



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

[TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI]

[TASAVVUF]

[TASAVVUF'TA FEYZ KAVRAMI]

[YÜKSEK LİSANS]

Abdullah YILMAZ

[Haziran-2016]

GÜMÜŞHANE



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

[TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI]

[TASAVVUF]

[TASAVVUF'TA FEYZ KAVRAMI]

[YÜKSEK LİSANS]

Abdullah YILMAZ

Tez Danışmanı: Doç.Dr. Selami ŞİMŞEK

[Haziran-2016]

GÜMÜŞHANE

KABUL VE ONAY

Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK danışmanlığında Abdullah YILMAZ tarafından hazırlanan “ Tasavvufta Feyz Kavramı” isimli bu çalışma, 02/06/2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ (Başkan)

Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK (Danışman)

Yrd. Doç. Dr. Halil BALTACI (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.. / .. /2016

Doç. Dr. Bayram NAZIR

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Yüksek Lisans Tezi olarak hazırlamış olduğum “ Tasavvuf’ta Feyz Kavramı” isimli bu çalışmanın, tamamen kendi çalışmam olduğunu, her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve alıntı yaptığım tüm çalışmaların kaynakçada yer aldığını taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐	Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
☐	Tezim sadece Gümüşhane Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
☐	Tezimin yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

20/06/2016

Abdullah YILMAZ

ÖNSÖZ

Her ilmi anlamak, yorumlamak, anlatmak vb. için o ilmin literatürünü, kavramlarını bilmek gerekmektedir. Bu bilgi olmadan yapılan değerlendirmeler, çıkarılan sonuçlar kişiyi yanıltıcı düşürebilmektedir. Tasavvufun da diğer ilim dalları gibi –belki çok daha fazla- kendine has kavramları vardır. Bunları tasavvuftaki anlamlarıyla, bilmemek veya anlamamak kişinin tasavvuf ve mutasavvıflar hakkında hatalı sözler, düşünceler sarf etmesine sebep olmaktadır. Bu anlamda hem diğer ilim dallarıyla hem de tasavvuf ile ilgili kavramlar üzerine yapılan çalışmalar önem taşımaktadırlar.

“**Feyz**”, günlük hayatta da kullanılmakla birlikte, tasavvuf ilminde çokca yer bulan, önemli bir kavramdır. Yaratılmışların, varlık sıfatını alma sürecinden insanın seyr u sülûk ile insân-ı kâmil mertebesine çıkış merhalelerine kadar hepsinde **feyzin** bir yeri vardır.

Tasavvuf’ta Feyz Kavramı adlı bu tez çalışmasında, ‘kâl ilmi’ değil de ‘hâl ilmi’ olan tasavvufta, o hali yaşayanların anlatımları ve tarifleriyle feyz kavramı işlenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın, konusunun belirlenmesinden başlayarak son halini almasına kadar rehberlik yapan, düzeltmelerde bulunan, tavsiyeleri ile yön veren başta tez danışmanım Doç. Dr. Selami ŞİMŞEK olmak üzere muhterem hocalarım sayın Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ ve Yrd. Doç. Dr. Halil BALTACI’ya şükran ve hürmetlerimi sunarım.

Gümüşhane - 2016

Abdullah Yılmaz

ÖZET

[YILMAZ, Abdullah]. Tasavvuf'ta Feyz Kavramı, Yüksek Lisans Tezi, 2016, (106)

Feyz kelimesi sözlükte akmak, taşmak ve bolluk gibi anlamları ifade eder. Tasavvuf terimi olarak ise daha çok kulun çabası olmaksızın kalbe gelen bilgi, manevî hâl anlamında kullanılmaktadır. Tecellî, vârid, ilham gibi kavramlar feyzle anlam benzerliği olan tasavvuf terimleridir.

Feyzin asıl kaynağı Allah'tır. Peygamber ve mürşid ise Allah'tan gelen feyzin dağıtıcısı tâli kaynaklardır. Kalp temizliği, şeriate bağlılık, zikir, cemaatle bulunmak, kutlu zaman ve mekanları değerlendirmek ilâhî feyze vesile hususlardır. Peygamberden feyz alma ise sünnete ittiba, salavat okuma ve râbîta ile olmaktadır. Âdaba riayet, itaat ve hizmet, mürşidi kâmil bilme ve ona râbîta mürşidden feyz almanın vesileleridir. Çalışma ile elde edilemeyecek bilgiye sahip olma, kötü özelliklerden arınıp iyi özellikler kazanma feyzin neticelerindendir.

Mutlak vücûd olan Allah'ın isim ve sıfatlarının belli mertebelerden geçerek görünen âlemde varlıkları zuhûra getirmesi de tasavvufta feyz ile ifade edilmiştir. Hakikati idrak edilemeyen *zâtü'l-vücûd*, *ahadiyye* hâlinde iken hiçbir taayyün göstermemiştir. Vücûdun ilk tecellîsi *a'yân-ı sâbiteyi* ortaya çıkaran *feyz-i akdestir*. Burada *vâhidiyye* halinde olan vücûd *feyz-i mukaddes* ile *zâhir-i vücûd* olup görünen âleme çıkar. Bu çıkış feyzle olduğu gibi bunun devamı da feyz ile olur. Yaratılış süreci sûfilerce bu şekilde açıklanmıştır ve bu felsefede bazen feyz diye de ifade edilen *sudûr*dan farklıdır.

Kısaca tasavvufta feyz, hem varlıkların hem de -bununla bağlantılı olarak- bilgilerin Allah'tan tecellî yoluyla zuhûrunu ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Feyz, Tecellî, Fetih, Vârid, Kalp, Mürşid.

ABSTRACT

[YILMAZ, Abdullah]. Emanation in the Mysticism, Master's Thesis, 2016, (106)

In the dictionary, the meanings of the emanation are flowing, overflowing and abundance. As the Sufi term it means the information which comes to the heart without the human being's effort, the sense of spiritual state. The sufistic concepts like transfiguration, drawings? And afflatus have similar meaning with the emanation.

The prime source of the emanation is God. The Prophet and Murshid are the distributor of the emanation comes from Allah and therefore they are the secondary sources of the emanation. The purity of heart, the loyalty to the Sharia, recollection of God, being in the congregation, consideration of the blessed times and places conduce to the divine advance. To keep up with the sunnah of the Prophet, saying salavat and tie in cause to get emanation from Prophet. On the other hand, the observance of morals, obedience and service, finding the Murshid perfect, connection with him conduce to emanation. The results of the emanation are having knowledge can not be obtained with the study, purifying from the worst features and getting the best features.

In the mysticism, also emanation is described as the manifesting of God's names and titles which passes through a certain order, on the creatures in the world. The essence of being essence cannot be realized in the case of divine oneness. Holy effusion is the revealer of the archetypes which is the first manifestation of the existence. The existence which is in the vahidiyye became apparent truth with the saintly effusion. In the mysticism the creation process is described in this manner and this description is different from sudur which is mentioned in the philosophy.

In short, in the mysticism emanation means becoming visible of both the assets and knowledges which come from Allah by transfiguration

Keywords: Emanation, Transfiguration, Opening, Inspiration, Heart, Murshid.

İÇİNDEKİLER

DIŞ KAPAK

İÇ KAPAK

KABUL VE ONAY.....	II
BİLDİRİM.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
ÖZET.....	V
ABSTRACT.....	VI
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR LİSTESİ	X

GİRİŞ

1. KAVRAM TAHLİLİ.....	1-37
1.1. Konunun Önemi, Yöntem ve Kaynaklar.....	1
1.2. Feyz Kavramının Tahlili.....	3
1.2.1. Kelime Anlamı.....	3
1.2.2. Terim Anlamı.....	5
1.3. Tasavvuf Literatüründe Feyzle İlişkili Kavramlar.....	8
1.3.1. Havâtır	9
1.3.1.1. Türleri.....	10
1.3.1.2. Hevâcis.....	12
1.3.2. Bereket ve Himmet.....	12
1.3.3. Setr/İstitâr ve Tecellî.....	14
1.3.3.1. Setr/İstitâr.....	14
1.3.3.2. Tecellî.....	15
1.3.3.3. Bir Tecellî Türü Olarak Vârid.....	17

1.3.3.3.1. Tanımı.....	17
1.3.3.3.2. İlgili Terimler (Vâkıa/Vâkı').....	18
1.3.3.3.3. Başlıca Vâridler (Levâih, Levâmî, Tavâlî, Tavârik, Bevâdih, Hevâcim ve Bârîka).....	18
1.3.3.3.4. Diğer Vârid Türleri (Kâdih, Bâdi, Bâdi Bilâ Bâdi).....	21
1.3.3.3.5. Zuhûr.....	22
1.3.4. Hâller.....	23
1.3.4.1. Kabz ve Bast.....	23
1.3.4.2. Heybet ve Üns.....	24
1.3.4.3. Gaybet ve Huzûr.....	25
1.3.4.4. Cem' ve Fark.....	26
1.3.4.5. Fenâ ve Bekâ.....	27
1.3.5. Keşif, Mârifet ve Müşâhede.....	29
1.3.5.1. Fetih.....	29
1.3.5.2. Keşif.....	30
1.3.5.3. İlham.....	31
1.3.5.4. Yakîn.....	32
1.3.5.5. Firâset.....	33
1.3.5.6. Mârifet.....	34
1.3.5.7. Müşâhede.....	35

BİRİNCİ BÖLÜM

2. BİLGİ ve FEYZ.....	38-72
2.1. Tasavvuf ve Tarîkat Geleneğinde Feyzin Bilgi ile İlişkisi	38
2.2. Feyz Kaynakları.....	40
2.2.1. Allah (c.c.).....	40
2.2.1.1. Gönülden Mâsivâyı Temizlemek.....	40
2.2.1.2. Şeriat Ölçülerine Bağlı Yaşamak.....	43
2.2.1.3. Zikir.....	44
2.2.1.4. Cemaatle Bulunmak.....	45

2.2.1.5. Önemli Zaman ve Mekanları Değerlendirmek.....	47
2.2.1.6. İstidat.....	50
2.2.2. İnsân-ı Kâmil.....	51
2.2.2.1. Peygamber.....	52
2.2.2.1.1. Sünnete İttiba ve Salât ü Selam Okuma.....	53
2.2.2.1.2. Râbita.....	55
2.2.2.2. Mürşid.....	56
2.2.2.2.1. Kâmil Mürşidin Özellikleri.....	59
2.2.2.2.2. Mürşidden Feyz Almaya Vesîle Hususlar.....	62
2.2.2.2.2.1. Âdâba Riayet.....	62
2.2.2.2.2.2. Mürşide İtaat ve Hizmet.....	65
2.2.2.2.2.3. Râbitatü'l-Mürşid.....	66
2.2.2.2.2.4. Mürşidini Kâmil Bilmek.....	70
2.3. Feyzin Netice ve Tesirleri.....	71

İKİNCİ BÖLÜM

3. VARLIK ve FEYZ.....	73-86
3.1. İbnü'l-Arabî ve Feyz Nazariyesi.....	73
3.1.1. Ahadiyye, Lâ-taayyün ve Feyz-i Akdes.....	75
3.1.1.1. Feyz-i Akdes.....	76
3.1.2. Vâhidiyye, Taayyün-i Evvel.....	77
3.1.2.1. Hakikat-i Muhammediyye.....	78
3.1.2.2. Taayyün-i Sâni-A'yân-ı Sâbite.....	79
3.1.3. Feyz-i Mukaddes ve Vücûdun Zâhire Çıkması.....	77
3.1.3.1. Halk-ı Cedîd.....	82
3.2. Feyz-Sudûr Nazariyesi Farkı.....	84

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	87
------------------------------------	-----------

KAYNAKÇA.....	89
----------------------	-----------

ÖZGEÇMİŞ.....	96
----------------------	-----------

KISALTMALAR

- b. : Bin
c.c. : Celle Celâluhû
k.ş. : Konuk Şerhi -A. Avni Konuk'un Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi-
s.a.v. : Sallallâhü Aleyhi ve Sellem
ty : Tarih Yok
v. : Vefat Tarihi
vb. : Ve Benzeri
vd. : Ve Diğerleri
yay. : Yayınevi, Yayınları, Yayıncılık

GİRİŞ

1. KAVRAM TAHLİLİ

1.1. Konunun Önemi, Yöntem ve Kaynaklar

Konunun Önemi

Her sanat, meslek ve ilim ehlinin, kendi alanlarındaki inceliklere, kendine has sırlara ait tabirleri, ıstılahları ve sözleri mevcuttur. Örneğin tefsir, hadis, fıkıh, tıp vs. ilimlerinin hepsinin kendine ait kavramları bulunmaktadır. Bunların manalarını ehil sahiplerinden başkası tam olarak bilemez. İlimlerin veya mesleklerin ıstılahlarının mevcûdiyeti o ilmi/mesleği öğrenmek isteyenler için anlaşılması zor olan meseleleri kolaylaştırdığı gibi ehli olmayan kimselerden de o ilmin/mesleğin sırlarını gizli tutmayı sağlar.

Bu anlamda tasavvuf ve tarikatler literatüründe sıklıkla kullanılan, bilgi, manevî hâl, davranış vb. durumlarla ilişkili olarak sûfiler için önemli bir yere sâhip olan ama müstakil bir çalışmaya konu olmamış feyz kavramının incelenmesi önemlidir. Böylece tasavvuf ilminde feyzin ne mana ifade ettiği, sûfilerin feyz ile neyi kastedtikleri, sâliklerin ve diğer insanların hayatında feyzin yeri ve önemi bilinebilir. Feyz, Hakk’a vuslata dair insanın gücünün, iradesinin üstünde kıymetli bilgilerle, hâllerle ilişkili olduğundan her inanmış insan için de ehemmiyeti vardır.

Yöntem ve Kaynaklar

Tüm islâmî ilimlerde olduğu gibi Tasavvuf’ta da konu incelenirken ilk olarak Kur’an ve hadislerle bakılıp ilgili kavramın bunlarda geçip geçmediği, geçiyorsa hangi manaları ifade etmek için kullanıldığı incelenmiştir. Bunun için Râğıb el-İsfahanî’nin (v.502/1108) *Müfredât*’ından faydalanılmıştır. Daha sonra Ebû Nasr Serrâc Tûsî’nin (v.378/988) *el-Lüma’* adlı eseri, Kelâbâzî’nin (v.380/990) *Ta’arruf*’u, Ebû Tâlib el-Mekkî’nin (v.386/996) *Kûtu’l-Kulûb*’u, Abdülkerim Kuşeyrî’nin (v.465/1072) *Risâle*’si, Hucvîrî’nin (v.470/1077) *Keşfu’l-mahcûb*’u gibi tasavvuf ilminin klasikleri olan ve tasavvufî ıstılahlar hakkında bilgiler veren kaynaklara bakılmıştır.

Feyzi tasavvuf ıstılahı haline getiren İbnü'l-Ârabî'nin (v.638/1239) *Fusûs*'u ve *Fütühât-ı Mekkiyye*'si, Kâşânî'nin (v.730/1329) *Istilahatu's-Sûfiyye*'si, Cürcânî'nin (v.816/1413) *Kitâbu't-Ta'rîfât*'ı, yakın zamanda ve günümüzde yazılan tasavvuf terimleri ve deyimlerine ait eserler de faydalanılan diğer kaynaklardır. Böylece feyz kavramının tarihi süreçte aldığı anlamlar da belirlenmeye çalışılmıştır.

İmam Gazâlî'nin (v.505/1111) *İhyâ*'sı, İmam Rabbânî'nin (v.1035/1624) *Mektûbât*'ı gibi tasavvufta çok önemli yere sahip eserler, mutasavvıfların divânları ve sohbetlerinin yazıya aktarılmış olanları da kullanılarak feyze dair bilgiler belli tasnife tabi tutularak işlenmeye çalışılmıştır.

Bu şekilde hazırlanan bu tezin giriş bölümünde feyzin, kavram tahlili yapılarak başta ayetlerde ve hadislerde daha sonra tasavvufî eserlerde kullanılımları irdelenmeye ayrıca feyz ile mâna ilişkisi olan kavramlar da işlenerek feyzle irtibatları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Birinci bölümde de tasavvufta feyzin bilgi ile ilişkisi, feyz kaynakları, bu kaynaklardan istifade şartları ve feyzin sonuçları sûfilerden alıntılarla açıklanmıştır.

Son bölüm olan ikinci bölümde ise varlığı açıklamada kullanılan anlamıyla feyz (feyz-i akdes, feyz-i mukaddes), mutasavvıfların yaratılışa bakışı zâviyesinden ele alınacaktır. Vahdet-i vücûd ve varlık mertebeleri gibi kapsamı geniş meseleler bu araştırmada, çalışmanın çerçevesine giren kısmı ile alınıp işlenmeye çalışılmıştır. Bu bölümde bir de varlığın oluşumunu, yartılışını ifade edip açıklayan feyz ile felsefede yer alan ve feyz ile bazen özdeşleştirilen bazen benzer kabul edilen sudûr nazariyesi arasındaki farklılık daha çok İbnü'l-Arabî üzerine çalışmalar yapmış Ebu'l-Âlâ Afîfî'den (v.1966) alıntılarla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Tezin konusu olan kavram, kaynaklarda “feyz” bir de “feyiz” şeklinde yazılmıştır. Bu çalışmanın anlatımında “feyz” olarak kullanımı tercih edilmiştir.

“Terkiplerde Feyz” konusunda verilen örneklerin hepsinin mânaları ile birlikte verilmesi kapsam dışına çıkmak olacağı düşüncesiyle az bir kısmının mânası verilecektir.

Mutasavvıfların, anlatımlarında şiirin özel bir yeri olduğu için tez içerisinde, özellikle de birinci bölümün anlatımında sûfilerin şiirlerinden faydalanılacaktır.

“Ayetlerde Feyz”, konusunda geçen ayet mealleri M. Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinden alınmıştır.

1.2. Feyz Kavramının Tahlili

1.2.1. Kelime Anlamı

Feyz, Arapça bir kelime olup, kökü fe (ف) ya (ي) ve dat (ض) harflerinden oluşan bir masdardır. Feyz kavramının çoğulu *füyûz* ve *füyûzât* (el-Cerrâhî, 2013: 112; Âsım Efendi, 2013: 3039). “*Feyezân*” (Âsım Efendi, 2013: 3039; Eraydın, 1995: 513) şeklinde de kullanılmaktadır.

Feyz, kelime olarak, “taşmak” (Uludağ, 2012: 137; Kanar, 2009: 1377), “bir şeyin kolaylıkla akması” (el-Hakîm, 2005: 196), “bol, çok, dolmak..., akmak ..., yayılmak, dağılmak” (Kanar, 2009: 1377), suyun fazlalığından çay gibi taşıp akması, sır tutamayıp açıklamak, bir nesnenin çoğalması, lakırdıya dalmak, kabı taşına kadar doldurmak, ölmek/bedenden can çıkmak, bir haber fâş ve şâyi olmak (Âsım Efendi, 2013: 3039), kerem, mevhibe, ihâtâ, vâridât, bolluk, ilerlemek, çok su, cûş u huruş (Bilmen, 1967: 101) gibi anlamlara gelmektedir.

Feyz kelimesinin ve feyz kelimesiyle aynı kökten türeyen kelimelerin verilen bu anlamlarıyla kullanımına örnek olarak şunlar verilmiştir: “فَيْضُ النَّفْسِ (feyzun’-n-nefsi): ölmek/bedenden can çıkmak (Âsım Efendi, 2013: 3039), “فَاضَ الْمَاءُ (fêza’l-mâü): su akıp taşı, أَفَاضَ إِنَاءَهُ (efêza inâehû): kabını taşına kadar doldurdu, دِرْعٌ مُفَاضَةٌ (dir’un müfâzatün): giyinenin üzerinden taşan zırh, حَدِيثٌ مُسْتَفِيزٌ (hadîsün müstefîzun): insanlar arasında (tıpkı bir su gibi şâyi olmuş) yayılmış söz, lakırdı ya da haber” (el-İsfahanî, 2007: 1162).

Bu mânalar dışında, “fiili sürekli, karşılıksız ve beklentisiz olan kimsenin fiiline de feyz denir” (Seccâdî, 2007: 152). “Feyiz kelimesi mecazî olarak ise ‘bağış ve lütufkârlık’ anlamında kullanılmıştır” (Eraydın, 1995: 514). Örneğin, “رَجُلٌ فَيَّازٌ” (racülün feyyâzun) cömert bir adam (el-İsfahanî, 2007: 1162). Cömertliğin mükemmel örneğini teşkil etmesi, sınırsız derecede bolluk ve bereket vermesi, bağışının sınırsız olması, sebebiyle Allah’a “mebdeü’l-feyz” ve “feyyâz” ismi de verilir (Lutfî, 2006: 730; Eraydın, 1995: 514). Ayrıca “güneş, ışığını bol bol etrafına neşrettiği için “ifâza ediyor” denildiği gibi, kendisine de “müfîz” tâbir edilmiştir” (Eraydın, 1994: 235).

Feyzin, kelime anlamıyla kullanıldığı yerlerdeki ortak noktalar taşma, bolluk, yayılma vb. olarak sıralanabilir. Bu mânalar feyz için -ilerde görüleceği üzere- Allah’ın

esmâ ve sıfatlarının, kemâlden dolayı taşması, yayılması şeklinde bilginin ve varlığın oluşumunu anlatan ifadeler olarak kullanılacaktır.

Feyz kelimesinin ayetlerde kullanımına bakıldığında ise genelde aynı kökten olan “*tefizu, efizu, efâza, efaztüm, tûfizûne*” şeklinde fiil olarak yer almakta ve sözlük anlamında ifade edilen, “akmak, taşmak, dalmak” ve bunlara yakın anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

Ayetlerden misallendirilecek olunursa, Bakara Sûresi’nde “*efizu*” şeklinde gelip “insanların Arafat’tan inmeleri” (el-Hakîm, 2005: 196-197) akıp gelme diye ifade edilmiştir.

ثُمَّ أَفِيضْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ (Bakara, 2/199) “Sonra insanların *akıp geldiği* yerden siz de *akıp gelin*.”

Maide, Tevbe ve Ahkâf sûrelerindeki ilgili ayetlere bakıldığında da, feyz ile ortak kökten gelen kelimelerin, dolup taşma, gözlerden yaşların dökülmesi, dalmak ve taşkınlık anlamlarına geldiği görülmektedir.

(وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ (Maide,5/83) “Peygamber’e indirileni dinledikleri zaman, onun hak olduğunu öğrendiklerinden dolayı gözlerinin yaşla *dolup taşıdığını* görürsün.”

تَوَلَّوْا وَ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ (Tövbe,9/92) “... bu uğurda harcayacakları bir şey bulamadıklarından dolayı üzüлp gözlerinden yaş *döke döke* geri dönüp gidenlere...”

إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ... (Maide, 10/61) “...(ne işte çalışırsan çalış, unutmayın ki,) siz ona *dalıp gitmişken*, (Biz sizin üzerinizde şahidiz.)...”

هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ (Ahkaf, 46/8) “O sizin yaptığınız *taşkınlıkları* daha iyi bilir.”

Feyz kelimesi hadislerde de bolluğu, taşmayı ve mecâz anlamında olan cömertliği ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Meselâ

... وَ بِيَدِهِ الْآخِرَى الْفَيْضُ ، أَوِ الْقَبْضُ ، يَرْفَعُ وَ يَخْفِضُ

“(Allah’ın sağ eli dopludur.... O’nun sağ elindeki nimetler hiç eksilmez...) Diğer elinde ise *feyz* ve kabz vardır. Yüceltir ve alçaltır.” (Buhârî, Tevhîd, Hadis: 7419; Müslim, Hadis: 2306) hadisinde feyz, tutmayı, daralmayı, büzülmeyi ifade eden kabzın

zıddı olarak artmayı, yayılmayı, açık olmayı ve Allah'ın cömertliğini ifade edecek şekilde kullanılmıştır.

Verilen misaller incelendiğinde, feyz kelimesinin ve türevlerinin, tasavvuf ilminde kendisine yüklenilen ilahî tecellî, mânevî bilgi vb. mânalar ve de yaratma eylemini açıklayan anlamlarıyla ayetlerde ve hadislerde yer almadığı görülmektedir. Bu bağlamda “Kur'an-ı Kerim'in feyzi Hakk'a izafe etmediği gibi yaratma eylemine bağlamadığını da zikretmek gerekir” (el-Hakîm, 2005: 196-197).

1.2.2. Terim Anlamı

Bir tasavvuf terimi olarak kullanıldığında ise feyz daha çok, “tecelliyât, yümn-i bereket” (el-Cerrâhî, 2013: 112), tesir, mânevî saâdet, ilim ve mârifet, zuhûr ve tecellî, sâfa-yı rûhânî (Bilmen, 1967: 101), “maddeten hücrelerin tazelenişi ma'nen vahiy” (el-Cerrâhî, 2013: 112), “kesb ile elde edilebilen ve ilham yoluyla kalbe ilka olan şey” (Seccâdî, 2007: 152), “ilâhî rahmetin taşması ve kulları kuşatması anlamına kullanılır” (Yılmaz, 1997: 254).

Allah, Zât'ına –mahiyeti bizce bilinmeyen bir şekilde- muhabbeti, rahmeti ve bilinmek istemesi gereği âlemi yaratmış, yine rahmetiyle mahlukâtı ve yaratılmışların en şerefli insanı kuşatmıştır. Ve bu kuşatıcılıkta süreklilik vardır. Bu durum tasavvufta feyz kavramıyla ifade edilmektedir. Dolayısıyla ilk olarak feyz, “fili sürekli, karşılıksız ve beklentisiz olan” (Seccâdî, 2007: 152) Allah'ın fiilidir.

Feyz, bütün insanlara şâmil olan Allah'ın rahmetini ifade etmesinin yanında bir de, Hakk'a ulaşma yolunda belli tasavvufî âdâb ve erkânı uygulayan (Uludağ, 2010: 38: 127) sâlikler için kullanılmaktadır. Bu anlamda feyz kelimesi sûfilerce, şu şekillerde târif edilmiştir: “‘Feth-i rabbânî’ ile Allah'ın sevdiklerine zâhir ve bâtın bir takım nimetlerini bolca vermesi”dir (Yılmaz, 1997: 256). “Allah tarafından, sâliklerin kalbine kendi çabaları olmaksızın gelen ilham ve feth-i ilâhîdir; gönlün açılmasıdır, ilâhî ihsânların kalbe dolmasıdır” (Yılmaz, 1997: 255). Diğer bir tanımlama da şudur: “Sâlikin çalışması ve çabası söz konusu olmaksızın Allah tarafından onun kalbine herhangi bir hususun verilmesi” (Uludağ, 2012: 137) yani, “kulun çaba ve iktisâbı olmadan kalbe taşan bilgi ve mânevî hâldir” (Yılmaz, 2004: 226). Yani sûfiler için feyz, kesbî (mükteseb) değil de vehbî (mevhûb) yani aklın idrak alanının üstünde olan, ancak ihsân edilirse sâhip olunabilen ve mükâşefe erbâbının ulaştığı bilgiyi ifade etmektedir

(Eraydın, 1995: 514). Feyz kelimesi ile ortak köke sâhip olan “istifâze” ve “tefeyyüz” kelimeleri bu bilgiyi almak (ahz-ı feyz) demek olup, feyze ermek için ilim, irfân, zikir ve sobet meclislerinde bulunmak ve ehl-i dil kimselerle berâber olmak anlamında kullanılmaktadır (Yılmaz, 1997: 257; Eraydın, 1995: 514). “İlk sûfler feyiz ve ondan türetilen ifâze, istifâze ve tefeyyüz gibi kelimeleri tasavvuf terimi olarak kullanmamışlardır” (Eraydın, 1995: 514).

Bunun dışında feyz, “envâr-ı Muhammediye ile hâsıl olan” (Rasim Efendi, 2008: 875) yani bir feyz kaynağı olan (el-Müfîz) Hz. Peygamber ve O’nun (s.a.v.) saçtığı, yaydığı nurlar ile ulaşılan şey (mânevî bilgi, hâl, ilâhî tecellî vb.) anlamında da kullanılmaktadır.

Feyz kavramı tasavvufî düşüncede bir de varlığın oluşumu ile alâkalı olarak kullanılır. “Bütün bilgilerin ve varlıkların Allah’tan zuhûr ve tecellî etmesi”ne (Eraydın, 1995: 513), “âlemin Allah’tan derece derece fakat devamlı bir sûrette iniş tarzı ile ve başka bir mevcûdu meydana getirmek özelliğine sâhip olarak tekâmülüne ve bunun ilahî nazar altında devamı”na (Cebecioğlu, 2004: 214) feyz denilmiştir. “Allah sürekli bağış ve lütuf sâhibidir. Her çeşit iyilik ve nimet O’ndan taşıp gelir ve bu taşmaya feyiz veya feyezân denir” (Eraydın, 1995: 514). “Her an tecellî eden feyz aracılığıyla meydana gelen varlıklar, özündeki imkân itibariyle yok olmakta, fakat tecellî eden Hakk’ın feyziyle aynı zamanda var olmaktadır” (Uludağ, 2012: 137; Cebecioğlu, 2004: 214). “Rahmanî feyzin yenilenmesi o kadar hızlı olur ki insan bunu idrak edemez. Gelmesi ile gitmesi birdir” (Seccâdî, 2007: 152).

Kısaca varlıklar Allah’ın feyzi ile varlık sahasına çıkmakta, varlıkları yine Allah’ın feyziyle devam etmektedir (Cebecioğlu, 2004: 214). Allah’ın bir kimseyi varlığının bütün hususiyetleriyle donatması, ilhamlarla, ilahî bilgilerle kalp ve ruh hayatını derinleştirmesi, iç derinliğe ulaştırması feyz olduğu gibi insanı ve varlığı yaratması da feyzdir.

Feyz kavramını “oluş ve varlığı açıklamak üzere kullanan ilk mutasavvıf Muhyiddin İbnü’l-Arabî olmuştur” (Eraydın, 1995: 514).

Feyz kavramı, gerek kelime anlamıyla gerek terim anlamıyla konuşma dilinde ve yazı dilinde muhtelif terkiplerle çokça kullanılmıştır. Mensur eserlerde kullanılmasının yanı sıra, mutasavvıfların divânlarında da feyzin çokça kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Hâce Muhammed Lutfî’nin *Hulâsatü’l Hakâyık*’ında, feyz kelimesinin farklı

terkipler içerisinde kullanıldığına çok fazla misal bulmak mümkündür. Feyz-i Celîl, Feyyâz-ı Mutlak, feyz-feşân, feyz-i âşıkân, feyz-i atâ, feyz-i câvid, feyz-i envâr-ı Yezdân, feyz-i Fâtihâ, feyz-i Feyyâz, feyz-i firâvân, feyz-i Hak, feyz-i kadîm, feyz-i Kibriyâ, feyz-i mezîd, feyz-i muhabbet-i Celîl, feyz-i muhabbet-i Hudâ, feyz-i müebbed, feyz-i nazar, feyz-i risâlet, feyz-i sağ, feyz-i Samed, feyz-i Samedânî, feyz-i şerâb-ı aşk, feyz-i Teâlâ, feyz-i Yezdân, feyz ü atâ, feyz ü berekât-ı Kibriyâ, feyz-yâb (Lutfî, 2006: 730-731) bu eserde geçen örnek kullanımlardır.

Feyz kelimesinin terkiplerde çok kullanıldığını gösteren bir örnek eser de M. Şemseddin Canpek'in *Külliyât-ı Şemsî* adlı eseridir. Feyz kelimesinin, ilgili eserdeki kullanımlarına örnek olarak şunlar gösterilebilir: Tecelligâh-ı feyz, bab-ı feyz-i rahmet, hitâb-ı feyz-i aşk, kitâb-ı feyz-i aşk, vasl-ı feyz-i kibriya, feyz-i mahsus, feyz-i kudret, neş'e-i feyz, feyz-i kurbiyyet, feyz-i mülhem, feyz-i câri, feyz-i nur, envâr-ı feyz, talib-i feyz-i nazar, dar-ı feyz, feyz-i mualla, feyz-i revân, feyz-i hurşid, feyz-i nehar, feyz-i eşref, matla-i feyz, şem'-i feyz-i Rahman, feyz-i yâr, vâye-i feyz, feyz-i fitrat, bade-i feyz, feyz-i rahmet, nûr-ı feyz, peyâm-ı feyz (Canpek, 1990).

Bu örneklerin hâricinde feyz kelimesi, terkîb olarak, şu şekillerde de kullanılmıştır:

“Vâsıtatü'l-feyz (واسطة الفيض) : Feyz vâsıtası. İlâhi yardımın vâsıtası” (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 576).

“Feyziyâb-Feyzyâb: Rûhânî safâ” (el-Cerrâhî, 2013: 112).

Feyz-i rabbani, feyz-i ezeli: İnsanî nefse vâki' olan mânevî lûtuflar

Feyz ü ihsân, bârân-i feyz resan, feyz-i mahsûlât: Uğur, bereket ve bolluk.

Feyz-i isti'dâd, feyz-i hüsün: İhâta, zuhûr ve tecellî.

Feyz-i miyâh: Artmak ve çoğalmak.

Feyz-i bahâr: Teceddüt, yenilenme.

İzdiyad-ı feyz ü irfân: İlim ve mârifetin artması.

Feyz-i âti: Geleceğin feyzi, verimliliği, bolluğu.

Feyz-i Câvidân: Ebedî feyiz, devamlı bereket.

Feyz-i neşe-bahş: Neşe veren feyiz, bolluk.

Feyz-i safa: Safa ve neşenin bolluğu.

Feyz-i tabîi: Tabîi olarak bereket bolluk.

Feyz-ü rifat: Bolluk ilerleme ve yükseklik.

Feyza-feyz: Feyz ile dolu olan.

Feyz-âver: Feyiz getiren.

Feyz-bahş: Feyiz bağışlayan, feyiz, bereket veren.

Feyz-dâr: Feyizli, gür.

Feyz-efzâ: Feyiz artıran.

Feyz-nâk: Feyizli, bereketli.

Feyz-resân: Feyiz eriştiren; bereket ve bolluk getiren.

Feyz-yâb: Feyiz bulan, feyiz bulucu (Eraydın, 1994: 235-236).

Burada feyzin bir de felsefe terimi olarak kullanılan anlamına değinmek gerekir. “Meşşâî felsefesinin oluşu açıklamak için Yeni-Platoncu felsefenin etkisiyle ortaya atmış oldukları nazariye” (Vural, 2011: 176), sudûr, zuhûr, hurûc ve nüzûl gibi terimlerin yanında feyz kavramıyla da ifade edilmiştir. “Buna göre bütün varlıklar sürekli olarak Allah’tan çıkıp (feyz) taşarak oluşmaktadırlar” (Vural, 2011: 176). Tasavvufta kullanılan feyz ile “varlığın mutlak birden çıkıp bir sıra düzeni içinde evreni oluşturması anlamında felsefe terimi” (Kaya, 2009: 467) olan sudûr ilişkisi ikinci bölümde işlenecektir.

1.3. Tasavvuf Literatüründe Feyzle İlişkili Kavramlar

Tasavvuf ıstilahâtında, feyz kelimesiyle, bazen aynı, bazen benzer anlamda kullanılan veya mâna olarak ortak yönleri bulunan bazı kavramlar bulunmaktadır. Havâtır, hevâcis, bereket, himmet, tecellî, setr, vârid, vâkıât, levâih, levâmi’, tavâli’, tavârik, bevâdih, hevâcim, bârika, bâdî, bâdî bilâ-bâdî, zuhûr, kabz ve bast, heybet ve üns, gaybet ve huzûr, cem’ ve fark, fenâ ve bekâ, ilhâm, keşf, firâset, fûtûh, şuhûd, yakîn, mârifet, müşâhede (Serrâc, 1996: 337; Sühreverdî, 1988: 498; Ceyhan, 2011: 241; Yavuz, 2000: 98; Yücer, 2013: 470) sûfî literatüründe feyzle yakın veya uzak ilişkisi olan kavramlar olarak sayılabilir. Bu kavramlar bütün insanlara yönelik bazı mânaları ifade etseler de terim olarak daha çok sülûk yoluna girmiş kişiler ile ilgilidir. Bunlardan bir kısmı bazı sûfilerce hâl, bazılarınca makâm, bazılarınca hâllere hazırlayan önceki aşama olarak kabul edilmiştir. Sûfîlerin genel kabulünce hâl geçici olanı, makam ise kalıcı olan durumu ifade etmektedir (Sühreverdî, 1988: 446; Demirci, 1997a: 217; Erginli, 2008: 186-190).

Feyze ve feyz kavramıyla ilişkili olan veya mâna yakınlığı bulunan bu kavramların ortak noktalarına bakıldığında bunların çoğunluğunun –sûflerin hâli târiflerinden hareketle- hâl ile örtüştüğü görülmektedir.

İlk olarak, gerçekleştikleri, ortaya çıktıkları, mazhar oldukları yer, mahal kalptir. Bunlar, şehâdet âlemiyle değil mâna âlemiyle, gayb ile ilgili durumlardır. Bu husus, bunların tamamıyla insanın iç dünyası ile ilgili durumlar olduğunu ifade etmektedir (Erginli, 2005: 72; Erginli, 2008: 164). Kalbin farklı târifleri yapılmış olsa da genel olarak sûflerin nazarında kalp akıldan üstün rûhânî, anlayan, âlim ve ârif bir varlık olup (Gazâlî, 1974: 3: 9) sırf bedene bağlı algı ve bilinçten daha yüksek, nefis-i emmârenin üzerinde bir düzeydeki algı ve bilinç durumunu temsil etmektedir. Sûflerin kalbi böyle görmeleri bu tür tecrübelerin nefsin farkında olmadan gerçekleştirilebileceğini, nefsin bunlara nüfuz edemeyeceğini ve bu tecrübeleri yaşayacak insanın belli bir mânevî mesafeyi kat etmiş olması gerektiği ortaya çıkarmaktadır (Erginli, 2008: 165-166).

