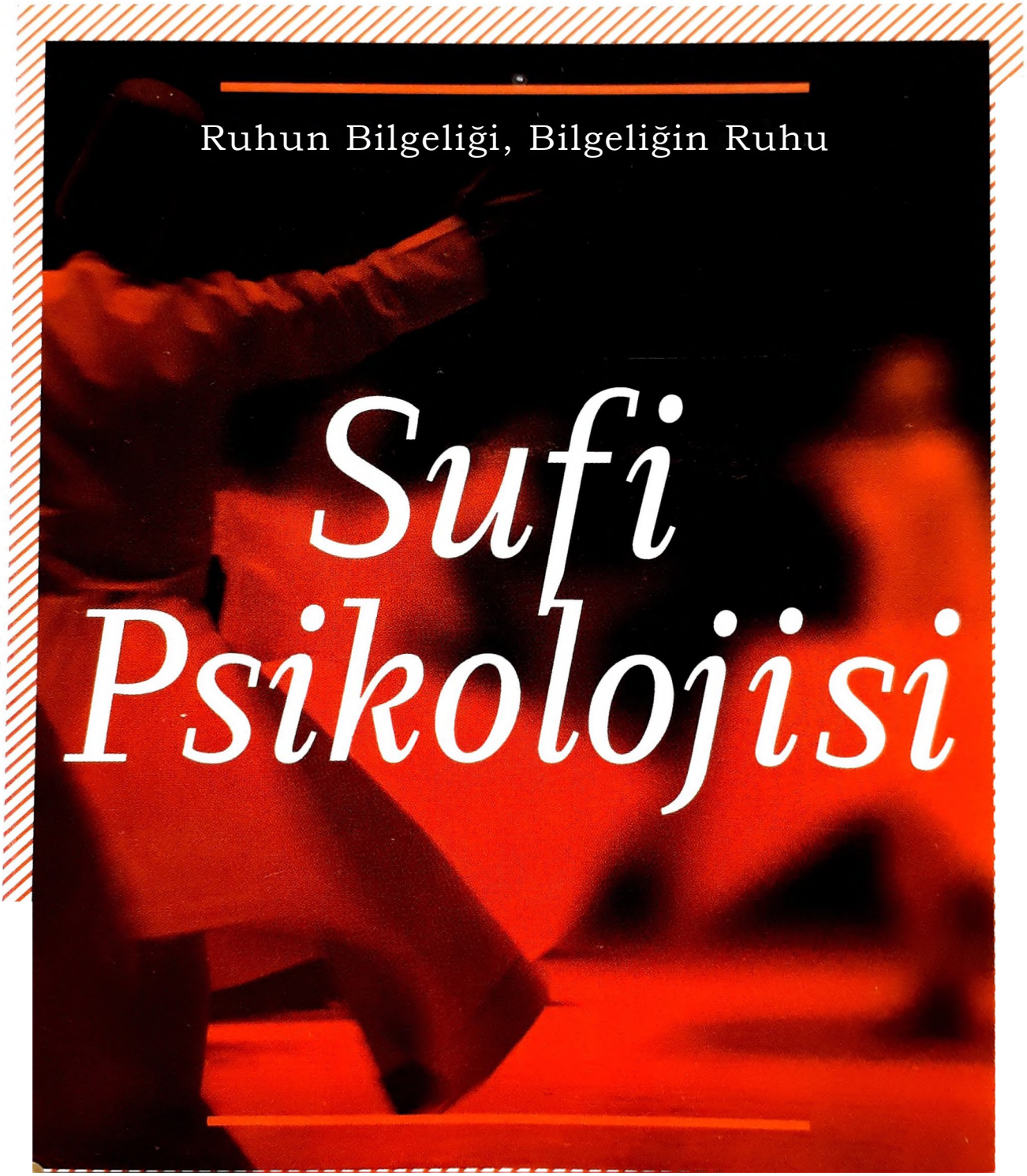
KEMAL SAYAR



YS

Hakikat, milyonlarca yıl önce yeryüzüne düşmüş ve parçalara ayrılmış kocaman bir elmas gibidir. Her bir parçayı bulan, elmasın o parçadan ibaret olduğunu zanneder. Oysa hakikat daha büyüktür, bütündedir. Bilimlerin tümünde olduğu gibi psikolojide de hakikatin sadece bir kısmına hâkimiz. Disiplinlerin birbirinden öğrenecek çok şeyinin olduğu günümüzde, “ya bilim, ya maneviyat" tarzı bir indirgemecilik yerine, “hem o, hem de o” yaklaşımı daha doğru görünmekte. Ruhun bilgeliğine ulaşmak için, bilgeliğin ruhuna nüfuz etmemiz gerek. Unutmamalı ki “Her arayan bulamaz, bulanlar sadece arayanlardır.”

ISBN-13: 17â-tGS51M?M2k
9 786055 147426

***İbrahim b. Edhem bir gün sarayında uyurken, geceyarısı, tavandan tıkırtılar geldi. Sanki birisi damda yürüyordu. “Kim var orada?” diye bağırdı. “Bir dost,” diye cevap geldi. “Bir deve kaybettim ve onu bu damda* arıyorum.”**

“A *ahmak, damda deve mi arıyorsun?" diye bağırdı İbrahim. “A düşüncesiz!” diye cevap verdi ses. ‘Sen Tanrı yı ipek elbiseler içinde, altın sedirde* uyukiarken *mi arıyorsun?’*

Vahid Paşa İl Halk Küt.
1 007000 94522

kapı
Kapı No: 503
Psikoloji: 1

KEMAL SAYAR

1966 yılında Ordu'da dünyaya gelen Kemal Sayar, ilk ve orta öğrenimini Zonguldak Hisarönü 27 Mayıs îlkokulu'nda ve Eskişehir Anadolu Lisesi'nde tamamladıktan sonra, 1989 yılında Hacettepe Üniversitesi (İngilizce) Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. 1989-1995 yıllan arasında Marmara Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı'nda uzmanlık eğitimine devam etti. 2000 yılında psikiyatri doçenti, 2008 yılında psikiyatri profesörü oldu. Çeşitli ulusal ve uluslararası dergilerde danışmanlık ve hakemlik yaptı. Psikiyatri konulu çok sayıda kongre ve sempozyumda düzenleyici ve konuşmacı olarak yer aldı. 2002 yılında, Kanada McGill Üniversitesi Transkültürel Psikiyatri Bölümü'nde konuk öğretim üyesi olarak çalıştı. Bakırköy ve Erenköy Ruh Sağlığı ve Sinir Hastalıkları Hastanelerinde klinik şefliği görevlerini yürüttü. Halen Marmara Üniversitesi Tıp Fakültesi psikiyatri anabilim dalı başkanı olarak görev yapıyor. Mesleki çalışmalarının yanı sıra, Açık Radyo ve StarTV'de Ruhun Labirentleri, TRT'de İnsanlık Hali adlı programı hazırladı ve sundu.

Kapı Yayınları 503
Psikoloji 1

Sufi Psikolojisi
Kemal Sayar

1. Basım: Mart 2016
2. Basım: Haziran 2017
3. Basım: Temmuz 2017

ISBN: 978-605-5147-42-6
Sertifika No: 10905

Editör: Didem Ünal
Kapak Tasarımı: Füsun Turcan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı: Mürüvet Duma

© 2016; bu kitabın yayın hakları Kapı Yayınları'na aittir.

Kapı Yayınlan
Ticarethane Sokak No: 15 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: (212) 513 34 20-21 Faks: (212) 512 33 76
e-posta: bilgi@kapiyayinlari.com
www.kapiyayinlari.com

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Matbaa Sertifika No: 12088
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa/İstanbul
Tel: (212) 674 97 23 Faks: (212) 674 97 29

Genel Dağıtım
Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Ticarethane Sokak No: 15 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: (212) 511 53 03 Faks: (212) 519 33 00

Kapı Yayınları, Alfa Yayın Grubu'nun tescilli markasıdır.

KEMAL SAYAR

Sufi Psikolojisi

VAHİT PAŞA İL HALK KÜTÜPHANESİ	
Demirbaş No.	
Konu No.	*M-tfffi SPH*

İÇİNDEKİLER

Yazarlara Dair Notlar, 7
Önsöz, 11

Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?
Kemal Sayar 19

Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol
A. Reza Arasteh - Enis A. Sheikh 62

Sufi Ruhbilimi
Muhammed Ecmel 116

Varoluşsal Vuslat
Muhammed Shafii 139

Tasavvuf ve Psikiyatri
Arthur J. Deikman 178

Aşkın İşlevi ve Psikoterapi: Bir Sufi Perspektifi
Don Weiner 209

Sufi Uygulamaları ve Bireyleşme Yolu Arasındaki Bazı Paralellikler
Muhammed Shaalan 220

Özne, Arzu ve Farkına Varış
Katherine Pratt Ewing 263

Anlam Arayışı
William Chittick 287

Dizin, 310

NOTLAR

KEMAL SAYAR: Psikiyatri uzmanıdır. Halen Marmara Üniversitesi Tıp Fakültesinde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Bu kitapta okuyacağınız yazısı, Altıncı Anadolu Psikiyatri Günlerinde (Erzurum, Aralık 1997) panel konuşması olarak sunulmuş ve kongrenin bilimsel çalışmalar kitabı ile *Defter* dergisinde yayınlanmıştır.

ENİS A. SHEIKH: Marquette Üniversitesi'nde psikoloji profesörü ve VVisconsin Tıp Fakültesinde Klinik Psikiyatri ve Ruh Sağlığı profesörüdür. Zihinsel imgelem alanında dünyaca tanınan bir uzman olan yazarın bu kitapta okuyacağınız yazısı, kendisinin de editörü olduğu *Healing East and West* adlı kitaptan alınmıştır.

A. REZA ARASTEH: ABD'de Bethesda Psikokültürel Analiz Enstitüsü'nde yöneticilik yapan; Washington Üniversitesi Tıp Fakültesi'nin eski öğretim üyelerinden olan yazar 1992'de hayatını kaybetmiştir. Öncesinde, aralarında Princeton Üniversitesi, Tahran Üniversitesi, Zürih Jung Enstitüsü gibi kurumların da olduğu bir dizi üniversitede dersler vermiş olup Asya Psikoloji Cemiyeti'nin kurucu üyeleri arasındadır ve İngilizce, Farsça ve İspanyolca olarak yayınlanmış pek çok eseri vardır. Burada okuyacağınız yazısı, Enis ve Katherine Sheikh'in editörlüğünü yaptığı *Healing East and West* adlı kitaptan alınmıştır.

MUHAMMED ECMEL: Pencap Üniversitesi (Lahor) Psikoloji Bölümü eski başkanı olan yazarın Sufi psikolojisi ile Batı psikolojisinin mukayeseli imkânları üzerine çalışmaları bulunmaktadır. Yazarın bu kitapta okuyacağınız yazısı, Seyyid Hüseyin Nasr'm editörlüğünü yaptığı *Islamic Spirituality* adlı kitaptan alınmıştır.

MUHAMMED SHAFII: ABD'de Louisville Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde psikiyatri ve çocuk psikiyatrisi profesörü olan yazar, insan gelişimi ve psikoterapinin Doğu ve Batıda karşılaştırmalı bir incelemesini yapmakta; tasavvufun psikanalitik, psikodinamik ve psikoterapötik anlamı üzerine yazmaktadır. Çocuk psikiyatrisi alanına sayısız katkıları olan yazarın burada okuyacağınız yazısı *Freedom from the Self* adlı eserinden alınmıştır.

ARTHUR DEIKMAN: Kaliforniya Üniversitesi'nde klinik psikiyatri profesörüdür. Meditasyonun psikolojik etkilerinin bilimsel açıdan incelenmesinde öncü isimlerden birisi olan yazarın mistik gelenek ile psikoterapiyi irtibatlandıran eserleri vardır. Yazarın bu kitapta okuyacağınız makalesi Seymour Boorstein'm editörlüğünü yaptığı *Transpersonal Psychotherapy* adlı kitaptan alınmıştır.

DON WEINER: Hindistan kökenli Çiştiyye tarikatının "modern" bir kolunu oluşturmuş olan Pir Vilayet İnayet Han'ın müntesipleri ve öğrencileri arasında yer alan yazar, psikoloji doktorası yapmıştır ve tasavvuf ile psikoloji arasındaki ilişkiye dair iki kitabın yazarıdır. Bu kitaptaki makalesi ise, Marvin Spiegelman ve

Vilayat înayat Khan'm editörlüğünü yaptığı *Sufism, İslam and Jungian Psychology* adlı kitaptan alınmıştır.

MUHAMMED SHAALAN: El-Ezher Üniversitesi Tıp Fakültesi Nöropsikiyatri Bölümü başkanı olan yazar, uzun yıllar ABD'de öğretim üyesi olarak çalışmıştır. Yazarın bu kitapta okuyacağınız çalışması, Marvin Spiegelman ve Vilayat înayat Khan'm editörlüğünü yaptığı *Sufism, İslam and Jungian Psychology* adlı kitaptan alınmıştır.

KATHERINE PRATT EWING: ABD Duke Üniversitesi kültürel antropoloji profesörüyken bu kitaptaki yazıyı yazan Ewing, şu an Columbia Üniversitesi'nde ders vermektedir. Uzun yıllar Pakistan'da saha araştırması yapan yazarın özellikle rüyanın kültürlerarası veçheleri ve sufi gruplar üzerine yayınlanmış çalışmaları vardır. Psikanaliz eğitimi de görmüş olan yazarın bu kitapta okuyacağınız yazısı, *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis and İslam* adlı kitabından alınmıştır.

WILLIAM C. CHITTICK: ABD'nin New York eyaletinde bulunan Stony Brook Üniversitesi'nde Dini Araştırmalar profesörüdür. İbn Arabi ve Mevlânâ üzerine en önde gelen otoritelerden biri olarak bilinen Chittick, tasavvuf ve İslam düşüncesi üzerine yirmibeş kitabın ve yüz makalenin yazarıdır. Yazarın bu kitapta okuyacağınız makalesi *Science ofthe Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern VVorld* başlıklı kitabından alınmıştır.

"Doğru ve yanlışın ötesinde bir bahçe var, orada buluşacağız," diyor Mevlana. "Yalnız susayan suyu aramaz, su da susuzluğunu dindireceği bir dudak arar," diyor. Günümüz toplumu manevi bir sıkışmışlık içinde yaşıyor. Batı dünyasında en yaygın duygunun can sıkıntısı olduğu dile getiriliyor. Maneviyat arayışı bu sıkıntı içindeki benlik için vazgeçilmez bir önem kazanıyor. Maneviyattan uzaklaşmanın getirdiği yabancılaşma ve anlamsızlık, varoluşsal boşluk ve manevi krizlerle kendisini dışa vuruyor. însan güzel olandan uzaklaşıyor, kendi özüne sadık kalamıyor. j Martin Buber'in sözlerini hatırlayalım: "Kişisel sorumluluğun olduğu yerde o sorumluluğun yerine getirilememesinden doğan bir suçluluk vardır. Varoluşsal suç, insan dünyaya meşru bir cevap üretemediğinde ortaya çıkan]

Dünyaya meşru bir cevap üretemediğimiz için, kâinatı onulmaz bir hızla tahrip ediyoruz. İnsan ilişkilerinde korkunç bir sığlaşma yaşanıyor. Benliğimizden daha yüksek, bizi aşan bir ülküye muhtacız. Benliği aşan, onu daha büyük bir anlamın içine dâhil eden aşkmlık ile irtibat hali olarak tanımlayabileceğimiz maneviyat, insan olma tecrübesinin öznel ve evrensel bir boyutu olduğu kadar içsel, öznel bir farkmdalığa da işaret ediyor. Anlam ve gaye, hakikat ve değerler ekseninde süren bir arayış insanın içsel susuzluğunu din-

dirmek için büyük bir imkân sunuyor. Zaten bir süredir Batı ülkelerinde farkındalığı mihver alan, Budizm'den etkilenmiş üçüncü dalga bilişsel terapiler revaç buluyor. Bu minvalde tasavvufi öykü ve şiirlerin de, bu terapileri konu alan çalışmalarda zikredildiğini görüyoruz. Disiplinlerin birbirinden öğrenecek çok şeyinin olduğu günümüzde, "ya bilim, ya maneviyat" tarzı birindirgemecilik yerine, "hem o, hem de o" yaklaşımı daha doğru görünmektedir. Akıl ve logosa ihtiyaç duyduğumuz kadar mitosa da ihtiyaç duyarız. İnsan anlama susamış bir varlıktır. Hayatı anlamlı ve tahammül edilebilir kılacak bir manevi aidiyet ve yeryüzünde bir hedef araırız. Tanrı tarafından bilinme ve değer verilme duygusu sağlar bize maneviyat; saygınlık sunar; geçmiş, bugün ve gelecek arasında bir bağ kurar. "Niçin sorusuna cevap bulan, nasıl sorusuna zaten cevap bulur."

Bilim varlığın derin katmanlarına inmez ve bilimde *metateorı* yoktur. Bilim; anlam, mit ve ahlâk arayışımıza cevap vermez. Birkaç soru üzerinden bilimin henüz yeterince kapsamadığı alanları anlayabiliriz: Neden bilinç sahibiyiz? Neden anlam, anlayış ve aşkmlık peşindeyiz? Neden diğerkâmız? Varlığın zaman, ölüm ve ıstırap yaşantısı gibi derin meselelerinde bilim ne söyler? Oysa bilim ve dinin ortaklaşa paylaştığı bir şey vardır ki o da hayret duygusuna açık olmaktır. "Hak bir gönül verdi bana, ha demeden hayran olur," diyor Yunusumuz. "İki şey bende huşu uyandırıyor: üzerimizdeki uçsuz bucaksız sema ve içimizdeki ahlâk yasası," demişti Kant. Bilim de inanç da evrenin sırları karşısında derin bir hayranlık hissine tanıklık eder ve görünme-

yeni görünür hale getirmek ister. Modern fizikteki gelişmeler bizi önden belirlenemezliğin dünyasına sokuyor. Kaos kuramı ufak girdilerin tahmin edilemeyecek büyüklükte çıktılara yol açabileceğini, kaos gibi görünen şeyin altında bir ahengin gizli olduğunu söylüyor. Bilim dünyasına uzun yıllar hâkim olmuş materyalist indirgemecilik, yerini postmateryalizme bırakıyor. Bu yeni bakış indirgemeci olmak yerine bütüncüldür. Böylece gözlerimizi hem ufuklara/kâinata ve hem de nefislere/benliklere dikebiliriz. "Gerek âfâkta (dış dünya ve madde âlemi), gerek enfüste (insanın iç dünyası ve ruh âlemi) delillerimizi yakında onlara göstereceğiz," (Fussilet, 41/53).

Materyalizm sonrası bilim tasavvurunda nedenselliğe atıf daha azdır ve bu da kuantum fiziğiyle uyumludur. Bilinç, sezgi, düşünce ve duygular insanın hür iradesinin kontrolünde kabul edilir. İki ayrı bakış, iki ayrı tasavvur, iki ayrı dünya... Buradan psikoterapiye dair bazı düşüncelere yol alabiliriz. Değer bağımsız nötr bir bilim olma iddialarına karşın bütün psikoterapi biçimleri değerler üzerine şekillenir ve bu değerler, bir anlamda, kanıtlanamaz. Sözgelimi, insan doğası iyi midir kötü müdür? Hür irademiz var mıdır, yoksa iç ve dış etmenler tarafından mı biçimleniriz? "İyi hayat"ı nasıl tanımlarız? Dolayısıyla değer bağımsızlık iddiası bugün bilim felsefesinin de dile getirdiği gibi içi boş bir iddiadır. Sözgelimi, değer bağımsız, nötr görünen bir terapist bazen tahripkâr sosyal çevrenin amaçlarına hizmet eder. Arjantin'de cunta insanları katlederken sessizliğe bürünen psikanaliz cemiyetinin yaptığı gibi.

Gerçek tehlike değerlere sahip olmak değil, manevi veya seküler, terapistin kendi değerlerini danışanına telkin etmesidir. Manevi yaşamın özü, tamamen ya da kısmen bilebileceğiniz, değişik yoğunluklarda bağ kurmak istediğiniz, aşkın bir gerçekliktir. Maneviyat; danışanın psikoterapiye getirdiği sorunlarla, bu sorunlara bulunan çözümlerle ve danışanın daha geniş sosyal ve kültürel bağlamıyla iç içe geçmiştir. Dolayısıyla manevi duyarlılığı olan bir terapi, danışanın manevi konuları terapi ortamına serbestçe getirmesine ve bunların tartışılmasına imkân tanır. Bunun tam aksine indirgemeci yaklaşımlar, manevi ilgileri daha temel sorunlara indirger ve söz gelimi Tanrı'ya kızgınlığı "babaya kızgınlık", manevi boşluğu "depresyon" saymak gibi kolaycı formüllerin tuzağına düşebilirler. Temel sorunu çözdüğünüzde manevi sorunun da çözülebileceği inancını taşırlar. Maneviyata duyarlı bir terapide danışan saklanma ihtiyacı duymaz ve manevi ilgilerini terapiye bütün açıklığıyla getirir. Danışanlar maneviyatı ofisin vestiyerine asıp içeri girmez. Danışan, terapiye geniş bir sosyal, kültürel ve dini bağlam fikriyle gelir. Bunun gibi terapistler de maneviyatı ofisin girişindeki vestiyere asmaz. Manevi olana tahammülsüzlüğün psikoterapide yeri yoktur.

Maneviyata duyarlı bir terapi, tedavi edici kişiden manevi okuryazarlık ve yeterlilik ister: Açıklık, tolerans, farkmdalık ve sahicilik ister. Psikoterapide ruhsal ve manevi değişim el ele gidebilir ve herhangi bir terapi yöntemi, manevi boyuta daha fazla dikkat kesilerek zenginleştirilebilir. Her danışan, terapiste ma-

neviyat hakkında yeni ve değerli bir şey öğretebilir. Danışan tarafından öğretilmeye açık olmak, güçlü bir terapötik ilişki sağlar. Öğrenmeye açık olmakla farklı manevi ifadelere de toleranslı oluruz. Terapist, insanların kutsalı anlama ve onunla ilişki kurma biçimlerine özel bir saygı gösterebilmelidir. Bazen terapistin, tahripkâr olduğunu hissettiği durumlarda, duyarlı ve saygılı bir biçimde danışanın maneviyatını da sorgulayabilmesi gerekir.

Sufi Psikolojisi'nin ilk baskısının üzerinden on yılı aşkın bir süre geçti ve bu süre zarfında elinizde tuttuğunuz kitap birçok baskı yaptı. Bunca yıl aradan sonra, kitabımızın gözden geçirilmiş yeni bir baskısını okurlarımıza sunuyoruz. Bu zaman zarfında maneviyat ile insan psikolojisini ilişkilendiren pek çok bilimsel çalışma yapıldı. Modern çağda insan ruhunun çoraklaştığını, insanın anlam arayışına bütüncül bir cevap sunamayan psikoloji ve psikoterapi öğretilerinin ruhun sızısına merhem olamadığını görüyoruz. İnsan ebediyeti arıyor ve ötelerin sesini duymak istiyor. Varoluşu sadece yatay bir düzlemde tanımlayan öğretiler, *homo religioso*'nun aşkmlığa susamışlığını, içinin seslerini kâinatın ahenk ve ritmine ayarlama isteğini görmezden geliyor. İnsanın anlam arayışına kapılarını kapatan ruhsal doktrinler, tedavi etmeye çalıştıkları hastalık ve çatışmaları çoğaltmaktan öte bir işlev görmeyen "konformist psikolojilere dönüşüyor.

Çağdaş psikoloji ve psikoterapi akımlarının insanın dünyadaki serüvenine hayırhah bir açılım getirebilmeleri, Batı ve birey merkezci, maddeci yönelimlerinden

arınabilmeleriyle mümkün. Başka bilme biçimlerine saygı göstermek gerekiyor. Anlamak için sevmenin ön koşul sayıldığı manevi disiplinlere açık olmakladır ki, bütün insan ruhunun susuzluğunu giderebilir. Bilmek için kimileyin sevmek gerekir. îşte tasavvufun merhameti mihver alan öğretisi bu konuda insanın ruhsal sıkıntılarına bir çare olarak belirmektedir. İncinmemek ve incitmemekten yola çıkan ve "Gönüller yapmaya geldim," diyen bu zengin öğretinin, mutluluğu "tüketmek"te arayan ve ciddi kimlik sorunlarıyla bunalan günümüz insanına söyleyeceği çok şey var. Her şeyden önce anlamın insanın tam da içinde ruhunun derinlerinde saklı olduğunu ve ancak bilinçli bir gayretle su yüzüne çıkarabileceğini söylemektedir bize... İnsanın temel meselesinin olgunlaşma serüveni olduğunu söyleyerek bizi içimizde saklı duran olgun insanı (insan-ı kâmil) açığa çıkarmaya davet etmektedir.

Bütün kadim öğretilerde olduğu gibi tasavvufta da hayat bir yolculuk olarak resmedilmekte ve bu yolculukta insanın geçmişin çatışma ve yüklerinden yavaş yavaş arınarak gerçek benliğini keşfetmesi istenmektedir. Gerçek benlik, üzerine Allah'ın ışığının düştüğü; hırs, tamahkârlık ve hasetten arınmış bir benliktir. Arınmış kalbin ayna metaforuyla anlatılması, onun vazifesinin sadece Allah'ın güzelliğini yansıtmak olduğunu bize anlatır. însan, varoluşun bu daha olgun düzeyinde ne kâinatı ne de diğer insanları tahrip ve istismar etmeyi düşünür, iyilikte meleklerle yarışır, îşte sufi psikolojisini günümüzün kimi maneviyatsız psikoloji öğretilerine nazarla farklı kılan noktalardan

birisi budur: İnsan ruhu tekemmül edebilir, iyiye doğru evrilebilir, bencilce arzularından sıyrılarak huzur ve itmi'nan bulabilir. İnsan ıstıraplarından fazlasıdır. Yeri geldiğinde ıstıraba tahammül ve kadere/kaçmılmaz olana rıza göstermek de insanın olgunluk yürüyüşünde bir basamak olabilir.

Elinizde tuttuğunuz kitap, bir sufi ruh biliminin imkânını tartışıyor. Hayata hayret nazarıyla bakmak ve böylece kâinatı ve insan nefsini saran güzelliği fark etmek, bu yolculuğun ilk adımı! Bu bir aşk yolculuğu ve *zafer* değil *sefer* ilkesine dayanıyor. Yolculuğun kendisinin ruhu aşka boyayacağını, o aşkla içimizin/kalbimizin şeffaflaşacağını ve güzelliği aksettiren bir ayna olacağını ümit ediyoruz.

İnsan mutsuzluğunun tırmandığı bir çağda, sufi irfanını işitmemiz gerek. Ruhun bilgeliğine ulaşmak için bilgeliğin ruhuna nüfuz etmeliyiz.

Bu kitabı oluşturalı yazılar bizi yola çıkmanın serinliğine davet ediyor(Yola çıkmak, ruhun sızısına şifa aramaktır] Hayat, bir bakıma şifa bulma arzusudur. İnsanın o ilksel ayrılığından iyileşme ve Cânân'la buluşma arzusu. Şifa sahibini arayış... Bir sufi sözünde söylenildiği gibi, "Her arayan bulamaz, ancak bulanlar yalnızca arayanlardır."

KEMAL SAYAR

Şubat 2016

GEÇMİŞİN BİLGELİĞİ BUGÜNÜN PStKOTERAPiLERİYLE BULUŞABİLİR Mt?

SUFÎ PSİKOLOJİSİ ÖRNEĞİ

Kemal Sayar

Anomi, anlamsızlık hastalığı olarak tanımlanabilir. Derinden hissedilen bir amacın yokluğu, kişinin çevresine ve dostlarına yabancılaşması, anominin özelliklerindendir.[1]

Psikiyatrinin kimi yazarlara göre en önemli sorunlarından biri, hastalarına anlam sağlayacak bir teorik çerçeveden yoksun oluşudur. Özellikle nörotik hastaların, içinden kendilerine baktıkları kavramsal bağlam, onlara ne anlam, ne yön, ne de umut sunabilmektedir. Bu bağlam, düzenli, mekanistik ve bir-ömek evren düşüncesine yaslanan modern bilimsel dünya görüşünden kaynaklanır. Psikiyatri, anlamsızlık salgınına karşı bir reçete sunmaz ve insan gelişiminin modern süreçlerle akamete uğratılması konusunda da önerebileceği bir formül yoktur.[2] [3] Çağımızın bilgini Paul Tillich, nevrozu "Yokluktan kaçmak için varlığı inkâr etmek" olarak tanımlamaktadır.[4] Psikoterapilerin çoğu, nörotik

eylemi biçimlendiren düşlemleri ortaya çıkarmak ve kişilerin yineleyici, kendilerine zarar verici davranışlarına yol açan korku ve arzularını çözebilmek isterler. Ancak psikoterapinin bu işlevleri gerekli ve önemli olmakla birlikte, ne sağlığın ne de insan potansiyelinin bir ölçüsüdür. Freud'un "gerilimden bir kurtuluş arayan organizma" olarak tanımladığı insan modeli; güdüler, akıl ve toplum arasında bir uzlaşma öngörür. Ancak en ciddi uzlaşmacı dahi, teşhis elkitaplarında bir yere iliştirilmekten kurtulamayabilir. Arzu, korku ve düşlemlerin yol açtığı çatışmalardan kaynaklanan psikolojik sorunlar yanında, bir anlam algısının yokluğundan ya da gelişme, yani tekâmül, evrilme ihtiyacının ketlenmesinden kaynaklanan psikolojik sorunların da var olduğu öne sürülmektedir. Modern psikiyatri, bu sorunlar kümesinden İkincisini münhal bırakmaktadır. Oysa transpersonel ve gelişimsel psikoloji alanındaki yeni katkılar, yetişkin hayat döngüsü üzerinde odaklanarak, insan yaşantısı içinde aşkın bir boyutun var olduğunu öne sürmektedir. Bu boyut, birey kendi kişisel varlığının anlamını sorguladığında ve benliğini daha geniş bir ontolojik bağlam içine oturtmak istediğinde ortaya çıkmaktadır. İnsan yaşantısının bir veçhesi manevi boyut, olarak kavramlaştırılabilir ve burada gelişimin yeni bir evresini görürüz.[5'6-7]

Geleneksel psikoterapilerde, terapi yalnızca semptomlardan kurtulmanın bir yöntemi değil; aynı zamanda, kişinin kendisine çizdiği sınırları aşmasının eğitimsel yöntemidir de. Bireylerin benmerkezciliği kaybetmeleri, nihai hedeftir.^Bir sufi sözü bunu şu şe-

kilde anlatır: "Nefsi kendi elinde kar gibi erimeyenin elinde, din kar gibi erir." \

Sufi ruhbilimi veya psikoterapisi de, diğer geleneksel psikoterapiler gibi, metafizik ilkelere dayalı bir yöntemdir. îslam geleneği, her ruhun asıl yurdunun cennet olduğunu söyler. Bu arketipal gerçeklik, her ruhta gizli olan bir "ilksel düşünce"dir. Sufi psikolojisi ruhu metafizik veya kozmik düzenden ayırmaz. Metafizik, psikoloji için temel oluşturur ve onun nitelik ölçütlerini sağlar.[8] Metafizik psikoloji, yalnızca belirli patolojik durumlardan kurtuluşu öngörmez; tüm koşul ve çıkmazlardan kurtuluşu, "ölümlülük enfeksiyonumdan azat oluşu müjdeler.[9] Bu yönüyle modern psikolojinin tümüyle yoksun olduğu şey, nefsin yönlerini ya da eğilimlerini kozmik bağlamlarına oturtmayı sağlayacak ölçütlerdir.

Titus Burckhardt şöyle yazar:

> "Geleneksel uygarlıkların tıp ilmi, modern psikoterapinin yerini tutacak bir şey bulamıyorsa, bunun nedeni psişiğin psişikle tedavi edilememesidir. *Psyche,* belirsiz eylem ve tepkilerin alanıdır. Kendi özgül doğası nedeniyle özünde istikrarsız ve aldatıcıdır. Bu yüzden, sadece kendisinin 'dışındaki' veya 'üstündeki' bir şey aracılığıyla tedavi edilebilir."[10]

Sufinin yolculuğunda kâinat, dışsal bir nesne değil, Hakikat arayıcısının onunla birlikte seyahat edeceği ve arayıcının benliğiyle bütünleşeceği bir şeydir. Fritjof Schuon'un ifadeleriyle,[11] "Sufi irfanına göre, bütün yaratılış ilahi perdelerin kaldırılmasının bir oyunudur." Sufi psikolojisi, bir psikokozmolojidir; dünyanın bir dil olarak belirdiği bu tasavvur, iç dünyanın şifrelerini çö-

zerken, dış dünyanın şifre çözümünden yararlanır. Sufi psikolojisiyle kozmoloji arasındaki yakın bağ, insana varoluşunun kozmik boyutlarını anlama fırsatı verir.[12]

Seyyid Hüseyin Nasr, bu konuda şöyle der:

> "Kozmik irtibat, psişe'nin içsel yapısını nesnelleştirir ve böylece ruhu kendi düğümlerinden kurtarır, onun karanlık bölgelerini aydınlatır. Ruhun kendi merkezine doğru yolculuğunda, yolcuya manevi yola döşeli tuzakları gösterir. 'İnferno'ya düşüşle ruh; ölümcül ve karanlık derinliklerde kayıp unsurları yeniden bulur; bu keşif, 'Cennet'e yükselebilmek için gereklidir. 'Ölmeden evvel ölünüz' öğüdü, insanı arzularının tutsaklığından kurtulup manevi dünyada yeniden dirilmeye çağırır."[13]

Geleneksel psikoloji, iki temel boyutta işlev gösterir: Nefsi ve modalitelerini varoluş katları arasına "yerleştiren" bir kozmoloji ve manevi hedefe yönelik bir ahlak. Kozmoloji, bir anlamda nefsi çerçeveler; manevi ahlak ise nefsin derinliklerine iner. Kâinat kişinin kendi farkmdalığım artıran ve nihai benliğe ulaşma yolunda kişinin elinden tutan bir yardımcıdır. "Bu yönüyle tasavvuf, insanla âlem arasındaki savaşın düğümünü çözme, insanı âlem içinde huzursuz eden derin sebepleri bulduktan sonra onu bir iç muhasebe ve murakabe ile yavaş yavaş bu sebeplerden uzaklaştırma, ona kendi iç hakikatini buldurma; başka bir tabirle, onu âlemden ayrıldıktan sonra *(urûc)* tekrar döndürme *(nüzûl)* yoludur."[14]

Sufilere göre, insan bir "âlem-i sağîr"dir, yani mikrokozmostur, "zübde-i âlem"dir. Akıl bizi gizli güçlerimi-

zi gerçekleştirmeye yönlendirir, hayatın temel amacını belirlememize yardım eder, ancak varoluşsal sorunumuzu tek başına çözemez. Bu anlamda entelekt ve gerçek benlik, akıl ve sezgi, Ben ve Ben-olmayan arasında bir zıtlık vardır. Bir farkmdalık durumuna eriştiğimiz zaman sezgisel olarak biliriz ki, olduğumuz şey, olabileceğimiz şey değildir. Daha derin bir güvenlik alanının varlığına dair fikrimiz vardır, ama bildik örtüler bizi oraya ulaşmaktan alıkoyar. Günübirlik toplumsal hayattan beslenen başat bir ego, içsel sesi kolaylıkla boğup evrensel bir benliğin gelişimini ketleyebilir. Sufilerin mesleği, gerçek benliğe ulaşma, insan-ı kâmil olma yolculuğundan ibarettir ve bu yoldan alıkoyan zihinsel bloklar, engeller ve örtüler aşıldığında, kişi kâinatın aynası olacaktır. Psikokozmoloji çerçevesi içinde tasavvuf bir yeniden doğuş, kişinin doğallığını yeniden kazanması, otomasyondan bir çıkış, ve yaratıcı görüş için bir vasıtadır. Çok gerçekli bir dünyada mutlak gerçeğin, Hakikat'in kişinin kendi içinde bir kazı işlemiyle açığa çıkarılmasıdır.[15]

İnsan en güzel biçimde yaratılmıştı *(ahsen-i takvim),* ancak daha sonra ilahi prototipinden ayrıldı ve uzaklaştı, aşağıların aşağısı *(esfel-i sâfilîn)* oldu. İnsan, bu bakımdan, içinde hem bir mükemmellik imgesi barındırır, hem de kopuşla birlikte başlayabilecek bir bozulma. Sufiler tüm tarihsel değişim ve dönüşümlere karşın insan tabiatının bu iki nokta arasında bir sarkaç gibi salındığını düşünürler. İnsan ebedî olanı arar, kendisini aşmak ister. İnsan bu gerilim hattında bulunduğu, yani bu dünyada yaşamasına rağmen yine

de onu aşmak istediği için bir arayışa koyulur.[13] Yolcunun iki görevi[14] vardır: Şimdiki durumun erimesi, yok edilmesi, feshedilmesi *[fena*) ve yeniden bütünleşme *[beka).* Bilinen benlik, fenâ süreciyle feshedilir ve beka ile kozmik benliğe yeniden doğulur. Fenâ entelektten, Ben'den kurtuluş; bekâ 'Ben' olma süreci, kişiliğin saklı yanlarına bir ışık tutma halidir.[15] Pratik anlamıyla bilinci kurgu, yalan ve idollerden; kalbi hırs, kıskançlık ve öfkeden temizlemektir. Böylece bilinç, yahut kalp, içsel gerçekliğini yansıtan bir ayna niteliğini yeniden kazanacaktır.

Yola koyulan yolcu, arzu nesnesini bilir ve onunla birleşip ona kavuşmak için yoğunlaşır. Bu süreç, âşık-mâşuk, yani seven-sevilen terimleri içinde ifade edilir; ve hedef, sevilen ile bir yakınlık (*kurb*) hali olarak belirlenir. Ben-sen ilişkisindeki tuzaklardan biri, arzu nesnesinin sadece benim yararım için elde edilmek istenmesidir ve burada iç sorgulama ve iç gözlem *[muhasebe* ve *murakabe)* kişiyi nefs-i emmârenin tuzaklarından koruyucu bir işlev üstlenir. Tasavvuf, sürekli değişen zihni, bilgeliğe yönelten ve varoluşsal bir cevap üreten bir yeniden doğuş sanatıdır.[16] Sufi üstadının hedefi, anksiyeteden arınmış bir hayata, bir içsel neşe ve feyz haline ulaşmaktır. Böylesine aşkın (ya da dikey) bir büyüme, sosyal kuvvetlerle veya başkalarıyla rekabet ederek ortaya çıkmaz. Bu, ancak kişinin kendi benliğiyle yarışması sonucu gerçekleşir.

Annemarie Schimmel şöyle yazmaktadır:

> "Sufiler, Kur'an'da, insana tanınan yüksek mertebeye ilişkin sayısız imalar bulmuşlardır. Sufiler, bilgi kay-

nağını, en sonunda da insana 'şahdamanndan daha yakın' ilahi sevgiliyi bulmak için, Allah'ın insana kendi içine bakmasını buyurduğunu savunmuşlardır. 'Kendini bilen Rabbini bilir' hadisi bu duygudan türemiş olmalıdır; kadim Delphi'deki 'Kendini tanı' sözünün uygulaması da olabilir bu. Tasavvuf kuramcıları büyük çapta bu geleneğe güvenmişlerdir: İnsanın en iç köşesini bilmesi, *dulcis hospes animae,* insansı ile tanrısal olanın buluştuğu nokta olarak, bulunduğu yeri keşfetmesi demektir."[17]

Sufiler, bilincin perdelerini bir bir kaldırır ve nihai hedefe ulaşırlar: Hiçliğe... Bilinçdışmm açığa çıkarılmasıyla, sufi, bilgiye doğrudan ulaşmış olur. Artan içgörü, hayat süreciyle ilgili daha derin bir bilgiyi sağlar. Ardışık bir dizi içgörü, şimşek çakması gibi zihinleri aydınlatır ve "görüş mesafesi"ni artırır. Evrensel güven ortaya çıktığında, kafa karışıklığı, düşlem ve kuşkular tamamen yok olur. Aydınlanmış olanlar, sezgi ve ilhamın üzerini örten şeyleri, kelime ve düşünceleri bir kenara atarlar. Mevlânâ'nm Çin ve Rûm ressamlarına dair meşhur hikâyesinde eşsiz bir allegori gizlidir. Buradaki cilalanmış duvar, sufilerin kalbini simgelemektedir. O kalp, tamahkârlık, hırs ve önyargıdan arındığında, iç ve dış gerçekliği, enfüsi ve afaki hakikati aksettirir. Doğruluğu öylesine çabuk ve ani yakalar ki, yorum ve araştırmaya gerek kalmaz. *Kât'den hâle,* sözden yaşantıya geçiş gerçekleşir. Mevlânâ, bu durumu şöyle dile getirir: "Ruh karanlık içindeyse, yolunu bulmak için akim aydınlığına ihtiyaç duyar. Fakat ruh aydınlanmışsa, kimse akim kandilini aramaz."[1^]

Geleneksel metafiziğin açık bir kişilik kuramı vardır. Geleneğe göre, insan kişiliğinin üç veçhesi bulunur: *ruh, kalp* ve *nefis.* Ruh ile nefis, kalbi ele geçirmek için sürekli savaş halindedir. Buradaki kalp, bir simgedir; ve fiziki kalple, duygular ya da zihinle bir ilişkisi yoktur. Bu kalp, entelekt ile ve entelektüel sezgiyle ilişkilidir. Kalp, ilahi ışığın tahtıdır ve ilahi bilgiye ancak onun etkinliğiyle ulaşılabilir. Sufiler bilinçdışmm en üst seviyesine kalp adını verirler. Kalp, bilinçdışmm insanları evrensel gerçeklikle buluşturan bölümüdür. Sufiler insanın tüm entelektüel gelişiminin yaşantı ve bilgiye basamak oluşturduğunu düşünürler. Kalbin bilgisi, zihin ve bedeni ikiliklerden kurtarır. Bu bilgi, anlık, rasyonalistik veya bilişsel değildir; bütün bunları aşar. Sufiler, doğruluk veya bilgi yolundaki yolcunun, içindeki tüm nefislerin farkına varmasını ister. Aynı zamanda amaç, geçici benliği ve bilgiyi de aşmaktır. Kalp; duygu, duygulanım ve düşünce süreçleri ile dini değerler ve insanın varoluşsal arzuları arasında bir katalizördür. Kalp, huzursuz ruhu, geniş Hakikat Okyanusu'na taşıyan ırmaktır.

Tasavvufta kalp, İbn Sînâ'da ise evrensel akıl kavramı, bireysel varlığı aşan ve evrensel, bilinçüstü bir niteliğe bürünen kavramlardır. Varlığın görünür fenomenleri kalple ve evrensel akılla başlar ve biter. Kalp ve evrensel akıl, insanın bilinçdışı cevherinin, bâtının ve yaşamın yaratıcı enerjisinin ifadesidir.[19] [20] Kalplerin uyanıklığından veya körlüğünden bahsedilmesi, “Kalp gözü" ifadesinin sıklıkla kullanılması, kalbin entelektüel sezgi olarak tanımlayabileceğimiz işlevine işaret

eder. Kalp, erdem sahibi olmakla, tefekkürle veTann'yı anmakla uyanır, keskinleşir. Duygusal çatışmalar, kaygılar, tasalar ve nevrozun bütün biçimleri, yeni bir bilişsel yönelimle giderilir. Kalp, ilahi bilgi ve aşkın tahtıdır; ve aşk, Mevlânâ'nm ifadesiyle, "bütün hastalıklarımızın hekimi"dir. Büyük düşünür Gazâlî de, *Kimyâ-yı Saâdet*'inde şöyle yazmaktadır: "Kalp, parıldayan bir ayna gibidir. Sıkıntılı işler, o aynayı bir duman gibi kaplar ve gerçek benliğini göremez olursun. Evrensel Gerçeklik, yani Tanrı'mn görüntüsü ile arana bir perde iner."[21]

Sufi psikolojisindeki temel yapıları anlamak için, nefis kavramını anlamak gerekir. Nefis, ruh demek değildir ve ruh sözcüğü *nefs*'in psikolojik anlamını karşılamaz. "Kişilik", benlik veya kendilik (*self)* veya "kişilik gelişiminin aşamaları", nefis için daha yakın karşılıklar olabilir. Sufiler, nefis kelimesini yalnız başına kullandıklarında, *nefs-i hayvânî*'ye işaret etmek istemişlerdir. Nefis, soyut bir kavram veya düşünce olarak değil, somut bir varlık olarak algılanmıştır. Tehlikeli bir yılan, sıcakta kızmış bir deve veya yabani bir at, nefsi betimlemek için başvurulan metaforlar arasındadır. Sufiler bu "içimizdeki hayvan"a, onu öldürmek veya ortadan kaldırmak amacıyla değil, onu ıslah etmek, enerjisini ruhi/manevi büyümeye yönlendirmek amacıyla yaklaşırlar. Gelişimin özellikle ilk evrelerinde kişi, arzu, dürtü ve eğilimlerinin sürekli farkında olmalıdır. Bu enerjilerin farkına varmak ve "içteki hayvan"ın gücünü yönlendirmek, yolcuya Hakikat Yolu'nda daha ileri gitme imkânını verir.[19]

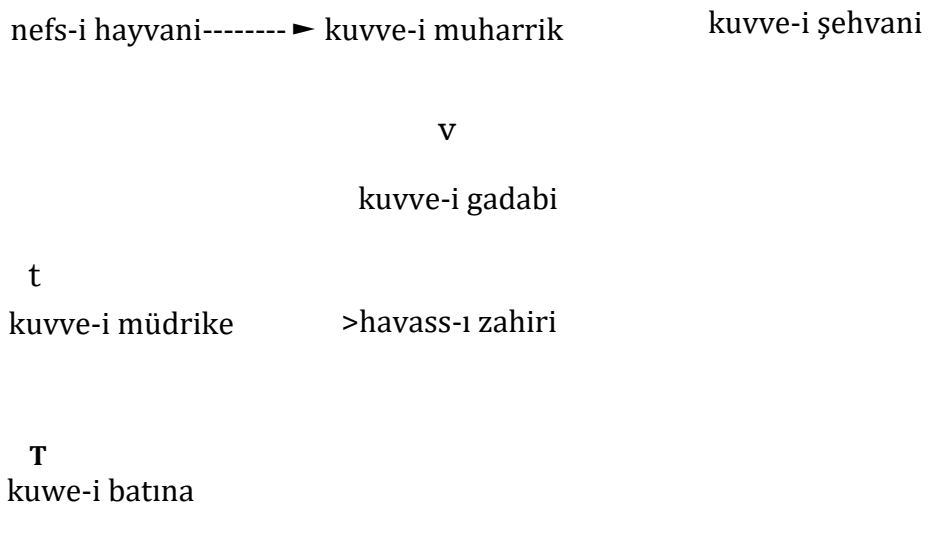
tbn Sînâ'nın nefis, akıl ve ruha ilişkin çok detaylı bir kavramlaştırması vardır. Nefis, akıl ve ruhun mertebeleri vardır ve bu hiyerarşik sistem, kendi içinde bir etkileşim silsilesi halinde işler. îbn Sina'ya göre, insan nefsinin ana unsurları akıl ve kalptir. 0, iki tip akıl olduğunu düşünür:

(1) Pratik akıl *(akl-ı âmile):* icra eden akıl. Günlük hayatın pratik yönleriyle ilgilenen; tefrik, tahlil ve ayrıntılara dikkat etme, akıl yürütme gibi işlevleri üstlenen akıl.

(2) Soyut ya da evrensel akıl *(akl-ı âlime):* zihnin kuramsal ve soyut yeteneği. Bütünlüğü kavrama, dini arzular, estetik değerler, psikolojik ve felsefî mülahazalar, bu akim işlevleridir. Daha yüksek bir düzlemde ise, insan zihninin yaratıcı ifadeleri, manevi ve mistik dışavurumlar, soyut akim göstergeleridir.[22]

Ömer Özden, İbn Sînâ ile Descartes'ı karşılaştırdığı çalışmasında[23] İbn Sînâ psikolojisini metafiziğe bağlayan bir noktaya şöyle dikkat çeker: "İnsanda adeta iki cephe vardır: Biri bedene çevrilmiştir ve ister istemez bedenin tabiatı ve onun ilkelerine benzer ki, bu *kuvve-i âmile*dir; diğeri de yüce âleme çevrilmiştir ve kuvvetini üstün âlemden alır ki, o da *kuvve-i âlimedir.* İşte İbn Sînâ psikolojisini metafiziğe bağlayan nokta burasıdır."

İbn Sînâ'ya göre nefsin alt bölümleri, aşağıdaki şekil vasıtasıyla daha iyi anlaşılabilir:



En eski çağlardan beri sufiler, psikolojik duygularına ve karşılaştıkları ruhi durumlara "hal" ismini verdikleri gibi, yolculuğu da çeşitli merhale ve mertebelere taksim ederek, "makam" diye isimlendirmişlerdir. Yolcu, bu yolda sufiden başka kimsenin görmediği şeyleri görür, başkasmmkine çıkmayacak sıkıntılar onun yoluna çıkar, yine sufiden başkasının karşılaşmayacağı hallerle karşılaşır. İşaret ve sembolik dilden başka, bu halleri ifade edebileceği bir dil bulamaz. Sufinin halleri, manevi miraç (yükseliş) makamlarında gözlemlediği ruhsal yaşantı ve durumlardır. Makam, çalışılarak kazanılan ahlaki özellikler iken, haller, istem dışı olarak sufinin kalbine varid olan şeylerdir. Bu anlamda makamlar, maddi seferin konaklarına, haller de sefer boyunca karşılaşılan sürprizlere ve risklere ben-

zemektedir. Başka bir deyişle, yolculuk boyunca kişi, çeşitli davranışsal evrelerden *(makamlar)* ve bunlara koşut bir dizi içsel durumdan *(haller)* geçer. Makam, alıştırma ve günlük uygulamayla kazanılabilen bir disiplin iken, hal duyumlara bağlı olup iradenin kontrolü dışında gerçekleşen bir öznel zihin durumudur.[14-2141] *Farkırıdalık, tevbe, verâ, zühd, sabır, tevekkül ve nza* gibi kendi içinde bir aşama kaydeden makamlara, şu haller eşlik eder: *murakabe, kurb, şevk, mehr, ümit, üns, müşahede, itmi'nan, yakîrı.*

Batılı psikolojik referans çerçevesi, sonuçta Batının bir kültürel ürünüdür ve tasavvufu yorumlamakta yetersizdir. Ancak, analitik psikoloji onu diğer okullardan daha iyi açıklayabilir. "Bilimsel" psikolojinin yetersizliği, "objektif' bir bilim olma tutkusundan kaynaklanır. Freudyen psikoloji de, kurucusunun kısıtlı insan anlayışıyla sınırlıdır. Tüm bu çekincelere rağmen, ego psikolojisi ve psikanaliz ile tasavvufun[40] bireyleşme ve "benlikten kurtulma" pratiği arasında ilginç paralellikler bulmak olasıdır.

Psikoterapötik bir yöntem olarak psikanaliz, bilinçdışı düşlemleri, arzu ve travmatik yaşantıları görünür kılmak konusunda serbest çağrışımın değerine inanır. Bu terapötik süreçte hasta; düşünce, duyum ve duygularını sansürlemeksizin anlatır. Psikanalist, aktif sessizlik ve yeri geldiğinde açıklayıcı sorularla hastaya bilinçdışı materyali bilince getirmesi konusunda yardımcı olur. Psikanalizde temel unsurlardan biri, bilinçdışmın kötü ve karanlık güçlerinin insanı sürekli taciz ettiği ve bu güçlerin zihnin bilinçli, gerçekliğe

ayarlı ve akılcı güçleri tarafından sürekli dizginlenmesi gerektiğidir. Sufi psikolojisinde de, çağrışımlar psikanaliz ve ego psikolojisindeki bilinç-öncesi sistemini andırır. Sufiler, tefekkürdeki sessizlik yaşantılarının yanı sıra, düşünce süreçlerinin ve dilin sınırlarını aşmak suretiyle hayvani nefsin bilinçdışı güçlerinin en derin seviyesini yaşantılayabilirler. Sufiler, insanoğlunu tabiattan ve evrenden ayrı görmenin bir yanılsama olduğunu düşünürler. Değerlerin tahrifatı ve sahip olmanm/mülk edinmenin yaşama ve var olmanın önüne geçmesi de bir yanılsamadır. Yanılsamalarla körleştiğimiz sürece, gerçekliğin tümünü değil, ancak bir bölümünü yaşantılayabiliriz. Bu yüzden, sufinin en önemli görevlerinden biri, benliğini yanılsamalardan kurtarmaktır. Psikoterapide serbest çağrışım ve geçmiş travmaların yeniden yaşanmasıyla, kişi benliğini tedrici olarak yanılsama ve çarpıtmalardan kurtarır. Sufiler de benzeri bir yolu benzer nedenlerle yürürler. Tefekkür ve iç yaşantılara kulak kesilme yoluyla, sufiler bilinçdışım keşfe çıkarlar. Rasyonel düşünce askıya alınır ve iç dünyanın kıpırtıları dikkatle takip edilir. Tasavvuftaki bilinçaltı, soyut bir kavram değil, somut gerçekliği olan bir şeydir.[19]

Sufilikteki bilinçdışı kuvvetler, psikanalizdeki bilinçdışmm ötesinde, Jung'un kolektif bilinçaltı kavramını da içerir. Aynı zamanda, insan yaşantısını da aşarak, insani, manevi ve evrensel hallerin yanma varlığın hayvani, nebati ve inorganik hallerini de eklerler. Sufiler bilincin bir fincan, bilinçdışının ise bir okyanus olduğunu düşünürler. Peki, koskoca bir okyanus

bir fincana nasıl sığacaktır? Her birey, bir fincan gibidir; ama hepimiz tabiat ile birlikte bir okyanus gibiyiz. Kendi benliğini özgürleştirerek fincanın sınırlarından kurtulan kişi, yeniden varoluşun okyanusuyla yekvücut olabilir. Sufiler, bir damlanın, okyanusa düştüğünde dıştan damlalık vasfım yitiriyor gibi görünse de, aslında okyanusun kalıcılığını kazandığını söylerler.

Sufilikte unutkanlık (*gaflet*) kavramı, psikanaliz ve dinamik psikoterapideki represyon (bastırma) ve yadsıma savunma düzeneklerine benzemektedir. Represyon bir fikir, tecrübe veya duygunun bilinçdışma itilmesi ve bilince çıkmasının engellenmesidir. Yadsıma ise, benlik için tehlikeli olarak algılanan ve bunaltı doğurabilecek bir gerçeği yok saymak, görmemek tarzında bir ilkel savunma mekanizmasıdır. îşte, sufilikteki gaflet, bu represyon ve yadsıma düzeneklerini andırmaktadır. Sufilikte kişinin kendisinden cahil olması ve kendisinin farkına varamaması, Hakikat'i göremiyor olmaktan daha kötü bir durum olarak nitelendirilmiştir.[19]

Sufiler, bütünleşme ve iç evrim yolunda yolcunun geçeceği yedi mertebe olduğunu düşünürler. Bu aşamalara *makamât* adı verilir. Daha önceleri kervanların duraklama yerleri anlamında kullanılan bu sözcük, tasavvufta ruhsal gelişimin ilerleme aşamalarını temsil eder. Her aşama, kişiliğin daha mükemmel bir seviyeye dönüşümüne katkıda bulunur. İnsan gelişiminin yedi aşaması ve bunlara eşlik eden kişilik gelişimi düzeyleri şu şekildedir:

tevbe	nefs i insani
verâ	nefs i levvâme
zühd	nefs i mülhime
fakr	nefs-i mutmainne
sabır	nefs-i râzıyye
tevekkül	nefs-i marzıyye
rıza	nefs-i sâfiye veya nefs-i kâmile

BİRİNCİ AŞAMA: TEVBE

Tevbe, ya da gündelik dildeki söylenişiyle tövbe, "geri dönüş" demektir. 9. yüzyılın ünlü sufilerinden Cüneyd-i Bağdadî, şöyle der: "Tevbenin üç anlamı vardır. İlki, suçluluk ve pişmanlık; İkincisi, alışkanlıklardan kurtulma; üçüncüsü, kişinin kendisini haksızlık ve husumetten arındırmasıdır.'! Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*'in bir bölümünü tevbeye ayırır. Ona göre insan, tutku ve dürtülerine mağlup olabileceği için eksiktir. Ancak akıl ve zekânın tutkulara gem vurmasıyla olgunlaşır.

Sufilikte tevbe, yeniden uyanış, cehalet ve amaçsızlıktan yola geri dönüş demektir. Tevbe geçmiş günahlar, ya da psikoloji diliyle söylersek, impulsif davranışlar ve yasaklanmış arzular için af dilemektir. Yolcu birden iç dünyasında bir boşluk hisseder, varoluş nedenini ve değerlerini sorguladığı bir iç arayışa girer.

Sufi uyanışının çok bilinen örneklerinden biri, 8. yüzyılda yaşamış bulunan Belh hükümdarı İbrahim b. Edhem'in hikâyesidir:

"İbrahim b. Edhem bir gün sarayında uyurken, gece-yarısı, tavandan tıkırtılar geldi. Sanki birisi damda yürüyordu. 'Kim var orada?' diye bağırdı. 'Bir dost' diye cevap geldi. 'Bir deve kaybettim ve onu bu damda arıyorum.' 'A ahmak, damda deve mi arıyorsun?' diye bağırdı İbrahim. 'A düşüncesiz!' diye cevap verdi ses, 'Sen Tanrı'yı ipek elbiseler içinde, altın sedirde uyuklarken mi arıyorsun?"

Tevbe veya yeniden uyanma aşaması, psikanaliz ve dinamik psikoterapide hastanın kaygı, suçluluk veya eksikliklerinin farkına vardığı ilk aşamaya benzemektedir. Sufiler kişilik bütünleşmesine doğru ilk adımın, tabiattan ve Hakikat'ten ayrı düşmenin kaygılarıyla yüzleşmek olduğunu düşünürler. Anksiyete ve suçluluk yaşantısı, etkili bir psikoterapi yaşantısı için şanstır. Cüneyd-i Bağdadî'nin sözüne geri dönersek, tevbenin ilk düzeyi, kişinin suçluluk ve pişmanlık duygularına izin vermesidir. Psikoterapide de, kişinin değişime motive edilebilmesi için yapıcı bir suçluluk duygusu ve anksiyete gereklidir. İkinci düzeyde, kişinin geçmiş alışkanlıklardan ve yineleyici davranışlardan kurtulması söz konusudur. Psikoterapide de, sıkıntı verici alışkanlıklar ve patolojik karakter yapılarından kurtulmak önemli bir hedeftir. Üçüncü düzey, haksızlık ve husumetten kurtulmaktır. Önyargı, haksızlık ve bölücülüğün tahripkâr güçlerinden özgürleşmek, bu gelişim aşamasının son hedefidir. *Nefs-i hayvaninin* duyusal/gadabî kuvvetleri veya id'in seksüel ve agresif güdüleri dikkatle izlenmeli ve yapıcı bir mecraya yönlendirilmedir. Psikodinamik bakış açısından, tevbe

bir kendisini gözleme ve inceleme sürecidir ve kararlı bir pratik gerektirir. Kendisini gözleme, inceleme ve dürtüleri gözden geçirme, etkin psikoterapinin önemli veçheleridir. Ayrıca, tevbenin kendisiyle aşırı meşguliyet de, kibir ve büyüklenmeye yol açarak tekâmül yolunu tıkayabilir. O yüzden, kimi sufiler tevbenin nihai amacını "tevbeden tevbe etmek" olarak görmüşlerdir.

İKİNCİ AŞAMA: VERÂ

Yeniden uyanıştan sonra yolcu, arzularının, düşünce ve eylemlerinin daha bir farkına varır ve bu farkındalık, etik, toplumsal ve dini değerler söz konusu olduğunda bir içsel karmaşaya yol açabilir. Kişinin dinin yasak kıldığı şeylerden uzak durması beklenir ve uyku/yemek gibi süfli arzulara kendisini büsbütün kaptırmaması istenir.

Havf ve Recâ

Tasavvufun temeli, umuttur. Umut, yani benliği sıkıntı verici alışkanlıklardan özgürleştirmenin mümkün olduğu hissi. Verâ aşamasında, yolcu ümidi korkuyla birlikte yaşantılar, havf ve recâ arasında salınır. Umut, önemli ego işlevlerinden biri olarak kabul edilmektedir. İnsanların düş kırıklığına katlanmasını, arzu ve isteklerini erteleyebilmesini, gerçekliği iyi tartmasını sağlar. Umut, insanı geleceğe hazırlar. Arzu ise, psikiyatri diliyle konuşacak olursak, infantil omnipotansm, egosantrizmin ve primer narsizmin ifadesi olabilir. Arzulara takılı kalmak, kişilik gelişimini ketleyebilir ve ciddi psikolojik bozukluklara yol açabilir. Sufiler

arzuların farkına varmayı ve arzulara yatırılan güçlerin umut için yakıt, ve bir dönüştürücü olarak kabul edilmesini önerirler. Sufi psikolojisinde kibir, Hakikat Yolu'nda en büyük engeldir. Kibir ve gurur; husumet, önyargı ve uyumsuzluğu besler. Sufi biyografileri, kibir ve gururla mücadelenin eşsiz örnekleriyle doludur.

Kınayan Nefs

Sufi yolundaki insan gelişiminin ikinci aşamasına eşlik eden nefis, *nefs-i levvâme*dir. Yani, kendisini kınayan nefis. Sufilere göre, yalnız akıl ve zekâ değil, kendisini kınayan nefis de insanları hayvanlardan ayıran bir özelliktir. Freudyen psikanalizdeki *süperego* kavramı ile *kendisini kınayan nefs* arasında kimi benzerlikler vardır. Süperego, kişiliğin ahlaki ve dini değerler ile seksüel/agresif arzuların baskılanmasıyla ilgilenen parçasıdır. Süperegonun pek çok işlevi bilinçdışıdır. Ego, uyum için süperego ve id arasında salman bir sarkaç gibidir.

Ailevi, toplumsal ve kişisel yasaklar, dini ve moral değerler, süperegonun işlevleri arasındadır. Bazı ego psikologları, ego ideali ile süperego arasında ayrım yapmışlardır. Süperegonun işlevlerini yasaklar, kısıtlamalar ve ketlenmelerle sınırlı tutmuş ve süperegoyu katı, acımasız ve cezalandırıcı olarak nitelemişlerdir. Öte yanda, ego ideali, kişinin hayattaki amaçları, idealleri ve özlemleri ile ilgili bir ego işlevi olarak çizilmiştir. Ego ideali, işlevi cezalandırma korkusuna dayanan, kısıtlayıcı ve ketleyici olan ilksel süperego işlevinin tersine, canlandırıcı ve özgürleştiricidir. Sağlıklı bi-

reylerde ergenlik sonrasında süperego ve ego ideali bütünleşir ve bu, ego işlevi içinde gerçeklik değerlendirmesiyle, disiplin ve diğer insanlarla karşılıklı saygıyla, kişinin politik ve manevi özlemleri aracılığıyla gerçekleştir.

Tasavvuftaki kendisini kınayan nefis ve ego psikolojisindeki ego ideali; hayvani arzuları, bencil eğilimleri, narsistik gururu, yalancı umudu ve kendisini kandırmayı dizginlemek için gereklidir. Tasavvufta verâ ile çok meşgul olma ve riyazet, ego psikolojisinde suçluluk duygusu ve utançla aşırı uğraş, insan gelişimini sınırlar ve bir dizi psikopatolojik durumun ortaya çıkmasını kolaylaştırır. Sufiler korkunun psikolojisinin farkındadırlar. Ego psikolojisinde korku, egonun id dürtüleriyle süperego yasakları arasında yaşadığı çatışmalara bağlanır. Sufiler kendilerini korkuya teslim etmemeleri gerektiğinin farkındadırlar. Onlara göre, yoğun korku, fobiler, ketlenmeler, korkaklık, atalet, kararsızlık, zihin ve ruhun felce uğraması gibi bir dizi duruma geçit verir. Sufiler, korkuyla doğrudan yüzleşir ve korkuyu yaşantılama konusunda kendilerini serbest bırakırlarken, ona hâkim olmanın da yöntemini bulmuşlardır. Onlar, bu korkuların ürettiği kaygı ve enerjiyi, ruhsal evrim için yapıcı bir biçimde kullanmayı yeğlerlerdi.

