

**SEYYİD SİBĞATULLAH ARVÂSÎ (Ö. 1287/1870)
VE
BAZI TASAVVUFÎ KAVRAMLARA YAKLAŞIMI**

Bülent AKOT (*)

Öz

Makalede ele aldığımız Seyyid Sibğatullah Arvâsî, 19. yüzyılda Van'da doğmuş Bitlis/Hizan civarında yaşamış bir mutasavvıftır. Ayrıca medrese ve tasavvuf eğitimini bir arada yapabilen ender mollalardan olup Nakşibendîliğin Hâlidî geleneğinin önemli bir temsilcisidir. Bundan dolayı makalenin ilk aşamasında hayatı ve tarîkatından kısaca bahsedilmiştir. Gavs-i Hizanî ismiyle şöhrete kavuşan Arvâsî, Minah adlı eserinde tasavvuf yoluna girenlere ve müridlerine seyr u sülûk sırasında karşılaşılabilecekleri tehlikeleri ve yapılması gerekenleri anlatmıştır. Bu kapsamda, özellikle eserde bahsi geçen seyr u sülûk, sâlik, mürid ve mürişidin durumu, rabîta ve fenâ'ya ulaşma gibi konulara değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Sibğatullah Arvâsî, Gavs-i Hizanî, tarîkat, mürişid ve mürid.*

Sayyid Sebghatullah Arvasi and His Approach to Some Mystical Concepts

Abstract

Sayyid Sebghatullah Arvasi, is a sufi who was born in Van in the century of XIX. and lived in the around of Bitlis/Hizan. He is the one of the distinguished representative of Hâlidî Naqshbandîs and received education of madrasah and mysticism. In the beginning of the article I dealt with the life of his life and sufi order. In his famous book Minah, Arvasi who is well known as Gavsî Hizanî tells the method of beginners in sufism. As well as the process of maturation of the soul and dangers. In this context concepts which are mentioned in the "Minah" as seyr u suluk, salik, murid, status of murshid, and rabîta are examined.

Keywords: *Sebghatullah Arvasi, Gavsî Hizanî, tarîkhat, murshid, murid*

*) Yrd. Doç.Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Ana Bilim Dalı, (e-posta: bulentakot@hotmail.com).

Giriş

Osmanlı Devleti'nin sosyal, kültürel ve politik hayatı üzerinde etkili olan tarikatlardan biri olan Hâlidîîk, XIX. yüzyıl başlarında Hindistan'dan Batı Asya'daki Osmanlı topraklarına kadar yayılmıştır (Algar, 1985, c.XV, s.284). Hâlidîyye mensubu olan Arvasî'yi ve tasavvuf anlayışını anlatmadan önce Hâlidîyye şubesinin feyz kaynağı Mevlânâ Hâlid (ö.1242/1827) ve halifelerinden olan Tâhâ Hakkârî (ö. 1270/1853) hakkında kısaca bilgi vermenin faydalı olacağı düşüncesindeyiz.

Mevlânâ Hâlid, 1190/1776 yıllarında Irak'ta Süleymaniye yakınlarındaki Karadağ kasabasında dünyaya gelmiştir. Eğitimine burada başlamış ve bu kasabanın bağlı bulunduğu Süleymaniye şehrinde devam etmiştir. Daha sonra medresesinin sorumluluğunu da üstlenmiş ve bu medresede müderrislik yapmıştır (Muhammed b. Süleyman, 1313; Muhammed el-Hanî, 1303).

Mevlânâ Hâlid, 1809'da Hindistan'dan gelen Mirza Rahimullah Azîmâbâdî'nin tavsiyesiyle yola çıkmış ve Delhi'de bulunan Şah Abdullah Dihlevî'ye intisab etmiştir. Mürşidinin yanında beş ay kaldıktan sonra seyr u sülûkunu tamamlamıştır. (İbrahim Fasih el-Hayderî, 1308, s.29). Mürşidi tarafından kendisine Nakşibendîyye hilafeti yanında Kadîrî, Sühreverdî, Kübrevî ve Çiştî tarikatlarından da icazet verilerek Süleymaniye'ye geri gönderilmiştir (Abdülmeccid el-Hânî, 1308, s.221-228). Süleymaniye ve Bağdat'ta irşada başlayarak kısa zamanda birçok insanın gönlünü kazanmış, yetiştirdiği halifelerini Osmanlı toprakları yanında Hindistan, Afrika, Dağıstan gibi birçok bölgeye göndererek binlerce insanı irşad etmiştir. Ona intisab ederek istifade eden birçok ilim adamı olmuştur. Mevlânâ Hâlid, 1823 yılında Şam'a taşındıktan sonra 14 Zilkade 1242 / 9 Haziran 1827'de aynı şehirde vefat etmiştir (Hayderî, 1308; Algar, 1985; Uludağ, 1985).

Mevlânâ Hâlid'in Kuzey Irak'ın dinî hayatı üzerinde büyük bir etkisi vardır. Tarih boyunca hâkim tarikat olan Kâdirîyye'nin faaliyet gösterdiği bu bölgede Hâlidîyye şubesinin doğuşuyla hâkimiyet Nakşibendî Tarikatına geçmiştir (Algar, 1985, s.284). Doksan halifesi olduğu tespit edilen Mevlânâ Hâlid bunlardan on sekizini Anadolu'nun değişik bölgelerinde görevlendirmiştir. Halifelerinden irşâd faaliyetlerinin yanında ilimle de meşgul olmalarını özellikle fıkıh ve hadis öğrenmelerini istemiştir (Esad Sahib, 1334, s.192). Bu sayede Hâlidîyye mensupları eserleri, fikirleri, tarikat anlayışları ve irşâd hizmetleriyle Osmanlı'nın son döneminde gerek idarî ve kültürel gerekse sosyal hayat üzerinde etkili olmuşlardır. Özellikle Doğu Anadolu Bölgesinde Hâlidîyye, Abdullah Şemdinî ve Tâhâ Hakkârî tarafından yayılmıştır (Yücer, 2004, s.328).

Sibğatullah Arvasî'nin mürşidi olan Tâhâ Hakkârî'nin doğum tarihi bilinmemekle beraber babasının adı Molla Ahmed b. Salih'tir (Kutlu, 2006, s.54). İlk tahsiline babasının gözetiminde küçük yaşta başlamıştır. Milyonları harekete geçiren tedris hizmetinin kaynağı ve kırk iki yıl süren irşâd faaliyetinin temelinde babası Molla Ahmed'in himmeti mevcuttur (Memiş, 2000, s.146-147). Tâhâ Hakkârî, Mevlânâ Hâlid'in teveccühlerine mazhar olmuştur. Mevlânâ Hâlid'in talebelerinden olan amcası Seyyid Abdullah hocasına yeğeninini kabiliyetlerini anlatınca Mevlânâ Hâlid, onu getirmesini söyler. Seyyid Abdul-

lah da ikinci gidişinde yeğenini beraberinde götürür. Sonrasında Tâhâ Hakkârî, Mevlânâ Hâlid'in yanında bir müddet kalarak feyz ve irfanından istifade eder. Daha sonra Mevlânâ Hâlid, onu Berdesûr'a göndererek kendisine "seni yetiştirmede üzerimize düşeni yaptık" diyerek onu bir "şehzade" olarak gördüğünü ifade eder (Tan, 2013, s.100-101).