Ayrıca ilgili kavramların ekserisinde irade dışı, aniden, beklenmedik bir anda kulun kasdı olmadan gerçekleşme, yani kişiye doğrudan doğruya Allah tarafından ikram edilme, vehbîlik mevzu bahistir. Bu durum bunların çalışarak elde edilemeyeceğini ve - şeytan ve nefsin rolünün olduğu yerler hâriç- hepsinin asıl kaynağının, gerçek sâhibinin Allah Teâlâ olduğunu göstermektedir (Sühreverdî, 1988: 446-447; Erginli, 2005: 73-74; Erginli, 2008: 161,163). Böyle olması kişinin gayretinin hiç önemi olmadığını göstermez. Şer’i emir ve yasaklara uymak ve ahlâkî davranışlarda bulunmak bu durumlara temel oluşturur. Yani ilâhi ikram olan bu durumlara erişmede kişinin amellerini düzeltmesinin, ihlaslı olarak iyi işler yapmasının da önemi büyüktür (Erginli, 2005: 74; Demirci, 1997a: 217). Böylece bu mânevî durumlar insanın, çekirdek halindeki yeteneklerini geliştirme çabası sonucu gelen ilâhî ikramlar olarak görülebilir (Erginli, 2005: 73).

1.3.1. Havâtır

Havâtır, "aklına gelmek, hatırlamak, içine doğmak" anlamındaki **hutur** kökünden türeyen *hâtır* kelimesinin çoğuludur (Yavuz, 1997: 523). *Hâtır* için, “zihin, fikir, keyf ü hâl, gönül”, düşünce (el-Cerrâhî, 2013: 146) anlamları verilmiştir.

Terminolojide ise hâtır, insanın içine, gönlüne girip dolaşan düşünce, fikir, tedbir ve vesvese, hevâcis-i nefis (Âsım Efendi, 2013: 1912) gibi nefse ait şeyleri ifade

için kullanılmıştır. Bir de, “başlangıcı olmaksızın sırrın harekete geçirilmesi” (Serrâc, 1996: 335), “hızlı bir şekilde kalbe gelen ve kalıcı olmaksızın yine hızlı bir şekilde yerini başka bir hâtır’a bırakan özel bir hâl” (Seccâdî, 2007: 181), kalbe doğan hitâb, üzerinde kul amel etmeksizin vârid olan (Cürcânî, 1997: 96), kulun herhangi bir çabası olmaksızın kalbine gelen mânevî hitap ve vârid (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 94; el-Cerrâhî, 2013: 146; Yavuz, 1997: 523) gibi feyze yakın mânaları ifade etmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla havâtır, “ulvî veya süflî bir yöne insanı davet eden nefse gelen her türlü” çağrısı (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 229), “sâlikin kalbine Hak’tan, melekten, nefisten veya şeytandan gelen” hitapları, sesleri (Uludağ, 1997: 526) ifade etmektedir.

İbnü’l-Arabî ise havâtır, vâridâtın bir türü olarak, kulun çabası olmadan kalbe gelen ama yerleşmeyen hitaptır diye tanımlar. Yerleşik hale geldiğinde ise iç konuşması diye isimlendirildiğini söyler (İbnü’l-Arabî, 2015: 346).

Kalbe dolmaya başlayınca sâbit durmayıp geçici olması ve ortaya çıkışında kula ait bir irâdenin olmaması havâtırın en belirgin özelliğidir (Uludağ, 1997: 526).

1.3.1.1. Türleri

Havâtır; kalplere bazen melek tarafından (*havâtır-ı melekîyye*), bazen Yüce Allah tarafından (*havâtır-ı Rabbâniyye*), bazen şeytan tarafından (*havâtır-ı şeytânîyye*), bazen de nefsin vesveseleri tarafından (*havâtır-ı nefsânîyye*) ilkâ edilir (Kuşeyrî, 2013: 168; Kelâbâzî, 2001: 104; Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 94; Sühreverdî, 1988: 441; Seccâdî, 2007: 181-182; Cürcânî, 1997: 96; Cebecioğlu, 2004: 255-256; Yavuz, 1997: 523; el-Cerrâhî, 2013: 146). “Bütün bu havâtır çeşitlerinin hepsi, kalbe söz şeklinde gelir” (Kuşeyrî, 2013: 168; Seccâdî, 2007: 181-182).

Melek tarafından ilkâ edilen havâtır (*havâtır-ı melekîyye*) iyiliği emreder ve hayırla ilgili düşünceler oluşturur ki buna ilham da denilir. Bu havâtır, “mendûb veya farz kılınmış olanı yapmaya teşvik edendir” (Kelâbâzî, 2001: 104; Ebû Tâlib el-Mekkî, 1999: 67; Cürcânî, 1997: 96). “Melek tarafından ilkâ edilen havâtırın doğruluğu, Kur’an ve sünnete uygun olup olmadığına bakılarak bilinir. Bu sebeple; doğruluğuna şeriatın zâhirinin şehâdet etmediği her havâtır bâtıldır denilmiştir” (Kuşeyrî, 2013: 168; Kelâbâzî, 2001: 104; Seccâdî, 2007: 181-182).

Havâtır-ı Rabbâniyye ise Allah tarafından kalbe ilkâ edilen ve “*hâtır-ı hakk*” (hakiki havâtır) diye de isimlendirilen hâtırdır. “Bu, kalbe doğan fikir ve duyguların ilkidir. Bu, hiç hata yapmaz. Bazan bu, kuvvet, tasallut ve indifâ’sız bilinir” (Cürcânî, 1997: 96). En sağlam ve uyulması daha doğru olan hâtır-ı hakk, bazı sûfilerce kalbe ilk gelendir bazılarınca ise birincisini güçlendirdiğinden dolayı ikinci gelendir (Serrâc, 1996: 335-336; Necmüddin Kübra, 1980: 83; Uludağ, 1997: 526).

Havâtır-ı şeytâniyye ise şerle ilgili düşünceler olup kötülüğü emreder ki buna iğvâ ve vesvese de denilir (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1999: 67; el-Cerrâhî, 2013: 146). Bu, “kulu dalâlet ve sapıklığa davet eden” (Necmüddin Kübra, 1980: 85), “Hakk’a muhâlefet etmeye çağıran hâtırdır” (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 94; Yavuz, 1997: 523). Dolayısıyla “şeytan tarafından ilkâ edilen havâtır çoğu zaman insanı günaha sürükler” (Kuşeyrî, 2013: 168; Seccâdî, 2007: 181-182). Bu havâtır, “şeytânın, Hakk’a karşı gelmeye çağırdığı şeydir. Yüce Allah bu konuda şöyle buyurmuştur: “Şeytân sizi fakirlikle korkutur ve size, çirkin şeyleri emreder” (Bakara: 268)” (Cürcânî, 1997: 96). Havâtırın ilham mı yoksa vesvese mi yani melekten mi yoksa şeytandan mı olduğunu, meşâyihin ittifak ettiği üzere; haram lokma yiyen, zâhirî ve bâtınî istikâmet sâhibi olmayan, kimse birbirinden ayıramaz (Kuşeyrî, 2013: 168; Sühreverdî, 1988: 441; Seccâdî, 2007: 181-182). Sâdık, kalbi sâfî ve Hak’la birlikte olan, takvâ ve zühd ile nefsini eritmiş kimse, Allah’ın kolaylaştırması ve yardımıyla bu ikisinin arasını ayırt edebilir (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 94; Sühreverdî, 1988: 441; Yavuz, 1997: 523).

Havâtır-ı nefsâniyye, nefis tarafından ilkâ edilen havâtırdır ve buna “*hevâcis*” (desise) de denilir. Bu havâtır, “içinde nefsin payı bulunan ve Hâcis diye adlandırılan (gönle düşen endişe, gam, gasa, vesvese ve duygu)dur” (Cürcânî, 1997: 96). “Nefis tarafından ilkâ edilen havâtır çoğu zaman insanı hevâ ve heveslerine uymaya, şehvete, kibire ve diğer nefsânî şeylere sürükler” (Kuşeyrî, 2013: 168; Seccâdî, 2007: 181, 182).

Hâtıra şeriatın ölçüsü de denir. Kendisinde Hakk’a yakınlığı barındıran hâtır ilk ikisindendir; hoşlanmama ve şeriata muhalefeti barındıran hâtır ise son iki gruptandır. ... Nefse muhalefete daha yakın olan hâtır ilk iki gruptan; hevâ ve nefse uymaya daha yakın olan hâtır ise son iki gruptandır (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 94; Yavuz, 1997: 523).

Böylece, havâtır-ı Rabbâniyye ve havâtır-ı melekiyye, kalbe bıraktıkları şeyler bakımından feyz ile benzerlik taşıırken havâtır-ı şeytâniyye ve havâtır-ı nefsâniyye ise olumsuz özellikleri sebebiyle feyze engel olan hâtırlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.3.1.2. Hevâcis

Hevâcis, “insanın zihnine gelip geçen” (Uludağ, 2012: 151), “kalbe birden doğan” (Cebecioğlu, 2004: 265) şeyler anlamında olup *hâcisin* çoğuludur. “Nefsânî hâtırlar” (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 14; Uludağ, 2012: 165) da demektir. Kelimenin kökü olan “el hecsü, kalbe bir hatıra huttur eylemek” (Âsım Efendi, 2013: 2754) anlamı taşır. “Bu terim Kur’ân-ı Kerîm’deki “*Ona fücûrunu ve takvasını ilham etti.*” (Şems/8), âyetine dayanır” (Cebecioğlu, 2004: 265).

Bazıları hâcisi, melek ve ilâhî kaynaklı düşünce olup asla yanıltmadığını, hep isabetli olduğunu, hiç hatalı olmadığını ve Rabbânî bir hâtır olduğunu (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 567; Uludağ, 2012: 151) söyler ki bu durumda hevâcis feyzden bir cüz olmaktadır. Bazıları ise hevâcisin nefsin ilkâsı (Âsım Efendi, 2013: 2754) ve nefsanî meyil olduğunu belirtmişlerdir (Seccâdî, 2007: 168). Bu durumda ise hevâcis feyze engel olan bir durumu ifade etmektedir.

1.3.2. Bereket ve Himmet

Tasavvufta bereket kavramı zaman zaman feyz kavramıyla birlikte kullanılır (Yılmaz, 1997: 258; Cebecioğlu, 2004: 97). Bereket kelimesi sözlükte, bir nesnenin artıp çoğalması, devenin yere çökmesi mânasına gelir (Âsım Efendi, 2013: 4203). “Bu mânaya bağlı olarak iyi ve hoş karşılanan bir şeyin süreklilik arzedişine bereket denilmiştir” (Tümer, 1992: 487).

Dini bir tabir olarak ise bereket, bir şeyde hayr-ı ilahînin sübutu, saâdetin artması (Âsım Efendi, 2013: 4203; Yılmaz, 1997: 256), dua ve ibadetlerle elde edilmeye çalışılan bolluk, genişlik, hayır ve saadet anlamlarında kullanılır (Tümer, 1992: 487).

“Bereket ile aynı kökten, bereketli ve kutsal anlamını taşıyan “mübarek” kavramı ise zaman, mekân ve Kur’ân gibi muhtelif konularda kullanılmıştır” (Yılmaz, 1997: 258).

Feyzin kaynağı olduğu gibi bereketin kaynağı da yalnızca Allah’tır (Yılmaz, 1997: 257; Tümer, 1992: 488). Kur’an, Kâbe, Hz. Peygamber (s.a.v.), salih kabul edilen bazı kişiler ve benzeri şeylerin ise, sadece Allah’tan gelecek berekete ve feyze vesîle, şefaathçi ve duacı olabilecekleri ümit edilir (Yılmaz, 1997: 257; Tümer, 1992: 488). “Nitekim “Tahîyyât” duâsında Peygamber’e ve sâlihlerle selâm ile rahmet ve bereket

talebi, bu insanların rahmet ve berekete vesîle olacak kimseler olduğunu gösterir” (Yılmaz, 1997: 257).

Kur'an-ı Kerim'de bereketli, mübarek olduğu belirtilen, yeryüzünde ilk kurulan bereket ve hidayet kaynağı mâbed yani Kâbe (*Âl-i İmrân* 3/96), Tûr (*el-Kasas* 28/30) ve Mescid-i Aksâ'nın çevresi (*el-İsrâ* 17/1; *el-Mü'minûn* 23/29; *el-Enbiyâ* 21/71, 81; *Sebe* 34/18) gibi yerler, Kur'an'ın indirildiği gece (*ed-Duhân* 44/3) ve Kur'an (*el-En'âm* 6/92; *el-Enbiyâ* 21/50; *Sâd* 38/29), Hz. İbrâhim, Hz. İshak, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ (*es-Sâffât* 37/113; *Meryem* 19/31; *en-Neml* 27/8) gibi peygamberler aynı zamanda feyze de vesîle sayılabilecek yerler, şeyler ve kişilerdir (Tümer, 1992: 488).

Bereket kelimesinin hadislerdeki kullanımına bakıldığında da anlam olarak feyze yüklenilen mânalara benzer şekilde geçtiği görülmektedir.

“Abdâl” adı verilen *gayb erenlerini yeryüzünün bereket sebebi* olduğunu belirten hadîs ile (*Müsned*, I, 112; *Hilye*, I, 8-9), bir sâlih müslümanın bereketine komşularından yüz tanesinin başından belânın def’ olunacağını belirten hadîs (*Müslim, îman*, 234) sâlih ve sâdık insanların berekâtını ve feyzini göstermektedir (Yılmaz, 1997: 258).

“Öte yandan mübarek geceler, mübarek yerler gibi feyiz, bereket ve mânevî destek beklenen zaman ve yer telakkileri de mevcûttur. Tarîkat mensupları arasında şeyhin verdiği armağanlar hayırlı, uğurlu ve bereketli sayılır” (Tümer, 1992: 489).

Himmet ise kelime olarak meyil, arzu, istek mânasına gelmektedir (Demirci, 1998: 56). Terim olarak da “Hak için veya başkası için kemâl hâsıl olsun diye kalbin, hak tarafına, bütün rûhânî kuvvetiyle kasd ve teveccüh etmesi” (Cürçânî, 1997: 250), daha çok da velinin teveccühü, tasarrufu ve olağan üstü işleri başarma gücü (Demirci, 1998: 57) veya “ermiş kişilerin maksadı hâsıl eden, iş bitiren ve dilediklerini yerine getiren mânevî güçleri” (Uludağ, 2012: 170) şeklinde anlaşılmıştır.

“Dert, üzüntü, kaygı, tasa” anlamındaki **hemm** kelimesi de himmet anlamında kullanılmıştır (Demirci, 1998: 57). *Hemm* bütün ilgileri tek ilgi yapmak, bütün kaygılarını (hemm) Allah'ın huzûrunda toplamak, geçmiş ve geleceğe önem vermeden içinde bulunduğu vakti değerlendirmeye çalışmak diye târif edilmiştir (Serrâc, 1996: 347).

İbnü'l-Arabî himmeti üçe ayırmıştır. *Uyanış tarzındaki himmet*: Kalbin ümitlerden ve kuruntulardan temizlendiği ve temenni ettiği şeyde bilgiye muhtaç olduğu

himmettir. *İrade himmeti*: Karşısında hiçbir şeyin duramadığı, himmetin toplanmışlığı mânasındaki himmettir ki bu himmet herşeyi etkisi altına alabilir. *Hakikat himmeti*: Himmeti ilhamın duruluğunda toplamak, Hakk’a toplamak demek olup büyük şeyhlerin himmetidir (İbnü’l-Arabî, 2015: 199-201; Demirci, 1998: 57). Bu anlamlardaki himmetler müridde olursa feyz almasına, mürşidde ise hem feyz almasına hem de feyze vesîleliğinde artmaya sebep olan unsur olarak değerlendirilebilir.

İlk sûfîler ‘her şeyin esasının himmet olduğu’, ‘velâyete ulaşmanın mücâhede ile değil de himmetle mümkün olduğu’, ‘himmeti din olanın bütün işleri ibadet olur’ gibi sözlerle himmete verdikleri değeri gösterip bunun önemine dikkat çekmişlerdir. Ayrıca Hakk’ın kuluna ihsânı kulun himmeti ölçüsünde olmaktadır diyerek insanlara büyük himmet sâhibi olmalarını öğütlemişlerdir (Demirci, 1998: 56-57). Bunlardan hareketle kulun, sâlikin alacağı feyz de himmeti ölçüsünde olacaktır demek doğru bir ifade olur.

Himmet, gönlü fâni dünyadan kurtarıp bâkî olan âhirete yöneltmek; amel edip daha da üstün şeyleri arzulamak ve amellerin neticesindeki değerli hâllerle yetinmeyip daha üstün olanları istemek şeklinde de üçe ayrılmıştır (Demirci, 1998: 57).

1.3.3. Setr/İstitâr ve Tecellî

1.3.3.1. Setr/İstitâr

Tecellî kavramı genellikle karşıtı olan *setr-istitâr* terimiyle birlikte kullanılmıştır. Sözlükte, “perdeleme, örtü çekme; gizlenme” anlamına gelen setr, kul ile gaybı temaşa arasında beşerî varlığın perde olması hâli, beşeriyet perdelerinin kalması, kalbin iyice kuvvet bulmasıyla nefsin sıfatının yok olması (Sühreverdî, 1988: 495) veya Hakk’a ait tecellîlerin zuhûruyla eşyanın görülemez duruma gelmesidir. Dolayısıyla tecellî ve setr birbirini takip eden hâllerdir (Ceyhan, 2011; 241). Kuşeyrî’ye göre havas ehli sâlikler her dâim ilâhî tecellîler içinde iken avâm setr perdesi içindedir. Havas ehli, nefislerinin ihtiyacını görmeye dönebilmeleri için ve Allah’ın mükâşefe suretiyle gösterdiği ilâhî tecellîler zuhûr ettiğinde mahvolma durumundan dolayı setr onlar için rahmet avâm için cezadır (Kuşeyrî, 2013; 153; Sühreverdî, 1988: 495). Cüneyd el-Bağdâdî de benzer bir ayırım yapıp Allah’tan kula gelenlerden edeplendirme (te’dip) hâlinin istitar mahalli olup avam için, tezviz dediği Hakk’ı müşâhede etmenin ise velîler için olduğunu söyler (Sühreverdî, 1988: 495).

1.3.3.2. Tecellî

Tecellî kelimesi sözlükte, bir nesnenin açılıp parlak ve belli olması, izhâr eylemek, yükseğe çıkmak (Âsım Efendi, 2013: 5686), “bir şeyin açılması, ortaya çıkması” (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 356), “zâhir olmak, aydınlanmak, görünmek, göstermek” (Seccâdî, 2007: 462), “zuhûr” (Eraydın, 1994: 197), “belirmek..., belirti, görüntü” (Ceyhan, 2011; 241) anlamlarına gelmektedir.

Tasavvuf terimi olarak ise tecellîye, feyz de olduğu gibi sülûk süreci neticesinde nefsin aydınlanması ile ulaşılan bilgi ve hâli ifade eden şu târifler yapılmıştır: “Allah’a yönelenlerin kalplerine Hakk’a yönelik nûrlarının doğması” (Serrâc, 1996: 354), “kalpleri ile Hakk’ı görmeye lâyık olan teveccüh sâhiplerinin kalpleri üzerine, teveccühün hükmü ve gereği olarak Hakk’ın nurlarının tesiridir” (Hucvirî, 1982: 540). “Gaybların nûrlarından kalblere açılan şeyler” (Cürcânî, 1997: 56), “Hak Teâlâ ve Tekaddes’in hakikat güneşinin, beşerî sıfatlar bulutlarının yok olmasıyla keşfolunması” (İzzeddîn Kâşânî, 2010: 132), “gayblerin nurlarının kalplerdeki zuhûru” (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 91), “nûr-ı Hakk’ın zâhirî olup makbul kulların kalplerine ilâhî sırların ‘ayân olması. İlhamât-ı Rabbâniyye” (el-Cerrâhî, 2013: 388), “kudret-i ilâhiyye eserlerinin eşyada görünmesi, gaybdan gelen, kalpte zâhir olan nûrlar” (Yılmaz, 2004: 226), “sâlikin kalbine doğan ledünnî bilgiler ve nurlar” (Ceyhan, 2011; 40: 241). Zikredilen tanımlarda geçtiği üzere feyz gibi tecellînin mahalli de kalptir ve bu tecellîye ulaşmak, feyzde olduğu üzere, beşerî ve nefsânî özelliklerden arındırılan kalp aynasının cilâlanıp hazır hâle getirilmesiyle mümkündür. Zira tecellî meclâyâ tâbidir (Ceyhan, 2011; 242).

“Aynı kökten gelen **cilve** tecellî ile eş mânalıdır” (Ceyhan, 2011; 40: 241). Tecellîyi bir tasavvuf terimi olarak ilk kullanan sûfî Riyâh b. Amr el-Kaysî (180/796)’dir (Ceyhan, 2011; 241).

Burada, tasavvufta, tecellî ile birlikte üçlü makam olarak geçen, seyrü sülûktaki üç temel durak olarak nitelendirilen tahallî ve tehallîye (Erginli, 2005: 72) de yer vermek gerekir. Tahallî (تَحَلَّى), “zâhir ve bâtını meşgul eden ilgilerden” (Serrâc, 1996: 354), yani “kulun Allah’la meşgul olmasına mâni olan ve onu ondan uzaklaştıran hususlardan yüz çevirmek” (Hucvirî, 1982: 540; Cebecioğlu, 2004: 621) demektir. Tehallî (تَحَلَّى) ise amellerle ve sözle sâdıklara benzemek ve süslenmek demektir.

(Serrâc, 1996: 354; Cebecioğlu, 2004: 621). İlâhî feyze mazhar olmak için kalbin temizlenmesi ve iyi özelliklere donanması gerekli olduğu üzere tecellî için de tahallî ve tehallî aynı fonksiyona sâhiptir denebilir.

Tecellî bir de feyz gibi, Hakk'ın yaratma eylemini açıklayan, “gerek vücûdî gerekse şuhûdî-irfânî düzeyde ilahî zâtın ilâhî isim ve sıfatlarla kendini somut sûretlerde izhâr etmesi” (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 356) anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla tecellî, feyz nazariyesi ile irtibatlı şekilde Hakk'ın yaratma eylemini de ifade edip Hakk'ın bilinmesini sağlayan âlem ve âdemin meydana getirilişidir (Ceyhan, 2011; 241). Böylece hem irfanî olarak insanın aydınlanması ve gerçek bilgiye ulaşması hem de vücûdî olarak zâtın kendini izhâr etmesi, Hakk'ın farklı mertebelerden geçerek âleme sürekli tecellî etmesi ve bu tecellînin de mahlûkatın istidâdına göre farklı şekillerde ortaya çıkması ve âlemin meydana gelmesi tecellî ile gerçekleşir (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 356).

Görüldüğü üzere tecellî, ilâhî zâtın kendisi için kendisindeki tecellîsinden başlayıp mahlukâtındaki tecellîsine kadar uzanan sürecin tamamını kapsamakla (Ceyhan, 2011; 242) feyz ile aynı mânâyı ifade etmektedir.

Tecellî farklı şekillerde sınıflandırılmıştır. Bunlar şöyle sıralanabilir: Rûhânî ve Rabbânî, ilk tecellî ve ikinci tecellî (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 119; Seccâdî, 2007: 465); tecellî-i akdes, tecellî-i mukaddes; tecellî-i ef'al, tecellî-i esmâ ve tecellî-i sıfat. *Ruhânî tecellî*, hudûs sıfatıyla zâhir olan tecellîdir. *Rabbânî tecellî* ise fânî varlık yokluğa dönüşür. *Tecellî-i ef'al* (fiil tecellîsi), Hak Teâlâ'nın fiillerinden birinin kulun kalbinde açılmasıdır. Bu mertebedeki sâlik “Lâ fâile illallah” sırrına erip bütün fiilleri Hak'tan bilir. *Tecellî-i esma*, Hak Teâlâ'nın esmâ-i hüsnâsından bir ismin sâlikin gönlünde yer etmesidir. Bu tecellîye mazhar olan kimse, o ismin nurları altında hayrete düşer. *Sıfat tecellîsi* ise Hakk'ın sıfatlarından birinin kulun kalbine açılmasıdır. O sıfatın bazı eserleri Cenâb-ı Hakk'ın fazlıyla kulda zâhir olur. Meselâ Hakk'ın “Semî” sıfatıyla tecellî ettiği bir kul, cansız varlıkların bile söz ve tesbihini duyar hâle gelir. Bunların ötesinde ayrıca, “zâtî tecellî” vardır ki “ilâhî zâtın zâtı için tecellîsi”dir. Bu tecellî kulların idrâkinin üstündedir (Sühreverdî, 1988: 495; Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 356; Eraydın, 1994: 188-189; Yılmaz, 2004: 226-227; Cebecioğlu, 2004: 639-640).

Diğer bir sınıflandırmaya göre ise Allah'ın tecellîsi iki türlüdür: Birisi ‘gayb tecellîsi’, diğeri ise ‘şehâdet tecellîsi’. Gayb tecellîsinde Allah, kalbin sâhip olduğu

yeteneği kula verir. Bu tecellî Zat'tan kaynaklanan tecellîdir ve gayb (bilinmezlik) onun hakikatidir. Kalp için yetenek meydana geldiğinde, kendisinde görülür âlemde, şehâdet tecellisi gerçekleşir. Böylece kalp onu görür ve kendisine tecellî ettiği şeyin sûretiyle ortaya çıkar (İbnü'l-Arabî, 2006: 129).

Verilen mânalardan ve anlatımdan anlaşılacağı üzere tecellî kelimesi, feyz kelimesi ile hem bilgi ve hâl yönü ile hem de varlığın oluşumunu açıklamada kullanıldığı yerlerde (örneğin feyz-i akdes gayb tecellisi, feyz-i mukaddes ise şehâdet tecellisi diye isimlendirilir) benzer mânaları ifade etmek için kullanılmıştır.

1.3.3.3. Bir Tecellî Türü Olarak Vârid

1.3.3.3.1. Tanımı

Vârid sözlükte, suya gelen adam (Âsım Efendi, 2013: 1631), “gelen, tecellî” (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 576), “suya varan, ulaşan” (Ceyhan, 2012: 519) anlamlarına gelmektedir. “Daha ziyade kullanılan çoğul şekli olan “vâridât” ise, “gelirler” anlamına Arapça bir sözdür” (Cürcânî, 1997: 247).

Tasavvuf terminolojisinde ise, kulun kasdı, çabası olmaksızın kalbe gelen iyi düşünceler, sahih ve güzel havâtır” (Kuşeyrî, 2013: 171; Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 576; Seccâdî, 2007: 505), insanın fiilinin etkisi olmadan tecellî(bâdî)den sonra kalbe gelen ve onu kaplayan bir hâl (Serrâc, 1996: 335; Ceyhan, 2012: 519), “mânaların kalbe hulûl etmesi ve girmesi” (Hucvirî, 1982: 536), ilhâm yoluyla kalbe gelen ve söylenen sözler, sohbetlerdeki konuşma (Cürcânî, 1997: 247), kulun çabası, kasdı olmadan, gaybî ma'nâlardan, ilahî isimlerden kalbe gelen her şey (İbnü'l-Arabî, 2015: 354; Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 15; Cürcânî, 1997: 244), “sâlikin kalbine ansızın gelen hâl, ilham” (Ceyhan, 2012: 519) şeklinde tanımlanmıştır. Vârid, ilham ve feyz hakkında da kullanılan bir kavram olup vâridât-ı ilâhiyye ve vâridât-ı Rabbâniyye şeklinde ifade edilmektedir (Yılmaz, 2004: 227).

Vâridât havâtır ile benzer anlamda kullanılmakla birlikte farklılıkları vardır. Mesela havâtır kâbilinden (hitap şeklinde) olmayan, mâna şeklinde gelen vâridler de vardır. Ayrıca vârid bazen Hak'tan (vârid-i Hakk), bazen ilimden (vârid-i ilim) gelir. Bu yüzden vâridât havâtırdan daha umumîdir. Çünkü havâtır, sadece hitap ve o mânadaki bir türde olurken, vâridât ise sevinç (vârid-i sürûr), hüzn (vârid-i hüzn), kabz-bast vb.

gibi hâlleri de içine alır (Kuşeyrî, 2013: 171; Sühreverdî, 1988: 443; Cebecioğlu, 2004: 689; Ceyhan, 2012: 520).

1.3.3.3.2. İlgili Terimler (Vâkıa/Vâkı')

Vâkıa/vâkı', lügatte "olay, olgu" (Uludağ, 2012: 372), "vukû bulan, meydana gelen olay" (Cebecioğlu, 2004: 686), "sıkıntı, kıyamet" (Yücer, 2013: 470) demek olup, tasavvuf ıstılahında ise "hâtırın tam aksine kalpte peyda olup bâkî ve dâim olan mâna" (Hucvirî 1982: 538), "hangi yolla olursa olsun gayb âleminde kalbe gelen" (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 15), "bir başka vâkı (tecellî)'nin doğmasıyla zâil olmayan hâl" (Serrâc, 1996: 335, 336), "halvet ehline aşîkar olan gaybî işler anlamındadır. Ya da sâlikin zikir esnasında ve Hak'ta gark halindeyken gördüğü şeydir. Bu şey duyu organlarının kavrayabileceği şeylerin dışındadır" (Seccâdî, 2007: 503; Yücer, 2013: 470). Ayrıca vâkı', "sâlikin mâna âleminde gördüğü şeyler" (Uludağ, 2012: 372) demektir. "Uyku ile uyanıklık arası (yakaza) bir hâldir" (Cebecioğlu, 2004: 686; Yücer, 2013: 470). "Bir çeşit rüya görmeye benzer. Fakat ondan farklıdır. Sûri vakıayı kâfir de mümin de görebilir. Mânevî vakıayı yalnızca mümin görür" (Uludağ, 2012: 372, 373; Cebecioğlu, 2004: 686).

"Vâkıa haram ve helâllere dikkat eden, bütün zamanını zikir ve ibadetle geçiren kimselerin kalbine geldiği gibi yoğun zikir ve ibadete devam etmediği halde mânevî alanda kâbiliyet sâhibi kimselerin kalbine de gelebilir" (Yücer, 2013: 470).

"Sûfiler, seyrü sülûk esnasında meydana gelen vâkıaları ibadet ve taatin kabulüne bir alâmet şeklinde görmüşler, ancak dervişin bunlarla oyalanmayıp yoluna devam etmesi gerektiğini vurgulamışlardır" (Yücer, 2013: 470).

Vâkı', kalpte vuku bulması, zikrin önemli bir etken olması, gayb âleminde gelmesi gibi özellikleri ile feyzle benzerlik taşır.

1.3.3.3.3. Başlıca Vâridler (Levâih, Levâmî, Tavâlî, Tavârik, Bevâdih, Hevâcim ve Bârika)

Levâih- Levâmî'-Tavâlî'

Levâih, lügat anlamı "parıltılar" (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 475; Cebecioğlu, 2004: 399), "aydınlıklar" (Seccâdî, 2007: 294) olup "lâihanın çoğuludur" (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 29; Cebecioğlu, 2004: 393). Lâiha, "tecellî nurundan zâhir olan"

(Seccâdî, 2007: 293), “içe doğuş, mânevî keşif” (Uludağ, 2012: 226), “parıldayan sonra sönen şeydir. Aynı zamanda Bârîka ve Hatre olarak da isimlendirilir” (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 28).

Terim olarak levâih, “mânevî yükselişin artması ve bir hâlden daha yüksek bir hâle geçiş sırasında zâhirî sırlarda beliren” duruma denir (Serrâc, 1996: 329; Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 475). Levâih, “Hak yolunun yolcusuna ilk zuhûr eden parıltılar” olup şimşek gibi bir görünüp bir kaybolurlar (Kuşeyrî, 2013: 157).

“Bazen *levâih*, yerleşmeksizin kalbe gelen lezzetli ve nûrânî sırlar diye de yorumlanabilir; parıldar ve kaybolurlar. Başka bir ifadeyle bu nûrlar, göze çarpar, ardından hızlıca uzaklaşırlar” (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 475). “Misâl âleminden histe görünen şeye de bazen (*levâih*) denir. Hz. Sâriye’nin Hz. Ömer’le olan hâli böyledir. Bu, sûrî keşftendir. İlk mânasıyla cenâb-ı akdesten hâsıl olan mânevî keşftendir” (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 29).

Levâmi: Anlamı, “ışığı, parıltı, şimşek” (Uludağ, 2012: 227), “parlayan” (Cebecioğlu, 2004: 399) olan *lâmianın* çoğuludur ve “şimşek parıltısı” anlamına gelen “*levâmiu’l-berk*”ten gelir” (Serrâc, 1996: 329). “Levâih’a yakın bir ma’nâsı vardır” (Serrâc, 1996: 329). Levâihten daha açık olup onun kadar çabuk zevâl bulmayan, “iki anlık veya buna yakın bir zaman bâkî kalan tecellî” (Kuşeyrî, 2013: 158; Uludağ, 2012: 227), “nefisleri zayıf ve temiz olanlardan bidâyet ehli için parıldayan ışıltı” (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 29) nurlarıdır. Bu nurlar ya kahır ve ceza ya da lütuf ve mükâfat nurlarının baskın olmasından kaynaklanır. Birinci kırmızıya, ikinci yeşile çalan bir renkte görünür (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 29; Uludağ, 2012: 227). “Bu nûrlar, hayalden hiss-i müştereke gelir. Maddî gözle görülür. Tıpkı güneş ve ay ışığının görüldüğü gibi” (Cebecioğlu, 2004: 399). “Bu, ayne’l-cem ve mârifete giden yolun başında bulunan sâlikin yaşadığı bir hâldir. Bu nûrların, geldiğinde, sâlikin etrafını aydınlattığı kaydedilir (Cebecioğlu, 2004: 399).

Amr b. Osman Mekkî der ki: “Allah Teâlâ, temiz kalplere peşpeşe çakan şimşek parıltıları misâli ilhâm gönderir.” Böylece Hakk, velî kullarının kalplerine, gaybe îmân ve tasdik hususunda gönüllerin inandığı şeyin esâs ve özünü şüphesiz olarak ızhâr eder. Kalplere zâhir olan bu parıltılar, ilâhî nûrun fazlalığından gizli kalmış, açığa çıkamamıştır. Ta ki bu sûretle nefisler de bu nurla ilgili bir tevehhüme kapılmasınlar. Eğer nefisler böyle bir vehme kapılacak olursa o nur kesilir” (Serrâc, 1996: 329).

Tavâli', levâih ve levâmi' ile yakın anlamlı kelime olup aralarında fark yok gibidir (Kuşeyrî, 2013: 157; Sühreverdî, 1988: 498). *Tavâli'* diğerlerine göre daha uzun süre kalan ve daha etkili olandır. Karanlığı, şüpheyi daha çok yok eder. Çok yüksek seviyede ve devamlı olmayıp sönme tehlikesi vardır. Meydana gelmesi süratli, kalbolmasının etkisi ise uzundur (Kuşeyrî, 2013: 158). Kâşânî ise *tavâli'*i, “ilâhî isimlerin tecellîlerinden kulun bâtınında ortaya çıkan ilk şey” diye târif eder ve bunun kulun ahlâkını ve vasıflarını güzelleştireceğini söyler (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 24).

Genel bir değerlendirme ile levâih, levâmi' ve *tavâli'* sâlike yolunun başında veya hâlini yükseltirken gelen, geliş ve kalış süreleri farklı feyizler olarak kabul edilebilir.

Tavârik

Lügatte “gece doğan yıldız” (Serrâc, 1996: 339), “vurmak; yürümek; gece gelmek, uğramak” (Uludağ, 2012: 345), kapı çalan, doğan anlamlarına gelen *târik*'in çoğuludur (Cebecioğlu, 2004: 636). İstılahtaki mânası ise, “hakikat ehlinin kalbine kulak yoluyla doğan ve ondaki hakikatleri yenileyen şey” (Serrâc, 1996: 339), “geceleyin gönül kapılarını çalan yeni hakikatler, gece gelen ilham, müjde” (Uludağ, 2012: 345), “gece münâcaat sırasında, kulun kalbine doğan müjdecî bir ilhâm” (Cebecioğlu, 2004: 636) demektir. *Tavârik* için kalbe gece gelen feyzdir de denilebilir.

Bevâdih ve Hevâcim

“Bedihet, bir nesnenin ansızın zuhûr eylemesine denir” (Âsım Efendi, 2013: 5552). *Bevâdih*, “içe doğan hisler ve bilgiler anlamında” (Cebecioğlu, 2004: 99) olup, “bâdihe'nin çoğuludur” (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 9; Seccâdî, 2007: 71). *Bevâdih*, “kulun hâline göre belli zamanlarda kalbine zâhir olan tecellîler” (Serrâc, 1996: 335), gaybten kalbe ansızın gelip bast yahut kabza, sevinç veya hüzne sebep olan (Kuşeyrî, 2013: 159; Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 113; 2014: 9; Seccâdî, 2007: 71; Cebecioğlu, 2004: 99), kalbe gelip acı ya da tatlı bir etki meydana getiren hâl, his (Uludağ, 2012: 74), “‘vakit’ istemeksizin ârifin kalbini kuvveti ile istila eden şey” (Seccâdî, 2007: 190) anlamında kullanılmaktadır.

Hevâcim, *hucumun* çoğuludur (Cebecioğlu, 2004: 265; Uludağ, 2012: 165). *Hücum* ise lügatte, “ansızın bir adama saldırıp yetişmek, bir yere düstursuz girmek, yahut girmek” (Âsım Efendi, 2013: 5245) anlamındadır. İstilahta ise “kalbe vaktin kuvvetiyle ve insan irâdesinin tesiri olmadan gelen vâridât” (Kuşeyrî, 2013: 159),

“kulun çabası olmaksızın vaktin gücüyle kalbe gelen şeyler” (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 78; 2014: 14; Cebecioğlu, 2004: 289), “muradına kavuşmak için özlemi artan ve dayanma gücü tükenen sâlikin murâdına ermek için her şeyi göze alması ve bu yolda hiç tereddüt etmeden teşebbüse geçmesi” (Uludağ, 2012: 165) anlamlarında kullanılmıştır.

Hevâcim, bevâdih ile aynı anlama da gelmekte (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 78; 2014: 14) olup feyz ile, kulun çabası olmadan, kalbe ansızın gelmesi ama kulun hâlinin de önemli olması gibi ortak nitelikler taşımaktadır.

