

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

TASAVVUFTA İLETİŞİM: ANLAM, METOT VE UYGULAMALAR ÜZERİNE
NİTEL BİR ARAŞTIRMA

DOKTORA TEZİ

Mustafa UZGUR

ANKARA-2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

TASAVVUFTA İLETİŞİM: ANLAM, METOT VE UYGULAMALAR ÜZERİNE
NİTEL BİR ARAŞTIRMA

DOKTORA TEZİ

Mustafa UZGUR

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

ANKARA-2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

TASAVVUFTA İLETİŞİM: ANLAM, METOT VE UYGULAMALAR ÜZERİNE
NİTEL BİR ARAŞTIRMA

DOKTORA TEZİ
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

TEZ JÜRİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Prof. Dr. Hayri KAPLAN

Doç. Dr. Sevim ARSLAN

Tez Savunma Tarihi: 14 / 11 / 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR danışmanlığında hazırladığım “**Tasavvufta İletişim: Anlam, Metot ve Uygulamalar Üzerine Nitel Bir Araştırma (Ankara 2024)**” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 06.12.2024

Mustafa UZGUR

ÖNSÖZ

Bizleri doğru yola ileten, sayısız lütuf bahşederek kendisiyle iletişim kurma yollarını bizlere aralayan Allah'a hamd olsun. O, *el-Hâdî* ismiyle hidayet yolunu kullarına açan ve *es-Semî'* ismiyle dualarımızı işiten, *el-Basîr* ismiyle içimizdeki niyetleri gören, *el-Âlîm* ismiyle ise bilgiyi bizlere ulaştıran Yüce Allah'tır. İlahî ilmin ve hikmetin aktarılması sürecinde Müslümanların yegâne rehberi, manevi iletişimin önderi, kemâl ve irşadın zirvesi, Hz. Muhammed Mustafa'ya, sayısız salât u selâm olsun. Ayrıca selâm, Efendimiz'in yolunda hizmetkâr olan, irşad vazifesiyle insanları doğru yola sevk eden ve hakikatle buluşturan *Velâyet Bağının Güllerinin* üzerlerine olsun.

İnsan varoluşunun temel unsurlarından bir tanesi olan iletişim olgusu, bireyler arası ilişkilerin kurulmasından toplumların şekillenmesine kadar geniş bir yelpazede kritik rol oynamaktadır. Tasavvuf ise İslam düşüncesinin derin manevi katmanlarını açığa çıkararak, bireyin ruhsal dünyasına dair kapsamlı bir keşif imkânı sunar. Bu iki alanın kesişim noktasını araştırmak hem iletişim disiplinine hem de tasavvufun anlaşılmasına yeni bir boyut kazandıracaktır. Tasavvuf, insanın kendisiyle, diğer insanlarla ve nihayetinde Allah ile kurduğu iletişimin derinliklerine inen bir disiplindir. Tasavvufî düşüncede iletişim, sadece dilsel bir aktarım aracı olmanın ötesine geçerek, kalpten kalbe akan manevi bir etkileşim formu olarak görülür. Bu bağlamda, sûfinin zikir, rabîta, sohbet, halvet gibi nefsi tezkiye ve ruhu tasfiye pratikleri, içsel iletişimin araçlarıdır. Çalışmada, tasavvufta iletişimin nasıl anlamlandırıldığı ve bu anlamların modern iletişim kuramları ile nasıl örtüştüğü üzerinde durulacaktır. Günümüzde iletişim, teknoloji ve küreselleşme ile evrensel bir boyut kazanmışken, tasavvufun manevi iletişim anlayışı, bu çağdaş gelişmelere karşı alternatif bir perspektif sunacak niteliktedir.

Tasavvufî eğitim sisteminin içsel yolculuğu, bireyin kendi benliğiyle olan iletişimini derinleştirirken, toplumsal iletişimde de farklı bir yaklaşımın kapılarını aralar. Bu sebeple çalışma, tasavvufun iletişim boyutunu derinlemesine inceleyerek bu alandaki bilgi birikimini genişletmekte ve iletişimin kadim ve manevi yönlerini gün yüzüne çıkarmayı hedeflemektedir. Ayrıca, tasavvuf alanındaki yapılacak olan yeni çalışmalara ve iletişim bilimine katkı sağlayarak, literatürdeki boşlukları doldurma ve yeni perspektifler sunma temennisi taşımaktadır.

Tez yazım sürecinde ortaya çıkan ilmi ve fikri tüm zorluklara göğüs gererek büyük fedakârlık gösteren, en büyük destekçim ve eşim Mervenur Uzgur'a, yazım aşamasında yaşının ötesinde bir sabır göstererek çalışmamın sonuçlanmasını bekleyen kızım Sâre Uzgur'a, her zaman destekçim olan babam Kâmil Uzgur ve annem Birsen Uzgur'a

teşekkürü borç bilirim. Doktora tezimin konusunun belirlenmesine ve ortaya çıkmasına vesile olan, tamamlanıncaya kadar da desteklerini eksik etmeyen kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Mustafa Aşkar'a hususiyetle şükranlarımı sunarım. Tez İzleme Komitesinde tavsiye ve yönlendirmeleri ile çalışmanın şekillenmesine katkı sağlayan Prof. Dr. Vahit Göktaş, Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan ve jürimizin diğer üyeleri olan Prof. Dr. Hayri Kaplan ve Doç. Dr. Sevim Arslan hocalarıma ayrıca teşekkür ederim. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim dalında istifade ettiğim tüm hocalarıma, çalışmamıza sağladıkları zâhiri ve manevi desteklerinden dolayı ÖZGÜR VAKFI'na ve tezimi okuyarak katkı sunan aziz dostlarıma şükranlarımı sunarım.

Bu çalışma vesilesiyle, Temel İslam Bilimlerine ve özellikle Tasavvuf disiplinine bir nebze olsun katkı sağlayabilmeyi Cenâb-ı Hakk'tan niyaz ederim. Tezde yer alan her türlü güzellik ve fayda rabbimin inayetinin bir yansımasıdır; her türlü hata, eksiklik ve kusur ise tamamen şahsımıza aittir.

Mustafa UZGUR

İstanbul, Eylül 2024

KISALTMALAR

A.Ü.	: Atatürk Üniversitesi
as.	: aleyhisselam
b.	: bin
bkz.	: bakınız
byt.	: beyit
c.	: cilt
cc.	: celle celâlühu
CMM	: Coordinated Management of Meaning
çev.	: çeviren
DMT	: Dimeltiltriptamin
DÖ	: Dürüstlük Ölçeği
ed.	: editör
EQ	: Emotional Intelligence Theory
haz.	: hazırlayan
Hz.	: hazreti
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
MHz	: Megahertz
ö.	: ölümü
PK	: Psikokinezi
RBCC	: Revista Brasileira de Ciencias da Comunicacao
s.	: sayfa
sav.	: sallahü aleyhi ve sellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	: sayfa sayısı
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı
thk.	: tahkik
TM	: Transandantal Meditation
ts.	: tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
KISALTMALAR.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ.....	1
1.ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ	1
2. TEZİN KONUSU VE KAPSAMI.....	5
3. TEZİN AMACI VE ÖNEMİ.....	8
4.KURAMSAL ÇERÇEVE.....	11
4.1 KAVRAM VE TERİMLER	12
4.2. KURAMSAL TARTIŞMA	14
4.3. ARAŞTIRMA SORULARI.....	15
BİRİNCİ BÖLÜM	17
İLETİŞİM VE TASAVVUF: PARALELLİKLER VE İLİŞKİLER.....	17
1.İletişim Nedir?	18
2. İletişim Unsurları ve İşleyişi.....	26
2.1. Gönderici / Kaynak.....	28
2.2. Mesaj / İleti.....	34
2.3. Şifreleme / Kodlama	40
2.4. Kanal / Bağlam	44
2.5. Alıcı / Hedef	46
2.6. Gürültü / Perdeleme.....	49
2.7. Geri Bildirim / Dönüt	53
3. İletişim Türleri	55
3.1. Sözlü İletişim.....	55
3.1.1. Öğretinin Aktarımı	59
3.1.2. Manevi Tecrübelerin Paylaşımı.....	60
3.1.3. Mürşid-Mürîd İletişimini Güçlendirme	60

3.2. Sözsüz İletişim.....	61
3.3. Yazılı İletişim	64
4. İletişim Formları / Kanalları	67
4.1. İçsel İletişim	67
4.2. Kişiler Arası İletişim	73
4.2.1. Kontak Kurma	79
4.2.2. Katılım	80
4.2.3. Yakınlık	80
4.2.4. Bozulma.....	82
4.2.5. Onarma	84
4.2.6. Çözülme.....	85
4.3. Toplumsal / Kitle İletişimi.....	87
4.4. Tasavvufi Otorite: Mürşîd ile İletişim	89
4.5. Aşkın Kudret: Allah ile iletişim.....	92
5. Tasavvufi iletişimin Temel Prensipleri.....	97
5.1. Amaç Birliği	97
5.2. Sadakat.....	98
5.3. Teslimiyet ve Ölçüsü	100
5.4. Hoşgörü ve Sınırları.....	102
5.5. Îsâr ve Gerekliliği	104
5.6. Çatışma Yerine Uzlaşma Prensibi	107
İKİNCİ BÖLÜM.....	110
TASAVVUFÎ İLETİŞİM TÜRLERİ: DİSİPLİNERARASI BİR BAKIŞ.....	110
1. Sözlü İletişim.....	111
1.1. Bağlılığın Sözlü İfadesi: Biat – İntisab.....	111
1.2. Kalpten Kalbe İletişim: Sohbet.....	118
1.3. Uygulamalı İletişim: Zikir	123
1.4. Sembollerle Anlatım: İmgesel İletişim.....	130

1.4.1. Lisan Sembolü	135
1.4.2. Kıyafet Sembolleri.....	137
1.4.3 Sayıların Metaforik Anlamları.....	142
1.4.4. Tekke Motifleri.....	145
1.4.5. Renklerin Sembolik Anlatımı	146
1.4.6. Tabiat Sembolleri	150
1.4.7. Menkıbe ve Metaforlar	150
2. Sözsüz İletişim.....	152
2.1. Duruş ve Hareketin Dili: Jest ve Mimik	153
2.2. İletişimin Fiillere Yansıması: Hizmet.....	156
2.3. İletişimde Yakınlık: Mesafe ve Yöneliş	163
2.4. İletişimde Sessizliğin Dili: Sükût	169
3. Yazılı İletişim	174
3.1. Tasavvufta Yazılı İletişim Paradigmalarının Analizi: Tarihsel Gelişim ve Literatürdeki Yansımaları.....	174
3.2. İletişimin Edebî Yansımaları: Tasavvufta Şiir ve Edebiyat	200
3.3. Mânevi Düşüncelerin Yolculuğu: Mektubât	207
4. Duyular Yoluyla İletişim / Havass-ı Hamse.....	215
4.1. Ruhun Penceresi: Tasavvufî İletişimde Görme / Kuvve-i Bâsıra.....	218
4.2. Gönlün Râyihası: Tasavvufî İletişimde Koku / Kuvve-i Şâmme	226
4.3. Ruhun Parmak İzleri: Tasavvufî İletişimde Dokunma / Kuvve-i Lâmise	235
4.4. Mânevî Lezzet: Tasavvufî İletişimde Tat Alma / Kuvve-i Zâika.....	239
4.5. İlahi Melodiler: Tasavvufî İletişimde İşitme / Kuvve-i Sâmia.....	243
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	252
RUHSAL İLETİŞİM METOTLARI: TASAVVUFÎ AŞAMALAR VE UYGULAMALAR.....	252
1. Tasavvufî İletişim Durakları: Makamlar	253
2. Tasavvufî İletişim Bağlamında İlk Adım: Tevbe	257
3. Tasavvufî İletişimde Kalbin Durumu: Haller	264

4. Tasavvufta Morfik Alanlar: Râbîta.....	268
5. Tasavvufta Manevi İletişim Ağı: Silsile.....	275
6. Tasavvufta Manevi Görü: Rüya	279
7. Tasavvufta Manevi Etkileşim: Dua	290
8. Tasavvufî Artezyen: Ferâset, Keşf ve İlham	296
8.1. Telepati /Önsezi.....	304
8.2. Presentiment /Önbiliş	305
8.3. Psikometri.....	306
8.4. Telestezi.....	307
8.5. Clairvoyance / Durugörü	308
8.6. Vision / Ru'yet.....	309
8.7. Audition / Semâ	311
8.8. Prevision / Öngörü.....	312
9. Tasavvufî Tekâmülde Evrensel Dil: Eşyanın Hakîkatî	313
10. Tasavvufî İletişimde Ufku Genişletme Arayışı: Tefekkür	319
11. Tasavvufî İletişimin Basamakları: Merâtib-i Vücûd	326
11.1. Lâ-Taayyün Mertebesi.....	327
11.2. Taayyün-i Evvel	330
11.3. Taayyün-i Sâni.....	331
11.4. Mertebe-i Ervâh.....	333
11.5. Mertebe-i Misâl	334
11.6. Mertebe-i Şehâdet.....	335
11.7. Mertebe-i İnsan-ı Kâmil	336
12. Tasavvufta İletişimin Bâtınî Karakterleri: Ricâlü'l-Gayb	337
13. Tasavvufî İletişimde Şeâir: Mekân ve İletişimsel Bağlantılar.....	345
14. İlahî İsimlerin İletişimsel Yansımaları: Esmâ-i Hüsnâ.....	350
15. Tasavvufî İletişimde Zaman: Vakîf	353
16. Tasavvufî İletişimde Hicret: Sefer.....	360

17. Tasavvufi İletişimde İçsel Yalnızlık: Halvet-Uzlet	370
SONUÇ	380
KAYNAKÇA.....	385
ÖZET	409
ABSTRACT	410

GİRİŞ

1.ARAŞTIRMANIN PROBLEMİ

Tasavvufî iletişim, İslam dininin derin manevi yönlerinin anlaşılmasında ve aktarılmasında merkezi bir rol oynamaktadır. Ancak, bu alanda yapılan tasavvuf çalışmaları sınırlıdır. Mevcut çalışmalar ise meseleleri iletişim teorileri ve formlarıyla derinlemesine incelenmek yerine, iletişim biçimlerinin sadece sembolik ve pratik faydalarına değinerek meselelere yüzeysel bir şekilde yaklaşmaktadır. Bu sebeple mevcut literatür, tasavvufun iletişim süreçlerinin arkasındaki derin anlamlar ve metotlara dair kapsamlı bir inceleme sunmaktan uzaktır. Bu durum, tasavvufun çeşitli uygulamaları ve öğretilerinin tam olarak anlaşılmasını zorlaştırmakta ve bu alanda ciddi bir boşluk oluşturmaktadır.

Tasavvuf, iletişim perspektifinden incelendiğinde sadece bir bilgi aktarım süreci değil, aynı zamanda manevi bir yolculuk ve dönüşüm aracı olarak görülmektedir. Ancak, bu iletişim biçimlerinin nasıl işlediği, hangi metodolojik yaklaşımlarla incelenebileceği ve bu yaklaşımların modern iletişim teorileriyle nasıl örtüşebileceği konularında literatürde ciddi eksiklikler bulunmaktadır. Bu bağlamda, tasavvufî iletişim yöntemlerinin anlaşılmasına yönelik bu çalışma, alanında bir ilk olma niteliği taşımaktadır ve tasavvuf iletişiminin kapsamlı bir şekilde ele alınması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

İnsanlık tarihi boyunca hem kişilerarası ilişkilerde hem de insanın yaratıcısıyla olan bağını sürdürebilme çabasında, iletişim her zaman önemli bir konumda olmuştur. Yazılı kaynaklara bakıldığında iletişim, genellikle insanların birbirleriyle etkileşim kurma ve anlaşmaya varma süreci olarak ele alınmaktadır.¹ Öte yandan, tasavvuf, insanın manevi gelişimine odaklanan bir içsel eğitim disiplini olarak karşımıza çıkar.² Bireyin ruhsal tekâmülünü tamamlayabilmesi, yaratıcıyla olan iletişimini doğru bir şekilde düzenlemesine bağlıdır. Bu perspektiften bakıldığında, kişilerarası iletişimi konu edinen disiplinle, içsel ve aşkın meseleleri açıklamaya çalışan tasavvuf arasındaki bağın yeterince kurulamamış olduğu tespit edilir.

İletişim unsurları netleştirilmemiş ve metotları yerinde kullanılmayan bir tasavvufî sistemin, sâlikini hedefe ulaştırma kapasitesinin sınırlı olacağı açıktır.

¹ Emel Bahar, *İletişim* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2016), 2.

² Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 21,41.

Dolayısıyla, bu araştırmanın temel problemi, tasavvufî iletişimin unsurlarının ve yöntemlerinin doğru bir şekilde tanımlanıp uygulanmadığı durumlarda sâlikin manevî gelişim sürecinin ne şekilde etkilendiği ve bu eksikliğin telafi yollarının ortaya konması olacaktır. Bu çerçevede, iletişimdeki eksikliklerin, sâlikin manevî yolculuğundaki engelleri nasıl artırabileceği ve bu durumun çözüme kavuşturulması için hangi stratejik yaklaşımların geliştirilebileceği incelenmektedir.

Hayat yolculuğu olarak adlandırılan seyrin, anlam kazanarak gerçek bir sülûk sürecine dönüşebilmesi ve sâliki nihai hedefine ulaştırabilmesi için iletişimin kusursuz bir şekilde tesis edilmesi gerekmektedir. İnsanın kemâl mertebesine erişebilmesi ve hem davranışlarında hem de ilişkilerinde olgunluğa ulaşabilmesi, ancak doğru ve etkili bir iletişim ile mümkündür. Zâhirî dünyada bir kuşun yükselebilmesi için çift kanada ihtiyacı olduğu gibi, manevi yükseliş arzusunda olan kişinin de iki farklı düzlemde ilerleme göstermesi zaruridir. Bu bağlamda, yatay ve dikey düzlemlerde dengeli bir ilerleme kaydetmesi gereken insanoğlu, dikey yükselişi ihmal ettiğinde yalnızca yatay düzlemde mesafe kat edebilir ve bu durumda hedeflerini dünya ile sınırlamak zorunda kalır. Uzun bir süre aynı seviyede kalan, yükselemeyen ve hatta çoğu zaman mevcut seviyesini dahi koruyamayarak daha alt seviyelere inen insan bunun soncunda çeşitli buhranlarla, psikolojik ve fiziksel rahatsızlıklarla karşı karşıya kalır.³

Yaratıcımız, insanla arasındaki iletişimin tesis edilmesi ve bu ilişkinin sürdürülebilir kılınması adına, bizlere “*din*” olarak adlandırılan bir kaideler bütünü göndermiştir. Dil âlimlerine göre “*din*” kelimesi, Arapça’da “*deyn*” kökünden türetilmiş olup, âdet-durum, ceza-mükâfat ve itaat gibi anlamları barındıran bir terimdir. Kavramsal açıdan değerlendirildiğinde, kelimenin en uygun karşılığının “*itaat*” olduğu görülmektedir.⁴ Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki itaatin sağlıklı bir şekilde sürdürülebilmesi için Allah, Nebî ve Rasûllerden oluşan uyarıcılar göndermiştir. Vahiy ise, bu iletişimin nasıl olması gerektiğini açıklayan en tabii ilahi hitap olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda, dinin, insanın yaratıcı ile kurduğu iletişimde rehberlik eden bir kılavuz rolü oynadığı anlaşılmaktadır.

Günümüz modern insanının karşılaştığı en büyük kişisel ve kişiler arası ilişki sorunlarının başında, sağlıklı bir iletişim kurma yeteneğinin eksikliği gelmektedir. Kendini “*çağdaş*” olarak tanımlayan bireylerin temel sorunlarının, aslında kendilerini

³ Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2021), 83,215,219.

⁴ Günay Tümer, “Din”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/312.

tanımlarken kullandıkları bu kelimelerden kaynaklandığı söylenebilir. Bireylerin davranışlarını, etkileşimlerini ve tüm ilişkilerini yalnızca yaşadıkları dönemdeki diğer bireylerle sınırlı tutmaları, iletişimlerini dar bir çerçeveye hapsetmekte ve olaylara bütünsel bir perspektiften bakmalarını engellemektedir. Bu durum, insanın fitratı ve varoluş mücadelesinin gerektirdiği derin sebepler ışığında, kimi zaman kendi içsel iletişim ihtiyaçlarını görmezden gelmesine yol açmaktadır. Bu görmezden gelme, iletişim kanallarını zayıflatmakta ve berrak olanı bulanık hale getirmektedir. Bu iletişim kanalları kasıtlı olarak sabote edilebilir; gerçekler, bireyin kendi önyargılarıyla saptırılır ya da inkâr edilerek bağlamından koparılır. Bu tür sapmalar, bireyin kendisiyle ve çevresiyle kurduğu iletişimin derinliğini ve niteliğini ciddi şekilde zedelemektedir.⁵

Bozulan iletişim kanalları, son peygamber Hz. Muhammed Mustafa'ya kadar Nebiler ve Rasûller zinciri aracılığıyla onarılmaya çalışılmıştır. İndirilen vahiyler ve Peygamberlerin bu vahiyleri yaşamlarına uygulama biçimleri, tüm insanlığa ve özellikle ümmetlerine sağlıklı bir iletişimin nasıl kurulması gerektiğine dair en mükemmel örnek olarak kabul edilmektedir. Peygamberlerin rehberliğinde, vahyin getirdiği ilahi ilkeler, insanlar arasında ve insanın Yaratıcı ile olan ilişkilerinde doğru bir iletişim modeli oluşturmanın temeli olarak görülmüştür.

Peygamberlik görevi Hz. Muhammed (*sav*) ile nihayete erdikten ve uyulması gereken ilahi emir ve yasaklar Kur'an-ı Kerîm ile son şeklini aldıktan sonra, insanın aşkın olanla kurmaya çalıştığı iletişim yöntemlerinde önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Bu değişikliklerin temel nedeni, artık vahiy ile desteklenmiş yeni bir peygamberin gelmeyecek olması ve dolayısıyla karşılaşılan yeni meselelerde doğrudan danışılacak bir rehberin bulunmamasıdır. Bu dönemde İslam ümmeti, karşılaştığı sorunlara çözüm ararken Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas prensiplerini benimsemiştir.⁶ Bu dört temel kaynağa dayalı bilgi edinme yöntemlerine, tasavvuf ise keşf ve ilhamı da dahil ederek farklı bir boyut oluşturur.⁷

Sahabe ve tâbiîn dönemleri, Efendimiz'e olan zamansal ve mekânsal yakınlıkları ve karşılaşılan problemlerin birbirlerine benzerliği nedeniyle, iletişim kanallarının netliği korunmuştur. Ancak her dönemde, iletişimi bozmayı ve kendi düzenlerini dinin kuralları üzerine çıkarmayı amaçlayan kimselerin varlığı da devam etmektedir. İslam

⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, *300 Soruda Tasavvufi Hayat* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 309.

⁶ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmîne Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 84-137.

⁷ Kadir Özköse, "Tasavvufta Bilgi Meselesi", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 451-468.

coğrafyasının fetihlerle genişlemesi, farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşılması, Müslüman nüfusunun artması, coğrafi ve etnik farklılıklar, müteşabih ayetlerin farklı yorumlanması ve dünyevi nimetlerin Müslümanlar arasında artması gibi olayların sonucunda, insanın aşkın olanla kurduğu iletişim kanalları yeniden tıkanma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu süreç, dini ve manevi iletişimdeki netliği tehdit etmiş ve İslam toplumlarında çözülmesi gereken yeni zorluklar doğurmuştur.

Bu durumu fark eden Hasan-ı Basri, Malik bin Dinar, Abdülvahid bin Zeyd gibi önde gelen şahsiyetler, “zühd” kavramını ortaya koyarak bozulmaya yüz tutan iletişim kanallarını yeniden kurmaya çalışmışlardır. Zühd anlayışı, dünyevî arzuların ve maddi bağların terk edilmesi yoluyla insanın Yaratıcısı ile daha saf ve doğrudan bir ilişki kurmasını hedeflemiştir. Bu hareket, daha sonra Fudayl bin İyaz, İbrahim bin Ethem, Davud et-Tai, Maruf el-Kerhi, Haris el-Muhasibi ve Zünnûn el-Mısırî gibi sûfilerin eliyle çeşitli tasavvufi ekoller şeklinde gelişimini sürdürmüştür. Bu sûfiler, iletişim kanallarını onarma ve Yaratıcı ile sağlıklı bir manevi bağ kurma konusunda önemli katkılarda bulunmuşlardır. Zamanla, çeşitli fikri akımlar ve sapkınlıklar nedeniyle yeniden bozulmaya başlayan bu iletişim kanalları, Abdülkâdir Geylânî, Ahmed Yesevî, Ahmed er-Rıfâî gibi büyük sûfilerin önderliğinde daha sistematik hale getirilmiş ve tarikatlar adı altında koruma altına alınmıştır. Tarikatlar, bu sürecin bir parçası olarak, manevi eğitim ve rehberlik sunarak insanları Yaratıcı ile doğru ve sağlam bir iletişim kurmaya yönlendirmeyi amaçlamıştır. Bu yapılanmalar, dinî ve manevi değerlerin korunmasında ve nesilden nesile aktarılmasında kritik bir rol oynamıştır.⁸

Sonuç olarak, manevi eğitim ve riyazet yöntemleriyle terbiye edilmeyen insan ruhunun, Yaratıcısı ile arasındaki iletişim bağlarının zamanla zayıflayacağı ya da tamamen kapanacağı kaçınılmazdır. Bu açıdan, iletişim kanallarının nasıl korunup sürdürüldüğünün, özellikle sûfi topluluklar aracılığıyla nasıl ayakta tutulmaya çalışıldığının bütüncül bir perspektifle ele alınarak, bilimsel bir incelemeye tabi tutulması gerekmektedir. Tasavvufta, iletişim bir metot olarak değerlendirildiğinde, bu metodun nasıl sistemleştirileceği ve muhatabına ne şekilde ulaştırılacağı detaylı bir şekilde incelenmelidir. Ayrıca, tasavvufi bilgi edinme metotları arasında yer alan keşf ve ilham olgularının, iletişim bağlamında bir yöntem olarak kullanılıp kullanılamayacağı da değerlendirilmelidir.

⁸ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 35-36; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 81-147.

Sağlıklı bir iletişim kurulmasını engelleyen faktörlerin tespit edilmesi ve bu engellerin aşılması için hangi metotların kullanılacağı da araştırmanın önemli sorunsallarından biridir. Tasavvuf literatüründe ifade edilen kavramların, makamların ve hallerin yanı sıra, sûfîlerin hayatları ve meseleler karşısında verdikleri tepkilerin iletişim perspektifinden değerlendirilmesi, bu alandaki problemlerin çözümüne önemli katkılar sağlayabilir. Bu türde bir analiz, tasavvufun hem tarihi hem de güncel pratiklerinin, iletişim teorileri ve yaklaşımları ışığında yeniden yorumlanmasına imkân tanıyabilir. Bu sayede, tasavvufî iletişim yöntemlerinin modern dünyada nasıl uygulanabileceğine dair daha derin bir anlayış geliştirilmesi mümkün olacaktır.

2. TEZİN KONUSU VE KAPSAMI

Tezin ana konusu, insanların manevi dünyalarını keşfetmelerine ve geliştirmelerine yardımcı olmayı amaçlayan tasavvufun, bu hedef doğrultusunda uyguladığı sözlü, sözsüz, yazılı ve ruhsal metot ve tekniklerinin iletişim perspektifinden yeniden değerlendirilmesidir. Tasavvufî eğitimin başarıya ulaşabilmesi için, sâlik ile Yaratıcı arasındaki iletişim kanallarının doğru bir şekilde tespit edilmesi, ele alınması ve derinlemesine anlaşılması gerekmektedir. Bu çalışma, tasavvufun iletişim boyutunu ön plana çıkararak, manevi eğitim sürecinin daha etkili bir şekilde kavranmasını ve uygulanmasını sağlamayı amaçlamaktadır.

Tasavvuf, asırlardır İslam dininin kaideleri doğrultusunda, müntesiplerinin içsel dünyalarını keşfetmelerine ve Allah'a yakınlaşmalarına yardımcı olmak amacıyla çeşitli eğitim metotları sunmuş, bu süreçte iletişim kanallarının sağlıklı bir şekilde sürdürülmesini hedeflemiştir. Tasavvufta yer alan zikir (*Allah'ı anma*), fikir (*düşünme*), murakabe (*gözlem*), sohbet (*konuşma*) ve halvet (*tecrit*)⁹ gibi eğitim yöntemlerinin, iletişim ekseninde yeniden değerlendirilmesi çalışmamızın odak noktalarından biridir. Bu bağlamda, tasavvufî uygulamaların iletişim perspektifinden ele alınması, bu manevi pratiklerin daha derin bir şekilde anlaşılmasına ve modern bireylerin manevi arayışlarına daha etkili yanıtlar sunulmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Bu amaç doğrultusunda, çalışmamızın üzerinde durduğu ilk husus iletişimin ne olduğudur. Tasavvuf ve iletişim arasındaki paralellikleri ve ilişkileri ele alacak olan araştırmamızın birinci bölümünde, iletişimin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için öncelikle iletişimin unsurlarının (*bileşenlerinin*), aşamalarının, türlerinin, formlarının, kanallarının ve meseleye dair temel prensiplerin detaylı bir şekilde tespit edilmesi

⁹ Ahmet Cahid Haksever, *Günümüz Tasavvuf Meseleleri* (İstanbul: KDY Akademi, 2021), 49-54.

gerekmektedir. Bu tespitler, araştırmanın ilerleyen aşamalarında ele alınacak olan tasavvufta ruhsal iletişim metotlarının anlaşılması ve meseleye bütüncül bir bakış açısı kazandırılması açısından son derece önemlidir. İletişimin temel bileşenlerinin ve işleyiş mekanizmalarının netleştirilmesi, tasavvufun sunduğu eğitim metotlarının daha iyi anlaşılmasını ve bu metotların iletişim perspektifinden nasıl işlediğini ortaya koymaktadır. Bu şekilde, tasavvuftaki iletişim yöntemlerinin derinliği ve etkinliği daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilebilecektir.

Araştırmanın ikinci bölümünü oluşturan bir diğer önemli odak noktası, tasavvufta kullanılan metotların iletişim perspektifinden tespit edilmesi ve açıklanması olacaktır. Bu bağlamda, tasavvufi eğitim metotları; sözlü iletişim, sözsüz iletişim, yazılı iletişim, bedensel iletişim, duyular yoluyla iletişim ve ruhsal iletişim gibi başlıklara ayrılarak, her biri örnekler üzerinden detaylı bir şekilde incelenecektir. Bu incelemelerin daha iyi anlaşılabilmesi için beden dilinin iletişimdeki rolü, tasavvufi iletişimin insan hayatındaki yeri ve tasavvufi iletişimin modern dünyadaki anlamı gibi konulara da değinilecektir.

Bu yaklaşım, tasavvufun iletişim boyutundaki zenginliğini ve bu zenginliğin bireylerin manevi gelişim sürecine olan etkisini derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, tasavvufi iletişim yöntemlerinin günümüz modern iletişim teorileri ve pratikleriyle nasıl bir bağ kurabileceği, bu çalışmanın odak noktalarından biri olarak ele alınacaktır. Bu bağlamda, tasavvufi uygulamaların modern iletişim süreçlerine nasıl entegre edilebileceği ve bu iki alan arasındaki etkileşimin bireyler üzerindeki manevi ve sosyal etkileri araştırılacaktır. Bu inceleme, hem geleneksel tasavvufi pratiklerin modern dünyada nasıl uygulanabileceğine dair yeni perspektifler geliştirmeyi hem de iletişim bilimlerinin tasavvufi bir bakış açısıyla zenginleştirilmesini sağlamayı konu edinmektedir.

Araştırmanın son bölümünde ise, tasavvufa özgü olan ve iletişim alanında genellikle ele alınmayan ruhsal iletişim metotları üzerinde durulacaktır. Bu bölümde, tasavvuftaki ruhsal iletişim yöntemlerinin aşamaları ve uygulamaları ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. Hem ontolojik hem de epistemik ve pratik boyutlar, geçmişten günümüze uzanan bir perspektifle, iletişim teorileri ışığında değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu sayede, tasavvufun ruhsal iletişim anlayışının, modern iletişim teorileriyle nasıl kesiştiği ve bu kesişim noktalarının bireylerin manevi deneyimlerine nasıl etki ettiği derinlemesine analiz edilecektir. Bu bölüm, tasavvufun içsel boyutlarını iletişim bilimleriyle harmanlayarak, alana yeni ve özgün katkılar sunacaktır.

Akademik çalışmalarda genellikle belirli dönemler ve şahışlar üzerinde yoğunlaşmak, araştırmanın çerçevesini netleştirme ve araştırmacının işini kolaylaştırma amacıyla tercih edilir. Ancak, tasavvuf alanında nc nitelikte olabilecek bazı çalışmaların belirli bir zaman dilimi veya şahışla sınırlandırılması, araştırmanın hedeflerine tam anlamıyla ulaşmasını engelleyebilir. Bu sebeple, araştırmamızda, genel tasavvuf tarihi ve geniş bir perspektif çerçevesinde ele alınması gerektiğini düşünerek, kapsamı daraltmaktan kaçındık.

Araştırma, genel manada tasavvufun “*klasikleri*” olarak adlandırılan Hicri II-IV. yüzyıl eserlerini kapsayan tasavvuf dönemini ve bu döneme ait eserleri esas almıştır. Ancak, iletişimsel anlamda bağlantılar kurabilmek ve geçmiş ile günümüz arasındaki dengeyi sağlamak amacıyla, gerektiği yerlerde tarikatlar dönemi (*hicri VI-günümüz*) eserleri ve yazarlarından da alıntılar yapılmıştır. Bu yaklaşım, çalışmaya hem tarihsel bir derinlik hem de güncel bağlantılar kazandırarak, tasavvufun iletişim boyutuna dair kapsamlı bir anlayışın sunulmasını sağlamıştır. Böylece, bu çalışma alana katkı sağlayacak ve gelecekteki araştırmalar için önemli bir referans kaynağı oluşturacaktır.

İşlami alanda gerçekleştirilen her çalışma, ele aldığı konuları dinin temel kaynağı olan Kur’an ve Sünnet ile temellendirir. Çalışmamızda ele alınan tüm konuların, metot ve düşünce sistemlerinin temelinde de Kur’an ve Sünnet bulunduğu aşıkdır. Araştırmamız tasavvuf alanına odaklandığı için, tefsir çalışmalarında olduğu gibi her konuya Kur’an ve Sünnet referanslarıyla detaylandırma gayretine girilmemiştir. Bununla birlikte, gerektiği yerlerde konunun bağlamını desteklemek amacıyla ilgili ayet ve hadislerden referans noktaları sunulmuştur. Bu sebeple, tezin kapsamı belirlenirken meselelerin çerçevesini ve derinliğini mutasavvıfların kendi dilinden aktarmayı tercih ettik. Ayrıca tasavvufi literatürdeki sfilerin, manevi olgunluk yolunda Hz. Muhammed’i yegne temsilci olarak aldığı ve ona ittiba ettiği bilinen bir gerçektir. Bu nedenle, çalışmamızda tasavvufi yöntemleri ve düşünceleri aktarırken, bu ittibanın etkisini ve izlerini vurgulamaya zen gösterdik. Bu yaklaşım, tasavvufun İşlam’ın temel kaynakları ile olan bağını korurken, konunun özüne ve derinliğine sadık kalmamıza olanak tanımıştır.

Her başlığa, tasavvufi sözlüklerden yapılan bir girişle başlanmış, ardından meseleye zhir ynden bir bakış sunulmuştur. Bu zhir bakış aısının ardından, tasavvufun btin perspektifi detaylandırılmış ve konunun derinliklerine inilmiştir. Son olarak, ele alınan meselelerin modern iletişim teorileri ile benzerlikleri ve ilişkileri incelenmiştir. Bu sıralı yaklaşım, hem tasavvufi kavramların doğru bir şekilde

anlaşılmasını sağlamayı hem de bu kavramların iletişim bilimleriyle olan paralelliklerini ortaya koymayı sağlamıştır. Bu metodoloji, çalışmanın hem geleneksel tasavvufi öğretilere hem de çağdaş iletişim kuramlarına ışık tutmasına olanak tanımaktadır.

3. TEZİN AMACI VE ÖNEMİ

Bu çalışma, tasavvufun iletişim boyutunu derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. Tasavvuf, sadece bireyin manevi gelişimi ve hakikate ulaşma yolculuğu olarak görülmemeli; aynı zamanda bu yolculuğun farklı iletişim formları aracılığıyla nasıl ifade edildiği, aktarıldığı ve anlaşıldığı da ele alınmalıdır. Bu bağlamda, çalışma, tasavvufi iletişim yöntemlerinin kapsamlı bir analiziyle, bu yöntemlerin hem geleneksel tasavvufi pratikler içindeki rolünü hem de modern iletişim teorileri ile olan ilişkisini araştıracaktır.

Disiplinler arası çalışmalar, farklı alanlardan gelen bilgi, yöntem ve teknikleri bir araya getirerek, karmaşık meselelerin çözümüne yeni perspektifler kazandırmayı amaçlayan önemli bir yaklaşımdır. Bu yöntem, özellikle çok boyutlu problemlerin ele alınmasında kritik bir rol oynamaktadır. Zira bazı konular, tek bir disiplinin dar perspektifiyle tam anlamıyla anlaşılamaz ya da çözülemez. Farklı disiplinlerden elde edilen bakış açıları, meseleye daha geniş, etkili ve sürdürülebilir bir anlayış kazandırır.¹⁰

Son yıllarda, tasavvuf ilminin diğer bilim dallarıyla olan ilişkisi üzerine yapılan çalışmaların sayısında gözle görülür bir artış yaşanmaktadır. Geçmişte, tasavvuf genellikle İslam bilimlerinin çeşitli dallarında veya sosyolojik, kültürel, etnik ve psikolojik açılardan incelenmişse de iletişim bağlamında ele alınmasına yeterince önem verilmemiştir. Bu araştırmanın temel amacı, tasavvuf eserlerinde kısmen yer verilen iletişim konusunu bütüncül bir perspektifle ele almak ve bu bağlamda somut örnekler sunmaktır.

Din kıyamete kadar baki kalacağı için, bireyin aşkın varlık ile olan iletişimi de sürekli bir şekilde devam edecektir. Bu iletişimin ne derece doğru ve sağlıklı işlediği, bireyin kulluk görevlerini yerine getirmesinde doğrudan etkili olacaktır. Tasavvuf disiplini ile iletişim bilimleri arasındaki ilişkiyi ele almak, bu iki alanın kesişim noktalarını ve birbirine olan katkılarını anlamak açısından büyük önem taşır. Özellikle iletişim alanında kullanılan yöntem ve kanalların tasavvufi bağlamdaki karşılıklarını belirlemek hem teorik hem de pratik anlamda değerli bulgular sunacaktır. Bu çalışmanın nihai amacı, tasavvufun ilke ve metotlarının bireyin aşkın varlıkla olan iletişiminde nasıl

¹⁰ İbrahim Soğukpınar, "Disiplinlerarası Çalışma Kültürü Neden Gereklidir?" (Erişim 07 Nisan 2023).

bir rol oynadığını ortaya koyarak, alandaki literatür eksikliğini gidermeye katkıda bulunmaktadır. Böylelikle, tasavvufî pratiklerin bireyin manevi yolculuğunda ne derece etkili olabileceği daha net bir şekilde anlaşılabacaktır.

Dünya üzerindeki yaşam, çoğu zaman bir takım oyununa benzetilir. Ancak, insanların büyük bir kısmı bu oyunu binlerce yıldır gürültücü çocuklar gibi, kaos ve kargaşa çıkartarak oynamaktadır. Günümüzde, bu oyundaki başarı kavramı genellikle maddi kazançlar ve sahip olunan varlıklarla ölçülmektedir. Oysa oyuna dahil olup anlamlı bir katkı sunabilmek için öncelikle oyunun kurallarını derinlemesine öğrenmek gereklidir. Kuralların olmadığı bir takım oyunu, sadece kavga ve gürültüden ibaret kalırken; spiritüel yasaların öğrenildiği bir yaşam mücadelesi, kişiyi hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaştırabilir.¹¹ Bu bağlamda, oyunun sahibi ile oyuncular arasındaki iletişimin doğru bir şekilde anlaşılması son derece önem arz eder. Bu iletişim, yalnızca bireyin yaşamına anlam katmakla kalmaz, aynı zamanda onun dünya ve ahiret dengesi kurmasını da sağlar.

Tasavvuf literatürüne göz atıldığında, genel kabul gören bir anlayışın öne çıktığı görülür. Tasavvuf, her ne kadar teorik düzlemde kurallar, ilkeler, hedefler ve yöntemlerle şekillendirilmiş yazılı bir ilim olsa da asıl maksat bu hakikatlerin pratikte uygulanması ve bireysel deneyimlerle içselleştirilmesidir. Başka bir deyişle, tasavvuf “*kâl ilmi değil, hâl ilmi*” dir;¹² yani sadece sözlerle ifade edilen bir bilgi değil, yaşanarak tecrübe edilen bir bilgeliktir. Uygulamalı tüm ilimlerde olduğu gibi, tasavvuf yolculuğu da öğretmen ile öğrenci arasındaki etkileşim üzerinden gelişir.¹³ Öğretmen, kendi manevi tecrübelerini öğrencisine aktarır ve karşılaşılan sorunların çözümüne rehberlik eder. Öğrenci ise bu rehberlikle etkileşim içine girerek bilgi ve tecrübe kazanır. Bu bağlamda, tasavvufta bir eğitim yöntemi olarak iletişimin incelenmesi ve bu konuda araştırmacılara yol gösterici çalışmalar yapılması son derece büyük bir önem taşımaktadır. Tasavvufî eğitimde iletişimin rolü, bireyin manevi gelişimini destekleyen en temel unsurlardan biridir ve bu nedenle derinlemesine araştırılması gerekmektedir.

İletişim süreci, genel olarak belirli unsurların bir araya gelmesiyle anlamlı bir bütün oluşturur: bir kaynak (*mesajı gönderen kişi*), kodlama (*mesajın sembolik bir formata dönüştürülmesi*), kanal (*mesajın iletilmesi için kullanılan araç*), ileti (*mesajın*

¹¹ Diana Cooper, *Spiritüel Yasalar*, çev. Sevinç Kayır (İstanbul: Maya Kitap, 2022), 7.

¹² Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 21.

¹³ Kadir Özköse, “Tarikatların Ortak Unsurları”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 222.

kendisi), alıcı (*mesajın hedefi*) ve geri bildirim (*alıcının mesaja verdiği yanıt*). Bu sürecin sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için, söz konusu unsurların her birinin net bir şekilde anlaşılması ve sınırlarının belirlenmesi büyük önem taşır.¹⁴ Bu bilgiler ışığında, iletişim teorisi bağlamında din kavramı şu şekilde tanımlanabilir:

Din, tüm varlıkların kaynağı olan Allah'ın, kullarına ulaştırmak istediği vahiy mesajını, vahiy meleği Cebrail aracılığıyla sembolik bir biçimde kodlayarak, Resûlullah Muhammed Mustafa'nın kalbine inzal etmesi ve bu ilahi mesajın (Kur'an-ı Kerim) alıcısı olan Müslümanlar tarafından kabul edilip bir yaşam düzenine dönüştürülmesinden sonra, kaynağa (Allah'a) geri bildirim gönderilmesidir.

Bu çerçevede, kâinatta mevcut olan her şeyin ilahi bir iletişim sistemiyle ayakta durduğu açıkça görülmektedir. Tasavvuf ise, bu ilahi iletişim sürecinin her aşamasını en iyi şekilde anlamayı hedefleyen bir eğitim süreci olarak değerlendirilebilir. Yapılacak olan bu çalışma, kâinatta sürekli aktif bir şekilde işleyen bu iletişim sisteminin tasavvufi perspektiften açıklanması bakımından son derece önem arz etmektedir. Bu sayede, ilahi iletişimin derinliklerine inen tasavvufi öğretilerin, modern iletişim teorileriyle nasıl örtüştüğü daha net bir şekilde ortaya konulacaktır.

Bu çalışmanın bir diğer önemi, iletişimde kullanılan formların (*kanalların*) tasavvuf sahasında nasıl bir yer bulduğunu ortaya koyacak olmasıdır. Tasavvufi bağlamda, aşkın varlıkla kurulacak iletişimin tümevarım metoduyla mı yoksa tümdengelim yoluyla mı daha başarılı olacağı meselesi derinlemesine incelenecektir.

Mutasavvıflara göre, temel hedef, bireyin nefsiyle ve içsel boyutuyla sağlıklı bir iletişim kurmasıdır.¹⁵ Kişi, içsel boyutta kurduğu bu iletişimde ne kadar başarılı olursa, aynı ölçüde ailesi, çevresi, müşidi ve Rabbi ile de sağlıklı bir iletişim kurabilir. Bu bağlamda sûfiler, genellikle tümevarım metodunu benimserler; “*Kendini bilen Rabbin de bilir*”¹⁶ ifadesi de bu anlayışın bir yansımasıdır. Ancak, diğer bir yaklaşıma göre, yaratıcı ile iletişim kurmak ancak O'nun izin verdiği ölçüde mümkündür. Bu bakış açısına göre, mesele tümdengelim metodu ile çözüme ulaşabilir.

Çalışmamız, mutasavvıfların yazmış oldukları eserlerde hangi metodolojik yaklaşımı benimsediklerini ortaya koyacağı için, tasavvuf ve iletişim arasındaki ilişkiyi

¹⁴ Bahar, *İletişim*, 7-16.

¹⁵ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 17.

¹⁶ İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l Hafâ*, çev. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayınları, 2019), 4/52.

daha iyi anlamamıza yardımcı olacak ve bu alandaki literatüre önemli katkılarda bulunacaktır. Bu tür bir analiz, sadece metodolojik tercihler üzerinde durmayacak, aynı zamanda sûfilerin iletişim anlayışını ve bu anlayışın manevi yolculuklarındaki etkilerini de aydınlatacaktır.

Tasavvufî kavramlar ve metotlar, tarih boyunca çeşitli açılardan ele alınmış ve farklı tasniflere tabi tutularak pek çok eser ortaya konulmuştur. Bu çalışmanın önemi, söz konusu metotları iletişim bilimleri perspektifinden değerlendirerek, tasavvuf literatürüne yeni bir tasnif türü sunacak olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda, bu sınıflama, tasavvufun insan ruhu ve bedenine yönelik eğitim ve terbiyesinin iletişim süreçlerine nasıl yansıdığını daha derinlemesine anlamamıza olanak tanıyacaktır. Bu bağlamda çalışma hem tasavvuf literatürüne hem de iletişim bilimlerine önemli katkılar sunmayı amaçlamaktadır.

Tasavvuf, aynı zamanda en çok istismar edilen alanlardan biri olmuştur. İhsan boyutunda, dini daha derin bir şekilde yaşamayı kendilerine gaye edinen kimselerin oluşturduğu tasavvuf, İslam kaideleri çerçevesinde, onun emir ve yasaklarına uygun olarak yaşanması gereken bir olgu iken; tarih boyunca birçok kez bağlamından koparılmıştır.¹⁷ Bu süreçte, şariat çizgisinin dışında, saygı, hoşgörü ve teslimiyet gibi kavramlar kullanılarak, tasavvuf dini çoğulculuk ve ılımlı İslam propagandalarına alet edilmiştir.¹⁸ Çalışmamız, tasavvufî iletişimin temel prensipleri başlığı altında, istismar edilen bu kavramları analiz ederek, ölçüsünü, sınırlarını, gerekliliğini ve mahiyetini belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, tasavvufun özgün ve doğru anlayışını yeniden vurgulamak, tasavvufî değerlerin yanlış yorumlanmasının önüne geçmek için büyük önem taşımaktadır. Çalışma, aynı zamanda tasavvufun iletişim boyutunu netleştirerek, bu alandaki yanlış anlamaları gidermeyi ve tasavvufun sahih prensiplerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

4.KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu tez çalışması, tasavvuf alanında yapılacak olan nitel bir araştırma modeline dayalı olacaktır. İletişim, tasavvufun neredeyse tüm uygulamalı alanları içerisinde yer aldığı göz önüne alındığında, bu çalışma tematik olarak tasavvufun birey, çevre ve aşkın

¹⁷ Mustafa Uzgur, *Velâyet Bağının Gülü eş-Şeyh es-Seyyîd Hâfız Mustafa Uzgur Karsî*. (İstanbul: Özgür Yardımlaşma Dostluk ve Eğitim Vakfı, 2019), 237.

¹⁸ Haksever, *Günümüz Tasavvuf Meseleleri*, 14-15.

kuvvet ile arasında kullandığı iletişim metotları, unsurları, aşamaları, türleri ve kanalları üzerine odaklanacaktır.

4.1 KAVRAM VE TERİMLER

İletişim: İletişim, insanların birbirleriyle etkileşim kurmasını, fikirlerini ve düşüncelerini paylaşmasını, bilgi alışverişinde bulunmasını ve birbirlerini anlamalarını sağlar. İyi bir iletişim, insanlar arasındaki ilişkilerin güçlenmesine, iş verimliliğinin artmasına ve toplumsal uyumun sağlanmasına yardımcı olur. Ancak, yanlış anlaşılmalarda, dil bariyerleri, kültürel farklılıklar ve teknolojik sorunlar gibi faktörler, iletişim sürecini zorlaştırabilir veya başarısızlığa neden olabilir. Bu nedenle, etkili iletişim için doğru kanalların kullanılması, mesajların açık ve net bir şekilde iletilmesi ve alıcının geri bildirimi önemlidir.¹⁹

Eğitim Metodu: Eğitim metotları, bir öğrencinin bilgi ve becerileri öğrenmesi için kullanılan teknikler, yöntemler ve stratejilerdir. Eğitim metotları, öğrencilere belirli bir konuda bilgi ve beceri kazandırmak amacıyla tasarlanmıştır.²⁰ Ayrıca, eğitim metotları öğrencilerin farklı öğrenme stillerine uyacak şekilde tasarlanabilir. Tasavvuf açısından düşünüldüğünde bu alanın eğitim metotları; zikir, fikir, murakabe, sohbet, halvet vb. sayılabilir.

İletişim Metotları: İletişim metotları, iletişim sürecinde kullanılan farklı yöntemler ve tekniklerdir. İletişim metotları, iletişimdeki amaç ve iletişim ortamına göre değişebilir. Bu metotlar birbirleriyle bağlantılıdır ve iletişimin etkili bir şekilde gerçekleştirilmesi için birbiriyle uyumlu şekilde kullanılmalıdır. İletişim metotları, iletişimdeki amaca, iletişim ortamına ve diğer faktörlere göre değişebilir. Burada bazı yaygın iletişim metotları şunlardır: Sözlü İletişim, yazılı İletişim, görsel iletişim, bedensel iletişim, sanatsal iletişim, ruhsal iletişim vb.²¹

İletişim Unsurları: İletişim süreci birçok unsurdan oluşur. İletişim unsurları, iletişim sürecinde yer alan temel bileşenlerdir ve şunları içerir: Kaynak (*mesajı gönderen kişi*), kodlama (*mesajın belirli bir sembolik formata dönüştürülmesi*), kanal (*mesajın*

¹⁹ Bülent Güven (ed.), *Etkili İletişim* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2013), 61.

²⁰ Mustafa Köylü - Nurullah Altaş (ed.), *Din Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 49-53.

²¹ Bahar, *İletişim*, 27,51,71,101.

iletilmesi için kullanılan araç), ileti (mesaj), alıcı (mesajın ulaşacağı hedef) ve geri bildirim (alıcının mesaja verdiği yanıt), engeller.²²

İletişim Aşamaları: İletişim süreci içerisinde gerçekleşen; düşünce, şifreleme, çözümleme, anlama ve geri bildirim gibi aşamalardan oluşan temel adımlardır. Mesajın göndericiden alıcıya iletilmesini sağlar. Ancak, iletişim süreci çok yönlü bir olaydır ve birçok faktör, mesajın doğru bir şekilde kodlanması, iletilmesi ve alınması için etkileşime girebilir.²³

Ruhsal İletişim: Ruhsal iletişim, sadece sözlü veya sözsüz iletişim yoluyla değil, insanların ruhları arasındaki iletişimi ifade eder. Bu tür iletişimde, insanlar arasındaki bağlantı daha derindir ve sadece kelime ve davranışlarla sınırlı değildir. Ruhsal iletişim, insanların birbirleriyle etkileşimlerinde birçok farklı boyutu içerir. Örneğin, insanlar arasındaki enerji, hisler, sezgiler ve duygular ruhsal iletişim yoluyla aktarılabilir. Bu tür iletişim, sadece bilinçli olarak yapılmaz, aynı zamanda bilinçaltı düzeyde de gerçekleşebilir. Ruhsal iletişim, ilişkilerin daha derin seviyelerinde bağ kurmaya ve anlamaya yardımcı olabilir.

Morfik Alan: Morfik alan terimi, İngiliz biyolog Rupert Sheldrake tarafından ortaya atılan bir kavramdır. Sheldrake’a göre, her türlü biyolojik organizmanın, bir önceki benzer organizmanın geçmiş deneyimlerinden öğrenme ve gelişme yeteneği vardır. Bu yeteneğin temelinde, “*morfik alanlar*” olarak adlandırılan metafiziksel bir yapı vardır. Morfik alanlar, bir türün tüm bireylerinin bilinçsizce paylaştığı ve o türe özgü olan bir enerji alanıdır. Bu alanlar, Sheldrake’e göre, türün tarihsel evrim süreci boyunca biriktirdiği bilgi ve deneyimleri barındırır ve bireylerin bu bilgi ve deneyimleri doğuştan almasını sağlar. Örneğin, bir kuşun doğduktan sonra yuva yapma, avlanma ve diğer davranışlarını öğrenmesi gerektiği düşünülürken, Sheldrake, kuşların bu davranışları öğrenmek yerine, morfik alanlar sayesinde doğuştan bu davranışları biliyor olabileceklerini öne sürer.²⁴

Rezonans: Rezonans, bir sistem veya nesnenin, dış etkilerin neden olduğu titreşim veya dalgalanmaları benimsemesi ve bu nedenle maksimum etkiyi üretmesidir. Basit bir şekilde, bir sistemin veya nesnenin, diğer bir sistemin titreşim frekansı ile uyum

²² Bahar, *İletişim*, 7-16.

²³ Mustafa Açıköz, *Etkili İletişim* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 51-78.

²⁴ Rupert Sheldrake, *Morphic Resonance: The Nature of Formative Causation* (Canada: Park Street Press, 2009), 90, 162-165; Michaela Mihriban Özelsel, *Halvette 40 Gün* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 148-149.

içinde çalışması ve bu nedenle de maksimum etkiyi üretmesi anlamına gelir. Örneğin, bir müzik aletinde çalınan bir nota, diğer bir müzik aletinin aynı frekansta titreşmesine neden olabilir. İki enstrüman arasında bir tür etkileşim oluşur ve rezonans gerçekleşir. Benzer şekilde, bir köprü, rüzgârın doğal frekansı ile uyumlu bir şekilde sallanabilir ve bu nedenle de ciddi hasarlara neden olabilir. Rezonans, farklı alanlarda da önemli bir rol oynar. Örneğin, kişisel gelişim veya ilişkiler alanında, insanlar arasındaki iletişim, anlayış ve uyumun artmasına neden olabilecek bir tür rezonans gerçekleşebilir. Ayrıca, fizik, matematik ve diğer bilim dallarında da önemli bir kavramdır ve çeşitli sistemlerin davranışları ve özellikleri üzerinde etkilidir.²⁵

Panbioizm: Panbioizm, tüm canlıların ortak bir bağlantısı olduğunu ve her bir canlının, her diğer canlıyla karşılıklı olarak etkileşim içinde olduğunu öne süren bir teodir. Bu teori, Ernst Haeckel tarafından öne sürölmüş ve daha sonra Ivan Wallin ve Vladimir Vernadsky gibi diğer bilim insanları tarafından geliştirilmiştir. Panbiyoz teorisine göre, canlı organizmalar, birbirleriyle etkileşim içinde oldukları ortak bir yaşam alanında bulunurlar. Bu ortak yaşam alanı, gezegenimizdeki tüm yaşam formlarını ve doğal çevreyi içerir. Bu teoriye göre, tüm canlı organizmalar, birbirleriyle karşılıklı olarak etkileşim içinde olduklarından, her bir canlının diğer canlıların davranışları üzerinde önemli bir etkisi vardır.²⁶

Mekânsal İletişim: Mekânsal iletişim, mekânın kendisiyle iletişim kurmak anlamına gelir. Mekânsal iletişim, bir kişinin bir mekânı ziyaret etmesi, mekânın atmosferini hissetmesi, mekânın özelliklerini gözlemlemesi ve hissetmesi yoluyla gerçekleşebilir. tasavufta mekânsal iletişim kavramı genellikle manevi anlamda kullanılır. Tasavuf yolunda ilerleyen bir kişi, Allah'a yaklaşmak için bazı mekanlarda veya ortamlarda bulunmayı tercih edebilir.

4.2. KURAMSAL TARTIŞMA

Son yıllarda yapılan bilimsel araştırmalar ve keşifler, birçok alanda geleneksel anlayışın ötesine geçerek yeni hipotezler ve teorilerin ortaya atılmasına yol açmıştır. Bu yenilikçi teoriler, uzun zamandır insanlara dayatılan ezber kalıpların yıkılmasına neden olmuş ve meselelere taze bir bakış açısı kazandırmıştır. Kuantum mekaniği, atom altı parçacıkların tespiti, morfik alanlar, rezonans kavramı, evrensel bağlantı kurulmasının olanakları, yapay zekanın aktif kullanımı, katı maddelerin dinamik ve aktif yapısının

²⁵ Pierre Franckh, *Rezonans Kanunu*, çev. Bengisu Akipek (İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2022), 17-18.

²⁶ Hülya Kırdar, *Tasavvufi Panbioizm* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2003), 1-6.

keşfi, panbioizm ve epifiz bezinin spiritüel uygulamalardaki rolü gibi konular, bu teorilerin sadece birkaçını oluşturmaktadır.

Bilimsel anlamda ortaya konan bu hipotezler, sadece geleneksel bilimsel kalıpları yıkmakla kalmamış, aynı zamanda tasavvuf alanında da uzun süredir kabul gören ve eleştirilen bazı konular üzerinde yeni düşünceler geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, tasavvufun derin metafizik boyutları ile modern bilimsel teoriler arasındaki olası ilişkiler üzerine yapılacak araştırmalar, hem tasavvufun anlaşılmasında yeni perspektifler sunabilir hem de bu alandaki bazı tartışmaları yeniden değerlendirme fırsatı sağlayabilir. Bu tür bir yaklaşım, geleneksel ve modern bilgi arasında köprüler kurarak, tasavvufun evrensel bilgelik arayışındaki yerini yeniden konumlandırmaya katkıda bulunabilir.

Modern toplumların hızlı yaşam tarzı, teknolojinin yaygınlaşması, sosyal bağların zayıflaması ve doğal yaşamdan uzaklaşması gibi etkenler, günümüz insanını ruhsal ihtiyaçlarını tam olarak karşılayamayan, manevi bir açlık içinde bırakan bir duruma itmiştir.²⁷ Bu bağlamda, günümüzde yapılan kuramsal tartışmalar, tasavvufun uygulama ve metotlarının, bireylerin bu manevi açlığı gidermede, kendilerini tanımalarında, Allah'a yakınlaşmalarında, iç huzur ve mutluluğa ulaşmalarında etkili olup olamayacağını sorgulamaktadır.

Tasavvuf sisteminin iletişim alanı içinde ele alınacağı bu çalışma, meselelere yeni bir bakış açısı getirerek, mevcut tartışmalara etkili çözümler sunmayı hedeflemektedir. Bu yaklaşım, modern bireyin manevi ihtiyaçlarına yönelik tasavvufun sağladığı potansiyel katkıları daha derinlemesine anlamayı ve bu katkıları iletişim bilimleri çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Böylelikle, tasavvufun, modern dünyanın karmaşıklıkları içinde yol gösterici bir rehber olup olamayacağına dair önemli ipuçları sunulacaktır.

4.3. ARAŞTIRMA SORULARI

Araştırma kapsamında, tasavvufta bir eğitim metodu olarak iletişim konusunun incelenebileceği ifade etmek amacıyla şu sorulara cevap aranmıştır.

1. Tasavvuf, disiplinler arası bir çalışma gerçekleştirilerek iletişim alanı üzerinden değerlendirilebilir mi?

²⁷ Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hırafe Deizm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 26-27.

2. Tasavvuf içerisinde kullanılan metotların iletişim alanında karşılıkları nelerdir?
3. Tasavvuf literatürü içerisinde iletişim unsurları ve metotları ilk defa hangi sūfî ve eserlerinde yer almaktadır?
4. Tasavvufî iletişim unsurlarının tespiti ve izahı, günümüzde karşılaşılan tartışma ve problemlere çözüm olabilir mi?
5. İletişim kanallarının iyi tespit edilmesi, tasavvuf sisteminde aşkın olan ile sağlıklı iletişim kurmaya yardımcı olabilir mi?
6. İletişim, tasavvufî eğitimin sırasında ortaya çıkan engellerin (*perdelerin*) tespiti, izahı ve tedavisi için gerekli çözümler sunabilir mi?

BİRİNCİ BÖLÜM
İLETİŞİM VE TASAVVUF: PARALELLİKLER VE İLİŞKİLER

1.İletişim Nedir?

İletişim kuramının tanım, metot ve yöntemleriyle birlikte incelenmesi sosyal bilimler perspektifinden ele alındığında sadece XX. yüzyılın başlarına kadar götürülebilir. Ancak İnsanoğlu tarihin başlangıcından itibaren, sürekli olarak iletişim içinde olmuşlardır.²⁸ Mesele dini bir bakış açısıyla, ilahiyat alanından incelendiğinde de benzer sonuçlar ortaya çıkarır. O halde iletişim sürecini Allah'ın kâinatı yaratma eylemiyle başlayan²⁹ ve kıyamet gününe kadar devam edecek olan bir sürecin önemli bir parçası konumun izah edebiliriz.³⁰ İletişim kavramı, insanlığın varoluşundan günümüze kadar geçen dönemde önemli bir role sahiptir. İletişim, insanlar arasındaki ilişkilerin temelini oluşturarak, sürecin her anında var olan kaçınılmaz bir olgudur.

İnsanoğlu, her yeni güne başladığında kapsamlı bir iletişim sürecinin ilk adımını atar. Birey, gözlerini açtığı andan itibaren içsel bir iletişim sürecine girer ve kendi duygusal durumunu değerlendirmeye başlar. Gün boyunca, çevresel faktörlerin etkisiyle kişilerarası, toplumsal ve inanca dayalı aşkın iletişim ağıyla etkileşim halinde olur. Bu döngü, insanın yaşamı boyunca devam eder. Varlığını sürdürmek ve kendini tanımak ancak bu şekilde mümkündür. Sağlıklı iletişim yollarını bilmeyen veya uygulayamayan toplumlarda, sürtüşme ve çatışmaların sıklığının artması olasıdır.³¹

İletişim, beşerî ilimler içinde incelendiğinde basit bir tanım olan “*bir kişiden diğerine gönderilen ileti dizisi*” şeklinde tanımlanmıştır.³² Ancak, bu basit tanım, insanların iletişim konusuna bakışını da benzer şekilde basitleştirmiştir. Zamanla, metodolojik olanakların gelişmesiyle birlikte, yeni teoriler ve yaklaşımlar bu alana dahil edilmiştir. Wilbur Schramm'ın belirttiği gibi, “*İnsan topluluğu ve davranışları ile ilgili her disiplinin iletişimle ilgilenmesi gereklidir.*”³³ Bu nedenle, bazı araştırmacılar iletişimi sosyolojik bir olgu olarak ele almış, bazıları psikolojik boyutunu incelemiştir. Bazı

²⁸ Simge Süllü Durul, “İletişim Nedir? İletişimin İşleyişi, Boyutları ve Özellikleri”, *Bütün Yönleriyle Sağlık İletişimi Kuram, Uygulama ve Tartışmalar*, ed. Erkan Yüksel (Konya: Literatürk Academia, 2020), 11.

²⁹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 15 Mart 2024). el-Bakara 2/30. [Hani rabbın meleklere, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Biz seni övgü ile tesbih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah “Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurdu.]

³⁰ el-Mü'min 40/16 [O gün onlar, Allah'a gizli kalan hiçbir şeyleri olmaksızın (kabirlerinden) çıkarlar. Bugün hükümler kimindir? Elbette tek ve mutlak hükümler olan Allah'ındır!].

³¹ Alim Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, ed. Alim Kaya (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 2.

³² Erol Mutlu, *İletişim Sözlüğü* (Ankara: Ark Yayınevi, 1995), 168; İrfan Erdoğan, *İletişimi Anlamak* (Ankara: Erk Yayınları, 2002), 11.

³³ Aysel Usluata, *İletişim* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 7.

durumlarda, konunun antropolojik yönü incelenirken, günümüzde mesele politik alanda dahi önemli bir ilgi odağı haline gelmiştir.³⁴ İletişim, tüm bu ifadeler neticesinde her yönüyle üzerinde uzlaşma sağlanmış bir alan konumunda değildir. Her disiplin, konuya kendi bakış açısından yaklaşır ve kendi uzmanlık alanıyla ilişkilendirir. İletişim kavramı hakkında yapılan yüzlerce tanım da bu görüşü destekler niteliktedir.³⁵ İletişim teknolojisindeki yenilikler göz önüne alındığında, uzun süredir kullanılan klasik tanımların ve sınıflandırmaların yetersiz kaldığı açıktır. Bu nedenle, bu alanda yapılan tüm kavramların yeniden gözden geçirilmesi ve güncellenmesi gereklidir.

Klasik tanımlara göre, iletişim, Latince “*communis*” ve “*communicare*” köklerinden gelen bir terim olup, temel olarak bilgi, duygu, düşünce ve yaşantısal deneyimlerin belirli kanallar aracılığıyla karşılıklı etkileşim süreçleri içinde alıcı ile paylaşılmasıdır.³⁶ Bu paylaşım, belirli aşamalardan geçerek çeşitli iletişim kanalları aracılığıyla alıcısına ulaşır. İnsan, doğası gereği varlığını ifade etmek amacıyla tüm duygularını ve düşüncelerini başkalarıyla paylaşma eğilimindedir; aynı şekilde, başkalarının bilgi ve birikimlerini özümseme gayreti içindedir. İnsanoğlunun hayata devam edebilmesi için, çevresiyle sağlıklı bir iletişim kurması gerekmektedir.³⁷

İletişim sürecinde meydana gelen herhangi bir sorun, bireye kendini sorgulama ve değerlendirme fırsatı sunar. Bu nedenle, herhangi bir sorunun çözümü ancak muhatabıyla kurduğu sağlıklı iletişimle mümkündür. İletişim sorunlarını tespit etmeden ve üzerinde düşünmeden, doygun ve mutmain bir hayat düzenine ulaşmak imkansızdır. Kişinin yaşamında doyuma ulaşması için kullanabileceği en etkili yöntem, iletişimdir.³⁸

İletişim, XX. yüzyılın başlangıcıyla birlikte kaynağı, amacı ve işleyişi açısından pek çok tanımlamanın yapıldığı, kuramların oluşturulduğu ve potansiyel tartışmalara neden olabilecek bir yapıyla karşımıza çıkmaktadır. Bu çeşitliliğin temel nedeni, iletişimin kendine özgü bir alanı ve sınırlarının olmamasıdır; bu da onun disiplinler arası bir bilim olarak yaşamını sürdürüp geliştirmesine olanak tanır. İletişim konusu genellikle sosyal bilimlerin alanıyla sınırlı olsa da ilerleyen zamanlarda fen bilimlerinin ilgisini

³⁴ Nazife Güngör, *İletişime Giriş* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2023), 21.

³⁵ Elif Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim* (İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi Yayınları, 2018), 2.

³⁶ İrfan Çağlar - Sabiha Kılıç, *Genel, Teknik ve Etkili İletişim* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 1,3; Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, 5.

³⁷ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 1.

³⁸ Doğan Cüceloğlu, *İnsan İnsana* (İstanbul: Kronik Kitap Yayıncılık, 2024), 14,17,25.

çekmiş ve bu nedenle farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır.³⁹ Daha sonraki dönemlerde ise iletişim konusu, beşerî ilimlerin ötesine geçerek, aşkın olan ile ilgili, ilahiyat alanının araştırma sahasında incelenmiştir.

İletişimi kişilerarası düzeyden alarak grupları ilgilendiren, toplumsal bir olgu nazarı ile ele alan toplumbilimciler, insanın her türlü bilişsel, duyuşsal ve ruhsal boyuttaki ilişkilerini, maddi ve manevi değerlerini de meseleye dahil etmişlerdir. İnsanoğlu, iletişim vasıtasıyla yaşamı boyunca oluşturduğu sosyo-kültürel mirasını zaman ve mekân açısından gelecek nesillere yayma ve koruma içgüdüğü içindedir. Birey, alıcısıyla kurduğu iletişim sayesinde sadece çevresini etkilemekle kalmamış, aynı zamanda oluşturduğu değerler ve kurallar silsilesiyle örgütlenmiş, çeşitli toplumsal kurumlar ortaya çıkarmıştır. Matematiksel iletişim alanına öncülük eden ve asıl mesleği elektronik mühendisliği olan Norbert Wiener, sibernetik kavramını oluşturarak canlı organizmaların kendi iç iletişimini, kanın damarlarda dolaşımına benzetmiştir.⁴⁰ Tüm bu alanlardaki ifadeler, iletişim konusunu daha kapsamlı ve karmaşık bir yapıya büründürmüştür.

Başlangıçta, temel ihtiyaçların karşılanması amacıyla gerçekleştirilen bir unsurdan ibaret olan iletişim, zamanla ihtiyaç hiyerarşisinin ötesine geçerek güven kazanımı, kişisel doyum ve kendini gerçekleştirme amaçları doğrultusunda şekillenmiştir.⁴¹ İletişim alanının temel meselelerinden bir tanesi olan '*iletişimin sadece insanla sınırlı kalması gerektiği*' fikri, ilahiyat alanında yetersiz kalmıştır.⁴² Özellikle tasavvuf bilim dalı, iletişim konusunun sınırları en gelişmiş canlı türünden en basitine kadar genişletmiş, kapsamını ise sadece insan ve hayvanlar olarak değil bitkiler, inorganik elementler, câmid⁴³ ve insan dışı her türlü latif ve kesif arşetipsel⁴⁴ varlıklar olarak belirlemiştir.⁴⁵ Varlığını sosyal bir çevre içerisinde gerçekleştiren, çevresindeki unsurlarla iletişimsel alışveriş içerisinde olan ve özünde onlardan birer cüz barındıran bizler için, iletişimi sağlamak sayılan bu ikili sistemlerle mümkün hale gelir. Buna ek olarak tasavvuf, her

³⁹ Güngör, *İletişime Giriş*, 19.

⁴⁰ Norbert Wiener, *Emek Sibernetik ve Toplum*, çev. İbrahim Keskin (İstanbul: Özgün Yayınları, 1975), 38.

⁴¹ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 5.

⁴² Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 9.

⁴³ Câmid: Cansız, ruhsuz, donmuş olan sert madde. İlgili madde için bkz: Bekir Topaloğlu - Hayrettin Karaman, *el-Kâmusu'l-Cedîd (Yeni Kamus)* (İstanbul: Kahraman Cilt, 1966), 48.

⁴⁴ Arşetip: Eşyanın yüksek ve üstün örneği, ilk numunesi.

⁴⁵ Necmettin Ergül, "Tasavvuf'ta Çevre Algısı", *The Journal of Academic Social Science Studies* 34 (2015), 205-207.

türlü ikilikten sıyrılıp aşkın olan Allah ile iletişimin sağlanmasını ana hedef haline getirir.⁴⁶

İletişim, hayat düzeninin olmazsa olmaz bir unsurudur. “*Varlık Âlemi*” içerisinde özel bir yeri, rolü ve önemi olan insan için iletişim, doğal ve fitri bir gerekliliktir. İnsanların hem birbirleriyle hem de diğer varlık gruplarıyla iletişim içinde yaşamaları, ilahi hikmetin bir gereğidir.⁴⁷

Tasavvufi metinlerde sıkça vurgulandığı şekilde insanın en yüksek amacı, Allah’a yakınlaşmak ve O’nunla bütünleşmektir. Bu sebepten tasavvuf iletişimi, insanın kendisiyle, diğer varlıklarla ve Allah ile olan ilişkisini derinleştirmek için bir araç olarak görür. Bu sebepten dolayı tasavvuf perspektifinden iletişim konusu ele alınırken, ilk olarak iletişimin sadece insanlar arasında değil, evrenin tüm varlıkları arasında mevcut olduğu düşüncesi dikkate alınmalıdır. Tasavvuf, varlığın bir bütün olduğunu ve her şeyin Allah’ın birliğinin yansıması olduğunu öğretir.⁴⁸ Bu bağlamda, iletişim sadece insanlar arasında değil, insanlar ile diğer canlılar, bitkiler ve hatta cansız varlıklar arasında da gerçekleşmektedir.

Tasavvuf ehlinin nazarında kâinat, okunması ve tefekkür edilmesi gereken bir kitaba benzer. Kâinattaki her bir unsur, ilahi kudretin izlerini taşıyan birer işaret barındırır. Sûfiler insanı “*âlem-i sagîr*” olarak ve kâinatı da “*insan-ı kebîr*” olarak tanımlarlar. İnsan, kâinatın her türlü inceliğini barındıran küçük bir örneğini; kâinat ise, insan vasıfları taşıyan büyük bir oluşumu temsil eder. Kâinat, tamamıyla Allah’ın yarattığı bir eserdir. İçinde bulunan her unsur da O’nun eserinden ibarettir.⁴⁹

İnsanoğlu, küçük bir âlem olarak nitelendirildiğinde, kainattaki devamlı ve mükemmel bir ahenkle devam eden iletişimi anlaması, fiziki ve ruhî rahatsızlıklar neticesinde engellenebilir. Günümüzde iletişim kopukluklarına sebebiyet veren en önemli ruhî rahatsızlıklardan bir tanesi “*anomi*” dir. Anomi, kişinin hayat amacını belirleyememesi ve çevresiyle olan ilişkilerinde yabancılaşma yaşaması sonucunda ortaya çıkan bir anlamsızlık halidir. Bu durum, günümüzde adeta salgın bir hastalık gibi bireylerin ruhunu ele geçirir ve Müslüman bireyin kainattaki iletişim ağına katılımını engelleyen en büyük unsurlardan biri olarak kabul edilir. Modern bilim ve psikiyatri, bu

⁴⁶ Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi* (İstanbul: Sufi Kitap, 2021), 213-214.

⁴⁷ Ali Türkmen, *İslâm İletişim Hukuku* (Samsun, 1996), 175.

⁴⁸ Ahmet Ögke, “Varlık Meselesi”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 469.

⁴⁹ Ergül, “Tasavvuf’ta Çevre Algısı”, 215.

rahatsızlığa kesin bir çözüm sunmakta zorlanmaktadır. Anlam arayışında olmayan bir ruh, özü itibariyle istikrarsız ve aldatıcı bir konuma düşer.⁵⁰

Bu ruhsal hastalığın tedavisi, bireyin kendisinin “*dışındaki*” veya “*üstündeki*” bir şey ile mümkündür. Bu bağlamda, tasavvuf, insan-âlem arasındaki anlam arayışında kilit bir rol oynar. Tasavvuf, anominin sebeplerini tespit eder ve içsel muhasebe ile tekâmül süreci aracılığıyla çözümler üretir. Bu anlamda, tasavvuf, bireyi önce âlemden ayırarak (*urûc*) ruhsal yükselişi sağlar, daha sonra tekâmülün tamamlanması ile tekrar halk âlemine döndürerek (*nüzûl*) görevini tamamlar.⁵¹

Tasavvufun bu süreci, iletişim felsefesi açısından incelendiğinde, bireyin kendisiyle ve evrenle olan ilişkisini yeniden tanımlamasına yardımcı olur. Anominin oluşturduğu yabancılaşma ve anlamsızlık hissi, bireyin içsel dünyasını keşfetmesi ve evrendeki yerini anlamasıyla aşılabılır. Bu bağlamda, tasavvufî pratikler, bireyin kendisini ve çevresini daha derinlemesine anlamasına olanak tanır, bu da onun iletişim kurma becerisini ve empati yeteneğini geliştirir.

Tasavvufun temel prensiplerinden biri, insanın Allah ile iletişim kurarak ruhsal bir bütünlük sağlama ve manevi olgunluğu kazanma fikridir. Çünkü tasavvuf düşüncesinde aranan şey perdeli, bulmak için deliller kayıp ve konular ihtilaflı olunca hakk kişinin ruhunda inkişaf etmez. Hakk ortaya çıkmayınca sâlik ilerlemeye çalıştığı sülûk yolunda bocalar.⁵² Bu nedenle, tasavvufun baştan sona bir iletişim yapısı olduğunu savunmak mümkündür. Evrende her şeyin birbiriyle ilişkili olduğu ve bu ilişkinin bir tür iletişim olduğu düşünülür.

Tasavvuf felsefesinde iletişim, basit ve tek yönlü bir süreçten ziyade, karmaşık ve çok katmanlı bir yapı olarak değerlendirilir. Bu yapı, bir bütünün parçaları şeklinde birbiriyle ilişkili unsurlar içerir ve bu nedenle tek bir kanal veya düzlemde sınırlanamaz. Bu iletişim felsefesi, modern teknolojik toplumların dünya görüşlerine ciddi şekilde ters düşse de pek çok düşünür tarafından tek çözüm olarak addedilir.⁵³ Tasavvuf, bu çok

⁵⁰ Kemal Sayar, “Geçmişin bilgeliği bugünün psikoterapileriyle buluşabilir mi?”, *Sufi psikolojisi* (İstanbul: Kapı yayınları, 2021), 19.

⁵¹ Sayar, “Geçmişin bilgeliği bugünün psikoterapileriyle buluşabilir mi?”, 21-22.

⁵² Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisi Ebû Talib el-Mekkî, *Kutû'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb*, thk. Mahmûd İbrâhîm Muhammed er-Rıdvânî (Kahire: Mektebetu Dâri't-Türâs, 2001), 1/273.

⁵³ Bu düşünürlerden bir tanesi olan Aldous Huxley'nin “Perennial Philosophy” (Dâimi Felsefe) adlı eseri ile batının geliştirdiği felsefik düşünce yapılarını eleştirir. Eserinde insan düşüncesinin temel ve evrensel unsurlarını ele alır. Huxley, çeşitli din ve felsefi geleneklerde ortak olan manevi gerçekleri vurgular. Bu felsefeye göre, evrenin arkasında tek bir ilahi gerçeklik bulunur ve bu gerçeklik tüm varoluşun temelidir. Huxley'nin “Perennial Philosophy” eseri, doğu ve batı dinleri, mistisizm ve felsefe arasında köprü kurarak, evrensel manevi gerçeklikleri keşfetmeye yönelik derinlemesine bir araştırmadır. Eser,

katmanlı iletişim modelini eserlerinde sıklıkla bir ağaç örneği üzerinden ifade eder. Ağacın kökleri, tasavvufun temel ilkeleri ve manevi değerlerini temsil ederken, dalları ve meyveleri ise bu ilkelerin bireysel ve toplumsal düzeydeki yansımalarını simgeler. Ağacın köklerine zarar gelmesi durumunda, dallar ve meyvelerin de bundan olumsuz etkileneceği gibi, tasavvufî iletişimin temel unsurlarındaki bir bozulma da, tüm iletişim sistemini olumsuz yönde etkiler. Köklerin sağlamlığı, tasavvufî değerlerin ve ilkelerin korunmasını gerektirir. Bu değerler, yalnızca bireysel manevi gelişimi değil, aynı zamanda toplumsal etkileşimlerin de sağlıklı ve anlamlı bir şekilde sürdürülmesini sağlar.⁵⁴

Tasavvuf nazarında bitkiler, yaşam enerjisine ve bir tür bilince sahip olan canlılardır. İnsanlar bitkilerle doğrudan konuşmasalar da bitkilerle etkileşimleri onların varlığından etkilenir. Bir insanın sevgi ve saygıyla bir bitkiyi sulaması veya bakımını yapması, bitki üzerinde olumlu bir etki bırakabilir. Bitkilerin çiçek açması, meyve vermesi veya büyümesi gibi doğal süreçler, onların çevreleriyle olan enerji ve ruhsal etkileşimlerinin bir yansıması olarak kabul edilebilir. Tasavvufî bakış açısına göre, bu süreç bir tür iletişim ve etkileşimdir.⁵⁵

Tasavvuf, hayvanların da birer varlık olarak değerli olduğunu öğretir. Hayvanlar arasındaki iletişim genellikle bedensel hareketler, sesler ve kimyasal sinyaller yoluyla gerçekleşir. Tasavvufî perspektife göre, hayvanlar da duygulara sahiptir ve insanlarla duygusal bir bağ kurabilirler. Hayvanlara kötü davranmak veya onlara zarar vermek, ruhsal dengeyi bozabilir ve insanların kendi iç huzurunu etkileyebilir. Ayrıca tasavvufî metaforların içerisinde hayvan figürlerinin çokluğu aşîkardır. İnsanın şehvet, öfke, hırs

içerisinde tasavvuf öğretilerine ters pek çok unsur bulundursa da modern dünya felsefesini reddetmesi amacıyla değerli bir yapıya sahiptir. Kaynak için bkz. Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (London: Oxford University Press, 1947).

⁵⁴ Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, thk. Tefvik Ali Vehbe - Ahmed Abdürrahim es-Sayih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2006), 1/15.

⁵⁵ Parapsikolojiye Backster etkisi olarak geçen teoriye göre bitkiler, psişik algılama ve paranormal duyarlılığa sahiptir. Aynı zamanda yalan makinelerinin mucidi olan Cleve Backster bu varsayımını kanıtlamak için sayısız deney yapmıştır. Bu deneylerinden birinde; “ev bitkisi olarak aldığı deve tabanı bitkisine çeşitli elektrotlar bağlar. Bitkinin duygusal tepkiler verebilmesi için yapraklarından bir tanesini sıcak kahve bardağına sokar. Daha ileri giderek kafasından bitkiyi kibrit ile yakma fikrini geçirir. Harekete geçen elektrotlar kendisini şaşkına çevirir. Yakma fiilini gerçekleştirmek için kibrit almaya diğer odaya gidip geldiğinde ise cihazdaki ani dalgalanmalar deneyini ispatlamaktadır. Bu amaçla yıllar içerisinde pek çok deney yapan Backster bu araştırmalarını çeşitli bilimsel dergilerde yayımlar. Kendisi “bitkisel psişizm” alanının öncüsü sayılır. Konu ile alakalı detaylı bilgi için bkz. ; Cleve Backster, “Evidence of A Primary Perception in Life”, *International Journal of Parapsychology* 10/4 (1968), 329-333; Peter Tompkins - Christopher Bird, *Bitkilerin Gizli Yaşamı*, çev. Sulhi Dölek (İstanbul: Sungur Yayınları, 1983), 74-83.

vb. duyguları hayvan formlarında anlatılmaktadır. Tasavvuf, bu tür iletişimin evrenin bir düzeni ve uyumu olduğuna inanır.⁵⁶

Doğal ortamlarına duyarlılık, doğal kaynakları koruma ve doğaya saygı gösterme gibi davranışlar, insanların cansız varlıklarla olan iletişimini şekillendirir. Örneğin, bir taşın yapısı ve konumu, onun diğer nesnelerle etkileşimini belirler. Bir dağın yüksekliği ve şekli, doğadaki diğer varlıklar üzerinde etkiler oluşturabilir. Bu iletişim türünde insanların niyetleri ve davranışları önemlidir.

Tasavvufi düşünce sistemi, insanın içsel dünyasıyla dış dünya arasındaki iletişimini derinlemesine ele alır. Tasavvufi usuller, insanın içsel farkındalığını ve manevi potansiyelini keşfetmesi için çeşitli teknikler sağlar.⁵⁷ Bu teknikler arasında zikir, rabıta, sohbet, uzlet, hizmet ve riyazet sayılabilir.⁵⁸ Tüm bu uygulamalar, insanın içsel dünyasını keşfetmesini, meselelerin arkasında bulunan hikmeti anlamasını ve Allah ile olan bağını güçlendirmesini amaçlar.

İletişim sadece sözlerle veya fiziksel eylemlerle sınırlı kalmaz Tasavvufi düşünceye göre, insanın içsel dünyasında Allah'la kurduğu derin bağlantı, sözcüklerin ötesine geçen bir iletişim biçimidir. Kalp ve ruh arasında da bir iletişim vardır. İnsanlar arasındaki gerçek iletişim kalpler arasındaki samimi bağlarla gerçekleşir.⁵⁹

Tasavvuf, İslam dininin ibadet ve rükünlerinde yalnızca zahiri yönleri değil, aynı zamanda derin manevi boyutlarının bulunduğunu ifade eder. Bu ikili yapı (zâhir-bâtın ilişkisi), tasavvuf ilminin temel konularından biridir. Tasavvuf literatüründe kaleme alınmış pek çok eser, zahiri ve batını boyutların dengesinin kurulmasının gerekliliğini vurgular. İmam Gazali'nin "*İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*" adlı dört ciltlik eserinde, ibadetlerin manevi yorumlarına geniş yer ayırması, tasavvufun bir tür batınî fıkıh olarak ele alınması bu bağlamda değerlendirilebilir. Gazali, şer'î hükümlerin zahiri görünümüne batınî bir anlam kazandırarak ibadetleri farklı bir perspektiften ele almış ve bu yaklaşımıyla konuyu ahlaki bir alana taşımayı amaçlamıştır. İbadetlerin mükâşefe, münacat, kurbiyyet, vuslat

⁵⁶ İsmail Hakkı Nur, "Mesnevide Hayvan Karakterleri (Metaforları)", *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2017), 35.

⁵⁷ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2018), 24.

⁵⁸ Tasavvufta eğitim metotları ile alakalı detaylı bilgi için bkz. Haksever, *Günümüz Tasavvuf Meseleleri*, 49-54.

⁵⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 205; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 306.

ve tevhid gibi tasavvufi deneyimlerle ilişkilendirilmesi, tasavvufun manevi iletişim üzerinde sağladığı katkıları açıkça ortaya koyar.⁶⁰

İletişimin varlığı, her ne kadar yaşamımızın tüm süreçlerinde bizimle birlikte olsa da çoğu birey kurduğu ilişki türünün tam anlamıyla farkında değildir. Bu durumun başlıca sebebi, iletişim sürecinin son derece hızlı ve karmaşık işlemesidir. Alıcı, çok sayıda ileti arasından eşzamanlı olarak ileti gruplarını seçer, anlamlandırır, yorumlar ve gerekli durumlarda bilgiyi saklar.⁶¹ Muhatap ile gerçekleştirilen sadece birkaç dakikalık basit bir konuşma sürecinde bile yüzlerce kelime ve bunların yanı sıra sayısız jest ve mimik hareketleri kullanılır. Bu arada, neşe, huzur, öfke ve heyecan gibi duygusal durumlarda iletişim sürecinde bir parçasıdır.⁶²

Tüm bu etkenler tasavvufta anlaşılma problemini ortaya çıkartır. İletişim, her davranış gibi, temelde bir amacı hedefler. İnsanların iletişim ihtiyacı, genellikle kendini ifade etmek, karşısındakini anlamak, diğerlerini etkilemek ve ikna etmek arzusuyla temellendirilmiştir. İletişim kurulurken her zaman belirli bir hedefin varlığı söz konusudur. İnsanoğlunun yeryüzündeki hayatı bir “*anlama*” çabasından ibarettir. Bu bağlamda tasavvuf, kişinin ifade ettiği hakikat her ne olursa olsun, gerçek anlamın sadece karşıdaki muhatabın idrak seviyesine bağlı olduğunu kabul eder. Bu sebeple manevi gerçeklerin anlaşılması için ilim ve irfanda derinleşmek gerektiği kabul edilir. Manevi derinlik ise tüm iletişim kanallarının açık olduğu, mesajların doğru anlaşıldığı bir iletişim ile gerçekleşebilir.⁶³

Tasavvufun anlaşılma problemi, sadece dışsal gerçekliklerin değil, aynı zamanda içsel ve manevi hakikatlerin de derinlemesine anlaşılmasını gerektirir. İletişim, her davranış gibi, temelde bir amacı hedefler ve bu amaç genellikle kendini ifade etmek, karşısındakini anlamak, diğerlerini etkilemek ve ikna etmek arzusuyla temellendirilmiştir. İnsanların yeryüzündeki hayatı bir “*anlama*” çabasından ibarettir ve bu çaba, manevi derinliklere ulaşmayı gerektirir. Bu bağlamda, tasavvufta kişinin ifade ettiği hakikat her ne olursa olsun, gerçek anlamın sadece karşıdaki muhatabın idrak seviyesine bağlı olduğu kabul edilir. Bu nedenle, manevi gerçeklerin anlaşılması için ilim ve irfanda derinleşmek gerektiği vurgulanır.

⁶⁰ İdris Lap, *Gazâlî’de İbâdetlerin Manevî Boyutu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2021), 11.

⁶¹ Nükhet Güz, “İletişim Süreci ve Temel Öğeler”, *İletişim Fakültesi Hakemli Dergisi* 7 (1998), 130-131.

⁶² Mustafa Karataş, “Hz. Peygamber’in Beden Dili”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 50-51.

⁶³ Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, 173-174.

Bu durumu bir s  f   hikayesiyle açıklamak mümkündür. Karanlık bir gecede bir adam, bir lambanın altında dizlerinin üstünde emeklemektedir. Başka bir adam onu görür ve ne yaptığını sorar. İlk adam kaybettiğı anahtarını aradığını söyler ve ikincisi yardım etmeyi önerir. Beraberce bir süre aradıktan sonra yardım eden adam kafası karışır ve anahtarın nerede kaybolduğunu sorar. İlk adam, lambanın aydınlattığı ışığın dışındaki karanlık bir yeri işaret ederek orada kaybettiğini söyler. Yardım eden adam şaşkınlıkla, neden anahtarı orada aramadığını sorar. İlk adam ise, “       burası aydınlık ve görebiliyorum. Orada bulamam,” diye cevaplar.⁶⁴

Sonuc olarak, tasavvufta gerçek anlamın ve hakikatin sadece dışsal arayışlarla değıl, içsel ve manevi derinliklerle bulunabileceğini vurgulanır. İnsanın kendini ve hakikati anlama çabası, sadece görünenle sınırlı kalmamalı, görünmeyeni de idrak etmeye yönelik olmalıdır. Manevi derinlik ise tüm iletişim kanallarının açık olduğı, mesajların doğıru anlaşıldığı bir iletişim ile gerçekleşebilir. Tasavvuf, bu iletişim ve anlama çabasında kişinin sürekli olarak içsel bir yolculuk yapmasını ve hakikatin peşinde karanlıkları aydınlatmasını teşvik eder.

2. İletişim Unsurları ve İşleyişi

İletişim kavramının tanımı ve tarihsel gelişimi hakkında temel bilgilerin sunulmasının ardından, iletişim olgusunun işleyişi ve temel bileşenleri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Bazı   alışmalar iletişimi çizgisel-doğırusal (linear) bir süreç olarak tanımlar. Bu yaklaşıma göre iletişim, göndericiden alıcıya doğıru işleyen tek yönlü bir yapıya sahiptir. Diğıer bir görüşe göre iletişim, her iki tarafın katılımıyla gerçekleşen etkileşimsel bir süreçtir. Bu görüş, iletişimin muhataplar arasında karşılıklı olarak işleyen bir süreç olduğunu savunur ve zaman içerisinde daha fazla kabul görerek, önem kazanmıştır.⁶⁵

İletişim olgusu, etkileşimsel bir süreç olarak kabul edildiğinde; gönderici, alıcı, ileti, şifre, dönüt ve bağılam gibi unsurlar iletişimin işleyişindeki temel unsurlar olarak ifade edilir. Bu kabule göre iletişim, herhangi bir kaynağıın iletiyi alıcının anlayabileceğı bir şekilde kodlaması ve muhatabına göndermesi ile başlar. Alıcı, kodlanmış olan iletiyi

⁶⁴ Stanislav Grof, *Kozmik Oyun*,   ev. Levent Kartal (İstanbul: Omega Yayınları, 2020), 241.

⁶⁵   ağılar - Kılıç, *Genel, Teknik ve Etkili İletişim*, 3.

çözümleyerek zihninde anlamlandırır. Son olarak etkileşimsel olarak iletilen bu mesaj, geri bildirim yoluyla cevaba dönüştürülür ve göndericiye tekrar geri iletilir.⁶⁶

İletişimin bireysel ve toplumsal açılardan çeşitli işlevleri bulunmaktadır. İletişimin işlevlerini temel olarak, muhatapları bilgilendirme, denetleme, duyguları ifade etme, toplumsal bağları kurma, tebliğ, tecrübe aktarımı, kaygılardan kurtulma ve sorun çözme şeklinde sıralayabiliriz.⁶⁷ Gönderici ve alıcı arasındaki etkileşim, sadece bilgi alışverişi değil, aynı zamanda birbirlerini anlama, destekleme ve manevi yönden zenginleştirme sürecidir.

İletişim süreci tasavvuf perspektifinden incelendiğinde, bireylerin Allah ile olan bağlarını güçlendirmenin yanı sıra, toplumsal bağları da derinleştiren ve insanları birbirine daha da yakınlaştıran bir konumdadır. Bu bağlamda, iletişimin işlevleri arasında bilgilendirme ve duygusal ifade gibi toplumsal ve bireysel boyutlarda önemli rolleri mevcuttur. İletişim, insanların birbirlerini anlaması, desteklemesi ve sevgiyle bağlanması amacıyla hizmet eder; bu da tasavvufi düşünceye göre, Allah'ın yarattığı varlıklarla olan ilişkilerini güçlendirmeye yardımcı olur.⁶⁸

Tasavvufi bakış açısına göre, iletişim süreci Allah ile kul arasındaki sürekli bir bağlantıyı temsil eder ve her an, insanın Allah'la olan ilişkisini güçlendirmek için bir fırsattır. Sûfiler, iletişimde duyuların verileri yerine, Allah ile varlık arasındaki idrak ve anlayış bağına ön plana çıkarır. Gönderici, iletiyi Allah'ın rehberliği ve iradesi doğrultusunda kodlar ve alıcı, bu mesajı Allah'ın kudretiyle çözümler. Bu, iletişim sürecinin sadece fiziksel düzeyde değil, aynı zamanda manevi bir boyutta da gerçekleştiği anlamına gelir. Duyuların sağladığı verilerle bilgiye ulaşmak yetersiz kaldığı için sûfiler, Allah ile varlık arasındaki ilâhi idrak bağının üzerine inşa edilen tecrübe ve deneyim verilerini bilgiye dönüştürürler. Vücut, tüm organlarıyla Allah'ın ilminden beslenirse, aklın bilme yetisi ve kalbin arayış ve oluş hali de O'nun iradesiyle meydana gelir. Sûfiler, Allah için yerine getirilen her ibadeti ve Allah'ın her ismini birer iletişim unsuru olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁹

Bu ifadeler ışığında “*iletişimsizlik*” olarak nitelendirilen bir olgunun gerçekte mevcut bulunmadığı ifade edilebilir. Bir durum karşısında susmak, tepki vermemek,

⁶⁶ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 8; Süllü Durul, “İletişim Nedir? İletişimin İşleyişi, Boyutları ve Özellikleri”, 13-15.

⁶⁷ Usluata, *İletişim*, 25-26.

⁶⁸ Zekeriya Işık, *Şeyhler ve Şahlar* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015), 61.

⁶⁹ Ali Tenik, *Tasavvufi Bilgi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 50.

ilişkiyi kesmek gibi durumlar iletişimsizlik olarak değil, farklı iletişim metotlarının kullanılması olarak değerlendirilebilir. Kişinin susmayı tercih etmesi iletişim kurmaması değil, suskunluğu bir iletişimsel metot olarak kullanması anlamına gelir. İletişim sürecinde, bazen bir baş sallama, yüz çevirme, göz temasından kaçınma gibi davranışlar da iletişimin işleyişine dahil edilebilir.⁷⁰

2.1. Gönderici / Kaynak

İletişim sürecinin başlangıç noktası ve merkezi öneme sahip unsuru göndericidir. Teknik olarak iletişim stratejisini tasarlayan ve mesajın içeriğini üreten kişidir. Bu unsur, iletişim dilinde “*communicator*” olarak ifade edilir.⁷¹ Gönderici, kişinin edindiği deneyimleri, duyguları ve düşünceleri karşı tarafa aktararak iletişimi başlatan temel ögedir. Etkileşimsel iletişim sürecinde, göndericinin rolü aktif bir şekilde değişir. Gönderici, ilettiği mesajı alıcıya ilettikten sonra, alıcı bu bilgiyi zihninde işler ve geri bildirim aracılığıyla gönderici konumuna geçer. Böylece, iletişim sürecinde gönderici ve alıcının rolleri sürekli olarak değişim gösterir.⁷² Bazı durumlarda gönderici başka bir kaynaktan aldığı mesajı sadece alıcıya ulaştıran postacı vazifesini üstlenir.⁷³ Mesajı iletir ancak içeriği ile fazla ilgilenmez, etkileşim kurmaz.

İlahiyat alanında iletişim sürecinin temel unsuru olan gönderici, asıl manada Allah’tır. Allah, bütün bilgilerin ve ilimlerin kaynağıdır⁷⁴ ve O’nun rehberliği doğrultusunda gönderilen mesajlar yani vahiy, insanın manevi yolculuğundaki tek rehber kabul edilir. Ancak, insanlarla doğrudan iletişime geçme ve fiziksel manada bağ kurma göz önüne alındığında, tasavvufi sistemdeki gönderici vazifesi mürşîd tarafından idame ettirilir. Mürşîd, Allah’ın ilahi bilgisini ve iradesini taliplerine aktaran, onların manevi gelişimlerini yönlendiren ve onları delaletten doğru yolda sevk eden kişidir.⁷⁵ Bu bağlamda, mürşîd, nefislerin fitratını, hastalıklarını ve tedavi yöntemlerini bildiği için

⁷⁰ Güngör, *İletişime Giriş*, 137.

⁷¹ Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, 137.

⁷² Güven, *Etkili İletişim*, 6.

⁷³ Güngör, *İletişime Giriş*, 29.

⁷⁴ el-Bakara 2/255.

⁷⁵ Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 208; Refik el-Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî’t-Tasavvufî’l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü Lübnân ve Nâşirûn, 1999), 874; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 263; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: OTTO, 2020), 350-351.

tasavvufî iletişim sürecinde Allah'ın rehberliğini ve ilmini insanlara ileten merkezi bir konuma sahiptir.⁷⁶

Tasavvufta gönderici konumundaki kişiye “şeyh” veya “pîr” ifadelerini kullanmak yerine “Mürşîd” kavramı kullanmayı tercih ettik. Bunun temel sebebi, Mürşîdin seyrü sülûk yolculuğunu tamamlayan ve insanları irşâd etmek için gerekli manevi olgunluğa erişen kâmil bir kişi olmasıdır. Mürşîd-i Kâmil, kendisine intisap eden kişilerin insanî özelliklerini en iyi şekilde tespit edebilir ve iletilmesi gereken mesajları uygun bir kanal üzerinden şifreleyerek muhatabına iletebilir.⁷⁷

Tasavvufta “mürşîd”, manevi yolda ilerleyen mürîdlerine rehberlik eder, onlara destek sağlar ve Allah'a yaklaştıracak yolları gösterir. Mürşîd, iletişim aracılığıyla mürîdlerine manevi tecrübeleri ve öğretileri aktarır. Ancak sadece bilgi aktarımıyla yetinmez, aynı zamanda talebeleriyle derin bir iletişim kurar ve onların iç dünyalarını anlamaya çalışır. İletişimdeki gönderici olarak, mürşîdin amacı, talebelerini manevi yolculuklarında ilerlemeye teşvik etmek ve içsel gelişim mücadelelerini desteklemektir.⁷⁸

Mürşîdin iletişimsel manada bir Müslüman için gerekli olup olmaması meselesi her zaman tartışılacak bir konudur. Bu konuya açıklık getiren bir örneği Yılmaz, bizler için şu şekilde ifade etmektedir:

“İstanbul Boğazı'ndan yıl içinde ortalama elli bin gemi geçmektedir. Yabancı bandıralı gemilerin boğazdan geçerken yanlarında bir kılavuz kaptan bulundurma zorunluluğu vardır. Ancak bu kaptanın gemi kullanmasını bilmediği anlamına gelmez. Kaptanın haritası, gemi pusulası ve teknik ekibi olmasına rağmen, boğazdan geçmenin gerekliliği kılavuz kaptandır. Bunun sebebi, kılavuzun oradan defalarca geçmesi ve boğazı daha iyi tanıyor olmasıdır.”⁷⁹

Sûfinin içsel yolculuğu hem zihinsel hem de ruhsal açıdan zorlu bir süreçtir. Bu yolculuk, bireyin kendi benliğiyle yüzleşmesini ve derin bir arınma sürecinden geçmesini gerektirir. Her düşünme ve arınma eyleminde, yanılgıya düşme tehlikesi vardır. Bu

⁷⁶ Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ebü'l-Ganâim Muhammed Kâşânî, *İstîlâhâtü's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Kemal İbrâhim Ca'fer (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981), 154.

⁷⁷ Ahmet Ögke, “Sûfilerin İnsan ve Âlem Telakkisi”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 95.

⁷⁸ Muhyiddin İbn Arabî, *Emr-i Muhkem ve Tercümesi*, çev. Mustafa Şerif (İstanbul: Maârifî Umûmiyye Nezâreti, 1315), 11-27.

⁷⁹ Yılmaz, *300 Soruda Tasavvufî Hayat*, 100.

tehlike, bireyin doğru yolda olup olmadığını sürekli sorgulamasına neden olur ve manevi gelişiminin bir parçası olarak kabul edilir. Bu süreçte, sūfinin karşılaştığı zorluklar, onun manevi gelişimine katkıda bulunur. Her yanılı, bireyin kendisini ve inançlarını daha derinlemesine sorgulamasına ve anlamasına yol açar. Bu sorgulamada bireyi zihinsel ve bedensel açıdan selamete çıkarabilecek bir rehberin varlığı elzemdir. Bu, bireyin içsel dünyasında bir denge ve huzur bulmasını sağlar. İçsel dengeye ulaşan birey, dış dünyayla daha uyumlu ve dengeli bir şekilde iletişim kurar.⁸⁰

Hastalandığımızda tedavi için doktora başvururuz. Bu davranışımız, gerekli tedbirleri almamız anlamına gelir. Allah Teâlâ'ya tevekkül etmek, esbâba tevessülü (*sebeplere başvurmayı*) gerektirir. Doktor bizi muayene eder, ilaç verir ya da ameliyat yapar. Ancak doktorun uyguladığı tedavi, Allah'ın “Şâfi” isminin tecellisi ile etkili olur ve şifa buluruz. “*Falan doktor bana şifa verdi*” ifadesi mecazidir; şifanın yegâne kaynağı Allah'tır.⁸¹

Her Müslümanlar birey için benzer bir yapı mevcuttur. İman ve İslam'ın şartlarını titizlikle yerine getiren bir Müslüman dahi, dinin içsel hakikatlerini, yani ihsânı kavramakta güçlük çekebilir. Bu durum, bir Müslüman için eksiklik veya hata olarak değerlendirilmemelidir. Aksine, bu süreç, deneyim kazanma, hataları minimize etme ve bir rehber eşliğinde yolculuğa devam etme süreci olarak görülmelidir.⁸² Bu perspektiften bakıldığında, gerçek bir mürşidin rehberliğinde İslam yolunda ilerlemek ve iletişim bağlamında mürşidi gönderici konumunda kabul etmekte herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.

Bu hususta Ebû Ali Dakkâk şöyle demektedir: “*Kendi kendine, yetiştireni ve dikenini olmadan biten bir ağaç, yaprak açar fakat meyve vermez. Aynı şekilde, nefes nefese ve tedricî bir şekilde sūfiliğin âdâbını öğretecek bir üstadı olmayan müridin durumu da böyledir.*”⁸³ Dolayısıyla, tasavvufta mürşid zorunlu bir unsurdur ve mürşitle

⁸⁰ Kemal Sayar, “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, *Sûfi Psikolojisi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 48.

⁸¹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 114-115.

⁸² Konu ile alakalı olarak Şeyh Es'ad Erbili şu ifadeleri kullanır: “Tasavvuf yolunda manevi kemalatın tamamlanması, yedi ayrı makamdan geçer. Bu makamlardan ilk dördüne ulaşmak oldukça zordur, çünkü bu mertebelerde şeytan ve iblis, müridin tecrübelerine (ders, müşahede ve murakabe) nüfuz ederek onu yoldan çıkarmaya çalışır. Bu zorlu süreçte, müridin yolculuğuna rehberlik eden, onu koruyup, kontrol edebilecek güçlü ve tecrübeli bir kemâlat sahibi şeyhin varlığı zorunludur.” Kaynak için bkz. Carl Vett, *Dervişler Arasında İki Hafta*, çev. Ethem Cebecioğlu - Seda Darcan Çiftçi (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2022), 133.

⁸³ Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Metâbiu Müesseseti Dâri'ş-Şuab, 1989), 621.

gerçekleştirilen manevi eğitim, sâlikin kemâle ulaşmasında önemli bir adımdır. Tasavvuf yolunda, sadece kibirli, kurnaz ve ihtiraslı kişiler, sınırsız kudret sahibi Allah’a kendi beşeri özellikleriyle, delil ve rehber olmadan ulaşabileceklerini düşünürler.⁸⁴

Tasavvuf yolunu tarif eden Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Mürşid’in iletişim alanındaki konumunu esas alarak “*Gidenlerin ayak izleri ile dopdolu bir yol*”⁸⁵ olarak tanımlar. Bu yolculukta, kişinin tecrübeli olan kişilerle iletişim kurmadan ve onların ayak izlerini takip etmeden ilerlemesini mümkün görmez. Mevlânâ’nın tabiri ile; “*Ustasına mürâcaat etmeksizin bir sanatı icrâ eden kişi, şehre de maskara olur, köye de!*”⁸⁶ O’na göre her canlı ancak kendi cinsi ile ülfet ederek bağ kurar. Gönderici konumundaki mürşid, yolculuğa çıkan kişiyle gönül iletişimi kurarak kötü mizacını dönüştürme ve onu iyiye sevk etme görevini üstlenir. Bu açıdan gönderici ve alıcı ayna misalindeki gibi özdeşleşir. Mürşid, sâlik için bir örnek veya model oluşturur. Onun varlığı, sâlikin yolculuğunda rehberlik eder ve ilham verir. Sâlik, mürşidi takip ederek, onun öğretilerini ve yaşam tarzını modelleyebilir. Mürşidin varlığı, sâliğin manevi gelişiminde önemli bir rol oynar ve ona rehberlik ederek yolunu aydınlatır. Bu nedenle, sâlikin kendisi için bir prototip oluşturmaya yardımcı olacak mürşidin varlığı, iletişim açısından son derece önemlidir.⁸⁷

Mürşidin iletişimsel anlamda en zor görevi, müridinin dünyevi bağlarından kendisini kurtarıp ilahi olanla iletişim kurmasını sağlamaya çalışmaktır. Bu süreç son derece zordur çünkü herkesin belirli tabuları ve aşılması güç bariyerleri bulunmaktadır. Mürşidin, bu bariyerleri yıkmadan müridini ilahi iletişime yönlendirmesi mümkün değildir. Bu bağlamda, mürşidin görevi sadece ruhani rehberlik değil, aynı zamanda müridinin bilinçaltında yer etmiş dünyevi algıları ve düşünce kalıplarını dönüştürmektir. Mürşid, müridinin zihinsel ve ruhsal direncini aşarak, onu hakikatin derinliklerine yönlendirecek iletişim stratejileri geliştirmelidir. Bu stratejiler, Sufi literatüründe sıkça vurgulanan ve iletişim bilimlerinde önemli bir yer tutan sembolik iletişim, metaforlar ve manevi deneyimlerin paylaşımı yoluyla gerçekleşir.

⁸⁴ Ebu Bekr Necmeddin Abdullah b. Muhammed b. Şahaver Necmeddin-i Dâye, *Mirsâdü’l-ibâd mine’l-Mebde ile’l-Me’âd*, çev. Halil Baltacı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 164.

⁸⁵ Muhammed el Belhî er-Rûmî Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, çev. Adnan Karaismailoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2007) c. VI, byt.510.

⁸⁶ Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, c. III, byt. 588-590.

⁸⁷ Osman Nuri Küçük, *Mevlânâ’ya göre manevi gelişim -benliğin dönüşümü ve mi’râcî-* (İstanbul: İnsan yayınları, 2018), 591-601.

Alman psikoterapist ve yazar Karlfried Graf Dürckheim, “Master” (Usta) ismi ile nitelendirdiği mürşidin bu vazifesini şu ifadeler ile ortaya koyar:

Mürşid, yaşam ile ölüm arasında ince bir çizgide ilerleyen bir varlık gibidir; karmaşık, tehlikeli ve zorlu. Kişi, huzur, güven ve uyum arayışındayken; Mürşid, mevcut düzeni altüst eder, bildiklerini sorgulatır, bağımlılıkları çözer ve kişinin dayanmakta olduğu temeli sarsar. Mürşid, bütün yapıları yıkar. Bu yıkımın ardından, kaos sona ermiş ve kişi tamamen yıkılmış gibi görünse de, yeni bir düzenin filizlenmeye başladığı, yeni bir yapının oluştuğu anlaşılır. Mürid, zamanla Mürşid’in sertliğinin ardındaki sevgiyi keşfeder ve bu süreçte yaşadığı karanlığın aslında yeni bir aydınlanmaya vesile olduğunu anlar. Beklenmedik bir şekilde, bu karanlık geceden yeni bir ışık doğar.⁸⁸

Mürşid’in iletişimdeki gönderici vazifesi sadece sözlerden ibaret değildir. İlerleyen başlıklarda detaylı bir şekilde ifade edileceği üzere mürşid aynı zamanda davranışları ve yaşam tarzıyla da muhatabına mesajlarını iletir. Mürşidin yaşamı, talebeleri için birer örneklik teşkil eder ve onlara manevi yolda nasıl ilerlemeleri gerektiğini gösterir.⁸⁹ Bu nedenle, Mürşid’in iletişimdeki rolü sadece bilgi aktarımıyla sınırlı değildir; aynı zamanda talebelerine karşı derin bir gönül bağı kurması, onlara duyduğu muhabbet ve anlayışı da bu süreçte önemlidir.

Temel olarak gönderici, kendi duygularını ve deneyimlerini alıcı konumundaki kişilerin duygularına ulaşabilecekleri şekilde kodlamaya gayret eder. Kaynağın etkileyici bir iletişim sağlayabilmesi, alıcı bireylerin duygularına mümkün olduğunca erişmesine bağlıdır.⁹⁰

Mesajın başarılı bir şekilde alıcıya ulaşması için gönderici olarak görev yapan kişinin uygun zaman ve mekânı seçmesi son derece önemlidir. Ayrıca iletinin muhatabı olan kişinin iyi tanınması, fiziksel, zihinsel ve sosyo-kültürel altyapılarının bilinmesi bu aşamada gereklidir. İletişim sürecinde mesajın muhatabına doğru bir şekilde ulaşmaması durumunda çeşitli kopukluklar oluşabilir ve iletişim kesilebilir. Ayrıca, sağlıklı bir

⁸⁸ Karlfried Graf Dürckheim, *The Call For The Master-The Meaning of Spiritual Guidance on The Way to The Self* (New York: E.P. Dutton, 1989), 41.

⁸⁹ Yılmaz, *300 Soruda Tasavvufi Hayat*, 98-99.

⁹⁰ Acar Baltaş - Zuhul Baltaş, *Bedenin Dili* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 22.

iletişim için göndericinin iletilecek mesajlar konusunda bilgi sahibi olması, alıcıya yönelik tutumu ve iletişim becerisi gibi özelliklere sahip olması önemlidir.⁹¹

Tasavvuf ehli de bu konu hakkında benzer görüşleri savunmaktadır. Hucvr, “Keşfu’l Mahcb” adlı eserinde bu konu ile ilgili şu ifadeleri kullanır:

“Tasavvuf yolunun rehberleri, gönül doktorları (tabib-i kalb) olarak bilinirler. Eğer bir doktor hastasının derdini bilmiyorsa, uygulayacağı tedaviyle hastayı daha da kötüleştirebilir. Çünkü hastanın nasıl tedavi edileceğini ve bakımının nasıl yapılacağını bilmemektedir. Hastanın kritik durumlarını tanıyamamaktadır. Bu sebeple hastaya vereceği besinleri, hastalığına uygun olmayan şekilde uygular. Peygamber Efendimiz (sav.), ‘Kavmi içindeki şeyh, ümmeti içindeki peygamber gibidir’ buyurmuşlardır. Bunun nedeni, peygamberlerin halkı doğru yola davet ederken basiretli olmalarıdır. Herkesi kendi seviyelerine göre yönlendirmişlerdir. Aynı şekilde, şeyhin de davet sırasında basiretli davranması gerekmektedir. Herkese, onların manevi ihtiyaçlarına uygun ruhsal besinler sunmalıdır. Bu şekilde davetin amacı yerine gelmiş olur.”⁹²

Hasta olan bir kişi için hem mizacını ve karakterini tanıyan, hem de tıbbın hem teorik hem pratik yönlerine hakim olan tecrübeli, yetkin bir doktor gereklidir. Çünkü her hastalık, kendine özgü bir tedavi yöntemi gerektirir.⁹³ örneğin, bir hastalık yaşlıda farklı, gençte farklı, çocukta ise daha farklı tedavi edilir. Zira ocukların, ergenlerin, gençlerin, orta yaşlıların ve yaşlıların mizacında büyük farklılıklar vardır. Hatta aynı yaş grubundaki bireyler arasında bile önemli farklılıklar bulunur. Örneğin, on çocuktan her birinin mizacı, karakteri, g ve zayıflıklarında büyük farklılıklar gösterir. Ayrıca, her şehir, her iklim ve her mevsimde de değişiklikler vardır. Bu nedenle, bütün bu gerçekleri bilen ve detaylara dikkat eden usta bir doktora ihtiyaç duyulmaktadır. Tasavvufta bu değişkenleri tespit eden ve muhatabına göre farklı tedavi yöntemleri oluşturan tabip mürşittir.⁹⁴

Tasavvufi iletişimde gönderici rolünü üstlenen mürşid hakkında verilen tüm bilgilerden sonra meselenin farklı bir noktasına da değinmek gerekir. Allah’a veli olmuş

⁹¹ Küçük, *Mevln’ya göre manevi gelişim -benliğin dönüşümü ve mi’rci-*, 588.

⁹² Eb Ali el-Cllab el-Hucvr, *Keşfu’l-Mahcb*, thk. İ’sad Abdülhadi Kndil (Kahire: el-Meclis’l-A’la li’s-Sekfe, 2007), 1/252.

⁹³ Bu perspektifte, “*Yarana bir bant sararak kendi kendine ilk yardım yapabilirsin, ancak kendini ameliyat edemezsin.*” sözü, mürşidin rehberliğinin ve manevi yolculuktaki öneminin altını çizer. Kaynak için bkz. zelsel, *Halvette 40 Gün*, 155.

⁹⁴ Necmeddn-i Dye, *Mirsd’l-lbd mine’l-Mebde ile’l-Me’d*, 179.

olan tüm bireylerin topluma aynı derecede iletişim katkısı sunacağı ifade edilemez. Bu şahsiyetlerin üç türü vardır: Bazıları, velayet sahibi olduklarını bilmezler. Bir kısmı velayet sahibi olduklarını bilir ama bunun hakkında konuşmazlar. Ayrıca, velayetlerinin farkında olup bunu açıkça ifade etmelerine izin verilenler de vardır.⁹⁵

İlk grup, velayet sahibi olduklarının farkında olmayan bireylerden oluşur. Bu kişiler, manevi otoritelerini bilinçli olarak kullanmadıkları için, iletişimde doğal ve mütevazı bir tavır sergilerler. Toplum içinde sıradan bireyler olarak algılanırlar ve manevi yetkinlikleri bilinmez. İkinci grup, velayet sahibi olduklarını bilen ancak bunu dile getirmeyen şahsiyetlerden oluşur. Bu bireyler, içsel bilgeliği ve manevi derinliği taşıyan, fakat bu durumu başkalarına açıklamayan kişilerdir. İletişimlerinde tevazu ve gizlilik ön plandadır. Bu tutumları, onları toplum içinde sessiz, ancak derin bir etkiye sahip manevi figürler haline getirir. Üçüncü grup ise, velayetlerinin farkında olup bunu açıkça ifade etmelerine izin verilen bireylerden oluşur. Bu kişiler, manevi otoritelerini ve bilgeliğini açıkça sergileyen ve topluma rehberlik eden müşidlerdir. İletişimlerinde belirgin bir otorite figürü olarak yer alırlar ve bu, onların manevi liderlik rollerini pekiştirir. Toplumda açıkça tanınan ve saygı gören bu şahsiyetler, manevi rehberlikleri ile geniş bir takipçi kitlesine sahiptir.

Bu üç farklı tür, tasavvufi iletişimde müşidlerin topluma sundukları katkının çeşitliliğini ve derinliğini ortaya koyar. Her bireyin manevi yolculuğu ve iletişim tarzı farklı olduğu için, topluma sundukları manevi katkı ve rehberlik de aynı derecede olmayacaktır. Bu, tasavvufun zenginliğini ve müşidlerin farklılıklarını anlamak açısından önemli bir noktadır.

2.2. Mesaj / İleti

İletişimin temelinde anlam yatar. İletişim sürecinde gönderici, alıcı ve mesajın iletildiği kanal gibi unsurlar önemlidir, ancak süreçteki asıl kritik etken iletilen mesaj ve mesajın taşıdığı anlamdır. İleti, gönderici tarafından oluşturulan ve alıcıya yollanan içeriği ifade eder.⁹⁶ İletişim dilinde “*communicate*” kelimesiyle karşılık bulan mesaj, iletişimin amacını ve içeriğini taşır ve alıcı tarafından anlaşılması ve yorumlanması gereken bir ögedir. İletişimdeki başarının temeli, göndericinin mesajını net bir şekilde iletebilmesi ve alıcının bu mesajı doğru bir şekilde anlaması ve yorumlamasıdır. Bu

⁹⁵ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 2/448-449; Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhari Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 82-83.

⁹⁶ Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, 245.

nedenle, iletişimdeki hakiki öge, iletilen mesajın içeriğidir çünkü anlam, iletişimin temelini oluşturur.⁹⁷

Sosyal bilimler düşüncesinden bakıldığında mesaj, bir hayata dair duygu, düşünce ve deneyimlerin şifrelenerek, sözlü, sözsüz, görsel, işitsel veya yazılı iletişim türlerinden birinin aracılığıyla alıcıya ulaştığı semboller bütünüdür. Kısacası, göndericiden alıcıya ulaşmayı amaçlayan uyarıcılara mesaj denir. Mesaj, kaynaktan belirli bir amaca yönelik olarak çıkar ve bu amacın algılanabileceği uygun bir kanal aracılığıyla alıcısına ulaşır. Alıcı, kendisine ulaşan bu bilgiyi kendi içinde anlamlandırır ve yorumlar. Daha sonra alıcı ve göndericinin rolleri değişir ve süreç tekrar eder.⁹⁸

Tasavvufta mesaj, İslam ahlakını öğrenmek ve bu ahlaki değerleri hayata tatbik ederek manevi yükselişe ulaşmaktır. Tahalluk (ahlakla ilgili) ve tahakkuk (kurallarla ilgili) olarak iki sınıfta incelenen mesajlar, İslam'ın içsel boyutlarını anlama ve ruhsal derinliği keşfetme yolunda bir arayışı ifade eder.⁹⁹ Bu yolculukta, müridin amacı, Allah'a yakınlık, O'nun rızasını kazanmak için nefisle mücadele etmek ve manevi olgunluğa erişebilmektir. Bu nedenle, tasavvufta iletilen mesaj, manevi bilgelik ve içsel dönüşümün anahtarları olan İslam ahlakının değerlerini içerir.

Tasavvufi perspektiften iletişim sürecini ele alındığında, mesajın yalnızca dışsal bir bilgi transferi olmadığı, aynı zamanda derin, manevi anlamlar taşıdığını kabul edilir. Tasavvufa göre, iletişimdeki gerçek anlam, kalp yoluyla algılanır.¹⁰⁰ Alıcının kalbi, sadece dışsal bilgileri değil, aynı zamanda manevi gerçekleri de algılayabilir.

Mesajın içeriği ne kadar derin ve anlamlı ise, alıcı da o kadar derin bir şekilde mesajı kavrar ve bu kavrayış ruhsal bir deneyime dönüşebilir. Dolayısıyla, iletişimin derinliği ve etkisi, içsel zenginlikle doğrudan ilişkilidir ve bu zenginlik iletişimin gerçek potansiyelini açığa çıkarır. İnsanın kalbi, sadece fiziksel dünyanın algılanabilir yönlerini değil, aynı zamanda ruhsal boyutu da kavrar. Kalp, manevi gerçekleri anlama ve derin anlamları ruhsal bir deneyim olarak yaşama yeteneğine sahiptir. Bu, iletişimin daha derin ve kişisel bir boyuta ulaştığı bir süreçtir.¹⁰¹

⁹⁷ Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, 8.

⁹⁸ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 12.

⁹⁹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 57.

¹⁰⁰ Süleyman Uludağ, "Kalb", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/231.

¹⁰¹ Vahit Göktaş - Ali Tenik, *Allah'la Var Olmanın Yolu Zikir* (Ankara: İlahiyat, 2014), 45-51.

Sûfiler, zahiri veya batını formda gelen tüm mesajları, gönül/kalp süzgecinden geçirir ve kodlanmış mesajları burada çözerek değerlendirirler. Bu nedenle, sûfilerin mesajlara verdikleri tepkiler genellikle diğer insanlardan farklıdır. Toplumun yoğun tepki verdiği durumlara sûfiler bazen tepki göstermeyebilir. Aynı şekilde, çoğu insanın değersiz bulduğu mesajlar, sûfiler için son derece önemli kabul edilebilir. Bu fark, mesajların değerlendirme biçimlerinden kaynaklanmaktadır.¹⁰²

İletişim sürecinde, alıcıya aktarılmak istenen bilgi, muhatabında bir anlam ifade ettiği ölçüde değerlidir. İnsanlar için bir şeyi anlamlı kılan yeti, şüphesiz ki algıdır. Algılama, iletiyi yorumlamak için bilişsel ve duyuşsal bir süreçtir. Bizler için algılama, beyne ulaşan verinin belirli ölçütler içinde yorumlanması ve anlamlandırılmasıdır. Algı olmadan, hiçbir veri belirli bir anlam ifade etmez.¹⁰³

Tasavvuf açısından da mesajları doğru bir şekilde algılamak son derece önemli bir unsurdur. Mesajları doğru algılamak, tasavvufî metinlerin ve öğretilerin doğru şekilde anlaşılması manasına gelecektir. Yanlış anlaşılmış bir mesaj, kişinin manevi gelişiminde yanlış yönlendirmelere neden olabilir. Ayrıca mesajların doğru algılanması sâlikin içsel dönüşüm çabasını teşvik eder. Yanlış algılanmış ve amacından saptırılmış mesajlar bireyi yolundan döndürebilir.¹⁰⁴

Sûfiler, iletilerin algılanmasında bilişsel ve duyuşsal metotları kullanmanın yanı sıra sezgisel algılama yöntemini de metotları arasına eklerler. Bilişsel metotlar, kişinin

¹⁰² Şems ve Mevlânâ'nın zahiri manada birbirleri ile tanışmadan ilk buluşmalarında aralarında geçen şu diyalog sûfilerin iletişimsel mesajlara verdiği farklı tepkilere örnek gösterilebilir. Şems-i Tebrizî, Mevlânâ'ya şöyle bir soru yöneltir: "Peygamber Efendimiz (s.a.v.) mi daha üstündür, yoksa Bâyezîd-i Bistamî mi?" Mevlânâ, tereddüt etmeden cevap verir: "Elbette, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) tüm peygamberlerin ve velilerin en yücesidir." Şems devam eder: "Peki, Peygamber Efendimiz (s.a.v.), 'Ya Rabbi, Seni tenzih ederim. Biz Seni gereğince bilemedik. Sana günde yetmiş kere istiğfar ederim.' buyururken, Bâyezîd-i Bistamî, 'Kendimi noksan sıfatlardan arıtırm. Makamım ne kadar yüce ki cübbemin içinde O'ndan gayrı varlık yok.' demiştir. Bu durumu nasıl değerlendiriyorsun?" Mevlânâ, bu karşılaştırmayı şu şekilde açıklar: "Bu durum doğaldır. Zira Allah'ın sevgilisi Peygamber Efendimiz (s.a.v.), günde yetmiş manevi mertebe kat eder ve ulaştığı her yeni mertebede, önceki bilgi ve tecrübesinden istiğfar ederdi. 'Ey bizim idraklerimizden üstün olan Allah, biz Seni gereğince bilemedik.' derdi. Bâyezîd ise yalnızca bir manevi mertebe kat etmiş ve bu tecelli ile kendinden geçmiş, daha yüksek mertebelere ulaşamadığı için bu ifadeleri kullanmıştır. Onun sözleri, sınırlı bir manevi deneyimin sonucudur ve bu nedenle ölçsüz ve yerli yersiz bir şekilde dile getirilmiştir." İlgili örnek için bkz. Ahmet Kabaklı, *Mevlânâ* (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1991), 26.

¹⁰³ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 14.

¹⁰⁴ Ferîdüddin Attâr'ın "Mantıkü't-Tayr" adlı eserinde, kuşların Simurg'a ulaşmak için çıktıkları manevi yolculukta, her bir kuşun kendi içsel mesajlarını ve anlamlarını doğru şekilde kavramaları gerektiği anlatılır. Bu yolculukta, yanlış anlamalar ve yorumlar, kuşların hedeflerinden sapmalarına neden olabilir ve manevi yolculuklarında başarısızlığa uğramalarına yol açabilir. Attâr, bu hikâye aracılığıyla sâliklerin içsel mesajları doğru algılamalarının ne kadar kritik olduğunu vurgulamaktadır. Kaynak için bkz. Ebû Hâmid Ferîdüddin Attâr, *Mantıkü't-Tayr*, çev. Ahmet Metin Şahin (İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2020), 9-10 (Giriş Kısmı).

zihinsel süreçlerini, düşünme ve anlamlandırma yetilerini kullanarak gelen iletileri değerlendirmesini içerir. Bu bağlamda, tasavvufî düşünce, akıl yürütme ve mantık temelli analizlerle desteklenir. Duyusal metotlar ise, bireyin beş duyusunu kullanarak dış dünyadan gelen bilgileri algılamasını içerir. Tasavvuf pratiğinde, görme, işitme, dokunma gibi duysal algılar, kişinin dışsal dünyayla olan iletişimini güçlendirir ve manevi tecrübelerini zenginleştirir. Ancak, tasavvufî iletişimin en önemli ve ayırt edici yönlerinden biri sezgisel algılamadır. Sezgisel algılama, bireyin bilinçli düşünme süreçlerinin ötesinde, içsel duyum ve hislerle gelen bilgileri algılamasını ifade eder. Sûfiler böylece kalplerine doğan havâtırları ve manevi hitapları sezgisel olarak algılamaya çalışırlar.¹⁰⁵

Tasavvuf ehli, zahiri anlamda kendilerine gelen iletileri dikkate alır ve cevap verir ancak onlar, esasen gönüllerine gelen mesajları temel alır ve bu mesajlar üzerinde yoğunlaşır. Sûfiler, kendilerine iletilen mesajları genellikle “havâtır” olarak adlandırır. Kalbe gelen mânevi hitaplar veya kulun kendi iradesi dışında kalbine doğan duyumları şeklinde tanımlanan havâtır sözcüğü, tasavvufun iletişim boyutunda önemli bir yere sahiptir. Sûfiler gönüllerine gelen bu mesajları, genellikle dört ana kategoriye ayırılır.¹⁰⁶

Rabbânî Hitap: İlâhi kaynaklı olan bu tür havâtır, en üstün ve güvenilir kabul edilir. Rabbânî hitaplar, herhangi bir hata içermez ve Sûfiye doğrudan Allah’tan gelen mesajlar olarak değerlendirilir. Bu tür hitaplar, sûfinin manevi yolculuğunda en doğru ve şaşmaz rehberdir. Allah (cc); “*Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir.*”¹⁰⁷ Şeklinde ifade eder.

Melekî Hitap: Melekler aracılığıyla gelen bu mesajlar, insanı mendûb (yapılması tavsiye edilen) veya farz (yapılması zorunlu) olan amellere yönlendirir. Melekî hitaplar, kişinin manevi disiplini ve dini yükümlülüklerini yerine getirmesinde önemli bir rol oynar. “...önünde ve arkasında Allah’ın emriyle onu koruyan takipçiler (melekler) vardır.”¹⁰⁸

¹⁰⁵ Sûfilerin tasavvufta bilgi edinme yolları ile ilgili kullandığı genel kavramlar ve sezgisel algılama metotları için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*; Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*; Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*; Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 113-127.

¹⁰⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 104.

¹⁰⁷ eş-Şûrâ 42/51.

¹⁰⁸ er-Ra'd 13/11.

Nefsânî Hitap: Nefs kaynaklı olan bu tür mesajlar, kişinin arzu ve isteklerini içerir. Bu hitaplar, kişinin içsel eğilimleri ve dünyevi hazları doğrultusunda şekillenir. Tasavvufta “hâcis” olarak da adlandırılan nefsânî hitaplar, sûfinin manevi gelişiminde dikkatle ele alınması gereken bir unsurdur, çünkü nefsin arzuları bazen kişinin manevi yolculuğunda engeller oluşturabilir. Kur’ân-ı Kerîm’de; “*Yine de ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis, rabbimin acıyıp koruması dışında, daima kötülüğü emreder.*”¹⁰⁹ buyrulmuştur.

Şeytânî Hitap: Şeytan kaynaklı bu mesajlar, kişiyi hakikate ve doğru yoldan sapmaya teşvik eder. Şeytânî hitaplar, sûfinin manevi yolculuğunda en tehlikeli ve dikkat edilmesi gereken mesajlar arasındadır. Bu hitap şekli Kur’ân-ı Kerîm’de de belirtilir; “*Şeytan içinize yoksulluk korkusu düşürür ve çirkin şeyler yapmanızı emreder.*”¹¹⁰

Tasavvuf pratiğinde deneyimlenen bu hitaplar, sûfinin manevi iletişimini ve yolculuğunu derinlemesine etkiler. Sûfiler, bu hitapları ayırt ederek doğru olana yönelir ve manevi gelişimlerini bu doğrultuda sürdürürler. Dolayısıyla, tasavvuf ve iletişim ilişkisi, sadece zahiri değil, aynı zamanda batını (içsel) bir boyutta da derin ve kapsamlı bir etkileşim sunar.¹¹¹

Duygusal durumlar, iletişim sürecinin karmaşıklığını ve derinliğini artırır. Duygu durumlarına dayanarak bir mesajı algılamaya çalışmak, iletişimde kopukluklara yol açabilir. Örneğin, öfkeli bir ruh halindeyken karşılanan bir mesaja verilen tepki ile mutlu bir ruh halinde verilen tepki farklı olacaktır. Bu nedenle, kişisel algılama sürecinde duygu durumları önemli bir yer tutar. Doğru kontrol edilmezse kişiye gerçekçi bir değerlendirme sunmaz ve hatalara neden olabilir.¹¹² Duygusal durumlar, algıyı büyük ölçüde etkiler. Bu sebeple sûfinin içsel hali tasavvufî mesajların farklı şekillerde yorumlanmasına sebep olabilir.

Kişinin fizyolojik durumu, kültürel kökeni, toplumsal rolleri gibi faktörler de bireylerin aynı duygusal uyarıcılara farklı şekillerde tepki vermesini sağlayabilir. Akıl,

¹⁰⁹ Yûsuf 12/53.

¹¹⁰ el-Bakara 2/268.

¹¹¹ Havâtır kavramı ve sûfilerin gönüllerine gelen iletiler hakkında detaylı bilgi edinmek için bkz. Kâşânî, *İstîlâhâtü’s-Sûfiyye*, 158-159; Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, 95-96; Acem, *Mevsûatü Mustalahâtü’t-Tasavvufi’l-İslâmî*, 314-317; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 198; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 160.

¹¹² Diğdem M. Siyez, “Kişilerarası İlişkilerin Başlangıcı ve Gelişimi”, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, ed. Alim Kaya (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 65.

algılama sürecinde önemli bir rol oynar çünkü insanlar gönderilen bilgileri yorumlamak ve anlamak için zihinsel işlemler kullanır.

Sözlü iletişimde, algıyı etkileyen en önemli faktörlerden bir diğeri dil kullanımıdır. Dil ne kadar sade, anlaşılır ve doğru ise iletilen mesajın canlılığı da o kadar korunur. Ancak, iletişimde gönderici ve alıcı arasında aynı dili konuşmama veya aynı dili konuşmalarına rağmen ifadeleri farklı şekillerde yorumlama durumlarıyla karşılaşılabilir, bu da iletişimde kopukluklara yol açar. Bireyin iletilen mesajı kendi tercihlerine veya eksikliklerine odaklanarak seçici bir şekilde algılaması da iletişim hatalarına neden olabilir. Ayrıca, göndericinin bir mesajı kabul ettirmek için ısrarcı bir tavırla sürekli olarak ileti göndermesi de alıcının mesajı dikkate almamasına neden olabilir.¹¹³

Tasavvufi eserlerin dil kullanımı genellikle diğer alanlardan farklılık gösterebilir. Diğer ilimlerde, dil genellikle sade ve anlaşılır olmaya odaklanır, böylece muhatapların kolayca anlaması sağlanır. Ancak tasavvufi eserlerde, yazarlar bazen vermek istedikleri derin mesajları bilinçli olarak muhataplarından gizleyebilirler. Kullanılan dil genellikle ağıdalı, ağır ve teşbihlerle dolu olabilir.¹¹⁴ Bu dilin amacı, sadece akıl yoluyla değil, aynı zamanda kalp ve ruh yoluyla da anlaşılabilen derin manaları ifade etmektir. Bu nedenle, tasavvufi eserlerin anlaşılması ve yorumlanması, sadece dil bilgisine değil, aynı zamanda derin manaları kavrama yeteneğine de dayanır.

İletinin kapsamı sadece sözlü ifadelerle sınırlı değildir; aynı zamanda iletişimde bulunan kişinin muhatabına yönelik bedensel jest ve mimikler, kullandığı hoş kokular, resimler, yazılar veya farklı sesler gibi unsurları da içerir. Bu nedenle, bir ileti içeriğinden çok, iletişimin nasıl gerçekleştirildiği de büyük önem taşır.¹¹⁵

Meseleye tasavvufi açıdan bakıldığında da insanın manevi durumu, ruh hali ve kullandığı jest-mimikler iletiyi algılamada önem arz eder. Örneğin, tasavvufta bir bakış, gülümseme veya bir dokunuş, sevgi ve samimiyeti ifade edebilir ve karşılıklı olarak derin bir bağ kurulmasını ve mesajların algılanmasını etkileyebilir.¹¹⁶

¹¹³ Güngör, *İletişime Giriş*, 181.

¹¹⁴ Sadık Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil* (İstanbul: İnsan yayınları, 2017), 56-58.

¹¹⁵ Usluata, *İletişim*, 17.

¹¹⁶ Karataş, "Hz. Peygamber'in Beden Dili", 52-58.

Ayrıca, ileti alıcıya ulaştığında, iletişimin gerçekleştiği mekân, alıcının sahip olduğu değerler ölçütü, algısı, toplumsal kimliği, yorumlama tarzı, iç ve dış gürültü gibi faktörlere verdiği tepkiler anlamı değişebilir.¹¹⁷

Mesaj, esas olarak iletişim sürecinin sonucu veya anlam üretim alanı olarak düşünülebilir. İletişimde, ileti ne kadar kısıtlı olursa, mesajın alıcısından alacağı geri bildirim de o derecede az olacaktır.¹¹⁸ İletişimdeki mesaj kısıtlılığının, manevi keşif ve anlayışın önünde bir engel oluşturabileceğini söyleyebiliriz. İletişimdeki kısıtlılık, mesajın içeriğinin eksik veya belirsiz olması durumunda ortaya çıkabilir. İletişimin manevi boyutu, anlamın derinliği ve zenginliği ile doğru orantılıdır. İleti kısıtlı veya yüzeysel olduğunda, bu ruhsal derinlik sağlanamaz ve iletişimdeki geri bildirim de sınırlı kalır. İletişimin derinliği ve etkisi, içsel zenginlikle doğrudan ilişkilidir ve bu zenginlik iletişimin gerçek potansiyelini açığa çıkarır.

2.3. Şifreleme / Kodlama

Gönderici tarafından iletilen mesajların alıcı tarafından anlaşılabilmesi için genellikle ortak işaretler kullanılır. İletişim sürecinde bu aşamaya iletinin kodlanması “coding” ya da “şifreleme” denir. Şifreleme, iletişimde yer alan unsurlar arasında belirli anlamların, özel kodlar aracılığıyla iletilmesi anlamına gelir. İletişimde kullanılan her bir kod, temelde iletişim kurulan hedef kitleye yönlendirilen bir işarettir.¹¹⁹

Kodlama, bir bireyin iletilerine anlam kazandıracak çeşitli gösterge sistemlerini içerir.¹²⁰ Bu sistemler arasında en yaygın ve bilineni dil sistemidir. Örnek vermek gerekirse, bu araştırma Türkçe dilini kullanarak muhatabına şifrelenmektedir. Bu kod, yalnızca bu dili bilen kişiler tarafından çözülebilir.¹²¹ İletiler, dilin yanı sıra davranışlar

¹¹⁷ Usluata, *İletişim*, 19.

¹¹⁸ Güngör, *İletişime Giriş*, 32.

¹¹⁹ Güngör, *İletişime Giriş*, 32-49.

¹²⁰ Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, 219-220.

¹²¹ Dil farklılıklarının yol açtığı iletişim problemleri ve anlaşmazlıkları ile alakalı Carl Vett eserinde şu örneği verir; Dört İslam ülkesinden, dört farklı dil konuşan dört hacı Mekke’ye doğru giderken yolda bir vaha bulur. Bu vahada küçük bir altın parçası ile karşılaşır. Altın o kadar küçüktür ki bölüşüklerinde neredeyse ellerinde hiçbir şey kalmayacaktır. Bunun yerine, altınla bir şey alıp onu bölüşmeye karar verirler. En yaşlıları Arapça olarak almak istedikleri şeyi söyler: “aneb”. İkincisi Farsça “engür”, üçüncüsü Türkçe “üzüm” ve dördüncüsü Kürtçe “tir”. Her dilde üzüm kelimesi farklı olduğu için birbirlerini anlamazlar ve kavga ile sonuçlanan bir tartışmaya girerler. Tesadüfen oradan geçen, dört dili de anlayan ve her birinin hakkını savunacağına söz veren beşinci bir hacı gelene kadar sakinleşemezler. Beşinci hacı, kendisine parayı vermesini ve herkesi memnun edecek bir şeyi alacağını ifade ederek parayı alır ve biraz sonra sulu üzümle geri gelir, bunları aralarında paylaşır. Bu örnek iletişim kurulması amacıyla ortak dilin önemini ifade etmektedir. Kaynak için bkz. Vett, *Dervişler Arasında İki Hafta*, 36.

ve semboller aracılığıyla da kodlanabilir. Kodlamanın temel özelliklerinden biri, üzerinde toplumsal bir uzlaşının olmasıdır.¹²²

Kriptoloji, uzun ve karmaşık ifadeleri tek bir formüle indirgeme yeteneği ile sanat, matematik, kimya, biyoloji ve edebiyat gibi çeşitli alanlarda kullanılmaktadır. Vahiyyer de bu bağlamda, kodlanmış ve şifrelenmiş metinler olarak değerlendirilebilir. Vahyin anlamı önemli olmakla birlikte, onun ötesinde yer alan farklı derinlik katmanları da mevcuttur. Meal okumak, vahyin yüzeysel anlamını açığa çıkarmaya yardımcı olabilir; ancak bu yüzeysel anlamın ötesinde, daha derin şifreler ve kodlar bulunmaktadır. Bu derin anlam katmanlarına ulaşmak, belirli bir manevi duyarlılık ve içsel rezonans gerektirir. Vahyin bu derin boyutları, metnin yalnızca yüzeysel anlamıyla sınırlı kalmaz, daha geniş ve derin bir anlayışı kapsar. Dolayısıyla, vahyin tam anlamını ve derinliğini kavrayabilmek, yüzeysel okumaların ötesine geçerek manevi bir aydınlanma ve algı gerektirir.¹²³

Her dilin belli bir kodlama usulü olduğu gibi tasavvuf üzerine yazılmış eserlerinde kendi içinde kodlaması bulunmaktadır. Tasavvuf literatüründe kullanılan semboller, metaforlar ve dilin derin anlamları, bu alana özgü bir iletişim kodlaması oluşturur. Bu kodlama sistemi, tasavvufî düşüncenin derinliklerini ifade etmek ve anlamlandırmak için kullanılır. Kalbin müşahedesi ve ruhun keşfi, gerçek manada herkesin anlayacağı, açık sözlerle ifade edilemez. Bu sebeple tasavvuf ilmine aynı zamanda “*işaret ilmi*” de denilmiştir. Tasavvufî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması için, dilin ötesinde bu özel kodlama sisteminin de anlaşılması ve içselleştirilmesi gerekmektedir.¹²⁴

Gaybî manalar, tasavvuf dilinde semboller ve işaretler aracılığıyla ortaya çıkar. Bu kodlama şekli, zahirî anlamlarının ötesinde derin manevi hakikatleri barındırır. Ancak, bu dokuyu çözmek ve olayların gerçek anlamlarına ulaşmak, sıradan bir bilgi ile elde edilemez. Necmeddîn-i Dâye tasavvufun bu özelliğine dikkati çekerek, hakikatler hazinesinin gelişi güzel mütalaa edilemeyeceğini; uzun ömür sarf edilmeden onun ince işaretlerine, gizli sırlarına ulaşamayacağından bahseder. Ona göre gaybî mânâlar, eserinde ifade ettiği şekilden daha açık ve anlaşılır bir usulde ifade edilemez. Eserde bu

¹²² Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, 9.

¹²³ Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş-Disiplinlerarası Bir Bakış* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 120.

¹²⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 100.

kodlanmış anlatım biçimine, “*kuş diline ait olan işaret ve remizler*” denir. Bu kodu çözebilmek için Süleyman (as) gibi olmak gereklidir.¹²⁵

Tasavvufî otoritenin önde gelen isimlerinden Abdülkerim Kuşeyrî, er-Risâle adlı eserinde meseleye açıklık getirir. O’na göre her ilmin kendi içinde belirli terminolojileri ve ıstılahları vardır ve bu terminolojiler genellikle o ilme mahsus kişiler tarafından anlaşılması için kullanılır. Her ilmin âlimleri, kendi aralarında iletişim kurmak ve belirli kavramları ifade etmek için bu özel terimleri kullanırlar. Bu terimler, genellikle diğer ilimlerden ayrılmak ve o ilmin derinliklerine inmek için tasarlanmıştır. Tasavvuf erbabı da bu bağlamda benzer bir yaklaşımı benimser. Kendilerine özgü ruhani ve sırlı manaları ifade etmek ve sadece kendi içlerinden olan kişilerle paylaşmak için özel terimler ve semboller kullanır. Bu yaklaşım, tasavvufî düşüncenin sadece ruhsal olarak hazır olan kimseler arasında paylaşmasına olanak tanır.¹²⁶

Her sûfî, kendi çalışmalarındaki mesajları ve içeriklerini az ya da çok şifreleme gayesi taşır. Bu, tasavvufun derin manevi hakikatlerini, yalnızca ehil olanların anlayabileceği bir şekilde sunma arzusundan kaynaklanır. Bu bağlamda, Sadî Şîrâzî’nin *Gülîstan* adlı eserini sekiz ana bölümde toplamasının gerekçesi olarak, cennet gibi sekiz kısmı olmasını istediğini ifade etmesi ve eserinin sonunda aydın olan gönüllere bu eserin kapalı kalmayacağını beyan etmesi, şifreleme gayesine örnek olarak gösterilebilir.¹²⁷ Bu tür sembolik yapılandırmalar, tasavvufta sıklıkla görülür ve manevi mesajların katmanlı bir şekilde iletilmesini sağlar.

Sûfilerin iletişim sürecinde iletmek istedikleri mesajlarını şifrelemeleri, Gazâlî tarafından da kabul edilen bir gerçekliktir. Gazâlî, tasavvufta her hakikatin açıklanmaması ve her sırrın ifşa edilmemesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda, “*Hürlerin kalpleri sırların mezarıdır*” ifadesini kullanır. Ayrıca, *Mişkâtü’l-Envâr* adlı eserinde,

¹²⁵ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü’l-İbâd mine’l-Mebde ile’l-Me’âd*, 328.

¹²⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 130.

¹²⁷ Şîrâzî eserinin sonunda; “Bizim sözlerimiz, gönül erleri içindir; çünkü gerçek hikmet ve derin anlamlar, ancak açık kalpli olanlar tarafından kavranabilir. Sadî’nin *Gülîstanı* da aydın gönüllere kapalı kalmaz; bu eserde Sadî, şifalı öğütlerini adeta söz ipliğine dizilmiş inciler gibi sunar. Acı öğüt ilacını, zarafet balıyla ustaca harmanlayarak okuyucularına takdim eder. Bu şekilde, okuyanlar sıkılmadan ve yorulmadan, bu eşsiz eserden fayda sağlarlar ve *Gülîstan* kitabı, gönüllerde kabul görmenin mutluluğundan uzak kalmaz.” ifadelerine yer verir. Bkz. Sadî Şîrâzî, *Gülîstan*, çev. Ahmet Metin Şahin (İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2021), 29, 239.

kendisinin de bu yöntemi kullandığını ve Allah'ın nuru ile elde ettiği bilgileri aktarırken işaretler ve şifrelere yer verdiğini vurgular.¹²⁸

Tasavvufun merak edilen temel konuları ve kurallarını açıklayan Şazeli-Kâdiri şeyhlerinden Ahmed ibn Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf* adlı eserinde sûfilerin iletilerini sembolik olarak kodlamalarının nedenlerinden sıralar. O'na göre sûfiler, en değerli hazineleri olan hikmetleri, kıskanan, inkâr eden ve karalayan kişilerin hasetlerinden korumak amacıyla kodlamışlardır. İletinin sembollerle ifade edilmesiyle, ileti daha etkili hale gelmiş ve az sözle çok mana ifade edilmiştir. Mesaj kodlanarak, sadece bu alanda uzman kişilerin ilgisine sunulmuştur. Ayrıca alanın dışındakilerin cahilce reddiyelerinin de önüne geçilerek ortaya çıkabilecek fitneler önlenmiştir.¹²⁹

İletişim sürecinin sağlıklı bir şekilde işlemesi için gönderilen iletinin doğru bir şekilde kodlanması ve alıcı tarafından kodun doğru bir şekilde çözülmesi gerekir. İletişimdeki yanlış anlamaların temel nedeni, iletilen mesajın yanlış kodlanması ve dolayısıyla anlam bütünlüğünün sağlanamamasıdır. İletinin şifrelenirken, toplumun diline, kültürüne, geleneklerine, dini inançlarına ve diğer faktörlere göre şekillendiği de göz ardı edilmemelidir.¹³⁰

Tasavvufta, şifreleme yalnızca yazılı ve sözlü metotlarla sınırlı kalmaz; aynı zamanda uygulama üzerinden fiili davranışlarla da mesaj kodlanabilir. Bu çok yönlü iletişim yöntemi, Sufi öğretisinin derinliğini ve zenginliğini ortaya koyar. Yazılı metinlerde, semboller ve metaforlar sıkça kullanılarak, manevi mesajlar daha derin bir anlama büründürülür. Aynı şekilde, sözlü anlatımlarda da mecaz ve sembolik dil, anlatılanların yüzeysel anlamlarının ötesinde derin anlamlar taşır. Fiili davranışlar yoluyla mesaj kodlama, tasavvufun özündeki deneyimsel öğrenme yöntemini yansıtır.

Mesajın fiili kodlanmasıyla ilgili en büyük Kur'an'ı dayanak, Kehf Suresi'nde geçen Hz. Musa ile Hızır arasında geçen olaylar silsilesi olarak verilebilir. Bilindiği üzere, Hızır'ın Hz. Musa'ya vermeye çalıştığı mesajlar, fiili davranışlar içerisine kodlanmıştır.¹³¹ Bu kıssa, sadece manevi öğretiler açısından değil, aynı zamanda iletişim yöntemleri açısından da derin anlamlar barındırır. Hızır'ın gerçekleştirdiği eylemler

¹²⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazalî, *Mişkâtü'l-Envâr*, thk. Ahmet İzzet (Mısır: Matbaatü's-Sıdk, 1322), 2-3.

¹²⁹ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed Zerrûk, *Kavâidü't-tasavvuf*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr (Kahire: Matbaatü'l-Nehdatü'l-Cedide, 1968), 12.

¹³⁰ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 16.

¹³¹ Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçen kıssa için bkz. el-Kehf, 18/60-82.

(*gemiye delmesi, bir çocuğu öldürmesi ve bir duvarı onarması*) Hz. Musa'nın ilk bakışta anlamakta zorlandığı fiili davranışlardır. Olayların her biri, derin ve gizli mesajlar taşıyan sembolik eylemler olarak karşımıza çıkar.

Kıssaların bu manada amacı da muhataplarını düşündürmek ve ibret almalarını sağlamaktır. Hızır'ın bu eylemleri, olayların görünen yüzeyinin ötesinde, daha derin bir manevi anlam taşır ve bu anlam ancak sabır ve içsel kavrayış yoluyla ortaya çıkar.¹³² Tasavvufta fiili kodlamanın kullanılması yaygın bir metottur. Bu yöntem, herkes tarafından ilk bakışta anlaşılmaz; ancak derinlemesine bir gözlem ve manevi farkındalık sayesinde olayların iç yüzü aydınlanır.¹³³

Sonuç olarak, tasavvufta iletilerin kodlanması, derin bir anlayışın ifade edilme şeklidir. Tasavvufî eğitim sürecinde mesajların muhataplarına uygun bir şekilde kodlanması, yıllar süren manevi bir eğitim neticesinde ortaya çıkar.

2.4. Kanal / Bağlam

Göndericiden alıcıya yahut alıcıdan göndericiye iletilecek mesajın ulaşmasını sağlayan her türlü yol, yöntem, araç-gereç ve ortama “*kanal*” denir. İletişim öğelerinden bir tanesi olan kanal iletişim dilinde “*Channel*” olarak ifade edilir. Gönderilen iletinin hedeflenen etkiye ulaşmasında tercih edilen kanal-bağlamın rolü büyüktür.¹³⁴

Zahiri iletişim sürecinde genellikle kullanılan kanallar duyu organlarımızdır. Mesajın kaynaktan alıcıya taşınmasını sağlayan kanallar sayesinde iletişim süreci devam eder. Her duyu organı için özel bir kanal devreye girer. Örneğin, ileti kelimelerle

¹³² Kıssaların gayeleri ve verilmek istenen iletişimsel mesajları hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 202-204.

¹³³ Şems-i Tebrîzî, mescitte öğrencilerine bir kerpiçle teyemmümün nasıl yapılacağını gösterirken, bilgi açısından onu yetersiz hissettirecek sorular hazırlayan bazı filozoflar gelir. Gelen felsefeciler, üç soru sormak istediklerini belirtirler. Şems-i Tebrîzî, “*Sorun,*” der. Felsefecilerden biri sorularını sormaya başlar. “*Allah'ın var olduğunu söylersiniz; ama görünmez. Göster de inanalım,*” der. Şems-i Tebrîzî, “*Diğer sorularımı da sor,*” der. Felsefeci, “*Şeytanın ateşten yaratıldığını söylersiniz, sonra da ateşte azap edileceğini. Ateş ateşe nasıl azap eder?*” der. Son olarak, “*Ahirette herkes hakkını alacak, yaptıklarının cezasını çekecek diyorsunuz. Bırakalım insanlar ne isterse yapsın, kimin ne hakkı var?*” der. Bunun üzerine Şems-i Tebrîzî, elindeki kuru kerpicini adamın başına vurur. Felsefeci, hemen kadiya gidip şikâyetle bulunur. “*Ben soru sordum, o başıma kerpiç vurdu,*” diye şikâyet eder. Şems-i Tebrîzî, “*Ben de sadece cevap verdim,*” der. Kadı, bu durumu açıklamasını ister. Şems-i Tebrîzî şöyle anlatır: “*Efendim! Bana ‘Allah-u Teâlâ’yı göster de inanayım,’ dedi. Şimdi bu felsefeci, başına vurduğum kerpicin acısını hissettiğini söylüyor. Başının acısını göstersen de görelim. Yine bana, şeytana ateşle nasıl azap edileceğini sordu. Ben ona toprak parçasıyla vurdum. Toprak onun başını acıttı. Halbuki kendi bedeni de topraktan yaratıldı. Toprak toprağa nasıl acı verir? Yine bana, ‘Bırakalım herkesin canı ne isterse onu yapsın. Bundan dolayı bir hak doğmaz,’ dedi. Benim canım da onun başına kerpicini vurmak istedi ve vurdum. Neden hakkını arıyor? Aramasa ya! Bu dünyada küçük bir mesele için hak aranıyorsa, o sonsuz ahiret hayatında niçin hak aranmasın?’*” Kaynak için bkz. Cevdet Kılıç, *Felsefe Diyarından Hikmet Yurduna Bilgelik Hikâyeleri* (İstanbul: İnsan yayınları, 2015), 106-107.

¹³⁴ Güven, *Etkili İletişim*, 8.

aktarılıyorsa işitme kanalı kullanılır. İleti el ve kol hareketleri, jestler veya mimiklerle ifade ediliyorsa görsel kanal devreye girer. Dokunma, koku alma ve tat alma duyuları da iletişimde kullanılabilir ve bu durumda ilgili duyuya özgü kanallar devreye girer. Kanal, iletişim sürecinde ne kadar çok duyuya hitap ediyorsa, alıcı tarafından o kadar etkili bir şekilde işlenir. Ayrıca, bazı durumlarda iletişimde birden fazla kanal kullanılabilir. Örneğin, mesaj konuşma yoluyla ifade edilse de telefon gibi bir teknoloji aracı kullanılarak alıcıya ulaştırılıyorsa, bu durumda birden fazla kanal kullanılmış olur.¹³⁵

İletişimde kullanılan kanallar tasavvufi bir perspektif üzerinden değerlendirilebilir. Tasavvuf düşünce sistemi diğer disiplinlerden farklı olarak İşitsel, görsel ve yazı aracılığı ile gerçekleştirilen dışsal iletişim kanallarının ötesinde, insanoğlunun ruhsal düzlemde iletişim kurmasına imkân sağlayacak içsel (manevi) iletişim kanallarının varlığından bahseder. Bu kanallar, ruhani etkileşimi sağlayarak sözcüklerin ötesinde bir iletişim sağlar ve gönüller arasında gerçekleşir. Manevi iletişim kanallarından bazılarını şu şekilde ifade edebiliriz;

İçsel dünyada kullanılabilen iletişim kanallarından bir tanesi tefekkürdür. Tefekkür kalbin kandilidir. İlahi hakikatler karanlık bir gönülden anlaşılamaz. Tefekkür kanalı sayesinde kişi kalbini aydınlatarak ilahi hakikatleri elde eder.¹³⁶ Derûnî düşünme metodu olarak tanımlanabilen tefekkür, dışsal iletişim araçlarına başvurmadan, bireyin iç sesini dinleyerek, Allah ile olan bağını güçlendirebilir. Bu süreçte, birey kendi varlığını sorgular, manevi hakikatleri düşünür ve içsel bir diyalog kurar. Kişinin Allah'a yönelik derinlemesine düşünmesine olanak tanır ve ruhsal açıdan olgunlaşmasına katkı sağlar.¹³⁷

Tasavvufta kalp (gönül), rabbâni bir latîfe olarak manevi algı ve iletişimin merkezi olarak kabul edilir.¹³⁸ Kalp, maddi alemdeki duysal bilgilerin ötesine geçerek ilahi hakikatlere ulaşmada sûfiler için bir kanal görevi görür. Kalbin tasfiyesi (arınması) ve tefekkür (derin düşünce) yoluyla, sûfiler Allah ile doğrudan bir manevi iletişim kurabilirler. Bu bağlamda, kalbin saflığı ve temizliği, sûfinin manevi yolculuğunda temel bir unsurdur.¹³⁹

¹³⁵ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 17-18.

¹³⁶ Selami Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 349.

¹³⁷ Göktaş - Tenik, *Allah'la Var Olmanın Yolu Zikir*, 95-97.

¹³⁸ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 178.

¹³⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazalî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, thk. Zeynüddîn Ebû'l-Fazl Abdîrrahmân el-İrâkî (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2005), 877-878.

Rüyalar, ilahi mesajların anlaşılmasında ve manevi rehberlikte önemli bir kanaldır. Zahiri dünyanın ötesindeki hakikatler ve sembolik bilgileri bu kanal ile elde edilebilir. Sûfîler, rüyalarını yorumlayarak Allah'tan kendilerine gelen mesajları anlamaya çalışırlar.¹⁴⁰ Bu süreç, manevi farkındalığın ve iletişimin önemli bir bileşenidir.

Tasavvufî eğitim sisteminde yaratıcı ile kurulan iletişim kanallarından bir tanesi rabıta'dır. Rabıta, tasavvuf yolunda kurulan manevi bağıdır. Aynı zamanda rabıta, bireyin yaratıcıyla olan bağına güçlendiren derin bir iletişim kanalıdır. Bu pratik, kişinin zihinsel odaklanma sürecine katkıda bulunur. Rabıta yoluyla birey, yaratıcıyla olan ilişkisini canlandırır ve derinleştirir. İçsel sessizlik ve dikkat, kişinin ruhsal dengeyi bulmasına yardımcı olur. Bu nedenle, tasavvuf geleneğinde rabıta, ruhsal gelişim sürecinde kritik bir rol oynar.¹⁴¹

2.5. Alıcı / Hedef

İletişimde, göndericiden sonra en önemli ikinci unsur alıcıdır. Süreç içerisinde göndericinin muhatabı olarak karşısına konumlandırılan ve iletilen mesajın ulaşmasının amaçlandığı unsur alıcıdır.¹⁴² İletişim alanında “*reciver*” olarak adlandırılan alıcı, iletilen kodlanmış mesajı alır ve zihninde işler. Hiçbir iletişim, alıcı olmadan gerçekleşmez. İletişim sürecinde, göndericiyi özne olarak kabul edersek, alıcı bu sürecin nesnesi konumundadır. Sağlıklı iletişimde hem gönderici hem de alıcı, ileti içerisinde yer alan sembollere aynı anlamları yüklerler.¹⁴³

Tasavvuf sisteminde gönderilen mesajların alıcısı konumundaki unsur tâlib, sâlik veya mürîd olarak isimlendirilir. Mürîd, şeyhinin rehberliği doğrultusunda yol kat eden, Hakk'ın irâdesinde fânî olmaya çalışan kişidir.¹⁴⁴ Yolculuğunu onun nasihatleri doğrultusunda şekillendirir. Zâhirî mahkemelerde iddia makamı nasıl bir rol oynuyorsa, bâtinî alemde de müridlik aynı şekilde bir iddia makamı olarak tanımlanır.¹⁴⁵ Bu tanımlama, müridliğin manevi yolculukta bir tür sorumluluk ve iddia taşıma görevi

¹⁴⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 300.

¹⁴¹ Vahit Göktaş, “Tasavvufun Bazı Meseleleri”, *Tasavvuf Tarihi*, ed. Ethem Cebecioğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), 272.

¹⁴² Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, 31.

¹⁴³ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 19.

¹⁴⁴ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 208; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 350.

¹⁴⁵ Mustafa Özgür (Uzgur), *Kadirî Yolu Gerçekte Yaşayan ve Yaşatanlar* (İstanbul: Milsan Basım, 2015), 47.

olduğunu vurgular. Mürîd, tıpkı bir davacı gibi, hakikate erişme ve manevi olgunlaşma yolunda kararlılıkla ilerleme sorumluluğunu üstlenir.

İletişimde alıcı konumundaki kişi ile tasavvuftaki mürîd arasında benzerlikler mevcuttur. Her ikisi de iletişimdeki kurucu unsurunun rehberliğinde ve onun öğretileriyle etkileşime girerek kendi içsel gelişimlerini ilerletmeye çalışırlar.¹⁴⁶

Tasavvufta, “*Mürîd, iradesi olmayandır.*” şeklinde ifade edilen tanım hakikatte, mürîdin kendi iradesinden vazgeçmesi değil, bilakis iradesini Allah’ın iradesiyle bütünleştirmesi anlamına gelir. İrade, iradeyi terk etmek değildir. Kendi iradesini tamamen Allah’a teslim eden kişi mürîd olur. Mürîd, Hakk’ın iradesine tâbi olup kendisini Hakk’ın zâtında fani kıldığı gibi, iradesini de Hakk’ın iradesinde fani kılması gerekir. Bu nedenle, irade hakikatte iradeyi terk ile olur. Bu bağlamda, irade, aslında Allah’ın iradesine tam bir uyum sağlamakla gerçekleşir. İradeyi terk etmek, kişinin kendi bağımsız arzularını ve isteklerini bırakıp, tamamen Allah’ın emirlerine ve yönlendirmelerine teslim olmasıdır. Bu teslimiyet, mürîtin manevi yolculuğunda Allah ile tam bir birlikteliğe ulaşmasını sağlar.¹⁴⁷

İletişim sürecinde, alıcı, kendisine iletilen mesajları referans çerçeveleri etrafında değerlendirir. Kişinin hayatı süresince edindiği inançları, değerleri, düşünceleri, deneyimleri ve yargıları, onun referans çerçevesini oluşturur. Alıcı, bir ileti ile karşılaştığında, bu referanslara göre zihninde filtreleme yapar. Bilginin niteliği bu referans çerçevesine uygun değilse, genellikle reddedilir. Ancak uygunsa, bu referanslar dikkate alınır ve bireyde kabul görür.¹⁴⁸

Tasavvufta, mürîd (*sâlik veya tâlib*) içinde referans çerçevesi oldukça önemlidir. Öncelikle, tasavvuf öğrencisinin referans çerçevesi temel olarak İslamî öğretilerle şekillenir. Kur’an ve hadislerde ifade edilen öğretiler, emir ve yasaklar mürîdin inançlarının temelini oluşturur. Bununla birlikte, mürîdin yaşadığı toplumsal, kültürel ve ailesel ilişkileri de referans çerçevesini etkiler. Örneğin, aile veya çevresinden edinilen geleneksel öğretiler, mürîdin tasavvufi yolculuğunda önemli bir rol oynar.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî’t-Tasavvufî’l-İslâmî*, 876-877.

¹⁴⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye Esmâü’l-Hüsna Şerhi* (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 148.

¹⁴⁸ Trudie du Plooy (ed.), *Introduction to communication: Course Book 1* (Cape Town: Juta&Co.Ltd., 2006), 34.

¹⁴⁹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 66.

Gazzâlî, eserinde mürşidin müridlerine yönelik gerçekleştirdiği manevi rehberliklerinde bireylerin referans çerçeveleri yani kişisel farklılıklarını göz önünde bulundurmalarının gerekliliğini vurgular. Bedensel rahatsızlıklarda kullanılan ilacın miktarı ve etkisi bedendeki hastalığa ve tahribata göre değişiklik gösterir. Mürşid-mürîd ilişkisini, tatbik edilen ilaç örneğine benzeten Gazzâlî, mürşidin müridleri eğitmek ve terbiye etmek için farklı yöntemler kullanması gerektiğini ve herkesin karakterine uygun yaklaşımlar uygulanmasının önemini belirtir. Gazzâlî, mürşidin, müridin tabiatına, bünyesine ve hastalığına uygun telkinler ve görevler vermesi gerektiğine dikkat çeker. Bir doktorun rahatsızlıkları olan birden fazla hastaya aynı ilacı vermesinin tehlikeli olacağı gibi, farklı manevi rahatsızlıkları olan kişilere aynı öğütleri veren bir mürşidin de onların manevi gelişimlerine zarar vereceği düşüncesini savunur.¹⁵⁰

Mürîdin referans çerçevesi aynı zamanda tasavvufî metinlerle şekillenir. Tasavvufî kitaplar, öğretiler ve yaşanmış tecrübeler, mürîdin düşünce yapısını ve bakış açısını derinleştirir. Mürîdin tasavvufî bilgiyi sadece akademik bir düzeyde değil, aynı zamanda kişisel deneyim ve iç görüyle de bütünleştirmesine yardımcı olur. Sonuç olarak, tasavvufî metinler mürîdin ruhsal ve entelektüel gelişiminde kilit bir rol oynar ve onun tasavvufî yolculuğunda rehberlik eder.¹⁵¹ Kişinin yaşadığı modern dünya deneyimi, bilimsel bilgi, felsefî düşünceler ve kişisel ilişkiler de alıcının referanslarını şekillendirir.¹⁵² Alıcının yaşadığı dönemdeki sosyal, ekonomik ve siyasi koşullar referans çerçevesini etkiler.

Alıcıyı tasavvuf sistemindeki mürîd olarak değerlendirdiğimizde de işleyiş aynıdır. Sosyal koşullar, alıcı konumundaki mürîdin tasavvufî öğretileri anlamasını ve uygulamasını etkileyebilir. Toplumun değerleri, normları ve beklentileri, mürîdin manevi pratiğine yansiyabilir ve onun tasavvufî öğretileri yorumlamasında belirleyici olabilir. Örneğin, bireysel ve toplumsal adaletin önemi, mürîdin tasavvufî öğretileri nasıl anlayıp uyguladığını etkileyebilir. Ekonomik koşullar da alıcının tasavvufî yolculuğunu etkiler. Maddi sıkıntılar veya bolluk, mürîdin manevi deneyimlerini ve öğretileri anlama şeklini etkileyebilir. Örneğin, maddi zorluklarla mücadele etmek, mürîdin içsel dayanıklılığını artırabilir veya manevi değerlere daha fazla odaklanmasına neden olabilir. Siyasi koşullar da mürîdin tasavvufî öğretileri yorumlama şeklini etkiler. Özgürlük, adalet ve insan

¹⁵⁰ Gazzâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 945-946.

¹⁵¹ Selami Erdoğan, "İslam Medeniyetinin İnşasında, Bilim ve Mektep Olarak Tasavvuf", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2019), 146-148.

¹⁵² Güngör, *İletişime Giriş*, 32.

hakları gibi kavramlar, mürîdin manevi arayışlarını şekillendirebilir ve onun tasavvufi öğretileri nasıl anladığını belirleyebilir.¹⁵³

Tasavvuf yoluna girmiş bir sâlik için asıl önemli olan unsur, kişisel referans çerçevelerini terk etmesi ve tasavvufun öğretileriyle uyumlu bir referans çerçevesine dahil olabilmesidir. Bu süreçte, kişi artık manevi rehberi olan mürşidinden, dergâh olarak gördüğü ortamdan ve ihvan kardeşleriyle birlikte oluşturduğu manevi bir aile ortamından ilham alır. Bu yeni referans çerçevesi, kişinin ruhsal gelişimi ve tasavvuf yolunda ilerlemesi için bir rehberlik kaynağı ve destek ağı sağlar. Bu bağlamda, kişi, kendi benliğini aşarak manevi bir topluluğun içinde yolculuğuna devam eder.

Tüm iletişim kategorilerindeki unsurlar, alıcının gönderilen mesajları doğru bir şekilde anlaması içindir. Ancak, alıcı bu unsurları sadece teorik olarak bilmekle yetinmemeli, bunları pratik hayatında uygulamalıdır. Tasavvuf büyüklerinden Hasan Basrî, iletişim faktörlerini açık ve sağlıklı tutmak için şu tespiti yapar:

“Taliplerin kalplerini cezbeden ve aralarındaki iletişimi artıran en önemli özellik kişinin dindeki ince kavrayışa (tefakkuh) sahip olmasıdır. İletişimin sağlıklı işleyişini sağlayan ikinci özellik dünyaya karşı zâhid olmaktır, yani dünyevi bağlantılara karşı bağımsız, özgür olabilmesidir. Son özellik ise Allah’ın kulu üzerindeki emir ve yasaklarını bilmesidir.”¹⁵⁴

Gönderici, iletmek istediği mesajları alıcısına aktarırken bu faktörleri dikkate almalıdır. Bu unsurları göz önünde bulundurmak, iletişimin etkili bir şekilde gerçekleşmesini sağlar ve alıcının mesajı doğru anlamasını kolaylaştırır.