Mevlânâ Hâlid, Şemdinli'nin İran'a sınır olması sebebiyle dönemin İran idarecileriyle kuracağı ilişkilerde nasıl bir strateji uygulaması gerektiği konusunda da Tâhâ Hakkârî'yi hem bilgilendirmiş hem de uyarmıştır. Çünkü Mevlânâ Hâlid, hayatı boyunca Şîilere karşı olumsuz tavır almıştır. Bu tavır, Şîiliğin Irak'a ve Anadolu'ya sızmasına engel olduğundan Osmanlı Devleti tarafından da desteklenmiştir. Onun bu tavrını halifeleri de benimsemiştir (Algar, 1985, s.284). Nitekim kaynaklarda dönemin İran Şahı tarafından Tâhâ Hakkârî'ye "iltifat" ve "gönlünü kazanmak" maksadı ile bazı hediyeler gönderildiği ancak buna karşılık vermediği görülmektedir (Tan, 2013, s.104).

Tâhâ Hakkârî'nin etki alanı sadece Doğu Anadolu ile sınırlı kalmamış İran, Mısır ve Kafkasya'ya kadar ulaşmıştır. Bunun yanında o, Tâhâ Harîrî (1292/1875), Hacı Hakkârî, Süleyman Berâdetî, Seyyid Fehim Arvâsî, Muhammed Küfrevî (ö.1315/1897) ve Seyyid Sibğatullah Arvâsî (ö.1287/1870) gibi halifeler de yetiştirdikten sonra 1270/1853 tarihinde vefat etmiştir. (Yücer, 2004, s.328).

Nihaî olarak sûfliği eğitimle birleştiren Hâlidilik, şeriat kurallarına uyulması, inancın sağlamlştırılması ve sünnet yolundan gidilmesi gereğini vurgulamıştır. Buna karşın II. Mahmud, Hâlidiliğe güvenmemiş ve onları İstanbul'dan sürmeye çalışmış daha sonra bu kararından dönmüştür. Hâlidilik, hem İstanbul'da hem de Anadolu'da özellikle de Doğu ve Güneydoğu'da Mevlânâ Hâlid'in vefatından bir kuşak sonra başat tarikat kolu haline gelmiştir (Ocak, 2005, s.300-301).

1. Hayatı ve Tarikatı

Sibğatullah Arvasî Van'ın Bahçesaray ilçesine bağlı, Arvas köyünde dünyaya gelmiş olup doğum tarihi bilinmemektedir. Bitlis'in Hizan ilçesinde yaşadığından dolayı "Gavs-ı Hizanî" lakabıyla anılan Sibğatullah Arvasî, seyyid olup soyu, Bağdat tarafından gelmiştir (Arvâsî, 1979; Ölekî, 1983). Kendisi, nesebini şu şekilde sıralamıştır: "Kendi babam, Mevlâna Lutfullah, onun babası Mevlâna Abdurrahman Kutub, onun babası Mevlâna Abdullah Veli, onun babası Mevlâna Muhammed b. Muhammed, onun babası Şeyh İbrahim, onun babası Mevlâna Cemâluddîn, onun babası Muhammedu'l-Kutub, onun babası Seyyid Kasım el-Bağdâdî el-Hüseynî'dir" (Ölekî, 1983, s. 9).

Arvâsî'nin Mevlana Resul, Mevlana Abdulgani, Mevlana Cemaluddin, Mevlana Abdulmelik, Mevlana Abdulgaffar, Mevlana Muhammed, Mevlana Abid ve Mevlana Nurullah adında dokuz kardeşi de vardır (Ölekî, 1983, s.11-13). Küçük yaştan itibaren ilim tahsiline başlayarak kısa zamanda kelam, tefsir, hadis, fıkıh gibi zahîrî ilimleri tahsil ettikten sonra fen bilimlerine de vâkıf olmuştur. (Durgut, 1992, s.404). Aynı zamanda 1245/1829 tarihinde Van'da İmam-ı Rabbânî'nin (ö.1033/1624) tasavvuf geleneğinden gelen Şah

Abdullah Dihlevî'nin (ö.1240/1824) hâlifesi olan Şeyh Muhyiddin'in sohbetlerinde bulunmuş ve ona intisab etmiştir. Şeyh Muhyiddin vefat edince Şah Abdullah Dihlevî'nin hâlifesi Mevlâna Hâlid Şehrezûrî'nin (ö.1243/1827) halifesi olan Şeyh Hâlid Cezirî'nin (ö.1255/1839) ölünceye kadar hizmetinde bulunmuştur. Şeyh Hâlid Cezirî'nin vefatından sonra da şeyhin halifesi olan Şeyh Salih Sıbkî'nin yanında bulunup ondan da hilafet almaya hak kazanmıştır. Ayrıca Bitlis'te Şeyh Musa ve Bitlis'li Şeyh Abdulkadir Lirdî ile de dostluk kurmuş ve onlardan da istifade etmiştir (Ölekî, 1983, s.10).

Sonraki dönemde de Mevlâna Hâlid'in önemli halifelerinden olan Tâhâ Hakkâri, 1256/1840 yılında kendisine “kendi evine gel” diye haber göndermiştir. Bunun üzerine Arvâsî, onun hizmetine girmiştir. Mürşidinin terbiyesinde yetişen Arvâsî, onun hizmetinde ve sohbetinde kemale ermiştir. Tâhâ Hakkâri 1268/1851 yılında vefat edince onun kardeşi Seyyid Salih'in (1280/1263) hizmetine devam etmiştir (Ölekî, 1983, s.10). Bu şekilde kemale eren Arvâsî, mürşidinin emriyle Bitlis çevresinde irşâd görevini yürütmek için, Hizan'ın Gayda köyüne gidip yerleşmiştir (Uçan, 1983, s.1650). Buraya yerleştikten sonra Abdurrahman Tâği, kendi oğlu Seyyid Bahauddin, Şeyh Hâlid Şirvânî, Şeyh Abdurrahman Behtânî, Sofî Mustafa Kulatî ile Ali Can Kulpikî (Uyan, 1983, s.1822) adında altı hâlîfe de yetiştirmiş olup 1287/1870 senesinde vefat etmiştir (Ölekî, 1983, s.83).

Arvâsî, eserleriyle bilinen bir mutasavvıf değildir. Günümüze ulaşan en önemli eseri, *Minah*'tır. Arvâsî'nin tasavvuf ve ahlâka ait görüşlerinin, halifesi Hâlid Ölekî tarafından derlenip kaleme alınmasıyla orta çıkan *Minah*, vergiler demektir. Eser, üç yüz yedi minah'tan ve altmış bir sayfadan müteşekkildir. Esere kendi soyu hakkında bilgiler vererek başlamaktadır. Sonrasında ağırlıklı olarak tasavvufî meseleler ve diğer tarîkat mevzularından bahsetmektedir.

2. Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı

Sibgatullah Arvâsî'nin tasavvufî kavramlara getirdiği yorumlar yegâne eseri olan *Minah*'tan elde edilmektedir. O, *Minah*'ta tasavvuf yoluna girenlere ve mürîdlerine seyr u sülûk sırasında karşılaşılabilecekleri tehlikeleri ve yapılması gerekenleri anlatmaktadır. Bu kapsamda, özellikle eserde bahsi geçen seyr u sülûk, sâlik, mürîd, mürşid, rabita ve fenâ gibi kavramlar, tasavvufî literatür de göz önünde bulundurularak aşağıda izah edilmektedir.

2. 1. Seyr u Sülûk ve Sâlik

Seyr, Arapça bir kelime olup yürüme demektir (Âsım Efendi, 1852, c.I, s.907). Sülûk da Arapça'da yola girmek, kapıdan içeri girmek, yola koyulmak anlamlarında kullanılır ve yola girene de sâlik denir (Mustafa, 1996, s.445). Seyr u sülûk Allah Teâlâ'ya vuslat için, bir mürşidin rehberliğinde çıkılan manevî yolculuktur. Sâir ve sâlik denilen yolcu, nefsindeki kötü huylardan arındığı ve iyi huylar edindiği ölçüde bu yolculukta mesafe alabilir (Rasim Efendi, 2008, s.641).

Arvâsî, seyr u sülûk yolunun zorluklar barındırdığını söyledikten sonra (Arvâsî, 1979, s.33) sâlikin tanımlamasını şöyle yapar: Sâlik, sâlik-i meczûb ve sâlik-i gayr-i meczûb olarak iki kısımdır. Sâlik-i meczûb, gece gündüz şeyhinin emrettiği yolda yürür. Şeyhinin muhabbet ve terbiyesi onu, Allah (c.c.)'a yönlendirir. Sâlik, buna vâkif oluncaya kadar yoluna devam eder. Cezbe ve muhabbet vasıtasıyla gün geçtikçe yükselir. Sâlik-i gayr-i meczûb ise seyr u sülûka vâkif değildir. Buna ya sekeratta ya kabirde ya da daha sonra vâkif olabilir (Arvâsî, 1979, s.3-4). Arvâsî, sâlikin zâhir olan her türlü durumdan uzak durmasını ister. Zâhirî durumlar, terakkiye kabiliyetli olanların yükselmesine manidir. O, bunun zararlarını da şu sözlerle anlatmaktadır:

Böyle şeylere meyletmek, tarîkatın kuru üzüm ve cevizi ile beslenmek gibidir. Sâlikin hedefi Allah (c.c.)'a vâsıl olabilmektir. Bu hedefteki bir sâlik seyr yolunda, bir eğlence hükmünde olan bazı hâl ve kerâmetle oyalanıp, yolda kalmamalıdır. Maksuduna bir an önce erişmek için çalışmalıdır. Kabiliyetli kişilerin maksuda ulaşamamalarının sebebi, sırf bu hâllere olan meyilleridir. İnsan bu yolda bulduğu ile yetinmemeli, maksudun Allah (c.c.)'a vâsıl olmak olduğunu unutmamalıdır (Arvâsî, 1979, s.33).

Arvâsî'nin seyr u sülûk anlayışına göre kâmil bir sâlik dua ve tazarru ile seyreder. Sâlike yakışan bazen gücünün üstünde olan veya hakkını îfâ edemeyeceği belirli bir mertebeyi ya da bir şahsın makamını istememesidir. Sâlik, Allah'ın Peygamberine “Benim ilmimi arttır” (Tâhâ, 20/114) âyetinde olduğu gibi mutlak olarak ilminin artmasını istemelidir. (Arvâsî, 1979, s.33). Bu konuda Davûd (a.s.)'ın Ulu'l-Azm peygamberlerin mertebesini istemesi hakkında, imtihan edilme kıssasını zikreder. Ayrıca kendi yaşadıklarından örnek vererek meseleyi anlatmaya çalışır. Şöyle ki;

Bir gün Veysel Karânî (k.s.)'nin kabrini ziyarete gitmiştim. O zaman Cenâb-ı Hakk'tan onunki gibi feyz istedim. Sonra beni ölüme götürececek bir şeye mübtela oldum. Taleb edilen mertebeler gibi talebin de nihayeti yoktur. Elde bulunandan alınan lezzetin, elde bulunmayana iştiyakın beraberce olması mümkündür. Ancak dünya hayatında bu ikisi kâmil bir şekilde bir araya gelmez. Ölümden sonra terakkiyat devam eder. Peygamberler bizim ulaşamadığımız bir iştiyakla, kabirlerinde lezzet duyup zevklenir (Arvâsî, 1979, s.33).

Arvâsî, Nakşibendî Tarîkatında seyretmenin zor, menzil olan hakiki matlubun da uzak olduğunu bundan dolayı sâlikin şeyh olmadan seyr edemeyeceğini savunur (Arvâsî, 1979, s.33-34). Gerçek vusûl sâlikin âdâba riayeti ile birlikte, mürşidin sâlike ihsan etmesi ve iltifat göstermesi ile olur. Mürşidin tenezzülen gösterdiği bu iltifatı da sâlik, dili ile ister (Arvâsî, 1979, s.37). Sâlik, bazen beşerî aşk ile de Allah (c.c.)'a ulaşır. Aşk-ı mecazîye tutulan kişi, aşkın etkisiyle, yanarak dünya muhabbetini terk eder. Artık, dünya muhabbetine, geri dönmesi zor olur (Arvâsî, 1979, s.43).

Arvâsî'ye göre hayvanlar, insanlara nisbeten anne ve baba terbiyesini almadıklarından akılsızdırlar. İnsanlar ise anne ve baba terbiyesi aldıkları için akıllı ve faziletlidirler. Bunun gibi sâlikin manevî doğumu diye adlandırılan seyr u sülûku erken tamamlayıp müşşidin terbiye memesinden erken kesilenin makamı, daha düşük olur. Dolayısıyla her kim müşşidin terbiye ve himayesinde daha uzun süre kalırsa yani seyr u sülûkunu geç tamamlarsa, makamı ve kemâlâtı yüksek olup, devamlı istikamet üzere olur. (Arvâsî, 1979, s.4-5).

Arvâsî'nin seyr u sülûk ve sâlik konusunda ileri sürdüğü görüşler, tasavvufun ruhuna uygun olarak kişinin ahlakını güzelleştirmeye yönelik olup, kendi kişiliğini ve davranış şeklini ortaya koymaktadır.