Bârîka

Berk, yani “şimşek, parıldamak” (Âsım Efendi, 2013: 3909) “kökünden olup parlaklık” (Seccâdî, 2007: 62), “niteliksiz parıltı” (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 105) anlamındadır. Çoğulu *bevârik* şeklindedir (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 113). Terim olarak, Cenâb-ı akdetsen gelen keşfin başlangıcı ve esas olan ve hemen sönen bir parıltı (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 8; Seccâdî, 2007: 62; Uludağ, 2012: 66), “Cenab-ı Kuds’dan gelen ve kalıcı olmayan nur” (Seccâdî, 2007: 62) olarak tanımlanmaktadır. Bârîka,

en yüce mertebeden gelir ve parıldar, ardından gider. Böylelikle, tam bir keşif olmasa da, önce parıldayıp sonra gittiği için keşfin kaynağıdır. Bârîka ayrıldığında mahalde –ki mahal kalptir- bir durum meydana getirir ki, kalbi dağınıklıktan korur; birlik tecellîlerinden olduğu için de kalbe toplayıcılık özelliği yerleştirir (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 105).

1.3.3.3.4. Diğer Vârid Türleri (Kâdih, Bâdi, Bâdi Bilâ Bâdi)

Kâdih

Kâdih lâfzı ateş tutuşturmak anlamına gelen “kadehe” fiilinden alınmıştır. Sözlükte, “kınayan, engel olan, uyaran, kıvılcım” mânâsındadır. Nitekim çakmakla ateş tutuşturana da “kâdih” denir (Serrâc, 1996: 336; Uludağ, 2012: 202). “Hâtıra yakın bir ma’nâsı vardır. Ancak hâtır yakaza ehlinin kaplerna âid bir özellik, kâdih ise ehl-i gafletin kalplerine aid bir keyfiyettir” (Serrâc, 1996: 336; Uludağ, 2012: 202). O halde kâdih feyze engel olan, feyzin gelmediği bir durumu ifade etmektedir.

Kalpten gaflet bulutları dağılınca, yani kâdih hâli ortadan kalkınca onun yerini zikir alır. Sûfilerden biri “kâdih insana beşeriyet sıfatının yerleştiği gibi yerleşmiş bir sıfat değildir” demiştir” (Serrâc, 1996: 336).

Bâdî, Bâdî Bilâ-Bâdî

Kelime olarak “görünen her şeyin başlangıcı, ortaya çıkan” (Cebecioğlu, 2004: 77) demek olan bâdî (çoğulu bevâdî), tavârik, vâki’, kâdih, levâih ile yakın mânalı kelimedir (Sühreverdî, 1988: 498). Terim olarak ise bâdî “kulun hâline göre belli zamanlarda kalbine zâhir olan tecellîler” (Serrâc, 1996: 335), “kulun, hâli meydana getiren Mübdî’i müşâhede etmesi” (Serrâc, 1996: 353), “zuhûr ve tecellî” (Uludağ, 2007: 201), murakabe anında sâlikin gönlünde meydana gelen hitap ve ilham niteliğindeki müşâhede parıltıları (Uludağ, 1991: 419), “âriflerin kalplerine doğan mânevî hâller, nurlar ve saf zikirler şeklinde târif edilir” (Uludağ, 2007: 201).

Bilâ-bâdî (badisiz olma) denilince kalplere zâhir olan bâdîleri ızhâr eden yani bâdîlerin kendisinden kaynaklandığı “Mübdî’e işaret edilmiş olup onu müşâhede etmek anlamına gelir (Serrâc, 1996: 353). Ve bu değim bâdinin hak olduğuna, bâdîleri kalplerde Hakk’ın gösterdiğine işaret eder. O halde “sâlik’in kendisinde gördüğü hâl bâdidir, sâlik’in bunu görmeyip onu var edeni görmesi ise bilâ-bâdî hâlidir” (Uludağ, 2007: 201). Konuyla ilişkisi açısından feyz alma ve feyzi görme durumu bâdî, feyzlerin kaynağını, Feyyâz’ı görme durumu ise bilâ-bâdî hâlidir.

Bâdî bilâ-bâdî ise, “mârifet ehlinin kalplerine zâhir olan zikir safâsı, nûrlar ve hâller gibi şeylere” (Serrâc, 1996: 353), “kalpteki bütün tecellîleri ortadan kaldırarak onların yerine geçen ilâhî tecellîye” denilir. Bâdî bilâ-bâdîye Hak bâdîsi de denilir (Uludağ, 1991: 419).

1.3.3.3.5. Zuhûr

Zuhûr, Arapça, “ortaya çıkma” (Cebecioğlu, 2004: 732), “açığa çıkma, meydana gelme” (Uludağ, 2012: 396), “tecellî” (Uludağ, 2012: 396) demek olup çoğulu *zuhûrât*tır. Zuhûr, “Hakk’ın isim ve fiillerinin âlemde tecellî etmesi anlamında” olup tecellî ile aynı mânada da kullanılmaktadır (Ceyhan, 2013; 505).

İstılahta ayrıca, “müşâhede yoluyla maddeden mücerret olarak temâşa edilen Hakk’ın nurları” (Uludağ, 2012: 396), “kendi katkısı olmaksızın sâlikten ortaya çıkan olaylar” (Cebecioğlu, 2004: 732) anlamına gelmektedir.

1.3.4. Hâller

1.3.4.1. Kabz ve Bast

Sözlükte kabz “daralma, büzülme; tasalanma, durgunluk” anlamına, bast ise rahatlık, ferahlık, genişleme, açılma mânasına gelmektedir (Uludağ, 2001: 44-45; Uludağ, 2007: 77). Tasavvuf terimi olarak ise kabz ve bast sâlikin kalbine bir anda gelen mânevî sıkıntı yada ferahlık hâlini ifade etmektedir. Kabz ve bast kalbe gelen vâridâtın etkisiyle oluşur. Eğer, kalbe gelen vâridât azarlanmayı, uyarılmayı veya bir kusurundan dolayı azapla ikazı içeriyorsa bu, kabza sebep olmaktadır. Eğer kalbe gelen vâridât/füyûzât Allah’ın kulunu kendisine yaklaştıracığına, lütûfta bulunacağına dair işaret barındırıyorsa bu da bast hâline sebep olmaktadır (Kuşeyrî, 2013: 129; İbnü’l-Arabî, 2015: 134; Uludağ, 2001: 45). Vâridin feyzle irtibâtı açısından kabz ve bastın kalbe gelen feyzlerin sonucu oluşan hâller olduğu görülmektedir.

Kabz ve bast hâllerinin geliş gidişi kulun kesbi ve cehdi olmadan gerçekleşir. Kabz hicap hâlindeki kalplerin tutulgan oluşundan, bast ise keşf hâlindeki kalbin açılışından ibârettir (Hucvirî, 1982:524-525; Uludağ, 2001: 45). “Bast hâlinde bulunan sâlike mebsût veya münbasit denir” (Uludağ, 2007: 78).

Hucvirî, kabz ve bastın sırrı/kalbi ve nefsi sevindiren ya da üzen iki hâl olduğunu, kalbin kabz hâlinin nefsin bast hâlinde veya kalbin bast hâlinin nefsin kabz hâlinde kaynaklandığını söyler ve kabzın Hakk’ın sevdiği kulunu kıskanması, bastın ise ona itab ve sitem edeceğinin işareti sayılmalıdır der. Bu mânada Bayezid de: “Kalplerin kabzı, nefslerin bastındandır, kalplerin bastı da nefslerin kabzındandır.” demektedir (Hucvirî, 1982: 524-526). Sühreverdî de benzer bir yaklaşımla kabzın varlığının nefsin sıfatının ortaya çıkmasından, bastın varlığını ise kalbin sıfatının ortaya çıkıp kalbe gâlip olmasından kaynaklandığını belirtir (Sühreverdî, 1988: 488).

Serrâc’a göre kabza erdirilen kişi Hak tarafından yeme içme gibi mübahlardan alıkonmuştur. Basta erdirince bu fiillerle meşguliyeti geri verilir. Serrâc kabzı, mârifetten başka fazlı olmayan ârifin, bastı ise Hakk’ın genişlik verdiği halkın kendisinin edebiyi edeplenmesi için hıfzı altına aldığı ârifin sıfatı olarak sayar (Serrâc, 1996: 336).

Sûfiler kabz ve bastı, havf ve recâ ile benzer veya onlardan yükseldikten sonra ulaşılan hâller olduğunu söylemişlerdir (Serrâc, 1996: 336; Kuşeyrî, 2013: 127; Uludağ, 2001: 45; Uludağ, 2007: 77). Havf ve recâ gelecekle ilgili korkulan ya da ümit edilen

hususlarla ilgili iken kabz ve bast şimdiki zamanla alâkalıdır (Kuşeyrî, 2013: 128; Cürçânî, 1997: 177; İbnü'l-Arabî, 2015: 134; Uludağ, 2007: 78). Kabz ve bast, ârif için ve yolun başındaki mürid için farklı şeyler ifade eden hâller olup, ârif için kabz hâli mürid için havf hâli, ârif için bast hâli mürid için recâ hâli yerindedir denilmiştir (Kuşeyrî, 2013: 127; Hucvirî, 1982: 525; Uludağ, 2001: 45).

Kabz ve bast hâli sûfilerin hepsinde aynı tesiri göstermez. Gelen vâridât kalbini tam olarak kaplayan sâlik bunlar dışında başka bir şeyle meşgul olamazken, vâridâtın kalbini tam olarak kaplamadığı sâlik başka şeylerle meşgul olabilir (Kuşeyrî, 2013: 128; Uludağ, 2007: 78). Kabz ve bast hâlinin sebebinin anlaşılamadığı durumlarda ise kul sabır ve teslimiyet göstermeli, sükûneti muhafaza edip edebe riâyet etmelidir (Kuşeyrî, 2013: 129-130; Uludağ, 2001: 45; Uludağ, 2007: 79).

Kabzin mı yoksa bastın mı daha üstün olduğu sûfiler arasında mevzu bahis edilmiştir. Âyette (Bakara, 245) kabzin önce gelmesinden ve kabzda bir erime ve kahrolma hâlinin olmasından dolayı kabzin basttan üstün olduğunu kabul eden sûfilere karşılık bazı sûfiler de ayette bastın sonra gelmesinin aslında üstünlüğünden olduğunu ve bastta vuslata ermeden dolayı sürûr olduğu için bastın kabzdan yüksek bir rütbede olduğunu söylemişlerdir (Hucvirî, 1982: 525; Uludağ, 2001: 45).

1.3.4.2. Heybet ve Üns

Kabz ve bastın üstündeki hâl heybet ve ünstür (Kuşeyrî, 2013: 130). Sözlükte üns, alışkanlık, yakınlık, samimi olma gibi anlamlara gelir. Terim olarak üns “Allah’ın cemal tecellîlerine mazhar olan sûfînin kalbinde bu ilâhî tecellîleri müşâhede etmesi ve Hak ile huzûrda bulunma hâlini ifade etmek” için kullanılır (Ceyhan, 2012: 348; Uludağ, 2007: 89). Heybet ise kelime olarak, saygınlık, çekinmek, huşû (Uludağ, 2007: 85) demek olup “Allah’tan son derece korkmak ve hürmetkâr davranmak, azameti karşısında dehşete kapılmak, kendini kaybetmek” anlamında kullanılır (Ceyhan, 2012: 348). Heybet, kulun kendinden geçip gaybete girdiği hâldir. Üns ise kulun uyanık yani sahv durumunda olduğu hâldir (Kuşeyrî, 2013: 131; Ceyhan, 2012: 348). Başka bir ifade ile heybet hâli celâlî feyzlerin etkisinden dolayı kendinden geçme, üns ise cemâlî feyzlere mazhar olup onları müşâhede hâlidir.

Hakk’ın kulun kalbine celâl şâhidi ile tecellî etmesinden heybet, cemâl şâhidi ile tecellî etmesinden kulda üns hâsıl olur. Dolayısıyla heybet ehli yorgunluk üzere, üns

ehli ise neşe üzeredir (Hucvirî, 1982: 526; İbnü'l-Arabî, 2015: 252, 255; Uludağ, 2007: 85).

Serrâc'a göre üns, Allah'a güvenmek, O'nunla sükûnet bulmak, O'ndan yardım dilemektir (Serrâc, 1996: 62; Ceyhan, 2012: 348). Şiblî ise ünsü “senin senden, nefsinden ve bütün varlıklardan uzaklaşman ve Allah ile üns hâlinde bulunmandır” diye târif etmiştir (Serrâc, 1996: 63).

Üns, mânevî temizliği tam, zikri sâfiyet kazanmış, kendisini Allah'tan alıkoyan her türlü şeyden uzaklaşmış kulların Allah'ın verdiği bir hâl (Serrâc, 1996: 62) olup nasipteki farklılığa göre kullarda değişik etki gösterir (Kuşeyrî, 2013: 131). Serrâc üns ehlini gûnahtan uzaklaşan ve gafletten kaçanların ünsü, kalbinde her türlü havâtır ve avârizdan kurtulanların ünsü ve üns ile birlikte ta'zim, kurb ve heybet hâlleri bulunduğundan ünsü göremeyenlerin ünsü diye üç derecede değerlendirmiştir (Serrâc, 1996: 62-63; Ceyhan, 2012: 348).

Hakikat ehli, kulun değişmesi söz konusu olduğu için bu yüce hâlleri (heybet ve ünsü) eksiklik sayarlar (Kuşeyrî, 2013: 132; Uludağ, 2007: 86).

1.3.4.3. Gaybet ve Huzûr

Gaybet sözlükte göze görünmemek, yitmek, bir şeyin başka bir şey içerisinde kaybolması, kişinin kendini kaybetmesi” gibi anlamlara gelir. Tasavvuf terimi olarak ise “sâlikin vârid ve ilhamın tesiriyle kendinden geçerek dış dünya ile ilgili şuurunu kaybetmesi” demektir. Bu anlamda gaybet de feyzin etkisi ile ortaya çıkan durumlardandır. Mevcûd olma, bulunma anlamındaki huzûr ise “hazır bulunmak, rahat olmak; yüce makam” demek olup tasavvufta gaybet hâlinin sona ermesinden sonraki uyanıklık durumunu ifade eder (Akkuş, 1996: 410; Uludağ, 2007: 101). Gaybet hâlindeki sâlike gâib/ehl-i gaybet, huzûr hâlindeki sâlike ise hâzır/ehl-i huzûr denilmiştir (Uludağ, 2007: 101).

Kalbin, kendisine gelen ilâhî vâridât ile, feyzlerle meşgul olup bütün hislerini kaybederek halkın hâllerinden habersiz olması gaybet hâli, kalbin Hak ile hâzır olması, O'nun huzûrunda bulunması huzûr hâlidir (Kuşeyrî, 2013: 145, 147; İbnü'l-Arabî, 2015: 266; Cürcânî, 1997: 167). Başka bir tanıma göre ise gaybet “Hakk'ı müşâhede ve huzûr hâli sebebiyle kulun zâhirinde bir değişiklik olmaksızın kalbin halkı müşâhededenden geçmesidir” (Serrâc, 1996: 333). Huzûr ise “kulun gözüyle Hak Teâlâ'yı

açıkça görememesi; fakat yakın berrâklığı sebebiyle kalben kendisiyle beraber olmasıdır. Her ne kadar O, kuldan gaib olsa da kulun kendisini O'nun huzûrunda hissetmesidir" (Serrâc, 1996: 333). Yani huzûr, isimleri münezzeh ve şânı yüce Allah karşısında bilinçli olma durumudur (İbnü'l-Arabî, 2015: 268). Gaybet, Hak'tan başka olandan –kalbin kendinden bile- kalbin gaybetidir. Kendinden gâip olmak Hakk'ın huzûruna çıkmaktır, Hak ile huzûr ise kendinden gâib olmaktır (Hucvirî, 1982: 374).

Gaybet hâli ilâhî vâridât ile olabildiği gibi kulun ilâhî sevap ve cezayı düşünmesi sonucunda da olur. Huzûr hâli ise Hakk'ın zikrinin kulun kalbine tamamen hâkim olması sonucunda olur. Kul huzûr hâlinde, "mertebesine göre Allah'ın kendisine tahsis ettiği mânevî hâlleri mükâşefe eder" (Kuşeyrî, 2013: 147; Akkuş, 1996: 410).

Bazı sûfler gaybet hâli ile insanın kendisinde fânî olmasından, Hakk'ın gaybetle kişinin kendisine ve başkasına bakmaktan gözünü sakındırmasından ve kulların elest bezminde gaybet hâlinde olup Allah'ın huzûrunda olduklarından hareketle gaybet hâlinin huzûrdan üstün olduğunu söylemişlerdir (Hucvirî, 1982: 375; Akkuş, 1996: 410). Bazı sûfler ise bütün güzelliklerin huzûr hâline bağlı olduğunu, gaybetin bir yol olup huzûra varınca âfet olduğunu dolayısıyla huzûr hâlinin gaybetten üstün olduğunu söylemişlerdir (Hucvirî, 1982: 525-526).

1.3.4.4. Cem' ve Fark

Cem', dağınık şeylerin bir araya getirilmesi, toplamak; tefrika da toplu olanların ayrılması, ayırt edici nitelik demektir (Serrâc, 1996: 216; Uludağ, 1995: 171; Yılmaz, 1993: 278). Istılâhta ise cem' için, Hakk'ın sana senin vâsitanla gerçek anlamda gösterdiği fiil, halk (yaratıklar) olmaksızın Hakk'a işaret eden, yaratıkları Hak ile kâim olarak var görmek, Hakk'ın herşeyi yönlendirdiğini görmek gibi tanımlamalar yapılmıştır (İbnü'l-Arabî, 2015: 160). Başka bir ifade ile cem', ruhun ilâhî güzelliği seyretmesi sırasında aklın nurunun sönüp, bâtılın kaybolup Allah ile mahlûk arasındaki farkın ortadan kalkması hâline denilir. Sâlikin bütün bilgilerini tek noktada toplayıp ledünnî bilgi içerisinde yok olmasına *cem'u'l-ilm*, maddî ve fânî varlığından sıyrılıp Hakk'ın varlığına ermesi *cem'u'l-vücûd*, Hakk'ın zâtında fânî olarak iki ayrı vücut görmekten kurtulup fenâ hâline ermesine de *cem'u'l-ayn*, Hakk'ın dışındaki her şeyi görmekten fânî olmaya ise *cem'u'l-cem* denilmiştir (İbnü'l-Arabî, 2015: 160; Yılmaz, 1993: 278-279).

Tefrika ise Hak olmaksızın halka işaret etmek, edebin gereği Hakk'ın sana gösterdiği fiillerin, kulluğu görmek, yaratıkları var saymak, başkalarını Allah adına görmek diye tanımlanmıştır (İbnü'l-Arabî, 2015: 167). “Hak ile cem’, başkalarından tefrika; ya’nî uzak olmak demektir. Başkalarından uzaklık ise O’nunla cem’dir” (Serrâc, 1996: 216) sözü cem’ ile fark ilişkisinin özeti gibidir.

Varlıkların Hak ile kul arasında perde oluşturması ve madde âleminin tesiri altında kalan kulun Allah’tan ayrı kalmasına *fark-ı evvel* denir ki bu sâlikin tasavvufa intisap etmeden önceki hâlidir. Bu haldeki insanda iman olmakla birlikte maddi şeylerin ve dürtülerinin tesiri altındadır. Cüneyd-i Bağdâdî’nin, beşerî ve maddî varlıkta kalma hâli, Ebû Bekir Vâsıtî’nin nefesine bakmak, Ebü’l-Hüseyn en-Nûrî’nin mâsiva ile olmak dediği, dünya, âhiret ve kâinâtın birbirinden ayrılmış olarak görüldüğü hal budur (Serrâc, 1996: 216-217; Uludağ, 1995: 171). Kulun kendisini Hak’la hissetme, vecde gelip Hakk’a yaklaşma, kulun rabbine bakması ve sadece Allah demesi hâli olan *cem*’e ulaştıktan sonra yaratıkların Hak ile var olduklarını kavramasına ve birbirini perdelemeksizin çoklukta birliği, birlikte çokluğu görmesine ise *fark-ı sâni* denilir. Bu haldeki sâlikin söz ve davranışları şer’i hükümlere uygundur ve sâlik halkı irşad ehliyetine sâhiptir (Serrâc, 1996: 216-217; Uludağ, 1995: 171).

Tasavvufa intisap etmenin gayesi fark (fark-ı evvel) hâline son verip cem’ hâline ermektir (Uludağ, 1995: 171). Bu ise fark hâli denilen insanın mâsiva ile olması, dürtülerinin tesiri altında hareket etmesi gibi feyze de engel teşkil eden durumlardan sıyrılmakla mümkündür. Dolayısıyla fark hâli feyze mani bir durumu cem’ ise feyze hazır hâle gelme durumunu da ifade etmektedir.

1.3.4.5. Fenâ ve Bekâ

Fenâ yok olmak, silinmek, geçici olmak, ölmek demektir (Abdürrezzâk Kâşânî, 2004: 442; Kara, 1995: 333). Bekâ ise bunun zıddı olup sâbit kalmak, var olmak, sürekli olmak demektir (Abdürrezzâk Kâşânî, 2004: 112; Kara, 1995: 333). Kaynaklarda fenâ ve bekâ ilminden ilk bahsedenin Ebû Saîd el-Harrâz (277/890?) olduğu söylenmiştir (Hucvirî, 1982: 363; Kara, 1995: 333).

İstilah olarak ise fenâ ve bekâ, “kulun Allah için yaptığı işlerden fânî olması, kulluk ahkâmının yerine getirilmesi sırasında Allah için kâim olduğunu görme duygusunun bâkî kalması” olarak tanımlanmıştır (Serrâc, 1996: 217). Cüneyd’e göre

fenâ: “Senin bütün vasıflarında yabancılaştıman, küll-i mutlakın bütünüyle seni senden almasıdır” (Serrâc, 1996: 218). Ayrıca fenâ, Hakk’ın sıfatlarında, beşeri sıfatlardan fani olmak bir de O’nun zatında iken sıfatında fani olmak demektir (Necmüddin Kübra, 1980: 119). Bunlardan başka fenâ, yaratıkların niteliklerinden fânî olmak, kendi zâtından fânî olmak, Hâkk’ı veya zâtını müşâhede etmek nedeniyle bütün âlemden fânî olmak (İbnü’l-Arabî, 2015: 146-155), “kulun bütün hazlardan fânî olup kendisi için herhangi bir şeyde hiçbir hazzın olmaması” (Sühreverdî, 1988: 489) diye de tanımlanmıştır. Bekâ ise, günahların ortadan kalkmasıyla itaatlerin geride kalması, kulun Allah’ın her şeyi ayakta tutan olduğunu görmesi, Hak ile bâkî olmak diye tanımlanmıştır (İbnü’l-Arabî, 2015: 156-157).

Serrâc fenâ ve bekânın, avâm derecesinden havâss mertebesine doğru yükselme kaydeden tevhîd ehli kulun iki sıfatı olduğunu söyler. Bu sıfatlar birbirine bağlıdır. İlmîn ortaya çıkması (bekâ) ile cehâlet yok olur (fenâ). Taatın ortaya çıkması (bekâ) ile de ma’siyet yok olur (fenâ). Zikrin ortaya çıkması (bekâ) gafletin ortadan kalkmasını (fenâ) gerektirir. Kulun öğrendiği ilim ve mârifet sâyesinde inâyet-i ilâhiyyeyi görme duygusunun ortaya çıkması (bekâ) da kendi hareketlerini görmekten fânî (fenâ) olması iledir (Serrâc, 1996: 217; Hucvirî, 1982: 366; Kara, 1995: 333). Bunlardan hareketle fenâ feyze engel olan durumların izâlesi, bekâ ise feyze vesîle özelliklerin kalbe yerleştirilmesi olarak değerlendirilebilir.

Fenâ, ilk olarak dünya ve âhiretle ilgili hazları kaybetme, sonra Allah’a karşı saygıdan dolayı O tecellî ettiğinde O’nunla ilgili hazları kaybetme ve son olarak da bu hazları yitirdiğini bilmeyecek noktaya –ki buna *fenâü’l-fenâ* denir- ulaşmak şeklinde de derecelendirilmiştir (Kelâbâzî, 2001: 144-145; Kara, 1995: 334).

Sûfnin kendisinde Allah’a muhâlefetten eser görülmemesine *fenâ ani’l-muhâlefe*, Allah’a tâzim hâli ile bâkî olmasına *fenâ fi’l-muvâfaka*, maksat ve iradenin Allah’ın iradesinde yok olmasına *fenâ fi’l-kusûd*, kâinatta Allah’tan başka bir varlığın müşâhede edilmemesine *fenâ fi’ş-şühûd*, Allah’ın dışındaki hiçbir varlığın tanınmamasına *fenâ fi’l-vücûd* denilmiştir. Tarikâtların kurulup gelişmesiyle birlikte, müridin şeyhe intisap edip onun öğütlerine kayıtsız şartsız bağlı kalması *fenâ fi’ş-şeyh*, tarikâtın kurucu pîrini tanıyıp onun tavsiye, fikir ve görüşlerine bağlanması *fenâ fi’l-pîr*, Hz. Peygamberin sevgisinde fânî olması *fenâ fi’r-resûl*, Allah’ta fânî olmayı ifade eden en son mertebe ise *fenâ fillâh* diye isimlendirilmiştir (Kara, 1995: 334). Bu

sınıflandırma ekseninde şeyhten feyz alma fenâ fi'ş-şeyh, pîrden feyz alma fenâ fi'l-pîr, Peygamberden feyz alma fanâ fi'r-resûl ve doğrudan Allah'tan feyz almak ise fenâ fillâh olma ile yakından ilgilidir.

Fenâ-bekâ, çoğu sûfiye göre, tasavvufa giren ve mürşidin denetimi ile riyâzet ve mücâhedelerle nefsini terbiye ve tezkiye eden müridin ulaşacağı son nokta kabul edilir (Kara, 1995: 333).

1.3.5. Keşif, Mârifet ve Müşâhede

1.3.5.1. Fetih

Fütûh kelimesinin kökü olan *feth*, “kapalı nesneyi açmak” (Âsım Efendi, 2013: 1187), “açılmak, açılış” (Uludağ, 2012: 135) anlamlarına gelir. Istilahta ise, “sâlike zuhûr eden kemal halleri” (Uludağ, 2012: 135), “manevî feyz, gönül açıklığı” (Cebecioğlu, 2004: 220), zâhirî ve bâtinî nimetlerin kendisine kapanmasından sonra Allah Teâlâ'dan kula açılan rızıklar, ibâdetler, ilimler, mârifetler, mükâşefeler vb. her şey demektir (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 431, 433; 2014: 75; Seccâdî, 2007: 151; Cebecioğlu, 2004: 220). “Erenler, bugün fütûhâtta bulundular.” cümlesi mürşidlerin müridlerine feyz aktarması anlamında kullanılan bir deyimdir (Cebecioğlu, 2004: 220).

Fütûhun çeşitleri vardır. Bunlar içerisinde, kulun çaba ve gayretinin olmaması, bâtinî yönün ön planda olması, Allah tarafından vehbî olarak verilmesi gibi özellikleri ile feyzle bağlantılı olanlar şunlardır: *Fütûhu'l-halâve*: Kulun sadece bâtinine açılan çeşitli ilimler, mârifetler ve Hakk'a yakınlık belirtileri. *Fütûhu'l-mükâşefe*: Gayret ve çabası olmaksızın kula açılan mükâşefe ve müşâhedeler. *Fethu'r-rûh*: Mârifeti nakil veya istidlal yoluyla değil, vecd, müşâhede ve görme vâsıtasıyla veren fetih. *Fethu'l-kalb*: Fethi en faydalı ve hükmü en yaygın olan ve kalbin, nefsin darlığından doğması anlamındaki fetih. *Fethu'l-mubîn*: Bütün fetihlerden daha üstün, en kâmil, en değerli, en kıymetli, en tamam, ardında başka fetih olmayan fetih. Yaratılmışlık zindanının darlığından, gerçek tecellîlerin açılması ve Hakk'ın nûrlarının ortaya çıkması mânâsındaki fetih budur. Ve bu mertebe velâyetin Allah'a ait olduğu mertebedir (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 431, 433; Seccâdî, 2007: 151; Uludağ, 2012: 136).

1.3.5.2. Keşif

Keşf lügatte, “perdeyi kaldırmak” (Cürcânî, 1997: 188; Uludağ, 2002: 315), “fehmi kapalı olan şeyin açıklanması, münkaşif hale gelmesi, sanki gözle görülür gibi olması” (Serrâc, 1996: 339), “açma, bir sırrı öğrenme” (el-Cerrâhî, 2013: 224), “bir nesneyi setreden perde ve örtü makulesini gidermekle ve kaldırmakla açığa çıkarmak” (Âsım Efendi, 2013: 3841) anlamlarına gelir.

Keşf, “ıstılâhta ise, perdenin arkasındaki gaybî ma’nâlara ve hakîkî durumlara, vücûden veya şuhûden müttali’ olmak” (Cürcânî, 1997: 188;), “Allah tarafından ilham olunma” (el-Cerrâhî, 2013: 224) demektir. “Sûfîler keşf terimini hem perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme hem de Allah’ın tecellîlerini temâşa etme anlamında kullanmışlardır” (Uludağ, 2002: 315).

Keşf ile feyz arasındaki irtibâta değinen şu tanım gayb âleminde feyz almanın keşf ile gerçekleştiğini belirtir: “Keşf özelliği kendi içinde bir kuvvettir. Gayp âleminin feyzini alabilmek için o basîretin gözbebeğidir. Sonra gayp âleminin feyz nûru ile keşif kuvveti birleşir. Tıpkı ampulle cereyanın birleşip ışık verdiği gibi...” (el-Cerrâhî, 2013: 225).

Keşf ile aynı kökten olan *mükâşefe* ise kelime olarak “iki şey arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması” (Uludağ, 2002: 315) demektir. Terim olarak mükâşefe, “kalbin herhangi bir delile ihtiyaç duymadan, kendisinden Hakk’a sığınılacak herhangi bir şüphe olmadan, gayba ait bir perde ile perdelenmeden, bildirilen şeylerin hakîkatini görerek Hakk’ın huzûrunda oluşu demektir” (Kuşeyrî, 2013: 155). O halde mükâşefe, üst düzey bir feyz hâli olup Hakk’ın huzûrunda perdelenme olmadan bilgilere, hakîkâtlere ilâhî lütufla ulaşma durumunu ifade etmektedir.

Keşf ile açılan perdeler sonucunda akla dayanan muhâdara, ilme dayanan mükâşefe ve mârifete dayanan müşâhede ortaya çıkar (Kuşeyrî, 2013: 155; Uludağ, 2002: 315). Tasvvufa mükâşefe ilmi, sûfîlere ise ehl-i mükâşefe veya ehl-i keşf denilmesi keşfin bu alandaki önemin gösteren bir işarettir (Uludağ, 2002: 315).

Keşfin farklı şekillerde sınıflandırması yapılmıştır. Riyazet ve tasfiye sonucu, gaybı örten perdenin kalkıp, bilgilerin elde edilmesini sağlayana *keşf-i mânevî*; aklî bilgiler ile değil de, bizzat görme ile olan keşiflere, *keşf-i hissî* veya *keşf-i iyânî*; rüya türünden hayal ürünü olarak ortaya çıkan ve tabiri gereken keşfe *keşf-i muhayyel*

denilmiştir. Bunlardan başka, akledilenler üzerinden perdenin kalktığı keşfe *aklî keşf*, müşâhedeye has çeşitli nurların üzerindeki perdenin kalktığı keşfe *kalbî keşf*, yaratıklardaki sırların ortaya çıktığı keşfe *sırrî keşf*, Allah'ın celâl veya cemâl sıfatlarının tecellîlerinin görüldüğü keşfe *hafî/sıfatî keşf*, zihindeki düşünceleri bilmeye *keşf-i zamâir*, ölen insanın kabirdeki hâlini bilmeye de *keşf-i ahvâl-i kubûr* denilmiştir (Uludağ, 2002: 316; Cebecioğlu, 2004: 367).

Keşfin elde edilebilmesi için söylenen: “Kim kendisiyle Allah arasında olan işlerde takvâ ve murâkabe ile amel etmezse keşf ve müşâhedeye ulaşamaz” (Serrâc, 1996: 339) sözü feyze ulaşabilmek için de gerekli olan takvaya yani Allah'a itaat edip günahlardan korunmaya (Kuşeyrî, 2013: 200) ve her an Allah'ın gözetimi altında olmaya (murâkabe) (Kuşeyrî, 2013: 323) dikkat çekmektedir.

1.3.5.3. İlham

Sözlükte, “içmek, birden yutmak” anlamındaki lehm (Ilehem) kökünden türemiş olan ilhâm kelimesi” (Yavuz, 2000: 98), “bir nesneyi heman bir defada yutmak” (Âsım Efendi, 2013: 5210), “bildirmek, haber vermek” (Uludağ, 2012: 184), “mutlak ilan” (Seccâdî, 2007: 222), “yutturmak” (Âsım Efendi, 2013: 5211) anlamındadır.

Terim olarak ilham, Allah Teâlâ'nın ilhama mazhar olan kalpte yarattığı ilimdir (Necmüddin Kübra, 1980: 83). Feyz yoluyla, delîl ve iktisabsız yani gayret sarfedilmeden, doğrudan Allah (c.c.) tarafından, kalbe bırakılan şey, ilim (Gazâlî, 1974: 3: 41; Cürçânî, 1997: 28; Cebecioğlu, 2004: 305; Yılmaz, 2004: 225), “vahiy, rüyâ-yı sâdika, Allah tarafından gönle doğan şey” (el-Cerrâhî, 2013: 178) demektir.

İlham feyz gibi, Allah Teâlâ tarafından, sâlikin, feyz yolcusunun kalbine doğrudan veya melek aracılığı ile düşünme, öğrenme ve kesb olmadan iyilik ve hayr telkin eden bilgilerin veya başka şeylerin bırakılmasıdır (Seccâdî, 2007: 222; Âsım Efendi, 2013: 5211; Yavuz, 2000: 98). İlham ile elde edilen bilgiler gaybî bilgilerdir (Seccâdî, 2007: 222). Kalbe gelen Hak veya melek kaynaklı düşünceler, bilgiler (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 78) demek olan ilham hâvâtır çeşitleri arasında havâtır-ı melekiyenin diğer bir ismi olarak da geçmiştir.

El-ilhâmu'z-zâtî (Zât'tan gelen ilimler) şekliyle, “haber veren ve verilen arasında vâsıtanın bulunmayacağı şekilde, Hak tarafından bildirilen ilimlerdir” (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 79) diye de kullanılmıştır.

“Şeytanın vesvese yoluyla kötü şeyleri telkin etmesine karşılık Allah’ın veya meleklerin hakka ve hayra yönelten bilgileri ilham yoluyla insanın kalbine ulaştırması konusunda İslâm âlimleri arasında hemen hemen görüş birliği vardır” (Yavuz, 2000: 98). İlhâm, âlimlere göre delil olmaz. Sûfiler ise ilhâmı ferdi planda delil olarak kabul ederler (Cürcânî, 1997: 28; Cebecioğlu, 2004: 305).

1.3.5.4. Yakîn

Sözlükte “sâbit olmak, durulmak, sükûnete kavuşmak” anlamındaki yakn kökünden türeyen yakîn, terim olarak doğruluğunda şüphe bulunmayan, vâkıya uygun bilgi, sâbit ve kesin inanış, hüccet ve burhânla değil iman kuvveti ile gözün görmesi demektir (Cürcânî, 1997: 252; Demir, 2013: 271). Tasavvufta genelde kalpte hâsıl olan ve şüphe ihtimali bulunmayan bilgi olarak târif edilmiştir. Sûfiler yakîni ayrıca, yarını çok düşünmemek, Allah tarafından kalbe tevdi edilen ilim, değişmeyen, bozulmayan, farklılaşmayan bir ilmin kalbe yerleşmesi, gaybe dâir sırların perdelerinin açılması, iman kuvveti ile hakîkati ayan beyan görmek gibi çeşitli şekillerde târif etmişlerdir (Kuşeyrî, 2013: 307, 308, 309, 310; Demir, 2013: 271).

Sûfiler yakîne ulaşmayı, imanın artıp tahkike ulaşmasına, Allah’tan başkası ile sükûn bulmayan bir kalbin olmasına, haramlardan uzak durmaya bağlamışlardır (Kuşeyrî, 2013: 307) ki bu şart feyz gibi diğer gaybî ve vehbî ilimlere ulaşmanın da şartıdır.

Serrâc, bütün hâllerin aslı, nihâyeti ve bâtını olarak gördüğü yakîni mükâşefe olarak târif edip, kıyamet günü perdelerin açılıp hakîkatlerin görülmesi, kalplere iman hakîkatlerinin açılması ve Peygamberlere mucizelerle, velilere de kerâmetlerle ilâhî kudretin âsârının delillerinin ortaya çıkması diye üçe ayırır. Yakîn ehilini de, Allah’ın elinde bulunana güvenip halkın elindekinden ümit kesmek olan *avâmın ve mürîdlerin yakîni*, sürekli iç çekişmelerin olduğu, yakînden yakîne geçip nihayetinde yakînin vatan olduğu *havâssın yakîni* ve isbât-ı ilâhînin bütün sıfatlarıyla gerçekleştiği *havâssu’l-havâssın yakîni* (Serrâc, 1996: 67-68) olarak üçe ayırmıştır.

Yakîn sonucunda, her türlü şek ve şüphenin ortadan kalkıp gayba îman ve tasdîkin gerçekleşir. Sevinç hâli ve münâcâtta tad alma vukû bulur (Serrâc, 1996: 68). Kul ilâhî takdire razı olur ve kalpte itiraz hâli sona erip rıza hâli başlar. Belâ onun için nimete rahatlık da musîbete dönüşür. Kul her şeyde Allah’ı görüp her şeyi O’ndan

istemek durumuna erer (Kuşeyrî, 2013: 309, 310; Serrâc, 1996: 67). Ve yakîn kalpteki şüpheleri dağıtıp, kalbi nurla, Allah’a şükür ve Allah korkusu ile doldurur (Kuşeyrî, 2013: 307).