2.6. Gürültü / Perdeleme

İletişim, insanların anlamasını sağlamak üzerine kuruludur ve bu nedenle iletişim tercihlerini başarıyla uygulamak göndericinin sorumluluğundadır. Ancak, etkili bir şekilde anlatmak, anlaşılmayı garanti etmez.¹⁵⁵ Bu nedenle iletişim süreci içerisinde iletinin, hedef tarafından istenilen ölçüde ve kalıpta algılanacağı kesinlik taşımaz. Alıcı

¹⁵³ Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 9-12.

¹⁵⁴ Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Abdülbâki Sürûr (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1960), 194.

¹⁵⁵ Arda Denkel, *Anlaşma: Anlatma ve Anlama* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981), 27-29.

tarafından, mesajın içeriği doğru olarak algılansa bile, mesajdan çıkarılacak faydanın netliği hususunda da bir garanti yoktur.¹⁵⁶

İletişim dilinde “noisy” olarak adlandırılan gürültü, kaynağın amaçladığı mesajı bozan, hedeflenen algı ve çıkarılacak faydanın önüne geçebilecek her türlü engel için kullanılır.¹⁵⁷ Gürültü, sağlıklı işleyen iletişim sürecini etkileyerek istenmeyen sonuçlara neden olabilir ve iletişimin etkinliğini azaltabilir.¹⁵⁸ Bu nedenle, iletişimde gürültünün azaltılması ve mesajın doğru şekilde anlaşılması için dikkatli bir iletişim stratejisi belirlenmelidir.

Zahiri anlamdaki iletiler, perdelenmiş olabileceği gibi tasavvuf yolundaki manevi gerçeklikler de perdelenmiş biçimde sâlikin kalbine ulaşabilir. Tasavvufta bu durum genellikle “setr” veya “hicâb” (perdeleme) kavramları ile ifade edilir. Hicâb, tahkik ehli için, Allah dışındaki her şeyin kalpte bıraktığı ve Hakk’ın tecellilerinin kabulüne mâni olan izler olarak tanımlanır.¹⁵⁹ Setr ise, önem verdiğiniz manadan sizi ayıran her şeydir. Perdelenmiş gerçeklikler, bu âlemle ilgili olabileceği gibi, manevi adetler ve amellerde üzerinden de ortaya çıkabilir.¹⁶⁰ Sûfinin görevi, nefsin tezkiyesi ile kalbindeki tüm perdelenmiş gerçekliklerin kodlarını çözmek ve hakikate ulaşmaktır.

Mürîdin manevi yolculuğundaki karşılaştığı zorluklar ve engeller, kendisinin iletişim sürecindeki gürültü türleri kapsamında incelenebilir. İşte bu bağlamda tasavvuf yolundaki müridin iletişim sürecinde karşılaşılabileceği en önemli potansiyel gürültü türü düşünce gürültüsüdür. Mürîdin zihnindeki dalgınlık, endişe, kafa karışıklığı gibi durumlar bu başlık altında değerlendirilebilir. Bu durumlar, müridin mesajı doğru bir şekilde anlamasını veya iletişimi etkili bir şekilde gerçekleştirmesini engelleyebilir.

Bunun haricinde Müridin duygusal durumu, özellikle negatif duyguları veya aşırı duygusal tepkileri iletişim sürecini etkileyebilir. Örneğin, kıskançlık, öfke veya korku gibi duygular, iletişimde netlik ve doğruluk eksikliğine neden olarak sülûkunda mesafe kat etmesinin önüne geçebilir. Müridin içindeki nefsi arzular, dünyevi istekler veya ego ile ilgili düşünceler, manevi yolculuğunda iletişim sürecini olumsuz etkileyebilir. Bu dürtüler, müridin odaklanmasını ve ruhsal gelişimini engelleyebilir. Müridin ibadet ve

¹⁵⁶ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 51.

¹⁵⁷ Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, 149-150.

¹⁵⁸ Köylü, *Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim*, 35-36.

¹⁵⁹ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 82.

¹⁶⁰ Kâşânî, *İstılâhâtü’s-Sûfiyye*, 99.

zikir esnasında zihinsel dalgalanmalar yaşaması, geçmişten gelen travmalar veya duygusal blokajlar, sorgulamalar, iletişim sürecindeki güveni ve motive olmayı azaltabilir, bu da iletişimin etkinliğini ve doğruluğunu olumsuz etkileyebilir.¹⁶¹

Tasavvuf geleneğinde, bu tür gürültülerin farkındalık ve irade ile aşılması öğütlenir. Müridin içsel yolculuğu, bu gürültülerle başa çıkma ve iletişimdeki netlik ve doğruluk düzeyini artırma süreciyle sağlanır. Bu bağlamda, tasavvufi öğretiler, iletişimdeki gürültünün azaltılması ve mesajın doğru şekilde anlaşılması için önemli bir kılavuz olabilir.

Gönderici ile alıcı arasında iletişimin aksamasına veya kesilmesine sebep olan istenmeyen, öngörülmemiş durum olan gürültü bazı durumlarda, kolay bir şekilde giderilebilirken, bazı durumlarda ortadan kaldırılması son derece zor olabilir. Çevresel, fizyo-nörolojik, psikolojik ve toplumsal-kültürel gürültü türlerinden bahsedilmektedir.¹⁶²

Çevresel gürültü, duyu organlarının algıladığı her türlü ses (cızırtı, parazit sesleri, yüksek seviyede sesler) sebebiyle oluşur. Doğuştan veya belirli rahatsızlıklardan kaynaklanan görme, işitme ve konuşma bozuklukları yahut beyin aktivitelerinin doğru çalışmaması gibi etkenler fizyo-nörolojik gürültüye örnektir. Psikolojik gürültü, alıcının içsel, psikolojik durumlarından kaynaklanır. Bu durumlar, sevinç, korku, heyecan gibi duygusal durumlar olarak ortaya çıkabilir.¹⁶³ Toplumsal-kültürel gürültü, değişen koşullara bağlı olarak değişen, kültürel ve çevresel farklılıklardan kaynaklanan her türlü engeldir. Bu engeller, iletişimdeki farklı kültürel normlar, değerler ve beklentilerden kaynaklanabilir.¹⁶⁴

Tasavvufta, bireyin içsel arınması ve manevi tekâmülü, nefsindeki ortaya çıkan olumsuz özelliklerini terk etmesiyle gerçekleşir. Öfke, haset ve kibir gibi duygular, bireyin iç dünyasını ve çevresiyle olan iletişimini olumsuz yönde perdelerken, tasavvufi pratikler bu duyguların dönüştürülmesini hedefler.¹⁶⁵

Tasavvuf, gürültünün asıl kaynağını “*cehalet*” olarak kabul eder. Gönderici ve alıcı arasında kurulacak sağlıklı bir iletişimin önündeki en büyük engel bilgisizliktir. Bununla beraber, tasavvufta amacına ulaşmayan veya gayesi olmayan bir bilgi, gerçeğin

¹⁶¹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 1/126-127.

¹⁶² Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, 10.

¹⁶³ Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, 11.

¹⁶⁴ Çağlar - Kılıç, *Genel, Teknik ve Etkili İletişim*, 53.

¹⁶⁵ İsmail Yağmur, *Gazâlî Düşüncesinde İnsan Psikolojisine İlişkin Bulgular* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2007), 112-113.

anlaşılmasını engelleyen bir perde olarak karşımıza çıkabilir. Bu nedenle tasavvuf erbâbları; “*Cehl, rü’yete perdedir ve ilimde hakikate perde olabilir.*” demişlerdir.¹⁶⁶

Tasavvufta, kalbi kaplayan her türlü perdeyi aşma ve sağlıklı bir iletişim kanalı oluşturabilmek için mürşîdler, bireyin ahlâkını değiştirmek yerine, kalbi arındırma gayreti için metotlarını uygularlar. Kalbin arındırılması sağlanarak teveccühün şartı yerine getirilir ve böylece Hakk’ın feyzinin yardımlarına kabiliyet kazanılır. Tasavvuf yolunda, kalbin arındırılması, sâlikin manevi gelişiminde temel bir adımdır. Kalp, tasavvufî anlayışta, insanın manevi odak noktası olarak kabul edilir ve bu merkezin saflaştırılması, bireyin Hakk’a yaklaşmasında kritik bir rol oynar.¹⁶⁷

Gazali, “İhya” eserinde bireyler arasındaki iletişimde yaşanan aksaklıkları ve kopuklukları derinlemesine analiz eder. Genel olarak, halkın cedel ve hilaf tavırlarına oldukça yatkın olduğunu belirtir ve bu eğilimlerini besleyen ahlaki zaafırları sıralar. Bu kopukluklar bazen cahilce ifade edilen mezhep bağımlılığından, bazense muhatabına üstün gelme dürtüsünden kaynaklanır. Ayrıca, bozuk fikirlerin yayılma eğiliminin oldukça yüksek olduğunu tespit eder. Gazali, hased, kibir, kin tutma, gıybet, casusluk, nifak, gerçeği kabullenmemek ve riya gibi ahlaki zaafırlarında iletişim kopukluklarında öne çıkan unsurlar olduğunu detaylı bir şekilde ifade eder. Ona göre, bu ahlaki özellikler, bireylerin sağlıklı ve anlamlı iletişim kurmasını engelleyerek, toplumsal uyumun bozulmasına ve bireyler arasında derin çatışmaların doğmasına neden olmaktadır.¹⁶⁸

Bu çerçevede, Gazali’nin tespitleri, bireyler arasındaki iletişim bozukluklarının sadece yüzeysel davranışlara değil, derin ahlaki ve psikolojik kökenlere dayandığının ispat eder. Bu ahlaki zaafırların giderilmesi, bireyler arasındaki iletişimin sağlıklı bir zemine oturması için elzemdir. Gazali, bu bağlamda, bireylerin ahlaki ve manevi gelişimlerine odaklanarak, iletişimdeki kopuklukların onarılabileceğini savunur. Böylece, toplumsal huzur ve bireyler arası uyum sağlanabilecektir.

¹⁶⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülcebbar b. el-Hasan Nifferî, *Kitâbü’l-Mevâkıf ve’l-Muhâtabât*, thk. Arthur John Arberry (Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1934), 53.

¹⁶⁷ Kalbin makam ve sıfatlarını bir kenara bırakarak sadece ahlaki düsturları terbiye etmek, bir ömür boyunca çalışılsa bile, bir makamdan veya sıfattan tamamen çıkmayı sağlayamaz. Çünkü bir sıfatın terbiyesine odaklanıldığında, bu, diğer bir sıfatın bozulmasına neden olabilir. Evet, bu iş kuru bir mücâhede ile başarılamaz. Bir keresinde Hüseyin Mansûr (k.s), İbrahim Havvâs (k.s) ile karşılaştı ve “hangi makamda bulunuyorsun?” diye sordu. İbrahim Havvâs (k.s), “otuz yıldır nefsimi tevekkül makamında riyâzet uyguluyorum” diye cevap verdi. Hüseyin ise, “ömrünü bânînin imarı için zayi ettin, fenâfillah mertebesine nasıl ulaşacaksın?” dedi. Gerçekten de, âşıkların yolu başkadır, zâhidlerin yolu ise başkadır. Kaynak için bkz. Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü’l-ibâd mine’l-Mebde ile’l-Me’âd*, 150.

¹⁶⁸ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi’d-Dîn*, 52-60.

Tasavvuf yolunun ana gayesi, kişinin dünyevi perdelemeler ve gürültülerden arınarak, bedenini ve nefsini temizlemesi ve bu sayede Rabbi ile arasındaki iletişim kanallarını güçlendirmesidir. Mutasavvıflar bu süreci ayna metaforuyla açıklarlar. Kalp aynası, nefsanî arzulardan, duman ve sis gibi engelleyici unsurlardan temizlendiğinde, parlaklığını yeniden kazanır. Bu parlamayla birlikte, dünya tüm çirkinliği ve gerçek yüzüyle kişiye görünmeye başlar. Perdelerin aralanması, kişinin basiret gözünü açar ve onu Baki olan Cenâb-ı Hakk’a yaklaştırır. Bu süreç, sadece dünyevi aldanmalardan arınmayı değil, aynı zamanda manevî uyanışı da beraberinde getirir. Kalbin arınması, tasavvufta iletişimin en derin ve en saf haline ulaşmak için gereklidir. Bu arınma, kişinin hem kendi içsel dünyasıyla hem de ilahî hakikatle kurduğu iletişimi güçlendirir.¹⁶⁹

2.7. Geri Bildirim / Dönüt

Göndericinin yolladığı mesaja alıcının vermiş olduğu yanıt geri bildirim olarak kabul edilir. Dönüt ya da feedback olarak isimlendirilen geri bildirim, alıcının kendisine yollanan mesaja karşı verdiği tepkidir.¹⁷⁰ Gönderici ve alıcı arasındaki iletişim dinamiğini ifade eden bu kavram, iletişim sürecinin temel bir unsurudur. Mesajın alınmasından hemen sonra gerçekleşebileceği gibi, belirli bir süre sonra da ortaya çıkabilir. İletişim sürecinde geri bildirim olması, karşılıklı etkileşim ve iş birliği olduğunu gösterir.¹⁷¹

İletişimde yer alan bireyler zaman zaman hem mesajın göndericisi hem de alıcısı konumunda olabilir. Bu durum, bireyin kendi ilettiği mesajı kendi üzerinde değerlendirmesi ve bu değerlendirme sonucunda ortaya çıkan tepkiye “*kendine geri bildirim*” vermesi ile sonuçlanır.¹⁷²

Tasavvufî geleneğe göre, Sûfinin eğitim metotlarına geri bildirim sağlaması, kendi nefsinin aşması ve manevî yolda ilerlemesi adına önemli bir adımdır. Bu süreçte sâlik, kendi hatalarını ve eksikliklerini kabul etmek ve düzeltmeye çalışmak için hazır olmalıdır. Geri bildirim, kişinin manevî yolda ilerlemesine yardımcı olabilirken, aynı zamanda öğrenci-mürşid ilişkisinde bir derinlik ve bağ oluşturur.

Tasavvuf eğitiminde, bireylerin içsel farkındalıklarını artırmak ve manevî gelişimlerini desteklemek için çeşitli yöntemler kullanılır. Bu yöntemlerden biri, iletişim unsurlarından biri olan geri bildirim alma usulüne dayanmaktadır. Geri bildirim, bireyin

¹⁶⁹ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 1/95.

¹⁷⁰ Mutlu, *İletişim Sözlüğü*, 134-135.

¹⁷¹ Güngör, *İletişime Giriş*, 35.

¹⁷² Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, 88.

kendi manevi yolculuğunda ilerlemesine ve kendini daha iyi tanımasına yardımcı olan önemli bir unsurdur. Bireylerin kendi fizyolojik süreçlerini ölçüp geri bildirim olarak bunları kontrol etmeyi öğrendiklerinde hem fiziksel hem de zihinsel sağlıklarını iyileştirerek daha dengeli ve huzurlu bir yaşam sürdürebilirler. Batıda “*Biofeedback*” olarak adlandırılan yöntem bireylerin stres ve anksiyete seviyelerini tanımlamalarına ve yönetmelerine yardımcı olabilir. Daha düşük stres seviyeleri, daha etkili ve açık iletişim kurmalarına olanak tanır. Ayrıca bireylere duygusal tepkilerini fark etme ve düzenleme becerisi kazandırır. Bu, iletişim sırasında daha dengeli ve kontrollü bir duygusal durum sürdürmelerine yardımcı olabilir.¹⁷³

Geri bildirim, bazen empati kavramı ile karıştırılır. İletişim sürecinde empati kurmak ve göndericinin duygularını anlamak için hayati bir öneme sahiptir. Ancak empati, geri bildirim yerine geçmez. Empati, göndericinin kendisini alıcının yerine koyması ve alıcının duygularını ve algısını anlayabilmesini adına gayret sarfetmesidir. Birey, bu anlayışa dayanarak iletisini şekillendirirse iletişimde empatik bir süreç ortaya çıkmış olur. Empatik iletişim, kişiye farklı bir bakış açısı kazandırarak meselelere objektif bir perspektif sunar ve taraflar arasında bağ kurma rolü üstlenir. Ancak, empati, muhatabın taklit edilmesi anlamına gelmez. Tam aksine, alıcının iç dünyasını anlama ve duygusal durumuna özdeşleşme yoluyla samimi bir yaklaşım sergilemesi anlamına gelir.¹⁷⁴

İnsanların duygularını anlamak ve onları doğru şekilde değerlendirmek, sağlıklı iletişimin temelidir. Empati, iletişimdeki geri bildirim sürecinde karşılıklı anlayışı artırır. Tasavvufta bu hal genellikle îsâr kavramı üzerinden daha detaylı bir şekilde anlatılır. Geri bildirim veren kişi, geri bildirim alan kişinin duygularını ve bakış açısını anladığını göstererek ilişkiyi güçlendirir. Empatik bir geri bildirim süreci, güven duygusunu artırır ve ilişkilerin derinleşmesine yardımcı olur. Ayrıca empati, muhatapların daha doğru ve etkili geri bildirim sağlamasına katkıda bulunur. İletişim unsurlarının birbirlerine vereceği olumsuz tepkileri de azaltır.¹⁷⁵

Tasavvufta mürîdin îsâr duygusuna bürünebilmesi için muhataplar arasındaki duygusal bağın güçlenmesi şarttır. Bu, iletişim sürecindeki etkileşimi zenginleştirir ve derinleştirir. Îsâr hali ile diğerkâm olabilmek, öncelikle tâlibin, mürşîdi veya rehberiyle

¹⁷³ Grof, *Kozmik Oyun*, 26.

¹⁷⁴ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 35-37.

¹⁷⁵ Üstün Dökmen, *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2023), 156-160.

olan ilişkisinde önemlidir. Mürîd, mürşidinin deneyimlerini, öğretilerini ve tavsiyelerini daha iyi anlamak için empati kurabilir. Bu, mürşidin öğretilerini ve yönlendirmelerini daha derinden içselleştirmesine ve uygulamasına yardımcı olur. Aynı zamanda, müridin empati yapması, diğer müridlerle olan ilişkileri açısından da önemlidir. Îsâr sayesinde, mürid, diğer kişilerin manevi yolculuklarına daha iyi destek olabilir, onların deneyimlerini anlayabilir ve onları örnek alabilir. Bu, tasavvufî topluluk içinde birlik ve dayanışma duygusunu güçlendirir.

Bunun davranışın zıddında kişi, muhatabını doğru bir şekilde anlayamadığında, sağlıklı bir geri bildirimde bulunamaz. Engel bazen göndericiden kaynaklanabilirken bazen de alıcıdan kaynaklanabilir. Birey, sadece kendi düşüncelerine odaklanarak iletişim kurmaya çalıştığında, iletişim *kendine odaklı* hale gelir. Bu durumda, geri bildirim noktasında sorunlar yaşanması kaçınılmazdır. Aynı şekilde, alıcı sürekli olarak *kendini savunma* mekanizmaları geliştiriyorsa veya *benmerkezci* bir şekilde üstünlük sağlamaya çalışıyorsa, iletişim kanallarında perdelemelere maruz kalır ve sağlıklı geri dönüşlerde bulunamaz.¹⁷⁶

3. İletişim Türleri

İletişim, insanların duygularını, düşüncelerini ve bilgilerini paylaşmalarını sağlayan temel bir insan etkinliğidir. Genellikle sözlü, sözsüz ve yazılı olmak üzere üç ana türe ayrılırlar. Bu iletişim türleri, insanların birbirleriyle etkileşim kurmalarını ve bilgi alışverişi yapabilmesini sağlar. Bu türlerin etkili kullanımı, ilişkilerin gelişmesi, anlaşmazlıkların çözülmesi ve iş birliğinin sağlanması açısından önemlidir. İletişim becerilerini geliştirmek, nefsi doygunluğa ulaşmak, kişisel ve mesleki başarılar elde etmek ve toplumsal düzenin kurulması için kritik öneme sahiptir.

3.1. Sözlü İletişim

Sözlü iletişim, iletilmek istenen mesajın soyut olarak zihinde tasarlanmasından sonra sözcüklerle ifade edilip alıcıya aktarılmasıdır.¹⁷⁷ İletişimin bu türünde gönderici, duygusal ve estetik kaygılarını sözcükler aracılığıyla karşı tarafa iletmektedir. Dil, bu özelliğiyle ruhun duygusal yönünü yansıtan bir araç olarak işlev görür.

İletişimin temelinde duyguların rol oynadığı bilinmektedir. Bu süreç, içsel etki ve tepki olarak başlayan biyolojik bir dönüşümle, sesli iletişime evrilir. İletişim, sözlü

¹⁷⁶ Çağlar - Kılıç, *Genel, Teknik ve Etkili İletişim*, 59.

¹⁷⁷ Çağlar - Kılıç, *Genel, Teknik ve Etkili İletişim*, 11.

aktarım, karşılıklı anlama, içsel belirsizliklerin giderilmesi ve bireyler arası bağların kurulması gibi çeşitli boyutlar içerir. Bu geniş kapsamının ötesinde, iletişim, sanatçılar ve yazarlar için de önemli bir işlev taşır. Zihinsel tasarım ve sözlü iletişim yetisi sayesinde, insanlar yeni düşünce ve kurgusal gerçeklikler oluşturabilirler. Bu yönüyle, iletişim hem bireysel hem de toplumsal bağlamda derin bir etkiye sahiptir.¹⁷⁸

Sözlü iletişim, sesli olarak gönderilen mesajların alıcı tarafından duyulması ve anlamlandırılması sürecini ifade eder. Sesin bilinçli bir şekilde, sistematik bir yapıya bürünerek söze dönüşmesiyle gerçekleşen bu iletişim türü, *dil ve dil ötesi* olarak iki ana kısma ayrılır. İletişimde neyin söylendiği dil kısmını oluştururken, nasıl söylendiği gerçeği dil ötesi kısmını oluşturur. Sözlü iletişimde, ifadelerde kullanılan sesin hızı ve tonu, yapılan duraklamalar, vurgulanan kelimeler ve sesin şiddeti gibi unsurlar önem taşır. Bu nedenle, dil ötesi öğeleri “*gizli dil*” olarak adlandırılır. Ayrıca, kullanılan dil toplumun kültürel, sosyal ve dini özelliklerini yansıtır. Doğru ve net bir şekilde ifade edilmesi, sözlü iletişimin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için önemlidir.¹⁷⁹

Sözlü iletişim, tepkilerin hemen gerçekleşmesi nedeniyle daha sık kullanılan bir iletişim yöntemidir. Ancak iletişimin korunması ve gelecek nesillere aktarılması gerektiğinde, yazılı iletişim daha yaygın olarak tercih edilir. İletilerin belgelenmesi, saklanması ve ihtiyaç duyulduğunda referans alınabilmesi yazılı iletişim ile gerçekleşir. Yazılı iletişim, iletilerin zamanla değişmesini ve unutulmasını engellerken, sözlü iletişimde bu tür durumlarla karşılaşma riski daha yüksektir. Dolayısıyla, tarihsel ve kurumsal bilgilerin korunması ve aktarılması gerektiğinde yazılı iletişim tercih edilirken, günlük etkileşimlerde sözlü iletişim daha yaygın olarak kullanılır.¹⁸⁰

Tasavvuf açısından incelendiğinde, sözlü iletişimde ifade edilen duygular insanın ruhsal deneyimlerini ifade etme ve paylaşma arzusunu yansıtır. Sözlü iletişim, tasavvufta hem öğretinin aktarılmasında hem de manevi deneyimlerin ifade edilmesinde önemli bir rol oynar.¹⁸¹ Ayrıca dil ötesi olarak kullanılan, sözcüklerin seçimi, sesin tonu ve vurgusu gibi unsurlarda tasavvufi mesajların etkili bir şekilde iletilmesinde büyük rol oynar.

¹⁷⁸ Melik Bülbül, *İmgesel İletişim* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2005), 20.

¹⁷⁹ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 52-53.

¹⁸⁰ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 51.

¹⁸¹ Sözün iletişimsel tesiri ve insan üzerindeki etkileri konusunda tasavvufî düşüncede önemli örnekler bulunmaktadır. Rivayete göre gönül erlerinden biri bir pehlivanı görür, hiddetinden ağız köpükler içinde olan bu kişinin durumunu çevredekilere sorgular. İçlerinden birisi, pehlivana küfredildiği için bu halde olduğunu söyleyince, gönül ehli zât şöyle der: “*Bu adam bin batman ağırlığı kaldırıyor da bir sözün ağırlığına mı tahammül edemiyor.*” Tasavvuf eserlerinde yer alan bu misal, sözün fiziksel güçten daha

Toplumun kültürel yapısı sözlü iletişimde önemli bir etken oluşturur. Tasavvufta da durum benzer niteliktedir. Çünkü tasavvuf, toplumun değerlerini ve inançlarını anlamak ve içselleştirmekle yakından ilgilidir. Sözlü iletişim, bu kültürel zeminde şekillenir ve ifadelerin anlamı, toplumun değerlerine ve inanç sistemine göre yorumlanır.¹⁸²

Yerel toplumlarda, sözün ağırlığı diğer unsurlardan daha fazladır. Bu tür toplumlarda iletişim genellikle yüz yüze gerçekleşir ve doğrudan iletişimde, kişinin söz üzerindeki kontrolü daha zordur. Çünkü söz, bir kez ağızdan çıktıktan artık geri alınamaz ve hedefine ulaşmasının önünde bir engel yoktur. Bunun tersine dolaylı olarak yazılı iletişim türünde, kişi ifade ettiği şeyleri tekrar gözden geçirebilir. Beğenmediği veya yanlış bir izlenim oluşturabileceğine inandığı ifadeleri değerlendirip gerektiğinde değiştirebilir. Bu durum, iletişim sürecinin daha kontrollü bir şekilde işlemesine olanak tanır.¹⁸³

İletişim sürecinde yer alan bireylerin fikirleri, eğitim durumlarına göre farklılık gösterebilir. Eğitim, sözlü iletişimin somut veya soyut yapısını belirler. Kırsal kesimlerde yaşayan, eğitim alamamış ve genellikle sosyal deneyimlerini hayatın içerisinde kazanan bireyler, genellikle somut kavramlar ve olaylar üzerinden sözlü iletişime geçer. Ancak, entelektüel kimlik kazanmış, farklı toplum yapılarını deneyimlemiş ve ilmi bir altyapıya sahip olan bireylerle iletişimde, soyut kavramların kullanılması ve tartışılması daha muhtemeldir.¹⁸⁴

Kırsal kesimde yaşayan bireylerin tasavvufi iletişimde, iletişim genellikle somut kavramlar ve olaylar üzerinden gerçekleşir. Bu bireyler, yaşadıkları deneyimlere ve geleneksel değerlere daha yakın olabilirler. Tasavvufi öğretileri, hikayeler ve semboller aracılığıyla daha kolay anlayabilir ve bu şekilde manevi deneyimlerini ifade edebilirler. Örneğin, tasavvufi hikayeler ve dervişlerin yaşam öyküleri, kırsal kesimdeki insanlar arasında sıkça paylaşılır ve manevi öğretilerin aktarımında önemli bir rol oynar. Öte yandan, şehirde veya entelektüel çevrelerde yaşayan ve eğitim düzeyi daha yüksek olan bireylerin tasavvufi iletişimi daha soyut kavramlar üzerinden gerçekleşebilir. Bu bireyler, ilmi bir altyapıya sahip oldukları için, tasavvufi kavramları daha derinlemesine

etkili olabileceğini ve kelimelerin insan üzerindeki derin tesirini vurgulayan çarpıcı bir örnektir. Kaynak için bkz. Şirâzî, *Gülistan*, 119.

¹⁸² Işık, *Şeyhler ve Şahlar*, 59-62.

¹⁸³ Güngör, *İletişime Giriş*, 93-94.

¹⁸⁴ Güngör, *İletişime Giriş*, 94.

tartışabilirler ve felsefi boyutlarını keşfedebilirler. Tasavvufun metafizik ve sembolik yönleri, bu tür insanlar arasında daha fazla vurgulanabilir ve manevi deneyimler daha analitik bir şekilde ele alınabilir.¹⁸⁵

Tasavvufi iletişimde her iki durum içerisinde de temelde paylaşılan bir amaç vardır; Manevi deneyimin ifade edilmesi ve paylaşılması. Kırsal kesimde veya entelektüel çevrelerde olsun, tasavvufi iletişim, manevi bir bağ kurma ve birlik bilincini pekiştirme amacını taşır. Önemli olan, iletişimin bu amaca hizmet etmesi ve manevi gelişimi desteklemesidir.

Tasavvufta, iletişim sadece dışsal bir aktarım aracı değil, aynı zamanda içsel bir arındırma ve dönüşüm sürecidir. Sözcüklerin seçimi, niyetin ve kalbin durumunun bir yansımasıdır. Dolayısıyla, bir kişi sözlü iletişimde bulunurken içsel bir denge ve sadakatli hareket etmeli ve iletişimin manevi boyutunu daima göz önünde bulundurmalıdır. Sözlü iletişimde doğrudan ve dolaylı iletişim arasındaki farklar, tasavvufi bakış açısında da önemlidir. Doğrudan iletişim, kalpten kalbe olan bir iletişim olarak görülür ve bu nedenle sözlerin içeriği ve niyeti çok önemlidir. Dolaylı iletişim ise, daha fazla düşünme ve değerlendirme fırsatı sunar, bu da iletişimin daha kontrollü ve bilinçli bir şekilde gerçekleşmesine olanak tanır.¹⁸⁶

Sözlü iletişimin özelliklerinden biri, kullanıldığı ortama bağlı olarak resmi veya gayri resmi bir nitelik kazanmasıdır. Sözlü iletişimin genellikle gayri resmi olarak gerçekleştiği ortamların başında aile ortamı gelir. Aile, resmi statülerin ortadan kalktığı ve bireyin tüm gerçek özelliklerinin açığa çıktığı bir ortamdır. Diğer yandan, bireyin bulunduğu ortamın resmiyeti arttıkça, sözlü iletişim de genellikle daha resmi bir nitelik kazanır.¹⁸⁷

Her dilin, kullanıldığı ortama veya muhatabına bağlı olarak belirli bir jargonu bulunmaktadır. Jargon, o dil içinde belirli bir topluluğun veya meslek grubunun kullandığı özel terimler, ifadeler ve değerler bütünüdür. Bireyler, yaşadıkları topluma göre belirli bir jargon edinirler. Bir iletişim sürecinin etkili ve sağlıklı bir şekilde işlemesi

¹⁸⁵ Muhammet Mustafa Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 147-150; Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 19.

¹⁸⁶ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 2/485.

¹⁸⁷ Güngör, *İletişime Giriş*, 93.

için gönderici ve alıcının aynı jargonu kullanabilmesi son derece önemlidir. Bu, iletişimde anlaşılabilirliği artırır ve karşılıklı anlayışı güçlendirir.¹⁸⁸

Tasavvuf ilminin kendine has özel bir jargon ve terminoloji bulunmaktadır. Bu jargon, tasavvuf yolunu takip edenlerin ve manevi öğretileri inceleyenlerin kullandığı özel terimler, ifadeler ve sembollerden oluşur. Tasavvufi jargon, manevi deneyimlerin ifade edilmesi ve anlaşılması için özel bir dil oluşturur ve bu dil, tasavvuf yolunun derinliklerine inmek isteyenler için bir anahtar görevi görür. Ârif, mürîd, mürşîd, vahdet-i vücûd, fenâ vb. sayılabilecek bu ifadelerin sayısı hakkında net bir bilgi vermek zordur. Tasavvuf düşünce sisteminin derinliklerine inildikçe daha fazla özel terim ve sembole karşılaşılabılır. Bu açıdan tasavvufi jargonlar, manevi deneyimlerin ifade edilmesinde ve manevi öğretilerin iletilmesinde önemli bir rol oynar.¹⁸⁹

Sözlü iletişimin tasavvuf sistemindeki etki alanlarından bazılarını şu şekilde ifade edebiliriz;

3.1.1. Öğretinin Aktarımı

Tasavvuf geleneği, hikmeti ve marifeti nesilden nesile aktaran mürşîdler tarafından yaşatılır. Bu aktarım genellikle doğrudan, yüz yüze sözlü iletişim yoluyla gerçekleşir. Usta-çırak ilişkisi içerisinde talîblere hem teorik bilgi hem de manevi tecrübeler aktarılacak için sözlü iletişim kullanılır. Beşerî ilimlerde öğretinin aktarımı için kullanılabilecek en etkili eğitim metodu örnek olmak suretiyle ortaya konulan sözlü iletişimdir.¹⁹⁰

Tasavvuf geleneği içinde, öğretilerin aktarımı ve iletişimsel muhabbetin önemi büyüktür. Bu önemi, Ebû Ali Dekkâk'ın hem damadı hem de talebesi olan Abdülkerim Kuşeyrî'nin hayatında görmek mümkündür.¹⁹¹ Kuşeyrî, şeyhi ve kayınpederi olan Dekkâk'ın vefatından 32 yıl sonra kaleme aldığı er-Risâle adlı eserinde ona olan saygı ve sevgisini açıkça göstermektedir. Dekkâk'a hitaben kullandığı “Allah'ın rahmeti üzerine olsun şeyh Ebû Ali Dekkâk buyurdu ki...”, “Üstad Ali Dekkâk”, “Şeyhim ve hocam”¹⁹²

¹⁸⁸ Güngör, *İletişime Giriş*, 96.

¹⁸⁹ Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 54-55 (Giriş Kısmı); Hikmet Yaman, “Tasavvufun Doğuşu”, *Tasavvuf Tarihi*, ed. Ethem Cebecioğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), 8-10.

¹⁹⁰ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 189.

¹⁹¹ Süleyman Uludağ, “Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/473.

¹⁹² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 489.

gibi ifadelerde, ona olan sevgi ve saygısını açıkça ortaya koymaktadır. Dekkâk'ın vefatından sonra, kendi mezarını onun kabrinin yanına defnettirmesi ve hocasının ayaklarını kendi baş hizasına getirecek şekilde kabrini yaptırması, bu saygının somut birer göstergesidir.¹⁹³ Bu eylemler, öğretinin aktarımı düşüncesinde Kuşeyrî'nin verdiği derin manaya simgeler.

3.1.2. Manevi Tecrübelerin Paylaşımı

Tasavvuf yolunda ilerleyen sâlikler, manevi deneyimlerini ve içsel dönüşümlerini sözlü olarak ifade ederler. Bu, diğer müritler veya arayış içinde olanlar için ilham verici ve öğretici olabilir. Sözlü iletişim, manevi yolculuğun paylaşarak birlikte tecrübe edilmesine olanak tanır.

Manevi yolda ilerleyen sâlikler ve mürşidler, Allah tarafından bir heybet ve vakar ile donatılmıştır. Mürîdler, kendilerinden daha ileri seviyede olan kardeşleriyle paylaştıkları manevi tecrübeler sayesinde hem fiziksel hem de davranışsal olarak onlara benzemeye başlarlar. Ayrıca, bireyin kemâle ermesi, ikinci bir doğum olarak adlandırılan manevi doğum ile mümkündür. Bu gerçeği anlamak ve bu hedefe ulaşmak ise bireylerin kendi aralarındaki manevi deneyimleri paylaşımlarıyla sağlanır. Bu paylaşım süreci, manevi gelişimin teşvik edilmesi ve bireylerin birbirlerinden öğrenmesi için kritik öneme sahiptir.¹⁹⁴

3.1.3. Mürşîd-Mürîd İletişimini Güçlendirme

Tasavvuf geleneğinde, mürşîd-mürîd ilişkisi manevi gelişimde önemli bir yer tutar. Bu ilişki, mürşîdin sözlü rehberliği ve tavsiyeleriyle şekillenir. Sözlü iletişim, mürşîdin öğrencisine manevi yönlendirme ve destek sağlamasında temel bir araçtır. Mürîdin mürşîde olan güveni ve bağlılığı, onun öğretilerini daha derinden anlamasını ve uygulamasını sağlar.

Bu ilişki, sadece bilgi aktarımıyla değil, aynı zamanda sevgi, saygı ve anlayışla beslenir. Mürîdin mürşîde duyduğu güven, onun manevi gelişimindeki ilerleyişinde önemli bir itici güç olabilir. Sözlü iletişim ile kurulan bu muhabbet sâlikin gönlünde kendisine hayat veren bir gıda gibidir. Bu ilişkinin kesilmesi ise sâlikin ölümü anlamına gelecektir.¹⁹⁵

¹⁹³ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 12-13 (Giriş Kısmı).

¹⁹⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 1/96.

¹⁹⁵ Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf*, 202.

3.2. Sözsüz İletişim

İnsanların sesleri söze dönüştürmeden önce de iletişim kurabildikleri bilinmektedir. Sözsüz iletişim, duyguların ve düşüncelerin ifade edilmesi için kullanılan bir iletişim türüdür. Bu iletişim türünde, bazen bireylerin bilinçsiz olarak kullandığı kelimelere dökülmeyen sesler veya anlamlı semboller kullanılabilir.¹⁹⁶

Zihnin iletmek istediği mesajlar sözle, ruhun iletmek istediği mesajlar ise sözsüz olarak ifade edilir. Bu bağlamda akıl, zihin ve onun oluşturduğu düşünceler sözlü iletişim metotları sayesinde alıcısıyla buluşur. Ruhun derinliklerinden gelen duygular ve ilişkiler ise sözsüz iletişim metotlarıyla ifade edilir.¹⁹⁷

Gönderici ve alıcı arasındaki duygu durumlarını düzenlemek, sözel iletişimi desteklemek veya yeni geri bildirimler sağlamak amacıyla ortaya konan her türlü el ve beden hareketleri, jest ve mimikler, duruş ve oturuşlar, giyim tarzı unsurları da sözsüz iletişim kapsamına girer. Bu unsurlar, iletişimdeki duygusal ve sosyal etkileşimi güçlendirir ve iletişimin daha derin ve zengin olmasını sağlar.¹⁹⁸

Sözsüz iletişim, günlük hayatta genellikle otomatik bir refleks olarak ortaya çıkar. Ancak bilinçli bir şekilde uygulandığında kişiyi muhatabı karşısında daha etkili hale getirebilir. Yapılan araştırmalar, iletişimde kullanılan sözcüklerin yani sözlü iletişim sürecinin %35 etkili olduğunu, ancak ses tonu ve beden dili gibi sözel olmayan unsurların bu süreci %65 etkilediğini göstermektedir. Bu oranlar, sözsüz iletişimin süreç içerisindeki önemini açıkça ortaya koymaktadır.¹⁹⁹

Tasavvuf, sadece sözlü ifadelerle değil, aynı zamanda sessizliği, sembolleri, jestleri ve beden dilini kullanarak iletişim sağlamaktadır. Sözsüz iletişim biçimleri, zihnin sınırlarını aşarak insanın iç dünyasına dokunmayı ve manevi keşif yolculuğunu desteklemeyi amaçlar. Sessizlik, zihnin gürültüsünü susturarak kalbin derinliklerine inmeyi ve yaratıcıya yakınlık bulmayı sağlar. Sessizlik halinde, insanlar içsel bir huzur ve anlayış bulur, ruhlarıyla doğrudan bağlantı kurarlar.²⁰⁰ Mürşidler, bazen sessizliği, sembolleri, beden dilini kullanarak, sâlikin içsel keşif yolculuğunu desteklerler ve manevi

¹⁹⁶ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 56.

¹⁹⁷ Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, 29.

¹⁹⁸ Karataş, "Hz. Peygamber'in Beden Dili", 50-52.

¹⁹⁹ Baltaş - Baltaş, *Bedenin Dili*, 25; Necati Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 217; Karataş, "Hz. Peygamber'in Beden Dili", 51; Usluata, *İletişim*, 23.

²⁰⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 306-307.

derinliklere ulaşmada kılavuzluk ederler. Bu iletişim biçimleri, derin anlayışın ve manevi deneyimin aktarılmasında sözcüklerden daha etkili olabilir.

Sözsüz iletişim de kendi içinde belli tarz ve üsluplara sahiptir. Bu nedenle, sözsüz iletişim kendi içinde bir resmiyet, hiyerarşi ve amaç barındırır. Bu iletişimde türünde bazen gönderici sözcükleri kullanmadan alıcısına soru sorabilir, bazen emir verebilir veya bir itaat beklentisi içerisine girebilir. İletişimin niteliği, iletişimde bulunan kişilerin ilişkisine ve iletişim bağlamlarına bağlı olarak süreklideğişir. Abdülkerim Kuşeyrî'nin şeyhi olan üstad Ali Dekkâk'ın ifade ettiği gibi, “*Sükût, manevî huzuru sağlayacak olan adaptan bir edeptir.*” Sükût selamettir. Bazen zahirde dil ile gerçekleşirken, asıl olanı kalbin ve gönlün sükûta ermesi ile ortaya çıkar.²⁰¹ Bu sebeplerden olacak ki atalarımız, “*söz gümüş ise sükût altındır.*” demişlerdir.

Sözsüz iletişimin genetik bir temele sahip olmasının yanı sıra, gerekli eğitim ve öğretim yoluyla da kazanılabilen bir yeti olduğu vurgulanabilir. Ayrıca, her kültürün kendi içinde geliştirdiği özel bir sözsüz iletişim türleri vardır.²⁰² Bireyin yaşadığı aile ortamı, gelenekleri, toplumsal kültürü, coğrafi farklılıklar ve yaşam koşulları gibi bağlamlar, sözsüz iletişimin toplumsal algılanışında önemli rol oynar. Örneğin, bazı kültürlerde kişinin muhatabıyla kurduğu göz teması, o kişiye duyulan saygıyı ifade ederken, bazı kültürlerde ise kişinin göz temasından kaçınarak başını öne eğmesi saygın bir hareket olarak değerlendirilebilir.

Söz konusu durum tasavvuf kültüründe de geçerliliğini korur. Örnek vermek gerekirse Mevlevî, Bektâşi ve Nakşibendiyye tarikatlarında derviş kıyafetlerine son derece önem verilirken; Melâmiler, belirlenmiş tekdüze tarzdaki sûfî kıyafetlerine karşı çıkarlar. Onlar, yerel halkın giyim tarzına kendilerini benzetmeyi daha uygun bulurlar.²⁰³ Bu, tasavvufî pratik içerisinde, kişinin çevresine uyum sağlamasını ve toplumla daha organik bir bağ kurmasını kolaylaştırır.

Bu farklılık tasavvufî eğitim metotları içinde geçerlidir. Bazı tarikatlar, sâlikin manevi derecelerini yükseltebilmesi ve nefsiyle mücadele edebilmesi için halvet metodunu öne çıkarırken, bazıları sülûkun, toplum içinde gerçekleşebileceğini ve toplumla etkileşimin önemli olduğunu savunur.²⁰⁴ Her bir metot, farklı mürşidlerin ve

²⁰¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 226-228.

²⁰² Güngör, *İletişime Giriş*, 81.

²⁰³ Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, 233.

²⁰⁴ Yılmaz, *300 Soruda Tasavvufî Hayat*, 168-170.

tarikatların öğretileri ve tercihleri doğrultusunda şekillenir ve öğrencilerin manevi yolculuklarını destekler. Bu çeşitlilik, tasavvuf geleneğinin zenginliğini ve esnekliğini yansıtır, çünkü her bireyin manevi yolculuğu farklı olabilir ve farklı yöntemlerden fayda sağlayabilir.

Kişi her zaman beden dili üzerinde tam kontrol sağlayamayabilir. Duygu durumları insan bedeni üzerinde etkiler bırakır. Mutluluk, stres, merhamet, öfke gibi duygular, kişinin bedensel hareketlerine yansır. Bu sebeple duygular, bireyin günlük yaşamında kullandığı beden dilini etkiler. Bu nedenle, beden dili uzmanları, kişinin sözlü ve yazılı ifadelerinden ziyade, sözsüz olarak yansıttığı beden dili davranışlarını daha güvenilir ve içten bulurlar. Bu davranışlar, kişinin gerçek duygularını daha doğrudan ifade eder ve iletişimdeki samimiyeti artırır.²⁰⁵

Giyim tarzı, sözsüz iletişimin önemli bir unsuru olarak kabul edilir. Giyim tarzı, bireyin kültürel, dini, psikolojik ve sosyolojik yönlerini ortaya çıkaran sembollerden oluşur. Birey, giyim tarzıyla muhatabına birçok mesaj iletebilir. Bilinçli bir mesaj verilmek istenmese dahi, kişinin bilinçaltındaki durumlar otomatik olarak giyimine yansır. Dolayısıyla, giyim tarzı, bireyin kişisel ifadesini ve toplumsal kimliğini yansıtan güçlü bir iletişim aracıdır.

Tasavvufta giyim tarzı, kişinin içsel dünyasını ifade etmenin yolu olarak önemli bir rol oynar. Giyim tarzı, sadece dini bir kimlik belirtisi olmaktan öte, tasavvufi değerleri, ruhsal durumu ve toplumsal ilişkileri yansıtan sembollerle doludur.²⁰⁶ Bir müridin giyim tarzı, onun içsel huzurunu, tevazuunu, manevi bağlılığını ve Allah’a yönelik sadakatini gösterebilir. Örneğin, sadeliği ve mütevazılığı vurgulayan bir giyim tarzı, kişinin dünyevi nimetlere ve arzulara karşı bir tür reddiye özelliği taşıyarak, içsel zenginliğin ve Allah’a karşı teslimiyetin bir ifadesi olabilir.

Ayrıca, tasavvufta giyim tarzı, toplumsal kimlik ve aidiyet duygusunun bir göstergesi olarak da önemlidir. Tasavvufi tarikatlara mensup olan bireyler, genellikle belirli bir giyim tarzını benimserler ve bu tarz, onların ait oldukları topluluğu ve değerleri

²⁰⁵ Karataş, “Hz. Peygamber’in Beden Dili”, 51-52.

²⁰⁶ Konu ile alakalı örnek vermek gerekirse, tasavvuf kültüründe “tâc” sembolizmi son derece önemlidir. Bu öneme binâen tarikatların çoğu giydiklere tâclara özel isimler vermişlerdir. Tâcların arşı ve kürsüyü hatırlatacak üst kısmına kubbe, Allah’ın hilâfet makamının insana teslim edilmesini sembolize ederek, başa geçirilen alana langer denilmiştir. Dervişe ölümü hatırlatacak şekilde kefen olarak kullanılabileceği beze ise destâr denmiştir. Zamanla tâcların rengi, dikişleri, destârların şeklinde ayrı semboller gözetilerek farklılıklara gidilmiştir. Konu ile alakalı detaylı bilgi için bkz. Güldane Gündüzöz, *Tasavvufta Tâc Sembolizmi* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 57-72.

temsil eder. Bu da bir iletişim aracı olarak giyim tarzının gücünü artırır ve tasavvufi topluluklar arasında bir bağ oluşturur.

Ses, sözsüz iletişimde de önemli bir iletişim aracı olarak kullanılabilir. Söze dönüşmemiş olan seslerin çoğu insanlar tarafından sistematik bir şekilde kullanılır. Hangi durumlarda, hangi tür sesin çıkarılacağı, hangi ton ve ne sürede iletişim kurulacağı gibi faktörler belirlenmiştir. Bu sesler, duyguları ifade etmek, dikkat çekmek, tepki vermek veya iletişimi desteklemek gibi amaçlarla kullanılabilir. Dolayısıyla, ses, sözsüz iletişimde de önemli bir iletişim aracıdır ve iletişim sürecinin etkili bir şekilde işlemesine katkı sağlar.²⁰⁷

Kişinin duygu durumu hakkındaki farkındalığı arttıkça, iletişimin başarısı ve etkinliği de artar. Pozitif duygular ve heyecanlı bir ruh hali genellikle ses tonunda bir artışa neden olurken, olumsuz duygular ve üzüntü durumları genellikle ses tonunun azalmasına yol açar. Duygu ve ruh halindeki değişiklikler, ses tonunda titreme veya çatallanma gibi belirtilerle ortaya çıkabilir. Bu nedenle, iletişimde ses tonunu anlamak ve duyguları doğru şekilde yansıtmak, etkili iletişim için önemlidir.²⁰⁸

3.3. Yazılı İletişim

Yazı, insanın toplumsal ve kültürel gelişiminin bir göstergesidir. Uzun süre bir arada yaşayan bireyler, bilgi ve birikimlerini gelecek kuşaklara aktarmak, kültürel miraslarını korumak amacıyla yazıyı icat etmişlerdir. Yazı, insanların iletişim sınırlarını genişletmek için en etkili yöntemlerden biridir. Düşüncelerini yazıya aktaran kişi aynı zamanda içsel iletişimini kayda almış ve kalıcı hale getirmiştir. Bu sayede, bilgi ve düşüncelerin kuşaktan kuşağa aktarılması kolaylaşır ve toplumun kültürel mirası korunur.²⁰⁹

Tasavvuf geleneği, genellikle sözlü iletişimin önemli bir rol oynadığı bir alandır. Ancak, yazılı metinlerin önemi de göz ardı edilmemektedir. Dönemlerinin büyük düşünürleri olan müşîdler, deneyimlerini ve öğretilerini yazılı olarak aktarma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu yazılı eserler, tasavvufi öğretilerin ve felsefelerin yayılmasına ve nesilden nesile aktarılmasına katkıda bulunmuştur.

²⁰⁷ Güngör, *İletişime Giriş*, 82-83.

²⁰⁸ İbrahim Zeyd Gerçik, *Dikta değil İkna-İletişim Psikolojisi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 183.

²⁰⁹ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 50.

Tasavvufu yazılı iletişimin en önemli örneklerinden bir tanesi, manzum tarzda yazılan şiir geleneğidir. Birçok mutasavvıf aynı zamanda döneminin en iyi şairleridir. Manevi deneyimler ve öğretiler şiir vasıtası ile daha kolay kodlanabilmiş ve rahatça ifade edilmiştir. Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'nin Mesnevi adlı eseri, bahsettiğimiz özellikleri taşıyan, tasavvuf alanındaki en önemli yazılı eserlerden biri olarak kabul edilebilir. Bunun yanı sıra, tasavvufi düşüncenin detaylarını ve derinliğini anlatan yüzbinlerce kitap ve mektubât bulunmaktadır.²¹⁰

Yazılı iletişim somut bir varlığa sahip olması, bağlayıcılık ve güvenlik açısından tarih boyunca kendisini önemli bir niteliğe sahip kılmıştır. Yazılı iletişim, belgeler, mektuplar ve kitaplar kalıcı bir formda varlığını sürdürebilir. Ancak, iletişim sürecinin amacına uygun olması, açık ve anlaşılır bir dil kullanılması da sağlıklı bir iletişim için son derece önemlidir. İletişimde kullanılan ifadelerin net ve anlaşılır olması, iletişimin etkili bir şekilde gerçekleşmesini sağlar ve yanlış anlamalara yol açma riskini azaltır. Dolayısıyla, yazılı iletişimde doğru ifadelerin kullanılması ve iletişimin amacına uygun olarak ifade edilmesi metinlerin kalıcılığını sağlayan önemli bir özelliğidir.

Ancak yazılı tasavvuf metinleri esas alındığında, kullanılan dil sıklıkla üstü kapalı, ağır veya şifrelenmiş olmaktadır. Tasavvufi düşünce genellikle soyut kavramlar ve manevi gerçekliklerle ilgilidir, bu yüzden doğrudan ve açık bir dille ifade etmek zor olabilir. Bu nedenle, tasavvufi metinlerde kullanılan dil genellikle sembolik, metaforik ve mecazi olabilir. Bu durum, dilin amacının yalnızca yüzeysel anlamları değil, aynı zamanda derin manevi gerçekleri de içermesinden kaynaklanır. Tasavvufi metinlerde kullanılan dilin örtülü ve sembolik olması, okuyucuyu doğrudan anlamı kavramak yerine derinlemesine düşünmeye ve metaforik anlamları keşfetmeye teşvik eder. Bu metodu kullanan müelliflerden İbn Arabî, kaleme aldığı el-Fütûhât eseri için, *“Bu kitaptan maksad, elden geldiği kadar veciz ifade ve hülâsadır.”* ifadelerini kullanır.²¹¹

Tasavvufi eserlerde yer alan yazılı mesajların pek çoğunun anlaşılabilmesi için belirli bir manevi seviyeye ulaşmak ve deneyime sahip olmak gerekir. Bu sebeple tasavvuf geleneğinde, müridler öğretilerini sadece alanında uzmanlaşmış veya anlatılan meseleye vâkıf olmuş öğrencilerine aktarmayı tercih etmişlerdir. Öğrenciler, manevi

²¹⁰ Konu ile alakalı olarak Ethem Cebecioğlu, bizlere şu bilgiyi aktarır: “Ülkemiz Süleyman kütüphanesi, yaklaşık yüz otuz bin yazma eser ve kitaplarıyla yaşayan bir kitap müzesi durumundadır. Bu müze, Tefsir, Fıkıh, Kelâm, Ahlâk, Hadîs, Tasavvuf ve diğer bilimlere dair el yazması eserlerden oluşur. Bu muazzam külliyyatın yaklaşık yüzde atmış tasavvufla ilgilidir. Bin iki yüz senelik tasavvuf literatürü, yerli yabancı pek çok araştırmacının dikkatini çekmektedir.” Konu ile alakalı bkz. Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 13.

²¹¹ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2021), 45-51.

hakikatleri sadece kendi iç deneyimleri vasıtasıyla kavrayabilirler. Bu da sâliklerin yazılı eserlerdeki hakikatleri anlamak için manevi eğitim almalarına teşvik eden bir unsur oluşturmuştur.²¹²

Yazılı iletişim sadece bir mesajın kelimelere dökülerek kağıda işlenmesinden ibaret değildir. Yazılı iletişim, birçok farklı formda ortaya çıkabilir. Örneğin, bir kumaşın üzerine işlenen desenler, bir mekânın içerisine yerleştirilmiş anlamlı dekorasyon kalıpları veya bir iş ya da özel amaçlar için kullanılan bir aletin üzerindeki figürler ve yazılar da yazılı iletişim kapsamına girer.²¹³ Bu tür iletişim biçimleri, insanların duygu, düşünce ve bilgilerini aktarmak için kullanılan farklı yöntemlerdir. Her biri, iletişimin hedefine uygun olarak kullanıldığında etkili iletişimi sağlayabilir. Dolayısıyla, yazılı iletişim sadece sözcüklerle sınırlı değildir, farklı materyaller ve formatlar kullanılarak da gerçekleştirilebilir.²¹⁴

Bu bilgiler ışığında, tasavvufta yazılı iletişimin sadece klasik metinlerle sınırlı olmadığını anlayabiliriz. Tasavvuf geleneğinde, sembolizm ve görsel ifadeler önemli bir iletişim aracı olarak kabul edilir. Bu bağlamda, tasavvufta kullanılan yazılı yöntemlerin bazılarını şu şekilde ifade edebiliriz:

El Yazması Kitaplar ve Eserler: Tasavvuf geleneğinde, birçok önemli eser el yazması olarak kaleme alınmıştır. Bu eserler, bâtını öğretileri, şiirleri ve deneyimleri içerebilir. El yazması kitaplar, genellikle özel olarak süslenmiş, estetik değeri yüksek eserlerdir ve içerdikleri görsel motiflerle de iletişimde bulunabilirler.

Tezhip Sanatı: Tezhip, İslam sanatının bir dalı olup, metinlerin süslenmesiyle ilgilenir. Bu süslemeler genellikle geometrik desenler, bitki motifleri ve altın varak kullanılarak yapılır. Tasavvufi metinlerin yanı sıra, bazen Kur'an ve hadis metinleri de

²¹² Konu ile alakalı olarak Abdullah Salâhî efendi'nin ifadeleri kaynak gösterilebilir. Kendisi, *Mevâkı'u'n-Nücûm* adlı eser hakkında yazdığı şerhin mukaddimesinde şu ifadelere yer verir: "Muhyiddîn-i Arabî'nin Mevâkı'u'n-nücûm adlı eserini okudum. Gürdüm ki eser birtakım garîb ibâre ve acâib işaretlerle doludur, birtakım rumuz ve muammâlar vardır. Bunların akılla ve kıyasla anlaşılması mümkün değildir. Bunun için, Hz. Şeyh'in kendisinden yardım dileyerek dedim ki: Efendim! Sen benim her yönden yardımcım ve dayanağımsın. Ben sana iki yönden bağlıyım. Evvelâ sana bâtinen bağlıyım, sâniyen sen Muhyiddîn Ebû Abdullah'sın ben ise Abdullah Salâhî ismiyle biliniyorum. Bunun için sen benim mânevi babam, ben de senin mânevî evlâdım. Nasıl olur da beni feyzinden mahrum edersin, dedim. Nihayet bana onun nurundan bir zerre ve ünsiyetinden bir katre ulaştı ki onun yüce nûruyla aydınlandım ve gizli sırlarına vâkıf oldum. Bunun üzerine kitabın metni bana gayet veciz göründü." Detaylı bilgi için bkz. Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 72.

²¹³ Bahar Akarpınar, "Sûfî Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme", *Türkbilgi Dergisi* 7 (2004), 13-15.

²¹⁴ Güngör, *İletişime Giriş*, 70.

tezhip sanatıyla süslenmiştir. Bu süslemeler, metinlerin manevi derinliğini vurgulamak ve okuyucunun dikkatini çekmek amacıyla kullanılır.

Hat Sanatı: Hat, İslam yazı sanatının bir diğer önemli dalıdır. Özellikle Kur'an-ı Kerim'in yazılmasında ve tasavvufî metinlerin süslenmesinde kullanılır. Hat sanatı, yazıların estetik bir şekilde düzenlenmesi ve özenle yazılmasıyla bilinir. Tasavvufî metinlerin hat sanatıyla süslenmesi, metnin kutsallığını ve manevi değerini vurgular.

Minyatürler: Tasavvufî metinlerde kullanılan minyatürler, hikayeleri, semboller ve metaforları görsel olarak temsil etmek için kullanılır. Bu minyatürler, özellikle hikayeleri ve manevi deneyimleri anlatmak için kullanılan destansı şiirlerle birlikte görülür. Minyatürler, okuyucuların metnin derinliklerine inmelerine ve sembollerin manevi anlamlarını anlamalarına yardımcı olur.²¹⁵

4. İletişim Formları / Kanalları

İletişim, insan deneyiminin temel taşlarından biridir ve birçok farklı formda ortaya çıkabilir. İç dünyamızda oluşan ilişkilerin şekillendirilmesi, dış dünyayla etkileşimimizi de etkiler. İletişim formlarının kapsamı; içsel iletişimden kişiler arası iletişime, toplumsal iletişimden tasavvufî otorite olan mürşid ile iletişime hatta aşkınla olan bağlantımıza kadar uzanır.

İçsel iletişim, bireyin kendi düşünceleri, duyguları ve inançlarıyla olan etkileşimidir. Kişiler arası iletişim, bireyler arasındaki doğrudan etkileşimi ifade eder. Toplumsal iletişim, bir grup veya toplum içinde bireyler arasındaki iletişimi kapsar. Tasavvufî otorite olan mürşid, manevi rehberlik ve öğretilerin aktarımıyla ilgilenirken, aşkınla olan iletişim ise insanın evrensel ve derin bağlantıları ifade etme biçimidir. Bu sınıflandırma, iletişimin kompleks yapısını ve çok yönlülüğünü anlamamıza yardımcı olurken, insan deneyimindeki çeşitliliği ve zenginliği açığa çıkarır.

4.1. İçsel İletişim

Toplumsal olayların arkasında bireysel davranışların etkisi büyüktür. Sosyal gerçeklikler, bireyin içsel deneyimlerinden geçerek şekillenir.²¹⁶ Bireyin kendi iç dünyasıyla kurduğu iletişim türüne içsel iletişim denir. İletişim dilinde “*internal communication*” olarak geçen iletişim türünde, ileti bireyin kendisi tarafından üretilir ve yorumlanır. Mesajın göndericisi aynı zamanda alıcısıdır, yani kişi kendi içsel

²¹⁵ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 67-71.

²¹⁶ Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, 16.

deneyimlerini gönderen ve alıcı olarak karşılayan bir konumdadır. Bu iletişim formunda birey, kendi iç gözlemini yapar, içsel dünyasından mesajlar alır ve bunlara cevaplar arar. İçsel iletişim, kişinin duygularını anlamlandırması ve değerlerini, tutumlarını, davranışlarını kavraması için önemli bir araçtır.²¹⁷

Kişinin yaşadığı dünyayı algılayabilmesinin ilk adımı kendisini tanımasıdır. Kendi içsel yolculuğundan çekinmeyen bireyler, toplumla nasıl ve ne ölçüde iletişime geçmeleri gerektiğini belirlemede daha az zorlanırlar. Kendi benliğiyle iletişim halinde olmayan ve iç dünyasındaki süreçlerden habersiz olan kişi, çevresinde olup bitenlerin kendisine nasıl etki ettiğini anlamakta güçlük çeker. İçsel iletişim, kişinin toplumdan soyutlanması anlamına gelmez, aksine dış çevresiyle olan ilişkilerini daha anlamlı hale getirerek şekillendirir. Bireyin toplumla sağlıklı iletişim kurabilmesi için öncelikle kendi iç iletişimini anlamlandırabilmesi gerekmektedir. Bu nedenle, içsel iletişim, kişinin toplumsal ilişkilerini belirleyecek bir hazırlık aşaması olarak görülebilir.²¹⁸

İletişim sistemi bütünüyle bir ilişki türü olarak değerlendirilebilir. Bu görüşe göre, iletişim her zaman bir ilişki ortamından kaynaklanır ve bireyin içsel iletişimi bile tam anlamıyla bireysel bir tecrübe değildir. Bireyin tek başına olduğunda dahi, zihnine gelen her düşünce ve fikir, çevresiyle olan ilişkilerinden etkilenir. Geçmiş, duygusal durum, günlük olaylar ve psikoloji gibi faktörler, içsel iletişimin kurulmasında bireye eşlik eder.²¹⁹ Bu bakış açısı, bireyin içsel iletişiminde, dışsal faktörlerin etkisinin güçlü olduğunu bizlere vurgular. Tasavvuf, içsel iletişimin kurulmasında “*Kendini bilen rabbini bilir*”²²⁰ hadis-i şerifini temel alır. Sâlikin içsel yolculuğu ve kendisi ile kurduğu iletişimi, onu varlığın hakikatine, ilahi kuvveye yani Tevhîd bilgisine yönlendirecektir. Tevhîd’e ulaşmak ise ancak dünyevi karmaşadan uzaklaşarak ve mevcut düzene ait tüm fikir, düşüncü kalıplarından sıyrılarak mümkün olur. Birey, içsel karmaşasına yani kaosa son vererek huzur bulmaya çalışır.

Tasavvuf öğretileri, bu noktada bireyin iradesini güçlendirerek içsel yolculuğunda rehberlik edebilecek bir iletişim kanalı olarak hizmet edebilir. Tasavvuf, kişinin içsel dünyasını keşfetmesine, iradesini güçlendirmesine ve daha derin bir anlayışa ulaşmasına yardımcı olur. Tasavvuf, kişinin içsel iletişimini güçlendirerek, dış çevresiyle olan ilişkilerini daha anlamlı hale getirir. Birey, kendi duygu ve düşüncelerini anladıkça,

²¹⁷ Bahar, *İletişim*, 21; Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 47.

²¹⁸ Güngör, *İletişime Giriş*, 142-143.

²¹⁹ Çağlar - Kılıç, *Genel, Teknik ve Etkili İletişim*, 51.

²²⁰ Aclûnî, *Keşfü'l Hafâ*, 4/52.

çevresindeki insanlarla daha derin ve samimi ilişkiler kurabilir. Bu, toplumsal ilişkilerin daha sağlıklı ve yapıcı bir şekilde gelişmesine katkı sağlar. Hacı Bayram Veli'nin ifade ettiği gibi;

*Bilmek istersen seni,
Can içre ara canı,
Geç canından bul ânı,
Sen seni bil, sen seni.*²²¹

Tasavvuf sistemi, bireyin içsel dönüşümüne odaklanarak yöntemlerini yürütür. İçsel iletişimini tam anlamıyla gerçekleştiremeyen bireyler, kişiler arası iletişimde ve toplumsal meselelere katılımda pek fazla etkin olamazlar. Toplumsal ıslah, bireyin kendi içsel ıslahını tamamlamasıyla mümkün hale gelir. Bu doğrultuda, Fudayl bin İyâz'ın “İnsanların durumunu nasıl değerlendiriyorsunuz?” sorusuna verdiği cevap anlamlıdır. O, “Ben aralarında olmasam, herkes affedilecek bir durumda olurdu,”²²² şeklinde cevap vererek bireyin kendi sorumluluğunu ve içsel farkındalığını vurgulamıştır. Bu yanıt, bireyin içsel dönüşümünün toplumsal iletişimdeki önemine dikkat çeker.

İçsel iletişim formunu hayatımızda uygulanır hale getirmek, tanımlar ve tespitler kadar kolay olmayabilir. Genel toplum düzeni, içsel iletişime engel olur ve bireyi kendi iç dünyasından uzaklaştırır. Bireylerin sürekli diğerleri gibi olmaya teşvik edilmesi, kendi bakış açısını kaybetmesine sebep olur. Bu durum bireyin kendi varlığına başkalarının gözüyle bakmasına neden olabilir. Süreç içerisinde kişi kendi varlığını kaybedebilir ve başkalarının varlığına bürünebilir. Bu kısır döngüyü kırmak ve sağlıklı bir içsel iletişim ortamı oluşturmak, bireyin iradesine bağlıdır.²²³

Bu sebeple İç dönük iletişimin başarıya ulaşması için beş ayrı seviyesi aşması gerekir. Bu seviyelerden bazıları bireyin faydasına çalışırken, bazı aşamaları da zararına çalışır. **Birinci seviye**, *olumsuz kabullenmedir*. Bu, içe dönük konuşmanın en düşük ve en az faydalı olan seviyesidir. Bu seviyeyi, “Yapamam.” veya “Keşke yapabilseydim.” gibi ifadelerle tanırız. Olumsuz kabullenme, kişinin kendine inancını ve motivasyonunu zayıflatır, değişim veya ilerleme konusunda engeller oluşturur. **İkinci seviye**, *kabullenme ve değişmeye ihtiyaç duymadır*. Bu seviye yüzeyde yararımıza çalışıyor gibi görünse de, aslında bize karşı işler. Bu seviyeyi, “Yapmaya ihtiyacım var.”, “Yapmak gerek.” veya

²²¹ Abdurrezzak Tek, *Ankara'nın Gönül Sultanı Hacı Bayram-ı Velî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 28.

²²² Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 58.

²²³ Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, 112,120,129.

“Yapmalıyım.” gibi ifadelerle tanırız. Bu ifadeler, değişim ihtiyacını kabul eder ancak harekete geçme noktasında yetersiz kalır.

Üçüncü seviye, değişme kararıdır. Bu seviyede, değişme ihtiyacı kabul edilmiş ve değişme kararı alınmıştır. Bu karar, şimdiki zamanda ifade edilir. Bu seviyeyi, “Ben asla...” veya “Ben artık...” gibi ifadelerle tanırız. Değişme kararı, bireyin kendisi için somut adımlar atmaya başladığı seviyedir. **Dördüncü seviye, daha iyi sizdir.** Bu seviye, en az kullanılan ama en çok ihtiyaç duyulan seviyedir. Bu seviyede, kişi kendisinin gerçekten olmak istediği gibi, yeni ve tamamlanmış bir resmini bilinçaltına verir. Bu, bireyin ideal benliğine ulaşma yolunda önemli bir adımdır. **Beşinci seviye, evrensel olumlu ifadedir.** Bu içe dönük konuşma, binlerce yıldır yapılmaktadır. Ruhun birleşmesinden, tüm dünyevî şeyleri aşan ve varlığımıza anlam veren aşkın bir etkiyi anlatır. Bu, dünyevî isteklerle dolu bu yaşamı aşarak, asıl yerlerini arayan insanların dilidir. Tasavvufta, özellikle bu seviyeye ulaşmak için uğraşılır. İçe dönük iletişimin bu seviyeleri, bireyin kendi iç dünyasını keşfetmesine ve bu keşfi dış dünyayla paylaşmasına olanak tanır.²²⁴

Son yüzyılda, teknolojinin hızlı gelişimi, insanın kutsal ve dini değerlerle olan ilişkisini derinden etkileyen ve bazı açılardan bu ilişkiyi köklü bir değişime uğratan en önemli etkenlerden biri olmuştur. Teknoloji, günlük yaşamın her alanına nüfuz etmiş ve bireylerin dini inançlarını, pratiklerini ve dini topluluklarla olan etkileşimlerini yeniden şekillendirmiştir.²²⁵

Teknolojinin hızlı gelişimi, bireyin içsel iletişime ayıracağı zamanı azaltmaktadır. Teknoloji, bazen yapay bir içsel iletişim ortamı sunarak bireyin gerçek dünyadan kopmasına neden olabilir. Güngör’ün ifadesinde olduğu gibi, teknoloji, bireye ‘*sanal bir içsel iletişim paketi*’ sunar.²²⁶

Tasavvuf, içsel iletişimdeki bu tarz zorluklarla başa çıkmak adına bireye manevi bir rehberlik sunar. Tasavvufî öğretiler, bireyin zihinsel gürültüleri ve dikkat dağıtıcıları aşması gerektiğini vurgular. Günümüzde, sürekli olarak bilgiye maruz kalma, sosyal medya, reklamlar gibi etkenler, bireyin içsel sessizliği bulmasını ve kendi iç dünyasını

²²⁴ Zülfiyar Özkan, *İç İletişimin İyileştirici Gücü Kendinle Barışmak* (İstanbul: Kocav Yayınları, 2017), 32-35.

²²⁵ Betül Öney Doğan, “Sanal Uzamda Din”, *Dijital Çağda İletişim Ahlakı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 37.

²²⁶ Güngör, *İletişime Giriş*, 152.

keşfetmesini engeller. Tasavvuf, zikir ve diğer manevi metotlar aracılığıyla bireyin zihnini sakinleştirmesine ve içsel iletişimini güçlendirmesine yardımcı olur.

Bununla birlikte toplumsal normlar ve otoriteler, bireyin kendi içsel sesini duymasını ve ona uygun şekilde davranmasını engelleyebilir. Bu durumda, birey kendi varlığını kaybedebilir ve başkalarının beklentileri doğrultusunda hareket etmeye başlayabilir. Tasavvuf, bireyin kendi içsel iradesini güçlendirmesine ve dış etkenlerin baskısından bağımsız olarak kendi özgün benliğini korumasına yardımcı olabilir.

İletişimde bireyin kendisini tanıması için pek çok model ortaya konulmuştur. Bu modeller, bireyin kendilik farkındalığını artırarak, etkili iletişim kurmasını amaçlar. Kendilik algısı, kişinin kendi duygu, düşünce ve davranışlarını nasıl değerlendirdiğini ve bu değerlendirmelerin iletişim tarzına nasıl yansıdığını ele alır. Sosyal kimlik teorisi, benlik sunumu teorisi ve bilişsel davranışçı yaklaşımlar gibi çeşitli teorik çerçeveler, bireyin kendisini tanımasının iletişim süreçlerindeki önemini vurgulamaktadır. Bu perspektifte yapılan akademik çalışmalar, öz-farkındalığın ve empatik iletişimin iletişim becerilerinin geliştirilmesinde kritik bir rol oynadığını göstermektedir.

Johari penceresi, iletişim literatüründe kendini tanıma kuramını temsil eden modellerden bir tanesidir. İnsanların kendilerini ve başkalarını daha iyi anlamalarına yardımcı olmak için kullanılır. Bu modele göre, insanın dört farklı yönü bulunmaktadır. Birincisi, bireyin hem kendisi hem de başkaları tarafından fark edilen huy ve davranışlarının bulunduğu “*açık alan*” dır. Etkili iletişim genellikle bu alanda gerçekleşir, çünkü tarafların aynı bilgi, tecrübe, duygu ve varsayımları paylaşması gerekmektedir. İkincisi, bireyin kendisi hakkında bilgi sahibi olduğu ancak başkaları tarafından bilinmeyen yönlerinin olduğu “*gizli alan*” dır. Üçüncüsü, bireyin kendisi tarafından fark edilmeyen ancak başkaları tarafından bilinen tavırlarının bulunduğu “*kör nokta*” dır. Bu alan iletişimde karmaşaya neden olabilir, çünkü gönderici, muhataplarının tepkilerini anlamakta zorlanabilir. Dördüncüsü, hem bireyin kendisi tarafından bilinmeyen hem de başkaları tarafından anlaşılmayan yönlerinin bulunduğu “*bilinmeyen alan*” dır.²²⁷ Bu alanda iletişimciler ve psikologlar genellikle yorum yapmazlar.

²²⁷ Çağlar - Kılıç, *Genel, Teknik ve Etkili İletişim*, 60; Elife Doğan Kılıç - Özgür Önen, “Öğrenen Örgütlerde Johari Penceresi Burdur Örnekleme”, *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 2/5 (2011), 4-5.

	KENDİNİZCE BİLİNENLER	KENDİNİZCE BİLİNMEYENLER
BAŞKALARINCA BİLİNENLER	1 AÇIK	2 KÖR
BAŞKALARINCA BİLİNMEYENLER	3 GİZLİ	4 BİLİNMEYEN

ŞEMA-1: Joseph Luft ve Harrington Ingham tarafından 1955'te tasarlanan
Johari Penceresi Şeması

Tasavvuf, bireyin içsel iletişimini güçlendirerek bilinmeyen yönlerini keşfetmesi amacıyla eğitim verebilir. Tasavvufî bir etkileşim olan “şeyh-mürîd ilişkisi”, bireyin kör noktalarını ve bilinmeyen alanlarını keşfetmesi için önemli bir iletişim yaklaşımıdır. Mürşid, kendisini rehber kabul eden müridinin iç dünyasını keşfetmesine ve derin manevi gerçekliklere erişmesine yardımcı olur. Bu süreçte, mürid kendi korkuları ve potansiyelleriyle yüzleşir ve zamanla bilinmeyen alanlarını aydınlatır. Bilinmeyen ve gizli kalan alanların keşfedilmesi; zikir, sohbet, halvet ve riyazet gibi metotların bilinçaltındaki duygularımızı ve düşüncelerimizi ortaya çıkartması ile mümkün kılınabilir.

Johari penceresindeki kişilik alanları, tasavvuf perspektifinden ele alındığında, “vecd-vücûd-tevâcüd” kavramları devreye girer. “Vecd” kavramı, buluş manasındadır. Ortaya çıkışı bir anda parlayan ve hızlıca yok olan şimşek şeklinde tasvir edilir.²²⁸ Ancak bir şeyin bulunabilmesi için önce onun kaybedilmesi gerekir. Bir şey kaybedilmeden bulunamaz. Bu nedenle, kişinin kör, gizli ve bilinmeyen alanlarını keşfedebilmesi için önce herkesçe bilinen açık alanındaki gerçeklikleri kaybetmesi gerekmektedir. Bu sebeple ilk olarak kişi, kendi gayretiyle vecdî elde etmek için kendisini zorlamalıdır. Bu durum, tasavvufta “tevâcüd” olarak adlandırılır.²²⁹ Bu çabalar sonucunda, Hakk’ın izniyle vecd hali elde edilir. Hakk’ın tecellilerini keşfederek müşahade eden ve vecd haline ulaşan sâlik, ileri derecede vücûd haline bürünür. “Vücûd”, Hakk’ı bulmak ve

²²⁸ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 250.

²²⁹ Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî’t-Tasavvufî’l-İslâmî*, 207.

beşerî sıfatlardan arınmak anlamına gelir.²³⁰ Bu kavramları bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse; Tevâcüd, deniz kıyısına varmak gibidir; vecd, denize girmek; vücûd ise denizde kaybolmak gibidir.²³¹

Bir kişi eğer kendisinin bilinmeyen alanları hakkında bilgi sahibi olmak istiyorsa, vücûd haline gelmesi gereklidir. Bu yolla, kişi kendisini ve çevresini daha derinlemesine keşfeder ve Allah'ın hakikatini daha yakından kavramaya başlar. Ancak, vücûd halini kavramak kolay bir süreç değildir. Kişinin içsel bir dönüşüm geçirmesi ile mümkün olur ve genellikle uzun bir manevi yolculuğun sonucunda gerçekleşir. Bu süreçte, birey nefsanî arzularıyla mücadele eder, manevî disiplinlerle uğraşır ve Allah'a yönelik derin bir bağlılık geliştirir. Vücûd halini idrak ettiğinde, sâlik artık sadece kendi sınırlı benliğini değil, aynı zamanda yaratıcının kainattaki tüm tezahürlerini hisseder. Bu, kişinin ego merkezli düşüncelerinden sıyrılarak dünyevî bağlarından kurtulmasını ve gerçek anlamda özgürleşmesini sağlar. Böylece, Tasavvufî açıdan Johari penceresi, kişinin içsel yolculuğunu ve Allah'a ulaşma sürecini anlamak için güçlü bir metafor haline gelir.

Sonuç olarak, içsel iletişim yolculuğu, bireyin günlük yaşamda karşılaştığı zorluklara çözüm bulma arzusu ve yaşadığı içsel tutarsızlıkları giderme isteğiyle başlar. Bu süreç, bireyin kendi iç denge ve huzurunu yeniden bulma amacını taşır. Ancak, insanlar içe dönme ve içsel iletişim kurma konusunda engellerle karşılaşır. Bu engeller arasında stres, gelecek kaygısı, kişilik özellikleri gibi çeşitli faktörler önemli rol oynar. Bu nedenle, içsel iletişim sürecinde bu engellerin farkına varmak ve aşmak önemlidir. Böylece, bireyler içsel denge ve gerçek huzura ulaşabilirler.²³²

4.2. Kişiler Arası İletişim

Bir insanın çevresiyle kurduğu iletişimin niteliği, iletişim becerilerini yansıtır.²³³ “*Interpersonal Communication*” olarak ifade edilen iletişim şeklinde insan, doğası gereği çevresiyle sosyal ilişkiler kurar, muhatabını ikna etmeye çalışır, bilgi ve deneyimleri paylaşır. Bu nedenle, farklı amaçlar için planlı veya plansız olarak iletişim kurmak zorundadır. İki veya daha fazla kişi arasında gerçekleşen, gönderici ve alıcının insanlar

²³⁰ Kâşânî, *İstılâhâtü's-Sûfiyye*, 48.

²³¹ Hucvârî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 2/661-663; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 203-205.

²³² Güngör, *İletişime Giriş*, 149.

²³³ Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, 16.

tarafından oluşturulduğu, karşılıklı, sözlü veya sözsüz yöntemlerle gerçekleştirilen etkileşim sürecine kişilerarası iletişim denir.²³⁴

Kişilerarası iletişim, bireylerin birbirlerini anlamasına veya kendilerini ifade etmelerine yardımcı olur. İnsanların duygusal olarak mutlu olabilmelerinin temelinde, iletişim süreçlerini etkin bir şekilde kullanabilmeleri yatar. Bireyler arasındaki iletişim derin, anlamlı ve tatmin edici ise, bu sağlıklı bir iletişim kurduklarının göstergesidir. Öte yandan, bir birey yalnızlık hissiyle baş başa kalmışsa veya anlaşılmadığını düşünüyorsa, bu durumda iletişim kurmakta zorlanıyor olabilir ve yaşamında iletişim eksikliği yaşayabilir. Kişilerarası iletişim, psikolojik niteliklere sahip bir bilgi alışverişi şeklindedir.²³⁵

Ruh sağlığını koruyan ve kendini kabul eden bireyler, sınırlılıklarının farkında olarak çevreleriyle olumlu ilişkiler geliştirebilirler. İnsanoğlu kendisine içsel anlam kazandırdığında, her türlü baskıdan kurtulmayı ve kişisel özgürlüğünü kazanmayı başarabilir. Bu anlamda, kişisel gelişimleri için çaba sarf eden ve içsel olarak mutlu olan bireyler, araştırmacılara göre psikolojik iyi oluşa (*psychological well-being*) kavuşabilirler.²³⁶ Anlamlı ilişkiler kurabilen bireyler, topluma daha fazla katkıda bulunma ve daha verimli olma eğilimindedirler. Bu açıdan bakıldığında tasavvuf, bireyin ruhsal ve zihinsel sağlığını güçlendirmeye yönelik derin bir içsel çalışma sunar. Tasavvufî öğretiler ve uygulamalar, kişinin kendini tanıma, kabul etme ve içsel dengeyi bulma sürecine rehberlik eder. Bu süreç, bireyin ruhsal olarak derinleşmesine ve iç huzura kavuşmasına yardımcı olabilir.

Tasavvuf, bireyin kendini tanıma ve kabul etme sürecine dair derin bir içsel yolculuğu temsil eder. Bu süreçte birey, sınırlılıklarının farkına vararak içsel anlamını keşfeder ve böylece psikolojik iyi oluşa (*psychological well-being*) doğru bir adım atar. Tasavvufî öğretiler, bireyin sadece kendisiyle değil, aynı zamanda çevresiyle de anlamlı ilişkiler kurmasını teşvik eder. Bu bağlamda, tasavvufî iletişim hem bireyin içsel dengesini bulmasını hem de toplumsal bağlarını güçlendirmesini sağlar. Kişinin ruhsal ve zihinsel sağlığını korumak adına uygulanan tasavvufî pratikler, bireyin içsel dünyasında derinleşmesine ve çevresiyle kurduğu iletişimde daha bilinçli ve verimli olmasına zemin hazırlar. Böylece, tasavvuf bireyin ruhsal ve zihinsel sağlığını güçlendirmekle kalmaz,

²³⁴ Bahar, *İletişim*, 21; Güngör, *İletişime Giriş*, 153.

²³⁵ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 48-49.

²³⁶ Yaşar Kuzucu, *Duyguları Fark Etmeye ve İfade Etmeye Yönelik Bir Psikoeğitim Programının, Üniversite Öğrencilerinin Duygusal Farkındalık Düzeylerine, Duyguları İfade Etme Eğilimlerine, Psikolojik Ve Öznel İyi Oluşlarına Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2006), 17-18.

aynı zamanda bireyin topluma daha anlamlı katkılarda bulunmasını da sağlar. Bu çerçevede, tasavvufi iletişim yöntemleri, bireyin kendini tanıma sürecinde karşılaştığı içsel baskılardan arınmasına ve kişisel özgürlüğünü kazanmasına yönelik önemli bir araç olarak değerlendirilmelidir.

Kişiler arası iletişimi etkileyen pek çok unsur bulunmaktadır. Bunlar arasında psikolojik, kültürel, sosyolojik ve kişilik özellikleri gibi etmenler öne çıkar. Psikolojik etmenler, bireylerin duygusal durumu, özgüven seviyeleri, kaygı düzeyleri ve empati yetenekleri gibi faktörleri içerir. Kültürel etmenler, bireylerin ait oldukları kültürel bağlamdan kaynaklanan normlar, değerler ve iletişim tarzlarını kapsar. Sosyolojik etmenler ise, sosyal statü, grup dinamikleri ve toplumsal roller gibi unsurları içerir. Kişilik özellikleri de bireylerin doğuştan gelen ve zamanla gelişen kişisel eğilimlerini, tutumlarını ve davranışlarını belirler. Bu çeşitli etmenler, kişiler arası iletişimin niteliğini ve etkinliğini doğrudan etkileyerek, iletişim sürecinin karmaşıklığını artırır. Dolayısıyla, etkili bir iletişim sağlamak için, bu faktörlerin farkında olmak ve bunları yönetebilmek büyük önem taşır.

Kişiler arası iletişimde, psikolojik etmenlerin belirleyici bir rol oynar. Bireyler genellikle iletişimde kendi güçlerini göstermek ve muhataplarını kendi egemenlik alanlarına çekmek isterler. Bu, iletişim sürecinde bir üstünlük mücadelesi oluşturabilir ve süreci karmaşık bir hale sokabilir. İletişimdeki bu güç mücadelesi, çevresel etmenlerin dengeli olduğu düşünülen durumlarda bile ortaya çıkabilir. Bu nedenle, iletişimdeki psikolojik etmenlerin anlaşılması ve yönetilmesi önemlidir.²³⁷

Tasavvuf, iletişimdeki bu karmaşık dinamiklere değerli bir katkı sağlayabilir. Tasavvuf, insanın iç dünyasını anlama ve yönetme yolunda derin bir içsel arayışı temsil eder. Bu bağlamda, insanın iletişimdeki güç dinamiklerini anlamasına ve yönetmesine gerekir. Tasavvuf, iletişimdeki ego mücadelelerini azaltarak, insanları birbirine daha anlayışlı ve diğerkâm bir şekilde yaklaşmaya teşvik edebilir. Ayrıca, tasavvufun vurguladığı manevi değerler, iletişimde sadakat, saygı ve sevgi gibi önemli unsurların güçlenmesine katkıda bulunur.²³⁸ Sonuç olarak, tasavvuf insanların iletişim sürecindeki psikolojik etmenleri anlamalarına ve yönetmelerine yardımcı olmaktadır.

IV. Murat'ın Bağdat seferi sırasında Fırat Nehri'nde yaşadığı bir olay, iletişimde güç dinamiklerinin anlaşılmasına ve yönetilmesine dair önemli bir ders niteliğindedir.

²³⁷ Güngör, *İletişime Giriş*, 171.

²³⁸ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 102-103.

Rivayete göre, IV. Murat, Fırat Nehri'ni ordusuyla geçmek zorunda kaldığında, nehrin kuvvetli akıntısına karşı “*Sen Fırat, ben Murat*” diyerek atını sulara sürer. Ancak, nehrin coşkun suları kısa sürede Sultan'ı ve atını alıp sürüklemeye başlar. Bu tehlikeli anlarda, kimliği o anda bilinmeyen bir zat, elini uzatarak Sultan'ı ve atını nehrin sularından çıkararak kurtarır. Bu olaydan sonra Sultan Murat, kendisinin ölümden kurtulmasına vesile olan bu kişiyi bulmak amacıyla Malatya'ya geri döner. Orada valilerine, tüm âlimlerin, âriflerin ve Allah dostlarının huzuruna getirilmesini emreder. Ancak, her ne kadar Malatya'nın önde gelen ulemaları huzura gelseler de Sultan'ı kurtaran zatı bir türlü bulamazlar. Sultan Murat, davetine icabet etmeyen olup olmadığını sorduğunda, kendisine Koca Vâiz olarak bilinen bir zatın henüz gelmediği bildirilir. Bunun üzerine Sultan Murat, Koca Vâiz Sunullah Efendi'nin derhal huzuruna getirilmesini emreder.

Sunullah Efendi huzura getirildiğinde Sultan Murat, ona neden davete icabet etmediğini sorar. Sunullah Efendi, Sultan'a biraz sitemle karışık bir şekilde, “*Sultanım, Fırat'ın suları ile mücadele ederken ve yanında kimse bulunmazken biz yanınızda değil miydik?*” der. Bu sözlerin ardından Sultan Murat, kendisine gösterilen manevi yardımı ve saygıyı fark eder, bu büyük zatın gönlünü alarak ondan özür diler.²³⁹

Sultan Murat'ın yaşadığı bu tecrübe, gücün yalnızca fiziksel ya da politik bir unsur olmadığını, aynı zamanda manevi derinlikler ve insani ilişkilerle dengelenmesi gerektiğini öğreten bir hadise olarak tarihe geçer. Ayrıca bu vakıa, iletişimdeki güç dinamiklerinin nasıl doğru anlaşılması ve yönetilmesi gerektiğini ortaya koyar.

İletişimdeki güç mücadelesinin yanı sıra, bireyler arası iletişimde başka psikolojik etkenler de önemli rol oynayabilir. Örneğin, bireyler iletişim kurarak yalnızlık hissini gidermek, duygularını paylaşmak veya dertleşmek isteyebilirler. Ayrıca, dışlanmışlık hissi veya sevilme arzusu gibi duygusal ihtiyaçlar da iletişim motivasyonunu etkileyebilir. İletişim, insanların duygusal ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak için önemli bir araçtır.²⁴⁰

Kişiler arası iletişimi etkileyen önemli faktörlerden biri de sosyolojik etmenlerdir. Bireyler, doğup büyüdüğü toplumdan belli değerler, yaşam tarzları ve düşünce biçimleri kazanırlar. Bu sosyal etmenler, iletişim tarzlarını da belirler. Bireyler, toplumun değerlerini özümseyerek kendilerini ifade ederler ve bu şekilde toplum içinde kabul

²³⁹ Özgür (Uzgur), *Kadirî Yolu Gerçekte Yaşayan ve Yaşatanlar*, 79-80; Ali Haydar Bostancı, “Hacı Mustafa Hayri Öğüt”, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları* (İstanbul: Sebat Yayınları, 2014), 10/260.

²⁴⁰ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 391.

görmeyi ve yer edinmeyi amaçlarlar. İletişim sürecinde bu sosyal kodlar ve değerler, bireyler arasındaki etkileşimi belirler ve iletişimde uyum sağlamak için önemlidir.²⁴¹

Tasavvuf, sosyolojik temellere dayanarak toplumsal uyumu sağlamanın yollarından bir tanesidir. Bu geleneğin iletişimdeki rolü, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde derinlik ve anlam katmasıyla öne çıkar. Tasavvuf meclisleri bu haliyle bazen yaygın bir eğitim kurumu olurken bazen yolda kalmışlara barınak görevini üstlenir. Bazen misafirlerin ağırlandığı birer misafirhane biçimindeyken, zaman zaman toplumsal hayatta ticari sistemin tasarlandığı ahî tekkesi, eğitim merkezi veya zanaat-sanatın öğretildiği atölyeler şekline bürünür.²⁴²

Kişiler arası iletişimde etken olan bir diğer unsur kültürdür. Güngör'ün dediği gibi “Her kültürel ortamın kendine özgü bir iletişimsel iklimi vardır.”²⁴³ Aynı kültür ortamında bulunan bireyler arasındaki iletişim daha kolay gerçekleşir.²⁴⁴ Kültür farklılıkları mesajın alıcıya gerektiği şekilde ulaşmasını engelleyen veya mesajın daha kolay bir şekilde alınmasını sağlayan bir etken olabilir. Bu ortamlar, zaman zaman bireye yaşam tecrübesi ve fikir birikimi kazandırırken, çoğu zaman temelsiz inançlar, ön yargılar ve korkular gibi olumsuz etkilerle aşılayabilir.

Kişiler arası iletişimi etkileyen unsurlar, özellikle tasavvuf alanında derinlemesine incelenen konuların başında gelir. Bu bağlamda, Ian Dallas, yani Dr. Abdülkâdir es-Sûfî, toplumsal ve bireysel iletişimi zenginleştiren pratik yaklaşımlarıyla dikkati çeker. Dr. Abdülkâdir es-Sûfî, düşünce gücünün toplumsal, kişilerarası, psikosomatik ve bilinçdışı boyutlarda deneysel gerçeklikle başa çıkmada nasıl kullanılması gerektiğine dair önemli görüşler sunar. Kişiler arası ilişkilerdeki sinyal tıkanıklıklarını çözmek adına, alıcı konumundaki bireylerin sürekli incelenmesi ve durum bilgisi raporları oluşturulması gerektiğini vurgular. Bu raporlar, bireylerin ruh-durumlarını detaylandırarak yani kendi ifadesiyle ruh-durumu karnesi oluşturarak, iletişimin daha akıcı ve verimli olmasını sağlar.²⁴⁵

²⁴¹ Ergün Yıldırım, “Sosyoloji ve Tasavvuf”, *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı Tasavvuf Örneği*, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2022), 353-356.

²⁴² Ergün Yıldırım, *Sûfî sosyoloji maneviyatın toplumsal varoluşu* (İstanbul: Beyan yayınları, 2021), 137,142,146.

²⁴³ Güngör, *İletişime Giriş*, 172.

²⁴⁴ İsa Kayaalp, *İletişim ve Dil* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 102.

²⁴⁵ Ian Dallas, *Gariplerin Kitabı*, çev. Ömer Seyfi Saruhanlıoğlu (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2021), 31-32.

Dr. Abdülkâdir es-Sûfî, “*The Book of Strangers*” (*Gariplerin Kitabı*) adlı eserinde bu teorik yaklaşımını pratiğe dökerek, arkadaşlarıyla olan ilişkilerini güçlendirmek adına davranışlarıyla ilgili notlar almış ve bu notlar üzerinden ilişkilerini değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, iletişimde sadece sözlü ifadelerin değil, aynı zamanda bireylerin davranışlarının ve ruh hallerinin de dikkate alınması gerektiğini gösterir. Bu bağlamda, tasavvufî pratikler ve kişisel gelişim yöntemleri, modern iletişim teorilerine zenginlik katabilir.²⁴⁶

Bireylerin kişilik özellikleri, kişilerarası iletişim türünü etkileyen önemli unsurlardan biridir. Sosyal bilimler alanındaki araştırmacılar genellikle beş ana kişilik yapısı üzerinde durmuşlardır: Nevrotizm, içe dönüklük, açıklık, uyumluluk ve öz disiplin. Bu yapılar, bireyin sağlıklı iletişim kurabilmesi ve ilişkilerini sürdürebilmesi için büyük önem taşır.²⁴⁷ İletişim sürecinde sürekli olarak olumsuzluklara takılan kişilik yapısı nevrotiktir. İçe dönük yapıdaki bireyler, iletişim sürecini başlatma konusunda genellikle olumsuz bir tavır sergilerler. Açık kişilik yapısına sahip bireyler ise yeni deneyimlere ve tecrübelerle meraklı oldukları için iletişim kurma konusunda daha başarılı olabilirler, ancak bu yapı içinde olumsuz yönler de bulunmaktadır. Uyumlu kişiler ise merhamet ve güvenilirlik açısından daha üst seviyede yer alırken, öz disiplin sahibi bireyler kontrol ve disiplin yönünden diğer kişilerle ilişkilerinde takıntılı bir yapıya bürünebilirler.²⁴⁸ Bahsedilen bu kişilik tipleri, özellikleri ve isimleri açısından sosyal bilimlerin meseleye baktığı noktadadır. Her akademik disiplin, konuyla ilgili kendi bakış açısına ve metodlarına dayanarak farklı sınıflandırmalar veya terminolojiler geliştirebilir.

Bu bağlamda, beş ana kişilik özelliği olan nevrotizm, içe dönüklük, açıklık, uyumluluk ve öz disiplin yapısına sahip bireyler, tasavvufî literatürde farklı terimler veya kavramlarla ifade edilebilir. Tasavvufî literatürde nevrotizmin karşılığı olarak “*benlik*” kavramı kullanılabilir. İnsanın içinde bulunduğu karmaşık duygu durumlarını ifade eder ve manevi gelişimde engel olarak görülür. Tasavvufî terimler arasında içe dönüklüğün karşılığı “*muhasabe*” olabilir. İçe dönüklük, insanın kendi iç dünyasını keşfetme ve günün her anında nefisini kontrol altına almak adına iç hesaplaşma olarak yorumlanabilir. Tasavvufî literatürde açıklık evresinin karşılığı “*şuhud*” olabilir. Açıklık, insanın evrensel bir bilinçle ilişki kurma ve farklı perspektifleri anlama kapasitesini ifade edebilir. Uyumluluk, tasavvufî anlayışta “*teslimiyet*” olarak ifade edilebilir. İnsanın Allah’ın

²⁴⁶ Dallas, *Gariplerin Kitabı*, 32-37.

²⁴⁷ Jerry M. Burger, *Kişilik*, çev. İ.D. Erguvan Sarioğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 253-256.

²⁴⁸ Siyez, “Kişilerarası İlişkilerin Başlangıcı ve Gelişimi”, 64.

iradesine tam anlamıyla teslim olması ve hayatın akışına uyum sağlaması anlamına gelir. Tasavvufî literatürde öz disiplin evresinin karşılığı ise “*riyazat*” veya “*mücahede*” olarak tespit edilebilir. Öz disiplin, nefsi kontrol etme ve manevi disiplinlerle ruhaniyetin gelişimine katkıda bulunma anlamına gelir.

Kişilerarası iletişim sürecinin, kendi içerisinde işleyiş aşamaları mevcuttur. Bireyler, iletişimi başlatma ve sonlandırma sürecinde tercih ettikleri yollar veya ifadeler ne olursa olsun, belirli adımları izlemek durumundadırlar. Bu aşamaları, sırasıyla kontak kurma, katılım, yakınlık, bozulma, onarma ve çözülme olarak sıralayabiliriz.²⁴⁹

4.2.1. Kontak Kurma

Kontak kurma, kişilerarası iletişim türünün ilk basamağını oluşturur. Gönderici ve alıcının bir araya gelerek ilk teması sağlaması ve birbirleri üzerindeki etki oluşturmalarıyla iletişim süreci şekillenir. İlk aşamada muhatabın görünüşü, ses tonu hatta kokusu dahi alıcı üzerinde etkili faktördür. Böylece algısal kontak kurma gerçekleşmiş olur. Daha sonra etkileşim devreye girer. Kendini ifade etme, yönelme, mesafe gibi etkenler iletişime dahil olur. Kurulan kontakta muhatapların birbiri üzerinde oluşturdıkları etki ilk dört dakikada şekillenir.²⁵⁰

Tasavvufi iletişimde ise kontak kurma, fiziksel algılarla başlar. Ancak diğer disiplinlerden farklı olarak tasavvufi iletişim sürecinde kurulan kontak, fiziksel algılarla sınırlı kalmaz, aynı zamanda ruhsal ve manevi bir bağlantıyı da içerir. Bu bağlamda, tasavvufi iletişimde muhatabın görünüşü ve ses tonu önemli olsa da, bundan daha önemli olan etken ruhsal irtibat ve kalp bağlantısıdır. İlk temas, gönderici ve alıcı arasında bir enerji değişimini harekete geçirir.

Tasavvuf sisteminde algısal olarak kurulacak ilk kontak genellikle bireyin içsel arayışı neticesinde ortaya çıkar. İnsanın inanma duygusu nasıl ki fitrî bir olgu olarak karşımıza çıkıyorsa, inancı daha deruni bir boyutta yaşama, hakikatini anlama isteği de bu şekilde bir gerekliliktir.²⁵¹

Bireyin yaşamındaki sorgulamalar, manevi doygunluğa erişme arzusu ve günlük hayatın getirdiği buhranlardan kurtulma talebi onu bir arayış sürecine iter. Bu arayış sürecinde, ruhsal olgunluğun oluşmasına katkı sağlayacak sistemlerden biri tasavvuf

²⁴⁹ Joseph A. Devito, *The Interpersonal Communication Book* (England: Pearson Education Limited, 2016), 246-247.

²⁵⁰ Devito, *The Interpersonal Communication Book*, 248.

²⁵¹ Haksever, *Günümüz Tasavvuf Meseleleri*, 55.

meclisleridir. Birey, kendi içsel sorgulaması ve arayışı sonucunda tasavvuf geleneğine ulaşabileceği gibi, çevresinden gelen yönlendirmeler ve talepler doğrultusunda da bu sistem ile tanışabilir. Önemli olan, bu arayışın kişinin manevi gelişimine katkı sağlayacak bir yola dönüşmesidir. Tasavvufta, gerçek manada kurulan ilk kontak genellikle bireyin mürşîd ile tanışması ile sağlanır. Kontak kurma, bireyin manevi yolculuğunda önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilir.²⁵²

4.2.2. Katılım

Muhataplar arasında etkileşim ve temas gerçekleştiğinde, artık ortak bir bağlantı noktası oluşur. Bu aşamada, alıcı, muhatabıyla ilgili daha fazla bilgi edinmeye yönelik çabalarını artırır. Gelişen süreç bir tür test aşamasını temsil eder ve birey, muhatabıyla ilgili ilk izlenimlerini araştırmalarla doğrulamaya çalışır. Eğer süreç olumlu bir yönde ilerliyorsa, gönderici ve alıcı arasında bir yoğunlaşma dönemi başlar. Bu noktada duygu paylaşımları da devreye girer.²⁵³

Tasavvufî boyuttaki katılım aşaması, bey'at-intisab süreciyle ifade edilir. Bu süreçte, bir mürşidin önderliğini kabul eden sâlik, söz vererek bey'at eder. Bey'at kelimesi, mürşidin davasını benimseme ve onun düşmanlarını kendi düşmanı olarak kabul etme anlamına gelir.²⁵⁴ İntisab ise kişinin gaflet uykusundan uyanması ve hakikat hakkında bilgi sahibi olabilmesi için bir mürşîd-i kâmilin rehberliğine tabi olunması anlamına gelir.²⁵⁵ Tasavvufî eğitim ve ruhsal olgunluğa erişmek isteyen kişi, öncelikle kendi fikirlerine uygun bir mürşid arayışına girerek kontak kurmaya çalışır. Bu aşamanın tamamlanmasından sonra kişi kontak kurduğu mürşide katılım sağlar. Eğer iletişim sürecinde test aşama olan kontak süreci olumlu sonuçlanırsa, katılım gerçekleşir.

4.2.3. Yakınlık

Bu seviyede bireyler kendi aralarındaki bağı kabul ederek yakınlaşma haline geçerler. Bu evrede gerçekleşen iletişim, tüm tarafların bilinci dahilinde gerçekleşir. Yakınlık aşaması, kişiler arasındaki iletişim sürecinde derin bağlar kurmanın başlangıç noktasıdır. Bu aşamada, iletişimde karşılıklı açıklık ve içtenlik ön plandadır; taraflar duygularını, düşüncelerini ve deneyimlerini samimiyetle paylaşarak birbirlerine güven

²⁵² Adalet Çakır, *Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 1/80-81.

²⁵³ Devito, *The Interpersonal Communication Book*, 248.

²⁵⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 75.

²⁵⁵ Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, 99.

duymalarını sağlarlar.²⁵⁶ Aynı zamanda, karşılıklı empati ve anlayış geliştirilir, birbirini duygusal olarak anlamaya çaba gösterilir. Ortak ilgi alanları ve değerlerin paylaşımı da bu aşamanın önemli bir unsuru olup, birlikte vakit geçirmeyi ve derin bir bağ kurmayı kolaylaştırır. Son olarak, yakınlık aşamasında duygusal bağlılık oluşur; iletişimdeki taraflar arasında güven, sevgi, saygı ve destek gibi duyguları içeren derin bir bağ gelişir. Bu süreç, sağlıklı iletişimin temelini oluşturur.²⁵⁷

Kişiler arası iletişimde gerçekleşen yakınlık aşamasını tasavvuftaki “*muhabbet*” kavramı ile ifade edilebilir. İnsanın Allah’a olan yakınlığının, O’na duyulan muhabbetle belirlendiği düşünülür. Bu açıdan muhabbet; “*Nefsin bir şeye, onun idrâki derecesinde meyil göstermesi*” şeklinde tanımlanmıştır.²⁵⁸ Tasavvufta muhabbet, insanın Allah’a ve yaratılmışlara karşı içten bir sevgi ve bağlılık hissettiği derin bir duygu olarak değerlendirilir. Hucvîrî, muhabbet kavramının iki çeşidinden bahseder. İlki, bir cinsin yine kendi cinsinden olanı sevmesidir. Bir insanın başka bir insana duyduğu muhabbeti bu kategoriye yerleştirebiliriz. İletişimdeki yakınlık evresi bu çeşit muhabbetle eşdeğerdir. Tasavvuftaki muhabbetin ikinci çeşidinde ise bir cinsin kendinden olmayan bir cinse karşı olan sevgisi ve ilgisinden bahsedilir. İnsanın Allah’a duyduğu muhabbeti bu kategori içerisinde değerlendirebiliriz. Ancak, bu tür muhabbet çeşidi beşerî ilimler içerisine dahil edilmez. Hucvîrî, bu muhabbet çeşidinden bahsetmenin muhabbet olmadığını ifade eder. Çünkü bu hal yaşanarak ve tadarak elde edilebilir. Sözler bu halin tarifinde yetersiz kalır.²⁵⁹

İletişimde yakınlık evresinde bulunan bireyler arasında muhabbetin yoğunluğu, hata yapma olasılığını artırabilir. Bu nedenle tasavvuf, bu çeşit bir hatanın önüne geçilmesi için salıklere öğütler verilir. Kişi, kendisine yakınlık hissettiği bir kardeşi (ahî) ile iletişime geçtiğinde, onun gizlediklerini araştırmak yerine, onun açıkça sergilediği davranışlar üzerinden iletişim kurar. Çünkü bir kişinin gizlediği huylar, muhatabı için bir sır olarak kabul edilir. Bu nedenle, sağlıklı iletişim kurmak için, karşılıklı güven ve anlayış temel alınmalıdır.²⁶⁰

²⁵⁶ Sûfilerin birbirlerine karşı besledikleri yakınlık duygusunu ifade eden bir örneği şu şekilde verebiliriz. Şeyhlerden birisi şöyle demiştir: “Haydi gidelim” dendiğinde karşılık olarak “Nereye?” sorusunu soran kişi, gerçek arkadaş değildir. Kaynak için bkz. Serrâc, *el-Lüma*’, 234; Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 480.

²⁵⁷ Devito, *The Interpersonal Communication Book*, 249.

²⁵⁸ Şimşek, *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, 242.

²⁵⁹ Hucvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, 2/551-553.

²⁶⁰ Nifferî, *Kitâbü’l-Mevâkıf ve’l-Muhâtabât*, 103.

Gazali, iletişimsel yakınlığın sağlanmasını “*siyaset*” kavramı ile ilişkilendirir. Onun ifadesiyle, “*Siyaset bir sanattır.*” Toplumun birlik ve dirliğini sağlayacak olan unsur toplumsal siyasettir. Bu siyasetin kapsamı ve niteliği açısından çeşitli dereceleri bulunmaktadır.

Gazali’ye göre siyaset, dört farklı derecede incelenebilir. En üstün derece, peygamberlerin (as) siyasetidir. Bu siyaset hem halkın hem de seçkin zümrelerin iç ve dış dünyalarına hükmetme yetisine sahiptir. Peygamberler, bireylerin manevi ve ahlaki gelişimlerine doğrudan etki ederken, toplumsal düzeni de sağlamışlardır. İkinci derece, halifeler, krallar ve padişahlar gibi idarecilerin siyasetidir. Bu liderler, toplum bireylerinin sadece dış görünüşlerine ve davranışlarına hükmedebilirler. İç dünyalarına nüfuz etme yetkileri bulunmaz, ancak dış düzeni sağlamak ve toplumun genel refahını gözetmekle yükümlüdürler. Üçüncü derece ise Allahü Teâlâ’yı ve dinini tanıyan, peygamberlerin varisleri olan âlimlerin siyasetidir. Bu âlimler, sadece seçkin zümrenin iç dünyalarına hükmederler. Avam bilgi seviyesine sahip olan halk, bu derin manevi öğretilerden tam anlamıyla yararlanabilecek nitelikte değildir. Ayrıca, âlimlerin, halkı kötülüklerden menetmek veya bazı emirleri uygulattırmak gibi bir yetkileri de yoktur. Dördüncü derece ise vaizlerin siyasetidir. Vaizler, yalnızca avam halkın hislerine hükmederler. Onların görevi, halkı manevi olarak beslemek ve dini öğretileri yaymaktır. Bu siyaset, bireylerin içsel dünyalarını arındırmayı ve onları ahlaki erdemlere yönlendirmeyi amaçlar.²⁶¹

Tasavvuf perspektifinden siyaset, bireyler arasındaki manevi iletişimi güçlendiren ve toplumsal barışı sağlayan bir rol üstlenir. Gazâlî’nin bu konuda yaptığı vurgular, bireylerin hem içsel dünyalarındaki ahlaki gelişimi hem de dış dünyadaki toplumsal ilişkilerini iyileştirmeyi hedefler. Bu bağlamda, Gazâlî’nin siyaset anlayışı, sadece dini bir öğretilerden ibaret olmayıp, aynı zamanda toplumsal bir rehberlik sunarak iletişimsel yakınlığın seviyelerini anlatır niteliktedir.

4.2.4. Bozulma

Yakınlık evresine giren bireyler zaman içinde fikri anlaşmazlık yaşayabilirler. Bu aşama, muhataplar arasındaki bağın zayıflamasına neden olur. Kişilerarası ilişkinin bozulmasında, gönderici, alıcı veya dış etkenlerden kaynaklanan pek çok unsur etkili olabilir. Bozulmanın bir sebebi, alıcının kendisinden kaynaklanan kişisel memnuniyetsizliğidir. İlişki alıcı için önceden olduğu kadar önemli değilse, bozulma süreci başlamıştır. Fikri aşamada ortaya çıkan bu bozulma, söze veya davranışa

²⁶¹ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi’-d-Dîn*, 20-21.

yansıyorsa, gönderici ve çevresel faktörler de bu sürece dahil olabilir. Bozulma sürecinin devam etmesi, kullanılan iletişim kanalları da etkilenmeye başlar. Çok konuşma, az dinleme, jest ve mimiklerle tavır takınma, empati eksikliği ve geri çekilme gibi davranışlar, bu sürecin belirtilerindendir.²⁶²

Yakınlık evresinde bulunan mürid-mürşid zaman içinde fikri anlaşmazlıklar yaşayabilirler. Bu aşama, aralarındaki manevi bağın zayıflamasına neden olabilir. Müridin, mürşide olan bağlılığı ve saygısı azalırsa, ilişkinin bozulma süreci başlamış demektir. Fikri aşamada yaşanan bu bozulma, söz ve davranışlara yansıdığına, mürşid ve mürid arasındaki ilişkiyi kurtarmak daha da zorlaşır. Bu durumda, müridin mürşide olan bağlılığı ve rehberliğine olan güveni azalır, ilişki kopma noktasına gelebilir. Birey bu aşamaya iki şekilde cevap verebilir. İlki, tâlibin yanlışını anlayarak geri adım atması ve ilişkiyi onarma çabasıdır. Diğerisi ise, süreci tamamen sabote ederek çözülme sürecine yol açması ve iletişimini koparmasıdır.²⁶³

Tasavvuf düşüncesinde, gönderici unsuru olan mürşidin derecesi veya makamı hangi seviyede olursa olsun, iki sınıf zümreyle iletişim kurması mümkün değildir. Velinin halleri, bu iki sınıftan gizli kalır. İlk grup, kalplerindeki cehaletten dolayı karşısındaki muhatabını ciddiye almayan kimselerdir. İkinci grup ise, zahiren bu yolda olduğunu iddia eden ancak nefislerindeki kıskançlıktan dolayı bu işi anlama hususunda ilerleme kaydedemeyen kimselerdir. Bu iki sınıf insanla kurulan tasavvufî iletişim ne kadar sürdürülmek istense de sürecin bozulma evresine gireceği neredeyse kesindir.²⁶⁴

²⁶² Devito, *The Interpersonal Communication Book*, 250.

²⁶³ Tasavvufta bozulma evresini için Mevlânâ Celâleddin ve müridleri arasında geçen şu hadise örnek gösterilebilir. Mevlânâ, Şems-i Tebrizi ile karşılaştığında onun tesiri altında kalır ve derin bir manevi bağ kurar. Ancak, çevresindeki insanlar ve özellikle de Mevlânâ'nın talebeleri, Şems'in Mevlânâ'yı etkilemesinden rahatsız olur ve onu kıskanır. Bu durum, zamanla Mevlânâ ile Şems ve Mevlânâ ile talebeleri arasındaki ilişkinin zayıflamasına neden olur. Şems'in ani ve gizemli bir şekilde ortadan kaybolması, Mevlânâ'yı derin bir üzüntüye ve arayışa sürükler. Bu dönemde, Mevlânâ'nın öğrencileri ve çevresi, Şems'in geri dönmesini engellemek için çaba harcarlar. Bu süreçte, Mevlânâ'nın manevi yolculuğu ve öğretileri üzerinde de etkiler görülür. Şems'in yokluğu, Mevlânâ'yı derin bir içsel dönüşüm ve keşif sürecine iter. Ancak, bu dönemde Mevlânâ ile öğrencileri arasında çatışmalar yaşanır ve müridler arasında dağınıklık başlar. Sonuç olarak, Mevlânâ'nın Şems ile yaşadığı ilişki, manevi bir bağın zayıflamasıyla sonuçlanır ve bu durum hem Mevlânâ'nın hem de çevresindeki insanların hayatını derinden etkiler. Bu örnek, tasavvuf geleneğinde mürid-mürşid ilişkisinde yaşanan bozulma sürecinin karmaşıklığını ve sonuçlarını göstermektedir. Detaylı bilgi için bkz. B. Füzûzanfer, *Mevlânâ Celâleddîn*, çev. Feridun Nafiz Uzluk (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 67-114.

²⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmü'l-Evliyâ*, thk. Osman İsmâil Yahyâ (Beyrut: Ma'hedü'l-Âdâbi'-ş-Şarkıyye, 1965), 366.

4.2.5. Onarma

Ortaya çıkan bozulma süreci olumlu bir yönde ilerler ve taraflar geri adım atmaya çalışırsa, onarma sürecine girilebilir. Bir problem olduğu fark edildiğinde, ilgili sorunun çözüm yolları araştırılmaya başlanır. İlk onarma aşaması, kişinin kendi içinde başlattığı kişisel düzeltme sürecidir. Bu aşamada, birey kendi tavır ve tutumlarında düzelmeye gider. Sürecin devamında taraflar arasında iletişim ve diyalog başlatılır. Sorunlar açıkça ifade edilir, tarafların duyguları ve endişeleri paylaşılır ve birbirlerini anlama ve empati kurma çabaları artar. Taraflar, sorunu çözmek için birlikte çalışmaya başlarlar. Farklı çözüm önerileri değerlendirilir, uzlaşma sağlanmaya çalışılır ve ortak çıkarları gözetken çözümler bulunmaya çalışılır. Kabul edilen çözümler uygulanmaya başlanır ve sürecin nasıl ilerlediği düzenli olarak değerlendirilir. Geribildirim alınır ve gerektiğinde çözümlerde ayarlamalar yapılır.²⁶⁵

Sorunların çözümüyle birlikte, taraflar arasındaki ilişkilerin yeniden inşası ve güçlendirilmesi için çaba harcanır. Güven yeniden tesis edilir ve gelecekte benzer sorunların daha iyi yönetilmesi için bir zemin oluşturulur. Son aşama, yaşanan deneyimlerden öğrenme ve gelişmedir. Sorunun nedenleri ve çözüm süreci üzerine konuşmalar yapılır. Bu aşamada, benzer sorunların tekrar yaşanmasını önlemek için önlemler alınabilir ve taraflar kişisel ve toplumsal olarak gelişme fırsatları bulabilirler.²⁶⁶

İletişimsel sorunların tekrar yaşanmaması adına alınabilecek önlemlerden biri, tasavvuf düşünce sisteminde önemli bir yer tutan “*teenni*” kavramıyla açıklanabilir. Arapça “*teennî*” kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla “*acele etmeme, ağırdan alma, düşünerek hareket etme, temkinli olma*” gibi anlamlara gelir. Bu kavram, herhangi bir iş veya karar sırasında aceleci davranmayıp, dikkatli ve özenli bir şekilde hareket etmeyi ifade eder.²⁶⁷

Teennî, iletişimde onarım sürecine tekrar girmemek için kişiler arası davranışlarda temkinli olmayı ifade eder ve sâlik için vazgeçilmez bir koşuldur. Birey ilişkilerinde bozulma sürecini tekrar yaşamamak adına ilk önce nefisini korkutur. Söyleyeceği sözlerin ve sergilediği davranışların o anki hazzını bırakarak uzun vadeli sonuçlarını ve kendisine oluşturacağı zorlukları aklına getirir. Bu şekilde, anlık hazlar

²⁶⁵ Devito, *The Interpersonal Communication Book*, 250-251.

²⁶⁶ Nermin Öner Koruklu, “Kişilerarası İlişkilerde Çatışma ve Çatışma Çözme”, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, ed. Alim Kaya (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 200-201.

²⁶⁷ Mustafa Çağrı, “Teennî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/270-271.

uğruna iletişimde oluşturacağı problemlerin önüne geçmiş olur. Bazen kişiyi teennî durumuna sokacak duygu, korkudan ziyade, kazanç olmaktadır. Sâlik, uzun vadeli kazanımlarını göz önünde tutarak, kısa vadeli iletişimsel kopukluklar oluşturacak davranışlara girmekten kaçınır. Bu sayede, iletişimsel sorunların tekrar yaşanmaması için önleyici bir yaklaşım sergiler.²⁶⁸

Önleyici yaklaşımların uygulanmadığı iletişim sürecin hatalar kaçınılmaz olur. Birey yaşanan hataları telafi etmek ve onarım aşamasına geçmek için tevbe etmelidir. Tasavvuf sisteminden onarma sürecini karşılaması için kullanılan kavramlardan bir tanesi “tevbe” dir. Suçun bir kabahat olduğunu idrak edip pişmanlık duymak ve ondan vazgeçmek için insanoğlu tevbe makamına sığır. Tevbe, nedametle (pişmanlıkla) eş anlamlıdır. İnsanın kendi kötü huylarını tanınması ve yaptığı hatalardan pişman olarak geri adım atması ile onarma sürecine girilir. Ancak, tasavvuftaki onarım süreci son derece ciddi ve zorlu bir aşamadır. Onarıma giren kişi, geçmişte işlediği hatalara yönelik pişmanlık duymalı, şimdiki zamanda yaptığı yanlışları sıyrılmalı ve gelecekte bu hataya tekrar düşmekten kendisini korumalıdır. Kişi, ancak bu üç aşamayı başarıyla gerçekleştirerek gerçek manada süreci tamamlamış olur.²⁶⁹

4.2.6. Çözölme

Çözölme, kişilerarası ilişkinin sona erdiği ve kurulan bağların koparıldığı aşamadır. Bu aşamada, muhatapların ahlakı, olgunluk düzeyleri, bilgi ve düşünce seviyeleri, sürecin nasıl sonuçlanacağını belirleyen temel yapı taşlarını oluşturur. Taraflar anlayışlı ise, çözölme süreci genellikle ihtiyatlı bir şekilde ilerler. Sakin bir çözölme sürecinde çevre, sürecin sonlandığını dahi fark edemeyebilir. Ancak, tarafların seviyesi düşer ve sınırlar aşırsa, bu durum süreci son derece yıpratıcı hale getirebilir.²⁷⁰

Tasavvufta, çözölme aşaması, manevi bağların zayıflaması veya tamamen kesilmesi durumuna karşılık gelir. Sâlik için, nefis katlarında yükselme ve aşağı yönde düşme olasılığı her daim söz konusudur. Nefs, alt katlarda bulunan yatay arzuların gücüyle daha dar ve karanlık bir kata inme eğilimindedir. Bu yatay arzular, kişisel çıkarlar, bencil istekler ve arayışları içerir. Eğer birey, dikey yükselme fırsatlarını zamanında değerlendirmezse, tüm çabalarına rağmen bir alt kata düşme riskiyle karşı

²⁶⁸ Ebû Abdullah Haris b. Esed Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukûkillah*, thk. Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1990), 77-78.

²⁶⁹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 159-160.

²⁷⁰ Devito, *The Interpersonal Communication Book*, 251.

karşıya kalabilir. Alt kat, daha karanlık ve dar olduğundan, bu düşüş endişe ve korkuya neden olur.²⁷¹ Alt katlara düşüş tasavvufî hayatta müridin bulunduğu bağlamdan kopuşu anlamına gelir ve çözülme sürecini başlatır. Bu durum, manevi ilişkilerin zayıflamasıyla birlikte içsel çatışma ve ruhsal sıkıntılara yol açabilir.

Çözülme süreci her zaman olumsuz manada anlaşılmamalıdır. Tasavvuf sistemi, bazen kurulan iletişimin, çözülme sürecine girmesini destekler. Kişiler arası iletişimde muhatap, bazen etrafındakilerin ilerlemesini ve olgunlaşma süreçlerini engelleme eğilimine girer. Bu durumda, dinin selameti açısından iletişim bağı koparılabilir. Ancak, sürecin çözülme aşamasına gitmesi belirli bir usulde gerçekleşir. Sâlik, ilk başta kendisinin ilerlemesinde engel olan muhatabına sözlü ve sözsüz iletişim metotlarıyla durumunu ifade eder. Eğer muhatap bu mesajı anlarsa, kendisinin hoşnut görülmediği davranışlarını ortadan kaldırmaya çalışır. Böylece, muhatap iletişim kanallarıyla uyarılmış olur. Ancak muhatap, nasihatten anlamaz ve gönderilen mesajlara tepkisiz kalırsa bu durumda çözülme süreci devreye girer. Kişi, dininin selameti açısından bu adımı atar.²⁷²

Kişiler arası iletişimde çözülme sürecinin uygulanmasının en zor olduğu yer, aile ortamıdır. Muhâsibî, bireyin ev halkına olan sevgisinin, kişiyi gaflete ve manevi hatalara daha çabuk düşürebileceğini ifade eder. Kişi, hiçbir hususta şüphe etmediği, güvendiği hane halkı için dışarıya karşı gösterdiği tedbiri gösteremeyebilir. Çünkü ev içi iletişimin filtresi yoktur. Bu yüzden, manevi iletişim noktasında dikkatli olunması gereken yerlerin başında kişinin aile ortamı gelir. Çünkü aile içi iletişimde çözülme süreci, diğer bireylere işlediği şekilde ilerlemez. Kişi, istese bile aile üyelerinden tam manası ile uzak duramaz. İletişimsel kopuklukların seviyesi ileri boyutta ise, aile içi iletişimde de çözülme noktasına gelinmesi mümkündür; ancak bu süreç başkalarına göre daha zor ilerler. Aile bağları, duygusal derinliklerin etkisiyle, iletişimde çözülme sürecinin uygulanmasının en zor hale geldiği ortamlardan bir tanesidir.²⁷³

²⁷¹ Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 391.

²⁷² Sâlikler için iletişim sürecinin çözülme aşamasına gitmesinin zorluğunu Muhâsibî, ihvan kardeşinin veya dostlarından birisinin her karşılaştığı zaman kişinin sakalından bir tel koparması veya elbisesinden bir iplik çekmesi örneğine benzetir. Kişi, iletişime devam etmesi durumunda bir gün sakalının tamamen elinden gideceğini veya elbisesiz kalarak çıplak bir halde kalacağını bilir. Bu durum ile karşılaşacağından emin olan kişi, kişiler arası iletişimde çözülme sürecini başlatmalıdır. Bu örnek ile Muhâsibî, iletişimde belirli bir aşamadan sonra artık uygun olmayan, sürdürülmesi sakıncalı veya zararlı olduğu düşünülen ilişkilerin sonlandırılması gerektiğini vurgular. Detaylı bilgi için bkz. Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukûkillah*, 249-251.

²⁷³ Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukûkillah*, 251-252.

4.3. Toplumsal / Kitle İletişimi

Kaynak tarafından üretilen bilginin geniş insan topluluklarına ulaştırılması ve bu topluluk tarafından alınarak, yorumlanması sürecine toplumsal iletişim adı verilmektedir.²⁷⁴ “*Mass Communication*” olarak ifade edilen toplumsal iletişim; bireylerin belirli bir amacı gerçekleştirmek üzere, ortak bir zaman ve mekânda bir araya gelmesi ve bir mesajı geniş kitlelere aktarma gayretlerini ifade eder. Kitlesel iletişim, bireylerin amaçlanan hedeflere yönlendirilmesi ve onları yapısal ve işlevsel açılarından belirli fikirlere yönlendirebilme özelliğiyle sosyal açıdan büyük öneme sahiptir.²⁷⁵

Toplumlar genellikle, “*anlamanın gerekli olmadığı, ezberlemenin yeterli olduğu*” düşüncesiyle hareket etme eğilimindedirler. Ancak bu tür bir yaklaşım, toplumların sadece belirli kalıpları tekrar eden bir yaşam tarzını sürdürmelerine yol açar. İnsanın anlamsal derinliğe ve ferasete ulaşabilmesi için iletişim süreçlerinin farkına varması ve bu süreçleri etkili bir şekilde uygulaması önemlidir.²⁷⁶

Gazâlî, tasavvufun toplumsal açıdan kitleler arası bir iletişim yöntemi olarak kullanıldığını belirtir. Tasavvufun etkilerinin bireyleri aşarak kitlelere ulaşabilmesi için kardeşlik akdinin, yani kişilerarası iletişimin düzgün kurulması gerektiğine vurgu yapar. Bir karı-koca arasında gerçekleşen nikah akdinde vefa göstermek nasıl farz ise, toplumlar arasındaki iletişimde de vefa göstermek son derece önemlidir. Gazâlî’ye göre bireyler mal ve beden ile İslam’a yardım etmek, dil ve gönül ile destek olmak, dua etmek, samimi olmak, insanlara zorluk çıkarmamak ve yüklerini hafifletmek gibi hususlarda dikkatli davranırlarsa, toplumsal iletişim kanallarını ayakta tutabilirler.²⁷⁷

İnsan, kendi başına varlık gösterebilen bir yapıya sahip olmasına rağmen, doğdukları toplum içinde belirli bir konuma sahip olur. Bireyin kişiliğini oluşturmaya ve kimlik kazanmaya, bulunduğu toplumun etkisiyle mümkün hale gelir.²⁷⁸ Ayrıca, bireyler belirli bir grupta kendilerini daha özgüvenli ve motivasyonlu hissederler. İyi ya da kötü karşılaşılan tüm sorunlar, grup içindeyken daha kolay ve etkili bir şekilde çözülür. Kitle iletişimi, bireylerin duygusal ifade sağlamasını kolaylaştırır. Aynı hedefe yönelen

²⁷⁴ Güneri vd., *Kişiler Arası Etkili İletişim*, 48.

²⁷⁵ Güngör, *İletişime Giriş*, 182.

²⁷⁶ Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, 76.

²⁷⁷ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi’-d-Dîn*, 610.

²⁷⁸ Güngör, *İletişime Giriş*, 114.

bireyler, kızgınlık, mutluluk, üzüntü gibi duyguları bir arada yaşama ve paylaşma fırsatı bulurlar.²⁷⁹

Tasavvuf hareketi de başlangıçta zühd kavramı üzerinden ortaya çıkan ve bireysel mesaj iletimi olarak nitelik kazanırken, sonraki dönemlerde kavramsal ve fikri anlamda gelişmiş, kişilerarası bir yapıya sahip olmuştur. Bu dönemde ilk defa sûfî ve tasavvuf kavramları kullanılır. Hicri VI. yüzyıldan itibaren ise bu hareket, sistemli bir şekilde gelişme göstererek sosyal hayatın bir parçası haline gelmiş ve toplumsal/kitle iletişimi gösterebilen tarikatlar dönemi başlamıştır.²⁸⁰ Tasavvufun tarikatlar dönemi, iletişimin toplumsal boyutlara ulaştığı önemli bir aşamayı ifade etmektedir.

Tarikatlar, sosyal bir görüş benimseyerek bir kitle iletişim aracı olmuş, toplum içinde önemli bir rol üstlenmiştir. Toplumsal birçok vazifeyi üstlenen tarikatlar, genellikle toplum psikolojisini rahatlatmaya çalışırken, sosyal, kültürel ve ekonomik açılardan bireylere katkı sağlamışlardır. Özellikle savaş zamanlarında, toplumun manevi motivasyonunu yükselterek birlik ve dayanışma duygularını pekiştirmişlerdir. Ayrıca, İslami ilimlerin öğretilmesine vesile olan medreselerin yanı sıra, edebiyat, musiki, mimari ve çeşitli sanat dallarında da toplumu eğitmek ve kültürel mirası korumak adına önemli bir işlev üstlenmişlerdir. Bu şekilde, tarikatlar toplumun sosyal dokusunu güçlendirmiş ve kültürel birikimin korunmasına katkı sağlamışlardır.²⁸¹

Kitle iletişimi içerisindeki insanlar, toplumsal etkiye çok fazla maruz kaldıklarından dolayı, bu tarz bir iletişim formu kullanılırken son derece kontrollü olunmalıdır. Yanlış eller ve amaçlar doğrultusunda kitle iletişimi, bazı grupların güçlerini kötüye kullanabilecekleri alanlar haline gelebilir. Bu nedenle, etik ilkeler ve toplumsal sorumluluk bilinciyle yönlendirilen bir iletişim anlayışı benimsenmelidir.

Günümüzde özellikle İslam dini kökleriyle toplumsal hizmet vermeye gayret eden tasavvuf kurumlarının, özünden saptırılmaya çalışıldığı herkes tarafından bilinen bir gerçekliktir. Bu amaç doğrultusunda çalışan kimseler genellikle “*dini çoğulculuk*” ya da “*ılımlı İslam*” kavramları etrafında faaliyet göstermektedirler. Dini çoğulculuk kavramı genel olarak, tüm dini yapıların insanları aynı ölçüde hakikate götürebileceği ve dini inançlar arasındaki farkların aşılması gerektiği zihniyetini yansıtır. İlimli İslam kavramı ise Kur'an'ın özellikle hüküm veren ayetlerinin günümüz şartlarına uymadığı anlayışıyla,

²⁷⁹ Çağlar - Kılıç, *Genel, Teknik ve Etkili İletişim*, 64.

²⁸⁰ Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, 19.

²⁸¹ Işık, *Şeyhler ve Şahlar*, 33-60.

mücadele ruhundan arındırılmış, toplumsal ve siyasi bilinci olmayan bir yapıya bürünmesine hizmet eder. İslam dini perspektifinde manipüle edilmeye ve kullanılmaya çalışılan en önemli kurumların başında tarikatlar olduğu aşıkardır. Bu sebeple Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre gibi tasavvuf alanındaki önemli şahsiyetlerin, dinden soyutlanmış ve hümanist karakterli bireyler haline getirilmeye çalışılması bu alandaki kötü niyetli çalışmaların sonucudur. Günümüzde, İslam dininin karakteristik yapısına aykırı, ateist, agnostik ve deist fikirlerin tasavvuf kimliği altında faaliyetlerini sürdürme gayreti bu ifadeleri destekler niteliktedir.²⁸²

Bu mesele ancak tasavvufun kendi başına kural koyucu olmadığı, dinin koyduğu kurallar çerçevesinde ruhi bir eğitim sağladığı gerçeği kabul edilerek aşılabilir. İslam asıl, tasavvuf ise onun fer'i konumundadır. Tasavvufun metotları ve hakikatleri ancak İslam dininin varlığıyla ortaya çıkabilir.

4.4. Tasavvufi Otorite: Mürşid ile İletişim

Delâletten önce doğru yola insanları sevk eden, dini uyarı ve ikazlarına uyarak yanındaki din kardeşlerine rehberlik eden mürşidler,²⁸³ Peygamber Efendimiz'den (sav) gelen manevi mirası elde etmekte muvaffak olmuş kişilerdir.²⁸⁴ Tasavvuf geleneğinde, mürşidin rolü ve konumu, müridlerin manevi rehberliği ve eğitimi üzerinde büyük bir öneme sahiptir.

Mürşid, tasavvufi öğretileri aktaran, manevi yolculukları yönlendiren ve müridlerin manevi potansiyellerini gerçekleştirmelerine yardımcı olan bir otoritedir (*Sûfî Authority*). Mürşidin bu konumu, onun derin manevi deneyimleri, bilgeliği, ahlaki üstünlüğü ve Allah'a olan yakınlığına dayanır. Müridler, mürşidlerine derin bir saygı ve bağlılık duyarlar, çünkü mürşidleri, manevi ilerlemelerinde ve içsel dönüşümlerinde rehberlik eden ve destek olan bir kılavuzdur. Mürşidin konumu, tasavvuf geleneğinin merkezi bir unsuru olarak kabul edilir ve onun manevi otoritesi, müridlerin manevi gelişimine büyük ölçüde katkı sağlar. Bu nedenle, mürşid-mürid ilişkisi, tasavvufi öğretinin aktarımı ve manevi yolculuğun ilerlemesi için kritik bir öneme sahiptir.²⁸⁵

İletişim, sürekli ve çok boyutlu bir süreçtir. Tasavvufi otorite makamında bulunan bir mürşidin perspektifinden ele alındığında, dünyevi işleyişte kabul gören emir komuta

²⁸² Haksever, *Günümüz Tasavvuf Meseleleri*, 15-17.

²⁸³ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 208.

²⁸⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 350.

²⁸⁵ Dilaver Selvi, *Tasavvufî İrfan ve Ahlâka Dair* (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2021), 45-50.

sisteminin bir benzerinin, manevi eğitim sürecinde de geçerli olduğunu belirtmek mümkündür. Bu bağlamda, tasavvufî eğitim, müşşidin rehberliğinde ve denetiminde gerçekleşen disiplinli bir süreç olarak değerlendirilebilir.

Seyrû sülûk süreci içinde bir müşşidin müridine yolculuğu hakkında telkin ve önerilerde bulunması, müridin ise bunları kabul ederek yerine getirmesi iletişimin bir yönünü oluşturur.²⁸⁶ Ancak tam tersi bir durumda, mürid müşşidin telkinlerine kulak asmayabilir ve hayatına uygulamayabilir. Her iki tercih de iletişimde sürekliliği sağlar, yani iletişim kesintisizdir. Ayrıca uyarıda bulunan makamın varlığı, uyarıları kabul etmek isteyen bir muhatap ile gerçekleşir. Güngör'ün belirttiği gibi; “*Emir, itaatle karşılık bulur.*” ve iletişim gerçekleşir. Tam tersi bir durumda, verilen telkin karşı çıkışla karşılaşabilir. Ancak her durumda iletişim gerçekleşmiş olur. Karşı çıkış sonucunda ileti farklı bir yöntemle alıcıya tekrar gönderilebilir veya iletiye uyum sağlayacak başka bir alıcı aranabilir.²⁸⁷

Müşşidin iletişim sürecinde diğer muhataplarından ayıran en önemli özelliği, onun bakış açısıdır. Tasavvufta bu özelliğe “*Ferâset*”, “*Basîret*” veya “*Siyaset ilmi*” denir. Genel olarak, gaflete düşmeden veya olumsuz duygulara kapılmadan hakikatleri önceden doğru bir şekilde görebilme kabiliyeti²⁸⁸ olarak tanımlayabileceğimiz bu ifadeler iletişimde tasavvufî otorite konumundaki müşşidlerin olmazsa olmaz vasıflarından bazılarıdır.²⁸⁹ Tasavvufî irfan ve ahlâk hakkında detaylı bilgiler veren Selvi, kaleme aldığı eserinde, Resulullah’a vekâleten ümmetin irşadını üstlenen müşşidlerin, terbiye ve davetlerinde de O’nun metotlarını takip etmesi gerekir. Bu ise müşşidin, muhataplarının tabiatlarını, kabiliyetlerini, güçlü ve zayıf noktalarını anlaması ile mümkündür. Bu anlayış sağlam bir iman, takvalı bir hayat, kuvvetli bir ilim, rahmani bir feraset ve peygamberi bir siyaset ile mümkün olacaktır.²⁹⁰

Satranç örneği üzerinden konuyu açıklamak gerekirse, satranç oyuncuları galibiyete ulaşabilmek için rakiplerinin hamlelerini önceden kestirmeli ve buna göre strateji belirlemelidir. Rakibin hangi hamleleri yapacağını önceden tahmin edebilen

²⁸⁶ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*, 185.

²⁸⁷ Güngör, *İletişime Giriş*, 48.

²⁸⁸ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 46; Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî’t-Tasavvufî’l-İslâmî*, 148; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 66.

²⁸⁹ Firâset konusuyla ilgili olarak, Cüneyd-i Bağdâdî’ye sorduklarında şu şekilde cevap vermiştir: “*Firâset, bir konu hakkında isabet kaydetmektir.*” Yani, firâset gaybı bilmek değil, meseleler hakkında isabetli düşünmenin ismidir. Konu ile alakalı bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 150-151.

²⁹⁰ Selvi, *Tasavvufî İrfan ve Ahlâka Dair*, 143.

oyuncu, oyunu daha iyi kavramış olur ve stratejisini buna göre ayarlar. Aynı şekilde, bir Mürşid de öğrencisinin iç dünyasını anlamak için ferasete sahip olmalıdır. Öğrencisinin zihinsel ve duygusal durumunu önceden sezebilen bir mürşid, rehberlik ederken bu durumları dikkate almalıdır. Mürşid, öğrencisinin potansiyelini görerek ona en uygun yolun ne olduğunu belirler ve onu bu yolda ilerletmek için gerekli rehberliği yapar. Bu şekilde, Mürşid ile öğrenci arasında sağlam bir iletişim ve rehberlik ilişkisi kurulur, öğrencinin ruhsal ve manevi yönden gelişimi desteklenir.²⁹¹

Mürşidin güvenilirliği, uzmanlığı, manevi çekiciliği, iletişim becerisi ve süreç yönetimi büyük önem taşır. Bir mürşid güvenilirliği sayesinde, rehberlik ettiği kişilere ruhsal yolculuklarındaki zorluklara dayanma gücü sağlar. Uzmanlığı, mürşidin derin bilgi ve deneyime sahip olmasıyla ilgilidir; bu da onun öğrencilerine doğru rehberlik edebilmesi ve onların sorularına tatmin edici cevaplar verebilmesinin anahtarıdır. Çekiciliği, Mürşidin öğrencileri üzerinde olumlu bir etki bırakmasını ve onların ilgisini kazanmayı sağlar, böylece öğrenciler daha fazla motive olur ve rehberlik sürecine daha aktif bir şekilde katılır.²⁹² İletişim becerisi, Mürşidin öğrencileriyle etkili bir şekilde iletişim kurmasını ve onların duygularını, düşüncelerini ve ihtiyaçlarını anlamasını sağlar. Son olarak, süreç yönetimi, Mürşidin rehberlik sürecini organize etmesine ve öğrencilerin ruhsal gelişimlerini adım adım yönlendirmesine yardımcı olur. Bu faktörlerin bir araya gelmesi, Mürşidin iletişimde etkili ve anlamlı bir rol oynamasını sağlar, böylece öğrencileri ruhsal yolculuklarında destekler ve yönlendirir.

Bazı araştırmacılar, bir bireye uygulanabilecek en acımasız işkencenin, onu umursamazlık duygusunun yoğun olarak hissedildiği bir topluma yerleştirmek olduğunu savunmaktadırlar. Çünkü, en acı verici bedensel işkenceyi uygulayan işkenceci bile, muhatabının varlığını tanımaktadır. Ancak, bir kişinin, yaratılmış bir varlığa karşı umursamaz davranışı, kabul edilemez bir durumdur. Toplum içinde çoğunluğun

²⁹¹ Mürşidin ferâset ve siyaset ilmine hakim olmasının gerekliliği ile ilgili bir örnek Carl Vett tarafından verilir. Vett, Es'ad Erbili dergahında iki hafta kalarak sûfi yolunun inceliklerini anlamaya çalışır. Kendi ifadeleriyle, amacının her dil, ırk, din ve milletten insanın hakikate ulaşma yolunda ortak bir mesaj vermesi gerektiği fikri ile evrensel bir kardeşlik tesis etmektir. Bu amaçla, şeyhin huzurunda olduğu bir vakit, kendisini Avrupa'da yapılacak olan Psişik Araştırmalar Kongresi'ne temsilci olarak davet eder. Vett'in bu latif gözüken fikrine karşılık, Es'ad Erbili feraset ve siyaset ilmi ile şu cevabı verir: "Kendim gelme takatim olsaydı, seve seve bu yola çıkardım ancak bunu yapamayacağım için oğlum Mehmet Ali Efendi sizinle gelebilir. Tabii bundan önce kongrede neyin konu edileceğiyle ilgili bir özet göndermen gerek. Halihazırda hangi noktada hemfikir olduğumuz, bizi neyin ayırdığı ve nerede herkesin kendi yoluna gitmesi gerektiği tespit edilmeli." Kaynak için bkz. Vett, *Dervişler Arasında İki Hafta*, 181-182.

²⁹² Ebû Amr b. Nüceyd, mürşidin çekiliği ve derin bilgi sahibi olması hususunda şu cümleleri sarf eder: "Bir kimseyi gördüğünde, senin ahlakını güzelleştirerek tehzib ve tedip etmiyorsa, bil ki onun kendisi de bu vasıflardan yoksundur." bkz.: ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, thk. Mustafa Abdülkâdir Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 339.

muhatabını kabul etme eğiliminde olması, o toplumun sağlıklı bir yapıda olduğuna işaret eder. Buna karşın, muhatabını reddeden bir toplumda huzursuzluklar, cinayetler ve kavgalar ortaya çıkabilir. Muhatabın umursanmadığı bir toplumda ise, akıl sağlığı bozuk bireylerin ortaya çıkma olasılığı artar.²⁹³

Mürşîd, tasavvufî iletişimde muhataplarını gerçek anlamda umursar ve önemser. Onun bakış açısı, sadece öğrencilerini değil, çevresindeki toplumu da içine alan bir şefkat ve ilgiyi barındırır. Araştırmacıların belirttiği gibi, bir insanın umursamaz davranışı, en acı verici işkencelerden biri olarak tanımlanabilir. Mürşîd ise, öğrencilerini sadece bedensel olarak değil, ruhsal ve manevi olarak da korur ve destekler. Toplum içinde, muhatapların kabul edilmesi ve umursanması sağlıklı bir toplumun işaretidir. Mürşîdin, öğrencilerini ve toplumu umursaması, onun iletişimsel etkinliğinin ve toplumsal uyumunun bir göstergesidir.

4.5. Aşkın Kudret: Allah ile iletişim

İletişim süreci, ilahiyat alanı içerisinde yatay ve dikey olmak üzere iki düzlemde seyreder. Yatay iletişim, sonradan meydana gelmiş olan, yani hâdis varlıklar arasında gerçekleşen iletişimi kapsar. Kişiler arasındaki iletişim, toplumsal etkileşimler ve içsel düşüncelerin paylaşımı bu kategoriye girer. Dikey iletişim ise aşkın kudret sahibi olan Allah ile kurulması hedeflenen iletişim türünü kapsar. Bu tür iletişim, insanın yaratıcı ile ilişkisini ifade eder ve insanın Allah'a yönelmesi, O'na dua etmesi, ibadet etmesi ile kazanılır.²⁹⁴

İnsanın Allah ile (*Transcendent Power*) iletişim kurma düşüncesi, tasavvuf düşünce ve pratiğinin merkezinde yer alan önemli bir konudur. Fiziksel açıdan sınırlı bir varlık olan insanın aşkın ve sonsuz kudret sahibi Allah ile iletişim kurması, son derece zor ve karmaşık bir süreçtir. Bu amaçla bazı kişiler, aşkın olanı anlamak için kimyasal ve psikedelik²⁹⁵ maddeler kullanmışlardır. Bu maddeler, bilinçdışının görülmesi hususunda vücudu etkin kılmaya çalışsa da²⁹⁶ İslam dini içerisinde bu metotla hakikati bulma çabası

²⁹³ Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, 33.

²⁹⁴ Kaya, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, 20.

²⁹⁵ Psikedelikler veya saykodelikler, olağandışı bilinç durumlarını tetiklemek için kullanılan halüsinojenik madde sınıfıdır. Bireyde Psikolojik değişikliğe sebep olan maddeler hakkında örnekler için bkz. Scott Rogo, *Parapsikoloji Duyular Dışı İletişim*, çev. Selman Gerçeksever (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990), 69-86.

²⁹⁶ Çeşitli psikedelik maddelerin törensel kullanımı, Orta Amerika'da uzun bir geçmişe sahiptir. İspanyol istilasından önce yaşamış olan Aztekler, Mayalar, Olmekler ve Mazatekler gibi yerli kültürlerde oldukça etkili bazı zihin değiştirici bitkiler iyi tanınmaktaydı. Bunların en ünlüleri arasında Meksika'nın peyote kaktüsü (*Lophophora williamsii*), kutsal mantar teonanacatl (*Psilocybe mexicana*) ve çeşitli gündüz sefası

kabul edilemez. Çünkü İslam, her türlü sarhoş edici ve akli devre dışı bırakan kimyasal kullanımını yasaklar.²⁹⁷

Tasavvufta, kimyasal uyarıcılara başvurmadan, beden ve ruhun kendi öz yetileri ile fenâ (*holotropik*)²⁹⁸ haline geçiş amacıyla çeşitli teknikler kullanılır. Bu teknikler, yaşamın her alanına (*yeme, uyku, ibadet, samimiyet, ihlas, ahlak*) dokunur ve hayatın bütününde köklü bir değişiklik ortaya çıkarır. Tasavvufi uygulamalar, geçici ve yapay kimyasal etkiler yerine, kalıcı ve derin manevi dönüşümler sağlamaya çalışır. Mutasavvıflar, derin manevi deneyimler ve ilahi iletişim için zikir, tefekkür, nefis terbiyesi ve ibadet gibi yöntemlere başvururlar. Bu yöntemler, beden ve ruhun doğal potansiyellerini kullanarak kişinin Allah'a yakınlaşmasını sağlar. Tasavvufun bu yaklaşımı, manevi yolculuğun her anında ve her alanda süreklilik ve tutarlılık gerektirir.

Sonuç olarak, tasavvuf, Allah ile iletişim kurma sürecinde kimyasal uyarıcılara ihtiyaç duymadan, bireyin kendi içsel gücünü ve manevi disiplinini kullanarak hakikati bulmasını hedefler. Bu yöntemler, geçici etkiler yerine kalıcı manevi aydınlanma sağlar ve hayatın tümüne dokunan bir dönüşüm sağlar. Tasavvufun bu bütüncül yaklaşımı, bireyin Allah ile olan ilişkisinde derin ve sürekli bir bağ kurmasına olanak tanır.

Aşkın ile iletişimin nihai hedefi, tasavvufta “*fenâ*” kavramı ile ifade edilir. Bu kavram, zâhir uleması arasında bir anlama, sûfiler arasında ise hal diliyle başka bir anlama karşılık gelir. Hucvîrî'nin ifade ettiği gibi; “*Zâhir uleması arasında bu tabirin üzerinde şaşkınlıkla durulduğu kadar başka bir kavram üzerinde bu kadar hayret edilmemiştir.*”²⁹⁹

türlerinin (*Ipomoea violacea* ve *Turbina corymbosa*) tohumları olan *ololiuqui*, Ünlü yajé ya da ayahuasca, yer alır. Bu maddeler günümüzde de Huichol, Mazatek, Chichimeca, Cora, Aborjinler ve diğer Meksika yerli kabileleri ile Yerli Amerikan Kilisesi tarafından dini amaçlarla kullanılmaktadır. Kaynak için bkz. Grof, *Kozmik Oyun*, 260.

²⁹⁷ Uyuşturucu ve teskin edici maddelerin haram kılınması, Kur'an-ı Kerim'de yer alan “O peygamber onlara iyiliği emreder; kötülükten sakındırır, temiz şeyleri helal, murdar şeyleri haram kılar” (*A'râf*, 7/157) ayeti ile Hz. Peygamber'in (sav) eşi Ümmü Seleme'nin (r.anha) rivayet ettiği hadise dayanmaktadır: “Rasûlullah (sav) sarhoş edici her madde ile teskin edici maddelerin tamamını yasaklamıştır.” Hattâbî de bu konuda şöyle demiştir: “Teskin edici madde, ardından yatışma, gevşeklik ve uyuşukluk etkisi yapan her içecektir. Bu gevşeklik ve uyuşukluk ise sarhoşluğun başlangıcıdır. Rasûlullah (sav), sarhoşluğa vesile olmaması için bu tür maddelerin tüketilmesini yasaklamıştır.” Konu ile alakalı detaylı bilgi için bkz. Muhammed Ali el-Bâr, “Modern Veriler Işığında İslam Hukukunda Uyuşturucular”, çev. Nusret Dede, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 172.

²⁹⁸ Tasavvufta fenâ hali olarak ifade edilen hakikat, Batı toplumlarının da ilgisini çekmiş ve araştırma konusu olmuştur. Batılı araştırmacılar, fenâ halini “*holotropik*” (*bütünlüğe yönelmek*) kavramı ile tanımlamışlardır. Holotropik hallerde, varoluşun diğer boyutlarına giriş yapılır. Bu boyutlar yoğun ve sarsıcı olabilir, ancak bilinç dışında gerçekleşmez ve gündelik gerçeklikle bağı koparmaz. Aynı anda birbirinden çok farklı iki gerçekliği yaşayabiliriz. Kaynak için bkz. Grof, *Kozmik Oyun*, 23-24.

²⁹⁹ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 2/480.

Tasavvufta “*fenâ*” kavramı, Arapça kökenli olup, “*yok olma*”, “*yitirme*” anlamlarını taşır.³⁰⁰ Tasavvufta *fenâ*, kişinin nefsani arzularını ve dünyevi bağlarını terk ederek Allah’a yakınlaşma sürecinin bir aşamasını ifade eder. Bu süreçte, kişi kendi benliğinden ve dünyevi bağlardan arınarak, Allah’a daha yakın olma ve O’nun iradesine uyum sağlama gayreti içine girer.³⁰¹

Fenâ hali, tasavvufi gelenekte bireyin manevi yolculuğunda temel bir aşamadır ve genellikle başlangıçta yatay düzlemde gerçekleşir. Bu süreç, bireyin dünyevi şehvetler ve nefsani arzularının etkisinden kurtulma çabasıyla başlar. Bireyin içindeki “*ben*” (nefs-ego) altında yedi farklı benlik katmanı bulunmaktadır. Tasavvufî eğitim, kişiyi en alt basamaktan alıp, daha yüksek seviyelerdeki geniş ufuklara ulaşmasını hedeflemektedir. Olgunlaşan bir insanın fiilleri ile olgunlaşmamış bir insanın fiilleri arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Bu nedenle, yolculuk alt basamakları oluşturan yatay düzlemde başlayarak, yukarı doğru seyrederek.³⁰²

Birey ilk olarak, dünyevi zevkler ve maddi arzularına karşı *fânî* olur, yani bu dünyevi hırslardan ve tatmin arayışlarından bağımsızlaşır. Manevi yolculuk devam ettikçe, birey zamanla dünyevi bağlantıları ve hırsları geride bırakır ve maddi dünyaya karşı ilgisini azaltır. Bu aşamada, kişi dünya nimetlerine ve dünyevi tatminlere karşı duyduğu arzuyu *fânî* kılar ve manevi yükselişine odaklanır. Daha ileri bir aşamada, birey kendi iç dünyasında var olan kötü huylardan da *fânî* olmaya çalışır. Cimrilik, haset, kibir, hırs gibi karakter kusurlarından arınma süreci bu noktada önem kazanır. Bu aşamada birey, nefsi ve kötü huylarıyla olan mücadelesini derinleştirir ve bu kötü alışkanlıklardan arınmaya odaklanır. Eğer bu aşamalardan başarıyla geçilirse, *sâlik* -yani manevi yolculuğunda ilerleyen kişi- halkın etkilerinden ve toplumsal baskılardan kurtulmaya çalışır. Bu noktada, birey Allah’tan başka her şeyden, yani masivadan, *fânî* olur ve sadece Hakka yönelir. İnsanın kendi varlığını ve dünyevi bağlantılarını aşmasıyla, sadece Allah’ın varlığının gerçek olduğu bilinciyle yaşar ve bu bilinçle dolup taşar. Böylece, birey Hakk ile *bâkî* olur, yani Allah’ın sonsuzluğunda ve varlığında varlık bulur.³⁰³

Bu süreç, tasavvufî gelenekte manevi yükselişin ve olgunlaşmanın temel basamaklarından bir tanesidir. Bireyin içsel mücadelesi ve bağlılığı, Allah ile derin bir

³⁰⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, 284; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 161.

³⁰¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 148.

³⁰² Kılıç, *Tasavvufa Giriş-Disiplinlerarası Bir Bakış*, 31-32.

³⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 148-149.

bağ kurma ve O'nun varlığında erime sürecini işaret eder.³⁰⁴ Bu süreç, insanın kendi varlığını aşarak, hakikati ve gerçeği bulma yolculuğunda önemli bir rol oynar.

Kişinin fenâ halini hedefleyerek mücadele vermesi ve Allah ile iletişimsel anlamda yakınlık (*kurbîyet*) kurmasında ilk şart, kalbe gelen düşüncelerin (*havâtır*) bertaraf etmesidir. Gönlünü Allah'ın rızası doğrultusunda güzelliklere açan sâlik artık uyanık bir kalbe sahiptir. Sonrasında, tasavvufî âdâb kurallarına uyarak saf bir zihin ve samimi bir niyet kazanmaya çalışır. Dikey iletişim kanallarını açık tutmak ve anlamlandırabilmenin ön şartı gönülden olumsuz düşünceleri çıkarmak, duru bir akıl, samimi niyet, gayretli bir yöneliştir.³⁰⁵

Aşkın ile iletişim kuran kişinin, halkla olan kişilerarası iletişim yoluyla bu manevi hali elde ettiği gerçeği, Sehl b. Abdullah'ın şu sözleriyle derinlemesine anlam kazanmaktadır: “*Otuz senedir Allah ile konuştuğum halde, halk kendileriyle konuştuğumu zannediyor.*”³⁰⁶ Bu ifadeler, iletişim felsefesi açısından çok katmanlı bir çözümleme gerektirir. Burada, bireyin ilahi olana yönelişi ve bu yönelişin dış dünyadaki yansımaları söz konusudur. Halk, bu zahiri iletişimi sıradan bir etkileşim olarak algılamakta, aslında bu iletişim ilahi bir kaynağa dayanmaktadır. Bu durum, dilin ötesinde, kalbin ve ruhun dilini de içeren çok boyutlu bir iletişim anlayışını zorunlu kılar. Bu bağlamda, aşkın ile iletişim kuran kişinin deneyimi, iletişimin bir yansıma süreci olduğunu ve bu sürecin iki yönlü işlediğini gösterir. Bir yandan, ilahi olanla kurulan batıni iletişim, kişinin zahiri iletişimini şekillendirirken, diğer yandan bu zahiri iletişim, ilahi olanla olan bağı güçlendiren bir araç haline gelir.

Tasavvuf sistemi, bireyin manevi yolculuğunda ilerlemesini sağlamak için rol model belirlemenin önemini vurgular. Tasavvuf, bireyin kendisine ilham verecek ve rehberlik edecek bir rol model seçmesini teşvik eder. Rol model belirleme, bireyin manevi yolculuğunda hedefler koymasına ve bu hedeflere ulaşmak için bir kılavuz olarak hareket etmesine yardımcı olur. Rol model, bireyin istikametini belirler ve ona ilham verir. Bu ilham, bireyin manevi yolculuğunda karşılaştığı zorluklarla başa çıkmasına ve ilerlemesine yardımcı olur. Birey, rol modelini taklit etmek ve onun öğretilerini anlamak için iletişim kurar. Bu iletişim, bireyin rol modelinden öğrenme ve rehberlik alma sürecini

³⁰⁴ Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1988), 127-128.

³⁰⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 30.

³⁰⁶ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 162.

destekler. Ayrıca, bireyin kendi manevi deneyimlerini paylaşması ve rol modeliyle etkileşime girmesi, manevi gelişimini hızlandırabilir.

Allah ile iletişim kurarak fenâ haline ulaşmak isteyen birey, rol model metodunu kullanarak iletişimsel boyutları atlamaya çalışır. Tasavvuf bu merhaleler genellikle “*Fenâ fi’ş-şeyh*, *Fenâ fi’r-resul*, *Fenâ fi’llah*” kavramları ile açıklanır. Tasavvuf literatüründe sıkça kullanılan bu terimler aynı zamanda iletişim aşamalarını ifade eder. İlk aşama olan Fenâ fi’ş-şeyh merhalesi, insanın şeyhinden veya rehberinden geçişi temsil eder. Bu aşamada kişi, kendi benliğinden ve egosundan arınarak, rehberinin öğretilerine tam bir teslimiyet içinde olur. İkinci aşama olan Fenâ fi’r-resul ise, kişinin peygamberin yoluna doğru bir geçişi ifade eder. Bu aşamada, kişi peygamberin öğretilerini anlama ve uygulama sürecinde derinleşir, peygamberin (sav) ahlaki ve manevi özelliklerini yansıtmaya çalışır. Son olarak, Fenâ fi’llah aşaması ise kişinin Allah’a yönelişinin en yüksek noktasını temsil eder. Bu aşamada, kişi kendi varlığını tamamen unuttur ve sadece Allah’ın varlığını hisseder. Bu aşamada kişi, Allah ile birebir iletişim kurar ve O’nun iradesine tam bir teslimiyet içinde olur. Fenâ fillah, insanın Allah ile en derin ve en samimi iletişimini kurduğu aşama olarak tasavvufi geleneğin zirvesini temsil eder.

Tasavvuf geleneğindeki bu aşamalar, insanın Allah ile iletişim kurma sürecindeki adımlarını açıklar. Bu aşamalar, kişinin kendi benliğini aşarak, Allah’a doğru yönelişini ve O’na olan bağlılığını güçlendirir. Fenâ, kişinin Allah’a olan bağlılığını ve sadakatini artırarak, manevi iletişimde yükselişinin temelini oluşturur. İnsanın kudret sahibi Allah ile iletişim kurması için bu aşamaları geçmesi ve bu yolculuğu tamamlaması gerekmektedir.³⁰⁷ Bu bağlamda, iletişim ve tasavvuf ilişkisi, insanın Allah ile olan bağına güçlendirmeye ve derinleştirmeye yönelik önemli bir yol haritası sunar.

Fenâ halinin sonucunda, kişi Allah’a daha yakın bir ilişki kurar ve O’nun iradesine teslim olur. Bu süreçte, kişi kendi benliğinden ve dünyevi arzularından arınırken, Allah’ın varlığını ve kudretini daha derinlemesine idrak eder. Bu da kişinin manevi olgunluğunu ve Allah’a olan yakınlığını artırır.³⁰⁸ Fenâ halinin iletişimdeki yansımaları, bireyin kendi düşüncelerini ve duygularını diğerlerinin bakış açısından görmeye ve anlamaya başlaması olarak ortaya çıkar. Bu, kişinin iletişimde daha açık, sadık ve anlayışlı bir yaklaşım benimsemesini sağlar. Fenâ halinin sonucunda, birey iletişimde daha derin ve anlamlı ilişkiler kurar, çatışmaları daha etkili bir şekilde çözer ve daha pozitif etkileşimler yaşar.

³⁰⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 149; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 215.

³⁰⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 143-145.

5. Tasavvufi iletişimin Temel Prensipleri

Tasavvufi iletişim, İslam'ın manevi öğretilerine dayalı olarak şekillenen derin ve anlamlı bir iletişim biçimidir. Bu iletişim biçimi, sadece zâhirî düzlemde gerçekleşen bir alışveriş değil, aynı zamanda bâtinî bir boyut da içerir. Sûfiler için iletişim, kalplerin ve ruhların birbirine temas ettiği, hakikatin ve irfanın paylaşıldığı bir süreçtir. Bu süreçte, belirli temel prensipler, iletişimin niteliğini belirleyen ana unsurlar olarak kabul edilir.

İletişim becerisine sahip olan bireyler iyi ve etkili iletişim kurabilmek için bazı temel prensiplere sahip olmaları gerekmektedir. Kişinin kendisine ve iletişim kurduğu muhatabına karşı içten saygı duyabilmesi, empati ile yaklaşması, etkin dinleme yapabilmesi, 'ben' savaşı vermeden kendini ifade edebilmesi bu prensiplerden bazılarını oluşturmaktadır.³⁰⁹

5.1. Amaç Birliği

Amaç birliği, bir topluluğun ya da kurumun sürdürülebilirliği ve başarısı için hayati bir unsurdur. Bireylerin, kendilerine ait hedeflere ulaşırken, aynı zamanda ortak amaçlara hizmet etme kapasiteleri, topluluk içindeki uyum ve iş birliğini güçlendirir. Bir yapıya duyulan bağlılık, büyük ölçüde o yapının amaç ve değerlerinin benimsenmesiyle sağlanır. Ortak hedefleri ve değerleri benimsemeyen bireylerin, bu yapıya uzun vadeli bir bağlılık göstermesi beklenemez. Bu nedenle, bireylerin kendilerini topluluğun kimliğiyle özdeşleştirmesi, amaç birliğinin sağlanması ve topluluğun bütünsel başarısı için kritik bir öneme sahiptir.³¹⁰

Tasavvufi iletişimde amaç birliği, tüm bireylerin ortak bir manevi hedef doğrultusunda birleşmelerini ifade eder. Bu hedef, genellikle Allah'a yaklaşmak, hakikati aramak ve manevi olgunluğa ulaşmaktır.³¹¹ Amaç birliği, tasavvuf ehli arasında sağlam bir bağ oluşturur ve iletişim süreçlerinin daha derin ve anlamlı olmasını sağlar. Her ne kadar bireyler farklı yollardan geçse de, ortak amaç onları bir arada tutar ve karşılıklı anlayışı güçlendirir. Bu bağlamda, amaç birliği, sûfilerin dayanışmasını pekiştiren temel bir ilkedir.

³⁰⁹ Fulya Yüksel Şahin, "İletişim Becerilerine Genel Bir Bakış", *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*, ed. Alim Kaya (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 32.

³¹⁰ Hasan İbicioğlu, "Örgütsel Bağlılıkta Paradigmatik Uyumun Yeri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 15/1 (2016), 13-15.

³¹¹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 57-58.

Bu bağlamda tasavvuf dayanışmayı, amaç birliğini ve ortak gayreti, kardeşlik anlayışı ile temellendirmiş ve tarih boyunca Ahilik teşkilatları aracılığıyla bu anlayış kurumsallaşmıştır. Ahilik, sadece manevi bir dayanışma değil, aynı zamanda ekonomik ve sosyal hayatın düzenlenmesine yönelik bir sistem sunmuştur. Bu yapı, modern dünyadaki kooperatif algısının öncüsü olarak, uzun yıllar boyunca toplumsal iş birliği ve amaç birliğinin canlı bir örneğini teşkil etmiştir.³¹²

Bireylerin, üyesi oldukları yapıyla kendilerini özdeşleştirmeleri büyük önem taşır. Bu özdeşleşme, ancak yapının kimliğini benimsemeleriyle mümkün hale gelir. Topluluğun ya da kurumun kimliği, bireylerin ortak amaç ve değerleri kabul etmesiyle güçlenir ve bu da amaç birliğinin temelini oluşturur. Kendi kimliklerini bu ortak kimlikle bütünleştiren üyeler, topluluğun başarısına ve sürdürülebilirliğine daha güçlü bir şekilde katkıda bulunurlar.³¹³ Tasavvufî öğretinin kimliği ya da temel taşı tevhit (birlik) ilkesine dayanır. Bu ilke, bireylerin Allah'ın birliğine inanarak, kendi varlıklarının da bu ilahi birliğe hizmet eden bir parça olduğunu anlamalarını sağlar. Bu anlayış, iletişimdeki her eylemin ve sözün bir amaç doğrultusunda yapıldığını ve bireysel çıkarların ötesinde bir topluluk bilinciyle hareket edildiğini gösterir. Böylelikle, amaç birliği, mutasavvıflar içinde hem bireysel hem de kolektif gelişimi destekleyen bir unsurdur.

Tasavvufî meclislerde, şeyh-mürîd ilişkisi de amaç birliği ilkesinin bir yansımasıdır. Mürîdler, şeyhleri tarafından belirlenen manevi yolda ilerlerken, ortak bir amaç doğrultusunda rehberlik alır ve bu yolda birbirlerine destek olurlar. Amaç birliği, bu rehberlik sürecinin sağlıklı bir şekilde işlemlerini sağlar ve tasavvufî öğretinin kuşaktan kuşağa aktarılmasında kritik bir rol oynar. Bu sayede, tasavvufî iletişim, sadece sözel değil, aynı zamanda manevi bir bağ ile güçlenmiş olur.

5.2. Sadakat

Sadakat, bireyin kazanması gereken en temel erdemlerden biridir ve sağlıklı kişilerarası ilişkilerin temel taşıdır. Sadakatten yoksun olan tutumlar ve davranışlar, bireylerin arasındaki iletişim kalitesini ciddi şekilde zedeleyebilir. Bir kişi, karşısındaki kişinin sözlerini doğru değerlendirmedikçe veya sadakatli olmadığında, bu tür

³¹² Mehmet Alagöz - Hilal Paksoy, "Ahilik ve Modern Kooperatifçiliğin Kooperatif İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi", *Journal Of Social And Humanities and Administrative Sciences* 9/67 (2023), 3297-3298.

³¹³ Güngör, *İletişime Giriş*, 207.

ilişkilerde karşılıklı güvenin ve samimiyyetin inşası mümkün olmaz. Bu nedenle, sadakatin eksik olduğu bir ilişkiyi sağlıklı ve yakın bir düzeye taşımak oldukça güçtür.³¹⁴

Sadakat, tasavvufi iletişimin bel kemiğini oluşturan en temel erdemlerden biridir. Sûfiler, iletişimde samimiyyetin ve sadakat olmazsa olmaz bir gereklilik olduğunu savunurlar. Ahmed b. Hadraveyh, “Allah Teâlâ’nın sürekli olarak yanında olmasını isteyen kişi, sadakatli olmaya dört elle sarılıp hayatının temel ilkesi haline getirmelidir,”³¹⁵ diyerek sadakatin tasavvuf pratiğinde ne denli önemli bir yer tuttuğunu vurgulamaktadır. Bu prensip, yalnızca sözlerin doğruluğunu değil, niyetlerin saflığını da kapsar. Sadakat, kişinin hem kendisine hem de muhatabına karşı içten ve açık olmasını sağlar, böylece iletişimde güvenin temeli atılır. Tasavvufi anlayışta, niyetleri samimi olmayan bir kişinin hakikati idrak etmesi mümkün değildir.

Tasavvufta sadakat anlayışı genelde sıdk kavramı ile ifade edilir. Sıdk, bir sözün nesnel hakikate uygunluğunu ifade eder. Sadakat, bir şeyin sadece dış dünyadaki gerçeklikle uyumu değil, aynı zamanda söz sahibinin zihnindeki bilgiyle de örtüşmesidir. Bu anlamda sadakat hali hem söylenenlerin objektif gerçeklere dayanmasını hem de kişinin içsel düşüncelerine sadık kalmasını ifade eden daha derin bir sadakat anlayışıdır.³¹⁶ Bu bağlamda, kalbin doğruluğu, sözlerin doğruluğundan önce gelir. Kalpte samimiyyet ve sadakat olmadığında, söylenen sözlerin de bir anlamı yoktur. Sadakat, aynı zamanda bireyin Allah ile olan ilişkisinde de merkezi bir rol oynar; çünkü Allah’a karşı sadık olmak, O’na yakınlaşmanın ilk adımıdır. Bu, sâlik için hem bir sorumluluk hem de bir ibadet şeklidir.

İletişimde sadakat, tarikatlar içinde de önemle gözetilen bir değerdir. Müridler, şeyhleriyle ve birbirleriyle olan iletişimlerinde sadakati elden bırakmamalıdır. Bu, yalnızca bir güven ortamı oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda manevi ilerlemenin de anahtarıdır. Tasavvufi iletişim, bireylerin manevi yolculuklarında sadakat, her türlü risk ve zorluk karşısında bile terk etmemeleri gerektiğini vurgular. Bu anlayışa göre, ihlasından ödün vermeyen bireyler, ruhsal gelişimlerinde gerçek bir ilerleme

³¹⁴ Abdullah Yalnız - Yusuf Yılmaz, “Değerler Eğitimi Kavramı Olarak Dürüstlük ve Dürüstlük Ölçeği (DÖ) Türkçe Formu: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 653-654.

³¹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 366.

³¹⁶ Mustafa Çağrı, “Sıdk”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/98.

kaydedebilirler. Hatta, doğruluk uğruna helak olmayı göze alacak kadar kararlı olanlar, bu tavırlarıyla manevi olgunluğa erişirler.³¹⁷

Tasavvuf meclislerinde, samimi bir iletişim, kişinin kendi manevi eksikliklerini fark etmesine ve bunları düzeltme yolunda adımlar atmasına olanak tanır. Bu nedenle, sadakat, tasavvufi iletişimde hem bireysel gelişimi hem de toplumsal bütünlüğü sağlayan kritik bir unsurdur.

5.3. Teslimiyet ve Ölçüsü

Tasavvuf, insanın İlahi varlığa olan ilişkisini derinleştirmek ve manevi olgunluğa erişmek için çeşitli prensipler üzerine kuruludur. Bu prensipler arasında teslimiyet, tasavvufi iletişimin temel unsurlarından biridir. Teslimiyet, insanın yaratıcıya karşı tam bir kabullenme ve boyun eğme halini ifade eder. Bu, İlahi'nin iradesine olan tam güveni ve razı olmayı içerir.³¹⁸

Teslimiyet, tasavvufi iletişimde derin bir anlama sahip olan bir kavramdır. sâlik için teslimiyet, Allah'a ve O'nun iradesine tam bir teslim olma durumudur. Bu teslimiyet, birey için bir zayıflık göstergesi değil, aksine güçlü bir irade ve manevi olgunluğun bir ifadesidir. Tasavvufi iletişimde teslimiyet, kişinin Allah'ın iradesine ve ilahi takdire rıza göstermesi, bu anlayışı iletişim süreçlerine yansıtması anlamına gelir. Teslimiyetin ölçüsü ise kişinin dünya ile olan ilişkisini yeniden tanımlarken, manevi dünyaya olan bağlılığını da derinleştirir.