2. 2. Müşşid

Müşşid, Arapça 'irşâd' kelimesinin ism-i fâilidir. Sözlükte rehber, delil, kılavuz, yol gösteren, irşâd eden manalarına gelir (Cevherî, tsz., c.I, s.471). Tasavvufî literatürde ise sırât-ı müstakîmi gösterir; dalâletten önce hidâyete iletir. Müşşid, merdiven gibidir. Başkaları ona basar ve yükselir. Mum gibidir, kendisi yanar ama çevresindekileri de aydınlatır (Cürçânî, 2007, s.292).

Arvâsî'nin tasavvuf anlayışında şeyhler, kendilerine intisab edenlerin kalp gözünü açar, onları dünya muhabbetinden soğutur. Dünya muhabbetini terk etmek, dünyayı terk gibi sayılmamalıdır. Dünyada çalışmaktan vazgeçmemeli, tembelliğe düşmemelidir. Burada yapılan, âhiret muhabbetini, dünya muhabbetine, Allah (c.c) sevgisini, dünya sevgisine tercihtir. Bu, şuna benzer: "Bir eviyle bağı olan kişi ikisini de sever. Fakat evinin tamiri, bağı gelirine bağı olduğu halde evini daha çok sever." Âhiret muhabbetini dünya muhabbetine tercih de aynen örnekteki gibi gayeyi araca tercihtir. Bu anlatılan, hidayette olanın nasibidir. Bu nasip, ihtiyatlı davranmayı ve birçok menhiyattan korunmayı da gerektirir. (Arvâsî, 1979, s.31). Bu nasibin faydaları şöyledir:

Gerçekten dünya muhabbeti, âhiret muhabbetinden fazla olan kabir azabı çeker. Bu iki muhabbeti eşit olan veya âhiret muhabbeti, dünya muhabbetinden fazla olan kişiye kabirde azap yoktur. Bazı şeyhler müşşidlerini ariflerin nasibi olan dünyayı tamamıyla terk etme prensibine çağırır. Ariflerin dünyayı terk etmesi meşrepleri gereği farklı olur. Bazıları yalnız dünya muhabbetini terk edip, esbaba tevessülü bırakmazken; bazıları hem dünya muhabbetini hem de esbaba tevessülü bırakır(Arvâsî, 1979, s.31).

Müşşidler kişisel güçlerinin ne olduğunun bilincindedir. Sürekli değişim, gelişim ve uyum gösterir, kendilerini sürekli yeniler. (Onur, 1995, s.18). Bununla birlikte Arvâsî, müşşid konusunda bazı iddiaları da yalanlayarak şöyle söyler:

Zamanımızda bazı şeyhlerin bir iddiası var ki, âvam tabakasından hakikatlerin gizlenmesine sebep oluyor. "Şeyhler ancak buldukları yöre-

leri irşad ederler. Buldukları bölgelerden çıkıp başka bölgelerde irşad etmeleri caiz değildir” diyorlar. Bu, mesnetsiz bir iddia ve kusursuz bir yalandır. Nefahat’ta geniş olarak anlatılan Molla Cami (k.s)’nin Çiştîye şeyhleriyle olan mücadelesi buna delildir (Arvâsî, 1979, s.8).

Bu açıdan o, kendi şeyhine sorulan bir soru üzerinden müşşidin konumunu şöyle anlatır. “Seyyid Tâhâ, Nefahat’ta olduğu gibi bazı meşayih için “takdis” bazıları için “rahmet” ile dua okunmasının sebebini soranlara, nefsinden tam kurtulan için ‘kaddesallahu sirrah’ nefsinden bir şey kalan için ‘rahmetullahi aleyh’ diye dua edilir” şeklinde cevap verdi.” Ancak nefsten tamamen kurtulmak, irşadın şartı değildir. Kendisine rahmet okunan birçok insan, irşad makamına geçmiş, doğru yolda yürümüş ve insanlara faydalı olmuştur (Arvâsî, 1979, s.8). Görüleceği üzere Arvâsî, analiz yaparak, hakikati anlama ve anlatmaya çalışmaktadır. Rahmet olunanlar ile takdis olunanlar arasındaki ayrıma aslında katılmadığını göstermiştir.

Bunun dışında müşşid ile müşfd arasındaki sevgi eksenli bir ilişkiden de bahseden Arvâsî, kendi şeyhi olan Seyyid Tâhâ’nın “aç arslanın elinde bulunan tavşanın korktuğu gibi müşşidden korkulmalıdır” sözünü reddederek “aşırı korku, sevgiyi azaltır” der (Arvâsî, 1979, s.9). Buradan anlaşıldığı kadarıyla Arvâsî, korku eksenli bir ilişkinin yerine sevgi eksenli bir ilişkinin gerekliliğine inanır. Başka bir ifadeyle müşşid, müşfdi bir annenin çocuğunu terbiye ettiği gibi terbiye etmeli; bilge ve akıllı bir babanın çocuğuna ve hizmetçisine yaklaştığı gibi yaklaşmalıdır. (Erginli, 2006, s.973). Müşşid, bir enerji kanalı, müşfd ve amaç arasındaki bağlantıdır. Her ikisi de sonsuz zaman ve rollerle sınırlı analitik ilişkiden tamamen farklı bir sevgi ilişkisiyle birleşmişlerdir. Müşşid, bazen bir doktor veya hastalıkları ve insan ruhunun zayıflıklarını tedavi edebilen bir şifacıdır (Spiegelman, 1997, s.25-26).

Arvâsî’nin üzerinde durduğu meselelerden birisi de müşşidlik ve kutupluk makamıdır. Ona göre kutupluğun evlada geçmesi için yapılan dua makbul değildir. Kutup olan şeyh, müşfde ne verirse o, müşfde mülktür. Bu durum verildiği an anlaşılmasa dahi sonradan ortaya çıkması muhtemeldir. Kutup olmayan şeyhin verdiği, mülk değil gelip geçici bir hâldir. Bu silsilede şeyhliğin evlada geçmesi çok azına nasip olmuştur. Bu yüksek silsilede İmam-ı Rabbanî (k.s.)’den oğlu Muhammed Masum (k.s.)’a, ondan da oğlu Şeyh Seyfüddin (k.s.)’e geçmiştir. Onun anlayışında bu makamdakilerin evladı, onların manevî mirasını alandır (Arvâsî, 1979, s.16-17). Bu açıdan Arvâsî, farklı bir açıdan bakarak şeyhliğin veya kutupluğun ancak manevî bakımdan evlat olmayı başaran müşfdlerin hakkı olduğunu düşünür. Tasavvufî literatürden habersiz insanların zannettiği gibi, şeyh evlatlarının sadece kan bağıyla şeyh olamayacağını, bunun için manevî olarak emek vermeleri gerektiğini vurgular. O, “doğrusu sana dil uzatıp nesli kesik diyenin kendi nesli kesiktir” (Kevser 108/3) âyetini buna delil göstererek Peygamber’e dil uzatanların evladları atalarının yolundan gitmemiş Müşlüman olmuşlar. Buna karşılık Peygamberimiz (a.s.)’in yolundan gidenler, onun manevî evladı olarak neslini devam ettirmişler (Arvâsî, 1979, s.17).