Üç türlü yakîn vardır. *İlme’l-yakîn*: Bir şey hakkında habere dayanan, delil ve nazar yoluyla elde edilen kesin bilgi. *Ayne’l-yakîn*: Görme yoluyla, keşif ve ilâhî ihsânlar yoluyla elde edilen kesin bilgi. *Hakke’l-yakîn*: Yaşayarak elde edilen kesin bilgi (Sühreverdî, 1988: 497; Uludağ, 2012: 386).

1.3.5.5. Firâset

Firâset lügatte, “tesebbüt ve nazar” (Cürcânî, 1997: 171), “sezmek, hissetmek” (Uludağ, 2012: 138), fikir, tahmin ve idrakte dikkati nazar ederek isabetli olmaya (Âsım Efendi, 2013: 2683) denir.

Firâset, ıstılâhda kalblerde parlayan ilâhî nurun ışığı, kalbe yerleşmiş olan mârifet, yakînin keşfedilmesi, gaybın gözle görülmesi (Kuşeyrî, 2013: 383, 384), Allah Teâlâ tarafından evliyâyâ ihsân edilen keşif hasleti, kerâmet ve bir çeşit sezgi (Cürcânî, 1997: 174), bilinmeyen hükmü sezme ve idrâk etmek (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 433), “gaybden gelen bir ilim vesîlesi ile elde edilen idrak gücü” (Seccâdî, 2007: 150) mânalarında kullanılmaktadır.

“Allah’ın göğsünü İslâm’a açtığı kimse, Rabbinden bir nûr üzere değil midir?” (Zümer/22) ayeti ile “Mü’minin firâsetinden korkunuz; zira o Allah’ın nûru ile bakar.” hadisi firâsetin delili sayılmıştır (Cebecioğlu, 2004: 217).

“Firaset akıl ve düşünce değil, kalp kaynaklı bilgi, hikmet ve basîretten doğar. Böylelikle sâhibi, idrâk edilemeyen şeyleri akıl gücü veya istidlal yoluyla değil, sırrı vâsıtasıyla bedihi olarak idrâk eder” (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 433). Kuşeyrî, ferâsetin insanın kalbine gelip kendisine ters olan şeyleri, nefsin düşüncelerinin etkisini yok edip kalbi hükmü altına aldığını söyler (Kuşeyrî, 2013: 383). Feyze ulaşmak için gerekli olduğu gibi firâset için de kuvvetli bir iman ve beraberinde amel, gözü haramdan sakındırma, nefsânî arzulara muhâlefet, sünnete ittibâ şarttır (Kuşeyrî, 2013: 383, 386; Cebecioğlu, 2004: 217).

Firaset iki türdür: “**Tabîi firaset**: Bazı karinelerle bazı hususları bilme. **İlahi lütuf olarak firaset**: Allah’ın kalplere verdiği ilhamla bir şeyi bilme” (Uludağ, 2012: 138). Niteliği itibariyle feyze benzeyen, Allah’ın bir lütfu olup ilhâm da denen bu ikinci

tür firâsettir. Bir de perhiz ve çile sonucu madde âleminden ve bedenî hazlardan soyutlanarak olaylar ve kişiler hakkında isabetli tahminler yapma mânasında *riyâzî firâset* vardır ki bu gayri müslimlerde de bulunabilir (Uludağ, 1996: 116).

1.3.5.6. Mârifet

Mârifet sözlükte “bilmek, tanımak, ikrar etmek; bilgi” anlamına gelmektedir (Uludağ, 2003: 54).

İstilahda mârifet “kalplerin Hak Teâlâ’nın öğrettiği incelikleri mütalâa etmesidir” (Serrâc, 1996: 35). “Esmâ ve sıfatının kemâliyle Allah’ın vahdaniyyetinin kalpte isbâtıdır” (Serrâc, 1996: 38). Allah hakkındaki sıhhatli ilim ve hâldir (Hucvirî, 1982: 398). Daha genel kabule göre mârifet, akıl ve naklin alanı dışında kalan hususlara vâsitasız olarak ulaşmaktır. Yani mârifet ilâhî esrâr ve hakîkatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgileri ifade etmektedir (Uludağ, 2003: 54-55).

Sûfilere göre mârifet –feyz gibi-, Allah’ı tanıyan, O’nunla muamelesinde sıdk ve ihlâs üzere olan, kötü huylardan temizlenen, nefsinin istek ve arzularını kesen kimselerin vasfıdır. Bu kimselere ârif, sâhip olduğu ahvâle de mârifet denir (Kuşeyrî, 2013: 500). Sûfiler ilim ve mârifet arasında ve âlim ârif arasında ayırım yapmışlardır. İlim genel nitelikli bilgileri ifade ederken mârifet özel ve ayrıntılı bilgiler için kullanılır. Ve mârifette bilginin yanında hâl de vardır. Dolayısıyla mârifet ilimden üstün olup ilim mârifetin yerini tutamaz (Hucvirî, 1982: 398; Uludağ, 2003: 54). Sûfiler nezdinde ârif de âlimden üstündür. Ârif “hiçbir şeyden kirlenmeyen ve herşey kendisiyle parıldayan kimsedir” (Serrâc, 1996: 33). Âlime tâbi olunur, ârif ile hidâyete erilir; âlim söylediği sözün altında, ârif ise söylediği sözün üstündedir gibi ifadelerle de bunu belirtmişlerdir. (Kuşeyrî, 2013: 506).

Mârifetin neticesinde kalpte Hakk’a teslimiyet artar ve ilhama dolayısıyla da feyze mazhariyet gerçekleşir (Kuşeyrî, 2013: 500, 501). Mârifet ile Allah’ı bilmeye “mârifetullah”, bilene de ârif billâh, ehl-i irfân, ehl-i mârifet denilmiştir (Uludağ, 2003: 54-55; Uludağ, 2012: 236). Sûfiler Yüce Allah hakkında tam anlamıyla mârifet sâhibi olmanın imkansız olduğunu ve bunu anlamının asıl mârifet olduğunu belirtmişlerdir (Uludağ, 2012: 236).

Ebû Saîd Harrâz mârifeti Hak vergisi olan ve kulun gayretiyle kazanılan olarak ikiye ayırmıştır (Serrâc, 1996: 33). Serrâc da mârifeti mârifet-i ikrâr, mârifet-i hakikat ve mârifet-i müşâhede diye üçe ayırmıştır (Serrâc, 1996: 38).

1.3.5.7. Müşâhede

Şâhid/Şuhûd/Müşâhede

Şahid, Arapça, “görmek, müşâhede etmek” (İzzeddîn Kâşânî, 2010: 144), “gören” (Seccâdî, 2007: 435), “hazır, tanık, mânasına ismi faildir. Şuhud, bir mahalle hazır olmak mânasınadır ki, gaybet mukâbilidir” (Âsım Efendi, 2013: 1475; Seccâdî, 2007: 435).

İstilah olarak şâhid, “senden gizli olanı sana gösteren şey” (Serrâc, 1996: 332), “hazır olup kalbde sürekli bulunan” (Kuşeyrî, 2013: 171), müşâhedenin kendinden sonra kalbe bıraktığı eser (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 89; Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 311), “tecellî, temaşa edilen zuhûrât ve fuyûzât” (Uludağ, 2012: 326) mânalarıyla ifade edilmiştir. “Zuhûr cihetinden Hakk’a şahid denir. Bazen bu kelime ile maşuk kastedilir. Bazen de insanın kalbinde bulunan ve sürekli olarak hatırlanan şeye şahid denir” (Seccâdî, 2007: 435).

“Cüneyd’e şâhid sorulduğunda şu cevabı verdi: “Senin sırrında ve içinde bulunan Hak’tır. Sırrını ve içini bilir” (Serrâc, 1996: 332). “Şâhid müşâhede edilenin sûretinden kalbin idrâk ettiği hakikate tanıklık eder” (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 311).

Müşâhede sonucu kalbe bırakılan eser (şâhid) bazen ledünnî bir bilginin gerçekleşmesi olabilir, bazen eser vecd olabilir, bazen bir hâl veya başka bir şey olabilir. “Şâhid, insanın kalbine zikirle hâkim olur ve gâib bile olsa, sanki onu görür gibidir. Buna göre, zikir ehli kimsenin kalbine hâkim olan şey, onun şahididir. Kalbe hâkim olan şey ilimse, zikir ehli kimse ilim şâhidi ile birliktedir, vecd ise vecd şâhidi ile birliktedir” (Kuşeyrî, 2013: 171; Uludağ, 2012: 326).

“Sûfîler şöyle demişlerdir: Hakk’ı görmenin belirtisi, onun şâhididir: yani bir kimse Hakk’ı müşâhede ettiğinde onun şâhidi Hakk’ın eserinin onun üzerinde zuhûr etmesidir” (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 311).

Şuhûd: “Hakk’ı Hak’la görmek” (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 89; Uludağ, 2012: 337), “ilâhî tecellîleri temaşa, manâ âlemini seyretme” (Uludağ, 2012: 337) demektir. “Şuhûddan murâd huzûrdur (hâzır olmak). Kalp hâzır olduğuna şâhiddir ve o şey onun

(kalbin) meşhûdudur” (İzzeddîn Kâşânî, 2010: 144). O halde şuhûd Allah’tan gelen feyzleri seyretme, tanıklık etme hâli, şâhid de bu seyr esnasında kalbe gelip yerleşen orada bulunan şey olarak değerlendirilebilir. “Şâhidin gösterdiği şey meşhûddur. Ebû Bekir Vâsîfî der ki: Şâhid Hak’tır, meşhûd mükevvenât âlemidir. Nitekim Cenâb-ı Hak ‘Şâhid ve meşhûd’a andolsun’ buyurdu” (Serrâc, 1996: 332). Eğer “şevâhid” şeklinde cem’ sigasıyla kullanılırsa halk, şuhûd olarak mücerred kullanılırsa kasdedilen Allah’ın huzûrudur (İzzeddîn Kâşânî, 2010: 145).

Müşâhede, lügat anlamı olarak “mudânât (yakınlaşma) ve muhâdara (hazır bulunma)” (Serrâc, 1996: 328-329), “bir nesneyi ru-be-ru görmek” (Âsım Efendi, 2013: 1476), “perdenin açılması, temaşa ve seyretme” (Uludağ, 2012: 265) demek olup, ıstılahta ise “hiçbir kuşku olmadan, Hakk’ı görmek” (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 311), “herhangi bir şüphe olmadan Hakk’ın kulun kalbinde huzûru” (Kuşeyrî, 2013: 155), Allah’ın zuhûr ve tecellîlerini görmek (Uludağ, 2006: 152) mânalarında kullanılır.

Amr b. Osman el-Mekkî müşâhedeyi şöyle anlatmıştır: Müşâhede bir şimşegin aralıksız çakması gibi, arada setr ve kesinti olmadan tecellî nurlarının ardı ardına kalbe gelmesi olup başlangıcında huzûr hâli sâyesinde gayb örtüsü dışına taşmadan yakın hâli artıp yükselir. Bu da gaybların gizlediği şeye kalbin devamlı muhâdara hâlinde bağlı kalmasıyla olur. Nasıl ki, şimşegin çakması ile gece tıpkı gündüz gibi aydınlık oluyorsa, tecellî hâlinin devamı ile de kalbin karanlığı ortadan kalkar, sürekli aydınlık olur (Kuşeyrî, 2013: 156; Serrâc, 1996: 328, 329).

Müşâhedenin, başlangıç olan gözün müşâhededesi, sonra kalbin müşâhededesi, ruhun ve sırrın müşâhededesi gibi mertebeleri vardır. Sâlikin yolculuğunda üst mertebelere geçişi sırasında önündeki perdeleri açması muhâdara, mükâşefe ve müşâhede şeklinde üç aşamada ele alınır. *Muhâdarada* akıl yol göstericidir ve sâlikte Allah’ın var ve bir olduğunun delilleri oluşur. *Mükâşefede* Allah’ın sıfatlarıyla ünsiyet hâlinde ve delillere ihtiyaç kalmadan kalbin Hakk’ın huzûrunda bulunmasıdır. *Müşâhededede* ise hiçbir şüphe kalmadan Hakk’ın kalpte huzûru söz konusudur (Uludağ, 2006: 152).

Feyz gibi müşâhede hâlinin gerçekleşmesi ve sahihliği, kulun nefsinin kötülüklerinden temizlenmesi iledir. Yoksa nefsini arındırma yolunda çile çekmeyenlerin müşâhede hâline ermeleri imkânsızdır (Kuşeyrî, 2013: 156; Uludağ, 2006: 153).

.....

Yukarıda görüldüğü üzere kavram olarak içerisinde çokluğu, akıp taşmayı ifade eden feyz kelimesi, ayet ve hadislerde de bu mânalar çerçevesinde kullanılmıştır. Özündeki bolluk, taşıp yayılma, feyzin sûfilerce Allah'ın lütfünün, rahmetinin daha kapsayıcı bir ifade ile isimlerinin ve sıfatlarının akıp taşması anlamında kullanılmasına temel oluşturmuştur. Bu şekilde Allah'tan karşılıksız olarak gelen bilgi, duygu, var olma vb. feyz ile ifade edilir olmuştur.

Allah'ın lütfu olarak, insan iradesi dışında kalbe gelen, kendi çabasıyla ulaşamadığı, görünen âlemin dışındaki bilgi ve durumlara ulaşma hâli tasavvuf literatüründe feyze benzer –ama farklılıkları olan- birçok kelime ile ifade edilmiştir. Bazıları kalış süresinin uzunluğu kısalığı ile ifade edilmiştir. Bazı kavramlarda daha çok gerçekleştiği zaman ön plandadır. Bazılarında peşpeşe gelme vardır. Bazısında gayb perdesinin açılması ile bilgiye ulaşılırken bazısında ise huzûr hâlinde bilgiye ulaşma vardır. Ama hepsinde insan gücünü aşan şeylerin hîbe edilmesi ve kalbin hîbeleri almaya mânen hazırlıklı olması şartı vardır.

BİRİNCİ BÖLÜM

2. BİLGİ ve FEYZ

2.1. Tasavvuf ve Tarikat Geleneğinde Feyzin Bilgi ile İlişkisi

Feyz hakkında, ilim ve mârifet (Bilmen, 1967: 101), “ilham yoluyla kalbe ilka olan şey” (Seccâdî, 2007: 152), “kulun çaba ve iktisâbı olmadan kalbe taşan bilgi” (Yılmaz, 2004: 226) gibi tanımlamalar yapılması, feyzin bilgi ve bilginin kaynağı ile ilişkisini dolayısıyla da bilgi nazariyesinin/felsefesinin de konusu olduğunu ortaya koymaktadır.

Mutasavvıflar dinî ilimleri zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Zâhir ilimler hadis, fıkıh ve kelam gibi ilimler iken bâtın ilmi tasavvuftur demişlerdir. Zâhir ilimler eğitim öğretimle elde edilebilirken bâtın ilmi, bilinen bilgi kaynakları kullanılmadan, keşf ile elde edilebilmektedir. Bâtın ilmi, ledün ilmi, ilhâmi bilgi, mükâşefe ilmi birbiriyle ve feyzle ilişkili olarak kullanılmıştır (Serrâc, 1996: 23-24; Cürçânî, 1997: 28; Uludağ, 1992: 188; Yavuz, 2000: 98). Sûfilerce faziletli görülüp kıymeti yüceltilen ilim, sâhibini Allah’a götüren yakîn ve mârifeti oluşturan mârifet ilmidir, kalb ilmidir; fetva ve hükümlerle ilgili ilimler değildir. Mârifet ilmi fakr, zühd, tevekkül, havf ve aşk sâhibi kimselerin ilmidir (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1999: 119-120). Bu ilme sâhip kimseler tekkelerde vetişir ve yerleşirler (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1999: 131). Kibir, bid’ad, dünya sevgisi hevâ peşinde gitme mârifet ilmine engel olan hususlardır (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1999: 259).

Dinî ilimler için zâhir ve bâtın diye ayırım yapılması zâhir ilminin ve o ilim sâhiplerinin değersiz olduğunu göstermez. Zira bâtınî veche zâhirî vechenin özü, zâhir de bâtının kılıfıdır. Zâhir olmasaydı bâtın sıhhatli olmazdı (er-Rufâî, 1997:123).

“Bizim yolumuzda mücahede edenleri, yollarımıza ulaştırırız.” (Ankebut 29/69), “Ey iman edenler, takva sâhibi olursanız size furkan verir.” (Enfâl 8/29), “Hikmeti dilediğine verir. Hikmet verilen kimseye çok hayır verilmiştir.” (Bakara 2/268) gibi ayetleri ve Hz. Musa ve Hızır arasında geçen kıssayı, sûfiler, zâhir ilmi ile bâtın ilmi arasındaki farkı açıklamak ve delillendirmek için kullanırlar (Affî, 1996: 220).

Sûfîler, akıl ve kalbi bilgi araçları olmaları açısından birbirinden ayırt ettikleri gibi, bunlar aracılığıyla elde edilen bilgileri de temyiz etmişler, her birisine ayrı isim vermişlerdir. Aklın idrakine ilim, kalbin idrakine mârifet ve zevk; ilim sahibine âlim, mârifet sahibine ârif ismini vermişlerdir (Afîfî, 1996: 218).

Bâtın ilminin merkezi kalptir. Bu ilim, sıddık ve mukarreblerin ilmi olup, kalbin kötü huylardan arınıp temizlendiği, şehvî ve behîmî arzularını terkederek Peygamberin izinden yüründüğünde kalbe tecellî eden bir nurdur. Yani bu ilim, kalbin cilalanması ve Hakk’a yönelmesi nisbetinde kelpde parlamaya başlar. Böylece, kişi bir çok şeyi görür, Allah Teâlâ’nın zât, sıfat ve ef’âlî hakkında hakiki bilgi sâhibi olur, dünya ve ahiret hikmetini anlar, şeytanın ve meleğin kalbe hücumları gibi kesb ile elde edilemeyen bir çok bilgiye ulaşır (Gazâlî, 1974: 1: 57-58). “Kalbe gelen ilâhî feyizler, mânâ nûrlarıdır, gaybî güzel veya çirkin olsun açar ve açıklar” (Şarkavî, 2010: 29).

İbnü’l-Arabî, vücûdun hakîkatinin fikir ve nazar ile değil en üstün yol olan tecellî ile ulaşılan keşif ilimleriyle bilinebileceğini söyler (Kılıç, 1999: 509). Ona göre bütün bilgiler ilâhî kaynaktan taşıp gelmiştir. Âdem’e isimlerin öğretildiğini bildiren âyet (Bakara, 2/31) bunun delilidir. Görülen âlemin bilgisine duyular, fikir ve akılla ulaşılabilirken görülmeyen âlemin bilgisine sadece vahiy ve ilham yoluyla ulaşılabilir (Kılıç, 1999: 516).

Mürşidi kâmillerin, şeyhlerin vb. hayatlarının anlatıldığı yerlerde, mânevi âlemin hangi büyüklerinden feyz alıp kimler için feyze vesîle olduklarının belirtilmesi de, feyzin tasavvuftaki yerini ve ona nasıl ulaşıldığını anlatan önemli bir delildir. Örneğin, Yûsuf Hemedânî anlatılırken, Gavs-ı Âzam Abdülkâdir Geylanî’den feyzler aldığı (el-Hânî, 2004: 338), Hâce Ârif Rivgerî’nin de, Hâce Abdülhâlık Gucdüvânî’den feyz alıp tekâmül ettiği belirtilmiştir (el-Hânî, 2004: 344).

Görüldüğü üzere tasavvufta bilginin kaynağı, bilgi mahalli, bilgiye ulaşma yolları ve bunlar neticesinde ulaşılan bilgilerin niteliği diğer ilimlere göre farklılık arz etmektedir. Feyz ve feyz ile anlam yakınlığı olan keşf, vârid, tecellî, ilhâm, mârifet vb. tasavvufun bilgi nazariyesini ilgilendiren kavramlarıdır. Bu bölümde işlenecek olan, feyzin kaynakları, bu kaynaklardan feyze ulaşabilmek için zikredilen şartlar, ledünnî/bâtınî ilmin kaynaklarını ve bu bilgiye mazhar olma şartlarını da ihtiva etmektedir.

2.2. Feyz Kaynakları

Feyzin asıl ve biricik kaynağı Zât-ı Bâri olan Allah'tır (Eraydın, 1995: 514). İnsân-ı kâmil olan Peygamber ve mürşid-i kâmiller O'ndan gelecek feyz için birer vesîledirler (Uludağ, 2012: 137). Bununla beraber asıl kaynaktan gelen feyzin insanlara ulaşmasında aracı olmaları itibariyle insân-ı kâmil olan Peygamber ve velîler de feyzin kaynağı sayılırlar (Eraydın, 1995: 514).

2.2.1. Allah (c.c.)

“Feyzi sürekli olarak mahlûkâta ulaştığı için Hakk’a feyz verenlerin ilki denir” (Seccâdi, 2007: 152). Buna bağlı olarak O'nun (c.c) bir ismi de Feyyâz'dır (Eraydın, 1995: 514). Doğrudan Allah'tan gelen feyze, feyzullah, feyz-i ilâhî ya da feyz-i Rabbânî denir (Uludağ, 2012: 137; Eraydın, 1995: 514).

Doğrudan doğruya Allah'tan (c.c.) feyz almak herkes için gerçekleşecek bir şey değildir. İlâhî feyze (vâsıtasız ya da vesîleler yardımıyla) vâsıl olabilmek için büyüklerin özellikle üzerinde durdukları, yerine getirilmesi gereken bazı şartlar vardır. Bunlara geçmeden önce bir ön şart olarak şu hususu belirtmek gerekir:

Temennî kıl fuyûzât-ı İlâhî

Gönülde dâim envârı ola feyz (Senâî)

denildiği gibi, ilk olarak ilâhî feyze tâlip olmak, onu temenni etmek gereklidir (Şimşek, 2013: 71). Diğer şartlar ancak bundan sonra yerine getirilebilir. Talebi, ilâhî feyz olanın dikkat edeceği şartlar ise şu şekilde sıralanabilir:

2.2.1.1. Gönülden Mâsivâyı Temizlemek

Mâsivâ, Allah'tan başka her şey (evren, dünyadaki her şey, insanın ilgileri, mal mülk, servet düşkünlüğü, büyülenme vb.) anlamında bir tasavvuf terimidir (Uludağ, 2003: 76).

Kalplerin durumu kablara benzer. Nasıl kablının en temiz ve kaliteli sultanlara, şerefli insanlara layıkla Hakk'ın nazar kılması, feyzini akıtması için kalplerin de öyle temiz olması gerekir (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1999: 29). Başka bir ifade ile kalp (gönül) her şeyin hakikatinin kendisinde parlamasına istidadı olan bir aynadır. Kalbin yüzünün günahlarla kirlenmiş olması, şehvî hislerle paslanması, Hakk'ın zuhûruna engeldir

(Gazâlî, 1974: 3: 30). Gazâlî, talebenin riâyet edeceği âdâbı sıralarken ilk olarak kalbi bütün fenâ hallerden ve sıfatlardan temizlemeyi zikretmiştir. Kalp meleklerin indiği ve eğlendiği evdir. Onun için oranın meleklerin gelmesine mani şeylerden temizlenmesi gerekir demiştir (Gazâlî, 1974: 1: 125-126). Kalbi mâsivâdan temizlemenin yollarından birisi ölümü düşündürmektir.

Zira dünyaya meyleden insan, ölümü ana ana, yavaş yavaş dünyadan uzaklaşmaya başlar. Çünkü artık nimetleri ona ağır gelmekte, zevklerinden hoşlanmamağa başlar. Böylece dünyanın lezzet ve şehvetlerinden insanı soğutan her şey, kurtuluş sebeplerindendir (Gazâlî, 1974: 4: 806).

Bu konuda İbrahim et-Teymî de “İki şey beni dünya zevkinden ayırmıştır. Biri ölümü hatırlamak, diğeri de Allah huzûrunda hesap vermeyi düşündürmektir” (Gazâlî, 1974: 4: 808) diyerek ölümü düşünmenin bu konudaki etkisine dikkat çekmiştir.

Kalp kötülüklerden arındığı zaman ilhamın, sırların durağı olup ona başka yolla bilemeyeceği hususları verir (er-Rufâî, 1997: 172). Kalbi mâsivâdan temizlemeyip kulağını nefsin vesvesesine veren, arzularının eline esir düşmüş, hevâ ve heves zindanında mahsur kalan kişinin kalbine Allah Teâlâ mânevî ve ruhî feyizleri haram kılar (Attar, 1984: 614) denilmiştir.

Yunus’un şu dizeleri de Hakk’ın kalbe gelmesinde mâsivâdan temizliğin önemini anlatır:

Yunus, ko yalan davayı
Gel ortaya ko sivayı
Temiz et gönül evini
Dost gelecek kondurmaya

Kalbe ilâhî feyzin gelmesi için, Hakk’a talip olanın O’ndan gafil olmaması, gönlüne Hak’tan başka bir şeyin gelmesini engellemesi gerektiğini Üftade şöyle dile getirmiştir:

Bilmek istersen gönül sırr-ı nihânından haber
Götürüp yüzden hicâbı gayrıya kılma nazar
Feyz-i Rabbânî erişip nûr-ı Yezdânî gele
Görüne ma’şûk cemâli buluban andan eser (Üftade, 2000: 83).

Şemseddin Sivâsî’nin

“Sür çıkar ağyârı dilden tâ tecellî ede Hakk
Padişah konmaz saraya hane mamur olmadan”

sözü buraya kadar anlatılan kalbin ağyârdan temizlenmesinin ilâhî feyz ve tecellîye mazhar olmadaki öneminin özeti gibidir.

“Müridin kalbine gelen mevâhib-i ilâhiyye... kalbinin ağyârdan ilgisizliği, saflığı kadardır” (Şarkavî, 2010: 44). Kalp ağyârdan temizlenmeyip de âşığın gönlünde Hak’tan başka bir fikir, üç nefes alıp verinceye kadar durursa, o âşığın feyz yolunun bağlanacağı, feyz merkezi olan gönlünden ruhâniyyetin gideceği, felçli organ gibi olacağı (Dîvâne, 2004: 98) da söylenmiştir.

Yine bir başka sûfî de:

Gönül hâli gerektir mâsivâdan

Tecellî Hak’tan ızhârı ola feyz (Senâî)

diyerek feyz hâlinin gerçekleşmesinin, gönlü mâsivâdan temizleme şartına bağlı olduğunu bildirmiştir (Şimşek, 2013: 71). Çünkü mâsivâ, ilâhî feyzin merkezi, Rahmân’ın nazar kıldığı (Lutfî, 2006: 249, 373), ilâhî hazinenin saklandığı, Hakk’ın ilhâmının, feyzinin aktığı tecellî mekânı (Şimşek, 2013: 72) olan gönül aynasındaki toz ve pas gibidir. Alvarlı Efe ise;

Gam yeme cihânın germ ü serdine
Gönülden fenânın düşme derdine
Ebnâ-yı zemânın bakma fendine
Dilde karâr feyz-i Rahman eylemiş (Lutfî, 2006: 298)

diyerek dünyanın iyi-kötü, acı-tatlı şeyleri için kederlenmemeyi, gönlün geçici olanı arzulamamasını, günümüz insanların hilelerine bakmamayı bu konuda dikkat edilecek, uzak durulup kaçınılması gerekli olan şeyler olarak saymıştır. Hak dışında emellerin terk edilmesi ve Cânân olarak O’na gönlün bağlanması ile ulaşılan feyzin her şeyden lezzetli olduğu,

“Sen murâdın terk kıl cânân murâdın hâsıl et

Zevk-ı dilde bulmaz isen feyz-i Rahmân’dan leziz” (Lutfî, 2006: 142)

şeklinde ifade edilmiştir.

Özetle dünyanın binbir nimetine, israf kâbilinden olan şeylere meyleden kalbe füyûzât gelmez. Dünya muhabbeti ile Allah muhabbeti bir kalpte durmaz. Muhabbetullahı arzulayan kişinin gönlünü buna hazır hale getirilmesi gerekir. “Dünya sevgisi bütün kötülüklerin başıdır” (*İbn-i Receb el-Hanbelî, Câmiul-Ulûm vel-Hikem; Beyhakî, Şuabül-İman; Ali el-Müttakî, Kenzül-Ummâl*) hakikati gereği, dünya

muhabbetinin putlaştığı gönüle ilâhî muhabbet giremez. Nasıl ki, saray tamamen imar edilip temizlenince padişah oraya gelip yerleşir, öyle de Allah'tan gayri şeyleri gönülden çıkarınca, Cenab-ı Hak oraya tecellî eder (Hasan Efendi, 2003: 103, 104).

Kalbi dünya sevgisinden arındırıp mâsivâdan kurtarmada önemli bir yeri olan ölümü düşünme ile ilgili olarak Hacı Hasan Efendi şöyle nasihat etmiştir:

Benim bahçem, benim evim, benim param dediğimiz bütün mallardan geçeceğiz bir gün. Azalarımız birbiriyle vedalaşacak. Azrail (a.s.) gelecek. Şeytan imanımızı almak için buzlu sular gösterecek. O anda iman nasip olacak mı olmayacak mı bir düşünelim. Kabir ahvalini düşünelim. Mahşeri düşünelim. Cennet fırkası ayrılın, cehennem fırkası da ayrılın diye nida edildiğinde, ne tarafta olacağımızı düşünelim. Düşünelim de kalbimiz yumuşasın. Füyûzat-ı ilahiyyeye hazır hale gelsin. Ölüm olmasa insan ıslah olmaz (Hasan Efendi, 2003: 115).

2.2.1.2. Şeriat Ölçülerine Bağlı Yaşamak

Feyz-i ilâhîye ermek için üzerinde durulan diğer bir önemli konu şeriate sıkı sıkıya bağlı olmak, haramlardan uzak durmaya dikkat etmektir. Bir sûfinin, “hakikat ilimlerinden biri kulağıma doğuyor. Ancak onun kalbime girmesine kitap ve sünnete arzetmeden müsâade etmiyorum” (Serrâc, 1996: 339) dediği gibi ilâhî feyz talibinin, her şeyi kitap ve sünnet ölçülerine göre olmalıdır. Çünkü “şeriatın benimsemediği her hakikat zındıklıktır” (er-Rufâî, 1997: 174).

Hâce Muhammed Lutfî şu dizelerinde gönüle ilâhî lütufların dolmasını şeriata uymaya, her işte Kur'an'ı gözetmeye bağlamıştır:

“Eğer şer-‘i şerîfe cân u dilden sa’y eder LUTFÎ

Hakk'ın lutf-i İlâhî'si gönülde feyezân eyler” (Lutfî, 2006: 228).

Dilersin Hazret-i Hak'dan bulasın lutf u ihsânı
Gönül ravzasına cânâ erişe feyz-i Rabbânî
Gözet her bir umûrunda bugün fermân-ı Kur'an'ı
Aman zulmetme bir ferde yitirme rahm-ı Rahmân'ı
Fakîre merhamet eyle kerem ede kerem kâni (Lutfî, 2006: 561).

Rahmân'dan feyz talebinde bulunanın her işinde Kur'an'a göre hareket etmesi, O (c.c.)'nin emirlerine riâyet edip yasaklarından uzak durması gerekir.

Hacı Hasan Efendi de feyzin kesilmesinin sebeplerini sıralarken ilk olarak şeriata muhâlif hareket etmeyi söylemiştir. “Şeriatın bir santim ayrılan, tarikattan kilometrelerce uzaklaşır. Tarikat, şeriat temeli üzerine bina edilir. Binanın temeli

çimento ve demirlerle sağlam yapılmayınca üstüne yedi sekiz kat atılır mı?” (Hasan Efendi, 2003: 103).

2.2.1.3. Zikir

Zikir, “hatırlamak, zihinde tutmak, yâd etmek, unutmamak ve anmak” (Yılmaz, 1996: 510) demektir. Sehl b. Abdullah zikri şöyle târif etmiştir: “İlmin ortaya koyduğu Allah’ın seni müşâhede etmekte olduğu gerçeğini anlayan, senin de kalbinle O’nu kendine yakın olarak görüp O’ndan hayâ etmen, sonra O’nu gerçek ma’nâda nefsine tercih etmendir” (Serrâc, 1996: 222). Zikir, Allah’tan başka herşeyi unutmak diye de târif edilmiştir (Serrâc, 1996: 223).

Feyzin merkezi olan kalbin, ilâhî tecellîlere hazır hâle gelmesinde zikir çok önemli bir vesîledir. Çünkü “Zikrullah bütün aydınlığıyla gönüllere girince parıltılarıyla beşeriyet sıfatını izale eder” (Serrâc, 1996: 222). Böylece gönülden beşerî ve dünyevî şeylerin çıkmasıyla gönül feyz alabilecek duruma gelir. O halde zikir feyz ve tecellîye engel olan mâsivâyı kalpten temizleyen bir unsurdur.

Zikir tefekkür ile birlikte kişiyi Hakk’a götüren çok güçlü, kısa ve muhtasar bir esas, bir yol olup âbidlerin en faziletli ibâdetidir. Hatta bu yoldaki en temel vazifedir. “Kulum bana nafilelerle sürekli yaklaşır, onu nihayet severim” (Buhârî, Rikak, 38) hadis-i kudsisi Hakk’a vâsıl olmada ibadetin ve zikrin yerini işaret eder (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1998: 137; Kuşeyrî, 2013: 368). Öneminden dolayı sûfiler eserlerinde okunması faziletli zikirlere ve okunması gereken zamanlara çok yer vermişlerdir (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1998: 221-235). Ayrıca sûfiler zikir meclisinde bulunmayı bir çok bâtil meclisinin günahına keffaret olduğunu da söylemişlerdir (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1999: 162).

Hikem-i Atâiyye’de, “İlâhî vâridâta meyledip evrâdını, yani devam ettiğin virdlerini bırakma. Zira vâridâtın hâsıl olmasına virdin sebep olmuştur” (Şarkavî, 2010: 44) denilerek virdin yani zikrin vâride dolayısıyla da feyze vesîle olduğu belirtilmiştir. Şöyle ki zikir kalbi kapladığı ve hâkimiyeti altına aldığı zaman kalp gözlerini nurlandıran, daha önce görmesine engel olan karanlık yerlerde bile eşyayı gördüren bir nurdur. Kul zikrin devamı ile Allah’ın dostu, Allah da onun dostu olur ve onu karanlıklardan nura çıkarır (Necmüddin Kübra, 1980: 79).

Zikirlerin en başında zikirlerin en faziletlisi olan tevhid zikri yani Lâ ilâhe illallah gelmektedir (Tirmizî, Deâvât, 9; Hâkim, Müstedrek, I, 498). “Bundan dolayı tasavvuf ehli ve ârifler bu kelimeye önem verip onu bütün zikirler üzerine tercih ederler. Tecrübe ile anlaşılan faydalar bir başka zikirde bulunmadığından onun çokça söylenmesini tavsiye” (Kandehlevî, ty: 97) etmişlerdir. Lâ ilâhe illallah demek edeptir. Yâni ben yokum, ancak Allah var demektir (Rifaî, 2000: 480). Zikrin önemini ve tevhid zikrinin feyz ile ilişkisini anlatan şu şiirler konuyu açıklayıcıdır:

Kerem-i Kerîm olur
Feyzullah seni bulur
Hubbullah kalbde kalur
Lâ ilâhe illallah
...
Gül-gülistân-ı dildir
Feyz-i Hak nehr-i Nîldir
Hakk’a giden sebîldir
Lâ ilâhe illallah (Lutfî, 2006: 440).

Muhabbet-i Sübhân’dır
Füyûzât-ı Rahmân’dır
Ma’rifeti ummân’dır
La ilâhe illallah” (Lutfî, 2006: 441).

Feyz-i Mevlâ yâr olur
Zikrullâh dildâr olur
Târik-i ağyâr olur
Derviş Allah dedikçe (Lutfî, 2006: 481).

Zâkirler kenz-i irfândır
Merkez-i nûr-i îmândır
Kâbil-i feyz-i Rahmân’dır
Olur Hak’dan sıyânetler (Lutfî, 2006: 236).

‘Virdi olmayanın vâridi olmaz’ sözü de zikrin feyze mazhariyetteki yerini öz olarak ifade etmektedir. Özetle söylenecek olursa zikir, Hakk’a vuslatı ve feyz-i ilahîyi arzulayanın ihmal etmemesi gereken önemli bir esastır.

2.2.1.4. Cemaatle Bulunmak

“Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve sâdıklarla beraber olun!” (Tevbe, 9/119) ayetinde Cenâb-ı Hak, her mü’mine sâdık kullarıyla beraber olmayı emretmektedir. Birlikte olunması emredilen cemaatin vasfı da sâdıklar olarak belirtilmektedir. Dolayısıyla her cemaat/topluluk aynı özellikte değildir. “Sâlih kimselerin meclisi güzel kokular satan ıtrıyatçı gibidir. Almazsan bile kokusu sana ulaşır. Kötü insanların meclisi

ise demircinin ocağı gibidir. Seni yakmazsa da duman ve kokusu sana ulaşır” (Buhârî, Zebâih, 31; Müslim, Birr, 146) hadîsi birlikte olunan cemaatin kişi üzerindeki tesirini misallendirmektedir. Zenginlerle oturanın dünya ve içindekilere yönelik hırsı, idarecilerle oturanın kibri, çocuklarla oturanın oyun ve faydasız işlere meyli, ahlaksızlarla oturanın günahının artabileceği gibi âlimlerle, sâdıklarla oturanın ise ilmi ve takvası artar (er-Rufâî, 1997:143). O halde sâdıkların oluşturduğu cemaat ile bulunmak feyze vesîle, fâsıklardan oluşan bir cemaatle bulunmak ise feyze engel olan bir durumdur.

“Yâ Rabbenâ” zikrin aytıb zâkir bolsam
Sansız mihnet başga alıb şâkir bolsam
Yahşılarnı sohbetide hazır bolsam
Miskin bendeng feyz u fütuh alar mukin?
(Yesevi, 1993: 87).