Tasavvufi anlayışta teslimiyet, aynı zamanda bir iletişim biçimi olarak da görülür. Kişi, Allah'a teslimiyet içinde olduğunda, bu teslimiyet onun bütün iletişim biçimlerine yansır. Dünya ile olan ilişkilerde bu teslimiyet, sabır ve tevekkül olarak kendini gösterir. Bu anlayış, kişiyi olaylar karşısında daha olgun ve soğukkanlı yapar, çatışma yerine uzlaşmayı tercih etmesine neden olur. Bu nedenle, teslimiyet, tasavvufi iletişimin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde işleyişini belirleyen temel bir ilkedir.

İlk dönem kaynakları incelendiğinde, teslimiyet ve tevekkül kavramlarının Allah'ın kuluna vermeyi vadettiği rızık üzerinden ele alındığı görülmektedir.³¹⁹ Bu dönemde, teslimiyetin tasavvufi erkana ve kurallara yönelik olması gerektiği veya şeyhe teslimiyetin önemi gibi konular henüz gündeme alınmamıştır. İlk dönem tasavvufunun

³¹⁷ eş-Şerif Ali b Muhammed el-Cürcani, *et-Ta'rifat*. (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 262 s./132.

³¹⁸ Mekkî, *Kutü'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb*, 2/852-853.

³¹⁹ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 118-119; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 294-296.

bireylerin Allah ile olan doğrudan ilişkisine odaklanır. Bu dönemde, bireyin Allah’a olan teslimiyeti ve tevekkülü, günlük yaşamda karşılaştığı zorluklara ve belirsizliklere karşı bir güven duygusu geliştirmesini sağlamıştır. İlerleyen dönemlerde, tasavvufi erkana ve şeyhe teslimiyetin önem kazanmaya başlaması, bireyin manevi gelişimini desteklemek amacıyla bir rehberle daha yapılandırılmış bir iletişim sürecine girmesini gerektirmiştir.

Tasavvuf geleneğinde teslimiyetin önemi büyüktür çünkü bu, insanın manevi yolculuğunda ilerlemesini sağlar. Teslimiyet, kişinin İlahi iradeye olan güvenini ve bağlılığını pekiştirir. İnsan, kendi sınırlılıklarını kabul ederek ve İlahi’nin iradesine teslim olarak içsel huzura ve ruhsal dengeye ulaşabilir. Bu nedenle, tasavvufi iletişimin temel prensipleri doğrultusunda, teslimiyetin önemi insanın manevi gelişimi için hayati derecede önemlidir. Müridin şeyhine olan sevgisi ve bağlılığı, bu ilişkide merkezi bir rol oynar ve “*Kişi, sevdiğine itaat eder*” prensibiyle şekillenir. Bu bağın inşasında, sahabe ile Allah Resûlü arasındaki iletişim, diyalog ve teslimiyet örnek alınır. Bu ilişki biçimi, her bir sahabenin fitratına uygun bir şekilde tezahür etmiştir. Örneğin, Hz. Ebû Bekir, Allah Resûlü’nün her söylediğini sorgusuz kabul eden bir teslimiyet sergilemiş ve bu yüzden “*Sıddık*” unvanını almıştır. Öte yandan, Hz. Ömer, bazı konularda merakını gidermek için zaman zaman sorular sormuş ve farklı bir teslimiyet örneği ortaya koymuştur.³²⁰ Bu farklı yaklaşımlar, mürid-şeyh ilişkisinde de benzer bir esneklik ve derinliğin olabileceğini gösterir.

Tasavvuf tarihinde, teslimiyet konusunda zamanla ortaya çıkan bazı yanlış anlayışlar dikkat çekmektedir. Özellikle, “*Gassalın önündeki meyyit gibi olmalısın*” veya “*Şeyhin hikmetinden sual olunmaz*” sözleri müridlerin şeyhlerine gösterdikleri teslimiyeti zaman zaman aşırı ve ölçüsüz noktalara taşımasına neden olmuştur. Bu durum, tasavvufta dengeli bir teslimiyet anlayışını zedelemiştir. Oysaki, tasavvuf geleneğinde teslimiyet, sorgusuz itaatten ziyade, bilinçli bir bağlılık ve samimi bir gönül bağı ile şekillenir. Bu aşırı yorumlar, tasavvufi eğitimin özündeki hikmet ve dengeyi gölgede bırakma riski taşımaktadır. Bu bağlamda, Allah Resûlü’nün Medine’de hurma ağaçlarının aşılınması konusundaki tutumu, bu tür meselelerde nasıl bir ölçü izlenmesi gerektiğini gösterir.³²¹

³²⁰ Ahmed Yıldırım, “Peygamber-Sahabe ilişkisi Bağlamında Tasavvufi Düşünce ve Yorumlarda İrade ve Mürid”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2010), 15-16.

³²¹ Haksever, *Günümüz Tasavvuf Meseleleri*, 92-94.

Teslimiyet aynı zamanda insanın içsel huzur ve kabullenmeyle, muhatalarına karşı daha anlayışlı, hoşgörülü ve şefkatli olmasını sağlar. Bu, tasavvuf geleneğinde vurgulanan merhamet ve sevgi prensipleriyle uyumludur.

5.4. Hoşgörü ve Sınırları

Hoşgörü kavramı, Batı dillerinde “*tolerance*” olarak karşılık bulurken, Arapçada bu kavram “*tesâmuh*” kelimesiyle ifade edilmektedir. Hoşgörü, kişinin psikolojik veya sosyolojik nedenlerden dolayı yaşadığı sıkıntılara karşı sabırlı ve anlayışlı olmasını içerir. Bu anlayış, sorunların çözümüne katkıda bulunma yerine, mevcut problemlerin üzerine yenilerini eklememek olarak tanımlanır. Başka bir deyişle, yardım edemeyecek bir durumda bile, insanları yaptıklarıyla baş başa bırakacak olgunlukta bir hoşgörü sergilenmesi beklenir. Ancak, hoşgörü, yanlış bir şekilde kayıtsızlık veya gevşeklik olarak anlaşılmamalıdır. Toleransın karşılığı olan hoşgörü, tahammül ve katlanma unsurlarını içerir, ancak bu kavramın kökeninde gönülden gelen bir anlayış yatar. Dolayısıyla, gerçek hoşgörünün var olduğu yerde, zorlanma veya katlanma duyguları bulunmaz; çünkü bu anlayış, kalpten ve içten gelir. Hoşgörünün kalpte yer bulması, onu zorunluluk ya da iç sıkıntısı olmaksızın, içtenlikle ve gönüllü olarak gösterilmesi gerektiği anlamına gelir. Bu nedenle, hoşgörü, yalnızca tahammül etmekten öte, derin bir anlayış ve samimiyetle sergilenen bir tutumdur.³²²

Hoşgörü, sadece bireylerin farklılıklarına tahammül etmek değil, aynı zamanda onların ruh hallerine, duygusal durumlarına ve değişken tepkilerine de saygı göstermeyi içerir. Bir mesajın farklı insanlar veya aynı insanın farklı zamanlarda nasıl algılanabileceğini göz önünde bulundurmak, hoşgörülü bir yaklaşımın önemli bir unsuru olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda, mesajın zamanlaması ve alıcının ruh hali, hoşgörünün pratik bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Bir mesajın olumlu ya da olumsuz karşılanabileceği farkındalığı, iletişimde esneklik ve anlayış göstermeyi gerektirir. Hoşgörülü bir iletişimci, mesajının alıcı tarafından olumsuz algılandığını hissettiğinde, bunu iletişim bağlarını güçlendirecek bir fırsat olarak görmeli ve gerektiğinde iletişimi erteleyerek daha uygun bir zaman seçmelidir. Böylece, hoşgörü, sadece bireyler arası ilişkileri sürdürülebilir kılmakla kalmaz, aynı zamanda iletişimde oluşabilecek kopuklukların da önüne geçer.³²³

³²² Ömer Aslan, “Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açıdan Bir Yaklaşım”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 358-361.

³²³ Yağmur Küçükbezirci, “Mevlâna’nın Hoşgörü Felsefesi ve İletişim”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2013), 23.

Eski Anadolu Türkçesinde “*hoş görmek*” fiili, günümüzde anladığımız anlamda “*hoşgörü*” kavramını tam olarak karşılamaz. Bu fiil, daha çok tasavvufun insana ve evrene yönelik bakış açısını ifade etmek için kullanılmıştır. Tasavvuf literatüründe hoşgörü terimine doğrudan rastlanmaz; bu kavram, tasavvufun öğretilerinde yer alan ama isim olarak belirtilmeyen bir anlayışı temsil eder. Tasavvufun modern çağda daha geniş bir kitleye ulaşması ve bu alanda yapılan araştırmaların artmasıyla birlikte, tasavvufun özünde var olan bu anlayışa hoşgörü adı verilmiştir. Bu kavram, tasavvufun özünde yer alan, insanlara karşı derin bir anlayış, esneklik ve empatiyle yaklaşma tutumunu ifade eder. Tasavvuf, insanları oldukları gibi kabul etmeyi, farklılıklarına saygı duymayı ve onları yargılamadan sevgi ve merhametle kucaklamayı öğretir.³²⁴

Hoşgörü, tasavvufi öğretilerin ve iletişimin en önemli prensiplerinden biridir. Sûfiler, insanın zaaflarını, hatalarını ve eksikliklerini hoşgörüyle karşılamamanın manevi olgunluğun bir işareti olduğuna inanırlar. Tasavvufi iletişimde hoşgörü, bireylerin birbirlerine karşı anlayışlı ve affedici olmasını gerektirir. Ancak bu hoşgörünün de sınırları vardır. Tasavvuf, mutlak bir hoşgörü anlayışını benimsemez; hoşgörünün sınırları, Allah’ın emirleri ve İslam ahlakı çerçevesinde belirlenir. Hoşgörü, hakikatten sapmaya, yanlış inançların yayılmasına veya ahlaki yozlaşmaya müsamaha göstermez.

Mutasavvıflar, farklı inanç ve kültürlerden gelen insanlara karşı hoşgörülü davranmış, onları anlamaya ve iletişim kurmaya çalışmışlardır. Bu hoşgörü, sûfî hareketlerinin geniş kitlelere ulaşmasına ve farklı coğrafyalarda kök salmasına olanak tanımıştır. Ancak bu hoşgörünün temelinde daima bir hakikat arayışı ve ahlaki prensiplere bağlılık yatmıştır. Hoşgörünün sınırları, hakikatin korunması ve manevi disiplinin devam ettirilmesi için belirlenmiştir.

Hoşgörünün temelleri, bireyler arası sağlıklı iletişim açısından büyük bir önem taşır. Bu anlamda hoşgörünün belli öncülleri bulunmaktadır. İlk olarak, hoşgörünün var olabilmesi için hoşgörü gösterilecek şeyin önem arz etmesi gerekmektedir. Önemsiz bir şeye karşı kayıtsız kalmak hoşgörü değil, ilgisizliktir. Bu anlamda, hoşgörü, ancak dikkate değer farklılıklar ve durumlar karşısında söz konusu olabilir. İkinci olarak, hoşgörü, farklı bir davranış, inanç veya düşüncenin meşruiyetini kabul etmeyi gerektirir. Bu kabul, benimseme anlamında değil, var olan bir gerçeği adil ve hakka uygun bir şekilde ele alma anlamında anlaşılmalıdır. Hoşgörünün üçüncü öncülü, engellememe ilkesidir. Farklılıklar zorla ortadan kaldırılmaya çalışıldığında, bu durum genellikle

³²⁴ Yasemin Ölmez Atalay, *Felsefi Açıdan Tolerans ve Hoşgörü* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2008), 39.

olumsuz sonuçlar doğurur. Bu nedenle, hoşgörü, farklı inanç, düşünce ve yaşam tarzlarına müdahale edilmemesi gerektiğini savunur. Dördüncü öncül, farklılıklara açık olma ilkesidir. Hoşgörü, doğası gereği farklılıkların varlığını kabul eder ve bu farklılıkları hoşgörünün temel konusu olarak görür. Din, dil, etnik yapı gibi farklılıklar, hoşgörünün üzerinde geliştiği zeminlerdir.

Beşinci olarak, hoşgörü, özden sapmama ilkesine dayanır. Hoşgörü, hoşgörü gösterilen şeyin tabii yapısına uygun olmalıdır; aksi takdirde bu, hoşgörünün sınırlarını aşan bir duruma dönüşebilir. Son olarak, hoşgörü, olumsuz tavır sergilememe ilkesine dayanır; bu, hoşgörünün getirdiği anlayışın doğal bir sonucudur. Hoşgörünün amacı, bireyler arasında medeni ilişkileri güçlendirerek, toplumsal barışa ve huzura katkıda bulunmaktır. Bu unsurlar bir araya geldiğinde, hoşgörü, toplumsal yaşamın vazgeçilmez bir değeri olarak karşımıza çıkar.³²⁵

Tasavvufi çevrelerde, hoşgörünün sınırları genellikle mürid tarafından belirlenir. Mürid, müridlerine karşı hoşgörülü ve anlayışlı olmalıdır, ancak bu hoşgörü, müridin manevi gelişimini olumsuz etkilememelidir. Mürid, gerektiğinde müridlerini yanlış davranışlardan alıkoymalı ve onları doğru yola yönlendirmelidir. Bu bağlamda, hoşgörü, tasavvufi iletişimde hem bir erdem hem de dikkatle uygulanması gereken bir sorumluluktur. Hoşgörünün sınırlarının iyi belirlenmesi, topluluk içindeki huzurun ve manevi disiplinin korunması açısından hayati öneme sahiptir.

5.5. Îsâr ve Gerekliliği

Kişilerarası ilişkilerin dinamiklerinde, birçok unsurun önemli rol oynadığı bilinmektedir. Bu unsurlar arasında, Îsâr kavramı özellikle öne çıkar. Îsâr, kişinin kendi ihtiyaçları olmasına rağmen elindeki imkânları başkalarının gereksinimlerini gidermek için kullanması ve bu uğurda fedakârlık göstermesi anlamına gelir. Cürcânî, îsârı, başkalarının faydasını kendi menfaatinin önüne koyarak onları zarardan korumayı öncelemesidir ki bu, kardeşlik anlayışının en üst seviyesidir şeklinde tanımlamaktadır.³²⁶

Îsâr kavramı, Batı dillerinde sıklıkla “*empati*” terimiyle ilişkilendirilerek karşılık bulsa da, bu iki kavram arasında anlam farklılığı bulunmaktadır. Empati, genel olarak bir başkasının durumunu anlamaya çalışmak olarak ifade edilir. Ancak, bu yaklaşım bazen yalnızca “-mış gibi yapma” veya yüzeysel bir taklit düzeyinde kalır. Buna karşılık,

³²⁵ Ölmez Atalay, *Felsefi Açıdan Tolerans ve Hoşgörü*, 42-43.

³²⁶ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 40.

İslâm'daki îsâr kavramı, kişinin kendisini sadece zâhirî bir bağlamda değil, aynı zamanda ruhsal bir bütünlükle karşısındaki insanın yerine koyması ve onun durumuyla tam bir özdeşlik kurması anlamına gelir. Îsâr, başkasının yararını kendi menfaatinin önüne koymayı ve bunu derin bir fedakârlık ve ihlas duygusuyla gerçekleştirmeyi ifade eder. Bu yönüyle îsâr, empati kavramının ötesine geçerek, daha derin bir insani ve mânevi boyutu barındırır.

Empati, Eski Yunan'dan köken alan “*empathia*” kavramından türetilmiş olup, başka bir bireyin duygusal dünyasını anlamaya yönelik derin bir duyarlılığı ifade eder. Empati, kişilerarası ilişkilerin yalnızca yüzeysel bir iletişimle sınırlı kalmaması, daha derin ve anlamlı bağlar kurulabilmesi için gerekli olan bir köprü olarak düşünülebilir. Bu bağlamda, empati yeteneği hem bireysel hem de toplumsal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesinde kilit bir rol oynar.³²⁷

Îsâr, tasavvufi iletişimde derin bir anlayış ve karşılıklı kabulün temel taşlarından biri olarak kabul edilir. Tasavvuf için îsâr, sadece karşıdaki kişinin duygularını anlamak değil, aynı zamanda onun iç dünyasına nüfuz ederek manevi bir bağ kurmak anlamına gelir. Bu bağlamda îsâr, tasavvuf toplulukları içinde güçlü bir birleştirici unsur olarak işlev görür. Îsâr sayesinde, bireyler arasındaki iletişim daha anlamlı hale gelir ve manevi bir dayanışma ortamı oluşur. Tasavvufi öğretilerde, îsâr, kişinin kendi nefsinin aşarak başkalarının deneyimlerini ve duygularını anlama çabası olarak görülür.

Îsâr, öncelikle yalnızlık sorununa bir çözüm olarak değerlendirilmelidir. Çünkü yalnızlığı aşmanın yolu, iletişim içinde olmaktan ve bu süreçte diğerkâm olabilmek yeteneğinden geçer. Bir kişi acı çekiyor, karmaşık duygular yaşıyor ve çeşitli sorunlarla karşılaşlıyorsa; bu durum onu kaygılı, saldırgan, korku dolu, şüpheli ve endişeli hale getiriyorsa, aynı zamanda kimlik problemleriyle mücadele ediyorsa, bu kişinin kesinlikle îsâra ihtiyaç duyduğu açıktır. Îsâr, bu tür ruhsal sıkıntıların üstesinden gelinmesinde hayati bir rol oynar ve bireyin duygusal yükünü hafifletebilir.³²⁸

Bu bağlamda, îsâr, insanın yalnızlık hissini gidermede bir köprü vazifesi görür; çünkü yalnızlığın temelinde, insanın kendisini âlemden ve dolayısıyla Allah'tan ayrı hissetmesi yatabilir. Tasavvuf ehlinin îsâr yoluyla diğer insanlarla ve tüm yaratılmışlarla kurduğu bağ, onu ilahi bir bütünlüğe taşır ve bu, bireyin ruhsal sıkıntılarının ötesine

³²⁷ Lauren Wispe, “The Distinction Between Sympathy and Empathy: To Call Forth a Concept, A Word Is Needed”, *Journal of Personality and Social Psychology* 50/2 (1986), 314-315.

³²⁸ Mustafa Emre Çağlar, “Kişilerarası İletişimde Etkinlik ve Empati”, *Genel, Teknik ve Etkili İletişim*, ed. İrfan Çağlar - Sabiha Kılıç (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 142.

geçerek Allah’la olan içsel iletişimini güçlendirir. Tasavvufun derinliklerinde, îsâr, sadece sosyal bir yetenek değil, manevi bir farkındalık halidir; bu farkındalık, insanı hem kendisi hem de diğer varlıklar nezdinde daha yüksek bir varoluş seviyesine ulaştırır.

Batıda empati ve sempati, çoğu zaman birbiriyle karıştırılan iki kavramdır; bu nedenle, aralarındaki farkları net bir şekilde anlamak önemlidir. Sempati, empatiye kıyasla daha eski bir kavramdır ve temelinde, bir başkasının hissettiklerine ortak olma durumu yatar. Sempati, kişinin karşı tarafın deneyimlerine duyduğu duygusal yakınlık ve benzerlik ile karakterize edilir. Bu bağlamda, sempati kurduğumuzda, karşımızdaki kişiyi anlamaktan ziyade, onunla aynı duygu ya da düşünceleri paylaşma hali söz konusudur.

Sempati, duygusal bulaşma olarak da tanımlanabilir; çünkü bir kişinin sevinci ya da sıkıntısını dinlerken, biz de benzer duyguları yaşar ve o duygusal duruma ortak oluruz. Bu duygu paylaşımı, empati ile olan temel farkı ortaya koyar; zira empati, duygusal bulaşmayı değil, duygusal farkındalık ve anlama çabasını içerir. Empatide, kişinin karşı tarafın duygularını içselleştirmeden anlaması ve ona uygun bir tepki vermesi hedeflenir. Dolayısıyla, sempati, duyguların paylaşıldığı bir bağlamda duygusal yakınlık kurmayı ifade ederken, empati, bu duyguları anlamaya ve kavramaya yönelik bir zihinsel süreçtir.³²⁹

İletişimde empati eksikliği, iletişimin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesini engelleyen en temel faktörlerden biridir. Bu tür bir eksiklik, iletişimde yanlış anlamalara ve kopukluklara neden olabilir, bu da ilişkilerin bozulmasına yol açar. İletişim çökmesi, doğal bir durum olarak görülmemeli, aksine düzeltilmesi gereken bir anomali olarak ele alınmalıdır. Bu bağlamda, etkili iletişim stratejileri devreye sokulmalı; mesajlar daha net ve anlaşılır bir şekilde sunulmalı, empati kurulmalı ve karşı tarafın perspektifi dikkatle dinlenip anlaşılmalı çalışılmalıdır. Empati eksikliği, tarafların birbirlerini yanlış anlamasına neden olduğu için, çözüm, bireylerin kendilerini karşı tarafın yerine koyarak durumu doğru değerlendirmesiyle bulunabilir. İletişim çökmesi durumunda, iletişim tamamen ortadan kalkmaz; bunun yerine, iletişimin niteliğinde bir değişiklik meydana gelir. Bu değişim, katılımcı ve uyumlu bir iletişim tarzından, çatışmacı ve mücadeleci bir iletişim biçimine geçiş olarak kendini gösterir. Böyle bir durumda, tartışmalar, küsmeler ya da ilişkilerin sona ermesi, iletişimin bittiği anlamına gelmez; aksine, iletişimin başka

³²⁹ Necla Acun-Kapıkıran, “Kişilerarası İlişkiler ve İletişimde Empati”, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 119.

bir biçimde devam ettiğini ifade eder. Bu nedenle, sağlıklı iletişimin yeniden tesisi için empati geliştirilmesi ve karşılıklı anlayışın artırılması esastır.³³⁰

Tasavvufi iletişimde îsâr, çatışma durumlarının çözümünde de hayati bir öneme sahiptir. Îsâr, bireylerin birbirlerini daha iyi anlamalarını ve çatışma yerine uzlaşma yolunu seçmelerini sağlar. Îsâr sayesinde, iletişimdeki olumsuz duygular azalır ve daha yapıcı bir diyalog ortamı oluşur. Bu nedenle, îsâr, tasavvufi iletişimin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde sağlıklı bir şekilde işlemlerini sağlayan vazgeçilmez bir ilkedir. Îsâr halinin gerekliliği, tasavvufi toplulukların manevi bütünlüğünü korumak ve bireyler arasında güçlü bir bağ kurmak açısından hayati öneme sahiptir.

5.6. Çatışma Yerine Uzlaşma Prensibi

Çatışma, insan doğasının temel bir unsuru olmasının yanı sıra, bireysel ve toplumsal gelişimin de bir göstergesidir. Her türlü kişilerarası ilişkide çatışma kaçınılmazdır; çünkü insanlar sosyal varlıklar olarak sürekli etkileşim içinde bulunurlar. Bu etkileşimler sırasında, farklı görüşler, ihtiyaçlar ve beklentiler, çatışmaların doğal olarak ortaya çıkmasına neden olur. Ancak, bu çatışmaların nasıl tanımlandığı ve ele alındığı, ilişkilerin niteliği üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Çatışma, sadece bir problem olarak değil, aynı zamanda bir gelişim fırsatı olarak değerlendirildiğinde, ilişkilerde yapıcı bir rol oynayabilir. Farklılıkların ortaya konulması ve bu farklılıklardan hareketle çözüm yolları üretilmesi hem bireylerin hem de ilişkilerin olgunlaşmasına katkıda bulunur. Dolayısıyla, çatışmayı sadece bir engel olarak görmek yerine, bu süreci anlamlı bir şekilde yönetmek, kişilerarası ilişkilerin derinleşmesine ve güçlenmesine olanak tanır. Bu bağlamda, çatışmanın tanımı ve yönetimi, sosyal etkileşimlerin kalitesini belirleyen kritik bir unsurdur.³³¹

Tasavvufi iletişimde çatışma yerine uzlaşma prensibi, topluluk içindeki huzurun korunması adına büyük bir önem taşır. Tasavvuf ehli, çatışma ve anlaşmazlıkların insan doğasının bir parçası olduğunu kabul eder, ancak bu durumların manevi olgunlukla ve yapıcı bir yaklaşımla çözülmesi gerektiğine inanırlar. Bu bağlamda, uzlaşma, sadece bir anlaşmazlığın sona erdirilmesi değil, aynı zamanda bireylerin manevi bir olgunluğa ulaşmalarını sağlayan bir süreç olarak görülür. Uzlaşma, iletişimdeki sevgi, saygı ve hoşgörünün somut bir ifadesidir.

³³⁰ Çağlar - Kılıç, *Genel, Teknik ve Etkili İletişim*, 53-54.

³³¹ Öner Koruklu, "Kişilerarası İlişkilerde Çatışma ve Çatışma Çözme", 196.

Tasavvuf açısından kişilerarası çatışmalar, bireyin manevi gelişimi ve içsel yolculuğu bağlamında değerlendirildiğinde, farklı derinliklere sahip anlamlar taşır. Çatışmaların farklı kategorileri,³³² tasavvufun içsel arayışları ve bireyin kendini tanıma süreciyle ilişkilendirilerek ele alınabilir.³³³

Tasavvufun eğitim sürecinde, birey sürekli bir içsel mücadeleye tabidir ve bu mücadele, genellikle *aktif çatışma* olarak adlandırılır. Bu çatışma, insanın nefsiyle girdiği sürekli savaşı simgeler. Birey, egosuyla yüzleşir ve manevi yolculuğunda ilerlemek için kendi zayıflıklarıyla mücadele eder. Nefis terbiyesi, tasavvufun merkezinde yer alır ve bu süreçte yaşanan çatışmalar, bireyin manevi olgunluğa erişmesinin önemli bir parçasıdır. Tasavvuf yolunda, nefisle yapılan bu mücadele, insanın kendini aşma ve daha yüksek bir bilince ulaşma yolundaki çabasıdır.³³⁴

Bir diğer çatışma türü ise *pasif çatışma* olarak karşımıza çıkar. Bu tür çatışma, bireyin içsel gerilimlerini dışa vurmadan, sabır ve sükûnetle karşılamasıyla tanımlanabilir. Bu durum, kişinin kendini kontrol etme yetisini geliştirdiği ve tepkilerini bastırarak manevi olgunluğa doğru adım attığı bir haldir. Pasif çatışma, sûfinin dünya ile olan ilişkisinde dengeyi arayışını ve zorluklarla karşılaştığında iç huzurunu koruma çabasını yansıtır. İçsel dinginliği koruyarak zorlukların üstesinden gelme, bu sürecin temel unsurlarındandır.

Tasavvuf, aynı zamanda *varoluş çatışmasına* da derinlemesine odaklanır. Bu çatışma, bireyin dünyadaki yerini ve anlamını sorgulama süreciyle yakından ilgilidir. İnsan, varlığını Allah'ın varlığı karşısında anlamlandırmaya çalışırken içsel bir çatışma yaşayabilir. Bu çatışma, tasavvufun özündeki temel sorulardan biri olan “*Ben kimim?*” sorusuyla derinleşir. Birey, kendini ilahi gerçeklik karşısında tanımaya çalışırken, bir anlam arayışı içinde bu çatışmanın etkilerini hisseder. Bu, insanın varlıkla ilgili sorularına ve içsel arayışına karşı verdiği tepkidir.³³⁵

³³² Çatışma türleri fonksiyonelliğine, ortaya çıkış şekline, taraflarına, amacına, belirme durumuna göre olmak üzere farklı tasniflerde çeşitlendirilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Savaş Mutlu, “Etkili İletişimde Çatışma Yönetimi”, *Genel, Teknik ve Etkili İletişim*, ed. İrfan Çağlar - Sabiha Kılıç (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 111-118.

³³³ Öner Koruklu, “Kişilerarası İlişkilerde Çatışma ve Çatışma Çözme”, 196-198.

³³⁴ Engin Karadağ - Ülkü Tosun, “Çatışma Eylem Stilleri Ölçeği: Türkçe’ye Uyarlanması Dil Geçerliği ve Ön Psikometrik İncelemesi”, *Psikoloji Çalışmaları Dergisi* 34/1 (2014), 51.

³³⁵ Serap Bircan - Feride Bacanlı, “Ergenlerin Duygusal Zekalarının Çatışma Eğilimlerine ve Suç Davranışlarına Etkisi”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 22 (2005), 78.

Bazı sûfiler için, *tümünden reddetme* duygusu da önemli bir çatışma biçimidir. Bu çatışma, bireyin dünyevi arzulara ve dünya nimetlerine karşı duyduğu bir yabancılaşmayı ifade eder. Sûfî, dünya ile olan ilişkisini keserek sadece manevi yola yönelmeyi tercih eder. Dünya nimetlerinden uzaklaşmak, ilahi olana daha yakın olma isteğini simgeler. Birey, geçici hazzardan sıyrılarak, kalbini sadece ilahi aşk ve hikmetle doldurmayı amaçlar. Bu reddetme, dünyevi bağlardan kurtulma ve yalnızca ilahi gerçeklik için yaşama arzusunun bir yansımasıdır.³³⁶

Tasavvuf yolunun bir diğer önemli boyutu ise *ön yargılı* çatışmadır. Bu çatışma, bireyin önyargılarından arınma mücadelesiyle ilişkilidir. Nefisle mücadele, sadece dışsal bir savaş değil, aynı zamanda içsel bir temizliktir. Tasavvuf, insanın kalbini saflaştırmayı ve başkalarına karşı daha muhabbetli, kendine karşı ise daha derin bir farkındalık geliştirmeyi öğütler. Bu çatışma, bireyin önyargılardan arınarak gerçek manada huzura erme çabasını ifade eder. Kalbin temizlenmesi ve içsel barışa ulaşılması, tasavvuf yolunun temel amacıdır.

Bir başka çatışma türü, *yoğunluk çatışması* olarak tanımlanabilir. Tasavvufta, birey manevi deneyimlerinde derinleşirken, dünya ile olan bağlarını da dengede tutma çabası içindedir. Manevi yoğunluk ve dünyevi sorumluluklar arasında denge kurmak, bu çatışmanın özüdür. Birey, manevi yolculukta derinleşmek isterken, aynı zamanda iş, aile gibi dünyevi sorumluluklarını yerine getirmeye devam eder. Bu dengeyi kurmak, bazen zorlayıcı olabilir. Ancak tasavvuf, bireyin her iki dünyada da dengeyi bulabilmesini ve her iki düzeyde de huzur içinde yaşamasını hedefler.

Tüm bu çatışmalar, tasavvuf yolunda karşılaşılan zorlukları ve bu zorluklarla başa çıkma sürecini simgeler. Her bir çatışma türü, manevi olgunlaşma yolunda bir sınav ve gelişim fırsatı olarak görülür. Bu içsel mücadeleler, bireyin manevi yolculuğunda önemli birer mihenk taşıdır.

Tasavvuf eğitiminde, çatışma durumlarında uzlaşma yolu, genellikle arabuluculuk ve manevi rehberlik yoluyla sağlanır. Şeyhler, müridleri arasında çıkan anlaşmazlıkları çözmek için uzlaşma prensibini devreye sokar. Bu süreçte, tarafların bağ kurması, birbirlerini anlamaya çalışması ve ortak bir çözüme ulaşmak için çaba sarf etmesi teşvik edilir. Uzlaşma, böylece sadece bir sorunu çözmekle kalmaz, aynı zamanda tarafların manevi gelişimine katkıda bulunur ve topluluk içindeki birliği pekiştirir.

³³⁶ Karadağ - Tosun, "Çatışma Eylem Stilleri Ölçeği: Türkçe'ye Uyarlanması Dil Geçerliği ve Ön Psikometrik İncelemesi", 46-47.

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFÎ İLETİŞİM TÜRLERİ: DİSİPLİNLERARASI BİR BAKIŞ

1. Sözlü İletişim

1.1. Bağlılığın Sözlü İfadesi: Biat – İntisab

Tasavvuf, manevi terbiye ve olgunlaşma sürecinde müşid-mürid ilişkisine büyük önem verir. Bu ilişkinin temel taşlarından bir tanesi biat/intisab sürecidir. Biat, İslami literatürde, bir bireyin bir lidere veya otorite figürüne olan bağlılığını ifade eden bir ant içme veya sadakat sözleşmesi olarak tanımlanır. Mübâyaa, ahz-ı tarîk, ahid, intimâ, telkîn-i zikr, inâbe ve el almak, ikrar vermek gibi terimler de aynı anlama gelir. Tasavvufta müridin, bir müşide bağlılık sözü vererek, onun rehberliğinde manevî yolculuğuna başlamasını ifade eder.³³⁷ Bu süreç, sadece bir bağlılık ifadesi olmanın ötesinde, tasavvufî iletişimin derinlikli ve sembolik bir aracıdır. Müşid ile mürid arasındaki bu özel bağ, manevî eğitimin ve bilginin aktarılmasında önemli bir rol oynar.

Tasavvufta biat ve intisab terimleri, yüzeysel olarak benzer anlamlar taşımakla birlikte, derinlemesine incelendiğinde farklı kavramları ifade eder. Biat, bir müridin şeyhine olan zahiri bağlılığını ve teslimiyetini belirtirken, intisab, daha derin ve manevi bir bağlılığı, gönülden teslimiyeti ifade eder.³³⁸ İletişim teorileri açısından bakıldığında, Biat, sözlü ve fiziksel bir iletişim biçimiyken, intisab, ruhsal ve duygusal bir iletişimdir. Bu sebeple, her biat eden kişinin müşidine intisab ettiği söylenemez. Biat, bir nevi zahiri bir sözleşme ve itaatin sembolü olarak görülürken, intisab, müridin manevi yolculuğunda rehber olarak kabul ettiği şeyhe gönülden bağlanmasıdır.

Biat, Kur'an ve Sünnet'te kökleri olan ve İslam toplumunda dini bağlılıkları ifade etmek için kullanılan önemli bir uygulamadır. Biat tarikatların usullerine göre şekli olarak birtakım farklılıklar arz etse de³³⁹ genel itibarı ile şu şekilde gerçekleşir; Tâlib abdest alarak şeyhin huzuruna gelir. Diz çökerek oturulur. Karşılıklı olarak diz dize oturan şeyh ve tâlib musafaha eder gibi el ele tutuşurlar. Şeyh, tâlibin geçmiş günahlarından sakınması ve bir daha geriye dönmemesi adına tövbe-istiğfar yaptırır. Tâlibin başkalarına karşı kul hakları mevcutsa ödemesi ve helallik alması öğütlenir. Daha sonra Kur'an-ı Kerîm'den *"Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah'a vermiş oluyorlar, Allah'ın*

³³⁷ Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, 99; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 75; Osman Türer, "Biat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/124.

³³⁸ Sülemî, Amr b. Osman el-Mekkî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katılımını belirtirken *"Cüneyd'in sohbetlerine intisab edirdi"* ifadesini kullanır. Bu ifade, katılımın derin ve manevi bir bağlılık ile, gönülden bir teslimiyetle gerçekleştiğini vurgular. Sülemî, bu katılımın yalnızca fiziksel bir mevcudiyet olmadığını, aynı zamanda ruhsal bir bağlılık ve içsel bir teslimiyetle gerçekleştirildiğini ifade eder. Kaynak için bkz. Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 162.

³³⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 79; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 186.

eli onların elleri üzerindedir. Bu sebeple kim Allah'a verdiği ahdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur, Allah'a verdiği sözün gereğini yerine getirene ise Allah yakında büyük ödül verecektir."³⁴⁰ meâlindeki ayeti kerime okunur. Teslimiyet ve bağlılık sözünün verildiği bu aşama ile intisab tamamlanmış olur.³⁴¹

Tarîkatlarda biat/intisab süreci, iletişim teorileri açısından incelendiğinde, uygulamanın güçlü, sembolik ve sosyal bağlar oluşturma işlevi dikkat çekmektedir. Bu süreçte, talibin abdest alarak şeyhin huzuruna gelmesi, fiziksel ve ruhsal arınmayı temsil ederken, diz çökerek oturma eylemi hem bir tevazu göstergesi hem de otoriteye teslimiyetin bir sembolüdür. Şeyh ve talibin el ele tutuşması, sadece fiziksel bir temas değil, aynı zamanda manevi bir bağın kurulduğunun ifadesidir. Tövbe-istiğfar yapılması, bireyin geçmiş günahlarından arınmasını ve manevi olarak yeni bir başlangıç yapmasını sağlarken, başkalarına karşı olan hakların ödenmesi ve helallik alınması öğüdü, sosyal ilişkilerin ve toplumsal düzenin korunmasını teşvik eder. Bu aşamada okunan Kur'an-ı Kerim ayeti, bağlılık ve teslimiyetin dini temellerini vurgulamakta ve biat sürecinin manevi boyutunu güçlendirmektedir.

İntisab süreci, yalnızca mürşid ile tâlib arasında değil, aynı zamanda tâlib ile Allah arasında kurulan bir iletişim hattıdır. Mürşidin manevi iletişimsel etkisinin tâlibin kalbine akması ve onu psikolojik olarak yenileme maksadını taşır. Bu aşamada, tâlibin elinin üstünde şeyhin eli bulunur ve şeyhin elinin üstünde ise tarikat pîrinin eli olduğuna, nihayetinde bu silsilenin Hz. Peygamber'e kadar uzandığı kanaatine ulaşılır. Bu nedenle, şeyhin eli aynı zamanda Hz. Peygamber'in eli olarak kabul edilir ve bu el de "*yedullah*" (Allah'ın eli) sayılır. Kur'an'da bu anlayış desteklenir ve "*el ele, el Allah'a*" deyiimiyle ifade edilir.³⁴²

Tasavvufta biat/intisab, bireyin manevi iletişim kurulumunda somut olarak atılan ilk adım olarak değerlendirilebilir. Bu uygulama, müridin tasavvufi yolda ilerlemesinde önemli bir dönüm noktasıdır ve manevi rehberlikle olan ilişkisini resmiyete döker. Bu bağlamda İntisab süreci, bireyin sürekli saygı ve bağlılık duyacağı bir büyüğe yakın durma kararlılığı ile manevi eğitimini tamamlamak üzere bir taahhütte bulunmasıdır. Bu süreç, kişinin kendisini daha sıkı bir kontrol mekanizmasına tabi hissetmesi, dağınık düşüncelerini birleştirerek içsel yoğunlaşmaya yönelmesidir. Çünkü mürid, nefsinin

³⁴⁰ el-Fetih, 48/10.

³⁴¹ Ramazan Muslu, "Tasavvufî terbiye ve ahlak", *Tasavvuf el kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 332; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 241.

³⁴² Türer, "Biat", 6/125.

olgunlaştırmayı ve iç dünyasındaki karmaşayı dindirmeyi nihai hedef olarak belirlemiştir. İletişim açısından, bu süreç bireyin kendini kontrol ederek düşüncelerini netleştirmesi ve rehberi ile daha odaklanmış bir iletişim kurabilmesi anlamına gelir. İyi bir iletişim, bireyin zihinsel berraklığı ve konsantrasyonu ile doğrudan ilişkilidir. İntisab ve biat, bu nihai hedefe ulaşmak için bir rehber seçmek anlamına gelir. Böyle bir rehberin yanında eğitim alan salık, nefsin hile ve tuzaklarından daha kolay kurtulacaktır. İntisab, salikin nefsin dizginlerini ustaca yönlendiren bir binicinin işaretlerine göre yönlendirmesi gibidir. Başka bir deyişle, salık, manevi hastalığının tedavisini deneyimli bir doktorun tecrübeli tavsiyelerine bırakır; bu tavsiyeleri büyük bir titizlikle uygulayarak içsel huzura ulaşmayı hedefler.³⁴³

Tasavvufta biat metodu, iletişim açısından bireyin kendisiyle, şeyhiyle ve toplumla kurduğu ilişkilerini yeniden yapılandığı bir süreçtir. Bu gelenek, katılımcılar arasında derin bir güven ve bağlılık duygusu oluşturur, bireysel ve kolektif kimliği güçlendirir. Böylece, tarikatlarda biat süreci hem bireysel hem de toplumsal düzeyde güçlü iletişim ve bağ kurma mekanizmalarını içeren kompleks bir yapı olarak değerlendirilebilir.

Biat süreci müridin müridine manevi bilgiyi aktarma yöntemleriyle de yakından ilişkilidir. Müridin her sözü ve hareketi, mürid için bir ders ve rehberlik niteliğindedir. Dolayısıyla, biat, bir iletişim modeli olarak, manevi bilgiyi sözlü ve sözel olmayan yollarla aktararak müridin ruhsal gelişimine katkıda bulunur. Ancak biat, yalnızca sözlü bir beyan olarak değerlendirilmez. Hangi durumda olursa olsun taahhüdü muhafaza etmek ve gereğini yerine getirmek esastır. Bu bağlamda, biat ile yerine getirilmesi gereken antlaşmaya “*ahd*” denir. Bu terim, müridlerin şeyhlerine bağlılıklarını ve manevi yolculuklarındaki sorumluluklarını ifade eder. Bu nedenle, biat tasavvufî yaşamın temel unsurları arasında yer alır ve mürid ile şeyh arasındaki manevi bağın kuvvetlendirilmesinde önemli bir rol oynar.³⁴⁴

Biat/intisab, aynı zamanda tasavvufî toplulukların bir arada tutulmasında da kritik bir rol oynar. Mürid etrafında toplanan müridler, bir cemaat oluşturur ve bu cemaat içindeki iletişim, manevi dayanışmayı pekiştirir. Müridin öğretileri etrafında şekillenen bu topluluk, üyeleri arasında derin ve samimi bağların kurulmasına zemin hazırlar. Bu

³⁴³ Muhammed Yusuf Akbak, “Yunus Emre Dîvânında Mürid-Mürşid ilişkisi”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (2022), 223.

³⁴⁴ Dilaver Selvi, “Biat Sünnetinin Tasavvufta İhyası”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 3.

bağlar, sadece bireysel değil, toplumsal bir iletişim ağı oluşturur ve tasavvufi değerlerin nesiller boyu aktarılmasını sağlar.

Tasavvufta biat geleneği, iletişim teorileri açısından, özellikle “*ritüel iletişim teorisi*” ve “*performatif dil teorisiyle*” güçlü bir ilişki içindedir. Bu teoriler, bireyler arasındaki manevi bağları güçlendiren ve topluluk içindeki sosyal yapıları pekiştiren önemli iletişim araçları olarak kullanılır.

Ritüel iletişim teorisi, bireylerin belirli bir toplumsal düzen ve anlam çerçevesi içinde etkileşime girdikleri iletişim biçimlerini ifade eder. James W. Carey tarafından oluşturulan ritüel iletişim modeli, bireyler arasındaki bağlılık ve topluluk duygusunu güçlendiren ritüel pratiklerin önemine vurgu yapar.³⁴⁵ Biat ve intisab da benzer şekilde, mürid ve şeyh arasında toplumsal ve manevi bir bağlılık duygusu oluşturur ve bu bağlılık, ortak ritüeller ve semboller aracılığıyla sürekli olarak yenilenir.

Ritüeller, hatırlanması ve zihinlerde kalıcı olması kolay ve etkili bir yöntem sunar. Gelecekte devam etmesi arzulanan standart davranış ve düşüncelerin, hedef kitleye aktarılması ve hatırlatılması için güçlü bir araçtır. Bu ritüeller, kurum kültürünün sürekliliğini sağlama ve yeni nesillere aktarma amacını taşır.³⁴⁶

Kurumsal ritüeller, sadece kurum kültürünün gelecek nesillere aktarılmasında önemli bir rol oynamakla kalmaz, aynı zamanda tekrar eden yapısıyla üyelere bir topluluğa ait olma hissi kazandırır. Bu, kuruma ve dolayısıyla kurum kültürüne bağlılık duygularını pekiştirir ve yararlı olma hissini güçlendirir. Ritüellerin, kurum çalışanlarına aidiyet duygusu kazandırarak, bulundukları durumu ve konumu sahiplenmelerine olanak tanıdığı ve geleceğe yönelik çalışmalarda motivasyon sağlayabileceği öngörülmektedir.³⁴⁷

James W. Carey, ritüel iletişimini incelerken temel işlemin seremoniler olduğunu ve katılımcıların rolünün alıcı-verici değil, katılımcılık çerçevesinde geliştiğini belirtmektedir. Ritüeller, içinde bulunulan toplumun ortak paydalarından oluşan manevi değerlerdir. Birlikte dile getirildiğinde ve bir hareket tarzı olarak eyleme geçirildiğinde, yaşama yansıtılıp benimsendiğinde artan biçimde motivasyon sağlamaktadır. Bu iletişim

³⁴⁵ Oğuzhan Taş, “James Carey’in Mirası: Toplumsal İletişim, Kültür ve Gazetecilik”, *İletişim Anlam Arayış Erol Mutlu ya Armağan* (Ankara: Ütopya Yayınları, 2014), 102.

³⁴⁶ Filipa Subtil, “James W. Carey’s Cultural Approach of Communication”, *RBCC-(Revista Brasileira de Ciências da Comunicação)* 37/1 (2014), 24-25,30.

³⁴⁷ Ruken Özgül Kılanç, “Kurum Kültüründe Ritüeller”, *Marmara İletişim Dergisi* 17/17 (2010), 201.

modelinde mesaj, “kültür” tarafından sağlanmakta, göreceli olarak değişmez ve zamansız bir yapıya bürünmektedir.³⁴⁸

Ritüeller, yüzeysel yapıdan derin yapıya doğru bir farkındalık ve anlamlandırma sürecini sağlar. Bu süreç, üç temel çözümleme yöntemi ile açıklanabilir.³⁴⁹

Edimbilimsel çözümleme: İletiyile karşı karşıya kalındığı andan itibaren duyuşal organlar tarafından algılanan fiziksel özellikleri, yani dış boyutunu açıklar. Bu aşama, görsel ve dilsel iletilerin belirlendiğı safhadır ve anlam yükleri üzerinde durulmaz.

Tasavvuftaki biat/intisab ritüelinde, bu yöntemi uyguladığımızda, ritüelin fiziksel ve duyuşal özellikleri incelenir. Bu aşamada mürşidin müride el uzatması, göz teması ve duaların okunması gibi dışa dönük eylemler ön plandadır. Bu eylemler, ritüelin görsel ve dilsel bileşenlerini oluşturur ve yüzeyde algılanan fiziksel unsurları temsil eder.

Anlambilimsel çözümleme: Her iletinin bir yapısı, anlatısı ve anlatı unsurları olduğunu vurgular. Bu aşama, “anlamın” göstergeyle ilişkilendirilmesini içerir.

Biat/intisab ritüelinin anlambilimsel çözümlemesi, ritüelin derin yapısını ve anlatı unsurlarını ele alır. Bu aşamada, ritüelin sembolik anlamları ve manevi değerleri ortaya konur. Mürşidin elini tutmak, teslimiyetin ve bağlılığın sembolü olarak kabul edilirken, ritüelin anlatısı, mürşidin rehberliği altında manevi yolculuğa çıkma sürecini ifade eder. Bu aşama, ritüelin göstergeleri ve bu göstergelerin anlamları üzerinde yoğunlaşır.

Tematik çözümleme: İletişimin içeriğini ve temasını belirleyerek daha derin bir anlamlandırma sağlar. Bu yöntemler birlikte, ritüellerin katılımcılar üzerinde derinlemesine bir farkındalık ve anlam oluşturmaya katkıda bulunur.

Tasavvuftaki biat/intisab ritüelinin tematik çözümlemesi, ritüelin içeriğini ve temel temasını belirler. Bu aşamada, ritüelin temel amacı olan Allah’a yaklaşma, manevi tekâmül ve mürşide bağlılık gibi temalar ön plana çıkar. Ritüelin bu temalar üzerinden anlamlandırılması, katılımcıların ritüelin derin manevi boyutlarını kavramalarına yardımcı olur.

Tasavvufta biat geleneğı ile ilişkilendirilebilecek metotlardan biri de John L. Austin’in, Performatif Dil Teorisi’dir. Bu teori, özellikle biat ritüelinin sözlü ve sembolik yönlerini anlamada derinlemesine bir perspektif sunar.

³⁴⁸ Kılanç, “Kurum Kültüründe Ritüeller”, 205.

³⁴⁹ Kılanç, “Kurum Kültüründe Ritüeller”, 209-210.

Performatif terimi, dilbilim ve felsefede, belirli ifadelerin sadece bilgi aktarmakla kalmayıp aynı zamanda bir eylemi gerçekleştirme gücüne sahip olduğunu ifade eder. Bu kavram, dil felsefecisi John L. Austin tarafından geliştirilmiş olup, belirli sözcüklerin veya ifadelerin kullanıldığında bir durumu, ilişkiyi veya eylemi gerçekleştirdiği anlamına gelir. Bazı eylemler, yalnızca belirli sözlerin söylenmesiyle gerçekleşebilir. Dilsel herhangi bir şey kullanılmadan bu tür eylemlerin yapılması mümkün değildir. Bu durum, performatif sözlerin amacının konuşucuların birbirleri karşısındaki durumlarını değiştirmek olduğunu gösterir. Farklı bir ifadeyle, dil, kontrolümüzde olan bir araçtan ziyade, bizi yönlendiren ve şekillendiren bir güçtür.³⁵⁰

Austin, dili bir performans olarak görme metodolojisini geliştirmiş ve yaygın kullanılan performativite (edimsellik) kavramının temelini oluşturmuştur. Austin, performatif sözler (edimsözler) ile betimleyici sözler (düzsözler) arasında bir ayrım yapmıştır. Performatiflerin, doğruluk ya da yanlışlık zemini üzerinden yargılanmak yerine, dile getirdikleri sözcede niyet edilen olayın gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğine dair bir bağlam oluşturdıklarını belirtmiştir. Austin'in ifadesiyle, "*Performatifin birincil amacı bir şeyi söylemekten ziyade onu yapmaktır.*" Yani bazı ifadeler, belirli koşullar altında söylenerek bir eylemi meydana getirirler. Örneğin, "*Evlisiniz*" demek bir durum hakkında bilgi verirken, "*Seni eşim olarak kabul ediyorum*" ifadesi bir evlilik töreninde söylendiğinde evlilik bağına fiilen kurar.³⁵¹

Tasavvuftaki biat geleneği açısından meseleye bakıldığında, biat sırasında müridin müridine söylediği sözler, sadece bir bilgi aktarmaktan öte, bir bağlılık ve teslimiyet eylemini gerçekleştirir. Örneğin, "*Sana biat ediyorum*" ifadesi, sadece bir niyeti belirtmekle kalmaz, aynı zamanda bu niyetin eyleme dönüştüğü anı temsil eder. Bu bağlılık sözü, bir manevi yolculuğun başlangıcını ve bu yolculuğun gerektirdiği taahhüdü simgeler. Müridin intisabı, manevi rehberliğin kabul edilmesi ve bu rehberlik doğrultusunda ilerleme kararlılığının ifadesidir. Bu, Austin'in performatif dil teorisinin özünü yansıtır. Bu ifadeler, sadece ritüelin gerçekleştiği anı değil, aynı zamanda ritüelin devam eden etkilerini de kapsar. Sözlerin kendileri eylemdir.

Austin'in teorisi, ritüelin sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir eylem olduğunu da vurgular. Biat ritüeli, bireysel bir taahhüdün ötesinde, topluluğun manevi

³⁵⁰ Fatih Mehmet Şekerci, *John L. Austin'in Söz Edimleri Kuramı Hakkında Bir Değerlendirme* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2016), 30-32.

³⁵¹ Demet Kurtoğlu Taşdelen, "Performatif Felsefede Kuramsal Zemin Arayışı: Edime Yönelten Felsefe Soruları ve François Loruelle'in Standart-Olmayan Felsefesi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2020), 361.

birliğini ve dayanışmasını pekiştirir. Mürid, bu ritüel aracılığıyla sadece mürşidine değil, aynı zamanda tüm tasavvuf topluluğuna olan bağlılığını ifade eder.

John L. Austin, edimsöz gücü sınıflarını beş ana kategoriye ayırmıştır: John L. Austin, edimsöz gücü sınıflarını beş ana kategoriye ayırmıştır. Tasavvuftaki biat geleneğini, Austin'in edimsöz gücü sınıflarına göre değerlendirdiğimizde, bu ritüelin dilsel ve eylemsel boyutlarını daha iyi anlama fırsatına sahip oluruz.³⁵²

Hüküm-belirticiler (Verdictives): Bu sınıf, değerler ya da olgularla ilgili, kanıtlara ya da gerekçelere dayanarak resmi veya gayri resmi bir karar vermeyi içerir. Tasavvuftaki biat ritüeli, müridin mürşidine olan bağlılığını ve teslimiyetini ifade ederken hüküm-belirtici bir rol oynar. Müridin “*Sana biat ediyorum*” demesi, bir tür karar vermeyi ve bu kararın resmileştirilmesini içerir. Bu ifade, müridin manevi yolculukta mürşidine olan bağlılığını resmen kabul ettiğini gösterir. Mürşidin bu biatı kabul etmesi ise, müridin manevi yeterliliğini onaylayan bir karar niteliğindedir.

Erk-belirticiler (Exercitives): Belirli bir eylem biçiminin lehine ya da aleyhine bir karar vermeyi veya belirli bir eylem tarzını uygulamayı içerir. Biat ritüelinde mürşid, müridin manevi rehberi olarak ona belirli sorumluluklar ve görevler yükler. Bu, mürşidin müridi manevi yolda rehberlik etme ve ona belirli görevler verme yetkisini kullanması anlamına gelir. Örneğin, bir müridin belirli bir hizmette görevlendirilmesi, erk-belirtici bir eylemdir.

Sorumluluk-yükleyiciler (Commissives): Bu sınıf, konuşan kişiye bir eylem tarzının sorumluluğunu yükler. Söz vermek, teminat vermek, mukavele yapmak gibi edimler bu sınıfa dahildir. Konuşan kişi, bu edimlerle gelecekte belirli şeyleri yapma sorumluluğunu üstlenir. Biat ritüelinde, müridin mürşidine verdiği sözler sorumluluk-yükleyici edimlere örnektir. Mürid, mürşidine itaat edeceğine, manevi öğretilere sadık kalacağına ve belirli etik kurallara uyacağına dair söz verir. Bu, müridin kendisine belirli manevi sorumluluklar yüklediğini ve bu sorumlulukları yerine getireceğini taahhüt ettiğini gösterir.

Davranış-belirticiler (Behabitives): Davranış-belirtici edimler, birinin davranışına veya durumuna karşı tutum ve tepkileri ifade eder. Biat ritüelinde, mürşidin müride yönelik olumlu tutumu ve müridin mürşidine olan saygısı ve sevgisi, bu sınıfa girer. Mürşidin müridini kabul etmesi ve ona manevi rehberlik etmesi, mürşidin olumlu

³⁵² Şekerci, *John L. Austin'in Söz Edimleri Kuramı Hakkında Bir Değerlendirme*, 49-54.

tutumunu gösterirken, müridin biat ederek bağlılığını ifade etmesi de onun tutumunu yansıtır.

Serimleyiciler (Expositives): Serimleyici edimler, görüşleri açıklamayı ve temellendirmeyi içerir. Biat ritüelinde, müşid ve mürid arasındaki manevi bağın açıklanması ve bu bağın gereklerinin belirtilmesi serimleyici edimlere örnektir. Müşidin müride öğretilerini açıklaması, biatın anlamını ve önemini vurgulaması bu sınıfa girer. Müşidin, biat ritüelinin manevi anlamını ve bu ritüelin gereklerini müride açıklaması, serimleyici edimlerin bir parçasıdır.

1.2. Kalpten Kalbe İletişim: Sohbet

İnsan, toplumsal bir varlık olup, bireyler arasındaki ilişkiler son derece önemlidir. Kötü huylu kimselerle ilişki kuran insanların kurtuluşa ereceğini düşünmek safdillik olur. İnsanın âhirette selamete ulaşması, kalbinin selametine bağlıdır. Mü'min, kalbini hastalıklardan arındırarak hedefine ulaşır. Ahlaki kemale sahip kimselerle beraber olanların, ahlaki olgunluğa erişmesi mümkündür. Bu açıdan en etkili yöntemlerden biri de sohbettir. Sohbet, bireylerin doğru ve güzel ahlaki değerleri öğrenmeleri, birbirleriyle derin manevi bağlar kurmaları için önemli bir araçtır. Sohbetler, insanların kalplerini arındırmalarına, ruhsal olgunluğa erişmelerine ve toplumsal ilişkilerinde daha yapıcı ve erdemli bireyler olmalarına katkı sağlar.³⁵³

Tasavvufta sohbet veya manevi konuşma, bilginin, hikmetin ve manevi hallerin aktarımında önemli bir rol oynar. Arapça “*arkadaş, dost, yoldaş olma, beraber olma, birlikte olma*” anlamlarına gelen sohbet, bedenlen ya da ruhen uzun süreli birliktelik durumu, dini veya dünyevi meselelerin ifade edildiği oturumlar şeklinde tanımlanabilir.³⁵⁴ Tasavvufta sohbet, yalnızca bir konuşma olgusu değildir; aksine, müşid ile talebe arasında derin ve dönüştürücü bir etkileşim sürecinin tezahür ettiği bir hadisedir.³⁵⁵

Sülemî'nin sohbet tanımı, şeyh, mürid ve ihvan arasındaki ilişkiler üzerine kuruludur. Tanım ayrıca iletişimin esaslarını içerisinde barındırır ve farklı mertebe ve yaş gruplarına yönelik olarak çeşitli anlamlar içerir. Sülemî, sohbetin şeyh ve büyükler karşısında hürmet ve hizmet; akranlar arasında nasihat ve cömertlik; küçükler ve müridler için ise irşad, terbiye ve güzel ahlak ile onlara sünneti ve ilmi öğretme hadisesi

³⁵³ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 131.

³⁵⁴ Süleyman Uludağ, “Sohbet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/350.

³⁵⁵ Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, 531-532.

kapsadığını belirtir. Bu bağlamda, sohbetin her düzeydeki ilişkide farklı iletişim ve etkileşim anlamları taşıdığı görülmektedir.³⁵⁶

Tasavvuf kültüründe şeyhler kullandıkları metot ve usullere göre çeşitli kategorilere tabii tutulmuşlardır. Sohbet şeyhi, terbiye şeyhi, sülûk şeyhi olarak isimlendirilen bu sınıflandırmada, mürîdlerin manevi durumlarından sözlü olarak haberdar olan, sohbet metodu ile seyrü sülûk takibinde bulunan ve irşâd eden şeyhlere *sohbet şeyhi* denilir.

Tasavvufî eğitim ve öğretim sohbet metodu esas alınarak gerçekleştirilir. Bilgiler, ehil ve hevesli olan muhiplere özel sohbetlerde aktarılır. Sohbet, belirli yerlerde toplanma şeklinde olabileceği gibi, birlikte yolculuk yapma şeklinde de gerçekleşebilir. Ayrıca sohbette fertler değil, toplum ön plandadır.³⁵⁷ Bu manevi öğretim ve değişim yöntemi, sûfî pedagojisinin belkemiğini oluşturur, ezoterik bilginin doğrudan aktarımını ve katılımcılar arasında samimi bir bağın gelişmesini sağlar.

Sohbet, yapılandırılmış bir ders olmaktan ziyade, şeyhin manevi içgörüsü ve varlığı ile yönlendirilen organik ve dinamik bir etkileşimdir. Sohbetin merkezinde şeyhin varlığı (*huzur*) bulunur. Şeyhin manevi hali ve karizması, sohbeti saygı ve dikkat atmosferiyle doldurarak müridlerin alıcılığını artırır.³⁵⁸ Sohbet, kalpten kalbe bir bağlantı içerir ve geleneksel öğretim yöntemlerinden farklı olarak, kalpten kalbe aktarım özelliğine sahiptir.³⁵⁹ İbrahim Ümmî Sinan'ın konu hakkında ifade ettiği şekliyle;

Erenlerin sohbeti

Ele giresi değil,

İkrâr ile gelenler

*Mahrûm kalası değil*³⁶⁰

³⁵⁶ Soner Eraslan, "Marifete Erme Yöntemi Olarak Sohbet: Sülemî'nin Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzı hürumâtihim Risâlesinin Tercüme ve Değerlendirilmesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (2021), 634.

³⁵⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 321.

³⁵⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 441.

³⁵⁹ Ebû Medyen el-Mağribî, sözlerinden derin bir etki hissettiği Ebu'l Hasan Ali b. Hirzihim'in sohbetlerine katılırdı. Diğer hocalardan hiçbir şey ezberleyemediğini, ancak Ebu'l Hasan'dan duyduklarını öğrenebildiğini ve koruyabildiğini söyler. Bunun üzerine Ebu'l Hasan, "*Onlar dilleriyle konuştukları için sözleri kulaktan öteye gitmiyor; ben sözümle Allah'ı kastediyorum, kalpten çıkan kalbe varır,*" demiştir. Bu sözler, gerçek ve derin iletişimin, samimiyetle ve kalpten geldiğinde nasıl etkili olabileceğini vurgular. Kaynak için bkz. Hamide Ulupınar, *Ebû Medyen el-Mağribî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri ve Tarikatı* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2013), 61.

³⁶⁰ M. Selim Eren (ed.), *Türk Tekke Şiiri* (Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013), 112.

Sohbetlerde göz önünde bulundurulması gereken önemli hususlardan biri de karakterlerin uyumudur. Tarikatların sayıca fazla ve çeşitli olmasının temel sebeplerinden biri, insan karakterlerinin farklılık göstermesidir. Farklı karakterlere sahip insanların, kendi ruhsal gelişimlerine uygun tarikatlarda bir araya gelmeleri, daha verimli ve etkili bir manevi yolculuk yapmalarına olanak tanır. Bu nedenle, sohbetlerin ve manevi eğitimlerin başarılı olması için, bireylerin karakter özellikleri dikkate alınmalı ve buna uygun bir ortam sağlanmalıdır.³⁶¹

Tasavvufî öğretilerde sohbetin, bireylerin karakteri ve mizacı üzerinde derin etkileri olduğu kabul edilmektedir. Bu bağlamda, sohbet sadece bilgi aktarımı değil, aynı zamanda manevi rehberlik ve ahlaki dönüşüm sürecinin bir parçasıdır. Manevi önderlerin, müridleriyle kurdukları iletişim, onların ruhsal gelişimini ve ahlaki olgunlaşmasını şekillendirir. Dolayısıyla, sohbetin etkisi bireylerin içsel dünyasında köklü değişiklikler meydana getirir, onların tabiatlarını ve huylarını olumlu yönde dönüştürür.³⁶²

Sohbet meclisleri, bireylerin farklı yeteneklerini keşfetmelerine ve geliştirmelerine olanak tanır. Bu ortamlar, insanların hayat görüşlerini, inanç sistemlerini, duygularını ve düşüncelerini dile getirmelerini ve sorgulamalarını sağlar. Sohbet, sâliklerin zihninde barındırdığı düşünceleri, niyetleri, idealleri, korkuları ve endişeleri yansıtan bir ayna görevi görür.³⁶³ Bu noktada şeyhin sözleri, manevi enerji ve samimiyetle dolu olarak müridlerin kalplerinde derin yankılar uyandırır ve içsel dönüşümü kolaylaştırır.

Sohbet etkileşimlidir, soruları, yansımaları ve kişisel deneyimleri teşvik eder. Bu etkileşimli ve uyarlanabilir metot, müridlerin manevi ihtiyaçlarına ve anlama seviyelerine göre sohbeti uyarlayarak kişiselleştirilmiş bir rehberlik sağlar. Halka yönelik konuşmalar, dinî hayat, ibadet ve ahlak konularında genel bilgi ve öğütler sunar. Tarikata mensup olup seyr u sülûkta ilerlemiş salıklere yönelik sohbetler ise bu genel sohbetlerden farklılık gösterir. Bu özel sohbetlerde, tasavvufun derin meseleleri ve marifetin incelikleri

³⁶¹ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 132.

³⁶² Hucvîrî; “Sohbetin, tabiat ve huy üzerinde büyük bir etkisi vardır. Alışkanlıkların güçlü bir etkisi ve saldırganlığı mevcuttur. Öyle ki, insan sohbet sayesinde alim olabilir; eğitim ile papağan konuşmayı öğrenebilir. Riyazet ve eğitimle at, hayvani alışkanlıklarını bırakarak insani alışkanlıklar kazanacak kadar değişebilir. Bunun gibi başka örnekler de mevcuttur. Bütün bunlar, sohbetin ve arkadaşlığın etkisinin delilidir. Çünkü bu durumlar, tüm doğal ve içgüdüsel alışkanlıkların (riyazet ve sohbetle) yenilmesini göstermektedir.” ifadeleri ile konu hakkında değerlendirmede bulunur. Detaylı bilgi için bkz. Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 2/584.

³⁶³ Erdem Öktemus, *Tasavvufta Konuşma ve Sohbet Âdabı* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, 2021), 14.

anlatılır.³⁶⁴ Mürşidler, sohbetlerini akılda kalıcı bir şekilde aktarmak için sıklıkla menkıbeler, kıssalar ve anekdotlar kullanır. Bu hikayeler ve kıssalar, soyut kavramları somut hale getirerek derin içgörüler için araç görevi görür.

İletişim perspektifinden sohbet, seyrü sülûkte sâlike birçok fayda sunar. Sohbet, katılımcıların konuşmacıya tamamen odaklandığı, sadece kelimeleri değil, altındaki anlamları ve duyguları da özümsemiği derin dinlemeyi geliştirir. Bu derin dinleme îsâr duygusunu, anlayışı ve sözsüz iletişim becerilerini artırır. Sohbette iletişim, sözlü alışverişin ötesine geçer. Şeyhin beden dili, ses tonu ve hatta sessizlik bile anlam yüklüdür.³⁶⁵ Müridlere iletişimsel açıdan meselenin tüm yönlerine dikkat etmeleri ve yorumlamaları öğretilir.

Şeyhin huzuru, teslimiyeti ve manevi hali, müridlere doğrudan bir etki yapar. Bu sebeple sohbet, yalnızca sözcüklerin alışverişi değil, aynı zamanda ruhların ve kalplerin etkileşimidir. Eğer bir mürid, şeyhin sessizliğindeki derinliği ve manevi mesajı anlayamıyorsa, sözlerindeki anlamı da tam olarak kavrayamaz. Bâyezîd-i Bistâmî'nin *"Bizim sükûtumuzdan faydalanamayanlar sözlerimizden hiçbir şey anlayamazlar"* ifadesi, bu derin manevi bağlantının önemini vurgular.³⁶⁶

Sükûttaki sohbet, gönül diliyle kurulan derin bir iletişimdir. Sözlerin suskunluğa büründüğü anlarda, yürekler arasındaki bağ daha da kuvvetlenir ve anlam kazanır. Bu tür bir sohbet, manevi ve duygusal düzeyde gerçekleşir; kelimeler olmadan, ruhlar birbirini anlar ve hisseder. Manevi bağın kurulmadığı ve gönül dilinden yoksun olan iletişimde bireyler, aynı dili konuşsalar dahi bu onların dostluktan ziyade yabancı olmalarına yol açar.³⁶⁷ Bunun tam tersi, gönül diliyle iletişim kurabilen iki kişi, birbirlerinin sözel dilini anlamasa da derin bir dostluk bağı kurabilir. Gönül dilinin anlaşılmadığı bir ortamda, çok sayıda dili bilen kişi bile sessiz kalır; çünkü gönül dili olmadan, iletişim gerçek anlamını yitirir.

Sohbet, topluluk ve aidiyet duygusunu güçlendirir. Bu topluluk inşası, bireyleri ortak bir manevi amaçta bir araya getirerek bağ kurar ve benzer düşünen arayıcıların destekleyici ağını oluşturur. Sohbetin etkileşimli doğası, müridlerin düşüncelerini,

³⁶⁴ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 272.

³⁶⁵ Bülent Akot, "Tasavvufî İrşad Metodu Olarak Sohbetin Fonksiyonu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 34-35.

³⁶⁶ Uludağ, "Sohbet", 37/350.

³⁶⁷ Mevlânâ, bu gerçeği şu şekilde bizlere aktarır: *"Dildaşından ayrılan kişi, yüzlerce melodisi olsa bile dilsiz kalır. Gül solduğunda ve gül bahçesi kaybolduğunda, artık bülbülün hikayesini dinlemek mümkün olmaz."* Kaynak için bkz. Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, c.I, byt. 28-29.

sorularını ve deneyimlerini ifade etmelerini sağlar. Bu ifade yoluyla güçlenme, onların iletişimdeki güvenini ve netliğini artırır.³⁶⁸ Sohbetin duygusal ve manevi derinliği, dinleyiciler açısından yankı uyandıran bir iletişim deneyimi oluşturur. Katılımcılar sıklıkla derin duygusal rahatlama, içgörü ve manevi yükselme hali yaşarlar, bu duygusal ve manevi yankı, genel iletişim becerilerini ve kişilerarası bağlantılarını zenginleştirir.

Ahmed b. Yûsuf Züccâci'nin ifadesine göre, *“Birbiriyle sohbet eden iki kişi, bir araya gelmeleriyle daha önce görülmemiş şeyleri gösterebilecek kadar parlak iki ışık gibidir. Ancak ihtilâf, birbirlerini Allah için seven iki kişinin arasını açan ve her türlü ayrılığın temelini atan şeytani bir hiledir.”*³⁶⁹ Bu ifadeler, sohbetin birleştirici gücünü ve manevi derinliğini vurgularken, aynı zamanda ihtilafın ve ayrılığın, sohbetin ve birlikteliğin özüne ne denli zarar verebileceğini de ortaya koyar.

Tasavvufta kullanılan sohbet metodu, iletişim teorileri açısından değerlendirildiğinde, CMM (*Coordinated Management of Meaning*)³⁷⁰ teorisiyle güçlü bir bağlantı gösterir. CMM teorisi, 1976 yılında W. Barnett Pearce ve Vernon E. Cronen tarafından geliştirilmiştir. Bu teori, konuşmanın yalnızca bilgi aktarımı değil, aynı zamanda sosyal dünyaların oluşturulması ve anlamın koordine edilmesi süreci olduğunu vurgular.³⁷¹

Tasavvufi sohbetler, bu perspektiften bakıldığında, katılımcılar arasında derinlemesine anlam kazandırma ve paylaşma süreçleri olarak değerlendirilebilir. Sohbetlerdeki diyaloglar, bireylerin manevi ve sosyal dünyalarını inşa etmelerine yardımcı olur ve bu süreç, CMM teorisinin iletişimi sosyal dünyanın birincil yapıcısı olarak ele almasıyla örtüşür. Bu bağlamda, tasavvufi sohbetlerin CMM teorisiyle bağlantılı olduğu söylenebilir, zira her iki yapı da iletişimin sosyal dünyanın birincil yapıcısı olduğunu ve kişilerin iletişim yoluyla anlamlı sosyal gerçeklikler inşa ettiklerini vurgular. CMM teorisinin temel ilkelerinden biri, iletişimin sosyal sürecin merkezi bir bileşeni olduğudur. Bu perspektif, sosyal dünyanın kişilerin konuşma eylemleriyle şekillendiğini öne sürer. Tasavvufi sohbetlerde de benzer bir durum söz konusudur; sohbetler, katılımcıların manevi ve sosyal dünyalarını inşa eden ve şekillendiren birincil

³⁶⁸ Tasavvufta sohbet metodunun temel ilkeleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Mahmud Esad Erkaya, “Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvetin Temel İlkeleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 254-273.

³⁶⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 234.

³⁷⁰ “Anlamanın Koordineli Yönetimi” şeklinde Türkçeye çevrilebilir.

³⁷¹ W. Barnett Pearce - Kimberly A. Pearce, “Extending the Theory of the Coordinated Management of Meaning (CMM) Through a Community Dialogue Process”, *Communication Theory* 10/4 (2000), 405.

araçlardır. Bu diyaloglar, CMM teorisinin öne sürdüğü gibi, anlamlı sosyal gerçekliklerin ortak inşasını sağlar.³⁷²

Tasavvufta sohbet metodunun etkili bir iletişim aracı olarak kullanılabilmesi için belirli kriterlerin sağlanması gerekmektedir. Halka vaaz vermek, ciddi bir sorumluluk gerektiren bir görevdir. Bu konuda, Cüneyd-i Bağdadi'nin, otuz kadar ermiş velinin kendisini “*Allah’a davet etme konusunda yetkin*” olarak nitelendirmediği halka hitap etmediğini ifade etmesi önemlidir. Benzer şekilde, tasavvuf ehli Nûrî’ye, “*Bir kişi halka ne zaman sohbet etmeye hak kazanır?*” diye sorulduğunda, “*Yüce Allah’ı anladığı ve bu anlayışı Allah’tan aldığı zaman sohbe hak kazanır,*” cevabını vermesi, sohbetin derin bir anlayış ve ilahi bir rehberlik gerektirdiğini vurgular. Bu yaklaşımlar, tasavvufta iletişimin, derin bilgi ve manevi olgunluk temelinde kurulması gerektiğini ortaya koyar.³⁷³

Sohbet metodunun ana gayesi, Allah’ın sohbetine yani ilahi hitaplara ve berekete dahil olabilmektir. Bu amaç doğrultusunda, salıklar mürşidlerin sohbetlerine katılarak bu ilahi tadı almaya çalışır. Abdülkerim Kuşeyrî, sözlü iletişim kapsamında değerlendirilen sohbet metodunun bu gayesini şu şekilde ifade eder; “*Allah’la sohbet ediniz. Eğer buna gücünüz yetmezse Allah ile sohbet edenlerle (velîler) sohbet ediniz ki, bunların sohbetindeki bereket ve feyz sizi Azîz ve Celîl olan Allah ile sohbet etme mertebesine vasil eylesin.*”³⁷⁴ Bu bağlamda sohbet, iletişimsel olarak kademeli bir sistem şeklinde işler. İlk aşamada, mürşid tarafından aktarılan manevi bilgi ve hikmet, talebenin zihinsel ve ruhsal dünyasında yer bulur. İlerleyen aşamalarda, bu bilgi ve hikmet talebenin içsel dünyasında derin bir etkileşim ve dönüşüm sağlar. Böylece, sohbet sadece bir bilgi aktarımı değil, aynı zamanda talebenin manevi yolda ilerlemesine vesile olan, ilahi hitapların ve bereketin deneyimlendiği bir süreç haline gelir.

1.3. Uygulamalı İletişim: Zikir

Zikir, Allah’ı anmak, O’nu hatırlamak ve O’na olan bağlılığı sürekli diri tutmak anlamlarına gelir.³⁷⁵ Kuşeyrî eserinde zikir hususunda şu ifadeleri kullanır: “*Hakk’a giden yolda zikir kuvvetli bir esastır, hatta bu yolda temel şart zikirdir.*”³⁷⁶ Buna

³⁷² Pearce - Pearce, “Extending the Theory of the Coordinated Management of Meaning (CMM) Through a Community Dialogue Process”, 408-410.

³⁷³ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 162-163.

³⁷⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 489-490.

³⁷⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 393.

³⁷⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 382.

dayanarak zikir, tasavvufi yaşamın kalbidir denilebilir. Bu meyanda zikir, tasavvuf yolundaki bireylerin manevi gelişiminde ve Allah’a olan yakınlıklarında anahtar bir rol oynar. Kuşeyrî’nin belirttiği gibi, Hakk’a ulaşmanın yolu zikrin sürekli ve bilinçli bir şekilde yapılmasından geçer. Bu manevi pratik, bireyin Allah ile olan bağı güçlendirir ve kalbinin her an Allah’ın huzurunda olduğunun farkında olmasını sağlar.

H. Peygamber’in, “*Zikreden kimse ile zikretmeyen kimsenin misali, diri ile ölünün misali gibidir.*”³⁷⁷ hadisi, Sûfî düşüncede iletişimin merkezî rolünü vurgulayan önemli bir referanstır. Zikir, sadece dil ile yapılan bir anma değil, aynı zamanda bireyin ruhsal ve zihinsel bağlantısını kurduğu derin bir iletişim biçimidir.

Toplumsal hayatı çekilmez hale getiren faktör, insanların dünya nimetlerine olan aşırı düşkünlükleridir. Zikre devam etme sayesinde sûfinin kalbinde bulunan dünyevi arzular kaybolur ve yerini Allah sevgisine bırakır. Samimiyetten uzak, çeşitli menfaatler düşünülerek yapılan veya otomatik bir alışkanlık haline getirilen zikrin, kişiye hiçbir fayda sağlamayacağı kesindir. Tasavvufun en önemli özelliklerinden biri olan zikir, kişiyi gafletten koruyan manevi bir kalkandır. İnsan ancak zikir sayesinde huzur bulur. Zikre devam eden kimselerin kalbinde dünyaya karşı duyulan ilgi azalır ve yerini Allah sevgisine bırakır. Sûfî, Rabbini her an zikrederse gönlünde bir ferahlık, kalbinde bir huzur hâkim olur. Sûfinin manevi yolculuğu zikir sayesinde gerçekleşir. İnsanların yaratılış gayesi olan kemale ermek ve güzelliğe ulaşmak, zikir yoluyla mümkün olur.³⁷⁸

Tasavvufî toplantılar ve bir araya gelişler, ilahi ve zikirlerle anlam kazanır. Zikrullah, sözlü iletişimin ritmik ve tekrarlı bir biçimde kullanılmasıdır. Manevi yoğunluğun artması ve birlik bilincinin pekiştirilmesi gayesi ile zikir esnasında uygulanan ilahiler de sözlü iletişimin en çok kullanıldığı alanlardır. Meclis-i zikirler, genellikle bir müridin rehberliğinde gerçekleşir ve katılımcılar arasında sözlü olarak ilahilerin, duaların ve zikirlerin tekrarlanmasıyla manevi bir atmosfer oluşturur.³⁷⁹

Zikir, müridin içsel dünyasıyla sürekli bir bağ kurmasını sağlayarak, dışarıdan gelen olumsuz etkileri ve düşmanlıkları bertaraf edebilme yetisini artırır. Sûfilere göre, müridin yolundan alıkoymak isteyen şeytan ve avaneleri karşısında kendini korumak için en etkili silahı zikirdir.³⁸⁰ Bu bağlamda, zikir, müridin içsel iletişimini güçlendirir ve

³⁷⁷ Buhârî, Daâvât, 67.

³⁷⁸ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 126-127.

³⁷⁹ Gökteş - Tenik, *Allah’la Var Olmanın Yolu Zikir*, 60-61.

³⁸⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 383.

ruhsal dengesini korumasına yardımcı olur. Dolayısıyla, zikir, sadece sözlü bir tekrar değil, müridin manevi yolculuğunda karşılaştığı engellere karşı en güçlü savunma mekanizması olarak iletişimsel bir eylem haline gelir.

Zikir, velâyet sahibi birinin tasarrufuyla müridin hazırlanmış olan gönlüne ekilen bir tohum gibidir. Zikrin kişiye fayda vermesi, edep ve şartlarına riayet etmekle sağlanır. Bu manada müridin gönlü Hakk'ın halvetgâhıdır. Bu yolda yürüme istek ve kararlılığı gösteren mürid, zikrine verdiği ehemmiyetle tespit edilir. Edebe riayet ederek zikreden sâlikin gönlünden yavaş yavaş dünyevi arzular silinip gider. Böylece zikir, zikredeni müfred hale getirerek, tevhid fikrine sevk etmiş olur.³⁸¹

Tasavvufta zikir, tüm iletişim kanalları ve türlerinin kullanıldığı yegâne metot olarak kabul edilir. Gönderici konumundaki şeyh, zikri icra ettirmekle mükelleftir. Zikrin manevi feyzi, iletişim kanalı olan silsile üzerinden kendisine ulaşır ve samimiyetleri ve makamları ölçüsünce zikreden sâliklere dağılır. Zikir meclislerinde ayrıca alıcı konumundaki mürîdler de hazır bulunur. Kendileri, sözlü iletişim türlerinden olan ve aynı zamanda iletişimin mesajı/iletisi olan esmâları mürşîd ile birlikte söylerler. İletişim formlarının her türü de zikir meclislerin de kullanılan aşamalardır. Mürîd, zikir esnasında içsel iletişimini güçlendirmeye çalışırken, zikir meclisi kişiler arası iletişim türüne dahildir. Zikir halkalarının ayrıca bulunduğu bölgede sağladığı toplumsal katkılar, onu kitle iletişimi içerisine dahil eder. Ayrıca zikrin verdiği manevi lezzet ve hissiyat, bireyleri cezbeder. Bu feyz ve cezbe hali, zikrin geri bildirimini oluşturur. Tabii ki, zikir halkalarında uyulması gereken adab ve erkan kuralları mevcuttur. Bu kuralları tam manasıyla uygulamamak, iletişim halkasında gürültü/perdeleme olarak yansıyabilir.

Zikir, farklı yöntemlerle icra edilerek sûfilerin kalbî ve aklî yetilerini geliştirmeyi hedefler. Bu pratik, sûfinin kalbinde derin bir huzur ve sükûnet hali oluştururken, zihinsel olarak da daha berrak ve bilinçli bir duruma ulaşmasını sağlar. Zikrin bu çok yönlü etkisi, sufilerin manevi yolculuklarında ilerlemelerine ve daha yüksek bir bilinç seviyesine ulaşmalarına yardımcı olur. Bu nedenle, zikir seyrü sülûk'un ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilir ve sufînin eğitim sürecinde merkezi bir rol oynar.³⁸²

Mutasavvıflar, zikri dört aşamada incelerler: *Dille yapılan zikir, kalple yapılan zikir, sırla yapılan zikir ve ruhla yapılan zikir*. Tasavvufi iletişimde zikir hem zâhirî hem de bâtinî boyutları kapsayan bir uygulamadır. Zâhirî boyutta, zikir dille ifade edilen ve

³⁸¹ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*, 187-189.

³⁸² Emine Elif Çakmak İgalçı, "Sûfî Eğitimde Zikir ve Bilişsel Farkındalığa Etkisi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (2024), 378.

duyusal organlar aracılığıyla algılanan bir eylemdir. Bâtınî boyutta ise, kalp, sır ve ruh gibi içsel düzlemlerde gerçekleşir. Her zikir türü kendine özgü incelikler ve tehlikeler barındırır. Dille yapılan zikir, iletişim aşamaları arasında sözlü iletişim türüne girer. Kalbin zikirden gafil olduğu her zikrediş, dille yapılan zikir kapsamındadır. Bu zikir çeşidi, sâlikî ileriki aşamalara taşıyacağı için değerlidir; ancak bu makamda durulmaması gerekir. Zikir uzun süre sadece dilde kalırsa, iletişim süreci ilerlemez ve bir müddet sonra kopmalar gerçekleşir. Kişi, zikrini bedenine kabul ettirip harekete geçerse, zikrin lafızları dilden kalbe geçer. Kalp zikretmeye başladığında ise dil susar. Bu noktada, kişinin ameli ve iradesi büyük önem taşır. Kişi, sadakatle zikrine devam ederse, zikir kişide manevi bir heybet oluşturur. Bu sayede, kişinin zikri onun sırrını açığa çıkarır. Sırrını keşfeden sâlik, müşahade etmeye başlar ve zikir artık ruha işlemiştir. Mutasavvıfların talep ettiği zikir de işte budur.³⁸³

İletişimde en temel unsur, hiçbir perdeye takılmadan sağlıklı ve kesintisiz bir iletişimin sağlanabilmesidir. Bu bağlamda, iletişimin temel amacı, mesajın gönderici ile alıcı arasında net bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır. Tasavvufta da benzer bir prensip geçerlidir; zira zikir, kişinin sürekli Allah'ı anarak manevi bir bağ kurmasını hedefler. *Zikri dâim*, yani sürekli zikir hâline ulaşmak, kişinin ruhsal bütünlüğünü ve manevi farkındalığını artırır. Arifler, zikir kalpte iyice yerleştiğinde nefes alıp vermek gibi tabii hale geleceğini ifade etmişlerdir. Bu durumda, insan istemese bile zikirden uzak kalamaz. Bu süreç, bireyin Allah ile arasındaki iletişimi kesintisiz ve sürekli kılmak amacını taşır. Dolayısıyla, iletişimde olduğu gibi, tasavvufta da engellerin ortadan kaldırılması ve mesajın net bir şekilde iletilmesi büyük önem taşır.³⁸⁴

Sûfînin daimî zikir pratiği, zihnin karanlık köşelerini aydınlatarak, ruhsal ve zihinsel sağlığına olumlu katkılar sağlar. Bu süreçte zikir, sûfîyi zihinsel dalgınlık ve unutkanlıktan uzaklaştırarak, manevi bir uyanış ve farkındalık hali sağlar. Gafletin ve nısyanın azalmasıyla birlikte, zikir sûfîyi daha bilinçli ve duyarlı bir hale getirir, böylece psikolojik durumları üzerinde derin bir dönüşüm gerçekleştirir. Bu manevi dönüşüm, sûfîyi daha aydınlanmış, huzurlu ve dengeli bir yaşam tarzına yönlendirir.³⁸⁵

³⁸³ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 1/87-88.

³⁸⁴ Göktaş - Tenik, *Allah'la Var Olmanın Yolu Zikir*, 51-52.

³⁸⁵ Mehmet Kasım Özgen, "Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 215.

Bu bağlamda Ebû Bekr eş-Şiblî, ruha işlemiş ve her an daim olan zikri anlatmak için “*Gerçek zikir, zikri unutmaktır*”³⁸⁶ ifadesini kullanır. Şiblî’nin bu sözü, zâkirin zikrederken Allah dışında her şeyi, hatta yaptığı zikri bile unutmasını kastetmektedir. Bu anlayış, iletişimin en yüksek formunun, tamamen ve mutlak bir odaklanma ile mümkün olduğunu ifade eder. Şiblî’nin yaklaşımı, iletişimin yalnızca sözlü veya zihinsel bir süreç olmadığını, aynı zamanda varoluşsal bir teslimiyet ve bütünlük hali olduğunu gösterir.

Tasavvufî eğitim, bireyselleştirilmiş bir yaklaşımla gerçekleştirilir. Mürşid konumundaki şeyh, müridiyle yakından ilgilenir ve onun özel durumuna göre kişiselleştirilmiş bir eğitim programı sunar. Her müridin yetenekleri ve gayretleri farklı olduğundan, yerine getirmesi gereken zikir ödevleri de çeşitlilik gösterir. Bu nedenle, tarikatlarda ortak olarak yapılan günlük virdlerin yanı sıra, şeyh, müridin anlattıklarından, hissettiklerinden ve gördüğü rüyalarından yola çıkarak, onun haline uygun farklı zikirler telkin edebilir. Bu bireysel yaklaşım, müridin manevi gelişimini desteklemek ve kişisel ihtiyaçlarına göre rehberlik sağlamak amacıyla tasarlanmıştır.³⁸⁷

Bireylerin farklı meşreplerde olmaları, onların zikir halkalarında farklı usuller ile zikretmesini sağlar. Tasavvufta zikir, cehrî (açık) ve hafî (gizli) olmak üzere iki ana biçimde gerçekleştirilir ve her iki zikir türü de farklı iletişim biçimleri ve manevi etkiler taşır. Bu zikir türleri, bireylerin manevi deneyimlerini ve toplumsal bağlarını farklı şekillerde zenginleştirir.³⁸⁸

Cehrî zikir, yüksek sesle, toplu halde yapılan bir zikir türüdür. Bu tür zikir, belirli bir ritim ve melodiyle söylenir ve topluluk içindeki herkesin katılımıyla gerçekleştirilir. İletişim açısından bakıldığında, cehrî zikirin birkaç önemli yönü vardır. Öncelikle, cehrî zikir, topluluk içindeki bireylerin birlikte hareket etmelerini ve aynı duygusal ve manevi deneyimi paylaşmalarını sağlar. Bu, grup içindeki bağları güçlendirir ve topluluk bilincini artırır. Ayrıca, yüksek sesle yapılan bu zikir türü, sözlü iletişimin güçlü bir örneğidir. Kelimelerin ve cümlelerin ritmik tekrarı, topluluğun ortak bir dil oluşturmaya ve bu dil aracılığıyla manevi bir bağlantı kurmasına yardımcı olur. Cehrî zikir, toplumsal bağlamda bir araya gelmeyi teşvik eder ve bireylerin sosyal olarak birbirleriyle etkileşimde bulunmalarını sağlar, böylece birlikte manevi bir atmosfer ortamı oluşur.

³⁸⁶ Serrâc, *el-Lüma*’, 291.

³⁸⁷ Hatice Çubukçu, “Sayı Sembolizminin Tasavvuftaki Zikir Sayılarına Etkisi”, *Akademik Bakış Dergisi* 60 (2017), 10.

³⁸⁸ Reşat Öngören, “Zikir”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/410.

Hafî zikir ise sessizce, kişinin kendi iç dünyasında yaptığı bir zikir türüdür. Bu zikir, bireysel olarak gerçekleştirilir ve genellikle sessizlik içinde yapılır. Hafî zikir, bireyin kendi iç dünyasıyla kurduğu derin bir iletişim biçimidir ve kişinin içsel düşüncelerini, duygularını ve manevi deneyimlerini daha iyi anlamasına olanak tanır. Bu tür zikir, sessiz bir iletişim formudur. Kelimeler kullanılmasa da, bu sessizlik içinde derin bir manevi ve ruhsal deneyim yaşanır. Bu, bireyin kendi bilinçaltı ve ruhsal dünyasıyla sessiz bir diyalog kurmasına imkân tanır. Hafî zikir, bireyin manevi yolculuğunda kendi kendisiyle baş başa kaldığı bir süreçtir ve bu süreç, bireyin kendini daha iyi tanımasına ve manevi olarak olgunlaşmasına yardımcı olur.³⁸⁹

Zikir, sosyal hayatta insanların kaynaşmasını sağlayan önemli bir ritüel olarak kabul edilir. Allah'ı anma pratiği, insanlar arasındaki bozulmuş ahlaki ve insani ilişkileri onararak moral ve motivasyon sağlar. Zikir, modern çağda depresyon, mutsuzluk ve adaletsizlik gibi olumsuz durumlara karşı en etkili çözümdür. Zikir, bireyin zamanını verimli kullanmasını sağlar ve hem iç dünyasında hem de toplum içindeki ilişkilerinde dayanışmaya dayalı bir ruh kazandırır. Zikreden kişi, ilahi enerjiyle nurlanır ve Mutlak Varlık ile bir ilişki içerisine girer. Bu süreç, kişinin eski alışkanlıklarını değiştirerek yeni davranış kalıpları oluşturmaya yardımcı olur.³⁹⁰

Kültürel farklılıklar, dini pratiklerin ve manevi uygulamaların şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, zikir uygulamaları da farklı kültürel bağlamlara göre değişiklik gösterebilmektedir. Her toplumun kendi tarihî, sosyal ve dini tecrübeleri, zikir metotlarının çeşitlenmesine neden olmuştur. Kültürel çeşitlilik, zikir pratiklerine zenginlik katarken, bu pratiklerin yerel topluluklar tarafından daha derin bir anlam ve kabul görmesini sağlamaktadır.

Yeseviyye geleneğinde sesli olarak icra edilen toplu zikre “*zikr-i erre*” adı verilir. Bu terim Türkçe “*testere zikri*” anlamına gelir. Zikir esnasında ilahi feyiz ile kelimeler kaybolması ve geriye sadece boğazdan çıkan, testere sesini andıran hırıltının kalması dolayısıyla bu ad verilmiştir. Semerkant'ta yaşayan Ahmed Kâşânî'ye göre, Hoca Ahmed Yesevî zikir meclislerinde daha önceleri sessiz zikir yaptırırdı. Ancak Türkistan bölgesine gittiğinde, farklı kültüre sahip topluluklar ile tanıştı. Zamanla bu zikirle o bölge insanlarını etkileyemeyeceğini fark ederek daha etkili bir yöntemle geçme ihtiyacı hissetti. Böylece sesli ve daha tesirli olan “*zikr-i erre*” yi oluşturdu. Bu örnek, bir kültürden

³⁸⁹ İdris Polat, *Sûfî Gelenekte Zikir Uygulamaları ve Halleri* (Adana: Çukurova Üniversitesi, 2019), 52-56; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 128-129.

³⁹⁰ Göktaş - Tenik, *Allah'la Var Olmanın Yolu Zikir*, 67-71.

diğerine geçişte karşılaşılabilecek zorlukları göstermesi açısından önemlidir. Yeseviyye tarikatı, sessiz zikrin etkili olmadığı bir ortamda, zikrin amacına ulaşması için farklı bir yaklaşımın benimsenmesi gerektiği anlaşılmıştır. Bu da kültürel farklılıkların iletişim süreçlerini nasıl etkileyebileceğine dair önemli bir örnektir.³⁹¹

Toplu zikirlerin yapılış biçimleri, tasavvufta bedensel iletişim grubunda değerlendirilir ve tarikatlara göre farklılık gösterir. Bu farklı zikir uygulamaları, müridlerin fiziksel hareketler aracılığıyla manevi bağlantılarını güçlendirmelerine yardımcı olur. Oturarak yapılan zikirler *'kuûdî'*, ayakta yapılanlar *'kıyâmî'*, ayakta ve dönerek yapılanlar ise *'devrânî'* veya *'semâ'* olarak adlandırılır.³⁹²

Doğru metotlarla uygulanan zikir, kişinin muhataplarıyla olan duygusal iletişimini düzenlemekle kalmayıp, bedenle sağlıklı bir iletişim kurmasını sağlayarak ruhsal rahatsızlıkların tedavisinde de etkili bir konuma gelmesini sağlar. Zikir, bilinç düzeyinde gerçekleşen hatırlama etkisiyle, psikolojik olarak kişinin her zaman ve her koşulda içinde var olan bir Yaratıcı bilincinin oluşmasına katkıda bulunur. Birçok araştırmacı, zikir ile nörobilimsel ve ruhsal boyut arasında bir ilişki olduğuna inanmakta ve bu konu üzerinde çalışmalar yapmaktadır. Bu perspektiften değerlendirildiğinde, zikir eylemi hatırlama olgusuna odaklandığından, ruh sağlığı açısından derin bir psikoterapötik unsur barındırır.³⁹³

Sürekli yapılan zikirlerin, yaşlı bireyler için iletişimsel ve bilişsel katkıları büyüktür. Yaşlanma süreci ile birlikte bilgi işleme hızının yavaşlaması, yeni bilgilerin öğrenilmesini zorlaştırmakta ve daha fazla bilişsel çaba gerektirmektedir. Bellek performansında genel bir zayıflama gözlemlense de sıkça tekrarlanan dini ibadetler, dualar ve zikirler bu durumun dışında kalmaktadır. Yaşlı bireyler, ciddi bellek bozuklukları yaşamalarına rağmen, dua ve ibadetler ile ilgili bilgileri güçlü bir şekilde kodlayıp saklamaktadırlar. Bu nedenle, bu bireyler bu bilgileri unutmamaktadır. Bu durum, dini ibadetlerin ve duaların bellekte sağlam bir şekilde yer edinmesi ve yaşlı bireylerin bu bilgilere erişiminde zorluk yaşamamaları ile açıklanabilir. Dolayısıyla, dini ritüellerin ve zikirlerin tekrarlanması, belleğin belirli yönlerinin korunmasına ve iletişim yeteneklerinin sürdürülmesine önemli katkılar sağlayabilir.³⁹⁴

³⁹¹ Necdet Tosun, "Yeseviyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43/489.

³⁹² Öngören, "Zikir", 44/411.

³⁹³ Çakmak İgalcı, "Sûfî Eğitimde Zikir ve Bilişsel Farkındalığa Etkisi", 390.

³⁹⁴ Özer Çetin, "Sufilerce Kendini Dönüştürme Eğitimi Olarak Uygulanan Zikir Ritüelinin Bilişsel Psikoloji Açısından Analizi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 14.

Sonuç olarak zihnin neyi zikrettiği gerçeği, kişinin içsel ve dışsal dünyasıyla olan iletişimini belirler. Zikir, bireyin düşünce dünyasını ve bilinç halini şekillendirir. Doğru zikir, zihni doğru yöne yönlendirir ve bireyin manevi yetkinliklerinin ortaya çıkmasını sağlar. Bu, bireyin içsel dünyasıyla kurduğu derin iletişimi kurmasını ve bu iletişimin dışsal dünyaya yansımaları sağlar. İlahi suretin temel özellikleri olan akıl, gönül ve bilinç, bireyin manevi yolculuğunda iletişimin ana unsurlarıdır. Hakkı zikir, bireyin hak bilincini uyandırarak, onu ilahi hakikate daha yakın hale getirir. Bu süreç, bireyin varoluşunun amacını hatırlaması ve bu amaç doğrultusunda yaşamını şekillendirmesi anlamına gelir.³⁹⁵

1.4. Sembollerle Anlatım: İmgesel İletişim

Sembol, gündelik hayatta herhangi bir alamet, misal ve işaret karşılığında kullanılan bir terimdir. Duyu organlarıyla algılanması mümkün olmayan bir şeyi, doğal bir ilişki aracılığıyla hatırlatan veya belirten her türlü somut nesne ya da işareti ifade eder. Başka bir deyişle, algılanması mümkün olmayan herhangi bir şeyi doğal bir ilişkiyle zihne çağrıştıran her türlü işarete sembol denildiği gibi, temel ibadetlere, inançların ilkelerine ve dini kurallara da sembol denilmiştir.³⁹⁶

İmge kavramı ise mantıksal, felsefi ve sanatsal bağlamlarda çeşitli şekillerde tanımlanabilir. Bu terim, hayal, resim, simge ve zihinsel görüntü gibi anlamlara gelmektedir. İngilizce ve Fransızca’da “*image*”, Almanca’da ise “*Image*” olarak ifade edilen imge, zihinsel görüngü, tasarım ve hayal anlamlarını içerir. İmge, insan bilincinin bir ürünü olarak, edebiolguyu kendi bileşenleri yönüyle sanatsal bir değer olarak değerlendirilmesine olanak tanır. Bu, insan belleğinde estetik semboller oluşturmakla mümkün olur.³⁹⁷

İnsan zihninde imgelemeyi sağlayacak semboller, ruhsal ve zihinsel süreçlerde, insanın kozmik düzenle olan bağlantısını sağlar. Bu bağlamda, semboller aracılığıyla bireyler, evrensel gerçeklikleri ve derin manevi deneyimleri keşfeder. Sembolün fonksiyonu, insanın içsel dünyası ile dış dünya arasında bir köprü oluşturarak, kozmik düzenin anlaşılmasını ve bireyin kendi varoluşunu daha derin bir şekilde kavramasını sağlamaktır. Bu süreç, sembollerin sadece birer işaret değil, aynı zamanda insanın

³⁹⁵ Özgen, “Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı”, 226.

³⁹⁶ Galip Atasagun, “Sembol ve Sembolizm”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1997), 369-370.

³⁹⁷ Bülbül, *İmgesel İletişim*, 15-16.

sezgisel ve manevi anlayışını derinleştiren unsurlar olduğunu gösterir. Semboller aracılığıyla, insan tasavvur edilebilir bir dünyayı somut hale getirebilir. Bu bağlamda, sembollerin nesnellik yoluyla soyut ve manevi hakikatlerle bağlantı kurmamıza olanak tanıdığını söyleyebiliriz. Semboller, hakikatlerin kavranmasında birer basamak işlevi görürler. Bir anlamda, insanın düşünce ve inanç süreçlerine farklı ve güçlü bir sezgi boyutu ekleyerek, daha anlaşılır ve net bir dünya sunarlar.³⁹⁸

Sembol ve işaretler, çevremizi anlamlandırmamızda, nesneleri amacımız doğrultusunda kullanmamızda ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesinde kritik bir rol oynar. Semboller, sadece yüzeysel göstergeler olmanın ötesinde, ardında bir öykü veya olay barındırır ve bu da onları daha anlamlı kılar. Bu öyküler, sembollerini sadece birer görsel unsur olmaktan çıkararak, onlara duygusal ve manevi bir boyut kazandırır. Sembollerin üzerine yüklendikleri anlamlar, derin ve kapsamlı açılımlara sahip olabilir, bu da onların gücünü ve etkisini artırır.³⁹⁹

Tasavvur edilebilir bir dünyayı somut hale getirmeyi sağlayan semboller, iletişim bağlamında da önemli bir konuma sahiptir. Özellikle Tasavvuf gibi rûhanî ve bâtinî eğitim sisteminde, semboller ve imgeler sadece estetik unsurlar olarak değil, aynı zamanda derin manevi anlamlar taşıyan iletişim araçları olarak kullanılır. Bu bağlamda, semboller ve imgeler, iletişimin dilsel unsurlarının ötesine geçerek, anlamların ve bilgilerin sezgisel ve içsel düzeyde aktarılmasına olanak tanır.

Sözlü iletişim sürecinde kullanılan üslubun basit veya zengin oluşu, muhataba iletilmek istenen mesajın etkisinde önemli farklar oluşturur. Gönderici, zaman zaman bu üslubu zenginleştirmek amacıyla ifadelerinin arasına konuyla alakalı hikayeler, özlü sözler, sayılar, semboller ve imgeler ekleyebilir. Bu yaklaşım, iletişimi tekdüzeliğin ötesine taşıyarak metinlerarası bir düzeye çıkarır. Bireyler tek ifade çeşidi ile kurduğu iletişimden sınırlı bir etki elde edebilir. Ancak aynı kişi, sözlü ifadelerini metinlerarası bir üslupla zenginleştirebilirse, muhatabına bırakacağı etkiyi artırır.⁴⁰⁰

Dini semboller, insanların yaşamlarındaki olayları tek bir bakış açısına indirgemek yerine, çeşitli ve geniş yorumlama imkânı sunar. Bu semboller, bireylerin karşılaştıkları durumları daha iyi hatırlamalarını sağlar ve olayları derinlemesine anlamalarına yardımcı olur. Bu bağlamda, aşkın varlığa yönelik insanda saygı ve sevgi

³⁹⁸ Atasagun, "Sembol ve Sembolizm", 378-379.

³⁹⁹ Tefik Fikret Uçar, *Görsel İletişim ve Grafik Tasarım* (İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 2004), 23.

⁴⁰⁰ Güngör, *İletişime Giriş*, 95.

duygusu oluşturan, itaate teşvik eden her tür nesne veya kavram dini sembol olarak değerlendirilebilir.⁴⁰¹ Tasavvufta, semboller ve imgeler aracılığıyla derin ve katmanlı bir iletişim kurma yöntemi oluşturmuştur. Sûfî düşünce sisteminde semboller, zahiri (*dış*) anlamları, batını (*iç*) anlamlar ile pekiştirerek müridin manevi yolculuğunda rehberlik etmesini amaçlar. Bu sembolik dil, sıradan kelimelerin yetersiz kaldığı manevi hakikatleri ifade etmede önemli bir araçtır. Tasavvufî hakikatlerin sembollerle anlatımı, müridin tasavvufî eğitiminde ve manevi gelişiminde kritik bir rol oynar.

Dindeki dilin bir semboller dili olduğu gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, dini sembollerin kültürel ve dinsel geleneklerin bir sonraki nesillere aktarılmasında ve insanlığın kutsallarının korunmasında önemli bir role sahip olduğu kolaylıkla anlaşılabılır. Bu semboller, kutsalları aktaran ve koruyan unsurlar olarak büyük bir öneme sahiptir. Dünya genelinde kullanılan 196 ülke bayrağın 64'ünün dini semboller içerdiği göz önüne alındığında, sembolik dilin bir iletişim aracı olarak kullanılması son derece yaygın bir metottur. Yapılan bir araştırmaya göre, bu 64 bayrağın %48'i Hristiyan, %33'ü İslami semboller taşıırken, geri kalanlar ise Budist ve Hindu inançlarına ait semboller barındırmaktadır. Bu durum, dini sembollerin ulusal kimlik ve kültürel mirasın bir parçası olarak ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.⁴⁰²

İnsan zihniyle şekillenen bir dünya vardır ve tüm düşünme ve ifade tarzları da insanın eşyayla kurduğu ilişkiden doğar. Ernst Cassirer, "*sembolik formlar felsefesi*" adıyla kurduğu dil teorisiyle, insanın dışsal etkileri içsel süreçler aracılığıyla düzenleyip anlamlandırdığını gerçeğini vurgular. Ona göre insan, gerçekliği doğrudan dışarıda bulamaz; iç deneyim rehberliğinde gerçekliğin aldatıcı olmayan haline ulaşabiliriz. Cassirer, gerçekliğin Platon'dan itibaren insan ruhuna dayandığını ve tüm toplumsal fenomenlerin bu temele bağlı olduğunu savunur. İnsanın zihnin işleyiş prensiplerine uyarak tüm varoluşla irtibat halinde olduğunu ve bu irtibatın ise sembolik dil aracılığıyla tezahür ettiğini belirtir. İnsan, sanat, bilim, din, mitos gibi sembolik ürünlerle eşyayla ilgili zihinsel kavrayışını ortaya koyar.⁴⁰³

Cassirer'e göre sembolik üretimler, insanın kutsal olana bağlanma arzusunun ürünü olarak içgüdüsel bir arzudan kaynaklanır. Bu bağlamda, insanı semboller üretmeye

⁴⁰¹ Özlem Kermen, *Rene Guenon'da Dinî Sembolizm* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), 7.

⁴⁰² Muhammet Orhan Yardımcı, *Dinî Nitelikli Sembollerin Psikososyal Etkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018), 13,15.

⁴⁰³ Emre Öztürk, *Ernst Cassirer'de Sembolik Dil ve Din Dili Açısından Tahlili* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi, 2022), 65.

sevk eden psikolojik etmenler önemlidir. Farklı psikolojik saikler, farklı sembolik perspektifler açar. İnsanın eşyaya bakışında kullandığı sembolik ürünler, özden çıkan farklı perspektifler olarak düşünülebilir. Dini semboller, sadece özel bir kesim tarafından değil, geniş halk kitleleri tarafından da anlaşılabilir kılınır ve ibadetler, dini hakikatlerin anlaşılması, uygulanması ve aktarılması için olanak tanır. İbadetlerin arkasında başka bir tasavvur yatar ve bu ibadetler, sembolleştiren insan gerçeğinden hareket eden eylemsel dini semboller olarak kabul edilir.⁴⁰⁴

İnsanın zihni ve bu zihnin dış dünyayı anlamlandırma süreci, iletişimin temel taşlarını oluşturur. Ernst Cassirer'in sembolik formlar felsefesi, insanın dışsal etkileri nasıl içsel süreçler aracılığıyla düzenleyip anlamlandırıdığını detaylandırır. Bu, iletişimin sadece dilsel bir aktarım değil, aynı zamanda zihnin dış dünyayı semboller aracılığıyla yeniden inşa etme süreci olduğunu ortaya koyar. Cassirer'e göre, insanın gerçekliği doğrudan dışarıda bulamayışı, iç deneyimlerin rehberliğinde daha derin ve aldatıcı olmayan bir anlayışa ulaşmamıza imkân tanır. Bu, iletişimde öznel deneyimlerin ve sembolik dilin önemini vurgular.

Cassirer'in sembolik formlar teorisi, insanın toplumsal ve bireysel tüm fenomenlerini içsel bir zeminde değerlendirdiğini ve bu zeminin sembolik dil aracılığıyla açığa çıktığını gösterir. Bu bağlamda, içsel bir zemin oluşturmayı hedefleyen tasavvufun yöntemleri, insanın iç dünyasını keşfetmesi ve bu içsel derinlikler aracılığıyla dış dünyayı anlamlandırması sürecinde önemli bir rol oynar. Tasavvufun gayesi, bireyin içsel deneyimlerini ve ruhsal yolculuğunu merkeze alarak, semboller ve metaforlar aracılığıyla derin bir anlama ulaşmasını sağlamaktır. Bu yöntem, insanın hakikatle olan irtibatını güçlendirir ve bu irtibat, sembolik dil aracılığıyla somutlaşır.

Tasavvufta sembolik dilin kullanılmasının çeşitli nedenleri vardır. İlk olarak, mutasavvıflar, tasavvuf yolunda edindikleri özel bilgilerin, kendilerine fikri anlamda karşı olan zümrelerden gizlenmesini amaç edinirler.⁴⁰⁵ Yüksek hakikatleri anlama kapasitesi olmayan bireylerin zihinlerinde karmaşa oluşturmamak için bu bilgilerin örtülü bir şekilde ifade edilmesi tercih edilir. Ayrıca, semboller ve remizlere başvurma bir

⁴⁰⁴ Öztürk, *Ernst Cassirer'de Sembolik Dil ve Din Dili Açısından Tahlili*, 66-67.

⁴⁰⁵ Bir kelâm âlimi, Ebû Abbas b. Ata'ya şu soruyu sordu: “*Ey sûfiler, neden sözlerinizi dinleyicilerinize garip gelecek bir şekilde ifade ediyorsunuz? Bu tutumunuzun amacı, yanlış düşüncelerinizi süslemek ve takip ettiğiniz yolun eksiklerini gizlemek mi?*” Ebû Abbas bu soruya şöyle yanıt verdi: “*Bizim böyle yapmamızın sebebi, değerli bilgilerimizi başkalarıyla paylaşmak istemememizdir. Arzuluyoruz ki, bu bilgileri yalnızca bizim yol arkadaşlarımız bilsin ve faydalansın.*” Kaynak için bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 102.

diğer nedeni de dilin ifade gücünün sınırlı oluşudur. Semboller sayesinde anlatılmak istenen mesaj, daha derin ve etkili bir biçimde muhatabına iletilir.⁴⁰⁶

Tasavvufi bilginin özünü açıklamak için sıklıkla metaforlar ve analogiler kullanmayı tercih eden Gazâlî, bu tekniklerin konuşmalarda kalbi rahatlatmaya ve muhatabı ikna etmeye yönelik bir özelliğe bulunduğu bahseder.⁴⁰⁷ Gazâlî'nin metaforlara dair bu yaklaşımı, tasavvufî iletişim perspektifinden de değerlendirilebilir. Tasavvuf, semboller ve metaforlar aracılığıyla derin anlamlar taşır ve bu anlamlar, müridin manevi yolculuğunda rehberlik eder. Gazâlî'nin analogiyi kullanma biçimi, dinleyicinin kalbine hitap ederek, onların manevi hallerini ve anlayışlarını derinleştirmeyi amaçlar. Böylece, tasavvufî eğitimde benzetim hem akli hem de kalbi boyutta iletişimi güçlendirir.

Gazâlî'nin eserinde yer alan hasta ile sağlıklı kişi arasındaki malumat farklılığının ifade edildiği örnek, tasavvufî bilginin derinliğini ve kişisel deneyimin önemini vurgulayan güçlü bir iletişim aracıdır. Bu türden anlatımlar, okuyucunun soyut kavramları somutlaştırmasına ve hakikati daha iyi anlamasına yardımcı olur.⁴⁰⁸

Tasavvufta, sembolik dil çeşitli manevi kavramları açıklamak ve derinlemesine ifade edebilmek için kullanılır. Sembolizm, Allah'ın varlığını derinden hissetmek, fenâ-bekâ, vahdet gibi halleri tanımlayabilmek, Allah'a ulaşma yollarını tarif etmek, insan-ı kâmil ve onun özelliklerini anlatmak, evren ve varlığını açıklamak gibi meselelerde

⁴⁰⁶ Zeynep Büyükkunal, *Mevlânâ'nın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014), 16-17.

⁴⁰⁷ Merve Baydilek, *İslam Eğitim Felsefesi ve Gazâlî'nin Eğitim Anlayışı* (Iğdır: Iğdır Üniversitesi, 2023), 50-51.

⁴⁰⁸ Gazâlî'nin metofarik anlatımlara örnek el-Münkız Mine'd Dalâl eserinde şu şekilde ifade edilir: "Sonunda bilimsel amaçlarımın temelini derinlemesine anladım. Dinleyerek ve öğrenerek sûfîlerin izinden gidilerek elde edilebilecek her bilgiyi edindim. Böylece, onların en derin tecrübelerine ulaşmanın, sadece öğrenmekle kalmayıp bu deneyimleri yaşamak, içselleştirmek ve olumsuz özellikleri olumlu niteliklere dönüştürmekle mümkün olduğunu gördüm. Sağlığın ve tokluğun tanımını, nedenlerini ve koşullarını bilmek ile gerçekten sağlıklı ve tok olmak arasında büyük bir fark olduğunu fark ettim. Aynı şekilde, sarhoşluğun "mideden yükselen alkollerin beyin fonksiyonlarını bozmasından kaynaklanan bir durum" olduğunu bilmek ile gerçekten sarhoş olmak arasında da büyük bir fark vardır. Gerçekten sarhoş olan kişi, sarhoşluğun ne olduğunu ve tanımını bilmez; bilgi sahibi değildir ama sarhoştur. Doktor ise sarhoşluğun tanımını ve detaylarını bilir, ancak bu bilgi onu sarhoş yapmaz. Hastalanan bir doktor, sağlığın tarifini, nedenlerini ve tedavilerini bilse de, bu bilgi onun sağlıklı kalmasını sağlamaz. Benzer şekilde, dünya nimetlerinden uzak durmanın gerçeklerini, şartlarını ve nedenlerini bilmek ile gerçekten zühd yaşamak ve nefsinin dünyadan çekmek arasında büyük bir fark vardır." Kaynak için bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, thk. Cemil Salîbâ - Kâmil Ayyâd (Beyrut: Darü'l-Endülüs, 1967), 100-102.

önemlidir. Bu iletişimsel anlatım metodu ile tasavvuf ehli, karmaşık ve derin hakikatleri semboller aracılığıyla daha anlaşılır ve etkili bir biçimde ifade etmeyi amaçlar.⁴⁰⁹

Ancak, bu soyut kavram ve fikirlerin ötesinde, günlük yaşamda daha somut meseleler üzerinden de sembolizm kullanımı mevcuttur. Tasavvufta semboller, sadece soyut ve derin hakikatleri açıklamakla kalmaz, aynı zamanda yaşamın içindeki somut olaylar, nesneler aracılığıyla ifade edilir. Bu sayede, sembolizm hem manevi dünyayı hem de maddi dünyayı kapsayan geniş bir iletişim aracı olarak kullanılır. Tasavvufta kullanılan temel sembolik unsurlar hakkında şu tasnifler yapılabilir.

1.4.1. Lisan Sembolü

Dil sembolleri, hemen hemen tüm milletlerde en basit ve aynı zamanda en kutsal sözler ve sesler biçiminde ortaya çıkabilir. Dilin sembolik gücü, kelimelerin ve seslerin sadece iletişim aracı olmaktan öteye geçerek, toplulukların inançlarını, değerlerini ve ritüellerini ifade etmede merkezi bir rol oynar. Bu bağlamda kullanılan basit kelimeler, tasavvufta yeni anlamlar kazanarak, mana yönünden derinliği olan bir niteliğe sahip olabilir.⁴¹⁰

Tasavvufi terminolojide, günlük dilde farklı anlamlara gelen kelimeler, derin manevi ve sembolik anlamlar kazanarak bambaşka bir boyuta ulaşır. Örneğin, “*Niyaz Taşı*”, Bektâşî geleneğinde pîr postunun yanında bulunan bir makamı ifade ederken, aynı zamanda “*Kızıl Eşik*” ve “*Mürüvvet Taşı*” olarak da bilinir.⁴¹¹ Bu terim, maddi bir objeyi aşarak, dervişin manevi yolculuğunda önemli bir sembol haline gelir. Benzer şekilde, “*İkinci Meydanı*”, Mevlevî geleneğinde sabah ve ikinci namazları arasında tefekkürle geçirilen zamanı tanımlar.⁴¹² Bu uygulama, zamanın sıradan akışını, manevi tefekkür ve içsel arınma süreciyle yeniden anlamlandırır.

“*Bedevî Topu*” terimi, Bedevî tarikatı mensuplarının ayakta zikir yaparken en hararetli anlarında gerçekleştirdikleri ritüel olarak bilinir. Bu ritüel, zahiren fiziksel bir eylem olsa da, katılımcıların manevi coşkusunu ve birlik duygusunu yansıtır. “*Baş Kesmek*” ise, şeyhin veya tarikatın büyük bir kimsenin huzurunda hürmetle eğilmeyi

⁴⁰⁹ Bahsedilen konularla alakalı Mevlânâ'nın eserinde kullanmış olduğu sembolik anlatım tarzı ve örnekleri için bkz. Büyükünâl, *Mevlânâ'nın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm*.

⁴¹⁰ Atasâğun, “Sembol ve Sembolizm”, 375.

⁴¹¹ Cahid Baltacı, *Tasavvuf Lügatı* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2011), 119.

⁴¹² Baltacı, *Tasavvuf Lügatı*, 89.

ifade eder.⁴¹³ Bu jest, zahiren sadece bir saygı ifadesi gibi görünse de dervişin kalbini ve zihnini disiplin altına almasının, teslimiyetinin ve tevazusunun sembolüdür. Bir başka örnek olarak “Gül” kelimesi, Kadirî tarikatının alameti olarak arakiyenin⁴¹⁴ tepesine gül şeklinde dikilen bir parçadır.⁴¹⁵ Bu basit sembol, dervişin manevi bağlılığını ve tarikatının ilkelerine olan sadakatini temsil eder. Bağdat gülü, havuzlu, kafesli ve kız gülü gibi çeşitleriyle, her biri farklı bir manevi durumu veya hikmeti sembolize eder. Böylece, zahiren farklı anlamlara gelen bu kelimeler, tasavvufun sembolik dilinde derin ve çok katmanlı anlamlar kazanarak, dervişlerin manevi yolculuklarında rehberlik eden önemli unsurlar haline gelir. Buna benzer şekilde ifade edilebilecek yüzlerce kelime bu meseleye örneklik teşkil eder.

Lisan sembolü nesnelerden daha ziyade ilahi varlıkları hatta yaratıcıyı temsil etmek içinde kullanılabilir. Özellikle belirli kelimeler ve sesler, manevi bir derinliğe sahiptir. Bu bağlamda, Arapça “O” anlamına gelen “Hû” zamiri önemli bir örnek teşkil eder. *Hû* kelimesi, İslam tasavvufunda Allah’ı işaret eden bir semboldür. Allah’ın esmalarından biri olan *Hû*, mutlak varlığı, tüm varlıkların kaynağını ve evrensel hakikati temsil eder. Sûfiler, *Hû* kelimesini zikir ve dua esnasında sıklıkla kullanır, bu kelimayı tekrar ederek Allah ile birlik ve yakınlık arayışlarını ifade ederler.⁴¹⁶ Senâî yazdığı beyitlerle konuyu şu şekilde ifade eder;

Sâlik merâtib kateder Tekrarı Hû yâ Hû ile

Aşık hicâbın ref eder Ezkârı Hû yâ Hû ile

Tasavvuf erbabı tarafından “*Hû*” ifadesi, büyük bir sırı işaret ettiği ve Kelime-i Şehadet’ten sonra en faziletli zikir ve isim olarak kabul edildiği gerekçesiyle, Allah kelamıyla eşdeğer görülmüştür. Zamanla, *Hû*, Hak yolunda ilerleyen salikin tevhit anlayışını temsil eder hale gelmiş ve birçok tasavvuf ehli tarafından İsm-i Azam olarak kabul edilmiştir. Tasavvufi terminolojide, Allah lafzı, hiçbir varlığın müşahade edemeyeceği Cenab-ı Hakk’ın şehadet âlemiyle ilgili ismiyken, *Hû* zamiri O’nun mutlak sır olan zatına işaret etmesi bakımından gayb âlemiyle ilişkilidir. Allah’ın bütün isim ve sıfatlarının batını ve hakikati olması nedeniyle, *Hû* aynı zamanda lahut, ceberut, melekut

⁴¹³ Baltacı, *Tasavvuf Lügati*, 33.

⁴¹⁴ Arakiye: dervişlerin başlarına giydikleri, genellikle yünden yapılmış bir başlıktır.

⁴¹⁵ Baltacı, *Tasavvuf Lügati*, 67.

⁴¹⁶ Atasâğun, “Sembol ve Sembolizm”, 375.

ve nasut olarak sıralanan varlık mertebelerinden ilki ve en yücesi olan lâhut makamına tekabül etmektedir.⁴¹⁷

1.4.2. Kıyafet Sembolleri

Tasavvuf literatüründe, dervişlerin kıyafetleri ve kişisel eşyaları büyük bir manevi değer taşır. Bu eşyalar, sadece günlük kullanım nesneleri olarak değil, derin sembolik anlamlarla yüklü eşyalar olarak kabul edilir. Kıyafetin çevreye ilettiği sosyal mesaj, onu iletişim disiplininde de önemli bir konuma yerleştirir. Sûfilerin, kullandıkları eşyaların içsel ve sembolik anlamlarını idrak etmeleri, onların manevi yolculuklarında ilerlemeleri için kritik bir rol oynar. Bu nedenle, tasavvuf yolunda bulunan bir dervişin manevi yolculuğunda yanına aldığı temel eşyaları ve sembolik unsurları ifade eden derviş çeyizi, sûfinin manevi gelişiminde ve içsel dünyasında önemli bir yer tutar, iletişimde ruhsal bir rehberlik sunar.⁴¹⁸

Bir dervişin eğitim süreci, sembollerin derin anlamlarını öğrenmeyi ve bu semboller aracılığıyla gizemli bir üst dili keşfetmeyi içerir. Bu süreçte, yüzeysel bilgi ile yetinmek, dervişin manevi yolculuğunu sınırlandırabilir. Sûfî eğitiminde, derviş sembolleri yalnızca zahiri anlamlarıyla kavrarsa, onların derin ve gizli anlamlarını kaçırmaz. Bu nedenle, tasavvuf yolunda ilerleyen bir dervişin, sembollerin ardındaki hakikat ve sırları anlaması, manevi gelişimi ve içsel derinliği için hayati öneme sahiptir. Bu anlayış, dervişin simgelerle örülmüş zengin bir anlam dünyasına erişmesini sağlar.⁴¹⁹

Tasavvuf yolunda sembolik dilin önemli unsurlarından biri de tarikatlarda dış görünüştür. Tarikat mensupları, giyimleriyle genellikle mütevazı bir görünüm sergilerler. Bu mütevazılık, dünyevi zenginliklere ve dışsal gösterişe karşı bir tavır olarak algılanır ve manevi değerlere vurgu yapar. Bu bağlamda, tasavvufi giyim ve dış görünüş, insanların içsel huzur ve ruhsal zenginlik arayışına işaret eder.

Sûfiler, dış görünüşün ve giyimin yalnızca şekli tarafına değil, bu şeklin içerdiği manaya büyük önem verirler. Onlar için elbisenin maddi özelliklerinden ziyade, taşıdığı manevi anlam ve nitelik esastır. Bu sebeptendir ki bazı sûfiler, “*Elbisen yırtık*” dendiğinde, “*Ama helaldir*” cevabını verirken, “*Eski püskü*” denildiğinde, “*Ama temizdir*”

⁴¹⁷ Abdülkadir Kızıldaş, “Zikir Metinlerinde Hû'ya Dair Bir Değerlendirme”, *Akademik Matbuat Dergisi* 7/1 (2023), 224.

⁴¹⁸ Güldane Gündüzöz, “Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccâde”, *Akademik Bakış Dergisi* 64 (2017), 80.

⁴¹⁹ Gündüzöz, “Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccâde”, 83.

demoşlerdir. Sûfi bakış açısına göre, elbisenin zahiri vasıflarının ötesinde, onun temsil ettiği manevi değerler ve nitelikler önem taşır. Dış görünüş ve giysi gibi maddi unsurlar, sadece birer araç olup, asıl olan bu araçların taşıdığı anlam ve içeriktir. Bu nedenle, sûfiler maddi görünüşün ötesinde, içsel saflığı ve doğruluğu ön plana çıkarırlar. Sûfilerin bu yaklaşımı, iletişimde samimiyet ve içtenliğin önemine vurgu yapar. Zâhirî görünüş ne kadar yıpranmış veya basit olursa olsun, taşıdığı anlamın helal ve temiz olması, gerçek iletişimin niteliğini belirler. Sûfi bakış açısına göre, iletişimde dışsal süslemelerden ziyade, içsel doğruluk ve samimiyet esastır.⁴²⁰

Tasavvuf literatüründe, müridin kullandığı eşyaların derin anlamlarını fark etmesi, manevi yolculuğunda mesafe kat etmesi açısından önemli görölmüşür. Bu bağlamda, derviş çeyizinin sûfi için taşıdığı anlam ve önem, “*hayır ehlinin giysisinde (gizli) maksatları vardır*” ifadesiyle özetlenmiştir. Kişi, elbisesini giydiği kişilerin yolundan seyrü sülûk etmekle yükümlüdür. Bu süreçte talip, onların ahlakıyla donanacak ve onların sıfatlarıyla sıfatlanacaktır. Yani, hem zâhirde hem de bâtında onların niteliklerine bürünecektir. Talip, dış görünüşte, özel kıyafetler giyer; bu kıyafetler arasında başa takılan bir tür tac veya sarık bulunur. Sarığının ucunu veya başındaki süslemeleri sarkıtır. Ancak, asıl olan, bu eşyaların bâtinî anlamlarına dikkat etmektir. Eğer bir kişi, bu eşyaların zâhirî yönlerine odaklanıp, onların taşıdığı derin manevi anlamları göz ardı ederse, tasavvufu yanlış anlamış olur ve nefsine aldanmış sayılır.⁴²¹

İslam’ın erken dönemlerinden itibaren, tasavvuftaki kıyafetler ve semboller arasında ayrılmaz bir ilişki kurulmuştur. Sûfilerin ayaklarına giydikleri “*mest*”, başlarına taktıkları yünden “*kûlah/tâc*” veya “*sarık*”, sırtlarına giydikleri “*hırka*,” bellerine bağladıkları “*kuşak*” ve belden aşağı giydikleri “*şalvar*” ile kendilerini tanıtırken, bu sembollerle çeşitli anlamlara işaret etmişlerdir. Örneğin, sûfilerin giydiği şalvar, kötü sıfatlardan arınmayı ve bencilliği alt etmeyi simgelerken; kuşak, yiğitlik ve nefsi terbiye etmeyi; hırka, müridin dünyadan el etek çekmesini ve nefsani arzulardan arınmasını; sarık bilgelik ve ilmin ifadesidir.⁴²²

Gazâlî, eserlerinde giyim-kuşam kültürünü sadece zahiri amaçlarla anlamlandırmaz; zâhirî görünen her meselenin bir de bâtinî yüzü olduğuna dikkat çeker. Giyim ve dış görünüş konularında ifade edilen hususların da manevi bir iletişim yöntemi

⁴²⁰ Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, 2/384.

⁴²¹ Gündüzöz, “Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccâde”, 80.

⁴²² Ramazan Muslu, “Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları”, *Ekev Akademi Dergisi* 12/36 (2008), 44-45.

olarak değerlendirilebileceğini vurgular. Allah'ın Tûr-i Sinâ'da Hz. Musa'ya iki ayakkabısını/pabuçlarını çıkarması emri⁴²³, dünya ve ahiret olmak üzere iki âlemi terk etmeyi sembolize eder. Bu emre zâhiren ayakkabılarını çıkarmak, bâtinen ise iki âlemi terk etmek suretiyle uyulmuştur. Bu bağlamda, “*itibar*” yani bir şeyden diğerine, zahirden sırra intikal etmek bu şekilde gerçekleşir. Dolayısıyla, Gazâlî'nin düşüncesinde, giyim-kuşam ve dış görünüş gibi zahiri unsurlar, daha derin manevi iletişim yöntemlerinin birer ifadesi olarak değerlendirilir.⁴²⁴

Tasavvufi giyim ve dış görünüş, topluluğun kimliğini ve aidiyet duygusunu pekiştirir. Özellikle tarikat ve dergâh mensupları, benzer giyim tarzları ve dış görünüşleriyle birbirleriyle bağlantı kurarlar. Bu ortak giyim tarzı, topluluğun birlik ve beraberlik içinde olduğunu vurgular ve dış dünyaya karşı bir dayanışma mesajı iletilmesine olanak tanır.

Tasavvuf sisteminde dış görünüş açısından en etkili elbise türü hırkadır. Sûfilere göre hırka giymek, şeyh ile mürid arasında derin bir bağ kurmak anlamına gelir. Hırkanın giyilmesi, müridin dünyevi arzulardan sıyrılıp manevi bir yolculuğa adım attığını ifade eder. Tasavvufta hırka, müridin şeyhine olan bağlılığının sembolüdür. Bu bağlılık müridin iletişim becerilerini güçlendirir çünkü mürşid-mürid arasındaki ilişki, güven ve açık iletişim üzerine kuruludur. Mürid, sırtına giydiği derviş hırkası ile dini meselelerde kendisine doğruyu göstermesi, doğru yola iletmesi, vecd yollarını öğretmesi, nefsin tuzaklarını ve bu tuzakların amelleri nasıl bozduğunu anlatması, düşmanın giriş yollarını tanıtmaları için biat ettiği şeyhinin hakemliğine rıza göstermiş olur. Bu anlayış, müridin şeyhinin iradesine teslim olması ve onun manevi rehberliğine tabi olarak, kararlılık göstermesini ifade eder. Bu kıyafet ile mürid, Allah'ın tasarrufuna razı olduğunu aynı zamanda Rasulullah'ın sünnetine bağlılığını gösterir.⁴²⁵

Tasavvuf geleneğinde, tarikat hırkasını dünyevi menfaatler elde etmek için kullanmaktan kaçınmak esastır. Hırkanın giyilmesi, nefsin terbiyesi ve kalbin ıslahı amacıyla yapılmalıdır. Tasavvufta amaç, sadece hırkanın kendisi değil, hırka-i derûn, yani iç temizliğini elde etmektir. Bu bağlamda, hırkanın yanlış kullanımı, tasavvufun özüne aykırıdır ve dünyevi menfaatler peşinde koşmayı reddeden bir anlayışla

⁴²³ Tâhâ, 20/11-12.

⁴²⁴ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 35-36.

⁴²⁵ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 1/108.

bağdaşmaz. Hırkanın doğru bir niyetle giyilmesi, tasavvufi yolculuğun anlamını ve derinliğini korumak için kritik öneme sahiptir.⁴²⁶

Şeyh ve dervişlerin başlarına giydikleri çeşitli şekillerdeki külahlar, tarikatlarda önemli bir sembol olarak “*tâc*” adıyla anılır. Bu tâclar, kişinin hangi tarikata mensup olduğunu gösterecek şekilde tasarlanır ve dövme yünden yapılır. Tâcların şekli ve yapısı, tarikatın kimliğini yansıtır ve giyen kişinin manevi yolculuğundaki yerini ifade eder.⁴²⁷

Tasavvuf geleneğinde tâc, dünyevi anlamda bir kralın veya liderin tacından ziyade, manevi anlamda bir hizmetkarın, bir Allah aşığının başındaki semboldür. Bu nedenle, tasavvufta tâc, nefsin (*ego*) değil, ruhun ve kalbin sembolü olarak değerlendirilir. Sûfiler, tâcı başlarına koyarken, aynı zamanda dünyevi arzulardan ve benlikten arınma, Allah’a teslimiyet ve onun yolunda hizmet etmeye hazır olma anlamlarını da yüklerler.

Tasavvufta tâcın dört kapılı bir yapısı olduğu kabul edilir. Bu kapılar, şeriat, tarikat, hakikat ve marifet kapılarıdır. Tâcın her bir parçası farklı bir anlam taşır: Dilimleri ibadetin hatırlatılması, astarı manevi feyzi, pamuğu sırrı, kubbesi velâyeti (*manevi liderlik*) simgeler. Tâcın başa konması yaşamın, yere konması ise ölümün ifade edilmesidir. Bir tarikat ehli tâc giydiğinde, cehaleti, isyanı, hırsı, dünya sevgisini, şehveti, kibri, cimriliği ve gafleti terk etmesi gerekir. Çünkü tâc, sâlikin mânevi olgunluğa erişmesini sembolize eder.⁴²⁸

Çeşitli tarikatların tâclarının dilim sayılarının arttığı, hatta 12 dilime kadar yükseldiği bilinmektedir. Bu durum, tarikatların her birinin farklı meşrep ve yapılara sahip olduğunu gösterir. Her dilim, tarikatın kendine özgü manevi ve ahlaki değerlerini yansıtarak, müridin bu yolda ilerlerken kat etmesi gereken aşamaları simgeler. Bu çeşitlilik, tasavvuf yolundaki farklı yaklaşımların ve uygulamaların zenginliğini ortaya koyar.

Tâcların arşı ve kürsüyü hatırlatacak üst kısmına “*kubbe*” denilmesi, insanın kozmik düzenle olan bağıni sembolize eder. Kubbe ayrıca Allah’ın hilâfet makamının insana teslim edilmesini sembolize eder. Tâcların başa geçirilmesi, Allah’ın hilâfet makamının insana teslim edilmesini sembolize eder ve bu, insanın yeryüzündeki ilahi temsilciliğini hatırlatır. Tâcın başa geçirilen boşluğuna ise “*langer*” denilmiştir. Dervişe ölümü hatırlatacak şekilde kefen olarak kullanılabileceği beze ise “*destâr*” denmiştir. Bu

⁴²⁶ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 150.

⁴²⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 468-469.

⁴²⁸ Muslu, “Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları”, 48.

sembol, dervişin dünya ile olan ilişkisinde bir denge ve farkındalık sağlar. Zamanla tâcların rengi, dikişleri, destârların şeklinde ayrı semboller gözetilerek farklılıklara gidilmiştir.⁴²⁹

Bu kıyafetlerden bir diğeri tarikat kuşağıdır. Tarikatta müridin beline sarılan ve “*gayret kemeri*” olarak adlandırılan bir semboldür. Bu kemer, müridin manevi disiplinini ve Allah yolunda gösterdiği çabayı temsil eder.⁴³⁰ Kuşak, aynı zamanda müridin dünya işleriyle manevi yolculuğu arasındaki dengeyi kurmasına yardımcı olur. Beline sarılan bu kemer, müridin her an Allah’a olan bağlılığını ve manevi gayretini hatırlatır.

Tasavvufta ayağa giyilen pabuçlar bile tasavvufi semboller arasında önemli bir yere sahiptir. Misafirlerin ayakkabılarının dışarı doğru çevrilmemesi, tasavvuf adabında büyük bir inceliği ve saygıyı ifade eder. Bunun sebebi, misafirin evden ayrılırken sırtını ev sahibine dönmemesi gerektiğidir. Bu sayede misafir, ev sahibine arkasını dönmeden ayakkabısını giyer ve kapıdan çıkar. Buradaki ince espri, insanın insana saygılı olmasını ve bu saygıyı her durumda korumasını ifade eder. Bir misafirin ayakkabılarının dışa çevrilmesi, onun bir daha gelmesini istememek anlamına gelir. Dergâh adabına uymayan kimselerin ayakkabılarının burnunun dışa çevrilmesi de ona bir daha gelmemesi mesajını verir. Bu duruma “*seyyah vermek*” veya “*pabuç çevirmek*” denir. Halk arasında bu deyim, “Pabucunu eline verdiler” şeklinde kullanılır ve istenmeyen kişilere, bir daha geri dönmemeleri gerektiği mesajını iletir.⁴³¹

Bu uygulamalar, tasavvuf adabında insan ilişkilerinde saygı ve inceliğin ne kadar önemli olduğunu gösterir. Ayakkabıların yönü gibi küçük detaylar bile, derin anlamlar ve sosyal mesajlar taşır. Misafirin ev sahibine saygısını gösterme biçimi, aynı zamanda ev sahibinin misafirine duyduğu saygıyı da yansıtır. Bu tür semboller, tasavvufun günlük yaşamdaki ince detaylarla bile manevi değerleri nasıl vurguladığını gösterir.

Bu kıyafetlerin içerdiği sembolik anlatımlar, tasavvufun iletişim alanında önemli katkılar sunar. Semboller, sûfîler arasında manevi hiyerarşi ve mertebeleri ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda müşîd ile mürid arasındaki ilişkiyi ve tarikat içindeki toplumsal yapıyı da açıkça ortaya koyar. Bu bağlamda, başa takılan tacın üzerine sarılan tûlbentin sarkan uçlarına “*taylesan*” denir. Tasavvuf kültüründe taylesan uçlarının uzunluğu, kişinin tasavvuf içindeki makamını belirtir. Taylesanın uçlarının bele kadar sarkıtılması,

⁴²⁹ Gündüzöz, *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*, 57-72.

⁴³⁰ Muslu, “Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları”, 56.

⁴³¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 385.

kişinin “şeyh” olduğunu gösterirken, uçlarının bir karıştan az olması ise kişinin “derviş” olduğuna işaret eder. Böylece semboller, dilin ötesinde, sessiz ama güçlü bir iletişim aracıdır; tasavvufî öğretilerin ve manevi değerlerin aktarımında kritik bir rol oynar.⁴³²

Tasavvuf düşüncesinde, güzel ve faydalı olan her bir amelin ifrat ve tefrite düşmesi endişesi içerisinde muhasebe ve murakabe anlayışı geliştirilir. Bu nedenle, hayatta söylenen her bir sözü, yapılan her fiili ve sergilenen her davranışı muhasebe etmek ve uygulamaya koymak önemlidir. Bu durum giyim ve kuşam için de geçerlidir. Tasavvuf eserlerinde, bazı grupların sadece yeme-içme ve giyinme tarzında değişiklik yaparak verâyı sağladıkları düşünülür. Takvayı bu yöntemle kazandığını düşünen kişiler, sadece şekle takılı kalarak kalbin ve diğer organların ilgilendiği birçok verâ çeşidini göz ardı edebilirler. Bu sebeple, dış görünüşün iletişimde muhatabın üzerindeki etkisi kabul edilirken, tasavvufta bu etki samimiyet ve ihlâs ile ölçülür. Yani, dış görünüşte yapılan değişikliklerin, içsel samimiyet ve ihlâs ile desteklenmesi gereklidir.⁴³³

1.4.3 Sayıların Metaforik Anlamları

Sayılar, yalnızca matematiksel birer araç olmaktan öte, yaratılış ve ilahi düzen arasında köprü kuran sembolik yapılar olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda, Tasavvufta sayıların derin anlamları ve etkileri üzerine yapılan çalışmalar, sayıların düzenleyici ve anlam yükleyici fonksiyonlarını ortaya koyar.

Kozmosun saf matematikle uyumlu olduğu ve evrendeki her şeyin ortak tam sayılarla ölçülebilir olduğu fikri, hem antik hem de modern düşünce sistemlerinde yer bulur. Bu bağlamda, Virgil’in “*Numera deus impare gaudet*” (Tanrı tek sayıyla hoşnut olur) ifadesi, İslam dininin kabul ettiği bir gerçekliktir. Gerçek Tanrı’nın tek olduğu (*vitr*, yani “Bir” dir) ve tek sayıları sevdiği inancı, sûfî düşüncesinde de önemli bir yer tutar. Shakespeare de benzer bir şekilde, “*Tek sayılarda tanrısallık vardır*” diyerek, sayıların manevi ve kozmik düzen içindeki yerini vurgular.⁴³⁴

Zaman ve mekân, soyut büyüklükler olarak sayısal değerlerle ifade edilir. Sayı, ideal bir zaman ve mekân ölçütüdür. Zaman ve mekân içinde tezahür eden unsurlar,

⁴³² Muslu, “Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları”, 47.

⁴³³ Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukûkillah*, 375.

⁴³⁴ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2022), 21.

sayılar aracılığıyla belirlenir. Sayılar, ait oldukları nesnelere doğaüstü bir güç kazandırır.⁴³⁵

Sayılar, düzene soktukları nesnelerin ve kavramların karakterlerini etkileyen güçlü sembollerdir. Yaratıcı ile yaratılmış dünya arasında aracı bir rol üstlenirler. Bu aracılık, sayıların manevi ve kozmik bağlantılarının anlaşılmasıyla daha da belirgin hale gelir. Sayılarla yapılan işlemler, bu işlemlerde kullanılan sayıların etkileşimde bulunduğu tüm unsurları etkileyebilir. Bu bağlamda, sayılar, metafiziksel bir iletişim aracı olarak görülür ve manevi bir düzenin unsurları olarak kabul edilir.⁴³⁶

İslam geleneğinde, Arap alfabesi harflerinin eski Sami dilleri esasınca dizilmesiyle oluşturulan ebced sistemi, her harfin belirli bir sayısal değere sahip olduğu bir kodlama yöntemidir. Bu sistem, isimler, anlamlı sözcükler ve sayılar arasında derin bağlantılar kurmayı mümkün kılar. Ebced hesabı, yıllarca harflerin ve sayıların metafiziksel anlamları arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak ve manevi dünyanın anlaşılmasına katkıda bulmak amacıyla kullanılmıştır.⁴³⁷

Dinler tarihi, belirli sayıların dini önemi ve gizemli karakteri kabul eder. Bu durum, yalnızca Orta çağ ile sınırlı kalmayıp, günümüzde de devam etmektedir. Ritüel uygulayıcıları, belirli formüller ve sayıların doğru kullanımıyla, olaylar üzerinde kendi yararlarına veya başkalarının zararına etkide bulunma yeteneğine sahip olduklarına inanırlar. Her sayının kendine özgü bir güç alanı ve kozmik bağlantısı vardır. Örneğin, belirli arınma ritüelleri ve tavaf etme işlemlerinde, doğru sayıların kullanımı ritüelin başarısı için kritik bir rol oynar.⁴³⁸ Kur'an-ı Kerim'de sayılar ile ilgili birçok atıf bulunmaktadır ve bu atıflar, sayılara derin sembolik ve manevi anlamlar yüklemektedir.⁴³⁹

Sayılarla atfedilen bu önemin altını çizmek ve iletişimsel katkıları hakkında birkaç temel örnek vermek gerekirse İslam dini, 1 sayısı sayıların başlangıcı ve temelini olarak kabul eder. Bu bir, sayının ötesinde, ezeli birliğin (*vahdetin*) ve ulûhiyetin sembolüdür. İslam'da bir olan, tek olan Allah'tır. Allah kelimesinin ilk harfi olan elif, 1 şeklindedir ve

⁴³⁵ Hakan Ferah, *Dinlerde ve Halk İnanışlarında Sayı Sembolizmi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012), 12.

⁴³⁶ Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 23.

⁴³⁷ Mustafa İsmet Uzun, "Ebced", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/68.

⁴³⁸ Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 18.

⁴³⁹ Kur'an-ı Kerim'de geçen sayılar ve sayı sembolizmi hakkında detaylı bilgi edinmek için bkz. Zafer Ali Çağlar, *Sayı Sembolizmi Açısından Kur'an'da Yer Alan Sayılara Genel Bir Bakış* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, 2023).

ebced hesabındaki değeri de 1'dir. İki sayısı, Arap alfabesinde “B” harfine tekabül eder. Kur'an'ın özünün Fatiha suresinde, Fatiha suresinin özünün Besmele'de ve Besmele'nin özünün ilk harfinde, yani B'de toplandığı belirtilir. Mutasavvıflar, Kur'an'dan hareketle ruhu üç dereceye göre sınıflandırır: Nefs-i Emmâre (kötülüğe teşvik eden ruh-nefs), Nefs-i Leevvâme (suçlayan ruh-kalp) ve Nefs-i Mutmainne (huzur içindeki ruh).

Allah'a ulaşma yolları dört kısımdan oluşur: Şeriat, tarikat, hakikat ve marifet. Büyük meleklerin sayısı dört ile ifade edilir. Beş sayısı ile özdeşleşen en önemli metafor, “*Pençe-i Âl-i Abâ*”dır; bunlar Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir (*r.anhüm*) ve bir elin beş parmağı ile sembolize edilir. Beş ayrı evren vardır: Lâhut, Ceberût, Melekût, Nâsut ve Misâl. İslam düşüncesinde, Fatiha suresinin yedi ayetten oluştuğu ve Kelime-i Şahadet'in yedi kelimeden ibaret olduğu ifade edilir. Ashab-ı Kehf'in (*Yedi Uyurlar*) yedi kişiden oluştuğu söylenir: Yemliha, Mekselina, Mislina, Mernuş, Debernuş, Şazenuş, Kefeşetayyuş ve köpekleri Kıtmir. Sekiz sayısının, çağlar boyunca cennetle bağlantılı olduğu görülür. İslam'a göre, Allah'ın merhameti gazabından daha büyük olduğu için yedi cehennem, sekiz cennet yaratmıştır.

İslam kozmolojisine göre evren, dokuz göksel küreden oluşmuştur. On sayısı, İslami gelenekte, Hz. Muhammed'e inanan ilk Müslümanlar arasında aşere-i mübeşşere “*cennetle müjdelenen*” sahabelerin sayısını ifade eder. On iki burç, burçlar kuşağını oluşturur. Kur'an-ı Kerim'de kırk sayısı dört yerde geçer; Hz. Musa'nın Sina Dağı'nda kırk gün kalması,⁴⁴⁰ yoldan çıkmış bir kavme mukaddes yerlere girmelerinin kırk yıl haram kılınması,⁴⁴¹ Hz. Musa'ya Sina Dağı'nda verilen kırk günlük süre⁴⁴² ve kişinin kırk yaşına geldiğinde olgunlaşacağı⁴⁴³ belirtilir. İslam inancına göre 99 sayısı, Allah'ın “*En Güzel 99 Adı*” (*Esmâü'l-Hüsna*) adı altında toplanır ve bu adlar, her şeyi kuşatan “*İsm-i A'zâm*” [Allah (cc.)] ile ilişkili olan kapsamlı birliğe işaret eder.⁴⁴⁴

İslam dininde sayılar ve onlara atfedilen sembolik manalar, iletişimsel açıdan çeşitli önemli katkılar sunar. Sayısal semboller, soyut dini kavramların somut ve anlaşılır hale gelmesine yardımcı olur. Sayıların ve onlara atfedilen anlamların paylaşılması, Müslüman topluluklar arasında ortak bir kültürel kimlik ve birlik duygusu oluşturur. Bu

⁴⁴⁰ el-A'râf, 7/142.

⁴⁴¹ el-Mâide, 5/26.

⁴⁴² el-Bakara, 2/51.

⁴⁴³ el-Ahkâf, 46/15.

⁴⁴⁴ Ferah, *Dinlerde ve Halk İnanışlarında Sayı Sembolizmi*, 59-65; Uçar, *Görsel İletişim ve Grafik Tasarım*, 26.

sayede, farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar arasında güçlü bir manevi ve kültürel bağ kurulabilir. İslam'daki sayısal semboller, ibadetlerde rehberlik eder. Örneğin, namazın beş vakitte kılınması, Hac ibadetinde tavafın yedi kez yapılması gibi pratikler, bu sayıların dini anlamlarına uygun olarak yerine getirilir. Bu da ibadetlerin düzenli ve anlamlı bir şekilde yapılmasını sağlar. Bu da iletişimde daha derin ve soyut kavramların anlaşılmasını sağlar.

1.4.4. Tekke Motifleri

Tekkelerde kullanılan semboller ve eşyalar, estetik değerlerinin yanı sıra derin manevi mesajlar içermektedir. Tekkelerdeki hat yazıları, geometrik desenler, çiçek motifleri, çeşitli figürler ve objeler sadece sanatsal bir süsleme olarak değil, aynı zamanda tarikatın inançlarını ve değerlerini yansıtan semboller olarak da değerlendirilir. Bu süslemeler, Allah'ın sıfatlarını ve ilahi hikmeti yansıtır.

Tekke yapılanmasında sancak, alem ve tuğ gibi semboller, sadece fiziki nesneler olmanın ötesinde, manevi yolculukta büyük bir öneme sahiptir. Bu semboller, müritlerin içsel dönüşüm süreçlerinde kötü sıfatlardan arınarak erdemli özellikler kazandıklarının ve sabit makamlara ulaştıklarının göstergesidir. Dervişlerin giydikleri kıyafetler ve taşıdıkları sancaklar, tarikatın kimliğini ifade eden güçlü simgeler olarak, manevi kimliğin dışavurumu ve topluluk içindeki aidiyetin ifadesi sağlar. Bu unsurlar, aynı zamanda, dervişlerin marifetullah'a ulaşma yolunda kat ettikleri manevi ilerlemeyi ve ilahi bilince erişimlerini simgeler. Her tarikatın bu sembollere verdiği önem farklılık gösterebilse de genel olarak bu semboller, tarikatta derin bir anlam ve değer taşır, böylece manevi disiplin ve bağlılığı teşvik eder.⁴⁴⁵

Ayrıca, bu semboller iletişimsel açıdan da büyük bir öneme sahiptir. Tekke içinde kullanılan sancaklar, alemler ve tuğlar, yalnızca bireysel manevi durumu ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda topluluk içinde paylaşılan değerlerin ve inançların somut bir göstergesi olarak hizmet eder. Böylece, bu semboller, tarikat üyeleri arasında ortak bir dil oluşturarak iletişimi güçlendirir ve manevi yolculuğun kolektif bir deneyim haline gelmesini sağlar. Bu nedenle, tekke yapılanmasındaki semboller, tasavvufi iletişimin vazgeçilmez bir parçası olarak karşımıza çıkar.

Geometrik desenler, sūfî sanatında önemli bir yer tutar. Bu desenler, genellikle sonsuzluğu ve ilahi düzeni simgeler. Örneğin, daireler ve çokgenler, Allah'ın birliğini ve

⁴⁴⁵ Güldane Gündüzöz, "Tekke Hayatında Üç Muktedir Figür: Sancak, Alem ve Tuğ", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 85 (2018), 167.

evrenin mükemmelliğini temsil eder. Geometrik desenlerin düzeni ve simetrisi, iletişimde düzen ve sistematik yaklaşımın önemini vurgular. Bu desenler, izleyiciye düzenli ve anlamlı bir mesaj ileterek zihinsel bir bağlantı kurar. Çiçek motifleri, özellikle gül motifi, sûfî sanatında sıkça kullanılır. Gül, Hz. Muhammed'i (sav.) sembolize eder ve Allah'a olan aşkı ifade eder. Ayrıca, çiçekler doğanın güzelliğini ve Allah'ın yarattığı mucizeleri temsil eder. Çiçek motifleri, estetik güzellikleriyle birlikte, iletişimde sembolizmin gücünü gösterir. Çiçekler, sözsüz iletişimin bir parçası olarak, duygusal ve ruhsal mesajlar iletmede etkilidir.

Tekke ve zaviyelerde kullanılan madenî eşyalar, tarikatın dünya görüşünü yansıtan önemli objelerdir. Örneğin, Ankara Etnografya Müzesinde bulunan sancak aleminde karşılıklı iki horoz figürü ve aslan motifleri yer alır. Aslan figürleri, Hz. Ali'yi sembolize ederken, horoz figürleri uyanıklığı ve maneviyata çağrışı temsil eder. Bu eşyalar, iletişimin fiziksel nesneler aracılığıyla nasıl gerçekleştirilebileceğini gösterir ve görsel sembollerle desteklenen bir mesaj aktarımı sağlar. Kapı kanatları ve çeşme lüleleri, iletişimin mekânsal ve çevresel boyutunu temsil eder. Bu figürler, mekânın sembolik anlamını zenginleştirerek bireyler arasında sessiz fakat güçlü bir iletişim sağlar. Tarikatların ayin ve merasimlerini gösteren resimli yazmalar, genellikle halk arasında inançlarını ve adetlerini yaymak için kullanılırdı. Bu yazmalar, aynı zamanda merasimleri öğretmek amacıyla da taşınırdı. Resimli yazmalar, iletişimin görsel boyutunu ve öğretici fonksiyonunu yansıtır. Bu yazmalar, manevi öğretilerin yayılmasında etkili bir araç olarak kullanılırdı.⁴⁴⁶

1.4.5. Renklerin Sembolik Anlatımı

Renkler, tasavvufta sembolik anlatımın en önemli unsurlarından biridir. Her bir renk, manevi bir durumu, ruhsal bir deneyimi veya ilahi bir hakikati simgeler. Bu semboller, sadece görsel bir zenginlik katmakla kalmaz, aynı zamanda dervişler arasında derin bir iletişim aracı olarak işlev görür. Renklerin bu sembolik dili, sûfî geleneğinde hem bireysel manevi yolculukların ifadesinde hem de topluluk içindeki manevi eğitimin ve iletişimin güçlendirilmesinde kritik bir rol oynar.

Bazı temel renkler belirli manevi ve sembolik anlamlar taşır. Tasavvuf öğretisinde, her manevi mertebenin kendine özgü bir nuru ve bu nurun bir rengi olduğu savunulmaktadır. Bu renkler, bireyin manevi yolculuğundaki farklı aşamaları ve bu

⁴⁴⁶ Beyhan Karamağaralı, "Anadolu'da XII-XVI. Asırlardaki Tarikat ve Tekke Sanatı Hakkında", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/4 (1976), 247-254.

aşamaların ruhsal durumlarını sembolize eder. Renklerin sûfî zümreler arasında kendilerine yüklenen anlamlarından örnek vermek gerekirse şunlar söylenebilir;

Nefs-i Emmâre, nefsin en alt seviyesidir ve kişinin sürekli olarak kötülüğe meyletmesi, dünya ile olan bağlarının güçlü olduğu bir mertebedir. Bu mertebenin nurunun rengi tasavvuf kitaplarında genellikle mavi ile eşleştirilir. Mavi, burada ilahi sırların keşfine duyulan özlemi ve içsel bir huzursuzluğu temsil eder. Mavi nur, bireyin manevi uyanışa başlaması için gerekli olan ilk farkındalık seviyesini simgeler.

Mavi renk, huzur, özgürlük ve sonsuzluk gibi anlamları taşır. Koyu tonlarda mavi, sıkıntıyı; açık tonlardaki mavi ise yalnızlığı çağrıştırabilir. Tasavvufî anlamda Nefs-i Emmâre'nin mavi renk ile ilişkilendirilmesi, bireyin ilk manevi uyanış sürecinde yaşadığı içsel huzursuzluk ve ilahi sırları keşfetme arzusunu ifade eder. Mavi rengin iletişim bağlamındaki anlamları, Nefs-i Emmâre'nin özellikleriyle paralellik gösterir. Nefs-i Emmâre seviyesindeki bir birey, içsel çatışmalar ve dünya ile olan bağları nedeniyle huzursuz olabilir, ancak bu süreç aynı zamanda bilgelik ve güven arayışını da beraberinde getirir.

Nefs-i Levvâme, kişinin hatalarını fark etmeye başladığı, vicdan muhasebesi yaptığı ve pişmanlık duygularının yoğunlaştığı bir mertebedir. Bu mertebenin nurunun rengi genellikle sarı olarak nitelendirilir. Sarı, zihinsel aydınlanmayı, ilahi bilgiyi ve ilhamı temsil eder. Sarı nur, bireyin manevi rehberlik ve ilhamlar aracılığıyla doğru yolda ilerlediğini simgeler.

Nefs-i Levvâme'nin sarı renk ile ilişkilendirilmesi, bireyin hatalarını fark etme, vicdan muhasebesi yapma ve pişmanlık duyma sürecini ifade eder. Sarı rengin sevinç, ışık ve verimliliği temsil etmesi, Nefs-i Levvâme'nin bireye ilham verip manevi rehberlik sağlamasıyla ilişkilidir. Bu aşamada birey, iletişimde daha aydınlanmış ve bilgece bir tavır sergiler. İlhamlarını ve manevi rehberliğini paylaşarak çevresindekilere yol gösterir. Ancak sarı rengin hem canlılık hem de hüznü uyandırabilme özelliği, bu rehberliğin bazen karmaşık ve zihin karıştırıcı olabileceğini gösterir.

Nefs-i Mülhime, ilhamların ve manevi rehberliğin alındığı bir mertebedir. Bu mertebenin nurunun rengi genel olarak kırmızı ile ilişkilendirilir. Kırmızı, tutku, güç ve aynı zamanda arınma sürecinde duyulan derin pişmanlığı temsil eder. Kırmızı nur, bireyin içsel çatışmalarını ve bu çatışmaların yol açtığı manevi arınmayı simgeler.

Tasavvufî anlamda Nefs-i Mülhime'nin kırmızı renk ile ilişkilendirilmesi, bireyin ilhamlar ve manevi rehberlik aldığı, zihinsel aydınlanmayı ve ilahi bilgiyi temsil eder.

Kırmızı rengin gençlik, dinamizm ve hareketi temsil etmesi, Nefs-i Mülhime'nin bireyi sürekli olarak kendini sorgulamaya ve daha iyi bir insan olma yolunda ilerlemeye teşvik etmesi ile ilişkilidir. Bu aşamada birey, iletişimde tutkulu, azimli ve kararlı bir tavır sergiler. İçsel pişmanlıklarını ve hatalarını açıkça dile getirirken, bu sürecin getirdiği güç ve azimle hareket eder. Bu bağlamda, kırmızı renk hem Nefs-i Mülhime'nin içsel çatışmalarını ve pişmanlıklarını hem de bireyin bu çatışmalarla yüzleşme sürecindeki dinamizmini ve kararlılığını sembolize eder.

Nefs-i Mutmainne, kişinin huzur ve sükûnete erdiği, Allah'a tam bir teslimiyet ve güven duyduğu bir mertebedir. Bu mertebenin nurunun rengi genellikle siyah olarak atfedilir. Siyah, derin düşünce, içsel yolculuk ve gizemi temsil eder. Siyah nur, bireyin manevi olgunluğa eriştiğini ve ilahi sırları kavradığını simgeler.

Siyah rengin ayrıca yalnızlık, hüznü ve endişeyi temsil etmesi, Nefs-i Mutmainne'nin bireyin içsel yolculukta yaşadığı zorlukları ve manevi mücadeleyi yansıtabilir. Ancak aynı zamanda soyluluk ve güç temsil etmesi, bireyin bu zorlukları aşarak manevi olgunluğa erişmesini ve iletişimde güçlü ve etkileyici bir tavır sergilemesini sağlar. Siyahın gizemi, bireyin derin düşüncelere dalarak iletişimde derin ve anlamlı ifadeler kullanmasını teşvik eder. Bu bağlamda, siyah renk hem Nefs-i Mutmainne'nin manevi olgunluk ve ilahi sırları kavrama sürecini hem de bireyin bu süreçte yaşadığı içsel zorlukları ve kararlılığı sembolize eder. Siyah rengin iletişimdeki etkisi, bireyin manevi yolculuğunda daha derin, anlamlı ve güçlü bir iletişim tarzı geliştirmesine yardımcı olur.

Nefs-i Râziyye, kişinin Allah'tan razı olduğu ve Allah'ın da ondan razı olduğu bir mertebedir. Bu mertebenin nurunun rengi genel olarak yeşil olarak ifade edilir. Yeşil, huzur, güven ve cenneti temsil eder. Yeşil nur, bireyin manevi huzura ve Allah'a olan güvenine işaret eder.

Yeşil rengin huzur, güven ve iç huzuru temsil etmesi, Nefs-i Râziyye'nin bireye sağladığı manevi barış ve güvenle ilişkilidir. Bu aşamada birey, iletişimde sakin, dengeli ve güven verici bir tavır sergiler. Gençlik ve canlılık duygularını harekete geçiren yeşil, bireyin manevi olgunluğunu ve canlılığını iletişime yansıtır. Bu bağlamda, yeşil renk hem Nefs-i Râziyye'nin içsel huzurunu ve sükûnetini hem de bireyin bu huzur ve güveni iletişimde yansıtmaya biçimini sembolize eder. Yeşil rengin iletişimdeki etkisi, bireyin manevi yolculuğunda daha huzurlu, dengeli ve güven verici bir iletişim tarzı geliştirmesine yardımcı olur.

Nefs-i Marziyye, kişinin Allah katında kabul gördüğü ve manevi olgunluğa eriştiği bir mertebedir. Bu mertebenin nurunun rengi genellikle beyaz olarak kabul edilir. Beyaz, saflık, temizlik ve ilahi rızayı temsil eder. Beyaz nur, bireyin Allah ile olan ilişkisinde tam bir uyum ve kabulü simgeler.

Beyaz rengin saflık, temizlik ve masumiyeti temsil etmesi, *Nefs-i Marziyye*'nin bireye sağladığı manevi arınma ve huzur ile ilişkilidir. Bu aşamada birey, iletişimde saf ve samimi bir dil kullanır, sadakat ve açık sözlülük ön plandadır. Beyaz rengin asalet ve devamlılık anlatımı, bireyin iletişimde istikrarlı ve güvenilir bir tavır sergilemesini sağlar. Bu bağlamda, beyaz renk hem *Nefs-i Marziyye*'nin ilahi uyum ve kabulünü hem de bireyin bu uyum ve kabulü iletişime yansıtma biçimini sembolize eder. Beyaz rengin iletişimdeki etkisi, bireyin manevi yolculuğunda daha saf, samimi ve istikrarlı bir iletişim tarzı geliştirmesine yardımcı olur.

Nefs-i Sâfiye (kâmile), en yüksek manevi mertebedir ve bu mertebenin nurunun rengi yoktur. Bu, bireyin tüm dünyevi bağlardan ve renklerden arınmış, saf ve ilahi bir hale geldiğini gösterir.

Renksiz nur, bireyin mutlak birliğe ve ilahi saflığa eriştiğini simgeler. Hal böyleyken bu mertebede renksiz olan nefis, yani maddi endişelerden geçip sadece tevhidi amaçlayanlar, her türlü renkten kurtulmuş ve tek renk olmuştur. Bu tek renk olma hali, insan-ı kâmil mertebesine ulaşmayı simgeler. İnsan-ı kâmil, tüm dünyevi arzulardan arınmış, saf ve ilahi bir varlık haline gelmiştir. Bu varlık, yalnızca Allah'ın tecellilerini ve birlik anlayışını yansıtır.⁴⁴⁷

Tasavvuf literatüründe bahsedildiği üzere nefsin yedi mertebesi genellikle belirli renklerle ilişkilendirilmekte ve bu renkler, her bir makamın sembolik özelliklerini yansıtmaktadır. Ancak, bu ilişkilendirmeler kesin bir sistematığe dayalı değildir. Farklı kaynaklarda ve müelliflerde, nefis mertebelerinin renkleri arasında değişiklikler gözlemlenmektedir. Bu durum, tasavvufun zengin yapısıyla uyumlu olup, her bir eserin yazıldığı dönemin, mutasavvıfın manevi makamının ve kullandığı ifadelerin özgünlüğünden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, nefis mertebeleri ile renkler arasındaki ilişki sabit bir kategori değil, tasavvufi düşüncenin dinamik bir yansıması olarak

⁴⁴⁷ Tasavvufta renklerin ve bunların iletişimsel etkilerinin incelenmesine yönelik sunulan bilgilerin, tasavvufta ilgili bölümleri Osman Türer'in "*Ana Hatları ile Tasavvuf Tarihi*" eseri ve Telvin Özkaya'nın "*Tasavvufta Renk Sembolizmi*" başlıklı yüksek lisans tezinden alınmıştır. Renklerin iletişim ve sosyal hayat üzerindeki çağrışımları ise Ruhsar Kavasoglu'nun "*Renk*" adlı eserinden derlenerek bir araya getirilmiştir. Kaynak için bkz. Türer, *Ana Hatları ile Tasavvuf Tarihi*, 129; Telvin Özkaya, *Tasavvufta Renk Sembolizmi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2023), 17-47, 60-66; Ruhsar Kavasoglu, *Renk* (Ankara: İksad Publishing House, 2021), 77-82.

değerlendirilmelidir. Bu esneklik, tasavvufi öğretilerin bireysel tecrübeye dayalı yanını bir kez daha ortaya koymaktadır.

1.4.6. Tabiat Sembolleri

Gül ve bülbül gibi doğal unsurlar, tasavvufi semboller arasında önemli bir yere sahiptir. Gül, ilahi aşkın ve manevi güzelliğin sembolüken, bülbül bu aşkın tutkusunu ve şevkini temsil eder. Hilâl, pek çok Müslüman ülkenin bayrağında, cennetin bir temsili olarak bir veya birden fazla yıldızla birlikte tasvir edilmiştir. Bu sembol, özellikle yeniden doğuşun bir işareti olarak görülür; başlangıçta içe kapanan ve sönük görünen hilâl, sonrasında sınırsız bir boşluğa açılan bir yol ve geçit sunar. Ayrıca, “*hilâl*” kelimesinin ebced değeri, “*Allah*” lafzının ebced değeri olan 66’ya eşittir, bu da ona özel bir manevi anlam katar.⁴⁴⁸

1.4.7. Menkıbe ve Metaforlar

Tasavvufta anlatılan menkıbeler, gerektiğinde sembolik anlatımın bir unsuru olarak kullanılabilir. Tasavvufi metinlerinin birçoğunda özlü sözler ve menkıbevi hikayeler yer almaktadır. Bu davranış ile hedeflenen gaye, muhatabın algılarını ve duygularını harekete geçirerek iletişim daha derin bir seviyeye taşınmasıdır. Bu yöntem, sadece bilgi aktarmaktan çok, ruhsal bir bağ kurma ve içsel bir dönüşüm sağlama amacını taşır. Dolayısıyla, tasavvufi metotlar, iletişimi tekdüzeliğin ötesine taşıyarak metinler arası bir düzeye çıkarır ve muhataba ulaşarak etkileyici bir iletişim deneyimi sunar.⁴⁴⁹

*“Şüphe yok ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindekini misal vermekten utanıp çekinmez.”*⁴⁵⁰

Tasavvuf ehli, öğretilerin aktarımında sık sık menkıbe türü hikayeler ve metaforları tercih ederler. Bu hikayeler ve metaforlar, karmaşık manevi kavramların anlaşılmasını kolaylaştırmak ve öğretilerin derinliğini vurgulamak için sözlü iletişimin gücünden faydalanır. Tasavvuf geleneğinde menkıbeler ve metaforlar, insanlara güzellik ve yüce duyguları aşlamak, kötülükten kurtarmak ve doğru yola sevk etmek gibi

⁴⁴⁸ Yardımcı, *Dinî Nitelikli Sembollerin Psikososyal Etkisi*, 28-29.

⁴⁴⁹ Menkıbe ve metaforların alıcı üzerindeki iletişimsel etkisi ile ilgili olarak bir derviş, Cüneyd’e şöyle sormuş: “*Mürîdler için hikâyelerin etkisi nedir?*” Cüneyd şu cevabı vermiş: “*Hikâyeler, müminlerin kalplerini güçlendiren ilahi askerlerdir.*” Buna karşılık olarak, “*Bu konuda delilin var mı?*” diye sorulduğunda, Cüneyd Hûd suresi 120. ayetini okumuştur: “*Peygamberlerin haberlerinden, senin kalbini kuvvetlendireceğimiz bilgilerin her birini sana anlatıyoruz.*” Konu ile alakalı olarak bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, 475.

⁴⁵⁰ el-Bakara 2/26.

amaçlarla anlatılır. Örneğin, insanların hayvansal seviyedeki ahlaki düzeyden, insanlık mertebesine yükselmesini ifade etmek amacıyla, hayvanlar ile insanlar arasındaki farklılıklar, metaforlar ve menkıbeler aracılığıyla derinlemesine vurgulanmaktadır. Akıl ve iradenin kullanımıyla insanlığın yüceliğine işaret ederler. Mevlânâ gibi büyük düşünürlerin eserlerindeki benzetmeler ve metaforlar, doğanın dinamizminden ilham alarak hayat bulur. Bu şekilde, sözlü iletişim yoluyla aktarılan menkıbeler ve metaforlar, insanlara derin bir ahlaki ders ve manevi rehberlik sunar, onların iç dünyalarında dönüşüm ve aydınlanma sağlar.⁴⁵¹

Gazali, menkıbe ve kıssa anlatımı ile ilgili açıklamalarda bulunurken, topluma anlatılan kıssaların niteliği üzerinde durur. Eğer anlatılan kıssalar, hikmet ilmi üzerinde konuşuyor, ölümü düşünmeye teşvik ediyor, nefsin kusurlarına, amellerin eksikliklerine, şeytanın vesveselerine dikkat çekiyor, bunlardan sakınmanın yollarını gösteriyor, Allah'ın nimetlerini hatırlatıyor, kulun Allah'a şükretmedeki kusurlarını gözler önüne seriyor, dünyanın değersizliğini, ayıplarını, vefasızlığını, sözünde durmadığını ve ahiretin tehlike ve korkunç hallerini öğretiyorsa, bu menkıbelerin dinin beğendiği nasihatlar (*tezkir*) şeklinde sayılmaktadır. Bu tür hatırlatmaların dinen teşvik edildiğini vurgulanmaktadır. Ancak, bunun haricinde kalan kıssaların Gazali tarafından yerildiği açıkça görülür. Gazali, bu tavrını, Hz. Ali'nin mescitte hikâye anlatan kimseleri mescidden çıkarması, ancak Hasan Basrî'nin anlattığı menkıbeleri dinlediğinde ses çıkarmaması örneği ile delillendirir.⁴⁵²

Tasavvufta hikayelerin metaforik bir yaklaşım ile iletişimsel mesajlar verme sanatını en iyi kullanan ve örnek gösterilebilecek kişilerin başında Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi gelir. Onun "*A'mâk-ı Hayâl*" (*Derin Hayaller*) adlı eseri, bu sanatın zirvesini temsil eder. Bu eser, tasavvufi öğretileri ve derin manevi mesajları, okuyucunun zihninde ve kalbinde yankı uyandıracak şekilde ustaca işler.

"*A'mâk-ı Hayâl*", bir anlatı çerçevesinde metaforlar, semboller ve alegoriler kullanarak, okuyucusunu manevi bir yolculuğa çıkarır. Eserinin giriş kısmında bu gerçeğe değinen Ahmet Hilmi şu ifadelerle yer verir:

"Bu kitabı, hakikat düşüncesine duyarlı vicdanlar ve nihai konulara ilgi duyan insanlar büyük bir zevkle okuyabilirler. Bir asırdır, bu çevre ve bu

⁴⁵¹ Nur, "Mesnevide Hayvan Karakterleri (Metaforları)", 31.