Arvâsî'ye göre mensubiyette muteber olan ancak manevî mensubiyettir. Cenâb-ı Allah'ın "Muhakkak biz sana Kevser suyunu verdik" (Kevser 108/1) buyruğunda geçen Kevser'den maksat, vahdet-i şuhuddur. O, vahdet-i şuhudu manevî evlada tevil ederek Cenab-ı Hakk'ın burada irşad makamı olan vahdet-i şuhudu manevî evlat yerine tabir ettiğini söyler (Arvâsî, 1979, s.17). Ona göre bir şeyh, ihlâs sahibi müridlerine hiçbir zaman sözle emretmemelidir. Dolayısıyla mürid, şeyhinin kendisine sözle tebliğini beklemeden onun işaretlerinden ders çıkarıp amel etmelidir. Çünkü mürişinin işaretlerinden anlamayan müride, şeyhin sözlü olarak hitabı, mürişidin yüz çevirmesinin alameti ve müride son ikazı gibidir (Arvâsî, 1979, s.17). Arvâsî'nin tasavvuf anlayışında uzun sürecek olan seyr u sülûk süreci, mürişidin rehberliğinde tamamlanmalıdır. Mürişidin edindiği tecrübelerden dolayı müridin daha kısa ve kolay bir yolda ilerlemesi mümkündür. Mürişid, Allah'a ulaşma yolunda en büyük yardımcı durumundadır. Seyr u sülûk yolculuğunda her mürid, mürişide muhtaçtır. Mürişid, bir doktor misali müridin kalbindeki kirleri temizleyerek çıkacağı seyr u sülûk yolunda ihlâslı ve arınmış bir kalple Allah'a ulaşmada bir rehber konumundadır.

2. 3. Mürid

Mürid, sözlükte irâde eden, irâde sahibi demektir (İbn Manzûr, 1990, c.III, s.235). İstilahta ise hidayet nuruyla kendi kusurlarının farkına varıp, kemâle ulaşma arzusuyla Allah Teâlâ'ya vuslatı arzulayan, irâdesini Hakk'ın ve şeyhinin irâdesine teslim etmiş kimsedir. (Kâşânî, 1992, s.154).

Arvâsî, müridi kazanması gereken özellikler üzerinden anlatmaya çalışır. Ona göre mürid olmak için öncelikle kibir hastalığından kurtulmak gerekir. Kibri anlatırken sūfîyi 'tavus kuşu'na' benzetir. Tavus kuşu, ayaklarının siyahlığından dolayı vücudunun güzelliğiyle övünmekten kaçınır. Aynı şekilde sūfî de iyi hâline bakıp, kendine güvenerek, kibre kapılmamalıdır. Bununla ilgili,

"Tavus o kadar güzel renkli olmasına rağmen,

Siyah bacağından dolayı mahcuptur."

beytini okuduktan sonra şöyle söyler: "Mahlûkattaki kemâlâtın hepsi Allah (c.c)'ın kemâlâtının bir yansımasıdır. Kişinin, kemâlâtı kendinden bilmesi ise boş bir iddia ve büyük bir kusurdur" (Arvâsî, 1979, s.3). Onun bu yaklaşımının temellerini Gazzâlî (ö.505/1111)'de görmek mümkündür. Gazzâlî'ye göre sūfiler dış görünüşte, konuşmalarında, edeblerinde, törenlerinde, ıstılahlarında, semâlarında, rakslarında, temizliklerinde, salât ve secdelerinde sâdıklara benzer. Bu işleri yaptıklarında onların sūfî oldukları zannedilir. Onlar, nefslere tâbi olmaz. Mücâhede, riyâzat ve murâkabe-i kalb, batnın temizlenmesi, açık ve gizli günahlardan uzaklaşmanın hepsi tasavvuf menzillerinin ilklerindedir. Onlar, bu günahların çevresinde dolaşıp dönmez, vesveseye de kapılmaz. Tasavvuf menzillerinden dışarı çıkmaz, harama ve şüphelere de düşmez. Sultanların mallarından uzak durarak, bir ekmekle yaşar ve az bir parayla yetinir (Gazzâlî, 1994, s.550-553).

Arvâsî, bid'at kavramını şeriattaki bid'at ve tarîkattaki bid'at olarak ikiye ayırır. Ona göre mürid için tarîkattaki bid'at daha tehlikelidir. (Arvâsî, 1979, s.6). Ayrıca müridin manevî feyzi en çok hizmetten aldığı söyler. Onun anlayışında bu feyz ve kemâlat tesirli ve uzun sürelidir. Bu konuda şu örneği verir: “Nasıl ki arpa yiyen hayvanın semizliği yemi kesilse dahi bir müddet devam eder. Bahar otuyla beslenirse çabuk çöker. İşte bunun gibi hizmetten hâsıl olan feyz de kolay kolay kaybolmaz. Başka şeylerden doğan feyz ise nefsin küçük bir kusuruyla kaybolur” (Arvâsî, 1979, s.8).

Arvâsî, manevî kazanç olarak adlandırdığı feyzi çokça önemseydiği için bir soru üzerinden vurgulamaya çalışır. Arvâsî bir gün hâlifesi Hâlid Ölekî (k.s.)'ye eskiden beri türbelerde mum yakılmasının sebebini sorar. Ölekî cevap vermeyince, kendileri şöyle söyler: “Işıқта gelen feyz karanlıkta gelenden daha çok ve daha açıktır. Bu durum, mürid tecelli-i berki makamına ulaşmadan böyledir. Tecelli-i berki makamından sonra, ışığın olup olmaması, feyze tesir etmez” (Arvâsî, 1979, s.8). Arvâsî'nin buradaki yaklaşımı, kendine özgüdür. Mumdaki ışığın, özellikle fenâyı hedeflemeyen halk için bir çeşit manevî nasiplenme olacağını anlatır. Bu manevî nasip, gerçek değil hayaldir. Gerçek nasibi, fenâyı ulaşanların, bu yol için gayret eden müridlerin elde edeceğini savunur. Onun bu yorumu, psikolojik bir tespittir.

Arvâsî'nin mürid anlayışının en dikkat çeken taraflarından birisi de şeyhin hâli, şeriata muhâlif olduğunda mürid şeriata uyup şeyhini taklit etmez, şeyhini inkâra yönelmez, o hâli ona bırakır. Bu konuda şu sözü de delil gösterir: “Temkin sahibini taklit eden, zındık olur.” Mürid, şeyhini yavaş yavaş tanır. Seyr u sülûkunu tamamlayıp bekâyâ dönenin tanınması, gayet zordur. Dönüşün başlangıcında şevk kaybolur. Hatta bazen dönen, feyzin kendisinden alındığını zanneder. (Arvâsî, 1979, s.15). Bahsedilen bu tecrübe, ne bir dindarın ne de herhangi bir Müslümanın yaşadığı tecrübedir. Aksine belli özellikleri haiz kendisine sûfî/mürid dedirten niteliklere sahip bir Müslüman'ın zaman zaman yaşadığı spesifik tecrübenin adıdır (Ertürk, 2004, s.83). Dolayısıyla sûfî yada mürid olmak, manevî bir sezgi, iç görü ve olgunlaşma sürecidir.