“Ya Râbbenâ” zikrini deyip zakir olsam
Sayısız sıkıntıyı başa alıp şükreder olsam
İyilerin sohbetinde hazır olsam
Fakir kulun feyz-fetih alır mı ki?

diyen Hoca Ahmed Yesevi de feyz almayı zikirde ve iyi insanların sohbetinde bulunmakta aramaktadır. Çünkü kalbi toparlanmış insanların sohbeti, onlarla birlikte olmak hiçbir şeye denk değildir. Sahabe-i Kiram, Resûlullah (s.a.v.) ile sohbetleri sebebiyle peygamberler dışındaki herkesten üstün olmuşlardır (Rabbânî, 2013: 458). Hâce Muhammed Lutfî de

Ey tâlib-i feyz-i Hudâ
Gel halkaya gir halkaya
Ey âşık-ı nûr-i hüda
Gel halkaya gir halkaya
....
Nûr-i hüda doğsun dile
Feyz-i hudâ girsün ele
Rızâ-yı Hakk’a yol bula
Gel halkaya gir halkaya (Lutfî, 2006: 476)

derken feyz-i Hudâ isteyenleri, Hak rızası taliplerini hem zikre davet eder hem de zikreden toplulukla beraber olmanın önemine işaret eder. Dolayısıyla "kim ki Allah'la olmak isterse ehlullâhla olsun” (Rifâî, 2000: 551), görüldüğünde kendisine Allah’ı hatırlatanlarla beraber olsun. Bu feyz-i ilâhîye bir vesîledir.

Gâfil insanların kalbi hasta olduğu için bu mânevî hastalık onlarla beraber olup onlarla dost olana da bulaşır ve bu da Allah’tan gelecek feyzin kesilmesine sebeptir (Hasan Efendi, 2003: 104). Rızâ-i ilâhî amacıyla bir araya gelen cemaât feyze ve berekete vesîle olan büyük bir etkidir. Mesela cemâatle kılınan namazlar ferdî namazlara göre yirmiyedi kat bir ecrimûcîp olacak “bereket” taşımaktadır. “Sûfîlerin

cemâatle namaz, zikir ve sohbet için bir araya gelmelerinin amacı hep bu berekete ermek, inanan gönüllerden taşan feyz-i ilâhîyi algılamak içindir” (Yılmaz, 1997: 258).

2.2.1.5. Önemli Zaman ve Mekanları Değerlendirmek

Yıl içerisindeki bütün aylar ve günler, gün içerisindeki bütün vakitler ve saatler feyz ve bereket açısından eşit değildir. Feyz açısından değerlendirilmesi gereken, diğerlerine göre daha bereketli zaman dilimleri vardır.

Gece günün feyze açık dilimlerinden biridir. Kur'an'daki gece kalkıp Allah'ı tesbih etmek, namaz kılmak (Tur, 52/48-49; Müzzemmil, 73/30; İnsân, 76/24-25) ile ilgili ayetler, ayrıca gece yapılan ibadetlerle mü'minlerin inkar edenlerden farklı olduğunu (Zümer, 39/9) ve gece ibadeti ile Allah'ın rızasına nâil olunacağını (Tâhâ, 20/30) bildiren ayetler geceye ve feyzine işarettir. Böyle olduğu içindir ki Peygamberimiz (s.a.v.) gece ibadetine çok önem vermiş, her gecesini başta namaz olmak üzere ibadetle geçirmiştir. “Rasûlullah geceleyin kalkar ve ibadet ederdi. Sabaha yakın horozlar ötmeye başladığında o, ibadetine olurdu” (*Buhârî, Teheccüd, 7; Rikâk, 18; Müslim, Musafirîn, 131; Ebû Dâvud, Salât, 312*) hadisi de bunu göstermektedir.

Gece uyanık olanlara bir takım nefahât vardır ki bunlar uyuyan kalplere girmez. Kişi kendini bunlara hazır hâle getirmelidir. Hayır bundadır diyen sûfiler gece yapılacak ibadet ve zikirle detaylı olarak yer vermişlerdir (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1998: 153-160, 209). Gece ibadeti ile ilgili Mâlik b. Dînar şöyle demiştir: “Gece ibâdetine kalkan kimseye, (mânen) Allahu Teâlâ yaklaşır, hattâ içlerinde duydukları yumuşaklığı, zevki ve nûru Allahu Teâlâ'nın kalbe tecellî etmesinden bilirler” (Gazâlî, 1974: 1: 1035). Böyle olduğu için feyz tâlipleri her geceyi fırsat bilip değerlendirmiş;

Aşıkları keçe yıgılab seher kobar
Sır şarâbın içken âşık sırnı yapar
Her kim sögse belki tepse kolin öper
Andağ erenler feyz ü fütuh alar ermiş
(Yesevi, 1993: 138).

Âşıkları gece ağlayıp seherde kalkar;
Sır şarabını içen âşk sırrı örter;
Her kim sögse, belki tepse, elini öper;
Öyle erenler feyiz-fetih alır imiş

Didârimnı taleb kılsang keçe yatma
Bü dünyanın to' masıdın zerre tatma
Haldin sorsa nâdânlarğa sırnı satma
Mundağ erler feyz u fütuh alar ermiş
(Yesevi, 1993: 147)

Cemalimi arzu edersen gece yatma
Bu dünyanın lokmasından zerre tatma
Halden sorsa cahillere sırrı satma
Böyle erler feyz ve fetih alır imiş

diyerek, feyz-fetih almak, Hak Cemâlini görmek isteyen, gece yatmadan, zikirle, gözü yaşlı geçirmesini tavsiye etmişlerdir. Gündüzden ziyade özellikle gecenin zikredilmesi

uyku ile olan ilişkisi sebebiyledir. Çünkü va'dedilen bir şeyi bekleyen uyumaz (Necmüddin Kübra, 1980: 88).

Gün içerisinde feyz için önemli zaman dilimlerinden birisi -belki en önemlisi- ise seher vaktidir. Seher vakti gecenin son üçte biri olan fecrin doğmasından yani imsaktan önceki vakittir. “Seherlerde istiğfar ederler” (Al-i İmran, 3/17), “Ve seher vaktinde onlar istiğfar ederlerdi.” (*Zâriyât*, 51/18) ayetleri özellikle seher vaktini nazara vermektedir. Bu ayetlerden hareketle sûfiler, seher vaktini değerlendirmek isteyenler için istiğfar ve daha başka ibadet ve zikir sıralamışlardır (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1998: 160-162).

Bir ârifin şu sözü feyz alıp diğer insanlara istifadeli olmada seher vaktinde madden ve mânen uyanık olmanın önemine işaret eder: “Yüce Allah seher vaktinde yakaza hâlinde bulunan kalplere nazar kılar ve onları nur ile doldurur. Bu nurla dolan ve aydınlanan kalpler, diğer kalplere afiyet ve esenlik sunarlar. Böylece gafıl olan birçok kalpler ihya edilmiş olur” (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1998: 210). O halde seher vakti Hakk’a ulaşma istikametinde yol almış her sâlikin özenle değerlendirdiği, hep zikirle geçirdiği, “kalplerin berrak, teşviştan hâlî ve hâlis olduğu” (Gazâlî, 1974: 1: 879) özel bir vakittir.

Hoca Ahmed Yesevi de erenlerle beraber olmaya ve seherin zikrine şöyle dikkat çekmiştir:

Aşık uldur Hakk’a canın kurban kılsa
Zikrin aytib çarzarb urub seher tursa
Erenlerdin feyz ü fütuh tola alsa
Sultan bolub dürr ü gevher saçar dostlar
(Yesevi, 1993: 100).

Âşık odur Hakk'a canını kurban eylese
Zikrini deyip dört döğünerek seherde kalksa
Erenlerden feyz ve fetih çokça olsa
Sultan olup inci-cevher saçar dostlar

Dilersen feyz-i Rabbânî seher-gâh

Uyan gerçi ki bî-dârı ola feyz

diyen Şeyh Ali Senâî de Hak katından seçkin kulların gönüllerine akan irfân olan feyzin gerçekleşmesini, seher vakitlerinde uyanık olmaya bağlamıştır (Şimşek, 2013: 71). Hâce Muhammed Lutfî ise,

“Her seher zâkir olanlar feyz-i Mevlâ’dan alur

İklîm-i kalbe dolar akar hidayet selleri” (Lutfî, 2006: 555).

“Feyz-i Hakk’ı bul seher güllerdeki şebnem gibi

Nûr-i basîretle bak âlemde devrân eyleyen” (Lutfî, 2006: 387).

sözleriyle Hakk'ın feyzinin zikirle, tefekkürle meşgul olunan seher vaktinde alınacağını vurgulamıştır.

Feyze mazhar olmak bakımından, yıl içerisinde en çok öneme sâhip olan ay ise ramazan ayıdır. “Ramazan ayı bütün hayır ve bereketleri kendinde toplamıştır. Sene içerisinde herhangi bir yolla kişiye ulaşan her hayır, kadri yüce ramazan ayının bereket deryasından bir damladır” (Rabbânî, 2013: 106). Ramazanın önemi üzerine nice güzel sözler, şiirler söylenmiştir. Misal olması bakımından, yine Hâce Muhamed Lutfî Efendi'nin, ramazan ayının feyzi ile ilgili şu şiirlerine yer verilebilir:

“Ramazân'da açılır bâb-ı rahmet feyz-i Feyyâz'dan
Döker ümmet-i Muhammed bulur rahmet-i Rahmân'ı” (Lutfî, 2006: 581).

“Ramazân'dır gelür sâimlere Feyyâz-ı Mutlak'dan
Füyûzât-ı İlâhî dil olur Hakk'ın nûristânı” (Lutfî, 2006: 580).

“Ramazân'dır füyûzât-ı İlâhî'nin karâr-gâhı
Kulûb-i ehl-i îmâne erişir feyz-i Rabbânî” (Lutfî, 2006: 549).

Ramazân'da olur Hak'dan tecellî
Tecelliyle bulur kullar tesellî
Gönüller feyz-i Hak'la müteselli
Sana binlerce hamd olsun İlâhî (Lutfî, 2006: 565).

“Mey-i vahdet muhabbet-i İlâhî neşrolur bu mâh
Doğar burc-i hidâyetten kamer-i feyz-i Rabbânî” (Lutfî, 2006: 582).

“Açılır güller sahîler gönlüne ey mâh-ı dîn
Feyz-i Rabbânî dolar dillere devlet elveda” (Lutfî, 2006: 310).

Kandil geceleri de feyz ve rahmet-i İlâhî'nin bol olduğu zamanlardandır. Ayetlerde, Kur'an'ın indirildiği gecenin (*Duhân 44/3*) bereketli olduğu belirtilmiştir. Kadir gecesini “sâlikin özel bir tecellîye mazhar olduğu gecedir ki, bu tecellî ile sevgilisine nispetle kıymetini ve mertebesinin bilir. Kadir gecesini, sâlikin ‘aynü'l-cem’e ve mârifette yüksek dereceler elde edenlerin makamına ulaşmasının başlangıç zamanıdır” (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 29). Mîraç gecesini için söylenen,

“Eşref-i ezmân olan leyle-i şan
Şeb-i Mi’râc-ı nebî feyz-feşân” (Lutfî, 2006: 54)

sözünün kapsamına diğer mübarek gün ve geceler de dâhil edilebilir.

Feyze vesîle mekanların başında ise ayette bereketli kılındığı belirtilen, yeryüzünde ilk kurulan bereket ve hidayet kaynağı mâbed yani Kâbe (*Âl-i İmrân* 3/96) gelir.

“Tecellî-gâh-ı Mevlâ’dır bu bir beyt-i mu’allâdır
Füyûzât-ı tecellâdır gerek zâhir hafâlar var” (Lutfî, 2006: 224).

2.2.1.6. İstidat

Feyze vâsita bir unsur olarak istidad da zikredilen hususlardandır. İstidat, kabiliyyet, bir şeyin kazanılmasına olan tabiî meyil, bir şeyin fiile uzak veya yakın bir kuvvet ile beraber olması (Cürcânî, 1997: 20; el-Cerrâhî, 2013: 199) manasındadır.

İstidad İbnü’l-Arabî’nin dilinde tecellî-i gayb yani feyz-i akdes sonucu olan şeydir. İstidâd feyz-i mukaddes/tecellî-i şuhûdî sonucu zâhire çıkar. Ona göre istidâd kalbin bütün ilâhî tecellî sûretlerini kabul edebilme gücüdür (Affî, 2000: 250-251). Başka bir ifade ile de bir şeyin istidadı onun ayn-ı sâbitesidir (İzutsu, 1998: 227). Bu demektir ki kişinin ilm-i ilâhîde bilkuvve hâli olan ayn-ı sâbitesi nasıl ise alacağı feyz de ondan ayrı, onun dışında olamaz. Hakk’tan gelen feyz ve tecellî istidada göredir ve ancak istidat vâsıtasıyla kabul edilir (İbnü’l-Arabî, 2006: 45, 48).

Hak Sübhânehû’nun ihsân ettiği evlat, mal, hidayet ve olgunluk gibi feyzler avam ve havas, iyi ve kötü arasını ayırt etmeksizin hepsine ve sürekli olarak gelir. Farklılık ise, -güneşin, çamaşırcının yüzünü siyahlaştırırken elbiseyi beyazlaştırması gibi- kullardan kaynaklanır. Bazıları feyzleri kabul ederken diğerleri kabul etmez (Rabbânî, 2013: 547). Başka bir ifade ile, “müridin kalbine gelen mevâhib-i ilâhiyye, onun istidadına göredir; kalbinin ağyârdan ilgisizliği, saflığı kadardır” (Şarkavî, 2010: 44).

Feyze vesîle olan mürşid de Hz. Peygamberden (s.a.v.) ve Hz. Hak’tan aldığı feyzi müridlere onların istidatlarına göre verir (Rifaî, 2000: 621). Feyze istidadı olmayan bir kimse, uzun yıllar hizmet etse de istifâde edemez (Rifaî, 2000: 551). Herkesin istidadına göre ilâhî mevhibelere mazhariyetine *feyz-i istidâdî* denir.

“Halkın istidadına vâbestedir âsâr-ı feyz
Ebr-i nisandan sadef dürdane, ef’î sem kapar”

beyti, feyzin etkilerinin istidat ile ilişkisini hülâsa etmektedir.

Her ne kadar kula gelen füyûzât, vâridât ve irfan sırlarında kulun istidadının tesiri olsada kul bunları kendi istidadı ve istihkâkı olarak görmemelidir. İstidadın da füyûzât ve vâridâtın da rabbânî birer hediye olduğunu bilip Hakk’a karşı edep ve tazimini muhâfaza etmelidir (Şarkavî, 2010: 32).

2.2.2. İnsân-ı Kâmil

İnsân-ı kâmil, “ilâhî ve kevnî, küllî ve cüz’î bütün âlemleri kendinde toplamış olan insan” (Cürcânî, 1997: 30) demektir. İnsân-ı kâmil de sûfilerce feyz kaynağı olarak sayılmıştır.

İbnü’l-Arabî’ye göre insân-ı kâmilin/âriflerin kalpleri feyz-i akdes sonucu Hakk’ın kendisinde tecellî ettiği sûrete göre Hakk’ı izhâr ederler. Ona göre bilgi ve varlık insân-ı kâmil aracılığı ile insanlara ulaşır (Affî, 2000: 251).

Mürid, yolun başında iken çok farklı şeylere gönül bağlamış olması sebebiyle kirliliğin ve düşüklüğün son noktasında bulunduğundan ve O’nun (c.c.) kutsal zâtı da son derece yüce ve kusursuz olduğundan tâlip (arayan) ile matlûp (aranan) arasında feyz alıp-verme sebebi olan münâsebet tamamen kopuktur. Mürid herhangi bir vâsıta olmaksızın füyûzât-ı ilahîyyeyi doğrudan Cenâb-ı Hak’tan almaya muktedir değildir. Bu durumda tâlibin matlûba ulaşmasını sağlamak için “eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun” (*Nahl*, 43) emri gereği, yolu bilen ve gören, aracılık yapmaya kâbiliyeti olan kılavuza, mutlaka ihtiyaç vardır (Rabbânî, 2013: 561). Bu kılavuz da insan-ı kâmilidir. “Çünkü insân-ı kâmil, Cenâb-ı Hakk’ın isim ve sıfatlarının tecellî ettiği bir ayna gibidir. Kim gönül gözü ile bir insân-ı kâmilin rûhâniyetine bakarsa o rûhâniyette Cenâb-ı Hakk’ın tecellîlerini müşâhede eder” (el-Hânî, 2004: 168).

Asıl olarak insân-ı kâmil rütbesi Hz. Muhammed’e (s.a.v.) ait olup diğer kâmiller ona vekâleten insân-ı kâmil olarak anılırlar (Kılıç, 1999: 509). Ancak bu Peygamberin tarihî şahsiyeti değil, velîlerin, kâmil insanların sürekli istifâde edip feyz aldığı, Allah’tan gelen feyzin insanlara ulaşmasında vâsıta, henüz Âdem balçık halinde iken peygamber olan Muhammed’dir (s.a.v.). Yâni hakikat-i Muhammediyye’dir (Yılmaz, 1997: 209).

İnsanın Allah'ın yeryüzündeki halîfesi olması i'tibâriyle, O'nun bütün isim ve sıfatlarına mazhar olan hazarât-ı hams ve meratib-i vücûdu kendinde toplayan kişiye insân-ı kâmil denir... İnsân-ı kâmil, varlığın ve hılkatin gâyesidir. Zira ilâhî irâde ancak onun vâsıtasıyla tahakkuk edebilir. Eğer insân-ı kâmil olmasa Allah bilinemezdi (Yılmaz, 1997: 208-209).

2.2.2.1. Peygamber

Peygamber, Allah'ın sıfatlarının kâmil mânada tecellî ettiği, varlık âleminin kandili, kimsenin izhâr edemediği sırların ve mânaların taşıyıcısıdır (er-Rufâî, 1997: 214). Ve insân-ı kâmil denilince asıl kasd olunan O'dur (s.a.v.). Çünkü "insân-ı kâmil Hz. Muhammed'den (s.a.v.) ibârettir" (el-Cîlî, 1998: 339; Dâvûd el-Kayserî, 2013: 84).

Füyûzâtı ilâhiyye, Peygamber Efendimiz'den (s.a.v.) başlayarak silsile halinde mürşid-i kâmillerin kalbinden gelir. Hiçbir sâlik, O'nun (s.a.v.) hidâyetinin delaleti olmaksızın Hazreti İzzet'e yol bulamaz. Hiçbir velî onun velâyet nurlarından iktisab etmeksizin başkasını irşad velâyetine kudret yetiremez (İzzeddîn Kâşânî, 2010: 213). "Zira bütün mevcûdâtın feyz dağıtıcısı nebevî mutahhar ruh ve Mustafevî mukaddes nefis olup onun vâsıtası olmaksızın Hazreti Ulûhiyet'ten hiçbir medet ulaşmaz" (İzzeddîn Kâşânî, 2010: 213).

Bütün mürşitler silsile yoluyla O'ndan feyz alırlar. "el-Mufiz (المفيض)", feyz veren anlamında, Hz. Peygamberin (s.a.v.) isimlerinden birisi olarak da kullanılmaktadır (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 529). Mürşitler gibi diğer peygamberlerden feyz almak için de kalbi Hz. Muhammed Aleyhisselâm'a bağlamak gerekir (Dağıstânî, ty: 171).

Muhammed Mustafa'nın (s.a.v.) nuru Feyyâz'ın feyziyle âleme verdiği safâdır (Lutfî, 2006: 80). Habîb-i Kibriyâ Hz. Peygamber (s.a.v.), âleme feyz kaynağı olduğu gibi kendisi de âlem için Hâkk'ın feyzi, lutfu ve nûrudur" (Lutfî, 2006: 92). İnsanlar gibi peygamberler de Rabbânî feyzi O'ndan alırlar (Lutfî, 2006: 407).

Hâce Muhammed Lutfî şu şiirlerinde, Rasûlullah'ın (s.a.v.) ilâhî feyz oluşunu, neşrettiği füyûzâtı ve o füyûzâta karşı duyulan iştîyakı işlemektedir:

Mihr-i tevhîd gösterir mir'ât-ı didârın senin
Hubb-i Hak feyz-i İlâhî nûr-i dil senin

...

Nûr-i Mevlâ'dan mürekkebdür vücûdun feyz-i Hak
"Rahmeten li'l-âlemîn"dir zât-ı hüş-yârın senin (Lutfî, 2006: 414).

Huzûr-ı Hazret-i Bârî'de evsâf-ı cemîl sensin

Temâm neşr-i füyûzât-ı dil eyleyen yine sensin

...

Mahall-i feyz-i Rabbânî makâm-ı sırr-ı Hakkânî

Cezebât-u kerâmât-ı dil eyleyen yine sensin (Lutfî, 2006: 428).

Muhammed'dir mihr-i hüda âleme

Muhammed'dir feyz-i Hudâ âdeme

Muhammed'dir nûr-i Mevlâ dîdeme

Bahr-i rahmet nehr-i ısyân iledir (Lutfî, 2006: 144).

Feyz-i Muhammed'le gönül

Nûr-i muhabbetle gönül

Dolsa meveddetle gönül

N'olur yâ Rab n'olur yâ Rab

Neyin noksan olur yâ Rab (Lutfî, 2006: 117).

Hz. Peygamberden (s.a.v.) “şeyh ve müridlere, senet ve silsilede yer alan meşâyih-ı kirâm vâsıtasıyla gelen (Cebecioğlu, 2004: 215), “ruhaniler yoluyla ulaşan feyz, irfan” (Uludağ, 2012: 137) *feyz-i isnâdî* veya *füyûzât-ı silsile-i celîle* diye isimlendirilmiştir (Eraydın, 1995: 514; Yılmaz, 2004: 325). “Bazı tasavvuf okullarında, bu feyzi elde etmek üzere, şiir halinde yazılmış silsileler belli bir makamda okunur ve silsiledeki sâdâtın ruhlarına Kur'an hediye edilir” (Cebecioğlu, 2004: 215). “Hz. Peygamber (s.a.s.)'den günümüze kadar devam eden iki silsile vardır. Bunlardan biri Hz. Ebû Bekir (r.a.), diğeri de Hz. Ali (r.a.) vâsıtasıyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşır” (Yılmaz, 2004: 325).

Rabbânî feyzin dağıtıcısı olan Peygamberden feyz almanın vesîleleri olarak bazı şartlar zikredilmiştir.

2.2.2.1.1. Sünnete İttiba ve Salât ü Selâm Okuma

O'na (s.a.v.) olan sevgi ve yakınlık O'nun sünnetlerine uymaya, sünnetlerine uymak da Cenâb-ı Hakk'a yakınlık ve visâle sebep olur. Çünkü, bütün hüneler ve kemâlât peygamberlerin efendisine tabi olmaya bağlıdır (Rabbânî, 2013: 178). Ve yine feyz mahalli olan “kalpteki kirleri arıtma ve kalbi parlatmanın en etkili yolu Peygamber Efendimiz'in sünnetine tâbi olmaktır” (Rabbânî, 2013: 241). “Resûlullah'ın (s.a.v.) sünnetine uymanın zerresi, tüm dünya zevklerinden ve ahiret nimetlerinden sayılamayacak derecede daha değerlidir... Fazilet onun sünnetine tâbi olmaya ve meziyet onun şariatını tatbik etmeye bağlıdır” (Rabbânî, 2013: 446).

Müridin, Hakk'a tâlip olanın, Rasûlullah'a yönelmesi, tavır ve davranışlarına sünnet-i seniyyesiyle yön vermesi lazımdır. “Seven sevdiğine itaat eder” sözü gereği,

Hız. Peygamber'e (s.a.v.) duyulan sevgi ve bağılılığın şiddeti sünnete ittiba gerektirir (Dağıstânî, ty: 169, 170).

Namazın sıhhati için Kâ'be-i Muazzama'ya yönelmek nasıl gerekli ise, Cenâb-ı Hakk'a yönelmek için de O'nun Rasûlüne kâmil bir ittiba gereklidir. Kalbi, O'na, O'nun peygamberliğine ve kendisi ile Allah arasında Rasûlüllah'ın bir vâsıta olduğuna bağlamak, böylece Muhammedi feyze nâil olmak lâzımdır (Dağıstânî, ty: 170-171).

Peygamberden feyz almak için diğery yapılması gerekli şey çok salât ü selâm okumaktır. “Yüce Allah'tan bir şey niyaz ettiğinizde, duanıza bana salatü selam getirerek başlayınız. Çünkü O, kendisinden niyaz edilen iki şeyden birini kabul edip diğeryni reddetmez...” (*Ebû Davud, Salât, 358; Tirmizî, Deâvât, 66; Nesâî, Seh, 48*) hadisi salavâtın duanın kabulü için önemiyle birlikte feyz ulaşmak için de vesîle olabileceğine işarettir. Bunu, Hız. Peygamber'e (s.a.v.) tam bir kalp huzûru ve kâmil bir muhabbetle, mânası derinliğine düşünülerek ve tefekkür ederek yapmalıdır. O'na (s.a.v.) “Allahümme salli alâ Muhammed” diyerek salât getirirken ve “es-selâmü aleyke eyyühe'n nebiyyü” diye selâm ederken, Hız. Peygamber'e (s.a.v.) yönelinip, O'nun şemâilini tasavvur ederek ve hayâlinde O'nu (s.a.v.) canlandırarak, kalbini Rasûlüllah'ın (s.a.v.) kalbine rabtederek getirilen salât ü selâm, O'nun (s.a.v.) yüce rûhâniyyetinden ledünnî ilimler ve ilâhî mârifetler elde etmek için bir feyz yoludur. Hız. Peygamber (s.a.v.) ile O'ndan (s.a.v.) feyz almak isteyen arasında salât ü selâm ile rûhâni bir bağ kurulmuş olur (Dağıstânî, ty: 168). “Selâm verirken, Hız. Peygamber'i sevmeksizin, O'nun şahıs ve sûretini tahayyül etmeden, yüce zâtını düşünmeden getirilen salât ü selâm 'ın sâhibine faydası pek az olur” (Dağıstânî, ty:168).

“Allah ve melekleri peygamber'e salât etmekte, (onun şerefini gözetmeğe, şânını yüceltmeğe özen göstermektedir.) Ey inananlar! Siz de O'na salât edin (Allahümme salli alâ Muhammed, diyerek şânını yüceltmeye özen gösterin) içtenlikle selâm edin, (es-selâmü aleyke eyyühe'n-nebiyyü diyerek) esenlik dileyin.” ayetinde Hız. Peygamber'e (s.a.v.) salâttan maksadın O'nun (s.a.v.) üzerimize ilâhî feyzin ve rahmetin celbine vesîle olmasını talep etmektir. Nitekim bir hadis-i şerifte: “Bana salât ü selâm getirmekle Allah ü Te'âlâ'ya ulaştırıcı bir vesîle arayınız” buyurulmuştur (Dağıstânî, ty: 165).

Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) çokca salavât okumak “seven sevdiğini çok anar” hakikati gereğı elzemdir. Feyz tâlibi kimsenin rûhu ile Hız. Peygamber'in (s.a.v.)

rûhâniyyeti arasında yakınlık, dostluk, irtibât meydana getiren şey çok salavât okumaktır. Bu sayede O'nun yüce zâtına has haslet ve özellikler, o kişinin hayatına yansıyor onda değişmez karakter halinde yerleşir (Dağıstânî, ty: 170).

“Salâtullah selânullah Muhammed Mustafâ'sına
Okur bu ümmet-i Mahmûd bulurlar feyz-i Rabbânî” (Lutfî, 2006: 579)

diyen Lutfî de ümmetin salavat okumakla feyze nâil olduğunu belirtmektedir.

2.2.2.1.2. Râbıta

“Râbıta, bağ, alâka, sağlamlaştırma, vuslat ve muhabbet demektir” (Yılmaz, 1996: 501). Râbıta, müridin kalbini, Allah'ın peygamberlerinden birine, O'nun veli kullarından bir veliye veya hepsine birden ya da silsilesi Hz. Peygamber sallâllahü aleyhi ve selleme ulaşan kâmil bir mürşide, şeyhine, hakkında güzel duygular beslediği ve üstünlüğünü takdir ettiği birine bütün sevgi ve samimiyetiyle bağlanmasından ibârettir (Dağıstânî, ty:149-150).

Peygambere olan râbıtada

kul Hak Subhânehu ve Teâlâ'yı sürekli olarak kendi zâhir ve bâtın tüm hallerine vâkıf ve agâh bildiği gibi, Resûl'ü de (s.a.v.) kendi zâhir ve bâtına agâh ve hazır bilmelidir ki onun vakar ve taziminin sûretini göz önünde bulundurmakla daima âdâbının muhâfâzasını sağlar ve ona gizli veya açık muhalefet etmekten utanır ve bir dakika bile onun sohbetinin âdâbını terk etmez (İzzeddîn Kâşânî, 2010: 213).

“Kim kendi bulunduğu yerden kabir-i saâdetleri Medîne-i Münevvere'de bulunan Nebiyy-i Ekrem Efendimiz'in (s.a.v.) rûhâniyetlerine teveccüh ederse kesinlikle O'ndan (s.a.v.) istifade edecektir” (el-Hânî, 2004: 169). Bunu yapmada asıl olan sâlikin bütün mânevî latifelerini, edep ve tazarrû içinde Peygamberimizin (s.a.v.) latifelerine yönelterek, sanki kendi kalbi ile Hz. Peygamberin kalbi arasında telgraf hattı gibi, nûrânî bir hat varmış gibi düşünerek O'ndan feyz almaya çalışmasıdır. Gazzâlî'nin dediği, namazlarda tahiyât okunurken kalbe Hz. Peygamberin mübârek şahsı getirilerek ‘esselâmü aleyke eyyühe'n-nebiyyü ve rahmetullâhi ve berekâtühü’ demek ve O'nun da ‘ve aleykümü's-selâm ve rahmetullâhi ve berekâtühü’ diyerek karşılık verdiğini tahayyül etmek bir nevi böyle bir râbıtabır (Gazâlî, 1974: 1: 458; Dağıstânî, ty: 151-152, 171).

Râbîta sevgi ve bağlılıktan ibârettir. Peygamberi seven O’nu çok anar. Bu da kalbin O’na bağlanmasına sebep olur. Dilde ve gönülde olan şey –iyi veya kötü- tasavvur ve tahayyül edilir. Bir insana filan şeyh veya filan kötü adam denildiğinde o kişiler insanın zihninde belirir. Bu da sevgi ve muhabbete veya kin ve düşmanlığa kapı aralar. Bunun gibi Hz. Peygamber’in şemâil-i şerifesini akla getirmek veya bu hatırlanmıyorsa O’nun yüce rûhânîyyetine yönelmek de Hz. Peygamber’e karşı sevgiye sebep olur. Mürid ile Peygamber arasında rûhânî bir yakınlık meydana gelir. Müridin hâli ve makamı yükselir. Böylece Hz. Peygamber’in rûhânî yapısı, yaşantısı müridin tavır ve davranışlarında görülmeye başlar. Peygambere olan râbîtadan arzulanan netice de budur (Dağîstânî, ty: 166-169).

Bu, eğer kâbiliyeti var ise bir mürid için en iyi yollardan biridir. Aksi halde, bunu yapabilme gücüne sâhip olmayan için, Hz. Peygamberin mânen ve ahlâken mirasçısı durumunda bulunan, Allah’da ve Resûlullâh’da fânî olan bir mürşide intisab edip onun delâletiyle feyz alıp kemâl kazanmaya bakmak gerekir (Dağîstânî, ty: 168-169, 171).

2.2.2.2. Mürşid

Mürşid, “rehber, kılavuz” (Yılmaz, 1996: 474), “sapıklıktan önce doğru yolu gösteren” (Cürcânî, 1997: 207) demektir. “Mürşid-i kâmil sırât-ı müstakîmi gösteren, dalâletten hidâyete sevkeden kişidir” (Yılmaz, 1996: 474). Ehlullâh, ebrâr, şeyh, sâlih vb. isimlerle de anılırlar.

Sûfîler, tasavvuf yolunda mürşide olan ihtiyacın üzerinde ısrarla durmuşlar, tasavvuf ilminin şeyhsiz öğrenilip uygulanamayacağını çeşitli sözleriyle vurgulamışlardır. Kuşeyrî’de geçen bazı sözler şunlardır: “Şeyhi olmayan mürid kurtuluşa eremez” (Kuşeyrî, 2013: 627). “Hiç kimse tarafından yetiştirilmeyip kendi kendine biten ağaçlar yaprak açar, fakat meyve vermezler. Bunun gibi, bir şeyhten edeb ve terbiye öğrenmeyen müridden de meyve çıkmaz” (Kuşeyrî, 2013: 479). “Allah ile dost olunuz, eğer buna güç yetiremezseniz O’nunla olan dostlarıyla birlikte olunuz. Zira onların bereketi sizi Allah ile sohbete ulaştırır” (Kuşeyrî, 2013: 481).

“Şeyh hak bir yola sülûk eden, bu yoldaki zararlı, korkulu ve tehlikeli hususları tanıdıktan sonra... müridi bilgi sâhibi yapmak suretiyle onu irşad eden, faydalı ve zararlı olan şeyleri ona gösteren kimsedir” (Necmüddin Kübra, 1980: 87).

Ehlullâh, “Allah’ın askeridir. Onunla, isteyenleri irşad eder ve arayanları hidayetine ulaştırır (Sühreverdî, 1988: 85) ve onlar talibi Hakk’a ulaştırmaya en büyük vesîlelerdendir. Üftâde,

Erden Hakk’a ermek gerek
Erenleri bulmak gerek
Bulmaz isen sen anları
Cân u dilden sevmek gerek

Sevenler buldu anları
Erişdi Hakk’a cânları
Bütün oldu imânları
Cân u dilden sevmek gerek (Üftade, 2000: 49)

diyerek mürşidlere olan ihtiyaca dikkat çeker.

“Yetersiz kimse, Allah Teâlâ’ya ulaştıran yol ile ulaştırmayan yolu birbirinden ayıramaz, çünkü henüz kendisi ona ulaşmış değildir” (Rabbânî, 2013: 172). Bundan dolayı, “kâmil ve kemale erdirebilen bir şeyhe bağlanmak bulunmaz bir cevherdir. Onun nazarı ilaç, sözleri şifadır” (Rabbânî, 2013: 172). Mürşid müridine rehberlik yapıp onu asıl maksûd ve matlûb olan Hakk’a ulaştırmaya çalışır. “Tâlîp ile matlûp arasında tam ilişki ve bağlantı elde edilince de şeyh kendini tamamıyla aradan çıkarır” (Rabbânî, 2013: 561). Niyâzî-i Mısırî’nin,

Mürşid gerektir bildire Hakk’ı sana Hakk’al-yakîn

Mürşidi olmayanların bildikleri gümân imiş (Mısırî, 2012: 539)

sözü de Hakk’ı bilme ve bulma yolu olan tasavvufta mürşide olan ihtiyacı anlatmaktadır. Başka bir sûfî de bu konuyu şöyle açıklamaktadır:

Eğer dünyayı istiyorsan dünya ehline intisap edip onun gönlüne gir. Onun gönlünün yardımıyla dünyaya kavuşursun. Eğer Hakk’ı istiyorsan Allah’ın velî kullarının gönlüne gir. Onların gönlünün yardımıyla kötü huylaradan kurtulup Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanarak Hakk’a ulaşırısın (Dîvâne, 2004: 30).

Sûfîlerin bu konudaki sözlerinde yer alan ortak hakikâat şudur ki feyz ve bereket isteyen bir mürid, necât isteyen bir tâlib kâmil bir şeyhe bağlanmalıdır (Dağıstânî, ty: 17). Çünkü “şeyhi olan ve irşâd edilmesini isteyen kimse kurtulmuş, şeyhi olmayan ve mürşidsiz kalan kimse de hüsrâna uğramıştır” (Dağıstânî, ty: 17). Allah’tan gelen feyzin mürşidler aracılığı ile sâliklere ulaşması ise şöyle bir benzetme ile açıklanabilir:

Şeyh, Allah Rasûlü'nün kalbinden üzerine feyz ve nûr inen bir oluk gibidir. Hz. Peygamber büyük bir nûr okyanusudur. Müridin kalbi nûrânî küçük bir havuz... Meşâyihın kalbi ise kıyısı olan bir denize benzer. Allah katından ilâhi feyz ve bereketler Hz. Peygamber'in kalbine, oradan silsiledeki şeyhler vâsıtasıyla mürşidine, oradan da müridin kalbine iner (Dağıstânî, ty: 162).

Hâce Muhammed Lutfî de evliyâullahın bu konudaki önemli yerine şöyle değinmektedir:

Evliyâullah kenz-i irfândır
Mazhar-i nâm-ı nûr-i Yezdân'dır
Kalbi kâbil-i feyz-i Rahmân'dır
Dürr-i şehvârdır al kulağına (Lutfî, 2006: 471).

Yani Allah'ın velî kulları irfan hazinesidir. Kalpleri Rahmân'ın feyzini almaktadır. Ve sözleri sultanlara lâıyk inci gibidir. Kişi böylelerini bulduğu zaman;

“Dilâ erbâb-ı diller sohbet-i feyz-i İlâhî'dir
O sohbet halleder nokta-i dilde her mu'ammâyı” (Lutfî, 2006: 536)

hakikatine uyup o gönül ehli olanların sohbet ve zikir meclislerine devam etmeli, onun gösterdiği âdâb ile edeplenmelidir.

İlahi feyz dâimî olduğundan veliler, mürşitler aracılığıyla sürekli olarak insanlara ulaşır. Mürşid Allah yolunda bir kılavuz, bir vesîledir. Mürid, onun vâsıtasıyla Cenâb-ı Hak'tan feyz alır. Bu durum şu benzetme ile ifade edilmiştir: Arzdan kaynaklı suyun borulardan geçerek çeşmeden aktığı gibi Allah'dan gelen feyz de mürşitler vesîlesiyle insanlara ulaşır ve döküldüğü gönüllerde Allah (c.c.) ve Rasûlullah muhabbeti yeşertir (Hasan Efendi, 2003: 114-115).