⁴⁵² Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 44-45.

millet, birçok değerli şahsiyet yetiştirmiştir ve gelecekte de yetiştirmeye devam edecektir.

Okuyucularımıza sunduğumuz bu hikâyeler, teveccüh görürse kendimizi mutlu sayarız. Çünkü bu hikâyelere olan ilgi, hakikatlere eğilim gösterme anlamını taşıyacaktır ve bu, okurlarımızdan beklenen bir durumdur. Bu muhterem millet, içinde hakikat düşüncesi taşıyan binlerce hassas yüreğin var olduğunu dost ve düşmana ispat etmiştir.”⁴⁵³

Hikayelerdeki karakterler, olaylar ve mekanlar, tasavvufun derinliklerine dair sembolik anlamlar taşır ve okuyucunun bu anlamları keşfetmesini sağlar. Eserdeki kahramanların yaşadıkları olaylar ve karşılaştıkları zorluklar, tasavvufi öğretileri somutlaştırır. Her bir hikâye, okuyucunun kendi iç dünyasında bir yolculuğa çıkmasını, kendini ve evreni daha derinlemesine anlamasını teşvik eder. Bu, aynı zamanda iletişimin çok katmanlı doğasını da yansıtır; zira hikayelerin yüzeydeki anlamlarının ötesinde, daha derin manevi ve felsefi anlamlar bulunur.⁴⁵⁴

Ahmet Hilmi'nin “*A'mâk-ı Hayâl*” adlı eserini yazmasında, II. Meşrutiyet dönemi gençleri arasında tasavvufi düşüncelerdeki soğukluklar ve Batı'ya özenme duygularının artması önemli bir sebep olarak gösterilebilir. Bu dönemde Batı'nın materyalist düşünceleri ve bilimsel gelişmeleri, Osmanlı toplumu üzerinde büyük bir etki oluşturmuş ve manevi değerlerde bir erozyona yol açmıştır. Bu değişim, tasavvufi duygular ve bilgiler arasında iletişimsel kopukluklara neden olmuştur. Yazarın amacı doğrudan felsefe yapmak değil, Batı'nın materyalist düşüncelerinin topluma getirebileceği manevi çöküntüye karşı bir savunma geliştirmektir. O, Batı'daki bilimsel gelişmeleri yakından takip ederek, bu tehlikeye karşı durmak istemiştir. Bu bağlamda “*A'mâk-ı Hayâl*”, Batı'nın etkisine kapılmadan, manevi değerleri ve tasavvufi düşünceleri yeniden canlandırmak ve kopan iletişimi tekrar sağlamak amacıyla kaleme alınmıştır.⁴⁵⁵

2. Sözsüz İletişim

İletişimin sözsüz unsurları, insanın duygusal ve içsel dünyasını ifade etmenin en etkili yollarından biridir. Sözsüz iletişimin derin ve etkileyici biçimleri, bazen sözcüklerin

⁴⁵³ Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, *A'mâk-ı Hayal*, ed. Selahattin Hacıoğlu (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2019), 13.

⁴⁵⁴ Sare Evcimik, *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Felsefi ve Ahlâkî Görüşleri* (Ankara: İksad Publishing House, 2023), 34-39.

⁴⁵⁵ Hilmi, *A'mâk-ı Hayal*, 7-8 (Giriş Kısmı).

ötesine geçer ve semboller, renkler, bakışlar, mimikler, jestler ve hatta suskunluklar aracılığıyla ifade edilir. Bu tür iletişim biçimleri, insanın içsel dünyasını ve duygularını doğrudan yansıtarak, saatlerce sürecekt konuşmaların veya sayfalarca yazıların içermeyeceği kadar yoğun anlamlar taşıyabilir.⁴⁵⁶

Bedenin hareketlerle iletlediği mesaj, sözcükler dilinizden dökölmeden önce insanlara ulaşır. İlk izlenimin, insanlarda 30-40 saniye içinde oluştuğu ve karşınızdakinde sempati oluşturmak için en uygun zamanın ilk 4 dakika olduğu kabul edilmektedir. Görünümünüz ve beden diliniz, ilk izlenimin temel unsurlarıdır ve alıcı üzerinde ilk izlenimin oluşturduğu etki sadece bir defa elde edilir. Sosyal psikologların araştırmalarına göre, insanlar arasındaki yüz yüze ilişkilerde sözsüz mesajların etkisi %90 oranındadır.⁴⁵⁷

Birey bazen bir durumu, bir sorunu sözcüklere dökerek muhatabına iletmede zorluk yaşayabilir. Söylenmek istenen sözcüklerin ağızdan bir türlü çıkmaması olası bir durumdur. Alıcısını kırma endişesi, heyecan, fazlaca utanmak, çekinmek hatta sevinç dahi iletinin dile dökölmesini engelleyebilir. Dil susmuş olsa da iletişim süreci bedeninin gösterdiği bir duruş, mimik, tavır yahut jest hareketleri ile devam etmektedir. Sözcüklere dökölmeeyen bu iletişim çeşidi de düşüncenin bir manada dile gelişi, dile getirilişidir.⁴⁵⁸

2.1. Duruş ve Hareketin Dili: Jest ve Mimik

Jest ve mimikler, insan iletişiminin vazgeçilmez unsurlarından biridir. Jestler, eller, kollar, baş ve vücut gibi çeşitli beden kısımlarının belirli hareketleriyle ifade edilen, genellikle bilinçli ve kasıtlı olan fiziksel hareketlerdir. Mimikler ise yüz kaslarının çeşitli kombinasyonlarla oluşturduğu ifadeler olarak tanımlanabilir. Yüz ifadeleri üzerine yapılan çok sayıda araştırma, bu ifadelerin evrensel yönlerinin anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır. Bu evrensel dil, insanlık tarihinin başlangıcından beri bireyler arasında etkili bir iletişim aracı olarak işlev görmektedir. Bu ifadeler, duyguların ve düşüncelerin dışavurumunda kritik bir rol oynar. Her iki iletişim biçimi de sözlü olmayan iletişimin önemli birer bileşeni olup, sözlü mesajları destekler ve zenginleştirir.⁴⁵⁹

Jest ve mimiklerin iletişimdeki işlevi, mesajın doğruluğunu ve güvenilirliğini artırmaktır. Sözlü ifadelerle tutarlı jest ve mimikler, konuşmacının samimiyetini

⁴⁵⁶ Güngör, *İletişime Giriş*, 63.

⁴⁵⁷ Suat Özçelebi, *Konuşmak ve Anlaşılma -Sözlü İletişim ve Beden Dili-* (İstanbul: Sita Yayınları, 1998), 63.

⁴⁵⁸ Güngör, *İletişime Giriş*, 66.

⁴⁵⁹ Nilgün Büyükyılmaz, *İslam Eğitim Öğretiminde Beden Dili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2010), 22,25,27.

pekiştirirken, tutarsız hareketler ise güvensizlik oluşturabilir. Ayrıca, jest ve mimikler kültürel farklılıklara da bağlı olarak değişiklik gösterebilir. Bu nedenle, kültürel bağlamı anlamak, jest ve mimiklerin doğru yorumlanması açısından önemlidir. Duruş, aile ortamında, bir grup önünde veya birebir konuşmalarda düşünceleri yansıtan mesajlar iletebilir. Jestler ve mimiklerle desteklenen bir duruş, iletişimi kolaylaştırır ve daha anlaşılır kılar.⁴⁶⁰

Her toplumda jestler, mimikler ve insan davranışları farklı biçimlerde anlamlandırılır ve bu, iletişimde büyük bir önem taşır. Bu bedensel dili anlamadan toplumsallaşmak mümkün değildir. Toplumsallaşma gerçekleşmeden ise toplumların düzenli ve tutarlı bir şekilde varlıklarını sürdürmeleri beklenemez. İletişim, bireyler arasında hem kolay hem de karmaşık bir süreçtir. Konuşan ve dinleyenin güdüler, algıları, eğilimleri ve tutumları iletişimin dinamiklerini belirler. Kişiler sürekli olarak çevrelerinden uyarıcılar alır ve bunları anlamlandırmak için söylenenleri analiz ederler. Konuşmacı, düşüncelerini ve duygularını sözcüklere ve ses dalgalarına dönüştürüp, bedensel hareketlerle destekleyerek bir mesaj oluşturur. Dinleyici ise, bu mesajı sözel ve sözel olmayan yollarla yanıtlar. Böylece iletişim süreci tamamlanmış olur.⁴⁶¹

Yapılan araştırmalar, iyi kontrol edilebilen veya dış etkilerle manipüle edilemeyen hareketlerin varlığı ortaya koymaktadır. Beden duruşu, kişinin dış dünyaya karşı kendisini ortaya koyuş biçimidir. Dik bir duruş, bireyi daha enerjik ve kararlı gösterirken, çökök bir oturuşun bireyi çekingen ve güvensiz olarak algılattığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Benzer şekilde, omuzların düşmesi ve hafif öne eğilerek yürüme, kendine güven duymayan bir kişilik yapısını temsil etmektedir. El hareketleri, kızarma, terleme ve ağız kuruluğu gibi belirtiler ise vücudun mesajlara verdiği otonom tepkilerden bazılarıdır.⁴⁶²

Bedenin küçük sinyalleri ve söylenen sözler arasındaki ilişkiyi anlayabilecek bir yeteneği mevcuttur. Bu durum, tutarsız mesajlar alındığında insan beyninde otomatik olarak devreye giren “*hile uyarısı mesajı (tilt)*” sistemini devreye sokar. Bu sistem, anlaşılması güç olan karmaşık ayarlamalar içerir ve bu sürece karşı bilinçli olarak

⁴⁶⁰ Özçelebi, *Konuşmak ve Anlaşılma -Sözlü İletişim ve Beden Dili-*, 64.

⁴⁶¹ Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili*, 175-176.

⁴⁶² Özçelebi, *Konuşmak ve Anlaşılma -Sözlü İletişim ve Beden Dili-*, 64-66.

yapabileceğimiz çok az şey vardır. Bu sebeple iletişim açısından kişiyi ele veren birincil öncül beden dilidir.⁴⁶³

İslam düşünce ve ilim tarihinde beden hareketlerinin ahlak, huy ve karakter üzerindeki etkisi hakkında yapılan araştırmalar, oldukça erken dönemlerde başlamıştır. Bu çalışmalar, beden sosyal ve iletişimsel boyutlarını, toplum içerisindeki rolünü ve genel yapısının anlamını inceleyen geniş bir perspektif sunar. Vesîletü'l-irfan, zübdetü'l-irfan, ilm-i kıyâfet, ilmu'l kıyâfetü'l-beşer, ilm-i sima ve ilm-i feraset gibi terimlerle ifade edilen bu incelemeler, bedenin sadece fiziksel bir varlık olarak değil, aynı zamanda sosyal ve ahlaki bir unsur olarak değerlendirilmesini sağlar. Bu bağlamda, beden-toplum ilişkisi ve bedenin sosyal hayattaki rolü, İslam ilim tarihinde önemli bir yer tutar.⁴⁶⁴

Tasavvuf sahasında jest, mimik ve beden dili üzerine çalışmalar yapmış önemli mutasavvıflardan bir tanesi hiç şüphesiz Erzurum'lu İbrahim Hakkı'dır. Ona göre, anatomi ilmini bilmeyen kimse, tıptan, hikmetten ve kendini tanımaktan mahrum kalır, dolayısıyla Hakk'ı tanımaktan da uzak olur. Ancak, çoğu insan bu konuda yanılığa düşmüştür. Bu bağlamda, anatomi bilgisi, insan nefsinin tanımanın anahtarıdır ve bu aynı zamanda Allah'ı tanımanın da anahtarıdır. Ancak, nefsi tanımak, Hakk'ı tanımaya kıyasla, güneşe kıyasla bir zerre, denize kıyasla bir damla gibidir.⁴⁶⁵

Marifetnâme'de beden, insanın hem kendi bedeniyle hem de diğer insanlarla olan iletişiminde belirleyici olan bedensel özellikler üzerinden açıklanmaktadır.

Kıyâfet-i Eşkâl-i 'Azây-i İnsana Fehm u Ferasetle Nazarın Dil

Cana Olan Emn u Selametden ve Lutf u Kerametden Bildirir

(İnsanın bedeninin şekil ve yapısına bakarak anlayış ve sezgi ile onun diline ve ruhuna güven, huzur ve iyilik getirdiğini bildirir.) ifadesiyle, bedenin çeşitli özelliklerinin nasıl algılandığı ve bu algının dil ve ruh üzerindeki etkileri detaylandırılmaktadır. Bu bağlamda, beden sadece fiziksel bir varlık olarak değil, aynı zamanda sosyal ve iletişimsel bir araç olarak da ele alınmaktadır.⁴⁶⁶

Tasavvufta beden dili, tasavvufi pratiğin ve öğretinin önemli bir parçasıdır. Bir sâlikin bedensel duruşu ve jestleri, içsel durumunu ve manevi halini yansıtabilir. Duruş ve bedensel hareketler, içsel huzurun ve Allah'a teslimiyetin bir göstergesi olarak kabul

⁴⁶³ Allan Pease, *Beden Dili*, çev. Yeşim Özben (İstanbul: Rota Yayınevi, 1997), 22.

⁴⁶⁴ Ejder Okumuş, "Marifetnâme'de Beden", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 16.

⁴⁶⁵ İbrahim Hakkı Erzurumî, *Marifetnâme*, ed. Ahmet Davudoğlu (İstanbul: Devran Yayıncılık, 1993), 1/309-310.

⁴⁶⁶ Erzurumî, *Marifetnâme*, 1/402-403.

edilir. Jestlerin ve mimiklerin manası, mürşid ile mürid arasındaki iletişimi güçlendirmek ve manevi öğretinin aktarılmasında önemli bir rol oynar. Bu bağlamda, sûfî meclislerinde bedensel dil, sözel olmayan iletişimin önemli bir parçası haline gelir. Toplumun genelinde olduğu gibi, Sûfî topluluklarında da jestler ve mimikler, sosyal uyum ve toplumsal düzenin devamı için kritik bir öneme sahiptir.

Sohbet sırasında mürşidin bakışları, başını sallaması veya sessizce göz teması kurması, müride öğüt verme, sevgi veya onaylama anlamı taşıyabilir. Sohbet veya zikir sırasında müridin gözlerini yere dikmesi, içsel bir tefekkür ve huzur arayışının belirtisi olabilir. Bu, müridin dikkatini dünyevi şeylerden çekip, manevi aleme yönelttiğini gösterir. Aynı şekilde, bir müridin mürşidinin huzurunda ellerini bağlayarak durması, onun saygısını ve teslimiyetini ifade eder. Bir dergâhta dervişlerin birbirlerine karşı selamlaşma şekilleri, onların birbirlerine olan saygısını ve kardeşlik bağlarını pekiştirir. Bu davranışlar, sadece nezaket göstergesi değil, aynı zamanda topluluk içindeki hiyerarşik düzenin ve saygının bir ifadesidir.⁴⁶⁷

2.2. İletişimin Fiillere Yansıması: Hizmet

Tasavvuf, zihinsel ve ruhsal deneyimlerin ötesine geçerek, bedensel pratikler ve toplum içerisinde kurduğu sosyal etkileşimlerle derin bir yapıya sahip olmuştur. Bu bağlamda, hizmet anlayışı yalnızca fiziksel bir eylem olmaktan ziyade, bireyin ruhsal gelişimini destekleyen ve manevi bağları kuvvetlendiren bir iletişim aracı olarak değerlendirilir.

Hizmet kavramı, özellikle karşılık beklemeksizin ve gönüllü olarak gerçekleştirilen eylemler bağlamında dikkate değerdir. Tasavvufî terminolojide hizmet, fakirlerin, ihtiyaç sahiplerinin, hastaların, yolcuların, ihvanların hatta insan olmayan hayvan ve bitki türünden tüm canlıların dahi ihtiyaçlarını gönüllü olarak karşılamayı ifade eden geniş bir kavramdır.⁴⁶⁸ Allah Teâlâ'nın kullarına sayısız nimetler sunması, insanların bu nimetlerle hizmet etmelerini beklemesiyle ilişkilidir. Bu denli nimetlerle kuşatılmış insanoğlunun bencilce davranarak hizmetten kaçınması, yaratılış gayesini idrak edememesiyle bağlantılıdır.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Jest ve Mimiklerin muhatap üzerinde bıraktığı etkileri detaylı bir şekilde incelemek için bkz. İbrahim Habacı vd., "Beden Dilinin Eğitim Öğretim Üzerine Etkileri", *Journal of Turkish Studies* 8/9 (2013), 1647-1649; Büyükyılmaz, *İslam Eğitim Öğretiminde Beden Dili*, 22-37.

⁴⁶⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 171.

⁴⁶⁹ Adem Erkul, *Gazzâlî ve Öncesi Dönemde Tasavvufta Hizmet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2010), 19.

Tasavvufî düşüncede tekke hizmetlerini üstlenen kişi için “*hâdim*” ifadesi kullanılır. Istılâhî olarak *hâdim* terimi, tekkenin ihtiyaçlarını karşılayan, menfaat gözetmeksizin insanlara ve kendini Hakk’a adayan sûfiler için kullanılır. Hâdim, samimi bir şekilde malı ve canı ile hizmet eden kişi anlamına gelmektedir. Tasavvufun temel ilkeleri arasında mürşide saygı ve ihvana hizmet önemli bir yer tuttuğundan, sûfî sohbetlerine katılmaya başlayan tâliblerin, bu yola hizmetle başlamaları teşvik edilir. Bu bağlamda, hizmet, mürid adaylarının topluluğa ve mürşidlerine olan bağlılıklarını ifade etmelerinin bir yolu olarak görülür.⁴⁷⁰ Zaman içerisinde “*hâdimü’l-fukarâ*” (*fakirlerin hizmetkârı*) ifadesi tasavvuf yolunda hizmet eden kişiler için kullanılan en önemli vasıflardan birisi olmuştur.

Sûfilere göre hâdimlik, belirli şartlar ve esaslar çerçevesinde değerlendirilir. Bu şartlar, hizmet eden kişinin başkalarının yalnızca fiziksel ihtiyaçları karşılamasını değil, aynı zamanda manevi olgunluğa ve içsel disipline sahip olmasını da gerektirir. Hâdimlik, sûfî topluluklarında önemli bir role sahip olup, mürşid ve diğer dervişlerle olan iletişimi ve etkileşimi derinleştirir. Ârifler, halka hizmet etmeyi Hakk’a hizmetle eşdeğer tutarlar. Onlar için hizmet, bir nimet olarak kabul edilmekte ve cennet yoluna ulaşmada ve ilahi rızaya ermede bir araç olarak görülmektedir. Halka yeterince değer vermeyen ve onlara gereken hizmeti sunamayan bir kimse, Hakk’a da gerektiği gibi kulluk edemez.⁴⁷¹ Bu perspektiften bakıldığında, tasavvufta hizmet anlayışı, sadece bir eylem değil, aynı zamanda bir manevi yükseliş aracıdır. Hizmet eden kişi, bu süreçte hem kendini geliştirme fırsatı bulur hem de tasavvufî topluluğun bütünlüğüne ve uyumuna katkıda bulunur. Dolayısıyla, hâdimlik, tasavvufî düşüncede sadece bir görev değil, aynı zamanda içsel yolculuğun ve manevi iletişimin de bir parçasıdır.

Tasavvufta hizmet eden kişinin iletişim anlamında kendisine sağladığı temel faydaları şu şekilde sıralayabiliriz:

1) *Îsâr Duygusunu Geliştirme*: Hizmet eden kişi, başkalarının ihtiyaçlarını anlama ve onlara empati gösterme yeteneğini geliştirir. Bu, iletişimde daha anlayışlı ve duyarlı olmayı sağlar.

2) *Dinleme Becerisi*: Hizmet sürecinde, başkalarının söylediklerini dikkatlice dinlemek ve anlamak önemlidir. Bu, kişinin aktif dinleme becerilerini geliştirir.

⁴⁷⁰ Süleyman Uludağ, “Hâdim”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/23.

⁴⁷¹ Selvi, *Tasavvufî İrfan ve Ahlâka Dair*, 88.

3) *Sabır ve Hoşgörü*: Hizmet etmek, sabırlı olmayı ve farklı görüşlere karşı hoşgörülü olmayı gerektirir. Bu da iletişimde daha sabırlı ve toleranslı olmayı teşvik eder.

4) *Duygusal Zekâ*: Başkalarının duygusal durumlarını fark etmek ve onlara uygun şekilde yanıt vermek, duygusal zekayı artırır. Bu, daha etkili ve duygusal olarak dengeli iletişim kurmayı sağlar.

5) *Kendini İfade Etme*: Hizmet eden kişi, kendi düşüncelerini ve duygularını daha açık ve etkili bir şekilde ifade etme becerisi kazanır. Bu, iletişimde netlik ve açıklığı artırır.

6) *Güven İnşası*: Hizmet etmek, güvenilirlik ve sadakat gibi değerleri pekiştirir. Bu, iletişimde güven ve samimiyet oluşturmayı kolaylaştırır.

7) *Toplumsal Bağlantılar*: Hizmet süreci, topluluk içinde güçlü ve sağlam ilişkiler kurmayı teşvik eder. Bu, sosyal iletişim ağlarını genişletir ve güçlendirir.

8) *Kriz Yönetimi*: Hizmet eden kişi, zorluklar ve krizler karşısında daha sakin ve çözüm odaklı olmayı öğrenir. Bu, iletişimde daha etkili problem çözme yeteneklerini geliştirir.

9) *Pozitif Ruh Hali*: Hizmet etmek, kişinin pozitif enerjisini artırır ve bu pozitif tutum, iletişimde karşı tarafa yansır, ilişkileri güçlendirir.

10) *Kendini Tanıma*: Hizmet sürecinde, kişi kendi sınırlarını, güçlü ve zayıf yönlerini daha iyi tanır. Bu, kendine olan güveni artırır ve iletişimde daha kendinden emin olmayı sağlar.

Tasavvufta hizmet, mürid ve mürşid arasındaki ilişkiyi güçlendiren önemli bir unsur olup, iletişim süreçlerinin derinlemesine anlaşılmasında kritik bir rol oynar. Hizmetten öncelikle âdâb, niyet, ihlâs ve teslîmiyet gibi temel unsurların anlaşılmasıyla başlar. Niyetin samimiyeti ve ihlâs, yapılan hizmetin değerini belirlerken, teslîmiyet, müridin mürşidine olan bağlılığını pekiştirir. Bu sebeple Köstendilli Şeyh Ali Efendi, “İki dünyada da hizmet ve fedakârlıktan daha yüce bir onur yoktur” demiştir.⁴⁷² Son dönem Kâdirî meşayihlerinden Hâfız Mustafa Efendi’de himmet bulmak isteyen sâlikin bu amacına sadece hizmet ederek kavuşabileceğini, Geylânî’nin yolunda yapılacak hizmetin himmetsiz kalmayacağını vurgular.⁴⁷³ Hizmet sırasında dikkat edilmesi gereken âdâb ise

⁴⁷² Köstendilli Ali Halvetî, *Telvîhât: Bir Osmanlı Şeyhinin Dilinden Tasavvuf*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 158.

⁴⁷³ Uzgur, *Velâyet Bağının Gülü eş-Şeyh es-Seyyîd Hâfız Mustafa Uzgur Karsî.*, 96.

şefkat ve merhamet, sevgi ve muhabbet, diğerkâmlık, herkese hizmet, güler yüzlülük, hilm, hoşgörü, tevâzû, sabır, dikkat, bilgi, acele davranmak ve istişâre gibi unsurları içerir. Bu unsurlar, mürid ve mürşid arasındaki iletişimin kalitesini artırırken, toplumsal uyumu ve manevi gelişimi de destekler. Hizmetten sonraki âdâb ise karşılık beklememek ve teşekkür etmek gibi davranışları kapsar. Bu yaklaşım, hizmet eden ve edilen arasındaki ilişkide karşılıklı saygı ve minnettarlığı pekiştirir, böylece iletişimin daha samimi ve içten olmasını sağlar. Tasavvufi düşüncede hizmet, bu kapsamlı âdâb kuralları ile bireysel ve toplumsal iletişimin en saf ve derin biçimlerinden birini temsil eder.⁴⁷⁴

Hizmetçi ile hizmet ehli/ hâdim arasında belirgin bir ayrım mevcuttur. Hizmetçi, menfaat karşılığında çalışarak, belirli bir görevin yerine getirilmesinde yardımcı olan ve verilen işi zorunlu olarak yapan kişidir. Buna karşılık, hizmet ehli olarak tanımlanan hâdimler, gönülden ve Allah'ın rızasını gözeterek hizmet sunan kimselerdir. Tezkiretü'l-Evliyâ müellifi Attâr'ın naklettiğine göre; Ebû Bekir Şiblî, hizmetin "*gönül hürriyeti*" olduğu beyân eder.⁴⁷⁵ Bu esaslar göz önüne alındığında tasavvuf, hizmet eden bir hâdime "*Hizmet eden himmete erişir ve ona da hizmet edilir*" veya "*hizmet eden, hizmete nâil olur*" düsturunu her daim hatırlatır.⁴⁷⁶ Tasavvuf çevrelerinde sıkça kullanılan bu söz, hizmet anlayışının bireyin manevi gelişimine katkı sağladığını vurgulamaktadır. Bu süreç, bir döngü olarak tanımlanabilir; kişi hizmet ettikçe manevi olarak gelişir ve olgunlaşır, bu olgunlaşma ise onu daha fazla hizmet etmeye teşvik eder. Bu karşılıklı etkileşim ve sürekli döngü hem bireyin hem de topluluğun manevi yükselişine katkıda bulunur.

Tasavvufta hâdimlik, iletişimdeki son makam değildir; bilakis kişiyi olgunluk sürecine taşıyan yolculuktaki önemli duraklardan biridir. Hizmet ehli olmak, öyle bir derecedir ki bazen insanlar hâdim ile şeyhi birbirinden ayırt edemez. Hâdimi şeyhten ayıran en önemli özellik, hâdimin nefsin hallerinden ve onun tuzaklarından hâlâ habersiz olmasıdır. Bazı dervişler, kendilerini en fazla doyuran ve yediren kimseyi şeyhliğe daha

⁴⁷⁴ Tasavvufta sûfiler nazarında hizmet âdâbı ile alakalı detaylı bilgi için bkz. Erkul, *Gazzâlî ve Öncesi Dönemde Tasavvufta Hizmet*, 75-92.

⁴⁷⁵ Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü'rî Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, thk. Muhammed Edib el-Cadir, çev. Muhammed el-Esili el-Vastani eş-Şafîi (Dımaşk: Darü'l-Mektebi, 2009), 551.

⁴⁷⁶ Konu ile alakalı olarak şu örnek verilebilir: Rivayete göre, Bâyezîd bir gün abdest almaya çalışan bir yaşlı adam görür. Hemen yanına gider, ibriği alır, abdest suyunu dökmeye başlar ve bir yandan da sorar: "*Gençliğinizde hiç kimseye hizmet etmediniz mi ki, yanınızda size hizmet edecek kimse yok?*" Yaşlı adam şu cevabı verir: "*Elbette hizmet ettim. Eğer etmemiş olsaydım, sizin gibi zamanın kutbu benim elime su döker miydi?*" Kaynak için bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvufî Bakış* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2003), 169.

layık görürler. Hâdim, Allah'ın kullarına hizmeti bir şiar edinmiş güzel bir makam ve Hakk'ın salih kulları arasında olabilme seviyesi barındırsa da şeyhlik bambaşka bir durumdur. Şeyh, nefsin tuzaklarını aşmış, manevi olgunluğa erişmiş ve ilahi hakikatleri derinlemesine kavramış kişinin makamıdır.⁴⁷⁷

Tasavvufi düşüncede, hâdimlik ve şeyhlik arasındaki bu fark, iletişimin derinlik ve boyutunu da belirler. Hâdimlik, hizmet yoluyla insanların gönüllerine dokunarak, onları Allah'a yaklaştırmaya çalışır. Bu süreçte hâdim, nefsin arınması ve olgunlaşması için bir köprü vazifesi görür. Ancak şeyhlik, bu köprünün ötesinde, ilahi hakikatlerin doğrudan idrak edildiği ve manevi rehberlik yapılan bir makamdır.

İrşâd makamı, sâliklere sadece hizmet anlayışını aşlamakla kalmaz aynı zamanda ilahi hikmetleri ve sırları idrak ettirerek, hakikatleri öğretir. Hâdim, hizmet ederek manevi olgunluğa erişmeye çalışır. İki makam arasındaki bu fark, tasavvufi yolculukta iletişimin farklı boyutlarını ve derinliklerini gösterir. Hâdim, nefsin tuzaklarını aşma sürecinde, hizmet metodunu kullanarak muhatabıyla iletişim kurarken; şeyh, bu süreci tamamlamış ve manevi hakikatleri öğretme noktasına ulaşmıştır.

Tasavvuf düşüncesinde hizmetin küçüğü, büyüğü, miktar veya derecesi gibi ölçümler yapılmaz. Hizmetin değeri, niyetin saflığı ve samimiyet derecesi ile ölçülür. Bu nedenle, gerçekleştirilen ameller veya hizmetler, meydana gelecek güzelliğin aşamaları olarak kabul edilir. Allah Teâlâ'nın, yapılan zerre kadar hayır ve iyiliğin insanın karşısına çıkacağını belirtmesi de⁴⁷⁸ bu anlayışı destekler. Hizmetler, sarraf dükkânlarındaki küçük terazilerin tarttığı altın ve pırlantalar gibidir. Bu ufak teraziler, kendileri küçük olmasına rağmen değeri büyük olan altın ve pırlantaları tartmak için kullanılır. Öte yandan, sarrafların kullandığı teraziler, büyük boyutta ancak öz itibarıyla değeri düşük olan nesneleri tartmak için uygun değildir. Yapılan hizmetler de görünüşte küçük olsa bile, özünde değerli olan amellerdir. Altının fiziki olarak küçük olması, onun değerini azaltmadığı gibi, samimiyetle yapılan küçük hizmetler de küçük miktarda olsa da anlamlı ve kıymetlidir.⁴⁷⁹

Hizmet etmek, teorik olarak bahsedildiği kadar kolay bir eylem değildir. Bu zorluğun temelinde, hizmetin önündeki engeller olarak tanımlanabilecek nefis ve kibir halleri yer alır. Nefis, kontrol altına alınmadığında, kişinin manevi ve toplumsal

⁴⁷⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 1/104-105.

⁴⁷⁸ ez-Zilzâl 99/7.

⁴⁷⁹ Erkul, *Gazzâlî ve Öncesi Dönemde Tasavvufta Hizmet*, 66.

hizmetlerini engelleyebilecek önemli bir unsurdur. Tasavvufî düşüncede, müridin nefsiyle olan mücadelesi, mürşidin rehberliği altında gerçekleştirilir ve bu süreçte teslimiyet büyük önem taşır. Nefsin eğitilmesi, hizmetin samimiyetle yapılmasını ve manevi olgunluğa ulaşmayı sağlar. Ayrıca, kibir, kişinin kendini üstün görmesi ve başkalarını küçümsemesi gibi özelliklerle hizmete engel olur. Tasavvuf, kibri yenmek amacıyla müridlerine hizmet metodunu aşar ve tevazu geliştirmesini teşvik eder. Bu bağlamda, hizmetin başarılı olabilmesi, kişinin içsel mücadelesi ve nefis terbiyesi ile doğrudan ilişkilidir. Bu süreç, mürid ile mürşid arasındaki derin bir iletişimi gerektirir ve aynı zamanda toplumsal ilişkilerde samimiyet ve alçakgönüllülüğün yerleşmesine katkıda bulunur.⁴⁸⁰

Tasavvufta iletişimin işleyişi ve başarılı olup olamadığının bilgisi bazen kişinin kendi bilinç durumunu aşabilir. Bir başka deyişle bu yolda hizmet eden sâlik, yaptığı hizmetin kendisini hangi derecelere yükselttiğini veya olgunlaşma sürecine nasıl katkı sağladığını tam manasıyla kavrayamayabilir. Kişi sağlıklı şekilde işleyen iletişimin farkında olamayabilir. Bu noktada mürşidin varlığı ve yönlendirmesi son derece önemlidir. Mürşid, iletişimsel anlamda ilerleme süreçlerini muhatabına izah etmek ve bu sürecin içsel anlamlarını açıklamakla yükümlüdür.⁴⁸¹

Tasavvuf yolunda hizmetin önemi büyüktür ve bu hizmet farklı boyutlarda gerçekleşir. Süreç bazen müridi mürşidine hizmet ettirir, bazen mürşid, müridlerine hizmet eder. Bazı noktalarda mürid, diğer ihvan kardeşlerine ve tekkenin ihtiyaçlarına hizmet edebilir. Bazen hizmet, hayvan ve bitkilere yönelik dahi olabilir.

Tasavvuf ehline göre, hizmet edilen kişi hizmete layık olmasa bile, yapılan hizmetin değeri kaybolmaz ve zayi olmaz.⁴⁸² Hizmetin amacı ve niyetin saflığı, müridin manevi yolculuğunda önemli bir yer tutar ve bu süreç, mürid ile mürşid arasındaki iletişimi ve bağlılığı güçlendirir. Bu düşünceye göre, hizmet eden kişinin niyeti Allah rızası için olduğunda, hizmet her koşulda anlamlı ve değerlidir.

⁴⁸⁰ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 1094-1095, 1250.

⁴⁸¹ İbn Sâlim'in anlattığı örnekte, Sehl b. Abdullah'ın sohbetinde bulunan ve kendisinin altmış yıldan fazla hizmetinde bulunmuş bir kişi, bir gün ona dönüp, uzun bir süredir hizmet etmesine rağmen 'büdelâ ve evliyâ' topluluğunu hiç göremediğini belirtir. Sehl b. Abdullah ise şu cevabı vererek bu durumu açıklar: "Onlar her gün benim yanıma senin aracılığıyla gelmiyorlar mı? Dün seninle konuşan kişiyi görmedin mi? İşte o, onlardandı." Kaynak için bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, 235.

⁴⁸² Hasan Kâmil Yılmaz, *İslâm Tasavvufu (Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar)* (Ankara: Altınoluk Yayınları, 1996), 482-483.

Tasavvufî terbiyede mürşide hizmet, dinî bir vecibe olarak kabul edilir. Müridin fiziksel babasına hizmet etmesi nasıl gerekli ise, manevi babası konumundaki mürşidine hizmet etmesi de zorunludur. Bu hizmet, sadece bir görev değil, aynı zamanda tasavvufî edebe riayetın bir sonucudur. Edep sahibi olmak, kişinin kendisinden büyük olanlara saygı ve hizmet etmesini gerektirir. Bu bağlamda, müridlerin şeyhlerine hizmet etmeleri, manevi terbiyenin ve disiplinin bir parçasıdır. Nitekim, *el-Lüma'* adlı eserin müellifi Serrâc, Allah'a yönelenlerin yollarına adım atan bireylerin, bu yolda adab-ı muaşerete riayet etmelerinin ve kendilerine rehberlik edenlerin hizmetine dikkatle yönelmelerinin önemini vurgulamaktadır.⁴⁸³

Müridin mürşidine sunduğu hizmet, ilk bakışta mürşidin şahsına yapıldığı izlenimini verebilir; ancak mürşidin kendisine yapılacak hiçbir hizmete ihtiyacı yoktur. Bu hizmet, aslında müridin kendi manevi yolculuğunda ilerlemesi ve olgunlaşması içindir. Mürşide hizmet sâyesinde sâlik, suyun kaptan aldığı renk gibi mürşidinin hâline bürünebilir. Böylece hizmet, sadece fiziksel yardımla sınırlı kalmaz, aynı zamanda manevi rehberlikle iletişimi ve bu yolla içsel olgunlaşmayı sağlar.⁴⁸⁴

Tasavvufî pratiğın bir parçası olan hizmet hem bireysel hem de toplumsal düzeyde iletişimin en saf ve samimi biçimlerinden birini oluşturur. Bu sebeple Hucvîrî, sevgisini tam anlamıyla göstermek isteyen bir âşığın, tüm varlığıyla sevgilisinde yok olması gerektiğini ifade eder. Aksi takdirde, sevgisinde eksiklik vardır. Vuslat hâlinde erişebilen sâlik için kalbin nasibi muhabbet, sırrın nasibi müşâhede, ruhun nasibi vasl, bedenın nasibi ise hizmet olarak karşılık bulur.⁴⁸⁵

Müridin mürşidine hizmet etmesi, seyr u sülûkun temel unsurlarından biridir. Mürşidin müridlerine hizmet etmesi ise, elde ettikleri yüksek mertebeler sonucu gösterdikleri tevazuun bir sonucudur. Mürşid, manevi açıdan yüksek bir konumda bulunmasına rağmen, tevazu gösterip hizmet ederek ulaştığı makamı yükseltir. Mertebe elde etme sürecinde tevazu göstermek, nebevî bir hassasiyettir. Müridlerin dertlerini ve sıkıntılarını hissetmek ise, mürşiddeki şefkat duygusunun bir yansımasıdır. Hizmet eden

⁴⁸³ Serrâc, *el-Lüma'*, 417.

⁴⁸⁴ Rivayete göre, Bîşr Hâfî, rüyasında Hz. Peygamber'i (sa.) görmüş ve Allah'ın onu neden emsallerinden üstün kıldığını öğrenmiştir. Bu rivayette, Hz. Peygamber, Bîşr'in sünnete bağlılıkta, salih insanlara hizmet etmede ve din kardeşlerine nasihat etmede gösterdiği gayret nedeniyle Allah tarafından emsallerinden üstün kılındığını belirtmiştir. Kaynak için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 55.

⁴⁸⁵ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 2/654.

mürşidin, müridi gözündeki değeri şüphesiz çok büyüktür; zira hizmet, sevginin şiddetini artıran ve muhabbeti pekiştiren bir eylemdir.⁴⁸⁶

İslam düşüncesinde hizmet, yalnızca insanlara yönelik eylemlerle sınırlı kalmaz, hayvanlardan bitkilere ve hatta kâinatı oluşturan tüm varlıklara kadar genişletilebilir. Bu ufuk, İslam'ın bütüncül doğasını ve her varlığın Allah'ın isim ve sıfatlarından birer tezahür olarak kabul edilmesini yansıtır. Bu perspektifte, her bir varlık Allah'ın bir tecellisi olarak görülür ve dolayısıyla onlara hizmet etmek, Allah'a hizmet etmekle eşdeğer kabul edilir. Tasavvuf ehli, kâinatın her zerresinde ilahi bir anlam bulur ve bu anlayışla hareket eder. Hayvanlara şefkatle yaklaşmak, bitkilere özen göstermek ve doğayı korumak, ibadet eylemi olarak değerlendirilir.

Bedensel hizmetler, topluluk içinde birlik ve düzenin sağlanmasına yardımcı olur. Dergahların işleyişi genellikle belli bir düzene ve sorumluluk dağılımına dayanır. Bu çerçevede, dergâh üyeleri çeşitli bedensel görevleri üstlenerek topluluğun işleyişine katkıda bulunurlar. Bu manada tekkelerin temizliği ve bakımı, dervişlerin görevleri arasındadır. Bu nedenle, sûfîlerin hankâhın ve çevresinin temiz tutulması amacıyla iş bölümü yaptıkları bilinmektedir. Temizlik, yemek hazırlama, misafir ağırlama gibi görevler hem topluluk düzenini sağlar hem de bireyler arasında iş birliği ve koordinasyonu teşvik eder.⁴⁸⁷

Tekke hizmetleri, tasavvufî eğitimde uygulanan önemli bir terbiye metodudur. Bu hizmetler, müridlerin hem zâhirî (*dışsal*) hem de batinî (*içsel*) boyutta gelişmelerine katkıda bulunur. Dergâhlar, bireylerin özveri, sadakat ve teslimiyet gibi önemli tasavvufî değerleri pratiğe dökmesine olanak tanır. Dergâh yaşamı, bireylerin kendi benliklerinden ve dünyevi isteklerinden vazgeçerek topluluğa hizmet etmeyi öğrenmelerini sağlar. Bu süreç, kişisel gelişimi teşvik ederken aynı zamanda bireylerin ruhsal ve manevi olarak büyümelerine de katkıda bulunur.

2.3. İletişimde Yakınlık: Mesafe ve Yöneliş

İnsanlar arasındaki mesafe, ilişkilerde bireylerin birbirlerine verdikleri değeri ve hissettikleri duyguları yansıtır. Yakınlık veya uzaklık, kişinin karşısındaki bireye duyduğu güven, sevgi veya hoşnutsuzlukla ilgilidir. Çok yakın hissettiğimiz insanlara fiziksel olarak yaklaşır, hatta onları kucaklarız. Buna karşın, hoşlanmadığımız veya

⁴⁸⁶ Erkul, *Gazzâlî ve Öncesi Dönemde Tasavvufta Hizmet*, 124-125.

⁴⁸⁷ Süleyman Uludağ, "Hankah", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/43.

güvenmediğimiz kişilerden uzak durur, aramıza mesafe koyarız. Bu bağlamda, mesafe, ilişkilerdeki duygusal durumları ve bağları ifade eden önemli bir iletişim aracıdır. Mesafe, insanların yakınlık, dostluk, düşmanlık, memnuniyet veya hoşnutsuzluk gibi duygularını açıkça gösterir.⁴⁸⁸

İletişimde mesafe ve yakınlık konusunu ele alındığında, tasavvufta yakınlık ve iletişim alanı arasındaki ilişki, iki temel kategoride incelenebilir; Zâhirî (*fiziksel*) yakınlık ve Mânevî (*spiritüel*) yakınlık.

Zahiri yakınlık, bireylerin fiziksel mekân içerisindeki mesafe kullanımlarını ifade eder. İnsanların birbirleri arasındaki fiziksel mesafeyi ayarlamaya çalışmaları iletişimde “*Proksemi*” kavramı ifade edilir. Proksemi, kişisel alanın ve fiziksel mesafenin kişiler arası etkileşimlerde nasıl düzenlendiğini ve anlamlandırıldığını inceler. Bu kavram, bireyler arasındaki mesafenin kültürel, sosyal ve psikolojik faktörlere bağlı olarak nasıl değiştiğini ve iletişimin niteliğini nasıl etkilediğini açıklar.

İletişimdeki fiziksel yakınlık, bireylerin birbirleriyle olan etkileşimlerini doğrudan etkiler. Kişiler arası mesafeyi etkileyen unsurlar arasında ayrıca kişilik özellikleri, cinsiyet, meslek, gibi çeşitli faktörlerde etkiler. 1963 yılından bu yana yapılan araştırmalar, insanlar arasındaki mesafeyi dört temel alanda sınıflandırmıştır: Yakın (*mahrem-özel*) alan, kişisel alan, sosyal alan ve kamusal alan.⁴⁸⁹

Her canlının kendilerini güvende hissettikleri bir psikolojik koruma alanı bulunur ve bu alan mahrem alan olarak adlandırılır. *Yakın (mahrem-özel) alan*, bireylerin fiziksel temas kurabildikleri ve genellikle 0-45 cm arasında değişen mesafeyi kapsar. Bu mahrem alan, istenmeyen kişiler tarafından ihlal edildiğinde, bireyde sıkıntı, gerginlik, huzursuzluk ve saldırganlık gibi duygusal tepkiler artar. Bu alan, bireyin duygusal güvenliğini sağlamak için kritik öneme sahiptir ve ihlal edilmesi, kişinin savunma mekanizmalarını devreye sokar. Bu alan, duygusal olarak çok yakın ilişkilerde, örneğin aile üyeleri ve yakın arkadaşlar arasında kullanılır. Bu mesafede, dokunma, fısıldama ve yüz ifadeleri gibi ince iletişim unsurları önemli hale gelir. Yakın alan, güven ve samimiyetin yüksek olduğu durumlarda tercih edilir ve bireyler arasındaki bağları güçlendirir.

⁴⁸⁸ Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili*, 212.

⁴⁸⁹ Edward Hall, “Proxemics and Comments and Replies”, *Current Anthropology* 9/2/3 (1968), 91; Cüceloğlu, *İnsan İnsana*, 41-44.

Kişisel alan, bireylerin rahatça konuşabildiği ve genellikle 45 cm- 1.2 metre arasında değişen mesafeyi kapsar. Bu alan, arkadaşlar, iş arkadaşları ve tanıdıklarla yapılan günlük etkileşimlerde kullanılır. Kişisel alan, bireylerin kendilerini güvende ve rahat hissetmelerini sağlar, ancak aynı zamanda özel alanlarının korunmasına da olanak tanır. Bu mesafede, sözel ve bedensel ifadeler, sosyal etkileşimlerin temel unsurlarıdır.

Sosyal alan, resmi ve yarı resmi etkileşimler için kullanılan ve genellikle 1.2-3 metre arasında değişen mesafeyi kapsar. Bu alan, iş toplantıları, öğretmen-öğrenci ilişkileri ve resmi görüşmeler gibi durumlarda tercih edilir. Toplumsal alanda, iletişim daha yapılandırılmış ve resmi bir hal alır. Sözel iletişim, bu mesafede daha belirgin bir rol oynar ve kişisel alanın korunmasına dikkat edilir.

Kamusal alan, bireyler arasındaki mesafenin 3 metreden fazla olduğu ve genellikle halka açık etkinliklerde, konferanslarda ve büyük toplantılarda kullanılan mesafeyi kapsar. Bu alanda, bireyler arasındaki iletişim daha genel ve anonim hale gelir. Kamu alanında, beden dili ve sözel iletişim, geniş kitlelere hitap etmek için kullanılır ve bireyler arasındaki duygusal yakınlık minimum seviyede tutulur.⁴⁹⁰

Bu dört mesafe kategorisi, bireyler arasındaki sosyal etkileşimlerin ve iletişimin doğasını anlamamıza yardımcı olur. Her bir mesafe, belirli sosyal normlar ve duygusal bağlamlarla ilişkilidir ve bireylerin birbirleriyle nasıl iletişim kurduklarını ve etkileşimde bulunduklarını şekillendirir. Bu sınıflandırmalar, iletişimde mesafenin rolünü ve önemini vurgulayan değerli araçlardır.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetnâme adlı eserinin “*genel yapısal beden dili*” başlığı altında toplumsal ilişkiler analizini yapmıştır. Burada geçen ifadeleri iletişimdeki insanlar arası mesafe sınıflandırmaları altında değerlendirmek mümkündür;

*“Sonra, akranlarına ve dostlarına anlayış ve sezgiyle bakarak, her birinin içinde gizli olan durumlarını ve ahlaklarını kavradığında; onlara ya ahlaklarına göre ilgi ve sevgiyle yaklaşsın ya da aklınca iyi bir şekilde idare edip geçinsin. Veya hepsinden uzaklaşıp, güvenlik ve huzura, onur ve rahatlığa ulaşsın. Ne kimseden incinsin ne de kimseyi incitsin. Gönül rahatlığıyla sakın bir köşede oturup dinlensin.”*⁴⁹¹

⁴⁹⁰ Merve Buldaç, “Mekânda Proksemi Kavramı ve Proksemik Düzenlemeler: Bauhaus Tiyatroları”, *Mimarlık ve Yaşam Dergisi* 6/3 (2021), 1036; Pease, *Beden Dili*, 26-27; Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur’ân’da Beden Dili*, 233-234; Baltaş - Baltaş, *Bedenin Dili*, 80-83.

⁴⁹¹ Erzurumî, *Marifetnâme*, 1/403.

İbrahim Hakkı'nın eserinde, bireylerin sosyal ilişkilerinde kullandıkları mesafeyi nasıl yönettiklerine dair ipuçları bulmak mümkündür. Kişinin dostlarına ve akranlarına anlayış ve sezgiyle yaklaşması, onlara olan yakınlığını ve aralarındaki mahrem mesafeye karşılık gelir. Bu yakınlık, kişinin duygu ve düşüncelerini paylaşarak, derinlemesine bir iletişim kurmasını sağlar. Öte yandan, kişinin herkesten uzaklaşarak, güvenlik ve huzura ulaşması gerektiği durumlarda, daha büyük bir kamusal alan oluşturmak önemlidir. Bu, toplumsal ve kamusal alanlarda, bireyin kendisini koruma ve içsel huzurunu sağlama ihtiyacını yansıtır. Mesafenin bu şekilde ayarlanması, bireyin hem sosyal ilişkilerini dengede tutmasına hem de kendi iç huzurunu korumasına yardımcı olur.⁴⁹²

Tasavvufî hayatın çeşitli aşamalarında sâlikler, iletişimdeki fiziksel yakınlık ve kişisel mesafeyi içeren dört proksemi alanını farklı şekillerde deneyimlerler. Bu alanlar, sâliklerin manevi gelişim süreçlerinde, mürşid ile olan ilişkilerinde ve cemaatle olan etkileşimlerinde belirgin bir rol oynar.

Yakın alan, tasavvufî yaşamda mürid ile mürşid arasındaki derin ve samimi ilişkilerde görülür. Mürşid, müridin manevi yolculuğunda en güvenilir rehberdir ve bu yakın mesafede yapılan sohbetler, zikirler ve ritüeller, müridin kalbine doğrudan hitap eder. Bu samimi ve mahrem etkileşimler, müridin manevi güvenliğini ve duygusal bağlılığını pekiştirir, müridin kendini tamamen açabileceği bir ortam sağlar. Bu alanın ihlali ise müridin içsel dünyasında huzursuzluk ve gerilim oluşturabilir.

Kişisel alan, müridlerin dergâh içinde seyrü sülûk yolunda eğitim gören ihvan kardeşleriyle arasındaki mesafeyi kapsar. Bu mesafe, müridlerin manevi yolculuklarında birbirlerine duydukları derin muhabbetin ve samimiyyetin ifadesidir. Aynı mürşidden aynı dersleri almış, aynı nasihat ve metotlarla yolculuk eden bu kişiler, aralarındaki manevi bağı güçlendirir ve daha yakın bir mesafede etkileşimde bulunurlar. Kişisel alan, ihvan kardeşlerinin ortak gayeleri doğrultusunda hareket etmelerini ve aynı sırlara vakıf olmalarını sağlar. Bu yakın mesafede, müridler birbirleriyle derinlemesine manevi sohbetler yapar, deneyimlerini paylaşır ve birbirlerine destek olurlar.

Sosyal alan, tarikatların düzenlediği resmi toplantılar, dersler ve halka açık sohbetler esnasında sağlanır. Bu ortamlar, müridlerin manevi gelişimleri için önemli bir zemindir; sâlik bu ortamlarda üzerine düşen vazifelerini gerçekleştirir. Ancak, bu etkileşimler, ihvan kardeşleriyle bir arada oldukları anlarda yaşanan mesafe ve samimiyyetten farklıdır.

⁴⁹² Okumuş, "Marifetnâme'de Beden", 25.

Sosyal alan, dergâhın toplumla bir araya geldiği ve toplumsal birliğin sağlandığı genel toplantılarda kullanılır. Bu mesafede, müridlerin etkileşimleri daha yapılandırılmış ve resmidir. Müridlerin bireysel manevi yolculukları, bu tür toplantılarda toplumsal bir çerçeve içinde desteklenir. Sosyal alanın kullanımı, müridlerin manevi hallerini korumalarını sağlarken, aynı zamanda toplumsal sorumluluklarını yerine getirmelerine olanak tanır. Bu alan, müridlerin manevi bilgilerini paylaşmaları ve topluluk bilincini güçlendirmeleri için önemli bir platform sunar. Sosyal alanda, müridler geniş bir kitleyle etkileşime girer ve böylece hem kendi iç disiplinlerini sürdürür hem de toplumsal birliğe katkıda bulunurlar.

Kamusal alan, tasavvuf içerisinde genellikle müridin, kendisini tanıyan dergâh meclislerinden farklı çevrelere girdiğinde kullanılır. Sûfinin kendi meclislerinin dışında kamusal alanı tercih etmesinin temel sebebi, dış ortamdaki bireylerin bir sûfinin yaşam hassasiyetine benzeyen bir duyarlılık göstermemesidir. Günlük işlerde aynı hassasiyeti göstermeyen bireylerin arasında, manevi hallerinin kaybolmasından endişe eden sâlik, bu kişilere kamusal alan mesafesinden yaklaşmayı tercih eder ve gereksiz müdahalelerden kaçınır. Bu yaklaşım, sûfîlerin manevi hallerini koruma ve içsel dengelerini sürdürme çabasının bir yansımasıdır.

Kamusal alanda müridler, daha geniş bir mesafeyi koruyarak etkileşimde bulunur ve bu sayede manevi güvenliklerini sağlarlar. Bu mesafede bireyler arasındaki iletişim daha yüzeysel ve genel olur, kişisel ve manevi sırların paylaşımından kaçınılır. Kamusal alanın kullanılmasının bir diğer nedeni, sûfîlerin toplumsal hayatta kendi manevi yollarını ve değerlerini koruma isteğidir. Bu alanda müridler, kendi içsel disiplinlerini ve ruhsal pratiklerini bozmadan toplumsal yaşamın içinde var olurlar. Ayrıca, bu mesafe, müridlerin manevi hallerini gözlemleyen ve onlara müdahale etmeye çalışan dış etkenlerden korunmalarına yardımcı olur. Bu bağlamda, kamusal alan, müridlerin manevi gelişimlerini sürdürmelerine ve içsel dengelerini korumalarına yardımcı olan önemli bir araçtır. Sûfîlerin bu mesafeyi bilinçli ve dikkatli bir şekilde kullanmaları, onların manevi yolculuklarında karşılaşılabilecekleri olumsuz etkileri en aza indirmelerini sağlar.

İletişimde mesafe ve yakınlık konusunda ikinci kategori manevi (*spiritüel*) yakınlıktır. Manevi yakınlık, fiziksel mesafeden bağımsız olarak, bireylerin ruhsal ve duygusal düzeyde kurdukları bağları ifade eder. Tasavvufta manevi yakınlık, mürşid ile mürid arasındaki derin ruhsal bağda, Allah’a duyulan aşk ve yakınlıkta kendisini

gösterir.⁴⁹³ Bu tür bir yakınlık, zahiri dünyada fiziksel mesafe olsa dahi, ruhsal anlamda derin bir birlik ve bütünlük hissini sağlar. Manevi yakınlık, tasavvufi öğretilerde, zikrullah, murakabe ve rabita gibi pratiklerle güçlendirilir. Bu bağlamda, mürşid ve mürid arasındaki manevi ilişki, müridin içsel dönüşümüne ve olgunlaşmasına katkı sağlar.

Zahiri yakınlık, tasavvufi toplulukların dışa dönük birliğini ve fiziksel yakınlığını yansıtırken, manevi yakınlık, bireylerin Allah’a ve birbirlerine olan derin ruhsal bağlarını ve bu bağların iletişim üzerindeki etkilerini ortaya koyar. Yakınlığın bu iki yönü, tasavvufi iletişimin çok katmanlı doğasını ve bu yolun özündeki derin anlamları kavramada kilit rol oynar.

Yaratılanlar arasındaki mesafe, maddi boyutta yoğunlaştıkça artar ve metafizik boyutta nurlandıkça azalır. Enerji düzeyine indiğinizde, mekân uçurumları ortadan kalkar ve her şey bir arada gibi olur. Elektrik örneğinde olduğu gibi, şalteri kaldırdığınızda anında ülkenin tüm lambalarına mesaj ulaşır. Bu metafizik bir araya gelişte bireyler, bilinç ve gönülleri ile iletişimsel bağlantı kurar. Metafizik boyutta var olan bu bağ, fiziksel engelleri aşarak ruhsal düzeydeki birliği ve etkileşimi mümkün kılar.⁴⁹⁴

Bu bağlamda, manevi âlemdeki varlıklar, fiziksel sınırların ötesinde birbirleriyle bağlantı kurar ve iletişimde bulunur. Maddi dünyada görünen mesafeler, metafizik boyutta kaybolur ve her şey tek bir bütün olarak algılanır. Bu durum, manevi algının ve ruhsal farkındalığın gücünü ve derinliğini gösterir. Manevi yakınlık, Rüveyim’in ifade ettiği gibi, “*araya giren engelleri kaldırmakla mümkün olur.*”⁴⁹⁵ Varlıklar arasındaki bu etkileşim, ruhsal bağları ve iletişim ağlarını güçlendirir, böylece maddi dünyadaki ayrılıkların ötesine geçilir. İletişimin gayesi de gönderici ve alıcı arasındaki iletişimi kesen veya bozan tüm engelleri ortadan kaldırmaktan ibarettir.

Manevi yakınlık, tasavvufta “*kurb*” kavramıyla ifade edilir. Kurb, kul ile Hakk arasında gösterilen ahde vefanın adıdır.⁴⁹⁶ Kurb aynı zamanda kulun Cenâb-ı Hakk’a olan muhabbeti neticesinde ulaşmaya çalışılan yakınlık türüdür. Ancak Rabbin kula yakınlığı “*Her nerede olsanız O sizinle beraberdir.*”⁴⁹⁷ ayeti ölçüsünce umumidir. Cenâb-ı Hakk her yaratılana aynı derecede yakındır.⁴⁹⁸ Allah’a olan bu yakınlıkta,

⁴⁹³ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 126.

⁴⁹⁴ Muhammed Bozdağ, *Ruhsal Zeka* (İstanbul: Pozitif Yayıncılık, 2022), 269.

⁴⁹⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 126.

⁴⁹⁶ Kâşânî, *İstılâhâtü’s-Sûfiyye*, 144.

⁴⁹⁷ el-Hadîd 57/4.

⁴⁹⁸ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 174.

tasavvuf ehli arasında belirli sınıflamalar ve basamaklar ifade edilmiş olsa da, kul ile Rabb arasındaki yakınlık süreci herkes için aynı şekilde işleyen bir süreç değildir. Yakınlık kurulacak taraflardan bir tanesinin aşkın olan Allah (cc) olduğu düşünülürse, bu yakınlığın tekdüze bir şekilde işlediğini ifade etmek hatalı olur.⁴⁹⁹

Tasavvuf kültüründe, Allah'ın sâlik üzerindeki yakınlığını devam ettirmesinin şartı, Veli'nin bulunduğu mertebede sabit kalabilmesi ile sağlanır. Eğer ahlaki mertebelerde bir düşüş veya nefsin arzularına itaat etme söz konusu olursa, bu yakınlık sâlikten alınır. Bunun sebebi, insanın nefsi ile savaşının ölünceye kadar devam edeceği gerçeğidir. Nefs ıslah edilebilir, ancak tamamen yok edilemez. Bu nedenle, sâlikin manevi yakınlığını artırması ve elinde bulundurduğu yakınlığı sürdürebilmesi için sürekli bir teyakkuz halinde olması gerekir.⁵⁰⁰

Manevi yakınlık hali, iletişimde paradoksal bir kopukluğa yol açabilir. Tasavvufta her makamın ifrat ve tefrit derecesi, sâlikte aşırılıklara sebebiyet verir ve bu, iletişimin doğasını etkiler. Kişinin kendisini Allah'a ve mürşidine yakın görmesi, algısal bir kopukluğa ve gaflete neden olabilir. Tasavvuf ehlinin "*Kurb'u görmek Kurb'a hicaptır*" sözü, iletişimde önemli bir uyarıdır. Kişinin Allah'a yakın olduğunu düşünmesi, gerçek manada bir yakınlık kurmasını engelleyebilir.⁵⁰¹ Bu durumda, algılanan yakınlık, gerçekte bir mesafe ve engel oluşturur. Bu yaklaşım, iletişimde de benzer şekilde işleyebilir; aşırı özgüven ve yakınlık algısı, iletişimdaki derinlik ve samimiyeti azaltabilir. İletişim süreçlerinde, karşılıklı anlayış ve mesafe bilinci, gerçek bir bağlantı kurulmasını sağlar. Bu bilinç, iletişimin hem bireysel hem de toplumsal boyutunda önemlidir ve sürekli bir içsel farkındalık gerektirir.

2.4. İletişimde Sessizliğin Dili: Sükût

İletişim sadece sözlü ifadelerle sınırlı kalmaz; aksine, sessizlik yani sükût hali de derin anlamlar taşıyan önemli iletişim aracıdır. Sükût, dinleme ve anlama üzerine odaklanarak muhatabı daha iyi anlama ve îsâr haline bürünebilme fırsatı sunar. Konuşma

⁴⁹⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 84-85.

⁵⁰⁰ Hakîm Tirmîzî, Allah'a olan kurbîyetin manevi makamları kazanmak ve korumakla sâlikte kalabileceğini ifade eder. Ona göre, kişinin nefsinin gizli köşelerinde çeşitli kötülükler bulunmaktadır. Kişi, bu kötülüklerden sıyrılamadığı sürece içinde bulunduğu durumu aşamaz ve yakınlığa erişemez. Zira bir kölenin hür olabilmesi için tüm borcunu ödemesi gerekir. Bir dirhem dahi borcu olan bir kişinin, ödediği miktarları göz önüne alarak hür oldum demesinin bir hükmü yoktur. Aynı şekilde bir velî de bulunduğu makamı tam manası ile kazanması ile yakınlığı elde edebilir. Detaylı bilgi için bkz. Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmü'l-Evliyâ*, 359-360.

⁵⁰¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 167.

eylemi için ifade edilen sözlerin hemen hemen yarısında, yerinde ve zamanında konuşmanın erdemlerinden bahsedilir.⁵⁰² Faydalı ve anlamlı sözlerin dışında kalan zamanlarda, en doğru ve yerinde eylem susmaktır. Bu yaklaşım, gereksiz ve boş konuşmaların önüne geçerek, kişinin içsel huzurunu korumasına ve derin düşüncelere dalmasına olanak tanır.

Susmak, nefse hakimiyet sağlamanın en etkili yollarından biridir. Sessizlik, dış dünyanın etkisinden kurtulmak anlamına gelir. İnsan, susarak düşüncelerini dış etkilerden uzak, derin, sakin ve içsel bir şekilde ifade etmeyi öğrenir. Konuşurken hemen itiraz etmek veya karşıt görüşü savunmak yerine, karşımızdakini sakinlikle dinlemek ve onu anlamak daha iyidir. Karşımızdakine inandırıcı yanıtlar verebilmek için, önce onu iyi anlamak gerekir. İyi anlamak ise, susarak dinlemeye bağlıdır.⁵⁰³

Tasavvufta susma eylemi “*samt*” olarak adlandırılır. Sözlükte sükût, “*susmak, konuşmamak*” anlamına gelir. Aynı kökten türeyen fiiller, hareketli varlıkların sakinleşmesini ifade eder. Öfke, rüzgâr, yağmur gibi kelimelerle kullanıldığında ise bu fiiller, bu unsurların dinmesi, durgunlaşması veya kesilmesi anlamında kullanılır. Bu bağlamda, sükût yalnızca sessizlik anlamında değil, aynı zamanda bir durulma ve sükûnet hali olarak da anlaşılır. Bu durum, hem fiziksel hem de duygusal boyutta bir huzur ve dinginlik anlamına gelir, bu da bireyin içsel barışını ve dengeyi bulmasına katkı sağlar.⁵⁰⁴

Dilin afetlerinden korunmak amacıyla az konuşmak veya sükûtu tercih etmek ve mâlâyânî konuşmalardan kaçınmak, tasavvufta temel prensiplerdendir. Çünkü hata ve günahların çoğu dil ile ortaya çıkar. Bu yüzden dilin zararlı faaliyetlerini önlemek için ona ket vurmak gerekir. Dilin iki dudakla örtülmesi, onun zararlarını engellemek üzere ilahi bir plan olarak görülür.⁵⁰⁵

Gazalî’ye göre dil, Allah Teâlâ’nın en önemli nimetlerinden ve en ince sanatlarından biridir. Küçük bir organ olmasına rağmen, itaat ve isyan açısından büyük bir öneme sahiptir. İman ve küfür, dilin doğrulaması ile belirginleşir ve itaat ile isyanın en üst seviyelerini oluşturur. Dil, gerçek ya da hayali, yaratıcı ya da yaratılmış, her şeyle olumlu ya da olumsuz bir ilişki kurar. Diğer organların aksine, göz sadece renkleri, kulak sadece sesleri, el ise sadece maddeleri algılar. Dil, bilgi kapsamında olan her şeyi açığa

⁵⁰² Özçelebi, *Konuşmak ve Anlaşılma -Sözlü İletişim ve Beden Dili-*, 34.

⁵⁰³ Türkmen, *İslâm İletişim Hukuku*, 195.

⁵⁰⁴ Saffet Köse, “Sükût”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/51.

⁵⁰⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 417.

vurabilir. Dilin faaliyet alanı genişler ve hem hayır hem de şer için kullanılabilir. Bu nedenle, dilini kontrol edemeyen kişiler, şeytanın yönlendirmesine açık hale gelir ve büyük tehlikelerle karşı karşıya kalırlar. Dilini şeriat sınırları içinde tutan ve yalnızca faydalı konularda serbest bırakan kimseler, dilin tehlikelerinden korunabilirler. Dilin nerede serbest bırakılacağına iyi ve kötü olarak ayrımını yapmak karmaşık bir iştir ve bu konuda bilgi sahibi olanlar bile özen göstermekte zorlanabilir. Dil, en kolay hareket ettirilen organ olduğu için insanlar dilin zararlarından korunma konusunda genellikle gevşek davranırlar. Gazali, dilin gücünü ve tehlikesini vurgulayarak, onun doğru kullanımının hem dünya hem de ahiret saadeti için gerekli olduğunu belirtir. Tasavvuf perspektifinde, dilin kontrolü nefis terbiyesinin önemli bir parçasıdır ve doğru kullanımı manevi ilerleme için şarttır.⁵⁰⁶

Gazâlî'nin düşüncesinde suskunluğun boyutu yalnızca dış dünya ile sınırlı kalmaz; iç dünya için de büyük bir önem taşır. Allah'ı tanımaya vesile olan kalp, sözlerden olumsuz etkilenir. Sözler, kalbi meşgul eder ve onun zikir ve tefekkürle ilgilenmesini zorlaştırır. Bu nedenle, kalbin Allah'tan uzaklaşmaması için sessizlik gereklidir.⁵⁰⁷

Bazı sûfiler, müridin davasında samimi olabilmesi için yedi niteliğe sahip olması gerektiğinden bahsederler. Bu yedi amelin her biri önemli nitelikler taşıırken, içlerinden dört tanesi yapının ayakta durabilmesi için sütun niteliğindedir. Bu sütunlar; yalnızlık, az yemek, az uyumak, az konuşmak yani sükûttur. Bu dört temel ilkenin sağlanması, nefsin dizginlenmesi ve zayıflatılmasında kritik bir rol oynar.⁵⁰⁸

Tasavvufta sükût, iletişimin eksikliği olarak değil, derin bir içsel iletişim biçimi olarak kabul edilir. Sessizlik, bireyin dış dünyayla olan etkileşimlerini sınırlayarak, iç dünyasıyla olan bağlarını kuvvetlendirir. Susmak, zihni boşaltma ve manevi derinliğe ulaşma pratiği olarak önemli bir metottur. Gereksiz konuşmaların terki olarak da ifade edilebilecek olan sükût, kişiye Verâ kapılarını açar ve takvayı öğretir. Az konuşmak kişiye doğru ve net bir görüş sağlar. Toplum içerisinde birçok insanların talep ettiği hayırlı bir makama ulaştırır.⁵⁰⁹ Sadî Şirâzî'nin yazdığı beyitlerle konu şu şekilde ifade edilir;

⁵⁰⁶ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 995-997.

⁵⁰⁷ Adem Ordu, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn'de Riyazet ve Mücahede* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 1998), 71.

⁵⁰⁸ Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, 550.

⁵⁰⁹ Mekkî, *Kutû'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb*, 1/275-276.

*Bir bilen varken susarsan, susmak olur edepten;
Lüzûm varken, sükût boştur, konuşman zarurettir!
Bilinsin ki insan iki şeyden sinirlenir;
Sükût vaktinde söz etmek ve konuşmak gerekirken susmak!*⁵¹⁰

Sükût, sadece tasavvuf ve dini ilimlerde önemli bir yer tutmaz, aynı zamanda sosyal ortamlarda da bilinçli bir susma eylemi olarak kullanılabilir. Özellikle örgütsel davranış çalışmalarında, “örgütsel sessizlik” kavramı öne çıkar. Bu kavram, çalışanların işlerini ve bulundukları örgütü iyileştirmeye yönelik fikir, bilgi ve düşüncelerini kasıtlı olarak paylaşmaktan kaçınmalarını ifade eder. İletişim felsefesi açısından, sükût ve örgütsel sessizlik, iletişimin sadece sözcüklerle sınırlı olmadığını, sessizliğin de güçlü bir iletişim aracı olabileceğini gösterir. Tasavvufî sükût, bireyin kendisiyle ve ilahi olanla derin bir bağ kurmasını sağlarken, sosyal bilimlerdeki bilinçli susma eylemi, bireyin toplumsal ve kurumsal dinamikler içinde stratejik bir duruş sergilemesini yansıtır. Bu iki yaklaşım, sessizliğin farklı bağlamlarda nasıl anlam kazandığını ve iletişimde ne kadar önemli bir rol oynadığını ortaya koyar.⁵¹¹

Tasavvuf geleneğinde, sükût genellikle mürşidin rehberliğinde öğrencilerine birer iletişim biçimi olarak sunulur. Mürşidin sessizliği, öğrencilerine derin manevi dersler vermek içindir. Mürşidler, müridlerini sessizlik içinde kalmaya ve içsel derinliklerini keşfetmeye teşvik ederek, onlara susmanın manevi potansiyelini gösterirler. Müridler, sessizlik içinde kendi zihinlerinin seslerini dinleyerek, içsel huzur ve anlayışa ulaşma fırsatı bulurlar.⁵¹²

Tasavvuf sisteminde esas mesele, selamete kavuşmaktır. Selamet, Kuşeyrî’nin ifadesiyle, sükût etmenin içinde gizlidir. Ancak, konuşmanın gerektiği yerde sükût etmek kişiyi pişmanlığa sürükleyebilir. Bu nedenle, yerinde susabilmeyi bilmek, tasavvuf sisteminde akıllı kişilerin sahip olabileceği bir beceridir. Tasavvufta, bireyin ne zaman susacağını ve ne zaman konuşacağını bilmesi, büyük bir bilgelik gerektirir. Bu bilgelik, şeriatın kurallarına, emir ve yasaklarına sıkı sıkıya bağlı kalmayı zorunlu kılar. Şeriat, bireye hangi durumlarda konuşulması ve hangi durumlarda susulması gerektiğini

⁵¹⁰ Şîrâzî, *Gülistan*, 21.

⁵¹¹ Ali Alparslan - Murat Kayalar, “Örgütsel Sessizlik: Sessizlik Davranışları, Örgütsel ve Bireysel Etkileri”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2012), 137,142-144.

⁵¹² Cüneyd-i Bağdadi’nin aktardığı bir örneğe göre, Ebû Hafs Haddâd’ın yanında, hiç konuşmayan, sürekli sessiz kalan biri varmış. Cüneyd, arkadaşlarına bu kişinin kim olduğunu sormuş. Onlar da şu cevabı vermiş: “Bu, Ebû Hafs’ın sohbetine katılan ve bize de hizmet eden biridir. Kendisine yüz bin dirhemlik servetini bağışladı ve onu Ebû Hafs’ın hizmetinde kullandı. Bu zamana kadar Ebû Hafs, bu kişinin bir kelime bile konuşmasına izin vermedi.” Kaynak için bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, 235.

belirlemede rehberlik eder. İslam hukukunun ve ahlakının kuralları, tasavvufi pratiklerin temelini oluşturur ve bu kurallara bağlılık, bireyin hem dünyevi hem de manevi selamete ulaşmasında kritik bir rol oynar.⁵¹³

Bununla birlikte, sükût ve konuşma arasındaki dengeyi sağlamak, bireyin hem içsel hem de dışsal iletişimini önemli ölçüde etkiler. İletişim bağlamında, doğru zamanda susmak ve doğru zamanda konuşmak, bireyin hem kendisiyle hem de çevresiyle olan ilişkilerinde dengeyi bulmasına yardımcı olur. Bu, sadece bireysel bir erdem değil, aynı zamanda toplumsal uyumun da anahtarıdır.⁵¹⁴

Tasavvufî pratiğin temel ilkelerinden biri, sözün gücünü ve etkisini bilerek hareket etmektir. Bu bağlamda, iletişimde sadelik ve sadakat esastır. Gereksiz sözden kaçınmak, manevi yolda ilerlemek için önemli bir adımdır. Bu sebeple Hucvîrî, yersiz ve gereksiz konuşmayı aklı sarhoş eden bir şaraba benzetir. Bir kimse bu söz şarabını içmeye alışır, onu bir daha asla terk edemez ve kendisini ondan uzaklaştıramaz. Tasavvuf yolunu benimseyenler, sözün tehlikelerini bildikleri için gereksiz yere konuşmaktan kaçınırlar. Bu nedenle hem başlangıçta hem de sonunda söyledikleri sözlere büyük özen gösterirler. Eğer tüm sözleri Hakk içinse, konuşurlar; aksi takdirde susmayı tercih ederler.⁵¹⁵

Tasavvuf içerisinde susma eyleminin belli seviyeleri vardır. Susmak, öncelikle zahiren dil ile gerçekleşir. İlerleyen aşamalarda ise kalp ve gönül sükût eder. Bu sebeple, avâmın (*halkın*) sükûtu dille, âriflerin (*bilgelerin*) sükûtu kalp ile, âşıkların susması ise sırra ait yaşadıklarını korumak için olduğu söylenir. Bu aşamalar düzgün bir şekilde seyretmediğinde, susmak faydalı bir iletişim metodu olamaz. Bu bağlamda, sûfilerden bir zat şöyle der: “*Dilini sustursan dahi, gönlün konuşmaya devam ettiği sürece nefsinden yakını kurtaramazsın. Bu hasletin yüzünden ruhun seninle konuşmayı bırakır. Çünkü ruh, bir sır saklayıcısıdır. Hak etmeyene kendisini açmaz.*”⁵¹⁶

Bu ifadeler, tasavvuf pratiğinde susmanın çok katmanlı bir süreç olduğunu vurgular. Dil ile susmak, ilk ve en temel adımdır. Ancak, gerçek sükût, kalp ve gönül seviyesinde gerçekleştiğinde anlam kazanır. Kalp ve gönlün susması, bireyin iç

⁵¹³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 226.

⁵¹⁴ Konuşma ve susmanın dengesi ile alakalı mutasavvıflar kullandığı pek çok usûl söz konusudur. Örnek vermek gerekirse Bîşr b. Hâris: “*Konuşmanın hoşuna gideceği yerde sus, susmanın hoşuna gideceği yerde konuşmaya başla*” sözleriyle kendi iletişim kriterini oluşturmuştur. Kaynak için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 228.

⁵¹⁵ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 2/600.

⁵¹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 227, 230-231.

dünyasında huzur ve sükûnetin hâkim olmasıdır. Birey, bu seviyeye ulaştığında, sadece dilini değil, aynı zamanda düşüncelerini ve duygularını da kontrol edebilir hale gelir.⁵¹⁷ Ayrıca, tasavvufun ileri seviyelerinde, âşıkların susması, sahip oldukları manevi sırları korumak amacıyla gerçekleşir. Bu durum, bireyin en derin manevi deneyimlerini ve bilgilerini sadece hak edenlere açmasını sağlar. Susma eyleminin bu derin anlamı, tasavvuf yolundaki bireylerin manevi gelişimlerinin ve içsel iletişimlerinin bir yansımasıdır.

3. Yazılı İletişim

3.1. Tasavvufta Yazılı İletişim Paradigmalarının Analizi: Tarihsel Gelişim ve Literatürdeki Yansımaları

Bibliyoterapi, kişinin ruhsal problemlerinin çözümünde rehberlik sağlaması için seçilmiş okuma materyallerinin kullanılmasıdır. Bu yöntem, kişinin kendisine verilen metinleri okuyup analiz etmesi ve bu süreçten faydalanmasıyla tedaviye katkı sağlar. Bu süreçte, kişi metinlerdeki karakterler, olaylar ve temalar aracılığıyla kendi duygusal ve psikolojik durumunu daha iyi anlar ve bu anlayış, ruhsal iyileşmeye yardımcı olur.⁵¹⁸

Bu manada tasavvuf eserleri, bireylerin kendileriyle ve çevreleriyle olan ilişkilerini güçlendirir. Bu metinler, okuyucularına manevi hikmetler ve evrensel değerler sunarak, bireylerin içsel dünyalarını keşfetmelerine ve bu keşfi başkalarıyla paylaşmalarına olanak tanır.

Tasavvuf geleneğinde, iletişim ve bilgi aktarımının büyük bir bölümü yazılı eserler aracılığıyla sağlanır. Bu eserler hem bilginin sonraki nesillere aktarımını sağlar hem de sûfiler arasında bir bağ oluşturur. Bu eserlerde, önde gelen sûfilerin, örneğin Kelâbâzî'nin eserlerinde bahsedilen hal ve makamların, Kuşeyrî'nin risalesinde de benzer bir biçimde ifade edildiği gözlemlenmektedir. Bu durum, sûfilerin birbirleriyle iletişim halinde olduklarını ve aynı ilahi gerçekliğe dair benzer tecrübeleri sonraki nesillere tasavvuf eserleri telif ederek aktardıkları gerçeğini gün yüzüne çıkarır.⁵¹⁹

Tasavvufî eserler, bireyin kendisiyle, kainatla ve ilahi olanla kurduğu iletişim üzerine detaylı düşünceleri bünyesinde barındırır. Aynı zamanda, tasavvuf metinlerinde, bireyler arası ilişkileri düzenleyen etik ve ahlaki prensiplere geniş yer verilir. Tasavvufî

⁵¹⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 306.

⁵¹⁸ Özkan, *İç İletişimin İyileştirici Gücü Kendinle Barışmak*, 158.

⁵¹⁹ İki eser arasındaki muhteviyat benzerliklerini görmek için bkz.: Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 229-232; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 635-639.

literatürde iletişimin önemi, etkili iletişim yöntemleri ve duygusal zekânın geliştirilmesi gibi konular sıkça ele alınmaktadır. Bu bağlamda, tasavvuf metinleri, iletişim konusunu derinlemesine ele alarak, okuyucularını bu alanda düşünmeye ve anlayış geliştirmeye teşvik eden bir niteliğe sahiptir.

Tasavvuf eserlerinin çoğu, dünyevi arzuları tatmin etmek amacıyla yazılmamıştır. Bu eserler, manevi iletişim kanallarının açıklığı sayesinde ilahi izin ve rehberlik ile kaleme alınmıştır. Sûfiler, eserlerini yazarken genellikle içsel bir ilham veya manevi bir rehberlik hissederek ve bu hissiyat doğrultusunda yazarlar. Bu tür yazılı çalışmalar, manevi deneyimlerin, hikmetin ve derin bilginin aktarımı için birer vasıta olarak görülür. Dolayısıyla, tasavvuf literatüründeki metinler, maddi kazanç veya kişisel ün peşinde koşmaktan ziyade, okuyuculara manevi bir yol gösterici olma amacı taşır. Bu bağlamda, Sufi yazarlar, eserlerini yazarken ilahi bir görevi yerine getiriyormuş gibi hissederek ve bu hissiyat, onların yazılarına derin bir samimiyet ve içtenlik katar. Bu eserler, sadece bilgi vermekle kalmaz, aynı zamanda okuyucunun manevi yolculuğunda ona rehberlik eder ve ilahi hakikate ulaşma çabasında bir ışık tutar.⁵²⁰

Bu alandaki çalışmaların iletişimsel katkıları incelenirken, ilk olarak hicri II. asra kadar geçen sürede kaleme alınmış olan *Kitabü 'z-züh'd*'lere yer verilmelidir. İlk dönem züh'd eserleri, tasavvufi kavramların temellerini ve bu kavramların erken dönem İslam toplumlarındaki algılarını yansıtmaktadır. Bu eserlerde, züh'd (*dünyadan el çekme, rağbet etmeme*)⁵²¹ anlayışı başta olmak üzere, sabır, kanaat, tevekkül, ihlas ve ihsan gibi temel tasavvufi kavramlara dair ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Züh'd dönemi eserleri, ahiret rahatına ulaşabilmek için dünya rahatından vazgeçmek gerektiği üzerine temellendirilmiştir.⁵²² Züh'd anlayışı, kişinin dünyevi arzularından ve maddi bağlarından uzaklaşarak, daha sade ve ruhani bir yaşam sürmesini teşvik eder. Bununla birlikte züh'd, dünyadan tamamen el etek çekme veya ruhbanlık değildir; aksine, sahibini dünya hakkında derin ve ince bir görüşe sahip kılan, iç alemine ruhuyla hâkim olabilen bir insan profili ortaya çıkarır.⁵²³ Bu eserler, tasavvufun daha sonraki dönemlerde nasıl

⁵²⁰ Rivayete göre, Kelâbâzî bir gece rüyasında Resulullah'ı (sav) görmüş ve Hz. Peygamber ona, “*Bu yolda bulunduğun sürece hadislerimi açıklama işine devam et,*” demiştir. Bunun ardından, Peygamber Efendimiz ona bir kâğıt ve kalem uzatmıştır. Kelâbâzî uyandığında, elinde hadisler içeren bir evrak bulmuş ve vefat edene kadar bu hadisleri şerh etme görevini sürdürmüştür. Kaynak için bkz. Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhari Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 26 (Giriş Kısmı).

⁵²¹ Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, 439.

⁵²² Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 115.

⁵²³ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 39-40.

şekilleneceğine dair ipuçları sunmakta ve bu nedenle tasavvufi literatürün anlaşılmasında kritik bir rol oynamaktadır. Bu erken dönem metinleri, tasavvufi düşüncenin kökenlerini ve İslam'ın manevi boyutuna ilişkin ilk tasavvurlarını anlamak için vazgeçilmez kaynaklardır.

İletişim alanı ile ilişkisi bağlamında, zühd eserleri bireyin kendisiyle, toplumla ve Allah ile olan iletişimini yeniden tanımlama çabalarını içermektedir. Zühd, bireyin dünyevi arzulardan arınarak içsel huzuru ve manevi gelişimi hedeflemesi, onun kendisiyle olan iç iletişimini güçlendirmektedir. Bu döneme ait tasavvufi eserler, iletişimin sadece dilsel bir aktarım değil, aynı zamanda ruhsal bir etkileşim olduğunu vurgulayan önemli kaynaklar olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, zühd anlayışı, iletişimin çok boyutlu yapısını ve bireyin manevi yolculuğundaki rolünü anlamak için önemli bir perspektif sunmaktadır.⁵²⁴

Hicri II-IV. yüzyılları kapsayan “*Tasavvuf Dönemi*” esas alındığında, iletişim genellikle insanın Allah’a yaklaşma ve O’na duyduğu özlemi ifade etmek için kullanılan bir araç olarak ele alınır. Aynı zamanda tasavvuf klasiklerinin kaleme alındığı bu yüzyıllar, insanın iç dünyasındaki zihinsel, duygusal ve ruhsal süreçlerin Allah ile iletişim kurma sürecinde nasıl şekillendiği ve bu sürecin manevi tecrübe üzerindeki etkilerinin incelendiği bir dönemi kapsar. Bu dönemin metinlerinde, insanın içsel dünyasını temizlemesi ve Allah’a yönelmesi için iletişimin önemi vurgulanırken, aynı zamanda iletişimin zihin, kalp ve ruh arasında denge sağlaması gerektiği konularına değinilir.

Tasavvuf tarihinde, sūfî düşünce sisteminin sistematik bir şekilde ele alınarak yazıldığı ilk eser⁵²⁵ Haris el-Muhasibi’nin *er-Riâye*’si kabul edilir. Eser incelendiğinde, kullanılan kavramlar ve konular genellikle iletişimi perdeleyen hususlar ve iletişim sorunları üzerine kurulmuştur. Müellif, bu süreci riya kavramı ile eserin neredeyse tamamında sıkça ifade eder. Riyanın tanımı, özellikleri, çeşitleri, gizli tarafları ve incelikleri üzerinde durarak, bir nevi iletişim problemleri, sebepleri ve çözümleri açısından değerlendirme yapar.⁵²⁶ Hased, kibir, ucub⁵²⁷ gibi başlıklar altında da sâlikin seyrini engelleyebilecek iletişimsel problemler hakkında derinlemesine bilgi verir. Bu

⁵²⁴ Esma Sayın, “Tasavvuf Kültüründeki Zühd Anlayışının Tasavvufi ve Psikolojik Etkileri”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2018), 130-132.

⁵²⁵ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 67.

⁵²⁶ Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukûkillah*, 127-236.

⁵²⁷ Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukûkillah*, 267,299,343,387.

yaklaşım, tasavvuf literatüründe iletişim konusunun önemini vurgular ve insanın içsel ve kişilerarası iletişiminde karşılaşılabileceği engelleri ve zorlukları ele alır.

Müellif, riyâ kavramı aracılığıyla, insanların iletişimde samimiyet ve sadakatten uzaklaşmalarına, dış görünüşleri ve toplumsal beklentileri ön planda tutmalarına dikkat çeker. Ayrıca, hased, kibir ve ucub gibi negatif duyguların ve tutkuların, insanın iç dünyasındaki iletişimi olumsuz etkileyebileceğini vurgular ve bunları aşma yollarını da ele alır. Bu şekilde, tasavvuf literatürü iletişimde karşılaşılan sorunları anlamak ve çözümlemek için derinlemesine bir bakış sunar.

İbnü'l Arabî'nin, ontolojik düşünce sisteminin temelini oluşturan vahdet-i vücûd ifadesini Nifferî, Mevâkîf ve Muhâtabât adlı eserlerinde “vakfe” kavramıyla ilişkilendirir. Vakfe telakkisi iletişimsel anlamda bir drama sahnesi oluşturmaktadır. Nifferî, içsel monologlar oluşturarak aşkın ile belirli iletişim kanalları oluşturmuş ve tasavvufi seyrini bu yöntemle muhatabına aktarmıştır. Her bir manevi kademenin belirli bir durak olarak ifade edildiği eserlerinde vakfe anlayışını detaylandırmıştır. Her bir mevkîta “*Beni durdurdu*” ve “*Bana dedi ki*” gibi ifadeler kullanarak ilahi hitabı içsel monologlar aracılığıyla yansıtmıştır.⁵²⁸ Bu açıdan bakıldığında Nifferî'nin eserlerindeki içsel monologlar, insanın iç dünyasındaki çatışmaları, düşünceleri ve duyguları daha derinlemesine anlamamıza yardımcı olur. Bu, iletişimde îsâr duygusuna kavuşabilme yeteneğini artırabilir ve insanlar arasındaki anlayışı güçlendirebilir. Ayrıca kişi, kendi düşüncelerini ve duygularını ifade etme pratiği yaparak dışsal iletişimde daha açık ve net olabilir.

Tasavvufta bir ruhsal seviyeden diğerine geçmek için temel koşul, önceki seviyenin tüm gerekliliklerinin yerine getirilmesi ve yeni seviyeye geçiş için gerekli hazırlıkların tamamlanmasıdır. Bu aşamada “durup kalmak” olarak nitelendirilen vakfe kavramı ortaya çıkar. Bu durma, seyrin önceki seviyede kalan sorumluluklarını yerine getirmesi ve yeni seviye için gerekli olan hazırlıkları tamamlaması gerektiğini ifade eder.⁵²⁹ İletişimde, iletişim kurulan kişinin anlaması ve yanıt vermesi için önceki iletişim adımlarının tamamlanması ve yeni iletişim aşamasına hazırlık yapılması gereklidir. Tasavvuftaki vakfe kavramı, iletişimde bir noktada durarak önceki aşamadaki

⁵²⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülcebbar b. el-Hasan Nifferî, *Mevâkîf*, thk. Orkhan Musakhanov, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 13,18-21.

⁵²⁹ Ekrem Demirli, “Nifferî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/81.

sorumlulukların tamamlanması ve yeni iletişim adımlarına hazırlık yapılmasıyla benzerlik gösterir.

Hakîm Tirmîzî ise özgün üslubuyla eserlerinde naklî ilimleri akli temellere oturtmaya çalışmış ve Helenistik felsefe ve gnostisizm gibi kaynaklardan gelen hikmet anlayışını tasavvufa aktararak “*hakîm*” ünvanına layık görülmüştür.⁵³⁰ Tasavvuf camiasında saygın bir konuma sahip olan Hakîm Tirmîzî, *Hatmü'l-Evliyâ* adlı eseri ile nübüvvet ve velâyet gibi kavramları detaylı bir şekilde ele alarak, aşkın iletişim bağlamında literatüre önemli katkılarda bulunmuştur. Eserleri, tasavvuf düşüncesinin derinliklerine inmeye ve aşkın iletişim yollarını keşfetmeye yönelik önemli bir kaynak olarak kabul edilir.

Hatmü'l-Evliyâ'yı diğer tasavvuf eserlerinden ayıran en belirgin özellik, müellifin kullandığı tekniklerdir. Tirmîzî, eserinin dördüncü bölümünde tasavvufun mahiyeti hakkında 157 adet soru sormuş ve bu soruları cevapsız bırakarak, bu konuların herkesin konuşabileceği konular olmadığını vurgulamıştır.⁵³¹ Bu yöntem, sadece bilgiyi aktarmakla kalmayıp, okuyucunun kendi düşünme ve sorgulama sürecine katkı sağlayarak iletişimi derinleştirmeyi amaçlar. Bu şekilde, *Hatmü'l-Evliyâ*, geleneksel anlatım biçimlerinden farklı bir iletişim stratejisi benimseyerek tasavvufî bilgilerin anlaşılmasını ve içselleştirilmesini sağlar.

İletişimde muhataba soru sormak, karşılıklı etkileşimi derinleştiren ve iletişimi zenginleştiren önemli bir stratejidir. Sorular, karşı tarafta düşünme sürecini tetikler ve katılımı artırır. Bu, muhatabın konuya daha fazla odaklanmasını sağlar ve daha etkili bir iletişim ortamı oluşturur. Ayrıca, doğru sorular, muhatabın duygularını ve düşüncelerini ifade etmesine olanak tanır, böylece daha derin bir anlayış ve îsâr duygusu oluşturulur. Sorular aynı zamanda, karşı taraftan geri bildirim almayı ve onların ihtiyaçlarını, endişelerini ve beklentilerini daha iyi anlamayı sağlar. Bu şekilde, iletişimde soru sormak, karşılıklı anlayışı artırır, ilişkileri güçlendirir ve daha derin bir bağ kurulmasına olanak tanır.

Hakîm Tirmîzî'nin bu iletişim tekniği ile amacına ulaştığını ilerleyen dönemlerde görmekteyiz. Kendisinin cevapsız bıraktığı sorulara cevap bulmak amacıyla İbnü'l Arabî, yaklaşık üç asır sonra “*el-Cevâbü'l-Müstakîm ammâ Seele anhu et-Tirmizî el-Hakîm*” adlı eseri yazmış ve ayrıca “*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*” adlı eserlerinde bu sorulara cevap

⁵³⁰ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 68.

⁵³¹ Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmü'l-Evliyâ*, 142.

vermiştir.⁵³² Bununla birlikte, Hatmü'l Evliyâ nüshasını tahkik eden Osman Yahya da tasavvuf çevrelerince verilen cevapları çalışmasına eklemiştir.⁵³³ Bu teknikler sayesinde kurulan iletişim süreci, zaman içinde güncelliğini korumuş ve iletişim dinamikliği sağlanmıştır. Bu şekilde, iletişimde kullanılan bu yöntemler, zaman içinde farklı yazarlar ve düşünürler tarafından devralınarak güçlü bir iletişim geleneği oluşturmuştur.

Eserin, iletişim bağlamında öne çıkan bir diğer özelliği, müellifin esere verdiği “*Hatmü'l-Evliyâ*” başlığıdır. Bu başlık, veliliğin sona erışı veya sonuncusu anlamlarına gelir. Ona göre, peygamberlerin sonuncusu olan “*Hatemü'l-Enbiyâ*” olgusu olduğu gibi, velilerin sonuncusu olan “*Hatemü'l-Evliyâ*” da bulunmaktadır. İletişimde merak uyandırmak, insanların iletişim sürecine etkin olarak katılmalarını teşvik eden önemli bir unsurdur. Ortak bir ilgi veya konu etrafında bir araya gelmek, insanların birbirleriyle daha yakın hissetmelerini sağlar ve iletişimi güçlendirir. Hakîm et-Tirmizî'nin velilik konusundaki bu görüşleri, kendisinden sonra gelen mutasavvıfları büyük ölçüde etkilemiştir. Sonraki dönemlerde, mutasavvıflar arasında bu son velinin İbnü'l Arabî olabileceği düşüncesi üzerinde yoğunlaşmış olmasına rağmen, kavramın iletişim boyutu üzerindeki güncelliği nedeniyle tartışma hala geçerliliğini korumaktadır.⁵³⁴

Tasavvuf tarihinde “*Tâvûsu'l-Fukarâ*” (Tavus Kuşu)⁵³⁵ unvanıyla meşhur olan Ebû Nasr es-Serrâc'ın, el-Lüma' adlı eseri ile tasavvufi iletişim konusuna farklı bir boyut kazandırmıştır. El-Lüma', tasavvuf dünyasında önemli bir referans kaynağı olarak kabul edilir ve tasavvufi iletişimin özünü anlamak için önemli bir kaynaktır. Serrâc, eserinde Kuşeyrî ve Hucvîrî'nin yaptığı gibi bir tabakât bölümüne yer vermemiştir ancak tasavvufun İslami ilimleri arasındaki yerini ele almış ve diğer ilimlerle olan ilişkilerini değerlendirmiştir. Ayrıca, fıkıh, hadis, kelâm gibi ilimler hakkında tasavvufun tutumunu yansıtmış ve semâ' (işitme) ve kerâmet gibi bazı tartışmalı konulara, değinmiştir. Serrâc, ayrıca sûfilerin şathiyatını değerlendirip İslam dışı sapkın grupları sûfilerden kesin bir dille ayırmıştır. Bu yaklaşımıyla, tasavvufun İslam ilimleri içindeki konumunu belirlemiş ve onun İslamî çerçevede değerlendirilmesine katkıda bulunmuştur.⁵³⁶

⁵³² Abdülfettâh Abdullah Bereke, “Hakîm et-Tirmizî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/198.

⁵³³ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-Evliyâ*, 142-326.

⁵³⁴ Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2003), 103,258.

⁵³⁵ Attar, *Tezkiretül-Evliyâ*, 554.

⁵³⁶ Hacı Bayram Başer, *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2009), 9.

Serrâc, tasavvuf terminolojisiyle alakalı kavramları ilk defa topluca vererek tasavvuf literatürüne önemli bir katkı yapmıştır. Onun eseri, tasavvufî terimlerin tanımlanması ve açıklanmasıyla, bu alandaki bireylerin gerek kendi aralarındaki gerekse aşkın olan Allah ile olan iletişimlerini güçlendirmesine katkı sağlamıştır. Serrâc'ın terminolojiye getirdiği sistematik yaklaşım, tasavvuf düşüncesinin derinlemesine anlaşılmasına destek olmuş ve tasavvuf yolunda seyreden sûfilerin doğru iletişim kurmasına katkıda bulunmuştur. Ayrıca sûfilerin yaptığı hataları ve sıkça tekrarlanan yanlışları yazarak, iletişim alanında ilk otokritik etkiyi oluşturmuştur. Serrâc'ın bu yaklaşımı, tasavvufî iletişimin kalitesini artırmak ve doğru anlayışın gelişmesine katkı sağlamak amacıyla önemli bir adımdır. Bu otokritik tutum, tasavvufî düşüncenin gelişimine ve yaygınlaşmasına olumlu bir etki yapmıştır. Eser, tasavvuf çevrelerince tartışmalı konulara da yer vererek, bu konularda açıklık getirmiş ve farklı görüşlerin değerlendirilmesine olanak sağlamıştır. Bu da tasavvufî iletişimin zenginleştirilmesi ve çeşitli perspektiflerin anlaşılması adına önemlidir.

Eserin iletişimsel boyutuyla ilgili dikkati çeken diğer bir önemli husus, Serrâc'ın tasavvuf tarihine önemli katkılar sağlamasına rağmen ne kendi dönemindeki mutasavvıflar tarafından ne de kendisinden sonraki belli bir dönemde ismine yer verilmemesidir.⁵³⁷ Serrâc'ın, Sülemî'nin hocaları arasında yer almasına rağmen Tabakâtü's-sûfiyye'de hayatı hakkında bilgi verilmemesi şaşırtıcıdır.⁵³⁸ Ayrıca, kendi döneminin mutasavvıflarından Kelâbâzî ve Ebû Talib el-Mekkî gibi isimlerin eserlerinde adının geçmemesi de dikkat çekicidir. Kuşeyrî ve Hucvîrî gibi tasavvuf tarihinde mihenk taşı sayılabilecek önemli müellifler ise eserlerinde ondan alıntı yaptıkları halde biyografisine yer vermezler. Ancak, sonraki dönemlerde Gazalî'nin İhyâsı'nda Serrâc'a atıflarda bulunduğunu görmekteyiz.⁵³⁹ Ayrıca, Ferîdüddîn Attar'ın Tezkiretü'l Evliyâ eserinde "Zeyl" başlığı altında müellifin biyografisine yer vermesi, Serrâc'ın ilerleyen dönemlerde daha fazla tanınmaya başladığını gösterir.⁵⁴⁰

Bu durum, iletişimsel açıdan dikkate değerdir çünkü Serrâc'ın eserleri ve düşünceleri, zamanın dinamikleri içinde belki de yeterince tanıtılamamış veya değerlendirilmemiştir. Bu durum, iletişim eksikliği veya belirli dönemlerdeki tasavvuf anlayışının değişkenliği gibi çeşitli faktörlerden kaynaklanabilir. Ancak, Serrâc'ın

⁵³⁷ Yılmaz, *İslâm Tasavvufu (Tasavvuf ile ilgili Sorular-Cevaplar)*, 14-15 (Giriş Kısmı).

⁵³⁸ Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 58.

⁵³⁹ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 72.

⁵⁴⁰ Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 554-555.

eserleri ve fikirleri modern zamanlarda yeniden değerlendirilmiş ve takdir edilmiştir,⁵⁴¹ bu da onun iletişimsel etkisinin zamanla arttığını göstermektedir.

Tasavvuf tarihinde Gazalî ve Abdülkâdir Geylânî gibi büyük mutasavvıfları etkilemeyi başarmış bir diğer müüellif ve temel eseri, Ebû Talib el-Mekkî'nin Kûtu'l-Kulûb'udur.⁵⁴² Mekkî, sert mizacı ve ameli noktada bidatlara karşı keskin duruşuyla diğer müelliflerden ayrılan biridir. Bu özellikleriyle iletişim noktasında farklı bir tavır ortaya koymuştur. Kendisi, tasavvuf taraftarları ile şariat taraftarları arasında ciddi ayrılıkların yaşandığı bir dönemde, bu iki zümre arasında bir köprü kurma vazifesini üstlenerek iletişimsel kopuklukları gidermeye çalışmıştır.⁵⁴³ Mekkî'nin bu yaklaşımı, o dönemdeki dini ve entelektüel çatışmaların aşılmasına ve farklı gruplar arasında daha yapıcı bir diyalogun sağlanmasına katkıda bulunmuştur.⁵⁴⁴

Kûtu'l-Kulûb, kırk sekiz bölümden oluşarak hacimli bir yapıya sahiptir.⁵⁴⁵ Bu yapı, sadece belirli bir konuyu ele alan bir eser olmaktan çok, itikad, fıkıh, adab, ahlak ve tasavvuf gibi çeşitli konuların bir araya geldiği kapsamlı bir eser niteliğindedir.⁵⁴⁶ Bu yapıdaki bir eserin iletişimsel anlamdaki katkısı, geniş bir konu yelpazesini kapsayarak farklı okuyucu kesimlerine hitap etme yeteneğiyle ortaya çıkar. Kûtu'l-Kulûb'un çeşitli konuları ele alması, okuyuculara çok yönlü bir bakış açısı sunar ve bu da iletişimi zenginleştirir. Ayrıca, bu çeşitlilik, farklı düşünce sistemlerine ve yaklaşımlara açık bir ortam oluşturur, böylece iletişimde farklı bakış açılarını anlama ve değerlendirme fırsatı sunar. Bu sayede, eser, okuyucular arasında etkili iletişimi teşvik eder ve farklı görüşler arasında diyalog ve anlayışın gelişmesine katkı sağlar.

Mekkî'nin eserine “Kalplerin Azığı” ismini vermesi, tasavvufi yolda kişinin ihtiyaç duyacağı ilmi gerçeklikleri bir azık, yani yolculuk sırasında yanına alınacak bir

⁵⁴¹ Süleyman Uludağ, “el-Lüma”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/258-260.

⁵⁴² Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 75.

⁵⁴³ Bilal Saklan, “Kûtu'l-Kulûb”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/502.

⁵⁴⁴ Arberry, el-Mekkî'nin eserindeki bu iletişimsel arabulucu rolü hakkında şu değerlendirmeleri yapar: “Kelâm ve Hadis alanlarında sağlam bir temele sahip olan el-Mekkî, büyük ölçüde Sûfî doktrini ve pratiklerinin ortodoksisini savunmakla uğraşmıştır. Bu nedenle onun önemli eseri Kûtu'l-Kulûb, daha dikkatli argümanlar ve alıntılar içermektedir. Aynı zamanda, bu eser, Ortodoks Tasavvuf için genel bir kurgu sunma çabası açısından ilk ve oldukça başarılı bir adımı oluşturur. Kûtu'l-Kulûb'un yaklaşımı, İslami ibadetleri detaylarıyla ele alması açısından tipik fıkıh rehberlerine benzemektedir. Bununla birlikte, eserdeki konular aynı zamanda mistik bir bakış açısıyla ele alınmıştır.” Detaylı bilgi için bkz. Arthur John Arberry, *Sufism, An Account of Mystics of Islam* (London: George Allen-Unwin Ltd, 1968), 68.

⁵⁴⁵ Bölümlerin içerikleri hakkında bkz. Mekkî, *Kutü'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb*.

⁵⁴⁶ Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisi Ebû Talib el-Mekkî, *Kûtü'l Kulûp - Kalplerin Azığı*, çev. Dilaver Selvi - Yakup Çiçek (İstanbul: Semerkand Basım Yayın, 2016), 1/45 (Giriş Kısmı).

yemeğe benzetmesi, iletişimsel açıdan derin bir anlam taşır. Bu benzetme, tasavvufi öğretilerin iletilmesi ve anlaşılmasında etkili bir iletişim aracı olarak işlev görür. Mekki, bu eserinde kalbin rolünü, dünya ile âhiret arasında bir aracı ve insan zihni ile bedenini yöneten bir hükümdar olarak incelemiştir. Kalp, Mekki'ye göre, insanın manevi ve fiziksel yönlerini bir arada tutan ve bu iki dünya arasında köprü kuran merkezi bir unsurdur.⁵⁴⁷

Azık kavramı ise ilk olarak, kişinin uzun bir yolculuk sırasında ihtiyaç duyduğu ve yanında bulundurması gereken temel unsurları ifade eder. Bu bağlamda, tasavvufi yolda ilerlerken kişinin ruhsal olarak ihtiyaç duyacağı bilgi, anlayış ve irşad gibi unsurlar da bir nevi “azık” olarak kabul edilir. Mekki'nin bu benzetmesi, tasavvufi öğretileri anlamak ve uygulamak için gerekli olan bilgilerin kişinin yanında olması gerektiğini vurgular.

İkinci olarak, “azık” terimi, yolculuk esnasında kişinin güçlenmesine ve dayanıklılığını artırmasına yardımcı olur. Benzer şekilde, tasavvufi yolculuk da ruhsal olarak zorlu ve meşakkatli bir süreçtir. Mekki'nin bu benzetmesi, tasavvufi öğretilerin kişinin ruhsal yolculuğunda güçlendirici bir etkiye sahip olduğunu ve kişiyi bu zorlu süreçte desteklediğini ifade eder.

Son olarak, “azık” terimi, kişinin yolculuk esnasında karşılaşabileceği zorluklarla başa çıkmasına yardımcı olur. Tasavvufi yolculuk da benzer şekilde, çeşitli zorluklarla doludur ve kişi bu zorluklarla başa çıkmak için içsel bir güce ihtiyaç duyar. Mekki'nin benzetmesi, tasavvufi öğretilerin kişiye bu zorluklarla başa çıkma gücünü ve içsel dayanıklılığı sağladığını anlatır.

Bu bağlamda, Mekki'nin “Kalplerin Azığı” benzetmesi, tasavvufi öğretileri anlamak ve uygulamak için gerekli olan bilgilerin kişinin ruhsal yolculuğunda güçlendirici bir etkiye sahip olduğunu, kişinin zorluklarla başa çıkmasına yardımcı olduğunu ve onu ruhsal olarak güçlendirdiğini iletişimsel açıdan vurgular.

Yapısı bakımından İmam-ı Azam'ın, Fıkhu'l-Ekber'ine benzeyen⁵⁴⁸ Kelâbâzî'nin “et-Ta'arruf” adlı eseri, tasavvuf literatüründe önemli bir konuma sahiptir. Kelâbâzî, eserini dönemindeki şariat dışı tasavvuf anlayışının yaygınlaştığı ibâhiyeci ve hulûlcü

⁵⁴⁷ Saeko Yazaki, *Ebû Tâlib el-Mekki'de Tasavvuf* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 28-29.

⁵⁴⁸ Süleyman Uludağ, “Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/192.

gruplara karşı yazmıştır.⁵⁴⁹ Eser gerçek sûfilere övüp, sûfi görünen kesimleri ise eleştirerek başlar.⁵⁵⁰ Kelâbâzî'nin eserinin mukaddime kısmı tasavvufi iletilerin doğru anlaşılması ve karşı tarafa aktarılması için çağrı içeren bir taahhüt niteliğindedir. Tasavvuf ilmi içerisinde otokritik özellikler taşıyan eserin mukaddimesi, iletişim alanı içerisinde değerlendirildiğinde, sûfi kimliği benimsemiş ancak özünde sûfilik vasıfları taşımayan zümrelere karşı tasavvuf manifestosu özelliği taşır. Bu metin, Kelâbâzî'nin kendi alanındaki mesajlarını açıklığa kavuşturmayı ve belirli bir yol haritası çizmeyi amaçlar.

Kelâbâzî'nin bu tutumu tasavvuf literatüründe gerçek ve samimi sûfi öğretilerini vurgulayarak, dönemindeki dini ve manevi yönelimler üzerinde bir derinlik sağlamış olur. Kelâbâzî'nin eserinde vurguladığı gerçek sûfi anlayışı ile diğer sûfi görünenler arasındaki ayrım, iletişimde açıklık ve doğruluk prensiplerinin karşılığıdır. Bu yaklaşım insanların manevi önderlik arayışlarında daha bilinçli ve sağduyulu bir yaklaşım benimsemelerine yardımcı olabilir. Aynı zamanda, iletişimde eleştirel düşünme becerisini teşvik edebilir. Kendisi eleştirilerinde ölçülü olmasını bilen, aşırılıklardan sakınan bir müelliftir.⁵⁵¹ Eser, geçmişteki sûfi düşünce birikimlerini dikkatle inceleyen ve bu bilgileri anlaşılır bir şekilde ileten bir çalışmadır. Seviyeli eleştirel tutumu, doğru bilgi ve düşünceleri öne çıkarma stratejisini benimsemektedir. Döneminin en tartışmalı konularını işlerken bile, farklı mezheplere yönelik sert ve saldırgan bir dil kullanmaktan kaçınmış, yapıcı bir iletişim yaklaşımı sergilemiştir.⁵⁵² Böylece et-Ta'arruf, okuyucularını düşünmeye ve inceleme yapmaya teşvik ederek, dinî ve manevi konuları derinlemesine anlamalarına yardımcı olabilme özelliği taşır.

Bu eserin dikkate değer başka bir özelliği, bölümlerin düzeninde, hedef kitlenin algı düzeyine göre basitten karmaşığa, zâhirden bâtına, ilimden irfâna, yüzeyselden derine doğru bir yükseliş skalası gözlenmesidir.⁵⁵³ Bu durum, metnin iletişim sürecindeki etkisini derinleştirir ve okuyucunun içeriği daha etkili bir şekilde sindirmesine olanak

⁵⁴⁹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, 19 (Giriş Kısmı).

⁵⁵⁰ Konu ile alakalı olarak Kelâbâzî şu değerlendirmeyi yapar: “Sonunda mana ortadan kalktı, sadece ismi kaldı. Hakikat kayboldu, görüntü ortaya çıktı. Hakikatin gerçekliğini aramak bir süs, onu doğrulamak bir zinet eşyası haline geldi. Tasavvuf yolunu anlamayan kimseler sûfilik iddia etti, sûfi geçinenler süslenmeye özendi. Tasavvufun gerçeklerini dilleri ile ifade edenler, halleri ile bunu inkâr etti. İstedikleri anlayışı halka açıkladılar ve tasavvufun mahiyetini gizlediler. Tasavvufta olmayan şeyleri bu yola dahil ettiler. Bu yolda olan gerçekleri bâtıl olarak gösterdiler.” Konu ile alakalı olarak bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 7.

⁵⁵¹ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 80.

⁵⁵² Vahit Göktaş, *Kelâbâzî (ö.380/990) ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2007), 58.

⁵⁵³ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, 36 (Giriş Kısmı).

tanır. Bu düzenleme, iletişimdeki temel prensiplerden biri olan “alıcı odaklılık” ilkesini yansıtır ve muhatabın ihtiyaçlarına ve anlama kapasitesine uygun bir iletişim stratejisi benimser.

Bu odak, eserin ismine de yansımıştır. Eserin ismi “*et-Ta’rif*” değil, “*et-Ta’arruf*” olarak muhatabına sunulmaktadır. Kelimeler incelendiğinde, tarif kavramı bir şeyi deliller aracılığıyla bilmek anlamında kullanılırken, taarruf Allah’ı doğrudan tanımak anlamında kullanılır. Kelâbâzî, eserine bu ismi vererek doğrudan ve kesintisiz bir iletişim yoluyla Allah’ı tanımanın yollarını açıklamayı amaçladığını ifade etmektedir.⁵⁵⁴

Tasavvuf klasikleri içerisinde yaygınlık ve şöhret açısından bir numara kabul edilen eser hiç şüphesiz Kuşeyrî’nin *er-Risâle*’sidir.⁵⁵⁵ Diğer eserleriyle birlikte değerlendirildiğinde, *er-Risâle*, Kuşeyrî’nin kendi kişisel görüşlerinden ziyade, toplumun ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla benimsenmiş düşünceleri bir araya getirdiği bir eserdir.⁵⁵⁶ Bu bağlamda, Kuşeyrî, *er-Risâle*’de bireysel düşüncelerini ve özgün yorumlarını ön plana çıkarmaktan çok, döneminin sosyal ve dini ihtiyaçlarına yanıt vermek için mevcut sûfî öğretileri derleyip sunmuştur. Bu eser, sûfî pratikleri ve öğretilerini sistematik bir biçimde ele alarak, okuyuculara tasavvufun temel ilkelerini ve uygulamalarını anlaşılır bir şekilde aktarmayı amaçlar. Kuşeyrî, toplumun manevi rehberlik arayışına cevap vermek adına, *er-Risâle*’de sûfî geleneğin en önemli unsurlarını derinlemesine işlemiş ve bunları topluma mal etmeye çalışmıştır.

Eserin adı, iletişim açısından değerlendirildiğinde, içerdiği mesajın önemini ve amacını açıkça yansıtır. “Mektup” veya “Mesaj” anlamına gelen *er-Risâle*, sadece bir bilgilendirme aracı değil, aynı zamanda kendi dönemindeki tasavvufî anlayışları gözden geçirme ve düzeltme amacı taşıyan bir özeleştirici niteliğindedir.⁵⁵⁷ Bu isim, eserin içerdiği iletişimsel değeri ve tasavvufî düşüncelerin düzenlenmesine yönelik katkısını vurgular.

⁵⁵⁴ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 70.

⁵⁵⁵ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 82.

⁵⁵⁶ Yüksel Göztepe, *Abdülkerîm Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006), 28.

⁵⁵⁷ Kuşeyrî, eserin mukaddimesinde dönemin tasavvufî durumu hakkında şu değerlendirmelerde bulunur: “Dostlar, şunu iyi biliniz ki, bu topluluğa ait hakiki sûfilerin çoğu artık yok olmuştur. Günümüzde, bu grubun kendileri değil, sadece eserleri kalmıştır. Tasavvuf yolunda bir duraklama ve gerileme yaşanmıştır. Daha da ötesi, bu yol gerçek anlamda kaybolmuştur. Hidayete erdiren şeyhler vefat etmiş, şeyhlerin yolunu izleyen gençlerin sayısı azalmış, takva kaybolmuştur. Şeriata olan saygı hissi yitirilmiştir. Dine karşı ilgisizlik, menfaat elde etmenin en güvenilir yolu olarak kabul edilmiş; bu dönemin sözde sûfileri haram ile helal arasında bir fark gözetmez hale gelmişler, dine ve din büyüklerine karşı saygısızlık yapmayı alışkanlık haline getirmişlerdir.” Detaylı bilgi için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 19.

Eser, bu yönüyle tasavvufun içsel ve toplumsal iletişimini yeniden yapılandırmaya yönelik önemli bir çalışmadır.

Kuşeyrî'nin zeki bir müellif olduğunu, eserini yazma amacı ve yaklaşımından anlamak mümkündür. Kuşeyrî, eserini kaleme alırken, dönemin yanlış tasavvufi algılarını düzeltmeyi ve halkı bu tür yanlış anlayışlara karşı uyarmayı amaçlamıştır. Bu tür bir mücadeleye giren her yazar gibi, Kuşeyrî de baskılara ve eleştirilere maruz kalacağını öngörmüş ve bu durumlara karşı önlemler almıştır. Tasavvuf müelliflerinin eserlerinde en çok eleştirilen konulardan biri, kullandıkları hadislerin doğruluğudur. Kuşeyrî, toplumla kurmayı hedeflediği iletişimin kesintiye uğramaması ve eleştiriler karşısında güçsüz düşmemek için bu konuda titizlikle hareket etmiştir. Bu nedenle, er-Risâle adlı eserinde yer alan hadislerin %90'ı, Kütüb-i Sitte ve diğer güvenilir kaynaklardan alınmıştır. Böylece, eserinde zayıf veya uydurma hadislerin oranı sadece %4 olarak tespit edilmiştir.⁵⁵⁸ Bu stratejik yaklaşımı, Kuşeyrî'nin hem eleştirilerden korunmasını sağlamış hem de toplumsal iletişim hedeflerini gerçekleştirmesine katkıda bulunmuştur.

İlerleyen dönemlerde Kuşeyrî nisbesini kullanan ve Kuşeyrî'nin soyundan gelen kişilerin yazmış oldukları eserlerin “Kuşeyrî” lakabıyla anılması, bu şahısların onun yolunu takip etmeleriyle de benzerlikleri artırmıştır.⁵⁵⁹ Bu durum, eserlerin tanınmış ve güvenilir bir isimle ilişkilendirilmesini sağlayarak okuyucuların bu eserleri kabul etme ve güvenme olasılığını artırmıştır. Ancak, farklı yazarların “Kuşeyrî” ismi altında yazdığı eserlerin içerikleri benzerlik gösterse de zamanla asıl Kuşeyrî'nin düşüncelerinden ayrılması zor hale getirir. Bu karışıklık, okuyucuların hangi düşüncenin orijinal olduğunu anlamalarını zorlaştırarak, iletişimin netliği ve mesajın doğru bir şekilde aktarılmasını riske sokar. Sonuç olarak, Kuşeyrî nisbesiyle anılan eserler zaman içerisinde tarihsel ve kültürel bağlamda önemli bir mirası temsil eder hale gelmiştir.

Tasavvuf tarihinde Farsça yazılmış bilinen en eski klasik eser, Hucvirî'nin Keşfu'l-Mahcûb adlı eseridir.⁵⁶⁰ Bu eser, tasavvufun temel kavramlarını ve pratiklerini detaylı bir şekilde ele alırken, aynı zamanda tasavvufi iletişimin de önemli örneklerini sunar.

⁵⁵⁸ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 82.

⁵⁵⁹ Süleyman Akkuş, *Kuşeyrî'nin “Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri”* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1997), 31.

⁵⁶⁰ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 87.

Hücvîrî'nin eserine neden “Keşfu'l-Mahcûb” adını verdiğini mukaddime kısmında detaylıca anlatır. Müellif, “perdelerin (hicâpların) kalkması” anlamına gelen Keşfu'l-Mahcûb ifadesi ile örtülü olanı izah etmeyi, kapalı olan gerçeklerin ortaya çıkartıldığını ifade etmeye çalışmıştır.⁵⁶¹ Bu yaklaşımı tasavvufi iletişimde önemli bir metaforik derinlik barındırır. Bu isim, tasavvuf yolculuğunun temel hedeflerinden birini, yani bireyin hakikate ulaşmasını ve manevi hakikatleri idrak etmesini simgeler. İletişim açısından bakıldığında, bu isimlendirme, tasavvufi öğretilerin ve hakikatlerin aktarımında karşılaşılan engellerin aşılması gerektiğini vurgular. İletişimdeki bu engeller, sadece dil ve ifade eksiklikleri değil, aynı zamanda bireyin kendi içsel perdeleri ve önyargılarıdır. Hücvîrî, manevi rehberlik yoluyla bu perdelerin kaldırılmasını ve hakikatin doğrudan ve net bir şekilde anlaşılmasını amaçlar. Keşfu'l-Mahcûb, tasavvuf ve iletişim ilişkisini derinlemesine anlamak için önemli ipuçları sunar. Perdelerin kalkması, sadece bireysel bir manevi aydınlanmayı değil, aynı zamanda bu aydınlanmanın etkili bir şekilde aktarılmasını da simgeler.

Eserin on dördüncü bölüm ile başlayan ikinci ana kısmında kendi döneminde bulunan on iki tasavvufi fırka hakkında bilgilendirmede bulunur. Bunlardan on tanesinin yollarının doğru olduğunu ifade ettikten sonra Hallâciyye ve Hulûliyye fırkalarının yanlış yolda olduğunu ifade eder.⁵⁶² Hücvîrî bu hareketi ile İslam tasavvufunun iletişimsel zenginliğini ve çeşitliliğini gözler önüne serer. Bu fırkaların her biri, tasavvufi öğretinin farklı yönlerini ve uygulamalarını temsil ederken, aynı zamanda manevi bilgilerin aktarımında özgün yöntemler geliştirmişlerdir. Hücvîrî'nin bu fırkaları detaylı bir şekilde ele alması, tasavvufi bilgilerin nasıl iletildiği ve anlaşıldığı konusunda önemli ipuçları sunar. Bu bağlamda, fırkaların iletişimsel katkıları, tasavvufi bilgi ve deneyimlerin farklı toplumsal ve kültürel bağlamlarda yayılmasına ve anlaşılmasına olanak sağlar.

Bu on iki fırkayı ve iletişimsel manada katkılarını şu şekilde ifade edebiliriz:⁵⁶³

Muhâsibiyye fırkası, rıza kavramını hal olarak kabul ederek, bireylerin manevi tatmin ve iç huzurunu ön planda tutar. Bu, bireyler arasında daha derin bir anlayış ve kabul görme iletişimi sağlar. Muhâsibiyye'nin iletişim yaklaşımı, bireyin manevi yolculuğunda kendi içsel durumlarını anlaması ve başkalarıyla paylaşımlarında ihlaslı olması gerektiğini vurgular.

⁵⁶¹ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 1/110-112.

⁵⁶² Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 2/403.

⁵⁶³ Bahsi geçen on iki taife ve özellikleri ile alakalı detaylı bilgi almak için bkz. Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 2/404-508.

Tayfûriyye ve Kassâriyye gibi fırkalar, tasavvufî pratiklerde samimiyet ve içtenliği ön plana çıkarır. Tayfûriyye'nin galebe ve sekr esasına dayalı sistemi, bireylerin manevî deneyimlerini ve bu deneyimlerin toplumsal yansımalarını açık bir şekilde ifade etmelerini teşvik eder. Kassâriyye'nin melâmet esasına dayanan yaklaşımı ise, bireylerin manevî durumlarını toplumsal yargılardan bağımsız olarak ifade etmelerini ve böylece daha özgün bir iletişim kurmalarını sağlar.

Cüneydiyye ve Nûriyye fırkaları, tasavvufî bilgilerin teorik ve pratik boyutlarının dengeli bir şekilde aktarılmasına odaklanır. Cüneydiyye'nin sahv ve temkin esasları, bireylerin manevî durumlarını bilinçli bir farkındalıkla iletişim kurmalarını sağlar. Nûriyye'nin îsâr kavramı ise, kardeşlik ve fedakârlık temelinde bir iletişim modeli sunar. Bu, bireylerin başkalarının ihtiyaçlarını kendi ihtiyaçlarından üstün tutarak, toplumsal dayanışma ve anlayışı teşvik eder.

Sehliyye fırkası, nefisle mücâhede, riyâzet ve çile esaslarına dayanarak bireylerin manevî gelişim sürecini destekler. Bu yaklaşım, bireylerin kendi içsel mücadelelerini ve manevî yolculuklarını toplumsal bağlamda daha iyi ifade etmelerine olanak tanır. Nefsle mücâhede ve çile pratikleri, bireylerin manevî disiplinlerini artırarak, daha derin bir içsel farkındalık ve iletişim yeteneği geliştirmelerini sağlar.

Hakîmiyye fırkası, velâyeti isbat kavramını merkeze alarak, manevî liderliğin ve rehberliğin önemini vurgular. Bu, tasavvufî öğretilerin otorite ve rehberlik aracılığıyla daha etkili bir şekilde iletilmesini sağlar. Velâyet kavramı, manevî otoritenin güvenilirliğini ve bilgeliğini temel alarak, bireylerin rehberlik arayışlarında doğru kişilere yönelmelerini teşvik eder.

Harrâziyye fırkası, fenâ ve bakâ kavramlarını tasavvufî anlamda ilk kez detaylı bir şekilde ele alarak, bireylerin manevî hallerini daha derin bir şekilde anlamalarına yardımcı olur. Fenâ, kulun ubûdiyyeti görmesinden fânî olması; bakâ ise kulun ulûhiyyetin tecelliyatı ile bâkî olmasıdır. Bu kavramlar, bireylerin manevî dönüşüm süreçlerinde daha derin bir farkındalık ve anlayış geliştirmelerini sağlar.

Hafifiyye fırkası, gaybet ve huzur kavramlarına dayanan bir yol izler. Gaybet, kendinden geçmeyi ve Hakk'ın huzurunda olmayı ifade eder. Bu, bireylerin manevî yolculuklarında derin bir içsel huzur ve dinginlik bulmalarına olanak tanır. Gaybet ve huzur, bireylerin kendi iç dünyalarını ve manevî deneyimlerini toplumsal bağlamda daha anlamlı bir şekilde ifade etmelerini sağlar.

Seyyâriyye fırkası, cem' ve tefrika kavramları üzerine odaklanır. Cem', kulun her şeyi Allah'da bilerek halkı yok, Hakk'ı var görmesi; fark ise kulun kulluk sıfatıyla Hakk'ı ve halkı ayrı ayrı varlıklar olarak görmesidir. Bu kavramlar, bireylerin manevi ve toplumsal ilişkilerini daha derin ve anlamlı bir şekilde kavramalarına yardımcı olur.

Hücvîrî'nin bu fırkaları ele alışı, tasavvufi iletişimin derinlemesine anlaşılmasına ve manevi bilincin geniş kitlelere ulaşmasına önemli katkılar sunar. Bazı inanç, düşünce ve davranış biçimleri, belirli sûfî şahsiyetler üzerinden açıklanmıştır. Böylece, tasavvufun en karmaşık ve anlaşılması güç konuları, somut örneklerle ve akılda kalıcı bir şekilde sunulmuş; bu konuların anlaşılması daha basit ve kolay bir duruma getirilmiştir. Bu çeşitlilik, tasavvufi öğretilerin zenginliğini ve evrenselliğini ortaya koyarken, her bir fırkanın sunduğu özgün perspektifler, tasavvufi iletişimin çok boyutlu doğasını vurgular.⁵⁶⁴

Tasavvufi makamlarla ilgili olarak yazılmış ilk müstakil eser olan Menâzilü's-Sâirîn,⁵⁶⁵ tasavvuf terminolojisinin ustalıkla kullanıldığı önemli bir eserdir. Hâce Abdullah Ensârî Herevî tarafından kaleme alınan bu eser, on bölümden oluşmaktadır. Her bölümde onar makam açıklanmakta olup, toplamda yüz makam hakkında detaylı bilgi sunulmaktadır.⁵⁶⁶ Ensârî, daha önce kaleme alınan eserlerden altmış üç terimi doğrudan alırken, geriye kalan otuz yedi terimi ise daha önceden tasavvuf terimi olarak nitelendirilmemiş kelimelerden seçmiştir. Bu seçimin içinde özellikle önemli olan on beş tanesi hem Kur'an'da kelime olarak bulunur hem de Ensârî tarafından tasavvufî bir bağlamda yeni bir anlam ve derinlik kazanmıştır.⁵⁶⁷ Herevî, ele aldığı her makamı bir ayet ile desteklemeyi ihmal etmemiştir, bu da eserin dini ve metafizik temellerini kuvvetlendirmektedir.

Herevî'nin eserinin mukaddime kısmında, alıcı konumundaki muhatabına, eserinde izleyeceği iletişim metodunu açıkça ifade eder. Herât bölgesinden bir grup, kendisinden bu yolun aşamalarını açıklayacak özgün ve kendine has özellikleri barındıran bir eser yazmasını talep eder. Herevî, bu talebe, Rabbi ile olan manevi iletişimini dâhil etmeden yanıt vermez. Allah ile yapılan kalp muhasebesi ve yardım isteği sonrasında,

⁵⁶⁴ Ebî Ali el-Cüllabî el-Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 62 (Giriş Kısmı).

⁵⁶⁵ Erhan Yetik, "Menâzilü's-Sâirîn", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/122; Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 94.

⁵⁶⁶ Eserin içeriği ile ilgili bilgi için bkz. Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*.

⁵⁶⁷ Abdullah Damar, *Menâzilü's-Sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2002), 29.

olumlu bir his almadan yazma teklifini kabul etmeyeceğini belirtir.⁵⁶⁸ Bu yaklaşım, Sûfî geleneğindeki iletişimin sadece zâhiri boyutlarıyla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda içsel (bâtını) boyutlarına da derinlemesine nüfuz ettiğini gösterir. İletişim, yalnızca insanlar arası bir alışveriş olarak değil, aynı zamanda kişinin manevi dünyası ve ilahiyle olan bağlantısı üzerinden de ele alınır. Bu perspektif, sûfî iletişim anlayışının temelini oluşturan ruhani bir diyalog ve içsel bir arayışı yansıtır.

Herevî'nin eserinin tasarımında dikkat çeken bir özellik, uzun hikayelerle dolu olmaması ve her makamı kısa ve özlü bir biçimde ifade etme çabasıdır. Herevî, bazı yazarların bu tür disiplinlere önem vermediğini ve bu yaklaşımların ihtiyaçlara hitap etmediğini eleştirir. O, eserlerini gereksiz yere uzatan, makamlardaki ince noktalara değinmeyen ya da hikayeleriyle konudan saparak anlamsız bir uzunluğa ulaşan müellifleri sorgular. Ayrıca, bazı yazarların özel durumları genel bir kitleye yönelik eserlerde açıklamaları, bu durumların yanlış anlaşılmasına yol açtığını belirtir. Diğerleri, tasavvufun derinliklerinde yer alan bazı özel halleri yanlış yorumlayarak bu tecrübeleri herkesin yaşaması gereken makamlar olarak sunar. Herevî bu tür yanlışların, yolculuğunda ilerlemeye çalışan sâliklerin hedeflerine ulaşmasını zorlaştırdığını ve iletişimde kopukluklara yol açtığını vurgular.⁵⁶⁹

Bu eleştiriler, Sûfizmde iletişim kavramının sadece doğru bilgi aktarımı değil, aynı zamanda bilginin doğru anlaşılmasını ve kişisel manevi yolculuklara uygun şekilde uyarlanmasını da içerdiğini gösterir. Herevî'nin vurguladığı gibi, tasavvufî metinlerde özlülük ve açıklık, okuyucuların eserler aracılığıyla manevi anlamda rehberlik bulmalarını ve kişisel tecrübelerine uygun derinlikte içselleştirmelerini sağlar. Bu, tasavvufî literatürdeki iletişim biçiminin hem zahiri hem de batını boyutlara sahip olmasının önemini ortaya koyar.

Herevî'nin eserindeki onlu ve yüzlü tasnif sistemi, anlam ve kavram bakımından birbirine yakın terimleri bir araya getirme çabasını temsil eder. Bu yenilikçi yaklaşım, terimlerin daha derli toplu ve sistematik bir şekilde incelenmesini sağlar. Herevî, bu tasnifte sahv dışında kalan doksan dokuz terimi üç farklı bakış açısıyla yorumlar: İlk yorum, tasavvufî hayatın dışında olan kişilere yöneliktir; bu, temel anlam ve önemlerini açıklar. İkinci yorum, yolu yürüten sâliklere hitap eder; bu, terimlerin pratik ve

⁵⁶⁸ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 4-5.

⁵⁶⁹ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 6-7.

yolculuklarındaki uygulamalarını detaylandırır. Üçüncü yorum ise muhakkik sûfiler içindir; bu, terimlerin en derin manevi anlamlarını ve içsel tecrübeleri ele alır.⁵⁷⁰

Bazı durumlarda, Herevî'nin yaptığı bu üç katmanlı yorum beş katmana kadar çıkar. Örneğin, tövbe terimi bu şekilde daha detaylı bir incelenme sürecinden geçmiştir.⁵⁷¹ Bu, tasavvufî terimlerin çok katmanlı doğasını ve farklı manevi olgunluk seviyelerindeki bireyler tarafından nasıl farklı şekillerde anlaşılabilirliğini gösterir. Herevî'nin bu metodolojisi, terimlerin sadece dil bilimsel değil, aynı zamanda ruhsal ve evrensel boyutlarını da kapsayacak şekilde genişletilmesine olanak tanır. Bu, tasavvufî iletişimdeki zenginliği ve çeşitliliği yansıtır; her bir terimin birden fazla yorumu, farklı seviyedeki sâliklerin ihtiyaçlarına yanıt verebilecek şekilde tasarlanmıştır.

Kâşânî'nin “İstılahâtü's-Sûfîyye” adlı eserinde Menâzil'deki yüz mertebenin her birine on tecelli ekleyerek “Elf Makam” adı altında bin makama çıkarması, tasavvufî literatürde bilgi ve anlayışın nasıl evrildiğini ve derinleştiğini gösteren dikkate değer bir örnektir.⁵⁷² Bu yaklaşım, tasavvufî bilginin sadece statik bir yapıya sahip olmadığını, aksine zamanla ve farklı sûfî düşünürlerin katkılarıyla dinamik bir şekilde genişleyip derinleştiğini yansıtır.

Bu tür bir gelişme, iletişimsel açıdan birkaç önemli boyutu içerir. İlk olarak, Kâşânî'nin yaptığı eklemeler, sûfî terminoloji ve kavramsal çerçevede bir yenilik ve genişleme sağlamaktadır. Bu, tasavvufî öğretilerin daha geniş bir çerçevede incelenmesini ve daha detaylı bir biçimde ele alınmasını mümkün kılar. İkincisi, her bir mertebe için on tecelliyi tanımlamak, bu mertebelerin çok yönlü doğasını ve bu mertebelerde yaşanabilecek manevi tecrübelerin zenginliğini ortaya koyar. Bu, sâliklerin her bir mertebeden alacakları dersleri ve tecrübeleri çok daha ayrıntılı bir şekilde anlamalarına yardımcı olur. Son olarak, Kâşânî'nin bu genişletilmiş sınıflandırması, tasavvufî bilginin sürekli bir birikim ve gelişim süreci içinde olduğunu gösterir. Bu, sûfî geleneğin dinamik bir parçası olarak anlaşılmasına katkı sağlar, böylece eski ve yeni bilgiler arasında bir köprü kurularak daha önceki öğretilerin günümüz bağlamında yeniden değerlendirilmesine ve yorumlanmasına olanak tanır.

XI. ve XII. yüzyıllar İslami hareketlilik açısından oldukça yoğun ve etkili bir zaman aralığını temsil etmektedir. Bu dönem İslami dinamiklerin şekillendiği ve evrildiği

⁵⁷⁰ Yetik, “Menâzilü's-Sâirîn”, 29/122.

⁵⁷¹ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 13-15.

⁵⁷² Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 9 (Giriş Kısmı).

bir dönemeç olarak kabul edilir. Çeşitli coğrafyalarda İslam'ın teolojik, kültürel ve politik alanlarda derinlemesine yayılması ve etkileşimi, bu yüzyıllar boyunca kendini göstermiştir.⁵⁷³ Bununla birlikte Hasan Sabbah liderliğindeki Bâtınlık hareketinin en aktif şekilde faaliyet gösterdiği dönemde bu yüzyıllara rastlar. Bâtınlık, İslami iletişim süreçlerindeki zorluklar açısından önemli bir engel olarak değerlendirilebilir. Sabbah'ın doktrini, esas olarak gizli bilgiye ve sadece seçkin bir azınlığın erişebileceği özel bir anlayışa dayanmaktadır. Bu yaklaşım, İslami topluluklar arasında daha geniş bir iletişim ve bilgi paylaşımını engelleyen bir faktör olarak işlev görmüştür. Bâtınlık, örtük bilginin elit bir grup tarafından korunması gerektiğini savunarak, dini metinlerin ve öğretilerin genel anlamda yorumlanmasına ve anlaşılmasına katkıda bulunan iletişim kanallarını kısıtlamıştır.⁵⁷⁴

Muhammed el-Gazalî, İslami iletişim kanallarının bâtınılık faaliyetleri tarafından engellendiği bir dönemde, İslami inançların yeniden canlandırılması ve tasavvufi düşüncelerin sağlam bir temel üzerinde yeniden değerlendirilmesine öncülük eden önde gelen şahıslardan biridir. Gazali bâtıniliğin faaliyetleri karşısında siyasi ve askeri yönden Selçuklular'ın başlattığı mücadeleyi ilmi cepheden desteklemek ve Bâtınî propagandasını tesirsiz hale getirmek amaçlarıyla “Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye” eserini kaleme almıştır.⁵⁷⁵

İslam felsefi düşüncesini zühd, tasavvuf ve akide gibi alanlarda ihya etmiş olan Gazalî, zatına nispet edilen 450 ye yakın eserler kendisine layık görülen “Hüccetü'l-İslâm” (İslam'ın Delili) unvanını fazlasıyla hak etmektedir.⁵⁷⁶ Gazâlî, kendisinden sonraki dönemlerde ilimlerin ve düşüncenin yönünü büyük ölçüde değiştirmiştir. Birçok bilim insanı hakkında yapılan “mütekaddim-müteahhir” ayrımında Gazâlî merkezde yer alır.⁵⁷⁷ Bu bağlamda, Gazalî'nin çalışmaları, İslami iletişimdeki kesintileri aşma ve dini kavramları yeniden yorumlama konusunda kritik bir rol oynamıştır.

Muhammed el-Gazalî, ellili yaşlarında yazdığı “el-Münkız mine'd-dalâl” adlı eserinde, gerçeğe ulaşma çabasında önce kelâm ilmiyle, ardından felsefe ve Ta'limiyye

⁵⁷³ Dönemin siyasi, ilmi ve kültürel ortamı hakkında bilgi için bkz. Hamit Demir, *İmam Gazzâlî* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2022), 15-20.

⁵⁷⁴ Abdülkerim Özeydin, “Hasan Sabbâh”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/348-349.

⁵⁷⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazalî, *Fedâihü'l-Bâtıniyye*, thk. Muhammed Ali Kutub (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3-6.

⁵⁷⁶ H. Bekir Karlığa, “Gazzâlî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/518.

⁵⁷⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazalî, *Nûr Metafizîği Mişkâtü'l-Envar*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Ketebe yayınları, 2023), 11 (Giriş Kısmı).

metodolojisiyle bir yol izlediğini; ancak bu yollarla nihai gayesine ulaşamadığını açıkça belirtir. Gazalî, bu süreçlerin ardından tasavvufa yönelmiş ve burada aradığı hakikati bulmuştur.⁵⁷⁸ Tasavvuf, Gazalî'nin aradığı hakikati bulmasında merkezi bir rol oynamıştır; zira tasavvuf, bilginin sadece zihinsel ve rasyonel değil, aynı zamanda içsel ve duygusal yönlerini de kapsayan bir iletişim şeklidir. Sonuç olarak eser, Gazalî'nin düşünsel tekâmülünü ve sonuçta tasavvufi anlayışa nasıl ulaştığını detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵⁷⁹ Gazalî'nin bu yolculuğu, İslami düşünce tarihinde, bilginin ve gerçeğin çeşitli yollarla aranışını ve tasavvufun bu arayış içinde nasıl merkezi bir rol oynadığını gösteren önemli bir örnektir.

el-Münkız eserini tasavvufi bir daireden iletişim perspektifi ile incelediğimizde, bu çalışma sadece bir otobiyografik metin olmanın ötesinde, aynı zamanda derin bir eğitim kaynağı olarak değerlendirilebilir. Tasavvuf, bilgiye ulaşma ve hakikati deneyimleme yollarını öğretirken, “el-Münkız” eseri bu süreçleri bizzat yaşamış bir bilginin gözünden sunar. Gazalî'nin metni, bireyin iç dünyasında bir yolculuk yaparken karşılaşılabileceği zihinsel ve ruhsal engelleri aşma yöntemlerini tanıtır. Gazalî, eserinde, bilginin sadece teorik olarak değil, aynı zamanda pratik ve deneyimsel olarak yaşanması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu, tasavvufi bilginin doğasını yansıtan bir iletişim metodudur.⁵⁸⁰

Gazalî'nin diğer bir eseri olan “İhyaü Ulûmi'd-Dîn,” İslam'ın tasavvufi yorumlara dayanarak açıklandığı en önemli eserdir. Bu çalışma, yalnızca mutasavvıfları değil, alimleri de derinden etkilemiştir. Özellikle Kuzey Afrika'daki Şazeliyye ve Yemen'deki Ayderûsiyye tarikatlarının üyeleri üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur. Gazalî, aynı zamanda Abdülkadir Geylani gibi tasavvufta otorite kabul edilen önemli zâtlar üzerinde de etkili olmuştur. Bu sebeple Bâyezid-i Bistami'nin hal, Gazalî'nin ilim ve Abdülkâdir

⁵⁷⁸ Gazalî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, 69.

⁵⁷⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazalî, *Hakikat Arayışı el-Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 10-12 (Giriş Kısmı).

⁵⁸⁰ Gazalî eserinde kullandığı deneysel iletişim metodunu şu ifadeler ile ortaya koyar: “Gençlik yıllarımın başlarında, yani yirmi yaşımı henüz doldurmadığım ergenlik dönemlerinden itibaren - şimdi elliden fazla yaşa sahip olduğum bu döneme kadar - bu engin denizdeki dalgalara meydan okumak, korku ve tereddüt yerine cesaretle derinliklerine inmek, her türlü karanlıkla yüzleşmek, zorlukların üstesinden gelmek, tehlikelere göğüs germek; doğruyu savunanlarla yanlış destekleyenleri, sünnete sadık kalanlarla bidatçıları ayırt etmek için her grubun inançlarını sorgulamaya ve her mezhebin gizemlerini ortaya çıkarmaya devam ediyorum. Her Bâtini'nin iç yüzünü öğrenmeye hevesliyim; her Zâhiri'nin açık gerçeklerini keşfetmeye istekliyim, her filozofun düşüncelerinin özünü kavramayı hedeflerim; bir kelâmcının sözlerinin ve çabalarının amacını öğrenmeye çalışırım; bir sûfinin sırlarını keşfetmeyi büyük bir arzuyla isterim; bir müminin ibadetinden ne kazandığını izlemeyi amaçlarım; bir inkârcının neden ve nasıl inkâra yöneldiğini ve bu tutumunun sebeplerini araştırmaya hedeflerim.” Kaynak için bkz. Gazalî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl*, 62.

Geylânî'nin makam konusunda dönemlerinin kutbu kabul edilir. Gazâlî'nin etkisiyle, Cüneydiyye veya Sehliyye tarikatlarına bağlı olarak anılan Gazzâlîyye tarikatı kurulmuş, ancak bu tarikat önemli bir etki sağlayamamıştır.⁵⁸¹

İmam Gazâlî'nin en hacimli ve en önemli eseri olan “İhyaü Ulûmi'd-Dîn,” hakkında, yaygın bir kanaat olarak “İslâm'a dair bütün kitaplar kaybolup sadece İhyâ' kalsaydı, diğerlerinin eksikliği hissedilmezdi” ifadesi bulunmaktadır. Bu eser, İslâm düşüncesinin ve özellikle tasavvufun temel prensiplerini ve uygulamalarını kapsamlı bir şekilde ele almakta olup, Gazâlî'nin İslam ilahiyatına olan katkısının en somut örneğidir.⁵⁸²

Gazâlî'nin İhyâ' eseri, sadece dini ilimlerin yeniden ihyası değil, aynı zamanda bireyin içsel yolculuğunu ve manevi iletişimini de merkeze almaktadır. Tasavvufun temel unsurlarından biri olan bu içsel iletişim, zahiri (dış) ve batını (iç) yönleriyle insanın kendini ve Rabbini tanıma sürecinde büyük bir öneme sahiptir. İhyâ, okuyucusuna sadece teorik bilgi sunmakla kalmaz, aynı zamanda pratik yaşam rehberliği yaparak manevi disiplinin nasıl kazanılacağını da gösterir.

İhyaü Ulûmi'd-Dîn, eseri, İslam dünyasında dini ve ahlaki yozlaşmayı ele alan ve çözümler sunan önemli bir çalışmadır. Eserin önsözünde Gazali, âhiret yolunun öncülere olması gereken âlimlerin şeytanın aldatmacalarına kapılarak şekilcilikle yetinmelerinden ve ilim kavramını yozlaştırmalarından yakındığını belirtir. Bu bağlamda Gazali, âlimlerin ilmi siyasetçilerin taleplerine uygun olarak verilen fetvalardan veya içeriksiz kelâmî tartışmalardan ibaret sayarak halkı yanılttıklarını söyler. Gerçek ilmin ve selef-i sâlihînin takip ettiği ahiret yolunun artık unutulduğunu gören Gazali, “İhyaü Ulûmi'd-Dîn,” adlı kitabını yazmanın gerekli olduğunu düşünür.⁵⁸³

Gazali'nin iletişim metodunu genel olarak değerlendirirsek, onun amacı, dini ve ahlaki bilgilerin bireyler tarafından içselleştirilerek topluma aktarılmasıdır. Bu metot, sadece teorik bilgi aktarımını değil, aynı zamanda pratik uygulamalar ve manevi tecrübeler yoluyla bilgilerin yaşanarak öğrenilmesini içerir. Gazali, bireyin manevi gelişimini ve toplumsal sorumluluk bilincini ön planda tutar ve bu doğrultuda iletişim stratejilerini geliştirir.

⁵⁸¹ Süleyman Uludağ, “Gazzâlî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/517.

⁵⁸² Mustafa Çağrı, “İhyaü Ulûmi'd-Dîn”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/12.

⁵⁸³ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 8.

Bu bağlamda Gazali, “İhyaü Ulûmi’-d-Dîn,” adlı eserini dört cilt olarak tasarlar. Her bir ciltte on farklı konu “kitab” başlığı altında ele alınmaktadır. Bu eserin kapsamı, Gazali’nin iletişim metodunu anlamak açısından zengin bir zemin sunmaktadır.⁵⁸⁴

İlk cilt olan “Rub’u’l-ibâdât” başlığında ilim, akaid, temizlik, namaz, zekât, oruç, hac, Kur’an tilâveti, zikir-dua, virdler-gecelerin ihyası konuları işlenmiştir. Bu ciltte Gazali, dini pratiklerin içsel anlamını ve bu pratiklerin birey üzerindeki manevi etkilerini vurgular. Gazali’nin iletişim metodu burada, dini bilgilerin ve ibadetlerin sadece teorik olarak değil, aynı zamanda pratik uygulamalarla içselleştirilmesi gerektiği yönünde şekillenir. İlim konusundaki detaylı incelemeleri, bilginin sadece öğrenilmesi değil, aynı zamanda yaşanarak ve deneyimlenerek aktarılması gerektiğini ortaya koyar.

“Rub’u’l-âdât” ismindeki ikinci ciltte, Gazali’nin İslami bir aile, devlet, toplum ve iktisat düzeninin teorik temelini ortaya koyma çabası görülür. Bu modelde, fertlerin ailevî, içtimaî, iktisadî ve siyasî ilişkilerde dinî ve ahlâkî bilincinin gelişmiş olması gerektiği vurgulanır. Bu bağlamda Gazali, bireyin dini ve ahlaki eğitim yoluyla topluma nasıl katkıda bulunacağını tartışır. Onun iletişim metodu, bireysel bilinç ve sorumluluk duygusunu geliştirmeye yönelik pedagojik yaklaşımlar içerir. Bu yaklaşımlar, fertlerin toplum içindeki rollerinin dinî ve ahlâkî temeller üzerine inşa edilmesini hedefler.

Üçüncü cilt olan “Rub’u’l-mühlikât”, insanın manevi ve ahlaki yönlerine odaklanır. Nefsin terbiyesi, yeme-içme ve cinsel arzuların kontrolü, dilin afetleri, öfke, kin, cimrilik, makam hırsı gibi kişiyi helaka götürecekt konular ele alınır. Gazali, ahlak ve tasavvuf literatüründen geniş ölçüde yararlanarak, son derece dirayetli psikolojik tahliller yapar. Bu tahliller, Gazali’nin iletişim metodunu daha derin bir boyuta taşır; bireyin içsel dünyasını ve manevi gelişimini anlama ve yönetme konusunda rehberlik sağlar. Gazali’nin burada uyguladığı iletişim metodu, bireylerin kendi içsel çatışmalarını ve ahlaki zorluklarını anlamalarına yardımcı olan bir kılavuz eser niteliğindedir.

Son cilt olan “Rub’u’l-münciyât”, tövbe, sabır ve şükür, tevhid ve tevekkül, muhabbet, tefekkür gibi konuları inceler. Bu bölümde, tasavvufi ve ahlaki görüşler dar kalıplarda sunulmakla kalmaz, aynı zamanda ince fikri ve felsefî tahliller de yapılır. Özellikle irade ve özgürlük problemi üzerine yapılan tartışmalar, Gazali’nin iletişim metodunun felsefî derinliğini ortaya koyar. Bu metot, bireylerin dini ve ahlaki değerleri derinlemesine anlamalarını ve bu değerleri hayatlarına entegre etmelerini amaçlar.

⁵⁸⁴ Müellifin eserindeki düzen ve değinilen konular için bkz. Gazalî, *İhyaü Ulûmi’-d-Dîn*, 1939-1963.

Genel kabule göre İmam Gazâlî, sünni tasavvufun kurucusu olarak görülmektedir. Farklı bir açıdan ele alındığında, Gazâlî, kendisinden önceki Sünni tasavvufun bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Nihayetinde, Gazâlî'nin sistematik düşünce yapısı ve şeriat ile tarikatı birbirine yaklaştıran sentezci yaklaşımı, sonraki dönemlerdeki tarikatların eğitim ve iletişim yöntemleri üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Tasavvuf tarihinde tarikat kurucuları olarak bilinen birçok isim, Gazâlî'nin bilgi ile ameli birleştiren anlayışından, kalbin hallerine dair açıklamalarından ve ahlaki meseleleri ele alış biçiminden etkilenmiştir.⁵⁸⁵

Ebu Hafs Ömer Sühreverdi'nin "Avârifü'l-Maârif" adlı eseri, tasavvufun tarikatlar döneminde kaleme alınmış ve tasavvufun ameli yönlerini ele alan önemli bir eserdir. Bu eser hem kendi dönemi hem de sonraki dönemler için tarikatlar açısından adeta bir tarikat ilmi hali niteliği taşır.⁵⁸⁶ Sühreverdi, eserinin mukaddimesinde, sûfilerin düşüncelerinin doğruluğuna olan inancını ve onlara karşı beslediği muhabbeti dile getirir. Bu muhabbet ve inanç doğrultusunda, sûfilerin güzelliklerini topluma anlatma ve onları müdafaa etme gayesiyle eserini kaleme aldığını belirtir.⁵⁸⁷

Sühreverdi, döneminde sûfiliği kullanarak toplumu ifsat eden kesimlerin arttığını ve bu kimseler yüzünden tasavvufun özünün kaybolduğu gibi bir düşüncenin toplumda yayılmasını önlemek amacıyla bu eseri yazmıştır.⁵⁸⁸ Tasavvufun özünü koruma ve doğru şekilde aktarılması adına bu tür eserler, sadece ameli yönleriyle değil, aynı zamanda sûfilerin iletişim ve etkileşim biçimlerini de detaylandırarak, tasavvufun hem zahiri hem de batını boyutlarını ele alır. Sühreverdi'nin çalışması, tasavvufun temel prensiplerini ve pratiğini, dönemin toplumsal dinamikleriyle uyumlu bir şekilde sunarak, iletişimdeki derinlik ve anlam katmanlarını da ortaya koyar.

Bu bağlamda, "Avârifü'l-Maârif", sadece bir ilmihal kitabı olmanın ötesine geçerek, tasavvufun iletişim boyutunu da inceler. Sühreverdi'nin sûfilere olan muhabbeti ve onların doğruluğuna olan inancı, eserin amacını ve içeriğini şekillendirirken, tasavvufun toplumsal etkisini ve sûfilerin iletişimdeki rolünü anlamak için de önemli bir kaynak sunar. Bu eser, tasavvufun manevi öğretilerini koruma ve doğru bir şekilde yayma

⁵⁸⁵ Ekrem Demirli, "Gazzâlî ve Tasavvuf", *Gazzâlî Konuşmaları*, ed. Mehmet Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2022), 253.

⁵⁸⁶ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 107.

⁵⁸⁷ Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, 1/10.

⁵⁸⁸ Süleyman Uludağ, "Avârifü'l-Maârif", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/110.

amacının bir yansıması olarak, dönemin ve sonraki dönemlerin tasavvufi düşüncesine önemli katkılarda bulunur.

Ebu Hafs Ömer Sühreverdi'nin “Avârifü'l-Maârif” eserini, Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in vefat ettiği yaş olan 63 babdan oluşturması, tasavvufun derin sembolizmi ve iletişim boyutu açısından son derece anlamlıdır.⁵⁸⁹ 63 sayısı Peygamber Efendimiz'in hayatını ve onun örnekliğini sembolize eder. İslam peygamberinin yaşam süresini anmak, onun mirasını ve öğretilerini onurlandırmak anlamına gelir. Bu, Sühreverdi'nin iletişimdeki sembolik yaklaşımının ve manevi mesajlarının bir ifadesidir.

Ebu Hafs Şehâbeddîn Ömer Sühreverdi (ö. 632/1234), tasavvuf literatüründe önemli bir yere sahipken, aynı dönemlerde aynı ismi taşıyan üç farklı müellifin varlığı, eserlerin ve düşüncelerin karıştırılması riskini doğurmuştur. Bu üç müelliften biri, Ebu Hafs Ömer Sühreverdi'nin amcası olan Ebu Necîb Abdülkâhir Sühreverdi (ö. 563/1168), diğeri ise felsefî ve işraki geleneğine bağlı olarak “*Sühreverdî-i Maktûl*” olarak anılan Ebû'l-Fütûh Şihâbüddîn Ömer Sühreverdi (ö. 587/1191) adında önemli bir düşünürdür. İsim benzerliği, bu üç müellifin eserlerinin ve öğretilerinin doğru bir şekilde tanımlanmasını ve anlaşılmasını zorlaştırmış, akademik çalışmalar ve tarihsel analizler açısından da çeşitli zorluklar oluşturmuştur.⁵⁹⁰

Bu durum, iletişim bağlamında ciddi dezavantajlar oluşturur. Öncelikle, isim benzerliği, literatür taraması yapan araştırmacılar ve öğrenciler için kafa karışıklığına neden olabilir. Farklı yazarların düşüncelerini ve eserlerini birbirinden ayırt etmek güçleşir, bu da yanlış atıflar ve yanlış anlamalara yol açabilir. Ayrıca, aynı ismi taşıyan müelliflerin birbirleriyle karıştırılması, tasavvuf ve felsefe alanlarındaki özgün katkıların doğru bir şekilde değerlendirilmesini engeller. Örneğin, Sühreverdi-i Maktul'un işraki felsefesine ilişkin düşünceleri, Ebu Hafs Ömer Sühreverdi'nin tasavvufi öğretileriyle karıştırılabilir, bu da her iki düşünürün de özgünlüklerini ve entelektüel miraslarını gölgede bırakabilir.

Necmeddîn-i Dâye'nin “Mirsâdü'l-İbâd” adlı eseri, mutasavvıfların yollarını Allah ve Rasulünden aldıklarını ve esaslarının tamamen Kur'an ve Sünnet'e dayalı olduğunu ifade eden önemli bir çalışmadır. Eser sâlikin, başlangıçtan (mebde') nihayete

⁵⁸⁹ Adem Çatak, *Şihâbeddîn Sühreverdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2007), 29.

⁵⁹⁰ Ömer Rıza Kehhâle'nin Mu'cemu'l-Müellifin eserinde Avârif yazarı olan Sühreverdî ile işrakî filozof olan maktûl Sühreverdî'yi karıştırmıştır. Eserinin farklı kısımlarında bu iki müellif aynı kişi olarak bahsedilmiştir. Bkz. Ebû Hafs Şehâbeddîn Ömer Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları (Avârifü'l-Meârif Tercemesi)*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1989), 12 (Giriş Kısmı).

(meâd) kadar olan yolculuğunu, şeriat ve tarikat büyüklerinin gözetiminde nasıl gerçekleştirdiğini anlatır. Farsça olarak kaleme alınan bu eser, dönemin Selçuklu Sultanı Alâuddin Keykûbad’a takdim edilmiştir.⁵⁹¹ Bu takdim, tasavvufun iletişim ilişkisi bağlamında dikkat çekici bir örnektir.

Öncelikle, eserin bir sultana takdim edilmesi, tasavvufun sadece halk arasında değil, aynı zamanda yönetici sınıflar arasında da etkili olduğunu gösterir. Tasavvuf ehlinin, manevi öğretilerini ve ahlaki prensiplerini hükümdarlara sunması, tasavvufun toplumun tüm kesimlerine hitap eden kapsayıcı bir yapıya sahip olduğunu ortaya koyar. Bu durum, tasavvufun, dini ve manevi bilginin yayılması ve benimsenmesi açısından ne kadar güçlü bir iletişim aracı olduğunu kanıtlar. Eser tasavvufun toplumun her kesimiyle kurduğu derin ve anlamlı iletişim ağını gözler önüne serer.

Necmeddîn-i Dâye’nin “Mirsâdü’l-İbâd” adlı eseri, tasavvuf yolunda yürüyenlerin manevi yolculuğunda karşılaşılabilecekleri durakları, tehlikeleri ve ulaşılan makamları detaylı bir şekilde ele alır. “Mirsâd” terimi, bu yolculuğun sürekli bir gözetim ve farkındalık hali içinde geçmesi gerektiğini ima eder.⁵⁹² Sâlik, yani tasavvuf yolcusu, bu manevi yolculukta her adımını dikkatle atmalı ve sürekli bir murakabe içinde olmalıdır.

Edebi yönden de güçlü bir yapıya sahip olan “Mirsâdü’l-İbâd” eseri, içerdiği çeşitli unsurlar ile zengin bir anlatım sunar. Eserde yer alan hadisler, Farsça şiirler, Arapça şiirler, Farsça atasözleri, tarihi ve içtimai bilgiler, ayrıca tasavvufi ıstılah ve kitap bilgileri, eserin hem edebi hem de ilmi değerini artırmaktadır.⁵⁹³

Bu çeşitlilik, Necmeddîn-i Dâye’nin derin bilgi birikimini ve geniş kültürel perspektifini yansıtır. Eserdeki hadisler, İslam’ın temel öğretilerini ve Peygamber Efendimizin (sav.) sözlerini referans alarak tasavvufi düşünceyi destekler. Farsça ve Arapça şiirler, tasavvufun estetik yönünü öne çıkarırken, duygusal ve manevi derinliği ifade eder. Farsça atasözleri, halkın günlük yaşamındaki bilgelikleri ve kültürel değerleri aktarır. Tarihi ve içtimai bilgiler, eserin yazıldığı dönemin sosyal ve politik bağlamını

⁵⁹¹ Halil Baltacı, *Necmüddîn Râzî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2009), 53-54.

⁵⁹² “Mirsâd” terimi, yalnızca içine girilip gözlem yapılan bir yer anlamına gelmez; aynı zamanda avcının avını izlediği nokta gibi bir gözetleme yeri, gözlem noktası anlamlarına da sahiptir. Necmeddîn-i Dâye, “mirsâd” kelimesiyle Hakk’ın kullarını gözetlemesinden çok, sâlikin başlangıçtan sona kadar olan yolculuğunda izlediği “cadde-i hakikat” veya “sirât-ı müstakim”i, yani bu yolculuğun gerçekleştiği “yol”u ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü’l-İbâd mine’l-Mebde ile’l-Me’âd*, 30 (Giriş Kısmı).

⁵⁹³ Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, 118.

anlamamıza yardımcı olurken, tasavvufî ıstılah ve kitap bilgileri, tasavvufun teorik temellerini ve kavramsal çerçevesini ortaya koyar. Bu unsurlar, eserin didaktik amaçlarının ötesinde, okuyucusuna zengin bir kültürel ve entelektüel deneyim sunar.

Bu eser, İslam'ın beş şartını simgeleyen beş ana bölüm (bâb) ve tasavvufta manevi terbiye açısından önemli olan “kırk” sayısına dayanarak kırk (fasıl) şeklinde düzenlenmiştir.⁵⁹⁴ Bu yapı, eserin hem İslam'ın temel ilkelerine olan bağlılığını hem de tasavvufî geleneklerin derinliğini yansıtmaya olanak tanır. Bu yapı, eserin didaktik amacını ve tasavvufî eğitimdeki yerini pekiştirir. Okuyucular, eserin her bölümünde ve faslında, manevi yolculuklarında rehberlik edecek önemli bilgiler ve öğretiler bulurlar.

Eserin bir diğer özelliği, muhtelif tâifelerin seyr u sülûkunu ayrı ayrı açıklamasıdır. Sultanlar, vezirler, kalem ehli, nâibler, âlimler, müftüler, vaizler ve kadılar, zengin ve mal sahibi kişiler, köylüler, reisler ve çiftçiler, ticaret ehli, meslek ve zanaat ehlinin sülûku detaylı bir şekilde açıklanır.⁵⁹⁵ Bu yaklaşım, tasavvufun iletişimsel anlamda sosyolojik karşılıklarını ortaya koyar. Ayrıca, her grubun tasavvufî karşılıklarına da yer verilir. Örneğin, sultanların sülûku incelenirken, sultanlar; dünya sultanı ve din sultanı olarak ikiye ayrılır.⁵⁹⁶ Böylece her tâifenin batını boyutta bir karşılığı olduğu ifade edilir.

Tasavvufta, maddi olanın ruhani olana hizmet ettiği anlayışı hakimdir. Zahiri arketipler, meselelerin görünen tarafı üzerinde yoğunlaşırken, tasavvuf ise olayların nitelikleri ve ana esasları üzerinde çalışır. Bu nedenle, “*Sultanlar ekmeğin fiyatını, velîler ise ekmeğin bereketini bilir*” ifadesi kullanılır. Bu cümle, zahiri ve batını boyutlar arasındaki farkı vurgulamak için sıklıkla dile getirilir. Tasavvufun amacı, zahiri olanı aşarak batını olana ulaşmaktır.⁵⁹⁷ Nifferî'nin çeşitli toplum kesimlerinin sülûkunu anlatması, bu kesimlerin zahirden batına geçiş mücadelesini tasvir eder. Eser, toplumsal sınıfların manevi yolculuklarını ve bu yolculukların kendine özgü dinamiklerini ortaya koyar. Bu, tasavvufun sadece bireysel bir yolculuk değil, aynı zamanda toplumsal bir fenomen olduğunu da gösterir.

⁵⁹⁴ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*, 42-43.

⁵⁹⁵ Bahsedilen tâifelerin sülûku hakkında detaylı bilgi için bkz. Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*, 263-328.

⁵⁹⁶ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*, 264.

⁵⁹⁷ Kılıç, *Tasavvufa Giriş-Disiplinlerarası Bir Bakış*, 91.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin “Mesnevî” adlı eseri, tasavvufî düşüncenin ve iletişimin zirvesini temsil eden klasik bir başyapıttır. Altı ciltlik bu dev eser, Mevlânâ'nın derin hikmet dolu öğretilerini ve tasavvufî tecrübelerini anlatan manzum bir metindir.⁵⁹⁸

Mevlânâ'nın Mesnevî'si, sadece edebi bir eser değil, aynı zamanda manevi bir rehber ve bir iletişim aracıdır. Mesnevî, insan ruhunun manevi yolculuğunu, Allah'a olan aşkı ve hakikate ulaşma sürecini betimleyen hikayelerle doludur. Bu hikayeler hem zahiri hem de batını anlam katmanlarıyla okuyucuyu derin düşüncelere sevk eder. Mevlânâ, hikayeler aracılığıyla insanlara hem kendi iç dünyalarıyla hem de çevrelerindeki insanlarla daha derin bir bağ kurmayı öğretir. Mesnevî'nin dili, insanların kalplerine dokunan, onları hakikate ve aşka yönlendiren bir dil olup, bu yönüyle iletişimsel anlamda büyük bir öneme sahiptir. Eser, insanın kendi iç dünyasına ve evrensel hakikatlere yönelik bir keşif yolculuğu sunar.⁵⁹⁹

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Türk irfânı üzerindeki etkisi iki yönlü olmuştur: ilki kurumsal, diğeri ise sözlü etkilerdir. Kurumsal etki, Mevlevîhaneler ve Mevlevîlik yoluyla gerçekleşmiştir. Mevlevîhanelerde icra edilen ayinler ve mukabeleler, geleneksel hale gelen ritüeller, semâ ve mûsikî ile bütünleşen incelik, uzun süreli tekke hayatında dervişlerin matbahda kazandığı hat ve kitap sanatları gibi estetik üretimle birleşmiştir. Bu süreç, Türk irfânını sanat boyutuyla kuşatarak onun estetik değerini güçlendirmiştir. Mevlevîhaneler, musiki, hat ve şiir gibi sanatların en önemli temsilcilerini yetiştirmiştir. Ayrıca, bu sanatçılar, Mevlevîlikten nasîb almayan başka kişileri de usta-çırak ilişkisiyle yetiştirmiştir. Bu nedenle, Mevlânâ'yı Mevlevîlikle birlikte düşünmek gerekmektedir, çünkü tarihi ve menkâbevî tecrübeleriyle Türk insanını etkilediği gibi, oluşturduğu gelenek de bu etkiyi hem geliştirmiş hem de canlı tutmuştur.⁶⁰⁰

Mesnevî'nin sözlü etkileri ise bir öğretmen ve öğrenci arasındaki diyaloglar şeklinde düzenlenmiş olmasıyla mümkün kılınmıştır. Bu diyaloglar, okuyucuya hem ahlaki hem de manevi dersler verir. Mevlânâ'nın anlatım tarzı, didaktik ve rehber niteliğinde olup, okuyucunun kendi hayatında uygulayabileceği pratik bilgiler sunar.⁶⁰¹

⁵⁹⁸ Halim Gül, *Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2003), 48.

⁵⁹⁹ Semih Ceyhan, “Mesnevî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/328-329.

⁶⁰⁰ Bilal Kemikli, “Mesnevi ve Türk İrfanı: Mesnevihanlık Geleneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 4-5.

⁶⁰¹ Annemarie Schimmel, *Tasavvuf Notları*, çev. Dilara Yabul (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 66-67.

Bu bölümde incelenen tasavvufi eserler, İslam düşüncesinin derinliklerine ve bu düşüncenin topluma nasıl iletildiğine dair önemli bir perspektif sunmaktadır. Tasavvuf literatürü, yalnızca bireylerin manevi yolculuklarını anlatmakla kalmaz, aynı zamanda iletişim açısından da derin anlamlar taşır. Bu eserler, İslam'ın temel prensipleri ile tasavvufun ahlaki ve manevi değerlerini hem bireyler arası hem de toplumsal düzeyde etkili bir şekilde ileten güçlü iletişim araçları olarak işlev görür. Eserlerdeki düşünsel derinlik, dini ve ahlaki öğretilerin iletişim yoluyla nasıl yaygınlaştırıldığını ve günlük hayatın pratikleriyle nasıl bütünleştiğini ortaya koyar.

Sonuç olarak, tasavvufi eserler, yalnızca bilgi kaynağı olmanın ötesinde, okuyuculara manevi bir rehberlik sunan ve iletişimin çok boyutlu doğasını derinlemesine ele alan metinlerdir. Bu eserler, tasavvufun zengin mirasını ve iletişim yöntemlerini geleceğe taşıyan, bireylerin ve toplumların manevi yolculuklarında onlara rehberlik eden önemli köprülerdir.

3.2. İletişimin Edebî Yansımaları: Tasavvufta Şiir ve Edebiyat

Yazı, dilin somut bir biçimde kullanımıdır ve dil, özellikle yazılı iletişimde hayati bir rol oynar. Yazı ile sanat arasındaki bağ, özellikle şiir, öykü, roman ve oyun gibi edebi türlerde belirginleşir; bu türler, sanat ve estetik amaçlara ulaşmak için dilin inceliklerinden yararlanır. Şiir dili, yoğunlaştırılmış ve anlam derinliği açısından zengin bir yapı sunar; bu nedenle, şiir dilinin çok katmanlı ve çok boyutlu bir karakter taşıdığı söylenebilir. Bu özellikler, şiiri diğer edebi türlerden ayıran önemli unsurlardır.⁶⁰²

Sanat tarihçileri arasında geniş bir kabul gören görüşlerden biri, sanatın ontolojik temelinde ve tarihsel tezahürlerinde “*din*” ve “*maneviyat*” gerçeğinin yattığıdır. Sanat, sadece estetik bir ifade biçimi olmanın ötesinde, derin bir manevi anlam taşır. Sanatkâr, eserini oluştururken bağımsız bir şekilde hareket etmez; bilincinde olsun ya da olmasın, içsel olarak gizlenmiş ilahi yeteneklerle yönlendirilir. Bu durum, sanat oluşturma sürecini Allah'ın âlemi yaratma eyleminin bir temsili olarak nitelendirmeyi mümkün kılar. Aslında, tasavvufun kendisi de bir tür şiirdir. Tasavvuf, dine coşku, anlam ve ritim katarak onu şiirsel bir yapıya büründürür. Bu şiirsellik, dinî tecrübeyi daha derin ve anlamlı bir hale getirir. Tasavvufi düşünce, manevi hakikatlerin keşfine yönelik bir yolculuk olarak,

⁶⁰² Bülbül, *İmgesel İletişim*, 52-53.

dinin özüyle bütünleşir ve onu estetik bir ifade aracına dönüştürür. Bu yönüyle tasavvuf hem bir manevi pratiği hem de estetik bir oluşum sürecini temsil eder.⁶⁰³

Bu bağlamda şiir, gizil güçlerin sığınağıdır. Şiir yazmak, özgür olmanın, bütüncül algılama ve görsel ortam oluşturma sürecidir. Sanatçı, nesneleri bilinç süzgecinden geçirerek yeniden türetir. Sanatçının bilincinden akan nesne, şiir ile bağlam kazanır ve bu süreç daha dinamik ve güçlüdür. Örneğin sanatçının zihnindeki “saç”, şiirsel imgeler ve söylemle buluşmadan önce biyolojik ve kimyasal bir varlık iken, şiirin etkisi ve gizil gücü sayesinde farklılaşır, yeni katmanlarla örülü yoğun anlamsal kümelere dönüşür ve bir sevda ögesi halini alır.⁶⁰⁴

Edebiyat ise, dilin estetik ve anlam boyutlarını zenginleştirerek bireyler arasındaki etkileşimi derinleştirir. İnsan deneyimleri, duyguları ve düşünceleri edebiyat sayesinde özgürce ifade edilerek, okurların farklı perspektifleri anlamaları ve diğerkâm olması sağlanır. Bu bağlamda, edebi eserler, bireyler arasında ortak bir anlam dünyası oluşturarak, kültürel ve sosyal bağları güçlendirir. Ayrıca, edebi metinler, semboller, metaforlar ve diğer retorik araçlar kullanarak, iletişimin çok katmanlı ve zengin bir yapı kazanmasına olanak tanır. Edebiyatın sunduğu bu çok yönlü iletişim ortamı, sadece bilgi aktarımıyla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda estetik bir deneyim sunarak, insan ilişkilerinde derinlik ve anlam katmanları oluşturur. Böylece, edebiyat, bireyler ve topluluklar arasındaki iletişimi güçlendirerek, toplumsal uyum ve anlayışın gelişmesine önemli bir katkı sağlar. Tasavvuf perspektifine göre, şiirsel imgelerin temel amacı, dinleyicideki ilahi aşkı yeniden canlandırmak ve bu aşkı, insanın yaratılışında var olan saf fıtrata uygun bir şekilde harekete geçirmektir. Sûfi şiiri, sadece estetik bir anlatımın ötesinde, derin bir manevi yolculuğun ve ilahi bir sevginin tezahürüdür; bu şiirler, insan ruhunu Allah’ın aşkıyla yeniden uyandırmayı ve ona doğru yönlendirmeyi amaçlar.⁶⁰⁵

Türk edebiyatı içerisinde halk edebiyatı ve divan edebiyatı gibi önemli edebi gelenekler yer aldığı gibi, tekke edebiyatı da bu zengin mirasın ayrılmaz bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Tekke edebiyatı, özellikle tasavvufun etkisi altında gelişmiş olup, dini ve tasavvufi temaları işleyen edebi eserlerin genel adıdır. Bu edebiyat türü, mutasavvıfların tefekkür ve manevi deneyimlerini şiir, mesnevi, ilahi ve nefes gibi edebi formlar aracılığıyla ifade etmelerine olanak tanımıştır. Tekke edebiyatı, toplumun geniş

⁶⁰³ Mahmud Erol Kılıç, *Sufi ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 11,21-23.