ÜÇÜNCÜ AŞAMA: ZÜHD

Zühd, dünyadaki şeyleri özlemekten ve arzulamaktan vazgeçmek anlamına gelir. Cüneyd-i Bağdadî'ye göre, "Elin dünya malından, kalbin tamahkârlıktan

azad olması"dır. Eski değer ve arzuların terk edilmesi demek olan zühd, infantil yanılsama ve yaşantıların bırakıldığı bir içsel dönüşüme işaret eder. Bu evrede kişi, kendi narsistik arzularının ve dürtüsel isteklerinin sürekli farkında olmak ve bu arzuları baskılamak yerine, onları tedricen ıslah etmek, etkisizleştirmek ödevindedir.[19,24'25]

Olgunluk, Erikson'un insan gelişimi kuramında en üst basamağı oluşturur. Bu aşamada ego bütünlüğü veya umut yitimi gelişir. Bu evrede birey zaferler ya da yenilgiler yaşar. Benlik bütünlüğü, benliğin kendi içinde bir düzen ve anlam bulunmasıdır. Bu, benliğin yalnız kendisini değil, tüm insan benliğini özseverliğin, yani narsizmin ötesinde bir sevişidir. Benlik bütünlüğü, olumlu-olumsuz, acı-tatlı yönleriyle bütün bir yaşamın olduğu gibi kabul edilmesidir. Erikson, bu dönemin bilgelik ile bezendiğini söyler; bu bilgelik yaşantılara bir bütün olarak bakabilmektir.[26] Batının psikoterapötik uygulamaları, semptomların yok edilmesi ve günlük gerçekliklere uyum sağlanması üzerine kuruludur. Bizim dünyevi ve bireysel gerçekliğimizin ötesinde bir gerçekliğin keşfi ve yaşantılanması, sanki men edilmiştir. Bir psikoterapistin o yönde kısa yolculuklara çıkmasına izin verilirse de, kişi dünyevi gerçekliğin ötesine geçmek ve Evrensel Hakikat yolunda yürümek isterse, bu direnç, narsistik aşırı uğraş, psikotik regresyon gibi isimler alabilir.[27]

Zühd evresi, Batılı psikoterapilerde olgunluk ve kişilik bütünleşmesi evrelerine karşılık gelir. Bu evrede kişi kendisine, hayatına ve başkalarına biraz uzaktan bakmayı dener. Karen Horney'e göre, "Olgunluk, yanıl-

şamalardan derece derece kurtuluştur." Kişi çocukluktaki yanılsama ve sanrılardan benliğini derece derece kurtarır ve gerçeğin ışığında, kendi güç ve sınırlamalarının farkına varır. Erikson'un bilgeliği "Ölümün kıyısında, hayata daha mesafeli bir bakış" olarak tanımlayışını hatırlarsak; sufilerin zühdü ile olgunluk evresinin, gelişmeyi engelleyen alışkanlık, davranış ve semptomlardan kurtulma anlamına geldiğini fark ederiz. Yanılsamaların ani kaybı, beraberinde umutsuzluk duygularını ve depresyonu getirebilir. Tedrici olarak yanılsamalardan kurtuluş da, üzüntü ve çaresizlik duygularını uyandırabilir. Ancak çarpıtma ve yanılsamalardan kurtulmak, narsistik, travmatik, nevrotik ve şartlanmış davranışlardan kurtulmak demektir.

Psikanaliz, Batılı psikoterapiler ve bir dizi Batılı psikoloji, olgunluğun ötesinde herhangi bir evre düşünmez. Oysa sufi, yolculuğunu sürdürmektedir. Onun uğrayacağı daha dört durak, dört gelişim aşaması daha vardır: fakr, sabır, tevekkül ve rıza. Zühd evresinde eşlik eden nefis, *nefs-i mülhime*dir. Yani, ilham edilmiş nefis. Nefs-i mülhime, îdris Şah'm deyimiyle, "Gerçek zihinsel bütünleşmenin başlangıcıdır; orada zihin eski verimsiz halinin aksine daha yüksek bir seviyede işlemeye muktedir olur."

Peki neden ilham?

Zühd alışkanlıklar, savunmacı tavırlar ve yanıltıcı düşlemler üzerinde bir kazı çalışmasıdır. Kişi bu kazıyla bilinçdışınm set vurulmamış enerjilerine ulaşır. Bu enerjilerin yaşantılanması ve ifade edilmesi, ancak nefs-i mülhime ile hayata geçirilir. Sufinin Hakikat Yo-

lu'ndaki yolculuğu, şiirler, öyküler ve kıssalarla yaratıcı ifadesini bulur. İlham edilmiş nefis, zühd evresinde sufilere dünyevi gerçekliğin sınır ve kısıtlamalarını aşmak için bir araç sunar. Böylece iç benliğin ketlenmeleri; zaman, mekân ve kültürün baskıları bir ilhamla aşılır, hikmet ve bilgelik söze dökülür, sanatta ifadesini bulur.

Ego psikolojisi ve tasavvuf: Benzerlikler

1 Her ikisinin de bir insan gelişimi kuramı vardır.
2. Her ikisi de daha fazla kişilik bütünleşmesi için pratik yöntemler önerir.
3. Her ikisi de bilinç, bilinç-öncesi ve bilinçdışı kavramlarına sahiptir.
4. Her ikisi de bilinçdışım keşfetmeye değer bulur.
5. Her ikisi de insan gelişiminin entelektüel yanından çok yaşantısal yanı üzerinde durur.
6. Her ikisi de bir kılavuz veya terapistin gerekli olduğunu düşünür.
7. Her ikisi de bütünleşme yolunda farklı evreler olduğunu varsayar.

Batı psikolojileri, insan gelişiminin manevi, evrensel ve aşkın evrelerini keşfetmeyi arzulamazlar. Oysa tasavvufun şimdi anacağımız dört evresi bu alanları kuşatır.

DÖRDÜNCÜ AŞAMA: FAKR

Fakr, yoksulluk demektir. Arzu ve isteklerden kurtuluş anlamını da içerir. Sufi yolu sıklıkla fakr yolu olarak adlandırılır, yolcuya da *fakîr* denir. Burada insana *nefs-i mutmainne* eşlik eder.

Pek çok gelenek, ruhsal ve manevi gelişimde dünyevi ağırlıklardan kurtulmanın önemini vurgulamıştır. Tasavvuf, diğer batini geleneklerden, bu evreye takıp kalmaması ile ayrılır. Fakirlik konusunda aşırı uğraş, kişinin bütünleşme çabasında ona bir ayakbağı olabilir.

Nefs-i Mutmainne

Yoksulluk evresinde sufi bir iç huzur ve emniyet hisseder. Sahip olmak ya da olmamak, mülk edinip edinmemek arasında sürekli savaş yaşar. Nefs-i mutmainneye ulaşmak; içsel çatışmalardan, dünyevi bağlanmalardan ve sahip olma eğilimlerinden kurtulmak, hayatın ve varoluşun görünmez ritmine yaklaşmak demektir. Psikodinamik bir bakış açısından sürekli istemek, hırs, tamahkârlık ve biriktirmek, temel içsel güvensizlik ve yoksunluğa bağlı psikopatolojik özelliklerdir. Sufiler riyazetten yahut çile çekmekten yana da değildirler: Kişi bu dünyadan el-etek çekmeden ondan özgürleşmeyi başarabilmelidir. Gerçek yoksulluk ve fakr halinin göstergesi, kişinin iç dünyasında maddî nesneleri algılama biçimidir. Daha fazla edinme arzusuna, mevki kaygısına köle olmadığı sürece kişi fakirdir, erdemlidir.

Erich Fromm, modern insanın olmak ile *sahip olmak* arasında bir temel tercih noktasında bulunduğunu söylediği yapıtında şöyle yazar: "Tüketim, günümüz aşırı üretim toplumunun belki de en önemli sahip olma biçimidir. Tüketilen şeyin geri alınması imkânsız olduğu için, bu durum korku duygusunu azaltmaya yarar. Ama her tüketilen şey, tüketildiği andan itibaren,

tüketiciyi tatmin edemez hale geldiği için de, insanlar yeniden ve daha fazla tüketime yönelmek zorunda kalmaktadırlar." Tasavvuf, bir *olmak mesleği* olarak da tarif edilebilir. O halde, gerçek sufiler tüketim ideolojisinin kurbanı olmaktan uzaktırlar.

BEŞİNCİ AŞAMA: SABIR

Sabır, dayanma, tahammül, katlanış demektir. Burada *nefs-i râzıyye* söz konusudur. Sabır, bir yönüyle bilişsel, duygulanımsal ve bilinçdışı düzeylerde yaşantılanan bir psikolojik süreçtir. Bir yanıyla da, psikolojik süreçleri aşan bir manevi haldir.

Sufiler, içsel sabır yaşantısı üzerinde durarak, seksüel/agresif güdülerin yıkıcı güçlerini dizginlemek isterler. Bu güçlerin sabır yardımıyla bütünleşmiş bir aşk enerjisine dönüştürülmesi, kişinin iç huzur ve ahengini artırır. Sessizlik, sabrın davranışa yansıyan tarafıdır ve içsel sessizlik yaşantısı daha fazla kişilik bütünleşmesi sağlayan güçlü bir psikolojik kuvvettir.

Fakr evresi, sabır evresine hazırlıktır; ve sabnn yaşanması daha güçtür. Sabırla duyguların yaratıcı ifadesi ve süblimasyon hayata geçirilir. Sufi için sabır, inancın özüdür. Sufi, benliği geçmiş inanış ve hurafelerden sürekli özgürleştirerek, inancı keşfeder: Sabır bu yaşantısal keşfin anahtarıdır.

ALTINCI AŞAMA: TEVEKKÜL

Yaratıcıya mutlak güven, altıncı basamaktır. Burada, yolcuya *nefs-i marzıyye* eşlik eder. Pek az sufi bu

basamağa kadar çıkabilir. Tevekkül, bütün gücü nefiste bulmak değil de, Yaratıcının her şeyin üstünde hüküm ve egemenlik sahibi olduğunu kabul etmektir. "Tevekkül, bir fiil ve amel inkârı değil, hudutsuz bir kuvvetten beslendiğimize inanmaktır ki, bu fiili terke değil, fiilde kararlı ve gayretli olmaya girmek insanı akıl almaz bir iç zenginliği ve atılım coşkusuna ulaştırır."[24]

YEDİNCİ AŞAMA: RIZA

İnsan gelişiminin son ve yedinci evresi, rızadır. Uzlaşma, tatmin, kanaat, gönül hoşnutluğu anlamlarına gelir. Tasavvufta rıza, derin bir içsel tatmin ve hoşnutluğa işaret eder. Bu aşamaya eşlik eden nefs, arınmış ve kemale ermiş nefstir: *nefs-i kâmile.* Bu son bütünleşme evresine varan sufiye ise, insan-ı kâmil denilir.

Hucvirî bu evreyi şöyle tanımlar:

> "Artık onun kaybedeceği bir şey yoktur, hiçbir kayıptan ızdırap duymaz. Hiçbir şeye sahip olmakla zenginleşmez, hiçbir şeyi yitirmekle yoksullaşmaz. Her iki durum arasında onun için fark yoktur... Allah dostları onun bağışlarıyla yaşarlar, zira dünyevi zenginlik onları rıza yolundan alıkoyar."[42]

Rıza, sufilere "Kahrın da hoş, lütfün da hoş," dedirten mertebedir. Rızaya ulaşan, kâinatta ikilik, çelişme, kötü, çirkin, acı, gam görmez. Tanrı'nın irade ve yazgısına mutlak bir teslimiyettir rıza. *Fenâ'*nın, benlikten kurtulmanın en yüksek biçimidir. Sufiliğin basamaklarını birer birer çıkarak fenâya eren kişi, bireyselliğin tabakalarından sıyrılır ve O'nunla bir olur. Derin bir

içsel tatmin, adanmış bir aşk, diğerlerine karşı empati, samimiyet ve insanlığa sürekli hizmet, rızanın görünümleridir.

Rıza hayatın olduğu gibi kabul edilmesidir. Sufinin, bir damlanın okyanusa katılması gibi, varoluşun ritmine katılması halidir. Rıza makamında sufi benliğini geçmişin alışkanlıklarından ve geleceğin arzu ve kaygılarından kurtarır. Sufi an'da yaşar ve an'ı yaşar; o, çok kullanılan nitelemeyle, "vaktin oğlu"dur. An'la birlik olmak demek, özne-nesne, ben-sen, geçmiş-gelecek ikileminin yitirilmesi demektir. An'la birlik fikri, rasyonel zihni altüst eder; psikolojik ve fizyolojik kanunlara, akıl yürütmelerin tümüne meydan okur. Bu korkutucu bir teşebbüs olabilir, ancak içinde özgürleştirici bir töz taşır.

İnsan-ı Kâmil'in Psikolojik Nitelikleri

Sufiler, onların dünyasında ideal insanı tarif eden insan-ı kâmili şu psikolojik özelliklerle anarlar;

1. Korku, tamahkârlık ve seksüel/agresif dürtülerden kurtulmak;
2. İkilikten kurtulmak;
3. Dünyevi veya şartlanmış benlikten kurtulmak;
4. Bütün nefislerin toptan bütünleşmesi;
5. İnsan gelişiminin yedi evresini yaşantılamak;
6. Yoğun duygusal ve ruhsal hallerin yaşantılanması; umut, korku, neşe, vecd, güven, kesinlik;
7. Hayatla tam bir iç içelik ve an'la tam bir bütünleşme;
8. Geçmişten ve gelecekten kurtulma;

9. Kişinin tabiatın ekolojik düzeni ve hayatın görünmez ritmi ile olan bağını keşfetmesi;
10. Aşkın gerçekliğin yaşantılanması;
11. Varoluşsal birlik (fenâ ve bekâ).

Tüm bu özellikleri ile insan- kâmil, insanoğlunu iyiye yönlendiren, umut ilham eden bir idealdir. Mustafa Kara, tasavvufun insan-ı kâmil anlayışını şöyle özetlemektedir: "Allah'ın halifesi olan insan, Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinin en mükemmel şekliyle tecelli ettiği varlıktır. O, Allah ile âlem arasında, zâhir ile bâtın arasındadır (berzah). O bütün ilahi kemal manaları kendisinde gerçekleştiren kişidir. Âlem bir ayna gibidir; insan-ı kâmil bu aynanın cilasıdır."[25]

Niyazi-i Mısrî'nin şu dizeleri, insan-ı kâmilin psikolojisi hakkında fikir vermektedir: "Derman arardım derdime, derdim bana derman imiş / Bürhan arardım aslıma, aslım bana bürhan imiş."

Nesefî ise, *însarı-ı Kâmil* adlı eserinde kâmil insanı dört nitelikle tanımlıyor: "Bil ki, kâmil insan, şu dört şeyi tam olan insandır: iyi sözler, iyi hareketler, iyi ahlak ve bilgi."[29]

İdeal anlamıyla insan-ı kâmile ulaşmak zor bir hedef olarak görünmektedir, ancak bu hedefin kendisi dahi bir cesaret, umut ve gelişme kaynağı olarak insanı teşvik edici bir mahiyet arz etmektedir.

Ayrılık Anksiyetesi

İnsan bağlanmasında bozukluklar, annelikte yapılan yanlışlar ve erken dönemde sevilen bir nesnenin

kaybı, kronik anksiyete, üzüntü ve depresyona yol açabilir; daha ciddi durumlar da kişiliğin narsistik bozukluklarının gelişmesine zemin hazırlayabilir. Kohut ve Kernberg de çocuğun anneden sık sık ayrılmasının ve yetersiz anneliğin (ve elbette çocuğun bunları yaşantılama biçiminin de) çocuğun özsaygısına, kendisini algılama biçimine etki ettiği düşüncesindedirler.[10]

Sufiler bin yıl önce ayrılık anksiyetesinin ve bunun benlik üzerindeki patolojik etkilerinin farkına varmışlardır. Sufiliğe göre insan, yaşamına tabiatla bilinçdışı bir birlik içinde başlamış dini/psikolojik bir varlıktır. Cennetten düştüğü veya tabiattan koptuğu günden beri yeni bir birliğin özlemi içindedir. Tabiattan ve Tanrı'dan kopuş, bencillik, kendini kandırma ve parçalanmaya yol açmaktadır. Bu yüzden tasavvuf narsistik eğilimlerle sürekli savaşımı öngörür. Yaşar Nuri Öztürk de, temel anksiyetenin kaynağını ruhların Tanrı'yla birlikte olduğu Elest Bezmi'nden (ruhlar şöleni) ayrılıkta bulur: "Temel anksiyete, temel ayrılıktan doğar. Fakat temel ayrılık nedir, hangi ayrılıktır? Temel ayrılık, Allah'tan ayrıldığımız zaman başlayan ve hâlâ devam etmekte olan ayrılıktır. Bu ayrılık 'ezel'de, 'elest bezmi'nde veya 'misak'ta doğdu."[24]

Erich Fromm da *Sevme Sanatı* adlı yapıtında insan anksiyetesinin kaynağında tabiattan kopuşu bulur. Akim gelişimiyle birlikte, bir farkmdalık duygusu da gelişmektedir. Farkmdalık, benliği farklı bir unsur olarak görmemizi sağlar. Aynı zamanda ayrılık, bireye yalnız olduğu hissini verir. İnsan bir yolunu bulup kendisini yalnızlık zindanından kurtarmalı ve dış dünyayla,

diğer insanlarla buluşmalıdır.[30] Suf'iler de ayrılığı bir hastalık olarak görürler ve ayrılık kaygılarının kişiliğin parçalanması, zihin ve ruhun bozulmaya uğraması konusunda etken olduğunda birleşirler. İnsanoğlu tabiattan, Hakikat'ten, Doğruluk'tan ve Tanrı'dan ayrı düşmüştür ve duygusal ızdırap veya "hastalık" bu ayrılıktan kaynaklanmaktadır.

Mesnevi'nin ilk dizeleri bu ayrılığın eşsiz bir allegorisini çizer:

Dinle neyden, kim hikâyet etmede
Ayrılıklardan şikâyet etmede

Kestiler sazlık içinden der beni
Dinler ağlar hem kadın hem er beni
Gönlün bu ayrılıktan göz göz olsun da bir
Sen o gün benden işit özlem nedir

Her kim aslından uzak düşsün arar
Cânâna dönmek için bir uygun gün arar.[31]

Mevlânâ'nm ünlü kafesteki papağan öyküsünde de, papağan, arayan kişiyi temsil etmektedir. Kafes ise, nefs-i hayvanidir. Tüccarın papağanı ayrılık hastalığından muzdariptir. Fenâ süreciyledir ki (benliği geçici benlikten kurtarmak, ölmeden önce ölmek), papağan özgürlüğünü kazanır.

Kılavuz ve Öğrenci

Bir üstadla ilişki, yola yeni koyulan kişiye yeni bir oluş duygusu verir ve onda yeni bir bilinç geliştirir.

Bu sonucun ortaya çıkması için iki şart gerçekleşmelidir: (1) itiraf, (2) üstadın kılavuzluğuna sadakat. İtiraf, yola çıkan kişinin yaşantılarını, korku ve kaygılarını dile getirmesidir. Üstad bu itirafa kılavuzluk ile cevap verir ve ona, eğer bu ızdıraptan kurtulmak istiyorsa hangi yolu tutması gerektiğini gösterir.[8] Mevlânâ'mn ünlü hikâyesinde kafesteki papağana yol gösteren Hint papağanı kılavuzu simgelemektedir. Bu öykü, bir kılavuz arayan kişinin eninde sonunda bulacağına işaret etmektedir.

Sufinin içsel yolculuğu zor bir zihinsel ve ruhsal yolculuktur. Çünkü her düşünme ve arınma eyleminde yanılsamaya düşme tehlikesi vardır. O yüzden, sufi bu yolculukta kendisine bir kılavuz ister. Kılavuz, yolu bilen, daha önce bu yaşantıdan geçmiş birisidir. Davranışsal ve zihinsel değişim için aracıya durumunu hatırlatacak ve yola koyulan kişiye talimatlarla değil, yaşantılarla yol gösterecektir. Yolcu da, yalnızca zihinsel durumuna yakın düşen durumları yaşantılayabilir. Pir ya da kılavuz, öncelikle yola talip olan kişiyle bir görüşme yapar. Motivasyon, içsel acı ve ızdırap, rüyalar, geçmiş yaşantılar, bu görüşmede kılavuzun talipten sorduğu konulardır. Kılavuz onu hemen kabul etmez. Sabır, arınma ve iç gözlem tavsiye eder. Kişiliğin gücü, adanışm yoğunluğu, teslimiyetin samimiyeti türlü denemelerle sınanır. Yunus'un Tapduk'un dergâhına yıllarca odun taşıması, bilinen bir örnektir. Kılavuz, davranışsal ve zihinsel değişiklik için kişiye durumunu gösterecek ve kendisini aşmasına yardım edecek bir yoldaştır.

Sufilikte kılavuzun öğrencisiyle olan ilişkisi, Kohutçu kavramlaştırmalardaki terapist-hasta ilişkisine benzerlikler göstermektedir. Kılavuz öğrencinin gelişim düzeyini saptar, mevcut zorluklarını ve gündelik yaşam sorunlarını teşhis eder ve bu noktadan çalışmaya başlar. Kılavuzun etrafına toplanan öğrencilere aynı şekilde davranılmaz; aksine, usta onların ihtiyaçlarıyla uyumlu olarak çok farklı şekillerde davranır. Kılavuz sâlikin geçirdiği evrimi dikkatle gözler ve ona ayna olur. Kohutçu psikolojiye göre, hastanın yansıtılma arzusu, tedavi bağlantısını bozmak bir yana, bağlantının kurulmasına ve sürdürülmesine hizmet etmektedir.[32] Bunun gibi, sufilikte de, daha ileri evrelere ulaşmak için, arayan kişi özendirilir ve olumlanır. Terapistlerine aynalama aktarımını arzulayan hastalar, ilkel grandiyözitelerini bir şeyleri başarıyor olmanın gururuna çevirmek isterler. Böylesi arkaik grandiyözite, çok güçlü olma yanılsamasını yaratır, aynı zamanda gerçekçi olmayan isteklere yol açar. Bu grandiyöz istekler dönüştürüldüğünde bir öz-düzen ve öz-disiplin halini alır. Aynalama başarılar üzerine odaklandığında, aktarım da idealleştirici olana yönlenir: Burada grandiyöz benlik, coşkulu, gerçekçi arzuları olan tutarlı bir benliğe dönüşür.[33] İdealleştirme, dış nesnenin içsel işlev olarak hizmet etmesidir; idealleştirilen nesne kişiyi teskin eder, rahatlatır. Bu nesne, Alâaddin'in sihirli lambasından çıkan cin gibi, hemen yardıma koşmaya, koruyup kollamaya hazırdır.[34-35]

Sufilikte de, ustayla ilişki yolcuya yeni bir oluş duygusu verir ve bu, zamanla yeni bir bilinçliliğe ve güzel-

liğe dönüşür. Çırak dünyanın karmaşasından çıkarılır ve ustanın manevi varlığına ve korumasının sağladığı huzura sığınır. Kohut, aynalama ("tümüyle beni anlayan birisi"), idealleştirme ("ileride kendisi gibi olabileceğim birisi") biçiminde olan kendilik-nesnesi (self-object) aktarımlarına bir de ikizlik ("bu dünyada bana benzeyen birisi") aktarımını eklemiştir. Terapist, analiz sırasında kendi konumunu, hastanın bu aktarım türlerinden hangisine gereksinimi daha önce çıkmışsa ona göre ayarlayarak, onun psikolojik eksikliğini doyurmaya çalışır.

Dikkat çekici olan, sufinin içsel yolculuğunda hem ikizlik aktarımının, hem de idealleştirici aktarımın gerçekleşiyor oluşudur. Pir veya kılavuz, daha önce benzeri yaşantılardan geçmiş ve aynı sıkıntılara göğüs germiştir: O, bu dünyada bana benzeyen birisidir.

Arkaik ikizlik yaşantısı, kendisini paylaşılan değer ve inançlarda gösterir. Torrey, dini sağaltımın etkinliğinin büyük oranda bir ortak değerler cemaatinde yer almanın sağladığı güçlü bağdan kaynaklandığını söyler. Endüstri ve şehir toplumuyla birlikte insanların ortak değer sistemleri yıkılmış, aynı temel inançları paylaşmayan insanlarla etkileşimsel ve kişisel ilişkiler kurma yetisi, uyum sağlamak için bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bu uyumun bedeli, narsistik bütünlük için önemli bir kaynak olan ortak değerlerin kaybı olmuştur.[36]

Pir, arayıcının hem ikizidir, hem de idealleştirdiği bir imge. Çünkü o, kendisinin henüz başında bulunduğu bu yolu birçok kez kat etmiştir. O, "ileride kendi-

VAHİT PAŞA j
İL HALK KÜTÜPHANESİ j

si gibi olabileceği biri s i "d [r~Anc âT süfiTer ViTaVuzun.....

putlaştırılması tehlikesine karşı daima uyanık olmayı önermişlerdir. Bir put arayan öğrenciler vardır ve eğer bulamazlarsa kılavuzu o yöne doğru eğip bükerler. Manevi güçlere ve kılavuzlarının doğruluğuna duydukları inanç, öğretmeni de aynı yönde etkileyebilir; ve sonuçta, koruyucu çok güçlü bir idole dönüşebilir. Kimileyin, bilge bir önder, bunun izleyicilerinin bağımlılık ihtiyaçlarını gidermek için seçilmiş bir rol olduğunun farkına varır ve bu rolden kurtulmaya çabalar.[37]

Sufilikte kılavuz ya da öğretmenin arayıcı ya da öğrenciyle olan ilişkisi, terapistin hasta ya da danışanla ilişkisine benzerlikler gösterir. Mısırlı psikiyatrist Muhammed Shaalan bu ilişkiyi Jungcu bir perspektiften şöyle yorumlar:

> "Jung'un bu alandaki önemli katkısı, her ikisi arasındaki rol ilişkisinden çok, gerçek ilişkiyi vurgulamasına dayanmaktadır. Psikoterapi, daha çok karşılıklı bir ilişkidir ve hastada gerçek bir değişim ancak terapistte de benzer bir değişim olmasıyla başarılabilir. Terapist kendisini steril bir giysinin ardına gizleyemez ve hastasına bir nesne gibi davranamaz. Etkileşim insani ve iki kutupludur. Sufi öğretmen de, izleyicilerini etkilediği kadar, onlardan etkilenir."[37]

Antropolog Katherine Evving ise, psikanalitik yaklaşımla sufi kuramı arasında, görünürdeki benzerliklere rağmen, kılavuz-öğrenci ilişkisi bağlamında temel bir fark görmektedir:

"Psikanalitik teorinin içinde gömülü ideoloji, olgunluğun işareti olarak bağımsızlığı öngörmektedir. Tam aksine, sufi kuramı ve İslam, kendisini teslimiyet ve ilişki ile açığa vuran bir olgunluk fikrine yaslanır. Ancak dikotomiyi bu zemine kaydırdığımızda, bilim ve hurafe arasında bir dikotomiden ziyade, insan yaşantısının farklı cephelerine ışık tutan değer sistemleri arasında bir dikotomiden söz ediyoruz demektir. Psikanalist Heinz Kohut ancak yaşamının sonlarına doğru, olgun ve bağımsız Batıkların da ömür boyu diğer insanların desteğine gereksindiğini fark etmişti. Sufi de, psikolog da olgunluğun ilişki yaşantılarımızı içselleştirme yeteneğinden kaynaklandığını fark etmişlerdir. Ruhun dünyevi arzularca baştan çıkarılmaksızm, sufilerin deyimiyle dünyada olup da onun tarafından iğfal edilmeden, gündelik hayatlarımız içinde özerk işleyişidir bir bakıma olgunluk."[38]

Sonuç

Ruhsal bunalımlar içinde olduğu bir sırada, dostları büyük şair Rainer Maria Rilke'ye psikoterapiyi salık vermişler, o da önce razı olmuş. Ancak hekime gideceği gün vazgeçmiş. Nedeni sorulduğunda, şöyle demiş büyük ozan: "Şeytanlarımı kovalayayım derken, meleklerimi ürkütmekten korktum."[39]

Melekleri ürkütmeyen bir psikoterapi, insanın içsel arayışına yabancılaşmamış bir zeminden çıkış noktası bulabilir. Yunus gibi "Ballar balını buldum, kovanım yağma olsun," diyebilmek için, üzerinde yaşadığımız toprağın imkânlarına daha bir dikkat kesilmemiz, kalbimizi bu toprakların eşsiz hâzinesine yaklaştırmamız gerekiyor.

1. tik kez Emile Durklıeim'ın intiharla ilgili çalışmasında kullanılan *anomi* teriminin derli toplu bir tarifi için bkz. *AnaBritannica,* c. 2, s. 324-325, İstanbul: Ana Yayıncılık, 1993. "Toplumda ya da bireyde, ölçü ve değerlerin çökmesi ya da amaç ve ülkü yoksunluğunda oluşan dengesizlik durumu. Toplumsal bir sistem, anomi durumunda olduğunda, ortak değerler ve anlamlar ne eskisi kadar anlaşılıp benimseniyor, ne de onların yerine yeni değerler ve anlamlar konulabiliyor demektir. Böyle bir toplumda birçok birey işe yaramazlık duygusu, amaçsızlık, duygusal boşluk ve umutsuzlukla tanımlanan bir psikolojik duruma itilir. Herhangi bir şey için çaba göstermek artık yararsız sayılır; çünkü ne için çaba göstermek gerektiğinin kabul edilmiş bir tanımı yoktur. Psikolojik bağlamda anomi, hiçbir ölçüsü, süreklilik duygusu ya da yükümlülüğü olmayan ve bütün toplumsal bağlarını yadsıyan bireyin ruh durumunu belirtir. Bireyler, önderlerinin, onların gereksinmelerine aldırmadığını, toplumun gittiği yönün belirsiz olduğunu, toplumda düzensizliğin hüküm sürdüğünü ve artık kimsenin amaçlarının gerçekleşemediğini düşünürler. Kendilerinin bir işe yaramadığı duygusuna, dostlarının dayanışmasına da güvenemeyecekleri inancına kapılabilirler."

2. Arthur J. Deikman, *The Observing Self: Mysticism and Psychotheraphy,* Boston: Beacon Press, 1982. Yazar bu kitabındaki görüşlerini bir başka makalesinde tekrarlamaktadır. Bkz. Arthur J. Deikman, "Sufism and Psychiatry," *Transpersonal Psychotheraphy* içinde, ed. S. Boorstein, ss. 241-260, NevvYork: SUNY Press, 1996.

3. Viktor Frankl, çağımıza özgü anlamsızlık ve boşluğu "varoluşsal vakum" olarak tanımlar. Ona göre, insanlar yaşadıkları hayatın anlamını keşfetmek zorundadırlar. Anlam hayatın içinde keşfedilmeyi beklemektedir ve her türlü psikolojik sürecin ötesindedir. Frankl insan varlığının temel özelliği olarak aşkınlığı, kendini aşabilme yetisini görür. Aşkınlık, insan hayatının onu kuşatan anlamlar alanına doğru yönelişidir. Temel insan motivasyonu hayata mümkün olduğunca çok anlam katabilmek, kişinin kendisinde saklı değerleri elinden geldiğince hayata geçirmesi ve gerçekleştirmesidir. Bkz. Andrevv R. Fuller, *Psychology and Religion,* ss. 241-270, Maryland: Littlefield Adams, 1994. Frankl, kurucusu olduğu *logoterapinin* sadece bir varoluşçu analiz yöntemi olarak görülmesine karşı çıkar: "Logoterapi sadece varoluşla değil, anlamla da ilgilidir. Yani konusu *oııtos* olduğu kadar, Zo-

postur da. Pek çok diğer terapinin aksine, logoterapi açık bir yaşam felsefesine dayanır. Daha özgül olmak gerekirse, birbirine bağlı üç temel önerme üzerine yükselir logoterapi: irade hürriyeti, anlam iradesi ve yaşamın anlamı." Bkz. Viktor E. Frank!, *Psychotheraphy and Existentialism,* VVashington Square Press, ss. 17-18, New York, 1967.

4. Paul Tillich, *The Courage to Be,* New Haven: Yale University Press, 1980.
5. Joan Atvvood ve Lavvrence Maltin, "Putting Eastem Philosophies into Westem Psychotherapies," *American Journal of Psychotheraphy, c*. XLV, no. 3, ss. 368-382, July 1991. Ayrıca, Doğu felsefelerinin, Koreli bir psikaytnn 'içeriden' yaklaşımıyla Batı psikoterapileri dolayımında tartışıldığı bir makale için bkz. Dongschick Rhee, "The Tao, Psychoanalysis and the Existential Thought," *Psychotheraphy and Psychosomatics,* 53:21-27,1990.
6. Walsh ve Vaughan, transpersonel yaşantıları kimlik ve benlik duygusunun bireyi ve kişisel olanı aştığı, onun ötesine (trans-) geçtiği yaşantılar olarak tanımlamaktadır. İnsanlığın, hayatın, psişe'nin ve kozmosun daha geniş veçhelerini kuşatan bu yaşantılar üzerine odaklanan psikoloji, transpersonel psikolojidir. Bu psikoloji, bilinç sorununu merkeze alır. Normal bilinci, azalmış farkmdalığın kendisini savunmak için büzüşmüş bir durumu olarak görür. Transpersonel psikolojiye göre, bilincin değişik halleri geniş bir yelpaze içinde sıralanır. Batılı yaklaşım normal bilinci en üst gelişim seviyesine yakın olarak tanımlarken, transpersonel psikoloji 'daha yüksek' bilinç seviyeleri olduğunu öne sürer. Bkz. Roger Walsh ve Frances Vaughan, "Models of the Person and Psychotheraphy," *Transpersonal Psychotherapy* içinde, ss. 17-18, ed. Seymour Boorstein, New York: SUNY Press, 1996. Transpersonel psikolojiye benzer bir başka akım, İtalyan psikolog Roberto Assagioli'nin psikosentez yöntemidir. Assagioli, psikolojinin libido kadar ruhu, kompleksler kadar imgelemi, güdüler kadar iradeyi de kuşatması gerektiğini söyleyerek, *psikosentez* yöntemini önermektedir. 1910 yılında psikanaliz üzerine doktorasını verdiği günden 1974 yılında ölümüne kadar psikosentez yöntemi üzerine çalışan Assagioli, kitapları genel okurdan yaygın kabul görmekle birlikte, ortodoks bilim çevrelerinden aynı kabulü görmemiştir. Bkz. Roberto Assagioli, *Psychosynthesis: a collection of basic vvritirıgs*. NevvYork: Penguin-Arkana, 1970.

7. Transpersonel psikoloji, psikolojik soruşturmanın alanını genişletmek ister, tnsan potansiyellerinin gerçekleştirilebilmesi için Batı bilimi ile Doğunun bilgeliğini bütünleştirmek arzusundadır. Transpersonel psikoloji, altmışlı yıllarda, Batı psikolojisi içindeki üç ana akımın (davranışçılık, psikanaliz ve hümanistik psikoloji) psikolojik gelişimin daha üst basamaklarını tanımakta yetersiz kaldığı savıyla ortaya çıktı. Bu akımların kendini gerçekleştirme, kendini aşma, değerler, irade, bilinçlilik gibi insan doğasına ilişkin bazı alanları görmezden geldiğini öne süren transpersonel psikologlar, bu tutumun da beraberinde indirgemeci ve her hali patoloji hanesine yazan yorumları getirdiğini söylediler. Abraham Maslovv'un kavramlaştırmalarından ve Stanislav Grof'un LSD'yi bir bilinç tekniği olarak kullanan çalışmalarından ilham alan transpersonel psikoloji, altmışlı ve yetmişli yılların 'çiçek çocukları' hareketine koşut bir serpilme gösterdi, ancak izleyen yıllarda psikolojinin ana ekseni içinde kendisine yer bulamadı. Atomaltı fiziği ve Doğu felsefeleri arasında varsayılan kimi koşutluklar, transpersonel psikolojinin de yakıtını ateşledi ve bugün Batı ülkelerinde bilinç ve bilinçlilik sorunu üzerine yoğunluklu olarak süren nörofizyoloji çalışmaları sanırım transpersonel psikolojinin kaderini belirleyecektir. Transpersonel psikolojinin dirilişine tanık olabileceğimiz gibi, onun tarihin mahzenine gönderileceği günleri de görebiliriz. Transpersonel psikoloji ve psikoterapi konusunda kapsamlı bir kaynak için, bkz. *Beyond Ego: Transpersonel Dimensions in Psychology,* (ed.) Roger Walsh ve Frances Vaughan, Los Angeles: J.P. Tarcher Inc., 1980. Ayrıca, bilinç araştırmalarında son verilerin geniş bir değerlendirmesi için bkz. "Mysteries of the Mind," *Scientific American* (special issue), New York, 1997.
8. Mohammad Ajmal, "Sufi Science of the Soul, " *Islamic Spirituality* içinde, ed. S.H. Nasr, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1987, ss. 294-307.
9. Rama Coomaraswamy, "Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası, " *Kutsalın Peşinde* içinde, (editörler) S. H. Nasr ve K. O'Brien, çev. S. E. Gündüz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, ss. 113-145.
10. Titus Burckhardt, *Aklın Aynası,* çev. Volkan Ersoy, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
11. Fritjof Schuon, *İslâm'ı Arılamak,* çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

12. Mircae Eliade, mitlerin dünyayı açık kılmaktaki işlevlerine değinir: "Miti, yaşayan bir şey olarak kabul eden toplumların insanı, 'şifreli' ve gizemli olmasına karşın 'açık' bir dünyada yaşar. Dünya insanla konuşur, bu dili anlamak için de mitleri bilmek ve simgeleri çözmek yeterlidir... Dünya artık, rastlantısal olarak bir araya fırlatılıp atılmış nesnelerden oluşan yoğun bir kütle değil, ama yaşayan, eklemli bütünlüğü olan ve anlam taşıyan bir kozmostur. Sonuçta Dünya, dil olarak belirir. İnsan ile, kendi öz varolma biçimi, kendi yapılan ve kendi ritimleri aracılığıyla konuşur." Bkz. Mircae Eliade, *Mitlerin Özellikleri,* çev. Samih Rifat, İstanbul: Simavi Yayınlan, 1993, s. 135.

13. Seyyid Hüseyin Nasr, *Sufi Essays,* NevvYork: SUNY Press, 1991.

14. Selçuk Eraydm, *Tasavvuf ve Tarikatlar,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlan, 1994.

15. A. Reza Arasteh, "Psychology of the Sufi Way to Individuation," *Sufi Studies: East and West* içinde, ed. L.F.R. VVilliams, NevvYork: Dutton Press, 1973, ss. 89-113.

16. Reza Arasteh, Anees A. Sheikh, "Sufism: The Way to Universal Self," *Healing East and West: Ancient VVisdom and Modem Psychology* içinde, ss. 146-179, ed. A.A. Sheikh-K.S. Sheikh, NevvYork: John Wiley and Sons Inc., 1996.

17. Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları,* çev. E. Gürol, İstanbul: Adam Yayınları, 1982. Schimmel'in pek çok dile çevrilen bu önemli yapıtı ne yazık ki Türkçe'de fahiş çeviri ve kavram hatalarıyla yayınlandı. Yayıncı, bildiğim kadarıyla, bu yanlışları düzelterek bir yeni basım yapmak yerine, kitabın yeni basımını hiç yapmamayı yeğledi.

18. Mevlânâ, *Mesnevi,* çeviren Veled İzbudak, gözden geçiren Abdülkadir Gölpınarlı, İstanbul: MEB Şark-İslâm Klasikleri, 1990.

19. Muhammed Shafii, *Freedom from the Self,* Nevv York: Human Sciences Press, 1988. Çocuk psikiyatrisi profesörü ve psikanalist olan Shafii, İran kökenlidir ve uzun yıllardan beri AB D'de çalışmaktadır. Okuduğunuz makalenin ego psikolojisi ve sufilik arasındaki benzerliklere işaret eden kısımları, büyük ölçüde bu müellifin çalışmalarından yararlanılarak yazılmıştır.

20. Martin Lings, *What is Sufism?,* Londra: George Ailen and Unvvin, 1975.

21. Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet,* çev. A.F. Meyan, İstanbul: Bedir Yayınları, 1979.

22. Ali Durusoy, *tbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınlan, 1993. tbn Sînâ'mn temel eserlerinden henüz hiçbirinin dilimize kazandınlmamış olması üzücüdür. Ancak Ali Durusoy'un andığımız bu doyurucu çalışması önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Dr. Ali Durusoy, bu önemli yapıtında îbn Sînâ psikolojisi üzerine kapsamlı bir döküm vermektedir, tbn Sînâ psikolojisinin Gazâlî eşliğinde bir yorumu için, ayrıca bkz. Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of İslam,* ss. 143-176, Kuala Lumpur: ISTAC Publications, 1995.
23. H. Ömer özden, *îbn-i Sina, Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma,* İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.
24. Yaşar Nuri Öztürk, *Tasavvuf,* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
25. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi,* İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995.
26. E.H. Erikson, *The Life Cycle Completed: A Revievv,* New York: WW Norton and Co., 1982. Erikson'un kavramlaştırdığı 'İnsanın Sekiz Evresi'nin bir özeti için bkz. Orhan Öztürk, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları,* Ankara: Hekimler Yayın Birliği, 1995.
27. Ronald D. Laing, *Yaşantının Politikası* (The Politics of Experience) adlı kitabında, Batı uygarlığının aşkmlığı baskılayıcı doğasını eleştirir ve seküler terapisti 'köre yol gösteren şaşı' olarak niteler: "Seküler bir dünyada yaşıyoruz. Bu dünyaya uyum sağlamak için çocuklar vecd halinden vazgeçerler. Manevi olanın yaşantısını yitirmişken, bizden iman etmemiz bekleniyor. Ama bu iman, vaki olmayan bir gerçeğe inanma şeklinde ortaya çıkıyor. Amos'ta, ülkede bir kıtlığın ortaya çıkacağı bir zamanın geleceği, bunun 'yiyecek kıtlığı ya da susuzluk değil, Tann'nın sözlerini işitme kıtlığı olacağı' hakkında bir kehanet vardır. Bu zaman halihazırda gelmiştir. Bu, içinde bulunduğumuz çağdır." Bkz. R.D. Laing, *Yaşantının Politikası,* çev. Kemal Sayar, Ankara: Vadi Yayınları, 1993, s. 139.
28. Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak, çev.* A. Arıtan, İstanbul: Arıtan Yayınları, 1993.
29. Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi (İnsan-ı Kâmil),* çev. M. Kanat, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
30. Erich Fromm, *The Art ofLoving,* New York: Harper and Row, 1956.
31. Mevlânâ, *Mesnevi,* çev. A.ö. Hacıtahiroğlu, İstanbul: ötüken Yayınlan, 1973.

32. Erol Göka, "Psikanalizin Son Döneminde İki Kıtadan İki Büyük Kutup: Kohut ve Lacan*Defter,* 29:107-131, Kış 1997.

33. Ronald R. Lee ve J. Colby Martin, *Psychotherapy çifter Kohut,* Hillsdale: The Analytic Press, 1973.

34. H.S. Baker ve M.N. Baker, "Heinz Kohut's Self-Psychology: An Overview," *American Journal of Psychiatry,* 144:1-9, 1987.

35. Self (benlik ya da kendilik) psikolojisi, anne babanın çocukla yeterli düzeyde eşduyum gösterememesinin sık sık tekrarlanması durumunun psikopatolojinin temelinde yattığını söyler. Self, bireyin psikolojik evreninin merkezidir. Kendimizi yaşantılama biçimimizi örgütleyen bir psikolojik yapıdır. Self, aynı zamanda bu psikolojik yaşantılama biçimine göre eyleme geçen bir varoluşsal unsurdur. Bkz. H.S. Baker ve M.N. Baker, "Heinz Kohut's Self-Psychology: An Overvievv," *American Journal of Psychiatry,* 144:1-9, 1987. Benlik (self) psikolojisinde sadece eşduyumsal bir ortam değil, öznenin kendilik nesnesini nasıl yaşantıladığı da önemlidir. Benlik nesnesi yaşantısı kavramı, hem anne-babalığın hem de psikoterapinin bir teknikten çok daha fazlası olduğunu göstermiştir. Anne-babanın ne yaptığı veya ne söylediğinden çok, bebeğin bunları nasıl algıladığı önemlidir. Bebeğin benlik nesnesi ihtiyacının karşılanıp karşılanmadığını belirleyen şey, bebeğin yaşantısıdır. Bkz. Ronald R. Lee ve J. Colby Martin, *Psychotherapy after Kohut,* Hillsdale: The Analytic Press, 1991, s. 170.

36. E. Torrey, *The Mind Game,* New York: Emerson Hail, 1972. Aktaran: Lee ve Martin, bkz. 33 no'lu dipnot.

37. Muhammed Shaalan, "Some Parallels betvveen Sufi Practices and the Path of Individuation," *Sufism, İslam and the Jungian Psychology* içinde, ed. M. Spiegelman, V.I. Khan,T. Femandez, Arizona: New Falcon Publications, 1991.

38. Katherine Evving, "Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe," *American Anthropologist,* 96 (3):571 -583, 1994. Psikanaliz eğitimi de görmüş olan yazar, bir başka makalesinde Pakistan'daki sufi gruplarından hareketle pir-mürit, kılavuz-öğrenci ilişkisine Freudyen bir çözümleme getirmektedir. Pir besleyici ama aynı zamanda içine alıcı anneyi simgelemektedir, onunla birleşmek boğucu bir yokoluş anlamına gelecektir, öğrenci sözöncesi (preverbal) yaşantının kelimelere dökülemeyen iletişimini

yeniden yaşantılar; anne de kendisini çocuğun ihtiyaçlarına uyarlar. Pir aynı zamanda ödipal oğulun erkek kimliğini doğrulatmak için döneceği babadır, öğrenci katışma ve teslimiyet yoluyla bu babanın bir parçası olur, sonunda pirin yerini alacağını ve onun halefi olabileceğini ummaktadır. Katherine Ewing, "The Modem Businessman and the Pakistani Saint: The Interpenetration of VVorlds," *Manifestations of Sairıthood* içinde, ed. G.M. Smith, İstanbul: ISIS Press, 1993. Sufilikteki kılavuz-öğrenci ilişkisini ödipal çatışma etrafında ele almak, daha ulvi olanı daha süfli olanla izah etmek olarak görülebilir ve ister istemez indirgemeciliğe yol açar. Böyle bir çözümlemenin açıklayıcı değer taşıdığı durumlar olabilir, ancak manevi bir düzlemde işleyen kılavuz-öğrenci ilişkisini daha alt düzlemde formüle etmeye çalışmak, insanların dünyayı anlamlandırdığı değerler sistemini yok saymak anlamına gelecektir. İndirgemeciliğin daha vahim bir örneğini *Asiye Haturı'un Rüya Mektupları* üzerine yaptığı çözümlemede Saffet Murat Tura vermektedir. Bkz. "Şeyh ve Ayna," *Defter,* 24:62-89, 1995. Tasavvuf! literatürün simgesel zenginliğini görmezden gelen yazar, bu rüyaları kastrasyon anksiyetesi, penis hasedi gibi örneklerle, Freudyen simgeciliğe kurban etmektedir. Bir simge olarak aynanın yaptığı zengin çağrışımlar tasavvuf metinlerinde dururken, Tura 'aynanın İslam kültüründe kazandığı anlam ne olursa olsun' diye yazabilmektedir. Psikanalizin Kohutçu yaklaşım içinde, bir deneysel laboratuar çalışmasının yaşantı-uzak (experience-distant) kipinden yaşantı-yakın (experience-near) bir kipe geçtiğini hatırlamak gerekir. Yaşantı-yakın kip içinde, gözlemci ötekini gözlem alanının *içinden* anlamayı denemekte ve bunun için de kendi psikolojik süreçlerini kullanmaktadır. Yaşantı-uzak kipte ise ilişkiye dışarıdan bakış söz konusudur. Yaşantı-yakm kip kültürel simgelerin de *içeriden* anlaşılmasını ve anlamlandırılmasını gerektirir, özellikle psikanaliz eğitimi görmüş antropologlar, son yıllarda psikanalitik okumanın kültürel izafîliği hakkında ilginç çalışmalar yayınlamışlardır, ödipal temanın, "ilk sahne"nin örseleyici etkisinin ve tabiî bu arada Batılı burjuva ailesi değerlerinin evrenselliği tartışılmaktadır. Kültürler çocukların niyetlerine anlam atfederken veya çocuk yetiştirmenin ülkülerini belirlerken birbirlerinden çok farklı tepkiler vermektedirler. Çocuğun kendisine verilen bakımı yaşaııtılamasında da kültürel bir inşa söz konusudur. Kişinin benlik yaşantısı, paylaşılan bir anlamlar matriksi içinde biçimlenmektedir. Sözgelimi

Kakar'ın çalışmaları, daha baştan kolektif bir benlik üzerinde duran Hint kültüründe çocuk bakımı ve aile bağlarının Batılı standartlardan hayli farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Kuşkusuz bu diğer kültürlerde aile içinde çatışma olmadığı anlamına gelmez: Korku ve çatışmanın özel kaynakları, tıpkı bu kaygıyı dışavurmakta kullanılan simgelerin değişmesi gibi değişebilmektedir. Bu konuda zihin açıcı bir makale için bkz. Betram J. Cohler, "Intent and Meaning in Psychoanalysis and Cultural Study," *New Directions in Psychological Anthropology* içinde, ss. 269-293, ed. T. Schvvartz, G.M. VVhite ve C.A. Lutz, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Ayrıca, Tura'nm yazısı naif bir medikalizmden izler taşımaktadır. Yazar 'retrospektif müneccimlik' yöntemiyle, Asiye Hatun'un kimi hallerini patolojize etmekte ve hipomani ya da depresyon gibi teşhisleri kolayca yüzyıllar öncesine 'ışmlamakta'dır. Bu bahsi İbn Fârid'in "Şaraba Övgü" kasidesinden (Kaside-i Hamriyye) birkaç dizeyle bitirmek, iyi bir analistin kültürel sembolleri görünür kılabilen kişi olduğunu hatırlatmaya bilmem yeter mi?

39. Rainer Maria Rilke, *Seçilmiş Şiirler—Duino Ağıtları,* çev. Turan Oflazoğlu'nun önsözü, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

40. Büyük düşünür Rene Guenon, sufizm sözcüğüne ve tasavvufun İslam mistisizmi olarak tanımlanmasına itiraz etmektedir. "Batılılar, özellikle İslam tasavvufunu belirtmek için sufizm diye bir kelime uydurdular. Ama bu terim tamamen itibarî bir adlandırma olmakla kalmaz; ayrıca oldukça üzücü bir sakınca da arz eder. Şöyle ki: Bu sözcüğün bitim şekli (-İzm), hemen hemen kaçınılmaz bir şekilde, sadece belli bir ekole ait bir düşünceyi çağrıştırmaktadır. Oysa gerçekte böyle bir ekol yoktur. (...) İslam tasavvufunun mistisizm ile uzaktan yakından alâkası yoktur. Mistisizm tamamen Hıristiyanlığa özgü bir şeydir. Öte yandan mistik, sürekli edilgen bir tutum içinde olduğundan, kendisine gelecek bir şeyi kendi katkısı olmadan kabule hazır olduğundan, bir yöntemi de olamaz." Bkz. Rene Guenon, *İslâm Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış,* ss. 30-34, çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

41. Ebu'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf,* çev. Ekrem Demirli-A. Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996. Makamlar ve hallerin bir öyküsü, sufi şair Feridedddin Attar'ın eşsiz eseri *Mantıku't-Tayr*'da verilmektedir. Ferideddin Attar, allegorik yapıtı *Mantıku't-Tayr* ya da Kuşların Mantığı'nda (çev. Abdülbaki Gölpınarlı, iki cilt, İstanbul: MEB Yayınlan, 1990),

nefisleri Hüdhüd kuşunun rehberliğinde yolculuğa çıkan kuşlar olarak resmetmektedir. Bu bilinen öykünün özetini ve kısa bir yorumunu Afifi'den okuyoruz: "Kuşlar Çin semasında uçarken, kendisinden düşen bir tüyden yaratıldıkları kralları Simurg'a ulaşmak istemektedirler. Kuşlar, Hüdhüd'ün irşadından sonra, meşakkatli bir yolculuk için gerekli hazırlıkları tedarik ederler. Sonra, Attar'm 'taleb, aşk, marifet, istiğna, tevhid, hayret, fakr ve gına vadileri' diye isimlendirdiği yedi vadiye dalarlar. Kuşların bazıları seferin zorluk ve tehlikeleri karşısında geriye dönerken, bir kısmı da gayelerine ulaşamadan helâk olur. Kalanlar ise gevşeklik göstermeden ciddiyetle yola devam ederler. Arzular onları engelleyemez, karşılaştıkları korkular iradelerini kırmaz. Böylece, 'fakr ve gına vadisi' olan son vadiye ulaşırlar. Fakat, oraya yalnızca yolculuğun sıkıntı ve tehlikelerine göğüs geren otuz kuş ulaşabilmiştir. Simurg'un huzurunda benlikleri silinir, krallarıyla aralarındaki perdeler kalkar. Simurg'a baktıklarında, kendisinde otuz kuş müşahede ederler. Böylece çokluğu *(kesret)* birlikte (*vahdet*) müşahede etmiş olurlar. Kendilerine baktıklarında ise yalnızca Simurg'u görürler. Bundan hayrete düşerler; sebebini araştırdıklarında kendilerine şöyle denir: 'Bu mertebe bir aynadır. Ona ulaşan, sadece kendisini görür. Otuz kuş olarak geldiniz ve otuz kuş (si murg) gördünüz.' Kuşlar beşeri nefislerdir, simurg Hak'tır; vadiler ise sufi yolun makamlarıdır. Kuşların yolculuğu manevi vadilerde gerçekleşen 'batini bir sefer'den ibaretti. Orada nefsin garip ve acayip hallerini, karanlık ve nurunu, bu dünyaya ve Allah sevgisine taalluk eden durumlarını müşahede ettiler. Son vadiye ulaştıklarında ise, saflaşıp temizlendikleri için perdeler kalktı. Artık karşılarında üzerinde cemal-i ilahinin yansıdığı bir ayna vardı. Aynaya baktıklarında, aslında kendi zâtlarından başka bir şey olmayan matlubları Simurg'u görmüşlerdi." Bkz. Afifi, a.g.e., ss. 119-120.

42. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcub–Hakikat Bilgisi,* hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.

TASAVVUF: EVRENSEL BENLİĞE GİDEN YOL

A. Reza Arasteh - Enis A. Sheikh*

Şiblî'ye soruldu:



"Bu yolda sana kim kılavuzluk etti?"

"Bir köpek" dedi. "Onu bir gün, bir su kıyısında, susuzluktan neredeyse ölmüş bir halde iken gördüm. İçmek için suya eğilince, sudaki aksini görüyor, korkup geri çekiliyordu. Onun başka bir köpek olduğunu sanıyordu. Sonunda susuzluğu öyle bir noktaya geldi ki, korkusunu bir kenara itip suya daldı. 'Öteki köpek' kaybolmuştu. Köpek, kendisi ile arzusu arasındaki engelin yine kendisi olduğunu ve artık yok olduğunu gördü. Benim engelim de, kendi benim olarak aldığım şeyin, aslında kendi engelim olduğunu öğrendiğimde ortadan kalktı. Benim yolum, bana bir köpeğin davranışı ile gösterildi."

* Bu bölümün I. Kısmı iki yazara aittir, II. Kısmın yazarı ise Dr. Arasteh'tir. Bu bölümün parçalan ilk yazarın basılı eserlerinin yeniden düzenlenmiş alıntılarından oluşmaktadır (Arasteh, 1964, 1973, 1980, 1984).

Bu makale, birbirini tamamlayıcı iki bölümden oluşmaktadır. I. Kısım, tasavvufun tabiatını ve psikolojik anlamını ortaya sermektedir. II. Kısım, tasavvufun Batı psikoterapisi ve tedavisi ile bağlantılı terapötik yönlerini tartışmaya açmaktadır. Batılı sağlık kavramları sosyal tarih ile sınırlıyken, tasavvuf insan sağlığını psikokozmoloji ile ilişkilendirir.

I. TASAVVUF: TABİATI VE PSİKOLOJİK ÖNEMİ

Mistisizm tüm dinlerin içe dönük boyutu olarak ele alınabilir. Başlangıçta "mistisizm" terimi esrarlı Yunan kültleri ile bağlantılı olarak kullanılıyordu. Onlara göre mistikler, ilahi bilgiye sahip olan seçilmiş bir gruptu. Bu bilgiye sahip olmaları kendi çabalarından ötürü değil, bunun için doğuştan gelen bir kabiliyetle kutsandıkları içindi. Çoğu insan bunu anlama kapasitesinden yoksun olduğu için, mistiklerin bu bilgiye dair sessizliklerini korumaları bekleniyordu.

Ancak yıllar içinde bu terim çok daha geniş bir anlama büründü. Tüm insanlar tarafından paylaşılan bir hissi ifade eder oldu: Vâcibü'l-Vücud, Mutlak Kemal, Ezelî Hikmet, Ulvi Hüsün, İlâhî Aşk ya da Allah'a duyulan arzu (Smith, 1973). Bu his sadece evrensel değil, ebedidir de. Picton, mistisizmi, "Tüm kendini beğenmişlikleri, gururu büyük bir ihtişam içinde eriterek tevazuya indirgeyen muazzam ve nihayetsiz birliğin manevi idraki," olarak tanımlar (Smith, 1973, s. 2). Mistik, sonludan sonsuza, suretten hakikate varmak ve sonunda da Varlık ile bir olmak arzusundadır.

Mistikler, nefsin bu hedefe ulaşabileceği iddiasındadırlar ve iddialarını belli önermelerle desteklerler (Smith, 1973):

(1) Ulvi nizama, aşkın düzene dair bilgi, akıl yoluyla değil, sadece ruhani sezgi melekeleri ile elde edilebilir.

(2) Her insanoğlu ruhunda Ebedi Ateş ile birleşmeyi arzulayan ilahi bir kıvılcım taşır.

(3) Hiç kimse benliğinden arınmadıkça Allah bilgisine doğrudan ulaşamaz. Gurur ve şehvet, Allah'ı açıkça görmeye mani olur.

(4) Aşk, Allah'a doğru yükselirken nefsin rehber ışığıdır; çünkü sadece aşk, nefsi bencillik ve şehvet zincirlerinden kurtarabilir.

Tasavvuf: İslam Mistisizmi

Tasavvuf, İslam'ın mistik veya içe dönük veçhesidir. Stoddart (1985), İslam'ın dışa dönük boyutunu veya "egzoterizm"i *(şeriat)* bir dairenin çevresine; içsel hakikati veya 'ezoterizm'i ise *(hakikat)* dairenin merkezine benzetir. Çevreden merkeze giden hat ise, *tarikatı,* yani zahiri ubudiyetlerin edasından batini itmi'nana, inanmaktan yakın elde etmeye doğru giden manevi yolu temsil eder. Aslında, Sankritçe'deki "yogi" gibi, Arapça'daki "sufi" de sadece maksada ulaşmış kimseyi ifade eder; ancak çoğunlukla maksada giden yolda hedefe ulaşmak için mücadele edenler için de kullanılır (Stoddart, 1985).

Tasavvufun Yükselişi

Hz. Muhammed'in vefatını takip eden yirmi beş yıl içerisinde, ashabıyla ortaya koyduğu faziletlerin çoğu

yok olmaya yüz tutmuş; bir kısmı yok olmuş ve gittikçe gerileyen, kalpsiz bir toplum ortaya çıkmıştı. Pek çok önemli manevi hareket gibi, tasavvuf da, egemen koşullara bir başkaldırıyı temsil ediyordu. Sufilerin amacı, insanların iç dünyalarında sade, huzurlu ve mutlu yaşamalarını sağlayacak bir rönesans gerçekleştirmekti. Sufiler, kendi çağdaşlarına egoizmin ve bunun kaçınılmaz sonucu olan yozlaşmaların çirkinliğini ve âlemin özünün manevi olduğunu öğretmeyi arzuluyorlardı (Fatemi A. Fatemi, 1976). Sufilerin Rûmî tarafından dile getirilen bir başka rüyası da, İslam, Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerinin ihtiyaçlarını besleyen "zihnî ayrılıkları daha da açmak değil, sarıp kapatmak"tı (bkz. Fatemi, 1976, s. 15). Sufi öğretilerinin bir bölümü, işte bu "iyileştirme" ideali etrafında oluşur:

(1) Yalnızca bir Allah vardır.

(2) Hakikat'e (Allah'a) ulaşmada yeryüzündeki insanlar sayısınca yol vardır, fakat bütün yollar benliğin yok edilmesini ve insanlığa benliksiz hizmet etmeyi gerektirir.

(3) En esaslı yasa, mütekabiliyet yasasıdır. Sadece hassas bir adalet duygusuna sahip olduğumuzda insan emsallerimizle uyum içinde yaşayabiliriz ve bu duygu sadece kendisini bencillik ve kibirden kurtarmış bir zihinde gelişebilir. Dünya sadece ve sadece adaletin hâkimiyeti ile ahenk içinde bir yer olabilir.

(4) İnsanların kardeşliği, herkesi "Allah'ın kulu" olarak birleştirir.

(5) Aşk, ahlakın temelidir. Feragatten doğar ve başkalarına hizmetle kendisini gösterir. Bütün farklılıkları giderir ve tüm yaraları iyileştirir.

(6) En temel gerçek, kendisini (nefsini) bilmektir, çünkü "Nefsini bilen, Rabbini bilir," (Fatemi, 1976; Khan, 1979).

Tasavvuf İçin Bir Psikolojik Referans Çerçevesi

Batılı psikolojik referans çerçevesi, Batı kültürünün bir ürünü olarak, tasavvufu yorumlamakta yetersiz kalmaktadır. Ancak, Jung'un analitik psikolojisi tasavvufu başka herhangi bir ekolden daha iyi açıklar. "Bilimsel" denilen psikoloji ve Freudyen psikanaliz, belki de sadece bölünmüş kişiliğin tabiatını yorumlamada işe yarar. Bilimsel psikolojinin yetersizliği, "nesnel" bir bilim olma saplantısından kaynaklanır; Freudyen psikoloji ise kurucusunun kısıtlı insan kavramı yüzünden yetersiz kalır. Bu yetersizlikler, farklı ekollerin tarihsel bir analizi ile ispatlanabilir. İlk psikologlar, insan konusundaki bilimsel çalışmalarına yanlış bir varsayımla başlamışlardır. İnsanı hayvanlardan ayıran ve bize yaratıcı vizyon kabiliyetini kazandıran temel farklar yerine, hayvani-in s ani davranışın ortak paydalarından hareket etmişlerdir. Sonraları, Freud da benzer bir hata yaptı. Elinde insana dair açık bir kavram olmadığı halde, önce akıl hastalığı ve onun tedavisini araştırdı. Freud eğer felsefeye ilgi duyan bir hekim değil de, hekimliğe ilgi duyan bir felsefeci olsaydı, teorileri farklı bir biçim alırdı. Dahası, diğer kültürleri tanımış olsaydı, daha az hata yapardı (Arasteh, 1965).

Bilimlerin tümünde olduğu gibi psikolojide de, hakikatin sadece bir kısmına hâkimiz. Hakikat, milyonlarca yıl önce yeryüzüne düşmüş ve parçalara ayrılmış

kocaman bir elmas gibidir. Parçalar yeryüzüne dağıldı, fakat bir bölgenin sakinleri, parçalardan birini bulunca onu yanlışlıkla elmasın hepsi sandılar. Hem zaten elmasın bütün parçalarını bir araya getirseydik bile, yine de parçalanmış bir elmasa sahip olacaktık. Elimizdeki, insana dair hakikat parçasının muteber olabilmesi için, insanın tüm gelişimini gösteriyor olması gerekir. Psikoloji sistemlerinin referans çerçeveleri olarak, aşağıdaki dört ardışık gelişim aşamasını öneriyoruz:

(1) Gelişimin ilk aşamasında, kendisini ifade edişi biyolojik etkenlerin egemenliğindedir. Burada psiko-biyolojik yaklaşım gerekir.

(2) Sosyalleşmenin kökleri atılır atılmaz ikinci aşamaya geçilir. Biyolojik gücün psiko-kültürel güçler olarak tezahür ettiğini görmeliyiz. Bu yeni bir teori ve tekniği gerektirir: psiko-kültürel analiz.

(3) Üçüncü aşama, "ben"in nesnelleştirilmesi ve tek gerçekliğin farkına varılması ile başlar. Deneyim ve içgörüye dayalı deneysel analiz, burada en uygun yaklaşımdır. Zirve noktasında, bu aşama kozmo-psikolojiye dönüşecektir.

(4) Kozmo-psikoloji aşamasında kişinin idrak kabiliyeti kâinatın titreşimi ile uyum içindedir; yani sıradan yaşantı "ben-lik" (ego dünyası) evresine aittir ki, bu, yaşantısal düzeyde, üçüncü tekil şahsa, "o-luk"a dönüşür ve "birlik" dünyasından daha derin bir algılama çıkar.