Her hakikat tâlibine kâmil ve edib bir şeyh, nefsinin ayıplarını, nefsinin âfâtını, amellerinin fesâdını, düşmanın kalbine nüfuz etme yollarını gösteren hâzık bir üstâd lâzımdır. Çünkü, milyonlarca mü'mini yoldan çıkarıp isyana sevk eden nefis ve şeytan gibi iki düşmâna karşı mücadelede bir mürşidden istimdât gerekir. Ve her sanat için ehlinden yardım istenir. Hiçbir sanat kendi kendine öğrenilmez. O sanatı bilenden öğrenmek gerek. Onun için Allah'ın sâdık kullarına, mürşid-i kâmillere ihtiyaç var. En basit meslekleri bile insan kendiliğinden yapamaz. İlla birisini yaparken görmesi gerekir (Hasan Efendi, 2003: 114).

2.2.2.2.1. Kâmil Mürşidin Özellikleri

“Kişi arkadaşının dini üzeredir. O halde kiminle arkadaşlık ettiğine dikkat etsin” (Ebû Davud, Edeb, 19; Tirmizî, Zühd, 45) hadisi arkadaşlık yapılan, beraber olunan kimseler konusunda insanları uyarmaktadır. O halde insanların ebedî hayatlarını ilgilendiren mürşidlerin sâhip olduğu vasıflar çok daha önemlidir. Sûfiler de insanları bu konuda bilgilendirmiş ve halkı irşâd eden mürşid, şeyh, âlim vb. için özellikler sıralamışlardır.

Meselâ haşyet, huşû, tevazu, güzel ahlak ve zühd mârifetullah sâhibi âlimin alametlerindendir (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1999: 148). Peygamberler ve rabbanî âlimler müttakîlerin imamlarıdır ve dini ayakta tutan sağlam direklerdir. Onlar Hak tarafından kalplerine, açık bir şekilde nazar olunan, sabah akşam ilâhî rahmet ve berekete ulaştırılan, tamamen rabbine yönelerek O’nun hizmetinde bulunan, Allah’ın tecellîlerini müşâhede eden, bütün düşüncesinde Allah olan (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1998: 476-478) kimselerdir. Müridler terbiyesini işte bu özelliklere sâhip kâmil şeyhlerden almalı, onlardan öğrenmelidirler (Kuşeyrî, 2013: 627). Hoca Ahmed Yesevî,

Vay uşandağ nâdânların ümit kılmang
Feyz fütûh alurmen dep yügrüp almang
Nefsi uluğ şer’i buzuğ veli bilmeng
Şeytan lain nohta urmay mindi dostlar
(Yesevi, 1993: 114)

Vay şöyle cahillerden ümid eylemeyin
Feyz ve fetih alırım deyip yürüyüp almayın
Nefsi büyük, şeriati bozuk veli bilmeyin
Lanetli şeytan gem vurmada bini dostlar

hikmeti ile kendini büyük gören, yolu bozuk cahil kimselerin velî bilinmemesini ve feyz almak ümidiyle onlara gönül bağlanıp yollarının takip edilmemesini tavsiye etmektedir. Çünkü böyle kişiler mürşid-i kâmil değildir.

Allah tarafından mahfûz olması, çeşit çeşit lütuflarıyla Allah’ı talep etmesi, duasının kabul edilmesi, Allah’ın isimlerin birinin ism-i azam olarak kendisine verilmesi de Allah’ın velî kullarının alâmetlerindendir (Necmüddin Kübra, 1980: 153-154). Tarikatta sülûk etmeyen, gayb âleminde iyi ve kötü şeyleri görmeyen kimsenin şeyh olup insanları bu konuda terbiye etmesi asla doğru değildir (Necmüddin Kübra, 1980: 159).

Mürşid-i kâmil, “kulum bana nafilelerle durmadan yaklaşıp ve nihayet onu severim. Ben kulumu sevince de onun kulağı, gözü ve onu destekleyen eli olurum: Benimle konuşur ve benimle görür.” (Buhârî rikak,38) hadisi gereği, Allah-u Teâlâ ile verir, O’nunla meneder. Hak ona kendi muradını bildirmiştir ve o, Hakk’ın muradıyla

beraberdır. O artık bütün eşyalardaki tasarrufunda nefsinin isteği ile değil Allah-u Teâlâ'nın dilemesiyle olur (Sühreverdî, 1988: 92). Sûfîler için mürşidlik, nübüvet makamının vekilliği ile rütbelerin en yükseğidir. Çünkü mürşid-i kâmil, mürîdi mânevî temizlik yolunda terbiye eder. Nefis çirkin sıfatlar ve huylardan temizler. Peygamberin sünnetine tâbi edip, O'nun (s.a.v.) yoluna bağlayarak kulları Allah'a sevdirebilir. Allah da Resûlullah'a (s.a.v.) uymaları sebebiyle (Âl-i imran, 3/32) kulları sever (Sühreverdî, 1988: 85). Mürşid ayrıca

halkın içindeyken Hakk'la beraber olur. O, her şeyi aşır Hakk ile olurken hiçbir şey onu mağlub edip Hakk'tan koparamaz. Bu durumda olan bir kimse irşada ehil olur. Tabi olanlarına bir çok mânevî ilimler intikal eder. Onun yoluyla bereket ortaya çıkar (Sühreverdî, 1988: 90).

Nasıl misafirlikte maddî açıdan zarar görmemek ve ihsânlara nâil olmak için ihsân sâhiplerine misafir olmak gerekir. Öyle de bâtınî olarak zarar görmemek, nûr-i ilâhîden mahrum kalmamak için de mürşide dikkat etmek gerekir. Hakikî mürşid olmayanların zâhirî görünüşleri iyi içleri ise harâb hâldedir (Mevlânâ, 2004: 107-110).

Azîzüddin Nesefî'nin insân-ı kâmil tanımı, kâmil mürşidin özellikleri konusunda öz bilgi vermektedir: “Bil ki, insan-ı kâmil odur ki, onun için dört şey kemâlde olur: İyi akvâl, iyi ef'âl, iyi ahlâk ve maârif” (Nesefî, 2004: 69).

Kâşânî de mürşid için şu özellikleri saymıştır: İhlaslı, istidadı tanıyan, müridin malına tenezzül etmeyen, îsâr sâhibi, fiil ve sözü muvafık olan, kelamı saf hâle getiren, kelam halinde kalbi Hazreti İlah'a yükselten, müridin sırlarını koruyan, hatalarını bağışlayan ve hukukuna riâyet eden, nafîleleri çoğaltan (İzzeddîn Kâşânî, 2010: 224-232).

İmam Rabbânî de mürşid seçme konusunda “tâlibin isteğinde aksamaya sebep olacak en büyük unsur yetersiz bir şeyhe bağlanmasıdır” (Rabbânî, 2013: 296) diyerek yetersiz şeyhe bağlanmanın sebep olacağı durumu bildirir. Ayrıca “kıl kadar dahi olsa şeriata muhâlefeti bulunan bir kişiden zuhûr eden hâller ve keşifler (ilhamlar), istidraçtır” (Rabbânî, 2013: 351) diyerek de kendisinde her ne kadar keşif ve keramet gibi şeyler görünse de şeriata uymayanın mürşid olamayacağı uyarısında bulunur. Ona göre kâmil mürşidler “ne yaparlarsa, kendilerini tatmin için değil, bunu sadece Allah için yaparlar. Zira onların nefisleri Hakk'a kurban olmuştur” (Rabbânî, 2013: 291). “Kâmil ve kemale erdirebilen bir şeyhe vardiktan sonra geriye sadece bütün arzu ve

maksatlarını ona ısmarlamak ve cenazeyi yıkayanın elindeki ölü gibi olmak kalır” (Rabbânî, 2013: 296).

“Her mürşide dil verme kim yolun sarpa uğrattır

Mürşid-i kâmil olanın gâyet yolu âsân imiş” (Mısırî, 2012: 540).

sözyle Niyâzi Mısırî de mürşid seçiminde dikkatli olmanın önemine ve kâmil mürşidin yolunun kolaylığına değinmiştir.

Kâmil bir mürşidin özellikleri olarak şu hususlara da yer verilmiştir: Dinin emir ve yasaklarını gereği gibi yerine getiren, şehvet ve şöhretten uzak duran, dört kapısı (şeriat, tarikat, mârifet ve hakikat) mamur, sözü özüne uygun, zühd, takva, kuvvet ve doğruluk sâhibi, Allah yolunda olup başka bir şey hedeflemeyen, dünya ve ahiret muhabbeti olmayan (Dîvâne, 2004: 28; Yılmaz, 1996: 475, 478, 483), bütün dünyevî hazzardan uzaklaşıp başkalarını bu hususta kendisine tercih eden, dış görünüşü itibariyle mâsivâ namına ne varsa hepsiyle alakasını kesen, bu özellikleriyle müridine örnek olup ona feyz kapısını açık tutturan (el-Hânî 2004: 118).

Normal arkadaşlık bile insanın dini üzerinde etkili oluyorsa, mürid-mürşid arasındaki akaide, amele ve ahlâka dayanan etkilenmenin ölçüsü ne kadar çok olur diye hesap edip şeyh edinirken çok dikkatli olmak gerekir (Tânevî, 1995: 145).

İlmi ile amel eden ârif-i billah olan (Hasan Efendi, 2003: 94), hakikî iman ve takvâyâ sâhip olup iki cihânın saâdet ve kerâmetine ulaşmış, hep önder ve örnek alınacak halde olan, tevhidî temsil ve târif eden, amelleri temiz, makâmları âlî, halkın en hayırlıları, canlarını Allah Teâlâ’ya fedâ eden ve O’nun zikrinde fânî olan (Selvi, 1995: 13-18) gerçek mürşid-i kâmildir. Ve yine kâmil mürşidler her işlerini Allah için yaparlar. Allah için sevip, Allah için kızarlar. Nefisleri ve dünya adına bir hesapları, ilâhî rızânın dışında gizli de olsa başka bir hedefleri yoktur (Selvi, 1995: 30). Onlar “Allah Teâlâ’yı kullarına, kulları da Allah Teâlâ’ya sevdirebilirler. Onların işi ve aşu muhabbettir. Yeter ki sâdık tâlibleri olsun” (Selvi, 1995: 38). Kâmil mürşîdi ziyaret etmek bile, Allah’ın muhabbetini celbeden bir unsurdur (Selvi, 1995: 39).

Sûfilere göre Hak’tan gelen feyz, Hz. Peygamber aracılığıyla velîlere, onlar aracılığıyla da insanlara ulaştığından müridlerin feyz kaynağı her devirde bulunan mürşidlerdir (Eraydın, 1995: 514; Yılmaz, 1996: 477). Onlar kıyamete kadar dini ihyâ ve ikâme ederler. Onlar Rasûlullâh’ın (s.a.v.) vârisi ve halifeleridir. Muhammedî nûru

yayar, sünneti ihyâ, kulları ıslah ederler. Onlara hürmet, Allah ve Resûlüne hürmet olur. Onlar Rasûlüllâh'ın (a.s.) âli ve en yakınları, Allah Teâlâ'nın seçilmiş kullarıdır. Allah onlarla kalpleri aydınlatır, insanlığa yol gösterir. Onlar ilâhî huzûr ve âfiyet içinde olup, Allah'ın nuruyla bakarlar, nazarları şifâ, sözleri devâ, meclisleri sâfi safâdır. Onların kalbi takvâ mâdeni ve ilâhî aşk menbâdır. Allah için onlara gidenler o hazineden nasiplerini alırlar (Selvi, 1995: 22-26).

Mürşide bağlanmanın hükmü, evlenmenin hükmü gibi nefsin şerrinden kurtulamayıp harama düşecek kişi için farz; mânevî derecelerini yükseltmesine vesîle olacaklar için sünnet; kendisine bir şey kazandırmayacaklar için ise mübahdır denilebilir (Yılmaz, 1996: 474). Mürşidin değiştirilip değiştirilmemesi ile ilgili olarak da şu söylenebilir:

Mürşid hekim gibi olduğundan onun verdiği reçete uygulanmalıdır. Reçete uygulandığı halde hastalık tedavi edilmeyince nasıl bir başka doktora başvurmak gayet tabii ise, mânevî reçetesi uygulanan ve sonuç alınamayan bir tabîb-i mürşidi bırakıp diğerine geçmek câizdir. Ancak ayrangönüllü davranıp bir ona bir buna koşmak ve hele hele tavsiyelerini tutmadan “feyz alamadım, istifâde edemedim” demek ve şeyh değiştirmeye kalkışmak uygun olmaz. Bu tür sözler insanın kendi kendini kandırması olur (Yılmaz, 1996: 474).

2.2.2.2.2. Mürşidden Feyz Almaya Vesîle Hususlar

Mürşidin feyz kaynağı olabilmesi için kendisinde bulunması gereken özellikler olduğu gibi mürşidinden feyz almaya tâlip olanda da bulunması gerekli bazı nitelikler vardır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

2.2.2.2.2.1. Âdâba Riâyât

Âdâb, kural, ahlâk, terbiye, saygı, nezâket anlamlarına gelen edebîn çoğuludur (Çağrı, 1994: 414). Âdâba riâyât mürşidden feyz alıp istifade etmenin, sülûk yolunda ilerlemenin şartların birisidir.

Bu sebeple sûfîler müridlik âdâbı ile ilgili bilgiler vermişlerdir. Ebû Said Hârrâz, sûfîlerle arkadaşlığında dâimâ nefesine karşı olduğunu belirtmiştir (Serrâc, 1996: 183) ki bu bir edeptir. Aslında âdâplardan ilki olarak “tasavvufun mânevî yolunda ilk adımını atan müridin sadâkat ve samimiyet sâhibi” (Kuşeyrî, 2013: 623) olması sayılmalıdır. “Kendisinden daha üst mertebede bulunan bir şeyh ile sohbet halinde olan kimsenin uyması gereken edeb, ona itirazı terk etmek, ondan sadır olan fiil ve sözleri en güzel şekilde değerlendirmek, ahvâlini tasdik etmek” (Kuşeyrî, 2013: 475), ihlas ile şeyhin

hizmetini yapmak, onun gıyabında da kendini korumak, huzûrunda fazla konuşmamak, ona tazim ve vakar gözüyle bakmak (er-Rufâî, 1997: 165) şeyhlere karşı uyulması gereken edeplerdendir. Mümşâd ed-Dineverî şeyhlere karşı edebi şöyle anlatmaktadır:

Ne zaman şeyhlerimden birinin huzuruna girsem, bana ait olan her şeyden kendimi arındırıp ve şeyhimin yüzünü görme ve sözünü dinleme sonucunda nail olacağım feyz ve bereketi beklerdim. Doğrusu kim bir şeyhin huzuruna onu sigaya çekmek maksadı ile girerse onu görmekten, sohbetinde bulunmaktan ve sözünü dinlemekten hâsıl olan feyz ve bereketten mahrum olur (Kuşeyrî, 2013: 96).

Şeyh Ebû Alî Sakafî ise “hürmet yolunu tutmadan büyüklerin sohbetinde bulunan, onlardaki faydalardan ve (nazarlarında mevcûd olan feyz ve) bereketlerden mahrum kalır. Onlardaki nurlardan kendisine hiçbir şey zuhûr etmez" (Attar, 1984: 780) sözüyle feyze nâil olmada âdâbın önemine dikkat çeker.

Sen onların edeplerini yerine getirmediğin, onların risâletinden nasıl mütemetti' (feyziyâb ve mes'ud) olursun? Sen onların önünde iki kat râkî' olmadıkça (kendi varlığından ve enâniyetinden boşalıp mütevâzî' olmadıkça), o emâneti (esrâr ve hakâyık) sana ne vakit eriştirirler? (Mevlânâ, 2006: 316). Kısaca mürşidlere karşı edep yerine getirilmezse, onların vesîleliğinden nasıl istifade edip feyz alınabilir ki?

Âdâba riâyet, mürşidin kalbinde yer etmeye, o da ilahî rahmetin eserlerinin bereketi ve sonsuz feyzin nüzûlleri ile kuşanmaya vesîle olur (İzzeddîn Kâşânî, 2010: 216). Bu sebeple, mürşitten feyz almak isteyen kişi zâhiri ve bâtını edeplere riâyet etmelidir.

Huzûra abdestli çıkmak, kalbi gafil olmamak, günahlardan, gafletten istiğfar etmek, mürşidin ruhaniyetine Kur'an okuyup dua etmek, kalbini ihlas ve muhabbetle onun kalbine bağlamak, yüzüne rahatsız edici şekilde bakmamak, müsaade almadan oturmamak, oturunca mütevazı bir şekilde durmak, lüzumsuz yere kendiliğinden konuşmamak, huzûrda başkalarıyla sohbet etmemek, sükût içinde gözleri yumulu oturmak, eğer mürşid sohbet ediyorsa gözleri yummayıp edeplince dinlemek, kalbi açıp teveccühe hazır tutmak, mürşidini Rasulüllâh (s.a.v.) Efendimizin vekili addetmek, hissetmese bile 'ben feyz alıyorum' diye inanmak, huzûrda çok oturmamak, mürşidin kalbini incitmekten sakınmak, mürşidin içinden gafil olup da dışı ile meşgul olmamak, mürşidi için yeryüzünde beni ancak o Allah'a vasıl eder diyebilmek ve bütün bu edep ve teslimiyetinde insanların kınamasından çekinmeyip ve bütün bunları Hak Teâla için, Allah'a kavuşmaya vesîle olduğu için yapmak, mürşid vesîlesi ile feyze erişebilmek için

uyulması gereken edeplerdendir (İzzeddîn Kâşânî, 2010: 216-223; Hasan Efendi, 2003: 121-124; Yılmaz, 1996: 508).

İmam Rabbânî de “şeyhlerin huzûrunda iken de uzaklarda iken de saygıda kusur göstermemek, şeyhlerin sûfiler üzerindeki hakkıdır” (Rabbânî, 2013: 703) diğerek şeyhe karşı âdâba riâyet etmeyi şeyhin mürid üzerindeki bir hakkı olarak görür. Ayrıca himmete -dolayısıyla da feyze- ulaşmanın şeyhin teveccühüne bağlı olduğunu bunun ise ancak edebin ilk şartlarından olan ihlâs ve şeyhe muhabbet nisbetinde olacağını söyler (Rabbânî, 2013: 471). Çünkü ancak edep sâhipleri feyz ve tecellîye mazhar (Rifâî, 2000: 480) olabilirler.

Hacı Hasan Efendi, Peygamberimiz’den (s.a.v) ve mürşid-i kâmillerden feyz almayı üç şeye bağlamıştır. Bunlardan ilki ihlâslı olmak yani her işini Mevla rızası için yapmaktır. İkinci ise edebtir.

Tekkelerin kapısının üstünde de: Ah edep, yazıları asılıdır. İhlâslı olmadıktan ve onun gönlünü rencide ettikten sonra feyz almak imkansızdır. Padişahlıktan sonra onsekiz sene dergaha odun çeken İbrahim b. Ethem (k.s) Hazretleri bir gün efendisine: “Efendim bana himmet et!” demiş. Onun için üstadı kırılmış. İbrahim edepsizlik etti, kovun gitsin buradan demiş. Efendim bunda edepsizlik olacak ne var demişler. Bir bahçıvan, bostanın, sulama ve çapalama zamanını bilir. Himmet etme zamanı geldi amma sen bilmiyor musun demek oldu bir; ben hizmetten usandım, bana himmet et de kurtulayım demek oluyor iki. İbrahim Ethem böyle kovuldu, çeşitli imtihanlardan geçtikten sonra dönüp geldi ve yine o dergahın mürşidi oldu... Lüzumsuz yere himmet et demek bile edebe aykırıdır (Hasan Efendi, 2003: 117-118).

Feyz almanın üçüncü unsuru ise ehlullâha muhabbet eylemektir. Ehlullâhı çok sevmek, feyzin artmasına sebeptir. Yani muhabbet kanalı ne kadar çok açık olursa feyz de o kadar çok gelir.

Mürşide muhabbetimiz nisbetinde feyiz alırız. Sevgimiz ne kadar çok olursa, feyiz de o kadar çok olur. Aynayı güneşe tutup, bir insanın gözüne ayarlarsanız, oradan gelen ışık o şahsın gözünü kamaştırır. Mürşid-i kâmilin kalbine akseden füyûzat-ı ilahiyye senin kalbine yansır, orayı nurlandırmaya başlar (Hasan Efendi, 2003: 93, 94).

Bir müridin ihlâsı, edebi ve mürşidine muhabbeti yerinde olursa, alacağı feyz de o kadar çok olur. Bunlardan en önemlisi muhabbettir. Mürşide muhabbet kuvvetli oldu mu diğer iki vasfı mıknatıs gibi ceker. Çünkü insan sevdiğinin ne kusurunu duyabilir ne de eksikliğini görebilir. Böylece kişi, sevdiği hakkında dâima ihlâs ve edep ölçülerine riâyet eder. Muhabbet çoğaldıkça, müridin kalbinden mürşidin kalbine girer. Mürşid o müridi hatırlamaya başlayınca feyz de gelmeye başlar. Mürid ile mürşidin kalbi arasında

sanki bir mânevî nehir oluşur. Bu nehir vâsıtasıyla mürşidin kalbinden mürîdin kalbine, muhabbeti nisbetinde feyz akmaya başlar. Feyzin azlığı-çokluğu, mürîdin kalbindeki muhabbetin azlığına çokluğuna göredir. Nasıl aynayı güneşe tuttuğunuz zaman, onun aksi insanın gözünü kamaştırıyorsa, Allahu Teâlâ Hazretlerinden mürşid-i kâmilin kalbine akseden feyz, müridin kalbini yakmaya başlar. Sami Efendi'nin ifadesiyle mürşid-i kâmilin kalbi büyüteç gibidir. Allah'a çok yakın olduğundan kim kalbini onun kalbine yakın tutarsa aşk-ı ilahî ile yakmaya başlar (Hasan Efendi, 2003: 118-119).

Ehlullâhı sevmek ilâhî sevginin alâmetidir. Onların sevgisi Allah'ın rızasını celb ve te'min eder. Onlar Rabbi ile kulunu birbirine sevdirebilirler. Âleme ilâhî sevgi sergilerler. Samîmî sevgi insanı sevdikleriyle beraber eder. Allah için olan sevginin azı da büyük menfaat verir (Selvi, 1995: 31).

2.2.2.2.2. Mürşide İtaat ve Hizmet

Mürşidinden feyz alma arzusunda olan, “mürîd şeyhine kalben dahi itiraz etmemeli” (Kuşeyrî, 2013: 629) ona itaat etmelidir.

Kim şeyhine muhalefet ederse, artık onun yolunda kalmaz. Ayı yerde yaşasalar dahi aralarındaki alaka ve rabıta kesilmiş olur. Bir şeyhin sohbet dairesine katılıp onun müridi olan, fakat ona kalben itiraz eden kimse onunla olan sohbet ahdini bozmuş olur. Bu yüzden de tevbe etmesi gerekir. Ne var ki şeyhler, hocasına itaatsizlik ve saygısızlık eden kimsenin tevbesi yoktur derler (Kuşeyrî, 2013: 532).

Mürîd, şeyhlerin peygamberler gibi masum olduklarını düşünmemelidir. Müridin yapması gereken şey şeyhi kontrol etmek değil, (kendisinde zâhiren dine aykırı bir şey gördüğünde) onu kendi hâli ile başbaşa bırakmaktır. Şeyhlere karşı hüsnü zanda bulunmalı, (anlamadığı hususları tenkit etmek yerine) Allah'a karşı kendi vazifeleri ile ilgilenmelidir (Kuşeyrî, 2013: 635).

Nasıl câhil bir hastanın salâhiyet sâhibi bir doktoru dinleyip söylediklerini yerine getirmesi gerekiyorsa veya bir talebenin bütün mevcûdiyetiyle hocanın emrine girip onun bütün öğütlerini dinlemesi, hocasına karşı dâima alçak gönüllü olup ona hizmeti bir şeref telakki etmesi gerekiyorsa (Gazâlî, 1974: 1: 128) aynı şekilde mürid de mürşidine karşı böyle olmalıdır ki onun vâsıtasıyla feyz alabilsin.

Mürîd şeyhin tasarrufuna teslim olmalı, onun nefsi ve malında tasarrufta bulunmasının yolunu açmalıdır. Hiçbir şekilde şeyhinin tasarruflarında, zâhirî ve bâtinî itirazda bulunmamalıdır (İzzeddîn Kâşânî, 2010: 216, 218). Çünkü bâtinî yönü ile şeyhine itiraz eden bir mürid şeyhinden feyz alamaz.

Mürîd, “mürşidinin emrettiği herşeyi, hiçbir şekilde yorumlamadan ve geciktirmeden derhal yerine getirmelidir. Zira mürşidin emirlerini çarpıtacak şekilde yorumlamak ve geciktirip ertelemek mânevî feyzin yolunu keser” (el-Hânî, 2004: 86).

Bir mürid şeyhine asla itiraz etmemeli, hiçbir emrine karşı çıkmamalı ve ona: “ğassâl elindeki meyyit” gibi, Hz. Musa aleyhisselâmın Hızır aleyhisselama teslimiyeti gibi teslim olmalıdır. Müridin şeyhine itaatle onda fânî olması, kendi tavır ve davranışını yitirerek, şeyhinin tavrına bürünmesi, Rasûlüllah'da fenâ'ya başlangıç, Rasûlüllah'da fenâ ve O'nun ahlâkıyla ahlâklanmak da Allah'ta fenânın başlangıcıdır (Dağıstânî, ty: 162).

Mürşidine hizmet de mürid için bir feyz vesîlesidir. Hoca Ahmed Yesevî,

Eyâ talib ölmes burun ölekörgin
Yahşilerning hâk-ı pâyı bolakörgin
Tufrak bolub feyz u fütûh alakörgin
Alsa bolmaz pir hizmetin kılmağunça
(Yesevî, 1993: 163).

Ey talip ölmeden önce öledür
İyilerin ayağının tozu oladur
Toprak olup feyz-fetih aladur
Alsa olmaz Pir hizmetini kılmadıkça

hikmetiyle ehlullâha hizmetin feyz almadaki ehemmiyetini anlatmıştır. Ebu Abdullah Turûğbazî de: "Bir kimse tüm ömrü boyunca fütüvvet ehlinden birine bir gün hizmet etse, bu hizmetin bereketi ve feyzi ona erişir. Tüm ömrünü onlara hizmet uğrunda tüketenin hâli nasıl olur? Varın kıyas edin! " (Attar, 1984: 591) diyerek büyüklere hizmetin ne kadar semereli olduğunu belirtmiştir.

2.2.2.2.3. Râbitatü'l-Mürşid

Râbitatü'l-mürşid; bir mürşid-i kâmilin sohbet ve hizmetinde bulunmak (Dağıstânî, ty:162), onu sevip örnek almak, “onun gibi olmaya çalışmak, onu hayal etmek” (Hasan Efendi, 2003: 93) demektir.

Allah'ın sâdık müridlerden istediği özellik, peygamberlerle birlikte velîlerin/Allah dostlarının âdâb ve ahlâkıyla ahlâklanmalarıdır. Ta ki bu sûretle Allah ile aralarındaki perde kalsın (Serrâc, 1996: 211). Râbitada örnek alma ve mürşid gibi olmaya çalışma dış görünüş ile değil de davranış, ahlâk ve yaşayış itibariyle olmalıdır. Ancak bu şekilde mürşid vâsıtasıyla feyz alınabilir. Sûfîler bunun üzerinde durup “zâhirine önem veren bir sûfî görürsen anla ki onun iç dünyası haraptır” (Kuşeyrî, 2013: 455) gibi sözlerle asıl kıymet verilmesi gerekennin kişinin iç dünyası olduğunu

belirtmişlerdir. Bâyezid-i Bistâmî ile ilgili olarak anlatılan şu olay zâhir ve bâtin ilişkisi için çok açıklayıcıdır:

Bir gün Şeyh yolda gidiyor, bir genç de ayağını izine basıp onu adım adım takip ediyor ve:

- Şeyh adım adım böyle takip edilir, diyordu. Şeyhin üzerinde bir kürk vardı. Genç:

- Yâ Şeyh! Şu kürkün bir parçasını bana ver ki, sendeki bereketler ve feyizler bana ulaşsın, dedi Şeyh:

- Şu postu ve kürkü değil, bizzat Bâyezid'in derisini giyinsen, Bâyezid'in yaptığını yapmadıkça bunun sana bir faydası olmaz, dedi (Attar, 1984: 224).

Mürşidlerin müridlerine gözükmesi ve bağlılarının kendisinden feyz alması, ölümlerinden sonra bile mümkündür. Çünkü kâmil insanların rûhâniyetleri füyûzât-ı ilâhiyenin kaynağıdır. Kim bu kaynağı kalbine yerleştirirse kesinlikle feyz alır. Dolayısıyla “büyük şeyhlerin kabirlerini ziyaret edenler feyz alır. Bu feyz o şeyhin vasıflarını bilme ölçüsünde olur. O vasıflara teveccüh edilip o vasıfların içine girilir” (Câmî, 1998: 542; Dağıstânî, ty:173; Yılmaz, 1996: 506). Kabir ehli mürşidlerden feyz alma ancak bu şekilde gerçekleşir.

İmam Rabbânî'ye göre maksûda ulaşma istikametinde râbîta yolundan daha yakın bir yol yoktur. Ve fayda vermesi itibarıyla mürşidin gölgesi, Hak Teâlâ'yı zikretmekten daha evladır (Rabbânî, 2013: 601). Râbîta yoluyla feyz alma ve maksûda ulaşma şöyle olur:

Râbîta, füyûzât-ı İlâhiyyeyi alma arzusunda olanları, bu feyzi dağıtan mürşid-i kâmilin rûhâniyeti yoluyla hâsıl olan tasarrufun etkisi altına alır. Rûhâniyet, bu kişiler üzerinde tasarruf eder ve onlara kemâlât-ı İlâhiyye ile Cenâb-ı Hakk'ın tecellîlerini aktarır. Böylece onları dergâh-ı İlâhiye erdirir (el-Hânî, 2004: 168).

“Mürid herhangi bir vâsîta olmaksızın füyûzât-ı ilâhiyyeyi doğrudan Cenâb-ı Hak'tan almaya muktedir değilse râbîtaya muhtaçtır, ama feyz-i ilâhîyi doğrudan almaya muktedir ise râbîtayı terk etmesi vaciptir” (el-Hânî, 2004: 170). “Şunu iyi bilmek gerekir ki râbîta ancak velâyet kuvveti ile tasarrufta bulunabilen bir insân-ı kâmile yapıldığında fayda verir” (el-Hânî, 2004: 168; Yılmaz, 1996: 502). Râbîtaya devam eden kimsede güzel haller ve hakîkate dair bütün kemâlât toplanır ama râbîtayı bırakan müridin feyzi kesilir; mânevî yolculuk sırasında hâsıl olan hallerden mahrum kalır ve asla vuslatın esrarına vâkıf olamaz (el-Hânî, 2004: 169).

Râbîtanın gereği,

müridin kalbini bağladığı kimselerden feyz alması, sıkıntıya düştüğü zamanlar onlardan yardım dilemesi ve problemine onların söz, hareket ve halleriyle çözüm bulmaya çalışması, onların bedeni veya ma'nevî sûret ve siretlerini hayâlinde canlı tutmasıdır (Dağıstânî, ty: 150).

Râbîta için mürşid-i kâmile mümkünse cismen ve bedenlen bir arada bulunma, yoksa gıyabında onun sûret ve siretlerini tahayyül ederek, mânevî ve maddi tavırlarını düşünüp ona benzemeye çalışmak gerekir. Kişi mürşidinin gıyâbında da sanki onların huzûrundaymış gibi edebli ve terbiyeli hareket etmeye bakarak feyz kazanmağa çalışır. Böylelikle ma'siyet ve kötülüklerden uzaklaşmaya gayret eder. Gerçek râbîta budur (Dağıstânî, ty:150).

Kişi düşmanını gördüğü ve onun sûretini gözönünde canlandırdığın zaman, ona karşı büyük bir kin ve hırs duymaya başlar. Kötü ve karanlık yöne olan râbîta böyle olunca, iyilere ve iyiliğe, ilâhî feyz ve bereketlerin kaynağı olan enbiyâ ve evliyâyâ yönelik râbîta ise (Dağıstânî, ty: 176) Allah'ı sevmek, dünyâdan yüz çevirme, dünyevî ilgi ve alâkalardan sıyrılma ve yalnızca Cenâb-ı Hakk'a yönelme, ilâhî feyz ve bereketlerin kalbe yansıması, Allah'ın ve Rasûl'ünün ahlâkı ile ahlâklanma, mürşidinin ve şeyhinin davranış ve kıyâfetine bürünme, ilâhî muhabbetin artması, gaflet ve unutkanlıktan kurtularak Allah'ı daha yakın hissetme, fenâ fi's-şeyh'den sonra fenâ fi'llâh gibi Allah'ın râzı olduğu, makbul, pek çok rûhânî te'sîrler şeklinde tecellî eder (Dağıstânî, ty: 167).

Mürşidin/şeyhin eşyasına hürmet de râbîtaya vesîle olup feyzin artışına vâsîta olabilir.

Zira bir kimsenin, giyim-kuşam veya diğer güzel yönleriyle kendisini iyi ve sâlih kimselere benzetmeye çalışması müstehap olduğu gibi, kendisine şeyhi tarafından giydirilen hırkayı gören mürid, şeyhinin hal-tavır ve hareketlerini hatırlayarak, ona karşı duyduğu sevgi hissi ve muhabbet rabitası artar, böylelikle müridin kazanacağı feyz çoğalır (Dağıstânî, ty: 51).

İnsan her dâim Allah ile olmalıdır. Bunu yapamıyorsa Allah ile olanlarla yani mürşid-i kâmillikle beraber olmalıdır ki, onlar insanı maksudu olan Allah'a ulaştırsın! Feyz için, tecellî sâhibini görmek, göreni görmek hattâ göreni göreni görmek dahi yeterli bir imtiyazdır. Öğneğin, şurada yüz adet mumu uyandırsak, yüzüncüde de birincinin nûrundan olduğu için, bu yüzüncüden de birinciden aldığı feyzi alabilirsin (Rifâî, 2000: 480). İşte râbîta bu şekilde bir vesîledir. Feyzi doğrudan doğruya Allah'tan alsak olmaz mı, vâsîtaya lüzum var mı diyenlere Hacı Hasan Efendi şöyle cevap verir:

Üzüm çubuğunu toprağa dikmesen, bakmasan, budamasan, Allah'ım bana gökten üzüm ver, desen olur mu? Hayır, illa üzümün çubuğunu dikip yetiştireceksin. Üzümü veren Rabbımız, onun çubuğunu vesîle kılmış. Onu da verecek Allah, feyzi de. Füyûzat-ı ilahiyyenin vesîlesi de Rabbımız'ın: Velegad kerramnâ benî adem (şüphesiz biz ademoğlunu mükerrem kıldık), vasfına nail olan mürşid-i kâmillerdir. Ona iyi bakar, ona iyi rabîta edersen, feyzin şerbetini, füyûzat nurunu kutb-u cihanın gönlünden içersin (Hasan Efendi, 2003: 94).

“İnsanın râbîta-yı mürşidden istifade ettiği üç şeyden anlaşılır: Birincisi, Allah'a muhabbeti çoğalır. İkincisi, Allah'tan çok korkar; haram kıldığı amelleri işleyemez; dili kötü söz söyleyemez. Üçüncüsü de, ibadet kendisine kolay gelir” (Hasan Efendi, 2003: 95).

Rabîtada mürşid-i kâmilin iki kaşının arasına bakılır. Feyz gelen yer orasıdır. El kalbü arşullahî: Mürşid-i kâmilin kalbi arşu-r Rahmân'dır. Mürşidin ruhaniyetini karşısında hayal eder, kalbini de onun kalbinin altına korsan füyûzât-ı ilâhiyye akmaya başlar... Seyr-i İlâhî, Allah-u Zülcelâl Hazretlerini görmek de kalpten hâsıl olur. Râbîta da buna vesîledir. Yoksa maksûd Allah'tır. Onun rızasına kavuşmaktır (Hasan Efendi, 2003: 119).

Râbîta-i mürşid, radyonun düymelerini karıştırıp istasyonu bulmaya veya televizyonun düğmelerini ayarlayıp görüntüyü getirmeye benzer. Yani bu bir bağlantı kurmaktır. Bu bağlantı sonucunda büyüklerin mânevî halleri, feyzleri kişiye intikal eder, ibadetlerin tadını duyar, manen ilerler, içi dışı nurlanır (Coşan, 1999: 351). “Nasıl sevgi, sevgilinin hayalini, güzelliğini, hâl ve hareketlerini düşünerek kalbi sevgiliye bağlamak demekse, râbîta da sâlikin mürşidine sevgiyle gönülden bağlanmasıdır” (Yılmaz, 1996: 501).

Râbîtanın amacı, gafleti kovup kalbin zulmetini def'ederek şeytanın vesveselerinden kurtulmak sûretiyle, sâlikin dâima Allah'ın huzûrunda bulunduğu duygusuna ermesini sağlamaktır. Bunu, zihnen ve manen yoğunlaşmayı sağlayacak müşahhas bir varlık, Allah'ın en mükemmel tecellîlerinin mazharı olan insan-ı kâmil konumundaki şeyhle başlayıp, ardından Hz. Rasûl'e ve onun ardından Rabb-ı Mûteâl'e kalbini rabtetmek suretiyle fenâ fillâh'a vararak yapar (Yılmaz, 1996: 501).

“Ehlullâhı gören, iman ve sevgi ile seyreden Allah Teâlâ'yı hatırlar. Kalbi dünyadan kopup Allah'a ve âhirete yönelir. Onların hâli buna yeterlidir. Özlerindeki ilâhî nur, gözyaşı ile sürmelenmiş gözlerinden dışa yansır” (Selvi, 1995: 28).

“Tasavvufta hedeflenen, kâmil insanı yetiştirmek üzere müridlerin gönlüne kâmil bir model konur ve mürid onunla aynîleşmeye çalışır” (Yılmaz, 1996: 501). Dolayısıyla râbîtada da nihai amaç mürşidinin zâhirî ve bâtınî özellikleri ile

vasıflanmaya, onun gibi olmaya çalışmaktır. Sadece zâhiren mürşidine benzemeye çalışıp bunu yeterli gören feyz alıp Allah’a ulaşma yolunda ilerleyemez.