⁶⁰⁴ Bülbul, *İmgesel İletişim*, 55-56.

⁶⁰⁵ Ali Tenik, “Tasavvufi Şiir Poetikası”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/48 (2017), 158.

kesimlerine hitap ederek, halk arasında manevi değerlerin yayılmasında ve tasavvufi düşüncenin anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, tekke edebiyatı, hem Türk edebiyatının çeşitliliğini ve zenginliğini artırmış hem de tasavvufi kültürün edebi bir yansıması olarak dini anlamda iletişimsel bir köprü vazifesi görmüştür.⁶⁰⁶

Edebî sanatlara ilgi duyan şairler, düşüncelerini ve duygularını ifade ederken tasavvufun zengin anlatım olanaklarından sıkça yararlanmışlardır. Tasavvufi söylemin en parlak örneklerine ise tekke şiirinde rastlanır. Farklı tarikatlara mensup olan tekke şairleri, tasavvufi düşüncelerini ustalıkla dile getirerek bu alanda önemli eserler ortaya koymuşlardır. Bu şairlerin bazıları, tarikatların usul ve adabını öğreten didaktik manzumeler kaleme alırken, büyük bir kısmı ise ilahi bir coşku ile yazılmış derin ve manevi şiirler üretmiştir. Bu yönüyle tekke şiiri hem tasavvufun hem de edebi sanatların iç içe geçtiği zengin bir anlatım dünyasını temsil eder.⁶⁰⁷

Tekke edebiyatı, Türk tasavvuf edebiyatının önemli bir kolu olarak, Ahmet Yesevi ile başlamış ve zamanla büyük mutasavvıfların katkılarıyla zenginleşmiştir. Ahmet Yesevi'nin tasavvufi öğretileri ve şiirleri, bu edebiyatın temel taşlarını oluşturmuş ve Anadolu'ya kadar geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. İlerleyen dönemlerde, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, Feridüddîn Attar ve Yunus Emre gibi büyük zatlar, tekke edebiyatına önemli katkılarda sağlamıştır. Mevlânâ'nın derin ve kapsamlı eserleri, Feridüddîn Attar'ın alegorik ve öğretici mesnevileri ve Yunus Emre'nin sade ve içten dili, tekke edebiyatının zengin içeriğini ve manevi derinliğini arttırmıştır. Bu mutasavvıfların eserleri, sadece edebi değer taşımakla kalmayıp, aynı zamanda tasavvufi düşüncenin ve ahlaki öğretilerin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Böylece, tekke edebiyatı hem bireysel hem de toplumsal düzeyde iletişimsel sürekliliği sağlayarak, manevi ve kültürel etkinin nesilden nesile aktarılmasına katkı sağlar.⁶⁰⁸

Tasavvufta, şiirin bir iletişim metodu olarak kullanılması belirli aşamalarla gerçekleşir. İlk aşamada, sâlik, yani manevi yolculuğa çıkan kişi, dünyevi kelamı azaltarak dilini nefis, kibir gibi dünyevi hasletlerden arındırır ve bu sayede az ama öz konuşmaya başlar. Bu safhada, sâlikin dili, dünya ile ilgili arzularından temizlenmiş olur. İkinci aşamada, bu arınmış dil ile ilahi hikmetlerin karşısında hayrete düşer ve bu hayret

⁶⁰⁶ A. Azmi Bilgin, "Tekke Edebiyatı", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/381.

⁶⁰⁷ Azmi Bilgin, "Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı", *İlmi Araştırmalar Dergisi* 1 (2014), 80.

⁶⁰⁸ Murat Vanlı, "Edebiyat ve Tasavvuf (Tasavvuf, Sembolik Dil ve Türk Şiiri)", *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı Tasavvuf Örneği*, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2022), 554-557.

hali, onu derin bir suskunluğa sevk eder. Suskunluk, ilahi hikmetlerin derinliği karşısında yaşanan bir tür içsel tefekkürdür. Son aşamada ise, bu suskunluk, sâlikin gönlünde bir coşkuya dönüşür. İlahi hikmetler, sâlikin kalbinde bir yankı uyandırır ve bu yankı, şiirsel ya da edebi formlarda hikmetli sözler olarak dile gelir. Bu süreç, tasavvufî şiirin, sıradan bir iletişim aracı olmaktan öte, manevi bir tecrübenin ifade biçimi olduğunu gösterir. Şiir, bu bağlamda, sâlikin içsel dünyasında yaşadığı manevi derinliklerin bir yansımasıdır ve bu derinlik, şiir aracılığıyla dışa vurulmuş olur. Bir manada şiir, sessizliğin sesi haline gelir.

Geleneksel şiir anlayışında, şairlerin sanatlarını icra edebilmesi için belirli bir eğitim sürecinden geçmeleri ve bu süreçte yetkinlik kazanmaları beklenir. Şairler, kaleme alacakları mısraların ölçüsünü veya veznini bulmak için büyük bir özenle çalışır, şiirlerine biçim ve derinlik kazandırmak amacıyla edebi unsurları ustalıkla kullanma gayreti içerisine girerler. Ayrıca, şiirlerinde işleyecekleri tema ve konuların belirlenmesi, derinlikli ve etkili bir anlatımın ortaya çıkabilmesi için önemli bir zaman ve emek harcarlar. Bazı şairlerin, bir şiiri tamamlayabilmek için yıllarını adadıkları bile görülür. Öte yandan, mutasavvıf şairler, bu geleneksel şairlerden tamamen farklı bir anlayışla eserlerini meydana getirirler. Sûfî şairler, şiirlerini oluştururken herhangi bir bilinçli çaba veya hazırlık sürecine girmeksizin, derin bir manevi bağlılık ve Allah ile kurdukları içsel iletişimden ilham alırlar. Onların şiirleri, ilahî aşkla dolu kalplerinin doğal bir taşkını, tarifsiz manevi hallerinin içten bir yansımasıdır. Bu nedenle, sûfilerin şiirleri, adeta kendiliğinden, doğal bir esinle ve ilahi bir ilhamın etkisiyle şekillenir, edebi kaygılardan ziyade manevi derinlik ve samimiyet ön plandadır.⁶⁰⁹

Tasavvufî şiirler, genellikle füyûzât-ı ilâhiyyenin, yani ilahî esinlenmenin bir ürünü olarak kabul edilir. Mutasavvıf şairler, yaşadıkları ruhsal hallerin tasvirini şiirlerinde dile getirirler. Bu tür şiirleri anlamak için, tasavvufun dünya görüşünü ve âlem anlayışını derinlemesine kavramak gereklidir. Şairlerin kullandığı dil, içsel deneyimlerinden ve manevi hallerinden doğduğu için, bazen dünyevi gerçekliklerin diline tercüme edilemeyen, “*şathiyyât*” olarak adlandırılan ve yüzeyde anlamsız görünen ifadeler ortaya çıkabilir. Bu tür şiirler, tasavvufun derinliklerini yansıtan sembolik ve metaforik bir dile sahiptir.⁶¹⁰

⁶⁰⁹ Tenik, “Tasavvufî Şiir Poetikası”, 144.

⁶¹⁰ Bilgin, “Tekke Edebiyatı”, 40/381-382.

Tasavvufi şiirlerin iletişim açısından taşıdığı anlam ve derinlikler, tasavvufun en önemli unsurlarından biridir. Mutasavvıflar, mesajlarını iletirken sadece kelimelerin yüzeysel anlamlarına değil, aynı zamanda içeriklerinin taşıdığı derin manalara da büyük önem verirler. Bu sebeple sûfiler, şiirlerinde biçimsel mükemmeliyet yerine, derin ve içten gelen duyguların ifade edilmesini önemserler. Bu yaklaşım, tasavvufi düşüncenin özünde yer alan hakikat arayışının ve manevi derinliğin bir yansımasıdır. Bu nedenle, mutasavvıflar şiir ve edebiyat gibi sanatsal araçları kullanırken, ifade ettikleri içeriklerin yoğun bir manevi anlam taşımaya özen gösterirler. Şiirsel ve edebi formlar, zahiri anlatımların ötesine geçerek, batını manaların keşfine kapı aralayan bir iletişim aracı olarak görülür. Bu bağlamda, muhteva, tasavvufi iletişimde sadece bir aktarım aracı değil, aynı zamanda ruhsal bir deneyimin ve manevi bir yolculuğun da merkezindedir. Kuddûsî Baba'nın yazdığı beyitlerde konu şu şekilde ifade edilir;

Ehl-i hâl şiiri kulûba ok gibi tesir eder

Ehl-i zâhir şiiri kalbde dostu mihmân eylemez

İlhamla aniden yazılan şiirler ile planlanarak yazılan şiirler arasındaki fark, iletişimde spontane ve içten gelen ifadelerin, planlı ve yapay ifadelere göre daha etkili olduğudur. Bu bağlamda, sûfî şairlerin yaklaşımı, iletişimde derin anlam, samimiyet ve içsel doğruluğun önemini ortaya koyar. Bazı şairlerin önce şair olup sonra sûfilîğe yönelmeleri, bazı sûfilerin ise tasavvuf yoluna girdikten sonra şair olmaları, ilim erbabının sürekli olarak ilgisini çekmiştir. Kimileri başlangıçta şairdir, kimileri ise tasavvufa girdikten sonra şair olurlar. Sûfî şairler için öncelik anlamdadır, bu nedenle kalplere dokunmak ikinci planda kalabilir. Onların samimi ifadeleri, bazen vezin ve kafiyede düzensizliklere yol açabilir. Örneğin, Mevlânâ, vezin bozuklukları nedeniyle kendi döneminin bazı şairleri tarafından eleştirilmiştir. Ancak Mevlânâ, “*Benim amacım vezin bulmak değil,*” diyerek bu eleştirilere karşılık vermiştir. Şiirin ilhamla aniden ortaya çıkışı ile “*kağıt ve kalem alıp yarışma için şiir yazayım*” düşüncesiyle yazılan şiirler arasında derin bir fark ve seviye farkı vardır.⁶¹¹

Tasavvufî şiirlerde, şairin biçimsel özelliklere verdiği önem, özellikle vezin tutturma konusundaki titizlik, genellikle ikinci planda yer alır. Mutasavvıf şahsiyetler için esas olan, şiirin taşıdığı manevi anlam ve özüdür. Bu yaklaşım, tasavvufun özünde yatan derinlikli anlam arayışının bir yansımasıdır. Mevlânâ da, biçimsel unsurlardan ziyade

⁶¹¹ Kılıç, *Tasavvufa Giriş-Disiplinlerarası Bir Bakış*, 122.

özün önemine dikkat çekenler arasındadır. O, Mesnevi’inde bu durumu şu şekilde ifade eder: “*Bu Mesnevi bir manadır, yoksa feulân, fa’ilât değil.*” Bu ifadeyle Mevlânâ, şiirin dış görünüşüne aldananların, yalnızca mücevher gibi parıltılı unsurlara sahip olduklarını, ancak manaya değer verenlerin ise mana denizine ulaşmayı başardıklarını vurgular.⁶¹²

Mutasavvıflar, ilahi hikmetlerin edebi bir dille şiir veya diğer sanatsal formlarda ortaya çıkmasını kendi yeteneklerine atfetmek yerine, bu durumu asıl kaynağa, yani ilahi vahye bağlarlar. Onlar, ortaya koydukları edebi eserlerde kendilerine bir pay biçmez, aksine bu eserlerin kaynağının ilahi hikmet olduğunu vurgularlar. Bu yaklaşım, mutasavvıf şairlerin tevazu ile hareket ettiklerini ve sanatlarının gerçek kaynağının kendileri değil, ilahi bir ilham olduğunu ifade eder. Şeyh Galib’in “*Esrârımı Mesnevî’den aldım, çaldımsa da mîrî malı çaldım*”⁶¹³ sözleri de bu anlayışı pekiştirir. Bu ifadede, Galib, eserlerinde yer alan sırların ve hikmetlerin kaynağının Mesnevi, yani Mevlânâ’nın öğretileri olduğunu ve eğer bir şeyler almışsa, bunun sadece bir mirasın paylaşımı olduğunu dile getirir. Böylece mutasavvıflar, kendi eserlerini bir tasarım sürecinden ziyade, ilahi hakikatlerin bir yansıması ve devamı olarak görürler.

Sadî Şîrâzî ve Mevlânâ, dönemin en önemli tasavvuf edebiyatını yansıtan şahsiyetlerinden bazılarıdır. Onların aralarındaki manevi iletişim, yeri geldiğinde üzerinde yoğunlaştıkları edebiyat alanında da kendisini gösterir. Bu bağlamda, Mevlânâ ile Sadî arasındaki etkileşimler, sadece manevi boyutlarıyla değil, aynı zamanda edebi eserler aracılığıyla da iletişimin nasıl şekillendiğini anlamamıza olanak tanır.

Bunun en bariz örneklerinden bir tanesi, Sadî’nin, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’ye *Gülîstan* adlı eserini takdim etmesi ve ardından eser hakkında bir değerlendirme talep etmesidir. Sadî’nin bu eseri sunma eylemi, yalnızca bir edebi paylaşım değil, aynı zamanda Rûmî’nin görüşlerine duyduğu derin saygının bir göstergesidir. Mevlânâ kendisine sunulan eseri “*bî-nimek*” (tuzsuz) olarak nitelemesi, ilk etapta Sadî’nin eserine yönelik bir eleştiri gibi algılanmış ve bu durum, Sadî’nin üzüntü hissetmesine neden olmuştur. Ancak Mevlânâ, Sadî’nin üzüntüsünü fark ederek sözünü “*helvast*” (helva gibi) şeklinde tamamlayarak durumu düzeltmiş ve bu ince üslup değişikliğiyle Sadî’nin moralini yükseltmiştir.⁶¹⁴ Bu olay, iletişimde anlamların ve ifadelerin karşı tarafa iletiliş biçiminin önemini vurgulamaktadır. Mevlânâ’nın bu sözlü müdahalesi, iletişimde empati

⁶¹² Kılıç, *Sufi ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, 70.

⁶¹³ Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk*, ed. Orhan Okay - Hüseyin Ayan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1975), 348.

⁶¹⁴ Şîrâzî, *Gülîstan*, 8 (Giriş Kısmı).

ve farkındalığın, muhatabın duygusal durumunu gözetmenin ve gerekli durumlarda mesajı yeniden çerçevelemenin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Mutasavvıfların edebi ve sanatsal ürünlerini ilahi vahye dayandırmaları, iletişim bağlamında, ilahi mesajın insan aracılığıyla şekil bulması ve aktarılması sürecine işaret eder. Bu yaklaşım, ilahi hikmetlerin insan algısında ve dilinde somutlaşmasını, bireysel bir beceriden ziyade ilahi bir lütuf olarak görür. Bu durum, iletişimde aracı olan insanın, aslında bir “iletici” veya “aracı” rolü üstlendiğini gösterir; yani, ilahi hakikatlerin dünyaya yansımada bir kanal olarak görev yapar. Bu perspektif, iletişimi sadece insani bir etkinlik olarak değil, aynı zamanda kutsal bir süreç olarak ele alır. Dolayısıyla, mutasavvıfların sanatsal formlarını ilahi vahye bağlamaları, iletişimin ilahi boyutunu vurgular ve bu süreçte insanın pasif değil, bilinçli bir araç olduğunu belirtir. Bu durum, iletişimdeki sorumluluk ve manevi derinliği artırır, çünkü sözcükler ve sanatsal ifadeler, ilahi bir kaynaktan beslenerek daha yüksek bir anlam katmanına ulaşır.

İslâmî edebiyatlarda, tasavvufun sanata nüfuz ettiği kadar derin bir etki bırakan başka bir düşünce akımı yoktur. Tasavvuf edebiyatı, mecazi aşk ile hakiki aşk arasında güçlü bağlar kurarak, ortak mazmunların bulunduğu bir şiir çizgisi üzerinde gelişimini sürdürmüştür.

Mutasavvıfların şiiri bir iletişim metodu olarak kullanırken başvurdukları en önemli temalardan biri de aşktır. Aşk, tasavvufun merkezinde yer alan, ilahi hakikatlere ulaşmada bir araç olarak kabul edilen ve manevi yolculuğun itici gücü olarak görülen bir kavramdır. Mutasavvıflar, aşkı, insanın Allah’a olan derin ve yoğun sevgisi olarak tanımlarlar ve bu aşk, şiirlerinde sıklıkla dile getirilir. Şiir, aşkın ifade bulduğu bir mecra olarak, mutasavvıfın içsel dünyasındaki derin duyguları, özlemleri ve Allah’a olan sevgiyle dolu bağlılığını yansıtır. Bu bağlamda, aşk, sadece dünyevi bir duygu değil, ilahi aşka ulaşmanın bir aracı olarak görülür ve şiir aracılığıyla bu ilahi aşkın iletişimi sağlanır. Mutasavvıf şairler, aşkı dile getirirken, okuyucularını da bu manevi yolculuğa davet eder ve onları ilahi hakikatlerle buluşturmayı amaçlar. Aşk, böylece, mutasavvıfın hem bir yaşam felsefesi hem de şiir aracılığıyla başkalarına aktardığı bir iletişim biçimi haline gelir.⁶¹⁵

Muhteva açısından tasavvufun ele aldığı temel meselelerden biri, varlık kavramıdır. Mutasavvıf şairler, varlığın özünün “zât-ı mutlak, vücûd-ı mutlak, hüsn-i

⁶¹⁵ Ekrem Demirli, *Şair Sûfler-Mevlana, Yunus ve Niyaz-i Mısırî Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 57-60.

mutlak” olarak tanımlanan Allah (cc) olduğunu ifade ederler. Bu bakış açısına göre, diğer tüm varlıklar sadece geçici suretler olup, Allah’ın bir yansıması veya gölgesi olarak kabul edilir. Tasavvuf düşüncesinde önemli bir yer tutan vahdet-i vücûd anlayışı, tasavvufi nitelik taşımayan şiirlerde bile etkisini göstermiştir.⁶¹⁶

Şiir, tasavvufi iletişimde sadece estetik ve manevi bir ifade aracı olarak değil, aynı zamanda didaktik yani eğitici bir rol de üstlenir. Şiirler, sadece edebi bir tür olmanın ötesinde, derin manevi öğretiler içeren rehberlik niteliğinde olan eserlerdir. Bu şairler, mesnevilerde ermişlerin manevi yolculuklarını ve ulaştıkları ilahi makamlara dair tasvirler yaparak, okuyuculara manevi bir model sunmuşlardır. Bu eserler, insanların dünyevi gafletten uyanmalarını sağlamak ve onları Allah’a yakınlaşmaya teşvik etmek amacıyla kaleme alınmıştır.⁶¹⁷

Mutasavvıf şairler, şiirlerini yalnızca duygusal ya da ilahi tecrübeleri dile getirmek için değil, aynı zamanda okuyucularını eğitmek, onlara ahlaki ve manevi dersler vermek amacıyla da kullanmışlardır. Yunus Emre, şiirlerinde ahlâki görüşlerini ustalıkla dile getirerek didaktik bir yaklaşım sergilemiştir. Bu yaklaşımın en güzel örneklerinden biri, onun didaktik küçük manzum eseri olan *Risaletü’n-Nushiyye*’dir. Yunus’a göre insan, su, toprak, ateş ve hava olmak üzere dört temel unsurun birleşimi ile bunlara sonradan eklenen can ile meydana gelir. Yunus, bu unsurlara derin sembolik anlamlar yüklemiştir. Su, temizlik, cömertlik, iyilikseverlik ve Allah’a kavuşmanın sembolüdür. Toprak ise sabır, iyi huy, kanaat, şeref ve iman kaynağı olarak görülür. Hava, sahtekârlık, gösteriş, kararsızlık ve acelecilik gibi olumsuz özellikleri temsil ederken, ateş kibir, şehvet, haset, kıskançlık ve öfkenin sembolüdür. Bu dört unsura misafir olan can ise ululuk, yücelik, birlik, vuslat, iyilik ve güzellik gibi Allah’a ait hasletlerin özleyicisi olarak tasvir edilir. Tasavvufta şiirin didaktik bir özellik taşıması, manevi eğitimde önemli bir araç olarak kullanılabilir ve bu da manevi iletişimi geliştiren bir unsur olarak öne çıkar.⁶¹⁸

3.3. Mânevi Düşüncelerin Yolculuğu: Mektubât

Mektup, tarih boyunca insan iletişiminin vazgeçilmez araçlarından biri olmuştur. Özellikle teknolojik gelişmelerin olmadığı dönemlerde, mektup yazma ve gönderme, bireyler ve toplumlar arasındaki iletişimin en etkili yollarından biriydi. Bu dönemde,

⁶¹⁶ A. Azmi Bilgin, “Türk Tasavvuf Edebiyatının Mahiyeti”, *Türkiyat Mecmuası* 24/1 (2014), 3-4.

⁶¹⁷ Bilgin, “Türk Tasavvuf Edebiyatının Mahiyeti”, 7.

⁶¹⁸ Ahmet Kabaklı, *Tasavvuf Tarikat Edebiyatı* (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2015), 123,139.

mektup yalnızca bir haberleşme aracı değil, aynı zamanda bilgi aktarımının, duygusal ifadenin ve hatta siyasi stratejilerin bir aracı olarak işlev görmüştür. Gönderici ve alıcı arasında bir köprü kuran mektuplar, toplumsal ve bireysel bağların pekişmesinde büyük rol oynamıştır.

Mektuplar, tarihsel ve sosyokültürel bağlamda çok yönlü bir iletişim aracı olarak değerlendirilmiştir. Bu tür yazılı belgeler, yalnızca mesaj taşıma işlevi görmekle kalmaz, aynı zamanda dönemin sosyo-politik, askerî, dini ve tasavvufi yapısının anlaşılmasında da kilit rol oynar. Mektuplar, bireyler ve topluluklar arasındaki ilişkileri, düşünsel ve felsefi eğilimleri, sanat eserlerinin arka planlarını aydınlatmada değerli bir kaynak sunar. Bu nedenle, mektuplar monografik ve biyografik araştırmalar için eşsiz birer malzeme olarak kabul edilir. Özellikle tarihî olayların derinlemesine incelenmesinde ve dönemlerin karakteristik özelliklerinin ortaya çıkarılmasında bu tür belgelerin sunduğu bilgiler, araştırmacılar için paha biçilmezdir. Mektupların bu çok yönlü işlevi, onları tarihsel araştırmalarda vazgeçilmez bir unsur hâline getirir.⁶¹⁹

Mektup yazma ihtiyacı, tasavvuf alanında incelendiğinde de benzer bir derinlik ve kapsam ortaya çıkar. Bu bağlamda, Tasavvufi Mektûbat geleneğinin başı sayılabilecek İmam Rabbânî'nin *Mektûbât* adlı eseri, sadece tasavvufi konuları ele alan basit bir mektup derlemesi olarak değil, çok yönlü ve kapsamlı bir külliyyat olarak değerlendirilmelidir. *Mektûbât*, kelâmî ve fikhî meseleleri ele alması nedeniyle, kısmen bu alanda yazılmış bir eser olarak görülebilir. İmam Rabbânî, bazı mektuplarında kendi manevi tekâmül sürecinden ve şeyhleri ile arasındaki manevi ilişkilerden söz eder; bu bağlamda eser, otobiyografik unsurlar da barındırır. Aynı zamanda, İmam Rabbânî'nin, döneminin tarihî olaylarına ve Hinduizm gibi farklı inanç sistemlerine dair bazı inanç ve adetlere değinerek Müslümanları uyarması, *Mektûbât*'ın tarihî bir vesika olarak da önemini ortaya koyar. Bu çok katmanlı yapı, eseri yalnızca tasavvuf literatüründe değil, aynı zamanda tarih, kelam ve fıkıh gibi alanlarda da değerli bir kaynak haline getirmektedir. *Mektûbât*, bu yönleriyle tasavvufun ötesinde geniş bir entelektüel ve kültürel birikimi yansıtan bir eser olarak değerlendirilir.⁶²⁰

⁶¹⁹ M. Orhan Okay, "Mektup", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/17; Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî İmam-ı Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2011); Seydi Kiraz - Behçet Özer, "Mektupların Yazımı, Tasnifi ve Mektuplarda Hitap Usûlüne Dair Bir Eser: Mehmed İhsan'ın Mektûbât-ı Etfâl'i", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 17 (2023), 340.

⁶²⁰ Mevlüt Özçelik, "İmâm-ı Rabbânî'nin el-Mektûbât isimli Eseri Bağlamında Nakşibendiyye Şeyhlerinde Bulunması Gereken Vasıflar", *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 370.

Mektuplar, içerdikleri konu ve üslup dikkate alınarak çeşitli kategorilere ayrılmış ve adlandırılmıştır. Bu adlandırma sistemi, mektubun amacını, yazım tarzını ve hitap ettiği makamı açıkça ortaya koyar. Örneğin, aşırı tevazu gösteren mektuplar “*darâ’atnâme*” olarak adlandırılırken, tebrik mahiyetinde olanlar “*tehniyetnâme*” olarak bilinmektedir. Benzer şekilde, yalvarma üslubuyla yazılanlar “*niyâznâme*,” bir suçun affı için yazılanlar ise “*şefâ’atnâme*” olarak adlandırılır. Bu çeşitlendirme, mektubun yalnızca bir iletişim aracı olmanın ötesinde, aynı zamanda sosyal ilişkilerin ve dönemin kültürel kodlarının da yansıması olarak değerlendirilmesine olanak tanır.

Ayrıca mektuplar, hitap ettikleri makamların statüsüne göre de sınıflandırılır. Üst makama yazılan mektuplar “*a’lâ*,” alt makama yazılanlar “*ednâ*,” ve aynı statüdeki makamlar arasında yazılanlar “*akran*” olarak adlandırılır. Özellikle “*hitap*” şeklinde yazılan mektuplarda belirli bir düzen izlenir; bu mektuplar on esas unsuru içermelidir. Bu unsurlar; övgü (senâ), dua, muhatabın ismi, selam, iştîyak arzı, mülakat talebi, tarih, durumun bildirilmesi, yardım bekleme ve dua sıralamasından oluşur. Bu düzen, mektupların resmi bir çerçevede yazılmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda iletişimin niteliğini ve ciddiyetini de pekiştirir. Bu çeşitlendirilmiş mektup türleri, tarihi belge niteliği taşımalarının yanı sıra, dönemin edebi ve sosyokültürel yapısını da anlamak için önemli ipuçları sunar.⁶²¹

Geleneksel mektuplar, yazılı iletişimin belirgin bir örneği olarak, gönderenin duygularını, düşüncelerini ve niyetlerini titizlikle seçilmiş kelimeler aracılığıyla iletmesini zorunlu kılar. Bu süreç, iletişimde hem gönderici hem de alıcı arasında dikkatli bir anlam inşasını teşvik eder. Ayrıca, mektupların ulaşma süreci, alıcıda bir bekleyiş ve heyecan oluşturur; mektubun ulaşıp okunması zaman aldığından, iletişimde zamansal bir derinlik kazandırır. Elle yazılmış, imzalanmış ve zarflanmış olmaları ise mektuplara kişisel bir dokunuş katmakla kalmaz, aynı zamanda gönderenin özenini ve samimiyetini de somutlaştırır.

İslam dini açısından mektup, Hz. Peygamber’in tebliğ ve haberleşme amacıyla kullanmış olduğu bir araç olarak, Müslüman toplumlar için önemli bir iletişim yöntemi haline gelmiştir. Bu kullanım, sadece bireyler arasındaki iletişimi değil, aynı zamanda dini ve manevi bilgilerin aktarımını da sağlamıştır. Sonraki dönemlerde özellikle tasavvuf

⁶²¹ Halil İbrahim Haksever, “Eski Türk Edebiyatında Mektup”, *Hece Dergisi Mektup Özel Sayısı* 10/114-115-116 (2006), 38.

çevrelerinde, mektubun bu işlevi büyük bir önem kazanmış ve “*Mektûbât*” adı verilen bir edebi türün doğmasına vesile olmuştur.⁶²²

Mektûbât, sûfiler arasında mektuplaşmanın derin anlamlarını ve manevi öğretilerini taşıyan bir literatür olarak şekillenmiş, müşidlerin müridlerine öğütlerini, nasihatlerini ve manevi rehberliklerini ilettikleri bir mecra olarak gelişmiştir. Bu tür mektuplar, sadece yazıldıkları dönemin düşünsel ve ruhani iklimini yansıtmakla kalmamış, aynı zamanda sonraki nesiller için de bir rehber ve ilham kaynağı olmuştur. Böylece, mektup yazımı, İslam kültüründe önemli bir yer edinmiş ve sûfiler arasında manevi iletişimin bir aracı olarak kalıcı bir iz bırakmıştır.⁶²³

Mektûbat türü eserler, genellikle bir şeyhin müntesiplerine veya halifelerine yazdığı mektupları içerir. Bu tür içerisinde, müridlerin birbirlerine, sûfi arkadaşlarına ve müşidlerine yazdıkları mektuplara da rastlanır. Ayrıca, müşidlerin devlet başkanlarına yazdığı mektuplar da bu tür eserler arasında yer alır.⁶²⁴ Bu yazışmalar, sadece tasavvufi öğretilerin ve uygulamaların yayılması için değil, aynı zamanda liderlerin toplumsal ve siyasi olaylara karşı duruşlarını, tavsiyelerini ve dualarını ilettikleri önemli bir iletişim aracı olarak işlev görür.⁶²⁵

Tasavvufta mektuplar, öncelikle dönemin devlet büyüklerine nasihatler ve uyarılarda bulunmak, onları Hakk’ın yolunda sebat etmeleri için yönlendirmek amacıyla yazılmıştır. Bu mektuplar, tasavvufi liderlerin sadece manevi rehberlik yapmakla kalmayıp, aynı zamanda toplumsal ve siyasi sorumluluk taşıdıklarını da gösterir. Mevlânâ, dönemin emirlerine, vezirlerine, dostlarına ve akrabalarına yazdığı toplam 150 mektupla, başkalarının istek ve arzularını iletmek amacıyla devlet büyüklerine

⁶²² Himmet Konur, “Tasavvufta Mektûbât Geleneği ve Hasan Sezâî’nin Mektupları”, *Edirne ve Balkanlar’da Tasavvufî Hayat- Müesseseler, Şahsiyetler ve Eserleri (Hasan Sezâî’yi Gülşenî ve Gülşenîlik)*, ed. Nurullah Koltay vd. (Edirne: Trakya Üniversitesi Matbaası, 2022), 545.

⁶²³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla tasavvuf tarihinde yazılmış olan mektûbât birikimini Türkçe kaynaklardan derleyip tespit eden kişi, Yusuf Turan Günaydın’dır. Günaydın, “*Türk Edebiyatında Mektubat*” adlı makalesinde bu konuyu kapsamlı bir şekilde ele almış ve alanda ortaya çıkmış 48 eseri liste halinde makalesine eklemiştir. Bu çalışma, tasavvuf literatüründe yer alan mektûbâtların incelenmesi ve bu alandaki birikimin ortaya çıkarılması açısından önemli bir kaynaktır. Bkz. Yusuf Turan Günaydın, “Tasavvuf Edebiyatında Mektûbât”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 10/114-115-116 (2006), 162-164.

⁶²⁴ Tasavvuf tarihinde, Emevi halifelerine mektuplar yazarak hem nasihatlerde bulunan hem de isteklerini dile getiren ilk zahid olarak Hasan-ı Basrî öne çıkmaktadır. Hasan-ı Basrî, dönemin toplumsal ve siyasi çalkantıları karşısında sessiz kalmamış, bilakis mektupları aracılığıyla yöneticilere yönelik eleştirilerini ve uyarılarını açıkça ifade etmiştir. Kaynak için bkz. Tahsin Görgün, “Hasan-ı Basrî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/293,301.

⁶²⁵ Edibe Boyraz - Ekrem Zahid Boyraz, “Uzaktan Eğitime Farklı Bir Yaklaşım Olarak Tasavvufi Eğitim ve Mektûbât Geleneği”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2023), 170.

nasihatlerde bulunmuştur.⁶²⁶ Mevlânâ'nın bu mektupları, sadece birer yazışma değil, aynı zamanda iletişimin derin bir boyutunu ortaya koyan manevi rehberlik ve toplumsal sorumluluğun ifadeleridir. Bu mektuplar, Mevlânâ'nın yöneticilerle olan iletişimini, toplumsal adaletin sağlanması ve mazlumların korunması gibi kritik meseleleri dile getirerek güçlü bir etkileşim aracı haline getirir. İletişim bağlamında, bu mektuplar, dönemin sosyal ve politik yapısına ışık tutarken, Mevlânâ'nın bilgece öğütleri ve ahlaki duruşunu aktararak, sadece bilgi iletimi değil, aynı zamanda toplumsal değişimi tetikleyen bir araç olarak da işlev görmüştür. Bu yönüyle, mektuplar, Mevlânâ'nın insan ilişkilerine ve toplumsal adalete dair düşüncelerini hem yönlendiren hem de dönemin iletişim stratejilerini şekillendiren önemli belgeler olarak kabul edilir.⁶²⁷

Tasavvufta mektuplaşma geleneği, günümüzün “uzaktan eğitim” kavramına ilham verebilecek bir uygulama olarak değerlendirilebilir. Müridin mürşidi ile aynı beldede yaşamaması durumunda, manevi eğitimin sürekliliğini ve derinliğini korumak adına mektuplaşma, sıkça başvurulan bir yöntem olmuştur. Bu gelenek, özellikle mürşit ile mürid arasındaki manevi eğitim ve rehberlik sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Mektuplar, uzak mesafelerde yaşayan müridlerin mürşitlerinden doğrudan eğitim alabilmesini ve manevi rehberlik görmesini sağlamış, bu sayede fiziksel mesafelerin oluşturduğu engeller ortadan kaldırılmıştır.⁶²⁸

Mektubât, tasavvufi öğretilerin yanı sıra, kişisel deneyimlerin, ruhsal sırların ve manevi hakikatlerin de aktarıldığı bir alan olarak karşımıza çıkar. Mürşid ile mürid arasındaki birebir ilişkinin derin bir mahremiyet taşıdığı, tasavvuf geleneğinde sıkça vurgulanan bir gerçektir. Bu bağlamda, tasavvufi iletişimde mektubât kültürü, bu mahremiyetin korunmasında temel bir araç olarak kullanılmıştır.⁶²⁹ Mektuplar, mürşid ile mürid arasındaki özel ve kişisel meselelerin güvenli bir şekilde paylaşılmasına imkân

⁶²⁶ Mektuplar hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed el Belhî er-Rûmî Mevlânâ, *Mektuplar*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitapevleri, 1963).

⁶²⁷ Mevlânâ'nın devlet büyüklerine yaptıkları nasihatler hakkında detaylı bilgi ve örnekler için bkz. Sinan Cereyan, “Mevlânâ'nın Mektubât Adlı Eserinde Devlet Büyüklerine Nasihatler”, *Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14/28 (2024), 589.

⁶²⁸ Boyraz - Boyraz, “Uzaktan Eğitime Farklı Bir Yaklaşım Olarak Tasavvufi Eğitim ve Mektubât Geleneği”, 171-174.

⁶²⁹ Asiye Hatun'un şeyhine gönderdiği rüya mektuplarında mürşidinden, ahvalini ve rüyalarını mektupla bildirmek üzere izin istediğinde aldığı cevap, bu mahremiyetin ne denli önemsendiğini ortaya koyar. Mürşidi ona, “Durumunuzu ve rüyalarınızı mektupla arz etmeniz son derece makuldür. Hemen maksadınız üzere mektup yazın ve mühürleyin. Fakir de inşallah güvenilir bir kimseyle göndereyim, kendisine de bu kâğıtta yazılanlar son derece gizlidir, sizden başka kimse öğrenmesin diyerek tembihleyeyim” diyerek mektubun içeriğinin gizliliğine büyük önem atfetmiştir. Asiye Hatun, *Rüya Mektupları*, ed. Ahmet Özalp (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 23.

tanımış, böylece manevi eğitim sürecinin mahremiyetini muhafaza etmiştir. Bu bağlamda tasavvuf literatüründe mektupların özel bir yere sahip olmasının temel nedeni, eserlerin genel bir kitleye hitap ederken, mektupların daha özel ve mahrem bilgileri içermesidir.⁶³⁰

Serrâc'ın şu ifadesi bu durumu net bir şekilde özetler: *“Kim yolumuzun yapı ve karakterlerini anlamak isterse, şeyhlerimizin yazışmalarına ve mektuplarına baksın. Onların remizleri buralardadır. Yoksa ortaya çıkardıkları ve bölümlere ayırdıkları eserlerde değil.”*⁶³¹ Bu ifade, tasavvufun derinliklerine inmek isteyenlerin, özellikle mektupları incelemeleri gerektiğini vurgular. Mektuplar, genellikle mürşit ve mürid arasındaki özel bir iletişim kanalı olarak kullanıldığından, tasavvufun ince ve derin anlamlarının saklı olduğu, sembollerle dolu bir alanı temsil eder. Bu nedenle, mektuplar, tasavvufun gizli öğretilerini ve remizlerini keşfetmek isteyen araştırmacılar ve talipler için eşsiz bir kaynak olarak kabul edilir.

Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr ile İbn Sînâ'nın mektuplaşması, mektubun tasavvufi hakikatleri etkili bir şekilde muhataplar arasında ilettiğine dair önemli bir örnek olarak değerlendirilebilir. Bu mektuplaşma, sadece entelektüel bir diyalog değil, aynı zamanda derin manevi hakikatlerin paylaşımını da içerir. Mektuplaşma sonunda İbn Sînâ'nın, *“Benim bildiklerimi o görüyor”* ifadesi, onun sahip olduğu teorik bilgi ve kavrayışın, Ebû Saîd'in manevi deneyimlerinde somutlaştığını işaret eder. Diğer yandan, Ebû Saîd'in *“Benim gördüklerimi o biliyor”* demesi, onun tasavvufi tecrübelerinin ve manevi keşiflerinin, İbn Sînâ'nın akli bilgi dünyasında karşılık bulduğunu gösterir.⁶³² Bu ifadeler, her iki bilginin farklı yöntemler ve yollarla ulaştıkları hakikatlerin, aynı gerçeğin farklı yüzleri olduğunu ortaya koyar. Mektuplar aracılığıyla sürdürülen bu iletişim, tasavvufun derin manevi hakikatlerinin hikmetli düşüncelerle nasıl örtüştüğünü ve birbirini tamamladığını gözler önüne serer. Böylece, mektuplaşma, sadece bilgi aktarımının bir aracı olarak değil, aynı zamanda hakikatlerin karşılıklı olarak anlaşılmasına ve paylaşılmasına olanak tanıyan bir vasıta olarak tasavvufi literatürde yerini alır.

Bunların yanı sıra, mürşidinden uzakta ikamet eden sûfilerin, gördükleri rüyaları mektuplar aracılığıyla mürşidlerine ilettikleri de kaydedilmektedir. Bu durum, mutasavvıflar arasında rüyanın manevi bir iletişim aracı olarak ne kadar önemli bir yer

⁶³⁰ Konur, “Tasavvufta Mektûbât Geleneği ve Hasan Sezâî'nin Mektupları”, 546.

⁶³¹ Serrâc, *el-Lüma'*, 414.

⁶³² Tahsin Yazıcı, “Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/221; Kılıç, *Felsefe Diyarından Hikmet Yurduna Bilgelik Hikâyeleri*, 93.

tuttuğunu gösterir.⁶³³ Rüyalar, sûfî geleneğinde ilahi mesajların ve manevi işaretlerin bir yolu olarak kabul edilir; bu nedenle, müridlerin rüyalarını müridleriyle paylaşmaları, seyrü sülûk yolculuklarında rehberlik almak için yaygın bir uygulama olmuştur. Mektuplar, bu tür rüya paylaşımlarının yapılması için uzun yıllar güvenilir bir araç olarak işlev görmüş, mürid ile mürid arasındaki derin manevi bağı pekiştirmiştir. Bu yazışmalar, aynı zamanda tasavvuf literatüründe rüyaların yorumlanması ve ruhsal gelişim süreçlerinin anlaşılması açısından da önemli bir kaynak teşkil eder. Böylece, mektuplar, sadece fiziksel mesafeleri aşmanın bir yolu değil, aynı zamanda manevi bilgi ve deneyimlerin aktarılmasında da kritik bir rol oynamıştır.

Mektuplar ayrıca sâliklerin içsel yolculuklarında karşılaştıkları zorlukları ve manevi deneyimleri paylaşmalarını sağlar. Ancak, bu mektuplar sadece bilgi alışverişi için değil, aynı zamanda gerçeği anlama ve derinleştirme çabası içindeki sâlikler arasında bir merak uyandırıcı unsur olarak da işlev görebilir. Alıcı, gönderenin tecrübelerini, bilgilerini ve iç görülerini anlamak ve bu yolda kendi deneyimlerini zenginleştirmek için mektupları inceleyerek, kendi manevi arayışlarını yönlendirmeye yönelik bir gayret içine girebilirler.⁶³⁴

Tasavvufun kendine has bir üslupla kaleme alınan mektupları, bazen içsel bir yolculuğun haritası, bazen de bir öğretinin özetidir. Bu mektuplar, yalnızca okuyan için değil, onları yazan için de bir arınma, düşünme ve içsel derinleşme vesilesi olabilir. Böylece, tasavvuf mektubâtı, sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda bir manevi irşad ve eğitimin parçası haline gelir.⁶³⁵

Sûfîler arasında mektup yazma kültürü bir yandan muhabbeti ve gönül bağına güçlendirme vazifesi üstlenmişken diğer yandan kendi aralarındaki manevi muhabbeti göstermek veya aralarındaki sağlam manevi iletişimi gösterebilmek adına da kullanılmıştır. Dolayısıyla, tasavvuf geleneğindeki mektuplaşma pratikleri, sadece haberleşme aracı olarak değil, aynı zamanda manevi bir bağ ve iletişim aracı olarak da değerlendirilebilir.⁶³⁶

⁶³³ Günaydın, “Tasavvuf Edebiyatında Mektûbât”, 157.

⁶³⁴ Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Atâ, Ebû Saîd Harrâz’a şöyle bir mektup yazmış: “Sana şunu haber vereyim ki, senin mektubundan sonra dervişler ve arkadaşlarımız birbirleriyle münâkaşa eder oldular.” Ebû Saîd ise şu cevabı mektup yazmış: “Mektubunda benden sonra arkadaşlarımızın birbirleriyle münâkaşa eder olduklarını söylüyorsun. Bilesin ki, bu onlara birbirlerine güvenip içtenlikle Hakk’ı unutmamaları için bir gayrettir.” Kaynak için bkz. Serrâc, *el-Lüma’*, 309.

⁶³⁵ Reşat Öngören, “Mektup”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/21.

⁶³⁶ Ahmed b. Ali Kerecî’nin anlattığına göre, Cüneyd, Mîmşâd Dîneverî’ye bir mektup göndermiş. Mîmşâd, mektubu aldığı anda, “Doğrunun doğruya bir şey yazmasına gerek yoktur. Çünkü iki doğru birbirinden

Sûfîlerin kullandığı mektubât türü iletişim aracı, modern iletişim teorileri açısından değerlendirildiğinde, günümüz fikirleriyle ilginç paralellikler kurmak mümkündür. Bu açıdan mektuplar, yazarı ile alıcısı arasında aracılık eden varlık olarak düşünülebilir. Matthew Lombard ve Theresa Ditton'ın "*mediated presence*" (*aracılı varlık*) teorisini, tasavvuf geleneğindeki mektubât kültürüyle ilişkilendirerek değerlendirmek, medyanın ve iletişimin hem manevi hem de sosyal bağlamda nasıl derin etkiler oluşturduğunu anlamak açısından zengin bir perspektif sunar.

Mediated presence (aracılı varlık) teorisi ile medya ve iletişim çalışmaları alanında önemli bir düşünce aşlamıştır. Bu teori, medyanın insan varoluşunun ve toplumsal ilişkilerin merkezinde yer aldığını savunur. Lombard ve Ditton, medyayı sadece bilgi ve mesaj ileten araçlar olarak değil, aynı zamanda insan deneyiminin ve varlığının şekillendirici unsurları olarak ele alır. Bu bağlamda mektuplar yazarı ile alıcısı arasında aracılık eden bir varlık olarak düşünülebilir.

Teoriye göre aracılı varlık insanların birbiriyle ve çevreleriyle nasıl etkileşime geçtiğini anlamanın temel yollarından biridir. Bu bağlamda, tasavvufta medya rolünü üstlenen mektuplar, sadece fiziksel varlığın yerini tutmakla kalmaz, aynı zamanda insan varoluşunun ve bilincinin bir uzantısı olarak işlev görür. Medya, mekân ve zaman sınırlarını aşarak, bireylerin ve toplumların birbirleriyle kurdukları bağları sürekli hale getirir ve bu bağlamda insanın varlık hissini yeniden tanımlar.

Lombard ve Ditton, bu teoriyi geliştirirken medyanın, insanın diğer insanlarla, toplumsal yapılarla ve doğayla olan ilişkilerinde oynadığı kilit rolü vurgular. Medyanın varlığı, insanların zaman ve mekânın ötesinde bir "*mevcudiyet*" hissi sağlamaya olanak tanır; bu da bireylerin dünyayla olan bağlantılarını sürekli olarak yeniden şekillendirir. Tasavvufta yazılan mektupların "*varlık*" sahasında ontolojik bilgiler aşlamaya çalışması, Lombard ve Ditton'ın mevcudiyet hissi ile benzerlik gösterir.⁶³⁷

Özetle, "*aracılı varlık*" teorisi, medyanın insan deneyiminde ve varoluşsal süreçlerde oynadığı temel rolü anlamak için önemli bir çerçeve sunar. Bu teori, aynı zamanda tasavvuftaki medya kültürünü oluşturan mektubât geleneğine de yeni bir anlam katma potansiyeline sahiptir. Mektubât geleneği, tasavvufi düşüncelerin ve manevi rehberliğin mektuplar aracılığıyla iletilmesi sürecini içerirken, Lombard ve Ditton'ın

farklı düşünmez." diyerek Cüneyd'le aynı düşünceleri paylaştığını ve bu yüzden ayrıca bir şey yazmaya gerek duymadığını belirtmiştir. Konu ile alakalı bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, 305.

⁶³⁷ Matthew Lombard - Theresa Ditton, "At the Heart of It All: The Concept of Presence", *Journal of Computer-Mediated Communication* 3/2 (1997).

teorisi bu süreci daha geniş bir bağlamda değerlendirerek, mektupların aracılık ettiği manevi deneyimlerin ve iletişim biçimlerinin incelenmesine yönelik bir araştırma alanı sunar. Bu nedenle, bu teori, tasavvufi mektubât geleneğini daha derinlemesine anlamak ve yorumlamak için araştırılması gereken bir fikir olarak dikkat çeker.

4. Duyular Yoluyla İletişim / Havass-ı Hamse

İnsan pasif bir varlık değildir; aksine, algılama, uyarıcıları işleme ve anlamlandırma yetisine sahip aktif bir varlıktır. İnsanı diğer canlılardan ayıran belirgin fark, bu uyarıcıları işleyip anlamlandırabilme kabiliyetidir. Olayların algılanması, duyu organlarının uyarıcıları nasıl yakaladığına ve bu duylardan gelen bilgilerin beyin tarafından nasıl yorumlandığına bağlıdır. İnsan davranışları birçok faktöre bağlı ve oldukça karmaşıktır, çünkü her davranışın altında binlerce sinirsel süreç yer alır. Bu süreçler, saniyenin binde biri kadar kısa bir zaman diliminde sinir sistemi içinde meydana gelir.⁶³⁸

Bu kritik yapı nedeniyle, insanların bilgi edinme kaynakları genellikle duylar ve akıl olarak kabul edilmektedir. Sensualistler duyları temel alıp aklı bu temele dayandırırken, rasyonalistler aklı temel alıp duyları buna göre değerlendirirler. Bu iki ana görüş arasında birçok karma görüş de mevcuttur. Din alimleri ise duyların ve aklın bilgi kaynağı olduğunu kabul eder ve buna bir de vahyi eklerler. Peygamberler, doğrudan veya melek aracılığıyla Allah'tan aldıkları vahiylerle insanları bilgilendirirler. Sufiler, veliler ve arifler de bu anlayışı benimser ve sürdürürler. Sûfîler, duylar ve aklın verilerinden kendi alanlarında geniş ölçüde faydalanır ve bu unsurları sistemlerinin ayrılmaz bir parçası haline getirirler.⁶³⁹

Bununla birlikte tasavvuf ehli, beş duyunun yanı sıra insanda altıncı bir duyunun varlığını da kabul eder. Hads veya sezgi olarak adlandırılan bu duyu çeşitli alanlarda farklı isimlerle anılmıştır; hiss-i kablelvuku, önsezi, keşif, ilham ve bazen de sağduyu, akl-ı selim, vicdan gibi tabirler tasavvuftaki bu altıncı duyuyu ifade etmek için kullanılır. Bu alanda duylar ve akıl, artık vahyin, ilhamın ve keşfin hizmetindedir; görevleri, vahyi ve ilhamı değerlendirmek değil, anlamak, açıklamak ve uygulamaktır. Ayrıca, bazı mutasavvıflar beş dış duyunun yanında beş içsel (*batını*) duyunun da bulunduğunu kabul ederler. Duyu organlarının insana sağladığı katkılar ve hisler olduğu gibi içsel

⁶³⁸ Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili*, 56.

⁶³⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 706.

duyularında kişiye kattığı hissiyatlar mevcuttur. Estetik zevkleri yüksek bu tecrübeler en yüksek hisler anlamına gelen “*hissiyât-ı âliye*” denilir.⁶⁴⁰

Peygamber Efendimizin; “*Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşamaz. Kulum nafile ibadetlerle de bana yaklaştırmaya devam eder, ta ki ben onu severim. (Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum.*”⁶⁴¹ hadîs-i şerifini bu bağlamda ele almak yerinde olacaktır.

Tasavvufta duyuların, insanın hem zahiri hem de batını dünyasında önemli bir rol oynadığı kabul edilir. Zahiri anlamda duyular, fiziksel dünyayı algılamamıza ve bu dünyayla iletişim kurmamıza olanak tanır. Ancak tasavvuf perspektifinde, duyuların bu dışsal işlevlerinin yanı sıra, manevi ve içsel boyutları da bulunmaktadır. Her bir duyu organı, sadece fiziksel uyarıcıları algılamakla kalmaz, aynı zamanda manevi alemle de bir bağ kurar. Hücûrî, eserinde duyuların hem zahiri hem de batını işlevleri üzerine dikkat çekici tespitler yapar:

“*Allah seni bahtiyar kılsın. Bilmelisin ki, ilmin meydana gelmesinin ve elde edilmesinin sebepleri ve vasıtaları, beş duyumuz olarak bilinen havass-ı hamse’dir. Bu duyular; işitme (kulak), görme (göz), tatma (dil), koklama (burun) ve dokunmadır (cilt). Mübarek ve yüce olan Allah, bu beş duyuyu kalp için birer kapı olarak yaratmış ve ilim çeşitlerinin tamamını bunlardan her birine bağlamıştır. Örneğin, ses ve haberlerle ilgili bilgiyi kulağa, renk ve şekillerle ilgili bilgiyi göze, tat ve acı ile ilgili bilgiyi dile, hoş ve nahoş kokularla ilgili bilgiyi buruna, sertlik ve yumuşaklıkla ilgili bilgiyi de deriye bağlamıştır. Bu beş duyunun dördünü bedende özel bir mahalle yerleştirmiş, dokunma duyusunu ise bütün organlara yaymıştır. İşitme duyusu kulakta, görme duyusu gözde, tatma duyusu boğaz ve dilde, koklama duyusu burunda konumlandırılmışken, dokunma duyusu bedenin her tarafında dolaşabilmektedir. Gözden başka gören, kulaktan başka işiten, burundan başka koku alan, dilden başka tat alan bir organ bulunmadığı kesindir. Beden ise yumuşağı sertten, sıcaklığı soğuktan dokunma duyusu aracılığıyla ayırt eder ve bilir. Teorik olarak, her bir duyunun, dokunma duyusu gibi bütün organlara yayılması mümkündür.*”⁶⁴²

⁶⁴⁰ Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 714.

⁶⁴¹ Buhârî, Rikâk, 38.

⁶⁴² Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 2/638.

Teknik açıdan, her duyunun dokunma duyusu gibi tüm organlara yayılabilme potansiyeli olduğunun belirlenmesiyle birlikte, Hucvîrî, duyuların manevi iletişim araçları olarak işlev görebileceğini ortaya koymuştur. Tasavvufta, her bir duyu organının, sadece kendine has işlevleri olan belli bir alanda değil, aynı dokunma duyusunun her yere yayılabilme kapasitesine benzer şekilde, manevi algılamanın tüm yönlerine katkıda bulunabileceği düşünülür. Bu, manevi algının, sadece bireysel duyuların sınırları içinde kalmayıp, tüm varlık üzerinde bir bütün olarak yayılma potansiyeline sahip olduğu anlamına gelir.

Örneğin, tat alma duyusu zahiri anlamda dil ile gerçekleşir ve birey tatlı, acı, ekşi gibi tatları ayırt eder. Ancak, nefis terbiyesi ve manevi eğitimle, birey manevi tatlar da alabilir. Bu, kişinin ruhsal gelişimi ve derinleşmesiyle mümkündür. Tasavvufi pratiklerde, dervişlerin tattıkları manevi tatlar, ilahi aşk ve huzurun somutlaşmış halleri olarak görülür.

İşitme duyusu, zahiri anlamda kulakla gerçekleşir ve fiziksel sesleri algılar. Ancak batını boyutta, manevi işitme, ilahi kelimeleri ve evrendeki manevi mesajları duymayı ifade eder. Tasavvufi terminolojide, ‘basiret’ olarak adlandırılan bu içsel işitme, kişinin ruhsal olgunluğuna bağlı olarak gelişir ve manevi rehberlikte büyük bir öneme sahiptir.

Görme duyusu da benzer şekilde hem zahiri hem de batını boyutları içerir. Göz, fiziksel dünyayı görmemizi sağlar, ancak kalp gözü olarak adlandırılan batını görme, kişinin içsel aydınlanmasını ve hakikati görmesini ifade eder. Tasavvufta, kalp gözü açık olan kişiler, sıradan gözlerle görülemeyen ilahi hakikatleri ve manevi gerçeklikleri görebilirler.

Dokunma duyusu, zahiri anlamda cilt ile gerçekleşir ve fiziksel teması algılar. Ancak batını dokunma, kişinin ruhen hissetme kapasitesini ifade eder. Manevi bir dokunuş, ilahi bir temas veya ruhsal bir deneyim olarak anlaşılabilir. Tasavvufi pratiklerde, bu manevi dokunuşlar, kişinin Allah’a yaklaşma ve manevi tatmin yaşama sürecinde önemli bir rol oynar.

Son olarak, koklama duyusu, zahiri anlamda burun ile gerçekleşir ve çeşitli kokuları algılar. Ancak batını anlamda, manevi kokular, ilahi aşkın ve huzurun kokusunu ifade eder. Tasavvuf ehli, manevi olarak eğitilmiş burunlarıyla, ilahi varlığın ve manevi atmosferin kokusunu alabilirler.

Necmeddîn-i Dâye’nin Mirsâdü’l-İbâd adlı eserinde de benzer bir anlayış sergilenmektedir:

“Kalbin doğruluğu ve eğriliği vardır. Kalbin doğruluğu, onun saf olması ile; eğriliği ise bulanıklık içinde bulunması ile karakterize edilir. Kalbin saflığı, hislerinin sağlıklı ve selamet içinde olması demektir; kalbin bulanıklığı ise hislerinin hastalık ve eksiklikler içinde kalmasıdır. Bedenin beş duyusu olduğu gibi, kalbin de beş duyusu vardır. Bedenin sağlıklı ve iyi durumda olması, duyularının sağlam olmasına bağlıdır ve tüm şehadet âlemini bu duyular aracılığıyla idrak eder.

Buna benzer şekilde, kalbin beş duyusu da sağlıklı olduğunda tüm gayb âlemini, melekût ve ruhaniyetleri idrak eder. Çünkü kalbin gözü vardır ve bu gözle gaybi olan şeyleri görür. Kalbin kulağı vardır, bu kulakla gayb ehlinin ve Hakk'ın sözlerini işitir. Koklama duyusu sayesinde gaybî kokuları algılar. Tatma duyusu, muhabbetin zevkini, imanın lezzetini ve irfanın tadını alır. Dokunma duyusu, bedende tüm organlarda bulunur ve organlar bu duyuyla kendi yararına olan şeyleri elde eder. Kalpte ise akıl, dokunma duyusunun karşılığı olup, kalp akıl vasıtasıyla faydalı şeyleri alır.

Kalbin bu beş duyusu sağlıklı ve sağlam olan bir kimsede, kalbin iyiliği ve bedenin kurtuluşu sağlanır. Ancak, bu duyular sağlıklı değilse, kişinin kalbi bozulur ve tüm bedeninin helakine neden olur.”⁶⁴³

Bu perspektif, tasavvufta duyuların sadece fiziksel işlevlerle sınırlı kalmayıp, manevi derinliklere de kapı açtığını ve kişinin ruhsal yolculuğunda önemli bir rol oynadığını gösterir.

4.1. Ruhun Penceresi: Tasavvufî İletişimde Görme / Kuvve-i Bâsıra

Tarih boyunca, göz ve onun insan davranışları üzerindeki etkileriyle ilgilenilmiştir. Görme duyusu, insan iletişiminin temel unsurlarından biridir ve iletişim süreçlerine çok yönlü katkılarda bulunur. Görme, bireylerin çevrelerindeki fiziksel dünyayı algılamalarına olanak tanır ve bu sayede sosyal etkileşimleri anlamlandırma, duygu ve düşünceleri yorumlama gibi kritik işlevleri yerine getirir. Görsel iletişim, yüz ifadeleri, beden dili ve görsel semboller aracılığıyla önemli mesajlar iletilmesini sağlar.⁶⁴⁴

Son dönemde yapılan araştırmalar, beynimize iletilen bilgilerin büyük bir kısmının görsel duyular aracılığıyla alındığını göstermektedir. Bu araştırmalara göre,

⁶⁴³ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*, 146.

⁶⁴⁴ Mark L. Knapp - Judith A. Hall, *Nonverbal Communication in Human Interaction* (Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2010), 337-338.

beynimize iletilen bilgilerin %87'si gözler, %9'u kulaklar ve %4'ü diğer duyular aracılığıyla iletilmektedir.⁶⁴⁵ Bu bulgular, görsel algının bilişsel süreçlerdeki üstün rolünü ve önemini ortaya koymakta, duyular arası bilgi akışının beyindeki bilgi işleme dinamiklerine olan etkisini vurgulamaktadır.⁶⁴⁶

Bakma (*nazar*) ve görme (*rüyet ve didâr*) arasındaki fark, iletişim bağlamında derin anlamlar taşır. İnsan önce bakar, sonra görür; ancak bu süreç her zaman başarılı bir şekilde gerçekleşmez. Görme, bakmanın ötesine geçer ve daha derin bir algılamayı, anlama ve kavrama sürecini ifade eder.⁶⁴⁷ İletişimde, bu fark daha da belirgin hale gelir. Bir kişi bir konuşmayı, bir metni veya bir jesti görebilir, ancak onun gerçek anlamını ve altında yatan niyeti anlayamayabilir. Bakmak, yüzeysel bir dikkat düzeyini temsil ederken, görme, dikkatin ötesine geçerek içeriği, bağlamı ve anlamı derinlemesine kavramayı gerektirir.

Bu, iletişimdeki başarının anahtarıdır. Yüzeysel bir bakış, mesajın sadece dış biçimini algılar; sözcükler, hareketler veya ifadeler gibi. Ancak derinlemesine bir görme, bu dış biçimin ötesine geçerek mesajın özünü, konuşanın niyetini ve duygusal tonunu anlar. Bu bağlamda “*nazarı sana fayda vermeyenin, sözü de fayda sağlamaz.*”⁶⁴⁸ ifadesi örnek gösterilebilir. İletişimde etkili olmak, sadece duyu organlarıyla sınırlı bir algılama değil, aynı zamanda zihinsel ve duygusal bir süreçtir. İletişimin başarısız olduğu durumlar, genellikle insanların bakmakla yetinip gerçekten görmemelerinden kaynaklanır. Bu nedenle, iletişimde gerçek görme, îsâr haline bürünebilmeyi, karşı tarafın perspektifini anlamayı ve mesajın altında yatan duygusal ve sosyal bağlamı kavramayı içerir.

Tasavvufi düşünce bu farkı derinleştirir. Tasavvufa göre, sadece bakmak yeterli değildir; ilahi tecellileri ve hakikatleri görebilmek, yani kalp gözüyle bakmak esastır. Bu anlayış, iletişimde de geçerlidir. Etkili iletişim, sadece fiziksel duyu organlarıyla sınırlı kalmaz, aynı zamanda manevi ve zihinsel bir farkındalık gerektirir. Gerçek anlamda görme, iletişimdeki yüzeysel engelleri aşarak daha derin bir bağ kurmayı sağlar. Bu

⁶⁴⁵ Uçar, *Görsel İletişim ve Grafik Tasarım*, 61.

⁶⁴⁶ Karataş, “Hz. Peygamber’in Beden Dili”, 51.

⁶⁴⁷ Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 717.

⁶⁴⁸ Hatice Çubukçu, *İnsan Gözdür-Tasavvuf Kültüründe Nazara, Bakmaya ve Görmeye Dair* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 50.

bağlamda, bakma ve görme arasındaki fark, iletişim sürecinin kalitesini belirleyen önemli bir faktördür.⁶⁴⁹

Gazâlî, Mişkâtü'l Envar adlı eserinde gözün kusurlarını detaylı bir şekilde tespit ederek, yalnızca zahiri görme duyusunun yanılgılara sebep olabileceğini ifade eder. Göz, uzaktaki nesneleri, perde arkasındaki varlıkları ve nesnelerin iç yüzeylerini algılamakta yetersiz kalır. Ayrıca, göz, sınırsız olanı göremez ve büyüğü küçük, uzaktakini yakın, durağan olanı hareketli olarak algılamak gibi yanılsamalara maruz kalır. Bu kusurlar, yalnızca dış dünyaya yönelik görsel algının sınırlı ve yanıltıcı olabileceğini gösterir. Bu sebeple, Gazâlî, manevi görme metotlarının kullanılması ve bu metotların geliştirilmesi gerektiğini savunur. Manevi görme, kalbin ve ruhun derinliklerine nüfuz ederek, hakikatin daha doğru ve eksiksiz bir şekilde idrak edilmesini sağlar. Bu bağlamda, zahiri görmenin ötesine geçerek, batını ve manevi boyutların keşfi, hakikatin tam olarak anlaşılmasında elzemdir.⁶⁵⁰ Konu hakkında Hz. Ali şu ifadeleri kullanır;

*Görmediğimiz Allah'a nasıl ibadet ederiz? Eğer Allah'ı baştaki gözle görmüş olsaydım kalp gözü ile gördüğümünden daha net olmazdı.*⁶⁵¹

*Eğer perde kaldırılrsa yakînim artmazdı.*⁶⁵²

Tasavvufta nazar, mürşidin müridine manevi yolla bakışını ifade eder ve bu bakış, feyzin akmasına ve intikaline vesile olur. Bu tür manevi himmet nazarı, özellikle kabiliyetli dervişlere uygulanan ve onların manevi gelişimini hızlandıran son derece etkili bir yöntemdir. Mürşidin nazarı, dervişin ruhsal yeteneklerini keşfetmesine ve derinleştirmesine yardımcı olarak, kısa sürede yüksek mertebelere ulaşmasını sağlar.⁶⁵³ Örnek vermek gerekirse Kâdirî tarikatının kurucusu Abdülkâdir-i Geylânî, karşılaştığı kimseleri bakışları ile hemen etkisi altına aldığı için kendisine “Bazullah” (Allah'ın Şahini) ve “el-Bâzü'l-eşheb” (avını kaçırmayan şahin) lakabı ile anılmıştır.⁶⁵⁴

Sühreverdî, bakışın insan üzerindeki olumlu etkisini, amcası ve aynı zamanda şeyhi olan Ebü'n-Necîb Sühreverdi üzerinden bizlere aktarır. O'na göre Allah Teâlâ, has

⁶⁴⁹ Ebu Muaviye âmâ olmuştu. Kur'ân okumak istediği zaman mushafını açar, Allah ona görme hissini iade ederdi. Mushafı kapattığında ise görme duyusu tekrar kaybolurdu. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 588.

⁶⁵⁰ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 5-6.

⁶⁵¹ Serrâc, *el-Lüma'*, 426.

⁶⁵² Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 36.

⁶⁵³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 360.

⁶⁵⁴ Dilâver Güner, *Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (İstanbul: İnsan yayınları, 2014), 86-87.

kullarına öyle bir nurani nazar gücü vermiştir ki, bu kullar sadık bir Hakk talibine nazar ettiklerinde, ona pek çok hal ve nurani hayat kazandırır. Ebü'n-Necib Sühreverdi, Mina'da Mescid-i Hayf'in etrafında dolaşır ve dikkatlice insanların yüzlerine bakar. Niye böyle yaptığı sorulduğunda; *“Allah'ın öyle (has) kulları vardır ki onlar bir insana nazar ettiklerinde ona saadeti kazandırır. Ben de öyle bir er kişiye rastlayıp nazarının bereketine ulaşmak istiyorum,”* şeklinde cevap verir.⁶⁵⁵

Görsel iletişimde suretine sahip olunan şeyin aslını simgelediği düşüncesi, derin bir sembolik anlam taşır. Bu düşünce, sevdiklerimizin sureti ile aslı arasındaki ilişkiyi kurarak, sahip olma duygumuzu güçlendirir. Suret, aslın bir yansıması ve temsili olarak algılandığında, bu ilişki, kişinin sevdiğiyle olan bağlantısını daha anlamlı kılar.⁶⁵⁶ Sevdığımız bir kişinin ya da şeyin suretine sahip olmak, onunla aramızdaki manevi bağı pekiştirir ve bu bağı fiziksel dünyada somutlaşmasına yardımcı olur. Bu durum, sahip olma duygusunun ötesinde, içsel bir sahiplenme ve derin bir bağ kurma anlamı taşır. Tasavvufi düşüncede, suret ve asıl arasındaki bu ilişki, ilahi olanla insan arasındaki bağı da sembolize eder. İlahi hakikatin suretleri, insanın bu hakikatle olan ilişkisini ve bu hakikate ulaşma çabasını yansıtır. Bu bağlamda, suretler, insanın manevi yolculuğunda rehberlik eden semboller olarak değerlendirilebilir. Akşemseddin'in yazdığı beyitlerle konu şu şekilde ifade edilir;

*Hak'tan başkasını görmeyen er, iki âlem serveri,
Eğer kılarlarsa nazar altın ederler dağları*⁶⁵⁷

İslam alimleri tarafından manevi görmenin çeşitli niteliklere göre sınıflandırılması, iletişim kavramı ile derin bir ilişki içindedir. Bu bağlamda, manevi görme biçimleri, iletişimde farklı düzeylerde anlama ve algılamayı nasıl etkileyebileceğimizi gösterir. Bu görüş çeşitlerinden bazıları şu şekilde ifade edilebilir:

Gözle Görmek (Ru'yet): Fiziksel gözlerle algılama, iletişimin en temel bileşenidir. Yüz ifadeleri, beden dili ve görsel ipuçları, insanların mesajları anlamasında önemli rol oynar. Gözle görülen şeyler, iletişimde ilk izlenimleri oluşturur ve bu izlenimler, sonraki etkileşimlerin seyrini etkileyebilir. İlk izlenim, bir kişi hakkında hızlı ve genellikle kalıcı bir yargı oluşturur. Bu nedenle, görsel bilgiler, kişinin güvenilirliği,

⁶⁵⁵ Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, 1/134-135.

⁶⁵⁶ Uçar, *Görsel İletişim ve Grafik Tasarım*, 18.

⁶⁵⁷ Eren, *Türk Tekke Şiiri*, 86.

samimiyeti ve yetkinliği hakkında önemli ipuçları sağlar. İlk izlenimlerin doğru olması, iletişimin etkinliğini artırır ve taraflar arasındaki güveni pekiştirir.

Fikirle Görmek (Nazar): Düşünce ve tefekkür yoluyla anlamak, derinlemesine analiz ve eleştirel düşünme gerektirir. İletişimde, bir kişinin söylediği sözlerin arkasındaki niyeti ve bağlamı anlamak, fikirle görme yeteneği ile ilgilidir. Bu, iletişimi daha anlamlı ve etkili kılar.

Eleştirel düşünme, iletişimde yanlış anlamaları ve önyargıları azaltır. İnsanlar çoğu zaman duyduklarını kendi bakış açıları ve deneyimleri doğrultusunda yorumlarlar, bu da yanlış anlamalara yol açabilir. Fikirle görme yeteneği, duyulan mesajları eleştirel bir gözle değerlendirerek, önyargılardan arındırılmış bir anlayış geliştirmeyi mümkün kılar. Bu, iletişimi daha net ve doğru bir hale getirir, böylece taraflar arasında daha sağlam ve güvenilir bir etkileşim kurulur.

Söylenenlerin arkasındaki bağlamı anlamak, mesajın doğru bir şekilde yorumlanmasını sağlar. Bağlam, konuşmanın geçtiği ortam, konuşmacının geçmiş deneyimleri, kültürel faktörler ve anlık duygusal durumlar gibi birçok faktörü içerir. Fikirle görme yeteneği, bu bağlamsal faktörleri dikkate alarak, mesajın daha doğru ve tam bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olur.

Kalple Görmek (Basîret): Kutsiyet nuruyla aydınlanan kalp, nesnelerin özünü ve içsel gerçekliğini görme yeteneğine sahiptir. Nefsin dış dünyadaki şekilleri ve yüzeyleri algılamasını sağlayan göz ne ise, kalbin derin anlamları kavramasını sağlayan basiret de odur. Kalp, bu manevi görüş sayesinde maddi dünyanın ötesindeki hakikatleri idrak edebilir.⁶⁵⁸

Manevi bir bakış açısıyla algılama, îsârın ve duygusal zekanın temelidir. İletişimde, karşı tarafın duygularını ve içsel durumunu anlama yeteneği, kalple görme ile mümkündür. Bu, derinlemesine bir bağ kurmayı ve duygusal uyum sağlamayı kolaylaştırır.

Hissederek Görmek (Şu'ur): Duygular ve hisler aracılığıyla algılama, iletişimdeki sezgisel farkındalığı artıran önemli bir süreçtir. Bu tür algılama, yüzeysel sözel iletişimin ötesine geçerek, derin duygusal ve psikolojik anlamları kavramayı

⁶⁵⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 66.

mümkün kılar. Bir mesajın tonunu, duygusal içeriğini ve samimiyetini hissetmek, iletişimin derinliğini ve doğruluğunu pekiştirir.⁶⁵⁹

Sezgisel farkındalık, iletişimde hem söylenenlerin hem de söylenmeyenlerin farkında olmayı gerektirir. Bu, insanların sözler arasındaki boşlukları, sessizlikleri ve beden dilindeki ince ipuçlarını yorumlama becerisini içerir. Sezgisel farkındalık, bir kişinin karşısındaki insanın duygusal durumunu ve niyetini anlama yeteneğini artırır. Örneğin, bir arkadaşınızın “İyiym” demesine rağmen yüzündeki gerilim veya gözlerindeki hüznün, onun aslında iyi olmadığını sezmenizi sağlar.

Ruhla Görmek (Hubb): Sevgi yoluyla algılama, iletişimde derin bir bağ ve samimiyet kurmayı sağlar. Ruhla görmek, mesajın sadece içeriğini değil, aynı zamanda arkasındaki sevgi ve bağlılığı da anlamayı ifade eder. Bu, iletişimi daha içten ve etkili kılar.⁶⁶⁰

Anlayarak Görmek (İdrak): Akıl ve zihin yoluyla anlamak, bilgi ve bilginin doğruluğunu değerlendirme yeteneğidir. İletişimde, karmaşık konuları anlama ve açıklama yeteneği, karşılıklı anlayışı artırır ve bilgi paylaşımını daha etkili hale getirir.

Anlık Görüş (Lahz): Lahz kavramı gizli, ani bir bakıştır. Gizli, ani bir bakış olarak tanımlanması, lahzın hem kişisel hem de örtük bir nitelik taşıdığını belirtir. Bu deneyim dışarıdan gözlemlenemez ve genellikle deneyimleyen kişi tarafından bile tam olarak ifade edilemez. Bu tür bir anlık manevi görüş, çoğu zaman açıkça anlatılması zor olan derin içsel gerçeklikleri ve sezgileri barındırır. Bu ifade aynı zamanda lahzın, sâliğin

⁶⁵⁹ Ebû Muhammed Sâlih b. Vircân'ın Geylânî ile olan sohbeti, manevi yolculukta ruhsal bir bağ ile hissederek görmenin önemini izah eder niteliktedir. Sohbet sırasında, Geylânî, “*Ey Sâlih, fakra ulaşmak arzusundaysan, bunu ancak onun basamaklarını tırmanarak gerçekleştirebilirsin. Bu basamakların en temeli ise tevhidden geçer. Tevhidin özü, kişinin Allah'tan başka arzu edilen her şeyden geçmesi ve tüm dünyevi isteklerden vazgeçmesidir,*” diyerek, fakrın ve tevhidin temel prensiplerini açıklar. Bu açıklamalardan etkilenen Ebû Muhammed Sâlih, “*Efendim, bu bilgiyi bana da iletmez misiniz?*” diye rica eder. Geylânî, derin bir bakışla Ebû Muhammed Sâlih'in gözlerinin içine bakar ve bu bakışın etkisi, Sâlih'in manevi durumunu köklü bir şekilde değiştirir. Ebû Muhammed Sâlih bu anı şu sözlerle ifade eder: “*Bana öyle bir bakışla baktı ki, irademın kalbimden, gündüzün ışıyla gecenin karanlığının ayrıldığı gibi yok olup gittiğini hissettim. O günden beri bu bakışın tesiri altındayım.*” Bu ifade, Geylânî'nin bakışının, Sâlih'in ruhaniyetine derin bir etki yaptığını ve onun manevi yolculuğunda kalıcı bir iz bıraktığını göstermektedir. Kaynak için bkz. Nureddin Ebû'l Hasan Ali eş-Şettânûfî, *Behcetü'l-Esrâr ve Ma'dinü'l Envâr*, ed. Mustafa Necati Ak, çev. Abdurrahman Hâlisi Talebânî (İstanbul: Onur Basım Yayın, 2013), 67.

⁶⁶⁰ Muhabbet, salikin ruhuna işleyen nakış gibidir. Bireye ruhla (hubb) ile görme kabiliyeti katar. Ebû Medyen'in âmâ, fakat sezgi açısından çok güçlü bir oğlu vardı. Bu çocuk, yedi yaşındayken uzaktaki gemileri görebildiğini söylerdi. Birkaç gün sonra Bicâye şehrine gemiler gelince, çocuğun dediklerinin doğru olduğu anlaşıldı. Çocuğa, “*Neyle görüyorsun?*” diye sorulunca, “*Gözlerimle*” cevabını verirdi. Ancak hemen ardından, “*Hayır, kalbimle; hayır, hayır, babamla görüyorum. Babam yanımda iken ona bakarsam, size haber verdiğim şeyi görürüm; benden uzakta olursa o zaman hiçbir şey göremem,*” derdi. Bu örnek, muhabbetin ruhsal görüşü sağladığına dair önemli bir ipucu sunmaktadır. Kaynak için bkz. Ulupınar, *Ebû Medyen el-Mağribî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri ve Tarikatı*, 75.

manevi gelişiminde bir dönüm noktası olabileceğine işaret eder. Anlık ve gizli olan bu bakış, içsel bir aydınlanma, bir öngörü anı veya derin bir içsel keşif anı olarak tecrübe edilebilir. Sâlik için bu, genellikle daha büyük bir manevi uyanışın başlangıcı olabilir ve kişinin ruhsal yolculuğunu derinden etkileyebilir. Bu tür bir deneyim, sâlikin kendi içsel dünyasını ve evrenin manevi boyutunu yeni bir bakış açısıyla görmesini sağlar, böylece kişinin manevi bilgi ve anlayışını derinleştirir.⁶⁶¹

Tüm Benlikle Görmek (Kulluk): Kişinin tüm varlığıyla ve bağlılığıyla algılama, iletişimin en yüksek seviyesini temsil eder. Tüm benlikle görmek, iletişimde samimiyeti, sadakati ve içtenliği maksimize eder, kişinin tüm varlığıyla mesajını iletmesini sağlar. Mevlânâ'nın yazdığı beyitle konu şu şekilde ifade edilir;

*“İnsan gözdür, geri kalanı et ve deriden ibarettir.”*⁶⁶²

Günümüzün hızla ilerleyen teknolojik yenilikleri, nesneler ve insan bedenlerinde ortaya çıkan enerjisel alanları ve renkleri tespit etme kapasitemizi önemli ölçüde artırmıştır. Bu bağlamda, gelişmiş sensörler ve görüntüleme teknikleri, elektromanyetik spektrumun farklı bölgelerini algılayarak enerji ve renk varyasyonlarını detaylı bir şekilde analiz edebilmekte ve bu verileri bilimsel araştırmalar için kullanılabilir hale getirmektedir. Bu teknolojik ilerlemeler, enerji alanlarının ve biyofotonların incelenmesi gibi alanlarda çığır açan bulgulara olanak tanımakta, insan sağlığı ve biyolojik süreçlerin anlaşılması konusundaki bilgi birikimimize katkıda bulunmaktadır.⁶⁶³ Böylece, enerjisel alanların ve renklerin tespiti hem teorik hem de uygulamalı bilim dallarında yeni araştırma ufukları açmakta ve disiplinler arası çalışmaları teşvik etmektedir.

Rus bilim insanları Semyon ve Valentino Kirlian, Kirlian fotoğrafçılığı ile canlılardan yayılan enerjiyi (*aura*) tespit etmeyi başarmıştır. Yapılan onlarca deney sonucunda, deneklerin farklı duygusal durumlarında yapılan ölçümler ve çekilen görüntüler, auradaki çeşitli renklerin ve parlaklıkların deneklerin psikolojik durumlarına bağlı olarak değiştiğini göstermektedir. Bu bulgular, duygusal hallerin enerji alanlarını nasıl etkilediğine dair önemli veriler sunmaktadır.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 100-101.

⁶⁶² Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, c.I, byt. 1407.

⁶⁶³ Robert Becker - Gary Selden, *The Body Electric: Electromagnetism And The Foundation Of Life* (New York: William Morrow Paperbacks, 1998), 114-117.

⁶⁶⁴ Çubukçu, *İnsan Gözdür-Tasavuf Kültüründe Nazara, Bakmaya ve Görmeye Dair*, 34.

Aura olarak ifade edilen renkler ve enerjiler, tasavvufta “*letâifler*” olarak isimlendirilebilir ve bu kavramlar manevi alemdeki ince ve latif enerjileri temsil eder. Letâifler, insanın ruhsal ve manevi merkezleridir ve her biri farklı bir enerji merkezi olarak kabul edilir.⁶⁶⁵ Semyon ve Valentino Kirlian’ın ortaya koyduğu araştırmalar, canlıların yaydığı enerji ve bu enerjinin duygusal durumlara göre renk ve parlaklık değiştirmesi, tasavvufta letaiflerin işleyişine dair modern bir doğrulama niteliğindedir. Kirlian fotoğraflarındaki değişken enerji alanları, tasavvuftaki letâiflerin farklı manevi halleri ve ruhsal durumları yansıttığını düşündürmektedir. Bu bağlamda hem modern bilim hem de tasavvufî anlayış, insanın ruhsal durumlarının enerji alanlarına olan etkisini ve bu alanların renkler ve parlaklıklarla ifade edilebileceğini ortaya koymaktadır. Bu perspektif, manevi ve ruhsal çalışmaların insan enerjisi üzerindeki etkilerini anlamak için önemli bir köprü oluşturur.⁶⁶⁶

Modern bilim ve tasavvufî anlayış, enerji alanlarının dengelenmesi ve iyileştirilmesi üzerine çeşitli teknikler sunar. Bu tekniklerin iletişim terapilerinde kullanılması, bireylerin ruhsal enerji alanlarını dengeleyerek daha sağlıklı ve etkili iletişim kurmalarına yardımcı olabilir. Bu da stres, anksiyete ve depresyon gibi ruhsal problemlerle başa çıkmada yeni yaklaşımlar sunar.

Bakış, iletişim kurma ve sağlıklı iletişimin tesis edilmesinde önemli bir araç olarak değerlendirilse de, her bakış olumlu duygular taşımaz. Gözün yaydığı şey, kişiyi hem olumlu hem de olumsuz anlamda etkileyebilir. Bazı bakışlar, olumsuz duygular içermekte ve ruhsal çöküntülere sebep olabilmektedir.⁶⁶⁷ Bu tür olumsuz bakışlar, kültürümüzde “*nazar*” olarak adlandırılmaktadır. Ancak nazar kelimesini sadece sözlük anlamıyla (*bakış*) anlamında ele almak yetersiz ve yanılgılı olacaktır. Nazar, kişinin kalbine ve ruhuna derinlemesine işleme özelliğine sahiptir.

⁶⁶⁵ Mahmut Dunay, *Manevi Eğitim Yöntemi Olarak Letaif-i Hamse* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi, 2019), 44-46.

⁶⁶⁶ Es’ad Erbilî dergahında, letâifler hakkında Carl Vett’in sorduğu sorulara verilen cevaplar, ruhun incelikleri ve renklerle olan ilişkisi açısından büyük önem taşımaktadır; “Tarikatta bu manevi güç merkezlerine peygamberlerin ayak izleri denilmektedir. Hz. Adem’in (a.s) ayak izi, sol memenin tam altındaki manevi kalptir ve altın rengindedir. Sağ memenin altındaki ruh, Hz. İbrahim’in (a.s) ayak izi olarak bilinir ve kırmızı renktedir. Sır, Hz. Musa’nın (a.s) ayak izi, solda göğsün üstünde olup beyaz renktedir. Siyah renkte olan hafî ise göğsün üzerinde sağdadır ve Hz. İsa’nın (a.s) ayak izini temsil eder. Ahfâ ise bu son ikisinin tam ortasında yer alır ve yeşil renktedir. Bu manevi kuvve Hz. Muhammed’in (s.a.v) ayak izi ile temsil edilir. İnsanların bu manevi güçleri, Hz. Hızır’ın Allah’tan aldığı öğretilerle öğrenmiş ve bu şekilde isimlendirmişlerdir. Bu beş manevi kuvvenin mahiyetleri hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olunmasa da, tarikatta bu öğretiler büyük önem taşır.” Kaynak için bkz. Carl Vett, *Dervişler Arasında İki Hafta*, çev. Ethem Cebecioğlu - Seda Darcan Çiftçi (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2022), 126.

⁶⁶⁷ Sabine Doering Manteuffel, *Okültizm-Gizli Öğretiler, İnanışlar ve Büyüler* (İstanbul: Runik kitap, 2021), 88.

Nazar, kültürel ve dini bağlamda, kötü niyetli bakışların insana zarar verebileceği inancıyla ilişkilendirilir. Türk kültüründe nazar değmesi, kişinin üzerinde kötü etkiler bırakan, genellikle kıskançlık veya hasetle bakan gözlerin sebep olduğu olumsuz bir durum olarak kabul edilir. Arapça da genellikle “*isâbetü’l-ayn*” (göz değmesi) şeklinde ifade edilir.⁶⁶⁸ Bu olgu, toplumda yaygın bir şekilde benimsenmiş ve nazardan korunmak için çeşitli ritüel ve uygulamalar geliştirilmiştir. Dolayısıyla, nazar kavramı, basit bir bakışın ötesinde, kötü niyetli bakışların bireyler üzerindeki negatif etkilerini ifade eden derin ve çok yönlü bir inanış olarak ele alınmalıdır.⁶⁶⁹

*“O inkârcılar Kur’an’ı işittikleri zaman, seni gözleriyle devireceklermiş gibi bakar, “Şüphe yok o bir delidir” derler. Oysa Kur’an, âlemler için öğütten başka bir şey değildir.”*⁶⁷⁰

Kötü duygular besleyen bakış/nazar, “*haset*” duygusundan kaynaklanır ve bu duygunun yoğunluğuna göre güçlenir. Haset, düşmanlık, kin ve intikam gibi olumsuz duyguları barındırır. Nazarın etkisinin derecesi, bu haset duygusunun şiddetiyle doğrudan ilişkilidir. Haset duygusu ne kadar yoğun olursa, nazarın olumsuz etkisi de o kadar güçlü olur. Bu nedenle, nazarın zararı, haset duygusunun kuvvetine bağlı olarak artar ve daha yıkıcı hale gelir.⁶⁷¹

Olumsuz bakışların hedefi olan bireyler, kendilerini huzursuz ve güvensiz hissedebilirler. Bu durum, kişiler arası iletişimde güvensizlik ve rahatlık eksikliğine yol açabilir. Bireyler, nazarın etkisinde kaldıklarında kendilerini ifade etmekte zorlanabilirler ve iletişimden kaçınma eğiliminde olabilirler. Nazarın etkisine maruz kalan bireyler, sosyal ortamlarda kaygı ve stres yaşayabilirler. Bu da, iletişimin kesintiye uğramasına ve sağlıklı iletişim ağlarının zayıflamasına yol açar.

Nazar, kültürel ve toplumsal olarak da önemli bir yer tutar. Bir toplulukta nazarın etkileri üzerine yoğun bir inanç varsa, bu toplulukta iletişimde dikkatli olunması gereken konular arasında yer alır. Bireyler, nazarın etkisinden kaçınmak için iletişimde daha çekingen veya korumacı davranabilirler.

4.2. Gönlün Râyihası: Tasavvufî İletişimde Koku / Kuvve-i Şâmm

⁶⁶⁸ Muharrem Kuzey, *Kur’an ve Sünnet’te Nazar* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2007), 6.

⁶⁶⁹ Salime Leyla Gürkan, “Nazar”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/443-444.

⁶⁷⁰ el-Kalem, 68/51-52.

⁶⁷¹ Celal Kırca, “Din ve Bilim Açısından Nazar”, *Diyanet Dergisi* 22/1 (1986), 42.

İnsanların beş temel duyusundan biri olan koku alma duyusu, anne karnındayken gelişmeye başlayan ilk duyu olma özelliğini taşır. Koku duyusu, insanın çevresiyle ve diğer insanlarla ilişkiler kurmasına, dünyasını tanımlamasına ve anlamlandırmasına yardımcı olur. Her kokunun kendine özgü karakteristik bir özelliği vardır ve bu özelliği, kokuyu oluşturan moleküller arasındaki küçük değişiklikler belirler. Kokular, insanların hafızasında derin izler bırakır ve duygusal tepkiler uyandırır. Bu nedenle koku duyusu, insan yaşamında önemli bir yere sahiptir.⁶⁷²

Koku alma duyusu, bedenimizin rahatsız edici kokulardan kaçınmasını ve hoş kokulara yönelmesini sağlar, bu şekilde bedenin ihtiyaçlarına yanıt veririz. Bu duygusal süreç, yalnızca fiziksel bir tepki olmanın ötesine geçer; çevremizdeki çeşitli koku ve parfümlerden de anlamlı mesajlar alırız. Kokular, belirli duyguları tetikleyebilir, anıları canlandırabilir ve sosyal etkileşimlerde belirleyici bir rol oynayabilir.⁶⁷³ Örneğin, hoş bir koku güven ve rahatlık hissi oluşturabilirken, kötü bir koku uyarı ve tehlike sinyalleri gönderebilir. Bu bağlamda, koku duyusu hem bireysel hem de toplumsal düzeyde iletişim ve etkileşimde önemli bir rol oynar.

Koku alma duyusu, spiritüel ve manevi açıdan da büyük bir öneme sahiptir. Latince karşılığı “*odor*” olan güzel koku, Arapçada genellikle “*itr*” kelimesi ile ifade edilir. Koku üretme ve satma işi “*itâre*” ve “*itriyât*” olarak adlandırılırken, koku satan kişiye “*attâr*” denir.⁶⁷⁴ Koku alma duyusu, manevi deneyimlerde önemli bir rol oynar, çünkü kokular, ruhsal bağlantıları güçlendirir ve ibadetlerde derin bir manevi atmosfer oluşturur.

Mesele iletişim bağlamında dikkate alındığında, algısal ve bilişsel süreçlerin etkileşimini içeren karmaşık bir fenomen halini alır. Koku, sadece fiziksel bir duyum olmanın ötesinde, insan deneyimini ve iletişimini derinden etkileyen çok boyutlu bir unsur olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, koku alma duyusunun iletişimsel işlevleri üç ana başlık altında incelenebilir: Bilişsel süreçler, duygusal etkiler ve sosyo-kültürel bağlam.

⁶⁷² Burcu Köse Khıdırov, *Mekân Algısı ve Koku: Kokunun Mekân Tasarımına Potansiyel Katkıları* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2016), 14-15.

⁶⁷³ Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili*, 62.

⁶⁷⁴ Nebi Bozkurt, “Koku”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/150.

Bilişsel Süreç: Koku duyusu, subjektif bir algı olması nedeniyle diğer duyular kadar detaylı incelenememiştir. Ancak, koku iletilerinin talamusa⁶⁷⁵ iletildiği bilinmektedir. Bu süreçte, koku alma korteksine ulaşırken limbik sistemden de geçer. Limbik sistemin kokuyu algılayıp yorumladığı düşünülmektedir. Hafıza ve öğrenme süreçlerinde önemli bir rol oynar.⁶⁷⁶

Her bireyin belleğinde kalıcı iz bırakan ve unutulmayan birçok koku vardır. Bu kokuları kısaca hatırlamak bile, kişinin o kokuyla ilgili anılarını canlandırmasına yardımcı olabilir. Koku algısında dikkat çeken bir diğer husus ise “*koku hafızası*” olarak adlandırılan kavramdır. Koku hafızası, insanların belirli kokuları tanıma ve bu kokularla ilgili geçmiş deneyimlerini yeniden hatırlama yeteneğidir. Bu kavram, kokuların insan hafızasında derin izler bırakarak, eski anıları ve duygusal halleri yeniden yaşatabilme potansiyelini ifade eder. Koku hafızası, insanın duygusal ve zihinsel dünyasında güçlü bir etkidir.⁶⁷⁷

Koku, geçmiş deneyimlerle ilişkilendirildiğinde, bu deneyimlerin hatırlanmasını ve yeniden canlandırılmasını sağlayabilir. Bu durum, iletişimde koku yoluyla aktarılan bilgilerin bilinçaltı düzeyde bile güçlü bir etki oluşturmaya neden olur. Örneğin, belirli bir kokunun, kişinin çocukluk anılarını veya belirli bir mekânı hatırlatması, iletişimdeki anlamı ve bağlamı zenginleştirir.⁶⁷⁸

Duygusal Etkiler: Koku, son derece güçlü duygusal reaksiyonlara sebep olabilir. Kokular üzerine yapılan araştırmalarda, bir kokunun sevilip sevilmemesinin, o kokunun uyandırdığı duygusal çağrışımlarla yakından ilişkili olduğu ortaya çıkmıştır. Kokular, bireylerin hafızalarında belirli anıları canlandırarak, olumlu ya da olumsuz duygular uyandırabilir. Bu nedenle, koku algısı ve duygusal tepkiler arasındaki ilişki, insan psikolojisinde önemli bir rol oynar.⁶⁷⁹

Koku alma duyusu, hafıza ve duygularla beynin aynı bölgesinde işlenir. Bu nedenle, koku ruh halini etkiler ve bu durum sonucunda zihinde bir kişi veya anı

⁶⁷⁵ Talamus, beden ve beyin arasındaki iletişimde hayati bir ara durak görevi görür. Beyinden bedene ve bedenden beyine iletilen bilgilerin yönlendirilmesi ve işlenmesinde kritik bir rol oynar. Bu yapı, duysal bilgilerin filtrelenmesi ve doğru hedeflere yönlendirilmesi için önemli bir merkezdir, böylece bedenin ve beynin koordineli bir şekilde çalışmasına katkıda bulunur.

⁶⁷⁶ Ferhat Şirinyıldız - İzel Kavak, “Koku ve Limbik Sistem Fizyolojisi”, *1st International Conference on Frontiers in Academic Research*, (2023), 418.

⁶⁷⁷ Khıdırov, *Mekân Algısı ve Koku: Kokunun Mekân Tasarımına Potansiyel Katkıları*, 20.

⁶⁷⁸ Didem Zengin, *Smell Based Memory of Place and Person-Space Relations* (Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2022), 7-11.

⁶⁷⁹ Khıdırov, *Mekân Algısı ve Koku: Kokunun Mekân Tasarımına Potansiyel Katkıları*, 15.

canlanabilir, böylece zihinsel ilişkiler kurulabilir. Kokular, duygusal tepkiler uyandırarak, geçmiş deneyimleri ve anıları hatırlatabilir, bu da koku alma duyusunun güçlü bir tetikleyici olduğunu gösterir.⁶⁸⁰

Kokular, iletişimin doğasını ve seyrini belirleyebilir. Belirli kokular, rahatlama, mutluluk, korku veya tiksinti gibi duygusal tepkileri uyarır. Bu bağlamda, koku alma duyusu, iletişimde duygusal bir dil olarak işlev görebilir. Örneğin, lavanta kokusu sakinleştirici bir etki oluştururken, çürük bir koku tiksinti uyandırabilir. Bu duygusal tepkiler, bireyler arası etkileşimlerde önemli rol oynar ve iletişimin etkinliğini artırabilir veya azaltabilir.

Sosyo-Kültürel Bağlam: Kokular, sosyo-kültürel bağlamda farklı anlamlar taşıyabilir ve bu anlamlar, iletişimin şekillenmesinde belirleyici olabilir. Farklı kültürlerde belirli kokulara atfedilen anlamlar ve bu kokulara verilen tepkiler değişkenlik gösterebilir. Örneğin, bazı kültürlerde gül kokusu, sevgi ve saygının simgesi olarak kabul edilirken, başka bir kültürde aynı koku farklı bir anlama gelebilir. Bu nedenle, koku alma duyusunun iletişimdeki rolü, kültürel bağlamdan bağımsız olarak değerlendirilemez.⁶⁸¹

Zahiri kokuların iletişime olan katkısı yadsınamazken, ruhsal anlamda duyulan kokuların da iletişimde önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Fiziksel kokular, bireyler arasında anıları canlandırarak ve duygusal bağlar kurarak iletişimi güçlendirebilir. Benzer şekilde, ruhsal kokuların da manevi bir bağ ve derin bir anlayış geliştirmede etkili olduğu düşünülmektedir. Tasavvufi literatürde sıkça vurgulanan bu olgu, manevi hallerin ve ruhsal mertebelerin kokular aracılığıyla algılanabileceği ve iletişimin bu boyutuyla daha derin ve anlamlı hale gelebileceği fikrini desteklemektedir. Bu bağlamda, zahiri ve batını kokuların birlikte değerlendirilmesi, iletişimin hem maddi hem de manevi boyutlarını kapsayan bütüncül bir anlayışa katkı sağlar.

Koku duyusu, dini ve tasavvufi bağlamda Allahü Teâlâ ile derin bir manevi ilişki kurmanın ve ilahi bilgi edinmenin bir yolu olarak kabul edilir. Tasavvufi literatürde, kokuların göz ve kulak gibi algılama araçları arasında özel bir yere sahip olduğu vurgulanır. Müminlerin dostu ve velisi olan Allah tarafından gönderilen bu kokular, tıpkı ilahi mesajlar gibi ruhları ferahlatır, kalplere huzur ve sevinç verir. Allahü Teâlâ, bu yolla müminlerin kalplerine manevi müjdelere ve ilahi nimetler sunarak onları teselli eder ve

⁶⁸⁰ Şirinyıldız - Kavak, "Koku ve Limbik Sistem Fizyolojisi", 422.

⁶⁸¹ Şirinyıldız - Kavak, "Koku ve Limbik Sistem Fizyolojisi", 423.

mutlu eder.⁶⁸² Bu bağlamda, kokuların insanlar arasında ve Allah ile olan iletişimde özel bir aracı olduğu düşünülür, zira koku duyusu, manevi keşiflerde derinleşmeye ve Allah'ın varlığını daha derin bir şekilde hissetmeye olanak tanır.

*“Kafîle Mısır’dan ayrılınca babaları, ‘Eğer bana bunamış demezseniz, inanın ben Yûsuf’un kokusunu alıyorum!’ dedi.”*⁶⁸³

Tasavvufî kültürde kokunun manevi fonksiyonlarından ve etkisinden bahsedilir. Pek çok velinin bir sözü işittiğinde, bu sözün ayet, hadis veya kelâm-ı kibâr olup olmadığını kokusundan ayırt ettiği, sûfiler arasında sıkça söylenegelmiştir. Bu durum, manevi kokuların derin bir algı ve ruhsal farkındalık sağladığını göstermektedir. Veliler, ilahi kelamın ve hikmetli sözlerin kendine özgü manevi bir kokusu olduğunu hissederek, bu kokular aracılığıyla sözün kaynağını tespit edebilirler. Bu yetenek, onların manevi düzeydeki hassasiyetini ve ilahi bilgiye olan derin bağlılıklarını ortaya koyar. Nitekim Mevlâna’nın şu beytinde: *“Kibir kokusu, hırs kokusu, tamah kokusu söz söylerken soğan gibi kokar,”*⁶⁸⁴ hem genel ahlak kuralları içinde hem de İslâm kültüründe olumsuz sayılan davranış ve huyları rahatsız edici olan soğan kokusuyla sembolize ettiğini görmekteyiz. Bu, kokunun sadece fiziksel alemle ilgili bir özellik olmadığını, aynı zamanda metafizik bir kaynağa da dayandığını göstermektedir.⁶⁸⁵

Tasavvuf geleneğinde manevi önderlerin tercih ettikleri kokular, onların manevi meşrepleri ve ruhaniyetlerinin bir ifadesi olarak çeşitlilik gösterebilir. Örneğin, Abdülkâdir Geylânî’nin gül ve misk gibi zarif kokuları tercih etmesi, huzur ve zarafet arayışını yansıtırken, Emir Sultan’ın erguvan kokusunu tercih etmesi aşk ve coşkunun sembolü olarak kabul edilir. Veysel Karânî ise karanfil kokusunu seçmiş ve sembolü dağ lâlesi (*gelincik çiçeği*) olmuştur. Aziz Mahmud Hüdâyî sümbülle anılmıştır. Bu tercihler, onların ruhsal iletişimde kullanılan semboller aracılığıyla nasıl anlamlandırdıklarını ve takipçileriyle nasıl bir bağ kurduklarını gösterir. Dolayısıyla, Sufî liderlerin seçtikleri kokular, sadece kişisel tercihlerini değil, aynı zamanda manevi yönelimlerini ve ruhani

⁶⁸² Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 734.

⁶⁸³ Yûsuf, 12/94.

⁶⁸⁴ Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma’nevî*, c.III, byt.166-167.

⁶⁸⁵ Betül Güçlü, “Mevlâna’nın Eserlerinde Yûsuf’ın Gömleğinin Kokusu”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 153.

durumlarını ifade etme biçimlerini de içermektedir. Bu bağlamda, kokuların Sufi iletişiminde ve manevi rehberlikte önemli bir rol oynadığı söylenebilir.⁶⁸⁶

İnsana kokuyu taşıyan unsurlar hava, rüzgâr ve nefestir. Esinti ve hoş koku anlamına gelen “*Nefha*” güzel kokular taşıyan bir rüzgâr türüdür ve sabah rüzgârı ile meltemi ifade eder. Tasavvuf literatüründe, mânâ âleminde gelen, gönüllere yeni ve taze bir hayat bahşeden ilahi nefese “*nefha*” denir. Bu ilahi nefha, herkese ulaşır; ancak önemli olan, kalbin bu ilahi esintiye açık hale getirilmesidir. Mânâ ikliminden gelen bu nefha ve nefes, güzel kokuları taşır ve koku alma duyusuna hitap eder. Bununla birlikte, insanı ferahlatan bu ilahi esinti ve nefha, bedenimizin her noktasına da dokunur.⁶⁸⁷

Abdurrahman Câmî, evliya menkıbeleri üzerine kaleme aldığı “*Nefahâtü’l-üns min hadarâti’l-kuds*” (*Kudsi Meclislerden Dostluk Esintileri*) isimli eserine bu ismi vermesinin nedenini şöyle açıklar:

*“Bu eser, kutsallık âleminde gelip, insan meclisindeki ilahi özlemi taşıyanların ruhlarına ulaşan evliya nefeslerinin nefhalarını içerir. Yani, evliyaullahın hal, hareket, menkıbe ve sözlerinin kaynağı bu ilahi nefesler ve rabbani nefhalarlardır. Bu hoş kokulu esintiler, sabah rüzgârı gibi latif ve ferahlatıcıdır. Her biri, veciz ve güzel sözlerden oluşan bu nefhalar, ilahi birer nefes ve manevi birer esintidir.”*⁶⁸⁸

Câmî, evliyaullahın ruhlarına ulaşan ilahi nefeslerin ve rabbani esintilerin, insanların kalplerinde nasıl bir etki sağladığını ve bu etkileşimlerin nasıl bir iletişim aracı olduğunu vurgulamak amacıyla bu ismi seçmiştir. Eserinde, sabah rüzgarının getirdiği hoş kokular gibi, manevi öğretilerin inceliklerini ve ferahlatıcı etkilerini anlatarak okuyucularını derin bir ruhsal keşfe çıkarmayı hedeflemiştir. Her bir sayfa, evliyaullahın hayatlarından ilham alınan veciz ve güzel sözlerle doludur, bu da eserin okuyucularıyla manevi bir iletişim kurma niyetini güçlendirir.

Yahya b. Muâz, velilerin Allah Teâlâ’nın yeryüzündeki kokusu (*reyhan*) olduğunu ifade eder. O, “*Sıddık olan kullar bu kokuyu algılar ve koku kalplerine ulaşır. Bu sayede, Mevlâlarına derin bir özlem duyarlar ve çeşitli huylarına rağmen ibadet etme*

⁶⁸⁶ Huriye Emen, “Tasavvuf ve Tarikatlarda Güzel Koku: Osmanlılarda Tasavvufi ve Dini Mekânlarda Güzel Koku Kullanımına Dair Değerlendirme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 101 (2022), 444.

⁶⁸⁷ Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 736-737.

⁶⁸⁸ Ebü’l-Berekat Nureddin Abdurrahman Camî, *Nefahâtü’l-üns min hadarâti’l-kuds*, çev. Mahmud b. Osman Lâmiî Çelebi (İstanbul: Marifet Yayınları, 1980), 4-5.

arzuları artar” der. Evliyaların manevi terbiyesi altında yaşamak, insanların ibadet ve itaatlerinde artışa sebep olur. Bu, velilerin manevi kokusunun, ruhlara ilahi bir ferahlık ve ibadet aşkı kazandırdığını gösterir.⁶⁸⁹

Tasavvufta, manevi yolculuk ve ruhsal derinleşme süreçleri çeşitli seviyelerde yaşanır ve bu süreçlerdeki ilerleme ve duyarlılık farklılıkları, sûfler arasında gözlemlenebilir. İlahi kokuları algılamada ve manevi iletişimdeki bu farklılıklar, iletişimsel ve ruhsal açıdan önemli sonuçlar doğurabilir.

Bazı Sufi öğretilerinde, manevi koku alma yeteneği veya ilahi nefhaları algılama kapasitesi, bir Sûfinin ruhsal olgunluğunun veya marifetinin bir göstergesi olarak kabul edilir. Bu özellik, Sufilerin Allah ile olan bağlarını derinleştirmelerine ve manevi dünyada ilerlemelerine yardımcı olabilir. İbn Arabi, “*Ricalür-reyâhin*” kavramından bahseder. Bu terim, ilahi nefhalara karşı duyarlı olan velileri ifade eder. Bu veliler, ilahi, manevi ve ruhani kokuları algılamada son derece hassastırlar. Her velide az çok mevcut olan bu hassasiyet, bazı velilerde çok daha fazladır. Âlem hoş kokularla doludur; önemli olan, bu kokuları algılayacak yeteneğe sahip olmaktır. Bu veliler, ilahi kokuların ve nefhaların izini sürerek, manevi dünyada derinleşirler ve bu duyarlılıkları onları Allah’a daha da yakınlaştırır.⁶⁹⁰

Bu manevi kapasitelerin farklılığı, Sufi toplulukları içinde iletişim dinamiklerini de etkiler. Farklı seviyelerdeki Sufiler arasında bu tür manevi algı ve iletişim yetenekleri, derinlemesine bir anlayışın ve ruhsal rehberliğin sağlanmasına katkı sağlar. Dolayısıyla, Tasavvuf geleneğinde manevi koku alma kapasitesinin ve diğer ruhsal duyarlılıkların geliştirilmesi, Sufiler arasında iletişimsel farklılıkların ve ruhsal zenginliklerin oluşmasına yol açabilir.

Tasavvuf, manevi kötü kokuların da tespit edilebileceği düşünülür. Sufiler manevi yolculuklarında sadece pozitif ve ilahi kokuları değil, aynı zamanda manevi kirlilikleri ve zararlı etkileri de algılamaya çalışırlar. Manevi kötü kokular, negatif düşünceler, kötü niyetler, hatalı davranışlar veya ruhsal zaafılar gibi unsurların sembolik ifadesidir.

Mevlânâ’ya göre burun, kokuları algılar ve bu koku, kişiyi manevi bir ortama taşır. Koku almayan kimse, burunsuz gibidir. Bu koku ise dini bir koku olarak nitelendirilir. Eğer bir kişi bu manevi kokuyu alır ve ona şükretmezse, bu nimeti inkâr

⁶⁸⁹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 439.

⁶⁹⁰ Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 741.

etmiş ve burnunun kıymetini yitirmiş olur. Bu nedenle, manevi kokuların farkına varmak ve onlara şükretmek, kişinin ruhsal gelişimi ve dini bağlılığı için önemlidir.⁶⁹¹

Mevlânâ'ya göre, iyi ve kötü kokular semaya yükselir ve sahtekâr olanları ifşa eder. Bu bağlamda, dostun manevi kokusunu almak konusunda Peygamber Efendimizin, Veysel Karânî'nin kokusunu Yemen tarafından aldığı hususuna değinir. Eğer iyi kokular manevi olarak hissedilebiliyorsa, kişiden çıkan fitne, fesat gibi kötü hasletler de manevi koku ile hissedilebilir sonucuna ulaşır. Bu düşünce, insanların içsel hallerinin ve manevi durumlarının, dışarıya yayılan kokularla anlaşılabilceğini göstermektedir.

*“Hakk'ın kokusunu Yemen'den alan kişi, batıl kokusunu benden nasıl almaz? Mustafa (Peygamberimiz), uzak yoldan bile ilahi kokuları aldığına göre, bizim ağzımızdan buhur kokusunu nasıl almaz?”*⁶⁹²

Velilerin kokular aracılığıyla iletişim kurdukları düşünüldüğünde, bu deneyimler zamanın ötesinde bir bağlantı sağlar. Zaman ve mekân sınırlarının ötesinde gerçekleşen bu iletişim, Sufi geleneğinde manevi varlıklarla ve ilahi boyutlarla temasın bir yansıması olarak kabul edilir. Menkıbelerde de belirtildiği gibi, sâlih kişilerin kabirlerinden güzel kokuların yayılması, “koku”nun sadece duysal bir uyarıcı değil, aynı zamanda metafizik bir özelliği de olabileceği düşüncesini öne çıkarır. Bâyezîd-i Bistâmî, her yıl Dehistan'a yaptığı yolculuklarında Harakan yakınlarında bulunan şehitler mezarlığında durur, oranın havasını koklar ve içine çekerdi. Müritleri, “Üstad, biz kokuyu alamıyoruz; sen neyi kokluyorsun?” diye sorduklarında, “Buradan bir erin kokusunu alıyorum. Bu erin adı Ali, künyesi Ebu'l-Hasan. Benden üç derece önde, ailesinden gelen sıkıntılara katlanacak, ekin ekecek, ağaç dikecek,” diye yanıt vermiştir. Bâyezîd-i Bistâmî, kendisinden çok sonra doğacak olan Ebu'l-Hasan Harakânî'nin kokusunu önceden almıştır. Bu olay, manevi algıların ve ruhsal bağların zaman ve mekân sınırlarını aşabileceğinin bir örneğidir.⁶⁹³ Süleyman Çelebi'nin yazdığı beyitlerle konu şu şekilde ifade edilir;

Dokunsa saçına bâd-i sabâ

Misk u amberden dolar idi havâ

Terlese güller olurdu her teri

⁶⁹¹ Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, c.I, byt.440-445.

⁶⁹² Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, c.III, byt.161-164.

⁶⁹³ Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 573.

Tasavvufta manevi iletişim, zahiri iletişimden çok farklı bir boyutta değerlendirilir. Veliler ve Sufiler için manevi iletişim, ruhsal ve ilahi varlıklarla doğrudan teması ifade eder. Bu iletişimde zaman ve mekân sınırları daha esnek ve bağlayıcı olmayabilir. Bu bakımdan, manevi iletişim kanalları zahiri iletişimden çok daha hızlı ve doğrudan olarak algılanabilir. Sufiler için, ruhsal deneyimler ve manevi iletişim yoluyla Allah'a ulaşma çabaları, zahiri dünyanın kısıtlamalarından arınmış bir şekilde gerçekleşir.

Fırat nehri kenarında karşılaşan Üveys el-Karnî, kendisine selâm veren Herim b. Hayyân'a "*Ve aleyküm selâm, Ey Herim b. Hayyân*" diyerek karşılık vermiştir. Halbuki daha önce Herim'i hiç görmemiştir. Üveys, bu durumu açıklayarak, "*Ruhum ruhunu tanıdı. Bedenler gibi ruhların da kendine özgü kokuları vardır. Müminler, birbirlerinden çok uzak beldelerde yaşasalar da bu ilahi rayiha sayesinde birbirlerini tanurlar.*" demiştir. Bu durum, ruhların manevi bağlarının ve aralarındaki derin bağlantının bir göstergesidir. İlahi kokular, ruhlar arasındaki bu manevi tanışıklığı ve iletişimi sağlar.⁶⁹⁵

Tasavvuf geleneğinde zikir, Allah'ı anma ve hatırlama eylemi olarak büyük bir öneme sahiptir ve bu eylemin gerçekleştirildiği mekanların manevi atmosferi de aynı derecede önem taşır. Güzel kokular kullanmak, bu atmosferi oluşturma ve katılımcıların manevi deneyimlerini derinleştirmenin bir yoludur. Zikir meclislerinin güzel kokular ile hazırlanması, en eski dergâh kültürlerinden birisi olmuştur.⁶⁹⁶

Bir mekânın hafızalarda kalıcı iz bırakan en önemli unsuru, onun kokusudur. Bu durum, tasavvuf geleneğinde dergahlarla da ilişkilendirilebilir. Dergahlar, müridlerin ruhani eğitim aldığı, ibadet ettiği ve manevi tecrübeler yaşadığı mekanlardır. Bazı insanlar, çocukluklarını veya gençliklerini geçirdikleri dergahları zihinsel olarak tam olarak canlandıramasalar da, o dergahların kendine özgü kokusu genellikle zihinlerinde kalır. Bu manevi kokular, tütsü, gül suyu veya diğer geleneksel kokulardan oluşabilir ve dergâhın atmosferini özel kılar. Görsel hafızanın unuttuğu detayları, beyindeki koku hafızası yeniden canlandırabilir. Bu nedenle, kokular, dergahlarla ilgili manevi anıların korunmasında ve hatırlanmasında büyük bir rol oynar. Dergâhın kendine özgü kokusu,

⁶⁹⁴ Necla Pekolcay, "Süleyman Çelebi Mevlidi Metni ve Menşei Meselesi", *Türk Dili Ve Edebiyatı Dergisi* 6/6 (2012), 46.

⁶⁹⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 16-17; Ahmed b. Abdullah b. İshak Ebû Nuaym İsfahânî, *Hilyeti'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 2/119.

⁶⁹⁶ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*, 187.

müridlerin ruhsal deneyimlerini ve orada yaşadıkları manevi yolculuğu hatırlamalarını sağlar.

4.3. Ruhun Parmak İzleri: Tasavvufi İletişimde Dokunma / Kuvve-i Lâmise

Dokunma duyusu, cildimizde bulunan ve basınç, sıcaklık, ağrı gibi uyarıları algılayan çeşitli reseptörler aracılığıyla fiziksel dünyayı hissetmemizi sağlayan bir duyudur. Bu reseptörler, merkezi sinir sistemine sinyaller gönderir ve bu sinyaller beyin tarafından yorumlanarak algı oluşturulur. Dokunma duyusu, diğer duyularla birlikte, bireyin çevresini anlamasına ve bu çevreyle etkileşime geçmesine yardımcı olur.⁶⁹⁷

Derideki algı hücreleri sürekli olarak birbirleriyle etkileşim halindedir. Deri duyularının temelinde, tek tek sinir hücreleri değil, karmaşık ve ilişki içinde olan algı hücre grupları bulunmaktadır. Dokunuşların ruhsal açıdan da uyarıcı ve rahatlatıcı özellikleri vardır. İnsanlar, dokunma duyusuyla muhatabına güven ve sempati duygusu aşılayabilirler.⁶⁹⁸

Dokunma duyusu, insan iletişiminin önemli ve karmaşık bir boyutunu temsil eder. İnsanlar, dokunma yoluyla duygusal durumlarını ifade edebilir, bağ kurabilir ve sosyal etkileşimlerde bulunabilirler. Dokunma, güven, sevgi, şefkat gibi duyguların iletilmesinde güçlü bir araçtır. İletişim sürecinde dokunma, sözsüz iletişim şekilleri arasında önemli bir yer tutar ve genellikle sözlü iletişimin tamamlayıcısı olarak işlev görür.⁶⁹⁹ Ancak, bedensel temasın iletişimdeki rolü, yalnızca fizyolojik veya psikolojik düzeyde ele alınmamalıdır; aynı zamanda manevi ve metafizik boyutlarıyla da incelenmelidir.

Dokunma duyusunun fizyolojik ve psikolojik açıdan etkisi, bireyin doğum aşaması ile birlikte ortaya çıkar ve bu etki, insan yaşamında önemli bir rol oynar. Esther Bick'in yaptığı araştırmalar, bu duyunun önemini vurgulamaktadır.

İngiliz psikanalist Esther Bick, bebekler üzerinde yaptığı çalışmalar sonucunda “ikinci kaslı deri” hipotezini öne sürmüştür. Bu hipoteze göre, bebeklerin ruhsal ve bedensel parçaları başlangıçta birbiriyle tam olarak bütünleşmemiştir ve aralarında bağlayıcı bir güçten yoksundur. Bu parçaların bir arada tutulması, derinin sınır işlevi sayesinde mümkün olur. Bu içsel birleştirici işlev, dışsal bir nesnenin bebeğin iç

⁶⁹⁷ Hayati Hökelekli, “Duyu”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/10.

⁶⁹⁸ Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili*, 61.

⁶⁹⁹ Şebnem Özdemir - Hatice Yılmaz, “Dokunsal (Haptik) İletişim ve Tüketici Davranışları”, *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* 12 (2024), 241.

dünyasına alınması ile gerçekleşir. Bu nesne, genellikle emzirme sırasında ve bebeğin anne ile temas etmesiyle oluşur. Anne ile fiziksel temas, bebeğin kendini güvende ve bütün hissetmesini sağlar.

Dokunma duyusu, bu bağlamda büyük önem taşır çünkü bebeğin bedenini annenin sıcaklığı, sesi ve kokusuyla bütünleştirir. Eğer bu dokunma deneyimi yeterince sağlanırsa, bebek kendi benliğini ve çevresini daha iyi ayırt edebilir ve güvenli bir şekilde gelişebilir. Ancak, anne yeterince destekleyici bir temas sağlayamazsa veya bebeğin aşırı stresli durumları nedeniyle bu işlev zarar görürse, bebek kendini güvende hissetmekte zorlanır ve kimlik sorunları yaşayabilir. Böyle bir durumda, bebek, dokunma gibi fiziksel duyular yoluyla kendini birleştirmeye çalışır ve bu da “*ikinci bir deri*” işlevi gören yapay bir yapı geliştirmesine yol açabilir. Dokunma duyusunun iletişimdeki bu kritik rolü, bebeğin gelişiminde fiziksel temasın ne kadar önemli olduğunu gösterir. Annenin dokunuşu, bebeğin duygusal ve ruhsal bütünlüğünü sağlamak için vazgeçilmez bir araçtır.⁷⁰⁰

Dokunma duyusunun manevi etkileri hakkında İslam dininden pek çok örnek verilebilir. Kâbe’deki Hacer-i Esved’e el sürmek, onu öpmek ve Kâbe’nin duvarlarına ve örtüsüne dokunmak, manevi anlamda feyze vesile olur ve bereket getirir. Zemzem suyunun içilmesi de dokunmanın manevi etkilerine güzel bir örnektir. Bu mübarek su içildiğinde veya onunla yıkanıldığında, bu suyun değdiği her yer maddi ve manevi olarak tertemiz olur. Arınan mümin, Allahü Teâlâ’nın makbulü ve yakını olur. Bütün bunlara ilaveten, mübarek ve kutsal nesnelerin ve mekanların manevi hayat bakımından ne kadar önemli olduğunu gösterir. Bu dokunuşlar, manevi arınma ve ilahi yakınlık sağlama açısından büyük bir öneme sahiptir. İslam geleneğinde, kutsal mekanlara ve nesnelere dokunmanın, bireylerin ruhsal gelişiminde ve Allah’a yaklaşmasında etkili olduğu vurgulanır. Bu ritüeller, müminlerin manevi deneyimlerini derinleştirir ve onları ilahi feyze ulaştırır.⁷⁰¹

Dokunma duyusu, birey için günlük yaşamın alışıldık bir parçası olsa da genel anlamda dokunma iki temel amaç için gerçekleştirilir. “*Algılama için dokunma*” ve “*hissetmek için dokunma*”. Bu iki dokunma türü arasında belirgin bir ayrım yapılır ve bu ayrımın iletişimde önemli etkileri olduğu söylenebilir. Algılama için dokunma, nesnelerin formunu ve özelliklerini belirlemek amacıyla yapılan, genellikle araçlar veya dolaylı

⁷⁰⁰ Didier Anzieu, *The Skin Ego* (London: Yale University Press, 1989), 193.

⁷⁰¹ Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 744.

yöntemlerle gerçekleştirilen bir süreçtir. Dokunsal algı, doğrudan hissetme deneyimi olmadan da gerçekleşebilir. Öte yandan, hissetmek için dokunma, daha doğrudan ve duysal bir deneyimi ifade eder; burada, birey dokunsal duyuları doğrudan hisseder ve bu hisler, duygusal ve psikolojik tepkilere neden olabilir.⁷⁰²

Bu ayırım, iletişimde kritik bir rol oynar. Algılama için dokunma, bilgi aktarımında ve nesnelerin anlaşılmasında etkili olabilirken, hissetmek için dokunma, daha derin ve kişisel bir bağlantı sağlar. Özellikle insani ilişkilerde ve bakım hizmetlerinde, hissetmek için dokunma, îsâr ve duygusal bağların güçlenmesine katkıda bulunur. Dolayısıyla, dokunmanın bu iki boyutunun anlaşılması, iletişimin hem bilişsel hem de duygusal yönlerinin etkin yönetiminde önemli bir faktördür.

Tasavvuf, tam da bu noktada, sadece algılama için dokunmayı değil, hissetmek için dokunma duyusunu kendi sistemi içerisine dahil eder. Tasavvufun derin manevi pratiklerinde, dokunma duyusu, maddi alemdeki varlıkların ötesine geçerek, ruhsal ve duygusal bağlantılar kurmada önemli bir araçtır. Tasavvuf ehli, dokunma eylemini sadece nesnelerin formunu ve yapısını algılamak için değil, aynı zamanda manevi hallerin ve ruhsal deneyimlerin derinlemesine hissedilmesi için kullanır.

Tasavvuf büyüklerinden Hâris el-Muhâsibî'nin nesnelere dokunma yoluyla elde ettiği deneyimler, onun manevi terbiyesinde hissederek dokunma türüne örnek gösterilebilir. Kuşeyrî'nin şeyhinden naklettiği örnek şu şekildedir:

*Üstad Ebu Ali Dekkâk (r.a.)'ın şu şekilde anlattığını duymuştum: "Hâris Muhâsibî, helal olup olmadığı şüpheli olan bir yemeğe elini uzattığında veya dokunduğunda parmağının ucundaki bir damar hareket ederdi; bunun üzerine o da o yemeği yemekten kaçınırdı."*⁷⁰³

Bu örnek, Hâris Muhâsibî'nin nesnelere dokunma eylemi üzerinden yalnızca onların zahiri özelliklerini değil, aynı zamanda batını mahiyetlerini de anlamlandırabilen bir bilgiye ulaşabildiğini göstermektedir. Bu bağlamda, Muhâsibî'nin duysal algılarının, maddi dünyanın ötesindeki manevi gerçeklikleri de idrak edebilme yetisine sahip olduğu sonucuna varılabilir. Bu durum, sûfilerin maddi dünyadaki nesnelerle kurdukları ilişkiyi, onların sadece fiziksel boyutlarıyla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda derin bir manevi bilinci de içerdiğini ortaya koymaktadır.

⁷⁰² Çağlar Koç, "Duyular, Dokunma ve Vücut Bilinci", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2020), 107-108.

⁷⁰³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 58.

Tasavvufî perspektiften bakıldığında, bedensel temas, Allah ile kul arasındaki manevi iletişimin yansımalarının sembolik bir manada ifade ediliş tarzı olarak değerlendirilebilir. Sûfiler, bedensel temasın zâhirî (*dışsal*) ve bâtinî (*içsel*) boyutları olduğunu savunur. Zâhirî boyutta, fiziksel temas, sevgi, şefkat ve bağlılık gibi duyguların ifade edilmesinde bir araçtır. Bâtinî boyutta ise, bedensel temas, ruhani enerjilerin aktarımını ve manevi rehberliğin paylaşılmasını sağlayan bir vasıtaadır.

Mürîd tasavvuf yoluna adım atarken şeyhi ile gerçekleştirdiği biatta şeyhinin elini tutması bahsedilen sembolik dilin tezahürüdür. Bu dokunuş, zahiri bir temasın ötesinde, manevi bir bağın kurulmasını simgeler. Biat, müridin şeyhine teslimiyetini ve tasavvuf yolundaki rehberliğini kabul ettiğini gösterir. Mürşidin, müridine el vermesi yani elini tutması ve onu manevi yolculuğa çıkarması, dokunma duyusunun manevi anlamını pekiştirir.⁷⁰⁴ Bu el verme, sadece fiziksel bir temas değil, aynı zamanda manevi bilgi ve hikmetin aktarımını temsil eder.

*“Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah’a vermiş oluyorlar, Allah’ın eli onların elleri üzerindedir. Bu sebeple kim Allah’a verdiği ahdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur, Allah’a verdiği sözün gereğini yerine getirene ise Allah yakında büyük ödül verecektir.”*⁷⁰⁵

Tasavvufta, dervişlerin birbirlerine sarılması ve kucaklaşması, sevgi ve kardeşlik bağlarını güçlendirir. Bu fiziksel temas, zahiri bir yakınlığın ötesinde, manevi bir birlikteliğin ifadesidir. Dervişler arasındaki bu dokunuş, manevi birlik ve beraberliğin bir sembolüdür. Tasavvuf geleneğinde, mürşidin müridine dokunarak manevi şifa vermesi sıkça rastlanan bir uygulamadır. Bu dokunuş, Allah’ın izniyle, müridin kalbini ve ruhunu arındırmayı hedefler. Mürşidin dokunuşu, ilahi bir rahmetin ve hikmetin sembolüdür.

Bedensel temas, samimiyetin ve yakınlığın ifadesi olabilir, ancak bu, saygısızlık ve ciddiyetten uzaklaşmak anlamına gelmez. Ne yazık ki, bazı insanlar bu tür durumları fırsat bilerek rahatsız edici ve saygısız davranışlarda bulunabilirler. Bu tür olumsuz durumları önlemenin en etkili yolu, riskli ortamlarda uygun mesafeyi korumak ve sınırları belirlemektir.⁷⁰⁶

⁷⁰⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 241.

⁷⁰⁵ el-Fetih, 48/10.

⁷⁰⁶ Özçelebi, *Konuşmak ve Anlaşılma -Sözlü İletişim ve Beden Dili-*, 72.

4.4. Mânevî Lezzet: Tasavvufî İletişimde Tat Alma / Kuvve-i Zâika

Yemek ve gıda alımı, insanoğlu için elzemdir. Çünkü beslenme olmadan, insanın fizyolojik yapısını sürdürmesi ve bedensel fonksiyonlarını devam ettirmesi mümkün değildir. Ancak, bu konuda dengeyi gözetmek önemlidir; aşırıya kaçmadan, sürekli yemek düşüncesiyle meşgul olmadan, gün boyu sadece beslenmeye odaklanmadan yaşamak gereklidir.⁷⁰⁷ Bu denge ancak manevi ve fiziksel ihtiyaçlar arasında uyum sağlama ile elde edilebilir. Manevi gelişim ve ruhsal dinginlik, yalnızca bedenin ihtiyaçlarının karşılanmasıyla değil, aynı zamanda zihnin ve ruhun aşırılıklardan arındırılmasıyla mümkündür.⁷⁰⁸

Avârif yazarı Sühreverdi, beden için dengeli olmanın önemli olduğunu, ancak kalp için dengenin vazgeçilmez bir gereklilik olduğunu belirtir. Kalbin hastalanmasına yol açan şey, bu dengenin bozulmasıdır. Bedenin ölümü, kalbin de ölümüne yol açar. Akıllı olan mü'minler, bedenin değişmesiyle kalbin de değişeceğini bilir ve buna göre önlem alırlar. Bedenin dengesi, fiziksel sağlık için gerekli olsa da, tasavvufî düşüncede asıl önemli olan kalbin dengesidir. Kalp, manevi alemle olan bağlantının anahtarıdır ve onun sağlığı, kişinin manevi hayatının kalitesini belirler. Bu nedenle tasavvuf ehli, bedensel arınmanın ve sağlıklı yaşamın, manevi gelişim için bir temel oluşturduğunun bilincindedir ve bu yüzden yeme ve içme konusunda titizlik gösterir.⁷⁰⁹

Tasavvufî perspektiften bakıldığında, tat alma duyusu sadece dünyevî lezzetlerle sınırlandırılan bir olgu değildir. Kuvve-i zâika aynı zamanda ruhsal derinliklere açılan bir kapıdır. İnsanın hayatının her aşamasında, tatma duyusu aracılığıyla deneyimlediği lezzetler, onun ruhsal yolculuğunu etkiler. Zira tasavvufî öğretilere göre, her tat, yaratılışın bir yansıması ve Allah'ın lütfunun ve cemal sıfatlarının bir tezahürüdür.⁷¹⁰ Dolayısıyla, hayatın her aşamasında tat alma duyusu, insanın ruhsal gelişimi için önemli bir araç olarak kabul edilir ve tasavvufî pratiğin bir parçası olarak değerlendirilir. Bu perspektiften bakıldığında Gazali, her amelde olduğu gibi yeme-içme faaliyetinin de halis

⁷⁰⁷ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 592-593.

⁷⁰⁸ Hevânın dengeli olması, kişinin ihtiyaç duyduğu zamanda ve sadece gereksinim duyduğu kadar faydalı şeyleri alması anlamına gelir. Kişi ihtiyacından fazlasını almaya çalışırsa açgözlülük ortaya çıkar; ihtiyaç duyduğu zamandan önce bunlara yönelirse hırs oluşur. Bu eğilim, ömrünün ilerleyen dönemlerine yönelikse emel adını alır. Değersiz şeylere yöneldiğinde ise alçaklık ve aşağılık ortaya çıkar. Kişi yüksek ve hoş şeylere meylederse şehvet artar; saklama ve biriktirme durumunda ise cimrilik meydana gelir. Kaynak için bkz. Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*, 139.

⁷⁰⁹ Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, 2/375.

⁷¹⁰ Güldane Gündüzöz, *Derviş Lokması* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 93.

bir niyetle hakikate ulaşacağını ifade eder. Bu bağlamda, Seleften birinin, “*Yemeğe ve içmeye varıncaya kadar her işte bir niyet bulunmasını severim, çünkü mübah olan her iş ancak iyi bir niyetle hayır saflarına katılır*” sözlerini örnek gösterir. Bu yaklaşım, günlük yaşamın sıradan eylemlerinin bile manevi bir boyut kazanabileceğini ve kişinin niyetine bağlı olarak ruhani bir değer taşıyabileceğini vurgular.⁷¹¹

Gündüzöz, tasavvuf kültüründe “*lokma*” denildiğinde, kelimenin derin manevi anlamlar taşıdığını ifade eder. Lokma, bu yolda gelen ve geçen tüm dervişlerin hallerini, meşk (*zikir*), naz (*duygusal yakınlık*) ve niyaz (*dua*) gibi manevi pratiklerini ifade eden umumi bir kavramdır. Dervişin lokması, Allah’a şükürün bir ifadesidir. Bir başka deyişle, sûfi yaşamında her tad alma, nihayetinde Allah’ı zikretmek için vardır. Bu nedenle, besin, en başından itibaren manevi bir hediyedir.

Tekkelerde helal lokma ile tad alması ve sofrâ kültürü, dervişin eğitimi ve sosyalleşmesi açısından büyük önem taşır. Helal lokma, sadece fiziksel bir beslenme değil, aynı zamanda manevi bir arınma ve topluluk içinde paylaşma anlamını da taşır. Dervişler, sofrâ başında sadece bedensel açlıklarını gidermekle kalmaz, aynı zamanda manevi disiplinlerini ve Allah’a olan bağlılıklarını da pekiştirirler. Bu bağlamda, tekke sofralarında paylaşılan helal lokma, dervişlerin ruhsal gelişiminde ve sosyal bağlarının güçlenmesinde merkezi bir rol oynar. Yemek, bir ibadet ve zikir vesilesi olarak kabul edilir ve dervişler arasında manevi bir bağı güçlendirir. Sofra kültürü, dervişlerin birlikte geçirdikleri zaman dilimlerinde manevi sohbetler yapmalarına, deneyimlerini paylaşmalarına ve birbirlerine destek olmalarına olanak tanır.⁷¹²

Manevi tatların alınması meselesi, tasavvuf literatüründe önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda, Ebû Tâlib el-Mekkî’nin “*Kûtü’l-Kulûb*” (Kalplerin Azığı) eserine verdiği isim, manevi tat alma duyusuna ilişkin çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Yazar, bu eser ile tatma duyusunun iletişimsel bir kanal oluşturabileceğini metaforik bir yaklaşımla sergilemiştir.

El-Mekkî’nin “*Kûtü’l-Kulûb*” eseri, sadece manevi gıdaların ve ruhsal beslenmenin önemine vurgu yapmakla kalmaz, aynı zamanda ilahi aşkın ve hikmetin tadılabileceği bir yol haritası sunar. Bu eser, ruhsal tatların, kalplerin arınması ve manevi yükselişin sağlanmasında ne denli önemli olduğunu gösterir. Ebû Tâlib el-Mekkî, tatma

⁷¹¹ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi’d-Dîn*, 447.

⁷¹² Gündüzöz, *Derviş Lokması*, 11-12.

duyusunu, insan ile ilahi olan arasındaki derin ve etkili bir iletişim aracı olarak ele almıştır.

Manevi tatların alınması, sûfilerin içsel yolculuklarında karşılaştıkları tecrübelerle dayanır. Bu deneyimler, Allah'ın varlığını ve rahmetini daha derinlemesine hissetmelerine olanak tanır. El-Mekkî, eseriyle, bu tür manevi tatların, sûfilerin Allah'a olan yakınlıklarını nasıl artırdığını ve onların ruhsal olgunluğa erişmelerine nasıl katkıda bulunduğunu açıklar. Bu çerçevede, manevi tat alma, sadece bireysel bir deneyim olmanın ötesine geçerek, ilahi gerçeklerle iletişim kurmanın metaforik bir yolu olarak da değerlendirilebilir. Tasavvuf literatüründe bu tür yaklaşımlar, sûfilerin manevi yolculuklarının ve Allah ile olan derin ilişkilerinin anlaşılmasına önemli katkılar sağlar.

Hakiki ve büyük sûfiler, zahiri yeme içme meselesine pek önem vermezler. Tasavvuf öğretisinde, az yemek ve insanların genellikle tercih etmediği gıdalarla yetinmek temel bir prensiptir. Sûfiler, etraflarında gördükleri her türlü besin tanesini, meyveyi, hayvanı, ağacı ve bitkiyi kendi varlıklarının bir parçası olarak görürler ve bunların ruhlarını beslediğine inanırlar. Tasavvuf, doğanın ve tüm canlıların Allah'ın yaratılışındaki hikmetin bir yansıması olduğunu vurgular. Bu anlayışla sûfiler, beslenme konusundaki tevazuu ve sadeliği, doğayla olan ilişkilerine de yansıtırlar. Tüketimlerinde dikkatli ve saygılı davranarak, her varlığın manevi önemini ve Allah'a yakınlığı etkisini idrak ederler. Bu yaklaşım, onların manevi yolculuklarında derin bir şükran ve saygı içinde doğayla bütünleşmelerine olanak tanır.⁷¹³

Tasavvufta tad alma duyusu zâhirî ve bâtinî dünyalar arasında bir köprü kurar. Zâhirde, tatma duyusu somut lezzetlerin algılanmasıyla ilişkilendirilirken, bâtinî boyutta bu, manevi tecrübelerin derinliğine inmek ve ilahiyle bire bir temas kurmak anlamına gelir. Tasavvufi literatürde, tatma duyusu, insanın ruhani yolculuğunda Rabbini deneyimleme ve O'na yakınlık arayışında kilit bir rol oynar. Bu iletişim biçimi, insanın kendisini ve evreni algılama şeklini dönüştürerek, birlik ve bütünlük arayışında merkezi bir konuma sahiptir. Dolayısıyla, “*Tatma yoluyla iletişim*”, tasavvufun derinliklerinde insan ve ilahi arasındaki etkileşimi anlamak ve ifade etmek için kapsamlı bir kavramsal çerçeve sunar.

Tasavvuf, zâhirî ve bâtinî lezzetler arasında köprü olma vazifesini yerine getirirken, sâliklere farkındalık sağlayabilmek amacıyla “*rızık*” ve “*azık*” kavramları

⁷¹³ Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 747.

arasında önemli bir fark olduğunu vurgular. Bu fark, tat alma duyusunun işlevinin zâhirî mi yoksa manevî mi olduğunu belirlemede kilit rol oynar.

İnsan, Allah'ın emirlerine itaat ettiğinde, iradesi hem fiziksel dünyada hem de metafizik dünyada Allah'ın iradesi ile örtüşür. Ancak bu emirlere isyan ederse, iradesi fiziksel dünyada kaosa, metafizik dünyada ise hüsrana sürüklenir. İlahi emirler, insanın mahiyetini belirler; Allah'ın emirlerine uyan insan, insaniyet hakikatine ulaşır ve yetkinlik mertebelerine yükselir. Aksi halde, bu hakikate ulaşacak yolu kaybeder ve hayvani bir düzeye iner. İlahi emirler ve rızık, fiziksel ve metafizik alemler arasında bir bağlantı sağlar. Allah'ın rızık veren vasfı, bu iki alem arasında çift yönlü bir akış temsil eder. Yemek ve gıda, bu akışın tam ortasında yer alır ve bu nedenle sûfî beslenmesi, sadece biyolojik değil, fiziksel ve metafizik düzlemler arasında birleştirici bir unsur olarak görülür. Rızık ve azık arasındaki fark, rızıkın Allah'ın iradesi ile mahlukata tahsis edilmiş besin ve gereksinimleri ifade etmesiyle belirlenir. Rızık, beslenenin zatına ulaştırılması ve onda yayılması anlamına gelir. Bu bağlamda rızık, Allah ile mahlukat arasındaki doğrudan ve derin bağı ifade eder.⁷¹⁴

Bu bilincin iletişimsel faydaları, insanın Allah ile olan ilişkisini güçlendirir ve manevî bir farkındalık kazandırır. Sûfî anlayışında, yemek ve ibadet gibi günlük eylemler, Allah'a olan yakınlığı artıran vesileler olarak görülür. Bu bilinç, kişinin hayatının her anında Allah'ın varlığını ve emirlerini hissedip, ona göre hareket etmesine olanak tanır. Bu da bireyin manevî olgunluğa erişmesini ve toplumsal hayatta daha uyumlu ve bilinçli bir birey olmasını sağlar.

Sûfîler, yemek yemenin üç çeşidinden bahsederler. Yemek ihvânlar arsında sevinçle, dünya ehli ile edeple, farkirlerle birlikte iken isâr ile yenmelidir.⁷¹⁵ Bahse konu olan yemek aynı olmasına rağmen, yemeğe eşlik eden alıcının değişmesi, yemeğe yeni anlamlar katarak iletişimi şekillendirir. Yemek, bir bakıma iletişimin aracı haline gelir ve yemeğe katılan kişilerin duygu, düşünce ve deneyimleriyle etkileşime girer. Böylece, her bir alıcı, aynı yemeği farklı bir şekilde algılayabilir ve yemeğin anlamı, iletişim sürecinin dinamikleri tarafından yeniden şekillendirilir. Bu durum, iletişimdeki çeşitliliği ve derinliği vurgularken, iletişimin katmanlı ve karmaşık doğasını da gösterir.

Bir lokmanın tadı, sadece dilde değil, aynı zamanda kalpte de hissedilen derin bir anlam taşır. Tasavvufun öğretileri, insanın maddi dünyadaki lezzetleri aşarak manevî

⁷¹⁴ Gündüzöz, *Derviş Lokması*, 98-101.

⁷¹⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 243.

tatları aramasını teşvik eder. Böylece, tatma duyusu, insanın maddi arzularıyla değil, manevi arayışlarıyla şekillenen bir deneyim haline gelir.

Zevk ve şirb (*tatma ve içme*), sûfilerin sıkça kullandıkları ve manevi deneyimlerini ifade eden kelimelerdir. Sûfiler, bu iki kelimeyle, ilahi tecellilerin meyvelerinden, keşiflerin sonuçlarından ve varidatın etkisiyle aniden gelen ruhsal durumlardan bahsederler. İlk aşama olan zevk, ilahi hakikatleri tatma hali olarak tanımlanır; şirp ise bu tatmanın ardından gelen daha derin bir manevi içme durumunu ifade eder; en son aşama olan reyy ise manevi doyuma ulaşma, yani ruhsal kanma halidir.⁷¹⁶

Sûfilerin manevi pratiklerinde gösterdikleri berraklık, onların zevki tatmalarını sağlar; manevi makamlarının gerekliliklerini yerine getirdikten sonra daha yüksek bir makama geçmeleri şirb haline işaret eder; sürekli ilahi yakınlık içinde olmaları ise reyy halini gösterir. Bu bağlamda, zevk sahibi kişi mütesâkir (*yarı sarhoş*) olarak nitelendirilir. Şirp sahibi tam anlamıyla mest olmuş, reyy sahibi ise sahv (ayıklık) halindedir. İlahi aşkı kuvvetli olanların şirbi sürekli olur ve bu sürekli manevi hali yaşayan sûfi için şirb, sarhoşluk hali doğurmaz; çünkü o, sarhoşluktan ayıklığa geçtiğinde bile yine ilahi yakınlık içindedir ve bu da onun kemâl halidir. Bu durumda sûfinin sahv hali de Allah ile birliktedir; tüm dünyevi hazzardan arınmış, yani fâni olmuştur.⁷¹⁷

Bireyin manevi tatları alabilen bir ilahi iletişimi sağlayabilmesi için, manevi kanallarını açması ve nefsanî kanallarını kapatması gerekir. Bu sebeple tasavvuf, manevi lezzetlere ulaşabilmek için belirli bir süre zahiri lezzetlerden vazgeçmeyi veya bunları sınırlamayı içeren yöntemler kullanır. Açlık durumunda, kişinin kalbinde dolaşan kanın basıncı azalır. Bu durum, kalbin aydınlığa erişmesine ve hassasiyetinin artmasına katkıda bulunur. Kalbin hassas ve arınmış olmasıyla birlikte, şeytan ve nefsin giriş yolları daraltılmış olur.⁷¹⁸ Bu perspektif, manevi deneyimin fiziksel ve zihinsel boyutlarını birleştirerek ruhsal gelişimi teşvik etmektedir. Zahiri lezzetlerden uzaklaşma, bedensel arzuların kontrol altına alınması ve içsel arınmanın sağlanması yoluyla manevi olgunluğa erişimi hedeflemektedir.

4.5. İlahi Melodiler: Tasavvufî İletişimde İşitme / Kuvve-i Sâmia

İşitme süreci; ilgi, algı ve tepki aşamalarından oluşur. İşitme yetisini yerinde kullanan etkili bir dinleyici, konuşmacının ifadelerinin arasındaki boşlukları ve temel

⁷¹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 155.

⁷¹⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 155.

⁷¹⁸ Mekkî, *Kutû'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb*, 1/273-274.

vurguları fark edebilmekle birlikte, söylenenlerden çıkarımlar yapma becerisine de sahiptir. Bu konuda Buscaglia'nın dikkat çekici bir görüşü vardır: *"Dinlemeyi öğrenin, çünkü kendi konuşmanızı dinlemekle yeni hiçbir şey öğrenemezsiniz."*⁷¹⁹

İşitilen ezgilerin insana olan etkileri üzerine yapılan çalışmalar, ezgilerin fiziksel yorgunluk anlarında bile motivasyon ve enerji sağlayabildiğini göstermektedir. Özellikle uzun süreli fiziksel aktiviteler sonucu yorgun düşen bireyler üzerinde yapılan gözlemler, ezgilerin bu kişilere yeniden güç ve kuvvet kazandırdığını ortaya koymaktadır. Örneğin, uzun mesafeler yürüyerek yorulan askerler, ezgiler eşliğinde yürümeye devam ettiklerinde, yüzlerinde belirgin bir şevk ve neşe ifadesiyle hareketlerinde artan bir gayret gözlemlenmiştir. Bu durum, ezgilerin sadece fiziksel yorgunluğu hafifletmekle kalmayıp, aynı zamanda bireylerin moral ve motivasyonunu da yükselttiğini göstermektedir. Bu bağlamda, ezgiler, fizyolojik ve psikolojik açıdan bireyler üzerinde olumlu etkiler oluşturarak, onların performanslarını artırmaktadır.⁷²⁰

Ses, duyguları ve ruh hallerini hatırlatma ve canlandırma konusunda benzersiz bir güce sahiptir. Bu güç, kişilerin mevcut duygularını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda bu duyguları değiştirme ve başka bir duygu durumuna dönüştürme yeteneği de sağlar. İşitme duyusu, bireylerin ruh hallerini yükselterek en üst seviyeye çıkarabileceği gibi, bu duyguları tamamen yok edebilir ve yerini farklı bir ruh haline bırakabilir.⁷²¹

Mutluluktan hüzne, samimiyetten tereddüde kadar tüm duygular, sesin temposu ve özellikleriyle iletilir. Sesin müzikalitesi de hayatın ayrı bir gerçeğidir. Bu özellik, iletişimde yalnızca kelimelerin ötesine geçerek duygusal nüansları ve içsel durumları ifade etmemize olanak tanır. Ses tonundaki değişiklikler, konuşmanın anlamını ve duygusal yükünü derinleştirir, böylece mesajların alıcısında daha etkili ve anlamlı bir etki sağlar. Sesin bu çok yönlü yapısı, insan iletişiminin karmaşıklığını ve zenginliğini artıran temel unsurlardan biridir.⁷²²

Araştırmalar neticesinde işitme duyusu ile algılanan makamların, psikolojik ve duygusal yönü tespit edilmiştir. Makamların insanlar üzerindeki etkileri, müziğin psikolojik ve duygusal yönünü anlamak açısından oldukça önemlidir. Her bir makam,

⁷¹⁹ Özçelesi, *Konuşmak ve Anlaşılmak -Sözlü İletişim ve Beden Dili-*, 36-37.

⁷²⁰ Casimire Colombe, *Müziğin İnsan ve Hayvanlara Etkisi*, çev. Mustafa Refik (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 33.

⁷²¹ Haşmet Altınölçek, *Müzikle Tedavi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013), 2.

⁷²² Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili*, 63.

belirli bir duyguyu veya durumu tetikleyebilir ve bu duygusal etkileşimler, müziğin insanlar üzerindeki güçlü etkisini ortaya koyar.

Irak Makamı: Dinleyicilere tat ve zevk hissi uyandırır. Bu makam, müziğin lezzetini ve hoşluğunu hissettirerek, dinleyiciyi ruhsal olarak tatmin eder.

Zirgüle Makamı: Uyku hali ve rahatlama hissi sağlar. Bu makam, dinleyicinin zihin ve bedenini gevşeterek, huzurlu bir uykuya dalmasına yardımcı olabilir.

Rehavi Makamı: Derin bir hüznün ve ağlama duygusunu tetikler. Ayrıca insana bekâ (*sonsuzluk*) düşüncesi aşılar. Bu makam, dinleyicinin duygusal bir boşalma yaşamasını sağlar ve ruhsal arınma hissi oluşturur.

Hüseyni Makamı: Güzellik ve iyilik duygularını uyandırır. Sulh ve sükûnet haline kişiyi ulaştırır. Bu makam, dinleyiciye estetik bir zevk vererek, güzellik ve iyilik hissi ile dolmasını sağlar.

Hicaz Makamı: Alçakgönüllülük ve tevazu hissi verir. Bu makam, dinleyicinin kendini daha mütevazı ve manevi olarak yüce hissetmesine yardımcı olur.

Bûselik Makamı: Kaybetme ve elden kaçırma hissi sağlar. Bu makam, dinleyicinin kaçırdığı fırsatları ve kayıplarını düşünmesine yol açarak, duygusal bir farkındalık oluşturur.

Saba ve Neva Makamı: Yiğitlik ve cesaret duygularını uyandırır. Bu makam, dinleyiciye cesur ve güçlü hissettirerek, kendine güvenini artırır.

Büzürk Makamı: Bu makam, dinleyende derin bir korku ve endişe hissi uyandırır. Melodileri ve ritimleri, insanın iç dünyasında kaygı ve korku duygularını tetikler, böylece dinleyiciyi daha dikkatli ve temkinli bir ruh haline sokar.

İsfehan Makamı: Dinleyicilere hareket kabiliyeti ve güven duygusu aşılar. Melodik yapısı ve ritimsel düzeni, kişinin kendine olan güvenini artırır ve dinleyiciyi enerjik, motive ve hareketli bir hale getirir.

Rast ve Uşşak Makamı: Neşe ve gülme hissi verir. Bu makam, dinleyicinin ruhsal olarak neşelenmesini ve gülme isteği duymasını sağlar.⁷²³

Makamların bu etkileri, müziğin sadece bir eğlence aracı olmadığını, aynı zamanda duygusal ve ruhsal bir tedavi aracı olduğunu gösterir. Her makamın kendine

⁷²³ Ahmet Şahin Ak, *Avrupa ve Türk-İslâm Medeniyetinde Müzikle Tedavi Tarihi Gelişimi ve Uygulamaları* (Konya: Öz Eğitim Basım Yayın, 1997), 132; Altınöğçek, *Müzikle Tedavi*, 56.

özgü bir duygusal yelpazesi vardır ve bu yelpaze, dinleyicinin ruh halini şekillendirir. Bu bağlamda, makamlar, iletişim felsefesi açısından da önemli bir yer tutar. Müzik, semboller ve makamlar aracılığıyla, insanlar arasındaki duygusal ve ruhsal bağları güçlendirir ve derinleştirir. Bu nedenle, makamların duygusal etkilerini anlamak, insan iletişimini ve ilişkilerini daha iyi kavramamıza yardımcı olabilir.⁷²⁴

İşitme duyusu, insan iletişiminde önemli bir rol oynar ve tasavvufi iletişim bağlamında da derin anlamlar taşır. İşitme, zahiri ve manevi düzeyde iki farklı boyutta ele alınabilir. Zahiri düzeyde, işitme duyusu, fiziksel sesleri algılama kapasitesini ifade eder. İnsanlar, konuşma, müzik, doğal tınılar gibi çeşitli sesler aracılığıyla iletişim kurarlar. Bu sesler, sözlü iletişimin temelini oluşturur ve duyulan seslerin içeriği, anlamı ve tonlaması ile iletişimin etkinliği büyük ölçüde belirlenir.

Manevi düzeyde, işitme duyusu insanın ruhsal deneyimleriyle derin bir bağlantı içindedir. Tasavvufi iletişimde, işitme, manevi rehberlik ve ilhamın bir aracı olarak önemli bir rol oynar. Normal iletişimde, dilin söylediğini kulaklar işitir; bu, fiziksel bir süreç olarak tanımlanabilir. Tasavvufta, dilin söylediğini kalbin işitmesi gerektiği ifade edilir. Bu, yüzeyde duyulan sözlerin ötesinde, anlam ve mananın kalpte yankılanması gerektiğini anlatır. Kalbin işitmesi, sözlerin derinliğine nüfuz ederek, onların özünü ve manevi mesajını kavramayı simgeler. Bu süreçte, dil sadece bir araç değil, aynı zamanda kalbin mesajlarını ileten bir kanal haline gelir. Tasavvufun nihai makamında ise, kalbin söylediğini dilin dinlemesi gerektiği ifade edilir. Bu, içsel bilgeliğin ve manevi farkındalığın dışa vurumu olarak değerlendirilebilir. Kalbin bilgeliği, dil aracılığıyla dış dünyaya yansır ve dil, kalbin derinliklerinden gelen ilhamı dinleyerek ifade eder. Bu, içsel ve dışsal iletişimin en üst düzeyde birleştiği bir durumdur; burada dil, kalbin derin manevi gerçeklerini dinler ve aktarır.⁷²⁵

İşitme duyusu, tasavvufi iletişimde karşılıklı etkileşimin temelini oluşturur. İlahiler ve sohbetler insanları manevi bir deneyime yönlendirir ve onların ruhunu besler. Aynı zamanda, tasavvufi iletişimde duyulan sesler, toplulukların birlik duygusunu güçlendirir ve insanları bir araya getirir. İşitme duyusu hem zâhirî hem de manevi

⁷²⁴ Altınölçek, *Müzikle Tedavi*, 94.

⁷²⁵ Cerîrî bu durumu şöyle ifade etmiştir: Hazırlanıp önüme gelene kadar yemek yemeyi yirmi yıl boyunca aklımdan geçirmedi. Yirmi yıl boyunca yatışı abdesti ile sabah namazı kıldım. Sözümü esas alarak beni yalancı çıkarmasın diye yirmi yıl boyunca Allah ile herhangi bir akid veya ahid yapmadım. Yirmi yıl boyunca kalbim sadece dilimin söylediklerini dinledi. Daha sonra, hâlim değişti ve yirmi yıl boyunca dilim sadece kalbimin istediği şeyleri söyledi. Bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 167.

düzeyde, insanların birbirleriyle ve Allah ile olan ilişkilerinde önemli bir rol oynar ve tasavvufi iletişimde derin anlamlar taşır.

Tasavvuf ehli, işitme duyusunun mahiyetini “*semâ*” başlığı altında incelemiştir. Bu konunun manası ve önemi hakkında hikmet ehlinin söylediği pek çok söz bulunmaktadır. Meseleyi genel manada ifade etmek gerekirse, tasavvufta hoş nağmeler ve seslerin Allah aşkıyla yanıp tutuşan gönüller için güzel bir ilham kaynağı olduğuna inanılır.⁷²⁶

Sûfiler, müzik anlamına gelen “*gînâ*” kelimesi yerine “*semâ*” terimini kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu tercih, o dönemde yaygın olan keyif ve nefis ehli kişilerle karıştırılmaktan kaçınma isteğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü dünyevi zevklere dalan kişiler müziği nefsi tatmin ve keyif amacıyla dinlerken, dini emir ve yasaklara riayet etmezlerdi. Buna karşılık, mutasavvıflar müziği tamamen farklı bir amaçla ve özgün bir şekilde dinlerlerdi. Bu nedenle, sûfiler, zevk ve keyif düşkünleri kişilerin müziği ifade etmek için kullandıkları “*gînâ*,” “*tegannî*,” “*elân*,” “*telhîn*” gibi kelimeler yerine özellikle “*semâ*” kavramını kullanmaya özen göstermişlerdir.⁷²⁷

İnsanlar tarih boyunca, din, ekonomi, ahlâk, siyaset, bilim ve teknik gibi çeşitli alanlarda, iyi, güzel ve doğru olan her şeyi kendi kişisel çıkarları için suistimal etmişlerdir. Bu durum müzik için de geçerlidir. Müzik, etkili bir araç olarak, bireyler tarafından kendi çıkarlarına uygun şekilde kullanılmak istenmiştir. Ancak, dini kötüyeye kullanma örneklerine bakarak dinin gereksiz ve zararlı olduğunu iddia etmek ne kadar yanlışsa, müziğin de kötü amaçlar için kullanılmasını gerekçe göstererek müziğin zararlı olduğunu savunmak aynı derecede hatalıdır.⁷²⁸

Semâ’nın İslam dini açısından mubah olup olmaması konusunda zaman içinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mutasavvıfların semâ konusunda şu temel kaideler üzerinde genel bir mutabakata vardıkları söylenebilir; İşitme duyusu, kalpleri Allah’a yönlendiren bir ilham kaynağıdır. O’nu can kulağı ile dinleyenler, hakikat erbabı olurken, nefisleri ile dinleyenler ise sapkınlığa düşerler. Tasavvuf ehlinden Şiblî’ye göre, semânın zâhirî fitne olabilirken, bâtınî yani iç yönü ibret kaynağıdır. Sonuç olarak, işitme duyusuyla algılanan hoş nağmeler, kişide kötü niyet ve düşüncelere yol açıyorsa, uzak durulmalıdır. Ancak bu unsurları barındırmayan hoş nağmeler, beden ve ruh üzerinde

⁷²⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 542.

⁷²⁷ Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 168-169.

⁷²⁸ Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, 13-14.

kullanılabilir. Tasavvufta işitme duyusunun iletişimsel anlamda katkı sağlayabilmesinin temel şartı kalbin devrede olmasıdır. Çünkü mutasavvıflara göre ancak kalpten çıkan sözler, muhatabının kalbine ulaşabilir.⁷²⁹

Sûfiler, semâ konusunu değerlendirirken, niyet ve harekete geçiren kuvvetin önemine vurgu yaparlar. Bu bağlamda, sûfilerin semâ anlayışı ile diğer insanların benzer ritüellere bakış açıları arasında belirgin farklar bulunmaktadır. Sûfiler, semâ sırasında ilahi aşkla dolup taşar, Allah'ın güzelliğinden uzak kalmanın derin bir özlemini yaşar, ahiretteki gerçek makama ulaşma arzusuyla yanar ve Allah ve Resulü'nün muhabbetini kazanmış kul olma gayretini taşırlar. Diğer yandan, genel toplumda benzer ritmik hareketler genellikle dünyevi aşklar, başkalarına hoş ve neşeli görünme çabası ve hatta şehvet gibi dünyevi duygular tarafından yönlendirilir.⁷³⁰

Tasavvuf pratiğinde semânın mübah olmasının altında yatan maslahat, zikrin ve tevhidin getirdiği manevi hararetin bedensel ve ruhsal düzeyde oluşturduğu etkilerle açıklanabilir. Zikir esnasında vücut hareketlendiğinde, bu hareketlilik bedendeki soğukluğun giderilmesini ve hayvani ruhun bedene yayılmasını sağlar. Bu fizyolojik değişim, ruhların ve bedendeki kuvvetlerin daha iyi bir hâl almasına neden olur. İnsani ruh, bu durumdan etkilenecek harekete geçer ve ruhani bir yöne doğru çekilir. Bu süreçte zikri ve nağmeleri dinlemek, ruhun ruhaniyete doğru hareketini daha da teşvik eder. Bu teşvik, birçok kişinin kendini kaybedip uyanıklık hâlden geçmesine ve ruhlarının kendi cinsinden olan ruhani âleme doğru kanat açarak uçmasına sebep olur. Bu deneyim, bireylerin zevkle yaşadıkları ve “*Tatmayan bilmez*” denilen bir hâli temsil eder.⁷³¹

Tasavvuf ehli, semânın inceliğini anlayarak manevi düzeyde uyanık olma haline erişilebileceğini savunur. Bu minvalde semâ aşamaları olan bir kavramdır. Sûfilerin her biri işitme konusu hakkında ayrı bir mertebeye sahiptir. Onların zevkleri de mertebeleri nispetindedir. Her bir semâ seviyesi, tasavvufî yolda ilerleme durumuna göre farklılaşır ve her biri iletişimsel anlamda farklı katmanları temsil eder. Avâmın semâ, genelde vaizin öğütleri ve ikazları karşısında sükunetle dinlemeyi ve takvaya dayalı olarak bu öğütlere uymayı ifade eder. Havâsın Semâ, söylenenlerin arkasındaki derin anlamları ve işaretleri gözlemleyebilme yeteneğine dönüşür. Sâlik daima asıl manevi hedefe odaklanır.

⁷²⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 339-340,342,368.

⁷³⁰ Bayram Akdoğan, “Mûsikî ve Tasavvuf”, *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı Tasavvuf Örneği*, ed. Ahmet Cahid Haksever (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2022), 580-581.

⁷³¹ Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 50.

Hâssü'l-Havâs ise işitme halini ilahi sırları keşfetme, evrensel bağlantıları anlama ve sonuçları yüce bir amaç doğrultusunda yorumlama olarak içselleştirir.⁷³²

Her bir sūfînin semâ konusunda farklı mertebelerde bulunduğunu ve seyrü sülûk yolunda çeşitli farklılıklar gösterdiğini Kâdirî tarikatından bir örnek vererek gösterebiliriz. Bu farklılıklar, sūfîlerin manevi yolculuklarındaki bireysel gelişimlerini ve semâ'ya olan yaklaşımlarındaki çeşitliliği yansıtır.

Kâdirî Tarikatının Hâlisiyye kolunun pîri olan Abdurrahman Hâlis et-Talebânî, her sene Bağdat'ı ziyaret eden bir şeyhti ve rivayetlere göre Geylânî Âsitânesi'nde kudüm ve def gibi müzik aletleriyle devran âyini yaptırırdı.⁷³³ Bu uygulama, büyük Kâdirî hankahında devran zikirlerine başkanlık eden Şeyh Talebânî'nin, zikre kudüm ve def aletlerini ilave etmesi üzerine oradaki mutaassıp eşrafın tepkisini çekti. Bu kişiler, Âsitânenin şeyhi Ali Efendi'ye şikâyetle bulunarak, “*Şeyh Abdurrahman Talebânî'nin Hz. Pir'in makamında kudüm çaldırmasına niçin izin veriyorsunuz? Büyük dedenizin aziz ruhunun rahatsız olmasından korkmuyor musunuz?*” dediler. Geylânî'nin torunu ve aynı zamanda şeyh olan Nakibüleşraf Seyyîd Ali Efendi ise şu veciz cevabı verdi: “*Ben sultan ile veziri arasına giremem.*”⁷³⁴

Bazı mutasavvıflar semânın misalini güneşe benzetirler. Güneş her şeyin üzerine düşer ve mertebesindeki miktara göre her şey ondan bir zevk, bir meşrep ve bir nasip alır. Bunun sonucu olarak güneş bir şeyi yakar, diğer bir şeyi aydınlatır, başka bir şeyi okşar ve diğer bir şeyi de eritir; musiki de böyledir. İşittikleri her şey, tövbe için içinde hissettiği pişmanlık ve nedameti ölçüsünce bir destek, iştîyak sahibinin arzu ve ru'yeti için bir maya, mü'minin yakînine bir teyit, mürîdin beyanına bir tahkik, sevgiliden uzak kalmış kimseler için bir itici güç, her şeyden ümidini kesmiş fakir için ise bir esas haline gelir.⁷³⁵

Gazâlî'nin semâ anlayışı, tasavvuf ve iletişim ilişkisinde önemli bir yer tutar. Gazâlî'ye göre gönüller ve iç haller, sır hazineleri ve cevher madenleri gibidir. Tıpkı demir ve taş içinde ateşin saklı olması veya toprak ve çamur altında suyun gizlenmesi gibi, kalbin cevherleri de gönüllere dürülmüştür. Bu sırların ortaya çıkıp yayılması ise ancak semâ ile mümkündür. Semâ, gönüllere erişmenin ve onları anlamanın bir yoludur.

⁷³² Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 23-24.

⁷³³ Uzgur, *Velâyet Bağının Gülü eş-Şeyh es-Seyyîd Hâfız Mustafa Uzgur Karsî*, 57-58.

⁷³⁴ Ebû Rıdvan M. Sâdık Vicdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Âliyye'den Kâdiriyye* (İstanbul: Dârü'l Hilâfeti'l Âliye-Matbaa i Âmire, 1338), 58.

⁷³⁵ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 2/654-655.

Güzel ve ahenkli nameler, kalplerde olan güzellikleri ve çirkinlikleri meydana çıkarır. Her kaptan içinde ne varsa o sızdığı gibi, gönülden de neyi ihtiva ediyorsa, semâ sırasında o ortaya çıkar. Bu bağlamda, musiki, kalp için doğru bir mihenk taşıdır. Semâ, kalbe ulaştığında, o kalpte en fazla bulunan ne ise onu hemen harekete geçirir.⁷³⁶

Sûfiler, ilahi kitabın muhatabı olduklarında çeşitli tepkiler verirler. Bazıları, ilahi mesajı işitir ve kabul eder ancak araya giren engeller yüzünden gerektiği gibi hareket edemez. Diğerleri bu mesajı duyar, tevbe eder ve Hakk’a yönelerek davranışlarını değiştirir. Bir başka grup, bu hitabı işitir ve ilim ile irfan sahibi olur. Daha ileri seviyede olanlar ise ilahi hitabı işitir, ilim ve irfan denizlerine dalar; bu süreçte gördükleri ve duydukları, onlara göre denizler kadar derin ve geniştir, hatta denizler bile bir damla kalır.⁷³⁷

Günümüz toplumunda ilahi mesajları işitebilmek, her geçen gün daha da zorlaşmaktadır. İskoç psikiyatrist Ronald Laing, eserinde seküler terapist anlayışını “*köre yol gösteren şaşı*” olarak tanımlayarak, bu duruma dikkat çeker. Laing’e göre, gelecekte insanlığın karşılaşacağı en büyük kıtlık, yiyecek veya su kıtlığı değil, Yaratıcının sözlerini işitme kıtlığı olacaktır. İlahi mesajları işitme kıtlığı, modern toplumun hızla değişen ve karmaşıklaşan yapısı içinde daha da belirgin hale gelir. Teknolojik gelişmeler, bilgi bombardımanı ve materyalist değerlerin baskısı altında, bireyler manevi ihtiyaçlarını ihmal edebilir ve içsel huzur arayışında yetersiz kalabilirler. Bu bağlamda, sufilerin içsel yolculuklarına ve manevi arınma süreçlerine başvurarak, ilahi mesajları işitme yetilerini yeniden kazanma çabaları, modern insan için önemli bir rehberlik sunar.⁷³⁸

Tasavvufta manevi duyuş kabiliyeti kazanarak iletişimsel bir beceri elde edebilmek için ilk şart, nefsi arzulardan ve vesveselerden arınmaktır. Bu arınma süreci, bireyin içsel huzurunu ve manevi sâfiyetini sağlamak adına kritik bir öneme sahiptir. Vesvesenin vücuda hâkim olduğu ve nefsi arzuların bedeni kapladığı bir durumda, bireyin ilâhi semâyı, yani ilâhi ilham ve manevi mesajları duyması mümkün değildir.⁷³⁹

“*Aklı olan veya şuurlu olarak söze kulak veren kimse için bunda büyük ibret vardır.*”⁷⁴⁰

⁷³⁶ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi’-d-Dîn*, 738.

⁷³⁷ Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 728.

⁷³⁸ Ronald David Laing, *Yaşantının Politikası*, çev. Kemal Sayar (İstanbul: Kapı Yayınları, 2022), 139.

⁷³⁹ Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, 1/25.

⁷⁴⁰ Kâf, 50/37.

Nefsi arzular ve vesveseler, bireyin zihinsel ve ruhsal berraklığını engelleyerek, ilahi mesajların ve manevi deneyimlerin algılanmasını zorlaştırır. Tasavvufta, bu engellerden kurtulmak için uygulanan çeşitli manevi disiplinler ve pratikler, bireyin içsel dünyasını temizlemeye ve saf bir kalp ile ilahi olana yönelmeye yardımcı olur. Bu disiplinler, zikir, tefekkür, murakabe gibi yöntemlerle nefsi kontrol altına almayı ve vesveseleri uzaklaştırmayı hedefler. Manevi duyuş kabiliyeti, bu arınma sürecinin sonucunda kazanılır. Birey, içsel olarak temizlendikçe, ilahi semâyı daha net ve derin bir şekilde algılamaya başlar. Bu algı, sadece bireyin kendi manevi gelişimi için değil, aynı zamanda başkalarıyla olan iletişiminde de önemli bir rol oynar. Manevi açıdan arınmış bir birey, daha çok diğerkâm, anlayışlı ve derinlemesine bir iletişim becerisi geliştirir. Ebû Osman Mağribî'nin şu ifadeleri konuya açıklık getirir;

*“Allah’a yakın olanların kalpleri, O’nun huzurunda her daim hazır bulunur ve kulakları, manevi âlemin nağmelerini duymak için daima açıktır.”*⁷⁴¹

Avârif yazarı Ebû Hafs Sühreverdi, insanların manevi işitme kabiliyeti ve işittiklerini anlama becerisi açısından birbirinden farklı olduğunu, hükema’dan birinin verdiği tohum örneğiyle açıklar. Hikâyede, bir tohum satıcısı yolda yürürken bazı tohumları avucundan düşürür. Bu tohumlar farklı yerlere düşer ve farklı sonuçlar doğurur. Biri çıplak bir kayaya, biri dikenli bir toprağa, diğeri ise verimli bir toprağa düşer. Çıplak kayaya düşen tohum filizlenir fakat derine inemediği için kurur. Dikenli toprağa düşen tohum büyür fakat dikenler tarafından engellenir. Verimli toprağa düşen tohum ise büyüyüp gelişir. Bu hikâye, doğru sözlerin insanların kalplerine düşüş şekillerine ve bu sözlerin etkilerine benzetilmiştir. Kimi insanlar doğru sözü duyar ama etkilenmez, kimisi ise duyar ama şehvet ve arzular nedeniyle bu sözlerle amel edemez. Gerçek sûfî ise doğru sözü duyar, anlar ve onunla amel ederek manevi yolculuğuna devam eder.⁷⁴²

Tasavvufta, kişinin manevi işitmeye açık olması ve bu işitmeden gelen ilhamı hayata geçirme azmi, manevi ilerlemenin temel şartlarıdır. Tohum metaforu, bu sürecin farklı bireylerde nasıl farklı sonuçlar doğurabileceğini etkili bir şekilde anlatır. Bu da tasavvufta iletişimin, sadece bilgi alışverişinden ibaret olmayıp, derin bir manevi dönüşümü de içerdiğini gösterir.

⁷⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 551.