Makalenin hacmi, insani gelişmenin farklı kapsayıcı sistem veya aşamalarını tartışmaya yetmeyecektir.

Fakat, sufinin bireyleşme/tekilleşme yolunun yaşantısal düzeyden başlayıp kozmo-psikolojik bakışa doğru ilerlediğini söylemekle yetinelim. Sufi bakış açısı, insanların sosyal hayvanlar olduğu inancının reddini ve insanların tabiatla gayrişuuri bir birlik içinde hayata başlamış olduklarının kabulünü gerektirir. Gelişim sürecimizle, doğadan koptuk; acıyı, zamanı ve mekânı tanıdık; ya da, eğer dilerseniz, cennetten kovulduk ve o zamandan beri yeni bir birliğin, vuslatın ardı sıra koşuyoruz. Psikolojik olarak, sayısız bağımlılık ve bağımsızlık evrelerinden ve kültürel yenilemelerden geçerek gelişiyoruz ve nihayetinde kozmos ile bilinçli bir yeniden bütünleşme yaşayacağız. Başka bir deyişle, çözmeye çalıştığımız bir şifre (Zen Budizm'deki gibi), keşfetmeye çalıştığımız bir hazine (tasavvuftaki gibi), ya da taklide çalıştığımız bir mesih (Hıristiyanlıktaki gibi) vardır. Uyanmanın, sonunda "yokluk" olarak varlığın sahiline varan birbiri içine geçmiş sayısız dereceleri vardır.

Tasavvufun tabiatını tartışmadan önce, özne-nesne birliği olan yaşantı (*experience*) ile Batılı psikologlar tarafından yorumlandığı şekliyle davranış (*behaviour*) arasında bir ayrım yapmalıyız. Kuşkusuz, sağlıklı bireylerde yaşantı ve davranış örtüşür ve içsel ve dışsal ifade aynıdır. Oysa pek çok durumda davranış, rasyonelleştirme veya tecrübenin kısıtlayıcısıdır, bir kılıftır. Yaşantı, yani tecrübenin organik ve aydınlatıcı bir tabiatı olmasına karşın, davranış şartlanma ile karakterize edilir. Değişimi gerçekleştiren ve aynı zamanda kişinin duyarlığını artıran, davranış değil, yaşantıdır.

Pavlov'un köpeğinin tüm şartlanmalarının, bir gecelik "yoğun maruz bırakma tedavisi" ile, yani korkulan ya da kaçınılan olay veya durumla yoğun biçimde yan yana getirme ile çözülebildiği söylenir. Aslında, tasavvuf yoluna çıkmaya hazırlananlar, öncelikle kendilerini "şartlanma"dan kurtarmalıdırlar.

Tasavvufun Tabiatı

Pek çok araştırmacı, *sufi* kelimesinin anlamını belirlemeye teşebbüs etmiştir. Bazıları bu terimin sufilerin kalbinin sâfiyetine işaret eden "safâ" kelimesinden türediğini öne sürmüş; bazıları da "saff'm "ilk aşama" veya "öncü" anlamına geldiğini iddia etmiş; ve yine bazıları, sufinin yünden giysilerine atıfta bulunduğunda ısrarlı olmuşlardır. Hatta bazı sufiler mağaralarda kaldıkları için "mağaralı" anlamında *"şikeftî*ler" olarak da bilinirler. Küçücük tahtalar arasında ömrünü geçirenler *"fakirler"* olarak adlandırılırken, diğerleri daha çok gayretleri ile bilinir ve "nurlu", "ermiş" veya "muhlisler" olarak anılırlar. Ancak açıktır ki, bu terimler sadece dış nitelikleri yansıtır. Tasavvuf bir yeniden doğuş sanatıdır, bir kimsenin doğallığını yeniden kazanma sürecidir, tekdüzeliği aşma yoludur ve yaratıcı vizyon aracıdır. Kesreti fark etme ve vahdeti hissetme mesleğidir. Hayata, kozmik yasalara, gerçek fıtrata sadakattir. Kültürel benden kurtuluş ve kozmik bene varıştır.

Tasavvuf, özünde insanın arzu nesnesiyle, yani Mâşuk/Maksud ile yahut "ideal-ego" ile özdeşleşmeye giden bir enfüsi deneyimdir. Tasavvufun tarihinde, arzu nesnesi bir tekâmül sürecinden geçmiştir. İlk su-

filer, Kur'an'da belirtilen asli Müslüman niteliklerinin peşindeydiler (Lings, 1975; Şah, 1970). 9. yüzyılın sufileri Ali Ebu Mansur el-Hallac'dan başlayarak -ki, "Ene'l-Hakk," yani "Ben Hakkım" dediği için işkence görmüştür- ve Attar ile en son noktasına vararak, arzu nesnesi olarak Allah imajını seçtiler. Yine daha sonra, başka sufiler, Rûmî ve Hafız gibi, aşkı kendilerine maksud edindiler ve aşkla özdeşleştiler (Arasteh, 1980).

Bu özdeşleşme süreci, Ben-Sen ilişkisinde kendisini gösteriyordu. "Sen" herhangi bir arzu nesnesi olabilir ve "Ben" vicdani arzu nesnesi ile uyarılan herhangi bir aşamadaki herhangi biri olabilir. "Ben ve Sen"in birleşmesi sürecinde önemli olan, arayış içindeki sâlikin iç motivasyonudur. Kalp içeriden dürtülenmelidir. Arzu nesnesi olarak "Sen" ise, kalbin aşkına değmelidir. Sufi edebiyatında, kalbin saflığı -ki her şeyden önemlisi budur- ve niyet, çoğunlukla passız, tozsuz bir aynaya benzetilir.

Rûmî'nin *Mesnevî*'sinden bir hikâye (Arasteh, 1980), bu noktayı çok güzel bir biçimde göz önüne serer. Zamanın birinde, bir grup Rum ressamı ile bir grup Çinli ressam, en iyi sanatçıların kendileri olduğunu iddia ediyorlardı. Derken, sanatın hâmisi olarak sultan, her iki tarafı imtihan etmeye karar verdi. Ressamlar, birbirine açılan, fakat aradan bir perdeyle ayrılmış iki odada çalışmaya başladılar. Çinliler her çeşit boyayı isteyip güzel bir resim yapmaya koyulurken, Rumlar duvarın pasını ve eski boyasını çıkarmak için gerekli malzemeden başka bir şey istemediler. Zamanlarını duvarı ayna gibi parlayana kadar temizleyip cila-

lamakla geçirdiler. Bir süre sonra, sultan, sanatçıları ziyaret etti. Çinli ressamlar perdeyi kaldırınca, sultan aklını başından alacak güzellikte bir resimle karşılaştı. Rumların bölümüne girdiğinde, onlar da perdeyi kaldırdılar. Çinlilerin karşı duvardaki resminin, aynaya benzettikleri duvardaki yansıması o kadar güzeldi ki, sultanın gözleri kamaştı. Cilalı duvar, hırsın, mülkiyetçiliğin ve önyargının pasından arınmış sufilerin kalbini sembolize eder, enfüsi ve afaki gerçekliği yansıtır, hakikati anında ve öylesine hızlı kavrar ki, yorumlama ve arayışa ihtiyaç bırakmaz (Şâfiî, 1985). Rûmî'nin dediği gibi, "Ruh karanlıktayken, kişi hayattaki yolunu bulmak için akıl fenerine ihtiyaç duyar; oysa ruh aydınlandığında, kimse akim fenerini aramaz," (Arasteh, 1980, s. 48).

Eğer bir kimsenin aynası sosyalleşme, rekabet veya meslek taassubu ile buğulanmışsa, o kimse temizlenmeye ve arınmaya, ümmi fakat müstakim bir kişiden çok daha fazla ihtiyaç duymalıdır. Eğer biri öfke, nefret, hırs, kıskançlık veya haset dolayısıyla kendisine yabancılaşmışsa, o kimse iç özgürlüğe kavuşmak için dürüst bir zanaatkârdan çok daha fazla çaba sarf etmelidir. Eğer bir kimse farklı kültürel modellere, özellikle dini formlara sıkışıp kalmışsa, o kimse havarilerin kıssalarını kilisenin kurallarından daha fazla önemsemeyen bir mutaassıptan daha şiddetli bir iç mücahede yaşamalıdır.

Arayışçılar bir kez yola düşünce, her halükârda maksudunun farkına varırlar ve maksudlarına kavuşmaktan gayrisini düşünmezler. Bu süreç, seven-sevilen

(âşık-mâşuk) ilişkisi bağlamında ifade edilir ve amaç sevgiliyle yakınlık *(kurb)* kazanmaktır. Ne var ki, yol boyunca tuzaklar vardır. Bunların en ciddisi ise, Ben-Sen ilişkisi içinde Ben'in bilerek veya bilmeyerek maksuduna, maksudun hatırına değil de kendi menfaati için kavuşmak istemesi, yani Ben'in maksudu kullanmak istemesidir. Böyle olunca, Ben-Sen ilişkisi ilerlemez. Azami ihlas, mutlak teslimiyet, olmazsa olmazdır. Burada şu soru ortaya çıkar: "Böyle bir yolculukta ve böyle bir arayışta ihlaslı olduğumuzu nasıl bilebiliriz?" Bu halin kendisi kendisine delil olduğu halde, sufiler işaret ve sembolleri izler ve arzuların iniş-çıkışlarını gözlemlerler. Dahası, bu arzuları tahlil eder ve dürtülerine bakarlar.

Sufiler, *âşık*'m bütün dikkatini *maşuk'a.* çevirmek için çeşitli alıştırmalar geliştirmişlerdir. Biri, Ben-Sen nispetinde sufilerin yolculuğunu sembolize eden, beş adımlı bir raks'tır/ Raks,"derin bir tefekkürle başlar, kendisini çözümlemek, yeniden ateşlendirmek ve fıtri haline geri dönmek için kendisi üzerinde odaklanır. Ancak bu da yetmez. Sufiler, arınmak ve asİina dönmek için fikir kadar amelin de gerektiğini bilirle):. Raks, bu arınmaya hizmet eder. Sufi, yürümeye başlar ve ellerini göğsüne bitiştirmiş olarak ilerler (ilk adım). Bir adım daha atar, avuçlarını açar, yere doğru uzanır; ki bu, kendisinden/nefsinden kurtuluşu temsil eder (ikinci adım). Sonra, ellerini göğe doğru kaldırarak, Allah'a yönelişi ve her şeyin O'ndan geldiğini sembolize eder (üçüncü adım). Daha sonra, avuçları göğü gösterecek şekilde ellerini başının üstünde birleştirir; ki bu, in-

sanın Allah'ın mahiyetini bilemeyeceği anlamına gelir (dördüncü adım). Son olarak, sufi sağ elinin parmaklarını maksuduna doğru yöneltir; varolan yalnız Şensin diye gösterir. Sufiler bu raksı maksudlarmda yoğun biçimde odaklanarak gerçekleştirirler.

Ben Sen olunca, ikilik bire iner ve bir an'a erişilir. An, yani bir fırsat an'ı, yeni durum, yeni his ve insanın önceki halinin farkına vardığı ve sembolik olarak, kutsal olarak ve tecrübi vasıtalar aracılığıyla iletişim kurabildiği hal. Peki ama nasıl? Düşünerek mi? Hayır. Konuşarak mı? Hayır. Telkinle mi? Hayır. O halde, bu Sen-Sen ilişkisinin anatomisi nasıl bir şeydir? Her alanda yeni bir şeyler ortaya koymuş kişiliklere dair bildiklerimiz, bize bu Ben-Sen ilişkisi mekanizmasının kendi temel nitelikleri olduğunu söylemektedir. Bu, duyusal algılama, etki-tepki, uyarı-cevap, düşünme veya mantıktan ziyade, kişinin bütününe dayalı bir iletişim aracıdır. Bu iletişim aracının kendisine özgü psikolojik boyutları vardır; yasaları ve fiziksel düzeneklerini ise henüz yeni tanıyoruz. Temel olarak, sufi bireyleşme durumuna yükselmek için üç aşamadan geçmek zorundadır. Bunlar: (1) ismin aydınlanması (kültürel ben), (2) sıfatların aydınlanması, (3) özün aydınlanması şeklinde özetlenebilir. Ancak mürit bu adımları atacak nitelikleri kazanmadan önce, yeniden doğuş süreci ve bireyleşme yolu olarak adlandırılabilecek içsel ve dışsal uzun bir alıştırma döneminden geçerek arınmalı, safiyet kazanmalıdır.

Tasavvuf: Bireyleşmeye Giden Yol

Bir bireyleşme yolu olarak tasavvuf, iç içe geçmiş iki psikolojik adımda özetlenebilir: (1) *Fener,* benlikten,

yani nefisten ve sosyal benlikten kurtulma. (2) *Beka;* evrensel benlikle bütünleşme, yani kendi bütünlüğünü kazanma. Sufilere göre, bizi hem hayvandan aşağı düşürebilecek, hem de meleklerden yukarı yükseltebilecek içsel kuvvelerimiz vardır. İnsan, bu karşıtlık haline, akıl sahibi olması yüzünden geldi. O halde akıl, karşısında şehvani kuvveleri bulur. Bu karşıtlıklar içinden ya akim da ötesine geçerek yakın hali *(nefs-i mutmainine*) elde ederiz, ya da kuvvelerin esiri olup aşağılara *(nefs-i emmâre*) düşeriz. Gerçekteki tabiatımız öylesine çelişkilidir ki, bu uyumsuz unsurları pek nadiren uyumlu hale getirebiliriz. Uyumsuzluk, büyük çoğunlukla (1) nefs-i emmâre (geriletici ve şeytani eylemlere emir veren kuvvet) ile akıl, (2) akıl ile nefs-i mutmainne (yakîne ermiş nefis) arasında görülür. Bütün sufiler, nefs-i emmâreyi, kısaca nefsi, kurnaz, hilekâr, İblis tarafından yönlendirilen ve ihtiras üreticisi olarak tanımlarlar. Nefis, şehvetiyle akim zekâsını ve kalbin merhametini çalar. Bizi hayatta maddi amaçlar peşinde koşmaya mecbur eden ve gelişmekten mahrum kılan ana-idol odur.

Sosyal anlamda nefis, iktidar peşinde koşanlarda; iktidar uğruna insani karakterini satıp ona köle olanlarda kendisini gösterir. Nefsin gücü zihinde öylesine şiddetli bir arzu geliştirir ki, kurbanları sürekli olarak hile ve ihanet sanatındaki kabiliyetlerini artırır ve hedeflerine ulaşmak için zalimce hareketlere girişirler. İnsani niteliklerin tümü, şeytani kişiliklerce sömürülür ve tüketilir ve güç, refah ve dünyevi arzuların aleti haline gelir.

Akıl ve nefs-i emmâre arasındaki mücadelede, akıl çeşitli alanlarda meşgul olarak veya erdemli öncelikler elde etmek suretiyle nefsi tatmin ederek zafer kazanabilir. Akıl nefis tuzağından nispeten kurtulmuşsa, tümüyle insani hallerle meşgul olur. Böylece, hayatın yalnız bu alanıyla meşgul ve kendi gerçekliğini görmezden gelen bir insan modeli çıkar. Rûmî (1952), hitabelerinden birinde şöyle der:

> "Âlimler uzmanlık alanlarına ilişkin ateşli tartışmalar yaparlar, diğer taraftan -kendilerini en çok etkileyen- kendi benlerini görmezden gelirler. Âlim şununbunun caiz olup olmadığı üzerine hükümler verir, fakat kendi benine ilişkin olarak hiçbir şeyin caizliğinden veya safiyetinden haberdar değildir." (s. 82)

Birey, her insani durumda mantığı kullanmaya ve kendisini olaya uyum getirecek bir şeye nispet etmeye çalışır. Fakat bu ilişkilendirme meselesi hakikî olmadığı için, çözüm geçicidir. Rûmî (1952), *Fîhi mâ Fîh'te* bu durumu şöyle tanımlamaktadır:

> "Bu dünyada herkesin kendi ilgi alanı vardır; kiminin kadınlar, kiminin zenginlik, kiminin bilgi yahut başka bir şey. Herkes kendi rahat ve keyfinin, peşinden koştuğu şeyde yattığına inanır. Yine de, ardına düştüğü nesne ile tatmin olmaz ve geri döner. Bir süre sonra, aslında zevk ve rahat peşinde olmadığını söyler, yeni bir şeyler arar, ama tekrar hayal kırıklığına uğrar; bu böylece sürer gider." (s. 106)

Rûmî, daha sonra ilmiyle gurur duyan entelektüel benin kendisini beğenme ve böylelikle de gerçek ben-

den sapma eğilimine girdiğini ifade eder. Ne var ki, sufiler insanın büyük potansiyelini, içinde her şeyi kaydedebildiği muazzam bir âlem bulunduğunu kabul ve takdir ederler. Aklın gelişimine izin verdiğimizde, potansiyelimizin ve entegre varlığımızın ihtişamının farkına varmamız mümkün olur ve bu da yaşamın temel amacına, yani her şeyle bütün olma amacına yeniden dönmemizi sağlar. Yine bu noktada, aklın varoluşsal sorunumuzu çözmekte yetersiz kaldığını da idrak ederiz.

Bu tereddüt halinde, akıl ile gerçek ben, muhakeme ile sezgi, ben ile ben-olmayan arasında bir farklılaşma ortaya çıkar. Ben-olmayan, gerçek anlamda var olmasına rağmen, bize ilk önce perdelenmiş olarak gözükebilir. Bazıları onu çok açık, bazıları müphem bulur; bazıları onu kendilerinin bir mahrem parçası gibi yaşarlar, diğerleri için ise erişilmezdir. Zihin açık olduğunda, bireyin idraki olmaksızın aniden görünebilir, bir an sonra kaybolabilir.

Entelektüel benin gerçek benin sesine ne ölçüde direndiği, bir bireyden diğerine farklılık gösterir. Biri çelişkili duygular içinde olup entelektüel bene geri çekilirken, bir başkası sesini duyabilir, ama duymazdan gelebilir. Yine bir başkası da ona kulak verebilir ve kendi varlık halinin bilincine varabilir. Farkındalık, başkaları tarafından aktarılan bilgilerle elde edilemez. Bizler, kendi kendimizin uyarıcısı olmalıyız ve ben-arayışı idealini kendimiz algılamalıyız. Gizli bir ses (Hâfız'm "hakiki vicdan"ı), Hâfız'a seslendiği gibi, bize de seslenebilir: "Eğer sen gelip geçen bir insansan,

yoluna engel olan her ne ise (nam, şöhret veya şeref), yanından geç git. Hakikatin peşinden git," (Arasteh, 192, s. 160).

Bir bilinç haline ulaşmamızdan sonra sezgisel olarak biliriz ki, ne olduğumuz, ne olabileceğimiz değildir. Daha iyi bir kendinden emin olma haline ilişkin bir bakışımız da vardır ama geleneksel perdeler bizi onun avantajlarından mahrum eder. Bu durumda gerilimin farkına varabiliriz; varoluşun temelinden yoksun olan bu endişe, bizi geri çekilmeye yöneltir. Her gün toplum tarafından beslenen baskın bir ego, kolaylıkla müphem bir iç sese çekilebilir ve evrensel Ben'in yükselişine mani olabilir. Evrensel Ben'e karşıt olan sosyal güçlerin baskısı altındaysak veya hâlâ evrensellikten çok uzak bir grubun parçasıysak, bu özellikle geçerli olur. Fakat eğer şansımız varsa, kendimizi psikolojik bir ahenksizlik durumunda bulabiliriz. Şimdi asıl şuurumuzun sesi, Ben'imiz meydan okuyabilir. Potansiyel şahsiyetimiz, "Ben"imizin karşısına geçer, onu sorgular ve eleştirir. Kendimizi analiz etmeye ve refaha ve şöhrete sahip olmak gibi geçici tatminlerden ziyade nihai kesinlikle *(yakîn)* daha fazla ilgilenmeye başlarız. Bir kalbimiz olduğunu; tek ve bütün bir varlık olduğumuzu ve parçalara ayrılamayacağımızı fark ederiz. Böylece, hedefi gerçek Ben'e, mükemmel ve evrensel kişiliğe ulaşmak olan bir arayışa gireriz. Bu her şeyle bütün olmak, ulviyet kazanmak ve sadece Hak'la bir olmak demektir.

Başlangıçta bu durumu algılayanlayız, çünkü hayatımız boyunca farkındalığın eşiğine gelinceye kadar, birtakım zihinsel bloklar bu algıyı engeller. Bu yüzden

sufiler görevimizin bu engelleri ortadan kaldırıp evrenin bir aynası olmak olduğuna işaret ederler. Sâlikler (arayıcılar), zorlu bir zihinsel yola girerler; yol zorludur, çünkü arayış ve tefekkürün her aşamasında bir illüzyona düşme ve sahih akıl duruşunu empatik olarak kaybetme ihtimali ile yüz yüze gelirler.

Bir Kılavuz Seçmek

Görev öylesine tehlikelidir ki, sufiler empatik olarak sâliklere gerekli deneyimlerden geçmiş ve yolu bilen pirler bulmalarını tavsiye ederler. Sufilere göre, bu kılavuz gereklidir; çünkü hiç kimse kendi davranış, eylem ve hislerini ölçebilecek gerçek mihenk taşma sahip değildir. Yine hiç kimse, tutkusuz edemez ve bir şekilde kendi yaptıklarına hayranlık besler. Zorluk, kendi kusurlarımızı objektif olarak ölçümlemedeki yeteneksizliğimizden doğar. Böylelikle her davranışsal ve zihinsel değişim için bizi halimizin farkına vardıracak ve kendimizi aşmamızı sağlayacak daimi bir refakatçimiz olmalıdır.

Böylesi bir kılavuz, müridin düşünce dalgalanmalarını anlayabilir ve ona sembolik olarak yardım edebilir. Rûmî (1952), sâliklere kılavuzdan ayrılmamayı tavsiye eder: "Gizli gizli saldıran düşmanınızdan (nefis) kaçabilmeniz için, pir'in gölgesine sığının," (s. 117). Kılavuzu, ırk veya milliyetine göre değil, kendi amaç ve hedefine göre seçmek gerekir:

> "Şekline ve rengine bakma; gayesine ve niyetine bak. Siyah yahut beyaz olsun, yine seninle beraberdir; aslı seninkiyle aynıdır." (s. 120)

Pirler talimatlarla öğretmez, ancak müridin kendi durumunu anlaması, deneyimlemesi gereken hali meydana getirerek öğretirler. Elbette, mürit sadece kendi zihinsel durumuna yakın duran halleri deneyimleyebilir:

> "Nefis ilmi nefisten alır; kitaptan yahut dilden değil. Esrarın bilgisi akim hâli olmasından (boşalmasından) sonra gelirse, kalp de aydınlanmış demektir." (Rûmî, 1952, s. 121)

Sufi müritler, geleneksel olarak, çok fazla yürüyerek seyahat ederler ve kendi pirlerini bulabilmek için çeşitli hangâhları ziyaret ederler. Mürşitlerin yanında kalp kalbe bir iletişimin vaki olacağına inanırlar. Bu mürşit-mürit ilişkisi, davranışsal açıdan formalite ve otoriteyi önermekteyse de, mistik gerçeklik açısından hiç de öyle değildir. İki nefis iletişim kuruyordur; biri verir ve yönlendirir, diğeri alır ve ilerler. Mürit bir emre itaat ediyor değildir; gelişimsel değişikliklere açıktır, o kadar. Mürit kendisini ne kadar aşarsa, mürşide o kadar az ihtiyaç duyar. Bu irşad bir yeniden doğuşu getirir, pir bu yolda sadece bir aktarım işlevi görür.

Mistik yaşantının tabiatı, mürşidin nefsi ile müridin nefsi arasındaki algılayıcı ilişkiyi de açıklamaktadır. Mürşit, tıpkı güçlü anteni olan alıcı bir radyo gibi olayların görünmez yüzünü algılar; ancak mürit, sınırlı bir alıcı aracılığı olan küçük bir radyo gibi, algılamasını dar sınırlar içinde tutmalı ve asla kapasitesinin ötesine konsantre olmamalıdır. Bir pir bir müridi kabul ettiğinde, mürit piri hiç sorgulamamalıdır. Onu kendi standartlarıyla eleştirip hüküm vermemelidir. Mürit

kırılgan olmamalı ve aslında kalbin aynasını cilalayan darbelerden ötürü kırılmamalıdır (Ritter, 1955).

Peki bir kimse yeniden doğuş sürecinden geçmeye karar verdikten sonra ne olur? Geleneksel olarak, birey birkaç davranış aşamasından *[makam)* ve buna paralel bir dizi yansıtıcı içsel durumdan *[hâl)* geçer. Makam, alıştırmalar ve günlük pratikler yoluyla erişilmesi gerekli bir disiplindir; hal ise iradenin kontrolünde olmayan duyulara bağlı, öznel bir zihin durumudur. Tıpkı James'in "şuur akışı" gibi, hal de statik ve katı değildir. Görünüp kaybolan ışık parıltıları veya bir nehre düşüp bir anda eriyen kar taneleri gibidir.

Geleneksel tasavvufta davranışsal aşamalar "uyanıklık", son yeniden doğuş veya yeni bir yaşam işaretinin başlangıcının "farkında olmak" ile başlar. Uyanıklık bir anda da gelebilir, zaman içinde tedricen de gelişebilir. Bununla birlikte, tek başına uyanıklık yeterli değildir. Sâlik geçmişteki yanlış davranışlarını terk etmelidir, pişmanlığı hissetmelidir *[tevbe),* değişmeye karar vermelidir ve son olarak kendisini husumet ve zulümden temizlemelidir. Artık mürit, o her kim ise, kendisine bir *delil-i rah* (yol ışığı) seçecek pozisyondadır. Tevbeden sonra, mürit şüpheli hareketlerden kaçınma aşamasından geçer *[verâ).* Bir sonraki aşama *zühd'*dür; mürit belli değerlere ve iç huzura konsantre olur. Ardından gelen aşama sabırdır ve sabır seyr-i sülûkun yarısı ve zevkin anahtarı kabul edilir. Her dönüşte ve her seviyede sâlik sabır gerektiren lehine veya aleyhine bir durumla karşılaşır. *Tevekkül*

aşaması, bireyin hiç talepte bulunmadan güven duymasını gerektirdiğinden, erişilmesi zor bir aşamadır. *Rıza* ise, geride bırakılan aşamaların tümünü toplayan en son aşamadır; artık mürit hoşgörü ve huzur kazanmıştır.

Bu aşamalara zihnin durumuyla bağlantılı paralel durumlar (haller) eşlik eder. Bunlar şöyledir: müridin nefsini gözlemlemesi *(murakabe),* ki arayış nesnesine göre nefsinin davranışlarını değerlendirir; *kurb,* ki maksuda doğru yakınlaşmayı ifade eder; *şevk,* ki ilahi bütünleşmeye duyulan arzudur; *mihr,* ki her şeye karşı şartsız sevgi beslemektir; ve *ümid,* ki daha da yakınlaşma ümididir; *üns,* ki tanı diklik halidir; *müşahede,* ki birlik haline erişmenin tecrübe edilmesidir; *itmi'rıan,* ki kendisinden emin olma halidir; ve son olarak *yakîn,* yani bütünleşme ve kesinlik halidir (Arasteh, 1980).

Özetle, sâlik iki temel görevle karşı karşıyadır: (1) *Fena,* mevcut halini çözmek, yani parçalanma; ve (2) *beka,* yani yeniden bütünleşme. Fenâ bilinen Benliğin ölüp gitmesine işaret eder. Beka ise kozmik Ben'de yeniden doğuş demektir. Fenâ, entelektten, 'Ben'den kurtulmak anlamına gelir; Bekâ ise tamamlanmış kişiliğin sırlarını ortaya çıkararak yeniden "Ben" olma sürecini ifade eder. Pratik manada, kişinin şuurunu Rûmî'nin hevâ, hayal ve yalan dediği şeylerden temizlemesi ve kalbini garaz, düşmanlık, haset, yeis ve nefretten arındırarak içindeki gerçekliği yansıtan aynanın asli haline yeniden kavuşması, ayinesini tozdan temizlemesi demektir (Şebusterî, 1880).

Yeniden doğuş süreci bazıları için daha zordur. Dindar bir kimse, salih amel işleme kaygısı taşımamış birine göre daha az zorluk çeker. Çünkü dindar, davranışım ölçecek bir mihenk taşma zaten sahiptir; oysa diğeri, böylesi bir ölçüden yoksundur. Salih amel demek, hakikatle yaşamak ve evrensel insanın tabiatını belirleyen değerlere bağlı olmak demektir.

Bu davranışsal ve zihinsel adımlarla, sufiler bizi refah ve iktidar aramaya iten tutkuyu ortaya çıkarmak isterler. Yani, onlar eylemin kendisinden ziyade, ona iten dürtü ile ilgilenirler. Böylelikle, arzu edilmeyen düşüncelerin bilinçten uzaklaştırılması ve nefisten kaynaklanan tutkuların kontrol edilmesi üzerinde dururlar. Bu yönde bir ilk adım olarak, pir, sâlike her hareketine ve ardındaki dürtüye çok daha fazla konsantre olmasını salık verir. Kendisini idrak yolundaki sâlike, "sonun görüntüsünü başlangıcın aynasında görmesi" öğretilir. Hareketin dürtüsünü ortaya çıkarmak tefekkür ister; bu da, sonunda daha aşkın bir zihin durumunu gerektirir ve bireyi birlik yaşantısına hazırlar. Semâ raksı, bu zirve deneyimleri eyleme geçirmek üzere yapılır.

Daha ciddi arayıcılar, daha sonra, kılavuzlarının yakın gözetimi altında gerçek olmayan materyalleri şuurlarından boşaltmak isterler. Nefislerinin mahiyetini gözlemler, her bir zihnî durumu seyreder, her bir deneyimi analiz eder ve nefsin kusurlarını algılarlar. Bu yoğun konsantrasyon, genellikle ruhsal bir gerginlik veya daha spesifik olarak vecd hali husule getirir. Daha usta sufiler kasıtlı bir yabancılaşmayı tercih ederler (Şebüsterî, 1880). Bunlar sosyal hayattan çekilip yalnız

seyahat ediyor ve seçkin sufileri ziyaret ediyorlardı. Bu toplumdan ayrılma hali, sâlike bir zamanlar mükemmel diye düşündüğü şeylerin ve duyusal algılamaya dayalı bilginin ne olduğunun farkına varmak için bulunmaz bir fırsat sağlar. Aynı zamanda, bu araçsız, doğrudan deneyimler, içgörüyü harekete geçirerek, sevgiyi besleyerek ve boşluk haline dair yaklaşımları geliştirerek onların varoluşlarını zenginleştirir (Nicholson, 1921).

Gerçekte, ciddi sufiler zamanla bilincin perdelerini birer birer kaldırıp sonunda şu ünlü hikâyede açıklanan nihai durumlarına -yani hiçlik durumunaulaşıyorlardı: Sultana ait büyük bir ziyafet salonunda herkes sultanın gelmesini bekleyerek belli bir sıraya göre oturmuşken, kılıksız bir adam salona girdi ve herkesin önünde bir yere oturdu. Adamın kabalığı başveziri kızdırdı ve kendisinden kim olduğunu, vezir olup olmadığını açıklamasını istedi. Yabancı, vezirden daha üst bir makamda olduğunu söyledi. Şaşkına dönen başvezir, kendisinin bir başvezir olup olmadığını sordu. Ziyaretçi, başvezirden de üst bir sırada yer aldığını iddia etti. O halde kendisinin sultan mı olduğu sorulduğunda, adam onun da üstünde olduğu cevabını verdi. "O halde, peygamber olmalısınız!" dedi başvezir. Adam, bir peygamberin de üstünde olduğunu öne sürdü. Başvezir hiddetle bağırdı: "O zaman siz Tanrı mısınız?" Adam soğukkanlılıkla cevap verdi: "Ben O'nun da üstündeyim." Başvezir, hakir gören bir tavırla, "Tanrı'nm üstünde ne olabilir ki?" dedi. Adam cevapladı: "Elbette ki hiçbir şey. Şimdi benim

kimliğimi biliyorsunuz. *Hiçbir şey,* benim." Bu hikâye, sufilerin nasıl bütün etiketleri, bilgi ve mefhumları kaybetmek istediklerini ve varlığın her derecesiyle alakalı olabilmek ve "her şeylik"e ulaşabilmek için sıfır noktasına inerek hiç olmaya nasıl çabaladıklarını göstermektedir (Arasteh, 1964).

Sâlikler, bilinçsizlik halini aştıktan sonra, doğrudan bilgiye erişirler. Artan içgörü, onları yaşam sürecine dair daha derin bir bilgiye götürür. Şimşek parıltıları gibi art arda gelen bu içgörüler zihinlerini aydınlatır ve görüş alanlarını artırır. Artık evrensel güven görünür; hayal gücü, şaşkınlık, fantezi ve şüphe tamamen kaybolur. Her şeyin aynası olurlar. Geriye sadece hakikat kalır. Hakikati sezgisel olarak ve yorumlamaya izin vermeyen hızlı bir geçişle kavrarlar, böylece gelişimsel olaylarla doğrudan bir ilişkileri olmuş olur. Nurlanmış olanlar, bu sezgisel akımın yüzünü kaplayan kelimeleri, ardından düşünceleri bir kenara bırakırlar. Rüya gibi bir uyanıklık deneyimi yaşamalarına rağmen, şuursuz gibi görünebilirler:

> "Yüzbinlerce 'hal' gelip geçmiş olsa da, O'na, O Kayyûm'a döndüler.
> Her günün 'hal'i dünkü günden farklı; hiç engelsiz bir nehir gibi akıp gidiyor günler.
> Her günün hali ayrı, her günün fikri farklı." (Rûmî, 1926, s. 220)

Rüyalar bütünleşme sürecinde önemli bir rol oynar. Aslına bakılırsa, çok sayıda ünlü sufi, bu yola rüyalarında tekrar tekrar aynı sesi duyarak girmiştir. Ruhla-

rının sorgulayıcı tabiatı onları yeniden doğuşa teşvik etmiştir. Rûmî, gerçekliği rüyamsı bir dünya olarak görür ve insanın kendisini bırakıp başka bir benliğe girmesi rüyalarda olur. Ya da, onun sözleriyle, "Uykuda kendinizden kendinize geçersiniz," (s. 202). Şuursuzluk, rüyalarda aktifleşir; kozmik ben tümüyle uyanır. Rûmî (1926), bilinen hayatı bir uyuma durumu olarak görür:

> "Bu dünyadaki hayatınız, rüyasında uyuduğunu gören kimsenin yaşadığına benzer.
> 'Şu anda uyuyorum' diye düşünür, ancak çoktan ikinci bir uykuya daldığının farkında değildir.
> Tıpkı çukura düşmekten korkan kör adam gibi, benliği uykuda bilinçsizlik haline doğru geçer ve kendisini böylece rüyalarda açığa çıkartır." (s. 131)

Hikmet eşlik ettiğinde, gerçek uyku uyanıklık olur. Gerçek uykunun rüya halleri, yolun işaretlerini ve kılavuz seçimini gösterir. Bu görüntü sayesinde kalp uyanır ve telepatik bilgi önce iki kalp arasında görülür. Ardından her ifade yaşamın bir an'ını, bütünleşme halini sembolize eder (Arasteh, 1964).

Böylelikle sufiler, şeklin gerçekliğinin ve bunun ardında ne yattığının farkında olana kadar dilin, mantığın ve kültürün filtrelerini analiz ederler. Bu tersine süreçle, arayış içindeki sâlik, yoğun bir iç deneyimden geçer ve kâinatın materyalist ve mistik özlerinin aynı olduğunu keşfeder. Ayrık bir birey olmadığını hisseder ve her şeyin hareketten ibaret olduğunu algılar. Bu pozitif enerji, parçalar arasındaki etkileşimden sorumludur; bitkiden hayvana, sonra da insana doğru giden

gelişime sebep olan faktördür. Bu halden bir sonrakine geçerken, insanlar bir önceki durumlarını -onlara karşı bir bağlılık duymak dışında- unutmuşlardır. İşte bu aktif kuvvet, yani aşk, tüm evreni bütünleştirir. Bu iç yaşantıyı takip ederek arayışa koyulanlar, evrimin temelinin aslında çelişki değil, aşkın pozitif gücü olduğunu kabul ederler. Seven ve sevilenin sevgiden geldiğini keşfederler.

Tekrar etmek gerekirse, bu iç deneyimden geçen bireyler nihai hale dair bir anlayış kazanırlar. Her şeyle bütünleşmiş olarak, zamanda geriye doğru bir yolculuğa çıkar ve ne zaman bağlantılı oldukları benzer bir durumla karşılaşırlarsa, önceki durumu yeniden üretirler. Hayatın tümünü iyi ve kötünün ötesinde kucaklamış olurlar. Her türden hayatın niteliklerini -sıradan insan varlığı ve entelektüel hayat- yaşamışlardır. Kendilerini meşhur, ihtiraslı ve dindar kimseler olarak farklı farklı hallerde hissetmiş ve bunların hepsinin ötesine geçip sonunda kendi asıl benlerini ortaya çıkarmışlardır. Yaşadıkları toplumun, insanlığın ve tüm dünyanın örnek kişilikleri olmuşlardır. Her şeyi olduğu gibi kabul ederler, her şeye bağlı olduklarını hissederler ve özünde onlar, herkestirler, her şeydirler. Ruhları, görüntüleri aydınlatan bir ayna gibi olur. Böylece, başkalarının düşüncelerini tahmin edebilir ve belki telepati ile okuyabilirler; sıradan insanlara olağanüstü görünen haller gösterebilirler. Nihayetinde, bu mütevazı evrensel bireyler "an"ı yaşar, o yaratıcı an'ı, gerçek yaşama sürecini tecrübe ederler.

özetle, *an,* sufilerin bireyleşme haline geçerken edindikleri bir kavrama an'ı, doğuş ve yeniden doğuş an'ı, zevk ve tecdid, yani yenilenme deneyimidir. Gelişme mekanizması özne ile nesne arasında dinamik bir ilişkidir; başlangıçta özne arzulanan nesneye bağlıdır, daha sonra bir birleşme anı gelir, bunu da nesnenin özneye bağlı olduğu an takip eder ve sonunda her biri bağımsız olarak evren içinde bütünleşmeyi yaşarlar.

Bu anlamda, *an*'m tabiatı ve süreci insan yaratıcılığına benzer; uzun bir zihinsel çaba dönemi, gerilim, sabır ve yeni bir şeyin yaratıldığı rahat duruma gelene kadar mücadele. Özgün üretim, ancak yaratıcı zekânın önce onun görüntüsünü yakalamasıyla, ona iyice inanmasıyla, onun kendi gerçekliğine olan mesafesinin farkına varmasıyla ve sonra da toplumun görüşü tersine olmasına rağmen onunla bütünleşerek onu vücuda getirmeye çabalamasıyla gerçekleşir.

Görünen o ki, ilkel insanda veya saf, kirlenmemiş çocukta *an*'m yaratıcı görüntüsü veya deneyim vasıtaları, *düşünme,* mantık ve muhakemenin araçları olmadan önce vardır. *Kavram* doğmadan önce *an* vardır. İnsan tarihinin akışı bizi bu saf özelliği muhafaza etmekten alıkoymuştur. Ancak grubun üst üste eklenen kültürel yaşantısını içinde eriterek ve sonra da onu terk ederek yaratıcı olmak ve *an'ı* yeniden yaşamak mümkündür. Bu kavram eğitimde, çocuk yetiştirmede ve terapide kullanılabilir. Fakat en büyük katkısı, psikoterapik eğitimedir; özellikle de usta-çırak ilişkisi yo-

luyla, yani ustanın tedavi etmeye adanması ve çırağın kendisini ona tam teslim edişiyle kendisini gösteren sürecedir. Bu ilişki, sadece insanın parçalı bir kimlikten tam bir kimliğe dönüşmeye doğru yoğun yaratıcı tutkusu varsa mümkündür.

An felsefesinin Batılı psikoterapiye daha ileri bir katkısı, bir varlık olarak insan tabiatı görüşü ile ilgilidir. Buna göre, her bir terapi, bütünleyici bir yaşantının restorasyonuna kendiliğinden katkıda bulunacak bir iyileşmeyi sağlayacak koşullar üzerinde durmalıdır. Mesela, konuşamadığı için işaretlerini anlatamayan bir çocuk öfkelenebilir ve belki uyumsuz olur, ama çocuk konuşmayı öğrenir öğrenmez kendiliğinden iyileşme mümkün olur.

Sonuç olarak, *an* prensibinin kabulüyle, terapinin teknik olarak yeni bir şekil aldığını kabul edebiliriz. Bu terapist ile hasta arasında kendiliğinden bir iyileşmenin mümkün olduğu noktaya kadar sürekli bir deneyim alışverişi olarak görülebilir. Böylesi bir ilişkide hem terapist, hem hasta aktiftir. Aralarındaki ana fark, terapistin işaretlerin sıralanışının farkında olması, onları yorumlaması ve olayların akışını aydınlatması, hastanın ise bu durumdan habersiz olmasıdır. Bu yüzden, an yaşantısı ve bundan türeyen spontan terapi, çeşitli geleneksel Freudyen analitik yaklaşımlarla çelişir: Pasif bir analisti aktifleştirir, hastayı konuşkan olmaktan ziyade ifade edici olmaya teşvik eder, sadece semptomlarda kalmaz. Terapist, hastayı bilinç düzeyine taşımak ve bilinçdışının negatif etkileri konusunda onu uyarmak yerine, yeni bir hale yönlendirir: parçalama veya yeni bir

bütünleşmeye, yeni bir ayrılmaya veya iyi ve kötü eski geleneklerin tutuculuğundan kurtulmaya doğru, doğallığın, duyarlılığın, alıcılığın artışına ve bu niteliğin o an'a kadar hâkim olan içgüdü ve egonun baskın rolünden ayrıştırılmasma doğru yeni bir bağlılığa...

Bunun ötesinde, deneyimsel *an* felsefesine göre, zamanımızın nevrozunun bilincine varmak hiçbir terapötik sonuç getirmez. Aslında, nevrozun bilincinde olmak bizim için bir engeldir. Başlangıçtaki bütünlük halimizi yeniden kazanmamız için ya sosyal deneyimleri püskürtebilecek bir güç oluşturmamız veya onları tümüyle ruhumuzdan silmemiz gerekir. Ruhun id, ego ve süperegoya bölünmesi, deneyimsel *an* psikoterapisine aykırıdır. Aslında önemli olan, bizim bütünlüğümüz ve gerçek deneyimimizdir. Terapist-hasta ilişkisi bu iki niteliğin yeniden aktif hale gelebileceği bir plan izlemelidir. Bu hedefe ulaşmak için en doğrudan yol, yaratıcı tecrübe, şarkılar, müzik, yazı, zanaat, sanat gibi sözel olmayan yollarla başarmak; ve bu şekilde elde edilen ürünleri, olaylar zincirinin yeni bir farkındalık tecrübesi husule getireceği ve kişinin bütünlüğüne dair daha derin bir idrake götüreceği bir şekilde hastanın duygusal deneyimine bağlamaktır. Sufiler eylemciydiler ve kafalarında daima yeni semboller üretirlerdi^Onlar bize, huzursuz bir kafanın en iyi tedavisinin bedensel huzuru yeniden kazandıracak fiziksel aktivite olduğunu, (huzursuz bir bedenin en iyi tedavisinin ise tefekkür olduğunu söylerler. Başka bir deyişle, ruhun veya bedenin talebine verilecek cevapların denetimi, tedavide esas teşkil eder.

Sonuçta, sufiler aktarım (trans terence) fikrini kabul ederler, ama ebeveyn-çocuk ilişkisinin bir yansıtması, yani projeksiyonu olarak değil. Dahası, mürşidin gerçekçi hali ile özdeşleşmeyi, sâlikin bir sonraki halin cemalini ve cezbesini edinme teşebbüsü olarak algılarlar. Bu anlamda, deneyimsel an terapisi, geçmişten çok geleceğe yöneliktir. Bunun ışığında Emest G. Schachtel'in (1959) çocukta bellek kaybı üzerine yazdığı önemli makalesinin yeniden yorumlanması gerekiyor. Deneyimsel terapide bellek kaybının rolü büyüktür. Doğu pirleri çoğunlukla çocukluk deneyimlerini kaydetmemişlerdir; çünkü çocukluk deneyimlerinin önemsiz olduğunu düşünüyorlardı. Onlara göre önemli olan akıbettir; bu, varlık aynasında görünmelidir, ta ki şevk ve cehdin menzil-i maksuda erişip erişmediği bilinsin.

Enfüsi Tekâmül: Bir Mesel

Bu bölümün ilk kısmını bir mesel ile, meşhur bir sufi yazarın, Ferideddin Attar'm *Mantıku't-Tayr*'ı (Kuş Konuşmaları) ile bitirmek uygun olacak gibi görünüyor (1967).

Mantıku't-Tayr'da, bir kuş sürüsü tıpkı hakkı arayan sâlikler gibi, aradıkları Hak ile bir olana kadar yedi tekâmül aşamasından geçer. Mesel, bütün kuşların kendilerine bir kılavuz aramaya başlamasıyla başlar. Hüdhüd bu konuda en ideal mürşidin Simurg olduğunu söyler. Ancak Simurg ulaşılmaz bir yerdedir, Kaf dağının ardmdadır. Hüdhüd, buna rağmen, göçmen kuşlara rehberlik edebileceğini, onları Simurg'a götürebileceğini söyler.

Ne var ki, Hüdhüd Simurg'a ulaşmak için aşılması gereken zorlukları sıraladığında, kuşlar yolculuğa çıkmamak için mazeret öne sürmeye başlarlar. Fakat Hüdhüd her birine hatasını, zaafını gösterir. Bülbül, gülün aşkında olduğunu söyler. Eğer gülden ayrılırsa, mutlaka ölecektir; Simurg'a yolculuk, onu mecalsiz bırakacaktır. Hüdhüd ona hakiki olmayan aşkın esiri olduğunu söyler. Ona kendisini bu aşktan korumasını ve gülün sunduğu mecazi aşktan vazgeçmesini salık verir.

Yeşiller içindeki papağan, Simurg'u değil, yaşamın menşeini aradığında ısrar eder. Hüdhüd ona da kendi tekâmülünün yolunu aramasını ve daha iyi hallere arzulu olmasını tavsiye eder.

Günah işlediği için cennetten kovulan süslü tavus kuşu, cennete geri dönmekten başka bir şey arzulamamaktadır. Hüdhüd ona yanlış bir maksud seçtiğini, hakikatin kalpte saklı olduğunu söyler.

Ördek, güzel yeşil cübbesi içinde tekrar tekrar yıkanmaya devam eder ve Simurg'a karşı bir arzu duymadığını gösterir. Kendi halinden memnun olan keklik, kederli bir şekilde yuttuğu çakıl taşlarından ötürü kalbi yanarak, dağlardaki mücevherleri aramakla meşguldür. Hüdhüd ona mücevher sevgisinin kalbini katılaştırdığını söyler.

Mağrur Hüma kuşu, gölgem kimin üzerine gelirse kral olur diye gururla öne atılır. Kendisinden emin şekilde sorar: "Kral yapan, taht veren birinin Simurg'u aramaya ihtiyacı var mı?" Hüdhüd ona da: "Bir kemikle tatmin olan bir kibir kölesisin. Sen kralları taçlandırsan bile, talihsizlik onları vurduğunda onların gözündeki itibarını kaybedersin," der (s. 33).

Sadık bir vezir olan şahin, itiraz eder: "Kral beni kör etmiş olsa bile, avucuna alır ve görevlerimi düzgün şekilde yerine getirmem için beni eğitir. Onun elinden aldığım lokmalarla yetinirim. Öyleyse, niye çağrılmadan Simurg'a gitmem gereksin ki?" Hüdhüd, kralın sarayının ateş gibi olduğunu, ondan uzak durulması gerektiğini söyler.

Balıkçıl, mazeret olarak denize olan tutkusunu gösterir. Baykuş, viranelerdeki sessizliği beklemek istemektedir. Ve serçe, çok dermansız olduğundan dem vurur. Cevap olarak Hüdhüd tüm kuşlara hitap ederek: "Kendinizi zavallılaştırmışsımz. Kendinizi gelip geçici şeylere bağlamışsınız. Kalıcı olana hiç muhabbetiniz yok. Hepiniz Simurg'un gölgelerisiniz ama, niye ona hiç muhabbetiniz yok. Kendinize gelin ve onu aramaya çıkın. Siz yanıltılmışsınız, bu durumda tek çare, bu dünyanın varlığının aslı olan Simurg'a erişmeye ve onu aramaya çalışmaktır," der (s. 34).

Sonunda kuşlar Simurg'u aramaya razı olurlar. Fakat yolculuklarına başlamadan önce, Hüdhüd onlara sufilerin kemale erişme yolunu çağrıştıran, geçmeleri gereken yedi vadiyi tarif eder: Arayış, Aşk, Anlama, Özgürlük ve Ayrılık, Saf Birlik, Hayret ve en sonunda Fakr vadileri...

Hüdhüd, Arayış Vadisi'nde onları hedeflerinden caydırmaya çalışacak durumlarla karşılaşacaklarım söyler. Bu engelleri aşmak, ciddi bir emek ve zaman gerektirecektir. Zamanla sahip oldukları her şeyden vazgeçip kendilerini maksudlarına adayacaklardır. Sonunda, maksuda erişmekten başka bir dertleri kalmayacak; dogma, inanç ve inançsızlığın hepsi varlığını yitirecektir.

Hüdhüd, dinleyicilerine, Aşk Vadisi'nirı onları Anlayışa hazırlayacağını söyler. Gerçek aşk, maksudun değerini anlamakla ortaya çıkar. Kişi aslını idrak eder etmez, suya geri dönmek için mücadele eden ama dalgalar yüzünden başarılı olamayan balığa benzer. Aşk, içgörü sağlar ve maksuda sadakati geliştirirAÇünkü aşk, asla sonrasını düşünmez. Aşk hükmedince, iyi ve kötü diye bir şey kalmaz.

Aşkla eriştikleri içgörü, onları başı ve sonu olmayan Anlayış Vadisi'ne getirecektir. Orada, elde edilen bilgiyi, geçici olsa bile, muhafaza etmeleri gerekir. Zira, zamanla her bir yolcu kendi alış derecesine göre hakikati anlayacaktır. Her biri kendi potansiyelini idrak edecek ve tüm evreni bir zerrede seyredebilecek bir bakış kazanacaktır. Her şeyin birbirine bağlı olduğunu gördükçe, eşyanın esrarı üzerinde tefekkür edeceklerdir. Pek çok yolcu burada yolunu şaşırır; yolcu bu zorlu vadiyi geçmek istiyorsa, olabildiğince içten bir arzuya sahip olmalıdır.

Anlayış kazandıkça, ayrılmaya başlayacak ve Özgürlük Vadisi'ne gireceklerdir. Burada, maddî ve manevi açıdan bağımsız olmaları gerekir; kendilerini sahip olma arzusundan ve keşfetme isteğinden kurtarmalıdırlar. Burada, dünyanın kâinat içinde bir toz zerresi olduğunu hissedeceklerdir. İster harekete geçsin, ister geçmesin, burada herkes mutlaka varoluşun temeli üzerinde derinlemesine düşünmelidir.

Birlik Vadisi'nde her şey parçalara bölünür; her şey geçici ve geleneksel anlamını kaybeder. Sonunda, evrenin gelişimi ve büyümesinin aynı kaynaktan olduğunu,

bu kesretin aslının birlik olduğunu görürler. İnsanlar ne kadar çok biçim görseler de, hepsi birdir; tıpkı sayılardaki birlik gibi... Yine de, daha çok araştırmaları gerekir; çünkü aradıkları, birliğin ve sayının ötesindedir. Geçmiş ve geleceğin sonsuzluğu, insan onu konuşmayı bıraktığında kaybolur. Görülebilir dünyanın görülmeyen kaynağını keşfettikçe ve görülebilir olan hiçliğe dönüştükçe, geride tefekkür edilebilecek hiçbir şey kalmaz.

Sonra, Hayret Vadisi gelir. Bu vadide hüznü yaşayacaklardır. Her bir nefes bir parça iç çekiş ve her iç çekiş bir kılıç olacaktır. *Birliğe* ulaşmış olanlar, kendileri de dâhil her şeyi unutacak, şaşkınlık içinde kalacaklardır. Artık hiçbir şey bilmediklerinden emin olacaklardır; kendilerinin farkında olmayacak, âşık olacak, ama kime âşık olduklarını bilmeyeceklerdir. Kalpleri aynı anda hem aşkla dolu, hem aşksız olacaktır.

Hayret hali fakra, yani sessizlikle örülü bir bölünmezlik haline yol verecektir. Artık, aydınlığın ışınları varlıklarını çevreleyen gölgeleri dağıtacaktır. Yaratılışın sırlarını ve daha pek çok sırrı keşfedeceklerdir. Simurg'un güzelliğini ancak böylece kavrayacak; çünkü artık ayrı bir varlık olmaktan çıkmış olacaklardır. Hüdhüd gibi kuşlar da artık bütünlüğün özlemini çekmektedirler.

Bazı kuşlar bu birlik heyecanına dayanamayarak ölürler. Kalanlar yıllarca uçar ve pek çok cefaya göğüs gererler. Sonunda 30 kuş *(Simurg,* otuz kuş manasına gelir) hedeflenen yere ulaşır. İnsan aklı ve bilgisinin ötesinde varolan varlığın kapısına yaklaşır, orada

umutsuzluk içinde oturup bekleşirler. Sonunda bir ses, Siınurg'un sadece sızlanıp duranlarla bir işi olmayacağını duyurur. Kuşlar endişelenir, ama direnirler. Böylece o son sınavı geçerler, mantığın perdesi tamamen çekilir ve Simurg'un, o görünmez liderin kendileri olduğunu fark ederler. Özün yansıması, bizzat kendileridir! Kendilerinden kendilerine doğru yaşadıkları bu dönüşüm, arzu nesneleri ile özdeşleşme süreci, en başta onları şaşırtır. Hâlâ kendileri midirler, yoksa Simurg mu olmuşlardır, bilmiyorlardır. Fakat zaman içinde özne ile nesnenin birliği ve içlerindeki aydınlanma baki kalır.

Attar der ki: "Ve eğer onlar hem birbirlerine, hem Simurg'a baksalardı, ne eksik ne fazla görürlerdi. Bunlar oydu ve o da bunlardı. Böylesine bir benzerliği dünyada kimse duymamıştır." (s. 140)

II. VAROLUŞÇU TEDAVİ: SUFİ KATKISI

Sufi sisteminde saklı terapötik ilkeler, psikolojinin hem bugünkü, hem gelecekteki gidişatı için büyük önem taşır. Sufi psiko-kozmolojik sisteminin önemli bir bileşeni, varoluşsal iyileşmede, yani sistemimizin evrenle uyum içinde işlediği bir hale ulaşmada saklıdır.

Freud, toplumsal gerçekliğe uyum üzerine vurguda bulunurken, Fromm, Suzuki ve Martino (1958), toplumsal gerçekliğin kendisini tartışmalı görüyor ve hatta sosyal hastalıkları zamanımızın bir bunalımı olarak tanımlıyordu. Bu genel hastalığı şöyle tanımlıyorlardı:

> "Bu 'sıkıntı', 'usanç', 'fenalık', hayatın körelmesi -insanın otomatikleşmesi, kendisinden, hemcinslerinden ve doğadan uzaklaşması olarak tanımlanmış olan şeyler- krizin kendisidir. İnsan rasyonalizmi, rasyonalizmin kendisini hepten irrasyonelliğe dönüştürdüğü noktaya kadar takip etmiştir." (s. 78-79)

Fromm ve diğerlerinin duyarlılıkla gözlemlediği bu uygarlaşma durumu, 17. yüzyılda İslam uygarlığının son rasyonel devrinde gerçekleşmiştir. Bu kültüre biraz yakından bakınca görülür ki, tasavvuf, akim ve teolojik ritüellerin bir ferdin hayatındaki yerini yeniden tanımlamak üzere ortaya çıkmıştır.

Jerome Frank (1979), ilginç bir makalesinde akıl sağlığına yeni bir tanımlama getirir:

> "Akıl sağlığı, hayli zor bir kavram olduğu için, onun en temel özellikleri olarak gördüğüm şeyleri tanımlayarak başlayayım. Çoğumuz bunların en azından yaşamın bir anlamı olduğu duygusu, kişisel emniyet hissi, zevk alma fırsatlarını yakalama kapasitesi ve hayatın getirdiği kaçınılmaz acıları kabullenme ve yenme kapasitesi olduğunda hemfikirizdir. Eğer bir kimse acıyı kişisel gelişimi için bir fırsat olarak kullanabilirse, ne âlâ. Bu belirsiz zamanlarda özellikle önemli olan, başkalarıyla karşılıklı olarak destekleyici ilişkiler kurmak, sürdürmek ve emniyetsiz bir duruma duçar olmadan değişen koşullara uyum sağlayabilmektir." (s. 397)

Bireyleri sosyal varlıklar, yani parçalanmış varlıklar olarak görüyorsak, Profesör Frank'ın tanımı iyileşme ölçütü olacaktır. Fakat gerçek kişilikler kozmik var-

tıklardır; kişilik, hayatın kendisidir. Hayat, üzerindeki giysileri gibi, onlardan ayrı bir şey değildir. Birey bir fırsattır, kendisini açan bir varlıktır; kendisini ortaya koymak isteyen bir anlam ve amaçtır. Prof. Frank'm bireylere atfettiği nitelikler onlardan ayrı değildir. Sadece entelektüel insanlar akılları ile bedenlerini birbirinden ayrı hissederler. Sanatçılar, zanaatkârlar, çocuklar ve hatta sağlıklı, sade, okuma yazması olmayan erkekler ve kadınlar kendilerini bir bütün olarak hissederler. Bu yüzden insanı öncelikle kültürüne uyum sağlamaya çalışan bir sistem olarak görürüz, daha sonra onu yaşadığı evrene uyum sağlama çabası güden bir sistem olarak değerlendiririz.

Gelişimin her safhasındaki sistem uyumu, sağlık alametidir. Ancak hayatın son evresinde, yani içsel evrimimizden sonradır ki, sağlık bir sabite oluverir. Oysa rasyonel ve psiko-kültürel evrede iken, devamlı olur; sağlık göreli bir olgudur ve sosyo-psikolojik dinamik güçlere göre değişim gösterir.

Tasavvufu öne çıkaran, sosyo-rasyonel insanın endişe ve nevroz halinin dönüşümüydü. Bu anlamda tasavvuf, sürekli değişen aklı hikmete yönelten ve varoluşsal bir cevap üreten bir yeniden doğuş sanatıdır. Başka bir deyişle, sufi pirinin amacı, endişesiz bir yaşam hali, derin bir iç huzuru ve yaratıcılık mertebesi edinmektir. Kendisini aşan böylesi bir gelişim, toplumsal etkenler ile veya başkalarıyla rekabet ile dikte edilemez; ancak insanın kendi kendisiyle rekabetiyle zuhur eder.

Gazâlî örneği

Hiç kimse, bu kendisini dönüştürme ve varoluşsal iyileşmeyi îmam Gazâlî adıyla bilinen Ebu Hâmid Muhammed ibn Muhammed'den daha iyi yaşamamıştır. Kierkegaard'ın Martin Luther'i Hıristiyan âleminin en önemli hastası kabul ettiği gibi, ben de Gazâlî'yi İslam toplumunun en önemli hastası sayıyorum. Bir farkla ki; Martin Luther kendisini Hıristiyan mistisizmi yoluyla iyileştirmeyi başaramamıştı. Ancak Gazâlî, tasavvufun varoluşçu iyileştirme özelliği sayesinde doğallığını yeniden kazanmış ve yaratıcı olabilmiştir. Böylece, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin ve diğer mistiklerin yolunu açmıştır.

Gazâlî'nin babası bir sufi bilgeydi, ama okuma yazması yoktu. Çocuklarının iyi bir eğitim alması konusunda büyük bir arzusu vardı. Bu yüzden, zamansız ölümünden önce iki küçük oğlunu sağlam bir temel alacaklarına inandığı bir sufi dosta emanet etmişti. Gazâlî, henüz genç bir talebe iken kelam ve İslam felsefesinde ün sahibi olmuştu. Otuz yaşlarında iken, Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk tarafından Bağdat Medresesi'ne müderris olarak atandı. Bir zaman sonra, hayatın anlamını aramak üzere Bağdat'tan ayrıldı. Otuz dokuz yaşına geldiğinde, yetmiş kitabın yazarıydı.

Gençlik döneminden itiraflarını yazdığı elli yaşlarına kadar, olup biten her şeyi alarak, karanlık alanlara nüfuz ederek ve tehlikelere göğüs gererek uçsuz bucaksız bir bilgi okyanusunda yaşadığını anlatır. O, hakikati yalandan ve sahih inancı taassuptan ayırmak

için, her bir tarikat ve ekol üzerinde çalıştı (Gazâlî, s. 13). Gözlemleri, onu bir çocuğun dinini çevresinin belirlediğine ikna etti. Fakat Gazâlî kendisini çevrenin etkisinden sıyırabildi. "Çocukluktan çıkar çıkmaz, geleneğin prangalarını kırmış ve kendimi miras aldığım inançlardan kurtarmıştım," itirafında bulunur (s. 14).

Fakat, otuz yaşında iken, hakikati arayış ile içindeki karşıt güçler harekete geçti ve onu bilgisinden şüphe etmeye yöneltti. Bunu şöyle anlatır: "Kendime önerdiğim gaye, hakikatin peşinden gitmek. Bunun için öncelikle yakînin temellerini tahkik etmem gerek..." (s. 14). Duyusal algılama ile açıklanamaz olanın kesin olarak kabul edilemeyeceğine inanma noktasına geldi. Daha sonra, "tasdik ve inkârın bir arada var olamayacağı" gibi entelektüel nosyonlara yöneldi (s. 17). Fakat, bu entelektüel nosyonlar, mantığın üstünde bir güç olasılığını akla getiriyordu ki, eğer böyle bir şey varsa, akıl nasıl duyusal algıyı reddediyorsa, o da aklı yanılmaya mahkûm edebilirdi. Böyle bir gücün görünmüyor olmasının, var olmadığı anlamına gelmediğini de öne sürdü. Rüya halinin bir vecd gerçekliğinin (yani, akli alanın ötesindeki görüntüleri üreten duyusal algıları askıya alan birlik halinin) bilincinde olması, onu mantıktan şüphe eder hale getirdi ve şüphesinden kurtulmak için bir yol aradı. Bu düğümü çözmek için kanıt gerekliydi. Fakat kanıt, temel önermeler üzerine oturmalıydı ve onun şüphe ettiği de asıl bunlardı.

Gazâlî iki ay endişe ve kuşku ile yaşadığını anlatır. Bunu, skolastik kelam ve felsefe bilgilerini gözden geçirdiği ve vecd içinde bilgiye eriştiklerini iddia eden

sufiler üzerinde çalıştığı iki yıllık çelişkili bir dönem takip etmiştir. Ardından, bu sistemleri tam olarak kavrayabilmek için uzun düşüncelere daldığı bir yıl geçirdi: "Onları zihnimde bütün bilinmezler açık hale gelene dek defalarca ve defalarca yoğurdum," (s. 26).

Kelamın belli zihinleri iyileştirmede pragmatik bir değeri olduğu sonucuna varmasına rağmen, bunu kendi hastalığına bir çare olarak görmedi. Felsefe, içindeki hakikat arayışında (bilim ve matematik dâhil olmak üzere) inanç ve bilim arasındaki ilişkiyi tanımladı ve dâhi düşünürler ile amatörleri birbirinden ayırdı. Ama yine de, kendi rahatsızlığına bir çare bulamadı. Sonunda tasavvufa yöneldi. Fakat tasavvufun ilkelerini, öğrenmesi kolay, uygulanması zor buldu. "Arayışları konusunda mükemmel bir bilgi edindim ve yöntemlerinden çalışarak ve şifahi öğretim yoluyla öğrenmenin mümkün olduğu her şeyi öğrendim. Sonunda anladım ki, tasavvuf tanımlardan çok deneyimden oluşuyordu ve bendeki eksik de bu alana aitti. Talim etmekte, vecde girmekte eksiktim," (s. 47-48).

Bu noktada, Gazâlî'nin iç kavgası şiddetlenir. Çünkü kendisine ait şan, şeref, itibar, zenginlik ve ilim, yakînin sadece ahlaki varlığın kapsamlı bir dönüşümünden çıkabileceğine dair farkındalığmın tam karşısında duruyordu.