Arvâsî'ye göre mürid, kendini münkirin zararından korumalı; münkirden, aslandan kaçır gibi kaçmalıdır (Arvâsî, 1979, s.23). Müridin, “benim kalbim tasfiye edilmiştir. Münkirlerle oturmam bana zarar vermez” demesinin caiz olmayacağını belirterek kendisine bağlı ilim talebelerinin bu yolun münkiri olan âlimlerin yanında okuyamayacağını, muhlis bir hocanın da münkir bir talebeyi okutamayacağını söyler (Arvâsî, 1979, s.24). Zâhirî ilim tahsil eden mürid, bu maslahata kabiliyetini hissettiği zaman, şeyhin işaretiyle, zâhir ilimle meşguliyetini kesip, bütün varlığıyla şeyhten alınan manevî ilmin peşine düşmelidir. (Arvâsî, 1979, s.25). Aynı şekilde mürid, makam veya hâlden bir keyfiyeti üzerinde bulunduğu zaman, o keyfiyetin şeyhin mülkü olduğunu ve kendisine ödünç verildiğini, şeyhin dilediği zaman onu alacağını da bilmelidir. Bunun aksine gelen vesvesenin kalbe girmemesine de özen göstermelidir. Bu konuda şu örneği verir:

Mevlana Muhyiddin (k.s.) bir risâle yazar. Bu risaleye bir zahiri âlimin ismini, müellif diye not eder. Bir müddet sonra risaleden müellifin

ismini siler. Kendisine bu işi niçin yaptığı sorulunca; bir kimse başka birisinde, onda var zannettiği sıfattan dolayı malından bir şey verse ve sonra anlasa ki bu sıfat o zatta yok. O zaman malını geri alması fikhen caizdir (Arvâsî, 1979, s.30).

Arvâsî'nin anlayışında tarikat pirinin konuşmadığı hususlarda, kâmil halifelerin tasarrufları bulunmaları, bid'at değildir. Mesela Şah-ı Nakşibendî, az yemeye dikkati çekmemiş ama halifeleri yemekte orta yolu emretmişlerdir. Zira iyice doyuncaya kadar yemek bid'attir. Halifelerin yemek hakkındaki görüşleri Şah-ı Nakşibendî'nin görüşü gibidir. Dolayısıyla müridler, bu hususta tereddüt etmemelidir (Arvâsî, 1979, s.30). Mürid, gönlündeki bütün eksiklikleri ortadan kaldırarak Allah Teâlâ'ya yönelmelidir. Büyük bir aşk ile Mecnûn misali bütün mahlûkatın sahibine odaklanmalıdır. Mürid, gönlünü kibrin kalıntılarından temizleyerek Allah Teâlâ'yı seyrin keyfini yaşamalıdır. Arvâsî'nin mürid anlayışı, Ehl-i Sünnet içinde düşünen birçok mutasavvıf gibidir. Mürid, üzerine düşen sorumlulukları yerine getirip mürşidine bağlanmak sûretiyle seyrini tamamlamakla yükümlüdür.

2.4. Râbita

Râbita, lügatta iki şeyi birbirine bağlayan ip, alâka, bağ, vuslat, münâsebet, ilgi ve sevgi ile bağlamak demektir. (İbn Manzur, 1990 c.III, s.1560). Tasavvufî literatürde ise, mürîdin zihnî planda, tefekkür ve muhayyile gücünü kullanarak mürşidiyle “beraberlik” hâlinde olmasını ifade eder (Cebecioğlu, 2004, s.507).

Arvâsî'ye göre şeriâtın en mühim ameli namaz olduğu gibi, tarikatın en mühim ameli de râbitadır. Çünkü her ikisi de, Allah (c.c)'in huzurunda durmayı kapsar (Arvâsî, 1979, s.5). Râbitanın önemine ve gerekliliğine inanan Arvâsî, ‘râbitaya devam ediniz!’ şeklinde tembihatta bulunur ve mürîdin hâllerinden çoğunlukla ilk sorulanın râbita olduğunu belirtir. Ayrıca uygulandığı bakımından râbitayı birkaç kısma ayırmaktadır. Birincisi, kalbi havâtırdan korumak için yapılan râbita olup mürîd, mürşidini başının üstünde oturur şekilde düşünür. Şeytanın vücuda girme yeri baş olduğu için, böyle yapılması gerektiğini söyler. İkincisi, namazdan önceki râbita olup iftâh tekbirinden önce mürîd, gafletin gitmesi için mürşidinin bir elbise gibi bütün vücudunu kapladığını düşünür. Diğer vakitlerde de her an yanında olduğunu tasavvur eder. Üçüncüsü, şeyhin vefatından sonra kendisinden feyz almaya kabiliyeti olan mürîdin manevî râbitası olup devamlı olarak yapılır (Arvâsî, 1979, s.6).

Arvâsî, kendi şeyhi Tâhâ Hakkâri'nin ‘zikirsiz râbita ile Allah (c.c)'a ulaşılır, ama râbitasız zikir ile Allah (c.c)'a ulaşılmaz’ anlayışının aksine zikrin ‘kalbi sultanı altına alması’ şartı ile râbitasız zikirle de Allah (c.c)'a ulaşmanın mümkün olduğunu savunur (Arvâsî, 1979, s.6). Tarikatlar ve sûfîler arasında erdirici ortak bir yol kabul edilen râbitaya riâyet eden mürîd, zamanla şeyhinin hâl ve vasıflarının kendisine yansımaları sağlar. Daha sonra bu durum mürîdi, fenâ fi'r-resûl, nihâyetinde de, fenâ fi'l-lâha ulaştırmayı

hedef alır. Bu yüzden vasıtasız olarak Allah'tan feyz almaya muktedir olan müridlere râbita tavsiye edilmez, aksine onu terk etmeleri istenir (A. Arvâsî, 1994, s.2).

Arvâsî, bazı şeyhlerin, müridlerini yalnız râbitayla terbiye etmelerini doğru görür. Ayrıca müridin müridinden râbita yoluyla aldığı feyzin, konuşarak aldığından daha kuvvetli olduğu kanaatini taşır. Ona göre müridin râbitası tam olursa hayattaki şeyhinin ruhanîyetinden iyi bir şekilde feyz alır. Râbitası tam olan müridin, şeyhinin vefatından sonra başka bir şeyhe gitmesine gerek yoktur. Fakat râbitası tam olmayan, şeyhi vefat ettiğinde başka bir şeyhe gider (Arvâsî, 1979, s.6). Râbita keyfiyeti, müridin zamanla, şeyhini benimsemesi, onun ahlâk ve fazîletiyle bezenmesi, şahsiyetinin kendi şahsiyetinde erimesi ve onunla aynıleşmesini sağlayan bir vâsıta olur (Eraydın, 1981, s.231). Bu anlamda râbitanın; tasavvufî bir eğitim metodu olduğu ve müridlere örnek model olarak kâmil şahsiyetlerin takdim edildiği söylenebilir.