⁷⁴² Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, 1/29-30.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
RUHSAL İLETİŞİM METOTLARI: TASAVVUFÎ AŞAMALAR VE
UYGULAMALAR

1. Tasavvufî İletişim Durakları: Makamlar

Sözlükte “*ayak üstü durulacak yer,*” “*ikametgâh,*” “*mertebe*” ve “*mevki*” gibi anlamlara gelen makâm kelimesi,⁷⁴³ Tasavvuf terimi olarak *kişinin tekrarlayarak kazandığı ve kendi içinde bir nitelik haline getirdiği adap ve ahlaktır* şeklinde tanımlanır. Bu bakış açısından makam, kişinin çabaları ve zorluklarla başa çıkmasıyla kazanılır.⁷⁴⁴ İnsan, belirli bir ahlakı makam olarak edinmesi için içtenlikle arayış içine girmeli ve samimi bir istekle bu makama ulaşmalıdır. Makamların belirli bir sıralaması vardır ve bir kişi, içinde bulunduğu makamın tüm gerekliliklerini yerine getirmeden diğer bir makama geçemez.⁷⁴⁵

Tasavvufî makamlar kişinin manevi yolda ilerlemesini ve olgunlaşmasını temsil eder. Kişi, her bir makamı kazanmak için içsel bir çaba göstermeli ve o makamın gerektirdiği ahlaki ve manevi vasıfları edinmelidir. Makamlar arasındaki geçiş, kişinin olgunlaşma ve içsel dönüşüm sürecindeki ilerleyişinin bir göstergesidir. Makamlar arası seyreden sâlikin durumunu Necmeddîn-i Dâye, şeker kamışından çeşitli şeker türleri elde etme sürecine benzetir.⁷⁴⁶

Zâhirî iletişim sürecinde her aşamanın başlangıç ve bitiş noktaları genellikle belirgindir. Her aşamada kabul edilen ve reddedilen hususlar da genel hatlarıyla tanımlanmıştır. Ancak, iletişim manevi veya ruhsal bir alanda gerçekleştiğinde, bu kesinlikler ortadan kalkar. Manevi iletişimde kurallar daha esnek ve değişken olabilir, bu da sürecin daha dinamik ve belirsiz hale gelmesine neden olur.

Tasavvufta her bir makamın kendine has bir başlangıç ve bitiş noktası bulunur. Makamlar arasında yer alan bu süreçte, birbirinden farklı birçok durum ortaya çıkar. Her makamın kendine özgü bir ilmi ve her hâlin kendine has bir işareti vardır. Her makamda kabul edilen ve reddedilen unsurlar farklılık gösterir. Örneğin, bir makamda reddedilen

⁷⁴³ Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, 917.

⁷⁴⁴ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 227; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 317.

⁷⁴⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 132-133.

⁷⁴⁶ Tasavvuftaki manevi makamlar, şeker kamışından beyaz şeker üretmeye çalışan bir şekerçi (kannâd) durumu ile benzetilebilir. Şekerçi, şeker kamışını ilk kez kaydattığında beyaz nebât, ikinci kez kaydattığında beyaz şeker (şeker-i sepîd), üçüncü kez kaydattığında ise kırmızı şeker (şeker-i sorh) elde eder. Dördüncü kaynatma ile “teberzed”, beşinci kaynatma ile “kavâlib-ı siyâh” meydana gelir. Altıncı kez kaynatıldığında ise geriye “kutâre” adı verilen koyu ve siyah bir çökelti kalır. Şekerin ilk aşamasından “kutâre” haline gelene kadar beyazlığı ve saflığı giderek azalır ve sonunda yalnızca siyah bir tortu kalır. Bu şeker üretim sürecini bilmeyen biri, bu şeker çeşitlerinin aynı maddeden geldiğini anlamaz ve siyah çökeltinin beyaz ve saf şekerden üretildiğine inanmaz. Bu kişi, siyahlığın ve koyuluğun, beyaz ve saf şekerin içinde gizlendiğini bilmediği için bunu reddeder. Kaynak için bkz. Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*, 60.

bir şey, bir önceki makamda kabul edilebilir. Aynı şekilde, bir makamda kabul edilen bir şey, daha alt bir makamda reddedilebilir. Bu, tasavvuf yolculuğunda her makamın kendi kurallarının ve dinamiklerinin olduğunu açıkça ortaya koyar.⁷⁴⁷ Bu sebeplerden dolayı mutasavvıflar arasında makam ve hallerin isimlerinde ve sayılarında kesin manada bir ayırım söz konusu değildir.

Tasavvuf eserlerinde başlıca makamlar tevbe, vera, züht, fakr, sabır, rıza ve tevekkül gibi kavramlarla ifade edilse de makam ve hal ayrımı tam anlamıyla yapılamamıştır. Bazı sûfîlerin makam olarak kabul ettiği kavramların, diğer sûfîler tarafından hal olarak ifade edildiği tespit edilmiştir.⁷⁴⁸

Sûfî müellifler, ruhsal gelişim yolculuğunu ifade eden makâmlar hakkında çeşitli sayılar belirtmişlerdir; bu sayılar arasında 7, 9, 10, 40, 100 ve hatta 1001 gibi farklı rakamlar yer almaktadır. Bu makâmlar, bireyin manevi yükselişini ve Allah’a yakınlaşma sürecini temsil eden aşamaları ifade eder. Her bir makam, kişinin ruhsal yolculuğunda belirli bir mertebeyi temsil eder ve bu mertebeler, farklı sûfîler tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. İlk sûfî müelliflerden Ebû Nasr es-Serrâc, tevbe, verâ, takvâ, zühd, fakr, sabır, tevekkül ve rızâ şeklinde yedi makam sıralar. Ayrıca, başka makamların da var olduğuna işaret eder. Necmeddîn-i Kübrâ, “*el-Usûlû’l-aşere*” adlı eserinde on makamdaki bahseder. Hâce Abdullah el-Herevî ise “*Menâzilü’s-Sâirîn*” adlı eserinde makamları 100 olarak belirlemiş ve her makamı üç dereceye ayırmıştır.⁷⁴⁹

Tasavvufta her bireyin deneyim ve tecrübeleri eşsizdir. Bu bağlamda, sûfîler makamlar hakkında genel ifadelerle açıklama yapmış olsalar da her makamın sâlik üzerinde bıraktığı duygular farklılık arz eder. Yani, başlangıç aşamasındaki bir sâlikin bir makamı değerlendirmesiyle, nihai aşamalara ulaşmış bir sûfinin değerlendirmesi aynı değildir. Hatta, sûfîlerin kemâlatta ulaştıkları seviyeler ve yaşadıkları hâller dahi birbirinden farklı olduğundan, bu değerlendirmeler de birbirinden farklılık gösterir. Bu durum, tasavvufta bireysel tecrübelerin ve manevi yolculuğun öznel doğasını vurgulamaktadır.⁷⁵⁰

Her makamın sâlik üzerinde bıraktığı farklı duygular, iletişimdeki farklı perspektiflerin önemini gösterir. Başlangıç aşamasındaki bir sâlikin deneyimleri ile nihai

⁷⁴⁷ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 101.

⁷⁴⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 234-235.

⁷⁴⁹ Süleyman Uludağ, “Makam”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/410.

⁷⁵⁰ Göztepe, *Abdülkerîm Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmalar*, 55.

aşamalara ulaşmış bir sūfinin deneyimleri arasındaki farklılıklar, iletişimin çok katmanlı ve dinamik bir süreç olduğunu ortaya koyar ve bu çeşitlilik, iletişime zenginlik ve derinlik kazandırır. Bunun yanı sıra, tasavvufta bireysel tecrübelerin ve manevi yolculuğun öznel doğası, kişisel gelişimin ve içsel dönüşümün iletişimdeki rolünü vurgular. Sâliklerin kendi manevi yolculuklarını ve deneyimlerini paylaşmaları, topluluk içinde bir öğrenme ve büyüme sürecini destekler. Son olarak, sūfilerin kemâlatta ulaştıkları seviyeler ve yaşadıkları hâllerin farklı olması, dil ve anlatımın iletişimdeki önemini ortaya koyar. Her bireyin manevi deneyimlerini kendi diliyle ve anlatımıyla ifade etmesi, iletişimde çeşitliliği ve bireyselliği ön plana çıkarır. Bu durum, tasavvuf literatüründe farklı sūfilerin yazılarında ve söylemlerinde de kendini gösterir.

Makam terimi, “kıyam” ve “*ayakta durulacak yer*” anlamlarını taşımaktadır; ancak bu anlamlar, Hakk’ın yolunda kulun ikamet yeri anlamında kullanılmaz. Bu bağlamda, bireyin manevi olgunluğa erişebilmesi için o makama layıkıyla riayet etmesi ve gerekliliklerini yerine getirmesi gerekir.⁷⁵¹ Bir kişinin çokça sabretmesi ve sabrı bir makam olarak kazanması, sürecin tamamlandığı anlamına gelmez. Bu, Allah’ın es-Sabûr ismi şerifi ile karşılaştırılabilecek bir durum değildir. Makama riayet etmek ve hakkını vermek, bireyin manevi yolculuğunda sürekli bir çaba ve gayret gerektirir. Kişinin manevi makamda sebat etmesi, sabır, özveri ve istikrarla mümkündür. Her makam, kişinin içsel dünyasında yeni bir derinlik ve farkındalık kazandırarak, onu manevi kemâle bir adım daha yaklaştırır. Bu sebeple, manevi yolculukta her makam, kulun Allah’a olan yakınlığını artıran ve onu nihai hedefe, yani Allah’a ulaştıran bir basamaktır.

Makam, bireyi günah ve kötülüklerden aşama aşama uzaklaştıran bir iletişim merdiveni olarak nitelendirilebilir. Bu iletişim süreci, önce sâlikin anlık olarak yaşadığı sevinç ve üzüntü halleri olarak, duygusal değişimlerle başlar. Daha sonra, bu hâlin sürekli ve kalıcı bir yapıya bürünmesiyle makam basamaklarına elde edilir. Bu basamaklar, seyrü sülûk sürecinde insanın yaratılışında var olan iyi huy ve temiz duygularını kalıcı ve sürekli bir duruma getirmeye çalışmasını ifade eder.

Tasavvufta da her bir makam, bireyin kendini ve Hakikat’i daha derin bir şekilde anlamasını ve bu anlayışı davranışlarına yansıtmasını hedefler. Makamlar boyunca ilerleyen bir derviş, manevi yolculuğunda kendini keşfeder ve bu keşif, onun iletişim tarzını da dönüştürür. Bu süreçte, dervişin daha etkili ve anlamlı bir şekilde iletişim kurabilmesi, makamların getirdiği manevi olgunlaşma ile mümkün olur.

⁷⁵¹ Hucvârî, *Keşfü’l-Mahcûb*, 2/408-409.

Bu bağlamda, makam kavramı, Gelişimsel İletişim Teorisi ile özdeşleştirilebilir. Knapp, Nussbaum ve diğer araştırmacılar, yirmi yılı aşkın bir süre önce, gelişimsel iletişim teorisinin davranışları daha iyi anlama ve açıklama girişimimizde yararlı bir metaperspektif olabileceği üzerinde çalışmalar yapmaya başladılar.

Gelişimsel İletişim Teorisi, bireylerin iletişim becerilerinin ve anlayışlarının zaman içinde geliştiği ve olgunlaştığı fikrine dayanır. İletişim, sadece belirli bir yaş aralığında veya belirli bir dönemle sınırlı kalmaz; aksine, doğumdan ölüme kadar devam eden dinamik bir süreçtir. Bu perspektif, bireyin her yaşam evresinde farklı iletişim becerileri geliştirdiğini ve bu becerilerin, bireyin sosyal, duygusal ve bilişsel gelişimine paralel olarak evrildiğini ifade eder. Makamlar da bireyin manevi yolculuğunda benzer bir aşamalı gelişim sürecini temsil eder. Yaşam boyu iletişim yaklaşımı, bireyin iletişim becerilerinin sürekli gelişim ve değişim içinde olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, bireyin her yaşam evresinde farklı iletişim dinamikleriyle karşılaştığını ve bu dinamiklerin, bireyin sosyal ve duygusal gelişimine katkıda bulunduğunu ifade eder.⁷⁵²

İletişimin her aşamasında engeller ve perdelemeler ortaya çıkabilir. Bu durum, makamlar söz konusu olduğunda da geçerlidir. Makamlar arasında ilerlerken, her bir makamın kendine özgü engelleri ve perdelemeleri bulunur. Bu engeller ve perdelemeler, kişinin manevi yolculuğunda ilerleyişini zorlaştırabilir veya yavaşlatabilir.

Sûfinin bizzat müşahade etmeden sürekli aynı makamda kalması doğru değildir. Birey eğer aynı makamda yani aynı kattaki ahlaki düsturlarda kalmayı tercih ederse manevi derecesinde yükseltme gerçekleşmez ve nefsin kibir, ucub gibi oyunlara gelme olasılığı yükselir. Eğer sûfi, o makamda kalmasına dair bir müşahade yaşarsa ve bu ilahi irade ile örtüşüyorsa, bu durum sûfinin halinin sağlam bir temele dayandığını gösterir. Sûfiler, kişinin kendi nefsinde bir makam sahibi olduğunu görmekten kaçınmasını her zaman tavsiye etmişlerdir. Yüksek makamlar içerisinde bulunan sûfilerde, nefsinde bir makam görme duygusu kaybolur. Böylece iletişimde ortaya çıkabilecek nefis engellerini ortadan kaldırır.⁷⁵³

⁷⁵² Jon F. Nussbaum - Gustav Friendrich, "Instructional/Developmental Communication: Current Theory, Research, and Future Trends", *Journal of Communication* 55/3 (2005), 584.

⁷⁵³ Göztepe, *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmalar*, 57.

2. Tasavvufi İletişim Bağlamında İlk Adım: Tevbe

Tevbe, Arapça bir kelime olup pişmanlık duymak, af dilemek, dönmek, günahattan vazgeçmek anlamlarına gelir.⁷⁵⁴ Terim olarak, *günahlardan pişmanlık duyup Allah'tan bağışlanma dileme* olarak tanımlanır.⁷⁵⁵ Tevbe aslında bireyin Allah ile olan bağlantısını yenileme, sağlamlaştırma ve samimiyet kazandırma sürecini kapsar. Bu süreç içerisinde birey, içsel muhasebesi sonucunda yaşadığı pişmanlık, inkâr, isyan ve her türlü kötülükten kendi iradesiyle vazgeçer ve aynı suçu tekrar etmeme kararlılığı gösterir. Bu durum, bireyin ahlaki ve manevi bir dönüşüm sürecine girdiğini ve geçmiş hatalardan ders alarak daha doğru bir yaşam tarzı benimsemeye çalıştığını göstermektedir.⁷⁵⁶

Tevbe, insanın manevi bir farkındalığa ulaşarak, gafletin karanlığından sıyrılması ve dünyevî bağlardan, günahlardan ve isyanlardan arınmaya yönelik bir bilinçlenme sürecidir. Bu süreç, kişinin ruhsal uyanışını simgeler ve onu doğru yola yönlendiren bir dönüşüm yaşamasını sağlar.⁷⁵⁷ Eşrefoğlu Rûmî yazdığı beyitlerle konuya şu şekilde açıklık getirir;

Gözünü aç şimdi uyan, tevbeye gel tevbeye

*Gaflet uykusuna kan tevbeye gel tevbeye*⁷⁵⁸

Tevbe bu bağlamda tasavvufi makamların ve menzillerin ilk aşamasıdır. “*Bâbü'l-ebvâb*” (*ana kapı*) olarak adlandırılır. Tasavvufi literatürde tevbe makamı genellikle iletişimin başlangıç noktası olarak kabul edilse de, bazı mutasavvıflar, sâlikin tevbeye ulaşması için öncelikle gerekli olan “*yakaza*” (*uyanış*) makamını ilk basamak olarak belirtmişlerdir. Yakaza, tövbenin temelini oluşturur; tövbe ise, yakaza halinin sürekli ve kalıcı bir duruma dönüşmüş halidir.⁷⁵⁹

Yakaza makamı, kişinin manevi uyanışını ve kendini gerçeklikle yüzleştirme sürecini simgeler. Sâlikin Allah ile etkili bir iletişime başlayabilmesi için öncelikle içinde bulunduğu gaflet halinden uyanması ve ihmalkârlık hastalığından arınması gerekir.⁷⁶⁰ Bu makamda sâlik, dünyevi ilgilerden ve geçici heveslerden uzaklaşarak, varlığının asıl

⁷⁵⁴ Bekir Topaloğlu, “Tövbe”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/279.

⁷⁵⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 522.

⁷⁵⁶ İsmail Karagöz, *Günahlar Tevbe ve İstiğfar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 252.

⁷⁵⁷ Mustafa Özgür (Uzgur), *Hakk'a Giden Yolda Yürümek* (İstanbul: Milsan Basım, 2013), 1/92.

⁷⁵⁸ Eşrefoğlu Rûmî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, ed. Mustafa Tatcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 135.

⁷⁵⁹ Süleyman Uludağ, “Tövbe”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/285.

⁷⁶⁰ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 11-12.

amacı ve kozmik yerine dair derin bir farkındalık kazanır. Bu uyanış, kişinin kendine ve çevresine bakışını köklü bir şekilde değiştirir, böylece Allah'la olan iletişimini yeniden değerlendirme fırsatı bulur.

Tasavvuf, insan ile Allah arasındaki iletişimin derinleşmesini ve aşkın bir boyutta gerçekleşmesini hedefler. Aşkın ile iletişim sürecinde, sâliklerin uyanış haline yani yakazaya ulaştıktan sonraki ilk uğradığı menzil tevbedir.⁷⁶¹ Tevbe müridin kalbini arındırarak Allah'ın aşkına hazırlık yapmasını sağlar. Bu bağlamda, tevbe süreci müridin kendisiyle ve Rabbiyle olan ilişkisini yeniden düzenler. Tevbe, kişinin içsel bir dönüşüm geçirerek manevi yolculuğunda ilerlemesi için gerekli olan manevi temizlik ve yenilenmeyi sağlar. Böylece mürid, tevbe ile Allah'ın rahmet ve merhametine sığınarak, ilahi aşka ve manevi kemâle doğru ilk adımını atar.

İnsan, dünyaya gelişimini tamamlamış bir varlık olarak gelmez; aksine, sürekli bir değişim ve dönüşüm süreci içindedir. Bu süreç hem bedensel hem de ruhsal gelişimi kapsar. Bedensel gelişim, fizyolojik ve biyolojik değişimlerle somutlaşırken, ruhsal gelişim, insanın iç dünyasında yaşadığı derin dönüşümleri ifade eder. Tevbe, bu ruhsal gelişim sürecinin önemli bir parçasıdır ve bireyin kendini yenileme, arınma ve içsel olarak yeniden doğma sürecini temsil eder.⁷⁶²

Tevbe, yalnızca bireysel bir arınma ve içsel hesaplaşma süreci değildir; aynı zamanda iletişim felsefesi açısından bakıldığında, bireyin kendisiyle kurduğu derin bir diyalogun somutlaşmış halidir. Bu diyalog, kişinin kendi iç dünyasına yönelerek nefsin muhasebesini yapması ve bu süreçte öz eleştiride bulunması ile başlar. Burada önemli olan, kişinin iç sesiyle kurduğu iletişimdir; bu iletişim, yapılan hataların ve işlenen günahların farkına varılması ve bu farkındalığın bir pişmanlık duygusuna dönüşmesiyle sonuçlanır. Pişmanlık, aslında kişinin içsel dünyasında yaşadığı bir dönüşüm sürecidir ve bu dönüşüm, kişinin kendi vicdanıyla kurduğu samimi bir iletişim aracılığıyla gerçekleşir.⁷⁶³

Bununla birlikte tevbe, günahkâr bireyi yeniden topluma kazandıran ve onun manevi olarak temizlenmesini sağlayan bir ıslah sürecidir. Tevbe eden kişi, günahlarından arındığını ve yeniden saf bir hale geldiğini fark eder. Bu arınmışlık hali, bireyin benliğinde derinlemesine hissedilir ve ruhsal ıstıraplardan kurtulmasına, böylece

⁷⁶¹ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 178.

⁷⁶² Asım Yapıcı, *Dînî Yaşayışta Tövbe Din Psikolojik Bir Yaklaşım* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1996), 146.

⁷⁶³ Halil Karlık, "Tevbe ve Tövbe Olan İhtiyaç", *Diyanet Dergisi* 26/2 (1990), 119-120.

manevi huzura kavuşmasına olanak tanır.⁷⁶⁴ Bu dönüşüm, bireyin iç dünyasında ve sosyal çevresinde daha sağlıklı ve dengeli bir yaşam sürmesine katkıda bulunur. Dolayısıyla tevbe, bireysel bir arınma sürecinin ötesinde, toplumsal uyumu ve barışı destekleyen kritik bir mekanizma olarak işlev görür. Bu bağlamda tevbe, bireyin manevi ve toplumsal hayatta yeniden doğuşunu ve yenilenmesini simgelemektedir.

Tasavvuf tarihinde ortaya çıkan eserler içerisinde, tevbe bahsine geniş bir yer ayrılmıştır. Tevbenin mahiyeti, sebepleri, dereceleri ve kısımları detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bazı noktalarda sûfilerin söyledikleri ifadeler birbirlerini destekler nitelikte olmuş, bazı zamanlar ise konuya yeni bakış açıları getiren sûfiler ortaya çıkmıştır. Çalışmamızda tevbe hakkında ortaya konan detaylı bilgiler içerisinden, iletişim hakkında bağlantı kurulabilecek noktalar üzerinde durulacaktır.

Gazali'nin tevbe anlayışı, tasavvuf ve iletişim ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde, derin bir içsel dönüşüm ve manevi iletişim süreci olarak öne çıkar. Tasavvufi iletişim sürecinde büyük öneme sahip olan tevbe makamının sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için belirli şartlar ve aşamalara sahip olması gerekir. Gazâlî, eserinde bu aşamaları şu şekilde ifade eder.

Tevbe, bilgi (*ilim*), durum (*hâl*) ve eylem (*fiil*) olmak üzere üç temel aşamadan oluşur. Bu aşamalar, bireyin içsel dünyasında ve Allah ile olan iletişimde önemli bir rol oynar. İlk aşama olan ilim, günahların zararlarını ve insanın manevi gelişimine engel teşkil ettiğini bilmeyi içerir. Bu bilgi, bireyin kendisiyle olan içsel iletişiminin başlangıcını oluşturur. Birey, günahların ruhsal sağlığı üzerindeki olumsuz etkilerini kavradığında, içsel bir pişmanlık ve üzüntü hisseder. Bu üzüntü, kalpte derin bir iradeye dönüşür ve bireyi gelecekte günah işlemekten kaçınmaya yönlendirir. Bu süreç, bireyin kendi iç dünyasıyla kurduğu derin bir iletişimin sonucudur ve bu iletişim, manevi yolculuğun temelini oluşturur. Tevbenin ikinci ve üçüncü aşamaları olan hâl ve fiil, bireyin yaptığı günahları terk etmesi ve gelecekte bu günahlardan uzak durmaya kararlı olması ile ilgilidir. Kalpte oluşan pişmanlık ve irade, bireyi geçmişteki hatalarını düzeltmeye yönelik eylemler yapmaya sevk eder. Birey, Allah ile olan bağını güçlendirmek için sürekli bir içsel değerlendirme ve düzeltme süreci yaşar.⁷⁶⁵

Tevbe, Allah ile kul arasında gerçekleşen derin ve çift yönlü bir etkileşim sürecidir. Bu süreçte, Allah'ın kuluna dönmesi, ona tevbe etme fırsatını ve isteğini

⁷⁶⁴ Mücahit Kapan, *Tasavvuf Kültüründe ve Gazâlî'de Tevbe* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2017), 229.

⁷⁶⁵ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 1336-1337.

sunması şeklinde gerçekleşir; bu, ilahi bir mesaj ve davet niteliğindedir. Kulun Allah’a yönelmesi ise, günahlarından pişmanlık duyup af dilemesiyle ifade edilen bir geri bildirimdir. Ebû Hafs’ın “*Tevbe O’ndadır, O’ndandır*”⁷⁶⁶ sözü, bu çift yönlü iletişimin doğasını vurgular. Tevbe, kulun Allah’a dönüşü olarak görülse de bu dönüşü başlatan ve ona muvaffakiyet veren de Allah’tır. İletişim teorileri perspektifinden bakıldığında, tevbe süreci tek taraflı bir mesaj alışverişi değildir; aksine, her iki tarafın rızası ve aktif katılımı ile gerçekleşen dinamik bir etkileşimdir. Tevbenin kabul edilmesi hem Allah’ın lütfu hem de kulun samimi niyetiyle mümkün olur, bu da etkin iletişimin iki taraflı memnuniyet ve anlaşma ile sağlanabileceğini gösterir.

Kur’an-ı Kerim’de bu samimiyet, “*nasuh*” kelimesi ile ifade edilir. Mekkî’nin ayetle ilgili yorumu da bu doğrultudadır; nasuh, samimiyette çok ileri dereceyi ifade eder. Nasuh tevbesi, içten gelen, pişmanlığı ve hatalardan dönüşü içeren, kalpten yapılan bir tövbe olarak tanımlanır. Bu bağlamda, samimi bir iletişimin de benzer bir derinlik ve içtenlikle kurulması gerekmektedir. Karşılıklı güven, anlayış ve açık yürekle yapılan iletişim, taraflar arasında güçlü bir bağ ve memnuniyet oluşturur. Allah’ın tevbe eden kuluna olan merhameti ve bağışlayıcılığı, bireyler arası ilişkilerde de affediciliğin ve hoşgörünün önemini vurgular. İletişim teorileri açısından bakıldığında, nasuh tevbesi gibi derin ve anlamlı bir iletişim, sadece bilgi alışverişi değil, aynı zamanda duygusal ve ruhsal bir bağ kurma sürecidir. Bu nedenle, etkin iletişimde içtenlik, sadakat ve samimiyet temel unsurlar olarak öne çıkar ve bu unsurlar, sağlıklı ve sürdürülebilir ilişkilerin temelini oluşturur.⁷⁶⁷

Tevbe makamına erişen ve derin bir pişmanlıkla tevbe eden bireyler, bu süreçte çeşitli manevi halleri ve sıfatları deneyimlerler. Bu bağlamda tevbe, bireyler için yeni bir iletişim kanalı açmakta, onların kendileri ve manevi âlemle daha derin bir bağ kurmalarına olanak tanımaktadır. Bu yeni iletişim kanalı, kişinin manevi yolculuğunda ilerlemesini ve daha yüksek bilinç seviyelerine ulaşmasını sağlar. Şeyh Ali Dekkâk, tevbeyi iletişimsel anlamda üç aşamada değerlendirir: *Tevbe, İnâbe ve Evbe*. Bu sürecin başlangıcı Tevbe, sonu ise Evbe’dir. Bu ikisi arasındaki süreç ise İnâbe olarak adlandırılır.⁷⁶⁸

⁷⁶⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 185.

⁷⁶⁷ Mekkî, *Kutû’l-Kulûb fî Muameleti’l-Mahbûb*, 499-500.

⁷⁶⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 182.

Tevbe aşamasında birey, yalnızca ceza görme korkusuyla bulunduğu halden vazgeçer ve bu aşama suçluluk ve korku duygularıyla yapılan bir dönüşü temsil eder. İletişimsel açıdan tevbe, bireyin kendisi ve Yaratıcı ile olan ilişkisini yeniden düzenlemesini içerir; bu aşamada birey, içsel bir diyalog kurar ve hatalarını fark eder.

Înâbe süreci, tevbe ile evbe arasında bir geçiş dönemidir. Bu dönemde birey, gafletin tespit edilmesi ve iletişimsel engellerin kaldırılması için çaba gösterir. İnâbe, bireyin daha derin bir farkındalık kazanmasını ve manevi olarak daha yüksek bir bilinç düzeyine ulaşmasını sağlar. İletişimsel engellerin ortadan kalkması, bireyin kendisi ve çevresiyle olan ilişkilerinin daha samimi ve açık hale gelmesine katkıda bulunur.

Evbe aşaması ise nebî ve rasûllerin sıfatıdır. Bu aşamada birey, en yüksek manevi mertebeye ulaşarak Yaratıcı ile tam bir uyum içinde olur. İletişimsel açıdan evbe, en yüksek düzeyde bir bağlantıyı ve sürekli bir manevi iletişimi ifade eder. Bu aşamada bireyin içsel ve dışsal ilişkileri mükemmel bir dengeye oturur, böylece manevi yolculukta zirveye ulaşmış olur.

Günah işleyen bir birey, öncelikle Allah ile olan manevi bağını yitirme endişesi yaşar. İnanan bir kimse için Allah ile kurulan bu manevi bağ büyük bir öneme sahiptir. Bu bağın temelinde, Allah’a bağlılık ve bu bağlılık sayesinde emniyette olma isteği yatar. Günah, bu emniyet duygusunu zedeleyerek bireyde güvensizlik ve kaygıya yol açar. Sosyal bilimlerde yapılan araştırmalar, insanda kaygı ve güvensizlik oluşturan nedenlerin başında ölüm endişesi geldiğini göstermektedir. Ölüm kaygısı, bireyin varoluşsal güvenlik arayışının bir sonucudur. Beklenmedik durumlarla karşılaşma endişesi de, bireyin kontrol edemediği olaylar karşısında hissettiği güvensizlik ve stresin kaynağıdır. Bu bağlamda, tevbe bireyin Allah’a sığınma ve O’na bağlanma arzusu, varoluşsal bir güvenlik arayışının ifadesidir. Allah ile kurulan ruhsal ilişki, bu güvensizlik duygularını azaltarak bireyin içsel huzurunu ve güvenliğini sağlar.⁷⁶⁹

Sehl et-Tüsterî’nin ve Cüneyd-i Bağdâdî’nin tevbe tanımları, iletişim alanında derin düşüncelere ve yorumlara yol açacak niteliktedir. Sehl et-Tüsterî tevbeyi, “*Tevbe, kulun günahını unutmamasıdır*” şeklinde ifade eder. Cüneyd-i Bağdâdî ise “*Kulun günahını unutmamasıdır,*” diyerek tam tersi bir tanımlama yapar.⁷⁷⁰

⁷⁶⁹ Yapıcı, *Dînî Yaşayışta Tövbeye Din Psikolojik Bir Yaklaşım*, 159.

⁷⁷⁰ Serrâc, *el-Lüma’*, 68; Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 183; Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî’t-Tasavvufî’l-İslâmî*, 211.

Sehl et-Tüsterî'nin, "*Tevbe kulun günahını unutmamasıdır*" şeklindeki tarifi, günahın sürekli hatırlanması ve bu hatırlamanın bireyin kendini arındırma sürecinde aktif bir rol oynayacağı üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yaklaşım, iletişim sürecinde bireyin geçmiş hatalarını bilerek, bu hatalardan ders çıkararak daha bilinçli bir iletişim kurmasını sağlar. Hatırlama, bir tür içsel diyalog ve sürekli öz değerlendirme süreci olarak görülebilir. Bu bağlamda, Tüsterî'nin tanımı, bireyin kendisiyle olan iletişimini güçlendiren, daha derin bir öz-farkındalık ve sorumluluk bilincine dayanan bir tövbe anlayışıdır.

Öte yandan, Cüneyd-i Bağdâdî'nin, "*Kulun günahını unutmasıdır*," şeklindeki tevbe tanımı, farklı bir iletişim paradigmasını işaret eder. Bu yaklaşım, bireyin geçmiş hatalarından arınarak, yeni ve temiz bir başlangıç yapmasını vurgular. İletişim açısından değerlendirildiğinde, geçmiş hataların unutulması, bireyin iletişim sürecinde kendine ve başkalarına karşı yeni bir sayfa açmasına olanak tanır. Bu, bireyin kendini affetmesi ve başkalarıyla olan ilişkilerinde daha olumlu ve yapıcı bir tutum benimsemesini sağlar. Bağdâdî'nin tanımı, bireyin geçmişin yüklerinden kurtularak, gelecekte daha sağlıklı ve verimli iletişim kurma potansiyeline odaklanır.

Bu iki farklı tevbe tanımı, iletişim alanında önemli bir düşünce alanı açar. Tüsterî'nin yaklaşımı, geçmişle sürekli bir hesaplaşmayı ve bu hesaplaşmanın bireyin iletişim becerilerini geliştirmedeki rolünü vurgularken, Bağdâdî'nin yaklaşımı, geçmiş geride bırakarak, yeni bir başlangıcın ve temiz bir sayfanın önemini vurgular. Her iki yaklaşım da iletişimde farkındalık, kendini anlama ve gelişim açısından değerli katkılar sağlar.

Aslında iletişimsel anlamda tevbe etmek, Sehl et-Tüsterî ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin tanımlarında olduğu gibi hem hatırlama hem de unutma süreçlerine bağlıdır. Bir yandan, Tüsterî'nin işaret ettiği gibi, kişinin geçmişteki hatalarını hatırlaması, bu hatalardan ders çıkarması ve kendini geliştirme çabası, içsel iletişimi güçlendirir. Diğer yandan, Bağdâdî'nin vurguladığı üzere, geçmiş hataları unutmak ve kendine yeni bir başlangıç yapma izni vermek, bireyin kendisi ve başkalarıyla olan ilişkilerinde daha olumlu ve yapıcı bir iletişim kurmasına olanak tanır. Bu iki yaklaşım, bir araya geldiğinde, iletişimde hem bilinçli bir farkındalık hem de affetme ve yenilenme süreçlerini kapsayan bütünsel bir tevbe anlayışını oluşturur.

İletişim alanında, tasavvuftaki tevbe makamına benzer teoriler bulmak mümkündür. İletişim teorileri arasında yer alan "*yeniden çerçeveleme*" (*reframing*) ve

“iletişim restorasyonu/onarımı” (*communication repair*) teknikleri, geçmiş hatalardan ders çıkararak iletişimi yeniden inşa etme süreçlerini kapsar.

Yeniden ereveleme, bireylerin olayları ve deneyimleri farklı bir bakış açısıyla ele almasını sağlayan bir tekniktir. Bu teknik, bireylerin olumsuz düşünceleri yeniden değerlendirip, daha olumlu ve yapıcı bir perspektife dönüştürmelerine yardımcı olur. Sorunlu durumları yeni ve ilginç yollarla çerçeveleme yeteneği, iletişim düşüncesinin gücünü ortaya koyar. Bir problemin çözümü sadece onun farklı bir açıdan ele alınmasıyla mümkün olabilir. Bu bağlamda, çerçeveleme, bireyin mevcut sorunları yeniden değerlendirmesine ve yeni perspektiflerle zenginleştirmesine olanak tanıyan bilişsel bir süreçtir. Örneğin, bir tartışmada yaşanan olumsuzlukları, ilişkinin gelişmesi için bir fırsat olarak görmek, bu tekniğin bir uygulamasıdır. Böylelikle, ereveleme, sorunun kendisinden ziyade, bireyin sorunla nasıl etkileşime girdiğini değiştirir ve bu değişim, tasavvufta tevbe makamına karşılık gelir. Bu süreç, iletişimde adaptasyonu artırarak, bireylerin ve grupların karşılaştıkları zorlukları daha başarılı bir şekilde yönetmelerine yardımcı olur. Bu bağlamda, yeniden çerçeveleme, iletişimin hem teorik hem de pratik boyutlarında merkezi bir rol oynar ve iletişim stratejilerinin etkinliğini doğrudan etkiler.⁷⁷¹

İletişim restorasyonu / onarımı, yanlış anlaşılmalar ve iletişim hatalarını düzeltme süreçlerine odaklanır. Bu süreçte, özür dileme (tevbe etme), açıklama yapma ve gelecekte benzer hataların önüne geçme gibi adımlar yer alır. Bu teori, tevbe makamında olduğu gibi, geçmiş hataları kabul etme ve daha iyi bir yol izleme çabası olarak görülebilir. İletişimsel onarım, iletişim sürecinin dinamik doğasını yansıtan kritik bir yetkinliktir. İlk iletişim girişimi başarısız olduğunda, bireylerin mesajlarını değiştirme, tekrarlama veya revize etme yeteneği, iletişimin srekliiliğini sağlar ve yanlış anlamaların önüne geçer. Yeniden biçimlendirme veya ikame, bu süreçte önemli bir rol oynar. İletişimci, orijinal mesajın iletilmesinde kullanılan iletişim öncüllerinden bağımsız olarak, yeni bir iletişim yolu bulur ve böylece mesajın anlamını korur veya geliştirir. Bu tür onarımlar, sadece mesajın alıcıya ulaşmasını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda iletişim sürecinin kendisini zenginleştirir ve güçlendirir. İletişimsel onarımın bu yönü, bireylerin ve grupların, karmaşık ve sürekli değişen iletişim ortamlarında daha etkili ve uyumlu bir şekilde var olmalarını sağlar. Bu süreç, iletişimde başarısızlıkların aslında öğrenme ve gelişme

⁷⁷¹ Bec Paton - Kees Dorst, “Briefing and Reframing”, *Design Studies* 32/6 (2011), 317-318.

fırsatları sunduğunu gösterir, böylece iletişim becerilerini sürekli olarak iyileştirir ve derinleştirir.⁷⁷²

Her tevbe ve onun uygulanma şekli, çeşitli nedenler ve amaçlar doğrultusunda farklılık gösterebilir. Tevbe, yalnızca günahlardan pişmanlık duyulduğu ve affedilme arzusu taşındığı için gerçekleştirilen bir iletişim yöntemi değildir. Aşkın olana yakınlık duyma arzusuyla da tevbe yöntemi uygulanabilir.⁷⁷³ Bu bağlamda, ilk dönem sûfilerinden İbn Atâ'ya tevbe hakkında sorulur. O da “*Înâbe tevbesinden mi, yoksa isticâbe tevbesinden mi?*” diye karşılık verir. Soru sahibi, “*Înâbe tevbesi nedir?*” diye sorar. İbn Atâ, “*Sana gücü yettiği için Allah'tan korkmandır,*” der. Soru sahibi, “*Peki, isticâbe tevbesi nedir?*” diye sorar. İbn Atâ ise, “*Sana yakın olduğunu düşünerek Allah'tan korkmandır,*” diye cevap verir.⁷⁷⁴

Înâbe tevbesi, bireyin Allah'ın büyüklüğünü ve kudretini kabul ederek kendini O'nun huzurunda küçük ve aciz hissetmesi ile ilgilidir. Bu tevbe türü, bireyin kendini sorgulaması ve Allah'a yönelmesi için bir fırsat sunar. isticâbe tevbesi ise bireyin Allah'ın yakınlığını hissederek O'na olan sevgisini ve bağlılığını ifade etmesi ile ilgilidir. Bu tevbe türü, bireyin Allah ile kurduğu yakın ve samimi ilişkiyi derinleştirir. Peygamber Efendimizin, “*Vallahi ben günde yetmiş defadan fazla Allah'tan beni bağışlamasını diliyor, tövbe ediyorum*”⁷⁷⁵ şeklindeki ifadeleri de isticâbe yani yaratıcıya olan manevi yakınlığı artırmak amacıyla yapılan tevbe kategorisinde değerlendirilmektedir.

Sonuç olarak, tevbe, bireyin Allah ile olan ruhsal iletişimini derinleştiren ve bu iletişimin farklı boyutlarını keşfetmesine olanak tanıyan bir süreçtir. İnâbe ve isticâbe tevbesi, bu sürecin iki önemli yönünü temsil eder.

3. Tasavvufî İletişimde Kalbin Durumu: Haller

Hâl kelimesi, lügatte çok çeşitli anlamlara gelir; bunlar arasında “*bulunuş, durum, keyfiyet, suret, dönüşme, layık olan mana, bir halden bir başkasına girme, değişikliğe uğrama*” gibi anlamlar ön plandadır.⁷⁷⁶

⁷⁷² Hedda Meadan - James W. Halle, “Communication Repair and Response Classes”, *The Behavior Analyst Today* 5/3 (2004), 291-293.

⁷⁷³ İhsan Soysaldı, “Mutasavvufların Tevbe Kavramına Getirdiği Yorumlar”, *e-Journal of New World Sciences Academy* 4/2 (2009), 161-162.

⁷⁷⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 185.

⁷⁷⁵ Buhârî, *Deavât*, 3.

⁷⁷⁶ Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, 267-268.

Hakikat ehlinin nezdinde hâl; herhangi bir zorlama, taklit, yapmacıklık, dışardan bir etki ve gayret sonucunda olmaksızın kalbe vârid olan sevinç, hüzn, kabz, bast veya heybet gibi geçici hisleri ifade eder.⁷⁷⁷ Tasavvufun “*kâl ilmi değil, hâl ilmi*” olarak adlandırılmasının sebebi, tasavvufun amacının sözlerle değil, kalbe gelen duygularla uğraşmasıdır. İçsel, kişilerarası, toplumsal veya aşkın düzlemde gerçekleşen iletişim çeşidi ne olursa olsun, tasavvufun gayesi marifet ilmine erişmektir. Bunun temel metodu, kişinin kalbine gelen sesleri yani hallerini denetlemesi, sırrını ve ruhunu temizlemesi ile mümkün kılınır.⁷⁷⁸ Bu sebeple ârifler, tasavvufun kabukta kalmayarak öze doğru ulaşmayı hedeflediğine vurgu yapmak adına; “*Yâ Rabbi! kâlimizi, hâle tebdil eyle*” şeklinde dua cümlesi söylerler.⁷⁷⁹

Kul, makamlara haller aracılığıyla ulaşır; yani haller, sâlikî hem kesbî hem de vehbî olarak çeşitli mertebelere yükselten ilâhî birer lütuftur.⁷⁸⁰ Tasavvufta “*hâl*” olarak adlandırılan ani duygusal durum değişiklikleri, sûfî deneyiminin merkezinde yer alır ve ruhsal yolculuğun önemli bir parçasıdır. Bu hâller, kişinin içsel dünyasında ani ve derin duygusal dalgalanmalara yol açar, ruhsal farkındalığı artırır ve manevî gelişimi teşvik eder. Bu duygusal durum değişikliklerinin insanın hem kendisiyle hem de çevresiyle olan iletişimine derin bir etkisi olduğu söylenebilir. Hâller, kişinin kendi iç dünyasıyla daha derin bir bağ kurmasına, böylece daha otantik ve samimi bir iletişim kurabilmesine olanak tanır. Bu bağlamda, duyguların iletişime olan etkisi, tasavvufun temel öğretilerinden biri olarak kabul edilir ve bu öğretiler, manevî eğitim sürecinde büyük önem taşır.

Sûfî, hâlleri yaşarken hakikat ile doğrudan yüz yüze gelir ve kesbî bilgiyle ulaşılamayan derin bir bilgiye erişir. Bu tür bilgi, sûfînin sosyal ilişkilerine yeni bir ivme kazandırarak, onun çevresiyle olan etkileşimini dönüştürür. İnsanların yaşadığı bu tür doruk deneyimlerin, sosyal ilişkilerdeki karmaşaların giderilmesinde büyük rol oynadığı kabul edilir. Bu yüksek deneyimler sayesinde, bireyler varlığı birlik ve bütünlük içinde algılar ve bu bütünlük içinde kendilerini erimiş olarak hissederler. Bu durum, bireyin sosyal çatışmalardan ve ayrışmalardan uzak durmasını sağlar.⁷⁸¹

⁷⁷⁷ el-Cürcanî, *et-Ta'rifat*, 262 s./81; Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, 57; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 154.

⁷⁷⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 65; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 133-134.

⁷⁷⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 189.

⁷⁸⁰ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 153.

⁷⁸¹ Göztepe, *Abdülkerîm Kuşeyrî'de Hâller ve Makâmalar*, 54.

Duygusal hâllerin iletişime etkisi, kişinin içsel durumlarının dışarıya nasıl yansıdığı ile doğrudan ilişkilidir. Örneğin, bir kişinin yaşadığı derin bir huzur hâli, konuşmalarında ve davranışlarında sakinlik ve denge olarak kendini gösterir. Benzer şekilde, ani bir coşku veya sevgi hâli, kişinin etkileşimlerinde daha açık ve içten olmasına yol açar. Bu duygusal dalgalanmalar, iletişim sürecinde sözlü ifadelerin ötesine geçerek beden dili, tonlama ve yüz ifadeleri gibi sözel olmayan iletişim unsurlarını da etkiler. Tasavvufta bu durum, insanın manevi hallerinin ve içsel farkındalığının, çevresiyle kurduğu iletişimde ne denli etkili olduğunu gösterir.

İletişim alanında duyguların insan hâli üzerindeki etkisini açıklayan bazı teoriler vardır. Bu teoriler, duygusal durumların ve içsel hallerin nasıl iletişime yansıdığını ve bu sürecin nasıl işlediğini anlamamıza yardımcı olur. Daniel Goleman tarafından geliştirilen “*Duygusal Zekâ Teorisi*” (*Emotional Intelligence Theory*) teorisi, duygusal zekanın (EQ) bireyin kendi duygularını ve başkalarının duygularını anlama, yönetme ve etkili bir şekilde kullanma yeteneği olduğunu belirtir. Duygusal zekâ, kişinin duygusal hallerini fark etmesi ve bu hallerin iletişimini nasıl etkilediğini anlaması açısından önemlidir.

Duygusal Zekâ, modern psikoloji ve iletişim teorilerinde önemli bir yer tutar. Daniel Goleman tarafından popüler hale getirilen bu kavrama göre duygusal zekanın dört ana bileşeni vardır: *Öz-farkındalık*, *Öz-yönetim*, *Sosyal Farkındalık* ve *İlişki Yönetimi*. Bu bileşenler hem bireysel hem de sosyal düzeyde daha etkili ve anlamlı iletişim kurmayı sağlar.

Öz-farkındalık, bireyin kendi duygularını tanıma ve bu duyguların kendi düşünce ve davranışlarını nasıl etkilediğini anlama yeteneğidir. Bu, bireyin güçlü ve zayıf yönlerini, değerlerini ve motivasyonlarını tanımasını içerir. Tasavvufta bu durum, kişinin içsel dünyasında meydana gelen hâllerin farkında olmasıyla paralellik gösterir. Tasavvufta hâller, ruhsal yolculuğun bir parçası olarak kabul edilir ve bireyin manevi gelişimini destekler. Duygusal zekanın öz-farkındalık bileşeni, tasavvuf pratiğinde bireyin içsel deneyimlerini ve duygusal dalgalanmalarını tanımasıyla örtüşür.

Öz-yönetim, bireyin kendi duygularını ve dürtülerini kontrol etme ve uygun bir şekilde yönlendirme yeteneğidir. Bu, stresle başa çıkma, duygusal dengeyi koruma ve zorluklar karşısında esneklik göstermeyi içerir. Tasavvufta, hâllerin doğru yönetimi ve içsel dengeyi koruma, manevi gelişim için kritik öneme sahiptir. Bireyin ani duygusal değişiklikleri ve ruhsal hâlleri, tasavvufî eğitim sürecinde kontrol altında tutulur ve bu durum, kişinin hem kendisiyle hem de çevresiyle daha uyumlu bir ilişki kurmasını sağlar.

Sosyal farkındalık, bireyin başkalarının duygularını, ihtiyaçlarını ve kaygılarını anlama yeteneğidir. Empati kurma, farklı perspektifleri anlama ve sosyal işaretleri okuma becerilerini içerir. Tasavvufta, bireyin gönlüne gelen haller göz önüne alındığında empatinin ve başkalarının duygusal hâllerine karşı duyarlılığın büyük önemi vardır.

İlişki yönetimi, bireyin başkalarıyla etkili ve sağlıklı ilişkiler kurma ve sürdürme yeteneğidir. Bu, çatışma yönetimi, etkili iletişim ve iş birliği gibi becerileri içerir. Tasavvuf meclislerinin sağladığı manevi rehberlik ve destek, bireylerin hem kendi duygusal hâllerini anlamalarına hem de başkalarıyla sağlıklı ilişkiler kurmalarına yardımcı olur.⁷⁸²

Tasavvuf, duygusal zekanın bu dört bileşenini de içerir ve manevi gelişim sürecinde bu bileşenleri güçlendirmeyi amaçlar. Sûfi pratiğinde, hâllerin farkında olmak, bu duygusal deneyimleri doğru yönetmek ve bu hâllerin iletişimdeki etkilerini anlamak büyük önem taşır. Hâllerin doğru yönetilmesi, bireyin hem kendisiyle hem de çevresiyle olan ilişkilerinde daha derin ve anlamlı bir etkileşim kurmasını sağlar.

Sağlıklı bir iletişimin temeli, irade ve çaba gösterimi üzerine kuruludur. İletişim bağlamında değerlendirildiğinde, bahsedilen haller, iradenin aktif bir şekilde ortaya konulması gereken süreçler olarak karşımıza çıkar. Bu durum, amellerin gerçekleştirilmesi ile doğrudan ilişkilidir. Amellerin doğruluğu ve niteliği, iletişimdeki durumların kalitesini belirleyerek, sağlıklı bir iletişim sürecinin temel taşlarını oluşturur. İrade ve çaba, iletişimde sadece başarıyı getirmekle kalmaz, aynı zamanda iletişimin sürdürülebilirliğini ve etkinliğini de sağlar. Bu bağlamda Ta'arruf adlı eserin müellifi Kelâbâzî, hâli, amellerin mirası ve neticesi olarak tanımlar. Ona göre, ancak amelleri doğru ve sağlıklı olan kimseler hâllere ulaşabilirler. Kelâbâzî, sâlikin sıhhatli hâllere erişebilmesi için yalnızca amelleri doğru yapmasının yeterli olmadığını, aynı zamanda şer'î ilimlerde de bilgi sahibi olması gerektiğini vurgular.⁷⁸³

Bazı meseleler üzerine yapılan ifadeler, tasavvuf literatüründe önemli mutasavvıflar arasında ihtilafa yol açmıştır. Bu sebeple, tasavvuf ehlinin gayesi sağlıklı bir iletişim ortamı oluşturmak olsa da, bazen görüş ayrılıkları kendi aralarındaki iletişimi olumsuz etkileyebilmiştir. İletişimsel anlamda ortaya çıkan bu anlaşmazlıklardan bir tanesi, tasavvuf literatüründe “*haller*” başlığı altında ortaya çıkmaktadır. Hallerin Allah tarafından vehbî olarak kişiye verildiği, makamların ise kesbi olarak belli bir mücadele

⁷⁸² Daniel Goleman, *Duygusal Zeka*, çev. Banu Seçkin Yüksel (İstanbul: Varlık Yayınları, 2010), 14-18.

⁷⁸³ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 97-99.

ve gayret sonucu elde edildiği gerçeği genel olarak kabul görmüştür. Ancak, hallerin insan üzerindeki etkisinin devamlı olup olmadığı hususu tartışmalıdır.

Hâris el-Muhasibî gibi bazı mutasavvıflar, halin insanda devamlı bir etki bıraktığını savunurlar. Bu görüşe göre, bir kişiye aşık denebilmesi için o kişide aşk halinin devamlı olması gerekir. O halde bir kimsede halin varlığından bahsedebilmek için de o halin onda devamlı olması gereklidir. Ancak, Cüneyd-i Bağdadi gibi mutasavvıfların çoğu, hali bir şimşeğe benzetir. Onlara göre, şimşegin gökyüzünde aniden parlaması gibi, haller de kişinin gönlünde aniden belirir ve bir süre sonra geçer. Cüneyd'e göre, eğer hallerin etkisi devamlı olsaydı kişi, nefsinin oyunlarına karşı savunmasız kalır ve nefsin eline düşerek hata yapma riski artardı.⁷⁸⁴

4. Tasavvufta Morfik Alanlar: Râbîta

Din, “Allah’ın ahlakı ile ahlaklanma” ya da O’nun bizden istediklerini taklit etme (*Imitatio Dei*) ilkesini amaçlar. Ancak, aşkın olanın kavranmasının zorluğu nedeniyle insan, süreklilik arz eden yaşamında, somut ve canlı bir modele duyulan ihtiyaç duyarak, “insanın insanı taklidi” (*Imitatio hominis*) olgusu üzerinde durmuştur. Bu nedenle, deneysel psikoloji “insanlar arası simbiyoz”⁷⁸⁵ gerçeğini amaçlar ve bu kişiliğimizin diğer bireylerin kişilikleri ile etkileşim ve karışım yoluyla şekillendiğine dikkat çekmektedir.⁷⁸⁶

Tasavvufta, insanlar arası manevi gelişimi destekleyen, muhataplar arası iletişimi kuvvetlendiren ve bu sürece katkı sağlayan metotlardan bir tanesi râbîtadır. Lügatta, râbîta kelimesi, iki şeyi birbirine bağlayan ip, bağ, bağlantı, ilişki, sevgi ile mensubiyet, gibi anlamlara gelir.⁷⁸⁷ Kur’ân-ı Kerim’de yer alan ribât ve murâbata kavramları, sınır bölgelerinde düşmanı gözetlemek, nöbet tutmak ve verilen emirlerin eksiksiz yerine getirilmesi gibi anlamlar taşır.⁷⁸⁸ Kalp, beden ile nefsin bağlantısını sağlaması ve “Halk âlemi” ile “Emir âlemi”ni bünyesinde barındırması dolayısıyla ribât olarak

⁷⁸⁴ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 2/409-410.

⁷⁸⁵ Simbiyoz, iki farklı organizmanın birbirine fayda sağlayacak şekilde bir arada yaşadığı karşılıklı yarar ilişkisini tanımlar.

⁷⁸⁶ İrfan Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta”, *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 23-24.

⁷⁸⁷ Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*, 376; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 289.

⁷⁸⁸ Âl-i İmrân, 3/200; el-Enfâl, 8/60.

adlandırılmıştır. Tasavvufta, kalp “*nazargâh-ı ilâhî*” olarak kabul edilir ve bu nedenle mâsivânın girmemesi için her şeyden önce korunması gereken yer olarak görülür.⁷⁸⁹

Tasavvufî ıstılah olarak râbita, mürit ile şeyh arasında kurulan manevi bağa verilen isimdir. Mürşidden istifade etmenin en etkili ve yararlı yollarından biri râbitadır. Râbita, müridin şeyhi aracılığıyla Allah’a yakınlaşmasını ve manevi gelişimini sağlar. Bu bağ, müridin şeyhini zihninde canlandırarak onun manevi himayesini ve rehberliğini sürekli olarak hissetmesiyle kurulur.⁷⁹⁰

Râbita, sâlikin kâmil bir mürşide gönlünü bağlaması, mürşidin hem suretini hem de sîretini (*görünüş ve ahlakını*) düşünmesi anlamına gelir. Ayrıca râbita, müridin kalbini çeşitli vesveselerden (*obsesyonlardan*) arındırmak ve korumak için uygulanır ve bu vesileyle Allah’ın nurunu mürşidi aracılığıyla almak amaçlanır.⁷⁹¹

Son dönem Kadirî şeyhlerinden Hâfız Mustafa Efendi, “*rabt*” kavramını şu şekilde tanımlar: “*Rabt olmak, yakınlaşmak, kaynaşmak ve bütünleşmek demektir. Tek başına menziline ulaşamayacağını fark eden mürîdin, sürekli bir bağlılık içinde şeyhiyle olan gönül bağına koparmadan, onun yardımı ve himmeti ile hedefe ulaşmaya çalışmasına denir.*”⁷⁹²

Bu bağlamda tasavvufî iletişim, sadece sözlü ifadelerle sınırlı değildir. Kalpten kalbe, ruhtan ruha bir iletişim biçimi olarak kabul edilen rabita, müridin şeyhi ile kurduğu manevi bağı güçlendirmeye yönelik bir pratiktir. Bu bağ, müridin iç dünyasında gerçekleşen sessiz ve derin bir iletişim sürecidir. Râbita, müridin şeyhinin manevi özelliklerini ve bilgeliğini kendi iç dünyasında deneyimlemesini sağlar, bu da müridin manevi iletişim yolculuğunda önemli bir rehberlik sunar.

Râbitanın iletişimsel boyutu, klasik iletişim teorilerinden farklı bir perspektif sunar. Râbita, mürit ile şeyh arasında kurulan ve dışsal iletişim araçlarına ihtiyaç duymayan bir bağıdır. Bu manevi iletişim, kelimelerin ötesine geçerek kalpten kalbe ve ruhtan ruha bir aktarımdır. Modern iletişim teorileri genellikle fiziksel ve dilsel araçlar üzerinden kurulan iletişimi incelerken, râbita bu araçların ötesinde, doğrudan ruhsal bir aktarım ve etkileşim biçimi olarak karşımıza çıkar.

⁷⁸⁹ Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita”, 26.

⁷⁹⁰ Dilaver Selvi, *Kur’an ve Tasavvuf* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 406-408.

⁷⁹¹ Ercan Kızılkaya, *Rabita Psikolojik İşlev Üzerinde Etkili midir?* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, 2015), 25.

⁷⁹² Uzgur, *Velâyet Bağının Gülü eş-Şeyh es-Seyyîd Hâfız Mustafa Uzgur Karsî.*, 144.

Manevi iletişimin bu formu, müridin içsel dünyasında derin bir anlam taşır. Râbta sırasında mürit, şeyhinin manevi varlığını zihninde canlandırarak onun rehberliğini ve himayesini hisseder. Bu süreç, müridin zihinsel ve ruhsal olarak olgunlaşmasını ve manevi hedeflerine ulaşmasını kolaylaştırır. Râbta, müridin şeyhine olan bağlılığını ve sadakatini pekiştirirken, aynı zamanda onun manevi enerjisini ve bilgeliğini içselleştirmesini sağlar. Bu içselleştirme süreci, müridin manevi yolculuğunda karşılaşılabileceği engelleri aşmasına yardımcı olur ve onu Allah’a daha yakın bir konuma getirir. Sonuç olarak râbta, sadece bireysel manevi gelişim için değil, aynı zamanda müridin sosyal ve toplumsal ilişkilerinde de olumlu etkiler sağlayan bir iletişim pratiğidir.

Râbta, her şeyden önce, insanî, fitrî, tabii ve psikolojik bir olgudur. Bir insanın öğretmenine, annesine, babasına, kardeşine, eşine, dinine, Kur’an-ı Kerim’e ve âlemlerin Rabbi Allah’a duyduğu sevgide bir rabta çeşididir. Râbta, insanın etrafını kuşatan afak (*obje*) ile deruni temasını ve yakınlaşmasını sağlayan önemli bir araçtır. Varlıklar arası bu manevi bağ olmazsa, varlığın devamlılığının sağlanması mümkün gözükmez.⁷⁹³ Tasavvuf ve tarikatlarda uygulanan râbta, büyük şahsiyetlere duyulan hayranlığın ve bu kişilerin karakter üzerindeki etkisinin sistematik hale getirilmiş bir biçimidir. Psikolojik açıdan bakıldığında, bu yöntem, kişiliğin gelişiminde taklit ve başkalarıyla özdeşleşmenin önemini ortaya koymaktadır. Râbta, bu mekanizmanın düzenli ve metodik bir şekilde uygulanmasını ifade eder.⁷⁹⁴

Râbta, ruhsal davranışların bir sonucudur. Onu yalnızca tasavvufi bir terim olarak nitelendirmek doğru olmaz. Beşerî ilişkilerimizde râbta’nın son derece yaygın ve etkili olduğunu bildiğimiz halde, onun bir disiplin olarak karşımıza çıkmasına itiraz edebiliriz. Bu, özgür olmadığımız halde teslimiyetin bir tür kölelik olduğunu iddia etmemize benzer.⁷⁹⁵

Okudan’a göre, insanın Allah’ın hoş gördüğü ahlaki değerlere sahip olabilmesi için, örnek alınabilecek ve taklit edilebilecek erdemli bir kişinin varlığı zorunludur. Okudan, bir insanın başka birini taklit etmesini üç kategoriye ayırır. İlk kategori, en basit taklit biçimi olan *sirayettir*. Sinir sistemi ve beyin aracılığıyla gerçekleşen bu süreç, bir tür elektriklenme olarak tanımlanır. Bu durumda, kişi sevdiği birinin el ve göz hareketlerini, konuşma tarzını ve yürüyüşünü farkında olmadan taklit eder. İkinci

⁷⁹³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 392.

⁷⁹⁴ Gündüz, “Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbta”, 35.

⁷⁹⁵ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 135.

kategori, *telkindir*; belirli bir amaçla bir kişide meydana getirilen hareketlerin, diğer kişinin farkında olmadan tekrarlanmasıdır ve bu olgu eğitimde kullanılır. Üçüncü kategori ise, başka bir kişinin üstünlüğünün benimsenmesidir. Sosyal statüsü düşük olan bir kişi, kendisinden üstün olan birinin davranışlarını bilinçli olarak tekrar eder. Râbîta, bu üçüncü taklit olgusu kapsamında yer alır. İnsanların başkalarına benzeme ve taklit etme eğilimleri, kişilik gelişimlerini olumlu ya da olumsuz yönde şekillendirir.⁷⁹⁶

İnsan, yapısı gereği telkinden ziyade uygulamadan hoşlanan, ideal örnekler arayan ve onlardan haz alan bir varlıktır. Bu sebeple Cenâb-ı Hakk, her devirde peygamberler göndererek ideal şahsiyetleri somut örnekler halinde insanlığa sunmuştur. Son nebi ve âhir zaman Peygamberinden sonra da onun ahlakıyla ahlaklanmış ve manevi mirasına hak kazanmış kişileri bu göreve memur kılmıştır.⁷⁹⁷

Her enerjik karakterde, etkileşim gücü ve bulaşıcılık özelliği bulunur. Güçlü bireyler, daha zayıf olanlar için bir ilham kaynağıdır ve adeta onları kendi yollarını takip etmeye teşvik ederler. Öne çıkan bir komutanın hücumu katılımda askerleri üzerindeki sürükleyici rolü buna güzel bir örnek teşkil eder. Büyük liderler, benzer karaktere sahip insanları bir mıknatısın demiri çekmesi gibi kendilerine çekerler. Nasıl ki bedenlerimiz yediğimiz yemeğe uygun besin alırsa, ruhlarımız da iyi ya da kötü arkadaşlıklarla olan sohbetlerden veya örneklerden farkına varmadan erdem veya kötülük alır.⁷⁹⁸

Râbitanın iletişimsel faydaları, müridin içsel huzurunu ve manevi dengesini korumasında da kendini gösterir. Müridin şeyhini zihninde canlandırarak onun manevi varlığını sürekli hissetmesi, vesveselerden arınmasına ve Allah'ın nurunu daha derin bir şekilde deneyimlemesine yardımcı olur. Bu süreç, müridin toplumsal ilişkilerinde daha sağlıklı ve dengeli bir iletişim kurmasını mümkün kılar.

Râbîta, kalben bağlanılan nesnenin türüne göre farklı isimler alır. Kişinin ailesine, evladına veya yakınlarına karşı duyduğu doğal sevgi bağına tabî ve sıradan rabîta; herhangi bir şahsa, güzelliği veya dünyevî bir cazibesi nedeniyle duyulan, dinen teşvik edilmediği gibi bazen de hoş karşılanmayan şeylere gönül bağlamaya bayağı nesnelere istekle yapılan râbîta denir. Allah ve Rasûlullah sevgisi veya O'nun sâlih kullarından birine, yine salih amellerinden dolayı duyulan, Cenâb-ı Hakk'ın özellikle yapılmasını

⁷⁹⁶ Rifat Okudan, "İnsanî Bir İnsiyak Olarak Râbîta", *Tasavvuf Dergisi* 10 (2003), 203-204.

⁷⁹⁷ İlyas Efendi, *İsmail Hakkı Bursevi'nin Kitabı's-Silsileti'l-Celvetiyye'si* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1994), 1.

⁷⁹⁸ Samuel Smiles, *Character* (Pittsburgh: The Pioneer Press, 1889), 29-30,78.

emrettiği ve teşvik ettiği helâllere kalbi sevgi ve istekle bağlanmak ise mukaddes değerlere yönelik ulvî râbıtayı oluşturur.⁷⁹⁹

Râbıta, kişinin manevi gelişiminin seviyesine göre de farklı tasniflere ayrılır. Râbıta-i mevt, ölüm düşüncesini sürekli hatırd tutarak “ölmeden önce ölmek” sırrına ulaşmayı ve bedeni ölü gibi farz ederek ruh üzerindeki ağırlığı gidermeyi amaçlar. Râbıta-i mürşid, mürşidin ruhaniyetini, bireyin kendi benliğinde sürekli hazır bulundurmaya ve kalbini onun kalbine yapıştırarak yüceliklerin aktarımını tahayyül etmeyi içerir. Râbıta-i huzur ise tüm râbıta çeşitlerinin nihai amacını teşkil eder ve Hakk’tan gayri her şeyi zihinden silerek, Allah’ın huzurunda bulunduğu düşüncesini koruyarak “İhsân” derecesine ulaşmayı hedefler.⁸⁰⁰

Kavram olarak tanımlanan tüm râbıta tariflerinin ortak bir özelliği vardır: Râbıta yapan kişinin belli usuller doğrultusunda tek bir nesneyi düşünmesi veya o nesneyi imgelemesidir. Düşünülen veya imgelenen nesne genellikle tarikat önderi olan şeyh ya da mürşidi kâmil olan bir kişidir. Bu durum, meditasyon türlerinden biri olan “*Transandantal Meditation (TM)*” (Aşkın Meditasyon) ile benzerlik göstermektedir. TM’de olduğu gibi, kutsal bir şekle bakıp düşünmek veya onu hayalde canlandırarak düşünceyi tek bir noktada sabitlemek, râbıtanın temel unsurlarındandır.⁸⁰¹ Usulüne uygun olarak gerçekleştirilen rabıta metodu ile birey aynileşme haline erişir.

Râbıta bir “*aynileşme*” (*identification*) hareketi olarak ruha huzur, uyum, tatmin ve mutluluk getirir. Bu, basit bir taklitten öte bir süreçtir, zira sıradan taklitler, moda gibi kısa sürede kaybolur. Oysa benimseme, zamanla kalıcı bir alışkanlık haline gelir ve kişinin karakter yapısını oluşturur. Aynileşme, yaratıcı hayal gücüyle de bağlantılıdır; bizi başkaları gibi hissetmeye, görmeye, düşünmeye ve hatta felaketlerde bile onlarla birlikte yürümeye yönlendirir. Bu olgu, hayatın her anında ve toplumun tüm sosyal kurumlarında sürekli olarak gözlemlenen bir gerçektir. İnsan, Muhammedî hakikatlerle aynileşerek insan-ı kâmil vasfına bürünür.⁸⁰²

Râbıta pratiği, günümüzde biyoloji, psikoloji, din ve toplum bilimi gibi çeşitli alanlarında tartışılan ve ilgi gören “*morfik alan*” teorisiyle bağlantılı gözükmektedir. Müridin şeyhi ile kurduğu bu manevi bağ, bir tür morfik alan olarak düşünülebilir. Şeyhin

⁷⁹⁹ Adaham Asatillaev, “Ubeydullah Ahrâr’ın Râbıta Hakkındaki Görüşleri”, *Manas Din Bilimleri Dergisi* 2/1 (2023), 17.

⁸⁰⁰ Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbıta”, 33-34.

⁸⁰¹ Kızılkaya, *Rabıta Psikolojik İşlev Üzerinde Etkili midir?*, 26.

⁸⁰² Gündüz, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbıta”, 47.

manevi durumu, bilgeliği ve deneyimleri, bu alan aracılığıyla müride aktarılır. Mürid, râbıta yoluyla şeyhinin manevi hâlini kendi içinde hisseder ve bu, onun manevi gelişiminde önemli bir rol oynar.

Morfik alanlar, İngiliz biyolog Rupert Sheldrake tarafından geliştirilen ve doğadaki şekillerin ve organizasyonların, geçmişteki benzer sistemlerin etkisiyle oluştuğunu öne süren bir teoridir. Bu teoriye göre, canlıların ve sistemlerin davranışları, geçmişte benzer şekilde organize olmuş varlıkların deneyimlerinden etkilenir ve bu deneyimlerin bir tür “alan” oluşturduğu düşünülür.

Rupert Sheldrake, kâinatta yerçekimi veya elektromanyetik alanlar gibi, bir de morfik alanın var olduğu varsayımını ortaya atmıştır. Sheldrake, evrendeki tüm düşünce formları ve hareketlerinin dahil olduğu, her şeyi kaydeden bir doğa bilincinin varlığına inanır. Beyin ve sinir sistemi, bu morfik alana kayıt yapan “alıcılar” hükmündedir.⁸⁰³

Sheldrake’in teorisine göre, beyin ve sinir sistemi, tıpkı bir radyonun radyo dalgalarını toplaması gibi, morfik alanlardan bilgi alır ve bu bilgileri kaydeder. Bu bağlamda, beyindeki epifiz bezi, Sheldrake’in Morfik Rezonans alanının bir alıcısı olarak görev yapması kuvvetle muhtemeldir. Sheldrake’e göre bilginin aktarılması ve taşınması da bu Morfik Rezonans alanı vasıtası ile gerçekleşir. Bu aktarım süreci, zaman ve mekânın ötesindedir. Organizma, geçmiş zaman içerisinde kendi türünün bıraktığı izlere kilitlenir. Eğer birisi, belli bir grubun yahut varlığın bilgi ve deneyimlerini paylaşmak istiyorsa, morfik alanda bu grubun akımlarıyla etkileşime girmelidir. Bu süreç ne kadar sıklıkla tekrarlanırsa, izler o kadar belirginleşir.⁸⁰⁴

Sheldrake’in teorileri, bilim dünyasında tartışmalı olsa da birçok kişi tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Morfik Rezonans, bilginin ve deneyimlerin bir kolektif bilinçte saklandığını ve kuşaktan kuşağa aktarıldığını ileri sürer. Bu teori, bilimsel ve ezoterik anlayışları birleştirerek, evrendeki bilinç ve bilginin doğası hakkında yeni perspektifler sunar.

Morfik alan teorisi, râbıta pratiğinin bu iletişimsel boyutlarını daha geniş bir çerçevede anlamamıza yardımcı olur. Morfik alanlar, bireylerin ve sistemlerin nasıl organize olduğunu ve geçmiş deneyimlerden nasıl etkilendiğini açıklar. Râbıta pratiği, bu alanların manevi ve zihinsel düzeyde nasıl işlediğini ve bireylerin manevi gelişiminde nasıl bir rol oynadığını gösterir.

⁸⁰³ Sheldrake, *Morphic Resonance: The Nature of Formative Causation*, 90.

⁸⁰⁴ Sheldrake, *Morphic Resonance: The Nature of Formative Causation*, 162-165.

Bu bağlamda, râbîta, tasavvufî manada bir morfik alan olarak işlev görür. Mürid ve şeyh arasındaki bu manevi alan, geçmişteki tasavvuf büyüklerinin deneyimlerinin bir yansıması olarak da görülebilir. Morfik alanlar teorisi, rabîta pratiğini anlamada bize yeni bir bakış açısı sunar; bu bakış açısı, tasavvufun derin manevi ve ruhsal bağlarının bilimsel bir kavramsallaştırması olarak kabul edilebilir.

Manevi ozmos⁸⁰⁵ olarak tabir edilen ve Batı’da tam manası ile anlaşılması zor olan “*fenâ fi ’ş-şeyh*” (*kendini şeyhin varlığında yok etmek*) kavramı, müridin doğrudan şeyhle morfik alanı ile özdeşleşmesini kolaylaştırır. Bu, tasavvufta uzun bir yolculuğun, mürşidin rehberliğinde kısa bir sürede katetmek şeklinde ifade edilen tercihin örneği olarak görülebilir.

Bu perspektiften, ilme’l-yakîn den (*rasyonel bilgi*) ayne’l-yakîne (*kesin içsel bilgi*) geçiş, yani teorik bilginin pratikte deneyimlenmeye başlanması, “*akıma*” bağlanmanın bir sonucu olabilir. Sufî geleneğinin temel direkleri olan güven ve umut, morfik rezonans açısından “*pozitif akımla*” bağlantı kurma yöntemleri olarak değerlendirilebilir. Başka bir deyişle, bir kişi umutsuzluk ve şüpheyeye düştüğünde, bu negatif enerji alanlarına bağlanır ve bu da onun manevi gelişimini engeller.

Sheldrake’in morfik rezonans teorisi, bilginin ve deneyimlerin kolektif bilinçte depolandığını ve bu bilgilere ulaşmanın, mürşidin rehberliği ile mümkün olabileceğini savunur. Bu yaklaşım, müridin manevi yolculuğunu hızlandırır ve derinleştirir, çünkü müridin şeyhle kurduğu manevi bağ, onun daha yüksek bir bilinç düzeyine erişmesini sağlar.⁸⁰⁶

Râbîta metodu doğru bir şekilde uygulandığında, karanlık bilinçaltı dünyasını sınırlayabilir ve kontrol altında tutabilir. Ancak her işte olduğu gibi, bir şeyin doğrusuna ulaşabilmek için bilinç ve idrak gereklidir. Bu unsurların eksikliği, özellikle râbîta gibi manevi disiplinlerde, kişiyi aşırılıklara ve yanlışlara sevk edebilir. Vasıtayı gaye sanmak, yani aracı olan râbîtayı nihai amaç olarak görmek, asıl maksadı unutmak en büyük hatalardandır. Tasavvuf pratiğinde râbîtanın doğru bir şekilde icra edilebilmesi, müridin mürşidinden manevi istifade sağlayabilmesi için derin bir bilinç ve doğru bir idrake ihtiyaç vardır. Bu bilinç ve idrak, râbîtanın amacının bir araç olduğunu ve nihai hedefin Allah’a yakınlık ve manevi olgunluk olduğunu sürekli hatırlatır. Dolayısıyla, râbîtanın

⁸⁰⁵ Ozmos kelimesi Fransızca “osmose” sözcüğünden alıntıdır. Bu sözcük İngilizce “osmosis” olarak geçmekte ve fizikte geçişme-kaynaşma anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda, manevi ozmos, müridin ruhsal manada bağ kurması ve kendi varlığını şeyhinin varlığında yok etmesi anlamına gelir.

⁸⁰⁶ Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 152-153.

yanlış anlaşılması ve uygulanması, ruhsal gelişimin önünde bir engel teşkil edebilir. Bu bağlamda, râbîta pratiğinin, mürşidin rehberliğinde ve doğru bir anlayışla sürdürülmesi, tasavvuf yolculuğunda müridi gerçek hedefe ulaştıracak en güvenilir yollardan biridir.⁸⁰⁷

5. Tasavvufta Manevi İletişim Ağı: Silsile

Tasavvufta “*silsile*” kavramı, mutasavvıflar arasında büyük bir öneme sahiptir. Silsile kelimesi, “*zincir*”, “*bağ*” veya “*soy kütüğü*” gibi anlamlara gelmektedir. Sûfî öğretilerinde mânevi bağlantı zincirini ifade eder. Tasavvuf literatüründe, bir tarıkatta birbirlerine icâzet veren şeyhlerin yani maneviyat öğretmenlerinin isimlerini ihtiva eden liste anlamında kullanılmış, silsileyi oluşturan isimlerin yazılı olduğu belgeye silsile-nâme veya tomâr denilmiştir.⁸⁰⁸

Tarikat silsilelerinin Hz. Peygamber ile başladığı kabul edilir. Bu sebeple silsile zincirinin son halkasında Hz. Muhammed Mustafa yer alır. İçerisinde Hz. Peygamber’in ailesinden kişilerin bulunduğu zincire “*silsiletü’z-zeheb*” (*altın zincir*) denir.⁸⁰⁹ Bu kavram, mürşit-mürîd ilişkisinde, ruhani bilgi ve hikmetin nesilden nesile aktarılması sürecinde temel bir rol oynar.

Silsile, bir ilmin sıhhatini ve güvenilir bir yöntemle aktarılmasını sağlayan, sahtekarlığın ve yalanın önüne geçen, yetkin olmayan kişilerin iddialarını geçersiz kılan bir temel olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda, bu yöntem, o ilim veya sanat dalının zengin mirasını koruduğunu ve gelecek nesillere taşıdığını gösterir. Sûfîlerin sahip olduğu manevi ilim, ahlak öğretileri ve terbiye metotları, manevi bir silsile ile nesilden nesile aktarılmıştır. Tarikat kültüründe, manevi bir bağlantı ile Hz. Peygamber’e dayanmayan bir kişinin rehberlik yetkisi tanınmaz. Bu yetkiye sahip olmak için, kesintisiz bir zincirle Hz. Peygamber’e kadar uzanan bir bağa sahip olmak gereklidir.⁸¹⁰

Tasavvufta silsile, sadece bir ilmin aktarımını değil, aynı zamanda iletişimin en saf ve doğru formunu garanti altına alır. Manevi bilgiler ve öğretiler, sözlü ve uygulamalı olarak bir nesilden diğerine aktarılırken, bu süreç aynı zamanda bir iletişim zinciri oluşturur. Bu zincir, bilgi ve tecrübenin bozulmadan iletilmesini sağlar. Ayrıca, manevi rehberler arasındaki bu sürekli iletişim, müridlerin eğitimi ve terbiye sürecinde de büyük

⁸⁰⁷ Yavuz Yücel, *Tasavvuf ve Tarikatlarda Râbîta* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1993), 69.

⁸⁰⁸ Necdet Tosun, “Silsile”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/206.

⁸⁰⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 439.

⁸¹⁰ Muhiddin Usta, *Tabibzâde Mehmed Şükrî Efendi ve Silsilenâme-i Sûfîyye isimli Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2006), 8-9.

bir rol oynar. İletişim, sadece bilgi aktarma değil, aynı zamanda manevi hallerin ve ahlaki değerlerin de aktarımını içerir. Bu sayede, tasavvufî öğretiler, sahih ve etkili bir şekilde korunur ve nesiller boyunca yaşatılır.

Silsileler önceleri muhtemelen şifahî yolla aktarılmış, daha sonra köklü tarikatların kurulmaya başlandığı VI. (XII.) yüzyıldan itibaren yazıya geçirilmiştir. Hz. Ali'den gelen silsilelerin çoğunda, tasavvufî geleneğin Hasan-ı Basrî vasıtasıyla sonraki nesillere aktarıldığı görülmektedir.⁸¹¹

İsmail Hakkı Bursevî, *“Kitâbu’s-Silsileti’l-Celvetiyye”* adlı eserinde bu konu hakkındaki görüşleri ifade eder. Manevi Silsile, dünyada peygamberlerin (as) varislerinin ortaya çıkmasıdır. Bu varisler peygamberlerin mirası olan ‘Allah bilgisi’ne sahiptirler. Bu varislere ‘halife’ denir, tıpkı biyolojik evlatların babalarının yerini alması gibi, manevi evlatlar da peygamberlerin makamını devralırlar. Aslında, hakikat nefesi varisten varise ve veliden veliye geçer. Bu nedenle, halef olanlar peygamberler gibi nefes almış gibi olurlar. Yani, ilahi sır tektir ama farklı aynalarda görünür. Bu yüzden, mürşid ve mürebbilerin çokluğu, birliği bozmaz. Tüm peygamberler ve evliyalara, aslında birliğin bir yönüdür.⁸¹²

İlahi sırların farklı aynalarda yansımaları, aslında birlik içinde çeşitliliğin bir göstergesidir. Tasavvufta bu, tek bir hakikatin farklı biçimlerde ve kişilerde ortaya çıkabileceği anlamına gelir. Her mürşid ve mürebbi, kendi manevi tecrübeleri ve bilgileri ile bu hakikati yansıtır. Ancak bu farklılıklar, hakikatin özünü değiştirmez; aksine, onun zenginliğini ve kapsamını gösterir. Bu bağlamda, farklı mürşidlerin ve mürebbilerin varlığı, tasavvufun derin ve çok yönlü doğasını ortaya koyar. Her bir mürşid, kendi yolunu takip eden müridlerine farklı perspektifler ve anlayışlar sunar. Bu durum, tasavvuftaki iletişim sürecini zenginleştirir çünkü müridler, manevi yolculuklarında farklı bakış açıları ve tecrübelerden faydalanarak daha kapsamlı bir anlayışa ulaşırlar. Farklı mürşidlerin varlığı, aynı zamanda tasavvuftaki manevi eğitimin bireyselleştirilmiş olmasını sağlar. Her müridin manevi ihtiyaçları ve gelişim düzeyi farklıdır; dolayısıyla, farklı mürşidlerin sunduğu çeşitli rehberlik yöntemleri, her bireyin kendi yolculuğunu en iyi şekilde sürdürmesine olanak tanır.

Tasavvuftaki silsile kavramı, bilgi ve manevi değerlerin nesilden nesile aktarılması ve sürekliliğinin sağlanması açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu kavram,

⁸¹¹ Tosun, “Silsile”, 37/207.

⁸¹² İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü’s-Silsileti’l-Celvetiyye* (İstanbul: Haydarpaşa Hastanesi Matbaası, 1291), 5-6.

sosyal ağ analizindeki bilgi birikimi ve paylaşım sürecine benzerlik göstermektedir.⁸¹³ Silsile, mürşidin müridlerine öğretilerini ve deneyimlerini aktarması yoluyla bir zincir oluşturur. Bu zincir, zamanla genişleyerek ve derinleşerek daha büyük bir bilgi ve manevi birikim oluşturur.

Bu bağlamda, tasavvuftaki silsile kavramının iletişimsel katkıları oldukça belirgindir. Silsile, öncelikle bilgi ve deneyim paylaşımını mümkün kılar. Mürşid, sahip olduğu manevi bilgi ve tecrübeleri müridine aktararak, bilginin sürekliliğini ve gelişimini sağlar. Bu süreç, sosyal ağ analizinde görülen bilgi paylaşımı ve birikimiyle doğrudan örtüşmektedir. Silsile, aynı zamanda sosyal ve manevi bağların güçlenmesine de katkıda bulunur. Kolektif bilinç ve iş birliği de silsile aracılığıyla teşvik edilir. Bireyler, ortak bir manevi hedef doğrultusunda birlikte çalışarak, birbirlerinin manevi gelişimine katkıda bulunurlar. Son olarak, silsile, kültürel ve manevi sürekliliğin korunmasına yardımcı olur. Manevi değerler ve öğretiler, nesilden nesile aktararak, topluluğun manevi mirasının canlı tutulmasını sağlar.

Silsile, manevi rehber ile mürid arasındaki güven, saygı ve bağlılık temeline dayanan bir iletişim formudur. Bu tür bir iletişim, bireyin içsel dönüşümünü ve manevi gelişimini teşvik eder. Dolayısıyla, silsile, iletişimin en yüksek formunu temsil eder; çünkü bu iletişim, maddi dünyanın ötesine geçen, ruhani bir derinliğe sahiptir.

Silsilenin bir iletişim formu olarak sunduğu faydaların daha iyi kavranabilmesi için, meseleye farklı bakış açılarından yaklaşmak gerekir. Bu bakış açılarından bir tanesi “frekans” yaklaşımıdır.

Frekans, bir olayın birim zaman içinde kaç defa tekrarlandığını ölçen bir kavram olup, bir şeyin ne sıklıkla tekrar ettiğini ifade eder. Günümüzde, evrende bulunan her şeyin farklı frekanslarda titreşen enerjiden meydana geldiği, çoğu bilim insanı tarafından kabul edilmektedir. Bu görüşe dayanarak, Dr. Royal Rife 1920’lerde frekans jeneratörünü geliştirmiştir. Bu cihaz, 1977 yılında Alman araştırmacılar Franz Morell ve Erich Rasche tarafından daha da geliştirilerek, biorezonans cihazının üretimine başlanmıştır. Ayrıca, 1992 yılında Bruce Tainio, dünyanın ilk biyolojik frekans monitörünü icat etmiş ve insan vücudunun frekansını ölçmeyi başarmıştır.⁸¹⁴

Frekans yaklaşımına göre, her varlık ve düşünce bir frekansa sahiptir ve bu frekanslar, manevi bağlantılar ve iletişim yollarıyla uyum içinde olabilir. Silsile, bu

⁸¹³ Linton C. Freeman, *The Development of Social Network Analysis* (Canada: Empirical Press, 2004), 6.

⁸¹⁴ İsmail Hakkı Aydın, *Frekanşa Büründüm Beyin Diye Göründüm* (İstanbul: Girdap Kitap, 2023), 59-60.

frekansların düzenli ve ahenkli bir şekilde aktarılmasını sağlayan bir araç olarak değerlendirilebilir. Manevi bilgi ve tecrübelerin aktarımı sırasında, silsiledeki her bir halka, bu frekansların saf ve bozulmamış bir şekilde korunmasını ve iletilmesini temin eder. Bu bağlamda, silsilenin, insan varlığında frekansların uyumlu bir şekilde rezonansa girmesine yardımcı olan bir iletişim modeli olduğu söylenebilir.

Bu tamamen frekanslardan oluşan kâinata, beyin sonsuz hafıza kapasitesine sahip olup, her şeyi frekans halinde kaydeder ve hologram olarak canlandırır. Fiziksel ve zihinsel hastalıklar, insan frekansının değişime uğradığı zamanlarda ortaya çıkar. Bu rahatsızlıklardan kaçınmak için, frekansların dengelenmesi ve yükseltilmesi gerekmektedir. Yüksek frekansa sahip kişiler, yeni ilişkiler kurma, pozitif düşünme ve enerjik hissetme gibi özelliklere sahiptirler. Ayrıca, bu kişiler diğer insanlarla, çocuklarla ve hayvanlarla güçlü iletişim kurarlar.⁸¹⁵

Bir kişinin frekansı düştüğünde, diğer insanlarla olan iletişimi zayıflarken, aynı zamanda sağlık sorunları da ortaya çıkabilir. Öte yandan, frekansın yükselmesi, kişinin ufkunun genişlemesine neden olur ve zihnin ve vücudun hayat enerjisini daha fazla depolamasını sağlar. Normalde 62-72 MHz olan vücut frekansının, grip olduğunda 57-60 MHz'e, bakteriyel enfeksiyonlarda 50 MHz'e ve kanser durumunda ise 42 MHz'e düştüğü belirlenmiştir. Ölüm ise 25 MHz ve altındaki frekanslarda gerçekleşir. Zikir, ibadet ve dua gibi çalışmalar, frekansı 15 MHz kadar artırabilir.⁸¹⁶

Bazı düşünürler, *“İnsan bir hayaldir. Bu âlem bir surettir. Mevcûd ve Vücûd arasında fark vardır.”*⁸¹⁷ sözleriyle, günümüzde bilimsel olarak da desteklenen bir görüşü ifade etmişlerdir. Nitekim, nörobilimci Karl Pribram ve fizikçi David Bohm gibi araştırmacılar, beynin frekanslar alanına geçmesinin mistik bir deneyim olduğunu belirtmektedirler. Bu alan, holografik bir şekilde organize olmuştur ve burada zaman ve mekân kavramları yoktur. Her şey *“aynı anda”* ve *“her yerde birden”* olur; *“var”* ve *“yok”* ortadan kalkar ve her şey *“bir”* olur.⁸¹⁸

⁸¹⁵ Nakledilir ki, İbrahim b. Edhem arkadaşlarıyla yolculuk yapıyordu. Bir gün, yolları bir aslan tarafından kesildi. Arkadaşları, “Ey İbrahim! Yolumuzu aslan kesti,” diyerek ona geldiler. İbrahim aslana yaklaşarak, “Ey aslan! Eğer bize zarar vermek için bir emir aldıysan bunu yerine getir, aksi halde geldiğin yere dön,” dedi. Bunun üzerine aslan geri döndü ve onlar da yollarına devam ettiler. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 586.

⁸¹⁶ Aydın, *Frekansa Büründüm Beyin Diye Göründüm*, 68-69.

⁸¹⁷ Konu ile alakalı bilgi edinmek için bkz. Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî metafiziği* (İstanbul: Sûfî kitap, 2017), 141-145.

⁸¹⁸ Aydın Arıtan, “Hologram: Yeni Bir Fizik Anlayışına Doğru”, *Bilim ve Teknik Dergisi* 271 (1990), 35-36.

Tasavvufta frekans kavramı, silsile kavramı ile özdeşleştirilebilir. Bu görüşe göre silsile, sâlikin yani tasavvuf yolcusunun, mürşidi aracılığıyla manevi frekans uyumu sağlamaya çalışmasını ifade eder. Bu frekans uyumu, geçmiş tecrübelerle bağ kurarak, bireyin manevi yolculuğunda ilerlemesini sağlar. Eğer sâlik, silsilesindeki mürşidinin frekansına uyum sağlayabilirse, bu uyum geçmiş manevi tecrübelerle güçlü bir bağlantı kurar. Böylece, manevi yolculukta ileriye doğru atılan her adım, geçmişteki bilgeliğin ve deneyimin ışığında anlam kazanır ve derinleşir. Bu bağlamda, frekansların uyumu hem bireysel hem de kolektif manevi deneyimlerin bütünleşmesine olanak tanır.

6. Tasavvufta Manevi Görü: Rüya

İletişim, insan yaşamının her yönünde kendini gösteren temel bir olgudur. Anlamli veya anlamsız, resmi veya gayri resmi her durumda iletişimin içkin bir etkisi olduğu gözlemlenebilir. Uyku sırasında ortaya çıkan zihinsel yansımalar ve olağan imgeler, insan beyninin dinamik, üretken ve dönüştürücü doğasını, duyuşal ve simgesel geçişlerle nesnelerle olan kopmaz bağlarını gözler önüne serer. Bu süreç, beynin sürekli aktif olduğunu ve çeşitli semboller ve algılar aracılığıyla çevreyle etkileşimde bulunduğunu gösterir.⁸¹⁹

Rüya kelimesi, Arapça'da "görmek" anlamına gelen "rü'yet" kökünden türemiş bir isimdir. "Râi" ise rüyayı gören kişiyi ifade eder. Rüya, uyku sırasında insan zihninde ortaya çıkan çeşitli olay ve imgelerin bütünü olarak tanımlanır. Bu anlamda, Batı dillerindeki karşılıklarına kıyasla daha geniş bir anlam yelpazesine sahiptir.⁸²⁰

Rüyalar, insan hayatının derinliklerini ve sırlarını yansıtan önemli psikolojik verilerdir ve mevcut bilgilerimizin ve yorumlarımızın ötesinde bir öneme sahiptir. Batılı bilginler, rüyaları günlük yaşamda karşılaştığımız olayların bilinçaltında işlenen halleri olarak tanımlarken, Doğulu bilginler rüyaları daha çok ilahi ve uyarıcı mesajlar olarak değerlendirirler. Rüya, sadece İslam alimlerinin ilgisini çeken bir konu olmayıp, dünya medeniyetlerinin tamamında gerek mahiyeti gerekse iletişimsel anlamda taşıdığı gaye açısından önemli bir yere sahiptir. Batıda, rüya hakkında yazılanlara baktığımızda, birçok psikanalist rüyaları kişilikler üzerinden ele almaktadır. Örneğin, Freud, rüyayı uyku sırasında bilinçaltına itilen ve bastırılan his, arzu ve düşüncelerin bilince çıkması olarak tanımlar. Jung ise rüyayı, içerdiği açık ifade ile anlamlı bir motivasyonun kaynağı olarak

⁸¹⁹ Bülbul, *İmgesel İletişim*, 21.

⁸²⁰ İlyas Çelebi, "Rüya", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/306.

görür.⁸²¹ Bu ifadeler ışığında, Batı kültüründe rüyaların bireyin manevi gelişimi ve ruhsal olgunluğu açısından yeterli derecede iletişimsel katkı sağlayamadığı söylenebilir.

Tasavvufta rüyalar, manevi dünyanın maddi dünya ile kesiştiği bir alan olarak önemli bir yere sahiptir. Mutasavvıflar, rüyaların sadece rastgele görüntüler veya günlük deneyimlerin yansımaları olmadığını, daha derin anlamlar ve manevi içgörülerle dolu olduğunu düşünürler. Hz. Muhammed (sav), rüyaların önemini vurgulayarak “*sadık rüya nübüvvetin kırk altı cüzünden biridir*”⁸²² demiştir. Bu inanç, rüyaların ilahi iletişim aracı olarak hizmet edebileceğini, rehberlik, uyarı ve manevi bilgi sağlayabileceğini vurgular. Sûfî geleneğinde rüyalar, daha yüksek manevi gerçekliklere erişmek ve ilahi, veliler veya kişinin kendi yüksek benliğinden mesajlar almak için bir yol olarak görülür.

“*Bir gün Yûsuf, babasına demişti ki: Babacığım! Ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederken gördüm.*”⁸²³

Rüyalar, tasavvufta benzersiz ve derin bir iletişim biçimi olarak işlev görür. Ayrıca rüya, ruhun ilahi mesajlar ve olağan duysal algılarla erişilemeyen içgörüler alabileceği bir kanal olarak kabul edilir. Bu iletişim biçimi, dil ve rasyonel düşüncenin sınırlarını aşarak, rüya görenin manevi hakikatlerin sembolik temsilcileriyle etkileşime girmesine olanak tanır. Mürşitler, müritlerinin rüyalarını yorumlayarak daha derin anlamlar ortaya çıkarır ve manevi yolculukta rehberlik sağlar. Bu yorum süreci, rüyalardaki ortak nesnelerin gizli manevi mesajları ortaya çıkarmak için çözüldüğü sembolik dilin derinlemesine anlaşılmasını gerektirir.

Rüyalar, insan yaşamının önemli ve gizemli bir parçasıdır. Uyku sırasında zihninizde meydana gelen bu görsel ve duygusal deneyimler, tarih boyunca çeşitli kültürlerde ve inanç sistemlerinde farklı şekillerde yorumlanmış ve değerli görülmüştür. Rüyaların, bireyin stresle başa çıkma sürecinde önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Uyku esnasında görülen rüyalar, gün içinde yaşanan duygusal ve fiziksel stresin işlenmesine yardımcı olabilir. Rüyalar, bireyin bilinçdışında biriken duygusal gerilimleri boşaltarak, psikolojik dengeyi yeniden kurmasına katkıda bulunur. Bu bağlamda, rüyalar, stresin olumsuz etkilerini azaltma ve bireyin zihinsel sağlığını koruma işlevi görür. Rüyaların, bireyin karar verme süreçleri üzerinde de belirgin etkileri vardır. Rüyalar, bilinçaltında saklı kalan arzular, korkular ve düşüncelerin ortaya çıkmasına olanak tanır.

⁸²¹ Abdulvahit İmamoğlu, “Bazı Psikanalistlere Göre Rüyanın İnsan Hayatındaki Rolü”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 21-23, 27.

⁸²² Buhârî, Tâbir, 26; Müslim, Rüyâ, 1.

⁸²³ Yûsuf 12/4.

Bu bilinçdışı süreçler, bireyin kararlarını etkileyerek, daha bilinçli ve farkındalıklı seçimler yapmasına yardımcı olur. Ayrıca, rüyalar, geleceğe yönelik planlar ve hedefler konusunda bireyin içgörü kazanmasına ve daha sağlam adımlar atmasına katkıda bulunur.⁸²⁴

Bu süreç sadece rüyanın içeriğini anlamakla ilgili değildir, aynı zamanda rüya görenin hayatı ve manevi gelişimi bağlamında önemini tanımakla da ilgilidir. Bu nedenle, rüyaların yorumu, görülen ve görülmeyen dünyalar arasındaki boşluğu köprüleyen ve rüya görene kişisel dönüşüm ve büyüme sağlayacak içgörüler sunan bir iletişim biçimi haline gelir. Bu iletişim biçimi son derece kişisel ve öznel olsa da aynı zamanda güvenilir ve otantik bir manevi bilgi kaynağı olarak kabul edilir.

Ebû Derdâ diyor ki: “*Resûlullah (sav.)’a, ‘Onlar için dünya ve âhiret hayatında müjde vardır’*”⁸²⁵ âyetinin manasını sordum. Hz. Peygamber buyurdu ki: “*Bu âyetin manasını senden evvel soran olmamıştır. O, müminin gördüğü veya ona gösterilen güzel bir rüyadır.*”” şeklinde cevap verdi.⁸²⁶

Nübüvvet gibi, velilik hali de sıklıkla rüya ile başlar. Menâkıbnâmelerde rüyalara geniş yer verilir. İbrahim (as.), oğlu İsmail (as.)’i rüyasında kurban etme emrini almış ve gördüğü rüyaya göre amel etmeye teşebbüs etmiştir.⁸²⁷ Yusuf (as.), rüyasında on bir yıldızın, ayın ve güneşin kendisine secde ettiğini görmüş⁸²⁸ ve Mısır melikinin ve hapisanedeki arkadaşlarının gördükleri rüyaları tabir etmiştir.⁸²⁹ Kur’an’da Hz. Peygamber’in gördüğü rüyalar da bahsedilmektedir.⁸³⁰ Buhari ve Müslim başta olmak üzere bütün hadis kitapları, *Kitâbu’r-Rü’ya* başlığı altında Hz. Peygamber’in gördüğü rüyalar ve yaptığı rüya tabirleri hakkında geniş bilgi verirler.

Tasavvuf yolundaki sûfiler, her işlerinde Allah ve Rasulü’nün yoluna tam bir tabiiyet ve adaba riayet ile ilerlemenin gerekliliğine inanarak hareket ederler. Söz konusu mesele rüya olduğunda da bu adabı hayatlarına tatbik etmekten çekinmemişlerdir. Bu durumun bariz bir örneği, Hucvîrî’nin “*Keşfu’l-Mahcûb*” adlı eserinde açıkça

⁸²⁴ Fatma Nur Bedir, *Rüya ile İlgili İnanç ve Tutumların Davranış Üzerine Etkisi* (Çorum: Hitit Üniversitesi, 2020), 240-250.

⁸²⁵ Yûnus 10/64.

⁸²⁶ Buhârî, Tabir, 1; İbn Mâce, Rüya, 1.

⁸²⁷ es-Sâffât 37/102.

⁸²⁸ Yûsuf 12/4.

⁸²⁹ Yûsuf 12/36,43.

⁸³⁰ el-Fetih 48/27; es-Sâffât 37/105; el-İsrâ 17/60.

görülmektedir. Kendisi, eserinin mukaddimesinde “*Bu eseri yazmak maksadı hasıl olunca istihare yolunu tuttum*” demiştir. Bu ifadeyle, her işin başında Allah’a ve Rasulü’ne karşı adabı elden bırakmamak gerektiğini vurgulamıştır. Hucvîrî, kulun işlerinde başarı ve muvaffakiyet talep etmesi durumunda bu adaba uyması gerektiğini de ifade eder. Tasavvufta iletişimin gayesi sadece insanlar arasında sağlıklı bir iletişim oluşturmak değil, aynı zamanda kulun yaratıcısıyla arasındaki iletişiminde bir köprü görevi üstlenmesidir. Sûfilerin Allah ve Rasulü’nün yoluna tabi olarak adaba riayet etmeleri, bu köprü’nün sağlam ve güvenilir olmasını sağlar.⁸³¹

Tasavvufî düşünceye göre, beden gaybî idraklerin önünde bir engel olarak kabul edilir. Ruh, uyku sırasında bedenden ayrıldığında, gaybî aleme ulaşma kapasitesine sahip olur. Ancak, ruh bedene döndüğünde, bu idrakleri sadece duyuşal nesnelerin formlarıyla hatırlayabilir. Bu süreç, hayal gücünde saklı olan suretler aracılığıyla gerçekleşir. Ruhun bu manevî yolculuk sırasında elde ettiği bilgiler, uyanıklık halinde imgeler ve semboller olarak zihinde yeniden ortaya çıkar. Dolayısıyla, rüyalar ruhun gaybî aleme yaptığı yolculukların bir yansımasıdır ve bu yolculuk sırasında edinilen bilgilerin bedensel ve duyuşal sınırlamalarla hatırlanması sürecini yansıtır.⁸³²

Mutasavvıflar, rüyanın bilgi edinme yöntemi olarak kabul edildiği görüşünü benimserler. Ancak, bu bilginin iletişimsel bir değer kazanabilmesi için rüyanın saf ve berrak olması ve güvenilir bir kaynaktan geldiğine emin olunması gerekir. Bu da bireyin nefsini tezkiye etmesi, ruhunu tasfiye etmesi ve gerekli tasavvufî metotları uygulamasıyla mümkündür. Tasavvufî düşünceye göre, dış algılardan arınan ruhun uykuda bu yetinin faaliyetini artırabileceği belirtilmiştir. Diğer bilimsel yazılar da bu noktaya işaret etmektedir: Bir insan günlük uğraşlarını bırakıp uykuya çekilerek dış izlenimlerden uzaklaştığında, içgörü daha yüksek bir kavrayışa ulaşabilir. Bu bağlamda, dikkat dağıtıcı unsurlardan arındırılmış bir zihin, derin ve anlamlı içsel keşiflere imkân tanır. Rüyalar nefsin, şeytanın ve dünyevi arzuların etkisinden arındırılmalıdır. Eğer görülen rüyalar bu unsurlar tarafından etkilenmişse, bu durum iletişim kanallarının önünde engeller olduğu anlamına gelir.⁸³³

⁸³¹ Hucvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, 1/191-192.

⁸³² Alâaddin el-Kirmânî, *Levâmî’u Tenvîrî’l-Makâm fî Cevâmî’i Ta’bîrî’l-Menâm*, ed. Mustafa Özbakır (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 25.

⁸³³ Annemarie Schimmel, *Halifenin Rüyalari-İslam Kültüründe Rüya ve Tabiri*, çev. Tûba Erkmen (İstanbul: Sufi Kitap, 2023), 42.

Mutasavvıflara göre rüya, bazen uyuyan bir kişinin kalbine gelen düşünceler ve olaylar (*hâtir, hitap ve sözler*) şeklinde ortaya çıkar. Bu durum bazen şeytan tarafından gerçekleştirilir. Bazen de nefsin istekleri ve aldatmaları (*hevâcisi*) tarafından meydana gelir. Bu düşünceler bazen de melek tarafından (*rüya-yi sâliha*) gönderilir. Aynı zamanda, doğrudan Allah'ın uyuyan bir kulunun kalbine bir durumu bildirmesi şeklinde gerçekleşebilir.⁸³⁴

Rüyalar, farklı bir sınıflandırma yaklaşımıyla değerlendirildiğinde, çeşitli etkenlere bağlı olarak kategorize edilebilir. Bu etkenler arasında fizyolojik ihtiyaçlar, birbirine ruhsal olarak yakın bireyler arasındaki telepatik etkiler, bilinçdışının etkileri, haberci nitelikler, dengeleyici işlevler, hayal gücü, kâbuslar, kehanetler ve lucid rüyalar yer alır. Bu çok yönlü sınıflandırma, rüyaların kapsamlı ve derinlemesine incelenmesine olanak tanır.⁸³⁵

Rüya yoluyla iletişim kurmanın önemi, bireyin içsel yolculuğunda manevi rehberlik ve ilham kaynağı olmasından gelir. Dolayısıyla, rüyaların hakiki anlamlarına ulaşmak için kişinin ruhunu arındırması ve nefsi bağlardan kopması önemlidir. Bu süreç, tasavvufun temel ilkelerinden biri olan safiyet ve berraklık arayışının bir yansımasıdır. Tasavvuf içerisinde “*salih rüyalar*” ve “*vâkıa*” olarak adlandırılan rüya türlerinin bahsedilen bu safiyet ve berraklık özellikleri taşıması sebebi ile değerli olduğu ifade edilebilir.

Tasavvufta, rüya kavramına ek olarak vâkıa ifadesi de kullanılır. Sâlikin nefsini mücadele ve riyazetle arındırması sonucu, mülk âleminden melekût âlemine geçiş yapması ve bu süreçte her makamda karşılaştığı uygun olayları keşfetmesine “*vâkıa*” denir. Rüyadan farklı olarak, rüya uyku halinde görülürken vâkıa, sâlikin uyku-uyanıklık arası bir durumda veya tamamen uyanıkken kalbine gelir. Rüya, uykunun baskın hale gelmesiyle hislerin işlevini yitirmesi sonucu hayalin devreye girmesiyle oluşur. Bu nedenle, görülen rüyaların tamamına itibar edilmez; bazen nefsin, bazen şeytanın, bazen de günlük olayların etkisiyle rüya görülebilir. Ancak vâkıa, Allah'ın nuru ile ruhun görüşünden ibarettir.⁸³⁶

⁸³⁴ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 605; Schimmel, *Halifenin Rüyalari-İslam Kültüründe Rüya ve Tabiri*, 53-56.

⁸³⁵ Esra Özgüven, *Kutsalın Kendisini İfşâ Etme Aracı Olarak “Rüya”* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2019), 14-19.

⁸³⁶ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*, 196.

Rüya, bireyin bilinçaltındaki unsurların ve günlük yaşantısının bir yansıması olabilir ve bu nedenle yorumlanırken dikkatli olunmalıdır. Rüyalarda görülen semboller ve olaylar, kişisel tecrübeler ve duygusal durumlarla bağlantılı olabileceği için her zaman manevi bir anlam taşımayabilir. Bu sebeple, tasavvufta rüyalar, birincil manevi rehberlik kaynağı olarak değerlendirilmez. Öte yandan, vâkıa, sâlikin manevi yolculuğunda önemli bir yere sahiptir. Vâkıa, Allah'ın nurunun doğrudan kalbe ilham ettiği bir tecrübe olarak kabul edilir ve bu nedenle daha büyük bir manevi değere sahiptir. Sâlikin iç dünyasında gerçekleşen bu deneyim, ilahi hakikatlerin ve manevi gerçekliklerin bir yansımasıdır. Bu bağlamda, tasavvufî eğitimde vâkıalar, mürşid tarafından dikkatle değerlendirilir ve sâlikin manevi durumunun bir göstergesi olarak ele alınır.

Tasavvufta, rüyaların iletişimsel katkısı açısından çok önemli bir yere sahip olduğu tespit edilmiştir. Ancak, sâlih rüya görmek kadar önemli bir diğer husus da görülen rüyanın tabir edilmesidir. Rüyaların tabiri, sadece rüyanın görüldüğü anın ötesine geçerek, bireyin manevi yolculuğunda rehberlik sağlayan bir araç olarak kabul edilir. Rüya tabiri, rüyanın mesajını anlamlandırarak, bireye ilahi işaretler ve manevi yönlendirmeler sunar. Bu süreç, tasavvufî pratiklerde bilginin ve hakikatin açığa çıkarılmasında kritik bir rol oynar.⁸³⁷

Salih rüyaların tabiri, mutasavvıflar için manevi arınma ve safiyyetin bir göstergesi olarak kabul edilir. Doğru bir tabir, rüyanın iletişimsel değerini artırarak, bireyin Allah ile kurduğu manevi bağı güçlendirir. Bu nedenle, tasavvufî geleneğe göre rüyaların tabiri hem bireysel hem de toplumsal manevi gelişim için vazgeçilmez bir unsurdur. Rüyaların doğru yorumlanması, sadece bireysel manevi durumun değil, aynı zamanda kolektif bilinç ve ruhaniyetin de derinlemesine anlaşılmasını sağlar.

Rüyayı gören ile rüyayı tabir eden arasındaki ilişki, manevi iletişim açısından büyük bir öneme sahiptir. Rüya gören kişi, manevi bir mesaj veya rehberlik arayışı içinde olabilir ve bu rüyanın doğru bir şekilde yorumlanması, onun içsel yolculuğunda önemli bir rol oynar. Rüyayı tabir eden kişi ise, manevi bilgelik ve anlayışla bu mesajları doğru bir şekilde çözümleyerek, rüya görene rehberlik eder. Bu sebeple rüya yorumcusu, rüyayı doğru bir şekilde tabir edebilmek için rüyayı gören kişinin ekonomik durumu, mesleği, fitratı hatta rüyanın görüldüğü zaman ve mekân gibi çeşitli faktörleri dikkate almak zorundadır. Bu unsurlar, rüyanın anlamını ve içeriğini büyük ölçüde etkileyebilir. Örneğin, bir tüccarın rüyasında gördüğü semboller ile bir çiftçinin rüyasında gördüğü

⁸³⁷ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*, 197.

semboller farklı anlamlar taşıyabilir. Aynı şekilde, kişinin ekonomik durumu ve sosyal statüsü, rüyada gördüğü olayların ve sembollerin yorumlanmasında önemli bir rol oynar.⁸³⁸ Kirmânî, bu hususta arkadaşının başından geçen tecrübeyi bizlere aktarır. Bahsettiği kişi, ticaretle uğraştığı zamanlarda rüyasında tatlı gördüğünde kar elde ederken, ilme yöneldiğinde tatlı gördüğünde zor bir konunun çözümüne ulaşmıştır. Daha sonra aynı kişi seyr-i sülûke yönelince, ne zaman rüyasında tatlı bir şey görse yeni bir makam veya keşfe ulaşmıştır. Bu durum, rüyaların kişinin yaşamındaki değişim ve ilerlemeleri yansıttığını göstermektedir.⁸³⁹

Rüyalar, bireyin iç dünyasının bir yansıması olarak, ona manevi yolculuğunda rehberlik eder ve bilinçaltının derinliklerine inerek, kişisel ve ruhsal gelişimine katkıda bulunur. Nefis mertebelerinde Allah tarafından kişilere gösterilen rüyalar, insan olmanın hakiki alametlerinden biridir. Bu rüyalar, bireye önemli dersler sunarak onun manevi gelişiminde yüksek mertebelere doğru ilerlemesine vesile olur. Bu rüyalar, aynı zamanda bireyin Allah’a olan yakınlığını ve teslimiyetini güçlendirir, onun manevi yolculuğunda bir nevi ilahi bir rehberlik sunar. Rüyaların bu derin anlam ve işlevi, bireyin kendini tanıma ve ruhsal olgunluğa erişme sürecinde kritik bir rol üstlenir.⁸⁴⁰

Nefsin mertebelerine göre kişinin rüyada gördükleri değişmektedir. Müelliflerinin ifadelerine göre, tasavvuf eğitiminin her bir merhalesinde sâlik, bulunduğu mertebenin sıfatlarını misal âleminde surete bürünmüş halde rüyasında müşahade etmektedir. Her rüya, rüyayı gören kişinin iç dünyasını yansıtan bir ayna işlevi görür. Örneğin, rüyada görülen her hayvan, rüya sahibinin nefsinde hangi hayvanın özelliklerinin mevcut olduğunu gösterir.⁸⁴¹ Bu bağlamda, rüyalar, bireyin manevi durumu ve iletişim şeklinin sembolik bir yansıması olarak görülür. Her aşamada, kişinin nefsinin durumu ve ruhsal gelişimi, rüyalar aracılığıyla kendine has bir dil ve sembollerle ifade edilir. Bu rüyalar, sâlikin ruhsal yolculuğunda hangi merhalede bulunduğunu ve hangi manevi hakikatlere eriştiğini gösterir. Bu perspektiften bakıldığında, rüyalar, kişinin içsel iletişimi ve kendini anlama sürecinin önemli bir parçası olarak değerlendirilebilir. Bu süreç, tasavvufi

⁸³⁸ Schimmel, *Halifenin Rüyalari-İslam Kültüründe Rüya ve Tabiri*, 83-86.

⁸³⁹ Kirmânî, *Levâmi’u Tenvîri’l-Makâm fî Cevâmi’i Ta’biri’l-Menâm*, 266.

⁸⁴⁰ Zeynep Gümüşkasma, *Tasavvufî Gelenekteki Rüya Yorumu ile Sigmund Freud’un Rüya Yorumunun Karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2022), 54.

⁸⁴¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 405.

eğitimin ve nefsin terbiyesinin kişinin bilinçaltında ve rüyalarında nasıl yansıdığına dair derin bir anlayış sunar.⁸⁴²

Tasavvuf öğretisi, gaflet uykusu ya da alışkanlık haline gelmiş keyfi uyku hallerini benimsemez.⁸⁴³ Sûfî düşüncede uyku, sadece bedenin sağlığını koruma amacıyla ve aynı zamanda dünyevi âlemin sınırlarından sıyrılarak misâl âlemine geçiş kapsamında kabul edilir. Bu bağlamda uyku, ruhun manevi âlemlerle iletişim kurmasına vesile olur ve bu durum sûfî pratiğinde önemli bir yer tutar. Sühreverdî'nin "*ihbâr-ı ilâhiyye*" (*ilahi mesajlar*) olarak nitelendirdiği bu çeşit rüyalar sâlik için kılavuz niteliği taşır.⁸⁴⁴

Kirmânî'ye göre rüyaların anlaşılmasında ve iletişimsel değerinde misal âlemi büyük bir öneme sahiptir. Bu mertebeye aynı zamanda Berzah Âlemi adı verilir. Misâl Âlemi olarak adlandırılmasının nedeni, ervah âlemindeki her bir varlığın, cisimler âleminde alacağı suretlerin bir benzerinin bu âlemde de ortaya çıkmasıdır.⁸⁴⁵ Bu âlem, ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında bir geçiş noktası olarak işlev görür ve iki farklı yönü vardır. Duyusal ve maddi özellikleriyle şehâdet âlemine, yani görünen dünyaya benzer; nûrânî ve soyut yapısıyla ise aklî âleme benzer. Kirmânî bu iki yönü şu şekilde açıklar: Misal âlemi, ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında bir berzahtır ve bu âlem sayesinde ruhlar âleminin etkisi cisimler âlemine ulaşır. Sûfîler, misal âleminin iki farklı yöne sahip olduğunu belirtirler. Birinci yön, ruhlar âlemine dönük olup, rüyaların sembolik anlamlarıyla ilişkili olan misalî şekilleri içerir. İkinci yön ise duyular âlemine dönük olup, tüm duyusal imgeleri kapsar. Bu yön, adeta duyular âleminin bir aynası gibi çalışır ve tüm duyusal imgeler bu aynaya yansır. Sûfîler, seyr-i sülûk, riyazet ve cezbe ile bu âlemle arasındaki perdeyi kaldırdıklarında, duyular âlemini misal âleminde görebilirler ve böylece gaybî bilgilere ulaşabilirler. Bu kişiler, uzak yerler ve insanlar hakkında doğru bilgiler verebilirler.⁸⁴⁶

İbn Haldun, Mukaddime'sinde rüyayı değerlendirirken, ruhun manevi âlemde olayların suretlerini anlık olarak görmesi şeklinde tanımlar. Bu yaklaşım, tüm ruhani varlıklarda olduğu gibi olayların da ruhani âlemde fiilen mevcut olduğu düşüncesine dayanır. İbn Haldun'a göre, nefis maddi yapısından ve bedensel özelliklerinden sıyrılarak

⁸⁴² Çubukçu, *İnsan Gözdür-Tasavvuf Kültüründe Nazara, Bakmaya ve Görmeye Dair*, 226.

⁸⁴³ Şiblî, "*Uyuyan bir kimse gafildir, gaflet içinde olan ile Hakk arasında bir hicap ve perde vardır,*" demiştir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 606.

⁸⁴⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 1/237.

⁸⁴⁵ Çubukçu, *İnsan Gözdür-Tasavvuf Kültüründe Nazara, Bakmaya ve Görmeye Dair*, 235.

⁸⁴⁶ Kirmânî, *Levâmi'u Tenvîri'l-Makâm fî Cevâmi'i Ta'bîri'l-Menâm*, 258-262.

ruhani âleme geçer. Uyku esnasında bu geçiş, olayların suretini görmek için bir fırsat sağlar. Bu bağlamda, nefis geleceğe dair bilgiyi bu şekilde elde eder ve ardından hızla kendi beşerî özelliklerine geri döner. Bu süreç, rüyaların işleyişini ve ruhun manevi âlemdeki rolünü anlamak açısından önemli bir perspektif sunar. İbn Haldun'un rüya yorumları, ruhun maddi dünyadan bağımsız bir varlık olduğunu ve manevi âlemdeki varlıklarla etkileşime girebildiğini öne sürer. Bu, rüyaların sadece bireysel bilinçaltı süreçlerin ürünü olmadığını, aynı zamanda manevi âlemdeki gerçekliklerle bağlantılı olduğunu vurgular.⁸⁴⁷

Sûfilere göre, uyku sırasında görülen rüyalar, ilahi mesajların ve manevi işaretlerin bir yansımasıdır. Bu nedenle, rüyalar yoluyla Allah'tan gelen mesajların anlaşılması ve yorumlanması, sûfilerin manevi yolculuklarında kritik bir rol oynar. Rüyalar, bireyin içsel dünyası ile ilahi âlemler arasındaki iletişim kanalı olarak görülür ve bu kanalın doğru bir şekilde kullanılması, sûfî eğitiminde önemli bir yer tutar. Gerçeklik ve rüya sırasında gözlemlenen şeyler, özellikle seyr u sülûk sürecinde sâlikin kat ettiği mesafe ve geçtiği mertebeleri yansıtmaları açısından önemli işaretler taşırlar.⁸⁴⁸

Tasavvufî gelenekte, rüyalar sadece bireysel deneyimler olarak kalmaz, aynı zamanda sosyal olarak paylaşılır ve yorumlanır. Bu paylaşım süreci, bireylerin rüyalarının anlamını diğerleriyle birlikte inşa etmelerini sağlar. Örneğin, bir müridin rüyasını şeyhine anlatması, rüyanın sembolik dilinin çözülmesine ve bu çözümlemenin müridin manevi yolculuğuna nasıl rehberlik edeceğinin belirlenmesine yardımcı olabilir.

İslami literatürde, rüyanın doğruluğu Kur'an ve hadisler ile desteklenmiş olup, pek çok alim tarafından da bu durum mütalaa edilmiştir. Rüya, metafizik bir tecrübe olarak kabul edilir ve kişinin manevi hayatındaki derinliklere işaret eder. Ancak, rüyaların hakikatini anlamak ve onları doğru şekilde yorumlamak, derin bir bilgi birikimi ve manevi olgunluk gerektirir. Bu bağlamda, rüyaların yalnızca zahiri anlamlarının değil, batını ve sembolik anlamlarının da doğru bir şekilde anlaşılması büyük önem taşır. İbn Sîrîn ve diğer rüya tabircileri, rüyaların yorumu hususunda geniş eserler vermişlerdir ve bu eserlerde, rüyaların kişinin iç dünyasını ve geleceğe dair işaretleri nasıl yansıttığı detaylı bir şekilde açıklanmıştır.⁸⁴⁹ Bu nedenle, rüya yorumu, İslami ilimlerde ayrı bir disiplin olarak gelişmiş ve bu alanda uzmanlaşmış kişilerin rehberliği önem kazanmıştır.

⁸⁴⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, ed. Süleyman Uudağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023), 290.

⁸⁴⁸ Baltacı, *Necmüddîn Râzî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 178.

⁸⁴⁹ Schimmel, *Halîfenin Rüyaları-İslam Kültüründe Rüya ve Tabiri*, 28.

*Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar. Kuşkusuz bunda iyice düşünenler için dersler vardır.*⁸⁵⁰

Rüya hadisesine tasavvufun getirdiği başka bir bakış açısı ise yaşamın kendisinin bir rüyadan ibaret olduğu düşüncesidir. Hakiki gerçeklik, kişinin bu dünya hayatından geçtiğinde ahirette ortaya çıkacaktır. Bu anlayış, büyük ölçüde Hz. Ali veya Sehl et-Tüsterî'ye atfedilen *“İnsanlar uyur, ölünce uyanırlar”*⁸⁵¹ sözüne dayandırılmaktadır. Dünyanın bir rüya mesabesinde oluşu erken dönemlerden itibaren tasavvufi düşüncüyü derinden etkilemiştir. Yahya b. Muâz, gönderdiği bir mektubunda bu gerçekliği şöyle ifade eder: *“Dünya bir uyku, ahiret ise uyanıklık gibidir. Bir kimse rüyada kendini ağlar bir vaziyette görürse, rüyasının tabiri şudur: Uyandığı zaman gülüp neşelenecektir. Şu hâlde ahiret uyanıklığında gülüp neşelenmen için dünya uykusunda ağla.”*⁸⁵² Bu perspektif, tasavvufi düşüncenin rüyalara ve dünya hayatına bakışını derinlemesine açıklamakta ve manevi gelişimin rüya ile olan ilişkisini ortaya koymaktadır.

Bu düşüncenin manevi iletişim anlamında sistemi tamamen değiştirdiği söylenebilir. Tasavvufun bu bakış açısı, dünyevi hayatı bir rüya olarak değerlendirirken, hakiki iletişim kanallarının uhrevî alanda gerçekleşeceğini vurgular. Dünyevi düzeyde kurulan tüm ilişki çeşitleri, hakiki gerçeklikten uzak, geçici ve yanıltıcıdır. Mutasavvıflar, bu nedenle, iletişimi farklı bir perspektiften değerlendirmişlerdir. Onlara göre, asıl önemli olan, bireyin manevi olgunluğa erişmesi ve bu süreçte hakikat ile bağlantı kurmasıdır. Mutasavvıflar, bu anlayışla, içsel arınma ve hakikate yönelme sürecinde, her türlü iletişimi manevi bir yolculuğun parçası olarak görmüşlerdir. Bu yaklaşım, dünyevi ilişkilerdeki hataları fark etmeyi ve bireyin manevi gelişimini destekleyen bir iletişim biçimi geliştirmeyi amaçlar. Mutasavvıfların, *“rüyayı bırak, rü'yet'e bak”* sözü bu bağlamda ifade edilmiştir.⁸⁵³

Gazali'de bu gerçekliği sorgulayan mütefekkirler arasındadır. Eserinde rüya ile alakalı şu yorumu yapar:

“Bu yanıt karşısında nefsim bir an duraksadı ve problemini uykunun örneğiyle açıklayarak şöyle dedi: Uykuda iken birçok şeyin var olduğunu

⁸⁵⁰ ez-Zümer, 39/42.

⁸⁵¹ Aclûnî, *Keşfü'l Hafâ*, 4/199.

⁸⁵² Attar, *Tezkiretül-Evliyâ*, 383.

⁸⁵³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 301.

kabul ediyor, çeşitli halleri hayal ediyor ve bunların kalıcı ve sürekli olduğuna inanıyorsun. O hâllerin varlığından şüphe etmiyorsun; fakat uyandığında, bu hayallerin ve inançlarının asılsız olduğunu anlıyorsun. Bu durumda, uyanırken gerçek olarak kabul ettiğin duyular ve akıl verilerine nasıl güvenebilirsin? Uyanıklığın, daha yüksek bir bilinç düzeyine göre uyku gibi kabul edilebileceği bir durumla karşılaşman da mümkündür. Bu durumda, mevcut uyanıklığın o hâle göre uyku sayılabilir.”⁸⁵⁴

Gazali’nin rüya üzerine yaptığı bu yorum, Sûfî düşünce sisteminde rüyanın iletişimsel önemini anlamak için derin bir kavrayış sunar. Rüyanın iletişimsel katkısı, özellikle Gazali’nin belirttiği gibi, algılarımızın ve gerçeklik anlayışımızın sorgulanması üzerinden anlaşılabilir. Gazali, rüyada yaşanan deneyimlerin, uyanırken algıladığımız gerçeklikle karşılaştırıldığında yanıltıcı olabileceğini vurgular. Bu bağlamda, tasavvufî iletişimde duyuların ve aklın sınırlılıklarını anlamak önemli bir temadır. Rüya, bireyin içsel dünyasına açılan bir kapı olarak, görünür gerçekliğin ötesindeki hakikatleri anlamaya yardımcı olur. Rüyalar, zâhirî duyuların ötesine geçerek bâtinî gerçekliklere ulaşmamızı sağlar.

Gazali’nin “*uyanınca bütün bu hayal ve inançlarının asılsız olduğunu anlıyorsun*” ifadesi, tasavvufta manevî uyanışın önemini vurgular. Rüyalar, bireyin nefsinin ve ruhunun derinliklerine dair mesajlar içerir ve manevî uyanışa katkıda bulunur. Bu bağlamda, rüyalar bir nevi içsel iletişim aracıdır. Bu içsel iletişim, bireyin kendi nefsiyle ve daha yüksek manevî gerçekliklerle kurduğu bir diyalogdur. Aynı zamanda, Gazali’nin rüya örneği, eğitimsel bir işlev de taşır. Rüya, bireyi hakikate hazırlayan bir öğretmen gibidir. Rüyada yaşanan deneyimler, bireyin manevî yolculuğunda rehberlik eder ve ona yol gösterir. Bu eğitimsel süreçte rüya, kişinin kendi içsel dünyasını daha iyi anlamasına ve manevî bilgeliği geliştirmesine yardımcı olur.

Gazali’nin bahsettiği bu “uyuma hali,” Allah’ın kullarına rüyalar aracılığıyla ilham ve mesajlar göndermesiyle ilişkilendirilebilir. Bu mesajlar, bireyin ruhsal gelişimini destekler ve onu doğru yola yönlendirir. Ayrıca, Gazali’nin uyanıklık ve uyku arasındaki benzetmesi, tasavvufî öğretinin temel prensiplerinden biridir. Bireyin uyanık hali, daha derin bir manevî uyanışa nispetle uyku olarak görülebilir. Bu bakış açısıyla, rüyalar bireyin daha derin bir farkındalık seviyesine ulaşmasına yardımcı olur.

⁸⁵⁴ Gazalî, *el-Münkız Mine’d-Dalâl*, 66-67.

Rüyalar, diğer ilimlerde olduğu gibi, iletişim alanında da zaman zaman yanlış anlaşılmalara ve istismara açık bir konu olmuştur. Bazı kişiler, özellikle tarikat mensuplarının ve genel halkın rüyalara verdiği değeri kötüye kullanarak, bu rüyaların rehberliğinde hareket etmeleri için başkalarına baskı yapmış ve manevi yönlendirmelerle bu kişileri etkilemiştir. Bu tür yaklaşımlar, İslam dünyasında iletişimin akıl, ilim ve tecrübe temelli olmasını engelleyerek, toplumun gerçeklerden uzaklaşıp bir nevi rüya âlemine hapsolmasına neden olmuştur. Rüyaların iletişimdeki rolü ve yorumlanması sürecinde daha dengeli, bilinçli ve eleştirel bir yaklaşım benimsenmesi gereklidir. Bu nedenle, rüyaların doğru ve yerinde değerlendirilmesi, iletişim süreçlerinin verimli ve gerçekçi olabilmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

7. Tasavvufta Manevi Etkileşim: Dua

Kulun Rabbi ile arasındaki vasıtasız iletişim metodu olan dua, lügatta, “*De’a-Yed’u*” köklerinden türetilen bir kelimedir ve “*seslenmek, davet etmek, Allah’tan yardım, çağrıda bulunmak, merhamet, esenlik, istemek*” gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise, kulun kendi acizliğini ve ihtiyaçlarını ifade etmesi ve Allah’ı (cc) övüp yücelterek taleplerini dile getirmesi anlamına gelir.⁸⁵⁵ Dua edilen merci, makam veya amaç değişse de, her inanç biçiminde, sosyal ortamda, kültürde ve medeniyette duanın varlığına rastlanmaktadır. Dua, ibadetin ayrılmaz bir parçasıdır. İbadet, insan ruhunu arındırıp güçlendirirken, dua da benzer bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda, dua, ruhsal arınma ve manevi kuvvet kazanma sürecinde önemli bir rol oynar.⁸⁵⁶

Allah ile insan arasındaki iletişim çift yönlüdür. Birincisi, Allah’tan insana doğru gerçekleşen iletişim; ikincisi ise, insandan Allah’a doğru gerçekleşen iletişimdir. Bilindiği üzere vahiy, Allah’ın ilahi mesajlarını doğrudan peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırmasıdır. Bu iletişim şekli, Allah’tan insana doğru tek yönlü bir hitap biçimidir. Buna karşılık, insandan Allah’a doğru olan mesaj iletimi ise “*dua*” sayesinde gerçekleştirilir.⁸⁵⁷ Bu bakımdan, ibadet ve dua insandan Allah’a doğru olan mesajının sözlü olarak iletimidir. Bu iletim şekli de vahiy gibi tek yönlüdür.⁸⁵⁸

Dua eden kişi, yaşamında bir anlam arayışına girer. Bu arayış, bireyi iletişimsel anlamda kendini keşfetme (*self-discovery*) yolculuğuna çıkarır. Bu süreç, bireyin kendi

⁸⁵⁵ Osman Cilacı, “Dua”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/529.

⁸⁵⁶ Mebrure Doğan, *Dua’nın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, 1997), 23.

⁸⁵⁷ Elif Özcan, *Sosyal Bütünleşme ve Dua* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2019), 36.

⁸⁵⁸ Türkmen, *İslâm İletişim Hukuku*, 183-184.

hakikatini inşa etmesinde ilk adımı oluşturur. Duanın manevi enerjisi, kişinin içsel dünyasına ayna tutarak, onu derin bir içsel iletişim sürecine sokar. Bu süreçte birey, kendi arzu ve isteklerini, inançlarını ve değerlerini yeniden değerlendirir.⁸⁵⁹

Dua, ibadetin özüdür;⁸⁶⁰ yani, tüm ibadetlerin temelini ve esasını oluşturur, onları besleyerek en yüksek noktasına ulaştırmaya çalışır. Duayı diğer ibadetlerden ayıran en belirgin özellik, biçimsel merasimlerden tamamen arınmış olmasıdır. Özel yerlerde ve belirli maksatlarla yapılan dualar hariç tutulursa, dua genellikle herhangi bir törene bağlı olmayan, şekil, şartlar, zaman ve mekândan bağımsız olarak daimî yapılabilen bir ibadet olarak tanımlanabilir.⁸⁶¹

*“Kullarım sana beni sorduklarında bilsinler ki şüphesiz ben yakınlım, bana dua ettiğinde dua edenin dileğine karşılık veririm. Şu halde benim davetime gelsinler ve bana iman etsinler ki doğru yolu bulabilsinler.”*⁸⁶²

Kul, kendi gücüyle ulaşamayacağı ve elde edemeyeceği her şeyi, mutlak kudret sahibi olan Allah’tan talep eder. Bu talep süreci, insanın yetersizlik ve sınırlılık bilinci ile Allah’ın mutlak kudretine olan inancının bir ifadesidir. Bu durum, insanın dua aracılığıyla Allah ile kurduğu iletişimin temelini oluşturur. İnsanları duaya yönelten sebepler genellikle dünya hayatına ilişkin arzular, ahiret hayatına yönelik talepler veya çaresizlik ve güçsüzlük halleridir. Türkiye’de gerçekleştirilen bir araştırmada, dua eden kişilerin önemli bir bölümünün (%30,4) zor zamanlarında ve ihtiyaç anlarında dua ettikleri belirlenmiştir.⁸⁶³

Tasavvuf, dua kavramını yalnızca dünyevi veya uhrevi arzuların ifadesi olarak görmenin ötesine taşır. Allah’ı gözeterek gerçekleştirilen her davranışın özünde dua yer alır. Tasavvuf düşüncesinde dua, kulun kulluk sıfatını ortaya koyması ve acziyetini ifşa etmesi adına gerçekleştirdiği en önemli düşünce şeklidir.⁸⁶⁴ Dua, kulun yaratıcıya olan derin bağlılığını ve yakınlık arzusunu dile getirdiği bir araçtır. Bu anlayışa göre, dua sadece zor zamanlarda veya ihtiyaç anlarında yapılan bir eylem değil, aynı zamanda Allah’a olan sevgiyi, teslimiyeti ve sürekli bir irtibatı ifade eder. Sûfîler için dua, Allah’ın

⁸⁵⁹ Esmâ Sayın, “Tasavvuf ve Psikoloji Açısından Duanın Terapik Etkileri”, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 426.

⁸⁶⁰ Tirmizî, *Deavat*, 2.

⁸⁶¹ Doğan, *Dua’nın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*, 5.

⁸⁶² el-Bakara, 2/186.

⁸⁶³ Şahin Doğan, *Duanın Birey Eğitimindeki Rolü* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2003), 19-20.

⁸⁶⁴ Hatice Tokyay, *Tasavvuf’ta Şükür ve Dua Anlayışı* (Adana: Çukurova Üniversitesi, 2022), 47.

huzurunda olmanın, O'na yakın olmanın ve manevi yolculukta ilerlemenin bir yoludur. Dua, s  f  ler için dünyevi isteklerden bağımsız olarak, Allah'ın rızasına nail olma ve O'na tam bir teslimiyet içinde bulunma gayesini taşır.

Tasavvufta dua, insanın sınırlılık ve yetersizlik bilinciyle, Allah'ın mutlak kudret ve rahmetine sığınmasının en saf ve i  ten yoludur. Bu bağlamda, dua aynı zamanda Allah'a yakın olma ve O'nun varlığını kalpte sürekli olarak hissetme çabasıdır. Böyle bir yakınlık talebi için s  alikin yapacağı dua, sadece sözlü olmaktan çıkar. Dua, bu noktada fiili yani eylemsel bir forma bürünür. Fiili dua, bireyin Allah'a olan düşüncesini canlı ve sürekli tutarak ahlaki bir yaşam sürdürmek için gerekli duyarlılığı sağlar. Duanın kabul edilmesi için, mutlaka fiili dua ile desteklenmesi gerekmektedir.⁸⁶⁵

Bireyin yaşamında manevi bir iletişim metodu olarak kullanılan dua metodunun insan hayatında fiili bir boyuta ulaşması gerektiğini Ku  eyr     u c  mlerle ifade eder. Dua, insan için ihtiyaçların anahtarıdır ve sıkıntıda kalanların sığınacakları tek makamdır. Bu alan dert ve ihtiyaç sahiplerinin nefes alabilecekleri bir alan açar. Bu hususta Sehl b. Abdullah; *“Kabul edilme ihtimali en yüksek dua yalnızca söz ile yapılan değil h  l ile olan duadır.”*⁸⁶⁶ çünkü yalnızca dille yapılan dua, kalbe inmez. Gönülden gelmeyen ve i  ten yapılmayan dua soğuk ve etkisizdir. Bu tür dualar, ki  şinin durumunu de  i  tmez ve yalnızca dilde kalır.⁸⁶⁷

Bu uygulama, bireyin zihinsel açıklık, moral g   , sağduyu ve feraset kazanmasına katkıda bulunarak, sorunları rasyonel bir şekilde çözmesine ve yaşamını daha mutlu kılmasına yardımcı olur. Bu bağlamda, dua gerçek bir tevekkül olarak tanımlanabilir; çünkü bir problemi çözmek ve önlemek için gerekli tüm yollar, Allah'a dayanmanın sağladığı huzur ve g   le araştırılır. Sonuç olarak, elde edilecek olumlu sonucun Allah'tan beklenmesi, duanın temel bir unsuru haline gelir.⁸⁶⁸

Tasavvufta dua   ekil olarak sünnetin belirlediği ve genel olarak herkesin uyguladığı tarzda olmakla birlikte, içerik açısından farklılık göstermektedir. S  f  ler, Allah ile kulları arasında bazıları karanlıktan, bazıları nurdan olan çeşitli perdelerin varlığından bahsederler. Bu perdelerin, Allah'ın tüm güzellikleriyle görülmesini engellediğini düşünür ve dualarında bu perdelerin kalkmasını dilerler. Seri es-Sakat  'nin

⁸⁶⁵ Erdal Sever, *Manevi Bir Tedavi Yöntemi Olarak Dua* (Rotterdam: Avrupa İslam Üniversitesi, 2018), 75.

⁸⁶⁶ Ku  eyr  , *er-Ris  let  'l-Kuşeyriyye*, 442.

⁸⁶⁷ Sayın, “Tasavvuf ve Psikoloji Açısından Duanın Terapik Etkileri”, 424.

⁸⁶⁸ Doğan, *Dua'nın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*, 20.

duası bu manaya karşılık gelir; “Allahım! Bana nasıl bir şekilde azap edeceksen et, yeter ki perdelenmiş olma zilletine duçar etme,”⁸⁶⁹

Dua, yalnızca bireyin manevi dünyasını derinleştiren ve Allah ile olan ilişkisini güçlendiren bir ibadet şekli olmanın ötesinde, aynı zamanda kişinin kendi davranışlarını ve düşüncelerini kontrol etme mekanizması olarak da işlev görmektedir. Bu bağlamda dua, bireyin içsel denetimini sağlayan, oto kontrol mekanizmasını harekete geçiren bir unsurdur. Dua eden kişi, Allah’a yönelirken aynı zamanda kendi nefsinin, arzularını ve içsel çatışmalarını gözden geçirir ve bu süreçte kendi davranışlarını düzenler. Bu yönüyle dua, manevi ve psikolojik bir iletişim aracı olarak bireyin ahlaki ve etik değerlerine uygun davranışlar sergilemesini destekler ve pekiştirir.⁸⁷⁰

Buna ilaveten duanın bireysel etkileri ve iletişimsel katkıları son derece önem arz ettiği kadar sosyal anlamda toplumsal etkileri de göz ardı edilemez. Toplumun zor zamanlarında duanın sosyal fonksiyonu belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Bu dönemlerde, dua, toplumsal dayanışmayı güçlendirir, umut ve moral kaynağı olur, bireylerin ve toplulukların zor durumlarla başa çıkma yeteneğini artırır. Bu nedenle, dua hem bireysel hem de kolektif düzeyde önemli bir manevi ve sosyal araç olarak değerlendirilir.⁸⁷¹

Dua, tasavvufta bireyin kendisiyle ilgili hakikati bir bütün olarak keşfetmesine imkân veren bir “*şuur genişlemesi*” olarak kabul edilir. Bu perspektif, dua eyleminin sadece bir ibadet şekli olmanın ötesinde, kişinin içsel farkındalığını artırarak, kendini anlama ve ifade etme kapasitesini genişlettiğini gösterir. Dua, insanın içsel iletişimini derinleştirir ve bireyin iç dünyasıyla kurduğu bağın güçlenmesini sağlar. Bu bağlamda dua, iletişim alanında, kişinin kendisiyle olan diyalogunu ve öz farkındalığını artırarak, dış dünyaya yönelik iletişim becerilerini de geliştirebilir.⁸⁷²

Bireyin öz farkındalığını arttırdığında, meseleler artık bireysel bir ihtiyacın ötesine taşınır. Böylece sâlik varoluşsal amacını ilahi plana uygun bir şekilde yeniden yapılandırır. Bu yeniden yapılandırma süreci, duanın manevi enerji kaynağı olarak bireyin içsel dünyasında köklü değişimlere neden olması ile başlar. Dua eden kişi, kendi arzu ve isteklerini Allah Teâlâ’nın iradesi doğrultusunda şekillendirir ve bu süreç, bireyin varoluşsal amacını yeniden tanımlamasına olanak tanır. Bu yeniden tanımlama, bireyin

⁸⁶⁹ Serrâc, *el-Lüma’*, 332.

⁸⁷⁰ Doğan, *Duanın Birey Eğitimidaki Rolü*, 57.

⁸⁷¹ Özcan, *Sosyal Bütünleşme ve Dua*, 70-71.

⁸⁷² Doğan, *Dua’nın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*, 24.

dünyevi arzularından arınarak, ilahi iradeye tam bir teslimiyet ile mümkün olur. Böylece dua, kişinin içsel yolculuğunda rehberlik eder, onu daha yüksek bir bilinç seviyesine ulaştırır ve bu bilinç seviyesinde birey, kendini Allah'ın iradesine uygun bir şekilde konumlandırır. Bu derinleşme, Allah ile kurulan güçlü ve sürekli bir iletişim ile pekiştirilir ve bireyin yaşamına anlam ve yön kazandırır.⁸⁷³

Bireyin kimliğini ifade etmesi ve kişisel bütünlüğünü sağlaması açısından dua kritik bir öneme sahiptir. Dinî bir deneyim olarak, kişinin inandığı varlığı keşfetmesine ve duygularını bu manevi bağlamda düzenlemesine yardımcı olur. Dua eden kişi, bu süreçte kutsal olanı deneyimler ve onun manevi etkisine kapılır. Bu manevi deneyim, dua aracılığıyla somut bir ifadeye dönüşür ve bireyin bütünlük arayışı içten bir talep olarak ortaya konur. Sonuç olarak, dua, kişinin manevi kimlik ve bütünleşme arayışında önemli bir rol oynar.⁸⁷⁴

Duanın yapılma zamanı, tasavvufî anlayışta büyük önem taşır. Zamanlama, duanın kabulü ve etkisi üzerinde belirleyici bir rol oynar. İbrâhim b. Edhem, bir deniz yolculuğunda iken deniz kabardı ve dalgalar şiddetlendi. Gemideki yolcular, ağırlığı azaltmak için eşyalarını denize atmaları gerektiğini düşündüler. İbrahim Edhem'e dönerek, *"Bizim için Allah'a dua et!"* diye yalvardılar. Bunun karşılığında kendisi şöyle söyledi: *"Şimdi dua zamanı değil teslimiyet gösterme vaktidir"*⁸⁷⁵ Bu ifadeler, dua ve teslimiyet arasındaki ince dengeyi ortaya koyar. Birey, bazen dua ederek çözüm ararken, bazen de olayların akışına teslimiyet göstermelidir. Fırtına gibi kriz anlarında, duanın yerini teslimiyet alır, çünkü bu anlarda ilahi iradeye tam bir güven ve bağlılık sergilemek esastır. Bu anlayış, tasavvufun temel prensiplerinden biri olan tevekkül kavramını da destekler. Tevekkül, kişinin tüm çabasını gösterdikten sonra sonucu Allah'a bırakması ve O'na tam bir güven duyması anlamına gelir. Dolayısıyla, duanın zamanı, bireyin ilahi irade karşısındaki duruşunu ve manevi olgunluğunu da yansıtır. Bu bağlamda, duanın yapılma zamanı, sadece bireysel istek ve ihtiyaçlarla ilgili değil, aynı zamanda Allah'a olan teslimiyet ve güvenin bir ifadesi olarak da değerlendirilir.

Sûfilerin genel anlayışına göre, Allah'ın her duaya cevap vermemesinin kul için daha hayırlı olduğu savunulmaktadır. Bu düşünce, insanın sınırlı bilgi ve anlayışının, kendi iyiliği ve hayrı konusunda her zaman doğru kararlar veremeyebileceği inancına

⁸⁷³ Sayın, "Tasavvuf ve Psikoloji Açısından Duanın Terapik Etkileri", 424.

⁸⁷⁴ Sümeyra Güzel, *Telkin ve Terapide Duanın Önemi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2009), 67.

⁸⁷⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 332.

dayanır.⁸⁷⁶ Sûfîler, bazı isteklerin yerine getirilmesinin birey için yıkıcı etkiler doğurabileceğini kabul ederler. Bu bağlamda, Allah'ın bazı dualara cevap vermemesi, aslında kulun daha büyük bir zarar görmekten korunması anlamına gelir. Bu perspektif, duaların kabul edilip edilmemesi hususunda ilahi hikmet ve rahmetin her zaman göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgular.⁸⁷⁷

Tasavvufta, Allah ile dostluğu iletmiş büyükler arasında naz ve niyâz makamları önemli bir yer tutar. Niyâz, istek makamı olarak bilinir ve bu makamda bulunanlar, âşıkların sevgililerinden sürekli talepte bulunmaları gibi, Allah'tan, cemâlini ve rahmetini talep ederler. Bu durum, Allah'a duyulan derin aşk ve sevginin bir yansımasıdır. Naz makamı ise, sevilen kişilerin hâlidir ve bu makamdaki kişiler, Allah tarafından özel bir sevgiyle seçilmişlerdir. Sevilen kişi, Allah'a olan sevgisini samimi ve içten bir şekilde ifade ederken, Allah'ın lütuflarına mazhar olmanın huzurunu yaşar.⁸⁷⁸ Dolayısıyla, naz ve niyâz makamları, tasavvufî iletişimin farklı boyutlarını temsil eder; niyâz makamında mürid, sevgi ve isteklerini Allah'a sunarken, naz makamında ise Allah'ın sevgisiyle onurlandırılmış olmanın derin manevî huzurunu yaşar. Bu iki makam, tasavvuf yolculuğunda müridlerin manevi ilerleyişlerini ve Allah ile olan ilişkilerini derinleştiren önemli adımlardır.

Bu makamda, mürid ile Allah ve mürşid arasındaki iletişim, kelimelerle ifade edilemeyecek kadar derin ve anlamlıdır. Naz makamında iletişim, sadece kelimelerle değil, aynı zamanda duygularla, içsel bir diyalogla ve manevi bir bağ ile gerçekleştirilir. Bu bağlamda naz makamı, tasavvufî iletişimin en saf ve en samimi biçimlerinden birini temsil eder. Naz makamının iletişimsel anlamı, modern iletişim teorileriyle de paralellikler taşır. Özellikle, etkin/derin dinleme (*deep listening*), îsâr ve duygusal zekâ (*emotional intelligence*) gibi kavramlarla ilişkilendirilebilir.⁸⁷⁹ Naz makamında mürid, Allah ve mürşid ile olan iletişimde bu becerileri en üst düzeyde kullanır ve manevi yolculuğunda derin bir anlayış ve idrak seviyesine ulaşır.

Bu makam, Allah ile olan derin bir bağ ve manevi olgunluğun zirvesini temsil ettiği için, iki taraf arasındaki gizlilik esastır. Bu makamdaki muhabbetin açığa vurulması,

⁸⁷⁶ Wildan Mohammed Anwer, *Kur'an-ı Kerim'de Dua ve Dua Edenler* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016), 37.

⁸⁷⁷ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları* (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2018), 224.

⁸⁷⁸ Necdet Tosun, "Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Naz Makâmındaki Sözleri ve Tasavvufta Naz", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 2.

⁸⁷⁹ Sevgi Kavut, "Bir İletişim Edimi ve Kişilerarası İletişim Bileşeni Olarak Dinleme Becerileri", *Journal Of Social And Humanities Sciences Research* 5/17 (2018), 223-224.

halk arasında bazı potansiyel anlam tehlikelerini beraberinde getirebilir. Tasavvuf yolunda henüz Allah ile derin bir muhabbeti ve naz makamını kazanamadan, bu makamdaki velilerin sözlerini taklit ederek benzer ifadeler kullanmak, doğru bir yaklaşım değildir. Bu bağlamda, bazı sûfiler, naz makamındaki ifadelerin taklit edilmesini ve kullanılmasını uygun görmemişlerdir.⁸⁸⁰ Naz makamının büyüklerinden Ebu'l Hasan Harakânî hakkında anlatılan şu mesel konuya açıklık getirebilecek niteliktedir.

Attâr, Tezkiretü'l Evliyâ eserinde şu menkıbeyi aktarır. Ebu'l-Hasan Harakânî, bir gece ibadet ederken, ilahi bir hitap ona şu şekilde seslenmiştir: *“Ey Ebu'l-Hasan Harakânî! İçinde var olduğunu bildiğim nefsanî ve kötü yönlerini insanlara açığa çıkarmamı ister misin? Böylece insanlar seni eleştirsinler.”* Harakânî bu hitaba şu yanıtı vermiştir: *“Ey Rabbim! Sende var olduğunu bildiğim rahmetini ve gördüğüm cömertliğini insanlara anlatmamı ister misin?”* Bu karşılıklı hitabın ardından ilahi ses şu şekilde cevap vermiştir: *“Hayır, ne sen bunu yap ne de ben.”*⁸⁸¹ Bu durum, tasavvufî düşüncede hem insanın kendi kusurlarıyla yüzleşmesinin hem de ilahi merhametin sınırsızlığının incelikle ele alınmasını ifade eder.

8. Tasavvufi Artezyen: Ferâset, Keşf ve İlham

Bazı olgular duyular aracılığıyla ve bazıları ise akıl yoluyla anlaşılır. Öyle ki, kimi olgular hem duyular hem de akıl sayesinde kavranabilir. Bununla birlikte, akıl ve duyularla algılanamayan ve yalnızca keşif ve ilham ile bilinebilen gaybî meseleler de vardır. Bu tür meseleler, insanın sıradan idrak yetilerinin ötesinde kalan, metafiziksel bir bilgi alanına işaret eder.⁸⁸²

Metafiziksel bilgi alanında ortaya çıkan gaybî bilgiler, elbette ki bilginin nihai kaynağı olan Allah tarafından mü'min kullarına bahşedilir. Allah'ın gönüllere ilka ettiği bu kesin bilgiler, yer altındaki saf ve berrak suyun artezyen kuyularıyla yeryüzüne çıkmasına benzetilebilir. Artezyen, yeraltı sularının doğal basınçla yeryüzüne ulaşmasını ifade eden bir kavramdır. Bu süreç, suyun bulunduğu katmanın tabakalar tarafından sıkışması ve basınç altında kalması sonucu gerçekleşir. Artezyen kuyuları, bu basınçlı suyun kontrollü bir şekilde yüzeye çıkmasını sağlar ve böylece derinliklerden gelen saf ve taze su, zahmetsizce yeryüzüne ulaşır.⁸⁸³ Bu doğal olgu, tasavvufî anlamda

⁸⁸⁰ Tosun, “Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Naz Makâmındaki Sözleri ve Tasavvufta Naz”, 6.

⁸⁸¹ Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 583-584.

⁸⁸² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 39.

⁸⁸³ Frederick K. Lutgens vd., *Genel Jeoloji - Temel Kavramlar*, çev. Cahit Helvacı (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 324.

incelendiğinde derin içsel bilginin ve hakikatin kişinin iç dünyasından zahmetsizce ortaya çıkmasını sembolize edebilir.

Ferâset, lügatte, bakmak, sağlam bir anlayış ve dakik bir nazar (*isabetli fikir*) ile hadiseleri değerlendirmek olarak tanımlanırken bu kavram, tasavvuf ehlinin ıstılahında, yakînin (*kesin bilgi*) açığa çıkması ve gaybın perdelerinin aralanması anlamına gelir.⁸⁸⁴ Bir başka ifadeyle kişinin içsel sezgi gücü ve kalp gözüyle hakikati görme yeteneğidir. Bu minvalde Efendimiz (sav); “*Mü’minin ferâsetinden sakının. Çünkü o, Allah’ın nuruyla bakar.*”⁸⁸⁵ buyurmaktadır. Bu yetenek, tıpkı artezyen suyunun doğal bir basınçla yüzeye çıkması gibi, kişinin iç dünyasında mevcut olan derin bilgilerin ve sezgilerin kendiliğinden ortaya çıkmasını sağlar. Ferâset sayesinde, kişi gözle göremediği hakikatleri içsel bir basiretle kavrayabilir.⁸⁸⁶

Keşf ise, sözlükte örtünün kalkması anlamına gelirken, ıstılahta perdenin ardında bulunan gaybî (*bilinmeyen*) manalara ve eşyanın hakikatlerine vücudî (*ontolojik*) ve şühudî (*epistemolojik*) olarak vakıf olmayı ifade eder.⁸⁸⁷ Keşf, tasavvufta manevi perdelerin aralanarak hakikatin açığa çıkması sürecidir. Bu süreç, artezyen suyunun yeraltından yüzeye doğru yükselmesi olarak açıklanabilir. Keşfe vakıf olan kişinin içsel ve manevi dünyasında bulunan hakikatler, doğal ve zahmetsiz bir şekilde fark edilir hale gelir.

İlham, *bildirmek, haber vermek* demektir.⁸⁸⁸ Tasavvufta ise, Allah’tan gelen ilahi esintilerin ve manevi bilgilerin doğrudan kişinin kalbine inmesi olarak tanımlanır.⁸⁸⁹ Artezyen kuyusundan fışkıran suyun saflığı ve tazeliği gibi, ilham da kişinin kalbine doğrudan ve saf bir şekilde ulaşır. Bu ilhamlar, kişinin manevi yolculuğunda ona rehberlik eden ve onu hakikate yaklaştıran ilahi bilgilerdir. İlham, Allah’tan gelen doğrudan bilgilerin ve manevi esintilerin, kişinin kalbine ulaşarak ona yol göstermesidir.

Birbirlerine yakın anlamlar taşıyan ancak ince farklarla birbirinden ayrılan bu üç tabir, tasavvufta manevi iletişim bağlamında büyük bir öneme sahiptir. Bu kavramlar,

⁸⁸⁴ el-Cürcani, *et-Ta’rifat.*, 262 s./166.

⁸⁸⁵ Tirmizî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 15.

⁸⁸⁶ Şafîî ve Muhammed b. Hasan Mescid-i Haram’da otururken bir adam içeri girdi. Muhammed b. Hasan, “*Firâsetime göre bu adam bir dülgerdir.*” dedi. Şafîî ise, “*Benim firâsetime göre demircidir.*” dedi. Bunun üzerine ikisi birlikte gidip adama mesleğini sordular. Adam, “*Önce demirciydim, ama şimdi dülgerlik yapıyorum.*” diye cevap verdi. Konu ile alakalı bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 399.

⁸⁸⁷ el-Cürcani, *et-Ta’rifat.*, 262 s./184.

⁸⁸⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 183.

⁸⁸⁹ el-Cürcani, *et-Ta’rifat.*, 262 s./34.

kaynağından çıkan temiz ve berrak su gibi ilmin kaynağından, sâlikin gönlüne doğru yol alır. Bu saf ve temiz ilim artezyen kavramı ile özdeşleştirilebilir. Bu benzetme, tasavvufi iletişimin saflığını ve doğrudan kaynaktan gelen bilgi ve ilhamın berraklığını vurgular.

Kalp murakabesi ve manevi mücadele, sadece bireyin kendisiyle olan iletişimini değil, aynı zamanda ilahi hikmetlere erişimini de sağlar. Bu, tasavvufta bilginin sadece teorik bir kavram olmadığını, aynı zamanda pratik ve deneyimsel bir boyuta sahip olduğunu gösterir.

Gazâlî, ilmin sadece kitaplardan elde edilen bilgilerle sınırlı kalmadığını, gerçek bilginin ve hikmetin manevi mücadele ve kalp gözetimiyle elde edilebileceğini vurgular. Bu da bireyin hem kendisiyle hem de Allah ile olan iletişimini derinleştirir ve zenginleştirir. Ahiret ilimlerinin işaretlerinden biri, kişinin derin bir ilim sevgisiyle kalp murakabesine yönelmesi, ahiret yolunu gösteren ilim dalına ilgi duyması ve bu yolda samimi bir ümit beslemesidir. Çünkü manevi mücadele, gözlem ve tefekküre ve gönül bilgisinin inceliklerine götürür. Kalbin hikmet kaynakları bu sayede açılır ve yayılır. Kitaplar ve kitaplardan elde edilen bilgiler bu derinlikleri sağlayamaz; sayısız ve tarif edilemez olan hikmet kapıları ancak manevi mücadele, kalp gözetimi (*murakabe*), zâhîrî ve bâtînî amellere sarılmak, berrak düşünce ve kalp huzuruyla yalnız başına Allah ile baş başa kalmak, dünya ile ilişkileri kesip kendini tamamen Allah’a adanarak açılır. İmanın anahtarı ve keşfin kaynağı budur. Uzun süre ilimle meşgul olan pek çok kişi vardır ki duyduklarından fazlasını ifade edemez. Ancak, önemli meseleleri öğrenmekle yetinip kendini ibadete veren ve kalbini sürekli gözetim altında tutan pek çok kişiye Allahü Teâlâ, akıl sahiplerini hayran bırakacak şekilde hikmetin inceliklerini bahşeder.⁸⁹⁰

Ferâset, keşif ve ilham, Allah’ın kullarına kâinat aracılığıyla sunduğu bir iletişim biçimidir. Bu, Allah’ın insanlara kendi varlığı ve hikmetleri hakkında bilgi vermesinin bir yoludur. İletişim perspektifinden bakıldığında, bir mutasavvıfın ferâset, keşif ve ilham yoluyla bazı gaybî bilgilere sahip olması, aslında bu kişinin manevi yolculuğunun ve çabalarının bir sonucudur. Bir sûfî, bu türden derin manevi bilgileri elde edebilmek için çeşitli mücadeleler yapmış, kalp tasfiyesi süreçlerinden geçmiş ve zorlu çilelere katlanmıştır.⁸⁹¹ Sûfinin manevî alıcılarının güçlenmesi için olmazsa olmaz şartlardan bir tanesi de helal rızık ile vücudu beslemektir.⁸⁹² Dolayısıyla, Allah’tan saf ve temiz bir keşif

⁸⁹⁰ Gazâlî, *İhyaü Ulûmi’-d-Dîn*, 85.

⁸⁹¹ Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*, 43.

⁸⁹² Dellâl (haberci) Ebu Kasım, bir defasında hastalanmıştı. Ebu’l Hasan Bûsenci ve Hasan Haddad, kendisini ziyaret etmek için evine gider. Yolda giderken yarım dirhemlik elma alırlar ve hastaya getirirler. Hastanın yanına oturduklarında Ebu Kasım, “*Bu zulmet ve karanlık ne böyle?*” der. Bunun üzerine

veya ilham alması, sūfinin Allah ile kurduğu başarılı ve derin bir iletişimin göstergesidir. Sağlıklı bir iletişimin temelinde iki tarafın da aktif katılımı yatar; bu bağlamda, Allah'tan gelen ilahi bilgi ve ilhamlar, sūfinin içsel çabaları ve manevi hazırlığıyla karşılanır ve anlaşılır. Bu süreç, yaratıcı ile kul arasında derin bir manevi iletişimin varlığını ve etkinliğini ortaya koyar.

Ferâset, her zaman ilahi bir lütuf olarak Allah'ın kalplere yerleştirdiği bir yetenek şeklinde tezahür etmez. Bazen, zâhirî olayları belirli ilkeler ve dikkat sayesinde önceden kestirebilme ve bazı meseleleri önceden sezme anlamında doğal bir feraset olarak da ortaya çıkabilir. Bu bağlamda, *tabii ferâset*, bireylerin hayat boyu edindikleri bilgi ve deneyimlerin, dikkatli gözlem ve analitik düşünme süreçlerinin bir ürünü olan bir öngörü yeteneği olarak tanımlanabilir.⁸⁹³

İnsanlar arası iletişim, her ne kadar dilden çıkan sözcüklerin kulak tarafından işitilmesi ve beyne aktarılarak anlamlandırılması şeklinde ifade edilse de, gerçekte ilişkiler duygular yoluyla yansıtılır. Çoğu zaman bunu hissederiz ve fark ederiz, fakat adlandıramayız. Sezgi veya ferâset, ismi konulmayan bu duygu dalgalarının önceden algılaması hadisesidir. Bu içsel algılayış, bireyler arasındaki iletişimi derinleştirir ve anlamlı kılar.⁸⁹⁴ Tasavvuf perspektifinde bu iletişim şekli kalpten kalbe olan manevi bir bağlantı olarak da yorumlanır. Tasavvuf, bu tür derin ve sezgisel iletişim yollarını keşfetmek ve anlamak için bireylere rehberlik eder. Bu süreç, bireyin kendi içsel sesini ve başkalarının ruhsal titreşimlerini daha iyi algılamasına yardımcı olur.

Tasavvufta şeyhlerin kalplerde olanı bilmeleri, müridlerini murâkabe etmeleri firâset esasına dayanır. İlk kaynaklarda firâset kelimesi keşif ve ilham manasında kullanılmaktadır. İlham ve firâset sayesinde nadir hallerde bazı kimseler bazen geçmişte, bazen gelecekte olanı bilirler, başkasının ne düşündüğünü tespit edebilirler. Asr-ı saadette Hz. Ömer'in bazı hadiseleri olmadan evvel haber veren sahabeden bir tanesi olduğunu

ziyaretçiler olaya anlam verebilmek için dışarı çıkar ve “*Acaba biz ne yaptık?*” diye tefekkür ederler. Sonra, “*Galiba elmanın parasını vermediğimizden...*” demişler. Her biri, parayı arkadaşım öder, diye düşünmüş ve arkadaşına güvenmiştir. Mal sahibi ise ödeme talebinde bulunmaktan utanır. Böylece borç altında kalırlar. Gidip elmanın parasını öderler ve tekrar Ebu Kasım'ın yanına dönerler. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 399-400.

⁸⁹³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 167; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 138.

⁸⁹⁴ Özkan, *İç İletişimin İyileştirici Gücü Kendinle Barışmak*, 272.

ifade etmek için kendisine “*Mülhem*” yani ilhama mazhar olan zât ve Hakk’ı batıldan ayıran anlamında “*Fâruk*” isimleri verilmesi buna en büyük örnektir.⁸⁹⁵

Bu tür harikulade olayların sadece Müslümanlardan zuhur etme zorunluluğu yoktur. Ruhsal gerçeklikler alanında uzmanlaşmaya çalışan herhangi bir spiritüalist, gerekli bedensel kontrolleri sağlayarak ve yüksek konsantrasyon ile bu halleri elde edebilir. İslam tarihinde İbn Sayyâd hadisesi bunun en güzel örneklerinden biridir.⁸⁹⁶ Kur’an-ı Kerîm’in bazı ayetlerinde de şeytanların kâhinlere ve kendi dostlarına ilham verdikleri ve vahiy getirdikleri ifade edilmiştir.⁸⁹⁷

Bu tür olağanüstü hallerin Müslüman olmayan bireylerde de gözlemlenebileceği ve manevi iletişimde şeytani bir tarafı tutarak “*istidrac*” hallerine kapılabilecekleri bilinmektedir. İstidrac, bu kişilerin ruhsal anlamda mahvolmasına yol açar. Zira bu olağanüstü haller, onlarda kibir ve üstünlük duygusu uyandırır. Bu kişiler, bu tür halleri keramet olarak algırlar ve ‘*güzel amellerimizle buna layık olduk, iyi fiillerimiz sayesinde bunu hak ettik*’ düşüncesine kapılırlar. Bu şekilde, amellerine güvenerek kendilerini halk arasında daha üstün görürler. Allah’ın kullarına üstünlük taslar ve onları hor görürler. Bu bağlamda, manevi iletişimde sağlıklı bir rahmani kanal oluşturulmadığı sürece, istidrac hallerinin sahibini sonunda zelil edeceği ve manevi bir çıkmazın içine sürükleyeceği kabul edilmelidir.⁸⁹⁸

İnsanların çoğu kevnî kerâmete meylederler. Ancak ilmi kerâmetler ondan daha kuvvetlidir.⁸⁹⁹ Ferâsetin ilk mertebesinde olan kimseler bu tarz müşahade ve kerametlerle oyalanırlar. Ancak bunların gerçek kemâl yolunda pek bir önemi yoktur.⁹⁰⁰ İslam dini, bu tür olayların görünen yüzüne fazla itibar etmez. Bu sebeple “*Kerâmet, âriflerin putudur.*”

⁸⁹⁵ Hz. Ömer’in ilhama mazhar bir sahabe olduğunu ifade eden kaynak ve hadisler için bkz. Abdullah Usame Korkut, “Hz. Ömer’in ‘Muhaddes’ Olduğunu Bildiren Rivayetin Sened Ve Metin Bakımından Tahlili”, *Danışname Beşeri Ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021), 213-214.

⁸⁹⁶ İbn Sayyâd, Peygamberimiz döneminde yaşamış, gaipten haber verdiğine inanılan kişilerden biridir. Kendisinin daha çocuk yaşlarda gaipten haber verdiğini ve hatta peygamberlik iddiasında bulunduğu ileri sürülmektedir. Abdullah b. Ömer’e isnat edilen bazı rivayetlerden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber bu tür söylentilerden haberdar olmuş ve İbn Sayyâd’ın gaipten haber verme iddiasının asılsız olduğunu kanıtlamak amacıyla Duhân sûresinin 10. âyetini aklında tutarak veya bir yere yazıp saklayarak İbn Sayyâd’dan bu âyeti bilmesini istemiştir. İbn Sayyâd ise yalnızca âyette geçen “*duhân*” kelimesinin baş kısmını (“*duh*”) bilebilmiştir (Müsned, I, 380; Müslim, “*Fiten*”, 86,95). Bunun üzerine Resûlullah, kâhinlerin şeytandan aldıkları bilgilerin yalnızca bir parça olduğunu ve bu bilgilerin Allah’ın peygamberlerine vahyettiği gayb bilgisine ulaşamayacağını belirtmiştir. Kaynak için bkz. Mustafa Çağrı, “İbn Sayyâd”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/305.

⁸⁹⁷ es-Saffât, 37/10. ; el-En’âm, 6/121.

⁸⁹⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 81.

⁸⁹⁹ Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 250.

⁹⁰⁰ Vett, *Dervişler Arasında İki Hafta*, 106,173-174.

derler. Gerçek sūfiler kerametten, en şiddetli beladan korktukları gibi korkarlar.⁹⁰¹ Mutasavvıflar, bu tür keşif ve kerametleri ikiye ayırır: Kevnî kerametler ve hakîkî kerametler. Dünyevi anlamda herkes tarafından gerçekleştirilemeyen, bazı kişilerin gerçekleştirdiği tabiat kanunlarının ötesinde, olağanüstü hadiseler kevnî (*tabiî*) keramet denir. Hakîkî keramet ise, kişinin İslam yolunda istikamet üzere yürüyebilmesi, ilim ve irfânının artması ve ahlâken kemâle erme gayretidir.⁹⁰²

Bursevî der ki: *“Bizim asırlarımızda kevnî keramet yasaklanmış ve kapısı kapatılmıştır. Çünkü halkın kabiliyetsizliği nedeniyle, bu durum alaya alınmasına ve dolayısıyla helake yol açabilir. Bu sebeple, halkın kerametlerden gizlenmiş olması onlar için daha faydalıdır.”*⁹⁰³

Bursevî’nin bu ifadesi, kevnî kerametlerin manevi yetenek ve olgunluk gerektirdiğini vurgular. Halkın, manevi derinlik ve anlayıştan yoksun olması durumunda, bu tür kerametleri yanlış yorumlayabileceği ve alaya alabileceği tehlikesi vardır. Bu tür durumlar, manevi bilgilerin değersizleştirilmesine ve halkın doğru yoldan sapmasına sebep olabilir. Bu nedenle, kerametlerin halktan gizlenmesi, onların manevi güvenlikleri ve doğru yolda kalmaları açısından daha iyidir. Bursevî, halkın manevi olgunluğa erişmeden bu tür derin manevi tecrübeleri anlamalarının zor olduğunu ve bu durumun manevi gelişimleri için zararlı olabileceğini belirtir. Tasavvuf yolunda ilerlemek için derin bir içsel arınma ve manevi disiplin gereklidir ve bu süreçte kevnî kerametler doğru şekilde anlaşılmalıdır.

Bu bağlamda tasavvuf erbabı, yaşamlarında kerametlere, yani olağanüstü hallere fazla önem vermezler. Onlar için asıl önemli olan, Allah’a yakınlık ve manevi terbiyedir. Kerametler, Allah’ın kendilerine verdiği destekler ve insanlara karşı bir dayanak olarak görülse de bu olağanüstü haller bedensel terbiye ve riyazet ile elde edilebilen durumlardır.⁹⁰⁴ Bu durum, kerametlerin manevi yolda ilerleyen herkes tarafından ulaşılabilir olduğunu, hatta Müslüman olma şartının bile gerekmediğini ortaya koyar. Tarih boyunca farklı dinlere mensup birçok kişinin de benzer olağanüstü haller

⁹⁰¹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta’arruf*, 112 (Dipnot metni).

⁹⁰² Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 205; Ulupınar, *Ebû Medyen el-Mağribî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri ve Tarikatı*, 120-121.

⁹⁰³ Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 135.

⁹⁰⁴ Bayezid Bistâmî’ye gelerek *“Falan zat bir gecede Mekke’ye gidiyor,”* denildiğinde, *“Şeytan da bir anda doğudan batıya gider, fakat Allah’ın lanetindedir,”* diye cevap verirdi. Yine, *“Falan zat su üzerinde yürüyor ve havada uçuyor,”* dediklerinde ise, *“Kuş da havada uçuyor, balık da su üzerinde yürüyor,”* derdi. Böylece hakiki marifetin, şeriatın ahkâmını tatbik ederek istikamet üzere olabilmek olduğunu vurgulardı. Kaynak için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 576-577.

yaşadığına dair örnekler mevcuttur. Tasavvuf erbabı için önemli olan, bu olağanüstü hallere takılıp kalmamak ve asıl hedef olan Allah'a yakınlık yolunda ilerlemeye devam etmektir.

Herevî'nin firâset kavramını ele alışı, bu yeteneğin manevi algı ve içsel iletişimle olan derin bağını üç farklı seviye üzerinden açıklar. İlk derece firâset, genellikle beklenmedik ve sıradışı bir şekilde, ehil olmayan bir kişiden tek seferlik olarak ortaya çıkar. Bu firâset rastlantısal ve belirsizdir, kehanet ve benzeri olaylarla karıştırılabilir çünkü bir hakikate dayanmaz ve bilimsel bir ilimle veya derin bir manevi bilgiyle ilişkilendirilmez. İhtiyaç duyulduğunda bu türden bir firâsete kulak verilse de genellikle kaynağına önem verilmez ve süreklilik arz etmez. İkinci derece firâset ise, imanın derinliklerinden ve kişinin manevi durumunun sağlamlığından doğar; keşif nurundan parıldayan bir firâsettir. Bu firâset daha derin ve sürekli bir karaktere sahiptir, gerçek bilgiye dayanır ve varlıkla sulanmıştır, bu nedenle iletişimsel olarak daha güvenilir ve değerlidir. Üçüncü ve en yüksek seviye olan firâset, seçilmiş bir kişinin açık veya remizli bir şekilde ifade ettiği gizli bilgileri içerir. Bu firâset, kişinin manevi derinliği ve içsel bilginin açık ifadesi olarak görülür, yüksek manevi değerler ve derin anlayışlar içerir ve iletişimsel olarak en güçlü ve en etkileyici olanıdır. Herevî'nin bu tasniflemesi, tasavvufî iletişimde kişinin içsel berraklığı ve manevi derinliğinin önemini vurgular, firâset sadece bir sezgi değil, kişinin manevi yeterliliğinin ve içsel gerçekliği anlama kapasitesinin bir göstergesi olarak kabul edilir.⁹⁰⁵

Herevî'nin tasavvufî anlayışında ilhâm, firâsetten daha üstün bir konumda yer alır. Firâset, bazen nadiren ortaya çıkar ve daima güvenilir olmayabilir; beklenildiği zaman gerçekleşmeyebilir veya hiç elde edilemeyebilir. Ancak ilhâm, ihtiyaç duyulduğu her an hazır bir halde bulunur ve daha yüksek bir manevi algı seviyesini ifade eder.