> "Belirsizliğin pençesinde kıvranırken, bir gün Bağdat'tan ayrılmaya ve her şeyden vazgeçmeye karar verdim. Ertesi gün, kararımdan vazgeçtim. Bir adım ileri atıp, hemen geri çekildim. Sabah içtenlikle kendimi sadece gelecek hayatla meşgul etmeye karar

VAHİT PAŞA
İL HALK KÜTÜPHANESİ

> verdim. Akşam bir grup nefsanî düşünce hücum edip kararlarımı bozdu. Bir taraftan dünya beni harislik zincirindeki görevime bağlı kılıyor, diğer tarafta dinin sesi beni kendisine çağırıyordu: 'Uyan, uyan! ömrün sonuna yaklaşıyor ve senin daha kat edecek çok yolun var. Bütün uydurma bilgiler, yalan ve fanteziden başka bir şey değil. Kurtuluşunu şimdi düşünmüyorsan, ne zaman düşüneceksin?' O zaman kararım kuvvetlendi; her şeyden vazgeçmek ve uçup gitmek istedim, ama nefis karşıma dikilip şöyle dedi: 'Gelip geçici bir his yüzünden ızdırap çekiyorsun. Ona yol verme, kısa zamanda geçecektir. Eğer ona uyarsan, eğer bu güzelim makamdan vazgeçersen, bu onurlu geçmişten, seni koruyan bu saltanat mühründen vazgeçersen, onu bir daha elde edemeyerek müteessir olursun.'
> Böylece, (Miladi 1096 yılının) Recep ayından itibaren, altı ay kadar bir süre, bir taraftan dünyevi tutkular ve diğer yandan dini emeller arasında bölünüp kaldım. Bu emeller arasında iradem belirdi ve kendimi kadere teslim ettim. Allah dilimi bağladı ve ders vermeme izin vermedi. Öğrencilerim için ders vermeye devam etmek istedim, ama nafile; sanki dilsiz olmuştum. Mahkûm edildiğim sessizlik beni şiddetli bir umutsuzluğa saldı, midem zayıfladı, iştahımı yitirdim. Ne bir lokma yiyebildim, ne de bir yudum su içebildim. Öylesine elden ayaktan düştüm ki, beni kurtarmakta çaresiz kalan doktorlar, 'Fesat kalpte ve oradan bütün organizmaya yayılmış; bu ağır üzüntünün sebebi bulunmadıkça hiç umut yok' diyorlardı." (s. 50-51)

Gazalî'nin sıradan sebeplerden değil, varoluşsal arayışlardan dolayı bir depresyon geçirdiği çok açıktı. Hayat, anlamını yitirmişti. Gazâlî, benim Erikson'un psikolojik moratoryumuna karşılık olarak "varoluşsal

moratoryum" diye nitelediğim sıkıntıları yaşıyordu. Psikolojik erteleme, sosyo-tarihsel belirtileri ortadan kaldırır ve en iyi ihtimalle bir gencin yetişkinin bir kopyası olmasını sağlar. Oysa varoluşsal moratoryum döneminde kaygılı bir arayış bireyin yaşama istikametini kalıcı olarak tayin eder. Kendi yapısı gereği büyük bir iyileşme kuvveti sunan yekpare ve bütünlükçü bir psikoloji oluşturur.

Gazali sonunda kendi iç "olmak cesareti"ni topladı ve kendisini makam ve itibardan, zenginlikten ve hatta ailesinden soyutladı. Ailesini emniyete aldı ve zaruri ihtiyaçlarını karşılayacak kadar para bıraktı. Kendisini, kendi dönüşümüne adadı ve tasavvufun yeniden doğuş sanatıyla yaşamaya azmetti. Suriye'den Mekke'ye yolculuk etti; yeniden doğuşundan sonra Horasan'a yerleşti, ailesiyle yeniden bir araya geldi ve burada ders vermeye başladı. Yeniden doğuş süreci on yılını almıştı. Kendisi o yılları şöyle anlatır:

> "Birbirini takip eden tefekkür dönemim boyunca, aktarmanın imkânsız olduğu ilhamlar aldım. Okuyucunun yararlanması için tüm söyleyeceğim, emin bir kaynaktan sufilerin Allah yolunun öncüsü olduklarını öğrenmiş olmamdır. (Allah'ın isimleri, kişilik dönüşümünün temelidir.) \ OhTarm'' hayatlarından daha güzeli olamaz, onların davranışlarından daha takdire şâyânı, onların ahlakından daha temizi... Düşünürlerin aklı, filozofların hikmeti, fakihlerin ilmi, doktrinlerini ve ahlaklarını düzeltmek veya geliştirmek için boşuna çabalıyor; böylesi mümkün değil. Sufilerde sükûnet ve hareket, enfüs ve âfâk, vahyin nurundan gelen ışıkla aydınlanmaktadır." (s. 54-55)

Buna göre, endişeli bir kimse ilhamının peşinden giderse kayda değer bir iyileşmenin vuku bulacağı sonucunu çıkarabiliriz. Ancak enfüsi yaşantıyı tanımlamak zordur. Gazâlî şu kadarını söyler: "Yaşadığım tecrübeyi anlatmaya çalışmayacağım. Huzurlu olduğumu bilin, ama başka bir şey sormayın," (s. 56). Gazâlî toplumsal gerçeklikten varoluşsal gerçekliğe geçmek için zikri tavsiye eder. Zikir, Allah'ın 99 adının veya sıfatının (Esmâü'l-Hüsnâ) tekrarıdır (Bkz. Tablo lj. Zikir, ihlasla ve tam konsantrasyonla gerçekleşmelidir. [

Zikir öncelikle psikolojik ve fiziksel olarak hazır olmayı gerektirir. Sonra, Allah'ın esmasından biri veya sadece "Allah" lafzı seçilir; tüm yaratılmışları temsilen artık okumaya başlanabilir. Zikreden kalbe konsantre olmalı ve kesintisiz olarak tekrarlarını yapmalıdır. Bir süre sonra dudaklar kurur ve zikreden kimsenin sesi çıkmaz olur, ama defalarca tekrarlanan zikir artık kalbe iner. İşte bu anda ilhamın ve aydınlanmanın kapısı açılır. Kişi artık Yaratıcının merhametini kazanmaya hazırdır. Hakikatin ışığı, yaratıcılığın ışığı, ilhamın parıltısı ve hikmetin mücevheri; yeni tecrübeler işte o zaman gerçekleşir.

TABLO: 1

ALLAH'IN DOKSANDOKUZ İSMİ

(ESMÂÜ'L-HÜSNÂ)

1.	er-Rahmân	Merhameti sonsuz olan
2.	er-Rahîm	Merhameti sonsuz olan
3.	el-Melîk	Bütün mevcudatın sahibi
4.	el-Kuddûs	Hatadan, eksiklikten uzak, pak, temiz
5.	es-Selâm	Kullarını selamete çıkaran, her arızadan sâlim olan
6.	el-Mü'min	îman veren, iman nuru veren
7.	el-Müheymin	Gözetici ve koruyucu
8.	el-Azîz	Mutlak izzet sahibi
9.	el-Cebbâr	Kırılanları onaran, dilediğini zorla yaptırmaya kadir olan
10.	el-Mütekebbir	Her şeyde büyüklüğünü gösteren
11.	el-Hâlık	Kâinatı yaratan ve vareden
12.	el-Bâri	Mahlukatm kusursuz yaratıcısı
13.	el-Musavvir	Her şeye şekil ve suret veren
14.	el-Gaffâr	Çok bağışlayıcı
15.	el-Kahhâr	Mahlukatı kudreti elinde aciz ve zelil edici
16.	el-Vehhâb	Bol bol veren
17.	er-Rezzâk	Rızık veren
18.	el-Fettâh	Her türlü müşkülü açan ve kolaylaştıran
19.	el-Alîm	Her şeyi bilen
20.	el-Kâbız	Sıkan, daraltan
21.	el-Bâsıt	Açan, genişleten
22.	el-Hafîd	Yukarıdan aşağı indiren, alçaltan
23.	er-Râfi'	Yukarı kaldıran, yükselten
24.	el-Muizz	Kullarını dünyada ve cennette aziz kılan
25.	el-Muzill	Dilediğini hakir ve zelil kılıcı
26.	es-Semî'	Her şeyi işiten
27.	el-Basîr	Her şeyi gören
28.	el-Hakem	Hükmün mutlak sahibi

29.	el-Adl	Adalet, sahibi
30.	el-Latîf	Lütuf ve ihsan edici, en ince şeyleri incelikle yapan
31.	el-Habîr	Gizli fiil ve sözleri bilen
32.	el-Halîm	Hilmi çok olan
33.	el-Azîm	Pek azametli
34.	es-Sabûr	Çok sabırlı olan
35.	er-Reşîd	İrşad ve delile muhtaç olmayan
36.	el-Vâris	Bütün mülkün sahibi olan
37.	el-Bâkî	Varlığının sonu olmayan
38.	el-Bedi'	Hiç misli olmayan şeyleri icat eden
39.	el-Hâdî	Hidayete erdiren
40.	en-Nûr	Âlemleri aydınlatan
41.	en-Nâfi'	Faydalı şeyleri yaratan
42.	ed-Dâr	Zarar veren şeyleri yaratan /
43.	el-Mâni'	Bir şeyin meydana gelmesine müsaade etmeyen
44.	el-Muğnî	Dilediğini zengin eden
45.	el-Ğaniyy	Çok zengin ve her şeyden müstağni
46.	el-Câmi'	İstediğini istediği anda toplayan
47.	el-Muksıt	Bütün işlerini denk ve birbirine uygun yapan /
48.	Zü'l-celâli ve'l-ikram	Celal ve fazl u kerem sahibi
49.	Mâlikü'l-Mülk	Mülkün ebedi sahibi
50.	er-Raûf	Pek şefkatli olan
51.	el-Afuvv	Tevbeleri kabul eden
52.	el-Müntakim	Suçlulardan ilahi adaletiyle intikam alıcı
53.	et-Tevvâb	Tevbe edenlerin tevbesini kabul eden
54.	el-Berr	İhsan ve iyiliği bol olan
55.	el-Müteâl	Kendi büyüklüğünü kendisi bilen
56.	el-Vâlî	Bütün mahlukatm işlerini idare eden
57.	el-Bâtm	Akim tasavvurundan gizli olan
58.	el-Zâhir	Varlığını sayısız deliller ile aşikâr eden
59.	el-Âhir	Varlığının sonu olmayan
60.	el-Evvel	Varlığının evveli olmayan

61.	el-Mualıhir	İstediğini geri koyup arkaya bırakan
62.	el Mukaddim	İstediğini ileri geçiren, öne alan
63.	el-Muktedir	Yarattığını zahmet ve meşakkatsiz meydana getiren
64.	el-Kâdir	Her şeye gücü yeten
65.	es-Samed	Hiçbir şeye muhtaç olmayan
66.	el-Ehad	Benzeri olmayan, tek olan
67.	el-Vâhid	Misli olmayan, ortağı, dengi olmayan, tek
68.	el-Mâcid	Kerem ve ihsanı bol olan
69.	el-Vâcid	İstediğini bulan
70.	el-Gafûr	İstediğinin günahlarını affedici
71.	eş-Şekûr	Az amel karşılığı çok sevap yazan
72.	el-Aliyy	Büyüklüğünü anlatmaktan kullarını aciz eden
73.	el-Kebîr	Pek büyük
74.	el-Hafız	Çok koruyan, muhafaza eden
75.	el-Mukît	Maddi ve manevi rızkı yaratan
76.	el-Hasîb	Hayat boyu kulun işlediklerini bilen
77.	el-Celîl	Celâlet ve ululuk sahibi
78.	el-Kerîm	Kullarına ikram ve ihsan bpyuran
79.	er-Rakîb	Muhafaza edip gözeten\/
80.	el-Mucîb	Dualara cevap veren
81.	el-Vâsi'	Her şeyi kuşatan
82.	el-Hakîm	Hikmet sahibi ve hükmedici
83.	el-Vedûd	Kullarını af ve onlara rahmet eden, onları seven, kendini sevdiren
84.	el-Mecîd	Şanı yüce olan
85.	el-Bâis	Ölüleri diriltip kabirden çıkartan
86.	eş-Şehîd	Her şeyi inceliğiyle görüp bilen
87.	el-Hakk	Varlığı değişmeyen
88.	el-Vekîl	Mahlukatm işlerini gören ve lazım olanı yaşatan
89.	el-Kavî	Pek güçlü
90.	el-Metîn	Son derece güçlü
91.	el-Velî	Dostlarına yardım eden, düşmanlarını kahreden

92.	el-Hamîd	Medih ve övgüye lâyık bütün varlığın diliyle övünen
93.	el-Muhsî	Zerrelerden kürelere her şeyin sayısını bilen
94.	el-Mübdi'	Mahlukatı maddesiz olarak yoktan vareden
95.	el-Muîd	öldükten sonra tekrar dirilten
96.	el-Muhyî	Cansızlara can veren
97.	el-Mümît	Bütün canlılara ecel şerbeti içiren
98.	el-Hayy	Daimi hayat ile diri olup, her şeye gücü yeten
99.	el-Kayyûm	Bütün eşya ancak O'nun varlığı ile kaim olan

Zikrin başta gelen adabının, sadece kişinin ruhu bunu talep ettiğinde yapılması olduğunu hatırlatmalıyım. Çoğunlukla bir pirin mevcudiyeti gerekir. Sufi, her zaman şevk ile içindeki itici dürtülerin farkında olmalıdır.

Özetle, Gazâlî'nin tecrübesi bize sağlığın ve iyileşmenin, insanın tutkulardan ve psişe'deki sağlıksız etkilerden arınmasını gerektirdiğini öğretmektedir. Bu, zevkten geri kalmakla, sabırla, toplumsal tecrübenin yeniden sınanmasıyla, zihinsel bloklardan feragatle, evrensel benin yeniden bütünleşmesiyle ve çokça pratik ile yapılabilir. Böylece insan itmi'nana ve her şeyle bütünlük içinde bir âhenge erişebilir ve hayatı böyle deneyimleyebilir.

Gazâlî temel eserlerini Horasan'da yerleştikten sonra yazmıştır. *İhyan Ulûmi'd-Dîrı, Kimyâ-yı Saadet, Havfve Recâ.*

Müteveffa profesör Duncan Black MacDonald (1 909), Gazâlî'ye yönelik takdirini şöyle dile getirir:

> "İslam tarihinin en büyük, kesinlikle en sempatik şahsiyeti ve sonraki kuşaklar içinde bir Müslüman tarafından dört büyük halife ile aynı düzeyde tutulmuş olan sonraki tek öğretmen... İslam toplumu hiçbir zaman onu aşamamış, onu asla tam olarak anlamamıştır. Şimdilerde yükseldiği izlenen İslam Rönesansı'nda onun zamanı gelecek ve yeni hayat onun eserlerinin yeniden incelenmesinden çıkacaktır." (s. 124)

Rûmî Vakası

Varoluşsal tedavinin yöntem ve uygulamalarını daha iyi anlamak için, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'ye dönmemiz gerek. Bu büyük bilgenin içimizdeki doğal ve kültürel kuvvetlerin karşılıklı etkisine dair kavrayışı, bence bütün Batılı analistlerden, Freud ve Jung da dâhil olmak üzere, çok daha derindir.

Aşağıda anlatılacak olayda, Rûmî'nin klinisyen olarak etkileyici kabiliyeti görülecektir. ***Mesnevi***'sinde Rûmî her illetin kaynağı olarak bireyin iç çatışmalarına işaret eder. Baş karakterler; kısmi akıl ve tatmin edilmemiş istekleri sembolize eden sultan, yüceltme objesi olan güzel bir kız, dünyevi aşkı ve mülkiyeti temsil eden genç bir kuyumcu, bilgiyi ve aklı temsil eden sıradan bir tabib ve gerçek sufiyi temsil eden bir ruh doktorudur.

Bir av sırasında sultan güzel bir kız görür. Kıza âşık olur ve onu sarayına götürür. Fakat çok geçmeden kız hastalanır. Acılara boğulan sultan onu iyileştirmek için bütün doktorları seferber eder. Doktorlar her türlü

illeti iyileştirecek ilaçları olduğunu söyleyerek böbürlenirler. Sultan da onu iyileştirene hâzinesini vereceğini söyler (yani, nefis ve yüceltme uğruna servetini feda edecektir). Doktorlar her şeyi dener, ama kız gitgide kötüleşir (varoluşsal arayış karşısında ego entelektinin çaresizliği). Sultanın üzüntüsü giderek artmaktadır. Kederiyle ruhunun derinliğinden ağlar ve baygın düşer. Bu haldeyken bir ruh doktorunun, sevgilisini iyileştireceğini söyleyen sesini duyar. Sultan ayılır ve ruh doktorunu görür. Sultan doktoru candan kucaklar ve hasta kızın yatağına götürür. Doktor kızın semptomlarını görülmedik şekilde tanımlar, hastalığın doğru teşhisini koyar, sıradan doktorların kifâyetsizliğini ortaya döker ve etkin bir tedavi önerir:

> "Ruh doktoru kızın yüzünü seyretti, nabzını saydı ve idrarını inceledi. Hastalığının hem alametlerini, hem de tâli sebeplerini fark etti. Dedi ki: "Çare diye uyguladıklarından hiçbiri sağlığı geri getirmez. Onlar (yanlış hekimler) tahribata yol açmışlar, içsel durumdan bihaber idiler. Onların keşiflerinden Allah'a sığınırım." Bu doktor acıyı gördü, sır ona açıldı, fakat o bunu gizledi ve sultana söylemedi. Kızın acısı kara ve san safradan değildi; her bir çıranın kokusu dumandan görülebilirdi. Kızın ağır kederinden kalbinin yaralı olduğunu algıladı; bedensel olarak iyi, ama kalben yaralıydı. Âşık olmak kalbin ağrısını açığa çıkarır. Kalp hastalığı gibi bir hastalık yoktur. Âşığın hastalığı bütün diğer illetlerden ayrılır; âşık, Allah'ın hikmetlerinin aynasıdır." (Rûmî, 1926, s. 10)

Rûmî, ruh doktorunun iyileştirme sanatını şöyle açıklar:

"O, kıza çok nazik bir şekilde sordu: 'Memleketin neresi? Her kentin insanına uygun tedavi ayrıdır. Ya senin bağın hangi kentte? Hangisiyle hısımlığın, yakınlığın var?'

Elini kızın nabzına koydu ve sordu. Feleğin cevr ü cefâsından sorular sordu.

Kıza, hikâye şeklinde arkadaşlarıyla ilgili sorular sordu. Ve kız kendi adına ve (önceki) efendilerine ve kasabadaki tanıdıklarına değinerek (pek çok) olayı ona açıkça anlattı.

Doktor, bir taraftan kızın nabız atışlarını gözlemlemeye devam ederek hikâyesini dinliyordu. Böylece kimin adını anarken kalbi çarpmaya başlarsa, o kimsenin kızın nefsinin dünyadaki arzusu olduğunu bilebilirdi.

Kızın kasabadaki arkadaşlarının isimlerini saydı; sonra başka bir kasabanın adını andı. Kıza sordu: 'Kendi kasabandan ayrıldıktan sonra en son nerede yaşadın?'

Kız bir yerin adını verdi ve oradan da başka bir şey anlatmaya başladı; bu arada yüzünün renginde ve nabzında hiçbir değişiklik yoktu.

Efendiler ve kasabalar hakkında birer birer konuştu, oturduğu yerler ve ekmek ve tuzdan bahsetti. Bir şehir ve bir ev hakkında hikâyeler anlattı (ve yine) doktor şeker kadar tatlı olan şehir Semerkand'ı sordu.

O anda kızın nabzı fırladı ve yüzü al mor oldu, çünkü o Semerkand'da bir adamdan, bir kuyumcudan ayrılmıştı. Ruh doktoru, bu sırrı hasta kızdan aldığında, keder ve üzüntünün kaynağını fark etti. Doktor, 'Kuyumcunun mahallesi hangi yoldadır?' diye sordu. Cariye kız,'Köprü başında, Gatefur Caddesi'nde' diye cevap verdi.

Doktor, 'Hastalığının ne olduğunu biliyorum ve seni kurtarmak için çaba sarf edeceğim' dedi.

'Sevin, düşünmekten vazgeç, muradına ereceğine emin ol. Sana yağmurun çimene yaptığım yapacağım; sana yeniden hayat vereceğim. Ben senin gamını, kederini düşünür, çaresine bakarım. Sen üzülme. Benim sana olan şefkatim, babanın evladına olan şefkatinden yüz kat fazladır. Pâdişâh senden sıkı sıkı sorup anlamak istese de, bu sırrı kimseye söyleme. Kalbin, sırrının mezarı olursa, muradın çabucak husule gelir.' Hekim, kızdan bu malumatı aldıktan sonra sultanın huzuruna çıktı. Ona cariyenin halinden malumat verdi. Sultan kuyumcuyu getirtip kızla evlendirdi. Kız kısa sürede iyileşti."

SONUÇ NOTLARI

Fars kültüründeki bütün büyük insanlar, ister filozof, ister âlim, ister edebiyatçı, ister devlet adamı olsunlar, tasavvufa yönelmişlerdir. Çünkü insanın arzularının ve aşkın sınırsız olduğunu, ancak akim sınırlı olduğunu biliyorlardı. Bundan ötürü, aklı aşkın hizmetine ve aşkı da insanlığın hizmetine sundular.

Bilginin insanı yalnızca sınırlı bir anlamaya götürebileceğini gördüler ve kuru bilginin bireyi kendi potansiyelinin sınırına vardırmadığını, arzusunu tatmin etmeye yetmediğini fark ettiler. Ancak aşk, insanın an. layışım zenginleştirebilir ^e potansiyellerini açığa çıkarabilirdiÖIan, 1982)T

İnsan için aşk, tüm dertlerin (hırs, rekabet, kıskançlık ve kin gibi) çaresidir. Gerçek aşk sanılanın aksine bunlara karşı çıkmaz, bunları eritir.

Rûmî, aşkın bu dönüştürücü gücünü şöyle tanımlar:

"Sen şâd ol ey aşk, bize iyileri getiren
Sen bütün hastalıkların hünerli hekimi,
Kibrimizin ve azametimizin ilacı
Eflâtunumuz ve Calinos'umuz!" (Rûmî, 1926, s. 2)
"Aşk iledir ki çalılar gül olur ve
Aşk iledir ki sirkeden tatlı şarap olur-
Aşk iledir ki kazıklar taht olur
Aşk iledir ki yokluk servet görünür
Aşk iledir ki hapishane gülşen görünür
Aşk iledir ki ateş gül bahçesi olur
Aşk iledir ki nâr nûr olur." (Rûmî, 1881, s. 79)

Eğer insanlar aşka bir şans verseler, aşk tüm önyargıları -ister dini, ister ırki veya toplumsal olsun- yıkar. Aşk, hastalıklı dünyamızı onarabilir ve bizi Allah'a yakınlaştırır.

Rûmî şöyle yazar:

"İşte şimdi, ben bana meçhul iken, ne yapmalıyım Allah aşkına?
Ne haça, ne hilâle taparım. Ne Hıristiyanım, ne Yahudi.
Ne Doğu, ne Batı; ne kara, ne deniz benim evim. Ne melekle, ne cüceyle akrabalığım var.
Ne ateşle, ne köpükle yazıldım; ne tozdan, ne çiğden şekil aldım.
Ne bu dünyada, ne öte dünyada; ne cennette, ne cehennemde
Ne Adn'den, ne cennetten düştüm, ne de soyum Âdem'den
En âlâdan da âlâ bir yerde, gölgesi ve izi olmayan bir yolda
Bedenim ve ruhum sevgilinin ruhunda yeniden diriliyor."

(Fatenıi, 1976, s. 106)

İnsan bir kez aşkı veya AJlah'ı aramaya başladı mı, ilahi varlığın her veçhesiyle bütün dünyaya nüfuz ettiğinin farkına varır. 11. yüzyılda yaşamış bir başka büyük sufi, Şirazlı Baba Kûhî bu hali çok güzel ifade etmektedir:

Çarşıda da, camide de—tek gördüğüm Allah
Vadide ve dağda—tek gördüğüm Allah
O'dur yanımda gördüğüm tüm sıkıntılarımda
Lütufta ve servette—tek gördüğüm Allah
Namazda ve oruçta, duada ve yakarışta
Resûl'ün dininde—tek gördüğüm Allah
Ne sıfatlar, ne sebepler—tek gördüğüm Allah
Gözlerimi açmışım, ve hep etrafımda O'nun vechinin nuru
Gözün tüm görebildiklerinde—tek gördüğüm Allah
Ateşiyle eridiğim bir mum gibi
Parıldayan alevlerin ortasında—tek gördüğüm Allah
Hiçliğe geçtim, kayboldum
Ve işte, yaşayan her şey bendim—ve tek gördüğüm Allah.

(Fatemi, 1973, s. 57)

KAYNAKLAR

Gazali, (tarihsiz), ***The Confessions of al-Gazali*** (çev. C. Field), Lahor: Ashraf Press.

Arasteh, A. R. (1962), "Succession of Identities: Outer and Inner Metamorphoses," George VVashington Üniversitesi Psikoloji Bölümüne sunulan tez.

Arasteh, A. R. (1964), ***Man and Society in Iran,*** Leiden: E. J. Brill.

Arasteh, A. R. (1964***), Final Integration in the Adult Personality,*** Leiden: E. J. Brill.

Arasteh, A. R. (1973), "Psychology of Sufi Way to Individuation,'' L. F. R. Williams (ed.), ***Sufi Studies: East and West*** içinde, NewYork: Dutton.

Arasteh, A. R. (1980), ***Growth to Selfhood: Sufi Contribution,*** Londra: Routledge and Kegan Paul.

Arasteh, A. R. (1984), ***Anxious Search: The Way to Universal Self,*** Bethesda, MD: Institute of Perspective Analysis.

Attar, F. D. (1967), ***Mantıku't-Tayr: The Conference of the Birds,*** (çev. C. S. Nott) Londra: Routledge and Kegan Paul.

Erikson, E. (1958), ***Young Man Luther: Study of Psychoanalysis and History,*** New York: Norton.

Fatemi, N. S. (1973), "A Message and Method of Love, Harmony and Brotherhood," L. F. R. Williams (ed.), ***Sufi Studies: East and West,*** NevvYork: Norton.

Fatemi, N. S., Fatemi, F. S. (1976), ***Sufism: Message of Brotherhood, Harmony and Hope,*** Nevv York: Bames.

Frank, J. D. (1979), "Mental Health in a Fragmented Society: The Shattered Crystal Ball," ***American Journal of Orthopsychiatry,*** Temmuz 1979, ss. 397-408.

Fromm, E. S., Suzuki, D. T. ve Martino, R. (1958), ***Psychoanalysis and Zen Buddhism,*** NevvYork: Basic Books.

Haschmi, M. Y. (1973), "Spirituality, Science and Psychology in the Sufi Way," L. F. R. VVilliams (ed.), ***Sufi Studies: East and West,*** NevvYork: Norton.

Khan, V. I. (1979), ***The Inner Life,*** Geneva: International Headquarters of the Sufi Movement.

Khan, V. I. (1982), ***Introducing Spirituality in Counseling and Therapy,*** Lebanon Springs, NY: Omega Press.

Lings, M. (1975), ***What is Sufism?,*** Los Angeles: University of California Press.

MacDonald, D. B. (1909), ***The Religious Life and Attitude in İslam,*** Chicago: University of Chicago Press.

Nicholson, R. A. (1921 ***),Studies in IslamicMysticism,*** Cambridge: Cambridge University Press.

Ritter, H. (1955), ***Das Meer der Seele,*** Leiden: E. J. Brill.

Rumi, M. C. (1881) ***Mathnawi*** (E. H. Whinfield'm yaptığı, ***Mesnevi***'den bazı seçilmiş bölümler çevirisi).

Rumi, M. C. (1926), ***Mathnawi,*** (çev. R. A. Nicholson), Londra: Luzac.

Rumi, M. C. (1952), ***Fîhi mâ Fîh,*** (ed. Firuzanfer), Tahran: University of Tehran Press.

Schachtel, E. G. (1959), ***Metamorphosis,*** NevvYork: Basic Books.

Şebüsterî, M. (1880), ***Gulshane Raz (The Mystic Rose Garden),*** (çev. H. Whinfield), Londra: Truber and Co.

Shafii, M. (1985), ***Freedom from the Self,*** New York: Human Sciences Press.

Shah, I. (1970), ***The Way of the Sufi,*** New York: Dutton.

Smith, M. (1973), ***Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East,*** Amsterdam: Philo Press.

Stoddart, W. (1985), ***Sufism,*** NevvYork: Paragon House.

SUFİ RUHBİLİMİ

Muhammed Ecmel

RUHUN BİLİMİ VE METAFİZİK

Bugün psikoterapiden bahsettiğimizde, genellikle, zihinsel açıdan sorunlu insanlara psikolojik yöntemler uygulayan tıbbi olmayan bir tedavi tarzını kastediyoruz. Tedavi tarzı, kapsamlı bir kişilik teorisi üzerine kurulu olmayabilir ve insan deneyiminin belli bir bölümünü ayırıp ona konsantre olarak bir şifa sağlayabilir. "Şifa" öyle çok anlama sahip bir kelimedir ki, üzerinde hiçbir anlamlı ve mantıklı tartışma yapılmasına izin vermez -ta ki, bir belirtinin giderilmesi veya bir sendromun ortadan kalkması anlamında kullanıldığı söyleninceye kadar. Sendrom ise, psikiyatristlerin sıklıkla ama kendi kişisel anlamlandırmalarıyla kullandıkları bir başka terimdir.

Modern psikoterapilerin bir başka yanı da, hiçbir metafizik prensibe bağlı olmayışlarıdır. Psikoterapistler, herhangi bir metafizik göndermenin teorilerinin bilimsel karakterini bozacağını ve uygulamalarında kesinlikle karışıklığa yol açacağını düşünürler. Elbet-

te, böyle bir karışıklık durumunun zaten mevcut olmadığını varsayarsak... Metafizik derken, sonsuz bir tartışma zinciri yaratıp, zorlu problemleri çözmekten ziyade, daha fazla bulmaca kuran modern metafiziği kastetmiyorum. Metafizik derken, Rene Guenon'un ileri sürdüğü şeyi kastediyorum: "Bütün gerçek metafizik kavramlaştırmalarda, ifade edilemeyeni hesaba katmak şarttır."[1]

Sufi ruhbilimi ve şifa yöntemleri veya psikoterapi, Guenon ve F. Schuon gibi yazarlar tarafından kullanıldığı anlamda, İslami geleneğin ilkelerini barındıran bir metafiziğe dayalı psikolojik bir tedavi usulüdür.[2] îslami gelenek, her ruhun aslının cennet olduğuna işaret eder. Bu arketipal gerçeklik, her ruhta gizlenen bir "ilksel düşünce"dir. Her ruhta saklı olan bu düşünce, Allah'ın güzel isimlerini sürekli hatırlamaya ve onu anmaya dayalı bir manevi uygulamayla kendisini açığa vurur ve böylece kişiliğin unutulmuş "iman" merkezi -ki bu merkez hem içkin, hem de aşkındır- canlandırılmış olur.[3]

GELENEKSEL KİŞİLİK ANLAYIŞI

Geleneksel metafiziğin açık bir kişilik teorisi vardır. İslam geleneğine göre, insan kişiliğinin üç veçhesi mevcuttur: *ruh, kalp* ve *nefis.* Şunlar arasında bir ayrım yapılmalıdır: (1) *nefs-i hayvani:* pasif şekilde tabiî dürtülere itaat eden hayvani nefis; (2) *nefs-i emmâre*: ihtiraslı, egoist benliğe hükmeden nefis; (3) *nefs-i levvâme:* kendi kusurlarının farkında olup 'kınayan'

nefis; ve (4) *nefs-i mutmainne*: huzurlu nefs; ruhla bütünleşmiş ve yakın halinde olan, tatmine ermiş, it-mi'nana ve doygunluğa ulaşmış mutmain nefs. Bu ifadelerin son üçü, Kur'an'dandır.

Bu kişilik kuramı, pek çok sufi otorite tarafından enine boyuna incelenmiştir. Örneğin, *Bevâdîlu'n-Nevâdîr* adlı eserinde M. Eşref Ali Sanvî, insanın düşünce krizi ve aşamaları üzerine çok açık bir sıralama vermiştir.[4] Düşünce, karar haline gelene kadar beş aşamadan geçmektedir. İlk aşama *(hads),* gelip geçen düşünceye denk gelir. İkinci aşama *(hatır),* düşüncenin bir süre direnip kaldığı aşamadır. Üçüncü aşama *(hadîsu'rı-nefs*), benliğin nefisle yaptığı içsel diyalog aşamasıdır. Dördüncü aşama (*hemm*), bir karara hazır olma aşamasıdır ve beşincisi de (*azm*) karar verme aşamasıdır. Akıl hastalığı açısından, üçüncü aşama en çetin aşamadır. Bu, içsel kelimelendirme veya içeriden seslendirme aşamasıdır ve eğer kişi kendi kendine konuşmaya devam ederse akıl hastalığı ortaya çıkar. Bu içsel aşamalar, büyük Darkâvî mutasavvıfı Şeyh Habib el-Tetvanî tarafından "düşünce itelemeleri" olarak tanımlanmıştır. "Düşünce itelemeleri tehlikelidir; sağduyuyu zayıflatabilir ve yalanlar."[5]

Hz. Peygamber'in bir hadisine göre, "Allah, ümmetimin kendi kendilerine konuşurkenki düşüncelerini, dile getirmedikleri sürece, affetmiştir."[6] M. Sanvî bu hadisi yorumlamış ve insanın düşünme sürecine ilişkin bir analiz yapmıştır. Ona göre, eğer bir kimse düşünce üzerine bir murakabe veya tefekkür durumuna girerse, bu düşüncenin dairesel olduğunu görecektir. Aslında bu,

fasit bir daire olarak bile görülebilir. Bu fasit düşünce dairesi, yalnızca daha yüksek bir daireye girerek kırılabilir. Bu yüzden, "Kendinize yoldaş olacak ihlaslı bir kardeş bulun," der. "O, düşünce itelemeleri arasında bir ayrım yapar ve içinizdeki vesveseleri giderir."

Bütün içsel seslendirmeler, felsefi bir önermeyi ima eder ve hayata dair belli bir yaklaşımın dışavurumudur. Böylesi bir seslendirme gerçekten saçmasapan olabilir, fakat yakından incelerseniz, onun gizli bir tutumun ciddi bir ifadesi olduğu ortaya çıkar. Gerçekte bu, korku ve endişe içeren felsefi bir önermenin dışavurumudur.

Başka bir perspektiften, insan kişiliğinin sufi bakış açısıyla resmi şöyledir:

> "Ruh ve nefis, ortak oğulları olan kalbi ele geçirmek için mücadeleye girişirler. Bu, ruhun *müzekker* (maskülen, eril), nefsin *müennes* (feminen, dişil) tabiatını ifade etmek için sembolik bir ifadelendirme yoludur. Ruh ile, kişisel tabiatı aşabilen entelektüel ilkeyi kastediyoruz ve nefis de 'Ben'in dağınık ve değişebilir tabiatından sorumlu olan ben-merkezli zorlayıcı eğilimleri temsil eder. Kalp ise, dikey hat *(ruh)* ile yatay düzlem *(nefs*)'in kesişme noktasıdır."[7]

Ruh ve nefis, iki karşıt olarak, kalbi ele geçirmeye çalışırlar. Eğer mücadeleyi nefis kazanırsa, kalbi "perdeler". Nefis aynı zamanda dünya şartlarının minik değişimleriyle de ilgilenir. Pasif bir şekilde, dağılıp giden surete bağlanır.

Hz. Peygamber'in şu mealde bir hadisi vardır: "Unutmayın ki, insanın bedeninde onu iyi veya kötü

yapan bir et parçası vardır. Bu etten parça sağlıklı olduğunda, insan (manevi olarak) sağlıklı kalır. Sağlıklı olmadığı zaman, insan yolunu şaşırır. Bu et parçası, insanın kalbidir."[8] Bu bağlamda kalp, fiziksel kalp, insan duyguları veya akıl ile karıştırılmamalıdır. Burada, entelekt ve entelektüel sezgiye bağlı olan kalbin işlevlerine dair mükemmel bilgiler vermiş olan F. Schuon'un sözlerini alıntılayabiliriz. "Entelektüel deha, mantıkçıların zihinsel keskinliğiyle karıştırılmamalıdır. Entelektüel sezgi, esasen rasyonel kapasiteye hiçbir şekilde girmeyen özel bir tefekküri derinliği ifade eder; ki rasyonel yetenek, tefekküri olmaktan ziyade mantıkidir. Işıkla aydınlanmaya açık olmak bakımından aşkın bilgeliği kuru akıldan ayıran, işte bu tefekküri derinliktir."[9] Nefsin sürekli günaha temayülünü anlamak için, kalbi ve kalbin tabiatını anlamaya yönelik derin kazılar gerekir.

Kalp, İlahi Işığın (Nur-u İlâhînin) tahtıdır, arşıdır. Marifetullah'a onunla erişilebilir. Ölümlü insan bedeninde, manevi âlemlerden gelen enerjinin merkezi olan yegâne organ, kalptir. Manevi gelişmenin yolunu açar. Allah onu Kendi arşı olarak tanımlamıştır. Peygamber de kalbin "Allah'ın evi" olduğunu söylemiştir.

Kalpler, sadece potansiyel olarak Allah'ın arşıdır. Çoğu kalp, kendisini kaplayan dünyevi ihtiras ve arzu perdesini hemen kaldırıp atamaz. Bazı sufiler, onun dünyevi ihtirasların "pas"ıyla kaplı olduğunu söylerler. Bu pas, sadece coşkulu ve ısrarlı zikirle temizlenebilir. Nefis, dünya ile -pasif alışkanlıklar ve hırslar gibi- kırılmaz bağlar oluştururken, ruh semavi ve ulvi

olanla birleşir, bütünleşir. Bıçak sırtı inceliğiyle, suret ile hakikati, görünen ile gerçeği birbirinden ayırır. Mücadeleyi ruh kazanırsa, kalp ruhanileşir; nefsi de dönüştürerek nuranileştirir. Böylece kalp üzerindeki perdeyi atar, insanda ilahi sırrın "mişkât"ı, mahfazası olur.[10]

Kalp, sadece dua ve tefekkürle, erdemlere erişerek ve bunların metafizikle ilişkilerini idrak ederek canlandırılabilir. Duygusal çelişkiler, heyecanlar, endişeler ve nevrozun hemen hemen bütün biçimleri, bilişsel yeniden-yönelim değişimi ve bakış açısı kaymasıyla öne çıkabilir. Ne zaman bir endişe, her köşe başında bir felâket bekleyen korku hali ve her sabah uyanırken feci bir akıbetin geleceği hissi başgösterirse, Mutlak olana, Allah'a kasden ve kararlı bir yöneliş ihtiyacı doğar. Çok geçmeden, yalvarış, tazarru ve niyet kalbi kaplar ve dua kendiliğinden dile gelir. Enerji ruha akmaya başlar ve ruh uyandığında kaygıya dönük eğilimler de yok olup gider.

Kalbin bir başka işlevi daha vardır. Elbette fizyolojik işlevleri olan bir kalp vardır, fakat sufilerin sözünü ettiği kalp, marifetullah ve muhabbetullah arşıdır. Aslında, Schuon'un değindiği entelektüel sezgi, sufilerin anladığı aşka, Rûmî'nin *Mesnevî*'sinin önsözünde bahsettiği "bütün hastalıklarımızın hekimi" olan aşka karşılık gelir. Bu aşk, başta Allah aşkıdır. "Kalp Gözü," Ezeli ve Ebedi Öz'ü görmeye başlar. İnsanoğluna ve yaratılanlara yönelik aşk ise, sadece bahanedir; mecazdan ibarettir. Bu aşk, aynı zamanda, fıtratı sevmek; celali ve cemali her iki veçhesiyle, bozulmamış fıtratı

sevmek anlamına da gelir. Bu aşk, bir tezahürü olarak "havfın hikmetini" yani Müteâl Varlık'ın insanda haşyet uyandıran azameti karşısında duyulan huşuyu dışlamaz.

SUFİ UYGULAMALARI VE RUHUN ŞİFASI

Kesin bir dille ifade etmek gerekirse, hasta bir insan bir üstad ya da kılavuza biat etmedikçe ruhuna musallat olan illetlerden kurtulamaz. Bazı sufiler, "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır," derlet^ Kılavuza intisap, müride yeni bir varoluş kazandırır ve bu yeni bir şuuru ve sonunda saadeti getirir. Bu intisap, kişiyi dünyanın hengâmesinden alıp üstadının barınağına çeker. Ne var ki, bu sonuç iki şartın yerine getirilmesini gerektirir: (1) itiraf ve (2) üstadın kılavuzluğuna itaat. İtiraf, öğrencinin yaşantılarını, korkularını, endişelerini ve sorunlarını ifade etmesidir. Mürşit itirafa kılavuzlukla karşılık verir ve müride acılarından ve çektiklerinden kurtulması için gerekli istikameti verir.

Tek başına ibadet, müridi günah ve hevesattan kurtaramaz. İbadet, "kalbi" uyandırır, ama nefsin kötülüklerden arınması için himmet, mücahede ve murakabe gerekir. Murakabe, iki türlü olabilir: (1) *tahliye,* yani ahlaki zaafları yok etmeye yönelik bir nefis muhasebesi, (2) *tehliye,* yani kusurları azaltıp yok etmeye ve güzel hasletlerle bezenmeye yönelik bir nefis terbiyesi. Schuon, hikmetin altı merhalesini hatırlatır ve bununla müridin manevi gelişimini ve seyr-i sülûkunu tamamlayan tefekkürleri kasteder.[11] M. Eşref Ali Sanvî,

öğrencinin her bir kusurunu ayrı ayrı ele alır ve iyileşmesi için ona kılavuzluk eder, öğrencisinin hem kendi kusurunu, hem iyileşmeye giden yolu tefekkür etmesini bekler.

Sufiler tarafından kullanılan bu ve benzeri yöntemler, marazlardan kurtulmayı ve öğrencide bir mukaddes duygusu yaratmayı gerçekleştirmede etkinliğini kanıtlamış yöntemlerdir. Fakat daha önce de belirtildiği gibi, tüm bu yöntemler bir üstad, bir pir gerektirir ve sufi pirini özen ve dikkatle seçmelidir.[12] Pir olduğunu iddia eden herkes pir değildir. Hatta, Celâleddin Rûmî, kendi kendisini pir ilan edenlerden bir kısmını "iblisler" olarak adlandırmıştır. Kendisine pir arayan hakiki sufi, pirlerin Hz. Muhammed'in varisleri olduğunun idrakini taşımalıdır. Kur'an, Son Resul'e şu sözlerle gönderme yapmaktadır: "Allah'ın elçisinde, Allah'a ve Kıyamet Gününü umanlar ve Allah'ı çokça hatırlayanlar için güzel bir örnek vardır." (33:21)

Miraç Gecesinde Hz. Muhammed varlığın bütün merhalelerine yükseldi. Bedeni nefsi içinde, nefsi ruhu içinde ve ruhu da İlâhî Varlıkta gark oldu. Bu gark olma emareleri, sufi yolunun mertebeleridir. Peygamber bütün sufi yollarının kaynağıdır. Dolayısıyla sufi mürşit, Peygamberin bir temsilcisidir ve ona sadakat dolaylı olarak Peygambere ve nihai olarak da Allah'a biat demektir. Tüm benliğini feda etmeyenin bu yolda işi yoktur. Fenâya razı olmayan, yolda kalır. "İlim, ne olduğumuzu bize gösterdiğinde, tıpkı bir sabanın toprağı yarıp kazması gibi insanın varlığım altüst ettiğinde, onda yeri yaralar açtığında, bizi kurtarabilir-ilim

mukaddestir. Kudsî olan şeyler de, insanın ne ise o olmasını ister."[13]

Usta-çırak (mürşit-mürit) ilişkisi bağlamında çırak, yeni bir yaprağa dönüşür ve nefsinin illetlerinden kurtulacağı yeni bir hayata başlar. İlk adım, tevbedir. Kıyame Suresi, şu ifadelerle başlar:

> "Yemin olsun Kıyamet gününe.
> Ve kendisini kınayan nefse!"

Kendisini kınayan nefis (*nefs-i levvâme)* kendi kusurlarının farkında olan nefistir. İnsanı günahlarından ötürü pişman olmaya iten ise iç sesi, vicdanıdır. Bazı sufiler, vicdan adlı bu kuvvenin muhtelif tezahürlerine dair ayrıntılı bilgi vermişlerdir.

TEVBE

Çiştiyye tarikatı sufileri, üç tür tevbe tanımı yapmışlardır. (1) Bugünün tevbesi: İnsanın günahlarından pişman olması; (2) Geçmişin tevbesi: İnsanın başkalarının haklarını verme ihtiyacını hatırlaması (Eğer insan bir başkasını haksızca kınamışsa, düşmanca davrandığı bu kardeşinden af dilemelidir. Eğer biri zina suçu işlemişse, Allah'tan af dilemelidir); (3) Geleceğin tevbesi: İnsanın bir daha günah işlememeye karar vermesi. Ancak sufiler, sâliklerin kendi günahları üzerinde durmalarını istemezler, çünkü günahları üzerinde durmak onlara gizli bir zevk verir. Bu gizli zevk, kendi kendine acı verme veya mazoşizme yönelik nevrotik ihtiyacı karşılar. Bir kimse, günahlarından duyduğu

pişmanlığın içinde yuvarlandıkça, onları tekrarlamaya daha fazla meyleder. Bu durum, Heraklitus tarafından ileri sürülen zıtlarm çekimi genel prensibine bir örnektir. Bu prensibe göre, eğer bir şeyin aşırısına ulaşmaya çabalarsanız, tam tersini elde edersiniz. Kimileri, kendilerini mağlup eden bu fasit dairenin içinde kalabilir. Bu yüzden, kritik bir kararın ardından müridin dikkatini şeyhine çevirmesi ve Esmâ-i Hüsnâ'yı zikretmeye başlaması arzu edilir.

Tevbenin ana teması, pişmanlık içinde yüzmek veya kendine acımak yahut kendini aşağılamak değildir. Rûmî'nin işaret ettiği şekilde, pişmanlık içinde yüzmek kendisine hoşgörüyle yaklaşmanın bir biçimidir aslında. Manevi dönüşüm sürecini başlatmak için en iyi zaman, şimdidir -burada ve hemen. Geçmişte yaşayan biri yine geçmişte kalır. Kendisini aşma himmetine sahip olan biri ancak kendisi olabilir. Müridin eski bir alışkanlığa kapılması pek muhtemeldir, ama her zaman ruhun evine de yönelebilir. Ebu Said Ebi'l-Hayr şöyle der: "Yeminini yüzlerce kere bozmuş olsan da, ruhun evine dön."

Sufiler, bir kimsenin tevbesini binlerce kere bozmuş olsa bile umutsuzluğa düşmesine gerek olmadığının altını tekrar tekrar çizmişlerdir. İnsan her seferinde yeni baştan başlayabilir, fakat samimiyet ve ihlas temel koşullardır. "Yüzlerce dünyayı dolduracak kadar çok günahtan bir tevbekârlık iç çekişiyle kurtulabileceğinize inanın." "Yine bir an için ihlasla doğru yola gelirseniz, her dakika yüzlerce (ruhani) mertebeden geçersiniz."[14]

Sufiler tevbeyi her zaman olumlu bir şekilde günahtan dönme ve yönünü Allah'a doğrultma olarak değerlendirmişlerdir. Tevbenin görece önemi, bir dinden diğerine farklılık gösterir. Sufiler büyük çoğunlukla tevbeye büyük önem atfederler, ancak "pişmanlık içinde yüzmeyi" veya pişmanlıktan zevk almayı da asla tasvip etmezler. Sufi yolu, pişmanlığı ısrarlı ve ümitli bir duaya dönüştürür.

HASTALIK

Kur'an, "hastalığı" farklı bağlamlarda ele alır. Bakara Suresi'nde "kalbin hastalığına" ilişkin ayetler vardır:

> "Ve insanlardan öyleleri vardır ki: 'Biz Allah'a inanıyoruz ve Kıyamet Gününe inanıyoruz' derler, aslında inanmazlar. Onlar Allah'ı ve iman edenleri aldattıklarını sanırlar, halbuki sadece kendilerini kandırırlar; fakat bunun farkında değiller. Kalplerinde bir hastalık *[maraz]* vardır ve Allah onların hastalığım arttırır." (Bkz. Kur'an, 2:8-10)

(Hâce) Abdullah Ensârî, yazmış olduğu hacimli Kur'an tefsirinde "hastalığı" farklı şekillerde tanımlamıştır. Yukarıdaki ayetleri ele alırken, şunları söylemiştir:

> "Bu, sonsuz derin bir hastalık, çaresi olmayan bir ağrı, şafağı olmayan bir gecedir. Münafıklıktan daha berbat bir durum ne olabilir ki? Başından sonuna bir yabancılaşma hali. Bugün içsel bir acı içindedir, yarın dışsal bir umutsuzluk ateşine düşecektir."[15]

Hâce Ensârî, başka bir yerde hastalığı, modern insanın öylesine büyük bir acıyla ızdırabını çekiyor olduğu bir durum olarak, "şüphe" ve nifak diye açıklar.

Bu hastalığın ilk belirtisi, yabancılaşmadır -kendisinden, toplumdan, kendi tarihinden ve kendi kültürel köklerinden... Modem insan psikolojik sancılarından kurtulmak için bir teskin yolu arıyor, ama her defasında sorunlara bulduğu çözümlerin kendisi bir sorun haline geliyor. Bu argüman bugün tüm alanlarda -ekonomide, yönetimde, psikolojide- geçerlidir. Modem psikologlar, bu duruma kendi kendini iyileştirme diyorlar. Psikanaliz, garip biçimde, adı iyileştirme olmuş bir hastalıktır.[16]

Hastalığın ikinci belirtisi, "desakralizasyon"dur; yani kutsallıktan uzaklaştırma. Desakralizasyonun kasıtlı ve istemli bir olgu olması gerekmez. İnsanı sihirli bir engelle ve duygularını körelten çekici uyarılarla kendisini kutsal olana açmaktan ve kutsallıkla teması olan kimselerle ilişki kurmaktan kaçındıran bilinçaltı bir süreç de olabilir. Sonuç olarak, insan kutsal olanı algılayamaz ve yaşamaz. Bu kutsaldan uzaklaşma durumu, gençliği manevi yönden fakirleşmeye itmiştir. Bugün dünya yüzündeki çok sayıda kadın ve erkek "kutsala dönüş"le ciddi olarak ilgilenmektedir.

İlk ikisinden türeyen üçüncü belirti, Guenon'un "çokluğa dağılma" (kesrette boğulma) diye adlandırdığıdır. Etrafındaki çekici hedefler modern insanı muhtelif ve karşıt yönlere çekmektedir ve her bir yön onu esir edecek bir efsun gibidir. İnsan her halde tek yönlü ve içtenlikli bir hayata yönelmek isterdi, ama bunun merkezini bulmakta başarısız olmuştur.

Bir başka belirti de, kimlik bunalımıdır. Toplu göçler bu bunalımı şiddetlendirmiştir. Yeni bir ülkede göçmen durumunda olanlar, refah içerisinde olsalar da, boşluk hissetmektedirler. Yeni bir çevreye adaptasyon sürecinin ortaya çıkardığı iç çekişmeler, onlarda hayatın anlamsızlığına dair bir duygu yaratmaktadır. Geçmişe duydukları özlem ve kendilerini zamana karşı yarışa iten çevre baskıları yüzünden içlerinde duydukları "beyhudelik" hissi öylesine şiddetlidir ki, inanç sistemlerini, ahlaklarını ve hayata karşı tutumlarını etkiler.

ŞİFA

Sufiler, bu belirtilerin kişinin "düşünsel dürtüleri" nin ahlaki erdemlere yöneltilmesi ve böylece insanın Allah'a yakınlık kazanmasıyla ortadan kaldırılabileceğini düşünürler. Mutlak güzelliğin sahibi, kendini "güzel isimler"le yansıtır ve güzel isimlerin zikri dertlerden kurtuluşu getirir.^Zikir şeytanın girmediği bir uzaydır," der Schuon.[1]!

Nefsani marazlarından ve duygusal zaaflarından kurtulmasında öğrenciye yardımcı olacak başka yöntemler de vardır. Bunlar da, kabaca şöyle sıralanabilir:

(1) *Karşıtlar yoluyla terapi*: Bazı sufiler, özellikle kıskançlık ve hasedin neden olduğu duygusal dalgalanmaların tedavisi için bu yolu savunmuşlardır. Kıskançlıktan muzdarip bir öğrenciye, kıskandığı kişiyle ilgili şefkatli ve sevgi dolu bir konuşma yapması ve ona toplum önünde iyi şeyler söylemesi tavsiye edile-

bilir. O kimse yakında değilse, bu defa sıcak bir mektup yazdırılır. Bu tür negatif şuur tavırlarına kasıtlı bir karşı koyma geliştirilir. Buradaki sav, tüm insanoğlunda ne olursa olsun başkalarını sevme ve anlama arzusu bulunduğudur. Bu arzu, uykuda olabilir; sadece uyandırılması, bilinç düzeyine çıkarılması gerekir.

(2) *Benzerler yoluyla terapi*: Terapinin bu şekli, öğrenciye yaşadıklarının kendisine özgü olmadığını -özellikle de bunlara olumsuz bir etki eşlik ediyorsa- göstermektir. Depresyon veya evhamdan muzdarip birine, benzer dertleri çeken diğer insanlardan örnekler verilebilir. Bu terapi şekli o kimsede paylaşma duygusu yaratır ve kendi izolasyon boyunduruğundan kurtulmasına yardım eder.

Sufi nefs biliminin veya psikoterapisinin en temel unsuru, kişinin itirafı, yani sorunlarını kabul etmesidir. Kişinin düşüncelerini ve hislerini, kendisini rahatsız eden sorularını ve sorunlarını ifade etmesi, bir üstad *(mürşit)* ile olmalıdır.]Hâfız-ı Şirâzî'nin dediği gibi: "Halimizi dostlardan gizlememiz mümkün değildir ki!" Tjlstad ile iletişim kurulduktan sonra, onun talimatlarına uymak öğrenci için zorunludur. Bu talimatlar veya müdahaleler, otoriter komutlar değildir; bunlar şakirtlerin kabulüne dayalıdır. Mürşit de müridin durumunu kabul eder. Bu terapi yöntemi gurur, kibir ve bencillik gibi kusurları ortadan kaldırmak için en etkili yöntemdir. Kibrin en kötü şekli, bilinçaltında olandır *(kibr-i azîm).* Çok kibirli biri bir alçakgönüllülükle kendini inkâr havası içinde gibidir. Eğer aldatıcı bir tevazu içinde "Ben cahil biriyim," diyorsa, onun

için en iyi terapi "Evet, sen cahil birisin," diyerek kendi iyiliği için onun bu ifadesini teyid etmektir. Eğer hakikaten mütevazı ise, bu cevaptan rahatsız olmayacaktır. Fakat eğer tevazuu göstermelik bir iddia ise, kızmaya başlayacaktır. Böylesi mütevazı bir ifadenin içgüdüsü, başkalarını yalanlamaya davet etmektir. Bu beklenti bir bozuldu mu, kibirli kimse kendi sahte tavrıyla sarsılır. Bu, Victor Frankl'ın "tersine niyetlenme"sine çok benzer. Fakat bu bir 20. yüzyıl icadı değildir. Bu, uzun süreli marazi düşüncelerin sonuçta daha fazla çelişki doğurduğunun tümüyle farkında olan sufi pirlerince biliniyordu. Bu çelişkiler sadece varlığın tutkusal düzeyleriyle ilintilidir. Bir kimse bu düzeyden kurtulup bir üst düzeye çıktığında iç çekişmeler ve buna karşılık gelen çatışmalar hem sıklık, hem yoğunluk açısından gitgide azalır.

Bazı sufiler, her gece uyumadan önce Allah ile konuşmayı savunmuşlardır. Öğrenci her şeyi, kendisinin başlıca zayıflıklarını dile getirerek Allah'a itiraf etmelidir. İtiraf, öğrencinin günahlarında ısrar etmeyeceğine dair samimi bir söz ile devam etmelidir. Önemli nokta, öğrencinin Allah'a herhangi bir sahte vaatte bulunmamasıdır. Eğer öğrenci kötü bir alışkanlığın pençesinde kendisini yardımsız hissediyorsa, o alışkanlıktan kurtulacağına dair Allah'a söz vermemelidir. Diyaloğunu ısrarla sürdürerek kalbindeki İlâhî Varlığın daha da farkında olacak, kendisine rahatsızlık veren alışkanlığının üstesinden gelmek için içsel bir güç toplayacaktır. Bazı sufiler, özellikle M. Eşref Ali Sanvî tarafından, "pek az sayıda öğrencinin Allah ile diyalogda ısrarlı

olarak bir iç konuşma deneyimi yaşadığı ve bu yüzden kötü eğilimlerden kurtulduğu" gözlemlenmiştir. Fakat o, öğrenciye kendi durumunu kabul etmesini de tavsiye eder. Birinin kendisini değiştirebilmesi, önce kendisini olduğu gibi kabul etmesiyle mümkündür.

Sufilerce gündeme getirilen kabullenme kavramı, isteğe bağlı olan ve olmayan düşünceler arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Kuvvetli ve dağıtıcı düşünceler konsantrasyona engel olur. "İçsel konuşma" *(hadîs-i nefs)* genellikle zikrin veya tefekkürün serbest akışına engel olur. Fakat bu engel oluş, genellikle istem dışıdır. Bununla başa çıkmanın en iyi yolu, kabul etmektir. Yani, onu bilincinden çıkarmaya zorlamamak veya ona kulak asmaya kalkışmamaktır. Başka bir deyişle, ancak bilinçli bir tanımazlıkla ya da aldırışsızlıkla onunla başa çıkılabilir. Şeyh el-Arabî ed-Darkâvî şöyle der:

> "Kalbinize sıkıntı veren hastalıklar *{fakr*) içinizden geçen hırslardan kaynaklanır; eğer bunlardan vazgeçer ve Allah'ın size emrettikleriyle ilgilenirseniz, kalbiniz şimdi çektiklerini çekmeyecektir. Nefsiniz her seferinde size saldırır, eğer Allah'ın emirlerine göre davranmakta hızlı hareket ederseniz ve isteklerinizi tümüyle ona yöneltirseniz, fiziksel ve şeytani önermelerden, bütün hesaplaşmalarınızdan kurtulursunuz. Fakat eğer nefsinizin sizi dürtüklediği bu anlarda düşünmeye başlar ve yanında veya karşısında tavır takınma ve içsel konuşma batağına düşerseniz, o zaman fiziksel ve şeytani önermeler sizi batırıp boğacak dalgalar halinde üstünüze gelir ve sizde iyi hiçbir şey bırakmaz. Şeytanla başbaşa kalıverirsiniz."[18]

Son ve şimdiye kadarki en hümanist yaklaşım ise, kendisine "Varsayalım ki bu adam benim, niye önemsiz bir şey karşısında atıp tutup öfkelenirim?" diye sorarak karşı tarafın ne hissettiğini anlamaktır. Bu "hayali yer değiştirme" yoluyla, insan empatik bir şekilde diğerinin duygusal sorunlarını tasavvur edebilir. Sonuç olarak, insan kendi davranışı hakkında daha az kaygı duyabilir. Bu empatinin, yani kendisini bir başkasının yerine koymanın özüdür. Kişisel ilişkilerde kin ve düşmanlık yanlış anlamadan ortaya çıkar. Böylesi bir "kendisini karşıdakinin yerine koyma" yanlış anlamayı ortadan kaldırır ve böylece düşmanlık hissini yok eder. Gestaltçı psikologların bu yöntemi, hastalarını baskı altındaki duygularından haberdar etmek için kullandıkları söylenir.

Sufi nefis tedavisi veya psikoterapisinin başka bir yönü de, öğrencilerin genelleme ifadelerinin önüne geçmesidir. Genellemeler, öğrenciyi belirsiz ve bazen şüpheli bir durumda bırakan imalarla düşünme örnekleridir. Bir sufi piri her zaman özel örnekler ve belirtilerden misal verilmesini ister. Eğer bir öğrenci ona "Sıkıntılıyım," diye yazarsa, Sufi piri depresyonun özel nedenini ve oluştuğu ortamı bilmek ister. Ancak o zaman o kimseye kılavuzluk eder. Sufiler Allah'ın huzurunda alçakgönüllülük, teslimiyet ve acziyet içinde dile getirilen dualaların da değerli olduğunu teyit ederler. Yine özel dualaların, genellemelerle değil de, özel ricalar şeklinde Allah'a yöneltilmesi gerektiğinde ısrar ederler.

Sufiler, imalarla düşünmenin kendisinin bir hastalık olduğunu belirtirler. Bu çift-anlamlı düşünmeleri

teşvik eder ve abartmalara, bir şeyi olduğundan büyük görme veya olduğundan küçük görme alışkanlığına kaynaklık eder. Öğrencilerin kafasını karıştırır; kendine acımak ve başkalarının ilgi ve özenini istemek gibi hastalıklara yöneltebilir.

Modern çağlarda Alfred Korzybski *(Science and Sanity* kitabında) ve Samuel Hayakavva ve diğerleri, tüm imaları somut manaya indirgeyen prensiplere dayanan bir psikoterapi sistemi oluşturmuşlardır. Ancak onların terapisinin temeli maddeci ve lâdinîdir. Bütün zihinsel ve manevi süreçleri beyin fonksiyonlarına indirgerler.

Sokrates tarafından kutsallaştırılan soru-cevap yöntemi, filozofları büyülemiştir. Bu yöntem Avrupa düşüncesini yüzyıllarca etkisi altında tutmuş, fakat bu yöntemin sınırlılığı ve çekiciliği ancak günümüzde anlaşılmıştır. Psikanalistler, çocukların sorularını baskı altındaki dürtülerinin açığa çıkması olarak açıklamışlar ve bu soruların düz haliyle anlaşılmasını gelişimi baltalayıcı olarak görmüşlerdir. Bugün psikologlar, özellikle Frederick Perls gibi Gestaltçı psikologlar, soru-cevap yöntemini bir işkence oyunu olarak kabul ederler. Onlara göre, soruların bir kısmı kılık değiştirmiş emirlerdir, geri kalanı da hoşlanılmayan bir durumdan kaçmanın yollarıdır.

M. Eşref Ali Sanvî müritlerine manevi rehberliği sırasında daima onların kendisine sordukları soruları tetkik ederdi. Eğer sorunun temeli müridin yaşantısı ise, o zaman cevaplardı. Eğer soru genelse ve müridin manevi gelişimiyle ilgili değilse, M. Sanvî soruyu

"karışık bir kafa"dan neşet eden veya gerçek sorunlar üzerine düşünmeyi usandırıcı bulan bir zihnin sorusu olarak başından savardı. Onlara bu tür sorular sormaktan sakınmaları için tenbihte bulunurdu. Böylece, müritlere sadede gelmenin erdemini öğretirdi. Sadede gelmeden konuşmak, ona göre, hüsrana uğramış bir maneviyatın ifadesiydi.

Büyük İslam düşünürü Seyyid Süleyman Nedvî, M. Sanvî'den kendisini dergâhına kabul etmesini rica ettiğinde, M. Sanvî ona hiçbir akademik soru sormaması şartını koşmuştur. Âlimler ve 'entelektüeller' örneğinde, M. Sanvî onlardan üstün vasıflarından feragati talep etmiştir. Çünkü, zihinleri "boş sözlerle" kilitli kalırsa, manevi açıdan gelişemeyeceklerini biliyordu.

RÜYA TABİRİ

Sufi pirlerinin öğrencilerine ızdıraplarmdan kurtulmaları için yardım etmek amacıyla kullandıkları yöntemlerinden biri de, rüyalarını yorumlamaktır. Bu yorumlar, asla indirgemeci olmayıp teleolojiktir. Yorumlarda rüya sahnelerine genellikle sembolik olarak bakılır. Örneğin, M. Eşref Ali Sanvî'nin bir şakirdi, mektupla mürşidine bir rüyasını anlatmıştır. Mektupta şöyle diyordu: "Çok sıkıldım. Geçen gece rüyamda, beyaz elbiseli bir kadın annem olarak göründü, öfkeyle, Allah'ın herkesi memnun etmek mecburiyetinde olmadığı anlamına gelen bir Urdu sözünü tekrar edip duruyordu. 'Eğer böyle bir Tanrı istiyorsan, kendine başka bir tane bul!' diyordu. Bunu duyduğumda çok

üzüldüm ve ağlayarak uyandım." M. Sanvî, bunun ilahi kılavuzluk olduğu cevabını verdi.