2. 5. Fenâ

Lügatte fenâ yok olmak, helâk olmak, ölmek, bitmek, tükenmek, savaşta birbirlerini yok etmek; geçici olmak ve kötü huyların yok olması demektir. (Fîrûzâbâdî, 1993, s.1704). Tasavvufî olarak ise, sâlikin nefsinin kötü sıfatlarını silerek, fiillerini, sıfatlarını ve benliğini Allah'ın sıfatlarında ve zâtında yok ederek, nefsini görmekten tamamen uzaklaşmış bir bilinç düzeyinde Allah ile kâim olduğunu idrâk ederek, O'nun irâdesine göre hareket etmesidir (Serrâc, 1960, s.334).

Tasavvufî literatürde genel anlamda fenâ kavramı “fenâ fi'ş-şeyh”, “fenâ fi'r-resûl”, “fenâ fi'l-lâh” olarak tanımlanırken, Arvâsî'nin anlayışında farklı bir tanımlamaya gidilerek “fenâ-i berkî, fenâ-i incilâ ve “fenâ fi'l-lâh” olarak üç gruba ayrılır (Arvâsî, 1979, s.13). Arvâsî'ye göre tecelli-i berkî, önceki bütün tecelli sıfatlarının tecellisidir. Tecelli-i berkî'de Cenâb-ı Hakk'ın zatının tecellisi başlar. Muteber olan fenâ fi'l-lâh, daimi fenâ'dır. Gelip geçici olan fenâ-i berkî, muteber değildir. Fenâ-i berkî, tarîkate yeni giren kişide, hatta avamda da olur. Bu hâl, sonuçta olacak olanın önce gelmesinin bir sonucudur. Vahdet-i vücud makamının müşahedesi, tarîkatta girilmesi mecburi bir akabedir. Kimisi bu akabede kalıp terakki eder. Böylelerinden menfaat görülebilir ya da görülmeyebilir. Kimisi orada bir gün ya da daha fazla kalıp bu akabeden kurtulur. Bazen de o makama girdiğini bilmeden geçenler olur (Arvâsî, 1979, s.13). İkincisi olan fenâ-i incilâ'yı, ilâhî nurların açılıp görülmesi arttırır. Fenânın mertebelerine göre incilâ da kendi içinde birkaç kısımdır. Birincisi fenâ, ikincisi fenâ-i fenâ, üçüncüsü fenâ-i fenâ-i fenâ'dır. Böylece incilâ arttıkça bir fenâ lafzı ilave edilip, onunla beraber zikredilir. Bu mertebelerden üstteki alttakine gölge olur. Bir kabuk ya da elbise gibi olur. Alttaki eskিয়েnce çıkarılır ve daha üstün mertebedeki yeni olanı giyilir. Sâlik de böyle mertebeleri aşip terakkîyâtı devam eder. Sâlik bu durumu, hayalen evinin yıkılıp yeniden yapılması, eski elbisenin yenilenmesi veya renginin değişmesi şeklinde görür ya da görmez. Sâlik, bu mertebelerden süratle peş peşe geçer. Bunlardan birinde çok takılıp, asıl makamı olduğunu zannetmemesi gerekir. Bu gölgedir, daha üstü ve daha da üstü vardır. Fenâ-i fenâ bilgisinin yok olması

değildir. Bilginin yok olmasına “sekr” denilir, bu da geçicidir (Arvâsî, 1979, s.13). Üçüncü olarak fenâ fi’l-lâh gelir. Halk, ancak fenâ fi’l-lâh makamını geçenden menfaat görür. Henüz o makamda bulunan istiğfar ehlinde ise menfaat görülmez. Ancak bu menfaatten gaye, terbiye menfaatidir. Yoksa her makamda bulunan veli belaların def’i ve bereket gibi hususlarda himmet eder. Hatta bu durum mürîdlerde de bulunur (Arvâsî, 1979, s.11).

Arvâsî’ye göre istiğrak hâlinde bulunan sâlik, içinde bulunduğu manevî hâlini, letaifleri yükselip fenâ fi’l-lâh’a ulaşıp geri dönenle değiştirmek istemez. Hâlbuki, letaifleri fenâ fi’l-lâh’a ulaşıp dönen kişi daha kâmindir. Fenâyâ ulaştıktan sonra tekrar bekâyâ dönen, namaz ve vefat anında tekrar istiğraka yani fenâ fi’l-lâh makamına döner. Fenâ makamında olan kişi, hâlkın hâllerinden habersiz olup, bütün hissiyatı ile kendisine vârid olan feyzlerle meşgul olur. Hatta bazen kendi nefsinden de geçer. Allah (c.c) dönen kişinin kalbinde hâzır olduğu gibi o, halktan da gâip değildir. Bu dönen kişi sekerât ve namazda bütün mâsivadan gafil olduğu için tekrar fenâ makamına girer (Arvâsî, 1979, s.11).

Fenâ fi’l-lâh makamında bulunan mürîd, bazı büyüklerin terbiyesinden geçmiş olur. Muhyiddin-i Arabî (638/1240) bu makamdayken bunu elde etmiştir. Arvâsî, sekr hâlinde “ben Rabbimi filan şeklinde gördüm” gibi sözlere itibar edilmemesini söyler (Arvâsî, 1979, s.11). Fenâ makamından bekâyâ dönen kişi, bazen sekre düşmeye yani kuvvetli bir füyuzatla kendinden geçmeye meyletmekten tamamen uzak değildir. Bu makamlardan tamamıyla ve hakkıyla döndüğü hâlde sekre düşmeyen, Hz. Peygamber (a.s) Efendimizdir (Arvâsî, 1979, s.16). Bu hâl, belli bazı aşağı bilinç biçimlerinden fenâ olma ve aynı anda daha üst bir bilinç biçimi yoluyla bekâ bulma demektir (Chittick, 1999, s.85). Kendi nefsinin bütün dünyevî arzularından temizleyen sûfî, artık Allah’ın birliğinde bir varoluş duygusunu yaşar. Şüphesiz bu, bir aynileşmedir; ancak özde değil sıfatta bir birliklilik hâlidir.

Sonuç

Sibğatullah Arvâsî’nin tasavvuf anlayışında konuları, birbiriyle bağlantılı şekilde ele aldığı görülmektedir. En çok üzerinde durduğu kavramlar dünya, âhiret, nefis, mürîd ve mürşidin özellikleridir.