İlhâmın üç derecesi vardır: İlk derece, nebevi ilhâmdır. Bu tür ilhâm, vahiy olarak kesinlik ifade eder ve işitmeye veya mutlak bir şekilde meydana gelir. Bu en yüksek seviye, ilahi mesajların doğrudan alınması anlamına gelir ve kesin bir doğrulukla karakterizedir. İkinci derece ilhâm, gözle görülebilecek şekilde gerçekleşir. Bu ilhâmın doğruluğunun alameti, perdeyi yırtmaması, haddi aşmaması ve asla hata etmemesidir. Bu, somut olaylar ve gözlemler aracılığıyla meydana gelen ve manevi hakikatleri açığa çıkaran bir ilham türüdür. Üçüncü derece ilhâm ise, sadece tahkikin (*derinlemesine araştırma ve doğrulama yapanların*) gözüne görünen ve ezelin aynasından konuşan bir

⁹⁰⁵ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 80.

ilhamdır. Bu ilham, işaretlerin kendisini ifade edemediği bir sonuçtur ve derin manevi gerçeklikleri içerir ki, bunlar sadece en ileri derecede manevi bilgi ve anlayışa sahip olanlar tarafından algılanabilir.⁹⁰⁶

Bu ayrımlar, tasavvufi iletişimde ilhâmın, firâsetten daha derin ve sürekli bir manevi algı aracı olarak nasıl işlediğini gösterir. İlhâm, sürekli bir manevi rehberlik ve içsel keşif kaynağı olarak değerlendirilirken, her bir ilhâm derecesi, manevi yolda ilerleyen bir kişinin ulaşabileceği derinlik ve kesinlik seviyelerini temsil eder.

Bu tarz manevi iletişim ve bilgi edinme süreçleri, bulunulan ortamın ve şahsın manevi gücüne göre değişiklik gösterir. Güneşin ortaya çıkışıyla yıldızların ışıklarının görünmez hale gelmesi gibi, bireylerin keşif ve ilham gibi manevi meziyetleri de böyle bir değişime uğrar. Bu durum, manevi ortamın baskınlığı ve kişinin manevi durumunun etkisi altında şekillenir. Bu açıdan mutasavvıflar, keşif ve ilham ile elde edilen bilgilerin peygamberlik döneminde azaldığını belirtirler. Çünkü Hz. Peygamber'in huzurunda bulunan bir müridin bu tür manevi halleri sürekli olarak deneyimlemesi mümkün değildir. Hatta onlar, bir müridin Peygamber şehri Medine'ye gittiğinde, orada bulunduğu süre boyunca manevi halinin alındığını ve bu durumun Medine'den ayrılana kadar devam ettiğini ifade ederler. Bu anlayış, Peygamber'in manevi varlığının müridlerin kendi manevi deneyimlerini ve hallerini derin bir şekilde etkilediğini ve dönüştürdüğünü gösterir.⁹⁰⁷

Metafizik veya parapsikolojik hadiseler, günümüzde ciddi ve bilimsel araştırmaların konusu haline gelmiştir. Modern bilimsel yöntemler ve teknolojik ilerlemeler sayesinde, bu olaylar daha derinlemesine incelenmekte ve anlaşılmaya çalışılmaktadır. Araştırmacılar, metafizik ve parapsikolojik fenomenlerin doğasını, etkilerini ve potansiyel açıklamalarını keşfetmek için disiplinler arası yaklaşımlar kullanmaktadırlar. Bu çalışmalar, metafizik ve parapsikolojinin sınırlarını genişleterek, insan bilincinin ve algısının ötesinde yatan gerçekliklere dair daha fazla bilgi edinmeyi amaçlamaktadır.

Bu bağlamda, parapsikolojisinin alanına gerçekleşen olaylar iki açıdan değerlendirilir. Bunlardan ilki hadisenin sadece idrak seviyesinde zihinsel ve subjektif olan kısmını oluşturur ki buna, “*Duyular Dışı İdrakler (DDİ)*” denir. İkinci kısımda ise bu idraklerin sonucunda ortaya çıkan *fiziksel etkiler* yer alır. Bu tür olaylarda, özne kas

⁹⁰⁶ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 82-83.

⁹⁰⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 77.

sistemini, yani el ve ayak gibi uzuvları kullanmadan çevresindeki eşya üzerinde fiziksel etki oluşturur. “*Psikokinezi (PK)*” olarak adlandırılan bu fenomen, zihnin madde üzerinde, kas gücünün ötesinde bir işlev gördüğünü ifade eder. Psikokinezi, zihinsel enerjinin fiziksel nesneler üzerinde doğrudan etkili olabileceğini öne süren bir olgudur.⁹⁰⁸ Bunların dışında “*Beden Dışı Deneyimler*” olarak nitelendirilen⁹⁰⁹ ve Batı’da astral seyahat, tasavvufta ise tayy-i zamân ve tayy-i mekân olarak adlandırılan olgular, çalışmamızın kapsamı dışında kalmaktadır. Manevi iletişim alanının içerisinde ifade edilebilecek, bazı ezoterik (*bâtınî*) iletişim kanalları şunlardır:

8.1. Telepati /Önsezi

Düşüncelerin, duyguların veya zihinsel durumların fiziksel duyular veya fiziksel etkileşimler olmadan bir kişiden diğerine iletilmesi olarak tanımlanır. Genellikle “*zihinsel iletişim*” olarak adlandırılan bu kavram, psişik fenomenler arasında önemli bir yer tutar.⁹¹⁰ Telepati, insan zihninin bilinçaltı düzeyde birbirine bağlanabilme kapasitesine dayanır ve bu bağlamda geleneksel iletişim araçlarının ötesine geçer. Bir başka ifadeyle telepati fikir ve hislerin, vasıtasız olarak uzağa intikal ettirilmesi, ruhların konuşmasıdır.⁹¹¹ Bu durumun yaşanması için bireylerin birbirini tanımasına gerek yoktur. Tanışıklık hali manevi düzeyde cereyan eder.⁹¹²

Telepati, iletişim teorileri ve uygulamaları açısından oldukça ilginç bir alan sunar. Geleneksel iletişim modelleri, mesajın bir kaynaktan bir alıcıya fiziksel kanallar aracılığıyla iletilmesine dayanır. Ancak telepati, bu modeli altüst eder ve fiziksel kanalların varlığını gereksiz kılar. Bu, iletişimin doğasına dair radikal bir yeniden değerlendirme gerektirir ve iletişim süreçlerinin bilinçaltı düzeyde de işleyebileceğini gösterir.

Telepatik iletişim, özellikle Tasavvuf geleneğinde, *bâtınî (içsel)* bilgi aktarımı ve ruhsal birliktelik bağlamında önemli bir yer tutar. Sûfî öğretilerinde, müşşidin mürid ile

⁹⁰⁸ Rogo, *Parapsikoloji Duyular Dışı İletişim*, 7.

⁹⁰⁹ Rogo, *Parapsikoloji Duyular Dışı İletişim*, 11.

⁹¹⁰ Rogo, *Parapsikoloji Duyular Dışı İletişim*, 16.

⁹¹¹ Hasta olan dostlarından birini ziyaret etmek için yola konulan Ebu Abbas Mesruk, şeyhi, oldukça fakir ve zor bir durum içinde bulur. İçinden, “*Bu yaşlı adam geçimini nasıl sağlıyor acaba?*” diye düşünür. Şeyh, düşüncelerimi fark ederek kendisine döner ve şöyle der: “*Ey Ebu Abbas, bu tür kötü düşünceleri aklından çıkar. Bil ki Allah’ın gizli lütufları vardır ve ona şüpheyle yaklaşma.*” Kaynak için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 402.

⁹¹² Rogo, *Parapsikoloji Duyular Dışı İletişim*, 52.

olan ruhsal bağı, telepatik iletişim unsurları barındırır. Bu tür iletişim, sözlü veya yazılı iletişimin ötesinde, doğrudan kalpten kalbe bir bilgi aktarımı olarak kabul edilir.⁹¹³

Telepati, grup bilinci ve kolektif zihin teorileri bağlamında da incelenir. Carl Gustav Jung'un "*kolektif bilinçdışı*" kavramı, bireylerin ortak bir bilinç havuzundan etkilenebileceği fikrini destekler. Bu da telepatik iletişimin bireysel değil, toplumsal ve kültürel düzeyde de önemli olabileceğini gösterir. Jung'un kolektif bilinçdışı, insan deneyimlerinin evrensel birikimlerinin bireylerin bilinçaltında yer aldığını ve bu birikimlerin semboller ve arketipler aracılığıyla ortaya çıktığını öne sürer.⁹¹⁴ Telepati, bu bağlamda, bireylerin sadece kişisel zihinlerini değil, aynı zamanda bu evrensel bilinç havuzunu da kullanarak iletişim kurdukları bir süreç olarak değerlendirilebilir. Bu süreç, toplulukların ortak değerlerini, inançlarını ve bilgilerini paylaşmalarını ve aktarmalarını mümkün kılabilir. Dolayısıyla, telepatik iletişim, sadece bireyler arası bir fenomen değil, aynı zamanda toplumsal bağları güçlendiren ve kültürel aktarımı sağlayan önemli bir mekanizma olarak da düşünülebilir. Bu bağlamda, telepati, grup dinamikleri ve kolektif bilinç çalışmalarında derinlemesine incelenmesi gereken bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

8.2. Presentiment /Önbiliş

İslam kaynaklarında "*Hiss-i Kable'l-Vukû*" veya "*Önbiliş*" olarak ifade edilen önsezi, bir olayın gerçekleşmeden önce hissedilmesi veya bilinmesi durumudur. Bu kavram, genellikle gelecekte meydana gelecek bir olay hakkında belirgin bir farkındalık veya içsel bir duygu olarak tanımlanır. Önbiliş, sezgisel bilgiye dayanan ve mantıksal analizden ziyade içgüdüsel bir his olarak ortaya çıkan bir bilinç durumudur.⁹¹⁵

⁹¹³ Efendimiz (sav.) dönemi sahabeleri, ilk dönem zahidlerinin önderleri olarak kabul edilir. Ashab döneminde de zihinsel iletişim kabiliyeti olan kişilerin varlığı yadsınamaz. Bu alandaki en önemli örneklerden biri, Hz. Ömer ve ordu komutanı Sâriye arasındaki hadisedir. Rivayete göre, Hz. Ömer bir cuma hutbesi sırasında aniden "*Ya Sâriye, dağa çekil!*" diye seslenmiştir. Bu uyarı, o sırada uzak bir bölgede savaşmakta olan komutan Sâriye'ye ulaşmış ve Sâriye, Hz. Ömer'in bu manevi duyusuyla verdiği uyarıyı dikkate alarak ordusunu kurtarmıştır. Daha sonra Sâriye'ye bunu nasıl anladığı sorulduğunda Hz. Ömer'in sözünü işittiğini ifade etmiştir. Bu olay, sahabeler arasında manevi duyarlılık ve ilahi sezgilerin varlığını gösteren çarpıcı bir örnektir. Kaynak için bkz. Serrâc, *el-Lüma'*, 173.

⁹¹⁴ Carl Gustav Jung, *Freud ve Psikanaliz*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 136-139.

⁹¹⁵ Ebû Medyen'in şeyhlerinden bir tanesi olan Ebû Ya'zâ, kendisini yanına çağırır ve ona, "*Yaklaş bakalım Endülüslü!*" der. Daha sonra elini göğsüne koyarak, orada bulunanlara "*Bu durum onun için büyük bir başarı olacak,*" ifadesinde bulunur. Ebû Medyen'e gitmesi için izin verir ve ona şöyle der: "*Yolda bir aslanla karşılaşacaksın. Senden korktuğunda sana yaklaşamayacak. Ona, 'Yelnûr hürmetine bana yaklaşma!' de. Sonra bir ağacın yanında üç hırslıla karşılaşacaksın. Onlara nasihat edeceksin; ikisi tövbe edecek, üçüncüsü ise ele geçirilip öldürülecek ve bu ağaca asılacak.*" Ebû Medyen, Ebû Ya'zâ'ya veda ederek ayrıldıktan sonra yolda gerçekten de onun söylediklerinin aynısıyla karşılaşmıştır. Bu durum hiss-i kable'l-vukû (önsezi) bağlamında, ruhsal bağlantının ve manevi rehberliğin kişinin hayatındaki

Bu ruhsal rehberlik, öğrencinin ruhsal yolculuğunda karşılaşılabileceği zorlukları ve fırsatları önceden hissetmesini sağlar. Bu, tasavvuf öğretisinin sezgisel ve içsel bilgiyi nasıl değerli gördüğünü gösterir. Önbiliş, bireylerin sosyal ve duygusal zekalarını geliştirmelerine katkıda bulunabilir. Sezgisel iletişim, bir kişinin diğerlerinin duygusal durumlarını ve niyetlerini önceden hissetmesine olanak tanır, bu da îsâr ve duygusal bağ kurma yeteneklerini artırır.

Parapsikoloji alanında yapılan çalışmalar, önsezinin varlığını ve etkilerini araştırmaya odaklanmıştır. Bununla birlikte, önbiliş fenomeni genellikle ampirik verilerle doğrulanması zor olan, sübjektif ve kişisel deneyimlere dayanan bir olgu olarak kabul edilir. Bu nedenle, bilimsel toplulukta önseziye yönelik kuşklar ve eleştiriler devam etmektedir. Nörobilim araştırmaları, beynin gelecekteki olayları öngörme kapasitesini inceleyerek, önbilişin biyolojik temellerini anlamaya çalışmaktadır. Bazı teoriler, beynin bilinçaltı süreçlerinin geçmiş deneyimlere dayalı olarak gelecekteki olayları tahmin etme yeteneğine sahip olduğunu öne sürer.

8.3. Psikometri

Psikometri, bir nesneye dokunarak onun geçmişine, enerjisine ve ona ait niteliklere dair bilgi edinme yeteneği olarak tanımlanır. Bu yetenek, 1849 yılında J. Rodes Buchanan tarafından keşfedilmiştir. Bir fizisyen olan J. R. Buchanan, bu buluşunu belirtilen yılda yayımlamıştır. Nesneler, psikometri algısında birey için adeta birer koltuk değneği işlevi görür. Objeyi eline alan bireyler, obje ile uyum sağlar ve bu sayede obje sahibi ile manevi bir iletişime geçerler.⁹¹⁶

Kavram, genellikle parapsikoloji ve psişik yetenekler kapsamında ele alınır. Psikometri pratiği, bir nesnenin enerji izlerini okuyarak, onunla ilgili bilinçaltı bilgileri ortaya çıkarma sürecini içerir. Gözün ve diğer duyu organlarının yaptığı idrak işini derinin ve dokunma hissinin yapmasıdır.⁹¹⁷

Nesneler hakkında gerçek bilgi, Allah'tan gelen yazılı ayetlerin ve yaratılan tüm evrenin yanı sıra insanın kendi ilahi özünü derinlemesine anlamasıyla gerçekleşir. İlahi

olaylar üzerinde ne kadar etkili olabileceğini gösterir. Kaynak için bkz. Ulupınar, *Ebû Medyen el-Mağribî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri ve Tarîkatı*, 63.

⁹¹⁶ Rogo, *Parapsikoloji Duyular Dışı İletişim*, 30-34.

⁹¹⁷ Haris el Muhâsibînin neredeyse tüm klasik tasavvuf eserlerinde tevâtüren anlatılan bir özelliği bu meseleye örneklik teşkil eder. Ali Dekkâk'ın bahsettiği üzere Muhâsibi, helal olduğu şüpheli olan yiyeceklere elini uzattığında ve dokunduğunda parmağının ucundaki bir damarın attığını hissedirdi. Bu şekilde bir fiziksel tepki ile karşılaştığında o yiyeceği yemekten vazgeçerdi. İlgili örnek için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 58.

bilginin rehberliği olmaksızın, nesnelerin gerçek doğasını anlamak imkansızdır, çünkü insanın algı yetileri sınırlıdır ve bu sınırlılık, hakikati tam anlamıyla kavramaya engel teşkil eder. Dolayısıyla, mutlak bilgiye erişim, ilahi inayet ve bilginin rehberliğiyle gerçekleşir. Bu bağlamda, eşyanın hakikatine erişim, insanın sınırlı algı kapasitesini aşarak, ilahi bilginin ışığında mümkün hale gelir. Doğrudan manevi deneyim ve derin içsel farkındalık yoluyla kazanılan bu bilgi, dedikodu veya taklit yoluyla elde edilen yüzeysel bilgilerle karşılaştırılamayacak kadar değerli ve önemlidir.⁹¹⁸

Psikometri, iletişim teorilerinin sınırlarını genişleten bir kavramdır. Geleneksel iletişim, bilgi ve duyguların sözlü, yazılı veya görsel kanallar aracılığıyla aktarılması olarak tanımlanır. Ancak psikometri, dokunma duyusu yoluyla gerçekleşen enerji ve bilgi aktarımını vurgular. Bu, iletişimin daha az bilinen ve araştırılan yönlerini ortaya koyar.

Tasavvufta, maddi dünya ile manevi dünya arasındaki bağlantılar önemli bir yer tutar. Psikometri, bu bağlamda, nesnelerin sadece fiziksel varlıklar değil, aynı zamanda manevi ve enerji alanları taşıyan varlıklar olduğunu vurgular. Bu perspektiften bakıldığında, psikometri, Sufi pratiklerinde kullanılan sembolik nesnelerin (örneğin, tespih, hırka) manevi anlamlarını ve enerjilerini anlamak için bir araç olarak değerlendirilebilir.

8.4. Telestezi

Telestezi, olağanüstü hassasiyet ve duyarlılık anlamına gelir. Bu kavram, diğer insanların fark edemediği duyuşal ve duygusal bilgileri algılama yeteneğini ifade eder. Telestetik bir birey, çevresindeki enerji ve duygusal dalgalanmaları, ince detayları ve gizli bilgileri algılama kapasitesine sahiptir. Bu, fiziksel duyuların ötesine geçen ve sezgisel farkındalığı içeren bir bilinç durumunu gerektirir.⁹¹⁹

Bu kavram, bireylerin bilinçaltı düzeyde nasıl bağlantı kurduğunu ve duyuşal bilgileri nasıl algıladığını anlamaya yönelik yeni bir perspektif sunar. Bazı bireylerde mevcut olan olağanüstü ruhsal hassasiyet durumu, yıllardır araştırma konusu olarak incelenmektedir. Örneğin, 1960'larda parapsikologlar, Cape Town'da yaşayan mühendis Bay W. Van Vuurde ile oldukça ilgilenmişlerdir. Van Vuurde'nin telestetik yeteneği,

⁹¹⁸ Tenik, *Tasavvufi Bilgi*, 210.

⁹¹⁹ Özelsel, halvette geçirdiği 39 günün ardından şu hissiyatı yaşar: “Bismillah zikrinin ortasında, Mekke göğünün üstünde sayısız yıldız beliriyor. Bu artık zikir olarak adlandırdığım deneyimden çıkıyor. Şurup kıvamındaki maddesiyle bana bir hayli sorun olmuş olan ‘latif’ bedenim, ansızın beni taşımaya başlıyor! Tamamen çözülmüş, ağırlıktan kurtulmuş, hafiflemiş olarak ‘ben’, en derin benliğimden sonsuzluğu seyrediyorum. Estağfirullah, Estağfirullah.” Kaynak için bkz. Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 126.

önceden belirlenen bir saatte uykudan uyanmayı başarmasıydı.⁹²⁰ Bu, aslında biraz gayretle hemen hemen herkesin yapabileceği bir ruhsal hassasiyet durumudur. Çünkü her insanın bir “içsel saati” nin var olduğu bilinmektedir.

Sûfiler için telestezi, mürşid ve mürid arasındaki ruhsal bağ ve sezgisel iletişimin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Mürşidin yüksek derecede hassasiyeti, müridin ruhsal durumunu ve ihtiyaçlarını derinlemesine anlamasını sağlar. Bu, Sûfî öğretisinin içsel bilgi ve sezgisel farkındalığı nasıl önemseydiğini gösterir.⁹²¹

Telestetik yetenekler, îsâr ve duygusal zekanın gelişiminde önemli bir rol oynayabilir. Bir bireyin, çevresindekilerin duygusal durumlarını ve enerjilerini derinlemesine hissetme yeteneği, duygusal bağ kurmayı ve anlayışı güçlendirir. Bu, terapötik ve danışmanlık süreçlerinde, insan ilişkilerinde ve liderlikte büyük bir avantaj sağlayabilir.

8.5. Clairvoyance / Durugörü

İslam kaynaklarında “*Basîret*” olarak ifade edebileceğimiz bu durum, kalp gözü ile bir şeyi net olarak görmek anlamına gelir. Bu kavram, fiziksel gözlerden bağımsız olarak zihinsel veya ruhsal bir görüşe sahip olmayı ifade eder. Basîret, ruhsal aydınlanma ve derin içsel bilgiye ulaşma yeteneği olarak da tanımlanabilir. Müşahade-i uryânî, yani gerçekleri apaçık görmek, fiziksel dünyanın ötesindeki gerçekleri doğrudan algılama kapasitesini ifade eder.⁹²²

⁹²⁰ İlk önce Van Vuurde, bozuk bir saati kutu içine koyarak kendisini denemişti. Kutu içindeki saati görmeden, akrep ve yelkovanı rastgele hareket ettirmişti. Bu rastgele çeviriş gündüz saatlerine denk gelirse bir sonuç almıyor, fakat gece saatlerine rastladığında muhakkak uyanıyordu. Uyandığı saatleri bir kağıda not edip tekrar uykuya dâhıyor ve notları sabah uyandığında kontrol ediyordu. Kutu içindeki bozuk saatle notlar arasında tutarlılık buluyordu. Kaynak için bkz. Rogo, *Parapsikoloji Duyular Dışı İletişim*, 21-22.

⁹²¹ Bahsedilen olağanüstü hassasiyet yeteneği ile alakalı olarak Mevlânâ Celâleddin şu örneği verilebilir. Dostlardan biri, müridlerinin arasından Mevlânâ’ya bir incir sepeti getirdi. Mevlânâ inciri aldı ve “*Çok güzel bir incir, fakat kemiği var*” diyerek yere bıraktı. Bu duruma şaşırان derviş, “*İncirin nasıl kemiği olur?*” diye meraklandı ve incirleri alıp gitti. Bir süre sonra derviş geri dönerek aynı incir sepetini getirdi ve Mevlânâ’nın önüne tekrar koydu. Mevlânâ bu incirlerden birini alıp yedi ve “*Bu incirin hiç kemiği yok*” diyerek şeyh Muhammed Hâdim’e incirleri toplantıdakilere dağıtmasını emretti. Arkadaşlar, bu güç durumu karşısında şaşkınlık içinde kaldılar. Sonradan anlaşıldı ki mürid incir sepetini arkadaşının bahçesinden toplamış ancak kendisini oralarda göremediği için parasını sonra veririm rahatlığı ile dergâha getirmişti. Mevlânâ’nın bu tepkisinden sonra tekrar bahçeye giderek arkadaşını bulur ve incirlerin parasını verir. İncirdeki kemik meselesi bu şekilde aydınlığa kavuşur. Kaynak için bkz. Hasan Kızıldağ, “Mevlevî Menkıbeleri’nde İslam Öncesi İnanç Motifleri”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/83 (2018), 444.

⁹²² Şeyhimiz Hemedan’da iken, birisi ona şöyle bir keşfini anlatmıştı: “Halvetlerimden birinde, Ceyhun’da bulunan oğlumun gemiden suya düşmek üzere olduğunu keşfettim. Ona bağırarak uyardım ve düşmekten kurtuldu.” Bu zat Hemedan civarında, oğlu ise Ceyhun’da bulunuyordu. Oğlu, yanımıza geldiğinde

Sûfî geleneğinde basîret, sadece entelektüel veya bilişsel bir yetenek değildir; ruhun ve kalbin arınmasından doğan bir manevi yetenektir. Bu arınma süreci, tezkiye olarak bilinir ve zikir, murâkabe, sohbet gibi yoğun manevi pratikler ile gelişir. Bu pratikler aracılığıyla mürid, ego ve dünyevi bağılıkların perdelerini kaldırmaya çalışır ve böylece ilahi ışığın kalbi aydınlatmasına izin verir. Kalp bu şekilde aydınlandığında, ilahi gerçeklikleri net ve kesin bir şekilde algılama yetisine kavuşur.⁹²³

Geleneksel iletişim modelleri, duyuşsal ve mantıksal bilgi aktarımına odaklanırken, clairvoyance, içsel ve ruhsal bilgi aktarımını vurgular. Bu, bireylerin ve toplulukların bilinçaltı ve ruhsal düzeyde nasıl bağlantı kurduğunu anlamamıza yardımcı olur. Basîret aracılığıyla elde edilen içgörüler, genellikle sembolik ve metaforik bir dilde ifade edilir. Örneğin, Tasavvufî şiirler, manevi hakikatleri ileten semboller ve metaforlarla doludur. Sûfinin içsel görüşü, bu sembolleri çözümlemelerini ve anlamlarını, dinleyicilerinin kalbine ve ruhuna dokunacak şekilde iletmelerini sağlar.

Tasavvuf geleneğinde, basiret, manevi yolculuğun önemli bir parçasıdır. Kalplerden geçenlerin ve zihinlerde düşünülenlerin bu tür bilgiyle bilinmesine mutasavvıflar genellikle “muzmarâtu’l-kulûba ıtıla” derler.⁹²⁴ Bu bağlamda, Kuşeyrî’nin belirttiği gibi; “Sıdk ehli ile birlikte olduğunuz zaman kalbinizi ve zihninizi iyi yönde tutunuz. Çünkü onlar, kalbin sırlarını ortaya çıkaran casuslar gibidirler.”⁹²⁵ Bu uyarı, sıdk ehliyle birlikteyken düşüncelerimizin ve niyetlerimizin temiz ve sadık olmasının önemine işaret eder, zira onların manevi sezgileri kalplerin derinliklerine nüfuz edebilir.

8.6. Vision / Ru’yet

Vision, İslam kaynaklarında ru’yet, temâşa ve müşahede olarak ifade edilir. İlahi ve gayb âlemini seyretme yeteneği anlamına gelir. Bu kavram, fiziksel dünyanın ötesindeki manevi gerçeklikleri, ilahi hakikatleri ve görünmeyen alemleri görme

gerçekten suya düşmek üzere olduğunu ve babasının sesini duyarak düşmekten kurtulduğunu haber verdi. Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, 1/239.

⁹²³ Rivayet edilir ki, Sehl b. Abdullah mescitte ders verirken sıcaklığın şiddetinden ve zorluklarından bunalan bir güvercin camiye düştü. Bunu gören Sehl, memleketindeki “mescidin güvercini” ünvanı ile anılan Şah Sucâ’ Kirmanî’nin bir sözünü hatırlar. Bunun üzerine “Allah Teâlâ dilediyse vefat etti,” der. Durumu doğrulamak için bir mektup yazılır ve haberin doğru olduğu anlaşılır. Kirmânî vefat etmiştir. Kaynak için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 402.

⁹²⁴ Uludağ, *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*, 48.

⁹²⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 401.

kapasitesini içerir. Müşahede, Sûfî terminolojisinde, ilahi varlığın ve manevi alemin doğrudan gözlemlenmesi ve deneyimlenmesi olarak kabul edilir.⁹²⁶

Vision kavramı, tasavvufî iletişimin merkezinde yer alır. Mürşid ile mürid arasında kurulan önemli bir iletişim aracıdır. Mürşid, müridin manevi gözünü açmasına yardımcı olur, ona ilahi hakikatleri görmeyi öğretir. Bu, sözsüz bir iletişim şeklidir; manevi sezgi ve içgörü yoluyla gerçekleşir. Zira temâşa ve müşahede, sadece fiziksel gözle görünenleri değil, kalp gözüyle algılanan ilahi işaretleri de içerir. Bu, manevi bir iletişim şeklidir ve bireyin Allah ile kurduğu derin bağlantıyı simgeler.⁹²⁷ İletişim teorileri bağlamında, bu süreçler sembolik etkileşimciliğe benzer; zira semboller ve anlamlar üzerinden bir anlam alışverişi gerçekleşir.

Vision kavramı, algı ve anlam süreçlerine dair teorilerle ilişkilidir. Örneğin, Clifford Geertz'in kültürel yorumlama teorisinde olduğu gibi,⁹²⁸ Sufiler için temâşa ve müşahede, manevi dünyayı yorumlama ve anlamlandırma sürecidir. Ayrıca, Karl Weick'in organizasyonel iletişim teorisi olan anlam oluşturma süreci de buraya uyar;⁹²⁹ çünkü mürid, gayb âlemindeki sembolik işaretleri anlamlandırarak manevi yolculuğunu şekillendirir.

⁹²⁶ Heytemî, eserinde “*Bir Garîb Hikâye*” başlığı ile naklettiği olayda bu konu, şu şekilde örneklendirilir: “Abdullah b. Ebû Asrûn, İbnü’s-Sekkâ ve Şeyh Abdülkadir-i Geylânî, Hammâd ed-Debbâs’ın ziyaretine vardık. İbnü’s-Sekkâ, ‘Ben ondan bir mesele sormak isterim ki cevabını vermeye kadir olamaz,’ dedi. Ben de, ‘Benim dahi bir meselede müşkülüm var. İsterim ki halletsin,’ dedim. Şeyh Abdülkadir-i Geylânî ise, ‘Maazallah ki ben ondan bir nesne sorayım. Ancak konuşmalarının bereketine mazhar olmayı dilerim,’ dedi. Yanına vardık, orada yoktu. Bir süre bekledik. Daha sonra yerinde oturduğunu gördük ve yanına gittik. Hışımla İbnü’s-Sekkâ’ya nazar etti ve ‘Benden bir mesele sormak istersin ki ben onun cevabından âciz kalayım. O meselenin cevabı budur. Ancak sende küfrün izlerini müşahede ediyorum,’ buyurdu. Bana nazar edip, ‘Halletmemi istediğin müşkül meselenin cevabı da budur. Sen de baştan aşağı dünyaya gark olasın. Zira küstahlık ettin,’ buyurdu. Daha sonra Abdülkadir’e iltifatla nazar edip yanına oturttu ve ‘Ey Abdülkadir! Bana edep ve hürmetle muamele ederek Allah ve Resulünü hoşnut ettin. Seni görürüm ki Bağdat’ta minbere çıkıp, ‘Ayağım bütün evliyanın boynu üzerindedir’ dersin. Ve o vaktin evliyası senin büyüklüğünü tanıır ve sana boyun eğler,’ dedi.” Menkıbeyi anlatan kişi, Hammâd’ın söylediklerinin aynen gerçekleştiğini, İbnü’s-Sekkâ’nın halife tarafından Rum’a gönderildiğini ve orada Hristiyanlığa geçtiğini belirtmektedir. Ayrıca, kendisi Şam’a gitmiş ve Nureddin Şehid tarafından zorla vakıfların sorumluluğuna atanarak dünya işlerine yönelmiştir. Şeyh Abdülkadir-i Geylânî hakkında söylenenler de gerçekleşmiş ve onun büyüklüğü zamanının evliyaları tarafından tanınmıştır. Olayla ilgili bkz. Ebû’l-Abbâs Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ’l-hadîsiyye* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1989), 315-316.

⁹²⁷ Tasavvuf büyüklerinden Ebu Yakub Sûsî, Bir keresinde vefat eden bir müridimi yıkar. Teneşirde yatan mürid, Sûsî’nin baş parmağını yakalar. Ona, ‘*Evladım, parmağımı bırak. Zaten senin ölü olmadığını, sadece bir yurttan diğer bir yurda intikal ettiğini biliyorum,*’ deyince mürid parmağını salıverir. Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 592.

⁹²⁸ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1993), 3-30.

⁹²⁹ Karl E. Weick, *Sensemaking in Organizations* (London: Sage Publications, 1995), 63-76.

8.7. Audition / Semâ

Audition kavramı, semâ, işitme, ilâhi hitapları işitme, gaybdan gelen sesleri duyma, hâtiften gelen sedayı idrak etme, kalp kulağı ile işitme, vicdanın sesini dinleme gibi anlamlara gelir.

Bu ifade tasavvufta geniş bir dinleme deneyimini kapsar. Fiziksel olarak işitmenin ötesinde, daha derin ve ruhsal bağlantılarla ilahi ve görünmeyen mesajları dinlemeyi içerir. Semâ, ilahi hitapları işitmek, gaybdan gelen sesleri duymak, hâtiften gelen sedayı idrak etmek, kalp kulağı ile işitmek ve vicdanın sesini dinlemek gibi çeşitli dinleme biçimlerini içine alır.

İlahi hitapları işitme, sûfinin Allah ile kurduğu manevi iletişimin bir parçasıdır. Bu, Allah'ın doğrudan veya dolaylı mesajlarını dinleme kapasitesini ifade eder ve sûfinin manevi yolculuğunda rehberlik sağlar. İletişim açısından, bu, Allah'ın kelimasını anlamak ve ona uygun yaşamak için bir kanal oluşturur. Bu süreçte, sûfiler, manevi sezgi ve duyarlılıkları aracılığıyla Allah'ın iradesini anlamaya çalışırlar.⁹³⁰

Gaybdan gelen sesleri duyma, sûfilerin görünmeyen âlemlerden gelen mesajları işitme yeteneğini ifade eder. Bu iletişim biçimi, manevi rehberler veya melekler tarafından yönlendirilen sûfiler için önemlidir. Sûfiler, gaybdan gelen bu sesleri, ruhsal yolculuklarında karşılaştıkları işaretler ve semboller olarak görürler ve bu sesler, onların manevi ilerleyişlerinde yönlendirici bir rol oynar.

Hâtiften gelen sedayı idrak etme, fiziksel duyularla algılanamayan, ancak ruhsal duyarlılık ile fark edilen sesleri anlama yeteneğidir. Bu iletişim biçimi, sûfilerin manevi rehberlik ve ilham aldıkları önemli bir yoldur. Sûfiler, bu tür ilhamları, Allah'tan gelen manevi mesajlar olarak kabul ederler ve bu mesajlar onların manevi yaşamlarını derinleştirir.⁹³¹

⁹³⁰ Bir gün Ebu Amr b. Alâ namaz kıldırmak için öne geçti. Genellikle, zorunlu kalmadıkça imamlık yapmazdı. Öne geçtiğinde, cemaate saf tutmalarını ve düzenlerini sağlamalarını söyledi, ardından kendinden geçti ve ancak ertesi gün kendine gelebildi. Kendisine bu durumun sebebi sorulduğunda, şunları söyledi: “Size ‘safları düzeltin’ dediğim anda, Allah Teâlâ’dan kalbime bir ilham geldi. Bana, ‘Ey kulum, sen benim için bir an düzgün olabildin mi ki kullarına ‘düzelin’ diyorsun?’ der gibi oldu.” Kaynak için bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 170.

⁹³¹ Ebu Said Harrâz’ın anlattığına göre, çölde yolculuk yaparken büyük bir açlık hissetmişti. Bu durumda nefsinin etkisiyle Allah’tan yiyecek istemeyi düşündü. Tam bu niyetleyken, hâtiften gelen bir ses duydu. Bu ses ona, Allah’a yakın olduğunu iddia ettiğini, ancak Allah’ın kendisine gelenleri asla zarara uğratmayacağını hatırlattı. Ses, acizliğini öne sürerek sabır ve güç istemenin, sanki Allah’ı görmüyormuş gibi davranmak olduğunu belirtti. Kaynak için bkz. Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*, 168.

Kalp kulağı ile işitme, fiziksel işitmenin ötesinde, kalbin duyarlılığı ile manevi gerçeklikleri algılama anlamına gelir. Sûfiler için, kalp kulağı ile işitme, Allah'ın ve evrenin sırlarını derinlemesine anlama çabalarının bir parçasıdır. Bu iletişim, sûfilerin manevi dünyalarını zenginleştirir ve onlara daha derin bir anlayış kazandırır.⁹³²

Vicdanın sesini dinleme, kişinin içsel ahlaki pusulasına kulak verme ve doğru ile yanlış ayırt etme yeteneğidir. Sûfiler için bu, manevi arınma ve ahlaki gelişim süreçlerinde kritik bir rol oynar. Vicdanın sesi, sûfinin manevi yaşamında bir rehber olarak hizmet eder ve ona ahlaki kararlarında yardımcı olur.

8.8. Prevision / Öngörü

Prevision, geleceği önceden görme veya gelecekteki olayları önceden tahmin etme yeteneği olarak tanımlanabilir. Genellikle rüya anında gerçekleşen bu olgunun rüya dışında uyku/uyanıklık arasında da ortaya çıktığı vakidir. Bu kavram, belirli olayların veya sonuçların önceden bilinmesi veya sezilmesi anlamına gelir ve çeşitli bilimsel, psikolojik ve manevi bağlamlarda ele alınabilir. Tasavvufta prevision, hakikatleri uzaktan keşfetmek ve olayları gerçekleşmeden kavramak anlamında kullanılır.⁹³³

Uzaktan keşfetmek, fiziksel olarak bir mekânda bulunmaksızın bilgi edinme veya deneyim yaşama sürecini ifade eder. Bu kavram, teknolojik ilerlemelerle birlikte daha da önem kazanmış ve çeşitli alanlarda uygulanabilir hale gelmiştir. Tasavvufta ise uzaktan keşfetmek, bir müridin veya dervişin, manevi rehberi veya pirinin himmetiyle, uzakta olup bitenleri bilme ve anlama yeteneği olarak yorumlanabilir.

Tasavvuf pratiğinde, uzaktan keşfetmek, rabıta veya içsel bağlantı yoluyla gerçekleştirilebilir. Bu tür bir iletişim, zahiri duyuların ötesine geçerek batını bir anlayış ve

⁹³² Rüya âleminde yaşanan veya hatiften bir sesin duyulmasıyla ortaya çıkan bir hadiseye göre, Abdülkadir Geylânî, sohbet şeyhi olan Hammâd ed-Debbâs ile tanışmadan önce onu mana âleminde görmüş ve kendisi ile şu konuşmayı gerçekleştirmiştir: “Bir zaman Bağdat’ta fitne çıktı. Şehri terk etmek isteyip mushaf-ı şerifi sırtıma asarak Halep kapısına yöneldiğimde, biri ‘Nereye gidiyorsun?’ diyerek beni durdurmaya çalıştı. Beni itti ve sırtüstü yere düşürdü. Bana, ‘Geri dön. Halk senden büyük fayda görecektir,’ dedi. Ben de, ‘Ben halka nasıl fayda sağlayabilirim? Ben yalnızca dinimin selametini arzuluyorum,’ dedim. O ise, ‘Senin için dininin selameti sağlanmıştır,’ dedi. Ancak bu sözleri söyleyen kişiyi göremedim. Mekanıma geri döndüm. Bazı zor durumlar baş gösterdi. Allah’tan bu halleri çözebilecek birini göndermesini diledim. Ertesi gün, Tayfa adlı yere vardım. Biri kapısını açarak, ‘Ey Abdülkadir,’ diyerek beni içeri davet etti. Yanına girdiğimde, ‘Bu gece düşündüğün halleri niçin unuttun?’ dedi. Bu söz karşısında sessiz kaldım ve cevap veremedim. Bu durum üzerine o kişi öfkelenmiş ve kapıyı öyle bir kapattı ki kapının etrafındaki topraklar yüzüme saçıldı. Kapıdan ayrılmaya biraz uzaklaştım. Bana sorduğu zor meseleler aklıma geldi ve o kişinin salih biri olduğunu anlayıp geri döndüm. Onu bulmaya çalıştım, fakat muvaffak olamadığım için gönlüm kırıldı. Daha sonra anladım ki o kişi Şeyh Hammâd ed-Debbâs’mış.” Bkz. Çakır, *Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirîlik*, 1/80-81.

⁹³³ Sûfilerden birine bir bardak içecek getirilmişti. Bardaktan içmeden önce, “Şu anda dünyada bir olay oldu; ben bunun ne olduğunu öğrenmedikçe bu bardaktaki içeceği içmeyeceğim,” dedi. O anda ona, “Bir grup insan Mekke’ye girdi ve orada öldüler” haberi ulaştı. Bkz. Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 1/238.

farkındalık düzeyine ulaşmayı içerir. Böylece, bireyler arasındaki iletişim, fiziksel sınırların ötesine geçerek daha derin ve anlamlı bir hal alır. Bu tür bir iletişim, manevi rehberlik ve ilham almanın yanı sıra, bireyin kendi manevi yolculuğunu daha bilinçli ve farkındalık dolu bir şekilde sürdürmesine yardımcı olabilir.

Duyular ötesi algılamaların mümkün olduğu durumda, bu algılamaların gerçekleşmesi için zihin alıcılarına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu zihin alıcıları, sadece insanları değil, hayvanları da kapsayan ve tıpkı elektrik veya manyetik alanlar gibi etrafımıza yayılan bir alan vasıtasıyla koordinasyonu sağlar. Long, kuşların yiyecek arayışına çıktıklarında, sürünün bazı üyelerinin iyi bir yiyecek kaynağı bulması halinde, dağınık halde bulunan diğer üyelerinin bu keşiften haberdar olduklarını gözlemlemiştir. Bu gözlem, duyular ötesi algılamaların hayvanlar arasında da bir tür iletişim ve koordinasyon aracı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu durum, duyular ötesi iletişimin hem insanlar hem de hayvanlar arasında yaygın ve işlevsel olabileceğine dair önemli kanıtlar sunmaktadır.⁹³⁴

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu tür duyular dışı idraklerle elde edilen bilgi ve tecrübeler, bireyin kendisine ait manevi deneyimlerdir ve dolayısıyla kişisel bir alana aittir. İslam dininde, ümmeti bağlayacak nitelikteki kanunlar gibi, bu tür bilgilerin tüm insanlara dayatılması mümkün değildir. Bunun nedeni, bu tür bilgilerin yüksek idrak düzeyinde olması ve elde edilmesi için üstün gayret ve mücadelelerin gerekmesidir. Bu şartları taşımayan bireylere bu tür bilgilerin kabul ettirilmesi olası değildir ve bu durum, bu bilgilerin bireysel ve manevi bir alanla sınırlı kalmasını gerektirir.

9. Tasavvufî Tekâmülde Evrensel Dil: Eşyanın Hakîkati

Tasavvuf, varoluşun derin anlamlarını ve hakikatlerini keşfetme sürecinde, eşyanın hakikati üzerine yoğun bir vurgu yapar. Eşyanın hakikati, varlıkların içsel anlamlarını ve onların İlâhi kaynağa olan bağlantılarını ifade eder. Bu bağlamda, evrensel dil kavramı, maddi dünyanın ötesindeki gerçekleri anlamak ve yorumlamak için kullanılan manevi bir dil olarak karşımıza çıkar. Bu dil, her varlığın, ilâhi hakikatin bir yansıması olduğu fikri üzerine inşa edilmiştir. Tasavvuf, bu evrensel dilin anlaşılmasını, varlıkların zâhirî görünümünün ardındaki bâtinî anlamların keşfi olarak görür.

Tasavvufun temelinde, her şeyin Allah'ın bir tecellisi olduğu inancı yatar. Bu bağlamda, eşyanın hakikati, eşyaların sadece maddi formlarının ötesine geçerek onların

⁹³⁴ Fadime Çadırcı - Lütfü Hanoğlu, "Telepati: 5 Duyunun Ötesinde 6. Hatta 7. Duyu Var mı?", *Medipol Üniversitesi*, (2016), 87.

İlahi özlerini ve anlamlarını kavramayı gerektirir. İbn Arabî'nin "*Vahdet-i Vücut*" teorisi, her şeyin aslında bir ve aynı İlahi kaynaktan türediğini ve bu nedenle tüm varlıkların aynı hakikatin farklı yansımaları olduğunu belirtir. Bu anlayış, insanın kâinatı ve içindeki her şeyi İlahi birer işaret olarak görmesini sağlar ve böylece evrensel dil, insanın Allah'ı ve O'nun yaratışını daha derinlemesine anlamasını mümkün kılar.⁹³⁵

*"Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu hep O'na secde etmektedir! Niceleri de azabı hak etmiştir. Allah'ın hakir kıldığı kimseyi onurlandırabilecek birisi yoktur. Kuşkusuz Allah dilediğini yapar."*⁹³⁶

Evrensel dil, aynı zamanda, insanın kendisiyle ve diğer varlıklarla olan iletişimini de şekillendirir. Sûfî düşüncede, insanın kalbi, bu dilin merkezi bir çevirmeni olarak kabul edilir. Kalbin arınması ve saflaşması, kişinin bu evrensel dili daha doğru ve derinlemesine anlamasını sağlar. Böylece, kalbin marifeti, insanın eşyaların hakikatini idrak etmesine ve İlahi gerçeklerle dolu bir yaşam sürmesine olanak tanır.

Kuantum, rölativite ve atomaltı teoriler, geleneksel Aristo ve Newton'cu fizik anlayışını tamamen değiştirmiştir. Bu yeni anlayış, mekân, hareket ve madde gibi temel kavramların yeniden değerlendirilmesine neden olmuştur. Modern fizik ve kimya, tüm maddelerin atomlardan, atomların ise proton, nötron ve elektron gibi daha küçük parçacıklardan ve hatta kuark adı verilen atomaltı parçacıklardan oluştuğunu ortaya koymuştur. Bu temel yapı taşları, evrendeki tüm maddelerin ve varlıkların ortak bileşenleridir. Kuantum mekaniği, maddenin organik ve inorganik olarak ayrılmasının sadece geleneksel bir bakış açısı olduğunu göstermiştir. Canlı veya cansız tüm varlıkların temel yapı taşları aynıdır ve bu yapı taşları atomaltı parçacıklardır. Bu bağlamda, bir taş parçasından bir ağaca, bir yıldızdan insana kadar her şey, bu temel elementlerin farklı kombinasyonları ve düzenlemeleri ile meydana gelir. Artık bilinmektedir ki, atomaltı parçacıklar tıpkı canlılar gibi iletişim kurar, karar alır ve bilgi alışverişinde bulunurlar. Bu parçacıklar, sahip oldukları yüksek hız sayesinde, saniyenin milyonda biri kadar kısa bir süre içinde galaksi uzaklığındaki başka bir parçacıkla bilgi alışverişi yapabilirler. Bu olağanüstü hareket, evrendeki tüm varlıkların, atomlar ve atomaltı parçacıklar aracılığıyla

⁹³⁵ Mehmet Bayrakdar, *Kayserili Davud (Davudu'l-Kayseri)* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 29-30.

⁹³⁶ el-Hac, 22/18.

tam anlamıyla canlı bir hayata sahip olduklarını gösterir. Bu durum, evrendeki tüm varlıkların maddi birliğini ve ortak kökenini vurgular.⁹³⁷

*“Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O halîmdir, bağışlayıcıdır.”*⁹³⁸

İnsan da bu evrensel yapı taşlarının bir parçasıdır. İnsan bedeni, aynı temel atom ve moleküllerden oluşur ve bu yönüyle evrendeki diğer maddi varlıklarla ortak bir kökene sahiptir. Ancak insanı diğer varlıklardan ayıran, onun manevi boyutu, ruhu ve bilinç sahibi olmasıdır. Tasavvufa göre, insanın ruhu, İlahi nefesle üflenmiş ve böylece ona eşsiz bir değer ve anlam kazandırılmıştır. Bu durum, insanın maddi varlığıyla manevi boyutu arasında bir köprü kurar ve onu evrendeki diğer varlıklarla derin bir iletişime sokar.

Hz. Ali (r.a.) anlatıyor: *“Resulullah (sav)’la beraber Mekke’de olduğum bir zamanda kendisiyle beraberce bir tarafa gittik. Yolculukta O’nun karşısına çıkan her ağaç, her dağ, kendisine selam veriyor ve: Allah’ın selamı üzerine olsun ey Allah’ın Resülü!”* diyordu.⁹³⁹

İnsan ile eşya arasındaki bu iletişim, tam manasıyla anlaşılması zor olan karmaşık bir yapıya sahiptir. Tasavvuf, bu iletişimin, zâhirî ve bâtinî boyutlar arasındaki denge ve uyum üzerine kurulu olduğunu savunur. İnsan, eşyayı sadece fiziksel özellikleriyle değil, aynı zamanda onların ardındaki manevi anlamlarla da algılar ve bu algı, onun İlahi hakikatlerle olan bağlantısını güçlendirir. Bu bağlamda eşyalara verilen değer nominalizm⁹⁴⁰ karakterleri taşıyabilir. Eşyanın hakikatini idrak eden insan, kendi varoluşunun ve evrendeki yerinin derin anlamını keşfeder. Bu keşif, insanın Allah’a olan yakınlığını artırır ve onun manevi yolculuğunda önemli bir adım teşkil eder.⁹⁴¹

Günümüzde bu gerçeklik algısı, *“panbioizm”* kavramıyla ifade edilmeye çalışılmaktadır. Panbioizm, evrendeki tüm varlıkların canlı ve hayat sahibi olduğunu vurgulayan bir düşünce sistemidir. Bu görüşe göre, kâinatta var olan her şey – en küçük

⁹³⁷ Mehmet Bayrakdar, *Tasavvuf ve Modern Bilim* (Ankara: Seha Neşriyat, 1988), 69-71.

⁹³⁸ en-Nûr, 17/44.

⁹³⁹ Tirmizî, Menâkıb, 8.

⁹⁴⁰ Nominalizm (Adcılık), genel kavramların aslında hiçbir varlıkları olmadıklarını ve sadece birer ad’dan ibaret bulunduğunu savunan bir öğretidir.

⁹⁴¹ İsmail Hanoğlu, *“Gazâlî Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikatı Sorunu”*, *Birey ve Toplum Dergisi* 2/3 (2012), 90,93.

parçacıklar bile – canlıdır. Varlıklar arasında organik ya da inorganik, canlı ya da cansız gibi bir ayrım yapılmaz. Ancak, varlıkların canlılık seviyeleri farklı olabilir. Bazı varlıkların canlılık seviyesi çok yüksek olup, insanlar tarafından kolayca gözlemlenebilir; bitkiler, hayvanlar ve insanlar buna örnektir. Diğer varlıkların canlılık derecesi ise o kadar düşük olabilir ki, bu durum insan gözlemine kapalı kalır.⁹⁴²

Tasavvuf, bireyin bu algı seviyesini yükseltmek ve canlılık derecesi düşük olan varlıklarla iletişim kurabilme yeteneğini geliştirmek için metotlarını kullanır. Bu metotlar bireyin ruhsal farkındalığını artırarak, daha ince ve derin seviyelerdeki varlıklarla bağlantı kurmasını sağlar. Bu uygulamalar, tasavvufi eğitimin bir parçası olarak, bireyin çevresindeki her şeyin canlı ve anlamlı olduğu bilincini pekiştirir. Böylece, kişi sadece gözle görülebilen canlılarla değil, aynı zamanda gözlemlenmesi zor olan varlıklarla da manevi bir iletişim kurabilir. Bu tür bir derinlemesine algı, bireyin evrendeki tüm varlıklarla olan ilişkisini zenginleştirir ve manevi yolculuğunda daha kapsamlı bir anlayış kazanmasına yardımcı olur.

İnsanın eşyanın hakikatini anlayabilmesi için zâhiri vücudunda kullanabileceği metotlardan biri olarak, beyindeki epifiz bezinin salgıladığı dimetiltriptamin (DMT) hormonu önemli bir rol oynayabilir. Epifiz bezi, melatonin hormonunun yanı sıra DMT gibi güçlü psikoaktif bileşenler de üretir. DMT'nin bilinç durumları üzerindeki etkileri ve mistik deneyimlerle olan ilişkisi, bu hormonun eşyanın hakikatine dair daha derin bir kavrayış sağlayabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Dolayısıyla, epifiz bezinin salgıladığı DMT hormonu, insanın dış dünyayı algılama ve anlama süreçlerinde önemli bir biyolojik araç olarak değerlendirilebilir.⁹⁴³

Epifiz bezinin salgıladığı son hormon ise bunların içerisinde en gizemli olanıdır. *DMT (Dimetiltriptamin)* molekülü. *Ruh molekülü* olarakta adlandırılır. DMT, pineal bez tarafından uyku sırasında salgılanan bir çeşit halüsinojendir. Ruhtan bedene geçişi sağladığı hakkında düşünceler vardır. Vücuttan ayrılmış bilinç varlığını ortaya çıkarır. Yoğun olarak gece 02-04 saatleri arasında salgılanır. Salgılanması rüyaların görüldüğü evreye denk gelir ve etkilerinin arasında zaman algısında değişim vardır. Beyin, uyku dışında, doğum ve ölüm esnasında en fazla DMT'yi salgılar.⁹⁴⁴

⁹⁴² Kırdar, *Tasavvufi Panbioizm*, 1-2.

⁹⁴³ Rick Strassman M.D., *DMT The Spirit Molecule* (Rochester: Park Street Press, 2001), 42,52.

⁹⁴⁴ Deniz Altınbay, "Retinal Ganglion Hücresi ve Epifiz (Pineal Bez, Üçüncü Göz)", *Türkiye Klinikleri Oftalmoloji Dergisi* 29/1 (2020), 78.

Epifiz bezi doğumdan itibaren 9 yaşına kadar varlığını aktif bir şekilde sürdürür. Çocuklarda epifiz bezinin aktivasyonu daha fazla olduğu için DMT salgılanmasının da fazla olduğu ve çocuklarda hayali varlıklar görmeye bu molekülün etkili olduğu düşünülmektedir. Bu yaşlardan sonra epifiz bezi iyi korunmazsa kalsifiye (kireçlenerek) olarak körelmeye yüz tutar.⁹⁴⁵ Yaklaşık 10-12 yaşlarında yapı ve işlevinde büyük oranda kireçlenme görülür. Yaş aralığı 15-85 olan 1.569 vakanın incelendiği bir çalışmada deneklerin %71 inde Epifiz bezi kireçlenmesi tespit edilmiştir. İşlevini kaybetmesinde günlük kullanılan gıdaların ve yaşam kalitesinin etkisi çok büyüktür. Florürlü diş macunları, gargaralar, paketli gıdalar, yapay ürünler, gıda boyaları gibi pek çok ürün ile cep telefonları, elektromanyetik dalgalar, aşırı sigara ve alkol kullanımı, vardiya sistemi ile çalışmak, uyku düzenindeki bozukluklar bu bezin işlevini yitirmesinde etken rol alır.⁹⁴⁶

Tasavvufta önerilen az yeme ve düzenli beslenme alışkanlıkları, beden arınmasına ve zihnin berraklaşmasına yardımcı olur. Bu fiziksel arınma, epifiz bezinin optimal şekilde çalışmasını destekleyerek, DMT hormonunun daha etkin bir şekilde salgılanmasını sağlar. DMT'nin bilinç durumları üzerindeki etkileri göz önüne alındığında, tasavvufî uygulamaların bireyin manevi yolculuğunda önemli bir rol oynadığı anlaşılar. Bu yöntemler, bireyin ruhsal yolculuğunda derinlemesine bir farkındalık kazanmasına ve evrendeki daha ince enerjilerle bağlantı kurmasına olanak tanır.

Epifiz bezinin salgıladığı DMT molekülleri; bakteriler, protozoa, bitkiler, mantarlar, omurgasızlar ve lökositler gibi pek çok canlıda ortak olarak üretilir. Yani bu madde evrenin ortak dili olarak kullanılabilir. ⁹⁴⁷ Bu maddenin salgılanması ve

⁹⁴⁵ Ali Demirsoy, *Biyolojik Saat Belleğin ve Davranışın Evrimi* (İstanbul: Asi Kitap, 2018), 151.

⁹⁴⁶ Altınbay, "Retinal Ganglion Hücreleri ve Epifiz (Pineal Bez, Üçüncü Göz)", 77-78.

⁹⁴⁷ Bir gün Şeyh Üftade, müridleriyle birlikte doğaya çıkmaya karar verir. Bu gezide her mürid, çevredeki en güzel çiçeklerden toplayıp hocalarına getirmekle görevlendirilir. Herkes neşeyle en canlı, en parlak çiçekleri toplarken, Kadı Mahmud Efendi'nin elinde sadece solmuş ve sapı kırık bir çiçek vardır. Diğer müridler coşkuyla çiçek demetlerini Üftade'ye sunarken, Kadı Mahmud mahcup bir şekilde elindeki kırık çiçeği takdim eder. Üftade merakla sorar: "Mahmud evladım, herkes demet demet güzel çiçekler getirmişken, sen neden sadece bu solmuş ve kırık çiçeği getirdin?" Kadı Mahmud, hürmetle başını öne eğerek cevap verir: "Efendim, size ne sunsam layık olmaz. Ama hangi çiçeğe elimi uzatsam, hepsini 'Allah, Allah' diyerek Rabbini zikreder halde buldum. Onların bu zikrini bozmaya gönlüm razı olmadı. Bu yüzden, sadece tesbihini tamamlayamayan bu çiçeği getirebildim." Bu hadise, Kadı Mahmud'un derin idrak seviyesi sayesinde doğadaki her varlığın Allah'ı zikrettiği gerçeğini tespit edebilmiştir. Kaynak için bkz. Osman Nuri Topbaş, "Kainatta Zikrullah ve Seher", *Altınoluk Dergisi* 192 (2002), 28.

kullanılması hakkında aydınlanan ve bilince sahip olabilen insanoğlu diğer varlıklarla ortak bir dil ile iletişime geçebilir.⁹⁴⁸

Bu konu hakkında referans olarak gösterilebilecek tasavvufi bir örnek şu şekilde gösterilebilir. Bir defasında Şeyh Ebû Medyen, bir grup adamla birlikte yolculuk yapıyordu. Bir gece göl kenarında konakladıklarında bazı sesler duydular ve korkmaya başladılar. Grubun üyeleri, “*Keşke bir ışık olsa da etrafı aydınlatsa,*” dediler. Bu durumu gören Şeyh Ebû Medyen, bir ağacın altında iki rekât namaz kılıp dua etti. Bunun üzerine ağaç nurlandı ve sabaha kadar her yeri aydınlattı.⁹⁴⁹

İnsanın yaşantısı ve zahiri dikkati, epifiz bezinin dimetiltriptamin (DMT) hormonunu salgılama düzeyini ve bu hormonun etkisini artırabilir veya azaltabilir. Günlük yaşamın stresi, uyku düzeni, dua ve zikir hali, helal ve harama dikkat ediş düzeyi gibi farkındalık uygulamaları, epifiz bezinin aktivitesini doğrudan etkileyebilir. Bu bağlamda, insanın farkındalık düzeyi ve zihinsel durumu, DMT hormonunun salgılanmasını tetikleyebilir veya engelleyebilir. Çevredeki varlıklar, insanın DMT düzeylerindeki bu artış veya azalmayı dolaylı olarak fark edebilirler. Örneğin, insanın ruh hali, algıları ve bilinç durumu değiştiğinde, bu değişimler davranışlarına ve çevresiyle olan etkileşimlerine yansır. Diğer insanlar veya canlılar, bu değişimlerin farkına varabilir ve buna göre tepki gösterebilirler.⁹⁵⁰

DMT molekülü, sadece insanlarda ve hayvanlarda değil, aynı zamanda cansız (*câmid*) varlıklarda da bulunabilmektedir. Bu molekül, bitkilerde, mantarlarda ve çeşitli biyolojik sistemlerde doğal olarak meydana gelir ve biyokimyasal süreçlerin bir parçası olarak yer alır. Cansız olarak nitelendirilen bu varlıklar, DMT’nin evrende geniş bir

⁹⁴⁸ Rüdiger Hardeland vd., “Molecules in focus Melatonin”, *The International Journal of Biochemistry & Cell Biology* 38/3 (2006), 313.

⁹⁴⁹ Ulupınar, *Ebû Medyen el-Mağribî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri ve Tarîkatı*, 123.

⁹⁵⁰ Ebû Medyen, bir âyet ve hadis öğrendiğinde sahile yakın boş bir yere gidip bu bilgileri hayatına uygulamaya çalışıyordu. Bir gün, Endülüs’ten tanıdığı bir adamla karşılaşmak ve borçlu birine yardım etmek amacıyla Fas şehrine gitti. Ancak, borçlu kişiyi bulamayıp aldığı dirhemleri geri götürmek zorunda kaldı. Dirhemleri örtüsüne sardı ve dağdaki sığınağına döndü. Yol üzerindeki köye vardığında, daha önce kendisini tanıyan ve dostça davranan köpeklerin bu sefer saldırganlaştığını gördü. Köpeklerin bu değişen davranışı onu düşündürdü. Dağdaki sığınağına vardığında ise, önceden dostane davranan ceylanın bu sefer onu tanımayıp agresif davrandığını fark etti. Ceylan, boynuzlarıyla onu sürtmeye başladı. Ceylanın ve köpeklerin bu ani davranış değişikliğini düşündüğünde, Fas’tan aldığı dirhemlerin sebep olabileceğini anladı. Dirhemleri örtüsünden çıkarıp attığında, ceylan eski dostane tavrına geri döndü ve köpekler de onu yeniden tanıdı. Kaynak için bkz. Ulupınar, *Ebû Medyen el-Mağribî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri ve Tarîkatı*, 59-60.

dağılım gösterdiğini ve canlı-cansız ayrımının ötesinde bir kimyasal birlik olduğunu işaret eder.⁹⁵¹

10. Tasavvufi İletişimde Ufku Genişletme Arayışı: Tefekkür

Kalp, eşyanın ardındaki anlamları idrak edebilmek için gerçekleştirdiği faaliyetlerle hayrı ve şerri, faydayı ve zararı ayırt edebilen bir kandil gibidir. Düşünme yetisinden yoksun bir kalp, karanlıklar içinde yolunu kaybetmiş bir durumda kalır. Bu nedenle, tefekkür yetisi, kalbin doğru yolu bulmasında hayati bir öneme sahiptir.⁹⁵²

Bireyin kalbini arındırarak manevi yolda ilerlemesi, tefekkür ve tezekkür eylemlerine dayanmaktadır. Kur'an perspektifinden bakıldığında, tefekkür, insanın ahlaki olgunluğa erişmesi ve erdemli davranışlar sergilemesi için kritik bir öneme sahiptir. Bu süreç, bireyin basit bir taklit inancından derin ve sorgulayıcı bir iman seviyesine yükselmesini sağlar. Tefekkür ve tezekkür, bireyin zihinsel ve ruhsal temizliğini gerçekleştirerek, daha yüksek bir manevi bilinç düzeyine ulaşmasına ve bu bilinci günlük yaşamına entegre etmesine yardımcı olur. Bu manevi pratikler, kişinin kendisiyle ve çevresiyle daha derin ve anlamlı bir iletişim kurmasını kolaylaştırır. Kalbin temizlenmesi, bireyin içsel huzurunu artırırken, dış dünyayla kurduğu ilişkilerde de daha empatik ve açık bir iletişim tarzını benimsemesine olanak tanır. Bu süreç, toplumsal ilişkilerde sağlıklı ve yapıcı bir diyalog ortamının oluşmasına katkıda bulunur.⁹⁵³

Tefekkür, tasavvufi yaşamın temel taşlarından biridir ve bireyin manevi gelişimini, Allah'a olan bağlılığını artırmak için vazgeçilmez bir araçtır. Tasavvuf yolcusu, her anını Allah'ı düşünerek, O'nun isimleri ve sıfatları üzerine tefekkür ederek geçirir. Bu sürekli düşünce hali, bireyin manevi gelişimini destekler ve Allah ile derin bir bağ kurmasını sağlar. Tefekkür, sadece bir düşünme eylemi olmaktan öte, manevi bir yolculuktur. Bu yolculukta her anın değerli ve her düşüncenin Allah'a yaklaşma vesilesi olduğu bilinciyle yaşamak esastır. Tasavvufi tefekkürde, sürekli yeni bir bilgi ve anlayış kazanma arzusu, bireyin içsel huzurunu ve manevi olgunluğunu artırır. Bu süreç, bireyin

⁹⁵¹ İbrahim b. Edhem şöyle bir olay anlatır: “Bir gün bir çobanın yanına uğradım ve kendisinden su talep ettim. Çoban, ‘Yanımda hem süt hem de su var, hangisini tercih edersin?’ diye sordu. ‘Suyu tercih ederim,’ dedim. Bunun üzerine çoban ayağa kalktı ve asasıyla bir taşa vurdu. Taştan hemen tatlı ve hoş bir su fişkırdı. Bu duruma oldukça şaşırdım. Çoban ise bana, ‘Bunda şaşılacak bir şey yok. Bir kul Hakk’a itaat ettiğinde, bütün âlem de ona itaat eder,’ dedi.” Kaynak için bkz. Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 2/469.

⁹⁵² Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 63; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 348.

⁹⁵³ Kemal Sözen, “Din-Tefekkür ilişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi* 54 (2018), 104-105.

Allah’a olan sevgisini ve bağlılığını derinleştirir, manevi yolculuğunda onu daha ileriye taşır.⁹⁵⁴

“O peygamberleri apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamaları için ve (ola ki üzerinde) tefekkür ederler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.”⁹⁵⁵

Tefekkür, ayrımları ve bağlantıları bulma veya oluşturma süreci olarak tanımlanabilir ve bu bağlamda varoluşsal bir eylemdir. Düşünme süreci, algılanan olgu ve olayları sembollerle temsil eder ve bu semboller üzerinde anlam çıkarma, hipotez kurma, hesaplama ve yeni semboller üretme gibi işlemler gerçekleştirir. Ardından, bu sembolleri tekrar dış dünyadaki nesne ve olaylara çevirerek karşılaşılan sorunlarla başa çıkma yetisini sağlar. Bu sürecin iletişimle olan bağlantısı, düşünmenin ve semboller aracılığıyla anlam oluşturma, bireylerin kendilerini ve düşüncelerini ifade etmelerinde temel bir rol oynamasıdır. Tefekkür ile zenginleştirilen düşünce süreci, etkili ve anlamlı iletişimin temelini oluşturur, bu da toplumsal etkileşimlerin ve bilgi paylaşımının olmazsa olmazıdır.⁹⁵⁶

Tefekkür, insan zihninin anlam kazanması ve ufku genişlemesi adına sayısız faydası olan bir davranıştır. Ancak, tefekkür etmek, ifade edildiği kadar kolay bir iş değildir. Mutasavvıflar, tefekkürün kalplerine çok ağır gelen bir amel olduğunu ifade etmişler ve bunun sebeplerini araştırmışlardır. Muhâsibî’ye göre, tefekkürün zorluğunun üç temel sebebi vardır. Sâlik için, bazen bu sebeplerden biri ortaya çıkarken bazen üçü de üst üste biner. İlk sebep, kişinin tefekkürü onu dünyadan ve dünya işlerinden uzaklaştırmasıdır. Nefis için bu durum çok ağır gelir çünkü nefis, aklın bu dünyada hapsolmasını istemektedir. İkincisi, ahireti ve hesabı tefekkür etmek, nefsi incitir ve dağlar. Nefs, kişinin aleyhine olabilecek herhangi bir şeyi hatırlamak istemez. Son olarak, Rabbe yaklaştıracak her düşünme faaliyeti bireye sorumluluk katacaktır. Kişi, tefekkür sonucunda kendisine yüklenen her türlü zor görevi üstlenmiş ve altından kalkmak için irade göstermiş kabul edilir. Bu nedenle, tefekkür kişiye ağır gelir.⁹⁵⁷

⁹⁵⁴ Tasavvufî tefekkürün kişide sürekli bir bilgi arayışı arzusu uyandırdığına dair şu örnek verilebilir: Zunnûn Mısri’ye vefat etmek üzereyken, “Bir arzun var mı?” diye sormuşlar. O da şöyle yanıt vermiş: “Bir an bile olsa O’nun hakkında (yeni bir) bilgi ve anlayış kazanmak istiyorum.” Detaylı bilgi için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 502.

⁹⁵⁵ en-Nahl 16/44.

⁹⁵⁶ Ayşe Karaca, *Kur’an’da Tefekkürü Engelleyen Faktörler Olarak Savunma Mekanizmaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2019), 6.

⁹⁵⁷ Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukûkillah*, 63.

Herevî'nin tasavvufî anlayışında tefekkür, talep edilene kavuşmak amacıyla sezgi ve iç görüyü kullanarak çaba sarf etmek olarak tanımlanır. Bu tanım ile tefekkürün sadece düşünme fiili olmadığı, aynı zamanda bir içsel görü ve anlayış geliştirme süreci olduğu vurgulanır. Bu süreç bireyin kendi iç dünyası ile daha etkili bir iletişim kurmasını sağlar. Tefekkür sürecinde içsel iletişim kanalını aktif tutan bir sâlik, yaratılışın inceliklerini, amel (*eylem*) ve hallerin (*ruhsal durumlar*) derin anlamlarını ve tevhidin hakikatlerini düşünmeye yönelir. Bu süreç, kişinin gördüğü ve tecrübe ettiği her şeyi ibretle ve daha derin bir manevi perspektifle değerlendirme yeteneğini geliştirir. Tefekkür, böylece, sadece zihinsel bir egzersiz olmanın ötesinde, kişinin çevresindeki dünya ile olan ilişkisini de dönüştüren bir araç haline gelir.⁹⁵⁸

Tefekkür, bireyde iki ana sonuç üretir: Duygusal ve bilişsel. Duygusal sonuçlar arasında hayranlık, saygı, sevgi, korku ve şaşkınlık bulunur. Bu duygular, bireyin tefekkür süreciyle tetiklenir. Bilişsel açıdan tefekkür, farkındalık oluşturur ve bireyin daha önce göz ardı ettiği veya fark etmediği konulara dikkatini çekmesini sağlar. Bu süreç, bireyi varoluşsal sorularla yüzleştirir ve dini bir motivasyon kaynağına dönüşebilir. Bireyin Allah ile ilgili yeni farkındalıkları, duygusal tepkiler doğururken, kendisiyle ilgili farkındalıkları bilişsel gelişimi destekler. Bu durum, özellikle dindar bireyler için dini tefekkür olarak tanımlanabilir ve onların manevi yolculuklarında derin bir içgörü kazanmalarına yardımcı olur.⁹⁵⁹

Bir başka bağlamda tefekkür ve tezekkür süreçleri, bireyin çeşitli kazanımlar elde etmesini sağlar ve bu kazanımlar arasında en öne çıkan arınma ve saflaşmadır. Bu süreçler, bireyin fizyolojik, biyolojik ve psikolojik düzeyde dönüşümler yaşamasına neden olur. İnsan hem bedensel hem zihinsel hem de ruhsal olarak değişimlere uğrar. Aynı zamanda, tasfiye adı verilen saflaştırma ve temizleme süreçleri de gerçekleşir. Bu, bireyin kalbinin marifet ve irfan ilkeleri doğrultusunda temizlenmesi ve dünyevi hastalıklardan arındırılması anlamına gelir. Sonuç olarak, bu manevi arınma süreci, bireyin daha saf ve temiz bir ruh haline ulaşmasına ve manevi yolculuğunda ilerlemesine katkı sağlar.⁹⁶⁰

Tasavvufta tefekkür uygulaması, genellikle ölüm (*tefekür-i mevt*) üzerinde yoğunlaşır. Tefekkür-i mevt, bireyin ölümün kaçınılmazlığını ve hayatın geçiciliğini

⁹⁵⁸ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 17-20.

⁹⁵⁹ Karaca, *Kur'an'da Tefekkürü Engelleyen Faktörler Olarak Savunma Mekanizmaları*, 19-20.

⁹⁶⁰ Bayram Ali Çetinkaya, "Tefekkür Tezekkür ve Arınma", *Bilgiden Hikmete Diyanet Aylık Dergisi* 185 (2006), 38.

derinlemesine düşünmesini teşvik eder. Sâlik derslerinin başında beş veya on dakika boyunca zihinsel planda ölümü yaşar, tadar ve bu tecrübeyi kaçınılmaz bir gerçeklik olarak şuurun derinliklerine yerleştirir. Bu pratik, kişinin dünyevi arzulardan uzaklaşmasına ve manevi değerlere yönelmesine yardımcı olur. Ölüm üzerine tefekkür, tasavvufun temel öğretilerinden biri olup, bireyin ruhsal yolculuğunda önemli bir yere sahiptir.⁹⁶¹ Ayrıca, bu derin tefekkür süreci, bireyin içsel iletişimini güçlendirir ve çevresindeki varlıklarla olan iletişimini dönüştürür. Bu uygulama, Hz. Ömer’e “*Kişiyе vaiz/öğüt verici olarak ölüm yeter, Ey Ömer!*” sözünde anlatılan hedefe ulaşmak üzere yapılır ve kişiyi ölmeden önce ölmeye, ölümü sevmeye ve psikolojik olarak ona hazırlanmasına teşvik eder. Ölümün farkındalığı, bireyin günlük yaşamındaki etkileşimlerini daha anlamlı ve bilinçli hale getirir, bu da ilişkilerinde daha samimi, açık ve empatik olmasına yol açar.⁹⁶²

*“Tefekkür, hikmet kuşunu yakalamaya yarayan ağıdır.”*⁹⁶³

Bu uygulama, bireyin günlük yaşamında daha bilinçli ve dikkatli olmasını sağlar. Ölümün sürekli hatırlanması, kişinin her anın kıymetini bilmesine ve manevi gelişimine odaklanmasına yol açar. Ayrıca, bu tefekkür sayesinde birey, ahirete hazırlık yapar ve dünyevi hayatın geçici zevklerinden uzaklaşarak, kalıcı ve gerçek değerlere yönelir. Bu farkındalık, bireyin çevresiyle daha derin ve samimi bir iletişim kurmasına yardımcı olur.

Gazâlî’ye göre, yaşam ölüm sayesinde değer kazanmaktadır. Ölüm ve yaşam arasındaki ilişkiyi özetle ifade etmek gerekirse; ölüm, hayat ile ahiret arasında bir aracı olup, ahiretin belirleyici olması açısından büyük önem taşır. Ancak yaşam, insanı ölümlülüğünü unutturacak tehlikelerle karşılaştırır. Gazâlî’nin düşüncelerinde, ölüm ve hayat arasında hem birbirine ihtiyaç duyan hem de birbirini dışlayan bir ilişki bulunmaktadır. Ölüm, yaşamın anlamını derinleştiren ve insanı ahirete hazırlayan bir süreçtir. Bu bağlamda, ölüm, kişinin dünyevi hayattaki amellerinin ahiret hayatındaki sonuçlarını belirlemede kritik bir rol oynar. Öte yandan, yaşam, insana varoluşunun geçici olduğunu ve sonunda ölümle yüzleşeceğini hatırlatır. Bu hatırlatmanın insanın manevi tekâmülünde ve ahlaki davranışlarında önemli bir etkisi vardır. Gazâlî, ölümün hayatı daha değerli kıldığını, çünkü ölümün farkındalığı ile kişinin bu dünyada daha bilinçli ve sorumlu bir yaşam sürmesi gerektiğini savunur. Gazâlî’de ölüm ve hayat arasındaki bu

⁹⁶¹ Özgür (Uzgun), *Kadirî Yolu Gerçekte Yaşayan ve Yaşatanlar*, 30.

⁹⁶² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 484.

⁹⁶³ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 63.

çift yönlü ilişki, bireyin manevi yolculuğunda rehberlik eder. İnsan, yaşamı boyunca ölümün bilinciyle hareket ederek hem dünyevi hem de uhrevi sorumluluklarını dengeler ve bu denge, onun manevi olgunluğa ulaşmasına katkıda bulunur. Bu nedenle, Gazâlî'nin ölüm ve yaşam arasındaki ilişkiye dair düşünceleri, tasavvufi yaşamın ve iletişimin temel taşlarından birini oluşturur.⁹⁶⁴

Gazâlî tefekkürü, aydınlanmanın anahtarı ve algının ilk basamağı olarak görür. Düşünce, bilginin özü, marifet ve anlama tuzaklarıdır. Birçok insan, aslında tefekkürün üstünlüğünü ve önemini bilse de hakikatinden, sonuçlarından, kaynağından ve sürecinden habersizdir. Düşünmenin yöntemini, niteliğini, nasıl ve ne üzerine düşünmeleri gerektiğini, neden düşündüklerini ve düşüncenin amacının ne olduğunu anlamamaktadırlar.⁹⁶⁵

Tasavvuf açısından ölüm halini düşünmek, derin ve anlamlı bir iletişim kanalı oluşturabilir. Bu düşünce, bireyin manevi gelişimi ve Allah ile olan bağının güçlenmesi açısından önemli bir rol oynar. Ölüm, tasavvufta dünya hayatının geçici olduğunu hatırlatan ve insanı asıl amacı olan ahiret hayatına yönlendiren bir farkındalık aracıdır.

Tasavvufta tefekkür-i mevt, yalnızca tasavvufun dikkatini çeken önemli bir iletişim metodu değildir. Batıda ölüm ve ölüm halinin insandaki etkilerini inceleyen bir disiplin olan tanatoloji de bu konuyla ilgilenir. Tefekkür-i mevt, bireyin ölümün kaçınılmazlığını ve hayatın geçiciliğini derinlemesine düşünmesini teşvik ederken, tanatoloji ise ölümün biyolojik, psikolojik ve sosyal boyutlarını araştırır.

Tanatoloji, ölüm ve ölüm sürecinin insan üzerindeki etkilerini inceleyerek, bireylerin bu süreçle nasıl başa çıktığını ve ölümün toplum üzerindeki etkilerini araştırır. Tanatoloji, ölümün biyolojik süreçlerinden başlayarak, insanların ölümle ilgili düşüncelerini, korkularını ve ritüellerini analiz eder. Bu bilim dalı, bireylerin ölümle olan ilişkilerini ve bu ilişkinin nasıl yönetildiğini anlamaya çalışır.⁹⁶⁶ Bu bağlamda, hem

⁹⁶⁴ Nilüfer Nur Uslu, *Gazali ve Heidegger Düşüncesinde Ölüm ve Ölümlülüğün Anlamı* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2022), 24.

⁹⁶⁵ Gazâlî tefekkür etmenin fazileti ve marifet ile ilişkisini şu örnek ile ifade eder: “Karanlık bir ortamda taşın demire vurulması, yani çakmak taşının çakılmasıyla çevre aydınlanıp gözler görmeye başladığında ve organlar harekete geçtiğinde, marifet nurunun çakmasından ibaret olan düşünce de iki marifet arasında bağlantı kurar. Taşın demire vurulmasıyla ateş elde edildiği gibi, düşüncenin iki marifet arasındaki karşılaştırmalarından da marifet nuru oluşur. Taşın demire sürtülmesiyle gözün görünmeyenleri gördüğü gibi, kalp de bu nur sayesinde daha önce ilgi göstermediği alanlara ilgi gösterir. Karanlık yüzünden çalışamayan, karanlıkta göremediği için iş yapamayan organlar, ışığın elde edilmesiyle iş yapma imkanına kavuştuğu gibi, kalbin halinin değişmesinin gerektirdiği doğrultuda organlar da harekete geçer.” Kaynak için bkz. Gazâlî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 1798,1802.

⁹⁶⁶ Esra Burcu - Emel Akalın, “Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar”, *Hacettepe Üniversitesi Tıbbi Araştırmaları* 8 (2008), 33-36.

tasavvufta tefekkür-i mevt hem de batıda tanatoloji, ölüm üzerine derinlemesine düşünmenin ve bu düşüncenin bireyler üzerindeki etkilerinin önemini vurgular. Her iki yaklaşım da, bireyin kendi varoluşunu ve evrendeki yerini daha iyi anlamasına yardımcı olurken, çevresiyle olan iletişimini de derinleştirir ve zenginleştirir. Bu süreç, bireyin manevi gelişimine katkıda bulunur ve daha anlamlı, bilinçli ve diğerkâmlık özellikleri yüksek bir iletişim kurmasını sağlar.

Tasavvuf açısından ölüm üzerinde düşünmek, sâlikin manevi yolculuğunda şu faydaları sağlayabilir:

Kendini Tanıma ve Tevazu: Ölümün kaçınılmazlığı, bireyin kendi faniliğini ve zayıflığını kabullenmesine yardımcı olur. Bu farkındalık, bireyi daha mütevazı kılar ve kibirden arındırır. Kendini tanıma süreci, Allah ile daha samimi bir ilişki kurmanın kapılarını aralar.

Dünyevi Bağlardan Kopma: Ölüm üzerine düşünmek, bireyin dünyevi arzularından ve maddi bağlarından uzaklaşmasına yardımcı olur. Bu düşünce, manevi değerlere ve ahirete yönelik bir yaşam tarzını teşvik eder. Böylece birey, Allah’a olan bağlılığını güçlendirir ve manevi yolculuğunda daha kararlı adımlar atar.

İç Hesaplaşma ve Tövbe: Ölümün sürekli olarak hatırlanması, bireyin kendisiyle sürekli bir iç hesaplaşma içinde olmasını sağlar. Bu durum, günahlarından tövbe etme ve manevi arınma sürecini hızlandırır. İçsel bir temizlik ve ruhsal bir yenilenme, Allah ile olan iletişimi derinleştirir.

Sabır ve Şükür: Ölümün bilinçli olarak düşünülmesi, bireyin sabır ve şükür duygularını geliştirir. Hayatın zorluklarına karşı sabırlı olmayı ve sahip oldukları için şükretmeyi öğrenir. Bu iki erdem, Allah’a olan bağlılığı ve iletişimi güçlendirir.

Manevi Hazırlık: Ölüm üzerine düşünmek, bireyi manevi olarak hazırlıklı olmaya teşvik eder. Ahiret hayatı için sürekli bir hazırlık içinde olmak, bireyin ibadetlerine ve Allah’a olan bağlılığına daha fazla önem vermesini sağlar. Bu da Allah ile olan iletişimde derinlik kazandırır.

Manevi Rehberlik: Ölüm düşüncesi, sûfiler ve manevi rehberler tarafından bireylerin manevi gelişiminde önemli bir araç olarak kullanılır. Manevi rehberler, ölüm düşüncesiyle bireyleri doğru yola yönlendirir ve onlara Allah’a yakın olmanın yollarını gösterir.

Bununla birlikte tefekkürün iletişimsel anlamda etkili olabilmesi için belirli aşamaların ve davranışların gerçekleştirilmesi gereklidir. İlk olarak, düşünce üretecek

bireyin bilinç ve iradesinin özgür olması, düşünmeye istekli ve arzuluyken herhangi bir baskı altında olmaması esastır. İkinci aşamada, bireyin önyargı ve kaygılardan arınmış bir şekilde düşünme cesareti göstermesi gerekir; bu, alışkanlıkların ve önceden kabul edilmiş düşüncelerin etkisinden kurtulmayı içerir. Üçüncü aşamada ise birey, statükocu tutumlardan uzaklaşıp yenilikçi ve gelişim odaklı bir yaklaşım sergileyerek olasılıkları keşfetmeli ve en iyi sonuca ulaşmak için çaba göstermelidir. Son aşamada, ulaşılan sonuçlar evrensel ve özgün bir nitelik taşımalı, bu sonuçlar kültürel ve medeniyet aidiyeti bilinciyle yoğrulmalıdır.⁹⁶⁷

Tasavvuf açısından bakıldığında, bu aşamalar müridin manevi yolculuğunda önemli bir rehber niteliğindedir. İlk aşama, müridin nefsani arzulardan ve dünyevi baskılardan arınarak Allah'a olan sevgisini ve isteğini güçlendirmesini ifade eder. İkinci aşama, müridin kalbini ve zihnini arındırarak ilahi hakikatlere ve manevi gerçekliklere açık hale gelmesiyle ilgilidir. Üçüncü aşamada, müridin nefsin ve egonun zincirlerinden kurtulup sürekli bir yenilenme ve manevi ilerleme çabası içinde olması gerekmektedir. Son aşama ise, müridin elde ettiği manevi bilgileri ve deneyimleri evrensel değerlere ve ilahi hakikatlere uygun bir şekilde içselleştirmesi ve bunları tasavvufi bir bilgelik ve sevgiyle harmanlaması anlamına gelir. Bu süreçler, müridin Allah ile daha derin bir iletişim kurmasını ve bu iletişimi çevresindeki insanlara aktarmasını sağlar.

Tefekkür pratiğini ihmal eden bireyler, zihinsel körlükle karşı karşıya kalma riski taşırlar. Tefekkür, bireyin derin düşünme ve farkındalık geliştirme yeteneğini besleyen bir süreçtir. Bu süreci uygulamayan kişiler, yüzeysel düşünce kalıplarına sıkışarak, olayları ve durumları derinlemesine analiz etme yeteneğini kaybederler. Zihinsel körlük, bireyin hem kendi iç dünyasını hem de çevresindeki gerçeklikleri yeterince anlayamaması anlamına gelir. Sonuç olarak, bu kişiler, yeniliklere ve farklı bakış açılarına kapalı hale gelirler. Eleştirel düşünce becerilerinin zayıflaması, bireyin bilgiye ulaşma ve onu değerlendirme kapasitesini de olumsuz etkiler. Bu durum, bireyin toplumsal ve kişisel gelişimini sınırlayarak, daha dar ve kısıtlı bir yaşam perspektifine hapsolmasına yol açar. Tefekkür eksikliği, bireyin zihinsel ve ruhsal potansiyelini tam anlamıyla gerçekleştirmesinin önünde ciddi bir engel oluşturur.⁹⁶⁸

⁹⁶⁷ Karaca, *Kur'an'da Tefekkürü Engelleyen Faktörler Olarak Savunma Mekanizmaları*, 17.

⁹⁶⁸ Gülvade Köroğlu, *Tefekkürün Manevi İyi Oluşla İlişkisi (Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma)* (Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, 2024), 53-59.

11. Tasavvufî İletişimin Basamakları: Merâtib-i Vücûd

Tasavvufun en temel konularından biri “*Merâtib*” yani mertebelerdir. Tasavvuf terminolojisinde önemli bir yer tutan bu kavram, evrendeki ve yaratılmış varlıkların bir hiyerarşi içinde düzenlendiğini ifade eder. Eğer mertebe kavramı doğru bir şekilde anlaşılır ve içselleştirilebilirse, toplumda yaşanan pek çok iletişim çatışmaları ve anlaşmazlıklar çözüme kavuşabilir. Çünkü herkes kendi mertebesine göre konuşmakta ve hareket etmektedir. Mertebeler arası farkındalık, bireylerin birbirlerini daha iyi anlamalarına ve toplumsal uyumun sağlanmasına yardımcı olur.⁹⁶⁹

Merâtib-i Vücûd, varlık mertebeleri veya varoluş dereceleri olarak tasavvufun ontolojik yapısının temel taşlarından birini oluşturur. Bu kavram, varlığın birliğini ve çokluğunu, ayrıca bu iki boyut arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanılır. Sûfîler, bu mertebeleri, insanın manevi yükselişi ve Allah ile olan iletişiminin derinleşmesi olarak görürler. Her bir mertebe, Allah’ın farklı bir tecellisini ve kişinin bu tecelliyi idrak etme seviyesini temsil eder. Dolayısıyla, Merâtib-i Vücûd, sadece varlık anlayışını değil, aynı zamanda insanın manevi yolculuğu boyunca kurduğu iletişimin de farklı safhalarını içerir.

Tasavvufta vücûd mertebeleri, varoluşun farklı seviyelerini ve ontolojik yaratılış gerçekliğini ifade eder. Ancak bu kavramsal yapı, derin düşünsek ve metafizik anlamlar taşıdığı için bireylerin bunları doğrudan anlaması genellikle zordur. İletişimsel anlamda, soyut kavramların anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla tasavvuf erbabı, vücûd mertebelerini somut misallerle anlatmayı tercih etmiştir. Bu yaklaşım, bireylerin zihinlerinde karmaşık metafizik gerçeklikleri daha somut ve anlaşılır bir biçimde kavramalarını sağlar. Misaller, soyut olanı somuta indirgeme işlevi gördüğü için, iletişimsel bağlamda güçlü bir anlatım aracı olarak öne çıkar.

Bu çerçevede, tasavvufta sıkça kullanılan bazı misaller üzerinden vücûd mertebelerinin iletişimsel boyutu incelenebilir. Örneğin, *buhar-buz misali*, maddenin farklı hallerini temsil eder ve varoluşun farklı mertebelerini anlamayı kolaylaştırır. Buhar, gaybî âlemi; buz ise zahirî âlemi temsil eder. Bu misal, varlığın farklı mertebelerinin birbiriyle bağlantısını ve bu mertebeler arasındaki dönüşümün iletişimsel açıdan nasıl kavranabileceğini açıklar. Bir diğer örnek olan *çekirdek-ağaç misali*, potansiyel ile gerçekleşme arasındaki ilişkiyi anlatır. Çekirdek, varlığın ilahi özünü; ağaç ise bu özün

⁹⁶⁹ Kılıç, *Tasavvufa Giriş-Disiplinlerarası Bir Bakış*, 283.

zahirî alemdeki tezahürünü temsil eder. Bu misal, varoluşun içsel ve dışsal boyutlarını anlamak açısından önemli bir iletişim aracı sunar.

Ayna ve aynadaki görüntü misali ise, varlıkların İlâhî Zat'ın bir yansıması olduğu fikrini açıklar. Ayna, Hakk'ın zuhuru için bir araç olarak görülür ve aynadaki görüntü, yaratılmışların ilâhî hakikatin bir tezahürü olarak anlaşılmasını sağlar. Bu misal, özellikle iletişimde temsili ve sembolik anlamlar üzerine inşa edilen anlatım biçimlerine dikkat çeker. Son olarak, *gölge misali*, varlığın hakikatinin Hakk'ın bir yansıması olduğunu, gölgenin varlıkta bir iz olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Gölge, asli hakikatten kopuk bir varoluşu simgelerken, bu varoluşun Hakk ile olan ilişkisini de vurgular. Bu misal, iletişimde sembolik dilin ve metaforların kullanımı açısından derin bir anlama sahiptir.⁹⁷⁰

Bu misaller, tasavvufun derin ontolojik gerçekliklerini iletişimsel açıdan daha anlaşılır kılmak için kullanılan araçlardır. Vücûd mertebelerinin soyut yapısı, bu tür somut misallerle açıklandığında, bireylerin bu kavramları daha rahat kavraması sağlanır. Böylece, tasavvufun karmaşık metafizik gerçeklikleri, iletişimde anlamın etkili bir şekilde iletilmesi ve anlaşılması açısından büyük önem taşır.

Mertebeler, iletişim sürecinde bireyin içsel dönüşümünü ve manevî yükselişini betimlemek için de önemli bir araçtır. Bu bağlamda, tasavvufî eğitim ve terbiye, bireyin bu mertebeler arasında ilerlemesini ve her bir aşamada daha yüksek bir bilinç ve farkındalık kazanmasını hedefler. Tasavvufta Meratib-i Vücûd, çeşitli tasniflere tabi tutulmakla birlikte genel itibarıyla yedi aşamadan oluştuğu kabul edilmektedir. Misallerle örnek verilerek açıklanmaya çalışılan bu mertebeler ve iletişimsel ilişkileri hakkında şu şekilde değerlendirmeler yapılabilir:⁹⁷¹

11.1. Lâ-Taayyün Mertebesi

(Lâhût Âlemi, Zât-ı Sırf, Vücûd-i Mutlak, Gayb-ı Mutlak, Ahadiyyet Mertebesi)

Varlığın ilk mertebesi olan lâ taayyün, kelime anlamıyla belirlenmemişlik veya ortaya çıkmamak demektir. Bu mertebe, her şeyden boş ve soyut olan “*ıtlâk*” kavramı ile

⁹⁷⁰ Ögke, “Varlık Meselesi”, 474-477.

⁹⁷¹ Merâtib-i Vücûd aşamaları hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Aşkar, “Vahdet-i Vücûd”, *Tasavvuf Tarihi*, ed. Ethem Cebecioğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2013), 298-302; Ögke, “Varlık Meselesi”, 470-474; Kübra Yılmaz, “Abdurrahîm Fedâî ve Merâtib-i Vücûd Risâlesi”, *Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 46; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 285-292; Demirli, *İbnü'l-Arabî metafiziği*, 70-126; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 221-238.

ifade edilir ve *Lâhût âlemi ile Gayb-ı Mutlak* olarak da bilinir. Bu aşamada, hiçbir isim, sıfat veya belirli bir vasıf bulunmamaktadır; Varlık, ilahi zâtın içinde henüz tezahür etmemiştir. Lâ taayyün, varlığın henüz isimler ve sıfatlar dünyasına inmemiş hali olup, mutlak bir bilinmezlik ve potansiyel durumunu temsil eder. Bu mertebede Vücûd, her türlü sıfat, vasıf ve kayıtlardan münezzehtir. Ayrıca bu mertebe Allahü Teâlâ'nın aslı, özü ve hakikatidir. Bu mertebenin üstünde başka bir mertebe yoktur. Bu mertebeyi, daha sonraki iki taayyün mertebesi ile birlikte düşünmek gerekmektedir.

Tasavvuf literatüründe sıkça karşılaşılan “*kenz-i mahfî*” (*gizli hazine*) kavramı, Allah'ın yüksek mertebedeki mukaddes ve müteâl varlığını ifade etmektedir. Bu mertebe, akıl ve duyularla anlaşılabilecek bir alanın ötesinde olup, kıyas yoluyla kavranması mümkün olmayan bir hakikati barındırır. Tasavvufî düşüncede, bu mertebe, bir kudsi hadiste geçen “*Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım.*”⁹⁷² ifadesiyle temsil edilmektedir. Bu hadis, sûfîler tarafından temel ilke ve prensiplerin inşasında önemli bir referans olarak kabul edilmektedir. Ancak, bu metin genellikle hadis niteliği taşıyıp taşımadığı veya senet yönünden eleştiriler maruz kalan bir durumda günümüze gelmiştir.

Tasavvuf erbabı ise, bu metnin senedinin zayıf olması veya hadis olup olmadığı konusuna takılmaksızın, sözdeki anlamı ve içeriği merkeze alarak, ilahi hakikatlerle insan arasındaki iletişimi derinlemesine anlamaya çalışır. Bu bağlamda, söz konusu ifadeler, insanın Allah'la olan irtibatını ve O'nun bilinme isteğini, varoluşun en temel iletişim süreci olarak kabul eder. Sûfî perspektifinde bu tür metinler, Allah ile insan arasındaki manevi iletişimi ve ilahi hakikatlerin tecellisini anlamada önemli bir araç olarak değerlendirilir. Bu anlayış, Sûfîlerin manevi yolculuklarında rehberlik eden temel prensiplerden biri olarak, iletişim bağlamında ele alındığında, insanın ilahi hakikatle kurduğu derin ve bilinçli bir irtibatı simgeler.

Diğer bir tasnif şeklinde bu âlem, “*Âlem-i Hâhût*” şeklinde adlandırılır. Bu isimlendirme Allah'ın zâtını temsil eden arapça “*Hû*” (*hüve*) kelimesi esas alınmıştır. Âlem-i Hâhût gibi derin ve özel anlamlar içeren terimler, tasavvuf ehli arasında anlamını bulan sembolik iletişim araçlarıdır. Bu tür kavramlar, tasavvuf geleneğinde yer alan bireyler arasında bir tür ortak dil oluşturur ve manevi bilgi aktarımında önemli bir rol oynar.

⁹⁷² Aclûnî, *Keşfü'l Hafâ*, 3/311.

Bir rivayete göre Hz. Peygamber, “*Rabbimiz mahlûkatı yaratmadan önce neredeydi?*” sorusuna şu şekilde cevap vermiştir: “*Amâda idi; onun ne altında ne üstünde hava vardı. Sonra Allah kendisinden başka hiçbir şey yokken su üzerinde arşı yarattı.*”⁹⁷³ Bu ifadeyle, Allah’ın varlığının zaman ve mekânın ötesinde, mutlak bir boşlukta bulunduğu anlatılmaktadır. Bu hadise dayanarak bazı âlimler bu makama “*Hazret-i Amâiye*” demektedir. Bu kavram, Allah’ın yaratılıştan önceki mutlak varlığını ve evrenin başlangıcında her şeyin O’nun iradesiyle var olduğunu vurgulamaktadır.

Bazı düşünürler, evrenin temeline dair ilksel boşluğu, bilinen olgular dünyasının ötesinde bir prensip olarak suprakozmik veya metakozmik terimlerle tanımlamışlardır. Bu metafizik boşluk, varoluşun kaynağı ve tüm varlıkların potansiyelini barındıran bir temel olarak kabul edilir. Bu kavram, maddi dünyanın sınırlarını aşarak, varlığın en derin ve gizemli yönlerini ifade eder. Metafizik boşluk, sadece fiziksel değil, aynı zamanda manevi ve ruhsal varlıkların da kaynağı olarak görülür. Tasavvufta bu boşluk Allah’ın mutlak varlığı ve yaratılışın başlangıcı olarak anlaşılır. Tasavvuf öğretisinde, insanın kendi geçici varlığını aşarak kalıcı ve mutlak olan Allah’a yönelmesi vurgulanır. Bu bağlamda, ilksel boşluk, insanın kendi sınırlı varlığını aşarak ilahi gerçekliğe ulaşma çabasını simgeler. Tasavvufi düşünce, bu metafizik boşluğu, ruhsal yolculukta karşılaşılan ve aşılması gereken bir aşama olarak görür. Sûfiler, bu boşluğu ilahi aşk ve bilgelik (marifet) ile doldurarak Allah ile tam bir birlikteliğe ulaşmaya çalışırlar. Bu süreç, bireyin kendi benliğinden sıyrılıp ilahi hakikate tam bir teslimiyet içinde erimesini gerektirir. Böylece, metafizik boşluk, tasavvufta, Allah’a ulaşma yolundaki manevi yolculuğun bir parçası olarak anlam kazanır.⁹⁷⁴

Lâ taayyün mertebesi, varoluşun ve bilginin başlangıcına dair en soyut düzeyde yer alır. Bu mertebede, Hakk henüz kendini isimler ve sıfatlar aracılığıyla ifade etmediğinden iletişim, potansiyel olarak var olsa da henüz fiili bir duruma dönüşmemiştir. Bu bağlamda, iletişim süreci kavramların ve kelimelerin ortaya çıkmasıyla başlar; ancak bu mertebede ne kavramlar ne de kelimeler mevcuttur. İletişim, Hakk’ın isim ve sıfatlarıyla tezahür etmediği bu safhada, mutlak bir sessizlik ve belirsizlik içinde bulunur.

Bu mertebenin iletişim açısından anlamı, henüz şekillenmemiş, ancak potansiyel olarak var olan bir iletişim alanı sunmasıdır. Yani, lâ taayyün mertebesi, iletişimin doğabileceği zeminleri hazırlayan, gizil bir iletişim kapasitesine sahiptir. Bu durum,

⁹⁷³ Müsned, IV, 11-12; Tirmizî, Tefsîr, 11; İbn Mâce, Muḳaddime, 13.

⁹⁷⁴ Grof, *Kozmik Oyun*, 48.

iletişimde kavramların ve anlamların belirgin hale gelmesinden önceki ön aşama olarak değerlendirilebilir. İletişimin, bir anlamda, soyut bir potansiyel olarak bu mertebede var olduğunu söylemek mümkündür. Bu mertebede iletişimin henüz başlamamış olması, onun yokluğunu değil, aksine, ileride gerçekleşecek olan iletişimin tohumlarının bu potansiyel içinde saklı olduğunu işaret eder.

Lâ taayyün mertebesi, iletişimin ortaya çıkmasını sağlayacak unsurların henüz şekillenmediği, ancak var olma imkanının bulunduğu bir safha olarak, aynı zamanda varoluşsal bir sessizlik ve dinginliğin hâkim olduğu bir mertebedir. İletişim, bu mertebeden çıkışla birlikte, kavramsal ve dilsel formlar aracılığıyla zuhur etmeye başlar. Dolayısıyla, bu aşamada iletişim henüz tanımlanmamış, belirsiz bir halde bulunur; ancak bu belirsizlik, varlığın ve bilginin sonraki mertebelerinde vücut bulacak olan iletişimin temelini oluşturur.

11.2. Taayyün-i Evvel

(Hakikat-i Muhammediyye, Vahdet Mertebesi)

İlk belirlenme mertebesi olan taayyün-i evvel, bütün varlıkların topluca bilindiği ve Hak'ın kendi Zâtı'nı, sıfatlarını ve tüm mevcudatı icmâl üzere bildirdiği aşamadır. Bu mertebe, "*Hazret-i Vahdet*" olarak da bilinir ve "*Hakikat-ı Muhammediyye*" ile özdeşleştirilir. Taayyün-i evvel, varlığın isimler ve sıfatlar mertebesine girdiği ilk aşamadır.

Bu mertebe, İlahî Zât'ın varlık sahasına iniş sürecinde ilk hareketi temsil eder ve bu hareket, varoluşun başlangıcını simgeleyen "*İlk Tenezzül*" olarak adlandırılır. Bu aşama, Muhammedî hakikatin ilk tecellisi olarak kabul edilir ve varlığın kaynağındaki ilahi ilk kıvılcımı oluşturur. Allah Teâlâ, bu mertebede Zât'ını, sıfatlarını, isimlerini ve tüm mevcudatı birbirinden ayırtırmadan, toplu halde ve icmâlen bilir. "*Allah*" kavramı, bütün ilahi sıfatları ve isimleri bir arada barındıran kapsamlı bir isim olarak tanımlanır; bu bağlamda, bu mertebeye "*ulûhiyet mertebesi*" de denir. Bu aşamada, tüm esmanın hakikati potansiyel olarak bi'l-kuvve, yani gizil halde mevcuttur ve henüz tam bir tezahür gerçekleşmemiştir. Bu durum, ilahi bilginin ve varlığın henüz biçimlenmemiş, bütüncül bir formda var olduğu safha olarak anlaşılabilir.

Taayyün-i evvel mertebesi, varlıkların ve bilgilerin ilk kez belirgin hale geldiği, iletişimin başlangıç noktasını oluşturan kritik bir safhadır. Bu mertebede Hakk, Zâtı'nı, sıfatlarını ve mevcudatı icmâl üzere, yani toplu ve öz halinde bildirir. Bu bildirim, iletişimin ilk adımı olarak kabul edilen bilgi ve anlamın tohumlarının atıldığı bir süreçtir.

İletişim, burada yalnızca potansiyel bir olasılık olmaktan çıkıp somut bir temel kazanır; çünkü varlıklar bu mertebede ilk kez toplu bir şekilde mevcut olur ve böylece anlam ve kavramların ortaya çıkmasının zeminini hazırlar.

Bu aşamada, Hakk'ın sıfatları aracılığıyla Zât'ını bildirmesi, ontolojik bir iletişimin başlangıcını simgeler. İletişim, varlıkların toplu ve öz halinde bulunmasıyla birlikte, bilginin ve anlamın belirginleşmeye başladığı bir süreç olarak kabul edilir. Bu süreç, ontolojik olarak, tüm varlıkların ve mevcudatın kaynağı olan bir bilgi ve anlam akışını içerir. Böylece, taayyün-i evvel mertebesi, iletişimin temelini atan, varlığın ve bilginin özsel olarak belirginleştiği bir mertebe olarak öne çıkar.

Bu mertebenin iletişim nazarında önemi, sadece varlıkların toplu ve öz halinde bulunmasıyla sınırlı değildir. Aynı zamanda bu süreç, iletişimin kavramsal temellerinin atıldığı, anlamın ve bilginin şekillenmeye başladığı bir aşamadır. Dolayısıyla, taayyün-i evvel mertebesi, iletişimin ontolojik temelini sağlayarak, daha sonraki mertebelerde ortaya çıkacak olan anlam ve kavramların zeminini oluşturur.

11.3. Taayyün-i Sâî

(A'yân-ı Sâbite, Hakikat-i İnsâniyye, Vahidiyyet Mertebesi)

İkinci belirlenme mertebesi olan taayyün-i sâî, mümkünler âlemindeki (hazret-i imkâniyye) kesretin hakikatlerini bir araya getiren aşamadır. Bu mertebe, mevcudatın suretleri üzerinde hem etkili hem de etkilenebilir durumdadır. Bu aşamada ortaya çıkan ilmî suretlere a'yân-ı sâbite denir. İçinde bulunduğumuz âlemdeki varlıklar, bu ilmî suretlerin gölgeleridir. Bu ikinci taayyün mertebesi, varlıkların şehadet âlemindeki görünür suretlerinin kaynağıdır.

Taayyün-i Evvel mertebesi, bu mertebenin bânı olarak kabul edilirken, bu mertebe ise onun zâhidir. Bu düzeyde, Zât, isim ve sıfatlarının yanı sıra tüm mevcudatın gerektirdiği şeyleri hem külli hem de cüz'i anlamlar olarak birbirinden ayrılmış şekilde bilir. Bu mertebede varlıklar, ilmî suretler olarak bilinir ve tasavvuf terminolojisinde bu suretlerin bilgisine “a'yân-ı sabite” adı verilir. A'yân-ı sabite, mümkün varlıkların ilahi ilimde sabit olan hakikatleridir ve henüz varlık sahnesine çıkmamış, yani “varlık kokusunu koklamamış” olarak kabul edilirler.

Şehadet âleminde ortaya çıkan tüm varlıklar, bu a'yân-ı sabitenin yansımaları ve gölgeleridir. Bu suretler, mümkün varlıkların hakikatleri ve dayanaklarıdır; yani dış dünyada zuhur eden her şeyin özü ve onun ilahi terbiyesini üstlenen “rabb-i has” bu mertebede belirir. Bu nedenle, ilahi isim ve sıfatların birbirinden ayrıldığı bu mertebeye

“*rubûbiyet mertebesi*” de denir. Sûfiler, a’yân-ı sabitenin ilahi ilimde varoluşunu “*feyz-i akdes*” olarak değerlendirirken, bu a’yânın suretleri olan mümkün varlıkların dışarıda tezahürünü ise “*feyz-i mukaddes*” olarak tanımlarlar. Buna göre, bizim dış dünyada gördüğümüz mümkün varlıklar, a’yânın aynalarında “*feyz-i mukaddes*” ile ortaya çıkan suretlerdir.

Feyz-i akdes, varlıkların ve onların istidatlarının önce ilahi ilimde, sonra da tezahür anında varlık bulmasını, yani ilahi Zât’a ait hissi tecelliyi ifade eder. Feyz-i mukaddes ise, a’yândaki istidatların dış dünyada hangi suretlerde zuhur edeceğini gerektiren ilahi isimlerin tecellisi anlamına gelir. Bu bağlamda, feyz-i akdes, a’yân-ı sabitenin ve onların asli istidatlarının ilahi ilimde sabit olmasına, feyz-i mukaddes ise, a’yân-ı sabitenin gerekleri ve bağlı unsurları ile dış dünyada tezahür etmesine verilen isimlerdir. Bu nedenle, a’yân-ı sabite ile mevcut mümkünat aynı şey değildir; zira mevcut mümkünat, yani dış dünyada var olan şeyler, a’yân-ı sabitenin, feyz-i mukaddes ile a’yân aynasında zahir olan suretleridir.

Taayyün-i sâni mertebesi, varlıkların ve bilginin daha belirgin ve tanımlanabilir hale geldiği, iletişimin ontolojik suretlerinin oluştuğu bir aşamayı temsil eder. Bu mertebede, bilgi ve anlam, ilmî suretler olarak daha net bir şekilde ortaya çıkar ve bu suretler, varlıkların ikinci menşei olarak kabul edilir. Bu suretler, şehadet âleminde zâhir olacak yani görünür hale gelecek suretlerin kaynağını teşkil eder. Dolayısıyla, taayyün-i sâni mertebesi, iletişimin daha somut ve anlaşılır bir hale geldiği bir mertebedir.

Bu aşamada, Hakk’ın Zât’ı ve sıfatları, varlıklara ilmî suretler şeklinde belirginleşir. Bu suretler, varlıkların şehadet âlemindeki tezahürlerinin öncül bir versiyonunu sunar. İletişim burada, artık potansiyel olmaktan çıkıp, belirgin ve tanımlanabilir hale gelir. Bilgi ve anlam, bu mertebede somutlaşmaya ve zihinde yer edebilecek bir forma bürünmeye başlar. Bu, ontolojik bir süreç olarak, varlıkların ve mevcudatın daha sonra ortaya çıkacak olan şekillerinin ve anlamlarının temelini oluşturur.

Taayyün-i sâni mertebesi, iletişim açısından kritik bir rol oynar çünkü bu aşamada iletişim, ilmî suretler aracılığıyla görünür hale gelir. İlmî suretler, varlıkların ve bilginin tanımlanabilir hale gelmesini sağlar, bu da iletişimin netlik kazandığı bir süreçtir. İletişim, bu suretler aracılığıyla somut bir boyut kazanır; bilgi ve anlam, soyut düzeyden çıkarak, daha belirgin ve anlaşılır bir form kazanır. Bu, ontolojik bir iletişimin temel taşlarından biridir, çünkü bu suretler, daha sonraki mertebelerde, şehadet âleminde görünür hale gelecek olan suretlerin kökenini oluşturur.

11.4. Mertebe-i Ervâh

(Ruhlar Âlemi, Âlem-i Melekût, Âlem-i Emr, Gayb Âlemi)

Ruhlar mertebesi olarak da bilinen mertebe-i ervâh, *rûh-ı a'zâm* ve *âlem-i rûh* gibi çeşitli isimlerle anılır. Bu aşamada, a'yân-ı sâbite basit ve mücerred bir kevnî eşya haline gelir. Henüz cisimsel olmayan ve maddi terkip oluşturmayan bu varlıklar, gözle görülmez ve bâtın isminin tasarrufunda bulunurlar. Ayrılık ve gayrılık bu mertebeden sonra belirginleşir.

Vücûd, birinci ve ikinci taayyün mertebelerinden sonra, ilmi sûretlerin etkisiyle ruhlar mertebesine tenezzül eder. Bu mertebede, ilmi sûretler her biri basit cevherler olarak tezahür eder. Bu basit cevherlerin ne şekli ne de rengi vardır; aynı zamanda, zaman ve mekânla da ilişkilendirilmezler çünkü zaman ve mekân, cisimlerin özellikleridir ve bu cevherler cisim olmadıkları için ayrışma ve birleşme gibi özellikleri kabul etmezler. Ruhlar, cisimsel olmadıkları için maddi dünyadaki nesneler gibi kavranamazlar ve bu sebeple, duyu organlarımızla onları idrak etmek ya da işaret etmek mümkün değildir. Bu mertebede her bir ruh, kendisini, kendi misalini ve varlık başlangıcındaki Hakk'ı idrak eder.

Kur'an-ı Kerim'de geçen *elest bezmi*, bu idrakin bir yansıması olarak kabul edilir ve ruhların, varoluşun başlangıcında Allah'a verdikleri sözü hatırlatır. Bu mertebe, *"latif"* veya *"ruhi mertebe"* olarak tanımlanmakta ve cismani aleme doğrudan hükmeden bir alem olarak görülmektedir. Bu mertebe, varlığın cismani düzleminin ötesinde, ruhların saf ve soyut varlıklar olarak mevcut olduğu, maddi dünya ile ilişkili olmayan ama onu yöneten bir düzlemi temsil eder.

Bâtın isminin tasarrufu altında bulunan bu varlıklar, iletişimin daha derin ve soyut yönlerini temsil eder, bu da bu mertebede iletişimin gözle görülemeyen, ancak ruhsal bağlar ve manevi algılar aracılığıyla gerçekleşen bir süreç olduğunu gösterir.

Bu aşamada iletişim, varlıklar arasındaki manevi bağlarla ve ruhsal algılarla şekillenir. Fiziksel ve sözlü iletişimin ötesinde, bu mertebede iletişim, ruhların derinliklerinden doğan ve manevi bir rezonansla yayılan bir formdadır. İletişim, doğrudan kelimelerle ya da fiziksel bir etkileşimle değil, ruhların içsel dünyasında, sessiz bir yankı şeklinde gerçekleşir. Bu da, iletişimin daha ince, fark edilmesi zor ama çok daha derin bir boyutta yaşandığı anlamına gelir.

Mertebe-i ervâh'ta, iletişimin bu manevi boyutu, varlıkların henüz cisimleşmediği için, daha saf ve arındırılmış bir hali temsil eder. Bâtın isminin etkisi altında olan bu

iletişim biçimi, aynı zamanda daha derin bir anlam katmanı sunar ve maddi dünyadaki iletişimden farklı olarak, daha saf ve öz bir iletişim formu olarak değerdendirilir. Sonuç olarak, mertebe-i ervâh, iletişimin ruhsal ve manevi düzlemdeki boyutunu temsil eder, bu da iletişimin daha derin, sessiz ve özsel bir formda gerçekteştiğı anlamına gelir.

11.5. Mertebe-i Misâl

(Âlem-i Berzah, Sembolik Âlem, Hayal Âlemi)

Zât'ın, dış dünyada çeşitli şekil ve suretler halinde tezahürü, misal âlemi olarak bilinen bir mertebede gerçekteşir. Misâl âlemi, ruhlar âleminde gelen her ferdein, cismani âlemde kazanacağı şekle benzeyen bir suret ile ortaya çıkmasına olanak tanır. Bu suretler hayal gücümüzle kavranabildiğı için, bu âlem aynı zamanda hayal âlemi olarak da adlandırılır. Misâl âlemi, insanların uykuya daldığında ruhlarının gittiğı bir âlem olarak da bilinir ve bu âlem, ruhlar âleminde aldığı feyzi şehâdet âlemine ulaştıran bir vasıta işlevi görür. Bu yönüyle, ruhlar ile cisimler arasında bir berzahtır, yani bir ara mertebedir. Zâhirî ve bâtinî âlemlerin hükümleri burada bir araya gelir.

Ruhlar âlemine göre daha kesif, cisim âlemine göre ise daha latîf bir yapıya sahiptir; bu nedenle, cinler de bu âlemden sayılır. Misâl âlemi, maddi unsurların ötesinde bir âlem olup, burada manalar kendilerine özgü maddelerle temsil edilir ve yeryüzünde vücut bulmadan önce bu âlemde gerçekteşirler. Bu durum, Kur'an-ı Kerim'de Meryem Suresi'nin 18. ayetinde şöyle ifade edilmiştir: *“Biz o Meryem'e ruhumuzu göndermiştik de o kendisine yaratılışı tam bir beşer gibi görünmüştü.”* Hadis-i şeriflerde de bu konuya değinilir; amellerin kıyamet günü somut şekillerde ortaya çıkacağı gibi ifadeler, misâl âleminin somutlaştırıcı özelliğine işaret eder.

Misâl âleminin hayal gücü ile olan ilişkisi oldukça güçlüdür, zira hayal, varlığın özü, ruhu ve hayatıdır. Allahü Teâlâ hakkındaki düşüncelerimiz, hayal âlemine aittir ve bu nedenle hayal, tüm âlemlerin aslıdır. Misâl âlemi, maddi dünyanın ötesinde, tüm varlıkların asıl suretlerinin barındığı ve tüm zâhirî varlıkların kökenini teşkil eden bir âlem olarak, metafizik bir köprü görevini üstlenir.

Misâl mertebesi, ruhlar âlemindeki suretlerin daha somut hale geldiğı ve iletişimin daha görünür ve belirgin bir forma kavuştuğı bir aşamadır. Bu mertebede, varlıkların hayalî suretleri ortaya çıkar ve bu suretler, iletişimin temel araçları haline gelir. Misâl âleminde, iletişim soyut kavramların ötesine geçerek, daha somut semboller ve imgeler aracılığıyla gerçekteşir. Bu aşama, anlam ve kavramların semboller ve imgeler yoluyla iletilmesini sağılar, böylece iletişim daha anlaşılır ve somut hale gelir.

Bu mertebede, varlıklar henüz maddî bir forma bürünmemiş olsa da, hayalî suretleri aracılığıyla bir tür somutluk kazanır. İletişim, bu hayalî suretlerin sembolik anlamları aracılığıyla kurulur. Bu suretler, soyut bilgileri ve kavramları somutlaştırarak, bunların daha geniş bir şekilde anlaşılmasını ve paylaşılmasını mümkün kılar. Misâl mertebesi, bu yönüyle, iletişimin soyut düzlemlerden somutlaşmaya başladığı, sembolizm ve imgeler yoluyla derin anlamların aktarılabildiği bir aşamadır.

11.6. Mertebe-i Şehâdet

(Âlem-i Cisim, Maddî Âlem, Duyular Âlemi)

Bu mertebe, Zât'ın dış dünyada görülen cisimler suretinde tecelli ettiği aşamayı temsil eder. Bu suretler, misâl âleminin aksine, bölünmeye, parçalanmaya, birleşmeye, yanmaya ve yaralanmaya müsaittirler. Bu nedenle, bu âlem, “*şehâdet âlemi*” olarak adlandırılır, çünkü beş duyuyla algılanabilir ve müşahede edilebilir bir niteliktedir. Aynı zamanda bu âlem, “*kevn (oluş) ve fesâd (yok oluş) âlemi*” olarak da bilinir, zira burada varlıklar, sürekli bir oluş ve yok oluş döngüsüne tabiidirler.

Şehâdet âlemindeki varlıklar, her ne kadar Vücûd'un tecellileri olsa da, bu şekil, suret, madde ve cisimler Hak'tan ayrı olarak kabul edilirler. Bu sebeple, bu cisimsel âlem, “*Gayrullah,*” “*masivaullah,*” ve “*Sivâ*” gibi terimlerle de anılır. Filozoflar, şehâdet âleminde bulunan varlıkları ruh sahibi olan ve olmayanlar olarak ikiye ayırırlar. Ancak, tasavvuf erbabına göre, ruh sahibi olmayan hiçbir suret yoktur. Çünkü canlı ve cansız varlıkların her birinin, vahidiyyet (*ikinci taqyyün*) mertebesinde sabit bir hakikati (*a'yân-ı sabite*) bulunur ve bu hakikat, onların ruhunu oluşturur.

Mülk ve melekût kavramları ise tasavvufun ortaya çıkardığı terimler değildir; bu kavramlar, mistik karakterli tüm dinlerde mevcut olan kavramlardır. Kur'an-ı Kerim'de, “*Biz İbrahim'e kesin ilme erenlerden olması için göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk*”⁹⁷⁵ ayeti, melekût âlemine dair bir işarettir. Mülk ve melekût, aynı varlığın dışı ve içi, kalıbı ve özü anlamındadır. Mülk, kâinatın zâhirî, melekût ise bâtınıdır. Kur'an'da, “*Her şeyin melekûtunu elinde bulunduran Allah'ın şanı ne yücedir*”⁹⁷⁶ ifadesi, her şeyin bir melekûtunun bulunduğunu açıkça belirtir.

Melekût âlemine erişebilmek için kalp gözüne, yani basirete sahip olmak gerekir. Bu âlemi tanıyabilmek için ayrı bir terbiye ve gayret gereklidir. Ehlullah, iki doğumdan

⁹⁷⁵ el-En'âm, 6/75.

⁹⁷⁶ Yâsîn, 36/83.

bahseder: Birinci doğumla insan mülk alemine girer, ancak melekût alemine girebilmek için ikinci kez doğmak gerekir. Bu ikinci doğum, insanın manevi ve ruhsal bir dönüşüm geçirerek daha derin bir varlık mertebesine ulaşmasını ifade eder. Şehâdet âleminde, varlıklar tamamen gözle görülür hale gelir ve iletişim somut bir gerçeklik kazanır. Bu mertebe, fiziksel dünya ve günlük iletişim süreçlerini temsil eder. Varlıkların eflâk ve erkân şeklinde zâhir olduğu bu aşama, iletişimin en somut ve görünür şeklidir. Bu aşamada, kelimeler, hareketler ve diğer duysal araçlar aracılığıyla iletişim kurulur.

11.7. Mertebe-i İnsan-ı Kâmil

(*Mertebe-i Câmiâ*)

Bu mertebe, şimdiye kadar sıralanan tüm mertebeleri kendinde toplayan en üst mertebedir ve bu mertebe “âlem-i insan” olarak adlandırılır. Bu âlemde, insan gerek nurânî gerekse maddi tüm mertebeleri içinde barındırır. Burada bahsedilen insan, sûfilerin anladığı anlamda “*insan-ı kamil*”dir. Tenezzül ve zuhûr mertebeleri, insan-ı kâmil ile nihâyete erer. Nasıl ki, ism-i a’zam, Allahü Teâlâ’nın tüm isimlerini kendinde topluyorsa, insan-ı kâmil de tüm âlemleri ve varlık mertebelerini kendinde cemetmiştir.

İnsan-ı kâmil ile Allahü Teâlâ’nın isim ve sıfatları tam anlamıyla zuhur etmiş ve ilahi irade en yüksek seviyede tahakkuk etmiştir. Kâinat, Allahü Teâlâ’nın isim ve sıfatlarının bir toplamı olduğu gibi, insan da kâinatın bir örneği olarak Allah’ın esmâ ve sıfatlarının bir bütünüdür. Bu nedenle Peygamber Efendimiz, “*Allah Teala Âdemi kendi sûretinde yarattı*”⁹⁷⁷ buyurmuştur. Bu ifade, insanda tüm ilahi isimlerin ve sıfatların zuhur edeceğine, dolayısıyla insanın hilafete, yani Allah’ın yeryüzündeki temsilciliğine layık görüldüğüne işaret eder.

İnsan-ı kâmil, varlık âlemindeki tüm mertebelerin bir özeti ve yansıması olarak, ilahi hakikatleri en üst seviyede temsil eder. Bu yüzden, insan-ı kâmil hem ilahi iradenin tezahürü hem de Allah’ın yaratma sürecinin zirve noktasıdır. Bu mertebe, varlık âlemindeki her şeyin insanda toplandığını ve insanın kâinatın küçük bir modeli, bir misali olarak yaratıldığını gösterir. Böylece, insan-ı kâmil, tüm varlık mertebelerinin nihai tamamlayıcısı ve Allah’ın isim ve sıfatlarının tam manasıyla zuhur ettiği bir varlık olarak değerlendirilir.

İnsan mertebesi, tüm varlık mertebelerini ve ilahi isimleri içinde barındıran en kapsamlı ve zirve noktasıdır. Bu mertebede, insan, Allah isminin mazharı olarak

⁹⁷⁷ Buhârî, Enbiya, 1; Müslîm, Cennet, 28.

yaratılmış, tüm iletişim biçimlerini kapsayan bir varlık olarak öne çıkar. İnsan, hem fiziksel hem ruhsal hem de manevi düzeylerde iletişim kurabilen, çok katmanlı bir varlıktır. Bu merteye, insanın tüm varlık mertebelerinin hakikatlerini topladığı ve iletişimin en yüksek seviyede gerçekleştiği aşama olarak tanımlanır.

İnsan, bu mertebede, yalnızca fiziksel iletişim araçlarını kullanmakla kalmaz; aynı zamanda ruhsal ve manevi düzeylerde de derin bir iletişim kurma kapasitesine sahiptir. İnsan, bir yandan beden dili, ses ve kelimeler gibi fiziksel araçlarla dışsal dünyayla iletişim kurarken, diğer yandan içsel dünyasında düşünceler, duygular ve manevi deneyimlerle daha derin bir iletişim düzeyi yaşar. Bu, insanın tüm varlık mertebelerini kapsayan bir varlık olarak hem içsel hem de dışsal düzeylerde iletişimin tam anlamıyla gerçekleştiği bir noktada bulunduğunu gösterir.

Bu mertebede, insan, aynı zamanda tüm ilahi isimlerin tecelli ettiği bir ayna olarak görülür. İlahi isimlerin bu tezahürü, insanın hem kendisiyle hem de evrenle olan iletişiminde önemli bir rol oynar. İnsan, ilahi isimlerin tecellileri aracılığıyla, hem içsel dünyasında derin bir anlayışa ve bilince ulaşır, hem de bu anlayış ve bilinci dışsal dünyada ifade eder. Böylece, insan, tüm varlık mertebelerini içinde barındıran ve her bir mertebenin hakikatini yansıtan bir varlık olarak, en kapsamlı ve en yüksek düzeyde bir iletişimi gerçekleştirme kapasitesine sahiptir.

12. Tasavvufta İletişimin Bâtınî Karakterleri: Ricâlü'l-Gayb

Tasavvuf literatüründe dikkat çeken kavramlardan bir tanesi, *ricâlü'l-gayb*’dır. Sözlükte “erkekler; mertler ve yiğit” anlamlarındaki ricâl ile gayb kelimelerinden oluşan “*ricâlü'l-gayb*” tabiri Farsça’da *merdân-ı gayb*, *merdân-ı hudâ*; Türkçe’de *gayb erenleri*, şeklinde ifade edilir.⁹⁷⁸

Mü'minler arasında özel bir sınıf olarak velilerden bahsedildiği gibi, veliler arasında da “*ricâlü'l-gayb*” olarak adlandırılan seçkin bir iç sınıftan söz edilmektedir. Sûfilere göre *ricâlü'l-gayb*, salih amelleri ve üstün ahlâkları ile diğer veliler arasından sıyrılmış, kutub, imâmân, evtâd, abdâl, nücebâ ve nükebâ gibi unvanlarla onurlandırılmış seçkin velilerdir.⁹⁷⁹

⁹⁷⁸ Süleyman Uludağ, “Ricâlü'l-Gayb”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/81.

⁹⁷⁹ Konu ile alakalı kaynak olarak gösterilen hadîs-i şerîf şu şekildedir. Abdullah b. Mes'ûd'dan rivayetle Rasulullah şöyle buyurdu: “Allah'ın halk içinde, kalpleri Hz. Âdem'in kalbi üzerinde olan üçyüz, kalpleri Hz. Musa'nın kalbi üzerinde olan kırk, kalpleri Hz. İbrahim'in kalbi üzerinde olan yedi, kalpleri Cebrail'in kalbi üzerinde olan beş, kalpleri Mikâil'in kalbi üzerinde olan üç, kalbi İsrâfil'in kalbi üzerinde olan bir kulu vardır. Bunlardan tek olanı öldüğünde Allah onun yerine üçlerden, üçlerden biri öldüğünde beşlerden, beşlerden biri öldüğünde yedilerden, yedilerden biri öldüğünde kırklardan,

Sûfîlerin beyanlarında sayıları ve nitelikleri ile alakalı farklı söylemler yer alsa da genel kabule göre gayb erenlerinin hiyerarşisi belirli bir yapı izler. Bu hiyerarşide, manevi liderler ve rehberler belirli sayılarla ifade edilir:

Gavs/Kutub: Tek bir kişi olarak kabul edilir ve tüm manevi rehberlerin lideri olup, zâhirî ve bâtinî hilâfeti şahsında birleştiren kişidir. En yüksek manevi makamı temsil eder. Bu pozisyon, iletişimdeki en üst düzey yetkinliği ve rehberliği simgeler, zira Gavs’ın sözleri ve davranışları, manevi anlamda en geniş kitleye ulaşarak onların ruhsal gelişimlerine katkıda bulunur.⁹⁸⁰

İmâmân: İki kişidir ve Gavs’a en yakın olan, onunla manevi rehberlik görevini paylaşan velîlerdir. Sağ tarafta bulunan melekût âlemi, manevi ve ruhani konularla ilişkilidir; sol tarafta bulunan ise mülk âlemi, maddi ve dünyevi konularla bağlantılıdır. İmameyn’den sağda bulunan, vefatından sonra altı kutbun halefi olarak kabul edilir. İmâmân’ın bu dual yapısı, iletişimde dengeli bir yaklaşımı temsil eder; manevi ve maddi boyutların birlikte ele alınması, bireylerin bütünsel bir şekilde anlaşılmasını sağlar.

Evtâd: Dört kişidir ve Manevi yapının dört köşe taşını (direklerini) oluşturan ve İmâmân’dan sonra gelen liderlerdir. Bu kişiler, âlemin dört bir yanına atanmış velilerdir. Tıpkı dağların yeryüzünün istikrarını sağladığı gibi, yönlerin korunmasının da bu veliler sayesinde olduğuna inanılmaktadır. Evtâd manevi iletişimde sabitliği ve güveni sağlar. Bu liderler, manevi bilgiyi yayarak ve bireyleri ruhsal açıdan destekleyerek toplumsal düzenin korunmasına katkıda bulunurlar.

Abdâl: Yedi kişidir ve Evtâd’dan sonra gelirler. Yedi iklimin korunmasından sorumlu olan yedi kişi bulunmaktadır. Her biri, bir peygamberin kalbi üzeri vasuflanıp, bir yerden ayrılmak istediklerinde, arkalarında kendilerine benzeyen birini bıraktıkları için “*abdâl*” olarak adlandırılırlar. Bu isim, onların yerlerine vekil bırakan kişiler olduklarını ifade etmektedir. Bu velîler, manevi rehberliklerinde sürekliliği ve değişimi dengeleyerek, toplulukların ruhsal gelişimini desteklerler.

Nücebâ: Kırk kişidir ve Abdâl’dan sonra gelirler. Bu kişiler, insanların durumlarını iyileştirmekle görevlidirler. Ayrıca, keşfen yıldızların hareketlerini bilme ilmine sahip olduklarına inanılmaktadır. Bu bilgi, onların manevi iletişimdeki sezgisel yetkinliklerini ve bireylerin ihtiyaçlarını anlama kapasitelerini temsil eder.

kırklardan biri öldüğünde üçyüzlerden, üçyüzlerden biri öldüğünde de halktan birini yerleştirir...”
Kaynak için bkz. Aclûnî, *Keşfü’l Hafâ*, 1/57.

⁹⁸⁰ Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, 177-178; Kâşânî, *İstılâhâtü’s-Sûfiyye*, 145.

Nükebâ: Üç yüz kişidir ve Nücebâ'dan sonra gelen en geniş grup olarak kabul edilir. Bu kimselerin, insanların içlerinde saklı olan gizlilikleri ortaya çıkarma yetisine sahip olduklarına inanılır. Ayrıca, görünümlerine bakarak bireylerin özelliklerini belirleme kabiliyetine sahip oldukları da düşünülmektedir.⁹⁸¹ Bu yeti, manevi iletişimdeki îsâr anlayışı ve bireylerin içsel dünyalarını kavrama becerisini temsil eder.

Her bir makam için belirli şartlar ve o mevkiye özgü manevi yetkiler mevcuttur. Bu grup, âlemin işleyişinde de önemli görevler üstlenmişlerdir.⁹⁸² Bu durum, onların âlemdeki rolünü, bir anlamda mukarreb meleklerin görevlerine benzeterek, diğer velilerden ayrılımlarını sağlar.⁹⁸³

Dünya siyasetinin ve maddi yönetiminin bir görev dağılımına tabi olduğu gibi, görünmeyen manevi güçlerin de kendi aralarında belirli bir görev dağılımı bulunmaktadır. Manevi hiyerarşi içinde Kutbu'l-aktâb'ı devlet başkanına benzetirsek, diğer kutuplar bakanlar ve valiler olarak düşünülebilir. Sufilere “*sultan*” ve “*şah*” gibi unvanların verilmesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu kişiler, bir anlamda “*leşker-i duâ*” (duanın askerleri) olarak nitelendirilebilirler. Allah'ın yeryüzünü kendilerine musahhar kıldığı, hilafet sırrına nail olmuş kimselerdir. Onlar, âlemin düzenini sağlayan unsurlar olarak kabul edilirler, ancak kim oldukları genellikle gizli tutulur.⁹⁸⁴

Tasavvufî hiyerarşideki manevi görev dağılımı, iletişimdeki rol ve sorumlulukların nasıl organize edildiğine dair önemli ipuçları sunar. Dünya siyasetinde olduğu gibi, manevi âlemde de görevlerin belirli bir düzen içinde dağıtılması, etkili iletişimin ve liderliğin temel unsurlarını oluşturur. Kutbu'l-aktâb'ın devlet başkanına benzetilmesi, diğer manevi liderlerin ise bakanlar ve valiler olarak düşünülmesi, iletişim süreçlerindeki merkezîyetçi yapıyı ve hiyerarşik düzeni yansıtır. Bu manevi liderler, topluluklara rehberlik ederken, dua ve manevi öğretiler yoluyla insanların ruhsal ihtiyaçlarına cevap verirler. Ayrıca, bu kişilerin kimliklerinin genellikle gizli tutulması, iletişimdeki tevazu ve mahremiyetin ne kadar değerli olduğunu gösterir. Böylece, manevi hiyerarşi, iletişimdeki liderlik ve organizasyonun nasıl olması gerektiğine dair derin bir

⁹⁸¹ Osman Demir, “Ricâlü'l-Gayb İnancı ve Toplum Hayatına Yansımaları”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II)* (İstanbul, 2004), 157.

⁹⁸² Tasavvuf literatürü incelendiğinde bu sınıflandırmaların haricinde Havâriyyûn, Recebiyyûn, Selamet Makamındaki Ricâller, Mülûkü't-Tarikat, Hâtem vb. sayıları fazlaca olan tasnifler ve görevli olan gayb erenleri bulunduğu ifade edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Adem Atlı, *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2011).

⁹⁸³ Selim Uğur, *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb Anlayışı-İbn Âbidin Örneği* (Bursa: Nizamiye Akademi Yayınları, 2022), 211.

⁹⁸⁴ Yılmaz, *İslâm Tasavvufu (Tasavvufta İlgili Sorular-Cevaplar)*, 542.

anlayış sunar, bu da manevi ve maddi dünya arasında köprü kurarak bireylerin ve toplumların uyumunu sağlar.

Hûcvîrî, evliyanın belirli nitelikleri ve sayıları üzerinde durmuştur. Keşfü'l Mahcûb adlı eserinde dört bin kişilik bir veli topluluğunun varlığı kabul edilir ve bu velilerin mektum, yani gizli oldukları belirtilir. Bu durumla ilgili çeşitli haberler ve hadisler nakledilmiş ve evliyanın sözleriyle desteklenmiştir.

Ancak yaygın tasavvufî görüşe göre bu kişilerin kalpleri semavi, halleri ise ruhani cihetten meselelere bakar. Bu halin derinliğini ise yeryüzünde bilip anlayacak çok az insan bulunur.⁹⁸⁵ Bu sebeple, ricâlü'l-gaybın şahısları değil mânevî halleri gizlidir. Böylece velâyetin bâtınîliğine vurgu yapılmıştır. Ricâlü'l-gaybdan olan velîlerin halleri gizli olduğu için yapıp ettikleri herkes tarafından kolaylıkla anlaşılmaz. Maddî varlıkları bakımından insanlar arasında bulunsalar da mânevî yönden sıradan insanların idrak edemeyeceği fonksiyonlara sahiptirler. Bununla birlikte ricâlü'l-gayb birbirini tanımaktadır.⁹⁸⁶

Hucvîrî'nin tasnifine göre ulu ve Yüce Allah'ın dergâhında bulunan ve “*ehl-i hâl ve akd*” olarak anılan, işlerin yapılıp yapılmamasına karar veren üç yüz kadar komutan velilerin varlığı kabul edilir. Bu velilere “*ahyar*” (hayırlılar) adı verilir. Kırk kişilik başka bir grup olan velilere “*abdâl*” (bedel) denir. Sayıları yedi olan bir diğer veli grubuna “*ebrar*” (iyiler) adı verilir. Dört kişilik grup ise “*evtad*” (direkler) olarak bilinir. Üç kişilik başka bir grup “*nükeba*” (denetleyiciler) olarak adlandırılır. Bu veliler arasında bir kişinin “*kutub*” ve “*gavs*” olarak tanındığı belirtilir. Eserde, bu velilerin tamamının birbirini tanıdığı ve görevlerin yerine getirilmesinde bazılarının, diğerlerinin iznine ihtiyaç duyduğu ifade edilir. Bu hususlar, rivayetlerle desteklenmiş olup, Ehl-i Sünnetin bu konuda genel bir mutabakatı bulunduğu belirtilir.⁹⁸⁷

“*Rabbinin ordularını kendisinden başkası bilmez.*”⁹⁸⁸

Bir kişinin manevi makamı, zahiri özellikleriyle veya fiziksel durumuyla ölçülmez. Manevi liderlerin ve kutupların gerçek değeri, onların içsel halleri ve Allah ile olan derin bağlarıyla anlaşılır. Bu da iletişimin yüzeyde görünenin ötesine geçmesi gerektiğini gösterir. Dışarıdan bakıldığında sıradan veya eksik görünen bir kişi, aslında

⁹⁸⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 400.

⁹⁸⁶ Uludağ, “Ricâlü'l-Gayb”, 35/81.

⁹⁸⁷ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 2/447-449.

⁹⁸⁸ el-Müddessir 74/31.

büyük manevi makamlara sahip olabilir. Bu durum, insanların manevi liderleri değerlendirirken zahiri görünürlere aldanmamaları gerektiğini öğretir. Gerçek ve anlamlı iletişim, yalnızca görünürlere değil, derinliklere ve özdeki değerlere odaklanmayı gerektirir. Hatmü'l-Evliyâ şöyle buyurmuştur:

“Bir gece Mağrib vilayetinde iken kutbun makamları ve halleri keşfolunmuştu. Ertesi gün bazı şeyhler toplanmış, Hakk sohbeti ediyorlardı. Ben de aralarına katılıp kutbun siretini onlara anlattım. Onlar büyük bir tevazu gösterdiler ve sessizce dinlediler. Meclisten kalktığımda, onlardan biri yanıma gelip ‘Kutbun hallerinin birçoğunu açıkladınız,’ dedi ve tebessüm etti. Meğerse o, o asrın kutbuymuş. Gördüm ki bir eli çolak ve hareketsizdir. Dolayısıyla, bir kimse onu o sıfatla görse, ‘Kutubluk buna mı kaldı?’ der ve onu inkâr eder. Nitekim Mekke’deki şirk ehli de Resulullah’ın nübüvvetini kabul etmezlerdi.”⁹⁸⁹

İlk iki asırda, ricâlü'l-gayb kavramı genellikle abdâl terimiyle ifade edilmiştir. Ancak bu dönemdeki rivayetlerde, ricâlü'l-gaybın yöneticilik konumu ve yetkileri üzerinde durulmamıştır. IV. asırda, Hakîm et-Tirmizî’nin “*Hatmü'l-Evliyâ*” adlı eseri ile velâyet anlayışı ve veli mertebeleri daha belirgin hale gelmiştir. Sûfiler, VII. asra kadar bu konuyu yazılı olarak ele almaktan ve tartışmaktan kaçınmışlardır. VII. asırda, İbnü'l-Arabî ile birlikte ricâlü'l-gayb kavramı daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır. İbnü'l-Arabî, keşfe dayalı görüş ve yorumlarıyla ricâlü'l-gayb sistematiğini ve hiyerarşisini açıkça ortaya koymuştur. Sonraki sekiz asır boyunca, bu konuda pek çok olumlu ve olumsuz görüş ortaya atılmıştır. Günümüzde, ricâlü'l-gayb üzerine akademik çalışmalar yapılmakta olup, halk arasında da bu kavram kültürel bir aşinalık göstermektedir. Anadolu’da birçok mekânın kırklar, yediler gibi isimlerle anılması ve evliya türbelerinde yatan şahısların abdal, gavs gibi unvanlarla bilinmesi, bu manevi sürekliliğin bir göstergesidir.⁹⁹⁰

Bu durum, manevi kavramların ve bilgilerin, kültürel miras yoluyla nesiller boyunca nasıl aktarıldığını ve korunduğunu gösterir. İletişimde bilgi aktarımının sadece yazılı metinlerle değil, aynı zamanda kültürel ve manevi uygulamalarla da sürdürüldüğünü anlamamıza yardımcı olur. Manevi süreklilik, toplumun ortak değerler etrafında birleşmesini ve bu değerlerin iletişim yoluyla korunmasını sağlar.

⁹⁸⁹ Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 201.

⁹⁹⁰ Atlı, *Tasavvufî Ricâlü'l-Gayb*, 3-4; Uğur, *Tasavvufî Ricâlü'l-Gayb Anlayışı-İbn Âbidin Örneği*, 13-14.

Sûfiler, çok uzun bir dönem gayb erenleri ile ilgili ilimleri eserlerinde tevdi etmekten ve bu konularda konuşmaktan kaçınmışlardır. Sadece aralarında şifre ve ima yoluyla, temsili ve mücmel olarak konuşmaya müsaade edilmiştir. Kendilerine mahsus anlamların başkalarına ifşa edilmediği belirtilir. Çünkü başkalarının bu anlamları kavrayamayacağı düşünülür. Kendilerine mahsus anlamların başkalarına ifşa edilmemesi, iletişimdeki gizliliğin ve özel bilgilerin korunmasının bir örneğidir. Şeriatın, kişileri ilgilendirmeyen şeylerden uzak durmayı emrettiği hatırlanarak, bu sınırın aşılmadığı ifade edilir. İnsanların ilgisini çekmeyen bu konularla meşgul olmalarına izin verilmediği belirtilir. Rubûbiyyetin sınırlarının korunması hususunda, Allah’a karşı edepli olmaya dikkat edildiği vurgulanır.⁹⁹¹

Tasavvuf tarihinde ricâlû’l-gayb meselesi üzerine oldukça fazla durulmuş ve bu konu çeşitli açılardan ele alınmıştır. Erenlerin sayıları, nicelikleri, görevleri, Kur’an ve Sünnet’ten dayanakları, bu dayanakların yorumlanması ve sıhhati hakkında pek çok çalışma yapılmıştır. Ancak, bu meseleye dair literatürde daha çok zahiri nicelikler ve sınırlar üzerinde durulmuş, erenlerin manevi liderlik ve rehberlik rollerinin iletişim boyutlarına yeterince dikkat çekilmemiştir. Bu bağlamda, ricâlû’l-gayb anlayışının iletişim üzerindeki yansımaları ve etkileri şu şekilde değerlendirilebilir.

Öncelikle, ricâlû’l-gayb hiyerarşisinin iletişimsel işlevi, manevi bilgi ve tecrübenin aktarımındaki merkezi rolü ile öne çıkar. Gavs/Kutub’dan başlayarak, İmâmân, Evtâd, Abdâl, Nücebâ ve Nükebâ gibi hiyerarşik yapıların her biri, manevi bilgilerin ve öğretilerin düzenli bir şekilde topluluklara iletilmesinde kritik bir rol oynar. Bu yapı, bireyler arasında bir bilgi ve rehberlik ağı oluşturarak, manevi gelişim sürecini destekler ve topluluk içindeki uyumu pekiştirir.

Ricâlû’l-Gayb’ın manevi makamları ve özellikleri kişisel gelişim ve Allah ile olan derin bağa dayalı olarak sonraki nesillere aktarılır. Hikâye edilmiştir ki, kutuplardan biri vefatı anında kutupluğunu oğluna bırakmak istemiş. Ancak ilahi hitap şöyle vârid olmuştur: “*Kutbiyyet, mertebedir ki miras olmaz. Ancak ilimlerinden ona da yayalım.*”⁹⁹² Bu anlatı, kutbiyyetin manevi bir makam olduğunu ve doğrudan miras bırakılabilecek bir şey olmadığını vurgular. Kutbiyyet, bireyin manevi olgunluğu ve Allah ile olan derin bağı neticesinde elde edilen bir mertebedir. Bu sebeple, böyle bir manevi makamın nesilden

⁹⁹¹ Uğur, *Tasavvufta Ricâlû’l-Gayb Anlayışı-İbn Âbidin Örneği*, 66-67.

⁹⁹² Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, 80.

nesile aktarılması mümkün değildir. Ancak, ilahi ilham ve hikmetler, kutbun ilimlerinden faydalanarak yayılabilir ve sonraki nesillere aktarılabilir.

Hikâye edilen bu anlatı, kutbiyyetin manevi bir makam olarak doğrudan miras yoluyla aktarılmasının mümkün olmadığını, ancak manevi bilgilerin ve hikmetlerin iletişim yoluyla sonraki nesillere aktarılabilirliğini vurgular. Kutbiyyet, bireyin manevi olgunluğu ve Allah ile olan derin bağı sonucunda elde edilen bir merteye olduğundan, bu tür manevi makamlar kişisel gelişim ve içsel deneyimle ilişkilidir. Bu nedenle, manevi liderlik ve olgunluk miras bırakılamaz; ancak, ilim ve hikmetlerin paylaşılması yoluyla manevi değerler nesiller boyu aktarılabilir.

Ricâlû'l-Gayb'ın iletişimle olan ilişkisi, manevi düzeyde gerçekleşen haberleşme biçimlerinde kendini gösterir. Bu veliler, zâhirî iletişim araçlarını kullanmaksızın, bâtinî yollarla, yani kalp ve ruh diliyle iletişim kurarlar. Bu durum, tasavvufta '*kalp dili*' veya '*ledün ilmi*' olarak adlandırılan, Allah'ın seçkin kullarına verdiği özel bilgi ve iletişim yetenekleriyle açıklanır. Ricâlû'l-Gayb'ın, Allah'ın izniyle, olayları ve insanları yönlendirme kapasiteleri, iletişimin maddi boyutlarının ötesine geçerek, manevi bağlamda bir etkileşim ağının varlığına işaret eder.

Ricâlû'l-Gayb'ın manevi iletişim kanalları, tasavvufun iletişim anlayışını genişleterek, insan kalbi ve ruhunun derinliklerindeki mesajların anlaşılmasına olanak tanır. Bu bağlamda, ricâlû'l-gayb'ın insanlar arasında köprüler kurarak, onların manevi hallerine etki edebildiği ve bu yolla iletişim kurabildiği düşünülür. Bu iletişim biçimi, zâhirî iletişimde olduğu gibi doğrudan ve somut değil, daha çok sezgisel ve manevi düzeyde gerçekleşir.

Tasavvufta ricâlû'l-gayb anlayışı, sosyal ağ teorileri ile derin bir ilişkiye sahiptir. Bu ilişki, manevi hiyerarşi ve sosyal yapılar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerinden incelenebilir. Ricâlû'l-gayb, manevi liderlerin ve takipçilerinin oluşturduğu bir ağ olarak düşünüldüğünde, bu yapının sosyal ağ teorileriyle kesişen ve ayrışan noktaları ortaya çıkar.

Ağ kavramı, her bireyin diğer bireylere bağları olduğunu ve bu bağların her birinin birkaç, bazı veya birçok diğer bireye bağlı olduğunu vurgular. "*Sosyal ağ*" terimi, aktörler ve bunlar arasındaki bağlar setini ifade eder. Ağ analisti, bu ilişkileri modelleyerek bir grubun yapısını tasvir etmeyi amaçlar. Bu yapının grubun işleyişi

üzerindeki etkilerini ve bu yapının grup içindeki bireyler üzerindeki etkilerini inceleyebilir.⁹⁹³

Gayb erenleri, manevi rehberlik ve liderlik üzerine kurulu bir sistemdir. Bu sistemde, her liderin belirli bir sorumluluk alanı ve etkisi vardır. Sosyal ağ teorileri de benzer şekilde, bireyler arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin yapısal özelliklerini analiz eder. Bu iki kavram arasındaki ilişki, iletişimsel etkiler, faydalar ve potansiyel zararlar açısından değerlendirilebilir.

Ağ analizi teorisi, bireyler arasındaki ilişkileri ve bu ilişkilerin yapısını inceleyen bir yaklaşımdır. Bu teori, bireylerin belirli sosyal ağlar içinde nasıl etkileşime girdiklerini ve bu ağların nasıl organize olduğunu anlamaya çalışır. Tasavvufta “Ricâlü'l-Gayb” anlayışı, manevi rehberlerin ve erenlerin oluşturduğu bir ağ olarak düşünülebilir. Bu ağın içinde, merkezi konumda olan ve manevi liderlik yapan şahsiyetler, bilgi ve rehberlik akışını sağlar. Bu merkezler, manevi bilgiyi ve rehberliği diğer bireylere ileterek, manevi gelişim ve destek sistemini oluşturur. Ağ analizi teorisi, bu yapının nasıl işlediğini anlamak için kullanılabilir ve ricâlü'l-gayb hiyerarşisinin daha iyi kavranmasına yardımcı olabilir.

Manevi liderler, bilgiyi merkezi bir noktadan daha geniş bir topluluğa aktararak, manevi gelişim ve toplumsal dayanışmayı teşvik ederler. Sosyal ağ teorilerinde de benzer şekilde, bilgi akışının verimli bir şekilde gerçekleşmesi, bireyler arasındaki etkileşimlerin kalitesini artırır ve toplumsal bağları güçlendirir. Bu bağlamda, ricâlü'l-gayb, sosyal ağların işleyişine benzer bir şekilde, toplumsal yapının düzenlenmesine ve bireylerin manevi gelişimine katkıda bulunur.

Tasavvuftaki ricâlü'l-gayb anlayışı, bireylerin manevi yolculuğunda rehberlik ve destek sağlama amacı taşır. Ancak bu anlayışın bazı kesimlerce olumsuz yönlerinin ele alındığı gerçeği de dikkate alınmalıdır. Ricâlü'l-gayb hiyerarşisinin belirli bir grup tarafından kontrol edilmesi, sülûk halinde olan bireylerde rehavete yol açabilir. Birey, manevi kararların belirli bir topluluk tarafından alındığı düşüncesine kapıldığında, kendi manevi sorumluluklarını yerine getirmekten geri durabilir.

Bu durum, bireyde bir tür pasiflik ve bağımlılık hissi oluşturabilir. Ricâlü'l-gayb, yeryüzündeki manevi düzenin belli bir grup tarafından korunduğu mesajını verdiğinde, bireyler kendi manevi gelişimlerini ihmal edebilirler. Manevi hiyerarşinin bir parçası

⁹⁹³ Stanley Wasserman - Katherine Faust, *Social Network Analysis-Methods and Applications* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 9-10.

olarak, bireylerin kendi gelişimlerini ve sorumluluklarını göz ardı etmemeleri önemlidir. Bu denge, hem manevi liderlerin rehberliğini takdir etmek hem de bireylerin kendi manevi yolculuklarında aktif bir rol oynamalarını sağlamak açısından kritik öneme sahiptir. Sosyal ağların ve manevi hiyerarşilerin işleyişinde, bireylerin bağımsızlıklarını ve sorumluluklarını koruyan bir denge sağlanmalıdır.

Ricâlü'l-gayb anlayışı, tasavvuf literatüründe önemli bir yer tutmakla birlikte, bazı çevreler tarafından reddedilmektedir. Ricâlü'l-gayb'ı reddeden görüşler, bu hiyerarşik yapının bireysel bağımsızlığı ve eleştirel düşüncüyü zayıflattığını, Halkı fiziki hayatın gerçeklerinden uzaklaştırdığını, menkıbe kültürünü beslediği ve bu kültürün, gerçeklikten kopuk, abartılı ve fantastik hikayelerin yaygınlaşmasına neden olduğunu, İslam'ın tevhid ilkesine aykırı olabileceğini, Sünni İslam'ın ortodoks çizgisinden saparak Şii inanç ve uygulamalara yakınlaşmasına sebep olduğunu iddia etmektedirler.⁹⁹⁴ Ancak, iletişimsel anlamda bakıldığında, bu tür bir manevi hiyerarşi, topluluk içindeki koordinasyonu ve uyumu artırır.

Manevi liderlerin rehberliği, bireylerin manevi yolculuklarında karşılaştıkları zorlukları aşmalarına ve manevi gelişimlerini sürdürmelerine yardımcı olur. Bu rehberlik, bireylerin manevi sorumluluklarını daha bilinçli bir şekilde yerine getirmelerini teşvik eder.

13. Tasavvufî İletişimde Şeâir: Mekân ve İletişimsel Bağlantılar

Şeâir, İslam terminolojisinde, Allah'a ibadet ve bağlılığı simgeleyen belirli işaretler ve semboller anlamına gelir. Bir inancı, düşünce yapısını ya da sistemi simgeleyen, amblem niteliğindeki unsurlar “*şiar*” olarak adlandırılır. Ancak, bu sembollerin esas anlamı onların kendisinde değil, bu sembolleri var eden Allah'tadır. Bu terim, Kur'an'da “*Kim Allah'a ait nişanelere (şeâir) saygılı davranırsa, bu kalplerin takvâli olmasındandır.*”⁹⁹⁵ olarak geçmekte ve İslam toplumunun manevi ve dini kimliğini oluşturan ritüeller, semboller ve ibadetler olarak kabul edilmektedir. Tasavvufî bağlamda şeâir, zâhirî sembollerin ötesine geçerek, sûfilerin içsel dünyalarını yansıtan ve manevi derinliklerini dışa vuran unsurlar olarak görülür. Bu semboller, bir yandan Allah'a olan sevgi ve teslimiyeti ifade ederken, diğer yandan sûfî topluluğu içerisinde

⁹⁹⁴ Demir, “Ricâlü'l-Gayb İnancı ve Toplum Hayatına Yansımaları”, 163-166.

⁹⁹⁵ el-Hac, 22/32.

ortak bir iletişim dili oluşturur. Sûfiler için şeâir, manevi yükselişin ve topluluk içindeki birlikteliğin simgesel anlatımıdır.⁹⁹⁶

Mekânlar, tasavvufî düşüncede Allah'ın şeâirlerinden biri olarak kabul edilebilir. Tasavvuf geleneğinde, mekânlar manevi hiyerarşi ile bağlantılı olup, her mekânın kendine özgü bir ruhani atmosferi vardır. Bu bağlamda, kutsal mekânlar, fiziksel boyutlarının ötesinde, ilahi tecellilerin gerçekleştiği ve manevi derinliklerin keşfedildiği yerler olarak görülür. Sûfiler, belirli mekânlarda, Allah'a daha yakın hissederek, manevi bir huzura kavuşur ve bu mekânların, Allah'ın yeryüzündeki işaretlerinden biri olduğuna inanırlar. Kutsal mekânlar, ilahi huzur ve manevi konsantrasyonun merkezi olup, buralarda gerçekleştirilen zikir, ibadet ve tefekkür halleri ruhsal iletişimin güçlenmesine vesile olur. Bu idrak, mekânların sadece maddi bir gerçeklik olarak değil, aynı zamanda manevi bir anlam taşıdığı ve ilahi hakikatlerin birer yansıması olarak algılandığı tasavvufî anlayışı şekillendirir. Bu nedenle, mutasavvıflar için mekânlar, Allah ile kurulan iletişimin ve manevi yolculuğun ayrılmaz bir parçasıdır.⁹⁹⁷

Tasavvufta kutsal mekanlar, iletişim kanalları üzerinde derin ve çok yönlü etkilere sahiptir. Bu mekanlar, manevi bir bağlam sağlayarak insanların içsel iletişimini ve evrensel bir güçle olan ilişkilerini güçlendirir. İnsanlar, bu mekanlarda ruhani deneyimler yaşayarak birbirleriyle etkileşime girerler ve manevi bir topluluk oluştururlar. Bu mekanlar, ruhani rehberlerin (mürşitlerin) müridlere manevi bilgiler aktardığı ve onlarla etkileşimde bulunduğu yerlerdir. Mutasavvıflar, kutsal mekanların kişinin ahlâkını ortaya çıkaracağı yerler olarak kabul ederler. Bu nedenle, bazı mutasavvıflar Mekke'de ikamet etmenin huyları değiştirdiğini ve sırları açığa çıkardığını ifade etmişlerdir. Bu mekanların ağırlığına ancak manevi anlamda sağlıklı olan, ricâl mertebesindeki kimseler dayanabilir.⁹⁹⁸

Tasavvufta, manevi şeâir olarak kabul edilen mekânlar, sûfilerin ruhsal deneyimlerini derinleştiren ve ilahi hakikatlere erişim sağladıkları özel alanlar olarak değerlendirilir. Bu mekânların başında, İslam'ın en kutsal yerlerinden biri olan Kâbe

⁹⁹⁶ Yardımcı, *Dinî Nitelikli Sembollerin Psikososyal Etkisi*, 27.

⁹⁹⁷ Ülkemizde bu alanda yapılan araştırmalar ne yazık ki yok denecek kadar azdır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu konuyu ele alan birkaç önemli çalışma bulunmaktadır. Özellikle Ünver Günay, Harun Güngör ve Abdulvahap Taştan'ın birlikte hazırladığı "*Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni: Kayseri Örneği*" adlı çalışma, bu alanda spesifik bir örnek olarak değerlendirilebilir. Bu eser, mekânın kutsallığı ve ziyaret yerlerinin toplumsal ve kültürel iletişimdeki rolünü ele alarak, yerel bağlamda mekânsal iletişimin nasıl işlediğini inceler. Kaynak için bkz. Ünver Günay vd., *Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni Disiplinlerarası Bir Yaklaşım-Kayseri Örneği* (İstanbul: Otorite Yayınları, 2023).

⁹⁹⁸ Serrâc, *el-Lüma'*, 226-227; Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 96.

gelir; Kâbe, Allah'ın yeryüzündeki en belirgin şeâirlerinden biri olarak, manevi yolculuğun merkezidir.⁹⁹⁹ Bunun yanında, Hz. Peygamber'in kabri olan Ravza-i Mutahhara, İslam dünyasında derin bir manevi öneme sahiptir ve sûfiler için manevi bir buluşma noktasıdır. Benzer şekilde, Mescid-i Aksa, İslam'ın kutsal mekânları arasında yer alır ve manevi değeri yüksek bir şeâir olarak görülür. Miraç hadisesinin, Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya yatay bir düzlemde ve ardından Allah'ın huzuruna dikey bir düzlemde gerçekleşen seyri, mekânsal iletişimin önemini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu olay, fiziki mekânlar arasındaki ilişki ve bu ilişkilerin manevi boyutlarla olan bağlantısı açısından dikkate değer bir örnek teşkil eder.¹⁰⁰⁰ Peygamber efendimiz şöyle buyurmuştur. “*Ancak üç mescid için yolculuğa çıkılır. Mescid-i Haram, benim Mescidim (Mescid-i Nebî) ve Mescid-i İlyâ (Mescid-i Aksâ).*”¹⁰⁰¹

Peygamber kabirleri ve büyük mutasavvıfların türbeleri de tasavvufî mekânlar arasında özel bir yere sahiptir. Bu mekânlar, sûfiler için manevi birer merkez olup, ruhsal bir rehberlik ve ilahi feyzin alınabileceği yerler olarak kabul edilir.¹⁰⁰² Dergâhlar ise, sûfi topluluklarının bir araya geldiği, zikir ve ibadetlerin yapıldığı ve manevi eğitimlerin verildiği kutsal mekânlar olarak tanımlanır. Çilehaneler, sûfilerin inzivaya çekilerek içsel arınma ve manevi yükselişlerini gerçekleştirdikleri özel yerlerdir; bu mekânlar, tasavvuf eğitiminde önemli bir yer tutar.

Bunların yanı sıra, manevi muhabbet barındıran mağara ve orman gibi doğal alanlar da sûfiler tarafından Allah'ın şeâirleri olarak görülebilir.¹⁰⁰³ Bu alanlar, sûfilere

⁹⁹⁹ İbnü'l-Arabî'nin Fütûhât-ı Mekkiyye adlı eseri, hem kelime kökeni hem de terimsel anlamı itibarıyla “*fetih*” ve “*açılım*” kavramlarına atıfta bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî, bu eserini Mekke'de yaşadığı derin manevi tecrübeler ve aldığı ilhamlar neticesinde kaleme almıştır. Detaylı bilgi için bkz. Muhammet Mustafa Çakmaklıoğlu, “el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye”, *Tasavvuf Klasikleri*, ed. Ethem Cebecioğlu - Ali Çınar (Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021), 321.

¹⁰⁰⁰ el-İsrâ, 17/1.

¹⁰⁰¹ Buhârî, Sayd, 26; Müslîm, Hac, 415.

¹⁰⁰² Ali b. Osman Cüllabî'nin yaşadığı deneyim, bu türbelerin manevi iletişime nasıl katkı sağladığının somut bir örneğidir. Bir manevi sıkıntı ile karşı karşıya kalan Cüllabî, bu sıkıntıyı aşmak için birçok riyazet ve mücâhede yapmasına rağmen bir sonuç alamaz. Daha önce benzer bir durumla karşılaştığında, Bayezid Bistâmî'nin türbesinde ikamet eder ve bu türbede manevi destek arayarak sıkıntısını çözer. Farklı bir zamanda benzer bir çözüm arayışıyla Bayezid Bistâmî'nin türbesine gittiği ve burada üç ay boyunca kaldığı kaynaklarda anlatılır. Bkz. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 319.

¹⁰⁰³ Son dönem Kâdiri meşayihlerinden Mustafa Hayri Öğüt'ün anlattığı bir hatıra bu durumu açıkça gözler önüne serer niteliktedir. Diyarbakır'dan İdris Ağa'nın Hanı'na yolculuk eden Hayri Baba ve Şeyhi Hacı Muhammed Baba, orada bir dere kenarına ulaşırlar. Hayri Baba, kısa bir istirahat için sırtüstü uzanıp gözlerini yumar ve iki güvercinin dere boyunca uçuşunu görür. Gözlerini açtığında, şeyhini aşağıdan gelirken görür ve gördüğü zuhuratı ona anlatır. Şeyhi, bu zuhuratın işaretiyle yukarı doğru gitmelerini önerir. Yolda dere kenarında bulunan mağaralardan birine girerler. Şeyh, her mağarayı dolaşıp koklayarak uygun olup olmadığını anlamaya çalışır. Nihayetinde bir mağaraya girdiklerinde, Şeyhi Hacı Muhammed Baba, “*İşte burasıdır*” der. Sonradan anlaşılır ki, bu mağara Hz. İsa'nın on iki havarisiyile

dünya gürültüsünden uzaklaşarak, tefekkür ve derin manevi deneyimler yaşama imkânı sunar. Özellikle mağaralar, tarihte peygamberlerin vahiy aldığı veya ibadet ettikleri yerler olarak bilinmekte olup, bu bağlamda sûfiler için de manevi birer sığınak niteliği taşır. Ormanlar ve diğer doğal mekânlar da Allah'ın yaratılışındaki hikmeti ve yüceliği tefekkür etmek için ideal yerler olarak kabul edilir. Tüm bu mekânlar, tasavvufi yaşamda manevi şeâir olarak değerlendirilir ve sûfilerin ilahi hakikatlere ulaşmalarında önemli birer vasıta olarak görülür.

İletişim teorilerinde mekânın rolü, özellikle sosyal ve çevresel psikoloji alanında ele alınmıştır. Edward T. Hall'ın "*Proxemics*" (mekânsal yakınlık) teorisi, bireylerin mekânsal düzenlemeler yoluyla nasıl iletişim kurduğunu ve bu düzenlemelerin iletişimin kalitesini nasıl etkilediğini inceler. Bu teoriye göre, mekân, sosyal ilişkilerde önemli bir rol oynar ve bireylerin birbirleriyle olan mesafesi, ilişkilerinin niteliğini ve yoğunluğunu yansıtır. Ayrıca, mekânın bireyler üzerinde oluşturduğu psikolojik etkiler de iletişimin yönünü ve içeriğini şekillendiren önemli bir faktördür.

Edward T. Hall'ın proksemi kavramı, insanların mekânı nasıl kullandıkları ve bu kullanımın kültürel bağlamda ne anlama geldiğine dair bir dizi gözlem ve teoriye dayanır. Hall, proksemiye, bireylerin bulundukları mekânların iletişim üzerindeki etkisini inceleyen bir alan olarak tanımlamıştır. "*The Hidden Dimension*" adlı eserinde, proksemi davranışının kişilerarası iletişim üzerindeki kritik rolünü vurgulamaktadır. Bu çalışma, insanların yalnızca günlük yaşamda başkalarıyla nasıl etkileşim kurduklarını değil, aynı zamanda yaşadıkları mekânların, evlerin, binaların ve hatta şehirlerin düzenini nasıl şekillendirdiklerini anlamamıza da olanak tanır. Hall'un bu tespiti, mekânın yalnızca bir fiziksel varlık değil, aynı zamanda bir iletişim aracı olduğunu gösterir. İnsanlar arasındaki dikey mesafeler bile, bireyler arasındaki hiyerarşi ve güç dinamikleri gibi karmaşık mesajlar iletebilir. Bu bağlamda, proksemi çalışmaları, mekânsal düzenlemelerin sosyal yapılar ve kültürel normlarla nasıl örtüştüğünü anlamak açısından son derece önemlidir. Hall'un proksemi üzerine geliştirdiği teoriler, yalnızca mekân kullanımını değil, aynı zamanda mekânın sosyal ve kültürel bir anlatı olarak nasıl işlev gördüğünü de derinlemesine ele alır.¹⁰⁰⁴

Ley hatları, mekânsal iletişim konusunda fikir verebilecek bir başka teorik çerçeve sunar. Ley hatları teorisi, belirli tarihi ve kutsal alanların birbiriyle bağlantılı olduğu

bir süre kaldığı yerdir. Şeyh, bu kutsal mekânı arıyormuş ve zuhuratları, onları bu manevi mekâna yönlendirmiştir.

¹⁰⁰⁴ Edward T. Hall, *The Hidden Dimension* (New York: Anchor Books, 1969), 13-14, 113-125.

fikrine dayanır. Bu bağlantılar, yalnızca fiziksel bir hizalanma değil, aynı zamanda bu yerler arasında bir tür enerji veya manevi iletişim hattının var olduğunu ima eder. Bu bağlamda, ley hatları, insanların mekânsal ilişkiler ve kutsal yerler aracılığıyla nasıl bir iletişim ağı oluşturduklarını araştırmak için bir metafor olarak kullanılabilir.

Ley hatlarını ilk keşfeden birey İngiliz yazar ve amatör arkeolog Alfred Watkins'tir. Watkins, 1921 yılında, Herefordshire kırsalında yaptığı geziler sırasında, İngiltere'deki eski yerleşim yerlerinin, megalitlerin ve diğer tarihi yapıların düz hatlar üzerinde hizalandığını fark etti. Bu gözlem, Watkins'in "*ley hatları*" olarak adlandırdığı, coğrafi ve tarihi noktaları birleştiren düz çizgiler teorisini geliştirmesine yol açtı.

Watkins'in bu fikri, 1925 yılında yayımladığı "*The Old Straight Track*" adlı kitabında detaylandırılmıştır. Kitapta, ley hatlarının eski topluluklar tarafından kutsal yollar veya enerji hatları olarak kullanıldığına inandığını ifade eder.¹⁰⁰⁵ Ancak, Watkins'in ley hatları teorisi daha çok geometrik hizalanmalara dayanan bir gözlemden ibaret olup, günümüzdeki "*enerji hatları*" kavramıyla bağlantılı modern ezoterik görüşlerden oldukça farklıdır. Watkins'in keşfi, zamanla ezoterik ve yeni çağ düşüncelerine ilham vermiş ve ley hatları, bu bağlamda dünya üzerinde var olduğu iddia edilen enerji hatları olarak yeniden yorumlanmıştır.

Ley hatları kavramı, tasavvufî mekân algısıyla ilişkilendirildiğinde, sûfîlerin kutsal mekânlara yüklediği manevi değerın modern bir yorumu olarak ele alınabilir. Mutasavvıflar, belirli mekânları, Allah'ın özel bir tecellisinin yaşandığı yerler olarak kabul eder ve bu mekânlarda gerçekleştirilen ibadetlerin ve zikirlerin manevi anlamını artırdığına inanırlar. Ley hatları teorisi, bu bağlamda, sûfî mekânlarının manevi iletişim ağı içerisindeki yerini modern bir sembolizmle ifade eder. Bu hatlar, tasavvufî mekânlarının sadece fiziksel değil, aynı zamanda ruhani bir bağlantılar ağı içinde değerlendirilmesine olanak tanır. Böylece, tasavvufî mekânlar ile ley hatları arasındaki ilişki, mekânın manevi bir iletişim aracı olarak önemini modern teorilerle destekler.

Peygamber Efendimizin hicret süreci, İslam tarihinin en önemli olaylarından biridir. Peygamber Efendimiz Medine'ye ulaştığında, kalacağı yerin belirlenmesi hususunda özel bir yaklaşım sergilemiştir. Rivayetlere göre, Efendimiz, Medine'ye girdiğinde kendisini karşılayanların ısrarla evlerinde kalmasını istemelerine rağmen, devesi Kasvâ'nın serbest bırakılmasını istemiştir. "*Bırakın, deve yönlendirilsin. O, Allah*

¹⁰⁰⁵ Detaylı bilgi için bkz. Alfred Watkins, *The Old Straight Track* (London: Methuen Publish, 1948).

tarafından yönlendirilir,”¹⁰⁰⁶ buyuran Peygamber Efendimiz, devesinin durduğu yerin Allah tarafından seçileceğine inanmış ve rıza göstermiştir. Kasvâ, bugünkü Mescid-i Nebevî’nin inşa edildiği yere çökmüş ve Peygamber Efendimiz buraya yerleşmiştir.

Bu olay, İslam tarihinde ilahi rehberliğin bir tezahürü olarak yorumlanmış ve Medine’nin merkezinde önemli bir manevi odak noktası oluşmuştur. Peygamber Efendimizin Medine’ye girişindeki yer seçim süreci, ley hatları teorisiyle ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda, Kasvâ’nın durduğu yerin ilahi bir rehberlik sonucu belirlenmiş olması, ley hatları teorisinin öne sürdüğü kutsal mekânlar arasındaki görünmeyen bağlantılarla paralellik arz eder.