Hintli Sufi şair Sermed, dörtlüğünde benzer bir noktaya değinmiştir: "Sermed, insan şikâyetini kısa tutsa gerek / İki yoldan birini seçse gerek / Ya kendini dostun arzusuna terk etse / Yahut dosttan vazgeçse gerek." "Hidayet bu, bazen haşmetle gelir, bazen sevgiyle / Bu, sevgiyle geleni / O yüzden anne şeklinde görünüyor."[19]

Bu, sembolik bir rüya yorumuydu ve karakter itibarıyla da analojikti. Yorumda ne indirgemecilik, ne de kutsal olana saygısızlık vardır. Sufi edebiyatında bu tür yorumlar yaygındır ve sembolik yorumlamanın en aydınlatıcı örnekleri, Şazeliyye tarikatının ümmî Sufilerinden Abdülaziz Debbağî'nin yorumlarının toplandığı *Kitâbü'l-îbrîz'dedir.*

SUFİ NEFİS BİLİMİNİN GAYESİ

"Sufi psikolojisi, nefsi metafizik veya kozmik düzenden ayırmaz."[20] Metafizik, psikoloji için temel ve niteliksel kriterleri sağlar ve ampirik psikolojinin bir parçası olmaz. Ampirik psikoloji fenomenal, psişik ve davranışsal konuları çalışır ve bunların nedenlerini araştırır. Bu "nedenler" ve "açıklamalar" ağı, modern dönem öğrencisinde bir karışıklık ve şaşkınlık duygusu oluşturan bir sürü hipotez ve teoriler üretmiştir. Sufi psikolojisi, buna karşıt olarak makul sayıda semboller sunarak, bunları baskı altındaki zihnin düşünce patlamalarına indirgemez ve bunlara karşı saygılı bir yaklaşım yaratarak yaşamsal bir mana verir.

Sufi nefis bilimi veya psikoterapisinin nihai amacı, müritte dünyadan ayrı durma ve dünyaya ait olmama duygusu yaratmaktır. Sufi, dünyaya bağlılığını terk etmelidir. Fakat yaşamaktan tümüyle vazgeçmemelidir. Aslında varması gereken nokta, kendisini Allah'ın varlığında bulduğu noktadır. Hakikati yeni bir ışıkla, Allah'ın nuruyla algılamaya başlar. Manevi açılma sürecinde sembollerle hareket eder ve onları hayatı ile bütünleştirir. Hiç kimse sembolleri takdir etmeksizin zihinsel sağlığa kavuşamaz. Gerçek ile illüzyon, kutsal olan ve olmayan, güzel ile çirkin arasındaki ayrımı sezecek bir kapasite geliştirmeksizin, hiç kimse normal olduğunu iddia edemez. Psişe'nin engelleri ortadan kaldırıldığında, Ruh sonsuza açık hale gelir.

Manevi hayat, Ruhun farklı veçhelerini algılamaya ayarlı sembolik hayata eşdeğerdir. Farklı biçimler, gerçekliğin farklı yüzlerini ifade eder. İnsan yeryüzündeki Ruhun asal ifadesidir. Bir yüzü gövdesiyle dünyadaki tüm hiyerarşiden geçerek Ruhun eksenini, dalları ve yapraklarıyla ise varoluşun çeşitli hallerinde Ruhun farklılaşmasını temsil eden bir ağaç olarak görünür. Benzer şekilde, tavus kuşu ve kumru gibi bazı kuşlar, Ruh gerçekliğinin öteki yönlerini sergiler ve bazı sufiler semboller arasında en ışıltılı olanlarının "parlayan yıldızlar" ve "parlak değerli taşlar" olduğunu söylemişlerdir.

însanın asıl hali kutsaldır. Sadece nefsinin, Ruh ile bağlanmış olduğu için, tamamı ile sağlıklı olmasından söz edilebilir. Tasavvuf, sıradan nefsi, Allah'tan ayrılık ve bunun sonucu Allah'ı unutmaktan kaynaklanan bir

hastalık halinde görür. Sonuç olarak, insanı başlangıçtaki mükemmel durumuna geri getirmeyi ve nefsi üzerinde ağırlık yapan, sıkça görmezden gelinen illetlerden kurtarmayı amaçlayan, muazzam bir sufi nefis bilimi gelişmiştir. Nihayetinde sadece sufi nefis bilimi, nefsin hastalıklarını tedavi etmekte başarılıdır ve etkili bir psikoterapi sayılabilir. Yalnızca Ruh, nefsin hastalıklarına şifa olabilir. Sadece Ruh ile birleşen nefis sağlıklı olur; çünkü, Allah'ın başlangıçta yarattığı mükemmellikteki insan nefsi yalnızca odur.

1. Bkz. J. Needleman, *The Sword of Gnosis* (Baltimore: Penguin Books, 1974), s. 44.
2. 'Gelenek, gerçekleri insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilahi bir kaynağın hakikat ve ilkelerini; ve gerçekte, farklı diyarlardaki sonuçları ve (hukuk, toplumsal yapı, sanat, sembolizm, bilimler ve kazanılması için gerekli araçlarla birlikte Yüce Bilgi'yi ihtiva eden) uygulamaları ile birlikte nebiler, resûller, avatarlar, Logos (Kelâm) ve diğer nakilci vasıtalar olarak tasavvur edilmiş olan birçok figür vasıtasıyla tüm kozmik sektörü ifade eder." Bkz. S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad, 1981), s. 68.
3. Kur'an şöyle buyurur: "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik; hepsi de onu yüklemekten kaçındılar ve ondan korktular. İnsan ise onu yüklendi. Gerçekten insan çok zâlim, çok cahildir." Bkz. Ankebût Suresi, 33:72.
4. 1280/1863 doğumlu M. Eşref Ali Sanvî, aşikâr surette, Hint-Pakistan altkıtasının 20. yüzyıldaki en büyük sufi velîsi ve âlimidir. Onun büyük bir halk kütlesi üzerindeki muazzam etkisi, kendisine *hakîmuTümme,* yani 'ümmetin bilgesi' ünvanım kazandırmıştır. Sanvî, altıyüz kitap yazmıştır; ki bunlar arasında, mufassal bir Kur'an tefsiri, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin *Mesnevi'*si üzerine bir şerh, tasavvufun temel kavramlarının klasik bir izahı ve İslam'ın değişik veçheleri üzerine bir dizi kitap vardır. Onun kitaplarından biri, *İslam and Modern Sciences,* mehrum M. Hasaıı Askeri tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. Sanvî 1943'te, Hindistan'daki Thana Bhavvan'da vefat etti; vefat ettiği bu şehir, onun doğduğu şehirdi de.
5. Onun *Divan'*ında s. 32'ye bkz. (Londra: Divvan Press, 1982).

6. Sanvî'nin *es-Sıhhati hükmu'l-vesvese'a* inden alıntılanmıştjr (Deoband, 1365 H.).
7. a.g.e.
8. a.g.e., s. 255.
9. F. Schuon, *Gnosis: Divine Wisdom,* çev. G. E. H. Palmer (Londra: John Murray, 1959), s. 49.
10. Bkz. Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine,* çev. D. M. Matheson (Lahor: M. Ashraf, 1983), s. 27.
11. Bkz. Schuon, *Stations ofWisdom,* çev. G. E. H. Palmer (Londra: John Murray, 1961).
12. Bkz. Martin Lings, *What is Sufism?* (Berkeley ve Los Angeles: University of Califomia Press, 1975), s. 35.
13. F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts,* çev. D. M. Matheson (Londra: Faber and Faber, 1953), s. 138.
14. Abdülmecid Deryâbâdî, *Tasavvuf-i İslâm* (Azamgarh: 1947), s. 177.
15. Bkz. Ensârî, *Keşfu'l-esrâr,* ed. A. A. Hikmet (Tahran: Dânişgâh, 1952-60), I: 75.
16. J. Haley, *Changing Families (* NevvYork: Grune and Stratton, 1970), s. 70.
17. Kişisel görüşme, 1979.
18. Bkz. *Letters of a Sufi Master,* çev. T. Burckhardt (Bedfont, Middlesex: Perennial Books, 1969), s. 9.
19. Sanvî, *Terbiyetu's-sâlik* (Thana Bhavvan: University Press, 1964).
20. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine,* s. 37.

VAROLUŞSAL VUSLAT: BENLİĞİN KURTULUŞU

Muhammed Shafii

"Çiçek, taç yaprakların hepsini atar
ve meyveye ulaşır."
—Rabindranath Tagore

Mutasavvıflara göre, Mutlak Hakikat'e (Hak, Allah, Mâşuk, Hû), Hakikat ile bir bütün olduktan sonra ulaşılabilir. "Ene" ve "Hû" birbirinden ayrı olduğu sürece, "Hû"ya ulaşılmaz. Mutlak Hakikat'e ulaşmanın tek yolu, Hak ile bütünleşmek için "Ben"i, "Bana"yı, "Benim"i, diğer bir tabirle "nefs-i emmare"yi terk etmektir. Tasavvufta bu yol, "*fenâ*", "nefsinden kurtuluş" diye adlandırılır.

FENÂNIN ANLAMI

Fenâ, Arapça bir kavramdır, ölme, kaybolma, mahvolma ve yokluk anlamına gelir. Miladi 9. yüzyıl mutasavvıflarından Bayezid-i Bistâmî, fenâ usulünü tasavvufa getirmesiyle tanınmıştır. Burada fenâ, nefs-i

emmâreden kurtuluş ve nefsin Hakikat içinde yok edilmesi şeklinde algılanmıştır. Bu yazıda da, fenâ, "nefisten kurtuluş" veya "nefsin yok edilmesi" şeklinde tercüme edilmektedir.

Rabiatü'l-Adeviye gibi çok sayıda mutasavvıf, nefsini Mâşuk'unda yok etmiştir. Fakat, nefsin öldürülmesini savunup da fani oluşu Hakikat Mesleği'nde cesurca yaşayan, Bayezid'dir. 0 şöyle murakabeye varırdı:

> "Yüce Mevlam beni aldanmaktan, (...) kendimle böbürlenmekten, Seni özlememekten koru. Güzel olan, benim Sen yok iken bende ben olmam değil, Senin ben yok iken bende olmandır. Güzel olan, Sana Senin ile konuşmamdır, kendimle Sensiz konuşmak değil." (Attar, Arberry çevirisi, 1966, s. 106-7)

Bayezid, nefsin öldürülmesini şu misal ile izah etmiştir:

> Bayezid'in kapısına bir adam gelir ve seslenir.
> Bayezid, "Kimi arıyorsun?" diye sorar.
> "Bayezid" diye karşılık verir adam.
> "Vah zavallı!" der Bayezid. "Otuz yıldır ben de arıyorum, ama ne bir izine, ne de bir eserine rastlayabildim." (s. 121)

Fenâ, arzu ve isteklerin derece derece kırılmasıdır. Arzu ve istekler, nefis ile olan iştigalin göstergesi ve ikiliğin bir yansımasıdır. Fenânm en üst seviyesinde olan bir sufi, nefsini bütün arzulardan arındırmış olur.

> "Kadîr-i Mutlak" diyor Bayezid, "beni kendi varlığına iki bin merhaleden sonra kabul etti. Her bir merhalede bana bir sultanlık önerdi, fakat ben kabul etme-

dim. Allah, ne arzu ettiğimi sordu. Ben de 'Arzu etmemeyi arzu ediyorum' dedim." (s. 122)

Nefsin öldürülmesi ileri vuslat ve tekâmül için çok önemlidir. Cüneyd-i Bağdâdî şöyle der:

"Otuz yıl ben kalbimi gözledim. On yıl da kalbim beni gözledi. Yirmi yıl kadar oldu, ne ben kalbimden haberdarım, ne de o benden."

Cüneyd, "Otuz yıldır" demiştir tekrar, "Allah Cüneyd ile Cüneyd'in diliyle konuştu, Cüneyd hiç ortada yoktu, fakat kimse bunu fark edemedi." (s. 203)

Fakr, tasavvuf mesleğinde, vuslatın dördüncü safhasıdır. Bu safhaya erişmek, fenâ oluş ile ilgilidir. Sufinin heveslerinden kurtulması, fakr safhasının ve fenânın başlangıcının özünü teşkil eder.

Bir adam beş yüz dinar getirir ve Cüneyd'e vermek ister.
Cüneyd:
"Bunun yanında, başka şeylerin de var mı?" diye sorar adama.
Adam, "Evet, çok" diye cevap verir.
"Daha fazlasını ister misin?"
"Elbette."
"O zaman bunu al götür" der Cüneyd, "Senin benden daha çok ihtiyacın var. Benim hiçbir şeyim yok, hiçbir şeye de ihtiyaç duymuyorum." (s. 206)

Sufiler her zeminde tam istiğrak üzerinde önemle dururlar. Gevşeklik göstermek, böbürlenme ve riyakârlık belirtisidir. Âşık, Mâşuk'u için her şeyini feda eder. Pervane, kandilin ışığına tamamen kapılmış-

tır ve ateşte kendi rızası ile yanar. îhlas ve cezbe vuslatın özüdür. Nefisten kurtuluş ancak cezbe ile mümkün olabilir.

> Bağdat'ta bir hırsız asılmıştır. Cüneyd gider ve adama gülümser.
> "Bunu neden yaptın?" diye sorarlar.
> "Allah binlerce rahmet eylesin!" diye cevap verir. "O bu işin ehli olduğunu isbat etti. İşini öyle mükemmel yaptı ki, karşılığında hayatını feda etti." (s. 207-208)

NEFİSTEN KURTULUŞUN TEZAHÜRLERİ

Klasik tasavvuf literatürü incelendiğinde ve mutasavvıfların şahsi hayatları etüd edildiğinde, aşağıdaki tezahürlerin nefisten kurtuluşu oluşturan öğelerden bazıları olduğu görülür: ruhsal sükûnet, nefsin öldürülme sürecinin ilerleyen safhaları, kendisinden bihaber olma, nurun hissedilmesi, cezbe, zevk, vecd, Hakikat'in müşahedesi, sezgi ve yakın.

Enfüsi Sükûnet

Derin rabıta hallerinde, sufi derin bir ruhsal sükûnet yaşar. Düşünceler, fanteziler, dilekler, rüyalar ve hayaller aniden kaybolur. Zihin ikili düşüncelerden arınır. Sufi uyanıktır ve şuuru yerindedir. Ruhsal sükûneti boyunca, bedendeki ve kâinattaki gaybî ritimlerin farkına varmaya başlar. Hatta bazıları öyle duyarlı hale gelir ki, çimen üzerinde yürüyen bir karıncanın sesini duyabilir ve bir bitkinin soluk alıp verişini hissedebilir.

Geçmişte bazı sufiler, nefsin ölmesini, tamamen nefsin fiziksel ve psikolojik olarak tahribi diye algılamışlardır. Sufilerin çoğunluğu ise bu olayı ben-merkezli kişiliğin niteliklerinin yok edilmesi olarak görmüşlerdir. Hucvirî, dokuz yüz sene öncesinden şunu kaydetmiştir: "Fenâ, bir sıfatın diğer bir sıfatın vücuda gelmesini netice verecek şekilde yok olmasıdır," (s. 245). Dolayısıyla, şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Fenâ ile sufiler davranışların, huyların veya bugünkü terminoloji ile kişiliğin karakteristiklerinin değişimini kastederler.

Fenânın birçok mertebesi vardır.

(1) *Fenâ fi'ş-şeyh:* Mürşit, şeyh veyahut pirde kaybolma veya ölme şeklinde tercüme edilir. Aslında, kendi huylarını yok edip pirin huylannı kazanmak demektir. Diğer bir deyişle, sufinin günbegün kendi iradesinin, eski alışkanlık ve değerlerinin kabuğunu kırıp atmasıdır.

Mürşit, müspet fiziksel ve psikolojik yapıya sahip biri olarak, dönüşüm için bir motor vazifesini görür. Huyların değişimi, ancak sufinin karşılaşmış olduğu sıkıntılara teslimiyetle, ihlas ve şevkle karşı koymasıyla mümkün olabilir. Bu, meslekteki engellerin aşılabilmesi için gereklidir. Şiddetli aşk, dinamik ve müteharrik bir güçtür, dönüşümde mutasavvıfa yardımcı olur. Mürşit, hakikaten ve simgesel olarak Hakikat'in ve insaniyetin ideal bütün karakterlerinin timsali haline gelir.

Pir'inde fani olma sürecinde sufi, birçok muzır davranış ve huyunu terk eder. Gurur, kibir, hırs, hiddet ve entelektüel ve rasyonel eğilimler bunlardan bazıları-

dır. Nefsin pirde fenâ bulması, şuursuz bir kulluktan ziyade aşk ve iradenin bir mahsulüdür. Sufi ile piri arasındaki kuvvetli irtibat genellikle sakin ve sözsüzdür. Bu irtibat boyunca, tedrici bir münasebet, bir bütünlük oluşur. Bu ise hem sufinin, hem de pir'in şefkatini ve maneviyatını artırır.

Huy ve davranışları terk etmek öyle kolay bir iş değildir. Karmaşık ve ürkütücü olabilir. Mutasavvıf, pirine karşı tam bir teslimiyet içinde olmalıdır. Deniz yolculuğu yapan bir insanın malını ve canını gemi kaptanına teslim etmesi gibi... Bazen sufiye şüphe ve güvensizlik musallat olur. Bazen de kibir ve hülyalar yolunda maniler oluşturur. Böyle zamanlarda şiddetli aşk ve tam bir teslimiyet şüpheleri yok edip kibir ve hülyaları def edecektir.

Rûmî, *Mesnevi*'nin beşinci cildinde sevgilisi için gösterdiği fedakârlıkla övünen bir âşığı anlatır. Âşık sevgilisine yapabileceği başka bir şey olup olmadığını sorar. Sevgilisi, çok önemli bir şey dışında her şeyi yaptığını söyler:

> "Çok önemli olan nedir?" diye sorar âşık.
> "Ölmek (fani olmak) ve yokluk" diye karşılık verir sevgili. Ve devam eder:
> "Bütün yaptıkların senin yokluğundan ziyade varlığının birer göstergesidir. Öl, eğer hayatını feda etmek istiyorsan, öl ki, mutlak varlığı bulasın, şânm ebediyyen bâki kalsın." (1933, s. 80)

Netice itibariyle, pirde fani olmak, parça parça bir benlikten kurtulup pir'in kâmil ve vuslata ermiş varlığı ile bütünleşmektir.

(2) *Fenâ fi'r-resûl:* Resul'de fani olmak demektir. Resul kelimesi, Allah'ın bütün peygamberlerini, velilerini ve geçmiş büyük mürşitlerini simgeler. Ayrıca, Hz. Muhammed'in -ki sufilere göre "insan-ı kâmil" yani vuslata ermiş insan timsali odur- evrensel karakteristiğine de işaret eder.

Teslimiyet, kabiliyet ve manevi ihsana bağlı olarak, öyle bir an gelir ki, sufi artık şeyhinin karakteristiğinden çıkmaya hazırdır. Şeyh sufinin ileri bir vuslat için hazır olduğunun ve kendi kapasitesinin yetersizliğinin farkına varır. Pir, hiç tereddütsüz sufiyi seyr-i sülûkunda tek başına gitmeye teşvik eder. Sufi, bazı korku ve sıkıntılarla yoluna devam eder. Pirine duyduğu gereksinim gittikçe azalır. Zamanla, geçmişteki ve bugünkü bütün kâmil insanlarda fani olur ve onların karakterlerini alır.

İki ruh ile başlayan vuslat, bütün ruhlarla vuslata dönüşür. Sufi, fiziksel gerçeklerle sarılı bir geçici benlik içindedir, fakat bu benliği de aşarak ve benliğini insaniyet hakikati içinde eriterek öte bir boyut kazanmıştır. Bu safhada, İslamiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm ve diğer dinler ve inançlar arasındaki farklılık ortadan kalkar.

(3) *Fenâ fillah:* Allah'ta fani olmak, O'nda kaybolmak, ölmek demektir. Fenânm en üst halidir. Bu safhada, sufi, bütün vasıflarını terk eder ve Hak ile bir bütün olur. Bu hal, *fenâ fi'l-fenâ* olarak bilinir (Ghani, 1951, s. 377).

Sufi, fenânm farkında olmaz ve onunla ilgilenmez; fenâdan da fani olur. Fani varlığı, Hakkın varlığı içinde kaybolur. Fenâ fi'l-fenâ, inkârın inkârıdır. Bekâya veya

VahdetüT-Vücud'a ulaşır. Varlık-yokluk, ben-sen ikilemi ortadan kalkar. Nur her tarafı kaplar.

12. yüzyıl mutasavvıflarından Ferideddin Attar, *Mantıku't-Tayr* isimli kitabında şunları yazar:

> Var oluş veya yok oluş ile ilgilendiğiniz sürece
> Bu yolda bir adım ileri gidebilir misiniz?
> Yok olun, varlığınızı Dinden (Hakk) alana dek
> Nefsinizle uğraştığınız sürece
> Vücud-u Mutlak size nasıl ulaşsın?
> Tevazu ve yokluk içinde erimedikçe
> Vücud-u Azîm'den hakikat nasıl alınsın? (Ghani, 1951, s. 374)

(4) *Beka:* Fenânm son safhasıdır. Varlığın en üst mertebesine ulaşır. Arapça bir kelimedir ve devamlılık, hayatlılık ve ebedilik anlamına gelir. Tasavvufta "bütün mahlukatla ve Hak ile bir bütün olmak" demektir. Vahdetü'l-Vücud, yani varlığa yokluk ile ulaşmak demektir.

Bu safhada sufi nefsinden ve ikilik çıkaran bütün huylarından kurtulur ve mutlakıyete ulaşır. Kendisiyle, diğer mahlukatla ve Hak ile tam bir ahenk içindedir.

Câmî (15. yüzyıl mutasavvıflarından) şöyle der:

> ...ve nefsi ve Mâşuk'u birbirinin aynasında gör.
> Mâşuk'un aynasında, sufi nefsini görür.
> Nefsinin aynasında ise, Mâşuk'un sıfat ve şuunatını... (Ghani, s. 383)

Tasavvuf şiirinde ayna, ruhun arınmasının ve nefsin öldürülmesinin bir simgesidir. Şebusterî (13. yüzyıl pirlerinden) *Gülşen-i Râz* isimli eserinde bu mecazîliği şöyle betimlemektedir:

Yokluk Mutlak Varlığın ayinesidir
Allah nurunun aksi yoklukta görünür
Yokluk ayinedir, âlem o ayinedeki akis
însan da o aksin gözü gibidir
Ayinenin karşısındaki ise o gözün içinde gizlenmiştir
Sen ayinedeki aksin gözüsün, Allah o gözün nuru, gözbebeği
Allah bu gözle o gözbebeği olan nuru
Bu gözle kendi kendisini görür
Âlem insan olmuştur, insan da âlem
Bundan daha temiz, daha güzel bir anlayış da olamaz
Bu işin aslına iyice bakarsan anlarsın ki
Gören de O'dur, göz de O, görünen de O.

Sekr Hali (Manevi Sarhoşluk)

Fenâ, sufide şiddetli bir aşk ve duygu şeklinde görülür. Sufi, bu coşkun duyguları kaldıramaz ve sürüklenir gider; tıpkı bir daim azgın selde sürüklenip gitmesi gibi. Şuurunu kaybeder ve varoluşun özüne doğru akar. Şaşkın, sersem ve dağınık bir haldedir. Dış görünüşüne, günlük işlerine veya sorumluluklarına karşı tamamen ilgisizdir. Amaçsızca dolaşır. Genellikle sakindir. Konuştuğunda ise mantıksız ve akıldışıdır. Tıpkı bir ayyaş gibi, an olur gamdan kederden habersizdir, an olur gözyaşlarına boğulur, başkalarını ümitsizliğe düşürür. Bu haldeki sufiler, "divane" veya "mecnun" olarak bilinir. Sufi gerçekten âşıktır. Mecnun gibi akıldan veya hikmetten uzaktır. Sevdiğine kavuşma ve bütünleşme ümidindedir. Sekr hali kısa sürelidir, fakat günler, aylar, hatta yıllarca da sürebilir ve değişik zamanlarda tekrar edebilir.

Böyle irrasyonel aşkların bir misali, Hallac'm halidir. Hallaç, Miladi 858 tarihinde İran'da doğar. Tasavvuf mesleği içinde istiğrak halinde iken kontrolünü kaybeder ve sessizlik yeminini bozar. Yüksek sesle "Ene'l-Hakk/ Ben Hakk'ım" diye haykırır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat âlimleri Hallac'm bu cüretkâr sözlerine bir hayli öfkelenirler. Hallaç bir yıl hapse mahkûm olur, fakat yine de insanlar, tavsiyelerini dinlemek ve irşad tarzını öğrenmek için sık sık onu ziyaretine giderler.

Hapishanedeki ilk gecesinde gardiyanların gelip onu hücresinde bulamadıkları söylenir. Bütün hapishaneyi arayıp tararlar, fakat bir Allah'ın kulunu göremezler. İkinci gece de ne onu bulabilirler, ne de hapishaneyi. Üçüncü gece, hapishanede olduğunu görürler.

> "Birinci gece neredeydin? İkinci gece sen ve hapishane nereye kayboldunuz?" diye sormuş gardiyanlar. "Şimdi tekrar buradasın. Bu ne biçim iş?" "İlk gece" diye cevap vermiş Hallaç, "ben Varlık içindeydim. O nedenle burada değildim. İkinci gece Varlık burada idi, onun için ben ve hapishane yoktuk. Üçüncü gece geri gönderildim, adalet tecelli edebilir diye. Gelin ve vazifenizi yapın." (Attar, Arberry çevirisi, s. 267)

Sonunda Hallaç recmedilir (Miladi 913) ve vücudu parçalara ayrılır. Son an'a kadar, kendisi ve vücudunun her bir parçasının "Ene'l-Hak" diye bağırdığı söylenir.

Hallac'm şehid olmasından sonra, sufiler Allah'ta fenâ bulma ve vecdlerini açık açık ifade etme hususlarında daha ihtiyatlı davranmaya başladılar. Böylesi mistik ve manevi keşfiyatlarmı mecaz ile gizlediler. Ayrıca sufiler Hallac'm ölmesinin, onun aşkın esrarı-

nı muhafaza edememesinden ve Vahdet.ü'l Vücud'a ait. sırları açığa vurmasından kaynaklandığını ileri sürdüler.

Sekr halinin diğer bir misali de, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin halidir. Rûmî, tanınmış, kabul görmüş bir âlimdir. Konya'da tahsil görmüştür.

Rûmî, otuz sekiz yaşında Şems-i Tebrizî ile tanışır. Bu karşılaşma Rûmî'yi o kadar derinden etkiler ki, kendisini kaybeder. İnsanlara vaazı bırakır. Kendisini tamamen Şems'e adamak için on bin kadar talebesini de terk eder. Konya halkı ve Rûmî'nin müritleri çılgına döner; bu terk edilmeyi hazmedemezler. Bir yıl sonra, Şems ortadan kaybolur. Bu, Rûmî'yi derinden etkiler. Bir gün rabıtada iken, kendisinden geçer ve Şems hakkında coşkun mistik şiirler söylemeye başlar. Rûmî o an'a kadar hiç şiir yazmamıştır ve buna önem de vermemiştir. Yakın talebelerinden bazıları, Rûmî'nin şiirlerini bir yere kaydederler. İstiğrak halinden çıkınca, Rûmî, kendisinin şiir söylemiş olduğuna şaşırır. Bazı şiirleri *Dîvân-ı Şems-i Tebrizî* adı altında kitap haline getirilir. Bu kitapta Rûmî, âşikâre Şems'te fani olmuştur. Aslında, yüzeysel bir bakışla, şiirleri Şems'in yazdığı söylenebilir (Schimmel, 1978).

Nur'a Kavuşmak

İlahî Nur'a veya Manevi Nur'a veya Hakkın Nuru'na kavuşmak, mistisizm ile uğraşanların, özellikle de sufilerin en büyük amacıdır. Nur'a verilen bu önem, Kur'an'dan kaynaklanmaktadır:

"Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun misali, bir lamba yuvası gibidir ki, onda bir kandil vardır. Kandil de cam fanus içindedir. Cam fanus ise, inci gibi parlayan bir yıldıza benzer ki, ne doğuya, ne de batıya ait olan mübarek bir ağacın yakıtından tutuşturulur. Onun yakıtı, kendisine ateş dokunmasa bile ışık verecek kabiliyettedir. O nur üstüne nurdur. Allah dilediğini nuruna kavuşturur. İnsanlara Allah böyle misaller verir. Çünkü Allah, her şeyi hakkıyla bilendir." (Nur Suresi, ayet: 35)

Hz. Muhammed, Allah'ı "Nurların nuru" diye zikreder. Allah'ın yetmiş nur perdesi içinde olduğunu söyler. Aşağıdaki münacat O'na aittir:

"Ey Nurların Nuru, Sen kendini kullarından gizledin, onlar Senin nuruna ulaşamazlar.
Ey Nurların Nuru, Senin nurun göklerdeki ve yerdeki her şeyi aydınlatır.
Ey Nurların Nuru, bütün nurlar Senin nurunu metheder."

Derin rabıtada bulunan bir sufi, nuru, flaş bir hale, parlak bir yıldız, bir kıvılcım, bir yangın alevi, yanan bir kandil, güneş ışını veyahut da günışığı şeklinde görebilir. Sufiler manevi nur veya içsel nur ile fiziksel ışık arasındaki farkı ayırt edebilirler. Fiziksel ışığın, Hakk'ın Nuru'nun sadece küçük bir tecellisi olduğunu hissederler. Hakk'ın Nuru ya da Hakikat'm Nuru bizi çepeçevre sarmış, fakat biz O'nu göremiyoruz. Ancak fenâ denizinde nefsi öldürerek Nura ulaşılabilir. O'na ulaşmanın tek yolu, hayalleri, kibirleri ve nefs-i emmâreyi bırakmaktır. Hakk'ın Nuru bakidir, ebedidir.

Necmeddin-i Kübrâ (öl. M.S. 1201) ve Suhreverdî (M.S. 1191'de şehid oldu) gibi bazı sufiler, bir sufinin Nura kavuşma sülûkunu tarif ederken, ışığı çoğu zaman mecaz olarak kullanmışlardır. Suhreverdî, Eflâtun ve Zerdüşt ile İslam'ın sentezini yapmıştır. Suhreverdî, Nur'u semavî ben veya "Mükemmel Varlık" olarak görmüştür. Necmeddin-i Kübrâ ise, Orta Asyalı sufilere "Nura dikkatlerini vererek tefekkür etmeyi" öğretti (Corbin, 1971, s. 8). Bir zaman sonra Şebüsterî (öl. M.S. 1317), "siyah nur"a yahut "geceyarısı güneşi"ne kavuşmayı tavsiye etti. Corbin'e göre, siyah nur veya geceyarısı güneşi ile Kuzey Yıldızı kastedilir. Bu, geceyarısı Ortadoğu'da görülebilen parlak bir yıldızdır. Kuzey Yıldızı, çölde ve denizde seyahat edenlerin kılavuzudur. Kara nur, saf Hakikat'in nurudur. Buna ulaşabilmek, fenâ fillah'a bağlıdır. Bu da fani oluşun en üst mertebesidir (Corbin, s. 111).

Nesefî (13. yüzyıl mutasavvıflarından) şöyle diyor: "Allah sınırsız, sonsuz bir nurdur ve hadsiz ve kıyışız bir ummandır," (s. 283). Nesefî, sufinin Nur'a erişme gereksinimini de şöyle izah eder:

> "Ey derviş, bu sonsuz denize ve Ebedi Nur'a kavuşmalı, onu yaşamalısın. Bu nur ile kâinatı görebilir; ikilikten, kesretten kurtulabilirsin. Böylece şüphe ve itirazlardan kurtulup bütün mevcudatla sulh edeceksin. Bu nura ulaştığında yakînen bileceksin ki, kâinatın mayası ve bütün mahlukatın özü nurdur. Allah mevcut bütün zerrelerin özüdür. Bütün mahlukat O'nun azametine nispeten denizde damla gibidir, hatta damladan da küçük. Çünkü her şey fani, fakat O'nun zatı bakidir; kimse fani ile bakiyi kıyaslaya-

maz. Her şey O'nun sıfat, ve şuunatının bir tecellisidir; onlar O'ndan dolayı var olmuştur. İnsan neye ibadet ederse etsin, bilsin bilmesin, ibadet ettiği O'dur." (s. 286)

Nesefî, şeyhi ile nura kavuşma üzerine yaptığı sohbeti de nakleder. Şeyhi başlar: "Ben nura ulaştım ve onu gördüm. Sonsuz ve sınırsız bir nur, hadsiz ve kıyısız bir ummandı. Sağı solu, yukarısı aşağısı, önü arkası yoktu. Şaşkına döndüm. Ne uyuyabildim, ne de yiyip içebildim. Bu olayı bir başkasına, bir mürşide anlattım. Bana, 'Git, bir harmandan sahibinin haberi olmadan avuç dolusu saman al,' dedi. Ben de öyle yaptım. Sonra o Nuru bir daha hiç görmedim."

Nesefî sorar: "Ey şeyh! O Nurun görülemeyeceğini sanırdım. Sadece kalp gözü ile görülebilir, değil mi?"

Şeyh cevap verir: "Ey aziz! Ben o nurun hem maddi gözle, hem de kalp gözüyle görülebileceğine inanıyorum."

Nesefî: "Şeyhim, o Nur denizine ulaşan onun içine gark olur ve bir daha kendisini asla göremez. Görebileceği tek şey Nur denizidir."

Şeyh: "Görüntü sürekli değildir."

Nesefî: "Şeyhim, sürekli olmayan ne? Görüntü mü, yoksa görmek mi?"

Şeyh: "Görüntü değil, fakat görmek sürekli." (s. 286-287)

Cezbe

Cezbe; çekme, içine alma demektir. Tasavvufta ise Mâşuk'ta tamamen gark olmak anlamına gelir. Tam istiğrak, fenânm belirtilerindendir. Derin rabıta halle-

rinde, sufi tamamen sessiz, hareketsiz ve sakindir. Bütün enerjisi ve dikkati rabıtaya odaklanır. Böyle zamanlarda derin bir cezbede olduğundan, etrafmdakilerin, zamanın, acının, rahatsızlığın, açlığın ve susuzluğun farkında değildir. Uykuda değildir, uykuya ihtiyacı da yoktur. Bu halde günlerce kalabilir.

9. yüzyıl sufilerinden Şiblî diyor -ki:

> "Nuri'yi [bir sufi] görmeye^gittim. Rabıtadaydı. Öyle hareketsizdi ki, saçı bile kımıldamıyordu.
> Sordum: 'Böyle derin rabıtayı kimden öğrendin?'
> 'Fare deliğini bekleyen bir kediden,' dedi. 'Kedi benden daha hareketsizdi.'" (Ghani, 1951, s. 320)

Aşağıdaki olay, Bayezid-i Bistâmî'nin şeyhinde gark oluşunu anlatıyor. Bayezid şeyhinin dizinde otururken, şeyhi birden:

> "Bayezid, penceredeki kitabı bana getir," der.
> "Pencere mi? Hangi pencere?" diye sorar Bayezid.
> "Neden?" der şeyhi, "bu kadar zamandır buraya geliyorsun da, pencereyi görmedin mi?"
> "Hayır," der Bayezid. "Pencere ile ne işim olur ki? Önümde iken, gözüm sizden başkasını görmez. Buraya etrafı seyretmek için gelmiyorum." | -
> "Artık," der hocası, "Bistam'a geri dön. Vazifen tamamdır." (Attar, Arberry çevirisi, s. 103)

Dua ve rabıta süresince cezbenin kayda değer bir misali de şudur:

> "Ebu'l-Kahir Akta'nın bir eli hastalıklıydı. Doktorlar kesilmesine karar vermişlerdi. O buna razı olmayınca, talebeleri doktorlara şeyhin namaza durmasını beklemeyi önerdiler, çünkü namazı sırasında hemen

hemen hiçbir şeyi duymaz olurdu. Doktorlar öneriyi uygun buldular. Şeyh namazdan çıkınca, kolunu kesilmiş buldu." (Rice, 1964, s. 981)

\Sufinin cezbesi, Allah'ın bir lütfudur, Jkendi gayreti değil. Rabıta, bir noktaya yoğunlaşma, kendini ona verme ve ruhi sükûnet, cezbeye ulaşmayı kolaylaştırır.

Şevk ve Vecd

Şevk, arzuyla, hasretle ve aşkla dolmak demektir. Tasavvufta ise sufinin Mâşuk'u görmekle zevk ve coşku ile dolmasını ifade eder. Bu muazzam zevk, bir çocuğun ayrılıktan sonra annesine kavuşmasında gösterdiği şiddetli zevkle mukayese edilebilir. Sufi, şevkte kendisini kaybeder. Etrafına coşku ve heyecan dağıtır. Sessizlik ve sakinlik yerini heyecan ve coşkunun dalgalarına bırakır. Şiddetli aşk, şevkin özüdür. Şevkte sufi, kendisini Aşk ummanmda kaybeder ve ümit, coşku ve rıza ile dolar. Bu yaşananlar, sözlü gelenekler, müzik, şiir veya yalnızlık vasıtasıyla başka insanlara ulaştırılır.

Vecd; bulma, keşfetme demektir. Tasavvufta "vecd" kelimesinin^vücud" kelimesi ile aynı kökten olması ilginçtir. Şevk ve vecdin en üst düzeyine eriştiğinde, sufi Vahdetü'l-Vücud'u yaşar.

Vecd, duygu, heyecan, yüksek haz ve ilhamın en yoğun halde yaşantılanmasıdır. Nefsin zevkle öldürülmesidir. Vecd, tıpkı şevk gibi, iradeye bağlı değildir. Samimi bir rabıta ile sufiyi yutabilir.

Anlık coşkular meydana getirmek amacıyla alkol, afyon veya esrar gibi suni vasıtaların kullanılması pek hoş görülmez. Sufilere göre, bu gibi vasıtaların kulla-

nılması hayvani istek ve arzulara düşkünlükten ileri gelir. Suni vasıtalar, ayrıca fena yolunda bir engeldir. Vecdin kestirmesi olmaz. Hiç kimse disiplinin ve feragatin ağır prensiplerini bir kenara iterek, vahdete, vuslata ve nura ulaşamaz.

Sessiz rabıtaya ek olarak, semâ da ilahi söyleme, raksetme, şarkı söyleme, musiki ve şiir söylemeyi hep beraber içerdiği için şevke ulaştıran bir vasıtadır.

Semâ

Semâ, Arapça "dinleme ve duyma" anlamındadır. Tasavvufta ise "ilahi veya musiki eşliğinde dönerek dans etmekle vecde gelmeyi" ifade eder. Sufi tarikatlarının birçoğu, özellikle de Mevleviler -ki Batıda "dönen dervişler" olarak bilinirler- semâyı yüzyıllar boyu yaygın bir şekilde tatbik etmişlerdir. Gazâlî, *Kimyâ-yı Saadet'* inde vecde bir bölüm ayırmış ve demiştir ki:

> "Kadir-i Mutlak, insanların kalbine bir sır koydu. Bu sır, ateşin demirde saklanması gibi saklandı. Ne zaman bir taş demire çarpsa, o saklı ateş ortaya çıkar... Semâya kalkmak ve güzel bir musiki dinlemek insandaki cevheri harekete geçirir. Bu ise, kalp ile kâinatı ve manevi âlemleri birbirine bağlayan bir hal meydana getirir. Kâinat, güzelliğin ve ahengin âlemidir. Her bir ritim, güzellik ve ahenk bu âlemin bir cilvesidir. Güzel bir ses ve hoş bir şarkı bu âlemin harikalığının bir aksidir. Semâ, kalbi uyandırır ve vecde getirir. Eğer bir insanın kalbi şiddetli Allah aşkıyla ve şevkiyle dolarsa, semâ o kalpteki ateşi körükler.
> Semâ, kalbe bir kıvılcım atar ve bütün kirleri yakıp yok eder. Birçokları temizlenmeye çalışır, fakat semâ olmadan bunu başarmaları mümkün değildir. Semâya

başlayan kişi, zamanla, kendinden geçer; fiziksel gücünü yitirip yere düşer ve şuurunu kaybeder. Eğer bu hal meydana gelirse, gerçek semânın bir sonucudur. Semânın en yüksek halidir. Orada hazır bulunanlar da bundan istifade ederler.

Müridin şeyhi olmaksızın semâ yaptığı anlar da olur. Bu oldukça tehlikelidir. Çünkü kişi kendi hayallerinin ağına düşebilir.

Bir mürit şeyhine sorar: 'Ne zaman semâ yapmaya hazır olacağım?' Şeyh cevap verir: 'Belli bir zaman hiçbir şey yeme. Sonra çok lezzetli bir şeyler pişir. Eğer semâyı onlara tercih edebilirsen, semâya hazırsın demektir.'"

Müşahede

Müşahede; şahit olmak, görmek, bakmak, temaşa etmek, nazar etmek, gözlemlemek demektir. Ayrıca, "İlahi hakikati temaşa etmenin en nihai derecesi" (Steingass, 1992, s. 1243) anlamına da gelir.

Tasavvufta müşahede, Hakk'm temaşası, sufinin seyr-i sülûkundaki en önemli amaçtır. Sufi bütün çilelere ve acılara kalbinin tasfiyesi için sabreder. Çünkü kalp ancak böylece Hakikat'e ayna olabilir. Müşahede genellikle en az arzu edildiği zamanlarda vuku bulur. Yani sufi, müşahede için ne kadar çok didinirse, ona o kadar zorlaşır. Seri es-Sâkatî der ki: "Müşahede, kişiye öyle büyük bir haz verir ki, kişi ne vücudundaki acıdan haberdar olur, ne de zihnin keşmekeşliğinden. Cennette Allah'ı görmekten daha güzel bir şey yoktur." (Ghani, 1951, s. 368)

Bayezid'e sorarlar: "Kaç yaşmdasınız?" "Dört" diye cevap verir. Sorarlar: "Nasıl olur?" Bayezid: "Yetmiş yıl

boyunca dünyaya hapsoldum. Hakk'ı göreli daha dört yıl oldu. Dünyaya hapsolduğum yılları katmıyorum," diye cevap verir (Ghani, s. 368).

Öyle bir zaman gelir ki, sufi müşahede sınırını aşar ve Gören de, Görülen de bir olur. Gören yok olur ve Görülenin içinde tamamen kaybolur.

> "Mübarek Hane'ye ilk girdiğimde," dedi Bayezid, "Mübarek Hane'yi gördüm. İkinci girmemde Hane'nin Efendisi'ni gördüm. Üçüncü girmemde ise ne Hane'yi gördüm, ne de Efendi'yi."
> Bayezid bununla şunu kastediyor: "Ben Allah'ta fani oldum, bu nedenle hiçbir şey bilmiyorum. Hep görüyor olsa idim, Allah'ı görecektim." (Attar, Arberry çevirisi, s. 121)

Gazâlî, aşağıdaki sözü Hz. Muhammed'den naklediyor: "Allah'a, O'nu görüyormuşçasına kulluk edin. Siz O'nu görmeseniz de, bilin ki O sizi görüyor." Bu ve benzeri hadisler, sufiyi mutlu eder. Çünkü ancak rabıta, kalbin paklığı ve lütuf ile Hakikat'i -ki her yeri kaplamıştır- görmek mümkün olabilir.

> Bir şeyhin, diğer talebelerinden üstün tuttuğu bir müridi varmış. Diğer müritleri bu durumdan pek hoşnut değillermiş. Bir gün şeyh, her bir müridine bir tavuk vermiş ve onu kimsenin göremeyeceği bir yerde kesmelerini emretmiş. Müritlerin hepsi gitmişler ve tavuklarını kesmişler. Sadece o mürit tavuğu kesmeden geri getirmiş.
>
> Şeyh sormuş: "Onu neden kesmedin?"
> Mürit cevap vermiş: "Hiç kimsenin görmeyeceği bir yer bulamadım. Allah her yeri görüyor."

> Bu olaydan sonra o müridin manevi makamı, diğer müritler tarafından da takdir edilmiş (Attar, Arberry çevirisi, s. 767).

Abdullah b. Dinar anlatıyor:

> Ömer b. Hattab ile Mekke'ye gidiyorduk. Bir ara durduk. Bir çoban dağdan davar indiriyordu. Ömer, çobana "Bana bir kuzu sat," dedi.
> Çoban: "Ben bir köleyim. Bunlar da benim malım değil," diye cevap verdi.
> Ömer: "Efendine, kuzuyu bir kurdun kaptığını söylersin; o anlamaz," dedi.
> Çoban: "Efendim anlamasa da, Allah biliyor," diye karşı koydu.
> Bunun üzerine Ömer'in gözleri yaşardı. Kölenin efendisini soruşturdu ve köleyi satın aldı, sonra da azat etti.
> Sonra da şöyle dedi: "Bu sözler seni dünyada azat etti. İnşaallah ahirette de beni azad edecek." (Attar, Arberry çevirisi, s. 766-767)

Yakîn

Sufi, fenâ makamında kalbini nifaktan temizler. Faniyatı, zaman ve mekân sınırlarını aşan bir hiss-i kable'l-vuku geliştirir. Bu bizim altıncı his, gaybî görme ve telepati dediğimiz kavramlar gibi olabilir. Çoğu sufi, bu konularda sessiz kalmayı tercih ediyor, çünkü onlara göre bunları faş etmek bir kibir alametidir.

Attar, Sehl-i Tüsterî'nin hayat hikâyesini yazarken şöyle diyor:

> Bir gün Sehl, camide oturur. Bir güvercin sıcaktan ve yorgunluktan yere düşer. Sehl: "Şeyh-i Kirmânî şu

anda öldü:" der. Araştırıldığında, durumun öyle olduğu anlaşılır (Ghani, 1951, s. 366).

Sufilere göre yakın, eşyanın Hakikat'ini ve Özünü görmek demektir. Yakînin birkaç seviyesi vardır:

(1) *İlmelyakîn:* İmanın bu seviyesine İlmî çabalarla ulaşılır.

(2) *Aynelyakîn:* Bu seviyeye müşahedeye yönelik tecrübeler veya kalbin seyr-i sülûkta tecrübi ve enfüsi çabaları sonucu ulaşılır.

(3) *Hakkalyakîn:* Bu seviyeye ikilikten kurtulmak suretiyle ulaşılır (Hucvirî, s. 381).

FENÂNIN PSİKOBİYOLO JİK BELİRTİLERİ

Acaba sufi veya diğer mistiklerin, insanoğlunun içine doğal, fıtrî ve psikobiyolojik bir olgu yerleştirmeleri mümkün müdür? Sufi, Yogi ve Zen önderlerinin rabıtada yaşadığı düşünceden soyutlanma, fenânm belirtileri olabilir mi?

Bazı kişiler, "mutlak sessizliği ve zihnî sükûnete geçiş halini" yaşantılar. Bu durum, fikri durgunluk, düşüncesizlik veya dalgınlık şeklinde ortaya çıkabilir.

Örneğin, tıpta bu gibi haller dalgınlık gibi patolojik belirtiler olarak algılanır. Merkezi sinir sistemimin bozulmasının nedeni olarak görülür. Meselâ, epilepsi -petit mal epilepsi şeklinde-, psikomotor epilepsi, grand mal epilepsi. Dalgınlık, şiddetli psikopatolojiler şeklinde de kendisini gösterebilir. Çocukların içe kapanıklığı, çocukluk şizofrenisi, yetişkin şizofrenisi, histeri, şiddetli depresyon, çözülme ve kişilik bozuklukları gibi.

Fakat bugüne kadar hiç kimse, mutlak sessizlik ve zihnî sükûnete geçiş anlarının yaşantılanması için, "Bütünleştirici ve geliştirici olmaktan ziyade, patolojiktir," diye bir kanaate varmamıştır. Ben ise bunları fenânın psikobiyolojik belirtileri olarak görüyorum.

Fenâ Anlarının Tarifi

Fenâ anlarında kişi gevşemiş olur. Dikkati dağınık veya toplu olabilir. Zihin, bütün düşünce ve duygulardan temizlenir. Kişi, dalgın veya orada değilmiş gibi gözükebilir. Aslında, tamamen oradadır; içsel ve dışsal bütün etkilere karşı oldukça duyarlıdır. Kısa süre sonra kendisine gelir, ancak kendisini yenilenmiş ve uyanmış hisseder. Çıldırtıcı düşüncelerden ve rahatsız edici gürültülerden kurtulmuştur sanki.

Fenâ halini yaşayan birisi ile sohbet eden, aşağıdaki tarifleri duyabilir:

(1) Nura dönüştüğünü hissetme. Öyle ki, dünyanın bütün ağırlıkları üzerinden kalkmış gibi olur.
(2) Düşüncelerin yokluğu; zihin sakinleşir.
(3) Sessiz bir sürür ve derin bir şevk.
(4) Artmış duyarlılık.
(5) İçsel ve dışsal uyaranlara karşı duyarlılık.
(6) Güçlenmiş algılama.
(7) İçindeki ve dışındaki gaybî ritimlerin farkına varma.
(8) Gelecekteki olayların keşfi.
(9) Parçalar gibi, bütünün de bilincinde olmak.
(10) Azalmış içsel çatışmalar.
(11) Artmış güven, kesinlik, bütünleşme ve her şey ile bütünleşme hali.

Düşünceden soyutlanma, kendini aşma anlan derinlemesine yaşanmalıdır. Böylelikle, bu fena anlanmn bir olağanüstülük mü, anormal bir davranış mı, yoksa gerçekte beynin aşırı yüklü devreleri çözmeye yönelik fonksiyonları mı olduğu anlaşılabilir.

Buna göre, insanların uyarı ve bilgiye giderek daha çok maruz kalması, etkili bir yaşama için fenâ deneyimine ihtiyacı artmıştır. Fenâ deneyimi, bunca ağır verileme yüküne karşı etkili bir psikobiyolojik uyum mekanizması sunuyor olabilir.

Batı tıp dünyası, psikoloji, psikiyatri ve psikanaliz, bu durumların terapötik ve bütünleştirici önemini henüz yeni araştırmaya başladı. Nefsin öldürülmesi, genellikle, kişilik kaybı, kişiliksel bütünlüğün yitimi, narsistik erime veya psikotik bir davranış olarak algılanagelmiştir.

Kanaatimce, fenâ halleri, beşeri uyumun özünü oluşturan evrelerdir.

(1) Fenâ hallerinin biyolojik ve psikolojik temelleri vardır.

(2) Her insan, bu halleri yaşayabilecek potansiyele sahiptir.

(3) Bazıları, fenâyı farkında olmadan da sıkça yaşayabilir.

(4) Bazıları, fenâyı üretken aktiviteler veya insanlarla sıkı ilişkiler kurarak da yaşayabilir.

(5) Bazıları, fenâdan ürperip, şuurlu veya şuursuz bir şekilde ona karşı direnebilir.

(6) Fenâ halleri, öğrenmenin, mutluluğun ve kişilik bütünlüğünün artmasına yardımcı olabilir.

(7) Bazıları, rabıta sayesinde fenânın bilincine varabilir ve Vahdet-i Vücudu yaşayabilmek için bu anlan daha uzun süreler için yinelemeyi başarabilirler. Uzun bir süreçte basamak basamak bu hali yeniden kazanma kabiliyetini geliştirirler. Vahdet-i Vücudu yaşayabilmek içindir bu.

FENÂNIN PSİKOLOJİK ANLAMI

Fenâ, sufilere mahsus bir olgu değildir. Kültürel sınırları aşmış, dünyanın her yerinde asırlardır yaşanagelmiş evrensel bir süreçtir.

Fromm'a göre:

> "Yahudilerin, Hıristiyanların ve Zen Budistlerin düşüncelerinin ortak bir yönü vardır: Tamamen açık, hassas, uyanık ve hayatta olabilmek için, iradenin (içsel ve dışsal dünyayı sıkmak, yönlendirmek ve zorlamak anlamında) terk edilmesi. Zen terminolojisinde buna 'kendini boşaltmak' denir -ki bu, olumsuz anlamda değil, yeni şeyler alabilecek hale gelmek demektir." (Suzuki vd., 1960, s. 94-95)

Yahudilik, Hıristiyanlık ve özellikle Yoga ve Budizm'de, sık sık "nefsin öldürülmesi" temasına başvurulur. Plotinus ve St. John of Cross'un eserleri, nefsin öldürülmesinin önemini parlak bir biçimde ortaya koyan eserlerden sadece ikisidir.

Plotinus'a göre, mükemmel bilgiyi kazanabilmenin tek yolu, öznenin nesne ile birleşmesidir. Kendisi, aşağıdaki gözlemlerde bulunmuştur:

"Bilginin üç derecesi vardır; kanı, bilgi ve aydınlanma. Birincinin aracı veya vesilesi duygu; İkincinin diyalektik; üçüncünün ise sezgidir. Ben sonuncusuna aklı da ekliyorum. Bilinen bütün nesneleri öğrenip zihne yerleştirmek, mutlak bilgidir." (Bucke, 1901, s. 102)

"Akim vazifesi ayırt etmek ve tanımlamaktır. Sonsuz, bu nedenle nesneler arasından ayırt edilip tanımlanmaz. Onu, ancak akıldan üstün bir kabiliyetle, kendi sonluluğunuzdan soyutlandığınız bir hal içine geçerek kavrayabilirsiniz. Artık böylece sizinle ilahi öz arasında bir iletişim kurulmuştur. Bu ise vecddir. (...) Zihnin sonlu bilinçten kurtulmasıdır." (s. 102)

Son merhaleye "Azami bir gerilim ve konsantrasyonla (rabıta), sessizlik içinde etrafı seyirle ve had safhada bir unutkanlıkla kendinden geçti," denilebilecek anlarda erişilir. Artık böylece, hayatın menbaı, varoluşun kaynağı, eşyanın hakikati ve ruhun mahiyeti anlaşılabilir. İşte bu anda, tarifi mümkün olmayan muazzam bir mutluluk yaşanır. Sanki, uluhiyette boğulunmuş, sonsuzluk nurunda yıkanılmıştır.

St. John of the Cross (ö. 1591), derin manevi istiğrakları ve kendini bütün dinlerin hakikatlerine vermesi yüzünden kilise otoritelerini tedirgin etmişti. Birkaç ay hapsedildi. Hapishanede iken, derin manevi istiğraklar yaşadı ve semavi nuru gördü. Bu nur, gece boyunca sürdü. Ruhu şevkle doldu. Koca gece, bir an oluvermişti sanki (s. 120).

Şöyle der St. John:

> "Kendi aşkın dönüşümünü **amaçlayan** her nefis için karanlıkta kalmak, kendisini asıl **makamına** bağlayan tüm duygusal ve rasyonel bağlardan **kopmak çok** önemlidir. Aşkınlık hali, hazır hali aşmaktır, böylece asıl doğa aşağıda kalır. Mademki bu birleşim ve dönüşüm, duygu veya insani güç ile bilinemiyor, nefis içine girebilecek her türlü tesirden ve kendisiyle ilgili her türlü meyilden isteyerek ve bütünüyle temizlenmeli." (s. 121)

NEFSİN ÖLDÜRÜLMESİ KARŞISINDA BATI PSİKOLOJİLERİ

Batılı psikolojiler, özellikle de psikanaliz ve dinamik psikoterapiler, nefsin öldürülmesinin ehemmiyeti üzerinde pek durmamışlardır. Fingarette (1963), mistik bensizlik hakkında şunları yazar:

> "Psikanalistler için, nefsin öldürülmesi yönündeki vurgu ve her şeyin her şey ile bütünleşmesi, psikoz benzeri bir 'iç-dış dünya' kargaşası, halüsinasyon ve paranoid hezeyanlardaki gibi kendilik-nesne aynını yitimi anlamına geldiği için benimsenmez. Bu yaklaşımın yetersizliği, büyük mistiklerin davranışlarının gözleminden rahatça anlaşılabilir. Çünkü, bu insanlar kendileri-dış dünya kargaşasından çok uzakta, alışılmadık bir uyumla ve açık bir sosyal gerçeklik duyarlılığı ile ömür sürerler. Ayrıca, olağanüstü örgütlenme kabiliyeti ve özellikle de kendi huyları ve arzuları arasında ve münasebet kurdukları insanların duyguları arasında etkili bir hakemlik sergilerler." (s. 306-307)

Bir başka yerde, Fingarette mistik bensizliğin ilerleyen kalitesi üzerinde durur:

> "...Nefsin öldürülmesi ve özne-nesne ilişkilerindeki duyarlılığı yitirmek, aslında bilinçli olmaktan kaynaklanan belli başlı endişelerin ortadan kalkmasıdır. Bu gerilemekten çok üretken bir faaliyettir, özellikle de, ego-sintonik (benlikle uyumlu) çelişki çözümünün, güdülerin nötralizasyonunun (süblimasyon) ve sonunda anksiyete ve savunmanın yok edilişinin bir sonucudur."

Richard M. Bucke, VVilliam James, Cari G. Jung ve Erich Fromm, vahşi doğada yükselen sesler gibi, sağaltım toplumunun dikkatini nefsin öldürülmesi üzerinde toplamaya çalıştılar.

Erich Fromm (1956), *Sevme Sanatı* isimli eserinde şöyle diyor:

> ".. insan ... içgüdüsel bir adaptasyon ile ... doğayı aştı -ondan asla kopmamasına rağmen; onun bir parçası olarak- bir kere doğaya yüz çevirecek olsa, bir daha ona geri dönemeyecektir; tıpkı cennetten çıkarılışı gibi-doğa ile ilk bütünlük hali. (...)\însan, ancak muhakemesini geliştirerek ve ancak yeni ve insanTBTr ahengi bularak ilerleyebilir^'

Fromm'a göre, muhakemenin gelişimi, bir uyanıklığı -düne, bugüne, yarma, kendisine ve başkalarına karşı bir duyarlılığı- da beraberinde getirir. Uyanıklık, kendisini "ayrık bir varlık" olarak hissetmeye yardımcı olur. Ayrık olmak, beraberinde seçim ve özgürlük olasılığım getirir. Aynı zamanda, kişinin kendisini yalnız hissetmesine sebep olur. Yalnızlık ise şu duyguyu doğurur:

"Doğal ve toplumsal dalgalanmalar karşısında çaresizlik, tüm bunlar, onun ayrık ve dağınık varlığını tahammül edilmez bir hapishaneye çevirir. İnsan âdeta aklını kaybeder, buradan kurtulup bir başka kişi veya dış dünya ile sağlıklı bir ilişki kuramaz." (s. 7)

Erich Fromm'un insanoğlunun doğadan soyutlanışı hakkında yaptığı tanımlamalar ile sufilerin bu konudaki düşüncelerinin birbirine o kadar da çok benziyor olması, insanı hayrette bırakıyor. Hatırlayacağımız gibi, sufiler soyutlanmayı hastalık olarak ve soyutlanmadan kaynaklanan endişeleri de kişiliğin dağılmasının başlangıcı, zihinsel ve ruhsal problemlerin sebebi olarak görmüşlerdi.

KOZMİK BİLİNÇ

Bir hekim ve aynı zamanda ünlü bir psikiyatrist olan KanadalI Richard M. Bucke (ö. 1901) de, insan zihninin veya "bilinci"nin evrimi ile ilgilenmiştir. Bucke, otuz altı yaşında, hayatının sonraki dönemlerine ışık tutan ve onu *Cosmic Corısciousness: A Study in the Evolution ofHuman Mind* (1901) adlı eserini yazmaya iten "fevkalade aydınlatıcı metafizik bir deneyim" yaşamıştır. Bucke'nin bir hekim ve psikiyatrist olarak önceki yüzyılın birçok üretken şair ve düşünürü ile ilişkisi olmuştur. Walt Whitman da yakın dostuydu.

Bucke insan zihninin aşağıdaki evrimsel aşamalar boyunca geliştiğini ileri sürer:

(1) *Basit Bilinç:* Duygusal uyarım ve algılama kabiliyeti.

(2) *Kendilik Bilinci:* Kavramlaştırma, dil kullanma ve kendisinin farkında olma kabiliyetinin gelişimi. Bucke'ye göre, bu gelişme insanın evriminde birkaç yüzbin yıl önce olmuştur. Şimdilerde, üç yaşındaki bir çocuk da kendilik bilinci ortaya koyuyor.

(3) *Kozmik Bilinç:* İnsanoğlunun birbirine eklenen deneyimleri, giderek artan haber ve bilgi getirir. Bucke'ye göre, insan zihninde "kavramların nicelik ve nitelikçe artışına" sınır koyduğu bir zaman vardır. Doğa, "evrimsel bir uyum içinde" beyni ve zihni; şekilleri, kavramları aşacak bir bilinç seviyesine yükseltmek için mücadele eder. Bucke, bu olguyu "Kozmik Bilinç" veya "sezgisel zekâ" şeklinde tanımlar. Bu olgu, ona göre kendilik bilincindeki insan zihninin geçici gerçekliğini ve zihinsel kavrayışını aşar.

Kozmik bilincin sırrı isminde gizlidir-sorun, kozmosun bilincidir. Doğu'da "Brahma ihtişamı" denilen kavramdır bu. Dante'nin ifadesiyle, insanı tanrıya dönüştürebilme kapasitesindedir. (s. 14)

Bucke, kendi kişisel deneyimleri ve birçok tarihi şahsiyetin -Hz. Musa, Hz. Muhammed, Hz. İshak, Buda, Sokrat, Hz. İsa, Pavlus, Plotinus, Roger Bacon, Dante, St. John, Pascal, Spinoza, Blake, Balzac, Whitman ve diğerleri- hayatlarının etüdüyle, kozmik bilinci tanımlayan kriterler geliştirmiştir.

Bucke'ye göre, Musa'nın "Ateşi Görmesi", Buda'nm Nirvana'sı, Hz. İsa'nın Tanrı'nın melekûtunu yaşantılaması, Pavlus'un Hz. İsa deneyimi, Hz. Muhammed'in Mirac'ı, Allah'ı ve Hz. Cebrail'i görmesi; St. John, Pas-

cal ve VVhitman'ın "Nur" deneyimleri, insanoğlunun bilincinin daha üst bir seviyeye -kozmik bilince- evriminin belirtileridir. Bucke, insanoğlunun kozmik bilince yeni yeni ulaştığını ve bugünden sonra insan zihninin evrimsel bir aşaması olarak daha çok kişinin bu bilince ulaşacağını savunur.

Bucke, kozmik bilinç deneyimini tanımlayabilmek için aşağıdaki kriterlerden faydalanır: Aniden "öznel bir nurun" hissedilmesi, hadsiz bir zevk ve emniyetin belirmesi, zekâ parlaması, ölümsüzlük duygusu, ölüm korkusunun kaybolması, günah ve suç saplantısından kurtuluş.

Bucke'ye göre, kozmik bilince ulaşan kişi, kendilik bilincindeki hayatının zevkini, ızdırabım ve ümitsizliğini yaşantılamış olur. Bu, özellikle otuzlu yaşların sonuna, kırklara ve sonrasına denk gelir. Yirmi ya da daha erken yaşlarda çok daha seyrek yaşanır. Kozmik bilince ulaşan insanlar, genellikle güçlü bir karakter, dürüstlük, inanç, yanı sıra olgun bir kişilik sergilerler. Dini idealleri olur ve geleneksel sınırlar içindeki hayatın ötesine hayranlık ve merak beslerler. Kişide çok kısa bir sürede derin kişisel değişimler meydana gelir. Kişi, zevkle, şevkle ve heyecanla dolar. Huzur, güven ve tevazu bütün benliğine nüfuz eder. Bu değişimler genellikle kalıcı olur (s. 60-62).

FENÂ VE KOZMİK BİLİNÇ

Tasavvuftaki fenâ tezahürleri ile Bucke'nin kozmik bilinç tarifi arasında şaşırtıcı benzerlikler vardır. Bucke'ın rabıta ve ruhsal sükûneti söz konusu etme-

meşine rağmen, fenâ tezahürleri ben merkezli kişiliksel niteliklerin kaybolması, bilincin yitirilmesi *(sekr),* nura ulaşma, cezbe, şevk ve vecd, Hakikat/in müşahedesi, sezgi ve kesinlik *(yakîn)*- kozmik bilinç ile paralellik gösterir. Tek eksik ise, Bucke'nin kozmik bilince karşı nasıl duyarlı olunabileceğinin tasvirini tanımlamamış olmasıdır.

Buna karşın sufiler, nefsi kendilik bilincinden kurtarmak için rabıta, enfüsi sükûnet ve şeyh ile mürit arasında yoğun manevi ilişkiler gibi pratik yollar keşfetmişlerdir. Benlik bilgisinden kurtulmak, varlığın birliğine ve kişilik bütünlüğüne götürür.

FENÂ VE KENDİNİ GERÇEKLEŞTİRME

Abraham Maslovv (1964,1971), -Ruth Benedict, Max VVerheimer gibi- bazı hocalarının hayatları üzerine çalışmalar yaptı. Vardığı sonuç şuydu: Bu gibi insanlar çok az psikopatoloji gösterirler ve sağlıklı, güçlü, üretken ve bilge olurlar. Maslovv (1971), bu tür bireylerin insanlığın örnek alacağı kişiler olduğu kanaatindeydi ve onları kendini-gerçekleştirmiş varlıklar olarak tanımladı.