Dünyadan uzaklaşma konusu, insanlar tarafından yanlış anlaşılmaktadır. İslâm dininde miskinliğe, tembelliğe yer yoktur. Dünya ve âhiret dengesini sağlamak çok önemlidir. Arvâsî’ye göre bunu yaparken âhiret muhabbetinin, dünya muhabbetine, Allah (c.c) sevgisinin, dünya sevgisine tercih edilmesi en önemli ilkedir. Dünya ve âhirete bakışının temelinde nefse getirdiği yorum yatar. Nefsten tamamen kurtulmanın mümkün olmadığını ve bunun irşadın şartı olamayacağını belirtir. Dolayısıyla esas yapılması gereken, nefsi kontrol altına almaktır. Arvâsî, mürîd ve mürşid ilişkisi üzerinde çokça durur. Ona göre şeyhinin hâllerinden bir hâl, şeriata muhâlif olduğunda mürîd bu hususta şeriata uyar. Ama bu hâli dolayısıyla şeyhini inkâra da yönelmez, o hâli ona bırakır. Bu şekilde mürîdin şeriat çizgisinden ayrılmadan seyr u sülûk edebileceğini söyler. Bu bakımdan şeriat dışı tarikatın mümkün olamayacağını anlatmaya çalışır. Bununla beraber o, birçoklarının ak-

sine mürşid ve mürîd arasında sevgi eksenli bir ilişkinin gerekliliğini vurgular. Korku ve sevgi mukayesesi yaparak sevginin mürîdi kısa zamanda daha çok geliştireceğine inanır. Nitekim günümüzde de din eğitiminde korkudan ziyade sevgi ve rahmet ekseninde bir irşad ve tebliğ yapılması, çoğunluğun kabul ettiği bir gerçektir.

Arvâsî, eserinde mürîdin kibirden uzak durması gerektiğini de belirtir. Bu açıdan sûffiyi tavus kuşuna benzeterek insanın iyi hâline bakıp, kendine güvenerek, kibir ve gurura kapılmamasını tavsiye eder. Tavus kuşu örneklendirmesi orijinal bir benzetmedir. İnsanların her türlü iyi meziyetlerine rağmen mükemmel olan Cenâb-ı Allah'ın yanında kusurlarının devam ettiği gerçeğini unutmaması gerektiğini anlatır. Aynı şekilde onun mundaki ışığa getirdiği yorum da kendine özgü psikolojik bir tespittir. Mum yakan insanın arayışını yorumlayarak bu arayışın ilahî nur arayışı olduğunu söyler.

Arvâsî'nin üzerinde durduğu diğer bir husus; şeyh olabilmenin ölçütüdür. Yaşadığı çağın yanlış algılama ve uygulamasının aksine gerçek bir mutasavvıf bakışıyla, tarikat geleneğinin de gerektirdiği üzere şeyhlik, mürşidlik veya kutupluk makamlarını elde etmede sadece kan bağıının yeterli olamayacağı üzerinde ısrarla durur. Bu makamlar için manevî bakımdan terbiyeden geçmiş ve başarmış olmayı temel kabul eder. Arvâsî, bu görüşüyle günümüzdeki yanlış uygulamalara da iyi bir cevap verir.

KAYNAKÇA

- Algar, H. (1985). Hâlid el-Bağdâdî. *TDV İslâm ansiklopedisi*, XV, 284.
- Âsım Efendi (1852). *Kâmûs*. İstanbul.
- Arvâsî, A. (1994). *Rabita-i Şerîfe*. Haz., N. Fazıl Kısakürek. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Arvâsî, S. (1979). *el-Minah*. Kişisel Kütüphanemizdeki Arapça Nüsha. (Kelimat-ı Kudsiyye İçinde)
- Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Cevherî, İ. (tsz.) *es-Sıhah fi'l-Lüğa*. Mısır.
- Chittick, W. (1999). *Hayal âlemleri*. Çev., Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. (2007). *Ta'rifat*. Beyrut.
- Durgut, C. (1992). *Evlialar ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Gazetesi Yayınları.
- Eraydın, S. (1981). *Tasavvuf ve tarikatlar*. İstanbul: Ma'rifet Yayınları.
- Erginli, Z. (2006). *Metinlerle tasavvuf terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları.
- Ertürk, R. (2004). *Sûfî tecrübenin epistemolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Esad Sahib (1334). *Buğyetü'l-Vâcîd fî Mektûbât-ı Hazreti Mevlânâ Hâlid*. Matbaatü't-Terakki, Dimaşk.

- Firuzâbâdî, M. (1993). *Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle.
- Gazzâlî, M. (1994). *Mükâşefetü'l-Kulûb*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm.
- Hânî, A. (1308). *Hadâiku'l-Verdiyye fi Hakâiku'l-Nakşibendiyye*. Kahire.
- Hanî, M. (1303). *Behcetü's-Seniyye fi Âdabi et-Tarîkatu'l-Hâlidîyye*. Kahire.
- Hayderî, İ. (1308). *Mecdü't-Tâlid fi Menâkibi'ş-Şeyh Hâlid*. İstanbul.
- İbn Manzûr (1990). *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadır.
- Kâşânî, A. (1992). *Istilahâtu's-Sûfiyye*. Kahire.
- Kutlu H. (2006). *Hâce Muhammed Lütî hayatı, şahsiyeti ve eserleri*. İstanbul: Efe Hazretleri Vakfı Yayınları.
- Memiş, A. (2000). *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Muhammed b. Süleyman (1313). *el-Hadîkatu'n-Nâdiyye*. Kahire.
- Ocak, A. (2005). *Osmanlı toplumunda tasavvuf ve sûfiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mustafa, İ. (1996). *el-Mu'cemu'l-Vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Onur, B. (1995). *Gelişim psikolojisi*. Ankara: İmge Yayınları.
- Öleki, H. (1983). *Minah*. Çev., Yahya Pakış. Adıyaman: Menzil Yayınları.
- Seccâdî, S. (2007). *Tasavvuf ve irfan sözlüğü*. Çev., Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Serrâc, T. (1960). *el-Lüma'*. Tah., Dr. Abdulhâlim Mahmud, Taha Abdulbaki Sürûr. Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse. Mısır
- Seyyid Mustafa Rasim Efendi (2008). *Tasavvuf sözlüğü*. Haz., İhsan Kara. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Spiegelman, M. (1997). *Jung psikolojisi ve tasavvuf*. Çev., Kemal Yazıcı-Ramazan Kutlu. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Tan, Z. (2013). Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Talebelerinden Seyyid Tâhâ el-Hakkârî. *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, III, 100-104.
- Uçan, S. (1983). *Nakşibendî Şeyhlerinin Mukaddes Sözleri*. İstanbul: Akpınar Yayınları.
- Uludağ, S. (1985). Hâlidîyye, Anadolu'da Hâlidîlik. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XV, 295.
- Uyan, A. (1983). *Menkıbelerle İslam meşhurları Ansiklopedisi*. İstanbul.
- Yücer, M. (2004). *Osmanlı toplumunda tasavvuf*. İstanbul: İnsan Yayınları.