2.2.2.2.4. Mürşidini Kâmil Bilmek

İnsan ilmine muhtaç olduğu kişinin ayıbına ve kusuruna bakmamalı yoksa feyz alıp faydalanmaktan mahrum olur (Attar, 1984: 575). Bazen olur ki yalancı bir mürşide olan böyle bir zan bile nâdir de olsa kişiyi makamlara, füyûzât-ı ilâhiyyeye ulaştırabilir (Mevlânâ, 2004: 112). Mürid de şeyhinin her bakımdan kemâle erdiğine inanıp ona tam olarak güvenmeli, matlûbuna ve maksûduna ancak onun yardımı ve desteğiyle ulaşabileceğine, terbiye, irşad, tedip ve tehzib hususunda yegâne olduğuna (İzzeddîn Kâşânî, 2010: 216) inanmalıdır. Şayet gözü ve gönlü başka bir şeyhe kayarsa, kendi şeyhinden istifade edemez, mahrum kalır ve feyzin önu kesilir (İzzeddîn Kâşânî, 2010: 216; el-Hânî 2004: 89). Çünkü,

seyr u sülûkünü tamamlamamış birinin birden fazla mürşide bağlanması iyi karşılanmaz. Çatal uçlu kazık nasıl yere girmezse, birden fazla mürşide bağlanan insanın kalbinde sevgi bölüneceğinden istifade zorlaşır. Çünkü mürşidlerdeki meşreb ve irşaddaki üslûb farkı, ister istemez bir kıyaslama yapmayı gerektireceği için feyze engel olur (Yılmaz, 1996: 477).

Mürşidleri, kâmil görmemenin yanında bir de onları küçümseyip onlara laf atanlar için ise Üftâde’nin,

Üftâde yanıp tüter
Bülbüller gibi öter
Dervişlere taş atan
İman ile göçer mi (Üftade, 2000: 107)

dediği üzere imanlarının tehlikeye düşmesi söz konusu olur. İmam Rabbânî’nin kutup için söylediği şu sözlerin kapsamına mürşidler de dâhil edilebilir:

Kutbu inkar eden veya ona eziyet veren kimse, Allah’ı zikretmekle meşgul olsa bile gerçek hidayetden mahrum kalır. Onun inkarı ve eziyeti feyzinin önünü keser. Kutba sevgisi olan kimseler ona yönelmemiş ve Allah’ı zikretmemiş olsalar bile sırf bu sevgileri sebebiyle kendilerine hidayet nuru ulaşır (Rabbânî, 2013: 69).

Ayrıca zamanında kâmil mürşitlerin artık kalmadığı, olsa bile keramet gibi hallere sâhip olmadıklarını, layık olmadıklarını düşünüp hüsn ü zan beslemeyenler ehlullâhın feyz ve bereketinden mahrum kalırlar. Böyleleri îmanda kemâl ve olgunluğa erebilmek için yıllarca şükür ve sabırla çalışmaları gerekir (Dağıstânî, ty: 186).

“Her kim benim velî kullarımdan birisine düşmanlık ederse, muhakkak ben ona harp açarım...” (*Buhârî, rikak, 38; İbn Mâce, fiten, 16*) hadisinden ve başka hadislerden (*Deylemî, Müsned, III, 103, Suyûtî, Camiu’s-Sağîr*) hareketle, ehlullâh (hususiyile mürşid-i kâmil) ilâhî koruma altındadır. Onlar yeryüzünde Allah’ın emîni ve emîridirler. Onlara çatan ve çarpan helâk olur. Onlara eziyet Cenâb-ı Hakk’ı gayrete getirir. Onlara satışan ilâhî gazâba uğrar (Selvi, 1995: 20).

“İbnü’l-Arabî, Allah’ın velîlerine muhalefet edip onlara karşı çıkanların âkıbetlerinden korktuğunu belirterek sûfî Ruaym’ın, “Kim hakikat ehli sûfîlerle oturur da onların bizzat tahakkuk ettirdikleri bir şeyde onlara muhalefet ederse Allah o kişinin kalbinden iman nurunu çekip alır” sözünü nakleder ve bu söze kendisinin de aynen katıldığını ifade eder” (Kılıç, 1999: 499).

2.3. Feyzin Netice ve Tesirleri

Feyzin kalp, bilgi ve davranış ile ilgili sonuçları vardır. Serrâc’ın hâl için söylediği “kula bir anda gelen, kalbe rızâ, tefviz ve benzeri vasıfları getirip yerleştiren durumdur” sözü feyz için kullanılıp onun da insana yeni sıfatlar kazandıran dönüştürücü bir role sâhip olduğu, insanı mânen ve ahlâken saflaştırıcı etkiye sâhip bulunduğu (Serrâc, 1996: 328; Erginli, 2008: 190) söylenebilir. İbrahim Havvâs’ın “Sûfî, ilmi arttıkça hareketi azalır, tabiatındaki serkeşlikler noksanlaşır” (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1999: 132) sözünden hareketle de bilgi içermesi bakımından feyzin kişideki mârifeti artırıp kötü özellikleri yok ettiği söylenmelidir.

Allah Teâlâ Hazretleri’nin tâlibin kalbine rûhânî letâfetler, ilâhî ma’ârif ve tahâret-i kâmile vermesi, bu vâridâtla tâlibin vahdet sarayına girmesi, şirk ve mâsivâ bilmeyip görmemesi ve beşerî bağlardan kurtulması içindir (Şarkavî, 2010: 28). Yani Allah, feyz ile kişinin kalbindeki razı olmadığı, hoş görmediği şeyleri temizler. Kişiyi nefsine ve şeytana kölelikten azat eder.

“Kalbe gelen ilâhî feyizler, mânâ nûrlarıdır, gaybı güzel veya çirkin olsun açar ve açıklar” (Şarkavî, 2010: 29). Böylece, kişi bir çok şeyi görür, Allah Teâlâ’nın zât, sıfat ve ef’âli hakkında hakiki bilgi sâhibi olur, dünya ve ahiret hikmetini anlar, şeytanın ve meleğin kalbe hücumları gibi kesb ile elde edilemeyen bir çok bilgiye ulaşır (Gazâlî, 1974: 1: 57-58). Bu herkesin ulaşamadığı bilgilere ulaşması Allah’ın has kullarında Allah’a karşı edebi muhafazayı artırır. Öyleki onlar bütün mânevî hazine ve definelerin yerlerini bilseler ve bunların ebedî olarak bitmez tükenmez bir şekilde devam edeceğini öğrenseler bile yine yanlarındaki ile kanâat eder, bununla sevinirler. Daha fazlasını

aramak için yola çıkarlar ama, vakara yapışır, o hazineleri ağıyara açmaktan kaçınırlar (Necmüddin Kübra, 1980: 125). Çünkü “vâridât ve füyûzât telâkki edildiği vakitlerde Hakk’a karşı edebi muhafaza etmek, feyze nâil olmanın verdiği neşenin tesiriyle de olsa vakar ve sekinete uymayan bir tepki göstermemek, edep ve haya hâli üzere bulunmak” (Câmî, 1998: 145) edebe uygun olan tavidir.

Mâsivâ sevgisini atıp, kişinin mânevî olarak vîrâne olan durumunu ma’mur hâle getirmesi de Hüdâ’dan kalbe gelen feyzin neticelerindendir (Lutfî, 2006: 98, 197, 624). Böylece sivâdan geçen kişinin gönlünde, Hakk’ın muhabbetinin feyzi ile imânın nuru yerleşir (Lutfî, 2006: 98, 589).

Özetle sâlik feyz neticesinde diğer hâllerde olduğu gibi kendisi ile ilgili, varlıklarla ilgili ve Allah ile ilgili doğrudan ve vâsıtasız yeni şeyler öğreber (Erginli, 2008: 191, 194). Kalbini, davranışlarını münker olan şeylerden arındırıp mâruf ile süsler. Bunun sonucunda da makamlar aşır Hakk’a vuslata erebilir.

.....

Akıp taşmayı, bolluk ve bereketi ifade eden feyz tasavvuf ve tarikat geleneğinde ise gaybî bilgilerin ve –ikinci bölümde işleneceği üzere- varlığın/vücûdun taşması olarak kullanıldığı görülmektedir. Tasavvufun nihayi hedefi Hakk’a vuslattır. Feyz de hedefe varmak amacıyla yola çıkmış sâlike rehberliğini yapan mürşidinden, mürşidler mürşidi Hz. Peygamber’den (s.a.v.) ve asıl kaynak Hak Teâlâ’dan gelen yardım, bilgi, mânevî hâl vb. mânaları ifade etmektedir.

Tasavvufun yolcusuna gösterdiği Hakk’a ulaşma hedefi çok yüce, yol ise bir o kadar çetin ve zordur. Zorluklar, yolun evsafını bilen o yoldan geçmiş bir yol gösterenin (mürşid) riyasetinde, yol âdâbına riâyet edilerek aşılabılır. Kalbi ağıyârdan temizlemek, salihlerle yol arkadaşlığı yapmak, bereketli zaman va mekanları değerlendirmek, zikirle kalbi süslemek, Rehber-i Ekmel’in (s.a.v.) sünnetine uymak ve salavât okumakla kâmil ittiba yol adabındandır. İtaat ve hürmet, râbıta yapma, hedefe ulaştıracağına tam güven ve teslimiyet kâmil bir mürşidi rehber edindikten sonra mürşide karşı yerine getirilmesi gereken âdâptandır.

Bütün bu âdâba riâyet sonucu Hak’tan feyz-i ilâhî olarak, peygamberden mürşid vesîlesiyle feyz-i isnâdî olarak yolcuya, kesbiyle elde edilemeyecek bilgiler, makamlar, haller vb. hibe edilir. Bu feyzler sonucu sâlik hedefe ulaşabilir, maksûdunu elde edebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

3. VARLIK ve FEYZ

Feyz, “feyz/feyezân nazariyesi” ismiyle, varlığı/yaratılışı açıklamak üzere de kullanılan bir kavramdır. Buna göre her varlığın aslı ve var olma sebebi –ilâhî tecellî de denilen- ilahî feyizdir (Afîfî, 2000: 76). Hakikatleri bakımından “adem”den ibâret olan nesneler, Hakk’ın vücûdunun feyzi sâyesinde “vücûd” kazanırlar. Eğer mutlak vücûdun tecellisi/feyzi olmasa veya bu vücûdun feyzi kesilse âlem de olmaz ademe inkilâb ederdi (Tahralı, 1999: II: 19 k.ş.; III: 27, 34 k.ş.).

Varlığı vücûda getiren feyz bilgiyi ifade eden feyzi de içine almaktadır. Ledünnî bilgiye nasıl vehbî olarak Allah’ın lütfu sayesinde feyz yoluyla ulaşılıyorsa, aslî itibariyle adem olan varlığın şehâdet âleminde zuhûru da bir ilâhî ihsân olup feyz yoluyla olmaktadır. Ve ledünnî bilgi, ilhâmî bilgi vb. adlarla anılan feyzî bilgilerin kaynağı ile her vücûd-i hârici giyen şeylerin kaynağı da aynıdır (Kılıç, 1999: 518; İzutsu, 1998: 270).

Feyz kavramını oluş ve varlığı açıklamak üzere kullanan ilk mutasavvıf Muhyiddin İbnü’l-Arabî’dir. İbnü'l-Arabî, varlığı vahdet-i vücûd inancı çerçevesinde açıklamak için feyz terimini kullanır (Eraydın, 1995: 514).

3.1. İbnü’l-Arabî ve Feyz Nazariyesi

İbnü’l-Arabî’nin bütün felsefesi kısaca, feyzle aynı anlamda kullandığı, tecellî teorisinden ibârettir denilebilir. Ona göre feyz bizâtihî gayb olan Hakk’ın, her hâl için ayrı bir tecellî ile kendini gitgide daha somut sûretlerde izhâr etme, kendi kendini belirleme (taayyün) sürecidir (İzutsu, 1998: 219, 222, 224).

İbnü'l-Arabî bir tek varlığın –Allah, mutlak vücûd- bulunduğunu ve bütün şeylerin kaynağının O olduğunu, var olarak görünen her şeyin ise bu varlığın çeşitli görüntüleri, tezâhürleri ve taayyünleri olduğunu söylerken feyz nazariyesine dayanır. Ona göre bütün varlıklar, belli bir kaynaktan çıkıp akan bir su gibi o varlıktan çıkıp akmaktadır. Herhangi bir kesintinin söz konusu olmadığı bu akışta (feyzde) varlık her an kaynağına muhtaçtır ve her lahza ondan aldığı destekle varlığını devam ettirmektedir.

Yani Allah dâima var (vücûd), mahlûkât ise asıl itibâriyle yok (adem) fakat feyzin devamı ile vardır (Eraydın, 1995: 514; Kılıç 1999: 499; Kılıç, 2009: 246, 281). Bir görüntünün aynada veya bir gölgenin mahalde zuhûru için bir şahsın vücûduna ve ışığa ihtiyaç olduğu gibi âlemin zuhûru için de Hakk'ın vücûdu ve Nûr'una ihtiyaç vardır (Tahralı, 1999: II: 35 k.ş.).

Zât-ı ahadiyyetin feyzinin/tecellisinin sebebi “Ben bir hazine idim. Bilinmeyi sevdim” cümlesiyle işâret ettiği O'ndaki sevgidir (Dâvûd el-Kayserî, 2013: 82; Kılıç 1999: 502; Kılıç, 2009: 254; İzutsu, 1998: 201-202). İbnü'l-Arabî Fususu'l-Hikem adlı eserinde insanın yaratılış amacını şöyle açıklar: “Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren “kuşatıcı bir varlıkta” isimlerini tek tek görmek ve o varlık vâsıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi” (İbnü'l-Arabî, 2006: 25). Bundan hareketle, Hak, Zat'ı açısından değil de isimleri açısından genel olarak âlemin özel olarak ise insanın zuhûrunu irade etmiştir (Affî, 2000: 7). “Hak, isimlerinin a'yânını ya da kendi hakikatini, bütün varlıkların sıfatlarını kendi nefsinde barındıran kuşatıcı bir sûrette izhâr etmek istemiş, bunun için de, insanı yaratmıştır. İnsan, ulvisiyle ve süflisiyle varlığın hakikatlerinin kendisinde zûhur ettiği bu kuşatıcı varlıktır” (Affî, 2000: 75).

Sûfiler varlığın Hak'tan akış/feyz halinde gelip görünen âleme çıkış sürecini anlaşılır kılarak vücûd mertebeleri diye ikiye, üçe, dörde ilâ-âhir ayırarak farklı şekillerde sınıflandırmışlardır. İbnü'l-Arabî'nin yaptığı ve tasavvuf literatüründe de daha çok yer bulan sınıflandırma şu yedili olandır: *Lâ-teayyün*, *taayyün-i evvel*, *taayyün-i sâni*, *meretebe-i ervâh*, *meretebe-i misâl*, *meretebe-i ecsâm* ve *meretebe-i insân*. Bu tasnif vücûdun mertebelere göre açılımını, Zât'ın tecelliyâtının seyrine göre anlatır. Vücûdun kendisi de *zâtü'l-vücûd*, *ahadiyyet*, *vâhidiyyet* ve *zâhirî vücûdun* gibi dörtlü vb. şekillerde tasnife tabi tutulmuştur (Konuk, 1999: I: 10; Kılıç, 2009: 268-269; Kılıç 1999: 501; Tahralı, 1999: I: 45; II: 27 k.ş.).

Varlık mertebeleri anlayışının ortaya çıkması, -bilgi ifade eden feyz ile bağlantılı olarak- sûfilerin Allah'a vusûl dedikleri neticeye, varlık mertebelerinin iniş sırasını, mânevî bir terakkî ile kat' etmeleri, bunu hâl ve zevk olarak yaşamaları ve böylece urûc (yükseliş) esnâsında keşf ve müşâhede yoluyla, sırf istidlal yoluyla elde edilemeyecek husûsî bir mârifet elde etmelerinden de ileri gelmektedir (Tahralı, 1999: I: 46 k.ş.). Bu mânada bir insan kendi varlığını ve hâriçteki varlıkları nasıl gözüyle müşâhede

ediyorsa, sûfîler de Hak varlığını fenâ, cem' ve bekâ gibi makamlarında kalp ve basîret gözüyle müşâhede etmektedirler (Tahralı, 1999: III: 12 k.ş.).

Varlığın zâtü'l-vücûddan başlayıp hârici vücûd ile zuhûruna kadar geçen merâtibinin anlatılması öncesinde belirtilmesi gereken önemli bir husus vardır. O da mertebeler arasında Hak önce böyleydi sonra böyle oldu gibi zamânî bir tahavvülden bahsederek takdim ve te'hirde bulunmanın doğru olmadığıdır. Çünkü buradaki öncelik sonralık zamânî değil keşfi ve aklîdir (Konuk, 1999: I: 10; Kılıç, 2009: 319; İzutsu, 1998: 220).

Vücûd tasnifinde ilk olarak safî, mahza, bi'z-zât Vücûd olan **zâtü'l-vücûd** yer alır. Burada vücûd hiçbir şartla şartlanmamış Mutlak Vücûd'dur ve bunun hakikatini idrak mümkün değildir. Ancak izafî vücûd mertebelerine tenezzül etmesiyle taayyünü nisbetinde idrak olunabilirlik sahasına girer (Kılıç, 2009: 262-263). Dolayısıyla da bu mertebede tecellî ve feyz henüz söz konusu değildir. Vücûdun bundan sonraki basamağı, mertebesi *ahadiyye*dir.

3.1.1. Ahadiyye, Lâ-taayyün ve Feyz-i Akdes

Ahadiyye, daha henüz bir taayyün göstermemiş, sırf ahadiyyet olan vücûddur. Âlemlerden münezzeh, mukaddes ve müteâl Allah'ı ifade ifade etmektedir. Bu, varlık mertebelerinde **lâ-taayyüne** karşılık gelir. Yani lâ-taayyün mertebesi, saf ve bizzat vücûd olan zâtü'l-vücûdun mertebesidir. Bu mertebeye *ahadiyyet* dışında, *kenz-i mahvî*, *gayb-ı mutlak* vb. bir çok isim de verilmektedir. Lâ-taayyünde mutlak vücûd her türlü kayıttan, şarttan münezzeh olup bu makamsızlık makamında henüz kesret, tezat ve herhangi bir taayyün yoktur (Konuk, 1999: I: 6; Kılıç 1999: 500, 501; Kılıç, 2009: 262; İzutsu, 1998: 221; Tahralı, 1999: I: 46 k.ş.). Zât-ı vücûd bu mertebede her türlü isim, sıfat ve fiilden münezzeh ve her kayıttan berîdir (Konuk, 1999: I: 4, 66; Tahralı, 1999: II: 27 k.ş.).

Bu mertebe, gayblar gaybı olduğundan duyulara, akıl ve hisse açılıp idrak edilmesi ve anlaşılması muhaldir. Vücûd bütün kayıtlardan berî olduğundan ve hiçbir taayyün göstermediğinden hakkında hiçbir şey söylenemez. Ancak selbî yoldan yani olumsuzlama ve tenzih ile tavsif edilebilir. “Allah'ın zâtı hakkında tefekkür etmeyiniz!” (Mecmau'z-Zevâid, 1/81; Keşfu'l-Hafa, I/357-358, 449; Kenzu'l-Ummal, 5705, 5707) ve “Allah vardır, O'nunla berâber hiçbir şey yoktur” (Buhârî, Be'dü'l-halk, 2) hadîsinde

kastedilen mertebenin bu olduğu söylenir (Konuk, 1999: I: 6; Kılıç 1999: 503; Kılıç, 2009: 251, 319; Tahralı, 1999: II: 27-28 k.ş.; III: 14 k.ş.).

Varlık zincirinin başlangıcı olan lâ-taayyün mertebesi ilk halka değildir. Bu halka meknûz tutlup halkaların üstünde bir konumda değerlendirilir ve ilk halka olarak taayyün-i evvel mertebesi sayılır (Konuk, 1999: I: 11; Kılıç 1999: 501; Kılıç, 2009: 262, 319).

“Bu mertebede vücûd tecellîden münezzehdir” (Konuk, 1999: I: 6). Tecellî/feyz ahadiyyetin, henüz vücûtları bilkuvve kendisinde mevcûd cem’i mümkinât sûretlerindeki ilk zâtî ve gaybî tecellîsi olan **feyz-i akdes ile başlar**. Bu, vücûd-ı mutlakın tabiatında bulunan taayyünât derecelerinden ilki olup taayyünât-ı ma’kuledir ve histe bir vücûdu yoktur (Kılıç 1999: 502; Kılıç, 2009: 254). Bu “safhada eşya birbirinden ayırt edilmeksizin ve aralarından bir farklılaşma söz konusu olmaksızın Allah’ın ilminde küllî bir varlık olarak vardır” (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 223).

3.1.1.1. Feyz-i Akdes

Feyz-i akdes (فيض اقدس) kelime anlamı olarak, arapça “en kutsal feyz”, “en mukaddes feyiz” ve “en mukaddes akış” (Cebecioğlu, 2004: 215; Uludağ, 2012: 137; Demirli, 2006: 394) demektir.

Terim anlamına bakıldığında ise, feyz-i akdes şu şekillerde tanımlanmıştır: “Zâtın ilk taayyün ve kâbiliyette kendisi nedeniyle kendisine taayyünü” (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 119), “zatının evveliyeti ve bâtınlığı cihetinden Hakk’ın tecellîsi” (Seccâdî, 2007: 152), “zâtın kendisinde yine kendisine, kendi zâtı ile vâkı’ olan tecellîsi” (Konuk, 1999: I: 110; İzutsu, 1998: 223). Yani feyz-i akdes Hakk’ın kendisini başkasına değil gene kendisine izhâr ettiği merhâledir (İzutsu, 1998: 222). Hak Teâlâ mutlaklık mertebesinde bilinmek istemiş ve kendini kendisiyle bilmiştir. İlk feyz ve tecellî, Hakk’ın kendi niteliklerindeki bu tecellîdir ve *varlık tecellîsi*, *gayb tecellîsi*, *tecellî-i zâtî* diye de isimlendirilir (Demirli, 2006: 393, 394; Kılıç 1999: 502; İzutsu, 1998: 224).

Feyz-i akdes, Zat’tan kaynaklanan ikramların birinci aşamasıdır ve zâtî-hubbî olup Zât’tan Zat’a dönük olarak gerçekleşir ve bu tecellî bilinmezlik ve belirsizlik mertebesinden Mutlak Varlık’ın kendisinden kaynaklanan bir nedenle gerçekleşir (Demirli, 2006: 55, 56, 135; Cürçânî, 1997: 173; Cürçânî, 1997: 173; Cebecioğlu, 2004:

215; Uludağ, 2012: 137). O halde Zat'tan kaynaklanan ikramın ilk konusu, bizzat Zat'ın kendisi ve O'nun isimleridir. İbnü'l-Arabî, bu durumu "Hak rahmet eden ve rahmet edilendir." diyerek açıklar. Bunun anlamı, Tanrı'nın rahmetinin ilk konusunun bizzat kendisi olmasıdır (Demirli, 2006: 55, 56, 135). Nitekim: "Ben gizli bir hazîne idim, bilinmekliğimi istedim..." (*Keşfü'l-Hafa*, 2016.hadis) hadîs-i şerîfi feyz-i akdesle delil kabul edilmiştir (Cürcânî, 1997: 173; İzutsu, 1998: 222).

Bilgi olan feyzde olduğu gibi bu feyz de kaynağını Zât'tan almaktadır. Ve vehbîdir yani talep edilmeksizin Allah tarafından verilendir (el-Cerrâhî, 2013: 112). Bu feyz Mutlak Zât'ın ilminde ve sonra da fiilinde mahlukâtın varlığını ve istidatlarını gerektirir (Cürcânî, 1997: 173; Cebecioğlu, 2004: 215; Uludağ, 2012: 137). Başka bir ifade ile bu tecellî/feyz bütün mevcûdatın sûretlerinin *bilkuvve* Hakk'ın Bilinci'nde zuhûrundan ibârettir. Bu düzeyde bilfiil mevcûd olan hiçbir şey yoktur (İzutsu, 1998: 223)

"En kutsal akış" (feyz-i akdes), ezelî hayat dramında sürekli bir süreç, başlangıcı olmadığı gibi sonu da olmayan, Bir Zât'taki kuvve hallerinin, fiil hallerine zamanda bir kesintiye uğramadan sürekli geçiyor olduğu ve bunun her zaman böylece sürüp gideceği, Hakk'ın kendini bilme ve taayyün etme süreçlerinin genel adı olarak kullanılmaktadır (Affîfi, 1999: 68). Bu taayyün (feyz-i akdes) Mutlak Varlık'ın, akledilir ve duyulur âlemde varlıkları olmayan suretlerde gerçekleşir. Bu varlıklar, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite dediği, soyut kâbiliyetlerdir (el-Hakîm, 2005: 197). Bu Mutlak Varlık'ta silinmiş olan yetenekler, isimler feyz-i akdes sonucunda, birbirinden ayrılmış olarak ortaya çıkar. Böylece varlık mertebelerinde zuhûr başlamış olur (Demirli, 2006: 135) ve vücûd mertebesi olarak -a'yân-ı sâbite de denilen- *vâhidiyye* mertebesine geçer (Kılıç, 2009: 262).

3.1.2. Vâhidiyye, Taayyün-i Evvel

Mertebelenme, *ahadiyyetin vâhidiyyete* dönmesi ile ilk taayyün/*taayyün-i evvel* denilen bu mertebede başlar. Feyz-i akdes sonucu vahdet bozulup çokluk ve farklılık ortaya çıkar. Burada çokluk Allah'ın zâtı değil isimleri ve sıfatları vâsıtasıyla olur. Bu sebeple bu ilk zuhûr mertebesine isimler ve sıfatlar mertebesi de denilir. Yaratma da bu mertebeden sonra olmaktadır (Kılıç, 2009: 320; Demirci, 1997b: 179; Kılıç 1999: 500). Bu mertebenin üzerinde lâ-taayyün mertebesinden başka hiçbir şey yoktur (Demirci,

1997b: 179). Burası vücûd-ı mutlakın kendi zâtındaki istiğrak hâli olan lâ-taayyün mertebesinde, kendindeki özellikleri yani sıfatlarını bilme mertebesine tenezzülü demektir. Bu ikinci safhada eşyanın hakîkatı henüz bilkuvve olup kendini gösterme süreci henüz başlamamıştır (Kılıç 1999: 502; Kılıç, 2009: 298; Demirci, 1997b: 179). *Ulûhiyet* mertebesi de denilen bu mertebede Allah mefhûmu bütün ilâhî ve isimleri toplayan bir ism-i câmi olarak kabul edilmiştir (Konuk, 1999: I: 11, 13; Tahralı, 1999: I: 46 k.ş.; III: 16 k.ş.).

Bu mertebeye ayrıca *vâhidiyyet* ile birlikte, “Allah’ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur” (Kastalanî, *Mevâhibül-Ledünniye*, 1/6-7; Aclûnî, I, 265) ifadesinden hareketle *ilk nûr-nûr-ı Muhammedî, akl-ı evvel, tecellî-i evvel* vb. bir çok isimle birlikte *hakikat-i Muhammediyye* de denilmiştir (Konuk, 1999: I: 12, 15, 66; Kılıç 1999: 502; Kılıç, 2009: 298; Demirci, 1997b: 179; Demirli, 2006: 393).

3.1.2.1.Hakikat-i Muhammediyye

Hakikat-i Muhammediyye fikrine ilk olarak Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’de (283/896) -bir yaratma sebebi olduğunu söylememekle birlikte- Allah’ın ilk defa Hz. Muhammed’i (s.a.v.) kendi nurundan yarattığını söylemesi şeklinde rastlanır. Hakikat-i Muhammediyye görüşü en güzel biçimde İbnü’l-Arabî ve Abdülkerîm el-Cîlî tarafından açıklanmıştır (Demirci, 1997b: 179).

Hakikat-i Muhammediyye denilirken Hz. Peygamber’in altmış üç senelik sınırlı cismanî hayatından ayrı, bütün yaratıkların ondan ve onun için hakedildiği, Allah’tan başka hiçbir şey yokken ilk defa var olan hakikat kastedilmektedir. Tasavvufta sık sık kullanılan ve kutsî hadis olarak da rivayet edilen “Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım” (levlâke...) (Aclûnî, II, 164, el-Müstedrek, II, 615) ifadesi ile de anlatılan âlemin var olma sebebi ve gayesi bu hakikattir. “Allah ilk defa benim nurumu yarattı”; “Âdem toprakla su arasında iken ben peygamber idim” (Tirmizî, *Menâkıb*, 1; Müsned, IV, 66; V, 379; Aclûnî, I, 265) meâlindeki hadislerin de bu hususa işaret ettiği kabul edilmektedir (Dâvûd el-Kayserî, 2013: 18; Demirci, 1997b: 180).

Hakikat-i Muhammediyye Allah’ın en kapsamlı ismi olan Allah isminin mazharıdır ve bütün hakikatleri kendinde toplayan anlamında insân-ı kâmil adına da sâhiptir. Bu sebeple bu mertebeye *mertebe-i insân-ı kâmil* de denilir. Bilgi olan feyzle ilişkisi bakımından hakikat-i Muhammediyye, bütün peygamberlerin ve velîlerin

ledünnî ve bâtinî bilgileri aldıkları, Hak'tan gelen feyzin halka ulaşmasında aracı olan mertebedir (Afîfî, 2000: 61, 470; Demirci, 1997b: 180; Kılıç 1999: 502, 503; Kılıç, 2009: 304).

3.1.2.2. Taayyün-i Sâni-A'yân-ı Sâbite

Âlem-i gayb, tecellî-i sâni vb. isimlerle de anılan bu mertebede taayyün-i evveldeki toplu olan isim ve sıfatlar temeyyüz eder, isim ve sıfatların gerektirdiği bütün küllî ve cüz'î mânaların sûretleri ayrılır. Başka bir ifade ile Zât, vücûdun bütün isim ve sıfatlarını ilk taayyün mertebesinde mücmel, toplu olarak, ikinci taayyün mertebesinde ise isim ve sıfatların gereği olan bütün küllî ve cüz'î mânaların sûretlerini birbirinden ayırışmış olarak bilir (Konuk, 1999: I: 13, 66; Kılıç 1999: 502-503; Kılıç, 2009: 309; Tahralı, 1999: I: 46 k.ş.; III: 16 k.ş.). Bu safhada varlık birbirinden ayrılır vaziyette Allah'ın ilminde vardır. Bu mertebede taayyün eden her ilmî sûret, şehâdet âleminde görülen varlıkların hakikatleridir ki bu, sûfîlerin a'yân-ı sâbite diye isimlendirdikleri ilk feyz ve tecellînin mazharı, tecelligâhı olan şeydir (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 223; Konuk, 1999: I: 15; Demirli, 2006: 393; Tahralı, 1999: III: 17 k.ş.)

A'yân-ı sâbite, “sâbit hakikat” anlamındaki el-‘aynü’s-sâbite” (العين الثابتة)’nin çoğuludur. “Sâbit aynlar” demek olup, ayn (çoğulu “âyân”) kelimesi ile zât; her şeyin özü, esası, sübût veya sâbit ile de zihnî varlık kastedilir (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 223; Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 406; Uludağ, 2012: 54).

A'yân-ı sâbite, bir tasavvuf kavramı olarak; “mâhiyetler ve şeyler, Hakk'ın küllî-tafsîli taayyünleri” (Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 406), henüz hâricî vücut kokusu almamış olan mümkünlerin ilim mertebesi denilen ikinci mertebede sâbit olan hakikatlerinin Allah'ın ilminde bilinmesi veya Hak Teâlâ'nın ilmindeki sâbit hakikatleri (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 223; Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 72, 406; Konuk, 1999: I: 15; Demirli, 2006: 36) demektir. Başka bir ifade ile a'yân-ı sâbite dış âlemde var olan eşyanın görünür hâle gelmeden önce Allah'ın ilminde bilgi olarak mevcûdiyeti, ortaya çıkan varlıkların Allah'ın ilmindeki gizli hakikatleri, mahiyetleri, sûretleri (Uludağ, 2012: 54; Karaman vd, 2006: 3) demektir.

A'yân-ı sâbite, ilmiye mertebesindeki, ilahî isimlerin hakikatlerinin sûretleridir ve hâricte mevcûd olmayıp aksine Allah'ın ilminde sâbit bir ma'dûm olan ve hakîkî vücûdun ikinci mertebesi olan bir hakikattir. A'yân-ı sâbite diye isimlendirilmesinin

nedeni ise lâzımlarının, hükümlerinin ve oluş mertebelerine ilişkin arazlarının dış varlığa çıkmasına rağmen a'yân-ı sâbitenin bu mertebede sürekli olup sâbit halde başkalaşma ve değişmeye maruz kalmamasıdır (Cürcânî, 1997: 25, 159; Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 73; Abdürrezzak Kâşânî, 2004: 406; Kılıç, 1999: 505; Kılıç, 2009: 316-317; Demirli, 2006: 78). Ayrıca a'yân-ı sâbite İbnü'l-Arabî'ye göre âriflerin bilgilerini Allah'ın lütfu inayeti ile mükâşefe sonucu aldıkları yerdir (İzutsu, 1998: 260-261). A'yân-ı sâbite *suver-i ilmiyye* (bilgisel sûretler) veya *hakâyık-ı ilâhiyye* diye de isimlendirilir (Konuk, 1999: I: 110; Demirli, 2006: 36).

Ayn-ı sâbite kavramı İbnü'l-Arabî ile tasavvuf terminolojisine girmiştir (Affifi, 1999: 64; Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 223; el-Hakîm, 2005: 90). İbnü'l-Arabî, ayn-ı sâbitedeki *ayn* ile hakîkati, zâtı ve mahiyeti kastederken, sübût veya sâbit ile de insan mahiyetinin zihnî veya aklî varlığını kast eder. Dış varlıktan yoksun bu a'yân-ı sâbiteyi genellikle yok olan şeyler anlamında madûmât veya umûr-i ademîyye de isimlendirir. Böylece İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbiteden söz ederken, varlıkların şahıslarının bulunduğu duyulur ve hârici âlemin yanında eşyanın hakikatlerinin veya akledilir mahiyetlerinin bulunduğu akledilir âlemin varlığından da bahsetmiş olur (el-Hakîm, 2005: 90; Kılıç, 1999: 505; Tahralı, 1999: III: 26 k.ş.).

İbn'il-Arabî'ye göre somut varlık haline girmeden önce, Görülen Âlemdeki şeyler, Allah'ın ilâhî Zât'ında kuvve halinde idi ve O'nun gelecekteki "varlığının" ideleri (düşünceleri) olarak kendisi hakkındaki bilgisiyle aynı olan ezeli bilgisinin muhtevası idi. Allah kendisini herhangi bir anda değil, kendi öz bilincinde, İbn'l-Arabî'nin ilk Ta'ayyun (belirlenme) dediği şeyde, kendisine açar. Bu durumda O, kendisinde ve kendisi için kendi Zât'ının belirlenmiş sûretleri olarak bu a'yân'ın sonsuzluğunu görür. Bu sûretler O'nun kendileri hakkındaki ezeli idelerini yansıtır ve onlara her bakımdan uygun düşer. İşte bu sûretlerdir ki, İbnü'l-Arabî el-a'yân es-sâbita adını veriyor. Böylece biz onları, hem zihinde hem de Allah'ın Zât'ında, O'nun gelecekteki "varlığının" gizli halleri olarak tanımlayabiliriz. Bu haller ancak ilâhî isimler ve aralarında var olan bütün mümkün münasebetler şeklinde ifade edilebilir (Affifi, 1999: 65).

Şehâdet âlemine çıkan şeyler, varlıklar a'yân-ı sâbiteye bağlı olarak çıkar ve a'yân-ı sâbitedeki mâhiyetlerine göre farklı farklı görünürler. Yani "eşyanın bir birinden farklı oluşu varlıklarının farklı oluşundan değil a'yân-ı sâbitelerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü mümkünlerin her birinin ilm-i ilâhîde sâbit bir 'aynı vardır ve her varlık bu 'aynına göre zuhûr eder. Bu yönüyle a'yân-ı sâbite varlıkların modelleri ve kalıplarıdır" (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 223; Kılıç 1999: 503; Kılıç, 2009: 309-310, 321). Bu model ve kalıplar gayb tecellîsi olan feyz-i akdesi sonsuz şekillerde yansıtır.

Böylece âlem a'yân-ı sâbitenin gölgesinden ibaret olarak ortaya çıkar (Demirli, 2006: 393).

Bir örnekle açıklanacak olursa; siyah, turuncu, mavi, kırmızı gibi muhtelif renkte camların olduğu yere vuran –haddizatında öyle renkli olmayan- ışığın renkli akisler vücuda getirdiği gibi, türlü istidat renkleriyle renklenmiş olan a'yân-ı sâbitelerine, renksiz olan feyz-i akdes tecellî edince, türlü türlü renkler meydana gelir. Veya, içerisinde muhtelif renklerin olduğu boya kutusunun üstüne su serpilince, farklı renkte sular akar. İşte o boyalar a'yân-ı sâbite gibidir (Rifâî, 2000: 108).

A'yân-ı sâbitenin “kûn!” emriyle âlem-i şehâdetde hâricî vücutlar ile taayyün etmesine *a'yân-ı hâriciyye* veya *taayyün-i hâricî* denilir (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 223; Kılıç 1999: 503; Kılıç, 2009: 309-310, 321).

Varlıkların a'yân-ı hâriciyye durumuna gelmesi, taayyün-i sâni mertebesinden sonra, a'yân-ı sâbitenin cevher-i basît haline geldiği *meretebe-i ervâh*, mürekkep cevherler haline geldiği *meretebe-i misâl*, bir adım daha ileri olan mürekkep cevher-i kesîf haline geldiği *meretebe-i şehâdet* ve lâ taayyün dışında bütün mertebeleri kendinde toplayan *meretebe-i insan* (Kılıç 1999: 503; Tahralı, 1999: II: 30-31 k.ş.) sıralaması ile olur.

A'yân-ı sâbitenin âlem-i ma'kûlden âlem-i mahsûsa çıkıp a'yân-ı hâriciyye adını alması yani bilkuvve olanın bilfiil olması yine feyzle (*feyz-i mukaddesle*) gerçekleşir (Abdürrezzak Kâşânî, 2014: 223; Kılıç, 1999: 505).