Maslovv, kendini-gerçekleştirmenin değişik yönlerini şöyle tarif etmiştir:

(1) Tam konsantrasyon ve bütünsel bir cezbe ile dolu dolu, canlı ve benliksiz bir surette yaşamak. "Benliksiz bir surette" ile, kişisel bilinçten, kendisinin farkında olmaktan ve ben-merkezcilikten kurtulmayı kastediyor.

(2) Bireylerin direnme ve gerilemeden çok, gelişim yönündeki tercihlerini yansıtan bir süreç.

(3) Anne babanın veya toplumun diğer kesimlerinin beklentileri ile çepeçevre sarılmak yerine, kendi gerçeğinin ortaya çıkmasına müsaade etmek.

(4) Şüphe anlarında bile dürüstlük.

(5) Hayatın her anında kendisini dinlemek.

(6) Kendisini terbiye için sabırla çalışmak ve vasattan ziyade mükemmellik istemek.

(7) Geçici vecd anları -doruk deneyim- yaşantılama. Maslow'a göre, "herkes doruk deneyime ulaşır, fakat onu herkes fark edemez. Kimileri böyle mistik deneyimleri bir kenara atar." (s. 48)

Maslow (1964), "Varoluşun Değerleri" diye tanımladığı "doruk deneyimler" üzerinde oldukça çok yazı yazdı. Aşağıdakiler, doruk deneyim sırasında algılanan hakikatin niteliklerinden bazılarıdır: Hakikat (dürüstlük, gerçeklik), iyilik, güzellik, bütünlük (birleşme, bütünleşme), ikilemi aşma, canlılık, teklik, mükemmellik (tamlık), adalet, düzen (simetri, ritim), sadelik, zenginlik, kolaylık, neşe ve kendine yeterlik (s. 91-94),

(8) Gücünü, zaafını ve patolojik savunma mekanizmalarını keşfetme ve benliğini savunma alışkanlığından kurtarabilecek etkili yolları bulma. Kendine kutsalı, ebediyi, simgeseli yaşama fırsatı verme (s. 50).

Maslovv, insancıl psikolojinin mimarı olarak, mistik ve bireysel dini deneyimleri, insancıl değerleri, insanın adaptasyon ve bütünleşmesindeki en önemli güçler olarak sayar.

Hayatının sonraki döneminde Maslovv'da, kendini aşmayı ve nefs-i emmâreden kurtuluşu (fenâ), bütünleşmiş bir insan olmanın vesileleri olarak önemle vurgulayan Doğu mistik geleneğine karşı, derin bir beğeni hissi uyandı. Aynen sufiler gibi, Maslovv da, aşkı insani tekâmül ve bütünleşmenin özü olarak görmeye başladı.

> "Aşk, insanı açımlar; inkişafa direnişin kırılmasına, sadece fiziksel değil, psikolojik ve manevi şeffaflığa ulaşmasına sebep olur, özetle, kendini gizlemek yerine açığa vurur."

Maslovv, özellikle Taoizmi kastederek, kimliği bütünlemeye ve kimliğin gelişimine işaret eder.

> "Bana göre, bu, sadece müdahaleci ve denetçi olmamızı salık veren çağdaş ekolojik ve etnolojik çalışmalarda ifade edildiği şekliyle değil, insanlık için bir çocuğun gelişme ve kendini gerçekleştirme güdüsüne daha çok güvenme anlamına geldiği için, Taocu bakış açısını tekrar merkeze yerleştirmiştir."

FENÂ VE VAROLUŞÇULUK

Yokluk kavramı, varoluşçu felsefede önemli bir rol oynar. Kierkegaard'a göre, korku ve endişe, hayatın önemli bir esasıdır ve yokluk korkusuyla bağlantılıdır. Sartre, sonraları, yokluk kavramı üzerinde derinlemesine durmuş ve neticede şu sonuca varmıştır: Hayatın bir anlamı yok. însan, varoluş için bir bahane bulur, hepsi o kadar. Sartre'a göre, insanoğlu yoklukla uzlaşmanın bir yolunu bulmalı. Ona göre, geçmiş gitti, gele-

cek belli değil, sadece bulunduğun an elinde. Bulunduğun an dışında "hiçbir şey yok." Diğer yandan, Sartre'm "otantiklik" (sahicilik, hulûs) düşüncesi ile varoluş ve iyi inanca vurguları, mistik bazı çağrışımlar taşır.

Bazı varoluşçular, mistik deneyimlere ve kendini aşma isteğine pek değer vermezler. Sadece şimdiki an üzerinde dururlar. Otantiklik deneyimlerini -geçmişten ve gelecekten soyutlanarak içinde bulunulan an'ı tümüyle yaşama anlamında- savunurlar. Varoluşçu terapistler, terapötik durumlarda da geçmiş deneyimlerle ilgilenmezler.

Varoluşçuluk, tasavvuftan şu noktada ayrılır: Varoluşçular, bilinçdışınm ve Hakikat'in (Allah'ın) varlığına inanmazlar. Fakat, Kierkegaard ve Buber'den başka, Teilhard de Ghardin, Marcel, Heidegger, Jaspers, Tillich ve Marleau-Ponty gibi bazı dindar varoluşçuların yazdığı eserler, mistisizm, din ve psikoloji arasındaki ilişkileri anlamaya katkıda bulunmuştur.

Tasavvuf ile varoluşçuluk arasında da benzerlikler vardır:

(1) Sufiler, varoluşçular gibi, hayatı çile olarak görürler. Varoluşçulara göre çile, ölüm ve yokluk korkusundan kaynaklanır. Sufilere göre ise, çilenin kaynağı fıtrattan ve Hakikat'ten ayrı olmaktır.

(2) Varoluşçulara göre, bu çileyi hafifletmek için geçmiş ve geleceği unutup bulunulan an'da yaşamalıdır. An'm zevki, "yaşam hapsi"ne ve "çaresizlik"iıı "bunaltı"sma dayanmanın tek yoludur. Fakat bu, hazcılık ile karıştırılmamalıdır. Varoluşçu terapistler, göz-

lenebilir ve görünür olgular üzerinde durur ve altta yatan kuvvetlerle pek az ilgilenirler.

Sufiler de, görünür olgulara ve dışa dönük davranışlara dikkat ederler. Onlar da, bulunulan an'ın zevkine önem verirler; fakat geçmişi ve nefsin arkaplanmdaki kuvvetlerin bireysel gelişimdeki olumlu etkilerini inkâr etmezler. Sufiler, anm rabıta sürecinde yaşanmasını vurgularlar. Varoluşçular ise, anm duygusal hazzına önem verirler. Onlara göre, an'm yaşanması, araç ve amaçtır. Sufilere göre an'm tecrübesi kişiliğin bütünleşmesi, doğa ve Hakikat'le birleşimi için esastır.

(3) Sufiler, her zaman ölümün kaçınılmazlığının farkındadırlar. Fakat ondan korkmak veya kaçmak yerine fenâ ile ölüm deneyimini kabullenirler. Ölüm ve yeniden doğmak, sülûk'un psiko-mistik aşamalarında -Tevbe, Riyazet, Feragat, Fakr, Sabır, Teslimiyet ve Rıza- meydana gelir.

Varoluşçu ile sufi, büyük ve azgın bir nehrin kıyısına varan iki yolcu gibidir. Varoluşçu kıyıya oturur. Korkudan dizlerinin bağı çözülmüştür. "Hiçbir şekilde, ne ileri, ne de geri gidilebilir!" diye düşünür. "Yapılabilecek en iyi şey, bulunduğum an'm zevkini çıkarmak..." der, ölümü ve yokluğu bekler. Sufi ise, usta bir yüzücünün -şeyhin- yardımıyla nehre atlar. Sufi, nehre atlayarak ölüm ve yokluk korkusunu yener. Tıpkı bir balık gibi, nehir ile bir bütün olmak ister. Fiziksel ölümü inkâr etmez, ama ondan korkup kaçmaz da. Ölümü bir dönüşüm olarak görür. Ölümde yeniden bütünleşmeyi ve vuslatı görür. Fenâ, ölümün kaçınılmazlığının ve her an ölüp yeniden doğduğumuzun bir keşfidir.

"Anlam İsteği"

Victor Frankl (1959), Viyana Üniversitesinde psikiyatr ve nöroloji profesörü ve birkaç varoluşçu terapistten biri olarak, insanın şartlanmış benliğin hapsinden kurtulup ölüm ve yokluk korkusunu yenebileceği kanaatinde idi. Ona göre, her insan varoluşun anlamını bulmak zorundadır. Bu olguyu "Anlam İsteği" şeklinde tanımlamıştır.

Victor Frankl, Auschwitz ve diğer Nazi esir kamplarında üç yıl kaldı. Bu süre içinde aile fertlerinin çoğu, kansı da dâhil, öldürüldü. *İnsanın Anlam Arayışı* adlı eseri, bu esir kamplarındaki yaşamıyla ilgilidir. 0, insanoğlunun hiç görülmemiş zorluklarla dolu an'lan, içsel güç ve manevi inançla aşabileceğini kanıtlamıştır.

> "Esir kamplarındaki yaşamda, fiziksel ve zihinsel bütün ilkelliğine rağmen, manevi yönden derinlik kazanmak mümkündür. Yoğun entelektüel yaşama alışmış hassas insanlar çok acı çekebilirler (bu insanlar genellikle hassas bünyelidirler), fakat bunun iç dünyalarındaki tesiri daha az olur. Onlar, çevrelerini saran bütün olumsuzlukların arasından, hayata, zengin ve rahat bir içsel dünya ile katılabilme yeteneğine sahiptirler."

Frankl, bir kış gününün erken saatlerinde, çalışma için buz ve kar üzerinde türlü zorluklarla binlerce mil taban teptiği sırada yaşadığı görsel bir deneyimi şöyle anlatıyor:

> "Karanlıkta birden sendeledik. îri kayaların üstünde ve büyük su birikintileri içinde, kampa giden bir yol üzerindeydik. Yanımızdaki muhafızlar bize bağırma-

ya ve tüfeklerinin dipçiği ile iteklemeye başladılar. Ayağından ağır yaralı olanlar, yanındaki arkadaşının koluna yaslanıyordu.
Zihnim karımın hayaline takıldı, onu hiç katışıksız hayal ediyordum. Bana cevap verdiğini duydum, gülümsemesine, candanlığma ve güven verici bakışma şahit oldum. Gerçek veya değil, bakışı yeni doğmaya başlamış güneşten daha parlaktı.
Bir düşünce zihnime takıldı; hayatımda ilk defa hakikati gördüm. Hani birçok şairin şiirlerinde işlediği, birçok düşünürün en nihai hikmet diye dile getirdiği hakikat. Hakikat; insanın kavuşmak istediği en birinci ve en yüksek gaye olarak aşk. Ve insan şiir ve düşüncesinin yer vermek zorunda olduğu o büyük sim keşfettim: İnsanın kurtuluşu aşk iledir ve aşktadır." (s. 57-59)

Frankl, bu olaydan sonra hayatının önemli ölçüde değiştiğini söylüyor. Fiziksel ve ruhsal sıkıntı çekmesine rağmen, bu deneyimin zenginliği onun iç direncini arttırdı. Bu düşünce, onun içsel boşluk, "ümitsizlik ve manevi çöküntü"nün üstesinden gelmesine yardımcı oldu.

"İnsanın varoluşunun gerçek amacını 'kendini geliştirme' denilen kavram içerisinde bulmak mümkün değildir. İnsanın varoluşu, aslında, kendini geliştirmekten ziyade, kendini aşmaktır. Kendini gerçekleştirmem her zaman bir amaç olamaz. Bunun nedeni çok basit: İnsan onun için ne kadar çaba gösterirse, ondan o kadar uzaklaşır. Kendini gerçekleştirme tek başına bir hedef haline gelirse, ona ulaşılmaz; ancak kendini aşmanın bir yönü olarak görülürse, ona ulaşmak kolaydır."

Frankl, söz konusu kitabını bitirirken şöyle diyor:

> "İnsan, basit bir varoluştan ibaret değildir. Bir sonraki anda varoluşunun neye dönüşeceği, ne olacağının kararlan içindedir.
> İnsanın varoluşundaki temel özelliklerden biri, bu gibi şartların üstüne çıkıp onları aşmaktır. Aynı şekilde, insan nihai olarak kendini aşar. İnsanoğlu, kendini aşabilen bir varlıktır."

Bir Sufi Hikâyesi

Bu bölümü, Rûmî'nin *Mesnevi*'sinde yer alan bir hikâye ile bağlayalım:

> Bir grup Çinli ressam, en iyi ressamların kendileri olduğunu ileri sürmüşler. Fakat, bir grup Rum ressamı da, bunun aksini iddia edip, kendilerinin en iyi olduğunu söylüyorlarmış. Bu iki grup, çok zaman birbiriyle atışmış. En sonunda Çinli ressamlar sultanın huzuruna çıkmışlar ve:
> "Bize bir oda verin, size hünerimizi gösterelim" demişler.
> Sultan teklifi kabul etmiş ve hem Çinli, hem de Rum ressamlara birer oda vermiş. Gariptir ki, odalar birbirine açılıyormuş.
> Çinli ressamlar güzel resimlerle duvarı süslemeye başlamışlar ve sultanın hâzinesinden yüzlerce fıçı boya istemişler. Rumlar ise:
> "Bizim boyaya ihtiyacımız yok" deyip, odanın duvarım cilalamaya başlamışlar. Bütün zamanlarını, en küçük bir leke dahi kalmaymcaya dek, duvarını cilalamaya ve parlatmaya ayırmışlar. Sonunda, duvar ayna gibi parlamaya başlamış. Çinliler duvarı boyama işini bitirdiklerinde hallerinden memnun görünüyor, neşe içinde davul çalıp eğleniyorlarmış.

Sonunda sultan gelmiş, önce Çinlilerin duvardaki süslemelerini görüp çok beğenmiş. Sonra Rumların olduğu tarafa geçmiş. Rumlar aradaki örtüyü kaldırmışlar. Karşı duvardaki süslemelerin ayna-misal duvar üzerindeki yansıması, hiç şüphesiz, çok daha güzelmiş.

Hikâyedeki Rumlar, kalbini, zihnini temizleyip parlatan ve kendilerini hırstan, malikiyet iddiasından ve garazdan soyutlayan sufileri simgeler. Ayna, içsel benliği temsil eder. Bu benliğin şeffaflık ve saflığı, içsel ve dışsal Hakikat'in sayısız yönünü yansıtır.

TASAVVUF VE PSİKİYATRİ

Arthur J. Deikman

Psikiyatri, zihinsel rahatsızlığı azaltma ve zihinsel sağlığı geliştirme bilimi olarak tanımlanabilir. Bugüne kadar bu bilim dalı öncelikle tanımın ilk bölümü ile meşgul olmuştur. Örneğin, *The Standard Edition of Complete Psychological Works of Sigmund Freud* çalışmasının indeksinde "nevroz" kelimesine dair dörtyüzün üzerinde referans bulunurken, "sağlık" kelimesi listede yer bile almamaktadır (Strachey, 1961). Aynı dengesizlik çağdaş metinlerde de mevcuttur. Bu, anlaşılabilir; çünkü psikiyatri bozulan fonksiyonlarla ilgilenmek üzere ortaya çıkmıştır. Sağlıklı bir insanın fonksiyonu nedir sorusu -ki ardından insan hayatının amacı nedir sorusunu gerektirir- genellikle sorulmaz. Bunun, toplumun genelinin günlük faaliyetlerinin basitçe gözlemlenmesiyle cevaplandığı farz edilir (Strachey, 1961).

Freud son dönem felsefi yazılarında bu soruyu gündemine almıştır ve bu defa, cevabı modern psikolojiden çok mistik edebiyata dayandırmıştır. "Artık ilave edebilirim ki, uygarlık, amacı tek tek bireyleri, sonra aileleri, daha sonra ırkları, toplulukları ve milletleri

tek bir büyük birliğe, insanlık birliğine götürmek üzere bir araya getirmek olan, Eros'un hizmetindeki bir süreçtir." (Strachey, 1961, s. 121)

Faaliyetlerimizin hepsinin altında, çabalarımıza anlam ve yön veren amaçlar yatmaktadır. Biri avukat olmak için üniversiteye gidebilir veya biri araba almak için para biriktirir veya bir yönetici seçmek üzere oy kullanır; bütün bu hareketler bir amaçla ortaya konur. Amaç ortadan kalkarsa faaliyetler kesilebilir. Durum bu ise, insan hayatının kendisinin amacı nedir? "Niye ben?" sorusuna verecek ne cevabımız var? Bizim kültürümüzde buna genellikle doğrudan bir cevap verilmeye kalkışılmaz, ama dolaylı cevap bilimsel otoriteden yaygın kitlelere nüfuz eden bilimsel yayınlarda ve dünya görüşünde gizlidir. Bizlere ya bu sorunun bilimin kapsamı dışında olduğu veya sorunun yanlış olduğu -çünkü insan ırkının rastgele bir evrende şans eseri ortaya çıktığı- anlatılmaktadır.

Fizikçi Erwin Schrödinger, bu soruyu şöyle yanıtlamıştır:

> "En sancılı olan, bu olup bitenin anlam ve kapsamına ilişkin sorularımıza karşı tüm bilimsel araştırmalarımızın kayıtsız sessizliğidir. Onu ne kadar dikkatle seyredersek o kadar amaçsız ve ahmakça görünmeye başlıyor. Açıkçası, sürüp giden şov sadece ona muhatap olan akla düşünce bir anlam kazanıyor. Oysa bilimin bize bu ilişki hakkında söyledikleri açıkça absürd: Akıl eğer sadece şimdi seyrettiği o gösteri tarafından üretilmişse, güneş sonunda soğuduğunda onunla birlikte yok olur ve yeryüzü buzdan ve kardan bir çöle dönüşürdü." (Schrödinger, 1969, s. 149)

Bilimin cevabının olmayışının bedelini ödemekteyiz. Psikiyatri, anominin -kişinin dostlarından uzak düşmesi veya yabancılaşmaşı, bir anlamsızlık "hastalığı"- varlığını tanımıştır. Anomi, derinden hissedilen bir amacın yokluğunda ortaya çıkar. Çağımızın bilimsel kültürünün anlamın kendisi hakkında, anlamı insanların yüklemesini önermek ve farz etmek dışında, söyleyecek pek az sözü vardır. Bu varsayımın doğru olmayabileceği ve patoloji açısından verimli olabileceği, göz önünde bulundurulması gereken bir ihtimaldir.

Psikiyatrinin yüz yüze geldiği en büyük problem, hastalarına yeterli bir anlam çerçevesi sunmamasıdır. Bu hastalar, kendilerine baktıkları kavramsal çerçeve onlara bir anlam, yön ve umut sağlamadığından, nevrotik sorunlarıyla baş etmekte yetersiz kalmaktadırlar. Bu kavramsal çerçeve, insanoğlunun -amaçtan yoksun- ilginç biyokimyasal bir fenomen olarak içinde var olduğu muntazam, mekanik, homojen bir evren tasavvur eden modern bilimsel dünya görüşünden doğmaktadır. Hayatta kalmak bir amaçtır, ama yeterli değildir. Başkalarının hayatta kalması ve acıyı azaltmak uğruna çalışmak bir amaçtır, ama gidecek bir yeri olmaksızın sonsuza dek aynı şablonları veya bunların daha kötülerini tekrarlayıp duran insan ırkı görüntüsü karşısında manasını yitirmektedir.

Anlam sorununun önemi, bir kimsenin kendi ölümü daha az teorik ve daha muhtemel hale geldikçe artmaktadır. Hayatın kazanç hedefleri tamamen beyhude hale gelmektedir; çünkü elde edilen para, şöhret, seks, güç ya da güvenliğin hiçbiri tükenişe giden o amansız yol-

culuğu durduramamaktadır. ölüme karşı durup dinlenmeksizin çare ararken bedenlerimiz yaşlanmakta ve akıllarımız yorulmakta. Daha önceki hedefler önemini yitirdikçe, hayat rastgele, önemsiz olaylar zinciri olarak görülebilir ve araştırmalar en derin çaresizlikle veya ağır, kasvetli bir tükenişle sona erebilir. Yatıştırıcıların, alkolün ve uyuşturucuların yaygın kullanımı, umutsuzluğu örtbas etme ve anlam yerine heyecanı ikame etme isteğiyle bağlantılıdır.

"Varoluşa dair" böyle bir çaresizlik, kültürel olarak öylesine kabullenilmektedir ki, sık sık "sağlıklı" olarak tanımlanmaktadır. *The American Handhook of Psychiatry*'den yapılan aşağıdaki iktibası ele alalım:

> "Yaşlılığa doğru giden süreçte biraz hikmet sahibi olmuş olanlara göre, ölüm çoğunlukla yaşamın doğal bir sonucu anlamına gelir. Tabiatın daha çok yaşama imkânı vermek ve sürekli yenilenmek için seçtiği yoldur bu. Zaman ve âdetler değişir, ama yaşlı değişim tekerleği değişmez; artık diğerlerinin yerlerini alması zamanıdır ve yaşlı kimse sessizce sahneden çekilmek istiyordur." (Hunt ve Issacharoff, 1975, s. 1166).

Ve mantığın sesine göre, bir bum sesi veya bir inleme ile değil, giderek artan psikolojik yorgunluğun yarattığı bir koma halinde sonumuz gelmelidir.

Sorun pek çok psikiyatristin kendi ikilemi ile katı ve dokunaklı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. *American Journal of Psychiatry'* de son zamanlarda yaşları otuz beş ile kırk beş arasında değişen, çoğunlukla psikanalitik bir geçmişleri olan, başta süpervizyonla yönlendirilen ve sonra da lidersiz bir terapi grubu olarak çalışan bir

grup profesyonel terapiste ilişkin bir makale yer aldı. Bu grubun üyelerinin krizde olduğu ortaya çıktı:

> "Tanımladığımız grubun asli üyeleri bir araya gelme amaçları açısından tamamen homojendi. Asıl amaçları, kendi gelişimlerindeki bir krizi, orta yaş krizini aşmak için yardım almaktı. Yaşamın, kişinin ömrünün yarısını geçirdiği ve işinin genel gidişatı veya yaşamının yönünün netleştiğinin farkına vardığı aşamasından söz ediyoruz. Bu zaman diliminde, kişi daha önceki hayatının normal manik savunmalarını -yeteneklerine sınırsız güven ve her şeyin mümkün olduğu inancını- terk etmek zorundadır. Gelecek sınırlıdır, çocukluk fantezileri tamamlanmış veya gerçekleşmemiştir ve artık herhangi bir şey için yeterince zamana sahip olunmadığı duygusu hâkimdir. Kişi enerjisinin, fiziksel ve zihinsel kabiliyetlerinin azaldığının farkındadır. Artık harcamaktan çok uzatmayı ve korumayı düşünür. Yaşam süresinin kısıtlı olduğu gerçeği keskinleşir ve geçip giden hayatın ardından yas tutma işi ciddi olarak başlar." (a.g.e., s. 1166)

Kültürümüzde halen geçerli belli başlı varsayımlarla tanımlanan bir gerçeklikle yüzleşirken, önerilen "sağlıklı" yaklaşıma göre metin ve cesur olunması gerekirdi: İnsanın kapasitesi ve hayatın anlamı sınırlıdır. Bu görüşten yola çıkarak, yaşamın ikinci yansı, kendisini bireysel bilincin son aşamasına uyarlamak için kullanılmalıdır sonucu çıkarılabilir. Böylesi bir amacın korkunçluğu yazarların kafalarında gerekçelendirilmiş olmalı, çünkü böylesi bir resmi cilalamaya devam ediyorlar.

> "Erikson'un sözleriyle, birey bu dönemde mahremiyet ve yaratıcılık için çabalamalı ve izolasyon ve durgunlaşmadan kaçınmalıdır. Eğer kişi kaybolan gençliğe ağıt yakmayı bırakır ve insanlık halinin gerçekliklerini tümüyle kabul ederse, gelecek yıllar artan üretkenlik ve memnuniyetin dönemi olabilir." (a.g.e., s. 1166)

"Artan üretkenlik" ve "memnuniyet", kırktan sonra da iyi bir şeylerin hâlâ mümkün olduğunu telkin etmek üzere ileri sürülmekte; oysa ihtimaller canlılık ve gelişimden çok, eletek çekmeyi getiriyor gibi. însan hayatına dair bu tamamen sınırlandırılmış görüş, psikiyatristler tarafından yaygın olarak kabul edilmektedir. Erikson'un nispeten olumlu yazılarında bile *(Eight Stages of Man),* bir tür hayatta kalma kılavuzu tadı alınır (Erikson, 1950).

DOĞU YAKLAŞIMLARI

Bizim bilimsel kültürümüz ve getirdiği psikolojinin aksine, Doğunun içe bakış (mistik) disiplinleri mana ve amaç üzerine odaklanmıştır, fakat muhakemenin, araştırma sürecinin merkezinde olmadığı bir strateji geliştirmişlerdir. Şekli ve içeriği öğretinin yer aldığı kültürün ve bireyin koşullarına ve tabiatına bağlı olarak değişen bütünsel bir stratejinin parçası olarak, Batıda benzeri olmayan tefekkür, oruç, ayin benzeri süreçleri devreye sokmuşlardır.

Ne yazık ki, Doğu'nun psikolojik disiplinlerinin eserleri, çağdaş Batılı okuyucuların kullanımına pek sunulmamıştır. Bu metinlerin akademik çalışmaları da

idrak geliştirici ya da kişilik fonksiyonlarım geliştirici görünmemektedir ve egzotik uygulamaların kendileri de ele geçmez, gülünç vasıtalar olarak görülmüştür. Örneğin, bir zamanlar eşsiz ve bireysel bir gelişim modelinin parçası olarak uygulanan meditasyon gibi prosedürler, artık orijinal içeriklerinden çıkarılmakta ve son derece ucuz, yan etkileri de olmayan, herkese uyan bir vitamin çeşidiymiş gibi tüketime sunulmaktadır. Özgül bir teknolojinin bu unsurlarını kullananlar belki sükûnet, zevk ve etkinlik elde edebilirler, fakat idrakte kayda değer bir kazançları olmaz. "Ben kimim?" sorusunu idrak ile değil, ezbere tekrarlanan dogma ile cevaplarlar ve hepsi için "mutluluk" denilen şey vitrinsel düzeydedir, kişinin temel bilgisi değişmeden kalır. Meditasyonla arası pek iyi olmayanlarda ise, ruhsal gelişim kılığı altında şizoid kapanıklık, kibir ve bağımlılıklar boy verir. Bu tekniklere körü körüne ve parça parça başvurulmasının belki de en kötü sonucu, insanların yaşadıkları etkilerin Doğu'nun batini ilminin ölçütü olduğuna inanır hale gelmeleridir. Bunun sonucu ise, bu rastgele denemecilerin mutlaka kaçmaları gereken kendi düşünsel hapishanelerini daha da kuvvetlendirerek pekiştirmeleridir.

Sorunun düğüm noktası, modern Batıkların "kendi zaman ve kültürlerine özgü" teknik vasıtalara ihtiyaç duymalarıdır. Bu önerme çoğu kimseye çok anlamlı gelse de, "ruhsal" alanda eğitilen hekimler söz konusu olduğunda durumun farklı olduğuna inanılmaktadır. İki bin yıllık program ve tekniklerin hâlâ işe yaradı-

ğı varsayılmaktadır. Sanki, daha eski ve daha yabancı olanlar, daha kolay kabulleniliyor gibi.

SUFİ YOLU

Neyse ki, son zamanlarda bazı geleneksel malzemeler çağın ihtiyaçlarına uygun bir şekilde sunulabilmiştir; bunlar psikiyatriye olduğu kadar topluma da yararlar sunuyor. Söz konusu malzemeler psikiyatristlere "Niye ben?" sorusunu yöneltiyor ve bunu benzersiz bir şekilde yapıyorlar.

Niye Buradayız?

Nasreddin Hoca bir gece ıssız bir yolda yürürken bir atlı bölüğünün kendisine doğru geldiğini görmüş. Hayal gücü işlemeye başlamış ve yakalanıp bir köle olarak satıldığım veya zorla askere alındığını hayal etmiş. Kaçıp bir mezarlık duvarına tırmanmış ve açık bir mezara girip uzanmış. Hocanın tuhaf davranışı karşısında şaşıran adamlar -ki sadece yolcudurlar- onu takip etmişler. Bakmışlar ki, hoca mezara uzanmış, korkudan titriyor.
"O mezarda ne yapıyorsun? Seni kaçarken gördük. Yardım ister misin?" diye sormuşlar.
O anda işin aslını anlayan hoca, "Bir soruyu sorabiliyor olmanız, onun bir cevabı olduğu anlamına gelmez..." demiş. "Bu tamamen sizin görüşünüze bağlı. Yine de bilmek istiyorsanız, ben sizin yüzünüzden buradayım, siz de benim yüzümden buradasınız." (Şah, 1972a, s. 16)*

* Bu makalede yer alan bütün hikâyelerin telif hakkı Idris Şah'a aittir ve onun izni ile yayınlanmaktadır. Kendisi tasavvuf üzerine pek çok kitap yazmıştır ve birçok otorite tarafından çağdaş tasavvufun sözcüsü olarak kabul edilmektedir (Bkz. F. VVilliams, 1974).

"Niye Buradayız?" klasik sufi edebiyatından adapte edilmiş öğretici bir hikâyedir. Modern okuyucuya uygun öğretici hikâyeler artık Batılı aydınları bilme ihtiyacı duyduklarını öğrenmeye hazırlıyor. "Niye Buradayız?" gibi hikâyeler, okuyucu düzeyinde karşılık bulabilecek motifler ve katmanlar üzerine kurgulanır. Öğretici hikâyelerin birden fazla işlevi vardır. İnsanların kendi algılamalarını rafine etmek ve öğrenmeye açık bir tutum geliştirmek için kendi davranış ve düşünüş şekillerinin farkına varmalarını sağlar. Bazı hikâyeler insanın derinliklerine hitap edecek şekilde tasarlanmıştır. Metaforik konuşmak gerekirse, sufiler, hikâyelerin henüz biçimlenen bir aşkın algılama "organı"yla temas kurduğunu söylerler. Bu son işlev özellikle önemlidir; zira, tasavvufun hastalar kadar psikoterapistleri de harap eden temel hastalığı önce teşhis ve zamanla da tedavi etmedeki muhtemel rolünün ipuçlarını verir.

Tasavvuf genelde bir Ortadoğu mistik "din" anlayışı olarak düşünülür. İdris Şah'a göre, bu tanımlama yanıltıcıdır. îdris Şah, çok miktardaki sufi klasiğine dayanarak, tasavvufun insanın içinde saklı bulunan ve onun mutluluğu için hayati olan, daha yüksek bir algılama kabiliyeti geliştirme *yöntemi* olduğunu ifade etmektedir.

Klasik sufi otoriteleri, bu yöntemi, belli ve öngörülebilir bir sonuca erişmek için bir Öğretici tarafından bilinen prensipler doğrultusunda uygulanan belirli bir bilgi kapsamı olması nedeniyle, "ilim" olarak adlandırırlar. Erişilecek sonuç, insan hayatının manası-

nı ve sıradan olayların derindeki anlamını doğrudan (duyular veya bildik akli vasıtalar yoluyla değil) bilme kapasitesidir. Sonunda bilinçte oluşan değişim, insan ırkının gelişiminde bir sonraki adım olarak kabul edilir; ya bu adımı atarız veya telef oluruz.

Genellikle, bizler normal algı alanının, gerçekliğin derin anlamına dair yaşantılara meydan vermeyecek kadar sınırlı olabileceğini kabul etmeyiz. Sufilere göre, anlam işte böylesi bir algılama sorunudur.

Bu sorun, biyoloji açısından, British Museum'un eski mütevelli heyeti başkanı C.F. Pantin tarafından tarif edilmiştir:

> "Bu türden davranış analizinde -benim de düştüğüm- bir tehlike, eğer dikkat etmezseniz tamamen eksiksiz görünmesidir; bir deniz anemonunun tüm davranışını -bozuk parayla çalışan otomatik bir makine gibi- çok basit reflekslerle açıklayabileceğinizi hayal etmeye başlayabilirsiniz. Oysa neredeyse tesadüfen keşfettim ki, anemonun reflekslerden ayrı olarak, spontane hareketlerine bağlı olan hiç bilmediğimiz birçok amaçlı davranışı vardır. (Aslında bu davranış fark edilemeyecek kadar yavaştı ve şu an için bizim duyusal spektrumumuzun dışındaydı.)" (Greene, 1969, 60)

Benzer şekilde, insan hayatının amacı da sıradan bir insanın algısal spektrumunun dışında olabilir. Tasavvufun amacı, yelpazeyi genişletmek, "içgörü" sağlamaktır.

Sufiler, insanlığın psikolojik olarak "hasta" olduğu, çünkü insanların gerçekte kim olduklarını ve durum-

larmı algılamadıkları iddiasındadırlar. İnsanlar "kör" yahut "uykuda"dırlar, çünkü içlerinde saklı yüksek kapasiteleri az gelişmiştir-kısmen benlik kavgası, hırs ve korku gibi süfli kapasiteleri fazlaca işletildiği için. Algının gerekli olduğu düzeye getirilmesini "uyanış" olarak adlandırırlar; algının kendisi ise "ilim"dir. İnsanlığı uyandırma ilminin binlerce yıldır varolduğu söylenmektedir, fakat sürecin ve getirdiği bilginin doğası gereği ve biraz da doğurduğu direnç yüzünden, bu ilmin yayılması tarih boyunca çalkantılı olmuş ve hiç geniş bir taban bulamamıştır (Şah, 1971, 23).

Radyolar

Bir keresinde radyodan hiç haberi olmayan bir yöredeydim. Bana bir transistörlü radyo getirilirken, ben de radyonun ne olduğunu anlatmaya çalışıyordum. Anlattıklarımın kimileri üzerinde büyüleyici, kimileri üzerinde de hiddetlendirici etkisi oldu. Bir azınlık, anlamsızca radyolara düşman oldu.

Sonunda radyoyu gösterdiğimde, insanlar ilk anda hoparlörden gelen ses ile yakınlardaki birinin sesi arasındaki farkı ayırt edemediler. Sonunda, bizim gibi, ikisi arasında ayrım yapmayı öğrendiler.

Ve daha sonra sorduğumda, hepsi de, ne kadar itina ile tasavvur ettilerse de benim radyoya ilişkin tarifimden çıkardıkları tasavvurun radyonun gerçeğiyle alakası olmadığını itiraf ettiler (Şah, 1972, s. 13-15).

Eğer radyo alıcısının yerine "sezgi"yi koyarsak, analojinin anlamı daha açık olabilir. Gerçi sıradan sezgi, sufiler tarafından kendilerinin ilgilendiği aşkın sezgi formunun düşük düzeyde bir taklidi olarak yorum-

lanmaktadır. Ancak şimdilik sıradan sezginin bilim adamının faaliyetleri içindeki yerini değerlendirmek, tasavvufi duruşun pratikteki gerçekliğinin resmedilmeşine yardımcı olabilir.

Her ne kadar bilimsel metot "veriler artı mantık eşittir keşif' şeklinde öğretilse de, keşiflerin gerçekte nasıl yapıldığı üzerinde çalışanlar farklı sonuçlara ulaşırlar. Nobel ödüllü fizikçi Wigner şu yorumu yapar:

> "Tabiat kanunlarının keşfi ilk olarak ve her şeyden önce sezgiyi, resimlerin tasavvurunu ve birçok bilinçaltı sürecini gerektirir. Bu kanunların kullanımı ve doğrulanması ise başka bir meseledir... mantık sezgiden sonra gelir." (Greene, 1969, s. 45)

Bilimsel keşif sürecine dair kapsamlı ve ayrıntılı çalışmalar, önce Manchester Üniversitesi'nde fizik kimyası profesörü olan, sonra da Oxford'da Merton College'da araştırmacı olarak çalışan Kari Polanyi tarafından yapılmıştır (Polanyi, 1958). Polanyi, bilim adamlarının "buluşları" sırasında yeni bir gerçeklik görüşüne nasıl vardıklarına dair tasvirlerini çalışmıştır. O da Wigner gibi mantık, veriler ve muhakemenin en son geldiğini -bilmenin başka bir kanalının olduğunu- ortaya çıkarmıştır. Mevcut kelime hâzinesinde bu kanalı ifade eden bir kelime bulunmadığından, onun tabiatını nakledebilmek için bir analoji kullanır:

> "Ve biliyoruz ki, bilim adamı problemler üretir, içine doğanlar vardır ve bu beklentilerle ateşlenir, beklentilerini doğrulayacak arayışlara girer. Arayışa, derinleşen bir tutarlılık duygusu eşlik eder ve bu duy-

gımun doğrulanma şansı yüksektir. Burada dinamik sezginin gücünü fark edebiliriz. Bu güç mekanizması bir analoji ile aydınlatılabilir. Fizik, bir ağırlığın yokuş aşağı kaymasıyla ortaya çıkan potansiyel enerjiden söz eder. Daha derin bir tutarlılık duygusu arayışımıza da bir potansiyel kılavuzluk eder. Ağır bir kütlenin dik bir meyil boyunca kayma yönünü hissettiğimiz gibi, daha derin tutarlılığa doğru giden yokuşu da hissederiz. Keşfin peşinden gitmeye yönelten, işte bu dinamik sezgidir." (Greene, 1969, s. 60)

Sufiler, insanların kendilerine kılavuzluk edecek daha fazla akıl ve duyguya ihtiyaçları olduğunu ileri sürmekle kalmaz, iki "uşak"m "efendi"nin yokluğunda sarayı ele geçirip kendi asli işlevlerini unuttuklarını da söylerler:

Uşaklar ve Saray

Zamanın birinde, akıllı ve nazik bir saray sahibi yaşarmış. Bu efendinin sık sık uzun seyahatlere çıkması gerekirmiş. Kendisi uzaklarda iken, sarayın idaresini uşaklarına bırakırmış.

Uşaklarının özelliklerinden biri, son derece unutkan olmalarıymış. Zaman zaman niye evde olduklarını unuturlarmış. Öyle ki, tekrar tekrar aynı işi yaparlarmış. Bazen de işlerini kendilerine verilen talimatlardan farklı şekilde yapmaları gerektiğini düşünürlermiş. Çünkü, kendi görevlerini de unuturlarmış.

Bir keresinde, efendi uzaklarda iken kendilerini evin asıl sahibi oldukları sanan bir uşak nesli ortaya çıkmış. Yine de kendilerini, içinde buluverdikleri bu dünya ile sınırlı sandıklarından, paradoksal bir durumda olduklarını düşünüyorlarmış. örneğin, bazen sarayı satmak istiyor, ama bu işin nasıl yapılacağını

bilmediklerinden, hiç alıcı bulamıyorlarmış. Bazen de sarayı almak için görüşmeye gelip tapu belgesini görmek isteyenler, tapu diye bir şey bilmediklerinden, bu insanların deli olduğunu ve gerçek alıcı olmadıklarını düşünüyorlarmış.

Paradoks, sarayın kapalı tutulan stoklarının "esrarengiz biçimde" ortaya çıkmasıyla da kendini gösteriyormuş ve bu durum saray halkının sarayın tamamından sorumlu olduğu varsayımına da uymuyormuş.

Sarayın idaresi için gerekli talimatlar, hafızaları tazelemek amacıyla, efendinin odalarında tutulurmuş. Fakat ilk nesilden sonra bu daireler o kadar mukaddes hale gelmiş ki, hiç kimseye buralara girme izni verilmemiş ve buralar sırrına erilmez bir muamma olarak kabul edilir olmuş. Hatta bazıları, kapılarını görebildikleri halde, gerçekte bu dairelerin hiç olmadığını kabul ederlermiş. Kapıları da duvar dekorasyonunun bir parçası olarak açıklıyorlarmış.

Ev ahalisinin durumu işte buymuş. Sarayı ne sahiplenebilmişler, ne de asıl taahhüt ve görevlerine sadık kalmışlar (Şah, 1970, s. 211-212).

Sufiler insanın aşkın gelişim kapasitelerinin karşı konulmaz gerçekleri olduğunu belirtirler: uygun öğrencilerin yeterli biçimde hazırlanması, doğru öğrenme ortamı ve edindiği özel bilgiyi belli bir kültüre, tarihsel döneme ve insanın ihtiyaçlarına göre öğretme becerisi ile donanmış mürşidin çabası. Bu gerekler yüzünden hiçbir dogma ya da teknik, standart olarak kullanılamaz; biçim sadece bir araçtır ve sürekli değişkendir.

> "Hakikat kendisini, onu kıskanan, ihtiyaçlarıyla uyum içinde olduğunu idrak etmeyen çeşitli kimselerde izhar eder. Farklı toplulukların zihinsel farklılıkları sebebiyle, aynı şekilde aktarılamaz. Yeniden yorumlanamaz, çünkü her defasında yenilenmelidir." (Şah, 1970, s. 264)

Sufiler, ilimlerini geleneksel dinlerden ayırırlar, çünkü bu dinler bağlam ve birey farkları gözetmeksizin herkese ulaştırılabilen ritüeller, biçimler ve dogmalar etrafında somutlaştırılmıştır. İdris Şah'a göre, sufi tarikatları olarak ortaya çıkan örgütlenmeler bile bu "papazlık ve gelenekçilik yönünden bir kristalleşme'den geçebilir." "Bunun gerçekleştiği orijinal sufi gruplarında, sufi materyalinin tekrar tekrar kullanımına olan düşkünlükleri bu sözde sufiler için 'dünyaya katıldıkları' yönünde bir uyarı niteliğindedir." (a.g.e., s. 259)

Psikiyatri alanında da bu sorunu yaşıyoruz. Mesela Freud'un zamanında, Viyana Çevresi sahip oldukları resmi derecelere veya unvanlara bakılmaksızın katılmak için yeterli ilgiye ve kapasiteye sahip olan herkese açıktı. Bugün ise, Amerikan Psikanaliz Enstitüsü, tıp doktoru derecesi olmayan hiç kimseyi, tıbbi derecenin psikanaliz teorisi ve pratiği ile işlevsel alakasının fark edilemeyecek kadar az olmasına rağmen, tam üyeliğe kabul etmez. Benzer bir kemikleşme ve katılaşma süreci, her insan topluluğunu istila ediyor gibi görünüyor. Bunu hatırda tutarak, sufilerin, dinlerin başlangıçta daha yüksek bir algılama geliştirmeyi hedeflediği ama kaçınılmaz olarak kemikleşerek bu yoldaki işlev kapasitelerini kaybettikleri ve şimdi arkaik yapılar olarak

sadece sosyal ve duygusal ihtiyaçları karşılayan içi boş kovuklar olarak direndikleri şeklindeki söylemini anlayabiliriz.

Dahası, çoğu "mistik tecrübe", sufiler tarafından - insanların gerçekte olmadıkları halde "ruhani" olduklarına inanmak şeklinde tezahür eden zararlı etkileri dışında- pek az pratik öneme sahip duygusal olaylar şeklinde kabul edilmektedir. Böyle durumlarda insan kendi kendisini aldatır ve aşkın bir algı gelişimine ket vurur.

Garip Titreme

Sehl b. Abdullah, bir keresinde dini bir toplantı sırasında fiziksel olarak da belirti veren bir titreme geçirir.
İbn Selim, "Nedir bu hal?" diye sorar.
Sehl, "Bu, sandığın gibi, bana gelen bir güçten kaynaklanmıyor. Tam tersine, benim zayıflığımdan ileri geliyor," der.
Orada bulunan diğerleri, "Eğer bu zayıflıksa, güç nedir?" diye sorarlar.
"Güç," der Sehl, "böyle bir hal geldiğinde zihnin ve bedenin hiçbir belirti göstermemesidir." (a.g.e., s. 182)

Sıradan insanın, hayatın anlamına erişmek ve itmi'nana ulaşmak için çabalarken alışılagelen düşünme biçimlerini ve algılamayı kullanma eğiliminde olmasından dolayı şaşkınlık veya "uyku" halinde olduğu söylenir. Dolayısıyla, sıradan insanın gerçeklik deneyimi sınırlıdır ve bu tehlikeli bir sınırlılıktır, çünkü kişi sınırlılığının da farkında değildir. Sufiler, insanın gizli algısal kapasitesinin uyanmasının onun mutluluğu

için hayatî olmanın yanı sıra, varoluşunun bu aşamasındaki asıl hedefi -insanın tekâmül etme ödevi- olduğunu öne sürerler. Büyük sufi şair Rûmî, bunu açıkça ifade eder:

> Asıl Görev
>
> İfa etmeniz gereken bir göreviniz var. Başka ne yaparsanız, ne kadar çok şey yaparsanız yapın, isterseniz zamanınızın hepsini doldurun, bu görevi yapmadıkça, bütün ömrünüz boşa geçmiş demektir (a.g.e., s. 110).

> Nereye Kadar Geldiniz?
>
> Başlangıçta çamurdunuz. Maden oldunuz ve sonra bitki oldunuz. Bitkiden hayvan oldunuz ve hayvandan insan. Bu merhalelerdeki insan nereye gittiğini bilmiyordu, ama yine de uzun bir yolculuğa çıkarılıyordu. Ve hâlâ geçmemiz gereken yüz ayrı dünya var (a.g.e., s. 102).

Sufilere göre, insan yalnızca algısal gelişmenin getirdiği bilgi ile hayatının manasını öğrenebilir, hem insan tekinin yaşamındaki belli başlı olayları hem de tüm insanlığın kaderini anlamlandırabilir.

> Fırtınalar Şehri
>
> Bir zamanlar bir şehir vardı. Diğer şehirlerden pek farkı yoktu ama, sürekli fırtınalar çıkardı bu şehirde. Sakinleri bu şehri seviyordu. Elbette iklimine de uyum sağlamışlardı. Fırtınaların ortasında yaşamak demek, çoğu zaman gökgürültüsünün, aydınlığın ve yağmurun farkına varmamak demekti.

Birisi iklimden söz edecek olsa, onun kaba ya da sıkıcı olduğunu düşünürlerdi. Zaten hayat da fırtınalı değil miydi, üstelik yüzyıllardır böyle yaşamışlardı. Şehirde her şey yolundaydı ama, bir tek şartla: şehir sakinlerinin fırtınalı hayata tam bir uyum sağlamış olmaları şartıyla. Öyle olmasaydı, korkacaklar, huzurları kaçacak ve sık sık kaygılanacaklardı.

Hayat boyu başka hiçbir şehir görmedikleri için, fırtmasız sakin şehirler veya ülkeler onlar için boş bir hikâye veya mecnunların saçma sapan sözlerinden ibaretti.

Kaygılarını bir süre için unutmalarını sağlayacak iki yol vardı: Ya yerlerini değiştireceklerdi, ya da yaşadıklarını olduğu gibi kabulleneceklerdi. Yaşamlarının bir döneminde, topluluğun bir kısmı yaşadıkları şehri değiştirmeye kalkacak olsa, bir kısmı da sahip olduklarına daha çok bağlanma yolunu seçerdi; ve herhalde bu iki seçenekten birini tercih etmeyenler mutsuz olurdu.

Üzerlerine yağmur boşanıyor, fakat kimse buna aldırış etmiyordu, çünkü bu farkına varılmış bir sorun değildi. Islanmak sorundu, ama kimse bunu yağmura bağlamıyordu. Şimşekler yangın çıkarıyordu, bu da bir sorundu; ama bunlar anlamlı bir sebebe dayanmayan tekil olaylar olarak kabul ediliyordu.

Bunca insanın o kadar uzun bir zaman pek az şey biliyor olmasını dikkat çekici bulabilirsiniz. Fakat bugünkü bilgiyle kıyaslandığında, tarihteki çoğu insanın herhangi bir şey hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediğini -hatta çağdaş bilgilerin bile günden güne değişime uğradığını ve bazen- hatta bilinenlerin yanlışlandığım unutmamalıyız (Şah, 1972, s. 140-141).

Psikoterapi, nevrotik eylemi biçimlendiren fantezileri açığa çıkarmak ve kişilerde yineleyici, kendilerine

zarar verici davranışlara yol açan arzu ve korkuların yarattığı çatışmaları çözümlemek ister. Psikoterapinin bu işlevleri gerekli ve önemlidir. Ne var ki, nevrotik problemlerin çözümlenmesi, birey için gerekli bir ilk adım olsa da, ne sağlığın, ne de insani yeterliliğin ölçütüdür. Freud'un gerginlikten medet uman bir organizma olarak aldığı insan modeli, içgüdü, mantık ve toplum arasında bir uzlaşmayı zorluyor ve en başarılı uzlaşmacıyı bile tanı elkitapçığmda bir patolojik kategoriye yerleştirmek zorunda kalıyor. Bunun nedeni, genel psikiyatrik sağlık kavramının dar ve sınırlı olmasıdır.

Temelde insan hayatında neşeli, yaratıcı ve "spiritüel" olana eşit derecede özen gösteren günümüzün en "hümanist"psikoloji ekolleri bile sorunun tabiatına dair açık bir kavrama sahip değildir ve çözüm için önerecekleri pek az şey vardır. "Kendini gerçekleştirmek"ten söz edilir. Fakat gerçekleştirilecek "kendi"nin ne olduğu ve "gerçekleştirme"nin nasıl olacağı bir türlü açıklanmaz.

Bütün bu terapiler ve teoriler aynı gemidedir, çünkü kültürümüzün temeli olan insanlar hakkmdaki temel kısıtlayıcı varsayımları paylaşmaktadırlar. İstemeden, insan ırkının temel zaafı olan ve ihtiyaç duyulan daha yüksek kapasitelerin gelişmesinin önündeki başlıca engel olan algı eksikliğinin kalıcı hale gelmesine yardım ederler. Bu anlamda, psikiyatri ister nörokimyasal, ister psikoanalitik veya ikisinin bir bileşimi olsun, o kalıcı anlamsızlık ve durdurulmuş olan insani gelişim hastalığını kronikleştirir; normal insanları sakatlaş-

tiran kültürel ızdıraba karşı da hiçbir deva sunmaz. Böylece, daha önce anlatılan "orta yaş krizindeki" psikiyatrist grubunun ikilemine geliriz. Onlar bu durumun tezahürüdürler. Bilimleri, kendilerini buldukları aynı kapalı odaya tıkılıp kalıyor, aslında kapının kilitlenmesine yardım ediyor. Bir dâhinin şaheseri olan psikoanalitik teori, çok güçlüdür ve tüm olayların kendi duvarları içinde olup bittiği görüntüsünü vermekte çok başarılıdır; o şehrin sakinleri (fırtınaların hiç durmadığı) şehirlerini sever hale gelmişlerdir ve hiçbir zaman dünyalarını yeniden değerlendirmek zorunda kalmayacaklardır.

Neyse ki, varoluşçuluk bazı psikiyatristlerin mesleklerinin dayanaklarını gözden geçirmelerine katkıda bulundu. *The American Handbook of Psychiatry*'de yazan Rychlak, durumu şöyle özetliyor: "Başta Hegel tarafından ortaya atılan ve sonra da Kierkegaard'm yazılarında popülerleşen yabancılaşma teması üzerine kurdukları argümanda, varoluşçular bilimin objektif ölçüm, kontrol ve gösterişli teoloji-dışı tanımlama alışkanlığı yüzünden insanın gerçek doğasına yabancılaştığını öne sürmüşlerdir" (Rychlak, 1974, s. 162). Varoluşçuluk sayesinde, amaç ve anlamın psikanalist Avery VVeisman gibi savunucuları ortaya çıkmaya başladı: "Psikanalizin varoluşçu özü, anlam ve varoluşun hem yaşamı hem de ölümü karşılayabilen özü her ne ise odur. Psikanalist, bunu kendisinin olmazsa olmaz gerçekliği olarak kabul etmediği sürece, yabancı bir şehirde gece vakti öylece gezinen bir adamdan farklı olmayacaktır," (VVeisman, 1965, s. 242).

Fakat psikanalist önce anlamın özünü bulmalı ki, kabul etsin. Sözünü ettiğimiz orta yaş krizindeki psikiyatrist grubu bu noktayı kaçırıyor, çünkü onların uyguladıkları ve öğrettikleri disiplin bunu kaçırıyor. Psikiyatri, kendi insan kavramının sınırlı oluşu ve anlamı algılama kapasitesinin gelişimi için gerekli araçları gözardı edişi dolayısıyla, anlam sorununa eğilemez.

Buna karşın, tasavvuf, misyonunu insanın aşkın algısal kapasitesinin gelişimi, insanın "bilinç tekâmülü" olarak tanımlar. Sufi otoritelere göre, bunun nasıl yapılacağı bilgisi her zaman mevcuttur. Sufiler teriminin kullanılmaya başlandığı Ortaçağ boyunca İslam'da filizlenmiştir; fakat yüzyıllar öncesinden başka isimler altında zaten vardı. Sufiler Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'i aynı temel sürecin öğreticileri olarak görürler; dış formları ve kullandıkları vasıtalar farklıydı, ama iç eylem aynıydı. Bugün etrafımızda gördüğümüz geleneksel formların köklerinin insanlığın tarihinin başlangıcına kadar uzanan bir ilmin mirası olduğu söylenir. Sorun, bizim "uyanmayı" vejetaryen diyetler, ayinler, sema yapan dervişler, "çakra"lar, koanlar ve mantralar üzerine meditasyon, sakal, cübbe ve vakur yüzlerle ilişkilendirmeye şartlanmış olmamızdır -bir zamanlar hayati olan sistemlerin bütün bu nitelikleri muhafaza altında imiş ve hâlâ bizi asıl hedefe götürebilirlermiş gibi takdim edilmişlerdir. Parçaları, ya da onların toplamını bütünün kendisi sanma yanılgısına düşüyoruz. Bunların her biri, yerde uzanmış, üzerinde "otomobil" etiketi olan bir araba kapısına benziyor.

Safdil umutlu yolcular, kapının camını indirip kaldırarak kendilerini uzak bir diyara götürmesini boş yere bekliyor.

Meditasyon, zühd, özel diyetler ve benzerleri -bunların hepsi insan için önerilen bağdaşık bir sistem içinde bazen özel bir yere sahip olan teknik tedbirler olarak alınmalıdır. Onlar, bir Öğretici tarafından uygun şekilde kullanıldığında, zamanları aşan bir içerik için zamanla-smırlı bir sandık teşkil etmişlerdir. Şimdi, birçok eski ve boş sandıktan dökülenler, manzarayı bir "manevi" çöp yığınına çevirmiş durumda. Bu entegre edilmemiş formların yayılması ve geniş kullanımı, kurumlarm ve geleneklerin ölümsüzlüğünü doğrular, ama pratiklerin bugünkü faydalarına ölümsüzlük kazandırmaz.

Ancak sufiler bütün bu karışıklığın ortasında "bilinç tekâmülü" ilminin, geleneksel beklentisi içinde olanlara görünmeden, çağdaş bir biçimde devam ettiği iddiasmdadırlarj"İnsanlarla onların anlayış düzeyine göre konuşun," Hz. Muhammed'in birs özüdür^ (Şah, 1968, s. 18). İdris Şah, kendisinin, ne kadar çok şey öğrenmesi gerektiğini idrak etmeyen insanları eğitme görevine uygun bir şekilde, ister Doğulu ister Batılı olsun bugünün insanına hitaben konuşanlardan biri olduğunu söyler. *The Brook Postgraduate Gazette*'de yazan R.L. Thomson da buna katılıyor: "Sufilerin çalışmalarına yaklaşım sorunlarını çözmek içinjidris Şah*'uj* basit çabaları gerekli görünüyor. Linguistik ve tarihe dayanan akademik yaklaşım, bu konuda pek az yardım sunar." (1973, s. 7-9.)

îdris Şah'm yazılarının çoğu, benim aktardıklarımı da içeren bu tür öğretici öykülerin özenle seçilmiş ve tercüme edilmiş örnekleriyle doludur. Tercümeleri çağdaş okuyucu için fevkalade açık ve anlaşılırdır. Öyküler, ortaya kendi davranışlarımızla karşılaştırabileceğimiz şablonlar koyar. Bunları kabul edişimiz, son derece hileli bir şekilde gayrişahsi olmalarındandır; olaylar başka birinin başından geçmiş olarak sunulur. Öykünün sahneleri o uyanıkça savunmalarımızı önümüze serer ve düşüncemizin ya da durumumuzun o şablonla çakıştığı an'a kadar zihnimizde kayıtlı durur. Sonra birdenbire açığa çıkar ve yaptığımız şeyin halini ve anlamını tıpkı bir aynadaki gibi "görürüz". Analoji (kıyaslama) formunda olması, rasyonel düşüncemizin kategorizasyonunu aşar ve beynin diğer bölümlerine ulaşır.

Nakış

Nakşibendi tarikatındaki bir sufiye sorulmuş:
"Tarikatınızın adının sözlük karşılığı 'nakşedenler' demek. Neyi nakşediyoruz ve bu nakış ne işe yarıyor?"
Sufi şöyle cevap vermiş:
"Pek çok nakış yapıyoruz ve bunlar çok işe yarıyor.
İşte bir örnek:
Haksız yere hapsedilmiş bir kalaycıya karısı tarafından dokuma bir kilim getirilmesine izin verilmiş. Kalaycı, her gün bu kilim üzerinde secdeye durup dua ediyormuş. Bir zaman sonra gardiyanlara:
'Ben fakirim, kaybedecek bir şeyim de yok. Siz de pek düşük bir maaş alıyorsunuz. Ben kalaycıyım. Bana teneke kutumu ve aletlerimi getirin, size pazara götürüp satabileceğiniz küçük el işleri yapayım, siz de, ben de kâr ederiz' demiş.

VAHİT PAŞA
İL HALK KÜTÜPHANESİ

> Gardiyanlar öneriyi kabul etmişler. Artık kalaycı da, onlar da kendilerine yiyecek ve üst baş satın alabilecek kadar kazanç elde etmeye başlamışlar.
> Sonra bir gün, gardiyanlar hücreye girdiklerinde kapının açık olduğunu ve kalaycının kaçtığını görmüşler.
> Yıllar sonra adamın masum olduğu ortaya çıktığında, kalaycıyı hapsedenler nasıl kaçtığını, ne gibi bir sihir kullandığını sormuşlar. Kalaycı şöyle cevap vermiş:
> 'Bu bir nakış meselesi; nakış içinde nakış. Benim karım dokumacıdır. Hücre kapısının kilitlerini yapan adamı bulmuş ve kilidin iç mekanizmasını ondan almış. Bu mekanizmayı kilime, günde beş kere namaz kılarken başımı koyduğum yere dokumuş. Ben de metal işçisiyim ve bu nakış bana bir kilidin içi gibi göründü. Yaptığım el işlerini, anahtar yapmak için gerekli malzemeleri elde edecek şekilde nakşettim ve böylece kaçtım.'
> "işte bu," dedi Nakşibendi sufi, "insanın esaret zulmünden kaçmasını sağlayacak yollardan biri." (Şah, 1972c, s. 176)

Yukarıdaki gibi öğretici hikâyeler, kullananın motivasyonuna veya kapasite ve becerisine bağlı araçlardır. Anlayış arttıkça, bu araçlar daha güzel ve daha derin işlerde kullanılabilir. Kişi bunları ne kadar çok yaşar ve kullanırsa, bunlar o kadar göze çarpar. İdris Şah'm, tasavvufun sınırları modern psikolojiyi içine alan fakat onun da ötesine giden bir bilim olduğu iddiasına artık hak veriliyor. İdris Şah, "...tasavvufun kendisi, Batıda şimdiye kadar geliştirilmiş herhangi bir psikolojik sistemden çok daha ileridedir. Bu psikoloji

özünde Doğulu da değildir, fakat insanidir," demektedir (Şah, 1971b, s. 59).

Şah'a göre, insanın atması gereken ilk adım, algılamasını ve kavrayışını sınırlayan otomatik kalıplı düşünmenin, koşullu çağrışımların ve doktrinli değerlerin farkına varmaktır. Öğretici hikâye bu amaçla kullanılır; o, bir adım attığında bile pek aldırış etmediğimiz benmerkezci muhakemenin yitirildiğini gösterir.

> Seni Bu Yüzden Tıkamışlar
>
> Çok susayan Nasreddin Hoca yol kenarında ağzı tahta tıpayla tıkanmış bir çeşme görünce pek sevinir. Ağzını açıp tıpayı çeker. Su öyle tazyikle fışkırır ki, hoca sırtüstü düşer.
> Gürler hoca: "Seni bu yüzden tıkamışlar işte. Hâlâ da akıllanmamışsın." (Şah, 1971a, s. 48)

> Kişisel İrfan
>
> "İnsan olmak istemem!" dedi bir yılan.
> "Eğer insan olsaydım, benim için kim fındık biriktirirdi ki?" diye sordu sincap.
> "İnsanların," dedi fare, "kemiremeyecekleri kadar zayıf dişleri var!"
> "Ve hız konusunda..." dedi bir eşek, "hiç benim gibi koşamıyorlar." (Şah, 1972, s. 157)

Bu türden öğretici hikâyeler kendi düşünce motiflerimi açığa çıkararak, hastalarımdaki benzer motifleri fark etmeme ve gerektiğinde müdahale etmeme yardımcı olmuştur.

Bu türden bir hikâye de şöyle:

> Bir sufi piri, bir keresinde şakirtlerinden kendisiyle seyr-i sülûka geçmeden önce ne gibi bir benlik davaları olduğunu söylemelerini istedi.
> Birincisi: "Ben kendimi dünyanın en yakışıklı erkeği sanıyordum," dedi.
> İkincisi: "Ben dindar olduğum için seçilmişlerden biri olduğuma inanıyordum."
> Üçüncüsü: "Ben öğretebildiğimi sanıyordum."
> Ve dördüncüsü de: "Benim benlik davam bunların hepsinden daha büyüktü, ben de öğrenebildiğime inanıyordum..." dedi.
> Pir, "En büyük benlik davasının, dördüncüsünün söylediği" olduğuna işaret etti (a.g.e., s. 47).

Bu hikâyeyi okuduktan sonra, kendimin de dördüncü şakirtle aynı şeyi yaptığımı gözlemledim. Kişisel bir hata yaptığımda kendimi azarlıyordum. İçeriği hikâyedeki durumdan farklıydı, ama motif aynıydı. Bu hikâye bir ayna gibi aklıma düştü ve benlik davasının yaptığım işlerdeki rolünü anladım. Bu anlamda buruk bir gülümsemeye yol açtı ve kendi kendimi kamçılamaya son verdim. Daha sonra, bir hastanın benzer şekildeki hislerini duyduğumda, bunu tanıyabilir ve gizli niyeti açığa çıkararak karşılık verebilirdim:

> Genç bir erkek hastam, fazlasıyla zeki ve sevimli biri olarak tanındığı halde, kendisini onca iş fırsatı varken böylesi "pislik" duruma düşmekle suçlamaya başlamıştı. Onu bir süre dinledikten sonra alternatif bir bakış açısı önerdim:

"Bence kendine haksızlık ediyorsun. Pislik duruma düşmüş iyi bir genç değilsin; iyi bir durumdaki bir pisliksin."
Durdu. Kocaman gözlerle başını arkaya attı ve kahkahalarla gülmeye başladı. İkimiz de karnımız ağrıyana kadar güldük. Bir sonraki seansta, kendisini daha iyi hissettiğini söylüyordu. Yakınmaları büyük ölçüde azalmıştı.

Hastamın gizli benlik davasını teslim edişim ve uygun düşen bir yorum önermem onun itirafı ile karşılanmış ve bu durum kahkaha, gevşeme ve davranışsal semptomun ortadan kalkmasıyla sonuçlanmıştı. Davranış modifikasyonu açısından, bir ters kışkırtma uyguladığımı ve bu yüzden onun karakterini bastırdığımı -bir vasıtalı şartlandırma vakası- söylemek aynı derecede doğru olur muydu? Kendi tecrübemle değerlendirdiğimde, "kışkırtma" hiç de ters gelmiyor; daha çok kurtarma, tanıma gibi... Sıkıntı kısa sürede açığa çıkarılıp, ardı sıra yeni özgürlüğün tatlı tadını bırakarak yiter gider.

Ne anlatmak istediğime dair bir örnek daha vereyim: Haftada bir psikoterapi için görüştüğüm bir kadın, neredeyse acıdan çılgına dönmüş bir halde girip, sinirli bir şekilde "parçalara ayrılmak" üzere olduğunu iddia etti. Normalde, hastayı dinler, duruma müdahale etmek için bazı açıklamalar getirir ve kadının irrasyonel korkularını açığa çıkarmaya ve muhtemelen bastırılmakta olan ve o anda üzerinde durulan semptomlara yol açacak yoğunluktaki duyguların veya düşüncelerin bilince çıkarılmasına çalışırdım. Bu, şu veya bu oranda yararlı olurdu. Fakat öyle olma-

dı, kendimi engellemek istememe rağmen gülüp dalga geçmeye başladım. Kadının sıkıntısı, böylesi durumlarda geleneksel olarak kullanılan tüm kriterlere göre kendine özgü idi. Hasta kriz geçirmeye eğilimli değildi ve ifadeleri isterik bir abartı taşımıyordu. Fakat yine de gülebiliyordum. Durum bana komik görünüyordu, çünkü kadının hiçbir gerçek tehlike altında olmadığını, ama kendi hayal dünyasına kıstırıldığını anlamıştım. Kendisi gözlenen heyecanın parçası değildi, sadece onu hikâye ediyordu.