14. İlahî İsimlerin İletişimsel Yansımaları: Esmâ-i Hüsnâ

*“Allah, O’ndan başka tanrı yoktur; en güzel isimler O’na aittir.”*¹⁰⁰⁷

Esmâ-i Hüsnâ terimi, isimler anlamına gelen “*esmâ*” kelimesinin çoğulu ve en güzel anlamındaki “*hüsnâ*” kelimesinin terkibinden oluşur. Bu terim, İslamî naslarda Allah’a atfedilen isimleri ifade eder. Kur’an’da yer alan ilahi isimler yüzden fazladır; ayrıca çeşitli hadislerde Allah’a atfedilen başka isimler de bulunmaktadır. Geniş anlamda, Esmâ-i Hüsnâ tüm bu isimleri kapsar, ancak terim olarak genellikle 99 ismi ifade etmek üzere kullanıldığı kabul edilmektedir.¹⁰⁰⁸

*“Allahü Teâlâ’nın doksan dokuz ismi vardır. O isimleri kim ezberlerse (sayar, manasını anlar ve şuûruna ererse) cennete gider. Şüphesiz, Allah tektir ve tek olmayı sever.”*¹⁰⁰⁹

Tasavvufta, ilahi isimler âlemin var oluşunun temel sebepleri olarak kabul edilir. Varlıkların meydana gelmesi, bu isimlerin tecellisiyle gerçekleşir. Evrenin bütün varlıkları, Allah’ın isimlerinin tecelli ettiği mekânlardır. Her bir varlık, Allah’ın bir veya birden fazla isminin yansımaları taşır. Kâmil manada insan ise bütün esmâların toplamını ifade eder. Bu isimler, sıfatlardan kaynaklanır ve sıfatların menşei ise Allah’ın zâtıdır. İsimler, bir yönüyle isimlendirilen varlığa, diğer bir yönüyle de ilahi hakikate işaret

¹⁰⁰⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Menî’ ez-Zühri İbn Sa’d, *et-Tabakatü’l-Kübra* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 1/237.

¹⁰⁰⁷ Tâhâ, 20/8.

¹⁰⁰⁸ Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/404.

¹⁰⁰⁹ Buhârî, Deavât, 68.

ederler. Dolayısıyla, bu isimler birer nispet ve izafetten ibaret olup, nihai olarak ilahi zâta rücu ederler.¹⁰¹⁰

Allahü Teâlâ, zâtı, sıfatları ve isimleri ile insanlara tecelli eder. Bu tecellilerin en mükemmeli, zâtın tecellisini müşahade etmektir ki bu da peygamberlere mahsustur. Allah'ın zâtı, sınırlı insan idrakinin kavrayışının ötesinde bir gerçekliktir. Bu nedenle, O'nun mutlak varlığını ve mahiyetini tam anlamıyla algılamak, beşerî sınırlarla çevrelenmiş zihinler için mümkün değildir. Ancak, Allah, sonsuz merhametiyle, sıfatları ve isimleri aracılığıyla kendisini bizlere tanıtır ve anlamamızı sağlar. Bu ilahi sıfatlar ve esmâlar, insan aklının kavrayabileceği düzeyde birer işaret olarak tecelli eder. Böylelikle, Allah, varlığını ve kudretini, insanın sınırlı anlayışıyla ulaşabileceği şekilde ifşa eder; bu suretle O'nun sonsuz kudreti ve hikmeti, insan algısına bir nebze de olsa açılır. Bu yaklaşım, Allah'ın bizlere olan rahmetinin ve hidayetinin bir tezahürü olarak da değerlendirilebilir.

Nifferî, eserinde bu gerçekliğe vurgu yaparak Allah'ın esmâları hakkında şu varidâtı bizlere nakleder; *“Eğer Ben'i göremiyorsan, isminden asla ayrılma. Eğer huzurunda vakfe edip durursan, her şey sana ayan olur ve kalbinle onu dinleyebilirsin. Bunu yapabilirsen bana icabet etmiş gibi olursun.”*¹⁰¹¹

Âriflerin ulaştığı en yüksek nokta, Allah'ı gerçek anlamda tanımanın kendi sınırlarının ötesinde olduğunu idrak etmeleridir. Gerçekten de O'nu tam anlamıyla tanımanın ve kavramanın imkânsız olduğunu fark ettiklerinde, hakikate ulaşmış olurlar. Çünkü Allah'ın ilahi sıfatlarının derinliğine vakıf olarak, hakiki bir marifetle O'nu bilmek, beşer için mümkün değildir. Eğer marifet, kesif (maddi delillerle) ve bürhan (mantıksal kanıtlar) yoluyla elde ediliyorsa, bir mahluk için ulaşılacak en son noktaya varılmış demektir. Nitekim Hz. Ebubekir, *“İdrak edememenin idraki, en yüce idraktır!”* sözüyle bu gerçeğe işaret etmiştir. Hatta Hz. Peygamber, *“Sen kendini övdüğün gibi ben seni övmeye muktedir değilim!”* buyurarak da bu hakikati kastetmiştir.¹⁰¹²

İlahi isim ve fiillerin âlemdeki, tabiattaki, toplumdaki ve insandaki tecellilerini ise veliler ve takva sahibi her salih mümin müşahade edebilir. Evliya ve ârifler, fazilet ve kemâldeki mertebelerine göre bu tecellilerin daha açık ve daha mükemmel şekillerini

¹⁰¹⁰ Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 11 (Giriş Kısmı).

¹⁰¹¹ Nifferî, *Kitâbü'l-Mevâkıf ve'l-Muhâtabât*, 45.

¹⁰¹² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazalî, *el-Maksâdü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsna* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 34-35.

müşahede ederler. Müşahede, müşahede edenlerin arınma derecelerine ve kabiliyetlerine göre de farklılık gösterir.

Bu bağlamda, Allah'ın çeşitli tecellilerini anlamak ve görmek, kişinin manevi derecesi ve kabiliyetine bağlıdır. Peygamberler ve yüksek mertebedeki veliler, bu tecellileri en mükemmel şekilde idrak ederken, müminler de kendi seviyelerinde bu ilahi tecellilere tanık olabilirler. Tasavvufta, tecelli kavramı, Allah'ın isim ve sıfatlarının yaratılmışlar üzerindeki yansımalarını ifade eder ve bu yansımaların idraki, manevi gelişimin bir göstergesi olarak kabul edilir. İlahi isim ve sıfatların tecellisi, sadece fiziksel dünya ile sınırlı olmayıp, insanın ruhsal ve toplumsal yaşamında da kendini gösterir.¹⁰¹³

Tasavvufun bu derin öğretisi, ilahi isimlerin, Allah ile varlıklar arasında bir iletişim aracı olduğunu ortaya koyar. Her varlık, Allah'ın farklı bir isminin tecellisiyle anlam kazanır ve bu tecelliler, sûfîlerin Allah'ı daha iyi tanımasına ve O'na yakınlaşmasına vesile olur. İlahi isimlerin tecellisi, yaratılışın sırrını ve Allah'ın sınırsız kudretini açığa çıkaran işaretlerdir. Sûfîler, bu tecelliler yoluyla Allah'ın varlığını ve hikmetini idrak ederken, aynı zamanda Allah ile sürekli bir manevi iletişim kurarlar. Bu iletişim, sûfîlerin manevi hayatlarında rehberlik eder ve onların Allah'a olan bağlılıklarını pekiştirir.

Bu alanda kaleme alınan en özlü tasavvuf eserlerinden biri, Gazâlî'nin "*el-Maksâdü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*" adlı çalışmasıdır. Bu eser, Esmâ-i Hüsnâ'nın derin anlamlarını ve Allah'ın isimlerinin tasavvufi boyutlarını ayrıntılı bir şekilde ele alarak, okuyucuyu Allah'ı daha iyi tanımaya ve anlamaya yönlendirir. Gazâlî'nin bu eseri, tasavvuf literatüründe önemli bir yer tutar ve Esmâ-i Hüsnâ'ya dair bilginin derinlemesine anlaşılmasına katkıda bulunur. Ona göre Esmâ-i Hüsnâ'dan nasibini sadece isimleri duymak, kelimelerin lügat anlamını bilmek ve bu anlamların Allahü Teâlâ hakkında sabit olduğuna kalben inanmakla sınırlayan bir kişi, talihsizdir ve derecesi düşük bir seviyede kalmıştır. Böyle bir kimsenin, toplumda gerçek anlamda övgüye layık bir şeye sahip olduğu söylenemez. Zira kelimeleri duymak, sadece sesleri işitebilen bir kulağın sağlığına bağlıdır ki, bu özellik hayvanlarda bile mevcuttur. Dolayısıyla, Esmâ-i Hüsnâ'nın yalnızca lafızlarını duymak değil, onların derin anlamlarını ve nasıl kullanılacaklarını anlamak asıl önem arz eder.¹⁰¹⁴

¹⁰¹³ Semih Ceyhan, "Tecellî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/241.

¹⁰¹⁴ Gazâlî, *el-Maksâdü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, 26.

İletişim, yüzeysel bilgi ile değil, bilginin derinlemesine anlaşılması ve içselleştirilmesi ile gerçek anlamını bulur. İnsanın Esmâ-i Hüsnâ'yı yalnızca duyması, seslerin duyulmasından öteye geçmediği sürece, iletişimdeki derinlikten yoksun kalacağı anlamına gelir. Bu durum, insanın sembolik ve anlam katmanları üzerinden iletişim kurma kapasitesinin ihmal edilmesiyle ilişkilidir. Dolayısıyla, Esmâ-i Hüsnâ'nın derin anlamlarını kavramak ve bu anlamların nasıl iletişimde kullanılabileceğini bilmek, kişinin yalnızca bilgi sahibi olmanın ötesine geçerek bilginin iletişimsel değerini de idrak etmesini sağlar. Bu, sadece işitsel algıyla sınırlı kalmayan, aynı zamanda sembolik anlamların derinlemesine yorumlandığı bir iletişim biçiminin önemini vurgulamaktadır.

Esmâ-i Hüsnâ, İslâmî iletişim kuramları çerçevesinde ele alındığında, bu isimlerin tefekkür edilmesi, zikredilmesi ve yaşanması yoluyla Allah ile kul arasında manevi bir iletişim köprüsü oluşturduğu görülür. Örneğin, Allah'ın "*Rahmân*" ve "*Rahîm*" isimleri, O'nun sonsuz merhametini ve sevgisini temsil ederken, insanlar arasındaki şefkat ve merhamet iletişiminin de temelini oluşturur.¹⁰¹⁵ Benzer şekilde, "*El-Adl*" ismi, adaletin ve hakkaniyetin yeryüzündeki tecellisini ve bu ilkenin toplumsal düzen içerisindeki iletişimsel önemini ifade eder.

Tasavvufta, Esmâ-i Hüsnâ'nın zikri ve tefekkürü, dervişlerin ve müridlerin manevi gelişimini destekleyen önemli bir uygulamadır. Bu isimler üzerine derinlemesine düşünmek ve bu isimlerin iç anlamlarını idrak etmek, kişinin ruhsal dünyasında Allah'ın varlığını daha derinden hissetmesine ve bu his üzerinden iletişim kurmasına vesile olur. Bu durum, kişinin hem içsel dünyasında hem de dışsal ilişkilerinde ahenk ve dengeyi yakalamasını sağlar. Esmâ-i Hüsnâ'nın, bireylerin kendilerini tanıma ve anlamlandırma süreçlerinde önemli bir rol oynadığı gibi, toplumsal iletişimde de insanların birbirine karşı olan tutumlarını ve davranışlarını şekillendirdiği söylenebilir. Her bir isim, iletişimsel bir yön taşır.

15. Tasavvufî İletişimde Zaman: Vakit

Zaman kavramı, insan yaşamının çeşitli yönlerinde önemli bir yer tutmuş ve birçok alanda insanları kendisine çekmiştir. Bu bağlamda, zaman kavramının hem kültürel hem de dini bir unsur olarak karşımıza çıkması mümkündür. Aynı zamanda zaman, düşünce ve bilimin de temel araştırma konularından biri olmuştur.¹⁰¹⁶

¹⁰¹⁵ Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", 11/405.

¹⁰¹⁶ Murat Ağarı, "Zaman Kavramı: Nedir-Ne Değildir?", *Karabük Türkoloji Dergisi* 6/1 (2023), 124.

Yüzyıllar boyunca felsefe, fizik ve kozmoloji gibi disiplinlerin merkezinde yer alan “*Zaman nedir?*” sorusu, “*Aşk nedir?*” sorusuyla paralellik taşır. Zira zaman, herkes tarafından deneyimlenen ancak net bir şekilde tanımlanamayan soyut bir kavramdır. Din ve felsefe, zaman hakkında çeşitli sorulara yanıt bulmaya çalışmıştır. Bu yaklaşımlar arasında, bazıları zamanı başlangıcı ve sonu olmayan dairesel bir yapı olarak, bazıları ise geçmişten geleceğe uzanan sonsuz bir çizgi olarak tanımlamıştır. Diğer bir yaklaşım ise, gerçek varoluşun yalnızca hareket ve hareket eden cisimler için geçerli olduğunu savunarak, zamanı farazi bir kavram olarak görmektedir.¹⁰¹⁷

Genel kabule göre zaman, geçmiş, ân ve gelecek zaman olarak doğrusal bir düzlemde kabul edilmektedir. Bu perspektif, günlük yaşamımızda yaygın olarak kullanılan ve tarihsel olayların sıralanmasını sağlayan bir zaman anlayışını yansıtır. Ancak son yüzyıldaki modern bilim alanındaki devrimsel yenilikler, doğrusal zaman anlayışının mutlak bir gerçeklik olmadığını ortaya koymuştur. Kuantum fiziği ve genel ve özel görelilik (izafiyet) gibi modern fizik teorileri, zamanın mutlak ve evrensel bir olgu olmadığını, aksine gözlemcinin konumuna ve hareketine bağlı olarak (*relatif/göreceli*) değişkenlik gösterebileceğini ileri sürmektedir.¹⁰¹⁸

Nobel ödülü sahibi Amerikalı teorik fizikçi Richard Feynman, “*Zaman, başka hiçbir şey olmadığında olan şeydir*” ifadesiyle zamanın aslında değişimden başka bir şey olmadığını vurgulamıştır. Günümüzde ortaya çıkan yenilikçi görüşler ve keşifler sayesinde, fizik bilimi, değişimin ölçüsünün zaman olmadığı; aksine, zamanın değişimin bir ölçüsü olduğu anlayışı temelinde yeniden şekillenmeye başlamaktadır.¹⁰¹⁹

İslam dini, aşkına yönelmiş düşünceler kapsamında özgün bir zaman anlayışına sahiptir. Bu bağlamda zamanın icadından bahsetmek mümkün değildir; burada, sorumluluk sahibi varlıklar olarak davranışlarımıza tercih hakkı veren, Tanrı’nın emri ve iradesini bize bildiren bir zaman anlayışı söz konusudur. Bu nedenle, Müslüman için zaman, sürekli bir süre (doğrusal) değil, anlardan (noktasal) oluşan bir bütün, bir “sistem” olarak kabul edilmelidir.¹⁰²⁰

¹⁰¹⁷ Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü’l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2018), 47.

¹⁰¹⁸ Hacı Yusuf, *İbnü’l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*, 56-61.

¹⁰¹⁹ Julian Barbour, *The End of Time-The Next Revolution in Physics* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 2-3.

¹⁰²⁰ Louis Massignon, “İslam Düşüncesinde Zaman”, çev. Muhsin Akbaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 415-416.

Bu anlayışa göre, Yaratıcı, andan daha kısa bir süre zarfında tüm sistemi, yani varlığı yaratıp, ardından tekrar yok etmektedir. Bu yaratılan ve yok olan noktalar birleşerek bir devamlılık algısı oluşturur.

*“Göklerde ve yerde bulunanların hepsi O’ndan ister (O’na muhtaçtır). O her an yaratma halindedir.”*¹⁰²¹

Bu perspektiften bakıldığında, zamanın her anı, Allah’ın yaratıcı fiilinin bir tezahürüdür. Her an, bir önceki andan bağımsız olarak yaratılır ve bir sonrakine geçiş yapar. Bu, Müslüman zaman anlayışında süreklilik illüzyonunu oluşturan bir dizilimdir. Dolayısıyla, her anın bağımsız bir yaratım eylemi olduğunu ve Allah’ın iradesinin her an bu yaratımda aktif olduğunu söyleyebiliriz.

Bu vizyon hallerinde, yalnızca “şimdi” değil, geçmiş ve geleceğin de aynı anda deneyimlenmesi mümkündür. Olayların sıralaması döngüsel bir yapıda, spiral yörüngeler izleyerek ya da geriye doğru hareket ederek algılanabilir. Zaman durabilir veya tamamen farklı bir şekilde akabilir. Kozmik yaratılışın gerçekleştiği seviyelerde, geçmiş, şimdi ve gelecek birbirini takip etmek yerine aynı anda var olabilir ve bu nedenle yaratılış sürecinin tüm aşamaları eşzamanlı olarak meydana gelir.¹⁰²²

Bu anlayış, Müslümanların hayatlarını nasıl algıladıklarına ve yaşadıklarına dair önemli bir etki sağlar. Anlardan oluşan bu sistemde, her anın ayrı bir önemi ve değeri vardır. Geçmişe ve geleceğe odaklanmak yerine, anın farkındalığına ve bu anı en iyi şekilde değerlendirmeye vurgu yapılır. Bu, kişiyi sürekli olarak Allah’ın huzurunda hissetmeye ve her anı bilinçli ve anlamlı yaşamaya teşvik eder.

Bu yaklaşım, aynı zamanda Müslümanların kader ve kaza kavramlarını nasıl anladıklarına da ışık tutar. Her anın Allah tarafından yaratıldığı ve şekillendirildiği inancı, bireyin hayatındaki olayların Allah’ın kontrolünde olduğu ve her olayın bir hikmeti bulunduğu düşüncesini pekiştirir. Bu, bireyin tevekkül ve sabır içinde yaşamasını sağlar.

Bu bakış açısıyla, zamanın doğrusal bir çizgi yerine, her anı Allah’ın yaratıcı iradesinin bir sonucu olarak kabul etmek, Müslümanların hayatı daha bilinçli ve manevi bir derinlikle yaşamalarına katkıda bulunur. Anın kıymetini bilmek, her anın Allah tarafından yaratıldığını ve dolayısıyla her anın değerli olduğunu idrak etmek, bireyin Allah ile olan ilişkisini derinleştirir ve hayatının her anını daha anlamlı kılar.

¹⁰²¹ er-Rahmân, 55/29.

¹⁰²² Grof, *Kozmik Oyun*, 101.

Müslüman için zamanın doğrusal değil, anlardan oluşan bir bütün olarak kabul edilmesi, iletişimin doğasını derinden etkiler. Bu anlayışa göre, her an, bağımsız ve tam anlamıyla yaratılmış bir nokta olarak görülür. Zamanın bu noktasal doğası, iletişimin her anının da ayrı bir önem ve mana taşıdığı anlamına gelir. Her an hem yaratılış hem de varoluş açısından benzersizdir ve dolayısıyla her iletişim anı da kendi başına bir bütünlük arz eder. Bu perspektif, iletişimi sürekli ve kesintisiz bir akış yerine, her biri tam ve anlamlı olan bireysel anlar olarak görmeyi gerektirir.

Tasavvufta bu yaklaşım, müridin her an Allah ile olan ilişkisini yeniden ve yeniden kurması gerektiğini vurgular. Her an, yeni bir tefekkür, zikir veya dua anıdır ve bu, iletişimin her anının bir ibadet eylemi olarak görülmesini sağlar. Dolayısıyla, iletişim yalnızca sözcükler veya cümleler aracılığıyla değil, her anın kendi içindeki derin anlamıyla gerçekleşir. Bu, sûfilerin her kelime, bakış, hatta sessizlik anının bile derin bir manevi boyut taşıdığını kabul etmelerine yol açar.

Zamanın bu noktasal ve sistemik algısı, iletişimin de kesintisiz bir akış yerine, anlam dolu ve bağımsız anlar serisi olarak ele alınmasını sağlar. Bu durum, iletişimin her anının yaratılış ve varoluş bağlamında eşsiz bir öneme sahip olduğunu gösterir. Her an, iletişimi yeniden tanımlar ve her anın kendi içinde bir hikâye ve derinlik barındırdığını ortaya koyar. Bu yaklaşım, Tasavvufun iletişimdeki derin anlayışını daha da belirgin hale getirir.

Bu bağlamda tasavvufta vakit/zaman kavramı, tasavvufi kavramlar içerisinde anahtar konumundadır. Sûfî, yaşadığı zühd hayatının başından itibaren her ânda vaktini iyi değerlendirmeli ve vaktin hakkını vermelidir. Tasavvuf erbabı, zamanın Allah tarafından bahşedilmiş en büyük nimetlerden biri olduğunun bilincinde olarak, sürekli bugüne odaklanmış ve bugünün kıymetini bilmişlerdir. Dün ve yarın ise bugünün başlangıcı ve sonucu olarak görülmüştür. Bu sebeple seyrü sülûk aşamalarında vakit, eğitimin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmiştir.¹⁰²³

Tasavvufta vakit, sadece kronolojik bir zaman dilimi değil, aynı zamanda ruhsal bir deneyim ve ilahi bir bağlantıdır. Vakit kavramı, bireyin her anın farkında olmasını ve o anın gerekliliklerine uygun şekilde hareket etmesi ile anlam kazanır. Sûfiler, her anın Allah'ın bir tecellisi olduğuna inanır ve bu yüzden her anı bilinçli ve farkındalıkla yaşamak önemlidir. Vakit, bu bağlamda, sadece saatler ve dakikalar olarak değil, aynı zamanda ruhsal bir derinlikle de ele alınır.

¹⁰²³ Tekin Yürektürk, *Tasavvufta Vakit Kavramı* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010), 37,79.

Bireyin her anın farkında olması, iletişim süreçlerinde de her etkileşime derin bir anlam ve dikkatle yaklaşmayı sağlar. Her anın ilahi bir tecelli olduğuna inanmak, iletişimi yalnızca bilgi alışverişi olarak görmek yerine, manevi bir bağ ve anlam paylaşımı olarak ele almayı teşvik eder. Bu, iletişimde îsârî ve anlayışı artırır, her etkileşimi daha derin ve anlamlı kılar. Sûfilerin her anı bilinçli yaşama pratiği, iletişimde anlık tepkilerin yerini bilinçli ve düşünülmüş cevaplara bırakır, bu da iletişimin kalitesini ve derinliğini artırır. Ayrıca, vakit kavramının ruhsal bir derinlikle ele alınması, iletişimin sadece sözcüklerle değil, aynı zamanda sessizlik ve beden diliyle de ifade edilmesini sağlar. Bu, iletişimin her yönüne dikkat edilmesini ve her anın manevi bir bağlamda değerlendirilmesini mümkün kılar.

Amr b. Osman el-Mekkî'nin, "*Tasavvuf, kulun içinde bulunduğu zamanın gerekliliklerine uygun olarak, o an yapılması gerekeni yapmaktır*"¹⁰²⁴ şeklindeki tanımı bu anlayışı net bir şekilde ortaya koyar. Bu tanım, tasavvufun zamana ve duruma göre esnek ve dinamik bir yaşam pratiği olduğunu vurgular. Vakit kavramı, mürid ile mürşid arasındaki iletişimi de derinleştirir. Çünkü mürşid, müridin mevcut ruh hali ve ihtiyaçlarına göre yönlendirme yapar. Bu bağlamda, doğru zamanda doğru müdahale ve rehberlik, müridin manevi yolculuğunda kritik bir rol oynar.

Tasavvuf ehli tarafından zaman, bir olayın gerçekleştiği, eyleme dönüştüğü ve dünya düzleminde görünür hale geldiği an olarak kabul edilir. Bir olayın akılda belirlenmesi ve ifade edilmesi, sadece tasavvur oluşturulduğunda mümkündür. Yani Sûfiler için geçerli olan zaman algısı, şu anda bulunduğumuz andan ibarettir. Bu nedenle Sûfiler için "*İbnü'l Vakt*" (*vaktin oğlu*) yahut "*Ebü'l Vakt*" (*vaktin babası*) tabirleri kullanılır. Sûfiler, her anda, o anda işlenmesi gereken en hayırlı işle meşgul olmayı hedeflerler.¹⁰²⁵ Bu yaklaşım, iletişimsel açıdan birçok problemi çözmeye yardımcı olur. Çünkü bir kişi geçmişe takılı kalırsa, yapamadıkları veya yanlış yaptıklarıyla uğraşacak ve pişmanlık duygularıyla dolu bir hayat yaşayacaktır. Gelecek kaygısıyla yaşarsa, ileride gerçekleştirmeyi umduğu şeylere ulaşma endişesiyle anı iyi değerlendiremeyecektir. Bu sebeple dervişin derdi geçmiş ve gelecek zamanda değildir. Onun tek derdi ve düşüncesi içinde bulunduğu andan ibarettir.¹⁰²⁶

¹⁰²⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 45.

¹⁰²⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 130.

¹⁰²⁶ Kâşânî, *İstılâhâtü's-Sûfiyye*, 53.

Tasavvufta kullanılan vakit kavramı sadece zamana işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda psikolojik durumların ve hallerin ifadesi için de kullanılır. Ebû Ali Dekkâk'ın ifadesiyle, “*Vakit sūfînin içinde bulunduğu haldir. Eğer senin halin dünya ise vaktinde dünyadır, eğer halin ahiret ise vaktinde ahirettir. Eğer neşeli isen vaktin neşedir. Hüzünlü isen, vaktin hüzündür.*” Kuşeyrî, bu sözleri eserinde aktardıktan sonra “*vakit, insanın üzerinde gâlib olan hâlidir,*” demiştir.¹⁰²⁷ Bu perspektiften bakıldığında, vakit sadece zamanı gösteren bir araç değil, aynı zamanda insanın iç dünyasını yansıtan bir aynadır. Kişinin içsel durumuna göre zamanın algılanışı ve deneyimi değişir. Bu nedenle, sūfîler için vakit, insanın iç dünyasındaki hallerin yansımasıdır. Bu bakımdan, neşeli olduğunuzda zamanınız neşe dolu geçer, hüzünlü olduğunuzda ise zamanınız hüznle dolu olur. Kuşeyrî'nin belirttiği gibi, vakit insanın üzerinde galip gelen içsel durumdur. Cüneyd-i Bağdâdî şu ifadesi konuyu özetler niteliktedir;

“*Tasavvuf, vakitleri muhâfaza etmektir.*”¹⁰²⁸

Herevî'nin “*Vakit*” kavramına dair açıklamaları, tasavvufi anlayışta zamanın özgün bir yorumunu sunar ve vakit kavramının manevi yolculuktaki farklı anlamlarına değinir. Vakit, oluşun zaman dilimini tanımlar ve bu süreç, kendi içerisinde üç farklı manayı barındırır.

Birinci manada vakit, sâlikin sadık vecdi yani derin manevi coşkunluğu zamanında ortaya çıkar. İkinci anlam, sâlikin manevi durumları (hâl) ve bilgi arayışı (ilim) arasında gidip gelirken izlediği yolun tanımıdır. Sâlik, manevi haller içinde ilerlerken aynı zamanda bilgiye de yönelir ve bu, onu manevi bir sabitlik (temkin) durumuna götürebilir. Ancak bu yolculukta ilim ve hâl arasındaki gidip gelmeler, sâliki sürekli bir imtihandan geçirir. Bu süreçte zaman zaman manevi bir varlık hali (şuhûd) tadabilir, zaman zaman kıskançlık gibi duygularla mücadele edebilir veya hâl ile ilim arasındaki farkı ayırt edebilme (temyiz) yeteneğini kazanabilir. Üçüncü anlamda ise, vakit kavramının “*Vakit Hak'tır*” diyenler tarafından nasıl anlaşıldığını ele alınır. Bu ifade, vakit kavramının Allah'ın (Hakk) varlığıyla bütünleştiğini vurgular. Herevî bu yoruma katılmamakla birlikte, vakit kavramının bu anlamda, varlık olarak değil, keşifte yok oluş olarak anlaşıldığı bir zaman dilimini ifade eder.¹⁰²⁹

¹⁰²⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 130-131.

¹⁰²⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, 105.

¹⁰²⁹ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 101-102.

Vakit kavramının diğerk bir özelliğı, kulun kendi iradesi ile kazanmasının mümkün olamayacağıdır. Bu nedenle, zorlamayla veya gayretle vakit elde edilmez. Bu sebeple sûfiler vakit için; “*Pazarda satılmaz ki karşılığında can verilerek satın alınabilsin.*” ifadesini kullanmışlardır. Onu çekip getirmek veya uzaklaştırmak, insanın iradesi dahilinde değildir. Vaktin her iki tarafı, yani ele geçmesi ve elden çıkması, gözetilmesi hususunda eşittir. Vaktin hakikatinde kulun iradesi geçersizdir. Tasavvufta vakit kavramını izah etmek için kullanılan en meşhur misâl kılıçtır. Tasavvuf ehli, “*Vakit keskin bir kılıçtır*” demişlerdir. Çünkü kesmek, kılıcın sıfatıdır; vaktin sıfatı da kesmektir. Bu bağlamda birbirlerine benzerler. Zira vakit, geçmiş ve geleceğın birbirinden ayırır. Dünün ve yarının derdini gönülden siler süpürür. Bu nedenle vakitle oynamak keskin bir kılıçla oynamaya benzer. Sonucunda kişiyi ya melik yapar. Yahut helak eder. Bir kimse kılıca bin yıl hizmet etse ve omuzunda taşımak suretiyle onun taşıyıcısı olsa, yine de kılıç, sonuç itibari ile sahibinin boynu ile başka birinin boynu arasında fark gözetmez. Bu sebeple hayat, kılıç ile sıfatı yok etmektir.¹⁰³⁰

Tasavvufta vakit kavramının izahı için kullanılan kılıç misali, iletişim bağlamında da derin ve etkili katkılar sunar. “*Vakit keskin bir kılıçtır*” ifadesi, vaktin hem güçlü hem de keskin doğasını vurgular ve iletişimde de benzer bir keskinlik ve belirleyicilik rolü oynar. Vakit, geçmiş ve geleceğı birbirinden ayırdığı gibi, iletişimde de belirli anların ve kararların kritik önemini vurgular. Her iletişim anı, bir kılıç darbesi gibi keskin ve belirleyicidir, bu da her anın bilinçli ve dikkatli yaşanmasını gerektirir. Bu anlayış, iletişimde zamanın yönetimini ve anın önemini vurgular. Geçmişin pişmanlıkları ve geleceğın belirsizlikleriyle meşgul olmadan, anın içinde tam anlamıyla var olmak, mevcut anın gerekliliklerine odaklanmak, iletişimi etkili ve anlamlı kılar.

Zamanın metafiziksel boyutu, Sûfi iletişiminde ayrıca ‘*tayy-i zaman*’ ve ‘*tayy-i mekân*’ kavramlarıyla somutlaşır. Bu kavramlar, Sufilerin zaman ve mekânın sınırlarını aşarak, manevi yolculuklarında farklı algılama biçimleri geliştirdiklerini ifade eder.¹⁰³¹ Böylece zaman, sadece bir süreklilik değil, aynı zamanda manevi tecrübelerin yoğunlaştığı ve iletişimsel farkındalığın zirveye ulaştığı anlar dizisi olarak değerlendirilir. Bu anlar, Allah ile olan iletişimin derinleştiğı ve bireyin kendini aşma yolunda önemli adımlar attığı vakitlerdir.

¹⁰³⁰ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 2/614-615.

¹⁰³¹ Rivayet edilir ki, Habib Acemî, tevriye günü Basra’da, arefe günü ise Arafat’ta görülürdü. Kaynak için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 583.

İbnü'l-Arabî, zamanın izafiliğine birçok yerde doğrudan veya dolaylı olarak işaret etmektedir. Örneğin, “*Uyurken dakikalar yıllar gibidir*” ifadesini kullanarak bunu açıkça belirtmiştir. Ancak burada “uyumak” kelimesi, bildiğimiz anlamda uyku olmak zorunda değildir. Hayal âlemindeki herhangi bir makam veya sûfîlerin ruhlarının varlığını diğer boyutlarıyla temas ederken görünür âlemde kısa süreli kopmaları da “uyumak” anlamına gelebilir.¹⁰³² Örneğin, İbnü'l-Arabî, “Fütûhât” adlı eserinin 73. bölümünde kalpleri Âdem’in kalbi gibi olan 300 ermiştenden bahsetmektedir:

“Bir ârifin, rubûbiyeti müşahade ettiği bir mertebede iken o mertebenin zamanı içerisinde elde ettiği Allah hakkındaki bilgi, bir başkasının duysal algılar ve deneyimlerle yıllar boyu kazandığı bilgiden çok daha fazladır. Örneğin, bir kişinin kendisinden alınarak Rabbin günlerinden birinde bulunduğu elde ettiği ilahi bilgilerin miktarı bu şekilde değerlendirilir. Bu meselenin değerini ve kıymetini ancak bu deneyimi zevk yoluyla tadanlar anlayabilir. Bu esnada zaman onun için adeta dürülür (tayy). Bu durum, görme gücünün önündeki mesafe ve ölçülerin dürülmesi gibi düşünülebilir. İnsan gözünü açtığı anda, göz sinirleri yıldızların cisimlerine ulaştığında yıldızları görür. Bu uzaklığa ve hızın etkisine dikkat ediniz!”¹⁰³³

Çalışmamızda, zaman ve mekânın bükülmesi (*tayy-i zaman ve mekân*) konusunun genişliği sebebiyle meselenin bu yönüne kısaca değinebildik. Bu kavramlar, tasavvuf ve metafizik alanlarında derinlemesine incelenmeyi gerektiren, ayrı bir çalışma konusu olabilecek niteliktedir. Bizler, bu çalışmada iletişimle ilgili olan kısımlarla yetinerek, sûfî düşünce ve pratiğinde nasıl anlaşıldığını ve uygulandığını ele aldık. İlerleyen araştırmalarda, bu konuların daha detaylı ve kapsamlı bir şekilde incelenmesi, tasavvuf düşüncenin anlaşılmasına ve iletişimle olan ilişkisinin daha net bir şekilde ortaya konmasına katkı sağlayacaktır.

16. Tasavvufî İletişimde Hicret: Sefer

Hareket etmek, insan yaşamında pek çok faydayı beraberinde getirir. Fiziksel olarak aktif olmak, bedensel sağlığı korumanın yanı sıra, çeşitli hastalıkların önlenmesine de yardımcı olur. Bunun yanı sıra, hareket etmek mental sağlık üzerinde de olumlu etkiler yapar; stresin azalmasına, ruh halinin düzelmesine ve depresyon belirtilerinin

¹⁰³² Hacı Yusuf, *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*, 86-87.

¹⁰³³ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6/120.

hafiflemesine katkıda bulunur. Sosyal bir etkinlik olarak hareket etmek, bireyler arasındaki sosyal bağları güçlendirir ve topluluk içinde aidiyet duygusunu artırır. Bu sayede hem beden hem de zihin sağlığı üzerinde bütüncül bir iyileşme sağlanır.

*“Sizi karada ve denizde gezdiren O’dur.”*¹⁰³⁴

İnsan doğasında var olan hareket ve yer değiştirme arzusu, o kadar güçlü bir etkiye sahiptir ki, bu eğilim, felsefi ve düşünsel akımların oluşumuna öncülük etmiştir. Hareket ve yer değiştirme, insanın sadece fiziksel değil, aynı zamanda zihinsel ve ruhsal gelişiminde de önemli bir rol oynamıştır. Tarih boyunca insanlar, yeni yerler keşfetme, farklı kültürlerle etkileşime girme ve bilgi arayışıyla sürekli hareket halinde olmuşlardır. Bu dinamizm, insan düşüncesinin evriminde ve çeşitli felsefi akımların doğuşunda temel bir unsur olmuştur. İnsanlığın bu doğal eğilimi, varoluşsal soruların, anlam arayışının ve bilgiye ulaşma çabasının arkasındaki itici güç olarak kabul edilebilir.

Bu bağlamda ortaya çıkan düşünce grupları, hareket felsefesini geliştirmişlerdir. Hareket felsefesi, varoluşu ve insan deneyimini sürekli değişim, gelişim ve dinamizm bağlamında ele alır. Bu düşünce grupları, hareketin sadece fiziksel bir olgu değil, aynı zamanda zihinsel ve ruhsal bir süreç olduğunu savunurlar. Hareket, insanın sürekli olarak yeni bilgilere, deneyimlere ve içsel farkındalığa ulaşma çabasıdır. Bu felsefi yaklaşımlar, insanın sürekli evrilen bir varlık olduğunu ve bu evrimin, hareket ve değişim yoluyla gerçekleştiğini vurgular. Dolayısıyla, hareket felsefesi, insanın varoluşsal yolculuğunu anlamada ve bu yolculuğun anlamını kavramada önemli bir perspektif sunar.¹⁰³⁵

*“De ki: Yeryüzünde gezip dolaşın da öncekilerin âkıbeti nice oldu bir bakın.”*¹⁰³⁶

Bu felsefe, hareketin yalnızca mekânsal bir değişimden ibaret olmadığını, aynı zamanda kişinin zihinsel, duygusal ve ruhsal gelişimini ifade ettiğini vurgular. Hareket felsefesine göre, gerçek anlamda hareket etmek, bireyin içsel dünyasında bir değişim ve dönüşüm sürecini başlatmaktır. Bu dönüşüm, kişinin kendini daha iyi tanıması, potansiyelini keşfetmesi ve manevi olgunluğa erişmesi anlamına gelir.¹⁰³⁷ Tasavvuf geleneğinde bu anlayış mevcuttur. Mutasavvıfların farklı beldeleri dolaşmalarından ötürü

¹⁰³⁴ Yûnus 10/22.

¹⁰³⁵ Katherine Gilbert, *Maurice Blondel's Philosophy of Action* (Chapel Hill: Department of Philosophy University of North Carolina, 1924), 19,49,56.

¹⁰³⁶ er-Rûm 30/42.

¹⁰³⁷ Nejdî Durak, “Nurettin Topçu’da Siyaset, Ahlâk ilişkisi Bağlamında Hareket Felsefesi: Yeni Bir Paradigma Arayışı”, *II. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı* (Kütahya, 2017), 421.

“seyyâhîn” (gezginler) olarak anılırlar.¹⁰³⁸ Sufiler, manevi yolculuklarında sürekli bir hareket halinde olduklarına inanır ve bu hareketin onları daha yüksek bir bilinç ve farkındalık seviyesine taşıdığını kabul ederler. Dolayısıyla, hareket felsefesi, bireyin hem içsel hem de dışsal dünyasında dengeli bir gelişim ve ilerleme sağlamayı amaçlar. Bu anlayış hiç şüphesiz peygamber efendimizden (sav.) elde ettikleri bir harekettir.

Resûlullah (sav.), bir yolculuğa çıkmak üzere devesine bindiğinde üç defa tekbir getirir ve ardından şu duayı okurdu:

“Şu biniği istifademize amâde kılan Allah’ımızı tesbih ve tenzih ederiz. O, bu imkânı vermemiş olsaydı bizim buna gücümüz yetmezdi, biz Rabbimize dönüçüyoruz.”

Devamında şu duayı eklerdi:

“Allah’ım, şu seferimiz esnasında bize iyilik, takvâ ve rızâna muvafık olan amel nasip etmeni niyâz ediyoruz. Allah’ım, seferimizi bize kolaylaştır. Allah’ım, seferimizde sahibimiz ve arkamızda bıraktığımız ailemizde vekilimiz Sen’sin. İlâhi, seferin meşakkatinden, kötü bir şekilde geri dönmekten, döndüğümüz zaman mal ve aile bakımından kötü bir manzara ile karşılaşmaktan Sana sığınırız.”

Yolculuktan geri döndüğünde ise yukarıdaki duayı tekrar eder ve şu ifadeyi de ilâve ederdi:

“Döndük, tevbe ettik, Rabbimize hamedederek döndük.”¹⁰³⁹

Resûlullah’ın (sav.) yukarıdaki duası, hareket felsefesi bağlamında derin anlamlar taşır. Bu dua, fiziksel bir yolculuğa çıkarken Allah’a teslimiyetin ve O’ndan yardım dilemenin önemini vurgular. Yolculuğa çıkarken yapılan bu dua, insanın kendi sınırlılığını kabul ederek Allah’ın gücüne ve lütfuna sığınmasını ifade eder. Bu bağlamda, hareketin sadece fiziksel bir eylem değil, aynı zamanda bir teslimiyet, şükür ve manevi arınma süreci olduğu anlaşılır. Ayrıca, dualarda geçen “iyilik, takvâ ve rızâna muvafık olan amel” dileği, hareketin aynı zamanda ahlaki ve manevi bir rehberlik çerçevesinde gerçekleştirilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Hareket felsefesi, dünya üzerinde ilk olarak Fransız filozof Maurice Blondel tarafından ortaya konulmuştur.¹⁰⁴⁰ Ülkemizde hareket felsefesini savunan ve açıklayan

¹⁰³⁸ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 27.

¹⁰³⁹ Müslim, Hacc, 75; Ebû Davud, Cihâd, 72.

¹⁰⁴⁰ Hareket Felsefi ve kurucusu hakkında detaylı bilgi edinmek için bkz. Ali Osman Gündoğan, “Topçu ve Hareket Felsefesi”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 4 (2016), 27-34.

öncü şahsiyetlerden biri Nurettin Topçu'dur. Topçu'ya göre, hareket, insanın her eyleminde evrensel bir yayılış, sonsuzluğa geçiş ve bu sonsuzluktan elde edilen güçle birleşerek, âlemden alınan ibret ile zekâ ve iradenin kuvvetlerine başvurarak kendi dünyasına yönelmesini ifade eden bütüncül bir olgudur. Bu bütüncül yönelimi ifade etmeyen hareketler, insanın varoluşsal amaçlarının gerçekleşmemesi anlamına gelir.¹⁰⁴¹ Kendisinin “*Hareket insanın yer değiştirmesi değil, kendisini değiştirmesidir.*”¹⁰⁴² ifadesi, bu felsefenin temel prensiplerini yansıtan önemli bir sözdür. Topçu'nun bu ifadeyle kastettiği, hareketin sadece fiziksel bir eylem olmadığını, aynı zamanda bireyin zihinsel, ruhsal ve ahlaki gelişimini de kapsayan bir süreç olduğudur.

Topçu'ya göre, âlem üç unsurun bütünüdür: varlık, düşünce ve hareket. Varlık, hareketin başlangıç noktası; düşünce, rehber ve araç; hareket ise hayatın amacıdır. Hareketsiz bir yaşam mümkün değildir. Düşünce bile varlığın dışına çıkmadan, kendi üzerine katlanan içsel bir hareketten başka bir şey değildir. Bu bağlamda hareket, kendini ifade eder ve kendi gerçekliğini içinde bulur. Her şeyi kaybetme pahasına dahi olsa, bu yolda durmaksızın ilerlemek gereklidir.¹⁰⁴³

Nurettin Topçu'nun benimsediği hareket felsefesi, tasavvuf alanındaki sefer kavramı ile derin bir benzerlik taşır. Hareket felsefesi, bireyin içsel dönüşümü ve manevi yükselişi için sürekli bir çaba ve yolculuk olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda, sefer kavramı, sadece fiziksel bir yolculuğu değil, aynı zamanda ruhsal bir arayışı ve içsel bir seyr-i sülûkü ifade eder. Tasavvuf literatüründe sefer, kişinin Allah'a ulaşma yolunda kat ettiği manevi merhaleleri ve bu süreçte yaşadığı ruhsal deneyimleri kapsayan bir metottur.

Hareket felsefesi, bireyin aktif bir şekilde kendi varoluşunu yeniden inşa etmesi ve bu süreci paylaşarak topluma katkıda bulunması gerektiğini savunur. Tasavvufun sefer kavramı ise bu içsel dönüşüm ve manevi yükseliş sürecinin toplumsal boyutunu vurgular. Dolayısıyla, Topçu'nun hareket felsefesi ile tasavvufî sefer kavramı arasındaki bu benzerlik, bireyin içsel ve toplumsal iletişimini derinleştiren ve zenginleştiren bir boyut kazandırır.

Tasavvufta “*sefer*” kavramı, Arapça kökenli bir kelime olup, yolculuk, seyahat etmek, bir yerden bir yere gitmek anlamlarına gelir. Fiziksel olarak bir kişinin bir yerden

¹⁰⁴¹ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, ed. İsmail Kara - Ezel Elverdi (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 18.

¹⁰⁴² Nurettin Topçu, *Ahlâk* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 50.

¹⁰⁴³ Hüseyin Aydoğdu, “Ahlâk Filozofu ve Hareket Adamı olarak Nurettin Topçu”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 40 (2009), 442.

başka bir yere hareket etmesini ifade eder. Tasavvuf terminolojisinde sefer, fiziksel yolculuğun ötesinde, manevi bir yolculuğu ifade eder. Sufiler için sefer, dış dünyada yapılan bir yolculuğun yanı sıra, içsel dünyada yapılan bir arınma ve tekâmül yolculuğudur. Bu manevi sefer, kişinin nefsini tanıması, kötü sıfatlardan arınması ve Allah’a yakınlaşması amacıyla yapılan bir yolculuktur. Sefer, zahiri (dış) ve batını (iç) olmak üzere iki boyutta ele alınır; zahiri sefer, fiziksel olarak bir yerden bir yere gitmeyi içerirken, batını sefer, ruhsal ve ahlaki gelişimi ifade eder.¹⁰⁴⁴ Bireyin kendi iç dünyasında yaptığı bu manevi yolculuk, “*sefer-der-vatan*” olarak adlandırılmıştır.¹⁰⁴⁵

Bu bağlamda Kuşeyrî, iki çeşit sefer (*yolculuk*) den bahseder. Bunlardan ilki, beden ile olan seferdir. Bu, bir bölgeden başka bir bölgeye intikal etmekten ibarettir. Fiziksel olarak bir yerden başka bir yere gitmek, görülebilir ve somut bir yolculuktur. İnsanlar, bu tür yolculukları sık sık yaparlar ve bu nedenle bedeni seferi gerçekleştiren binlerce insana rastlamak mümkündür. Diğer tür sefer ise kalp ile olan seferdir ki, bu yolculuk kişiyi bir sıfattan başka bir sığata yükseltir. Kalbi sefer, manevi ve içsel bir yolculuktur. Bu tür bir yolculuk, bireyin manevi sıfatlarını ve ruhsal durumunu değıştirmesiyle ilgilidir. Kalbi sefer, kişinin ruhsal gelişimini, Allah’a yakınlaşmasını ve içsel dönüşümünü ifade eder. Bu tür bir yolculuğa çıkan insanlar, nefsanî arzularından arınır, manevi kemalata ulaşır ve Allah’ın rızasına kavuşmayı hedefler. Bu sebeple, bedeni seferi gerçekleştiren binlerce insana rastlamak mümkün iken, kalbi ile sefer eden kimseye rastlamak çok nadirdir.¹⁰⁴⁶

İslam dininde bireyler kalbi (*manevi*) sefer metodunu genellikle şu amaçlar doğrultusunda gerçekleştirir: İlim öğrenmek, ibadet için yolculuk yapmak, dinine zararı dokunan mevki, makam ve dünya meşgalelerinden kaçmak, geçim için sefere çıkmak, kâmil mürşid ve sadık ihvan bulmak, nefsanî arzulardan uzaklaşmak ve nefsi terbiye etmek, dinî fitneden kaçmak, nefsin hallerini keşfetmek, kâinat ve tarihi eserlerden ibret almak ve halk arasında gizli kalmayı ve bilinmemeyi tercih etmek.¹⁰⁴⁷

Bu gayelerin zıddında müridler için sefer, nefis mücadelesinden kaçış, kolay yolu tercih etme veya zorluklarla başa çıkmaktan çekinme gibi manevi iletişimin kopmasına yol açabilecek sebeplerle gerçekleştirilmeye çalışılıyorsa, bu sefer yöntemi kişiye yasaklanabilir. Bu durum, müridin manevi gelişimi ve olgunlaşma sürecinde engel teşkil

¹⁰⁴⁴ Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî’t-Tasavvufî’l-İslâmî*, 467-468.

¹⁰⁴⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 423.

¹⁰⁴⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, 479.

¹⁰⁴⁷ Hayri Karaca, *Tasavvufta Sefer Kavramı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006), 13-15.

edebilir ve bu yüzden mürşid tarafından dikkatlice değerlendirilmelidir. Mürşid, müridin niyetlerini ve seferin gerçek amacını göz önünde bulundurarak bu yöntemi yasaklayabilir ve müridi daha doğru yollara yönlendirebilir. Bu yasaklama, müridin manevi eğitimine zarar vermekten ziyade, onu doğru yola sevk etme ve ruhsal olgunluğunu artırma amacını taşır. Bu şekilde, müridin manevi iletişimi ve irtibatı kopmadan, daha sağlam temeller üzerine inşa edilebilir.¹⁰⁴⁸

Sûfiler uyguladıkları kalbi seferi başarıya ulaştırabilirlerse, seyahat ve ikamet durumu onlar için artık eşitlik arz eder. Sûfî seyahatlerinin belirli bir süresi tanımlı değildir; sûfiler, belirlenmiş bir zaman dilimine bağlı kalmaksızın seyahat ederler. Allah'ın onları bir yerde ikamete davet etmesi durumunda, ikamet etmeyi tercih ederler. Seyr yolunu belirlerse yürümeye devam ederler. Eğer konaklamak için bir işaret alırlarsa konaklarlar.¹⁰⁴⁹

Sühreverdi, sûfilerin sefer adabını anlatırken sefer halinde olan sûfilere dört sınıfa ayırır: Tasavvuf yollarının başında sefer edip nihayetinde ikameti tercih edenler, başlangıçta mukim olup ilerleyen dönemlerde sefere çıkarlar, tüm hayatları boyunca mukim kalanlar ve tüm hayatlarını sefer halinde geçirenler. Bu sınıflandırma, sûfilerin manevi yolculuklarında farklı iletişimsel katkı ve dezavantajları beraberinde getirir.

İlk grup, yolculuğun başında sefer ederek farklı tecrübeler edinir ve nihayetinde ikamet etmeyi tercih eder; bu süreç, onlara geniş bir perspektif ve derin bir anlayış kazandırır. İkinci grup, başlangıçta yerleşik kalarak sabit bir bilgi ve tecrübe zemini oluşturur, sonra sefer ederek bu birikimi genişletir ve zenginleştirir. Üçüncü grup, hayatları boyunca mukim kalarak derin bir istikrar ve sürekli bir manevi eğitim sağlar, fakat dış dünyadaki farklı tecrübelerden yoksun kalabilir. Dördüncü grup ise, sürekli sefer halinde olarak geniş bir tecrübe yelpazesi kazanır ve farklı kültürel ve manevi etkileşimlerde bulunur, ancak bu durum, derin bir istikrar ve sürekli bir rehberlik eksikliğine yol açabilir.¹⁰⁵⁰ Sefer ve ikamet arasındaki denge, sûfilerin manevi gelişimlerinde ve iletişimlerinde farklı yollarla etkili olabilir. Her grubun deneyimleri, sûfilerin kendi aralarındaki iletişim dinamiklerini ve dış dünyayla kurdukları ilişkiyi belirler. Sühreverdi'nin bu sınıflandırması, tasavvufi yolculuğun farklı aşamalarında karşılaşılan iletişimsel zorlukları ve fırsatları anlamak için değerli bir perspektif sunar.

¹⁰⁴⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 482-483.

¹⁰⁴⁹ Serrâc, *el-Lüma'*, 227-228.

¹⁰⁵⁰ Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, 1/133-144.

Sûfîlerin seyahat etmelerinin belirli bir amacı vardır. Hak yolunun talipleri, her zaman kendi manevi yolculuklarına ve yöntemlerine uygun şekilde hareket etmeleri gerekmektedir. Sâlik, attığı her adımın neye hizmet ettiğini, bu adımların kendisi için olumlu mu yoksa olumsuz mu sonuçlar doğurduğunu sürekli olarak değerlendirmelidir.¹⁰⁵¹ Bu öz değerlendirme süreci, sâlikin manevi yolculuğunda ilerlemesini sağlamakla birlikte, kendi içsel dünyasıyla kurduğu iletişimi de derinleştirir. Dolayısıyla, tasavvufî eğitimde bireyin kendi hareketlerini ve niyetlerini sorgulaması, manevi olgunluğa ulaşma sürecinde kritik bir rol oynar. Aziz Mahmûd Hüdâî'nin yazdığı beyitlerle konu şu şekilde ifade edilir;

*Varını îsâr et Mevlâ yoluna,
Bunda ne eylersen anda buluna,
Birgün sefer düşer berzah iline,
Otağı kalkacak sultân eğlenmez.*¹⁰⁵²

Seyahat sırasında, Sûfîler çevrelerini gözlemleyerek, doğanın ve çevrenin sembollerini anlamaya çalışırken aynı zamanda kendi iç dünyalarında da derinlemesine bir düşünce ve muhasebe sürecine girerler. Tefekkür bu sürecin merkezinde yer alır. Bu sebeple Ebû Ali Rûzbârî; “Sûfîler randevusuz bir araya gelmezler, meşveretsiz (görüş alışverişinde bulunmadan) dağılmazlar.” demiştir. Ayrıca Ruveym, sûfîlerin yolculuğu ile alakalı, “Seferdeki sûfîlerin ayakları düşüncelerini geçmez, gönülleri nerede ise menzilleri orasıdır.” ifadelerini kullanır.¹⁰⁵³

Yolculuğa çıkan kişinin basireti açılır. Gördüğü ve deneyimlediği şeyler üzerinde tefekkür eder. Bu düşünceler, ona ibret almasını sağlar ve ilahi ilme yönlendirir. Basiretin açılması, kişinin olayları ve insanları daha geniş ve derin bir perspektiften değerlendirebilme yeteneğinin gelişmesi anlamına gelir. Yolculuk sırasında karşılaşılan yeni deneyimler ve gözlemler, bireyin içsel dünyasında değişimlere yol açar.¹⁰⁵⁴ Yolculuğun kişide oluşturduğu iletişimsel katkılardan biri, kişinin ahlakını ortaya çıkaran ve kişiliğini ölçen bir özelliğinin olmasıdır. Yolculuk, bireyin farklı durumlar ve zorluklar

¹⁰⁵¹ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 595.

¹⁰⁵² Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Dîvân-ı ilâhîyât*, ed. Mustafa Tatcı - Musa Yıldız (İstanbul: Üsküdar Araştırmaları Merkezi, 2005), 101.

¹⁰⁵³ Serrâc, *el-Lüma'*, 250.

¹⁰⁵⁴ Ebû Sâdık b. Habib'in şu sözüne tanık olmuştum: “Nasrabâzi şöyle demiş: Bir keresinde çöl ortasında yolculuk yaparken aşırı derecede bitkin bir hale düşmüştüm, hatta hayatımdan ümidi kesmiştim. Tam o anda gökyüzündeki aya baktım, vakit gündüzdü ve ayın üzerinde ‘Allah, onlara karşı sana yeter’ (Bakara, 2/137) ayetinin yazılı olduğunu gördüm. Bu olay bana anında bir güç verdi. O zaman bu ayetin anlamını derinlemesine kavramıştım.” Kaynak için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 482.

karşısında sergilediği tutum ve davranışları gözler önüne serer. Bu, bireyin ahlaki değerlerinin ve erdemlerinin belirginleşmesini sağlar. Yolculuk sırasında, bireyin sabrı, nezaketi, cesareti ve diğer ahlaki erdemleri sınanır ve bu da onun gerçek karakterinin ortaya çıkmasına yardımcı olur.¹⁰⁵⁵

Gazali de yolculuğu sadece fiziksel bir hareket olarak değil, aynı zamanda ruhani bir arınma ve kendini keşfetme süreci olarak değerlendirir. Tasavvufi yolculuk, bireyin içsel yolculuğuyla eş zamanlı olarak dışsal bir seferdir. Bu bağlamda, Gazali'nin görüşleri, Sûfî düşüncesinin iletişim boyutunu da kapsar. Zira Sûfî, yolculuk esnasında hem kendisiyle hem de Allah ile sürekli bir iletişim halindedir. Bu iletişim, Sûfî'nin iç dünyasında derinleşen bir diyalogu ve aynı zamanda Allah'ın varlığını hissetme çabasıdır. Yolculuk kavramını daha detaylı incelediğinde, sefer halinin bir insanın ruhani gelişiminde ne kadar önemli olduğu vurgulanır. Sefer, bireyi dünyevi bağlardan uzaklaştırarak daha saf bir ruh hali içerisine sokar. Bu süreçte, bireyin içsel iletişimi güçlenir ve manevi dünyasıyla daha derin bir bağlantı kurar. Gazali'ye göre, gerçek iletişim, dışsal dünya ile değil, içsel alemde gerçekleşir ve bu da ancak sefer haliyle mümkün olur. Gazali, sefer halini tasavvufun temel bir unsuru olarak ele alır. Ona göre, yolculuk, fiziki bir yer değiştirme olmanın ötesinde, zihinsel ve ruhsal bir yolculuktur. Bu bağlamda, yolculuk, insanın kendi iç dünyasıyla yüzleşmesini sağlar. Sûfî, bu süreçte kendisiyle iletişime geçer, içsel çatışmalarını çözer ve ruhsal bir arınmaya ulaşır. Gazali'ye göre, bu tür bir iletişim, insanın manevi yolculuğunda kritik bir rol oynar.¹⁰⁵⁶

Sufilerin dile getirdiği kalbin manevi yolculuk hali, tasavvufta genellikle “*seyrû sülûk*” kavramıyla özdeşleştirilir. Hakikat ehlinin seferi genellikle dört aşamadan oluşur. Cürcânî'nin “*Sefer-i Evvel, Sâni, Sâlis ve Râbi*” olarak ifade ettiği bu aşamalar,¹⁰⁵⁷ sonraki dönemlerde tasavvuf eserlerinde “*Seyr İlallah, Seyr Fillah, Seyr Billah ve Seyr Anillah*” olarak sistemleştirilir.¹⁰⁵⁸

Seyr İlallâh (Allah'a doğru yolculuk): Manevi seyr halinin ilk aşamasını ifade eder. Bu aşamada mürid, Allah'a doğru yaptığı manevi yolculukta kendini ve nefsini tanımaya başlar. Bu makamda, nefsin arzularından yüz çevirip kalben Allah'ın iradesine teslim olmak ve amel açısından, kötü ve çirkin davranışları terk ederek iyi ve hayırlı işlere

¹⁰⁵⁵ Mekki, *Kutû'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb*, 3/1523-1524.

¹⁰⁵⁶ Gazali, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 712-714.

¹⁰⁵⁷ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 119.

¹⁰⁵⁸ Kâşânî, *Istîlâhâtü's-Sûfiyye*, 103-104; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 433; Karaca, *Tasavvufta Sefer Kavramı*, 52-56.

yönelmek gereklidir. Nihayetinde, kalpten “kesret” yani çokluk perdelerini kaldırarak “vahdet” yani birliğin sırrına ulaşmak amaçlanır.¹⁰⁵⁹

Bu süreçteki içsel keşifler, müridin kendini ifade etme becerilerini artırır. Nefsin menzillerinden başlayan bu yolculuk ufuk-ı mübîne kadar devam eder. Ufuk-ı Mübîn, nefsi tanıma menzilleri olan kalp makamının sonu ilahi isim ve sıfatların tecellilerinin başlangıcını temsil etmek için kullanılan bir kavramdır.¹⁰⁶⁰ Bu aşamanın sonu, küçük velilik (*velâyet-i suğra*) olarak nitelendirilir.¹⁰⁶¹

İletişim bağlamında, seyr ilallâh, bireyin içsel farkındalık ve kendini tanıma süreciyle paralellik gösterir. Birey, bu aşamada içsel bir yolculuğa çıkarak, kendi benliğini ve varoluşunu anlamaya çalışır. Bu süreç, kendini ifade etme yeteneğinin derinleşmesi ve daha otantik bir iletişim tarzının gelişmesiyle sonuçlanır. Kişinin içsel doğruluğu ve manevi derinliği, iletişimde samimiyet ve sadakat olarak tezahür eder. Bu durum, iletişimdeki dışsal ve yüzeysel katmanların ötesine geçerek, daha derin ve anlamlı bir etkileşimin zeminini oluşturur. Nefsini terbiye eden mürid, daha sadık, açık ve samimi bir iletişim tarzı geliştirir.

Seyr Fillâh (Allah'ta yolculuk): Allah'ın isim ve sıfatları üzerinde tefekkür eden mürid, evrensel hakikatleri ve manevi değerleri daha derinden kavrar. Sâlik bu aşamada Hakk'ın sıfatları ile vasıflanmak ve isimlerinin zahiri tezahürlerini gerçekleştirmeyi hedefler.¹⁰⁶² Bu anlayış, müridin iletişimde derinlik ve hikmet kazandırır. Seyr fillâh, ufuk-ı a'lâya kadar devam eder. Ufuk-ı a'lâ, vâhidiyyet mertebesinin sonudur.¹⁰⁶³ Cebecioğlu'nun ifadesi ile Allah'ın sıfatları ile muttasıf, isimleri ile mütehakkık olmak sûfiyi cem' makamına ulaştırır ve kalp perdelerini kaldırarak ilm-i ledünden keşifler yapmasını sağlar.¹⁰⁶⁴

İletişim açısından, bu aşama, bireyin kendi kimliğini ve benliğini aşarak, daha geniş bir anlamda toplumsal ve evrensel bir bilinç geliştirmesiyle ilişkilendirilebilir. Kişi, bu aşamada diğerkâmlık ve anlayış kapasitesini artırarak, karşısındakinin perspektifini anlama yeteneğini geliştirir. İletişimdeki bu derinlik, daha kapsayıcı ve diğerkâm haline sahip bir yaklaşımı teşvik eder. Sûfinin Allah ile olan birliği, iletişimde bütüncül ve

¹⁰⁵⁹ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 121.

¹⁰⁶⁰ Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, 103.

¹⁰⁶¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 433.

¹⁰⁶² Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 122.

¹⁰⁶³ Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, 103.

¹⁰⁶⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 433.

birleştirici bir yaklaşımı temsil eder; bireyler arasındaki sınırları aşarak, daha geniş bir toplumsal uyum ve anlayışın temellerini atar. Ayrıca, bu aşamada müridin kalbi yumuşar ve merhamet duygusu artar, bu da iletişimde daha şefkatli ve anlayışlı olmasını sağlar. Müridin Allah'ın yardımı ve hidayeti ile yaptığı manevi yolculuk, ona tevazu ve teslimiyet kazandırır. Bu tevazu, müridin iletişimde kibirden arınmış, alçakgönüllü bir tavır sergilemesini sağlar. Allah'ın yardımıyla daha derin manevi makamlara ulaşan mürid, bu tecrübelerini paylaşırken etkileyici bir anlatım gücüne sahip olur. Bu aşamada, müridin manevi olgunluğu ve içsel huzuru, çevresiyle olan iletişimde güven verici ve ilham verici bir etki sağlar.

Seyr Billâh (Allah ile yolculuk): Dört basamaklı olan manevi seferin üçüncü basamağıdır. İkiliklerin ortadan kalktığı makam olan seyr billâh “*makâm-ı kâbe kavseyni ev ednâ*” olarak adlandırılır. İkilik hali ile mücadele edilmesi aşamasında sâlik “*kâbe kavseyn*”, bu ikiliklerin ortadan kalkması ile “*ev ednâ*” makamına kavuşulur.¹⁰⁶⁵

İletişim perspektifinden bakıldığında, bu aşama, bireyin manevi farkındalığını ve ilahi bağlantısını her an ve her yerde sürdürebilme yeteneğini temsil eder. Bu durum, bireyin iletişimde sürekli bir bilinç ve farkındalık içinde olmasını sağlar. İletişimdeki her an, bir anlam ve derinlik kazanır; bireyin sözü, davranışı ve duruşu, sürekli olarak bu manevi bilincin yansıması olur. Seyr billâh, iletişimde sürekli bir huzur, denge ve ahenk sağlar, bu da bireyler arası etkileşimde kalıcı ve pozitif bir etki bırakır.

Seyr Anillâh (Allah'tan yolculuk): Seferin bu aşaması vahdetten (birlikten) kesrete (çokluğa) doğru gelişir. Bu aşamanın gayesi Hak'tan halka terbiye ve irşâd için dönüştür.¹⁰⁶⁶ Bu makam fenâdan sonra bekâya, cemden sonra fark makamına kişiyi ulaştırır.¹⁰⁶⁷

Seyr anillâh, sûfinin Allah'tan tekrar dünyaya dönüşünü ve bu ilahi deneyimi dünyaya taşıma sürecini ifade eder. Bu aşama, iletişimdeki mesajın aktarımını ve paylaşımını simgeler. Birey, içsel dönüşümünü tamamladıktan sonra, bu yeni kazanımlarını ve manevi tecrübelerini başkalarıyla paylaşma ihtiyacı duyar. Bu süreç, bilginin ve deneyimin başkalarına aktarılması ve toplumsal bilincin yükseltilmesi açısından önemlidir. İletişimde, seyr anillâh aşaması, içsel bilgeliğin ve derin anlayışın etkili bir şekilde başkalarına aktarılması anlamına gelir. Bu aşamada, bireyin iletişimdeki

¹⁰⁶⁵ Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, 104.

¹⁰⁶⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 433.

¹⁰⁶⁷ Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, 104.

etkisi artar ve sözlerinin derinliği ile başkalarını etkileyip yönlendirme kapasitesi gelişir. Allah'tan aldığı ilham ve manevi güçle geri dönen sâlik, topluma ve insanlara hizmet etmeye yönelir. Bu aşamada, müridin iletişimsel katkıları en belirgin hale gelir.

17. Tasavvufi İletişimde İçsel Yalnızlık: Halvet-Uzlet

İnsan doğasında, bir yandan başkalarına yakın olma gereksinimi duyarken, diğer yandan mesafe koyma ve yalnız kalma ihtiyacının bulunduğu doğal bir ikilik veya zıtlık bulunur. Bu karşıtlığın her iki yönü de yalnızlığı içerir; biri olumsuz, diğeri ise olumlu bir deneyim olarak ortaya çıkar. Yalnızlık kavramı, bu ikiliğin etkisiyle farklı şekillerde tanımlanabilir ve bu tanımlar net bir şekilde olumsuz ya da olumlu özellikler taşıyabilir.¹⁰⁶⁸

İngilizce dilinde “*loneliness*” ve “*solitude*” terimleri arasında bir ayrım yapılmıştır. Başlangıçta birbirinin yerine kullanılan bu terimler, zamanla belirgin bir şekilde farklı anlamlar kazanmıştır. Loneliness terimi daha çok olumsuz duygusal bir durumu ifade ederken, solitude terimi olumlu bir durumu ifade etmektedir.

Yalnızlık ve tek başına olma durumları arasındaki fark, bu iki durumun deneyimlenme şekillerinde yatar. Yalnızlık (*loneliness*), kişinin sosyal bağlantılardan yoksun hissettiği ve genellikle olumsuz duygusal deneyimlerle ilişkilendirilen bir durumdur. Bu, bireyin izole olmuş hissetmesi ve anlamlı sosyal etkileşimler arzulanması anlamına gelir. Yalnızlık, depresyon, içe kapanma, anksiyete ve düşük benlik saygısı gibi olumsuz etkilerle bağlantılı olabilir.

Diğer yandan, tek başına olma (*solitude*), bireyin kendi isteğiyle yalnız kalmayı seçtiği ve genellikle olumlu bir deneyim olarak değerlendirilen bir durumdur. Bu, bireyin kendini keşfetmek, içsel düşünceleriyle meşgul olmak ve kişisel büyüme sağlamak amacıyla yalnız zaman geçirmesidir. Tek başına olma, bireyin zihinsel olarak dinlenmesi, yenilenmesi ve kendisiyle derin bir bağ kurması için bir fırsat sağlar.¹⁰⁶⁹

Bireyin kendi başına olma hali, duygusal gelişimde olgunluğun en belirgin göstergelerinden biri olarak kabul edilir. Bu yalnızlık halinin başarısı, kişinin gerçekten kendi başına kalabilme yeteneğiyle doğrudan ilişkilidir. Örneğin, bir kişi tek başına bir hapisanede kalabilir, ancak bu durumda dahi kendi başına kalma becerisini

¹⁰⁶⁸ Lars Svendsen, *Yalnızlığın Felsefesi*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Redingot Kitap, 2022), 17-18.

¹⁰⁶⁹ Adrian Costache, “On Solitude and Loneliness in Hermeneutical Philosophy”, *Research In Hermeneutics, Phenomenology, And Practical Philosophy* 5/1 (2013), 132-138.

sergileyemeyebilir. Dolayısıyla, bahsedilen yalnızlık evresi, kişiye psikolojik bir acı kaynağı olmamalıdır.¹⁰⁷⁰

Yalnızlık duygusu birçok insan tarafından fark edilen ancak tanımlanamayan bir duygudur. Bazı insanlar bu duyguyu yaşadktan çok sonra fark ederler. Bu durum, duygunun sinsice kişiyi yakalamasından ve geç anlaşılmasından kaynaklanır. Sinsi bir şekilde gelişen ve insan zihnini etkileyen her duygu durumu tehlikelidir. Bu nedenle, yalnızlığın ruhsal fayda sağlayan bir boyuta ulaşmasının ilk şartı, farkındalıkla yapılmasına bağlıdır. Farkındalık olmadığı takdirde, kişi kendisini ve çevresinden tamamen soyutlandığı derin yalnızlığa, çevresel duygusal beklentilerinin karşılanmadığı sosyal yalnızlığa veya kimse tarafından anlamlandırılmayan gizli yalnızlığa itilebilir.¹⁰⁷¹

Tek başına olma hali, kişinin dış dünyadan kendini soyutlamasıyla başlar ve iç dünyasında derin düşüncelere ve duygulara yol açar. Bu durum, bireyin içsel iletişim sürecinde belirgin değişikliklere neden olabilir. Araştırmalar, yalnızlık hissi yaşayan bireylerin içsel iletişimlerinin daha yoğun ve odaklanmış olduğunu göstermektedir.¹⁰⁷² Yalnızlık hali eğer bilinçli bir şekilde kullanılırsa ve olumsuz duygulardan arındırılmış, yoksunluk hissi yaşamadan tecrübe edilebilirse bu, kişinin kendi düşünceleriyle daha fazla vakit geçirmesine ve duygusal olarak derinlemesine bir içsel keşif sürecine girmesine sebebiyet verebilir.

Toplumdan kendisini soyutlayan bireyler genellikle kendi değerlerini, ilişkilerini ve hayatlarını sorgularlar. Bu süreç, kişinin kendi kimliği ve yaşam amacı üzerine derinlemesine düşünmesine olanak tanır. İçsel iletişim sürecinde yalnızlık, bireye kendi güçlü ve zayıf yönlerini daha iyi anlama ve kabul etme fırsatı sunar. Bu da kişinin kendine yönelik daha sağlıklı bir özsaygı geliştirmesine yardımcı olabilir. Böylece yeni fikirlerin ve perspektiflerin ortaya çıkmasına olanak tanınmış olur.¹⁰⁷³

Tasavvufta kullanılan halvet metodu, bunalım, sosyal kaygılardan kaçma veya düşük benlik hissi ile bağlantılı bir yalnızlık türü değildir. Aksine, halvet, kişinin kendini keşfetme, içsel farkındalık oluşturma ve manevi derinleşme amacıyla dünyadan

¹⁰⁷⁰ D.W. Winnicott, "Kendi Başına Olma Kapasitesi", çev. Raşit Tükel, *Psikanaliz Yazıları: Yalnızlık* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003), 21-22.

¹⁰⁷¹ Recai Yahyaoğlu, *Yalnızlık Psikolojisi* (İstanbul: Nesil Yayıncılık, 2005), 41-44.

¹⁰⁷² Phoebe McKenna-Plumley vd., "It's a Feeling of Complete Disconnection: Experiences of Existential Loneliness from Youth to Older Adulthood", *BMC Psychology* 11/408 (2023), 2-3.

¹⁰⁷³ Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, 1/228-229.

çekilmesini ifade eder. Bu, bireyin bilinçli olarak seçtiği bir yalnızlık biçimi olan “*solitude*” dur ve ruhsal ve zihinsel arınma için bir yöntem olarak görülür.

Mutasavvıflar, uyguladıkları halvet metodunun, kendi geliştirdikleri bir usul olmadığını, aksine Allah’ın Kur’an’ı ve Rasulü’nün sünneti ile temellendirildiğini sıkça belirtirler. Allahü Teâlâ, “*Hani Musa ile kırk gece için sözleşmiştik*” buyurmuştur.¹⁰⁷⁴ Bu ayet, Hz. Musa’nın kırk gün boyunca Allah ile baş başa kalıp, vahiy alarak Tevrat’ı kayıt altına aldığı dönemi ifade eder. Bu süre zarfında Hz. Musa, dünyevi meşguliyetlerden uzaklaşıp, tamamen manevi bir tecrübe yaşamış ve ilahi bilgilere mazhar olmuştur. Bu, halvetin Kur’an’da yer alan önemli bir örneğidir.

Peygamber Efendimiz (sav), zaman zaman hira mağarasındaki tek başına geçirdiği vakitler¹⁰⁷⁵, Ramazan aylarında son on gün mescidinde geçirdiği itikaf zamanları¹⁰⁷⁶ ve insanların uykuda oldukları teheccüd vakitlerinde ibadet etme gayreti¹⁰⁷⁷ referans alındığında kendisinin bu metodu bizzat uyguladığı anlaşılmaktadır. Hadis-i Şerîf’te ifade ettiği, “*Kırk gün Allah için ihlâsla amel eden kimsenin kalbinden diline doğru hikmet pınarları akar*” sözleri de bu manayı desteklemektedir.¹⁰⁷⁸ Bu hadis, kırk gün boyunca samimiyetle ibadet eden ve amel eden bir kişinin, manevi hikmetlerle dolacağını ve bu hikmetlerin kalbinden diline yansıyarak çevresine aktarılacağını ifade eder. Hadis, halvetin manevi gelişim üzerindeki etkisini ve bireyin Allah’a olan bağlılığını artırmadaki rolünü vurgular.

Tasavvufi kaynaklarda ise Yahya b. Muâz’ın, “*Yalnızlık, siddîkların idealidir.*”¹⁰⁷⁹ şeklindeki ifadesi halvetin önemini vurgulamaktadır. Bu söz, yalnızlığın ve inzivanın, manevi olgunluğa erişmiş kişilerin arzuladığı bir durum olduğunu ifade eder. Tasavvufta halvet, kişinin içsel yolculuğunu derinleştirmesi, nefsini terbiye etmesi ve Allah’a yaklaşması için bir araç olarak görülür.

Bu ifadeler, uzlet-halvet metodunun Kur’an, Sünnet ve tasavvuf kaynaklarında yer aldığını, manevi arınma, ilahi hikmetlere ulaşma ve Allah’a yaklaşma yolunda etkili

¹⁰⁷⁴ el-Bakara 2/51.

¹⁰⁷⁵ Buhârî, Bed’ü’l-Vahy, 1.

¹⁰⁷⁶ Buhârî, İ’tikâf, 14.

¹⁰⁷⁷ Saffet Köse, “Teheccüd”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/325.

¹⁰⁷⁸ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 3/539.

¹⁰⁷⁹ Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, 1/231.

bir yöntem olarak benimsendiğini göstermektedir. Sûfiler, bu kaynaklara dayanarak halvet metodundan yararlanmışlardır.¹⁰⁸⁰

Tasavvuf ehline göre hakikat, mantıksal çıkarımlar ve diyalektik tartışmalar yoluyla tez-antitez-sentez süreçleri oluşturma neticesinde elde edilebilecek bir olgu değildir. Onlara göre, hakikat, daha ziyade manevi tecrübe, içsel aydınlanma ve kalbin derinliklerinde yaşanan bir keşif süreci ile anlaşılabilir. Bu anlayış, akli bilgiye değil, Marifetullah’a (*Allah’ı bilmeye*) dayanan bir bilgi türünü öne çıkarır. Tasavvuf, hakikate ulaşmanın yolunun, nefsi terbiye ve ruhsal arınma süreçlerinden geçtiğini savunur.¹⁰⁸¹

Nefsin çeşitli arzularını ve isteklerini kontrol altına almak ve onu terbiye etmek, insanı Allah’tan uzaklaştıran manevi kirlerden arındırmak ve mâsivâyâ olan bağımlılıktan kurtulmakla mümkündür. Bu süreç, kişinin gönlündeki kibir, riya, haset, gurur, düşmanlık ve şehvet gibi olumsuz duygulardan arınmasıyla gerçekleşir. Belirli bir süre nefsin hoşuna gidecek her türlü davranıştan uzak durmak önemlidir. İnsanın, toplumdan uzaklaşıp dünya ile bağlantısını kesebileceği bir mekâna çekilmesi bu amaca hizmet eder. Bu bağlamda, halvet, tasavvuf yolunda manevi eğitimin önemli bir parçasını oluşturur.¹⁰⁸²

Uzlet kelimesi, “*itizâl*” kökünden türetilmiş olup, ayrılma, geri çekilme ve uzaklaşma anlamlarına gelir. Terim olarak uzlet, insanların arasından süresiz olarak çekilerek münzevi bir yaşam sürmek anlamına gelir.¹⁰⁸³ Diğer bir ifadeyle, uzlet, günaha düşmemek, daha fazla ve daha samimi ibadet edebilmek için toplumdan ayrılıp ıssız ve sakin yerlere çekilerek yalnız yaşamayı ifade eder. Öte yandan, halvet kelimesi, Arapça’da “baş başa kalmak” veya “yalnız kalmak” anlamlarına gelen “*halâ*” kökünden türetilmiştir.¹⁰⁸⁴

Halvet ve uzlet terimleri, ilk dönemlerde aynı anlama gelir şekilde kullanılmış ve bu anlam yakınlığı sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Bu durum bazı kişiler tarafından her iki kelimenin aynı şeyi ifade ettiği şeklinde yorumlanmış, bazıları ise aralarındaki farkları ortaya koymaya çalışmıştır. İkinci görüşe göre, halvet; toplumdan ve insanlardan fiziksel olarak uzaklaşmayı ifade ederken, uzlet; nefsin arzularından, dünyevi isteklerden ve dikkati dağıtan her türlü şeyden uzaklaşmayı ve bunları terk etmeyi ifade

¹⁰⁸⁰ Tasavvufta halvet bahsinin geçtiği eserler hakkında detaylı bilgi edinmek için bkz. Necdet Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1995), 4-17.

¹⁰⁸¹ Kılıç, *Tasavvufa Giriş-Disiplinlerarası Bir Bakış*, 72.

¹⁰⁸² Mahmud Esad Erkaya, *Manevi Eğitim Metodu Olarak Halvet* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 6.

¹⁰⁸³ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 150.

¹⁰⁸⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 156.

eder. Bu bakış açısına göre, halvet maddi bir izolasyon iken, uzlet manevi ve zihinsel bir uzaklaşma olarak değerlendirilir.¹⁰⁸⁵

Halvet metodunun tasavvuf tarihi boyunca bir tarikatın kuruluşunun temel unsuru olarak ortaya çıktığı dönemler olmuştur. On dördüncü yüzyılda Ömer el-Halvetî ve şeyhi Ahî Muhammed Halvetî önderliğinde ortaya çıkan Halvetî tarikatı, esas itibariyle bu metot üzerine temellenmiştir. Onlara göre, halvet manevi arınma için zorunludur. Nasıl ki temizlik olmadan yapılan ibadetlerin bir karşılığı olmayacaksa, halvetsiz de manevi temizlik tamamlanamaz ve dolayısıyla manevi kazanım elde edilemez.¹⁰⁸⁶

Halvet veya uzlet hali, kişinin dünya ile olan ilişkisini asgariye indirerek, yalnızlık ve sessizlik içinde Allah’a yönelmesini ve içsel bir yolculuğa çıkmasını ifade eder. Uzlet esnasında sûfî, dış dünyadan soyutlanarak, yalnızca Allah’la olan bağını güçlendirir ve ilahî hakikatle buluşma gayretine girer. Bu manevi tecrit süreci, kalbin arındırılması, nefsin dizginlenmesi ve ruhun derinliklerinde hakikatin keşfedilmesi için bir vasıta olarak görülür. Uzlet sayesinde sûfî, maddi dünyanın ötesine geçerek, hakikatin özüne dair derin bir anlayışa ulaşmayı hedefler.¹⁰⁸⁷ Hâce Ahmed Yesevî, yazdığı beyitlerle konuyu şu şekilde ifade eder;

Altmış üçte çağrı geldi; “Kul yere gir!,

Hem cânınım, cânânınım, cânını ver,

Hû kılıcını ele alıp nefsini kır...”

*Bir ve Var’ım, Cemâlini görür müyüm?*¹⁰⁸⁸

Sufileri uzlete sevk eden çeşitli etmenler, tasavvuf ile iletişim arasındaki ilişki açısından önemli bir perspektif sunar. Siyasi kargaşalar, toplumdaki ahlaki gevşeme, şöhretten kaçma arzusu ve Allah’a yakınlık kurma isteği gibi faktörler, sufilerin toplumsal iletişimden uzaklaşarak içsel iletişim ve manevi derinlik arayışına yöneltir. Bu durum, onların manevi rehberleriyle, içsel sesleriyle ve Allah ile olan iletişimleriyle daha derin bir bağ kurmalarına katkı sağlar.¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸⁵ Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 20.

¹⁰⁸⁶ Semih Ceyhan, “Halvetiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 695-697.

¹⁰⁸⁷ Acem, *Mevsûatü Mustalahâtî’t-Tasavvufî’l-İslâmî*, 331-332.

¹⁰⁸⁸ Hâce Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet*, ed. Hayati Bice (İstanbul: H Yayınları, 2016), 20.

¹⁰⁸⁹ Abdülganî en-Nablusî, *Uzlet Manevi İlerlemenin Sırları*, çev. Mehmet Zahid Tığlıoğlu (İstanbul: İnsan yayınları, 2021), 37-40; Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 69-78.

Bu bağlamda, halvet ve uzlet metodlarının faydaları ve sonuçları, yalnızca mutasavvıfların ilgisini çeken uygulamalar değildir. Tarih boyunca pek çok bilim insanı, bu metodların kişiye kazandırdıkları etkileri merak ederek İslam topraklarında bu uygulamaları gerçekleştirmiştir. Danimarkalı parapsikolog ve düşünür Carl Vett'in, Esad Erbilî dergahında iki hafta kalarak uzlet hayatını tercih etmesi ve hislerini bir günlük tutarak bize aktarması¹⁰⁹⁰; sonradan İslam ile şereflenerek muhtedi olan Alman Psikolog Michaela Mihriban Özelsel'in, bir tarikat şeyhi rehberliğinde Üsküdar'da bir hanede 40 günlük halvet deneyimi yaşama çabası bu ifadeleri desteklemektedir.¹⁰⁹¹

Ebû Talib el-Mekkî, halveti kişinin kalbinden halka ait olan korku ve beklentileri boşaltması ve kalbini Allah'ın emirleriyle doldurarak azmini kuvvetlendirmesi olarak tanımlar. İletişim boyutuyla değerlendirildiğinde, halvetin bireyin içsel dünyasında meydana getirdiği dönüşüm, sosyal ilişkilerine ve iletişim biçimine de yansır. Halvet süreci, bireyin dünyevi meşguliyetlerden uzaklaşarak ruhsal ve zihinsel bir arınma yaşamasına olanak tanır. Bu arınma, kişinin sosyal ilişkilerinde daha samimi ve içten bir iletişim kurmasını sağlar. İnsanların dünyevi işlerine karışmak, azmi gevşetir, gayreti ve niyeti zayıflatır; bu da bireyin hem kendisiyle hem de çevresiyle olan iletişimini olumsuz etkiler. Dolayısıyla, halvet hem bedensel hem de ruhsal bir arınma süreci olarak ele alınmalıdır. Bu süreç, kişinin manevi yolculuğunda derinleşmesini ve Allah'a olan bağlılığını güçlendirmesini sağlarken, aynı zamanda iletişimsel etkileşimlerinde daha anlamlı ve etkili bir düzeye ulaşmasına katkıda bulunur.¹⁰⁹²

Gazzâlî'den önceki dönemlerde uzletin şartları ve âdâbıyla ilgili bazı kurallar dile getirilmiş olsa da bu dönemlerde henüz sistematik bir uygulama olarak kabul edilmemiştir. Tarikatların oluşumuyla birlikte, uzlet halinin temel prensipleri tanımlanmış ve zamanla değişen şartlar ve dönemlere uyum sağlayarak bugüne kadar çeşitli değişikliklerle varlığını sürdürmüştür.¹⁰⁹³

Gazâlî, uzletin (*yalnızlık ve inziva*) hem dini hem de dünyevi yararlarını detaylı bir şekilde ele alır. Bu bağlamda, uzletin iletişimsel yönlerini ve toplumsal etkileşim üzerindeki etkilerini açıklamak, tasavvuf ve iletişim ilişkisini anlamak açısından önemlidir.

¹⁰⁹⁰ İlgili kaynak için bkz. Vett, *Dervişler Arasında İki Hafta*.

¹⁰⁹¹ İlgili kaynak için bkz. Özelsel, *Halvette 40 Gün*.

¹⁰⁹² Mekkî, *Kutû'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb*, 1/279.

¹⁰⁹³ Erkaya, *Manevi Eğitim Metodu Olarak Halvet*, 121.

Uzlet, dünyevi açıdan değerlendirildiğinde, toplumsal hayatın getirdiği çeşitli engellerin ortadan kalkmasını sağlayabilir. Toplum içinde yaşayan birey, dünyevi arzuların artması, mal varlığı üzerine konuşmaların yaygınlaşması, ağız dalaşı, çekişme, gıybet ve iftira gibi olumsuzluklarla karşı karşıya kalabilir. Bu tür durumlar, kişinin manevi gelişimini ve iç huzurunu olumsuz yönde etkileyebilir. Bu sebeple, Bursevî, “uzlet, sükût sebebidir. Halkla zahiri bağına kesmiş insan, boş uğraşılardan kurtulmuş olur,” der.¹⁰⁹⁴ Uzlet, bu tür dünyevi ve toplumsal baskılardan uzaklaşarak, bireyin içsel dinginlik ve manevi derinlik kazanmasına olanak tanır. Bu durum, bireyin zihinsel huzurunu korumasını sağlar ve sosyal streslerden uzak durmasına yardımcı olur.

Dini perspektiften bakıldığında uzlet, bireye manevi gelişimini ve ibadetlerine olan bağlılığını güçlendirme fırsatı sunar. Yalnızlık, kişinin daha derin bir ibadet hayatı yaşamasına, tefekkürde sürekliliği sağlamasına ve ilmi geliştirmesine olanak tanır. Bu unsurlar, bireyin Allah ile olan iletişimini derinleştirir. Uzlet aynı zamanda bazı günahlardan korunma ve kötü alışkanlıklardan uzak durma açısından birçok manevi fayda sağlar. Bu bağlamda uzlet, bireyin içsel iletişimini güçlendirir ve manevi açıdan daha olgun bir kişilik geliştirmesine katkıda bulunur.¹⁰⁹⁵

Halvet metodunun uygulanmasının başlıca sebeplerinden bir diğeri, kişinin dış dünyadaki insanlara, kendi zararından emin olmalarını sağlama gayretidir. Bu uygulama, bireyin çevresine zarar verme potansiyelini minimize etmeyi amaçlar. Bu bağlamda Abdülkâdir Geylânî, halveti zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki şekilde tanımlar. Zâhirî anlamda halvet, kişinin nefsin arzularını kontrol altına alarak insanlara zarar vermemesi, maddi hislerini sınırlayarak manevi niteliklerini geliştirmesi amacıyla gerçekleştirilir. Bu tür bir halvet, fiziksel olarak insanlardan uzaklaşmayı ifade eder. Bâtınî anlamda halvet ise bedensel izolasyonu değil, kalpte gerçekleşen bir süreci ifade eder. Bu tür halvet, kişinin kalbinden dünyevi zevkleri, nefsi düşkünlükleri ve şeytani düşünceleri çıkararak arınması anlamına gelir. Tüm bu duygulardan arınmış bir kalp, gerçek anlamda halveti gerçekleştirmiş olur.¹⁰⁹⁶

Halvet gibi içe dönük bir uygulamanın, dış dünya ile sürekli etkileşimde olan kişiler tarafından değil, içsel gelişim ve ruhani derinlikle ilgilenen kişiler tarafından gerçekleştirilmesi gerekir. Aksi takdirde, gerçek manada içsel iletişim sağlanamaz ve

¹⁰⁹⁴ Bursevî, *Tuhfe-i Recebiyye Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 49.

¹⁰⁹⁵ Gazalî, *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*, 686-692.

¹⁰⁹⁶ Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir-i Geylânî, *Sırrü'l-Esrâr ve Mazharu'l-Envâr fî mâ Yehtâcu İleyhi'l-Ebrâr*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 48-49.

kişinin ruhsal gelişimi engellenebilir. Bu anlayışın tam tersi olarak halvete girmenin gayesini ümmete daha iyi hizmet edebilmek için olduğunu savunan zümrelerde bulunur.¹⁰⁹⁷ Tasavvuf düşünce sistemi, her metotta olduğu gibi halvet metodunda aşırıya kaçan grupların varlığı hakkında uyarılarda bulunur. Bazı gruplar, insanlardan kaçarak ve halvete düşkün bir tarzda yaşam kurmaya çalışmaktadır. Ancak, bu kişilerin halvetleri yapmacık bir davranış sergiler. Tasavvufta içsel iletişim yöntemi olarak halveti tercih etmezler. Asıl amaçları, halk arasında ün kazanmaktır. Halkın kendilerinden bahsetmesi, onları kibre ve böbürlenmeye iter, kalplerini ferahlatır. İçsel iletişim amacıyla kullanılması gereken halvet, içsel derinlikten uzaklaşarak tekrar halka ve onları memnun etmeye yönelik bir gaye taşıdığı için asıl amacından sapar. Böylece, iletişimsel anlamda kişiye katkı sağlamaz.¹⁰⁹⁸ Bu durum, tasavvuf literatüründe sık sık ele alınan bir konudur ve içsel samimiyetin, dış görünüş ve toplumsal itibar gibi faktörlerle bulanmasıyla ilgilidir.

Halvet yapılan yerlerin fiziksel özellikleri, bu metodun faydalı olması açısından büyük önem taşır. Huzurlu ve dış dünyadan izole edilmiş mekanlar, kişinin derin içsel düşüncelere dalmasına ve manevi arınma sürecine katkı sağlar. Bu tür yerler, genellikle doğal çevre ile uyumlu, minimalist ve dikkat dağıtıcı unsurlardan arındırılmış alanlardır.

Halvet için uygun mekanlar, genellikle küçük, loş ve ses ile ışığın minimum düzeyde olduğu yerlerdir. Bu tür ortamlarda, kişinin görme, duyma ve konuşma gibi duyuları kapatılarak, ruhun maddi dünyadan soyutlanması ve tamamen manevi dünyaya yönelmesi sağlanır. Amaç, ruhun derin bir içsel keşif yapmasını ve beş duyardan gelen dış uyaranların etkisinden uzaklaşmasını sağlamaktır. Bu fiziksel koşullar, manevi derinleşme ve ruhsal arınma sürecini destekler.¹⁰⁹⁹

Tasavvufta keşfin gerçekleşmesi ve ruhani perdelerin açılması için beden bu sürece açık bir yapıya sahip olması gerekir. Bu, beden ve zihnin belirli bir disiplinle hazırlanmasını ve fiziksel şartların buna uygun olmasını gerektirir. Bedenin bu merhaleye açık olması, ruhun derin manevi deneyimlere erişebilmesini ve içsel engellerin kaldırılmasını sağlar. Böylece birey, daha yüksek manevi farkındalık ve bilinç seviyelerine ulaşabilir.

¹⁰⁹⁷ Özelsel'in şeyhi kendisini halvete sokarken şu nasihati vermiştir: "Halvete kendin için girme! İslam da ruhbanlık ve manastır hayatı yoktur, uzlet geçicidir ve topluma, yani ümmete, dışarı çıktığında daha iyi hizmet edebilmen içindir." Kaynak için bkz. Özelsel, *Halvette 40 Gün*, 20.

¹⁰⁹⁸ Muhâsibî, *er-Riâye li-Hukûkillah*, 376.

¹⁰⁹⁹ Necmeddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*, 192.

Halvetgâh, halvethâne gibi isimler ile anılan çilehâneler, sekizinci yüzyıldan itibaren sûfîlerin, nefislerini terbiye etmek ve seyr ü sülûklerinde mesafe kat etmek amacıyla ibadet ve tefekküre daldıkları, mânevî lezzetleri tatmalarına imkân tanıyan halvet (çile) dönemleri süresince kullandıkları mekânlardır. İlk dönem sûfîleri bu metodu uygularken özel bir mekânlar imâr etmemişlerdir. Genellikle تنها مکانlar, mağaralar, ağaç kovukları, kullanılmayan kuyular halvet mekanları olmuştur. Daha sonraki dönemlerde tarikatların âdâb ve erkânlarını kesin kurallara bağlamalarına paralel olarak halvetin ne şekilde uygulanacağı tespit edilmiş ve halvethânelerin sahip olması gereken özellikler belirlenmiştir. Şehâbeddin es-Sühreverdî *Avârifü'l-ma'ârif* adlı eserinde halvet mekanını bütün ayrıntıları ile anlatmıştır. Bu bilgilere göre halvethâne, bir dervişin içinde tek başına namaz kılabilceği boyutlarda, halvete girenin dikkatini dış dünyaya dair birtakım ayrıntılarla dağıtmasına imkân tanımayan, tercihen karanlık bir hücre olarak tanımlamak mümkündür.¹¹⁰⁰

Bu perspektiften bakıldığında, halvetin küçük ve karanlık ortamlarda tercih edilmesi, bireye acı çektirmek veya eziyet etmek amacıyla değildir. Bu yöntem, kişinin manevî gelişimini desteklemek için bedenin fizyolojik tepkilerini optimize etmeyi amaçlar. Özellikle beyindeki epifiz bezi ve işlevinin halvetteki ruhsal iletişimi desteklediğine dair argümanlar, bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

Epifiz bezi (*Pineal Gland*), neredeyse bütün memelilerde ortak olarak bulunan, simetrik olarak iki eşit parçaya ayrılan beynin tam orta noktasına gömülü, çeyrek santimden daha küçük ve gramın onda biri ağırlığında,¹¹⁰¹ şekli itibari ile bir kozalağı andıran gri-kırmızımtırak renkli hormonal bir bezdir. Beyinde simetrisi olmayan tek organdır. Melatonin, serotonin ve DMT (*dimetiltriptamin*) gibi hormonları salgılar.¹¹⁰²

Melatonin, karanlık ortamda salgılanan ve uyku-uyanıklık döngüsünü düzenleyen bir hormondur. Bu hormonun salgılanması, kişinin ruhsal bağlarını güçlendirir ve manevî deneyimleri derinleştirir. Epifiz bezinin salgıladığı diğer bir molekül ise *DMT* (*Dimetiltriptamin*)'dir. *Ruh molekülü* olarakta adlandırılır. DMT, pineal bez tarafından uyku sırasında salgılanan bir çeşit hormondur. Ruhtan bedene geçişi sağladığı hakkında

¹¹⁰⁰ M.Baha Tanman, "Halvethâne", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/388-389.

¹¹⁰¹ Tam olarak 4x8x12 mm boyutlarında, 0.15-0.20 gr ağırlığındadır.

¹¹⁰² Mehmet Turgut vd., "Epifiz Bezinin Morfolojik Özellikleri, Embriyolojik Gelişimi ve Deneysel Greftleme İşlemleri", *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 12/1 (2003), 66.

düşünceler vardır. Vücuttan ayrılmış bilinç varlığını ortaya çıkarır. Yoğun olarak gece 02-04 saatleri arasında salgılanarak rüya görme evresini etkiler.¹¹⁰³

Halvet için seçilen küçük ve karanlık mekanlar, epifiz bezinin melatonin ve DMT salgılamasını optimize eder. Bu hormonlar, bireyin manevi deneyimlerini derinleştirir ve ruhsal arınma sürecini destekler. Karanlık ve sessiz ortamlar, epifiz bezinin yüksek düzeyde çalışmasını sağlar ve kişinin manevi algılarını artırır.¹¹⁰⁴ Yaşam kalitesini iyileştirdiği ve uzattığı da (%10-25 oranında) kaydedilir.¹¹⁰⁵

Tüm bu argümanlar göz önüne alındığında, tasavvuf sistemi içerisinde yer alan halvet metodunun işleyişi, aşamaları ve niteliklerinin gelişigüzel bir şekilde belirlenmediği, her bir esasının beden üzerinde fiziksel, ruh üzerinde ise manevi ilerlemelere sebep olduğu ifade edilebilir. Bu metodun detayları, kişinin fiziksel ve ruhsal gelişimini destekleyecek şekilde özenle tasarlanmıştır. Sonuç olarak, halvetin, sadece manevi bir pratiğin ötesinde, bireyin bütünsel gelişimine katkı sağlayan kapsamlı bir yöntem olduğu söylenebilir.

¹¹⁰³ Altınbay, "Retinal Ganglion Hücresi ve Epifiz (Pineal Bez, Üçüncü Göz)", 77-78.

¹¹⁰⁴ Nazife Varlı, "İslamî Bakış Açısıyla Epifiz Bezinin İşlevi", *Çekmece İzü Sosyal Bilimler Dergisi* 8/16 (2020), 88.

¹¹⁰⁵ John E. Hall - Michael E. Hall, *Tıbbi Fizyoloji* (Ankara: Güneş Tıp Kitabevleri, 2017), 1034.

SONUÇ

Tasavvuf, İslam'ın hikemî unsurlarını ihsân boyutu ile açığa çıkaran bir disiplin olarak, bireylere manevi anlamda rehberlik eden çeşitli iletişim metotları ortaya koyar. Bu çalışma, tasavvufî iletişimin temel dinamiklerini ele alarak, bu metotların modern iletişim teorileriyle nasıl kesiştiğini araştırmaktadır. Bu manada tasavvufun manevi öğretileri ve uygulamaları, modern iletişim teorilerinin öngördüğü birçok unsurla örtüşmekte olup, bireyin manevi gelişimini destekleyen bir iletişim yapısına sahiptir. Bu model hem bireyin kendi iç dünyasıyla hem de dış dünyayla kurduğu iletişimi düzenleyerek, bireysel ve toplumsal düzeyde derin etkiler sağlamaktadır.

Bu açıdan çalışma, tasavvufî iletişimi anlamlandırma çabasının bir ürünü olarak, iletişim disiplininin teorik çerçevesi ile tasavvufun hikemî yaklaşımını bir araya getirmeye çalışmaktadır. İletişim unsurlarının tasavvufî metotlarla nasıl örtüştüğü, modern teorilerle nasıl ilişkilendirilebileceği ve bu ilişkinin disiplinlerarası boyutları, tezin temel odak noktalarını oluşturur. Elde edilen bulgular, tasavvufî iletişimin çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu ve bireysel manevi yolculuklardan, toplumsal mesajlara kadar geniş bir iletişim ağı içerdiğini göstermektedir.

Tasavvuf, insan ruhunun derinliklerini keşfetmeye yönelik bir disiplin olarak iletişim kavramını özüne yerleştirir. İletişim, yalnızca bireyler arasında değil, insanın kendi özüyle, kâinatla ve Yaratan'la olan bağlantısını da kapsar. Bu bağlamda, tezde ele alınan tasavvufî iletişim kavramları, modern iletişim teorilerinin ötesine geçerek metafiziksel bir boyut sunmaktadır.

Tasavvuf, iletişimi yalnızca bireyler arasında gerçekleşen sıradan bir bilgi aktarımı süreci olarak görmez. Bunun yerine, iletişim, insanın kendi varoluşunu anlamlandırması ve hakikatle bağ kurması için kullandığı temel bir araç olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım neticesinde iletişim, dünyevi sınırların ve maddi ilişkilerin ötesine geçerek manevi bir boyut kazanır. Tasavvuf geleneğinde iletişim, bireyin Allah ile olan ilişkisini güçlendirmesi, içsel bir yolculuk gerçekleştirmesi ve bu süreçte kalbinin tasfiyesi için bir vesile olarak görülür. Bu çerçevede, sözlü veya sözsüz ifadeler yalnızca araçtır; asıl önemli olan, bireyin hakikate ulaşmasını sağlayan manevi rezonansın ve ilahi mesajın algılanabilmesidir. Böylece tasavvufî iletişim, yalnızca insan ilişkileriyle sınırlı kalmayan, insanın kâinatla ve yaratıcısıyla olan bütüncül bağını kapsayan çok katmanlı bir yapı haline gelir.

Tasavvufî eğitim sisteminde iletişimin temel unsurları olan gönderici, alıcı, mesaj, kanal ve geri bildirim, bireyin manevi gelişimini destekleyen ve toplumsal bir değişimi

tetikleyen unsurlar olarak çalışmada yeniden anlamlandırılır. Bu unsurlar, sadece teknik bir iletişim süreci olarak değil, derin bir manevi dönüşüm ve anlam arayışı çerçevesinde değerlendirilir.

Bu bağlamda gönderici, tasavvufî açıdan genellikle bir şeyh veya mürşittir. Şeyh, sadece bilgi aktaran bir insan değil, aynı zamanda manevi bir rehberdir. Onun sözleri ve davranışları, müridin ruhunu etkileyen, kalbini arındıran ve onu hakikate yönlendiren bir işlev görür. Bu etki bireysel düzeyde müridin nefis terbiyesini sağlar, toplumsal düzeyde ise ahlakî ve manevi değerlerin yayılmasına katkıda bulunur. İletişimde alıcı hükmündeki muhatap tasavvufta mürittir. Alıcının, kendini manevi öğretiye açık hale getirmesi ve teslimiyet göstermesi, bireysel anlamda bir dönüşümü başlatır. Bu teslimiyet, kişinin benliğini aşmasını ve ego merkezli bir yaşamdan Allah merkezli bir yaşama geçiş yapmasını sağlar.

Tasavvufî iletişimdeki mesajın, genellikle ilahî hakikatlere işaret eden sözler, semboller, hikmetli öğütler veya tasavvufî öğretiler olduğu tespit edilmiştir. Bu mesajlar, bireysel düzeyde kişinin kendini keşfetmesini ve manevi bir disiplin geliştirmesini sağlar. Toplumsal düzeyde ise, bu mesajların yayılması, toplumda ahlak, hoşgörü ve adalet gibi değerlerin yerleşmesine vesile olur. İletişimdeki geri bildirim, müridin mürşide olan bağlılığı ve içsel dönüşümünü yansıtan davranışlar olarak tasavvufta karşılık gelir. Geri bildirim, sadece müridin mürşitten öğrendiği bilgiyi içselleştirip uyguladığını değil, aynı zamanda başkalarına da aktardığını gösterir.

Bu unsurların bireysel ve toplumsal dönüşümdeki gücü, insanın manevi olarak olgunlaşmasını sağlamasında ve bu olgunlaşmanın toplumun manevi ve ahlaki yapısına yansımada görülür. Böylece tasavvufî iletişim hem bireyi hem de toplumu dönüştüren bütüncül bir sistem haline gelir.

Zikir, rabıta, dua ve tefekkür gibi tasavvufî eğitim metotlarının, insanın içsel dünyasıyla dışsal gerçeklik arasında bir köprü kurarak iletişimin sınırlarını genişletmiştir. Tasavvufî öğretiler, bu süreçte zaman, mekân ve varlık algısını dönüştürerek bireyi an'ın hakikatine yönlendirmiştir.

İletişim disiplini, mesajların gönderimi ve alınması kadar, bu süreçte ortaya çıkan anlamların sosyo-kültürel ve psikolojik etkilerini de inceler. Tasavvuf ise bu anlam inşası sürecini bireyin iç dünyasındaki değişim ve dönüşümle ilişkilendirir. Bu manada, tasavvufta kullanılan metotlar, bireyin manevi gelişim sürecini destekleyen iletişim yöntemleri olarak değerlendirilebilir. Bu uygulamalar, sadece bilgi aktarmakla kalmaz, aynı zamanda gönül düzeyinde bir bağ kurarak bireylerin ruhsal hallerini dönüştürmeyi

hedefler. Dolayısıyla, tasavvufun iletişimle olan ilişkisi, mekanik bir bilgi aktarımından ziyade, anlamın ve tecrübenin paylaşımı üzerine inşa edilir.

Çalışma ayrıca iletişimin sadece teknik bir süreçten ibaret olmadığını, aynı zamanda ruhsal ve metafizik bir deneyim alanı sunduğunu göstermiştir. Tasavvufi iletişim, bireylerin hakikate ulaşma yolculuğunda hem bir rehber hem de bir araç olarak değer kazanmıştır. Çalışmanın katkısı, bu çok yönlü iletişim biçimini teorik bir zeminle destekleyerek disiplinlerarası bir perspektif sunmasıdır. Alan üzerinde yapılacak bundan sonraki çalışmalar, tasavvufi iletişimi daha da derinlemesine inceleyerek, modern dünyada anlam arayışlarına yönelik pratik çözüm önerileri geliştirebilir.

Tasavvuf, disiplinler arası çalışmalara açık yapısı nedeniyle farklı bilim dallarıyla ilişkilendirilebilecek bir zenginliğe sahiptir. Özellikle iletişim alanı, tasavvufun bireyler arası ve toplumsal etkileşim süreçlerini anlamak için önemli bir perspektif sunar. İnsanın hem kendisiyle hem de çevresiyle olan ilişkisini yeniden inşa etmeyi hedefleyen bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, iletişim alanı, tasavvufun insana dair ontolojik, epistemolojik ve etik yaklaşımlarını çözümlemek için işlevsel bir araç olarak kullanılabilir. Tasavvufta kullanılan semboller, sözlü ve yazılı argümanlar, iletişim teorileriyle birlikte ele alındığında hem bireysel hem de kolektif anlamda önemli sonuçlar ortaya koymaktadır.

Bu iki disiplin arasındaki bağı çözümlemek, bireyin dış dünya ile arasındaki etkileşimi nasıl dengeleyip yönlendirdiğini anlamak açısından hayati bir öneme sahiptir. Tasavvuf ve iletişim alanlarındaki paralelliklerin belirlenmesi, manevi yolculuk ile sosyal etkileşim süreçleri arasındaki dinamiklerin nasıl birbirini beslediğini ve zenginleştirdiğini gözler önüne serer. Böylece, bu iki disiplinin karşılıklı etkileşim, onların nasıl iç içe geçtiğini ve birbirlerini nasıl derinlemesine etkilediğini açığa çıkararak, daha geniş bir anlayış sunmaktadır.

Bu ilişkinin derinlemesine anlaşılması amacıyla öncelikle modern anlamda iletişim kavramına odaklanılmış ve bu kavramın tasavvufta uzun bir süredir isimlendirilmeden uygulandığını ortaya konulmuştur. Bu bağlamda, çalışmanın ilk adımı, modern iletişim teorilerinde tanımlanan unsurların tasavvuf pratiğindeki karşılıklarını belirlemek olmuştur. Bu tespitlerin, alan araştırmacıları açısından büyük bir önem taşıdığı düşünülmektedir. Ayrıca çalışma, tasavvuf eserlerinin iletişim perspektifiyle incelendiğinde, bu alanın gerçekten de büyük bir hiyerarşi ve düzen ile yönetildiği sonucuna bizleri ulaştırmaktadır. Bu durum, tasavvufi öğretinin iletişimsel boyutunun ne denli sistematik ve organize bir yapıya sahip olduğunu gözler önüne serer. Bu bulgular,

iletişim bilimi ile tasavvuf arasındaki bağların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayarak, her iki disiplinin de birbirini nasıl etkilediğini ve desteklediğini anlamamıza yardımcı olur. Bu yaklaşım, sadece teorik bir zenginleşmeyi değil, aynı zamanda pratikte kullanılabilir bir yol haritası sunmaktadır.

İletişim engellerinin tasavvuf literatüründeki karşılıklarının tespiti, çalışmanın bir diğer boyutunu oluşturmaktadır. Bu noktadan hareketle şu sonuca varılabilir. Tasavvuf sisteminde sıkça vurgulanan nefsi engeller/perdeler, modern iletişim teorilerinde genellikle göz ardı edilen bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde iletişim engelleri söz konusu olduğunda genellikle kişiler arası ilişkiler ve toplumsal ilişkiler esas alınmaktadır. Ancak, tasavvufun öngördüğü nefsi engellerin aşılması ve perdelerin aralanmasına verilen önem, bireyin ailevi, sosyal ve toplumsal düzeyde bir düzen tesis etmesine önemli bir katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda, asırlardır modern iletişim kaynaklarının ele almaya çalıştığı iletişim engellerinin aşılması ve etkin bir iletişimin tesis edilmesi arzusunun, tasavvufun sunduğu metodolojik yaklaşımlar aracılığıyla gerçekteştirilebileceği ileri sürülebilir.

Bu çalışma kapsamında incelenen tasavvufi iletişimin temel prensipleri, bireyin hem içsel yolculuğunu hem de toplumsal ilişkilerini anlamlandırmasında rehberlik eden unsurlar olarak öne çıkmıştır. Sadakat, işâr, amaç birliği ve teslimiyet, tasavvufi iletişim sisteminin özünü oluşturan ve bu sistemin birey ve toplum üzerindeki dönüştürücü etkisini mümkün kılan prensiplerdir. Bu prensipler, tasavvufi iletişimde yalnızca bireysel birer erdem değil, aynı zamanda toplumsal dönüşümün itici gücü olarak işlev görmüştür. Sonuç olarak, çalışmada bu temel prensiplerin birey ve toplum üzerindeki etkileri ayrıntılı olarak incelenmiş ve tasavvufi iletişimin manevi, ahlaki ve sosyal bir sistem olarak ne denli bütüncül bir yapıya sahip olduğu ortaya konulmuştur.

Çalışmanın son bölümünde, ruhsal iletişim metotlarına odaklanılarak, iletişimin yalnızca teknik ve yüzeysel bir aktarım süreci olmadığının altı çizilmiş, aynı zamanda bu olgunun derin bir manevi boyut taşıdığı vurgulanmıştır. Modern iletişim literatüründe, iletişimin ruhsal ve manevi yönlerine dair yapılan çalışmaların sınırlı kalması, bu konunun derinlemesine irdelenmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır. Özellikle tasavvufun eğitim aşamaları ve pratikleri içinde yer alan manevi iletişim, bir öğrenme ve içsel dönüşüm süreci olarak ele alınmıştır.

Tasavvufi öğretilerde, iletişim sadece bilgi aktarımından ibaret değil, aynı zamanda kişinin kalp gözüyle hakikate yönelmesini sağlayan bir aracıdır. Bu bağlamda, ruhsal iletişim, sıradan bir sözlü veya yazılı ifadenin ötesine geçerek, kişinin içsel

dünyasında derin izler bırakır ve ona gerçek anlamda bir anlam arayışı sunar. İletişim, burada sadece karşılıklı konuşma değil, aynı zamanda bir ruhsal temas, ilahi bir sırra duyulan bir açılım ve içsel bir keşif sürecidir. Bu çerçevede, tasavvufi iletişimin rolü, bireyin manevi yolculuğunu sadece tek başına değil, aynı zamanda toplumsal düzeyde de kolektif bir bilinç oluşturma adına gerçekleştirdiği dönüşümü yansıtır. Çalışma, tasavvufun iletişimsel boyutunun, çağdaş dünyada bireysel ve toplumsal ilişkilerin yeniden şekillenmesine katkı sağlayabilecek potansiyelindedir.

Tasavvufun sunduğu iletişim metotlarının modern dünyada uygulanabilirliği meselesi, çalışmanın teorik açıdan ele aldığı bir diğer husus olarak değerlendirilir. Bu bağlamda, tasavvufi pratiklerin modern iletişim teorilerine entegre edilmesi, bu pratiklerin daha etkili bir şekilde uygulanmasını sağlayabilir. Bu hem bireylerin manevi gelişimini destekler hem de toplumsal uyumun sağlanmasına katkıda bulunur. Tasavvufi eğitim usulleri, tarih boyunca bireylerin manevi gelişimini desteklemiş ve toplumsal ilişkileri düzenlemiştir. Ancak, modern dünyada iletişim araçlarının ve teknolojinin yaygınlaşmasıyla birlikte, bu pratiklerin nasıl entegre edilebileceği ve etkilerinin nasıl değerlendirilebileceği üzerine daha fazla çalışma yapılması öngörülmektedir. İleride yapılacak olan araştırmalar, tasavvufi pratiklerin dijital çağda nasıl uygulanabileceği ve bu uygulamaların bireyler üzerindeki manevi ve psikolojik etkilerini inceleyebilir.

Ayrıca, tasavvufun farklı coğrafi bölgelerdeki iletişim pratiklerine olan etkisi üzerine yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar, bu alandaki literatüre önemli katkılar sağlayabilir. Tasavvuf, dünya genelinde farklı coğrafyalarda farklı şekillerde uygulanmış ve bu uygulamalar, yerel kültürlerle etkileşime girerek zengin bir iletişim pratiği oluşturmuştur. Bu bağlamda, tasavvufun iletişim metotlarının farklı kültürel bağlamlarda nasıl uygulandığı ve bu uygulamaların bireyler ve topluluklar üzerindeki etkilerinin incelenmesi, alanın daha iyi anlaşılmasına ve derinlemesine bir perspektif kazandırılmasına olanak tanır.

Bu tür araştırmalar, yalnızca tasavvufun iletişim boyutunu tespit etmekle kalmayacak, aynı zamanda modern dünyada bu pratiklerin nasıl uygulanabileceğine dair yol gösterici olacaktır. Özellikle dijital iletişim araçlarının yaygınlaştığı günümüzde, tasavvufi pratiklerin bu araçlarla nasıl entegre edilebileceği ve bu entegrasyonun manevi gelişim üzerindeki etkileri üzerine yapılacak çalışmalar hem teorik hem pratik anlamda önemli katkılar sunacaktır. Bu bağlamda, tasavvufun sunduğu iletişim metotlarının modern dünyada nasıl kullanılabileceği ve bu kullanımın bireyler ve toplumlar üzerindeki etkileri, gelecekteki araştırmaların odak noktalarından biri olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Acem, Refik el-. *Mevsûatü Mustalahâtî't-Tasavvufî'l-İslâmî*. Beyrut: Mektebetü Lübnân ve Nâşirûn, 1999.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-. *Keşfü'l Hafâ*. çev. Mustafa Genç. 4 Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.
- Acun-Kapıkıran, Necla. "Kişilerarası İlişkiler ve İletişimde Empati". *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*. 110-135. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Basım, 2014.
- Açıköz, Mustafa. *Etkili İletişim*. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Ağarı, Murat. "Zaman Kavramı: Nedir-Ne Değildir?" *Karabük Türkoloji Dergisi* 6/1 (2023), 123-148.
- Ak, Ahmet Şahin. *Avrupa ve Türk-İslâm Medeniyetinde Müzikle Tedavi Tarihi Gelişimi ve Uygulamaları*. Konya: Öz Eğitim Basım Yayın, 1997.
- Akarpınar, Bahar. "Sûfî Kültüründe Sembollerin Yeri ve Önemi Hakkında Bir Deneme". *Türkbilig Dergisi* 7 (2004), 3-19.
- Akbak, Muhammed Yusuf. "Yunus Emre Divânında Mürid-Mürşid İlişkisi". *Tokat İlmîyat Dergisi* 10/1 (2022), 222-248.
- Akdoğan, Bayram. "Mûsikî ve Tasavvuf". *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı Tasavvuf Örneği*. ed. Ahmet Cahid Haksever. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2022.
- Akkuş, Süleyman. *Kuşeyrî'nin "Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri"*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 1997.
- Akot, Bülent. "Tasavvufî İrşad Metodu Olarak Sohbetin Fonksiyonu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 30-39.
- Alagöz, Mehmet - Paksoy, Hilal. "Ahilik ve Modern Kooperatifçiliğin Kooperatif İlkeleri Açısından Değerlendirilmesi". *Journal Of Social And Humanities and Administrative Sciences* 9/67 (2023), 3295-3301.
- Alparslan, Ali - Kayalar, Murat. "Örgütsel Sessizlik: Sessizlik Davranışları, Örgütsel ve Bireysel Etkileri". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6 (2012), 136-147.
- Altınbay, Deniz. "Retinal Ganglion Hücresi ve Epifiz (Pineal Bez, Üçüncü Göz)". *Türkiye Klinikleri Oftalmoloji Dergisi* 29/1 (2020), 73-81.
- Altınölçek, Haşmet. *Müzikle Tedavi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013.
- Anwer, Wildan Mohammed. *Kur'an-ı Kerim'de Dua ve Dua Edenler*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016.
- Anzieu, Didier. *The Skin Ego*. London: Yale University Press, 1989.

- Arberry, Arthur John. *Sufism, An Account of Mystics of Islam*. London: George Allen-Unwin Ltd, 4. Basım, 1968.
- Aritan, Aydın. “Hologram: Yeni Bir Fizik Anlayışına Doğru”. *Bilim ve Teknik Dergisi* 271 (1990), 35-37.
- Asatillaev, Adaham. “Ubeydullah Ahrâr’ın Râbita Hakkındaki Görüşleri”. *Manas Din Bilimleri Dergisi* 2/1 (2023), 14-26.
- Asiye Hatun. *Rüya Mektupları*. ed. Ahmet Özalp. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Aslan, Ömer. “Hoşgörü ve Tolerans Kavramlarına Etimolojik Açından Bir Yaklaşım”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 357-380.
- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Aşkar, Mustafa. “Vahdet-i Vücûd”. *Tasavvuf Tarihi*. ed. Ethem Cebecioğlu. 293-314. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Ataşağın, Galip. “Sembol ve Sembolizm”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1997), 369-387.
- Atlı, Adem. *Tasavvufta Ricâlu’l-Gayb*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2011.
- Attar, Ebû Hâmid Ferîdüddîn. *Mantıkü’t-Tayr*. çev. Ahmet Metin Şahin. İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2020.
- Attar, Ebû Hâmid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrâhîm-i Nîsâbü’rî. *Tezkiretü’l-Evliyâ*. çev. Muhammed el-Esili el-Vastani eş-Şafii. thk. Muhammed Edib el-Cadir. Dimaşk: Darü’l-Mektebi, 2009.
- Aydın, İsmail Hakkı. *Frekansa Büründüm Beyin Diye Göründüm*. İstanbul: Girdap Kitap, 12. Basım, 2023.
- Aydoğdu, Hüseyin. “Ahlâk Filozofu ve Hareket Adamı olarak Nurettin Topçu”. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 40 (2009), 439-462.
- Backster, Cleve. “Evidence of A Primary Perception in Life”. *International Journal of Parapsychology* 10/4 (1968), 328-348.
- Bahar, Emel. *İletişim*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe Deizm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Baltacı, Cahid. *Tasavvuf Lügatı*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2011.
- Baltacı, Halil. *Necmüddîn Râzî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2009.
- Baltaş, Acar - Baltaş, Zuhal. *Bedenin Dili*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 49. Basım, 2014.
- Bâr, Muhammed Ali el-. “Modern Veriler Işığında İslam Hukukunda Uyuşturucular”. çev. Nusret Dede. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 170-

- Barbour, Julian. *The End of Time-The Next Revolution in Physics*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Başer, Hacı Bayram. *Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2009.
- Baydilek, Merve. *İslam Eğitim Felsefesi ve Gazali'nin Eğitim Anlayışı*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, 2023.
- Bayrakdar, Mehmet. *Kayserili Davud (Davudu'l-Kayseri)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Bayrakdar, Mehmet. *Tasavvuf ve Modern Bilim*. Ankara: Seha Neşriyat, 1988.
- Becker, Robert - Selden, Gary. *The Body Electric: Electromagnetism And The Foundation Of Life*. New York: William Morrow Paperbacks, 1998.
- Bedir, Fatma Nur. *Rüya İle İlgili İnanç ve Tutumların Davranış Üzerine Etkisi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, 2020.
- Bereke, Abdülfettâh Abdullah. "Hakîm et-Tirmizî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 15/196-199. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Bilgin, A. Azmi. "Tekke Edebiyatı". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/381-384. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Bilgin, A. Azmi. "Türk Tasavvuf Edebiyatının Mahiyeti". *Türkiyat Mecmuası* 24/1 (2014), 1-13.
- Bilgin, Azmi. "Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı". *İlmi Araştırmalar Dergisi* 1 (2014), 61-82.
- Bircan, Serap - Bacanlı, Feride. "Ergenlerin Duygusal Zekalarının Çatışma Eğilimlerine ve Suç Davranışlarına Etkisi". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 22 (2005), 61-82.
- Bostancı, Ali Haydar. "Hacı Mustafa Hayri Öğüt". *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*. İstanbul: Sebat Yayınları, 2014.
- Boyraz, Edibe - Boyraz, Ekrem Zahid. "Uzaktan Eğitime Farklı Bir Yaklaşım Olarak Tasavvufî Eğitim ve Mektûbât Geleneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2023), 167-181.
- Bozdağ, Muhammed. *Ruhsal Zeka*. İstanbul: Pozitif Yayıncılık, 277. Basım, 2022.
- Bozkurt, Nebi. "Koku". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26/150-151. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buldaç, Merve. "Mekânda Proksemi Kavramı ve Proksemik Düzenlemeler: Bauhaus Tiyatroları". *Mimarlık ve Yaşam Dergisi* 6/3 (2021), 1033-1049.
- Burcu, Esra - Akalın, Emel. "Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar". *Hacettepe*

Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları 8 (2008), 29-54.

Burger, Jerry M. *Kişilik*. çev. İ.D. Erguvan Sarioğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Basım, 2006.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbü's-Silsileti'l-Celvetiyye*. İstanbul: Haydarpaşa Hastanesi Matbaası, 1291.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Tuhfe-i Recebiyye Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*. İstanbul: Sufi Kitap, 4. Basım, 2020.

Bülbül, Melik. *İmgesel İletişim*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2005.

Büyükcünal, Zeynep. *Mevlânâ'nın Tasavvuf Felsefesinde Sembolizm*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2014.

Büyükyılmaz, Nilgün. *İslam Eğitim Öğretiminde Beden Dili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2010.

Cami, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns min hadarâti'l-kuds*. çev. Mahmud b. Osman Lâmiî Çelebi. İstanbul: Marifet Yayınları, 1980.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: OTTO, 7. Basım, 2020.

Cereyan, Sinan. "Mevlânâ'nın Mektubât Adlı Eserinde Devlet Büyüklerine Nasihatler". *Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 14/28 (2024), 588-599.

Ceyhan, Semih. "Halvetiyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2015.

Ceyhan, Semih. "Mesnevî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/325-334. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Ceyhan, Semih. "Tecellî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/241-243. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Cilacı, Osman. "Dua". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9/529-530. Ankara: TDV Yayınları, 1994.

Colombe, Casimire. *Müziğin İnsan ve Hayvanlara Etkisi*. çev. Mustafa Refik. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.

Cooper, Diana. *Spiritüel Yasalar*. çev. Sevinç Kayır. İstanbul: Maya Kitap, 16. Basım, 2022.

Costache, Adrian. "On Solitude and Loneliness in Hermeneutical Philosophy". *Research In Hermeneutics, Phenomenology, And Practical Philosophy* 5/1 (2013), 130-149.

Cüceloğlu, Doğan. *İnsan İnsana*. İstanbul: Kronik Kitap Yayıncılık, 81. Basım, 2024.

Cürcani, eş-Şerif Ali b Muhammed el-. *et-Ta'rifat*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,

- 1983.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çadırcı, Fadime - Hanoğlu, Lütfü. "Telepati: 5 Duyunun Ötesinde 6. Hatta 7. Duyu Var mı?" *Medipol Üniversitesi*, 86-80.
- Çağlar, İrfan - Kılıç, Sabiha. *Genel, Teknik ve Etkili İletişim*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Çağlar, Mustafa Emre. "Kişilerarası İletişimde Etkinlik ve Empati". *Genel, Teknik ve Etkili İletişim*. ed. İrfan Çağlar - Sabiha Kılıç. 133-150. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Çağlar, Zafer Ali. *Sayı Sembolizmi Açısından Kur'an'da Yer Alan Sayılara Genel Bir Bakış*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, 2023.
- Çağrıçı, Mustafa. "İbn Sayyâd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20/305-306. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Çağrıçı, Mustafa. "İhyâü Ulûmi'd-Dîn". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22/10-13. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrıçı, Mustafa. "Sıdk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/98-100. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Çağrıçı, Mustafa. "Teennî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/270-271. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Çakır, Adalet. *Abdülkâdir-i Geylânî ve Kâdirilik*. 2 Cilt. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Çakmak İgalçı, Emine Elif. "Sûfî Eğitimde Zikir ve Bilişsel Farkındalığa Etkisi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (2024), 375-408.
- Çakmaklıoğlu, Muhammet Mustafa. "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye". *Tasavvuf Klasikleri*. ed. Ethem Cebecioğlu - Ali Çınar. Ankara: Ankara Kalem Neşriyat, 2021.
- Çakmaklıoğlu, Muhammet Mustafa. *Tasavvuf*. Ankara: Bilay Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Çatak, Adem. *Şihâbeddin Sühreverdî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2007.
- Çelebi, İlyas. "Rüya". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/306-309. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Çetin, Özer. "Sufilerce Kendini Dönüştürme Eğitimi Olarak Uygulanan Zikir Ritüelinin Bilişsel Psikoloji Açısından Analizi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 1-28.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Tefekkür Tezekkür ve Arınma". *Bilgiden Hikmete Diyanet Aylık*

Dergisi 185 (2006), 37-39.

Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2003.

Çubukçu, Hatice. *İnsan Gözdir-Tasavvuf Kültüründe Nazara, Bakmaya ve Görmeye Dair*.

Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2022.

Çubukçu, Hatice. “Sayı Sembolizminin Tasavvuftaki Zikir Sayılarına Etkisi”. *Akademik Bakış Dergisi* 60 (2017), 1-15.

Dallas, Ian. *Gariplerin Kitabı*. çev. Ömer Seyfi Saruhanlıoğlu. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2021.

Damar, Abdullah. *Menâzilü's-Sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2002.

Demir, Hamit. *İmam Gazzâlî*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2022.

Demir, Osman. “Ricâlü'l-Gayb İnancı ve Toplum Hayatına Yansımaları”. *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-VI (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-II)*. İstanbul, 2004.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İfav Yayınları, 22. Basım, 2012.

Demirli, Ekrem. “Gazzâlî ve Tasavvuf”. *Gazzâlî Konuşmaları*. ed. Mehmet Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 4. Basım, 2022.

Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî metafiziği*. İstanbul: Sûfî kitap, 5. Basım, 2017.

Demirli, Ekrem. “Nifferî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 33/81-82. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Demirli, Ekrem. *Şair Sûfiler-Mevlana, Yunus ve Niyaz-i Mısırî Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Sufi Kitap, 2. Basım, 2018.

Denkel, Arda. *Anlaşma: Anlatma ve Anlama*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 1981.

Devito, Joseph A. *The Interpersonal Communication Book*. England: Pearson Education Limited, 14. Basım, 2016.

Doğan, Betül Önay. “Sanal Uzamda Din”. *Dijital Çağda İletişim Ahlakı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2021.

Doğan, Mebrure. *Dua'nın Psikolojik ve Psikoterapik Etkileri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 1997.

Doğan, Şahin. *Duanın Birey Eğitimindeki Rolü*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2003.

Dökmen, Üstün. *Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 66. Basım, 2023.

Dunay, Mahmut. *Manevi Eğitim Yöntemi Olarak Letaif-i Hamse*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi, 2019.

Durak, Nejdet. “Nurettin Topçu'da Siyaset, Ahlâk İlişkisi Bağlamında Hareket Felsefesi:

- Yeni Bir Paradigma Arayışı". II. Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi Bildiriler Kitabı. Kütahya, 2017.
- Dürckheim, Karlfried Graf. *The Call For The Master-The Meaning of Spiritual Guidance on The Way to The Self*. New York: E.P. Dutton, 1989.
- Ebû Nuaym Isfahânî, Ahmed b. Abdullah b. İshak. *Hilyeti 'l-Evliyâ ve Tabakâtü 'l-Asfiyâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1988.
- Efendi, İlyas. *İsmail Hakkı Bursevi'nin Kitabı's-Silsileti'l-Celvetiyye'si*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1994.
- Emen, Huriye. "Tasavvuf ve Tarikatlarda Güzel Koku: Osmanlılarda Tasavvufi ve Dini Mekânlarda Güzel Koku Kullanımına Dair Değerlendirme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 101 (2022), 441-455.
- Eraslan, Soner. "Marifete Erme Yöntemi Olarak Sohbet: Sülemî'nin Edebü mücâleseti'l-meşâyih ve hıfzı hürumâtihim Risâlesinin Tercüme ve Değerlendirilmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (2021), 633-652.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İfav Yayınları, 13. Basım, 2017.
- Erdoğan, İrfan. *İletişimi Anlamak*. Ankara: Erk Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Erdoğan, Selami. "İslam Medeniyetinin İnşasında, Bilim ve Mektep Olarak Tasavvuf". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2019), 132-153.
- Eren, M. Selim (ed.). *Türk Tekke Şiiri*. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013.
- Ergül, Necmettin. "Tasavvuf'ta Çevre Algısı". *The Journal of Academic Social Science Studies* 34 (2015), 205-216.
- Erkaya, Mahmud Esad. *Manevi Eğitim Metodu Olarak Halvet*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Erkaya, Mahmud Esad. "Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvenin Temel İlkeleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 249-276.
- Erkul, Adem. *Gazzâlî ve Öncesi Dönemde Tasavvufta Hizmet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2010.
- Erzurumî, İbrahim Hakkı. *Marifetnâme*. ed. Ahmet Davudoğlu. 3 Cilt. İstanbul: Devran Yayıncılık, 4. Basım, 1993.
- Evcimik, Sare. *Filibeli Ahmet Hilmi'nin Felsefî ve Ahlâkî Görüşleri*. Ankara: İksad Publishing House, 2023.
- Ferah, Hakan. *Dinlerde ve Halk İnanışlarında Sayı Sembolizmi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012.

- Franckh, Pierre. *Rezonans Kanunu*. çev. Bengisu Akipek. İstanbul: Koridor Yayıncılık, 2022.
- Freeman, Linton C. *The Development of Social Network Analysis*. Canada: Empirical Press, 2004.
- Fürüzanfer, B. *Mevlânâ Celâleddîn*. çev. Feridun Nafiz Uzluk. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Maksâdü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Mümkız Mine'd-Dalâl*. thk. Cemil Salîbâ - Kâmil Ayyâd. Beyrut: Darü'l-Endülüs, 1967.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Fedâihü'l-Bâtiniyye*. thk. Muhammed Ali Kutub. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Hakikat Arayışı el-Mümkız Mine'd-Dalâl*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *İhyaü Ulûmi'd-Dîn*. thk. Zeynüddîn Ebû'l-Fazl Abdîrrahmân el-İrâkî. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2005.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Mişkâtü'l-Envâr*. thk. Ahmet İzzet. Mısır: Matbaatü's-Sıdk, 1322.
- Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Nûr Metafiziği Mişkâtü'l-Envâr*. çev. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Ketebe yayınları, 3. Basım, 2023.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1993.
- Gerçik, İbrahim Zeyd. *Dikta değil İkna-İletişim Psikolojisi*. İstanbul: Küre Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Geylânî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir-i. *Sırrü'l-Esrâr ve Mazharu'l-Envâr fî mâ Yehtâcu ileyhi'l-Ebrâr*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Gilbert, Katherine. *Maurice Blondel's Philosophy of Action*. Chapel Hill: Department of Philosophy University of Nort Caroline, 1924.
- Goleman, Daniel. *Duygusal Zeka*. çev. Banu Seçkin Yüksel. İstanbul: Varlık Yayınları, 33. Basım, 2010.
- Göktaş, Vahit. *Kelâbâzî (ö.380/990) ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2007.

- Göktaş, Vahit. “Tasavvufun Bazı Meseleleri”. *Tasavvuf Tarihi*. ed. Ethem Cebecioğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Göktaş, Vahit - Tenik, Ali. *Allah’la Var Olmanın Yolu Zikir*. Ankara: İlahiyat, 2. Basım, 2014.
- Görgün, Tahsin. “Hasan-ı Basrî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/293-301. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Göztepe, Yüksel. *Abdülkerîm Kuşeyrî’de Hâller ve Makâmılar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2006.
- Grof, Stanislav. *Kozmik Oyun*. çev. Levent Kartal. İstanbul: Omega Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Güçlü, Betül. “Mevlâna’nın Eserlerinde Yûsuf’ın Gömleğinin Kokusu”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 151-167.
- Gül, Halim. *Mesnevî’de Kur’ânî Referanslar ve Kur’ân Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2003.
- Gümüşkazma, Zeynep. *Tasavvufî Gelenekteki Rüya Yorumu ile Sigmund Freud’un Rüya Yorumunun Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2022.
- Günay, Ünver vd. *Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni Disiplinlerarası Bir Yaklaşım-Kayseri Örneği*. İstanbul: Otorite Yayınları, 4. Basım, 2023.
- Günaydın, Yusuf Turan. “Tasavvuf Edebiyatında Mektûbât”. *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 10/114-115-116 (2006), 151-165.
- Gündoğan, Ali Osman. “Topçu ve Hareket Felsefesi”. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 4 (2016), 24-37.
- Gündüz, İrfan. “Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta”. *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 19 (2007), 23-53.
- Gündüzöz, Güldane. *Derviş Lokması*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Gündüzöz, Güldane. “Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccâde”. *Akademik Bakış Dergisi* 64 (2017), 79-94.
- Gündüzöz, Güldane. *Tasavvufta Tâc Sembolizmi*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Gündüzöz, Güldane. “Tekke Hayatında Üç Muktedir Figür: Sancak, Alem ve Tuğ”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 85 (2018), 161-181.
- Güneri, Elif vd. *Kişiler Arası Etkili İletişim*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Güngör, Nazife. *İletişime Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 8. Basım, 2023.

- Gürer, Dilâver. *Abdülkâdir Geylânî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. İstanbul: İnsan yayınları, 8. Basım, 2014.
- Gürkan, Salime Leyla. “Nazar”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/443-444. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Güven, Bülent (ed.). *Etkili İletişim*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 1. Basım, 2013.
- Güz, Nükhet. “İletişim Süreci ve Temel Ögeler”. *İletişim Fakültesi Hakemli Dergisi* 7 (1998), 121-142.
- Güzel, Sümeyra. *Telkin ve Terapide Duanın Önemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Habacı, İbrahim vd. “Beden Dilinin Eğitim Öğretim Üzerine Etkileri”. *Journal of Turkish Studies* 8/9 (2013), 1639-1655.
- Hacı Yusuf, Muhammed. *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Hakîm et-Tirmîzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Hatmü'l-Evliyâ*. thk. Osman İsmâil Yahyâ. Beyrut: Ma'hedü'l-Âdâbi's-Şarkıyye, 1965.
- Haksever, Ahmet Cahid. *Günümüz Tasavvuf Meseleleri*. İstanbul: KDY Akademi, 2021.
- Haksever, Halil İbrahim. “Eski Türk Edebiyatında Mektup”. *Hece Dergisi Mektup Özel Sayısı* 10/114-115-116 (2006), 37-47.
- Hall, Edward. “Proxemics and Comments and Replies”. *Current Anthropology* 9/2/3 (1968), 83-108.
- Hall, Edward T. *The Hidden Dimension*. New York: Anchor Books, 1969.
- Hall, John E. - Hall, Michael E. *Tıbbi Fizyoloji*. Ankara: Güneş Tıp Kitabevleri, 13. Basım, 2017.
- Halvetî, Köstendilli Ali. *Telvîhât: Bir Osmanlı Şeyhinin Dilinden Tasavvuf*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Hanoğlu, İsmail. “Gazâlî Düşüncesinde Nominalizm ve Eşyanın Hakikatı Sorunu”. *Birey ve Toplum Dergisi* 2/3 (2012), 85-97.
- Hardeland, Rüdiger vd. “Molecules in focus Melatonin”. *The International Journal of Biochemistry & Cell Biology* 38/3 (2006), 313-316.
- Herevî, Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Menâzilü's-Sâirîn*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Herevî, Hâce Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Tasavvufta Yüz Basamak Menâzilü's-Sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Heytemî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-. *el-Fetâva'l-hadîsiyye*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 3. Basım, 1989.
- Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet. *A'mâk-ı Hayal*. ed. Selahattin Hacıoğlu. İstanbul:

- Kurtuba Kitap, 2. Basım, 2019.
- Hökelekli, Hayati. “Duyu”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10/8-12. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Hucvîrî, Ebî Ali el-Cüllabî el-. *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 1982.
- Hucvîrî, Ebî Ali el-Cüllabî el-. *Keşfü'l-Mahcûb*. thk. İs'ad Abdülhadi Kındil. 2 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Sekâfe, 2007.
- Huxley, Aldous. *The Perennial Philosophy*. London: Oxford University Press, 2. Basım, 1947.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Dîvân-ı İlâhîyât*. ed. Mustafa Tatcı - Musa Yıldız. İstanbul: Üsküdar Araştırmaları Merkezi, 1. Basım, 2005.
- Işık, Zekeriya. *Şeyhler ve Şahlar*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2015.
- İbicioğlu, Hasan. “Örgütsel Bağlılıkta Paradigmatik Uyumun Yeri”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 15/1 (2016), 13-22.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Emr-i Muhkem ve Tercümesi*. çev. Mustafa Şerif. İstanbul: Maârifî Umûmiyye Nezâreti, 1315.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. ed. Süleyman Uudağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri. *et-Tabakatü'l-Kübra*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İmam-ı Rabbânî, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdülkadir Akçiçek. 2 Cilt. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2011.
- İmamoğlu, Abdulvahit. “Bazı Psikanalistlere Göre Rüyanın İnsan Hayatındaki Rolü”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/22 (2010), 21-47.
- Jung, Carl Gustav. *Freud ve Psikanaliz*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2020.
- Kabaklı, Ahmet. *Mevlânâ*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1991.
- Kabaklı, Ahmet. *Tasavvuf Tarikat Edebiyatı*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Kapan, Mücahit. *Tasavvuf Kültüründe ve Gazalî'de Tevbe*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2017.
- Kara, Necati. *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2015.

- Karaca, Ayşe. *Kur'an'da Tefekkürü Engelleyen Faktörler Olarak Savunma Mekanizmaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2019.
- Karaca, Hayri. *Tasavvufta Sefer Kavramı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006.
- Karadağ, Engin - Tosun, Ülkü. “Çatışma Eylem Stilleri Ölçeği: Türkçe’ye Uyarlanması Dil Geçerliği ve Ön Psikometrik İncelemesi”. *Psikoloji Çalışmaları Dergisi* 34/1 (2014), 45-69.
- Karagöz, İsmail. *Günahlar Tevbe ve İstiğfar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Karamağaralı, Beyhan. “Anadolu’da XII-XVI. Asırlardaki Tarikat ve Tekke Sanatı Hakkında”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/4 (1976), 247-276.
- Karataş, Mustafa. “Hz. Peygamber’in Beden Dili”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 49-71.
- Karlığa, H. Bekir. “Gazzâlî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/518-530. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Karlık, Halil. “Tevbe ve Tevbeye Olan İhtiyaç”. *Diyanet Dergisi* 26/2 (1990), 119-125.
- Kâşânî, Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ebü’l-Ganâim Muhammed. *İstılâhâtü’s-Sûfiyye*. thk. Muhammed Kemal İbrâhim Ca’fer. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1981.
- Kâtip Çelebi. *Mîzânü’l-Hakk fî İhtiyâri’l-Ehakk*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Kavasoğlu, Ruhsar. *Renk*. Ankara: İksad Publishing House, 2021.
- Kavut, Sevgi. “Bir İletişim Edimi ve Kişilerarası İletişim Bileşeni Olarak Dinleme Becerileri”. *Journal Of Social And Humanities Sciences Research* 5/17 (2018), 218-229.
- Kaya, Alim. *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*. ed. Alim Kaya. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Basım, 2014.
- Kayaalp, İsa. *İletişim ve Dil*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhari. *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta’arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhari. *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.
- Kemikli, Bilal. “Mesnevi ve Türk İrfanı: Mesnevihanlık Geleneği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 1-20.
- Kermen, Özlem. *Rene Guenon’da Dinî Sembolizm*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.

- Khidırov, Burcu Köse. *Mekân Algısı ve Koku: Kokunun Mekân Tasarımına Potansiyel Katkıları*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2016.
- Kılanç, Ruken Özgül. “Kurum Kültüründe Ritüeller”. *Marmara İletişim Dergisi* 17/17 (2010), 201-213.
- Kılıç, Cevdet. *Felsefe Diyarından Hikmet Yurduna Bilgelik Hikâyeleri*. İstanbul: İnsan yayınları, 97. Basım, 2015.
- Kılıç, Elife Doğan - Önen, Özgür. “Öğrenen Örgütlerde Johari Penceresi Burdur Örnelemi”. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi* 2/5 (2011).
- Kılıç, Mahmud Erol. *Sufi ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 9. Basım, 2021.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Tasavvuf Düşüncesi*. İstanbul: Sufi Kitap, 4. Basım, 2021.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Tasavvufta Giriş-Disiplinlerarası Bir Bakış*. İstanbul: Sufi Kitap, 9. Basım, 2017.
- Kılıç, Sadık. *İslam’da Sembolik DİL*. İstanbul: İnsan yayınları, 2017.
- Kırca, Celal. “Din ve Bilim Açısından Nazar”. *Diyanet Dergisi* 22/1 (1986), 38-47.
- Kırdar, Hülya. *Tasavvufta Panbioizm*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2003.
- Kızıldağ, Hasan. “Mevlevî Menkıbeleri’nde İslam Öncesi İnanç Motifleri”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/83 (2018), 438-454.
- Kızılkaya, Ercan. *Rabıta Psikolojik İşlev Üzerinde Etkili midir?* İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, 2015.
- Kızıлтаş, Abdülkadir. “Zikir Metinlerinde Hû’ya Dair Bir Değerlendirme”. *Akademik Matbuat Dergisi* 7/1 (2023), 223-241.
- Kiraz, Seydi - Özer, Behçet. “Mektupların Yazımı, Tasnifi ve Mektuplarda Hitap Usûlüne Dair Bir Eser: Mehmed İhsan’ın Mektûbât-ı Etfâl’i”. *Mizanü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 17 (2023), 339-370.
- Kirmânî, Alâaddîn el-. *Levâmi’u Tenvîri’l-Makâm fî Cevâmi’i Ta’bîri’l-Menâm*. ed. Mustafa Özbakır. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Knapp, Mark L. - Hall, Judith A. *Nonverbal Communication in Human Interaction*. Boston: Wadsworth Cengage Learning, 70. Basım, 2010.
- Koç, Çağlar. “Duyular, Dokunma ve Vücut Bilinci”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2020), 97-114.
- Konur, Himmet. “Tasavvufta Mektûbât Geleneği ve Hasan Sezâî’nin Mektupları”. *Edirne*

- ve Balkanlar'da Tasavvufî Hayat- Müesseseler, Şahsiyetler ve Eserleri (Hasan Sezâî'yi Gülşenî ve Gülşenîlik). ed. Nurullah Koltaş vd. 545-561. Edirne: Trakya Üniversitesi Matbaası, 2022.
- Korkut, Abdullah Usame. "Hz. Ömer'in 'Muhaddes' Olduğunu Bildiren Rivayetin Sened Ve Metin Bakımından Tahlili". *Danisname Beşeri Ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021), 211-240.
- Köroğlu, Gülvade. *Tefekkürün Manevi İyi Oluşla İlişkisi (Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma)*. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, 2024.
- Köse, Saffet. "Sükût". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 38/51-53. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Köse, Saffet. "Teheccüd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/323-325. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Köylü, Mustafa. *Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Köylü, Mustafa - Nurullah Altaş (ed.). *Din Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 9. Basım, 2018.
- Kur'ân Yolu. Erişim 15 Mart 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kurtoğlu Taşdelen, Demet. "Performatif Felsefede Kuramsal Zemin Arayışı: Edime Yönelten Felsefe Soruları ve François Loruelle'in Standart-Olmayan Felsefesi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (2020), 359-375.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Metâbiu Müesseseti Dâri'sh-Suab, 1989.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2014.
- Kuzey, Muharrem. *Kur'an ve Sünnet'te Nazar*. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Kuzucu, Yaşar. *Duyguları Fark Etmeye ve İfade Etmeye Yönelik Bir Psikoeğitim Programının, Üniversite Öğrencilerinin Duygusal Farkındalık Düzeylerine, Duyguları İfade Etme Eğilimlerine, Psikolojik Ve Öznel İyi Oluşlarına Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2006.
- Küçük, Hülya. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 4. Basım, 2015.
- Küçük, Osman Nuri. *Mevlânâ'ya göre manevi gelişim -benliğin dönüşümü ve mi'râcı-*. İstanbul: İnsan yayınları, 7. Basım, 2018.
- Küçükbezirci, Yağmur. "Mevlâna'nın Hoşgörü Felsefesi ve İletişim". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2013), 19-25.

- Laing, Ronald David. *Yaşantının Politikası*. çev. Kemal Sayar. İstanbul: Kapı Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Lap, İdris. *Gazâlî'de İbâdetlerin Manevî Boyutu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2021.
- Lombard, Matthew - Ditton, Theresa. "At the Heart of It All: The Concept of Presence". *Journal of Computer-Mediated Communication* 3/2 (1997).
- Lutgens, Frederick K. vd. *Genel Jeoloji - Temel Kavramlar*. çev. Cahit Helvacı. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 11. Basım, 2021.
- Manteuffel, Sabine Doering. *Okültizm-Gizli Öğretiler, İnanışlar ve Büyüler*. İstanbul: Runik kitap, 1. Basım, 2021.
- Massignon, Louis. "İslam Düşüncesinde Zaman". çev. Muhsin Akbaş. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 415-421.
- McKenna-Plumley, Phoebe vd. "It's a Feeling of Complete Disconnection: Experiences of Existential Loneliness from Youth to Older Adulthood". *BMC Psychology* 11/408 (2023).
- M.D., Rick Strassman. *DMT The Spirit Molecule*. Rochester: Park Street Press, 2001.
- Meadan, Hedda - Halle, James W. "Communication Repair and Response Classes". *The Behavior Analyst Today* 5/3 (2004), 291-303.
- Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisi Ebû Talib el-. *Kûtü'l Kulûp - Kalplerin Azığı*. çev. Dilaver Selvi - Yakup Çiçek. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Basım Yayın, 6. Basım, 2016.
- Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Harisi Ebû Talib el-. *Kutü'l-Kulûb fî Muameleti'l-Mahbûb*. thk. Mahmûd İbrâhîm Muhammed er-Rıdvânî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Dâri't-Türâs, 2001.
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 19. Basım, 2021.
- Mevlânâ, Muhammed el Belhî er-Rûmî. *Mektuplar*. çev. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitapevleri, 1963.
- Mevlânâ, Muhammed el Belhî er-Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Adnan Karaismailoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları, 2007.
- Muhâsibî, Ebû Abdullah Haris b. Esed. *er-Riâye li-Hukûkillah*. thk. Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Maârif, 2. Basım, 1990.
- Muslu, Ramazan. "Tasavvufî terbiye ve ahlak". *Tasavvuf el kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Muslu, Ramazan. "Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları". *Ekev Akademi Dergisi* 12/36 (2008), 43-66.
- Mutlu, Erol. *İletişim Sözlüğü*. Ankara: Ark Yayınevi, 2. Basım, 1995.

- Mutlu, Savaş. “Etkili İletişimde Çatışma Yönetimi”. *Genel, Teknik ve Etkili İletişim*. ed. İrfan Çağlar - Sabiha Kılıç. 109-132. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Nablusî, Abdülganî en-. *Uzlet Manevi İlerlemenin Sırları*. çev. Mehmet Zahid Tıǧlıoğlu. İstanbul: İnsan yayınları, 1. Basım, 2021.
- Necmeddîn-i Dâye, Ebu Bekr Necmeddin Abdullah b. Muhammed b. Şahaver. *Mirsâdü'l-İbâd mine'l-Mebde ile'l-Me'âd*. çev. Halil Baltacı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Nifferî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülcebbar b. el-Hasan. *Kitâbü'l-Mevâkıf ve'l-Muhâtabât*. thk. Arthur John Arberry. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1934.
- Nifferî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülcebbar b. el-Hasan. *Mevâkıf*. çev. Nurullah Koltaş. thk. Orkhan Musakhanov. istanbul: Büyüyenay Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Nur, İsmail Hakkı. “Mesnevide Hayvan Karakterleri (Metaforları)”. *Uluslararası Türk Kültür Coğrafyasında Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2017), 29-47.
- Nussbaum, Jon F. - Friendrich, Gustav. “Instructional/Developmental Communication: Current Theory, Research, and Future Trends”. *Journal of Communication* 55/3 (2005), 578-593.
- Okudan, Rifat. “İnsanî Bir İnsiyak Olarak Râbita”. *Tasavvuf Dergisi* 10 (2003), 201-218.
- Okumuş, Ejder. “Marifetnâme’de Beden”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/1 (2008), 9-43.
- Ordu, Adem. *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn'de Riyazet ve Mücahede*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, 1998.
- Orhan Okay, M. “Mektup”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/17-18. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ögke, Ahmet. “Sûfilerin İnsan ve Âlem Telakkisi”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Ögke, Ahmet. “Varlık Meselesi”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Öktemus, Erdem. *Tasavvufta Konuşma ve Sohbet Âdabı*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, 2021.
- Ölmez Atalay, Yasemin. *Felsefî Açından Tolerans ve Hoşgörü*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2008.
- Öner Koruklu, Nermin. “Kişilerarası İlişkilerde Çatışma ve Çatışma Çözme”. *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*. ed. Alim Kaya. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Basım, 2014.

- Öngören, Reşat. “Mektup”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/21-23. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Öngören, Reşat. “Zikir”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 44/409-412. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Özaydın, Abdülkerim. “Hasan Sabbâh”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/347-350. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Özcan, Elif. *Sosyal Bütünleşme ve Dua*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2019.
- Özçelebi, Suat. *Konuşmak ve Anlaşılmak -Sözlü İletişim ve Beden Dili-*. İstanbul: Sita Yayınları, 1. Basım, 1998.
- Özçelik, Mevlüt. “İmâm-ı Rabbânî’nin el-Mektûbât İsimli Eseri Bağlamında Nakşibendiyye Şeyhlerinde Bulunması Gereken Vasıflar”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020), 363-393.
- Özdemir, Şebnem - Yılmaz, Hatice. “Dokunsal (Haptik) İletişim ve Tüketici Davranışları”. *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* 12 (2024), 239-266.
- Özelsel, Michaela Mihriban. *Halvette 40 Gün*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 9. Basım, 2013.
- Özgen, Mehmet Kasım. “Tasavvuf Felsefesinde Zikir Kavramı”. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 215-227.
- Özgür (Uzgu), Mustafa. *Hakk’a Giden Yolda Yürümek*. 2 Cilt. İstanbul: Milsan Basım, 2. Basım, 2013.
- Özgür (Uzgu), Mustafa. *Kadirî Yolu Gerçekte Yaşayan ve Yaşatanlar*. İstanbul: Milsan Basım, 2015.
- Özgüven, Esra. *Kutsalın Kendisini İfşâ Etme Aracı Olarak “Rüya”*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2019.
- Özkan, Zülfikar. *İç İletişimin İyileştirici Gücü Kendinle Barışmak*. İstanbul: Kocav Yayınları, 2017.
- Özkaya, Telvin. *Tasavvufta Renk Sembolizmi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, 2023.
- Özköse, Kadir. “Tarikatların Ortak Unsurları”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Özköse, Kadir. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Özköse, Kadir. “Tasavvufta Bilgi Meselesi”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Öztürk, Emre. *Ernst Cassirer’de Sembolik Dil ve Din Dili Açısından Tahlili*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, 2022.

- Öztürk, Özkan. *Siyaset ve Tasavvuf Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Paton, Bec - Dorst, Kees. “Briefing and Reframing”. *Design Studies* 32/6 (2011), 573-587.
- Pearce, W. Barnett - Pearce, Kimberly A. “Extending the Theory of the Coordinated Management of Meaning (CMM) Through a Community Dialogue Process”. *Communication Theory* 10/4 (2000), 405-423.
- Pease, Allan. *Beden Dili*. çev. Yeşim Özben. İstanbul: Rota Yayınevi, 5. Basım, 1997.
- Pekolcay, Necla. “Süleyman Çelebi Mevlidi Metni ve Menşei Meselesi”. *Türk Dili Ve Edebiyatı Dergisi* 6/6 (2012), 39-64.
- Plooy, Trudie du (ed.). *Introduction to communication: Course Book 1*. Cape Town: Juta&Co.Ltd., 4. Basım, 2006.
- Polat, İdris. *Sûfî Gelenekte Zikir Uygulamaları ve Halleri*. Adana: Çukurova Üniversitesi, 2019.
- Rogo, Scott. *Parapsikoloji Duyular Dışı İletişim*. çev. Selman Gerçeksever. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990.
- Rûmî, Eşrefoğlu. *Dîvân-ı İlâhiyât*. ed. Mustafa Tatcı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Saklan, Bilal. “Kûtü’l-Kulûb”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26/501-502. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sayar, Kemal. “Geçmişin bilgeliği bugünün psikoterapileriyle buluşabilir mi?” *Sûfî psikolojisi*. İstanbul: Kapı yayınları, 7. Basım, 2021.
- Sayar, Kemal. “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?” *Sûfî Psikolojisi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 7. Basım, 2021.
- Sayın, Esmâ. “Tasavvuf Kültüründeki Zühd Anlayışının Tasavvufî ve Psikolojik Etkileri”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2018), 121-136.
- Sayın, Esmâ. “Tasavvuf ve Psikoloji Açısından Duanın Terapik Etkileri”. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (2012), 423-431.
- Schimmel, Annemarie. *Halifenin Rüyaları-İslam Kültüründe Rüya ve Tabiri*. çev. Tüba Erkmen. İstanbul: Sufi Kitap, 2. Basım, 2023.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2018.
- Schimmel, Annemarie. *Sayıların Gizemi*. çev. Mustafa Küpüşoğlu. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 5. Basım, 2022.
- Schimmel, Annemarie. *Tasavvuf Notları*. çev. Dilara Yabul. İstanbul: Sufi Kitap, 2. Basım, 2018.

- Selvi, Dilaver. “Biat Sünnetinin Tasavvufta İhyası”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2015), 1-28.
- Selvi, Dilaver. *Kur'an ve Tasavvuf*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Selvi, Dilaver. *Tasavvufî İrfan ve Ahlâka Dair*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tusi es-. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd - Abdülbâki Sürûr. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, 1960.
- Sever, Erdal. *Manevi Bir Tedavi Yöntemi Olarak Dua*. Rotterdam: Avrupa İslam Üniversitesi, 2018.
- Sheldrake, Rupert. *Morphic Resonance: The Nature of Formative Causation*. Canada: Park Street Press, 3. Basım, 2009.
- Siyez, Diğdem M. “Kişilerarası İlişkilerin Başlangıcı ve Gelişimi”. *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*. ed. Alim Kaya. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Basım, 2014.
- Smiles, Samuel. *Character*. Pittsburgh: The Pioneer Press, 1889.
- Soğukpınar, İbrahim. “Disiplinlerarası Çalışma Kültürü Neden Gereklidir?” Erişim 07 Nisan 2023. <https://www.akademikakil.com/disiplinlerarasi-calisma-kulturu-neden-gereklidir/ispinar/>
- Soysaldı, İhsan. “Mutasavvufların Tevbe Kavramına Getirdiği Yorumlar”. *e-Journal of New World Sciences Academy* 4/2 (2009), 158-165.
- Sözen, Kemal. “Din-Tefekkür İlişkisi”. *Diyanet İlmî Dergi* 54 (2018), 87-106.
- Subtil, Filipa. “James W. Carey’s Cultural Approach of Communication”. *RBCC- (Revista Brasileira de Ciências da Comunicação)* 37/1 (2014), 19-44.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer. *Avârifü'l-Maârif*. thk. Tevfik Ali Vehbe - Ahmed Abdürrahim es-Sayih. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2006.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer. *Tasavvufun Esasları (Avârifü'l-Meârif Tercemesi)*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1989.
- Sülemî, ebû Abdurrahman es-. *Tabakâtü's-Sûfiyye*. thk. Mustafa Abdülkâdir Ata. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Süllü Durul, Simge. “İletişim Nedir? İletişimin İşleyişi, Boyutları ve Özellikleri”. *Bütün Yönleriyle Sağlık İletişimi Kuram, Uygulama ve Tartışmalar*. ed. Erkan Yüksel. Konya: Literatürk Academia, 2020.
- Svendsen, Lars. *Yalnızlığın Felsefesi*. çev. Murat Erşen. İstanbul: Redingot Kitap, 2022.

- Şekerci, Fatih Mehmet. *John L. Austin'in Söz Edimleri Kuramı Hakkında Bir Değerlendirme*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2016.
- Şettânûfî, Nureddin Ebû'l Hasan Ali eş-. *Behcetü'l-Esrâr ve Ma'dinü'l Envâr*. ed. Mustafa Necati Ak. çev. Abdurrahman Hâlisi Talebânî. İstanbul: Onur Basım Yayın, 2013.
- Şeyh Galip. *Hüsn ü Aşk*. ed. Orhan Okay - Hüseyin Ayan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1975.
- Şimşek, Selami. *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- Şirâzî, Sadî. *Gülîstan*. çev. Ahmet Metin Şahin. İstanbul: Kapra Yayıncılık, 2021.
- Şirinyıldız, Ferhat - Kavak, İzel. "Koku ve Limbik Sistem Fizyolojisi". *1st International Conference on Frontiers in Academic Research*, 418-426.
- Tanman, M.Baha. "Halvethâne". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 15/388-393. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Taş, Oğuzhan. "James Carey'in Mirası: Toplumsal İletişim, Kültür ve Gazetecilik". *İletişim Anlam Arayış Erol Mutlu ya Armağan*. 96-114. Ankara: Ütopya Yayınları, 2014.
- Tek, Abdurrezzak. *Ankara'nın Gönül Sultanı Hacı Bayram-ı Velî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Tenik, Ali. *Tasavvufî Bilgi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2017.
- Tenik, Ali. "Tasavvufî Şiir Poetikası". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/48 (2017), 141-160.
- Tokyay, Hatice. *Tasavvuf'ta Şükür ve Dua Anlayışı*. Adana: Çukurova Üniversitesi, 2022.
- Tompkins, Peter - Bird, Christopher. *Bitkilerin Gizli Yaşamı*. çev. Sulhi Dölek. İstanbul: Sungur Yayınları, 1983.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11/404-418. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Topaloğlu, Bekir. "Tövbe". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 41/279-283. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Bekir - Karaman, Hayrettin. *el-Kâmusu'l-Cedîd (Yeni Kamus)*. İstanbul: Kahraman Cilt, 4. Basım, 1966.
- Topbaş, Osman Nuri. "Kainatta Zikrullah ve Seher". *Altınoluk Dergisi* 192 (2002), 28.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Topçu, Nurettin. *Var Olmak*. ed. İsmail Kara - Ezel Elverdi. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Tosun, Necdet. "Ebu'l-Hasan Harakânî'nin Naz Makâmındaki Sözleri ve Tasavvufta

- Naz”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2017), 1-7.
- Tosun, Necdet. *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 1995.
- Tosun, Necdet. “Silsile”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/206-207. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Tosun, Necdet. “Yeseviyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43/487-490. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Turgut, Mehmet vd. “Epifiz Bezinin Morfolojik Özellikleri, Embriyolojik Gelişimi ve Deneysel Greftleme İşlemleri”. *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 12/1 (2003), 65-76.
- Tümer, Günay. “Din”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9/312. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Türer, Osman. “Biat”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6/124-125. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Türkmen, Ali. *İslâm İletişim Hukuku*. Samsun, 1996.
- Uçar, Tevfik Fikret. *Görsel İletişim ve Grafik Tasarım*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 3. Basım, 2004.
- Uğur, Selim. *Tasavvufta Ricâlü’l-Gayb Anlayışı-İbn Âbidin Örneği*. Bursa: Nizamiye Akademi Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Uludağ, Süleyman. “Avârifü’l-Maârif”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 4/109-110. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “el-Lüma”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27/258-260. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. “Gazzâlî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/515-518. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Uludağ, Süleyman. “Hâdim”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 15/23-24. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. “Hankah”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/42-43. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Müzik ve Semâ*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.
- Uludağ, Süleyman. “Kalb”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24/229-232. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. “Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/192-193. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Uludağ, Süleyman. “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Uludağ, Süleyman. “Makam”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 27/409-410. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. “Ricâlü’l-Gayb”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/81-83. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. “Sohbet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37/350-351. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Kültüründe Keşif ve Keramet*. İstanbul: Sufi Kitap, 2. Basım, 2017.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2016.
- Uludağ, Süleyman. “Tövbe”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 41/284-285. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Ulupınar, Hamide. *Ebû Medyen el-Mağribî Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri ve Tarîkatı*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2013.
- Uslu, Nilüfer Nur. *Gazali ve Heidegger Düşüncesinde Ölüm ve Ölümlülüğün Anlamı*. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2022.
- Usluata, Ayseli. *İletişim*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 1994.
- Usta, Muhiddin. *Tabibzâde Mehmed Şükrî Efendi ve Silsilenâme-i Süfiyye İsimli Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2006.
- Uzgun, Mustafa. *Velâyet Bağının Gülü eş-Şeyh es-Seyyîd Hâfız Mustafa Uzgun Karsî*. İstanbul: Özgür Yardımlaşma Dostluk ve Eğitim Vakfı, 1. Basım, 2019.
- Uzun, Mustafa İsmet. “Ebced”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10/68-70. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Vanlı, Murat. “Edebiyat ve Tasavvuf (Tasavvuf, Sembolik Dil ve Türk Şiiri)”. *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı Tasavvuf Örneği*. ed. Ahmet Cahid Haksever. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2022.
- Varlı, Nazife. “İslamî Bakış Açısıyla Epifiz Bezinin İşlevi”. *Çekmece İzü Sosyal Bilimler Dergisi* 8/16 (2020), 84-110.
- Vett, Carl. *Dervişler Arasında İki Hafta*. çev. Ethem Cebecioğlu - Seda Darcan Çiftçi. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Vicdânî, Ebû Rıdvân M. Sâdık. *Tomar-ı Turuk-ı Âliyye'den Kâdiriyye*. İstanbul: Dârü'l Hilâfeti'l Âliye-Matbaa i Âmire, 1338.
- Wasserman, Stanley - Faust, Katherine. *Social Network Analysis-Methods and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 4. Basım, 1999.
- Watkins, Alfred. *The Old Straight Track*. London: Methuen Publish, 4. Basım, 1948.

- Weick, Karl E. *Sensemaking in Organizations*. London: Sage Publications, 2. Basım, 1995.
- Wiener, Norbert. *Emek Siberetik ve Toplum*. çev. İbrahim Keskin. İstanbul: Özgün Yayınları, 1. Basım, 1975.
- Winnicott, D.W. “Kendi Başına Olma Kapasitesi”. çev. Raşit Tükel. *Psikanaliz Yazıları: Yalnızlık*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Wispe, Lauren. “The Distinction Between Sympathy and Empathy: To Call Forth a Concept, A Word Is Needed”. *Journal of Personality and Social Psychology* 50/2 (1986), 314-321.
- Yağmur, İsmail. *Gazâlî Düşüncesinde İnsan Psikolojisine İlişkin Bulgular*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, 2007.
- Yahyaoğlu, Recai. *Yalnızlık Psikolojisi*. İstanbul: Nesil Yayıncılık, 3. Basım, 2005.
- Yalnız, Abdullah - Yıkmaç, Yusuf. “Değerler Eğitimi Kavramı Olarak Dürüstlük ve Dürüstlük Ölçeği (DÖ) Türkçe Formu: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 649-666.
- Yaman, Hikmet. “Tasavvufun Doğuşu”. *Tasavvuf Tarihi*. ed. Ethem Cebecioğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Yapıcı, Asım. *Dînî Yaşayışta Tövbeye Din Psikolojik Bir Yaklaşım*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1996.
- Yardımcı, Muhammet Orhan. *Dinî Nitelikli Sembollerin Psikososyal Etkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2018.
- Yazaki, Saeko. *Ebû Tâlib el-Mekkî’de Tasavvuf*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Yazıcı, Tahsin. “Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10/220-222. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yesevî, Hâce Ahmed. *Divân-ı Hikmet*. ed. Hayati Bice. İstanbul: H Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Yetik, Erhan. “Menâzilü’s-Sâirîn”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 29/122-123. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Yıldırım, Ergün. “Sosyoloji ve Tasavvuf”. *Sosyal Bilimlerde Disiplinlerarası Çalışmanın İmkânı Tasavvuf Örneği*. ed. Ahmet Cahid Haksever. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2022.
- Yıldırım, Ergün. *Sûfî sosyoloji maneviyatın toplumsal varoluşu*. İstanbul: Beyan yayınları, 2021.

- Yıldırım, Ahmed. “Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufî Düşünce ve Yorumlarda İrade ve Mürîd”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2010), 5-18.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *300 Soruda Tasavvufî Hayat*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 17. Basım, 2014.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *İslâm Tasavvufu (Tasavvufî İlgili Sorular-Cevaplar)*. Ankara: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Tasavvufî Bakış*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2003.
- Yılmaz, Kübra. “Abdurrahîm Fedâî ve Merâtib-i Vücûd Risâlesi”. *Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 44-63.
- Yücel, Yavuz. *Tasavvuf ve Tarikatlarda Râbita*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 1993.
- Yüksel Şahin, Fulya. “İletişim Becerilerine Genel Bir Bakış”. *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim*. ed. Alim Kaya. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Basım, 2014.
- Yürektürk, Tekin. *Tasavvufî Vakt Kavramı*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010.
- Zengin, Didem. *Smell Based Memory of Place and Person-Space Relations*. Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2022.
- Zerrûk, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed. *Kavaidü't-tasavvuf*. thk. Muhammed Zührî en-Neccâr. Kahire: Matbaatü'l-Nehdatü'l-Cedide, 1968.

ÖZET

İnsan varoluşunun temel unsurlarından bir tanesi olan iletişim olgusu, bireyler arası ilişkilerin kurulmasından toplumların şekillenmesine kadar geniş bir yelpazede kritik rol oynamaktadır. Tasavvuf ise İslam düşüncesinin derin manevi katmanlarını açığa çıkararak, bireyin ruhsal dünyasına dair kapsamlı bir keşif imkânı sunar. Bu iki alanın kesişim noktasını araştırmak hem iletişim disiplinine hem de tasavvufun anlaşılmasına yeni bir boyut kazandıracaktır. Tasavvuf, insanın kendisiyle, diğer insanlarla ve nihayetinde Allah ile kurduğu iletişimin derinliklerine inen bir disiplindir. Tasavvufî düşüncede iletişim, sadece dilsel bir aktarım aracı olmanın ötesine geçerek, kalpten kalbe akan manevi bir etkileşim formu olarak görülür. Bu bağlamda, sûfinin zikir, rabîta, sohbet, halvet gibi nefsi tezkiye ve ruhu tasfiye pratikleri, içsel iletişimin araçlarıdır. Çalışmada, tasavvufta iletişimin nasıl anlamlandırıldığı ve bu anlamların modern iletişim kuramları ile nasıl örtüştüğü üzerinde durulacaktır. Günümüzde iletişim, teknoloji ve küreselleşme ile evrensel bir boyut kazanmışken, tasavvufun manevi iletişim anlayışı, bu çağdaş gelişmelere karşı alternatif bir perspektif sunacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler : İletişim, Tasavvuf, İletişim Ağı, Morfik Alan, Semboller

ABSTRACT

The phenomenon of communication, one of the fundamental aspects of human existence, plays a critical role across a wide spectrum, from the establishment of interpersonal relationships to the shaping of societies. Sufism, on the other hand, unveils the profound spiritual layers of Islamic thought, offering a comprehensive exploration of the individual's inner world. Investigating the intersection of these two domains provides a novel perspective both for the discipline of communication and for understanding Sufism. As a discipline, Sufism delves into the depths of human communication with oneself, with others, and ultimately with God. In Sufi thought, communication transcends being merely a linguistic tool; it is perceived as a spiritual interaction flowing from heart to heart. In this context, practices such as dhikr (remembrance of God), rabita (spiritual connection), sohbet (spiritual discourse), and khalwa (seclusion), which aim at purifying the soul and refining the spirit, serve as instruments of inner communication. This study will focus on how communication is conceptualized in Sufism and how these meanings align with modern communication theories. In an era where communication has acquired a universal dimension through technology and globalization, Sufism's understanding of spiritual communication offers an alternative perspective to these contemporary developments.

Keywords : Communication, Sufism, Network, Morphic Field, Symbols