3.1.3. Feyz-i Mukaddes ve Vücûdun Zâhire Çıkması

Feyz-i mukaddes (فيض مقدس), “kutsal feyz” (Uludağ, 2012: 137) anlamına gelmektedir. Bir tasavvuf terimi olarak ise, hâricde a'yânın istidâdlarının iktizâ ettiği şeyin zuhûrunu gerektiren esmâî tecellîlere (Cürcânî, 1997: 173; Cebecioğlu, 2004: 215) yani “a'yân-ı sâbitenin yeteneklerine göre hâricte ortaya çıkışına” (Cebecioğlu, 2004: 215), “şeylere ait istidatların hâricte zuhûr etmesini icap ettiren isim” (Uludağ, 2012: 137) tecellîlerine feyz-i mukaddes denir. “Mukaddes feyzden rahmanî nefes ve genişletici varlık olarak da bahsedilmiştir. Kısacası hâricteki ayanın ortaya çıkmasına yol açan isimlerin tecellî mertebesine feyiz denilmektedir” (Seccâdî, 2007: 152). Bunlar dışında feyz-i mukaddes, “sıfat âleminde gelen tecelliyât. Kulun isti'dâtlarına göre zuhûrunu esmâ sürerek mûcib olan tecellî” (el-Cerrâhî, 2013: 112) diye de

tanımlanmıştır. Feyz-i mukaddese tecellî-i şuhûdî ya da tecellî-i vücûdî de denilmektedir (İzutsu, 1998: 224).

Feyz-i mukaddes, “kesbîdir, yani talepli Allah vergisi”dir (el-Cerrâhî, 2013: 112). Feyz-i akdesle bağlı olup onun üzerine tertîb edilmiştir ve onun neticesidir. Zira feyz-i akdesle a’yân-ı sâbite ve bunların aslî istidatları, ilimde husûle gelir. Feyz-i mukaddesle ise bu a’yân temel özellikleri ve tamamlayıcı unsurlarıyla, lâzımleri ve tâbî’leri hâriçte, ayn âleminde husûle gelir (Cürcânî, 1997: 173; Seccâdî, 2007: 152; Cebecioğlu, 2004: 215; Uludağ, 2012: 137).

Yani sâbit ayn’ların ilâhî ilimde sübût bulması “feyz-i akdes” sonucu iken, hâriçte sûrî (şekli) olan mümkünâtta ortaya çıkışı “feyz-i mukaddes” neticesinde olmaktadır. Bu durumda mevcûd (var olan) mümkünler ile sâbit aynlar aynı şeyler değildir. Mevcûd (var olan) mümkünler yani şu dış âlemde var olan nesneler, sâbit aynların, “feyz-i mukaddes” vâsıtasıyla gözle görülür alanda ortaya çıkan sûret (şekil)leridir (Cebecioğlu, 2004: 215; İzutsu, 1998: 225).

Feyz-i akdesle birinci tecellî feyz-i mukaddese ise ikinci tecellî denmektedir. Bu ikinci tecellî gerçekte birinci tecelliye dayandığı gibi ayân-ı sâbitenin dışta var olması da bu yönüyle birinci tecellînin bir sonucu haline gelir. İbnü’l-Arabî bunu *ol der ve o da olur* ayetinden hareketle ‘olma’ fiilini ayan-ı sâbiteye dayandırarak açıklar. Bu durumda tecellî Tanrı’dan tek bir şey olarak çıkar ve yansıdığı hakikatlerin yaratılmamış özellikleriyle çoğalır (Demirli, 2006: 394).

Özetle birinci tecellî olan feyz-i akdes, Hakk’ın bilinmek istemesiyle harekete geçen ve Zât’ından kaynaklanan, niteliğini tam olarak sadece Allah’ın bildiği tecellisidir. İkinci tecellî olan feyz-i mukaddes ise a’yân-ı sâbite’nin dışta var olmasını sağlayan, bütün ilmi hakikatlerin hâriçteki zûhurunun kaynağı, isimlere ait tecellîdir. *Feyz-i akdes*’te, yani ‘her türlü çokluktan uzak akış’ta, Zât’ın mutlak birliği içinde silinmiş ve birbirinden ayrışmamış haldeki isimler, Zât’ın bilgisinde birbirinden ayrışarak tek tek isimler veya bunların suretleri olan *a’yân-ı sâbite* halinde var olur. İkinci aşama olan *feyz-i mukaddes* de ise tek tek taayyün etmiş bu şeylerin dış âlemde eserlerini açığa vurmaları gerçekleşir (Dâvûd el-Kayserî, 2013: 82; Demirli, 2006: 36).

3.1.3.1. Halk-ı Cedîd

İbnü’l-Arabî, ilâhî feyz ve tecellînin devamlı olduğunu söyler. Varlıkların mevcûdiyetlerini devam ettirmesi ve her tecellî ile yeniden yaratılmasına da “bilakis onlar halk-i cedit’den şaşkınlıktadırlar” (*Kaf*, 15) ayetinden hareketle *halk-ı cedîd* (yeniden yaratma) demektedir (Affî, 2000: 76; Kılıç, 1999: 517; Kılıç, 2009: 284;

İzutsu, 1998: 294, 298; Tahralı, 1999: II: 20 k.ş.). O halde varlıkların dış âlemde zuhûr etmesi feyzin sona ermiş olduğu anlamına gelmez. Ezelden beri Hak'tan âleme doğru tecellî süreci tekrarlanmıştır. Statik bir yapıya sâhip olduğu için de sonsuza kadar tekrarlanacaktır. Varlık mertebeleri ise işte bu dinamik-statik tecellîyi tasvîr etmektedir (İzutsu, 1998: 220).

Halk-ı cedîd ile eş anlamlı kullanılan bir terim de '*teceddüd-i emsâl*' yani 'misillerin yenilenmesi'dir. Bu isim tecellîde tekrar olmadığı, her giden tecellî yerine onun aynı değil misli yani bir benzeri geldiğini vurgulamaktadır (Tahralı, 1999: II: 20 k.ş.; III: 22 k.ş.). Halk-ı cedîd, Allah'ın isimleri arasındaki muhâlefet ve zıtlık gereğidir. Şöyle ki Allah'ın Kayyûm, Hâlık, Muhyî gibi isimleri varlıkların zuhûrunu gerektirirken, Kâhâr, Kâbız ve Mümît gibi isimleri ise varlıkların yok olmasını gerektirmektedir. Böylece bu âlemdeki mazharlar/varlıklar her an var oluş ve yok oluş yani halk-ı cedîd içindedirler (Tahralı, 1999: III: 22 k.ş.).

İnsan idrâki varoluş ve yok oluşun peşpeşe ve süratli olmasından dolayı varlıkların devam ettiği duygusuna sâhiptir. Çünkü her an var oluş ve yok oluş insanın duyularının ve aklî idrâkinin hududlarını aşmaktadır. Bundan dolayı sûfilere göre ancak keşif ehli ârifler Allah'ın her nefeste tecellî ettiğini, eski varlığı giderip yeni bir yaratışı getirdiğini –halk-ı cedîd- 'şuhûd' gözüyle görürler (İbnü'l-Arabî, 1999: III: 42 k.ş.; Tahralı, 1999: II: 19-20, 21, 22 k.ş.).

....

Vücûd ile feyzin ilişkisini şöyle şemalaştırıp özetleyebiliriz:

1. Zâtü'l-Vücûd



2. Ahadiyye



3. Vâhidiyye



4. Zâhir-i vücûd (Kılıç, 2009: 263)

Zâtü'l-vücûd, safî biz-zât Vücûd'dur ki bunun hakîkati bilinemez. Ahadiyye halinde de taayyün yoktur, sırf ahadiyyet vardır. Vücûd'un ilk tecellîsi feyz-i akdestir. Bununla ahadiyyet vâhidiyyete döner. Yani vahdet bozulup isimler ve sıfatlar itibariyle çokluk ortaya çıkar. Ama henüz hârici vücûd söz konusu değildir. İlimde bilkuvv halde

olan mevcûdât feyz-i mukaddes ile zâhirî vücûd sâhibi olur. Bu şekilde feyz süreci sonucunda hâricî vücûda kavuşan mevcûdât yine feyzin devamı ile de varlığını sürdürür.

3.2. Feyz-Sudûr Nazariyesi Farkı

Sudûr, sözlükte “doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhûr etmek” (Kaya, 2009: 467) anlamında kullanılan masdar bir kelimedir. Felsefe terimi olarak ise, kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, varlığın Allah’tan sudûr yoluyla meydana geldiğini, Yaratıcı’nın gayri şahsî bir ilk illet farz edilerek, her nesnenin belli bir düzen içinde O’ndan zuhûr edip evreni oluşturduğunu varsayan, dolayısıyla var oluşun yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olduğunu ileri süren teoriyi ifade eder (Kaya, 2009: 467; Şahin ve Sevim, 2002: 177).

Feyz kelimesinin, sudûr kelimesi ile aynı anlamda kullanıldığı da olmuştur. Batı dillerinde sudûr procession, feyz ise, “daha aşağı olanın daha yukarı olandan çıkmasını ifade eden” (Şahin ve Sevim, 2002: 177) emânation (Kocabıyık, 2008: 157) terimleriyle ifade edilir (Kaya, 2009: 467).

Sudûr teorisinde ikisi mânevî (ma’kûl), biri maddî (mahsûs) olan üç varlık alanı vardır. Sistemin en başında ve en üstünde bir olan Allah, ardından sayıları on olan Allah ile maddî kâinat arasında aracı olan göksel akıllar gelmektedir. En altta ise eksikliği temsil eden şekilsiz ilk madde (heyûlâ) bulunmaktadır. Allah’ın kendi zâtını düşünmesinden ilk akıl; ilk aklın Allah’ı düşünmesinden ikinci akıl, kendisini düşünmesinden birinci göğün (atlas feleği) nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. Böylece her akıl kendinden sonra bir başka akıllı ve nefsiyle birlikte bir gök küresini oluşturur. Sudûr ay küresinin akıllı olan faal akılda son bulur (Kaya, 2009: 467).

İbnü’l-Arabî’nin “feyz nazariyesi” ile felsefedeki (Yeni Eflatunculuk felsefesinde) “sudûr nazariyesi” karşılaştırıldığında, bazı benzerliklerin olmasına mukâbil büyük farklılıkların da varlığı görülmektedir. İbnü’l-Arabî, kendi sistemini açıklarken kullandığı bazı kavramlar (feyz, ayân-ı sâbite vb.) onun Yeni Eflatunculuk felsefesi ile ortak yönü ve o felsefeden etkilendiğine işaret sayılabilir. Fakat İbnü’l-Arabî bu felsefe ile pek çok ıstılah ve ifade biçimini ortak kullanmış olsa da, onun kendine özgü sisteminin temel özelliklerinde bu felsefeden farklı ve ayrı olduğunu görülmektedir (Afifi, 2000: 77; Şahin ve Sevim, 2002: 179). İbnü’l-Arabî’nin kullandığı

feyz (akış ya da sudûr), Bir, Çok, a'yan-ı sâbite vb. gibi kelimelerin karşılığı Yeni-Eflatunculukta bulunabilir. Ama İbnu'l-Arabî onları kendi tarzında ve Plotinus'un verdiği anlamdan başka bir anlamda kullanır. Mesela İbnu'l-Arabî'ye göre tecellî “ezeli ve sürekli bir görünmedir”. Yeni-Eflatunculukta olduğu gibi Zât'tan sûretlere doğru iki kaptan birinin diğerine dökülmesi anlamında değildir. Ayrıca İbnu'l-Arabî akış telkin eden deyişler kullandığı zaman, onları dâima mecazî anlamda kullanmayı amaç edinir (Affifi, 1999: 77).

İbnu'l-Arabî'nin görüşü ile Yeni-Eflatunculuk arasındaki farklılık olarak belki de ilk, İbnü'l-Arabî'nin sisteminin açıkça vahdet-i vücûtu bir sistem iken Yeni Eflatunculuğun teknik anlamda “monist” bir sistem olmaması (Affifi, 2000: 77) söylenmelidir.

Yeni-Eflatunculuk tam anlamıyla bir tür vahdet-i vücûd sistemi sayılmamalıdır. İbnu'l-Arabî'nin Allah'ı tanımlaması ile Yeni-Eflatuncularınki aynı değildir. Bu sisteme göre âlem, Allah'la, hattâ Allah'ın bir ciheti ile aynı değil, ancak Allah'tan bir akıştır. Meselâ, güneşin sıcaklığı ile ısınan cisimlerdeki sıcaklığın güneş olmaması veya bir âlimin kitabı, onun aynısı değil bilgisinin, sıfatlarının tecellîsi olması gibi âlem de Allah'ın aynı değil isim ve sıfatlarının tecellîsidir.

İbnu'l-Arabî, öğretisinde Plotinus'un terminolojisi ile konuşursa da, hiç değilse gerçekte böyle bir şey yoktur. İbnu'l-Arabî'nin sisteminde Bir'in kendi kendine gelişimi, tezahürü ve çoğalmasına benzer olarak “ilahî nefes'in (Öz'ün) görülen nesnelerin suretlerine inmesi” vb. bulunsa da bu bir bakıma Yeni Eflatunculuğa benzemekle birlikte, mantıkî olup, fiilî ya da gerçek değildir. Ayrıca Yeni Eflatunculukla benzer kullanılan bu terimler, İbnü'l-Arabî'de Bir'in birliğini bozacak, onun varlığını çoğaltacak veya kendisinden başka bir şeyi bağımsız bir varlık haline getirecek olan anlamda alınmamıştır. Varlıktaki “birlik (vahdet)”, tecellînin kaynağındaki birlikten ileri geldiği gibi, mazharlardaki çokluk da ilm-i ilâhî'de eşyanın modelleri denilebilecek a'yân-ı sâbiteye göre kudret ve iradenin farklı tasarruflarından ileri gelmektedir.

İbnu'l-Arabî, bütün varlığın hareketinin dâire şeklinde olduğunu, başladığı yerde bittiğini söylerken, Yeni-Eflatuncu akış öğretisinde ise durum böyle değil, doğru bir çizgi üzerinde ilerleyen bir hareket şeklinde olup, yukarıdan aşağıya inen bir düzende, bir akışlar serisidir; serinin her üyesi bir sonrakini, yukarıda olan aşağıdakini yaratır, ya

da daha başka esrarlı bir tarzda onu meydana getirir ve her üye yaratıcısından aşağı olmasına rağmen onun varlığını ve yetkinliğini yansıtarak aşağıya doğru devam eder (Affifi, 1999: 76).

İbnü'l-Arabî'nin sistemi, kendi deyimi ile tecelliyât, Bir'in akışları şeklinde değil, O'nu bilmemiz sırasında kendisini bize göstermesinin çeşitli yolları şeklinde ifade edilmelidir (Affifi, 1999: 77). Başka bir ifade ile İbnü'l-Arabî'nin bahsetmiş olduğu feyzler (akışlar), bir olan hakîkatin muhtelif suretlerde ya da muhtelif yollar ile tecellisinden ibaret iken, Plotinus'un felsefesindeki feyzler, varlıkların silsilesinden ibaret olup, bu silsiledeki varlıklar, kendisinden öncekinin varlığından feyz alıp, illet-malûl ilişkisi gibi ona bağlıdır (Affifi, 2000: 77-78).

İbnü'l-Arabî'nin kullandığı kavramlardan Yeni-Eflatunculukla ilişkili kurulan diğer bir kavram ise "a'yân-ı sâbite"dir. İbnü'l-Arabî'nin her mevcûd şeyin aslının bulunduğu a'yân-ı sâbite görüşünün Eflâtun'un "ezelî idea"larına, Yeni Eflâtuncuların "idea" yorumlarıyla "tabîat-ı vâhide" hakkındaki fikirlerine benzer yönleri olduğu söylenebilir de onlarla aynı olmayıp, tamamen kendine has özelliklerinin bulunduğu da görülmektedir. İkisi arasındaki fark olarak, bunların Eflâtuncular'ın "müsüller"i gibi küllî suretler veya mânalar olmayıp, her birinin duyulur âlemde bir mukâbili bulunan cüz'î sûretler olmaları ve bunların zât-ı vâhid-i Hak'taki taayyünler olup; Hak kendi zatını düşündüğü anda bu aynların zatlari da O'nu düşünmeleri söylenebilir (Kılıç, 2015: 113; Kılıç, 1999: 505; Kılıç, 2009: 319). Ayrıca "onların ilâhî Zat'ta bulunan cüz'î "haller" ve aynı zamanda ilâhî bilinçte bulunan akıl edilir suretler olması, onları Eflâtun'un "İdeler"inden açıkça ayırmaktadır" (Affifi, 1999: 68). Ayrıca platonik "ideler tümel hakikatlerdir; halbuki ayn-ı sâbite tikeldir ve her ferdin ilâhî ilimde sâbit hakikatidir" (Demirli, 2005: 336). İbn'il-Arabî'nin, "el-a'yân es-sâbite nazariyesi Eflâtuncu ideler nazariyesi, İsrâklerin zihnî varlık öğretisi ve kelamcılarının cevher ve sıfatları bir ve aynı sayan öğretisinin garip bir karışımı" (Affifi, 1999: 65) olarak da görülmüştür.

Özetle feyz ve sudûrun bir ya da benzer olduğu iddiası dil ve kavramlardaki benzerlikten kaynaklanmaktadır. Oysa kelimelere yüklenilen mana farklı olduğu için feyz ve sudûr aynı kabul edilemez.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sözlükte akmak ve taşmak gibi mânalar ifade eden feyz, terim olarak, ilâhî rahmetin taşıp yaratılmışları kuşatması gibi her varlığı ve canlıyı ilgilendiren anlamından, Hakk'ın isim ve sıfatlarına aynadarlık yapma konumunda olan, kevn-i câmi varlığın yaratılması olan insana has anlamına, ordan tasavvufî erkân ile Hakk'a ulaşmak için yol alan müride uzanan ve insân-ı kâmil mertebesine yükselmiş, Hakk'ın sevgisine mazhar olmuş olanlara has zâhir ve bâtın nimetleri içine alan bir anlam yelpazesine sâhiptir.

İlk sûfilerce -ayetlerde olduğu gibi- sözlük anlamı ile kullanılan feyze, yaratılışın kaynağı, varlığın sebebi vb. anlamının verilmesi İbnü'l-Arabî ile başlamıştır. Böylece feyz mutasavvıfların dilinde ve yazılarında çokça yer bulan, yalın olarak ve terkipler halinde kullanılan tasavvufî bir kavram halini almıştır. Feyz yerine bazen, aralarında bazı nüanslar bulunan, tecellî, vârid, ilham, bereket vb. kavramları da kullanılmıştır.

Tasavvufta en yüce gaye olan Hakk'a ulaşma yolculuğunda yolları açıp zorları kolay eden Allah (c.c.) tarafından (direk ya da vesîlelerle) ihsân edilen ilâhî feyzdir. İnsanın bilgiye, hakikat bilgisine, mârifetullahı ulaşması da feyz ile olmaktadır. Çünkü bunlar insan idrakinin dışında olup zâhirî bilgiye ulaşma yolları kullanılarak elde edilemezler. Bunlara nail olmak için, tasavvufta önem verilip üzerinde ehemmiyetle durulan, feyz için de en az bir o kadar öneme sâhip olan kalbin durumu en mühim unsurdur. Kalp nazargâh-ı ilâhî olup feyzin merkezi konumundadır. Bunun için bir ayna gibi fonksiyonunu icra edebilmesi, masiva kirlerinden arındırılması, zikir ve ibadetlerle cilalanması ile mümkündür. Kişi sâdıklarla, ehlullâhla beraber bulunarak, hâl, dil ve kalp ile zikrederek, gece, seher ve Ramazan gibi münbit vakitleri değerlendirerek Allah'ın fazlı olarak bu hâli gerçekleştirebilir.

Her mesleğin erbabı vardır ve o meslek ancak onlardan öğrenilir, her zor yolda bir kılavuza ihtiyaç vardır vb. aklî deliller ve “bilmiyorsanız zikir ehline sorunuz” (Enbiyâ, 7), “O'na ulaşmak için vesîle arayınız” (Mâide, 35) gibi naklî delillere dayanarak, makamına yani mânevî derecesine göre ya peygamberle irtibat veya mürşide bağlanıp onun feyziyle yol alma, tasavvuf yoluna giren için olmazsa olmaz esas kabul edilmiştir.

Dünyevî yolculuklardaki tehlikeli yollarda kılavuzun niteliği, tehlikelere maruz kalmadan menzile sağ sâlim ulaşmada, nasıl önemli bir unsur ise seyr u sülûk i ruhânîde de mürşidin vasfı, kişinin ebedî hayatını etkilemesi itibarıyla, ondan çok daha fazla öneme sâhiptir. Bu hikmete binaen eteğinden tutulacak en güvenilir rehber, yaratılmışların feyz dağıtıcısı olup insanları sâhil-i selamete çıkaran Allah Resûlü'dür (s.a.v.). Allah'ın Elçisi'nden istifade edip feyz almak ise sünnetine kâmil ittibâ, salat ü selam ile O'nu sürekli hatırdâ tutup hayalde canlandırma, râbîta yani O'nun hâliyle hallenmeye çalışmak ile mümkün olur.

Habibi-i Kibriya'dan (s.a.v.) feyz almaya güç yetiremeyen için, O'nun varisleri konumunda olup her devirde bulunan, O'ndan taşan feyzin kalplere ulaşmasına vesîle mürşid-i kâmillere bağlanmaya ihtiyaç vardır. Bu yol ile feyze ulaşmak, hâlis niyet ve muhabbetle mürşidine karşı zâhirî ve bâtınî edeplere riâyet etmekle, râbîta ile mürşidinin hâliyle hallenip ahlâkî ile ahlâklanmakla, itaatte ve hizmette kusur etmeyip onu en güzel şekilde örnek almakla ve mürşidini kâmil bilmekle mümkün olmaktadır. Bütün bunların neticesinde feyz alan kul, kötü özelliklerden sıyrılıp Allah'ın istediği özelliklere sahip olur ve çalışmak ile elde edilemeyecek nice değerli bilgiler elde eder.

Mevcûdâtın, Zât-ı Bâri'nin sıfatlarına ayinedarlık etme vazifesi ile yaratılması da feyz ile olur. Yaratılış İlâhî Zât'ın kendisinde yine kendisi için tecellîsi olan feyz-i akdes ile başlamıştır. Feyz-i akdes ile a'yân-ı sâbite diye isimlendirilen Allah'ın ilmindeki vücut kokusu koklamamış gizli hakikatler ortaya çıkmıştır. Mümkünlerin ilim mertebesindeki hâli olan bu hakikatler istidatlarına göre feyz-i mukaddesle hâricî vücuda intikal etmiştir. Hâricî vüçûd ile görünür âleme çıkan mahlûkât, kesintisiz devam eden feyz ile de varlığını sürdürmektedir.

Yaratılışı bu şekilde açıklayan feyz ile her nesnenin zuhûr ile Yaratıcı'dan belli bir düzen içinde çıkıp evreni oluşturması demek olan sudûr bazılarınca aynı görülmüştür. Feyz ile sudûrun bir görülmesi daha çok ikisinin anlatımında kullanılan kelimelerin ortaklığı veya benzerliğinden (a'yân-ı sâbite/idea vb.) kaynaklanmaktadır. Halbuki kullanılan kelimelere yüklenen mânalar, kelimelerle kastedilenler feyzde ve sudûrda birbirinden farklıdır. Bu sebeple feyz ve sudûr birbirinden ayrı şeylerdir.

KAYNAKÇA

- AFÎFÎ Ebu'l-Âla; (1999), **Muhyiddin İbnûl-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi**, Tercüme: Mehmet Dağ, 2.Baskı, Kırkambar Yay., İstanbul.
- AFÎFÎ Ebu'l-Âlâ; (2000), **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar (et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-Hikem)**, Tercüme: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul.
- AFÎFÎ Ebu'l-Âlâ; (1996), **Tasavvuf İslâm'da Manevî Hayat**, Tercüme: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul.
- AKKUŞ Mehmet; (1996), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Gaybet Maddesi, C. 13, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- ÂSİM EFENDİ Mütercim; (2013), **Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l- Kâmûsu'l-Muhît**, III, Neşre Hazırlayan: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, 1. Baskı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul.
- ATTAR Ferîdüddîn; (1984), **Tezkiretü'l-Evliya**, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yay., Bursa.
- BİLMEN Ömer Nasuhi; (1967), **Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi**, 1. Baskı, Bilmen Yay., İstanbul.
- CÂMÎ Abdurrahman; (1998), **Nefahâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri**, Tercüme ve Şerh: Lâmiî Çelebi, Haz. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara, 2. Baskı, Marifet Yay., İstanbul.
- CANPEK M.Şemseddin; (1990), **Külliyât-ı Şemsî (Divân-ı Hadîkatü'l-Meânî)**, Neşre Hazırlayan: Orhan Bilgin, İstanbul.
- CEBECİOĞLU Ethem; (2004), **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, 2. Basım, Anka Yay., İstanbul.
- CEYHAN Semih; (2011), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Tecellî Maddesi, C. 40, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- CEYHAN Semih; (2012), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Üns Maddesi, C. 42, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- COŞAN M. Es'ad; (1999), **İslâm, Tasavvuf ve Hayat**, Neşre Hazırlayan: Metin Erkaya, Seha Neşriyat, İstanbul.

- CÜRCÂNÎ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif; (1997), **Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü “Kitabu’t-Ta’rîfât”**, Tercüme ve Şerh: Arif Erkan, Bahar Yay., İstanbul.
- ÇAĞRICI Mustafa; (1994), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Edep Maddesi, C. 10, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- DAĞISTÂNÎ Ömer Ziyâuddîn; **Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar**, Tercüme: İrfan Gündüz, Yakup Çiçek, Seha Neşriyat, İstanbul.
- DÂVÛD el-Kayserî; (2013), **Tasavvuf İlmine Giriş**, Tercüme: Muhammed Bedirhan, Nefes Yay., İstanbul.
- DEMİR Osman; (2013), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Yakîn Maddesi, C. 15, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- DEMİRCİ Mehmet; (1997a), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Hâl Maddesi, C. 15, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- DEMİRCİ Mehmet; (1997b), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Hakikat-i Muhammediyye Maddesi, C. 15, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- DEMİRCİ Mehmet; (1998), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Himmet Maddesi, C. 18, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- DEMİRLİ Ekrem; (2006), **Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, 1.Basım, Kabalcı Yay., İstanbul.
- DEMİRLİ Ekrem; (2005), **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, İz Yay., İstanbul.
- DÎVÂNE Kırımlı Selim; (2004), **Âriflerin Delili Müşkillerin Anahtarı**, Neşre Hazırlayan: Mustafa Tatcı-Halil Çeltik, 2. Baskı, Akçağ Yay., Ankara.
- EBÛ TÂLİB el-Mekkî; (1998), **Kûtu’l-Kulûb – I -**; (1999), **Kûtu’l-Kulûb – II -** (Kalplerin Azığı), Tercüme: Yakup Çiçek, Umran Yay., İstanbul.
- el-CERRÂHÎ Safer el- Muhibbî; (2013), **Istılâhât-ı Sofiyye Fî Vatan-ı Asliyye Tasavvuf Terimleri**, 2. Baskı, Kırkkandil Yay., İstanbul.
- el -CÎLÎ Abdülkerîm; (1998), **İnsân-ı Kâmil**, Tercüme: Abdülaziz Mecdi Tolun, Yayına Hazırlayanlar: Selçuk Eraydın ve Diğerleri, İz Yay., İstanbul.
- el -HAKÎM Suad; (2005), **İbnü’l Arabî Sözlüğü**, Tercüme: Ekrem Demirli, 1. Baskı, Kabalcı Yay., İstanbul.
- el -HÂNÎ Muhammed b. Abdullah; (2004) , **el-Behcetü’s-Seniyye Sonsuz Mutluluk Sûfiyye Âdâbı**, Tercüme: Mehmet Talha Odabaşı, Mavi Yay., İstanbul.

- el -İSFAHANÎ Râğıb; (2007), **Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü**, Tercüme ve Notlandıran: Yusuf Türker, 1. Basım, Pınar Yay., İstanbul.
- ERAYDIN Selçuk; (1994), **Tasavvuf ve Tarikatlar**, 4. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul.
- ERAYDIN Selçuk; (1995), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Feyiz Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- ERGİNLİ Zafer; (2005), “Hâller Neyi Anlatır? Tasavvuf Literatüründe Hâller Üzerine Bir Deneme”, **Uluslar arası Bursa Tasavvuf Kültürü Sempozyumu 4**, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı , 1. Basım, s. 71-81, Bursa.
- ERGİNLİ Zafer; (2008), “Temel Tasavvuf Klasiklerinde *Hâl* Kavramına Toplu Bir Bakış”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, VIII, Sayı: 1.
- EROĞLU Ayşe Farsakoğlu; **Hâce Muhamed Lutfi Efendi'nin Şiirlerinde Din ve Tasavvuf Kültürü**, Işık Akademi Yay., İstanbul.
- er-RUFÂÎ Ahmed; (1997), **el-Burhanü'l-Müeyyed** –Kurtarıcı Öğütler-, Tercüme: Sıdkı Gülle, Bedir Yay., İstanbul.
- GAZÂLÎ İmam; (1974), **İhyâu'ulûmi'dîn**, 3. Baskı, Tercüme: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul.
- HASAN EFENDÎ Hacı; (2003), **Sohbetler- 1-**, 4. Baskı, Mavi Yay., İstanbul.
- HUCVİRÎ Ali b. Osman Cüllâbî; (1982), **Keşfu'l-mahcûb** Hakikat Bilgisi, Neşre Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul.
- İBNÜ'L ARABÎ; (2006), **Fusûsu'l-Hikem**, Tercüme ve Şerh: Ekrem Demirli, 1.Basım, Kabalcı Yay., İstanbul.
- İBN ARABÎ; (2015), **Fütûhât-ı Mekkiyye Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Tercüme: Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul.
- İZUTSU Toshihiko; (1998), **İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar**, Tercüme: Ahmed Yüksel Özemre, 1. Basım, Kaknüs Yay., İstanbul.
- KANAR Mehmet; (2009), **Kanar Arapça Türkçe Sözlük**, 1.Baskı, Say Yay., İstanbul.
- KANDEHLEVÎ Şeyh'ul-Hadis Mevlânâ Muhammed Zekeriyya Rahmetullahi Aleyh; **Fezail-i Zikir Zikrin Faziletleri**, Tercüme: Hayri Demirci, Gülistan Neşriyat, İstanbul.
- KARA Mustafa; (1995), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.12, Fenâ Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.

- KARAMAN Fikret ve Diğerleri; (2006), **Dini Kavramlar Sözlüğü**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara.
- KÂŞÂNÎ Abdürrezzak; (2014), **Sûfilerin Kavramları Istılâhâtü's-Sûfiyye**, Tercüme ve Şerh: Abdürrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa.
- KÂŞÂNÎ Abdürrezzak; (2004), **Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-A'lâm Fî İşarâtı Ehli'l-İlhâm**, Tercüme: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul.
- KÂŞÂNÎ İzzeddîn; (2010), **Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)**, Tercüme: Hakkı Uygur, 1. Basım, Kurtuba Kitap, İstanbul.
- KAYA Mahmut; (2009), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.37, Sudûr Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- KELÂBÂZÎ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî; (2001), **et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf**, Neşre Hazırlayan: Ahmed Şemseddin, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- KILIÇ Mahmud Erol; (2015), **İbnü'l-Arabî**, 1. Basım, İsam Yay., İstanbul.
- KILIÇ Mahmud Erol; (2009), **Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş**, 1. Basım, Sufi Kitap, İstanbul.
- KILIÇ Mahmud Erol; (1999), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 20, İbnü'l-Arabî Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- KONUK Ahmed Avni; (1999), **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Neşre Hazırlayan: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 3. Basım, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul.
- KUŞEYRÎ Abdülkerim; (2013), **Kuşeyrî Risalesi**, Tercüme: Muhammed Coşkun, 1. Baskı, Harf Yay., İstanbul.
- LUTFÎ Hâce Muhammed; (2006), **Hulâsatü'l-Hakâyık ve Mektûbât-ı Hâce**, 4. Basım, Muhammed Lutfî Efe Hazretleri Vakfı, Damla Yay., İstanbul.
- MEVLÂNÂ Celâleddîn Rûmî; (2004), **Mesnevî-i Şerîf Şerhi -2-**; (2006), **Mesnevî-i Şerîf Şerhi -6-**, Tercüme ve Şerh: Konuk Ahmed Avni, Neşre Hazırlayan: Mustafa Tahralı vd., 1. Basım, Gelenek Yay., İstanbul.
- MİSRÎ Niyâzî-i; (2012), **Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi Tanrı Erinin Sırları**, Hazırlayan: M. Efdal Emre, Birinci Basım, Gelenek Yay., İstanbul.

- NECMÜDDİN KÜBRA Ebü'l-Cennâb Ahmed b. Ömer b. Muhammed; (1980),
Tasavvufî Hayat: Usûlü Aşere, Risâle ile'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl,
Hazırlayan: Mustafa Kara, Dergah Yay., İstanbul.
- NESEFÎ Azîzüddin; (2004), **İnsan-ı Kâmil**, Tercüme: A. Avni Konuk, 1. Basım,
Gelenek Yay., İstanbul.
- RABBÂNÎ İmâm-ı; (2013), **Mektûbât-ı Rabbânî -1-**, 7. Baskı, Semerkant Yay.,
İstanbul.
- RASİM EFENDİ Seyyid Mustafa; (2008), **Tasavvuf Sözlüğü İstilahât-ı İnsân-ı
Kamil**, 1. Baskı, İnsan Yay., İstanbul.
- RİFAÎ Ken'an; (2000), **Sohbetler**, 2.Baskı, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul.
- SECCÂDÎ Seyyid Cafer; (2007), **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü Ferheng-i
İstilahat ve Tabirat-ı İrfanî**, Tercüme: Hakkı Uygur, Ensar Yay., İstanbul.
- SELVÎ Dilaver; (1995), **Mürşid-i Kamil Cemaat ve İntisab**, 1.Baskı, Umran Yay.,
İstanbul.
- SÜHREVERDÎ Şihabüddin; (1988), **Avârifü'l-Meârif Marifet İhsanları**, Tercüme:
Yahya Pakış, Dilaver Selvi, Umran Yay., İstanbul.
- ŞAHİN Hasan, SEVİM Seyfullah; (2002), **Tasavvuf**, 1. Baskı, İlâhiyat, Ankara.
- ŞARKAVÎ Abdullah; (2010), **Hikmete Yolculuk –Hikem-i Atâiyye Şerhi-**, Tercüme:
Ali Urî Efendi, Hazırlayan: Tahir Hafizoğlu, 1. Baskı, İnsan Yay., İstanbul.
- ŞİMŞEK Selâmi; (2013), **Edirneli Şeyh Ali Senâî el-Celvetî Hayatı, Eserleri,
Tasavvufî Görüşleri ve Dîvân'ı**, 1. Baskı, Edirne Valiliği Kültür Yay., İstanbul.
- TÂNEVÎ Şeyh Eşref Ali; (1995), **Hadislerle Tasavvuf**, Neşre Hazırlayan: Zaferullah
Dâvûdî, Ahmed Yıldırım, 1. Baskı, Umran Yay., İstanbul.
- TÛSÎ Ebû Nasr Serrâc; (1996), **el-Lüma' İslâm Tasavvufu Tasavvufla İlgili Sorular-
Cevaplar**, Tercüme: Hasan Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul.
- TÜMER Günay; (1992), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 5, Bereket
Maddesi, Bâtın İlmi Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- ULUDAĞ Süleyman; (1991), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.4, Bâdî
Maddesi, İstanbul.
- ULUDAĞ Süleyman; (2007), **Tasavvufun Dili -2- Mânevî Hâller**, Mavi Yay., İstanbul.
- ULUDAĞ Süleyman; (1996), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.13,
Firâset Maddesi, İstanbul.

- ULUDAĞ Süleyman; (1997), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.16, Havâtır Maddesi, İstanbul.
- ULUDAĞ Süleyman; (2001), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.24, Kabz Maddesi, İstanbul.
- ULUDAĞ Süleyman; (2002), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 25, Keşf Maddesi, Ankara.
- ULUDAĞ Süleyman; (2003), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 28, Mârifet Maddesi, Mâsiva Maddesi, Ankara.
- ULUDAĞ Süleyman; (2006), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 32, Müşâhede Maddesi, İstanbul.
- ULUDAĞ Süleyman; (2010), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 38, Sülûk Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- ULUDAĞ Süleyman; (2012), **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, 1. Baskı, Kabalcı Yay., İstanbul.
- ÜFTADE Mehmed Muhyiddin; (2000), **Üftade Divanı**, Neşre Hazırlayan: Mustafa Bahadıroğlu, 2. Baskı, Üftade Yay., Bursa.
- VURAL Mehmet; (2011), **İslam Felsefesi Sözlüğü**, 2. Basım, Elis Yay., Ankara.
- YAVUZ Yusuf Şevki; (2000), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 22, İlham Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- YAZIR Elmalılı M. Hamdi; **Hak Dini Kur'an Dili**, Sadeleştiren: İsmail Karaçam vd. , Azim Dağtım, İstanbul.
- YESEVİ Hoca Ahmed; (1993), **Divan-ı Hikmet**, Neşre Hazırlayan: Hayati Bice, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara.
- YILMAZ Hasan Kamil; (2004), **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, 10. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- YILMAZ Hasan Kamil; (1996), **Tasavvuf İlgili Sorular-Cevaplar**, Altınoluk Yay., İstanbul.
- YILMAZ Hasan Kamil; (1997), **Tasavvuf Mes'eleleri**, Erkam Yay., İstanbul.
- YILMAZ Hasan Kamil; (1993), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 7, Cem' Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.
- YÜCER Hür Mahmut; (2013), **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 44, Vâkıa Maddesi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Abdullah YILMAZ
Doğum Yeri ve Tarihi : Olur/ERZURUM 01.11.1984

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim
Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü

İş Deneyimi

Çalıştığı Kurumlar : Milli Eğitim Bakanlığı

İletişim

Telefon : 0(545) 852 39 78
e-posta Adresi : y.karacasu@hotmail.com

Tarih : 02.06.2016