Kadın hemen yüzümdeki ifadenin farkına vardı. Durdu ve kendi çaresizliği karşısında benim "merhametsiz" gülümseyişimin ardındaki nedeni bilmek istedi öfkeyle. Sorusu beni daha fazla gülmeye tahrik etti ve sonunda iyice gülmeye başladım. Taarruza hazır halde, yüzüme inanamayarak dik dik baktı. Bu arada, kabaran öfkesinin arasında, kendisine rağmen o da gülümsemeye başladı. "Kahrolası!" diye bağırıp bir kahkaha attı. Uzun bir süre karşılıklı olarak güldük. Krizin ağır havası, acil durum, patlama beklentisi güneşte buharlaşan buz misali kahkahaların arasında kayboldu gitti. "Parçalara ayrılma" hiç gerçekleşmedi. Kadının psikoterapötik gelişimi, takip eden seanslarda hızla ilerledi.

Bu, dâhiyane bir yeni terapi örneği değil. Standart teoriyi kullanarak vaka için açıklamalar yaratılabilir. Ancak anlatabildiğim kadarıyla benim verdiğim tepki şekli buydu, çünkü okumakta olduğum hikâyeler insanın durumuna bakmada özel bir yol gösteriyordu.

Öğretici hikâyelerde sunulan görüş açısı ve öğrenme ilkeleri sağlam fikirlere dayalıdır ve her bireyin kendi davranış ve tatmin sorumluluğunu vurgular. Böylesi bir yaklaşım psikiyatride alışıldık bir şey değildir.

Ne var ki, doğru yaklaşımı geliştirmek tasavvufta "nasıl öğrenileceğini öğrenme" diye adlandırılan bir ilk adımdır sadece. Sorumluluk, samimiyet, alçakgönüllülük, sabır, cömertlik -bunlar kendi içlerinde son olmayıp, bir kimsenin yola çıkmadan önce elde etmesi gereken araçlardır.

Bu ilk adımdan sonra gelen aşama ise tasavvufu bildiğimiz tüm psikoterapötik ve "gelişim-eksenli" disiplinlerden keskin bir şekilde ayırmaktadır. Sufiler kendi sistemlerinin bizimkilerden çok daha ileride olduğu düşüncesindedir, çünkü psikolojinin kavramsal ve teknik sınırlarının ötesine geçer ve bunları insanların ve insan ırkının kendi mutluluğunun bağlı olduğu özel algılama duyusunu geliştirmesinde araç olarak kullanırlar. İddialarını kanıtlamaları istendiğinde, sufiler hazırlık eğitiminin alınması ve sonra da sorunun alanında yaşantılanması gereğinde ısrar ederler. Bu tür talepler ve koşullar çoğunlukla kibirli bir reddedişi kışkırtır:

> Üç Devir
> 5. yüzyıla ait bir sohbet:
> "İpeğin böcekler tarafından eğrildiği ve ağaçta yetişmediği söyleniyor."
> "Ve elmaslar da yumurtadan çıkıyor, öyle mi? Böyle bariz bir yalana itibar etme."
> "Uzak ıssız adalarda pek çok hazine vardır, değil mi?"
> "Fantastik icatları ortaya çıkaran da anormal tutkulardır."
> "Evet, sanırım bu açık, düşündüğünde bu tür şeyler Doğuda iyi gider ama, bizimki gibi mantıklı ve medenî toplumlarda asla köklenememiştir."

6. yüzyıldan bir sohbet:

"Doğudan bir adam gelmiş, yanında küçük **canlı** böcekler getirmiş."

"Şarlatanın tekidir! Böceklerle diş ağrısını giderebileceğini iddia ediyordur."

"Hayır, daha da şaşırtıcı. Böceklerin 'ipek eğirebildiklerini' söylüyor. Onları bir mahkemeden diğerine düşerek, hayatı pahasına getirmiş."

"Bu adam yalnızca dedemin dedesi zamanından kalma bir hurafeye inanıyor olmalı!"

"Ona ne yapalım lordum?"

"Bu cehennemlik tırtılları ateşe atın ve adamı da sözünü geri alana kadar dövün. Bu adamlar hayret verecek derecede küstahtırlar. Bizim Doğu'dan gelen bir serseriyi dinlemeye niyetli saf köylüler olmadığımızı görmeliler."

20. yüzyıldan bir konuşma:

"Doğuda, bizim burada Batı'da henüz keşfetmediğimiz bir şeyler olduğunu mu söylüyorsunuz? Bu binlerce yıldır söyleniyor. Ama bu çağda her şeyi deneyeceğiz. Aklımız hepsine açık. Şimdi, bana bir 'demo' yapın. Sadece on beş dakikanız var, birazdan toplantıdan geleceğim. İsterseniz şuraya, şu kâğıt parçasına yazın." (a.g.e., s. 25)

Eğer tarihin kılavuz olarak bir değeri varsa, bize çağdaş tasavvuf tarafından sunulmakta olan bilgiye dikkat etmemiz gerektiğine işaret ediyor olmalı. *The Psychology of Consciousness* adlı eserinde Robert E. Omstein şu sonuca varır: "Modem psikoloji içinde yeni bir sentez gelişmektedir. Bu sentez, batini geleneklerin duyarlılıklarını, modern bilimin araştırma yöntemleri

ve teknolojisiyle birleştirmektedir. Bu sürecin tamamlayıcısı ve besleyicisi olarak, bilinç sorunlarına tümüyle çağdaş bir yaklaşım batini geleneklerin ta kendisinden gelmektedir" (1972, s. 244).

Psikiyatristlerin, hastalarının psikolojik bozukluklarının üç düzeyde ortaya çıktığını idrak etmeleri gerekmektedir: isteklerin, korkuların ve fantezilerin çatışmalarından; benimsenmiş bir anlamdan yoksun olmalarından ve bireyler ve ırk olarak tekâmül ihtiyacının karşılanmasından. Birinci düzey psikiyatrinin alanıdır. İkinci ve üçüncü düzeyler, uygun bir ilim gerektiriyor. Sufilerin özel bilgileri elimizdeki hazır malzemeyi -p s iko dinamikleri e ilgili mevcut bilgimizi, evrensel eğitim sistemimizi, teknolojimizi, kaynaklarımızı ve özgür toplumumuzu- insanlığın henüz idrak edilmemiş tam kapasitesinin gelişmesine elverecek koşulları hazırlamak üzere bir araya getirmeye yardım edebilir.

AŞKIN İŞLEVİ VE PSİKOTERAPİ: BİR SUFİ PERSPEKTİFİ

Don VVeiner

Cari G. Jung, psikolojinin aşkın işlevini, bilinçdışı ve bilinç içeriklerinin kaynaşması olarak açıklar. Buna göre, tedavi, bilinçdışı ile bilinç arasındaki ayrımın ortadan kalkması ve yeni bir davranışın açığa çıkması sürecidir. Rüyalar, kendiliğinden vuku bulan fantezilerdir ve yönlendirilmiş fanteziler aşkın işlevi ortaya çıkaran materyallerin çok önemli kaynaklarıdır.

Sufi bakış açısından ruhsal gelişme, kişinin sınırlı, bireysel perspektifini fark edip yaratılışındaki bütün düzeylerin zenginliğini kavrayarak bunu araştırma isteği duymakla olur. Bilincin dört yönüyle ilgili teknikler vardır: kozmik boyut, içe dönük boyut, aşkın boyut ve yaşarken uyanış. Kozmik boyut, bilincin genişliği ile ilgilidir ve her şeyin bir parçası olma duygusudur, îçe dönme, bilinci etraftaki şeylerden uzaklaştırıp iç dünyayı araştırma ve bir yandan da bütün varlıklar ile bağlantıyı devam ettirmedir. Aşkın boyut, yaşamın ötesini kavramadır. Bu durumda, ikilik duygusu, birleş-

miş bir durum olarak aşkınlaşır. Yaşarken uyanış ise, birinin ilahi yaratılışındaki yaratıcılıkla ilişkilidir.

Bir psikolog olarak, yaptığını incelemeler sonucunda ruhsal gelişme yolunda sufi öğretilerine ait pek çok yöntemin psikoterapide çok faydalı olduğunu gördüm. Bu teknikler, Jung'un aşkın işlev dediği şeyi bekliyor gibi durmaktadır. Yine bu teknikler sayesinde hasta, bir bütünlük duygusuna varabilmekte ve daha önceleri bilinçdışmda kalmış olan pek çok şeyi araştırıp su yüzüne çıkarabilmektedir. Bu makalede, farklı psikolojik bozukluğu olan hastaların tedavisinde yardımcı olduğunu gördüğüm yaklaşımları ele alacağım.

Kötü bir benlik imgesi, bize o kişinin pek çok psikolojik problemi olduğunu gösterir. Hasta ya kendi yakınmalarını dile getirir, ya da kendini sınırlı kavrayışı, bize böyle birtakım problemleri olduğunu gösterir. Bilinçteki değişme, kişinin kendisini kavramasında da bir değişime neden olur ve bu da kişiyi psikolojik bir rahatlığa eriştirir. Bilincin daha önceden de açıklandığı gibi dört farklı yönü üzerindeki çalışmalar, insana farklı bir kişilik kazandırabilir. Bununla beraber, sufi yaklaşımı nedensellik modeliyle pek ilgilenmez. Onun esas uğraşısı, yöneltilmiş tedavi modelini amaçlamaktır. Manevi yolda ve hayatta kişi farklı makamlardan geçer ve her bir makamda farklı bir davranış gösterme gereğini hisseder. Bir problem, kişinin kendisini geliştirebileceği bir fırsat olarak algılanabilir. Çözümler, kişinin rahatsızlık belirtilerini ortadan kaldırmayabilir; fakat burada önemli olan, problemi çözme isteği ve çabası, ve bundan yararlanabilme düşüncesidir.

Psikosomatik belirtiler, kişinin hayatını değiştirme ihtiyacının ve isteğinin bir göstergesidir. Eğer bir hasta göstermiş olduğu belirtinin ne anlama geldiğini anlarsa, bunları girişkenliği öğrenme, öfkesini ifade etme, dengeyi başarmaya aktarabilir ve sonra belirtiler de ortaya çıkmaz. Görselleştirme gibi teknikler burada çok etkili olabilir. Psikosomatik belirtilerini pek çok farklı yöne (ki bunlar, büyüklük, şekil, durum, içerik, ısı, hareket, yoğunluk ve renk olabilir) göre açıklayan hastaların, daha sonra her bir yönü sistematik olarak değiştirdiklerini ve bunun sonucu olarak da belirtilerin kısa zamanda ortadan kalktığını gözlemlemiş bulunuyorum.

İlk önce, hastadan, problemine yoğunlaşmasını isterim. Bu uygulamanın, hastanın belirtilerini artıracağı kolayca anlaşılabilir. Sonra, hastada bir güven duygusu oluşur ve bu da sorunlarını pozitif yönde etkiler. Örneğin, başağrısı düzensiz, ağır, sıcak, zonklayıcı ve kırmızı olarak algılanır. Bu durumda hastaya başağrısım düzenli, hafif, solgun, durgun olarak; ve nefesini kullanarak da, rengi önce turuncu, sonra yeşil ve en sonunda da mavi olarak gözünün önüne getirmesini söylerim. En sonunda da, hastayı ona hâlâ rahatsızlık veren şeyleri de üzerinden atması için ele alırım ve nefes alıp verdirerek kendisindeki faydasız enerjiyi üzerinden atmasını sağlarım. Bu teknik sayesinde hasta kendisine rahatsızlık veren şeylerden kurtulup, özlediği sağlıklı hayata ulaşmış olur. Bu yöntemi kullanarak sorunlarından uzaklaşmayı düşünen hastalar, sorunların nedenine, örneğin kişile-

rarası problemlere eğilmelidirler. Aksi takdirde, tedaviden sonra aynı belirtilerle **tekrar karşılaşmaları** kaçınılmaz hale gelir.

Yüksek tansiyon problemini çözmeye çalıştığımız bir kişide zaman algısını değiştirebilmek gerekir. A tipi kişiliklerde yüksek kan basıncı görülür ve bu kişiler daima zaman baskısı altındadırlar. Kişiyi yaşadığı zamana odaklayan meditasyon teknikleri, nefes alıp verme egzersizleri ve yönlendirilmiş imgelem bu açıdan çok faydalıdır. Bazı hastalarımla, açık havada, doğada yavaşça yürüyüp giderken bir yandan da çevrelerini dikkatle gözlemleyerek çalışmıştım. Bu çalışma A tipi kişiler için oldukça güçtür, ama zamanla bazı şeylerin bilincine varırlar; kişi çevresiyle olan ilişkilerin farkına varabilir, ayrı bulunma, izole olma duygusundan uzaklaşır. Daha sonra hasta, imgelem ve nefes yoluyla çalışacak hale gelebilir; ardından ona sırasıyla kasları gevşetme gibi bir gevşeme tekniği öğretilir. Doğadaki birtakım şeyleri, mesela ağacı gözlemlemesini ve bu esnada da nefesini tutmasını söylerim. Böylece, nefes alıp vermesi sakinleşir, düzene girmiş olur. Ağaç yerine gök, okyanus, dağ veya çiçekler de kullanılabilir.

Tasavvufta da, dört unsurun *(anâsır-ı erbaa*) arınma nefesleri, psikosomatik problemlere çözüm olabilir. Toprak arınma nefesinde, hasta burnuyla soluk alıp verir. Nefes alırken içine çektiği şeyi, dünyadan aldığı ve böylece kendi vücut manyetizmasını yenilediği bir enerji olarak; nefes verirken ise, içindeki enerjiyi ve vücudunun bozulmuş manyetik alanını kaybettiği şeklinde algılar. Bu nefes alıp verme pratiği, hastaya iç ve

dış varoluş boyutları arasında bir denge kurduğu duygusunu verir.

Su arınma nefesinde ise, hasta burun yoluyla nefes alır ve dikkatini başının üstüne yöneltir; İlâhi bir ışığı hayal eder. Nefesini ağız yoluyla verir ve bunu da vücudunun ışıkla yıkandığı şeklinde algılar. Bu tip solunum pratikleri depresyona girmiş, utangaç ve suçluluk duygusu içindeki kişilerin tedavisinde çok faydalıdır.

Ateş arınma nefesinde ise, hasta ağzıyla nefes alır, dikkatini ışık demetine yöneltir ve sıcaklık hisseder. İçine çektiği hava kalp merkezine eriştikten sonra, burun yolu ile dışarı atılır; bu sıcak hava dışarıda tekrar ışık demetine dönüşür ve kişinin üzüntülü hali yerini neşeli bir hale bırakır. Bu tip solunum egzersizleri aşırı öfkeli, isteğini geliştirme ve heyecanlarıyla dengeye sokma gereksinmesi olan hastalara çok faydalıdır.____jj

Hava arınma nefesinde, nefes ağız yoluyla verilir ve kişi boşlukta dağıldığını hayal eder. Nefes ağız yoluyla alınır, böylece kişi kendisini çok ferahlamış hisseder. Bu tedavi şekli, aşırı içe kapanık, çekingen ve fiziksel görünümünü çok dert edinen kişiler için kullanılır.

Psikosomatik hastalıklarda olduğu gibi depresyona girmiş hastalarla çalışırken de, bu kişilerin sorunlarıyla çarpışmamalarını, inatçı olmamalarını, bunun yerine sorunlarının ne olduğunu ve ne anlam taşıdığını öğrenmelerini öğütlemek daha faydalı olur. Depresyon, hastaların işlerini, ilişkilerini, hayattan beklentilerini değiştirmeleri gereksiniminin göstergesi olabilir. Hastaların, bilinçlerini uzay içinde genişleten bu imgelerin tekniklerinden çok fayda gördüklerini

gözlemledim. Işıklı ortamlarda bulunmak ve onu gözlemlemek de, hastalara iyi gelmektedir. Bu tip pratikler tam anlamıyla bir iyileşme sağlamamakta, fakat bunun sonunda kendilerini iyi hisseden hastalar depresyonun kesinlikle iyileşmeyecek bir hastalık olduğu inancından uzaklaşmaktadırlar.

Budist *satti patana* ve *yhanas* meditasyonları da, depresyonun iyileştirilmesinde başarılı olmaktadır. Bu pratikler, hastaların sınırlı bir kimlik duygusunu fark etmelerinin ötesinde, bilincin anlamını değiştirmeyi öğrenmelerini sağlamaktadır. Böylece, depresyonda gördüğümüz kendisini toplumdan izole etme ve toplum içinde sıkılma, rahatsızlık duyma yerine, diğer kişilere ve hayata bağlanma durumu gelişmektedir. Hasta ilk defa, hayatın sürekli bir kavga, gürültü, kargaşa ortamı olmadığını ve olayların belli bir uyum içinde yürüdüğünü fark eder. Bunu başardıktan sonra, hayata bilinçli biçimde katılan uygulamalardan yararlanabilir. Hasta fiziksel, zihinsel, duygusal ve manevi bakımdan istediği şeyi görselleştirmeye cesaretlendirilebilir. Hasta ilk anda, bu ideal kendilik imgesine inanamayabilir, bunun gerçekleşemeyeceğini düşünebilir, fakat pratiklerle sağlıklı bir kimlik duygusunu belirgin bir netlikle kurmayı öğrenebilir. Sanki bu amaçlar önceden gerçekleşmiş gibi, çeşitli ortamlarda faaliyete geçebilir ve böyle yaptıkça da yeni ortaya çıkan daha sağlıklı yaşam tarzına duyduğu güven pekişmiş olur. Geriye dönüp baktığında, depresyonsuz bir hayatı kendisi için tam anlamıyla yaşanmamış, eksik kalmış, daraltılmış bir hayat olarak düşünür.

Kronik ağrılı hastalarla yapılan çalışmalarda, psikosomatik hastalıklar bölümünde anlatılan teknikler yanında, meditasyon tekniklerinin de ağrının iyileşmesinde faydalı geldiği görülmüştür. Sufiler de, yaşadıkları zamanın ötesinde yaşama noktasına, *samadhi*'ye erişmek için birtakım teknikler kullanırlar. Bunlar, genellikle derin bir gevşemeyle başlar; sonra kişi düşüncelerini, heyecanlarını, kişiliğini, yani kimliğini yitirir. Vücuttaki farklı enerjiler (ki bunlar, manyetizma, yaşama enerjisi ve saf ruhtur) ayarlanabilir ve kişi hayatın zorluklarına teslim olur. Zamanın ötesinde yaşama noktasına erişmeyi başarma arzusu bir çabaya dönüştüğünde, kişi bir huruç harekâtı gerçekleştirmiştir. *Samadhi* meditasyonu sonucunda farklı imgelemler kullanılarak, kişinin içinde iyileştirici kaynaklar harekete geçirilebilir. Hastalara, derin bir gevşemeden sonra havada uçan merdivenlerin yere doğru alçaldığını hayal etmelerini söylerim. Merdivenlerin dibinde, hastaya yukarı doğru çıkması ve önüne gelen ve özel bir odaya ait olan kapıyı açması komutu verilir. Hastaya ayrıca tam bir gevşemeye geçmesi, ama sorulara cevap vermeyi ve yaşadıklarını aktarmayı ihmal etmemesi bildirilir. Odadaki hastayı her nesnenin rehberlik ve iyileştiricilik potansiyeli olduğu hakkında bilgilendiririm. Örneğin, hasta odadaki bir sandalyeden bahsediyorsa, ona bu sandalyeye oturmasını, genel bilgi ve tedavi hakkında sorular sormasını, özel birtakım sorulara cevap vermesini söylerim. Hasta bu yolla hemen her zaman almaya ihtiyaç duyduğu şeyleri öğrenebilir. Bu

da, onun içindeki iyileştirici kaynaklar kadar, sezgilerini de harekete geçirmesini sağJar.

Kronik ağrısı veya hastalığı olan kimselere faydası olan diğer bir görselleştirme yöntemi ise, vücutlarındaki tek bir hücreyi ve bunun vücutlarındaki diğer hücrelerle olan ilişkilerini görselleştirmektir. Bu meditasyonun amacı, vücudundaki farklı organların, sistemlerin nasıl bir uyum ve tempo içinde çalıştığını imgeleyecek kişi ve evren arasındaki uyumlu dengenin nasıl kurulabileceğini hastaya öğretmektir.

Görselleştirme teknikleri, olumsuz duyguların incelenmesinde de çok faydalıdır. Önemli bir sufi pratiği de, kalbin arındırılması, temizlenmesi ameliyesidir. Bu ameliyede, kalp, merkezi ayna ile sırlanmış bir küre olarak tasarlanır. Yıllar boyunca bu aynanın sim, çözümlenmemiş duygular (kızgınlık, suçluluk, korku, küskünlük, kıskançlık vs.) yüzünden lekelenmiştir.

Hastaya, beyaz bir ışık demetini soluduğu ve bunun kalbine giderek oradaki lekeleri temizlediği ve pisliklerin de tekrar nefes yolu ile dışarı atıldığı şeklinde bir imgeleme yapması komutu verilir. Bu yolla, hasta çözmeye hazır olduğu duygularını atabilmektedir. Bu pratikler olurken, kişiye tekrar aynı duyguları yaşaması komutu verilir. Bu durumda ona kalbini bu duygulara kapatmaması, tam tersine açık tutması öğütlenir. Benzer bir görselleştirme uygulamasında, kişi vücudundan birtakım iplerin çıkıp diğer insanlara ve durumlara uzandığını ve bunların birer duygu anlamına geldiğini tasavvur edebilir. Sonra kişi, bu ipleri bir kristal ile keserek daha önceki duygusal bağlarından

kurtulduğunu görselleştirir. Hasta, ipler kesildiğinde bunların bağlı bulundukları yerlerden ışık çıktığını tasarımında gözlemler.

Tasavvufta pek çok değişik görselleştirme vardır ve bunlar ruhun manzaraları olarak bilinir. Bunlar kişide gizli kalmış birtakım özel niteliklerin su yüzüne çıkmasını sağlar. Bir kişiye rehber olmak demek, onun sisli bir havada ufukta hayal meyal görebildiği fenere ulaşabilmesini sağlamak demektir. Hasta fenere ulaşmak ve daha güvenli olan limana varmak için bulut, rüzgâr, şüphe, korku gibi engellerin üstesinden gelir. Bu tip pratikler, belli bir amacı olmayan kişilerin hayatlarına yön vermeleri bakımından faydalıdır.

Bireye kişiliğinde gizli kalmış nitelikleri açmasında yardım etmek için, hastalar kişiliklerindeki güzel yönleri, sağdan sola doğru akan bir ırmaktan geçen şeyler olarak görselleştirebilirler. Canlılığını kaybettiğini düşünen biri, kendisini aslında su altında nefes alabilen, hayat enerjisini yenileyen biri olarak tasarlayabilir.

Mesela, tecavüz gibi örseleyici bir olayda kendisini kirlenmiş düşünen biri, dağlardan akan sularla eriyen karları düşünür ve bunu temizliğin ve kutsanmışlığm geri dönüşü şeklinde algılar. Tasavvufta insanın iç dünyasını yansıtan bir aynadır ve bu lekelenemez; sorun, bireyin bu aynadaki yansımayla özdeşleşmesidir. İmgelem, hastanın yaratılışındaki derin anlamları yaşamasına ve bir bütünlük, tamlık duygusuna ulaşmasına yardımcı olur.

Görselleştirmenin çocuklar üzerinde de çok etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ben bir çocuğun, farklı prob-

lemlerin çözümünde kendisine yardımcı olabilecek kanalları olan bir televizyon izlediğini tasarlamasının çok etkili olduğunu gördüm. Çocuk, her bir farklı kanalda, değişik sorunlarını çözebilecek özel bir arkadaş bulabileceğini tasarlayabilir.

Müzik, gerek çocukların, gerek erişkinlerin görselleştirmelerinde faydalı olabilir. Müzik, kişide tam bir gevşeme hali meydana getirir ve imgelerin tipine bağlı bir ayarlama yapmasına yardımcı olabilir. Doğal görselleştirmelerde, kuşların ve akan suyun oluşturduğu müzik çok faydalıdır. Kozmik meditasyonda "uzay müziği", dini müzik, mesela Gregoryen dini müziği, Budist veya Hindu dini müzikleri, hastanın inancına bağlı olarak, faydalı olabilir.

Eğer bir hasta belli bir problemi çözmek için gerekli birtakım niteliklere sahip olmadığını düşünüyorsa, ona kafasında bu niteliklere sahip bir kişiyi canlandırması ve bu kişinin o problemi nasıl ele alacağını, çözümleyebileceğini düşünmesi söylenir. Sonra hastadan, eğer o kendisinde olmadığını düşündüğü nitelikleri taşısaydı probleme nasıl yaklaşacağını görselleştirmesi istenir. Böylece kişi kendisinde olmadığını düşündüğü niteliklerin artık var olduğunu düşünmeye başlar. Bununla bağlantılı bir meditasyon, ideal usta meditasyonu olarak bilinir ve bu da yardımcı olabilir. Kişiye, güç, kudret, merhamet, doğruluk, manyetizma, içgüdü vb. gibi şeyleri görselleştirmesi söylenir. Hasta bütün bu niteliklerin öğreticiden, ustadan çıktığını ve kendisiyle bütünleştiğini görselleştirir. En sonunda, ideal usta öğreticinin kendisinden başka biri olmadığını görür.

Jung, aşkın süreç aracılığıyla hastanın bilincine çıkmasını istediği potansiyelleri tanımasının öneminin farkındadır. Sufiler de bu konuda Jung ile aynı fikirdedirler; rehberin (veya terapistin) görünenin ötesindeki, hastada gizli nitelikleri ona öğretmesi istenir. Terapist, hastasını ancak kendi kavrama seviyesine eriştirebilir. Burada anlatılan tekniklerin başarısı, terapistin bu tekniklerle çalışma ve deneyim düzeyine ve onları hayatında bir gerçekliğe dönüştürebilme derecesine bağlıdır.

Benim psikoterapi pratiğimde kullandığım teknikler, hastalarıma varlık alanlarının bütün düzeylerinde yardım eden birer araçtır. Tekniklerden başka en önemli şey, hastayla, söylenen sözlerin ve seansların içeriğinin ötesinde derin bir bağlantı kurma yeteneğidir. Hastayla kurulacak derin bir bağlantı ve güven ile, kısa sürede çok köklü değişiklikler görülebilir. Bu değişiklikler, yöntemden çok, kurulan ilişkiye ve atmosfere bağlıdır. Benim manevi yoldaki gelişimim, psikolog olarak çalışmamla zenginleşti. Hastalarımın dertlerini paylaşarak, sevinçlerine ortak olarak kendi olgunlaşmama katkı sağladım. Psikolojiyi ve maneviyatı farklı iki şey gibi görürdüm, fakat yıllar sonra bu ikilemin benim için bir yanılsama olduğunu anladım. Jung'un öğretileri ile tasavvufun öğretileri, çok büyük bir uyum içindedir ve her ikisi de psikoloji içinde pek çok ortak görüşü paylaşır.

SUFİ UYGULAMALARI VE BİREYLEŞME YOLU ARASINDAKİ BAZI PARALELLİKLER

Muhammed Shaalan

KİŞİSEL ARKAPLAN

Mısır'da tıp eğitimi eski İngiliz sistemine göre düzenlendiğinden, hastalıkların anlaşılmasında veya tedavisinde, davranışsal veya psikososyal yönlerine fazla yer verilmemiştir. Psikiyatri, çoğunlukla biyomedikal anlayışa dayalıdır. Psikoterapiden söz edecek olursak, Freudyen psikanalitik eğilimli okulların daha ağırlıklı olduğu görülür. Mısır'da meslekten olmayan analistlere de, çok az olmakla birlikte, hâlâ rastlanmaktadır. Onlar da Freudyendir. Jung ile ilgilenmek ise normdan bir sapma, neredeyse bir yeraltı faaliyeti anlamı taşımaktadır. Aslında Jungcu psikoloji ile Mısır'da egemen olan sufi uygulamaları arasında birçok paralellikler bulunmasına rağmen, Jungcu psikolojinin egemen yaklaşım olmaması ilginç bir durumdur.

Bu noktada benim kendi kişisel gelişimimi izlemek, bazı paralellikler bulunduğundan, bir kolaylık sağlayabilir. Çocukluğum şehir yaşamından tümüyle

uzakta, küçük bir köyde geçti ve Batı kültürü temel tutumlarımı ve inançlarımı belirlemedi. İslam, birçok düzeyde inançlarda, değerlerde, dinsel uygulamalarda, ahlakta, gelenekte ve daha birçok şeyde yerel kültüre nüfuz etmiş durumda. Sufi grupları veya *(yollar* anlamına gelen) tarikatlar, özellikle kırsal kesimde birçok işleve sahip olan (örneğin apolitik/politik bir gruba ait olma politikası gibi bir işlev) referans grupları sağlamaktadır. Bu, insanların açık siyasi yaşamdan kaçarak kendilerine bir tür sığmak bulabildikleri gayriresmi ilişkiler ağıdır. Evet, gerçekten de böyle bir ağ, Mısırlıların birçok kültürel, siyasi ve hatta askeri istila biçimlerine karşı pasif ama sabırla direnebilmelerini mümkün kılmıştır.

Bu alt-kültür, Jungcu bireyleşme sürecine paralellik olarak tanımlayabileceğimiz işlevler görür. îşte bu bölümde, bu paralellikler ele alınacaktır. Sonuçlar ve araçlar bağlamında bu alt-kültür, kişisel ihtiyaçların doyurulmasının ötesinde daha yüksek bir hedefin izlendiği bir yol sunmaktadır. Burada hayata dair bir anlam ve amaç sağlanır ve bu, bireyin hayatının ötesindedir. Araç, büyük öğretmen *(şeyh)* ve arayan *(sâlik)* veya öğrenci *(mürit)* arasındaki ilişkiye bağlıdır; tüm bunlar bir grup içerisinde olup biter. Tefekküri mahiyetteki manevi egzersizleri (dervişlerin semâsı, zikr hareketinin sağladığı tefekkür pratiği gibi) ihtiva eden pratiklerin yanı sıra, bilhassa hayırseverlik ve yardım faaliyetleri suretinde kendini-aşma pratikleri de söz konusudur. İnanışlar düzeyinde, semboller ve ibret hikâyeleri, atasözleri ve örnekler gibi imalar yoluyla eğitim, sezgi-

sel bir biçimin öğretilmesine dayanmaktadır. Ruhsal gelişimin evreleri ve hayat aşamaları, yoldaki arayıcıya rehberlik edilmesinde dikkate alınmaktadır. Nihai amaç, "fenâ" haline, yani Yaratıcı ile birlik içinde yok olmaya erişmektir. Erişilen nefsin (kendiliğin) bir bütünlük halidir; bu bütünlükte nefs sınırlanmıştır ve geçici bir hal almıştır, aşkmlaşmıştır. Bu, sıklıkla ikiliklerin ve çelişkilerin merkezi bir nefis tarafından kuşatıldığı bir bütünlük durumu, bir başka deyişle, bir bireyleşme sürecidir. Ancak buradaki kavramın bireycilikten farklı olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü Yaratıcının sınırsız ve sonsuz doğasına ulaşmak için bu sürecin aşamaları geçilmekte ve bir gruba ait olarak çalışılmaktadır. Bireyleşme süreci, bir başka boyuttan bakıldığında, fiziksel düzeyde bütünlük olarak kişinin terapisi işlevini de üstlenmek durumunda kalmaktadır.

Benim kültürel arkaplanlarımdan biri de, yukarıda söylediklerimin bir karşı tezidir; bir İngiliz yatılı okulunda (İskenderiye, Victoria Koleji) okuduktan sonra Kahire Üniversitesi'nde tıp eğitimi gördüm; sonradan uzun yıllar Kahire Üniversitesi, İngiltere ve ABD'de (Michigan) psikiyatrist olarak çalıştım. Yani, sonradan edinmiş olduğum kültür, daha derindeki sağlam alt-kültürler içinde erimiş durumdadır. Yılların olgunlaştırması ile henüz bitirilmemiş olan işlev su yüzüne çıkmaktadır. Daha önce Doğunun içinde kök salmış kenar alt-kültürü ve Batının kenar alt-kültürü arasında bir birlik oluşmaktadır. Altmışlı yıllarda Jung, isyancı gençler ve meslekten olmayan insanlar tarafından yeniden keşfediliyordu. Ben de Esalen'de (Big Sur,

California) Jung'u yeniden keşfettim, daha doğrusu Jung'un öğretilerinin çoğuyla paralellik gösteren orijinal alt-kültürümü açığa çıkardım ve bu kez tersinden, bu öğretiler aracılığıyla çocukluğumun İslami kırsal alt-kültüründeki bilgeliği yeniden keşfettim.

Jung hakkmdaki bilgim, tıpkı onun öğretilerindeki gibi, sistemli ve entelektüel olmaktan ziyade, daha aracısız ve sezgisel olarak oluşuvermişti: İçsel psikolojik bilgi, dalgalar halinde genişleyerek dışarıya doğru yayılır. Birey bütünle; müziği ve sanatı, toplumsal ve siyasal etkinlikleri ile bir bütün olarak toplumla bağlantılanır, onlar tarafından kuşatılır. Sufilerin izledikleri bireyleşme yolu, işte tam da böyle bir yoldur.

Bununla birlikte, düşünce işlevinin yeniden biçimlenmesi gerekiyordu. ABD'ye geçici göçümden geri döndüğümde, yeni kurulmuş olan Ezher Üniversitesi Psikiyatri-Nöroloji Bölümünde bölüm başkanı olarak görev aldım. Bu, psikiyatrik eğitim ve araştırmanın kafamda oluşturduğu düşünce şeklinden bir parça uzaklaşmak için bir fırsattı. Bölüm tarafından kabul edilen ilk doktora tezi, psikoterapi ve İslami (sufi) manevi tefekkür/tezekkür egzersizleri arasındaki ilişki üzerine idi. Bu tez Dr. Mustafa Ebu Avf tarafından 1975-81 yılları arasında hazırlanmıştır. İşte o yıllarda Jung'un okunmasına ihtiyaç vardı.

Toplumsal konulara ek olarak özel psikoterapi uygulamasına katılımımda kendiliğinden ortaya çıkan artışla birlikte, düşünce ve sezgi, duygu ve duyum bir araya gelerek, ortaya çıkan yaşam problemleriyle ilgili yoğun uğraşının ateşinde kaynıyordu.

Mısır kültüründe gelişen İslamlaşma ile kaynaşmış ve Batılı bir eğitsel arkaplan tarafından desteklenmiş olarak, Doğudaki kıyılarda yeni bir bilgi alanı ortaya çıkıyordu benim için. Kendimi karşıtlar arasında hem içte hem dışta bir köprü olma sürecinin parçası olarak görmeye başlamıştım. Jung'u da, tasavvufu da öğrenmekten ziyade, yaşıyordum artık.

Bütün bunlardan dolayı, aşağıda yapacağım sunuş, teorik bilgiden daha çok, deneyim ve uygulamanın yolunu izleyecektir. Hem Jungcu psikolojide hem tasavvufta ortak olan temalar seçilerek, aradaki paralelliği gösteren bir görüş ortaya konulacaktır.

GİRİŞ

Tasavvuf, temel olarak tüm dinlerdeki evrensel bir mistik özün Islami biçimidir. Mistik deneyim, karşı konulamaz bir olaydır. Konusu, ondan etkilenmeksizin beliremez. Mistik yaşantı, ebedî nitelikte görünen sınırların geçici olarak kaybolduğu duygusunu gerektirir. Önceleri kendiliğe (self, nefis) dâhil olan bir şeyin, artık kendilik olmayan (non-self) içerisinde eriyip gittiği şeklinde bir duygu ortaya çıkar. Bu kendilik-olmayan (non-self), tanımlanamaz ve hoşnutluk verici bir kutsal nitelikle, yani daha büyük sonsuz bir Kendilik (Nefs) ile yaşantılanır.

Bu erimeyi, birleşmeyi yapan kimselerin çoğu, onu daha küçük kendiliğin (nefsin) bir çözülümü, yitimi, sembolik bir ölümü olarak yaşantılar. Kendi başına ele alındığında, daha büyük Nefs'te yeniden doğumun ve

onunla birleşmenin neşesi olmaksızın, bu, kaçınılmaz biçimde ürkütücü ama akıldan çıkmayacak bir deneyimdir.

Hatırlayanlar için hayat, daha geniş bir bakış açısı içinde devam edip gider. Artık ihtiyaçlar daha az baskıcı hale gelirken, bu kez birtakım yeni meta-ihtiyaçlar insanın davranışlarının ana kaynağını oluşturur. Artık nefis, olduğu gibi, çelişki ve karşılıkları ile kabul edilir. Allah, nefsi yanlışı ve doğrusu ile yaratmıştır.[1] Şeytana uyan[2], pişman olup kendisini kınayan[3] ve itmi'nana erişmiş olan[4] (ki o diğerlerini hem aşkmlaştırır, hem bütünleştirir) değişik nefisler vardır. Bütün bu anlatılanlar, Jung'un bireyleşme sürecinde karşıtların bütünleşmesi kavramına benzerlikler gösterir. Son olarak, bir de tek başına ayrı bir nefis bulunmaktadır; işte Allah'ın insanı ve eşini yarattığı nefis[5] budur. Üstünlük anlamında, nefse belirli bir cinsiyet atfedilmez. Nefse yapılan bu son atıf, münhasıran erkek cinsinden ziyade insanoğluna gönderme yapmaktadır ve Âdem ismi de genellikle aynı bağlamda kullanılmaktadır. Ayrıca bunlar da, bir başka Jungcu kavrama, bireyleşmenin bir ifadesi olarak bütünleştirilmiş olan *anima* ve *animus*'a benzemektedir.

İslam sufilerinin Kur'an'dan türettikleri daha yüksek bilinç durumları da bulunmaktadır. Allah rızası için çaba gösteren ve Rablerinden kabul görerek Onun hoşnutluğa nail olan nefisler[6] vardır. Kendisine ilham edilen veya aydınlatılan nefis, bir ileri adımdır (Kur'an, 91: 7-8). Jung için de, bireyleşme nihai bir eylem değil, sonsuz bir süreçtir. Bilinçdışı, sonsuz imgelerle ve ar-

ketipal anılarla kaynayan sonsuz bir okyanusa benzetilmektedir.

Sufiler, işte bu yolda durmadan seyahat edenlerdir. Karşı konulamaz bir olay, hep sürüp giden bir süreç haline gelir. Pek az kişi, bu yolda yürüyüşünü sürdürebilir. Geri kalanlar, ya acı içinde veya daha güçlü bir önderin rehberliğinde oldukça yapılaşmış bir hayatın güvenliğine sığınırlar. Bu rolü üstlendiklerini sanan bazı sufiler, aslında sonsuz araştırma yolunda ilerlerken özgürlüklerinden olurlar; sürülerine sağlam bir güvence sağlayabilmek için kendilerini sağlama almak zorunda kalırlar. Sürülerinin onlara vehmettiği sözümona sarsılmaz verileri benimsemeye uğraşırlar. İnsanlara birtakım ritüeller önerirler, ama bizzat kendileri bunlara uymaktan imtina ederler. Bir sufinin yaptığı davranışlar, takipçileri aynısını yaptığında günah olarak görülebilir. Gelenekselciler (Sünniler) için böyle çelişkili bir hayat kabul edilemez niteliktedir. Böyle bir yorum sufilerin çoğu için de egzantriklik ve ifrat hali olarak değerlendirilir.

Jung, Goethe'nin Faust'undaki dönüşümü, onun gizli ve kabul edilemez kendiliğini (nefsini) yaşaması olarak tanımlamıştır. Bu egzantrik kimselerin çoğu, günahlarını gizlemeyi yeğlerler. Çünkü izleyicilerinin kendilerine biçtikleri rolün farkına varınca, yalnızca geleneksel inanca göre iyi olarak değerlendirilenleri sergileme tavrını seçerler. (İslam, çoğu kez, bir suç kültüründen ziyade bir haya kültürü olarak kabul edilir.j^Yine de bu tavır, varlığın çelişkili doğasını koruma amacına, iyi ve kötüyü bir arada tutma amacına, bir yandan iyinin kesin üstünlüğünün toplumsal yapıdaki

dış bağını sağlamaya çalışarak hizmet etmektedir. Her şeye rağmen, bazı müfritler sırlarını tutamayabilirler. Onlar iyi ve kötü yanları ile hareket edip ilahi doğalarını insani terimler içinde ifade ederler. Paradoksal bir biçimde, kendilerini bu tarzda ortaya koymanın tehlikesini ve boşluğunu hiçe sayarlar, ve bu yüzden şehitliğe davetiye çıkartırlar. Hallaç, bu tavrın en tipik örneğidir.

Burada mistisizmin zevki ile yalıtılmanın, eza ve cefanın, deliliğin ve intiharın ızdırabı arasında gri bir alan vardır. Çok kimse çağrılır, ama az kimse seçilir. Birçokları için karşı konulmaz yaşantı, insanın hem kaçıp kurtulmak zorunda olduğu, hem de unutamadığı kötü bir gezintiden ibaret kalır. Bunlar, girişimde bulunmalarına rağmen unutamayanlardır. Sınırsızlık, abartılı sınırlara çevrilmiştir. Aktif nefis dönüşümü, katı nefis yapısı haline gelmiştir. Karakter zaafları olanlar psikoza girerler. Yansıtma (*projection*) ve içe atmanın *(injection)* katı, kronik mekanizmaları onları fosilleştirir. Sınırlı veya bir kılıfa büründürülmüş biçimlerde içselleşmiş ruhsal çatışmalar ve eyleme vurulmuş tutumların yanı sıra, paranoya ve depresyon gibi rahatsızlıklara yakalanırlar.

Persona, yani kişiliğin dış dünyayla ilgili bölümü, daha derindeki nefsin gizlenip görülmesine hizmet eden katı bir maske halini alır. Çağrı ne kadar yüksek sesli ise, onu baskılamak için o kadar katılaşılır.

Bu şekilde, acı çeken ruhlar, kendilerine ihtiyaç duydukları yapıyı sağlayan öndere koşarlar. Bir sufi, etrafındakilere ve dolayısıyla kendisine güvenlik sağlayabilmek için başkalaşma özgürlüğünden kendi ira-

desiyle vazgeçme yolunu seçebilir. Bu anlamda o, kolu kanadı kırılmış bir sufidir artık. Böylece, ortaya bu verili yapının içerisinde sürdürülen bir grup hastalığı çıkar. Çekilen acı, bir liderin gözettiği bir grupla paylaşıldığında bir parça yatıştırılır. Özgürlük ne kadar korkutucu ise, birey ve grup o kadar boyun eğici ve lider de o kadar baskın olur. Böyle gruplar, çekilen acıyı paylaşırlar ve bu katı yapıya boyun eğerek iyileşmeyi umarlar. Eylemde bulunan lider, onların ihtiyaçlarını vekaleten karşılamaktadır.

Böyle bir grupta, bir kadının grup dışından birisi ile evlenmesi reddedilmişti. Bu kadının erkek kardeşi, eğitimini tamamlayıp memleketine geri geldikten sonra kadının şeyhi ile kavga etmiş ve ona fiziksel saldırıda bulunmuştu. Polisin yaptığı araştırma sonucu, şeyhin kudsiyeti ve manevi gücü un ufak olmuştu. Zira bu sonuca, sanılanın aksine, Göklerden hiçbir müdahale olmamıştır. Bir süre sonra da grup dağılmıştır. Geçiş döneminde grubun dağılmış, terk edilmiş, lidersiz kalmış, ama özgürleşmiş üyeleri, özgür olmadıkları günlerin rahatlığını ve güvenliğini özlemişlerdir. Onlar entelektüel olarak düşündüklerinde şeyhin sahtekârlığım algılamakta, fakat duygusal olarak kendilerini ona yakın hissetmekten alıkoyamamaktadırlar.

ANLAM VE AMAÇ

Oldukça nitelikli bir meslek sahibine, petrol zengini bir ülkede oldukça dolgun ücretli bir iş teklif edilmişti. Fakat bu kimse, aniden bir camide ibadet ve tefekkür için inzivaya çekilebilmek uğruna, bu işle birlikte

büt.ün dünyevi meselelere sırt çevirmeye karar verdi. Camide haftalar boyu kaldı, yüzlerce yoldaş ve arayıcı tarafından aranıp soruldu. Bu kişi, onu görmesi için getirildiği psikiyatriste, hayatta bazı kararlara mantıklı analizlerle varılamayacağını ve zaten varılmaması gerektiğini ikna edici biçimde anlatmıştı. Bu anlatımı sırasında, imanla, yaratıcı sezgisel hükümlerle (sembolik olarak) dağların devrildiğini İslam tarihinden olay örnekleri ile belirtmeye çalışmıştı. Sonuçta da sezgisel biçimde dünyevi uğraşlarından vazgeçmeye, manevi bir yol izlemeye karar vermişti. Bu şekilde hayat için bulduğu anlam ve amaç, dünyevi olarak hiçbir başarının veremeyeceği ölçüde bir içsel doyum ve huzur sağlamıştı kendisine.

Kendisine getirildiği psikiyatrist, el-Ezher mezunuydu. Bu nedenle, onunla ne uzlaştı, ne de reçete yazdı; tam tersine, bu akut yaşantı dönemi (ister psikotik, ister mistik olsun) yatışana kadar adamın tek başına bırakılmasını önerdi ve öyle de yapıldı.

Bu, çok sık görülen bir tema, bir orta yaş bunalımıdır. Jung'un düşüncesinin gelişiminde dönüm noktasını oluşturur. Temel dürtülerin doyumunun ötesinde -ki bu, Freud'a göre cinsellik, Adler'e göre güçtür- insan, hayatında anlam ve amaç arayacaktır. Başka bir deyişle, din tarafından geleneksel olarak sağlanmış olan şeyi arayacaktır.

Çoğu kimse için bu dönüm noktası, bir insanı bir sufi yoluna sokabilecek bir dönüşüm yaşantısı olabilir. Eğer gençlik döneminde de benzeri bir girişimde bulunmuş olsaydı, bu kimsenin elinde bir deneyim des-

teği olacak ve belki de öğretmen rolünü üstlenebilmek için daha iyi donatılmış hale gelecekti. Birçok durumda arayıcı rolü, doyum sağlayıcı olabilmektedir.

Bu anlamın keşfinin sahibini, paranoid bir durum içine hapseden bir hezeyan haline gelmesini önleyen en önemli etken, bunun hem sufi geleneğinin uzun tarihiyle kendini gösteren tarihsel boyut içerisinde, hem de birçok sufi grubunun ülkenin her tarafına yayılmasıyla coğrafî boyut içerisinde paylaşılmış olmasıdır. Bazen insan kendi grubunu biçimlendirebilir ve ona önderlik edebilir. Bazen de grubun yapısındaki hiyerarşi derecesine bağlı olarak gruba katılabilir, izleyebilir veya paylaşabilir. Çok ender olarak da yalnız başına kalabilir. Kimi zaman ise, öyle anılmasına gerek olmaksızın, bir öğretici veya bir sufi grubun üyesi olabilir.

Mısır'da sufi gruplarının tahminen üç milyon üyesi vardır. Öte yandan, psikiyatristlerin sayısı tıpkı otuz sene önceki gibi iki yüz-üç yüz kişinin üstüne çıkmamaktadır. Çünkü petrol zengini Arap ülkeleri, diğer tıp dallarında olduğu gibi, Arapça konuşan psikiyatristleri kolayca yabancılardan sağlayamayacakları için Mısırlı psikiyatristlere el koymaktadırlar. İster bir psikiyatrik tanı kategorisi içinde değerlendirelim, isterse de onu tasavvuf yolundaki zirve deneyimler olarak görelim, ruhsal bunalımı olan birçok kimse sufi gruplarına gitmektedir. Bu kimseler, kurtuluşu buralarda aramaktadırlar. Bazı şeyhler, açık bir psikotik hasta ile potansiyel bir derviş arasında ayrım yapabilecek kadar dirayetlidirler; onları ya psikiyatriste yollarlar veya kendilerine özgü yollarla çaresine bakarlar.

öte yandan halk, bu ikisini çoğu kere ayırt edemez; birçok psikotik davranışı kimi zaman şeytani, kimi zaman ilahi güçlere bağlı olarak da hoşgörebilir. İlahiye doğru çekilenlere "Meczup" adını verir, deliliğe doğru çekilenlere "Mecnun" der. Bu ikisinin görüşleri, anlamları ve ses düzenleri benzerlikler gösterir. Belki de, toplumda genelde varolan anormal ruhsal durumlara gösterilen hoşgörü, daha az psikiyatrik kurum ihtiyacı ortaya çıkarmakta, hastaların psikozlarındaki artmayı ve kötüye gidişi önleyen toplumsal bir destekleyici sistem sağlayabilmektedir.

Tüm durumlarda tedavi edici etmen, anlamın ve amacın araştırılmasıdır. Bu etmen, yalnızca orta yaş krizinde değil, hayatın tüm aşamalarındaki tedavide rehber olarak kullanılabilir; bu, özellikle ebeveynlerin çoğu kere orta yaş bunalımı ile kesişen gençlik dönemi için de geçerlidir. Aile tedavisi içerisinde her iki taraf da birbirine yardım edebilir.

Bu, sosyopolitik düzeyde yansımalara sahiptir. Birçok ebeveyn, orta yaşlarına gelene kadar ya geçici olarak petrol zengini Arap ülkelerine göç etmiş veya en azından daha önce göç etmiş olanların getirdikleri paralardan faydalanacak kadar zekice bir girişimde bulunmuştur. Sonuçta artık gençlik çağma gelmiş çocuklarının ve kendilerinin ihtiyaçlarını karşılamış olurlar; ve bu kez, devam edegelen bunalımları çözmek için dine dönerler. Ama çoğu kere döndükleri, ritüellerinin, âdetlerinin ve görünüşlerinin taşıdığı temel veya içsel değerleri sorgulamaksızın ilhak ediverdikleri sahte dindir. Onların çocukları, ya bazen tepkilerin-

de tefrite giderek ebeveynleri ile ayrıı yolu izlerler ya da daha sık olarak ebeveynlerinin tam tersi istikamete yönelirler. Ters istikamete yönelen bu çocuklar, Batı sefahati olarak gördükleri şeyin körcesine taklidine veya uyuşturuculara, cinselliğe doğru yönelerek, baz ve entelektüel rahatlık ararlar. Gençliğin geri kalanı ise, çok daha aleni aşırılıklar gösteren kesimdir. Kendileri ile zenginler arasındaki büyük refah farkı ile karşılaşınca, ileride politik devrimciliğe veya hırsızlık, tecavüz, şiddet ve uyuşturucu satıcılığı ve alışkanlığı gibi öteki haz arama biçimlerine dönüşebilecek olan dini aşırılığa yönelirler.

Bu, toplumsal ve siyasal yaşam düzeyinde anlamdan mahrum kalındığından, toplumsal bir sorundur. Bir zaman, ulusal bağımsızlık Batı liberalizmini yakalama rüyası ile birlikte sanki dinin yerini alacakmış gibi göründü. Başka bir zaman ise, Batılı büyük güçler karşısında güç vaat eden sosyalizmle karıştırılmış bir Arap milliyetçiliği ortaya çıktı. Adalet, içsel bakımdan bir diğer dinsel ikame aracıdır. Marksizm ve diğer izmler destekleyici ve engelleyici bir rol aldılar. 1967 İsrail yenilgisinden sonra, bu türden dinsel ikame araçları aynı anlamı sağlamakta yetersiz kaldılar. Bu yüzden hızla eski dine dönüldü; ancak bu dönüş daha çok telafi edici bir nitelik taşıdığından, bir başka biçimdeki derinlikten yoksun, sahte bir dine doğru oldu. Giderek daha fazla insan bağnazlaştı ve politikleşmiş dinsel gruplara dâhil oldu. Ama yine de birçokları, geleneksel sufi gruplaşmalarının dengeleyici yapısı içerisinde

kalmayı yeğledi. Sufi hareketleri, apolitik olup bu anlamda politika ile doğrudan ilgilenmezler. Fakat onların bu apolitiklikleri, dinin yerine ikame edilen (milliyetçilik, sosyalizm, vs.) araçlara ve bir o kadar da sahte veya politikleşmiş dine karşı koyarken politiktir. Sufi grupları, üyelerine öteki dinsel ikame araçlarını ve sahte dinin gücüne karşı koyabilecek mütevazı dürüstlüğün zafer inancını verecek yüksek bir anlam düzeyi sağlamıştır.

Sufi için dış davranışlar, âdetler ve ritüeller temel değildir. Onların zihinleri daha çok içerideki inançla meşguldür. Sufiler, hiçbir meydan okumada bulunmaksızın, diğer hareketlerin doğumlarını ve ölümlerini izleyebilecek kadar sürekliliklerinden emin olmuşlardır. Onların anlamı ve amacı fark etmeleri, cismani veya geçici başarı ile ölçülebilen şeyin çok ötesindedir.

REHBER VE ARAYICI

Tasavvufta rehber veya öğretmen, bir arayıcı veya öğrenci ile ilgilidir. Bu, doktorun veya terapistin hasta veya danışanla ilgisine paraleldir.

Jung'un bu alandaki önemli katkısı, her ikisinin arasındaki rol ilişkisinden ziyade gerçek ilişkiyi vurgulamasına dayanmaktadır. Psikoterapi, daha çok hastadaki hakiki değişimin yalnızca terapistte de bazı paralel değişimlerin başarılabilmesi, her ikisinin de umutla daha iyiye doğru yönelebilmesi durumunda ortaya çıkabilecek olan bir karşılıklı etkileşime benzemektedir. Bir terapist, kendisini tümüyle steril bir cübbenin ar-

dmda saklayamaz ve hastaya bir nesne gibi davranamaz. Etkileşim insanidir ve iki kutupludur.

Keza sufi öğretici de izleyicilerini hem etkiler, hem onlardan etkilenir. Süreç, her ikisinin niteliklerinin birbirini tamamladığı ve çektiği veya birbirine benzerlikler ve paralellikler gösterdiği bir seçimi içerebilir. Bu, ilişkinin başarısı, ister tamamlayıcı farklılık isterse bütünleyici benzerliğe dayansın, sonuçta her ikisinin de değişmesini gerektirir.

Bir put arayan izleyiciler vardır; eğer böyle birini bulamazlarsa, öğretmene böyle bir nitelik atfederler. Manevi güçler ve liderlerin dürüstlüğüne inançları sonuçta rehberi koruyucu ve aşırı güçlü bir puta dönüştürecek ölçüde onu etkiler. Kimi zaman bilge bir lider bunun bir rol olduğunun, kendisinin, izleyicilerinin bağımlılık ihtiyaçlarını gidermek için seçildiğinin farkına varabilir ve fırsat buldukça bu rolden kurtulmaya çabalar. Fakat sıklıkla, role bağlı kalır; gücünü pekiştirir ve kendisine bağımlılığı daha fazla teşvik eder.

Bir kısım insanlar, hocalarının davranışlarındaki tuhaflıklara hoşgörü ile bakarken, bazıları hocalarını günahkârlığa mahkum ederler. Hz. Musa ve Hızır meseli, Jung'un görüşlerini açıkladığı, ona ilham kaynağı olan tablolardan birisidir. Ancak kimi durumlarda öğreticilerin uyguladığı bu tuhaflıklar gerçekten de aşırıya kaçabilir. Bir sufi, sivil yönetim de dâhil olmak üzere, tüm cemaati tarafından kabul edilmişti. Oysa yaptığı şey, cami minberinde çırılçıplak vaziyette oturmaktı. Arayıcılara yalnızca bir günah yanılsaması olarak görülen şey, birilerine günahlarından kurtulmak

için yapmak zorunda oldukları bir şeymiş gibi görünebilir. Bu, Hızır'ın ilahi bilgeliğinin işaretleri ve gizli bir anlama sahip eylemleri gibidir. Bir öğretici, kimi zaman bir adam ile karısı arasındaki romantik ilişkiyi yasaklayabilir; ama tüm bunlar hiç sorgulanmaksızm arayıcının sınırlı zihninin kavrayamayacağı gizli bir bilgelik içerdiği inancı ile kabul edilebilir.

Bir sufi öğretici öğretilerinde ve davranışlarında çelişkiler gösterebilir. Nasreddin Hoca'nm (Mısır'da Coha olarak bilinir) klasik fıkrası, bu durumu açıklamaktadır. îki karşıt taraf arasında hakemlik yaparken, Hoca her ikisine de haklı olduklarını söylemiştir. Üçüncü taraf, buradaki çelişkiye karşı çıktığında, Hoca onun da haklı olduğunu belirtmiştir. Burada zımnen anlatılmak istenen şey, nihai haklı kimsenin Hoca olduğu, zira öteki tüm farklılıkların yanılsamalı, göreceli ve bu yüzden de çelişkili olduğudur. Başka bir Nasreddin Hoca fıkrasında da bu durum hocanın pazardan bir eşek satın alışında görülebilir. Oğlu yanında yürürken, hoca eşeğin sırtında gitmektedir, daha sonra bunun tam tersini yaparlar. Oğlu eşeğe biner, hoca yanda yürür. Ardından ikisi birden eşeğe binerler. Bu da olmaz, ikisi birlikte eşekten inerek onun yanı sıra yürümeye başlarlar. Tüm bu durumların her birinde Hoca gülünç duruma düşmüştür. Sonunda artık dayanamaz, yeni bir karar verir: Oğlunun yardımıyla, beraberce eşeği sırtlanırlar, insanların iğneleyici sözlerine aldırış etmeksizin yürümeye koyulurlar.

Jungcu terapide, bir teknik olarak çelişkilerin kullanımı tanımlanmamıştır, ama orada da bunun bir te-

meli vardır. Daha yakın zamanlarda ise, hu, bir teknik olarak tanımlanmış ve bir isimle anılmaya başlanmıştır. Çelişkiler, şu veya bu fikri kabul etmenin bir insanda yarattığı gönül rahatlığını sergileme ve böylece bir anda farklı ve daha yüksek bir bilinç durumuna varma hizmeti görür.

Sufi için, çelişkinin kullanımı, bir teknikle sınırlı değildir. Aynı zamanda onun bilinç durumunun hakiki bir ifadesidir. Sufi, öğüt veya eğitimden ziyade eylemleri ve örnekliğiyle, hakikatin çelişkili doğasını müridinin sezgisine doğrudan doğruya aktarır.

Öte yandan, kendi ihtiyaçlarına göre onları biçimlendiren bir grubun lideri olma rolünü kabul eden sufi öğreticiler vardır. Bu grubun ihtiyaçları arasında yapılaşmış bir kurallar ağının güvenliği, arayıcıya gerekecek ritüeller ve uygulamalar bulunmaktadır. Bu ihtiyaçların asgarisi, ibadet ritüellerine uymak, zekat vermek şeklinde İslam'ın temel akidelerine ve belirli ahlaka bağlılıktır. Bu nitelikleri gösteren sufiler, toplumsal ve resmi olarak, hatta siyasal yönetim ve gelenekselciler (Sünnîler) tarafından da kabul görürler. Mısır'da onlara Mutasavvıf Yüksek Şurası adıyla yasal bir biçim verilmiş ve başlarına bir şeyh atanmıştır. (Şimdiki şeyh, Kahire Üniversitesi eski rektör vekili ve İslam felsefesi profesörü Dr. Ebu Vefa et-Taftazânî'dir.) Böyle "Sünni" sufilerin, bir zamanlar el-Ezher Büyük Şeyhi merhum Abdülhalim Mahmud örneğinde olduğu gibi, en üst resmi dini makama gelmelerine izin verilmektedir. Bununla birlikte, Sünnî şeyhlerin resmi ifadelerinde, el-Ezher bünyesinde birçok makamda

bulunan öteki Sünnî çoğunluğu öfkelendirecek tuhaf beyanatlar vermekten kaçındıkları görülmektedir. El-Ezher'de başka sufiler de vardır, ama onlar çoğunluk tarafından bilinmemektedir.

Sufilerin başlıca muarızları, aşırı sağ kanat Sünnîleri desteklemeye ve Sünnîleri dinden çıkmış (quasi-heretic) gibi mahkûm etmeye karşı politik bir heves gösteren Arabistan Vehhabileridir. Bu görünüm, sufi hareketlerinin ilerici ve devrimci doğasına ışık tutmaktadır. Daha önce söylenmiş olduğu gibi, sufilerin politikaya ilgisizlikleri kendi içinde Sünnî İslam'ın ardında gözlemlenebilmiş olan herhangi bir baskı biçimini tehdit eden bir politik konum taşımaktadır. Vehhabiler gibi aşırı Sünnîler için (Suudi yönetimi için ideoloji sağlarlar) yalnızca dış görünümde uygunluğa ihtiyaç duyulur. Çok gizli biçimde isyan edebilir ve belki de daha az gizli bir biçimde günah işleyebilirsiniz, önemli olan yakalanmamak ve bu zayıflığı gizleyebilmektir. Görünüş, özün üstündedir. Bu, tüm oligarşilerin, özellikle manevi bir inanç sisteminden mahrum edilenlerinin ihtiyaç duyduğu bir şeydir.

Nihayet, kendileri böyle olduklarını belirtmeseler de, kabul edilen normlara benzerliklerini vurgulayan sufi öğreticiler vardır. Hatta bunlardan bazıları sufi olduklarını bile bilmemekte,[7] ama özünde aynı işlevi sürdürmektedirler. Bir sufi hikâyesinde bu durum anlatılmaktadır: Üç sufi âlim, çok ünlü bir sufi hocasını aramak için uzun bir yolculuğa çıkarlar. Onlara uzun yolculukla sırasında üç katırcı eşlik eder. Ünlü şeyhi buldukları zaman çok iyi karşılanırlar ve onlara uyu-

maları için bir yer gösterilir. Fakat iyice dikkatle baktıklarında görürler ki, sufilerin hararetle aradıkları şeyh, katırcılara yönelmiştir ve onlara hürmet göstermektedir. İşte o zaman, kimin gerçek öğretici olduğu konusunda yanıldıklarını anlarlar ve katırcılardan özür dilemeye çalışırlar. Ama nedense, katırcılar kendilerinin sıradan, basit katırcılar olduklarını, âlimlerin felsefesiyle hiçbir ilişkileri bulunmadığını ileri sürerek özrü reddederler.

Jungcu terapist de oldukça insanidir. Onun ilk paradoksu, olanca zayıflığıyla bir insan olduğu halde, hastanın ona, ister tanrısal olsun ister şeytani, büyüsel bir imge yansıtmasıdır. Terapist, hem (Tanrı'dan Şeytana doğru uzanan bir hatta) rol üstlenmiş olarak, hem de insani nitelikleriyle gerçek bir kişi olarak eylemde bulunduğundan, hastasını çelişkili bir zihin durumuna sürükler. Bununla da kalmaz, nihayetinde hastanın hakikat fikri için doğal çelişkiler olarak gördüğü çatışmalarını paylaşır ve onlardan etkilenir. Hastanın gittiği yönü izlerken pasiftir, ama bu yönü hastasından önce tanımlayabilirken ve ona yol boyunca rehberlik edip bilinmeyeni keşfetme riskini alıp gelişecek mi, yoksa bulunduğu konumda rahat kalmayı mı seçecek olduğu konusunda onu seçiminde özgür bırakırken, aktiftir. Terapistin insan olması ve insanlığını hastasıyla paylaşması konusunda bir kuşkusu yoktur. Terapinin nihai amacı, hastayı bir rolden (hasta), bir gerçek konuma (insan) getirmektir. Bu durum, böyle bir hekim-hasta ilişkisinin nasıl karşılıklı bir insan ilişkisine doğru gelişim gösterdiğini açıklamak-

tadır. Jung'un hastalarıyla insan ilişkisi kurduğu biliniyor ve bu nedenle kimi zaman haksız bir şekilde eleştiriliyordu. Jung, kendi derinliklerine temas eden her hastasıyla etkileşime giriyor ve kendisini içsel bakımdan geliştiriyordu. Bu, çoğu kez yanlış olarak kör muarızlarınca suçlanan sufi öğretmenlerin aynı türden tuhaflıklarına paralellik göstermektedir. Hızır ve Musa meseli de aynı şeyi söylemektedir: Görünüşe göre karar vermeyiniz. Kötü görünen şeyin ardında iyilik olabilir.

Bu, hasta ve terapist arasındaki yakınlığın doğası ve boyutu hakkmdaki duyarlı sorunla ilgili olabilir. Sapmalara ve suiistimallere rağmen, bazen çok ender de olsa, bir terapistin "zayıflığı", hastasıyla gerçek bir insan ilişkisi kurma yönünde hareket ettiği tedavide bir etken olabilir. Bu durum, terapistin hastasını kendi kişisel ihtiyaçlarını doyurmak için kullandığı hallerden ayırt edilmelidir. Jung, tüm bunları bilmektedir ve cesaretle uygulamaya koymuştur. Fakat Jung taklitçileri, hekim-hasta ilişkilerini suiistimalden dolayı suçlandıklarında, bunları gerekçe göstererek kendilerini temize çıkaramazlar. Aynı şey, sufiler için de geçerlidir. Kimileri iletilen mesajın sonunda özgürlüğüne kavuşurken, kimileri de bunları kendi kişisel ihtiyaçlarını doyurmak ve izleyicilerini suistimal etmek için kullanır. Jung, bir grup psikoterapisti olarak çalışmamıştır, ama kolektif bilinçdışmm doğası hakkmdaki katkıları, toplumsal ve grup fenomenlerine yönelik seyahatleri, tarih, din ve az da olsa politika analizleri, onun psikolojisine toplumsal bir anlam katmaktadır.

Sufiler bireysel deneyimlerinin doruklarını, sıklıkla uzun yalıtma ve tefekkür döneminden sonra yaşarlar. Bununla birlikte, sonunda gruba döner; başkalarına, gerçekte topluma ve yola rehberlik etmeye girişirler. Onlar, bazen toplumsal ve siyasal eylemcilerdir. Her yere seyahat edip duran Hallaç, siyasi baskı uygulayanlar için, bir ortodoks olması halinde yapabileceğinden çok daha büyük bir tehdittir. Buna rağmen, ilahiyatçılar, onu çarmıha gerdikleri zaman, özür olarak onun panteistik ifadelerini kullanmışlardır. Yakın Mısır tarihinde, sufi hareketleri, İngiliz işgaline karşı direnişte önemli bir rol oynamıştır.

Grup terapisinin ve sosyal psikolojinin Jungcu katkılardan edineceği çok şey vardır ve sufi uygulamalarıyla birçok ortak yönü bulunmaktadır.

SEMBOL VE İMA

Hem Jung, hem sufiler, sembol ve imayı bilgi aktarma aracı olarak kullanırlar. Tasavvufta artistik sembolizm, genellikle geometrik biçimlerle sınırlıdır. Mandala, çoğu İslami tasarımda yinelenen bir figürdür. Diğer biçimler ise, hikâyelerin, atasözlerinin ve vecizelerin kullanımı gibi edebî simgelerdir.

Bu bölümde, belirli bir sufi hikâyesi kullanımının, bilinçdışmdaki daha derin tabakalara temas ederek, zor durumdaki ruhlara nasıl yardımcı olabileceğinin bir gösterimi sunulacaktır. Burada seçilen, Kur'an'dan (sure 18, Kehf Suresi) Hz. Musa ve Hızır hakkındaki kıssadır. Bu, aynı zamanda bireyleşme sürecini göstermek için Jung tarafından kullanılmış bir meseldir.

Bu mesel, Hz. Musa ile zeki, bilge ve Allah'tan ilham alan bir kimse (bu kimsenin sufilerin kutbu Hızır olduğu kabul edilmektedir) arasında geçmektedir. Hz. Musa, ondan bir şey öğrenmek peşindedir, ama Hızır isteksizdir. Sonunda Hızır, Musa'nın kendisine hiçbir soru sormaması halinde ona öğretmeyi kabul eder. Bir süre birlikte yol alırlar ve bir balıkçıya ait olan sandala rastlarlar. Hızır, sandalı deler ve batırır. Hz. Musa, bu duruma itiraz edince Hızır onu uyarır ve vermiş olduğu sözü hatırlatır. Musa özür diler ve tekrar söz verir. Fakat Hızır, ziyaret ettikleri bir ailenin söz dinlemeyen, sürekli kabahat işleyen oğlunu öldürdüğünde, Musa yine sözünde duramayıp yeminini bozar. Uyarı ve yemin yinelenir. Geldikleri hırsızlar kasabasında, Hızır hırsızların yıkılan bir duvarı yeniden yapmalarına yardım edince, yemin üçüncü kez bozulur. Sonuçta Hızır, Hz. Musa'ya artık yollarının ayrıldığını bildirir ve ayrılmadan önce şimdiye kadar sergilediği davranışların sebebini açıklar.

Sandal, zalim yöneticinin vergi toplayıcıları tarafından el konulma riskini taşıyordun Batırılması, onun kurtarılmasına yardımcı olmuştur, çünkü yoksul balıkçı ileride sandalı onarıp tekrar kullanabilecektir. Çocuğa gelince, o suçludur, ailesi ise daha iyi bir çocuğu hak eden, Tanrı'nm sevdiği insanlardır; ileride kendileri için felaket ve acı kaynağı olacak bu çocuğun ölümünden sonra iyi bir çocukları dünyaya gelecektir. Duvar ise, evde kalmakta olan öksüzlere ait bir hâzineyi saklıyordur; duvarın yeniden yapılması, hırsızların hâzineyi çalmalarının önüne geçmiştir.

Bu, Jung'un imgelemini ele veren bir hikâyedir. Dini terimlerle ifade edilirse, Müslümanlara, ters gibi gelmesini önemsemeksizin, Allah'ın iradesinin ardında bir hikmet olduğunu onaylamak gerektiği söylenmek tedir. Bir Müslüman, özellikle bir sufi, Allah'ın iradesini sorgulamaz. Allah'ın seçtiği, bizim seçtiğimizden her zaman daha hayırlıdır.

Bu hikâye, terapideki hastaların, bilinçdışılarındaki doğayı ve bireyleşme yolunda karşıtları bütünleştirmenin bir adımı olarak paradoksları kabul etmeyi anlamalarında yardımcıdır. Hikâyenin birtakım vakalarda gösterdiği etki incelemeye değer niteliktedir.

Örneklerden birincisi, bir Mısırlı ile evlenen AvrupalI bir kadındır. Karı koca, bir süre yurtdışmda yaşadıktan sonra Mısır'da görev yapmaya karar verirler. Koca, orta sınıf Mısırlı bir aileden gelmektedir. Kadın, belirgin bir biçimde yalıtılmış bir hayat sürüyordun Bu, kısmen onun depresif yapısı yüzündendir. Ailesinde bir intihar, bir de intihar girişimi öyküsü vardır. Babası alkoliktir, sık sık karısını ve çocuklarını dövüyordun Hasta, tehdit ederek ve karşıt kızgınlıklar göstererek kendisini savunmayı öğrenmiştir, ama şiddetli depresyon atakları geçiriyordun En sonunda, psikiyatrik yardım aramaya karar verir. Fakat randevudan bir gün önce hastalığı en üst düzeye erişir. întihar etmeye karar vermiştir, ama kendi hayatına son vermeden önce üç ve beş yaşlarındaki iki oğlunu da öldürmeyi kafasına koyar. Sakin görünen bir sabah, oğullarının gözlerine bakar ve onlardan ölmeyi istediklerine dair bir ifade aldığını sanır. Mutfaktan kaptığı ekmek bıça-

ğını, önce büyük oğluna art arda saplar, sonra sakince öteki oğluna doğru ilerler. Ardından küvete uzanır ve fişe takılmış kablonun çıplak uçlarını suya batırır; ama kendisi yalnızca bayılır. Kocasına bir intihar notu bırakmıştır. Notu görünce şoke olan kocası onu hastaneye götürür, sonra da bir psikiyatri hastanesine nakledilir.

Kadın iyileştiği zaman, olanları hatırlamıyordu. Yoğun bir antidepresan tedavi aldı: Elektrokonvülsif terapi (EKT), ilaçlar ve aynı zamanda yoğun psikoterapi...

Düzeldiğinde, olayları hatırlamaya başladı, içgörüsü gelişti ve depresyonunun ne kadar şiddetli olduğunun farkına vardı.

Çocuğunu öldürmeyi veya intiharı kabul eden rasyonel ve bildik bir zihinsel çerçeve yok gibi görünmektedir. Ancak böyle bir şeyin Allah'ın isteği olduğunu kabul etmek mümkündür. Bununla birlikte, çocuklarımızı ve kendimizi öldürmememiz Allah'ın emri olmasına rağmen, yarattıklarının O'na itaatsizliği de, kendiliğinden O'na itaat etmeleri de Allah'ın iradesine bağlıdır. Evet, her iki karşıtlık da Allah'ın isteğidir.

Kadın, sonunda sorumluluklarını anladı ve hatasının iyileştirilemezliğini kabul etti. Şunu da kabul etti: Hatasını taşıyarak yaşaması ve kendisine bir şey yapmadan bunun kefaretini ödemesi Allah'ın emridir.

Kadının kendisini ölümle cezalandırmaya karar vermesi, gözlendiği bir anda ortaya çıktı. Balkonun parmaklıkları arasından sıyrılarak dördüncü kattan aşağı atladı. (Kendisini tamamen yok etme konusunda hâlâ gönülsüzdü.) Ayağındaki ve kalça kemiğindeki

kırıklardan ve dalağının yırtılmasından dolayı çok acı çekti, ama yaşadı; ayrıca depresyonu da düzeldi.

Kendisini etkileyen sufi hikâyesini hatırladı. Allah'ın, yaşaması konusundaki emrini kabul etti ve kendisini günahlarının kefaretini ödemeye adadı. Boşanmayı kabul etti ve kendisini öksüzlerin bakımına adayacağı çileci bir hayatı göze aldı. Zaten önceden de kritik ve ölmek üzere olan hastalarla çalışmış bir hemşireydi. Ölümle pek çok kez karşılaşmıştı; zihni hep ölüm temasıyla meşgul olmuştu.

Memleketine döndü ve psikiyatrik denetim altına girdi. Görevini yapabiliyor, insanlardan çok destek ve anlayış görüyordu. Yazarla mektuplaşmaya devam etti; sık sık sufi hikâyelerinden aldığı yardımı ve davranışlarını affettirmekten duyduğu ferahlamayı anlattı.

Birkaç yıl sonra mektuplaşma kesildi. Kaderinin sonunda tamamlandığı ve bu kez intihar girişimini başarıyla sonuçlandırdığı ortaya çıktı.

İkinci olay, nihilizm derecesinde sinizme batan ve bu durumu haklı çıkarmak için varoluşçu ve nihilistik felsefeleri kullanan bir genç adam hakkındadır. (Özellikle Pink Floyd'un *The Wali* adlı yapıtından etkilenmiştir.) Adam üniversite eğitimini sürdürmeyi başaramamıştır. Ailesinden yurtdışmda yeni bir başlangıç denemek için yolculuk masraflarını karşılamalarını istemiş, fakat simbiyotik (eş-yaşamsal) ilişkileri bu önerinin bir fanteziden öteye gitmesini engellemiştir.

Adamın paranoid düşüncesi kendisinin seçilmiş biri olduğu ve görevinin, hayatın anlamsızlığını iletmek olduğu şeklindeydi. Bu, ona romantik kendini yok etme

planını hazırlaması için yol gösterdi. Çok sevdiği ebeveynlerinin kederli durumuna acıyarak, ilk önce onlan, ardından da kız kardeşini öldürmeye karar verdi. Dua ederken annesini vurdu. Annesi son nefesini verirken "Neden oğlum?" diye sorduğunda, sükûnetle, "Bu herkes için en iyisi!" cevabını verdi. Babası komşulardan yardım istemeye gitmişti. Döndüğünde onu da vurdu. Kız kardeşi komşularda saklandı. Sonra romantik dramını tamamlamak için ilerledi. Arabayı aldı ve Akdeniz sahilinde bir mesire yerinde, birçok hatıralarının geçtiği kayaya doğru yönelerek, hızla kuzeye doğru sürdü. Fakat silahını doldurmayı unuttuğunu fark etti. Bütün saflığıyla en yakın polis karakoluna gitti ve polis memurundan intihar etmek için silahını ödünç vermesini istedi. Tutuklandı ve Kahire'de görülen davanın sonunda hapse atıldı. Burada yapılan psikiyatrik muayenede, deli olduğuna karar verildi. Fakat savcı, kararın doğruluğundan endişe duyuyordu. Hasta, psikozunu gizlemekte çok başarılıydı. Daha önce ebeveynlerinin yardım istediği, dost kisvesi altında muayene etme ricasını kabul etmiş aile dostu psikiyatrist bile bir türlü adamın hastalığının ciddiyetini fark edememişti. Hasta, doğal olarak burada da hastalığını saklıyordu.

İki yıl kadar sonra yeniden yapılan muayene sırasında, hastalığını dikkatle sakladığını açıkladı. Artık zihnine üşüşen düşüncelerin ve bir süre sonra ortaya çıkan düşünce kesilmelerinin bir hastalık olduğunu kabul ediyordu; bu belirtilere ek olarak, düşünce sokulması, düşünce yayılması, sanrısal algılama, depersonalizasyon ve işitsel varsanılar gibi psikozu gösteren

fenomenler de vardı. Ayrıca, düşünce içeriğinin sanrısal doğası hakkında bir içgörüsü de bulunmuyordu.

Hapishanedeyken, fanatik dini gruplardan birisinin bir üyesi ile karşılaştı. Bu kimse, ona yaptıklarının kendisinin ateist olduğu zamanlarda başvurduğu şeyler olduğunu, îslami döneminde bunlardan sorumlu olmayacağını kabul ettirdi.

Hasta kendisine sunulan idam, delilik nedeniyle suçlanmama, masumiyet gibi seçenekler arasında, sürekli olarak idam edilme (veya öldürülme) isteği ile birlikte masum olduğu paradoksunun girdabına çekiliyordu. Bir Müslüman şehit olarak ölebilmek için Afgan gerillalarına katılma hayaline kapıldı. Bu arzu, aslında yalnızca intihar isteğinin üstüne binmiş gibi görünen önceki sanrısal öldürülme isteğinin tersine çevrilmiş bir biçimiydi. Bir süre de, sırtından vurabilmek için başkanın korumalarına ateş etme fikriyle avundu.

Bu sıralarda, onun için tekrar Hz. Musa ve Hızır meselesine başvuruldu. Tüm bu olup bitenler Allah'ın tasarımıydı ve bunda bir hikmet saklıydı. Israrla, ebeveynlerini öldürmediğini, onları kurtardığını ileri sürüyordu. Öldürülme ihtiyacı ise hâlâ sebat ediyordu. Hatta bir keresinde, hapishanedeyken bileklerini kesme girişiminde bulunmuş, ancak başarılı olamamıştı.

Bu kimsenin öyküsünü burada bitiriyorum, ancak bence buradan alınacak bir ders vardır. Bu ders, öykünün romantik olmayan kısmında; hastanın eylemlerinin arkasında ilahi takdir görmesinde ve seçilmiş bir kimse olduğuna inanmasındadır. Trajik olan, depresyonun ve suçluluğun paranoid büyüklük düşünceleri-

ne yol açması, ancak gözle görülür bir duygusal kabarmanın bulunması idi. O, kaderini intihar etmekten ziyade, şehid olarak ölmekte ve öldürülme sürecinde bile daha çok masum insan öldürmekte görüyordu.

Üçüncü vaka, o güne kadar parlak ve başarılı bir öğrenciyken iki uçlu duygulanım bozukluğundan yakman bir gence aittir. Başlangıç manik atağında, kendisinin beklenilen Mehdi, Kurtarıcı olduğuna dair bir sanrısı tabloya katılmıştı. İnsanlığı acılarından kurtarmanın dayanılmaz arzusunu duyuyor, dini bir vecd halinde bulunuyordu. Tedavi olarak kendisine antipsikotik ilaçlar ve sonra yaşadığı hastalık evresinin yapısına göre ayarlanmış diğer ilaçların yanı sıra idame şeklinde lityum karbonat veriliyordu. Bu arada ilk dönemde EKT de yapılmıştı. Daha sonra ortaya çıkan manik atakların çoğu hafif geçiyordu. Fakat hepsinde de aynı fikir akışı sürdü. Bu durum, sürekli araştırdığı sufi öğretiler tarafından pekiştiriliyordu. (Aklı başında öğreticilerden biri, ona zihninin belli bir bölümünü psikiyatrik kontrole bırakmasını önermişti.) Yaşadığı deneyimin doğası ile ilgili düşüncelerini artık başlangıçtaki kadar tekrar edip durmuyordu. Vecd hali, ona fiziksel ve insani çevresiyle sevgiyle kaynaşmasını sağlayan bir birlik duygusu ifade ediyordu. Daha iyi ve berrak olduğu zamanlarda, patolojisinin onun bu dini yaşantısını açıkça paylaşmayan kişileri aydınlatma ve ikna etme çabasında yattığını anlıyordu. Bu aydınlatma girişimlerinde bulunmadığı sürece, terapistin kendisini destekleyebileceğine inanıyordu. Sufiler için, vecd haline varan birlik deneyimlerini ifşa etmek,

onların niteliklerinden çok şey kaybettirir. "Bilenler konuşmazlar; konuşanlar bilmezler." (Tasavvufa çok fazla uygunluk gösteren bir Taocu aforizma.)

Bu vakada Hz. Musa ve Hızır meseli manik evrede alttan alta işlemektedir. Ortada suç yoktur. Onlar, Allah'ın olmasını istedikleridir. Bu, burada mani ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. (Bu vakada olduğu gibi, hepsi çok küçük de olsa, günahların çoğunun işlendiği yer burasıdır.)

Terapi, Allah'la panteistik birleşme deneyimi ile, nefis kendi bedeni içinde bulunduğu sürece ayrılığın gerçekliği arasında bir ayrım yapmayı amaçlamaktadır. Bu ayrılma gerçeğinin kabul edilmesi ve simbiyotik birleşmenin kopması ile belirli bir keder ortaya çıkar, ama bu arada kendiliğinden bir şekilde hoşnutluk verici duruma geri dönme ihtiyacı da kabul edilir. Bu keder haliyle uzlaşmak, hem depresyonun hem maninin iyileşmesinde ve önlenmesinde rol oynar.

Bu üç vakada da mutlu bir son yoktur, tersine her birinde değişen ölçüde trajedi, talihsizlik veya rahatsızlık vardır. Bununla birlikte, her birinde, daha hafif ve daha az trajik durumlarda uygulama olasılığı bulunan birtakım bilgelikler, hikmetler bulunmaktadır.

Yine bütün vakalarda, bireylerin sınırlarının psikotik bir biçimde ortadan kalkması, bilinçdışımn su alması, bir kimsenin (her ikisi de Allah'ın takdiri olan) iyi ve kötü yanlarını fark etmesi, bir bireyleşme umudu olarak mevcut bulunmaktadır. Klinik bakımdan bütün bu vakalar psikotik olup sonuçta tedavi özünde başarısız kalmıştır. Ancak süreç bağlamında, benzer diğer

yaşantılara aktarılabilmede, potansiyel olarak psikotik bir yaşantıyı sağlıklı bir sürece dönüştürebilmede, klasik tıbbi modele göre acının hafifletilmesi ve belirtilerin iyileştirilmesi sınırlı amacının ötesinde bireyleşmeye istek yaratabilmede çıkarılacak dersler vardır.

Nefsi (kendiliği) parçalanmaktan ve nefis-olmayan şeyle kaynaşmaktan koruyan engelin ortadan kalkması, psikotik yaşantılar için yaygın bir temeldir. Bu, aynı zamanda, psikotik yaşantının mistik yaşantı şeklinde saptırılabileceği bir dönüm noktasıdır. Tüm vakalarda bu, kolektif bilinçdışmm derinliklerinde bulunan sınırsız bilgelikle kaçınılmaz bir uzlaşma içerisindedir.

Bilinçdışma ulaşabilmenin en az mümkün olan yolu, rasyonel düşünce biçimleridir. Bu nedenle ima, kinaye, sembolizm ve öteki iletişim biçimleri aracılığıyla temas kurmaya çalışmak çok önemlidir.

Tersinden bir örneği ele alalım. Bu, bireyselliğe varmada veya sufi özgürleşiminde hasta ve terapistin karşılıklı etkileşimini gösteren daha kapsamlı bir örnektir, tedavi edici bir araştırmanın gizli gündemi biçimini almış toplumsal ilişkidir. İslami kültürlerde bilgeliği yaymak, İslam'ın beş köşe taşından biri, hayırlı bir harekettir. Buna zekat adı verilir. Bu nedenle ücret karşılığı psikoterapi yapmanın pek İslami olmadığı söylenebilir.

T.S. Eliot'm *Kokteyl Parti*'sindeki terapisti (ki Jungcudur) yalnızca şarlatanlardan ve yalancılardan para almakta, fakat Celia Copplestone'dan bir ücret talep etmemektedir. Bu örnek, toplumsal bir bağlamda hayırda bulunma şekli olarak yapılan sufi "terapisi"ne uygunluk göstermektedir.

Bu vakalardan birinin terapisini, benim denetim adını verdiğim bir terapist sürdürüyordu. Bu vaka, aynı zamanda, muayenede gördüğüm bir vakaya hem genelde hem de ayrıntıda çok benziyordu. Bu yüzden şimdi ben burada, onun sunuşunun ve bu vakadan ve öteki deneyimlerden ortaya çıkardığım içgörüler üzerine temellenmiş, onun anlamı ve dinamikleri hakkındaki kendi hipotezimin bir karışımını sunacağım.

İlk önce, mesleki olmayan bir ilişkiyle sürdürülen rastgele terapi *(casual therapy*) sorununu ele alacağım. Rol tanımından başlayarak, ücret ödemeye kadar hizmetleri profesyonel biçimde yürütmeyen; araya mesafe koyma, tam bir öykü alma, uygun bir muayene yapma ve sonra gerekirse ek olarak yardımcı araçlarla destekleme ve nihayet bir tedavi önerme gibi profesyonel işlemleri de yapmayan, dosya tutmayan, vergi ödemeyen bir tedavi şekli olarak rastgele terapi ve rastgele danışmanlık, ortodoks bir tıp uygulaması değildir. Ancak Mısır kültürel yapısında (ben burada tekrar özellikle psikoterapi alanında sufi geleneğinin etkisine göndermede bulunuyorum) durum farklıdır. Trafiği düzenleyen bir polis, kırmızı ışık yanıyorken en yakınındaki doktor sürücüden tıbbi bir öneri alabilir; bir doktora mektup götüren postacı ona sağlık durumuyla ilgili en mahrem ayrıntıları anlatabilir, bir toplulukta bir psikiyatri s tin olduğunun bilinmesi en ürkütücü ve eğlendirici şeyler arasındadır; psikiyatrist ya grubun zihnindekileri okumakla ve çözümlemekle itham edilir veya ondan topluluktakilerin zayıflıklarını görmezden gelmesi istenir. Bu durumda psikiyatristin kendisinden

, . VAHİT PASA
I rr'HALKKÜTÜPHANES.

emin ama olan bitenden habersiz davranması beklenir" veya olanları ifşa edecek olursa gizli düşüncelerin örtüsünü kaldırdığı için kendisine gücenileceği, ondan korkulacağı veya onunla kapışılacağı söylenir. Eğer bütün bunlara karşı, siz ahlaki ve mesleki standartlardan biraz ısrarla söz edecek olsanız, hemen cimri veya züppe olarak değerlendirilirsiniz. İnsanların doktorlardan bir yandan günlük faaliyetlerini sürdürürken, bir yandan da tedavi yapmaları; nerede, kimlerle birlikte iseler o insanları mesleki anlamda ele almaları şeklinde beklentileri vardır. Sufilerin yaptıkları ise tam da budur. Onlar yardım ve rehberlik arayana her yerde ve her zaman karşılık verirler. Ancak birtakım daha geleneksel şeyhler, başlama (inisiyasyon) için bir gruba katılma (tıpkı ortodoks tıbbi profesyoneller gibi) ve tümüyle boyun eğme konusunda ısrarcı davranırlar. Yine de halk, bir müritler organizasyonuyla veya kutsal bir hâleyle etrafları çevrilmiş sufileri bilmektedir. Soytarılık, alay ve aşırı tevazu ardına gizlenmiş olsa bile, bilgelik tanınır. Nasreddin Hoca, böyle rastgele dağıtılmış bilgeliğin bugün bile süren kaynaklarından birisi değil midir?

Bilgelik nasıl böyle dağıtılıyorsa, psikiyatristlerden, özellikle Jung'dan etkilenmiş, dinin gücünün farkında, bir teolojiye sahip olmasa bile, dinin doğası gereği ruhsal bir işlev üstlendiğini bilen psikiyatristlerden danışmanlık ve psikoterapi hizmetlerinde benzeri bir tutum göstermeleri beklenir.

Öte yandan, bizim vakamızda psikiyatrist, hastanın dolaylı yollardan ve aynı sırada meslekten olmayan

kimselerden yardım almasına yol açan kişisel bilinçdışı etkenlerin farkındaydı. Ortada bağımlılık ihtiyaçları, ayartıcı manevralar ve değerlendirmeler vardı ve terapist, bu özel durumda terapi seansının yapısını kurmaya karar verirken, bunların hepsini de anlayabiliyordu. Bunların yanı sıra, bir genel ilke olarak, bizim kültürel yapımızda bilgeliği elde tutmanın, saklamanın hayırlı bir iş olarak görülmediği; tam tersine bilgeliği kalabalıklar arasında yanmadan ve göz kamaştırmadan yavaşça yol alan bir fener gibi yaymak gerektiği, bunun özellikle, resmen öyle olmasa da halkın bir sufi şeyhi gibi gördüğü kişiden beklenilen bir tutum olduğu kabul edilmişti.

Oysa bir sufi şeyhi, sessizlikle, jestleri ve kısa ifadeleriyle bir topluluğa ancak onların alabileceği kadar şey verebilirdi. Çağrılanlardan ancak birkaçı hak ettiği kadarını alabilir. Bunlardan çok çok azı, öğreticilere yol boyunca eşlik etmeye katlanabilir.

Tasavvuftan etkilenen Jungcu terapistler (veya tersine, Jung'dan etkilenen sufiler) Mısır'da kalabalık bir hasta topluluğuna, bir kliniğe sahip değildirler. Yine de, onların kliniklerinin dışında geniş bir izleyici kitleleri bulunabilir ve en iyi danışanlarından bazıları çoğu kere yüksek zihinsel ve ruhsal niteliklere sahip seçilmiş dostlar biçiminde görünebilir. Terapistin hayırseverliği ise, insanlar ve ondan aldıklarını daha büyük kitlelere dağıtan seçkinler arasında dolanırken, bu kitlelerin ondan yayılan ışığı toplama çabaları için yaptığı şeylerdir. Çünkü mesleki uygulamada doyumun boyutu çok küçüktür.

Aşağıda sunulan vaka, yakın zamanlarda, içsel bakımdan ihtiyaç duyduğu bireyleşmenin zorlu yollarında ilerlerken engelleyici olabilecek bir tavır seçmiş, dinsel bir biçimi ve yapıyı izlemek için çarşaf giyen bir hanım hakkındadır. Başka bir deyişle, kadının aradığı "din", altta yatan karşıtların çatışmasına bir karşıt tepki kurma (reaction-formation); Tanrı'yı dolaysızca tecrübe etmeye karşı bir savunma niteliğindeydi. Bu nedenle, normlara itaat etme ve diğerini (günahkâr) veya kendiliğinden ve sezgiyle işgöreni olumsuzlama anlamında, yalnızca bir tarafı dindar görerek, açmazı için bir çözüm bulmaya çalışıyordu. Aslında onlarla fiziksel ve duygusal yönden kaynaşmak için kendisini tümüyle bırakmadığı gibi, sık sık da kendisinden yaşça büyük erkeklerle ilişki kurarak günah işlemişti; üstelik en sonunda bu adamlar ilişkiyi bırakmaya karar verdiklerinde hep şaşkınlığa düşen de o oluyordu. Daha da acıklı olanı, ilişkide bulunduğu evli erkeklerin, onunla evlenmeyi (İslam'da çok eşliliğe izin verilmiştir) "bu durumda ilişkilerindeki romantizmin ortadan kalkacağı" gerekçesiyle reddetmeleri ve ona metreslik önermeleriydi.

Terapisti, kendi pozitif karşı-aktarımı (counter-trans-ference) nedeniyle, ücret alınmadığı gerekçesiyle, tedavinin genel bir psikiyatri kliniğinde yapılmasında ısrarlı davranıyordu. Kadının son günaha teşviki, terapisti baştan çıkarmaya girişmek tarzmdaydı; bu işi başardığında erkeği kategorik olarak "diğerleri gibi" ayartıcı ama doyum sağlamayan biri olarak değerlendirebilecekti, zaten tüm erkeklerle yaptığı da bundan

başka bir amaç taşımıyordu. Bir ara, terapiste, kendisini baskılayan şeyi bulduğunda, onu ayıplayıp, reddedip reddetmeyeceğini soruverdi.

Terapistin karşı-aktarımı, geleneksel kırsal kesimden gelmesinden kaynaklanıyordu ve doğrusunu söylemek gerekirse, onu ayıplayacaktı. Kişisel düzeyde terapist, kadınları cinsellikten böylesine hoşlanmayan, bu yanını çocuk doğurmak için saklayan, ailelerine sadık anneler olarak görüyordu. Görünüşte terapist ilerici ve liberal olsa bile, hasta şüphelerinin bir temeli olduğunu sezmişti. Gerçekte terapistin yaptığı şey, bilinçdışıyla yapılan yollardan kadını reddetmekti, ama bir yandan da kendi içinde bir bölünme yaşadığını, aslında kadını cazibeli bulduğunu hissediyordu. Mesleki ve toplumsal bakımdan ilerici ve liberal olduğunu söylerken, kültür ve yaratılışları nedeniyle karşılaştıklarında kadın eşitliğini nasıl kabul edebilecekti? Tıpkı o da, hastası gibi, bilinçdışı yollardan kendi iç çatışmasını çözmeye ve bireyleşmeyi başarmaya çalışıyordu.

Kadın ise terapiste yardım ediyordu aslında, çünkü kadının çatışmaları yüzeye daha yakındı ve çözümleri terapistinkilerden daha kolaydı; yaptıkları şey de rolleri terapist ve hasta diye bölüşmekten ibaretti. Çünkü terapinin tamamlanabilmesi için her iki taraf da değişmeye teşvik edilmeliydi, ancak terapistin sorumlu bir konumu vardı ve görünüşte liderliği o yapmak zorundaydı. "Görünüşte" diyerek aslında onun hastanın bireyleşmeye doğru doğal iyileşmesini izliyor olduğunu kastediyorum. Terapist, kadını yalnızca günahlarının bir toplamı olarak değil de, aynı zamanda onları

karşıt tepki kurarak reddeden bir kimse diye de nitelendirdiğinden, yardımına ihtiyacı varmış gibi değerlendiriyordu. Kadın, gölgesinin kendisinin bir parçası olduğunu kabul etmek, sorumluluğu onu doğru yoldan saptırdığına inandığı şeytana yansıtmak yerine kendisi almak, ikiye bölünmekten kurtulmak zorundaydı. Çarşaf giymek ve dinsel tutumlarını belirginleştirmek, onun yeni elde ettiği *persona*'nın doğrulanması ve bilinçdışmdaki gölgenin reddedilmesi yoluyla çatışmasını çözme girişiminden başka bir şey değildi. Terapistin ise, gelişim düzeyinde olmasa bile, hiç değilse vizyon ve içgörü düzeyine ulaşmış olması gerekiyordu. Böyle yapabilen bir terapist için bireyleşme, kendi açmazlarını çözmüş olmak anlamına gelir; zengine karşı yoksul, emperyalizme karşı az gelişmiş ve ezilen uluslar vs. tarzında olan bu açmazlar, kadına karşı erkek, fahişelere karşı bâkireler, eşlere karşı anneler vs. tarzında da olabilir.

Hastanın bireyleşmesi çeşitli evrelerden geçmiştir: Görünüşte "iyi bir persona" sunma, bu yanını fark etme, ardından da bir reddetme girişiminde bulunma, "kötü gölge"sini görme ve bütün bunları merkezi bir nefis etrafında tek bir kişilikle birleştirme... Ortodoks dinsel konum, görünüşte iyi persona konumunun pekiştirilmesi ve gölgenin reddedilmesi yoluyla yadsıma *(denial)* ve yansıtma (*projection*) savunma mekanizmalarından ileriye gidemeyecekti. Persona dünyaya yeni gelmiş gibi olacaktı; o artık Allah'ın bize verdiği ve iyi ve kötü nitelikleri taşıdığı için aydınlattığı nefis değil, bağışlanmış nefistir.

Gelenekselciler, insan doğasının ikili niteliğini kabul ederler ve ikili niteliklerini ve yansıtmalarını güçlendirecek bir gruba veya bir şeyhe bel bağlarlar. Kadın iyiydi; sefih kadın ve onunla birlikte olan adamlar kötüydü; istediklerini gruba veya şeyhe teslim eden kadınlar (insanlar) ikili niteliklerini güvence altına almış oluyorlardı. Terapiste gelince, o iyi bir insandır; onun siyasi muarızları kötüdür: Emperyalistler, siyonistler ve egemen sermaye sınıfı ve hatta egemen sosyalist bürokrasi kötüdür. Terapistin kendilik imgesi birçok politik grup tarafından desteklenmektedir.

Onu destekleyen gruplar arasında Nâsırcılar, solcular ve hatta bir dereceye kadar ona tümüyle karşıtmış gibi görünen geleneksel siyasileşmiş İslamcılar bile bulunuyordu. Ne içerideki, ne de dışarıdaki bir diyalog, terapistin iki nitelikli, düalistik zihnine girebiliyordu. Karşıt konumlar arasındaki eşit iletişim ve karşıtlar arasındaki içsel denge, hem terapistin hem de hastanın sahip olmadıkları ve aradıkları bir nitelikti; birbirlerini karşılıklı olarak çekici bulmaları da zaten bu ihtiyacın bir ifadesiydi. Her ikisi de birbirinin, bireyleşmeden bir adım geride olduğunu görebiliyorlardı. Kadın, yola devam etmekte kararlıydı, terapist ise hiç değilse değişme riskini göze alabilecek kadar esnek olmayı becerebilecek durumdaydı. Karşılıklı bir tedaviydi bu (ve bundan dolayı ücretsizdi). Terapist, kadını yeniden değerlendirmek; ve geleneksel dini, karşıt-tepki kurma (reaction formation) diye niteleyip reddetmesi ile bağnaz îslami kültürümüzün kınamaya şartlandırmış olduğu çapkınlığı arasındaki iki ters yöndeki

kendi duygulanımının bir çözümlemesini yapmak durumundaydı. Terapist, hastasıyla birlikte, marifetullahın doğrudan yolunu aramak zorundaydı. Kadın, bu anlarda onun yalnızca pasif bir izleyicisi değil, aynı zamanda yoldaşıydı.

Kadının kendi bilinçdışı gölgesini olduğu kadar persona'sım da görmesi gerekiyordu; eğer aşkın bir tutumla, kolektif bilinçdışıyla temasa geçmek istiyorsa, ikisinden birini değil, her ikisini birden yapması gerekiyordu. Ya da hiçbirini yapmaması lazımdı, tüm karşıt kutupları dengeleyen merkezî bir nefsi kuşatan bir kişilik geliştirmek zorundaydı.

Bu, tedavinin meydan okumasıydı. Her iki parçanın bireyleşmesi için, uzun ve zor sufi yolunu tek başına izlemek şeklinde bir seçim yapmak yaygın olmayan bir tutumdu; bir grup içinde (tarikat) ve bu grubun liderinde (şeyh) saklanmadan böyle bir seçim yapmak çok ender görülen bir durumdu.

Tasavvuf ve Jungcu terapistlerde bu ortak bir özelliktir. Yolu kimin sonuna kadar tek başına izleyebileceği, kimin bildik alışıldık bir terapist yardımını almasının veya İslami bir gruba (cemaat) veya gelenekselci modele (merkezi sorunun aynı olmamasına rağmen) benzer yapıdaki bir sufi gruba katılmasının daha iyi olacağı konusunda, her ikisi de seçici davranırlar. Çok kişi çağrılır, ama çok azı seçilir; ve çok daha azı bu yolun yükünü sonuna kadar tek başına götürmeye cesaret edebilir. Sufi mürşit ve Jungcu terapistler, yalnız yolculardır; bunun nedeni, bir ebeveyn yol göstericiliğinin veya dışarıdaki bir kardeşlik teşkilatının

güvencesi olmaksızın yollarını yürümeye, bilinmeyeni aydınlatmaya çalışmalarıdır. Kimbilir, belki de onların rehberleri, kadın-erkek, iyi-kötü, ilahi-insani her şeyin yaratılmış olduğu aslî nefis ile içlerindeki merkezî nefsin karşılaşmasıdır.

Belki de onların ortaklıkları, yol boyunca yalnız seyahat eden diğer kişilerin olduğu bilgisindedir. Her iki parça, şeyh ve arayıcı, terapist ve hasta böyle bir eşlik ilişkisiyle işin sonuna gelirler; onların bedenleri ve kişilikleri de birbirinden ayrıdır ve ayrı yollar izlemek zorundadırlar; ancak evrensel bir nefis düzeyinde bir birliği sürdürürler. Arkadaştan ziyade birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılayan veya herhangi bir şekilde birbirlerini kullanan eşler olabilirler. Böylesi, yakınlık ve uzaklık arasındaki bir kombinasyondur. Biz tekiz, ancak çiftiz; ve bu bakımdan iki tüm insan kişisel anlamda birbirini tamamlamaz veya ihtiyacını karşılamaz. (Gerçi bu, kişisel veya duygusal sınırları aşarak birbirleriyle iletişim kuran ve birbirlerini destekleyen bir ruhlar ağının -bir tür aydınlanmış seçkinler arasındaki telepatik dalga boyu- farkmdalığı içermesinde ortaya çıkabilmektedir.)

Bunlar bilinçdışma derin yolculuğa, mistik ve psikotik olmak arasına yönelen riskli yolun nasıl göze alınabildiğine ışık tutan vaka örnekleridir.

Psikoz, mistisizmin antitezidir. Onunla paralel olduğu halde, ortak bir kökü paylaşabilir. Bu nedenden dolayı, psikoz da ender kimi durumlarda mistisizme doğru iyileşmede bir fırsat olarak kullanılabilir.

Sufiler bunu bilirler. Ayrıca, genellikle ardındaki ayrımı yapacak, Sezar'ın (psikiyatrinin) hakkını Sezar'a verecek kadar algısal güçleri vardır; aynı zamanda Allah'a ait olduğuna inandıklarını, O'na giden kendi yollarına alırlar. Arada geniş bir geri alan bulunsa da, bu nedenle birçok sufi tarikatı, aslında akıl hastası olanlar için tedavi edici işlev görür.

Mısır'da günümüzde psikiyatrist sayısı ancak birkaç yüzdür ve çoğu bir medikal yaklaşımla sınırlanmıştır. Psikodinamiğin kabul edildiği yerlerde bile Jungcu görüş zeminde kalmakta, hastaları binin üzerine çıkmamaktadır.

Öte yandan, sufi gruplarını tahminen üç milyon kişi izlemektedir. Şüphesiz onlardan sadece çok azı seçilir ve yolu başarıyla takip edebilir. Geri kalanlar ise, âdetler, ayinler, rehberlik ve bağımsızlık gibi temel yapıya destek olan katı bir yapının sağlanmasıyla çöküşten kurtarılırlar. Bu izleyiciler, çok açık psikozlardan ziyade, takıntılı, depresif, bağımlı ve histerik kişilik sorunları geliştirirler; bazı liderler paranoya veya bağımlılık karşıtı bir tutum takınarak öğrenci ve öğretici arasındaki bu simbiyotik ilişkiye daha rahat biçim verirler.

SONUÇ

Velhasıl, burada sunulanlar, özellikle bireyleşme yolundaki, tasavvuf ve Jungcu tedavi amaçlı hedefler arasındaki birtakım paralellikleri gösteren dağınık temalardan başka bir şey değildir.

Hakikat, herhangi bir ikiliğin kesin ayrılmış bir parçası değildir. Hakikat, Bir'dir ve Birlik içerisinde bulunur. Kelimeler onu tarif edemeyecek kadar sınırlıdır. Semboller (görsel, işitsel, motor, duyu-ötesi ve motor-ötesi veya kavram olarak allegori, kinâye, dolaylı sezgi ve duru-görü) açık ifadelerden ve mantıksal değiştirmelerden daha iyi iletişim araçlarıdır.

Bu sınırsız alan, ayrıca korkutucu ve belirsizdir; hatta delirtici bile olabilir. Mistikler ve deliler, ortak nitelikleri paylaşabilmelerine rağmen farklıdırlar.

Öğreticiler, mürşidler ve terapistler seyahat etmeye, izleyerek liderlik etmeye, ilgili risklere maruz kalmaya hazır olmalıdırlar. Tek başına yola çıkanlar, bunun bedelini yalnızlıkla öderler; fakat gerçek arayıcılar sözü, gerçekte şifahi olmasa bile *Tao Yolu Öğretisi*'ni bırakmadan onların Lao Tzu gibi göç etmelerine izin vermezler. Bazen en çok bilenler en az söylerler, bazen hareket ederler ve diğer zamanlar, eylemsizlik onlar için daha iyidir; bu yolla onların varlıkları bir ışık kaynağı gibi çalışır.

Çoğunlukla sufi uygulamalarına ve içgörüsüne meyilli olan kırsal İslami kültürle birleşen kişisel yapılışları, terapistleri Jung'un fikirlerini ve uygulamalarını anlamaya ve hayata geçirmeye hazırlar. Bu ayrıca bir kimsenin yalnızca şeyh değil, bir Jungcu olabileceğinin Batı kültürünce ve mesleki toplulukça bilinmesine duyulan ihtiyacı da giderir. Kavram olarak ve uygulamada, pek çok paralellikler ve benzerlikler söz konusudur. Yukarıda anlatılan şey, yalnızca bir örnektir; kapsamlı bir anlam taşımamaktadır.

Her ikisinde de, din farklı biçimlerde (dışsal ve içsel) bir iyileştirme işlevi üstlenir ve dağınık bireyler için değişik yollar vardır. Her birey, kendine özgü bir yola sahiptir. Bir başka ortaklık, açıklama olarak yorumdan ziyade, anlam ve amaç araştırmasıdır.

Araştırma, bilinmeyene dalış ve belirsizlikler arasından bir seçim yapmaktır.

Bu yolda tek başlarına yürüyen yalnız arayıcılar vardır. Bunlardan amaca ulaşanlar olduğu gibi, bir örneği izleyerek amaca varanlar ve izleyenlerine önderlik edenler de bulunur. Fakat öğrenme ve keşif, genellikle etkileşimi ve karşılıklı duygulanımı, etkilemeyi gerektirir. Lider izler ve izleyen önderlik eder. Tanrı'nm elleri yaşayan bilinçdışı aracılığı ile rehberlik eder. Eşit olarak açıklayıcı olan pek çok tema vardır, fakat bu, listenin her şeyi kapsadığı anlamına gelmemektedir. Örneğin, bir tür puta tapınmaya dayalı olan bir okul kurmayı ne Jung, ne de sufiler savunmuşlardır. Jung'un etkisi için Jungcu izleyicilerin ve müritlerin olması gerekmemiştir, evet, böyle bir yapı vardır, ama bu kimseler tarih, mitoloji, sanat, sosyoloji, antropoloji, din vd. gibi birçok başka alandan gelmişlerdir. Sufilerin de, okulları olmasına rağmen, en derin etkileri sufi olma iddiası taşımayan, hatta Müslüman veya dindar olmayan kişiler üzerindedir. Gerçekte, Mısır'da Hıristiyanların katıldığı sufi grupları bile vardır. Her iki durumda da bağnazlık, doktrincilik, katılık mesajın aslına aykırıdır.

Daha kavramsal düzeyde, bir kimse ruhun, bilinçdışınm doğası, bilincin doğası ve düzeyleri ile ilgili for-

mülasyonlar için daha ileri araştırmalar yapabilir. Her iki durumda da kişi, geleneksel psikoloji okullarının edindiğinin ötesinde, bu kavramları açıklayan ortak elemanlar bulabilir.

Bu sunuşun ilgili düşünürlere daha ayrıntılı ve derinlikli çalışmalar için uyarıcı olması; sufi geleneğinin bilgeliğinin yeni psikolojik terimlerle kavramsallaştırılabileceği alanlar bulunması ümit edilmektedir. Eğer bu, yeni biyolojik geribildirim (bio-feedback) ve biyolojik beyin çalışmalarındaki araştırmaların bulgularıyla birleşirse, insan ruhuna bakışla ve fizik yasaları ile manevi fenomen arasındaki bütünleşme konularıyla ilgili olarak yeni bir uzay çağında olabiliriz. [1]

1 Bkz. Kur'an, Şems Suresi, 91:8-9: "Nefse ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene andolsun ki..."

2 Bkz. Kur'an, Yusuf Suresi, 12:53: "Ben nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis, Rabbimin merhameti olmadıkça, daima kötülüğü emreder."

3 Bkz. Kur'an, Kıyame Suresi, 2: "...Kendisini kınayan nefse yemin ederim ki..."

4 Bkz. Kur'an, Fecr Suresi, 27: "Ey itmi'nana ermiş olan nefs."

5 Bkz. Kur'an, Nisâ Suresi, 4: 1: "Ey iman edenler! Sizi bir tek nefsten yaratan, ondan eşini vareden... Rabbinize hürmetsizlikten sakının."

6 Bkz. Kur'an, Fecr Suresi, 28: "O senden, sen de O'ndan hoşnut olarak Rabbine dön."

7 Yazar, merhum Başkan Enver Sedat'ı da bu kategoride düşünmektedir; bu, onun otobiyografisinde geçen, hapishanede hücrede bulunduğu sırada yaşadığı bir mistik doğadaki deneyimi tarife ve daha sonra özel yaşamında ve halkla ilişkilerinde bulunan diğer kanıtlara dayandırılmaktadır.

ÖZNE, ARZU VE FARKINA VARIŞ

Katherine Pratt Ewing

Arzu, 13. yüzyıl Fârisî tasavvuf şairi Mevlânâ Celâleddin Rûmî'ye göre sevgili, yani mâşuk dışında her şeyi yakan bir alevdir. Benlik, tıpkı ateşteki pervane gibi, arzunun yok eden gücünde kaybolur (Rûmî, 1925-40, 5:588). Bu arzunun önemi, Batılı bilimsel psikolojinin sunduğu deterministik sınırlara kolayca hapsedilmiştir. Artık arzu, temel nesnesi anne-baba olan biyolojik bir güdüdür ve gelişim süreci boyunca dikkatle yönlendirilir, yüceltilir veya baskılanır.[1] Arzu biyolojik alana indirgendiğinde, politik düzen içinde özneyi oluşturan güç olarak önemi belirsizleşmektedir. Arzu, hususileştirilmiş ve tıp alanına sokulan psişe'nin apolitik küresine yerleştirilmiştir.

Tasavvuf da Batılı bakış açısı altında benzer bir hususileştirmeye uğramıştır. Çoğu Müslüman için karmaşık bir kurumsal yapı anlamına gelen bu kurum, sömürge döneminde dağıldı. Tasavvuf, "ortodoks" halk İslâmî'nin bir tamamlayıcısı olarak etiketlendi ve Allah'ın varlığıyla doğrudan hemhal oluşun hususileşmiş, ruhani bir formuna indirgendi ve pir-mürit ilişkisinin kurumsal veçheleri de aslı itibarıyla basit, saf

olduğu varsayılan bir tecrübenin tarihsel aksesuarları olarak görüldü. Manevi otorite ile siyasi etki arasındaki bağlar, yozlaşma olarak yaftalandı.[2]

Oysa İslam, kendisine yüklenmiş olan "din" kategorisi içerisinde kolayca çerçevelenemez ve tasavvuf da derunî tecrübe üzerindeki vurgusu sebebiyle öyle çabuklukla hususi bir küreye indirgenemez. Sufiler, politik öznenin oluşumunda arzunun büyük rolünün ve tasavvufun potansiyel öneminin farkındaydılar.

Konuşmaları ve yazıları Hint-Müslüman topluluğunun hareketinde güçlü bir canlandırıcı unsur teşkil eden ve Pakistan'ın oluşumunda itici bir kuvvet olan 20. yüzyılın Hintli-Müslüman şairi Muhammed îkbal, "pir arayışını basit görme arzusunu" iğneli bir dille eleştiriyordu. îkbal, sömürgeciliğe direnen yazılarına karşın, aktif teknolojik Batı ve maneviyatçı pinekleyen Doğu ayrımı yapan oryantalist ikircimini doğru kabul etmişti.[3] îkbal, dikkatini, pir ile mürit arasındaki ilişkide kendisini gösteren, Müslüman ruhunu şekillendiren ve onu pasif ve bağımlı kılan bir uygulama olarak tasavvufun belirli formları üzerinde yoğunlaştırmıştır. İkbal için tasavvufun doğurduğu tehlike, bireyin herhangi bir liderin isteklerine ve siyasi hakimiyete pasif bir kabulle karşılık vermek üzere eğitildiği, pir-mürit ilişkisi otoriter bir ilişki biçimini aldığından, siyasi bir tehlikeydi.

Yüzyıllar içinde mürit ile pir arasındaki ilişki, tarikatlarda resmileştirildi, kurumsallaştı. Tasavvuf öylesine yaygınlaştı ki, çoğu Müslümana göre bir pir'e intisap etmeksizin iyi bir Müslüman olunamazdı. Tıpkı Katolik

kilisesindeki günah çıkarma müessesesi gibi, tasavvuf da kendisini özne ile insan bedeni arasına yerleştiren bir resmi söylem, bir disiplin yaratarak, tarihsel bir özne oluşturdu (Foucault 1990a). Sufi tarikatlar ve bu tarikatlar yoluyla gelişen uygulamalar, bir arzu söylemi husule getirmiş ve belli bir sosyal düzen içinde konumlanan bir alan oluşturmuştu. Dikkatle hazırlanmış bir "enfüsi" tecrübe söylemi ile desteklenen bu saha, kişinin statüsünün ruhani gelişim seviyesi ile belirlendiği hiyerarşik bir düzene yerleştirildi. Ruhani gelişim seviyesi sadece ruhani açıdan daha çok ilerleme kaydetmiş ve tek yönlü bir bakış gücü ile vasıflandırılmış biri tarafından bilinebilirdi. Bu asimetrik ilişkide üstadın söz konusu kişiyi tanıma gücü vardı, ama buna karşılık o tümüyle görünmezdi.

Pir'e ve bu tek yönlü bakışa getirdiği eleştirilere rağmen, İkbal de sömürü düzenine başkaldırıp Batılı ve Doğulu psişe'ler arasındaki ayrımı aşabilen yeni bir Müslüman kişiliği oluşturma arzusunu ateşleyecek biçimde tasavvufa ve sufi idealine vurgu yapmıştır. *Esrâr-ı Hodî* (Benin Sırları) adlı kitap uzunluğundaki şiirinde İkbal, ben ve Allah ilişkisini, modem bir Müslüman kişiliği oluşturmak üzere tasavvufun arzu amacını yeniden yorumlayarak ele alır.

> "Adı Ben olan parlak nokta
> Varlık pasımızın altında saklı cevherdir
> Aşkla yaşar,
> Aşkla canlanır, aşkla yanar ve aşkla parlar." (İkbal, 1940:20)

ve:

"Kendinizi Ben ile kuvvetlendirdiğinizde
Zevkiniz için dünyayı tahrip edersiniz
Eğer her şeyden vazgeçer, Ben'den kurtulursanız
Ve böyle yaşarsanız, Ben ile dolarsınız!

Esaretten saltanat'a gel artık!" (İkbal, 1940:99)

İkbal, tasavvufun kendi geleneksel, pasif "benden özgürleşmek" şeklindeki formülasyonuna karşıt olarak, Batılı özgür beni geliştirme hedefine bir parça sufi açılımı veriyor gibidir. İkbal yetişkinlik çağlarının ilk yıllarında Avrupa'da yaşamış ve kendisini Avrupa felsefesi çalışmalarına vermişti. Nietzsche'nin "üstün insan" görüşünden fazlasıyla etkilendi. Yine de, yazıları yalnızca Müslüman bir elitin değil, halkın da hayal gücünü harekete geçirdi ve arzusunu tutuşturdu. Şiirleri sadece hukukçular ve öğrenciler tarafından değil, köprü altlarında yatıp kalkan garibanlar tarafından da ezberlenmektedir. İkbal'in aktif bir kuvvet olarak ben üstünde yoğunlaşan düşünceleri, Batılı ben söyleminin filtresinden geçmiştir. Buna rağmen o, kendisini sufi geleneğinde zaten mevcut olan ben, arzu ve şuura dair bir temayı yeniden dile getirirken buldu. Oryantalist bakış, özerk, rasyonel beni ayrıcalıklı kılmasıyla, sufi yazarlar ile modern dünya arasına bir engel koymaktadır. İkbal'in, sufi söyleminin ben'ini göklere çıkaran bir dille yeniden seslendirerek ortadan kaldırmak istediği engel, buydu.

20. yüzyılın başlarındaki çoğu Müslüman eylemci gibi İkbal de, şiirleriyle İslam'ın bir tür ilk okuma

kitabı olacak esaslı bir metin yazarak İslam'ı yeniden yorumlamayı umuyordu. *The Reconstruction of Religious Thought in İslam* (İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Kuruluşu) adlı bu eserinde (İkbal, 1971a), pek çok Batılı filozofun teorilerini başta Ebu Hâmid Gazâlî olmak üzere Müslüman düşünürlerinki ile yan yana koyarak tasavvufun gönlündeki dini tecrübe şeklinin durumunu ve geçerliliğini açmaya çalıştı. İkbal, Gazâlî'yi İslam entelektüel geleneğinin Kant'ı, insan bilgisinin ve rasyonalitenin sınırlarını gören bir düşünür, bir köşetaşı olarak değerlendiriyordu. Yazılarında, Gazâlî'nin insan davranışında arzunun merkeziliğine ve onun öznel alanın oluşmasına dönük ilişkisine dair modern dünyada da hâlâ geçerliliğini koruyan görüşüne dikkat çekiyordu. Fakat Gazâlî'nin, Kant'ın aksine, akim sınırlılığı görüşünden çıkardığı insan davranışı reçetelerinde yanılmış olduğunu hissediyordu. Gazâlî, dengeli bir sosyal düzeni temin etmek için bilginin sıkı bir şekilde kontrol edilmesi gerektiğini söylemişti.[4] İkbal'in amaçlarından biri, Gazâlî'nin düşüncesini Avrupa felsefesi ile ilişkilendirerek daha ilerici bir çerçeveye taşımaktı ve bunu *beni* överek yaptı.

İkbal'in arzu ve özne nosyonu ile arzu ve öznenin Gazâlî gibi daha önceki düşünürler tarafından anlaşılma ve yayılma biçimi arasındaki gidiş-gelişler, oryantalist ikirciminin Batılı ve Doğulu özneleri ayrı görmesi yüzünden açıkça görülmüyordu. Oysa oryantalizmin post-yapısalcı yapıbozumları, Batılı özerk ben söyleminin ayrıcalıklı konumunu sorgulattı. Bu da İkbal'in geçmişi ve bugünü bir araya getirmek, Gazâlî'nin özne

ve arzu teorisini çağdaş söyleme taşımak için getirdiği bakış açısını değerlendirecek bir açılım getirdi.

Özne hakkmdaki sufi söylemini Batının özerk ego veya ben görüşüne ayrıcalık tanımadan ele alacağım. Bunu yapmanın bir yolu, Gazâlî'yi ve oradan İkbal'i, özerk ego görüşünü bir kenara koyan Avrupalı teorisyenlerin perspektifinden okumaya çalışmak ve bu noktadan Gazâlî'nin ne çeşit bir özneyi öne çıkardığını sormaktır. Ancak o zaman İkbal'in modern Müslüman özne projesini en azından Avrupa'ya ait varsayımı üzerine bindirmeksizin tanımlamak mümkün olacaktır. Bu, pek çok açıdan Geertz'in "From the Native's Point of View" (Yerlinin Bakış Açısından) (1983) adlı bildirisinde kullandığı stratejidir. Geertz, üç ayrı kültürün üyelerinin benliği kavramlaştırmakta kullandıkları kültürel kategorileri görmek için, Batının ben kavramını bir kenara atar. Ne var ki, Geertz'in hermenötik yoruma yaklaşımı Balili bir *ben* veya Faslı bir *ben* inşa etmek için kendisinin aktif olarak ne kadar belli bir olgu seçtiğini gizli tutuyordu. Benim özerk bir ego merceğini bir kenara atmak şeklindeki duruşum ve yorumlayıcı amacım bununla benzer olmakla birlikte, gözlemleyen ve gözlenen arasında hiyerarşik bir ilişki yaratan, yerlinin "yaşantı-yakm"mm (tepkisiz ve a-teorik) lehine "yaşantı-uzak" kavramlardan vazgeçme iddiasında değilim. Bunun yerine, her biri arzu eden öznenin yaşantısını eşzamanlı olarak yakalama ve oluşturma çabaları olan Lacan ve Gazâlî'nin teorik formülasyonlarınm ilişkisine yönelmeyi ümit ediyorum.

Batılı söylemin yapısı, bir iç bireysellik anlamında özerk ve kendisinin tamamen farkında olan benliği ideal olarak tanımlarken, bağımlılığı patoloji olarak etiketlemekte ve onu benliğin kaybı hakkında bir farkındalık yoksunluğu yahut bir yanlış bilinç olarak sunmaktadır. Bu iç Ben ideolojisi, kendisini kapitalist sistemin sınırları içinde özgür zanneden işçi gücünün üretilmesi için özellikle çok uygundur. Sömürgeci tahakkümün emrine verildiğinde, bu ideoloji, sufi söylemini ve onun benliği arzu ateşinde eritmekte ifadesini bulan amacını gölgeler.

Freudyen psikanaliz teorisi, özneyi merkezden uzaklaştırmakla bir devrim yapmıştı. Freud merkezi bilinçdışma çekiyordu: bilinç nispeten yüzeysel bir tezahür, dinamik gerilimde çatışan kuvvetler arasındaki mücadelenin bir ürünüydü. Freud'dan sonra Lacan, dile ve Sembolik Düzene geçişle parçalanan ve kendi arzusuna yabancılaşan bölünmüş özneyi çalışma odağına aldı. Özneyi merkezden alma yönünde benzer bir çabanın Gazâlî'nin eserine ve en azından sufi söyleminin belirli bölümlerine de nüfuz ettiğini iddia ediyorum. Özgür, öz-bilinçli birey ideolojisine öncelik veren Batılı perspektiften bakıldığında, sufi söyleminin arzu ateşinde beni yakmak olarak ifade edilen amacı, İkbal'in yazılarına da yansıyan bir hüküm olarak özgürlüğün değerini düşürmek ve pasifliği teşvik etmek olarak yorumlanmıştır. Ancak nefis ve onun arzu ile ilişkisine dair bu görüşler Batılı bireycilik anlayışının yargılayıcı bakışından kurtulduğunda, Lacan teorisi bağlamm-

da farklı bir önem kazanmaktadır. Lacan için olduğu gibi, sufilere göre de arzu dipsiz bir uçuruma doğru yönelmektedir. Bu paralelliği açığa çıkarmak, bizi sufi yaşantısını ve öznelliğin oluşumunu anlamada Lacan teorisinin kapsam ve sınırlarını kavramaya daha da yaklaştırır.

GAZÂLÎ VE LACAN

Gazâlî, "Sufi Allah'a, yani Sevgili'ye ne kadar yaklaşırsa O'nun sıfatlarının dipsiz derinliğine, O'nun özünün uçsuz bucaksızlığma o kadar vâkıf olur," diye yazıyordu. "Bu yüzden daha derine inme ve daha muazzam sırlara erişme isteği asla son bulmaz!" (Schimmel, 1975:133). Bu sınırı olmayan bir yakınlaşma, asla ulaşılmayacak bir hedeftir. Ben, bu yoğun, paradoksal arzuda, aynı zamanda dipsiz bir uçurum da olan bir özde yok edilmelidir.

Lacan için olduğu gibi Gazâlî için de konuşan özne bir boşluk, bir ayrılma, bir yok oluş üzerindedir. Diğer sufilerin arzu ve arzunun şiirsel tasavvurları üzerinde yoğunlaşmış olmalarına karşın,[4] Gazâlî, Lacan'm arzu ve özne teorisiyle rezonans oluşturacak biçimde, egosunun derin çalkantıları ve bunların sükûnete ermesi üzerine otobiyografik yazılar yazmıştır. Egosunun yaşadığı fırtınalardan sonra yazdığı *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eseri Allah'a yaklaşma iç yaşantısına adanmıştır. Bu metinde özellikle konuşan öznenin dayandığı boşluğa açıklık getirmiştir.

Gazâlî'nin düşüncesi, Lacan'ınki gibi insan öznesinin farklılaşmamış bir çocukluk matrisinden zuhur

edişini izleyen gelişmeci bir perspektif içerir. Lacan'ın çok eleştirel yaklaştığı psikanalitik gelişmeleri de içeren, tutarlı ve özerk benlik gibi çoğu Batılı teorilerin aksine, Gazâlî özneyi oluşturan farklı "ruhlar" veya melekler üzerinde duruyordu.

Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr'da.* modern dilde bilişsel süreçler olarak tanımlanabilecek şekilde "insan ruhundaki tedrici değişimler" olarak adlandırdığı bir kavram ortaya koyar. Gazâlî'ye göre bunlar gelişimsel bir sıralamayla ortaya çıkar, ama hepsi tam anlamıyla olgun yetişkinde bir arada bulunur. Lacan, perspektifinde önemli olan *duyusal ruh* ve *imgelemci ruh* arasında ayrım yapar. Duyusal ruh, duyular tarafından iletilen bilgileri alır. Annesini emen bir bebekte duyusal ruh vardır. Buna karşın imgelemci ruh duyular tarafından iletilen bilgiyi kaydetmektedir. Bazı hayvanlarda da bulunmasına karşın, görüş alanı dışındaki bir nesneyi unutuveren çocukta bulunmaz. Gazali bu ikinci fonksiyondan, "nesne kalıcılığı" olarak tanımlayabileceğimiz çocuk ruhunda hayal gücünde korunan görüntüye, var olmayan bir varlığa dayanan, görüntü alanının dışında bir şeyler için ortaya çıkan arzu çatışmasının doğduğunu vurgular. İmgenin ortaya çıkışını ise bir tür bölünme olarak değerlendirir. Freud ve Lacan'da bu bölünme, talebin (sevgi talebi) ihtiyaçtan (fiziksel bir nesne tarafından tatmin edilen bir fizyolojik durumun) ayrılmasına bağlanmaktadır. Bu ayrılma, çocuk (Lacan'ın terimleriyle) imgesel olanın sahasına girdikçe bir çatışma yaratır. Gazâlî böylece, insan gelişiminin, ihtiyaç temelli duyusal verilere bel bağlamaktan

uzaklaşarak işaretlerin algıyı biçimlendirdiği (tersinin değil) bir dünyaya doğru evrildiğini vurgular.

Gazâlî'ye göre imgelemci ruhun ortaya çıkışını müteakip, aklî ruh ve sonra da diskürsif ruh ortaya çıkar. Bunlar çocuklarda bulunmayan melekelerdir. Yetişkinler duyu ve muhayyile alanlarının ötesindeki fikirleri kavramaya ve gerekli ve evrensel uygulamaları geliştirmeye muktedirdirler. Akıl, nedensel açıklamaları belirlemede önceliği gözden alır. Sonra ruh saf akıldan verileri alır, öncül olarak düzenler ve onlardan bilgiyi çıkarır. Bu türden bir muhakeme "reel"den bağımsızlaşır ve bugün ideolojiler olarak adlandırılacak şeylerin karakteristiklerini taşır.

Gazâlî'nin düşüncesinde en çok gelişmiş olan ve özne teorisi açısından anlamlı olan, insan anlayışının üst kiplerinin (akli ve insicamsız mantık) koşullarının ve bu modalite üzerine kurulan öznellik yaşantısının sınırlılıklarıyla ilgili görüşüdür. O, Saussurean veya Peircean işaretler teorisinden bağımsız olarak, benimsediğimiz görüşlerin ilişkisel özelliklerini ve bunların "hakikat"le keyfi ilişkisini vurgular. Bireyin gerçekliğini şekillendirmede kültürel geleneğin gücünü takdir eder. Hıristiyanlar Hıristiyanlığın hakikat olduğuna inanırlar, tıpkı Müslümanların tümüyle İslam'a inandıkları gibi. Bundan çıkardığı sonuç, rasyonel düşünce süreçlerimizin *(akl)* kendi başlarına bizi "hakikate" yaklaştıramadığıdır. Bilişsel süreçlerimiz bizi kendimize ve hakikatimize yabancılaştırmaktadır.

Gazâlî, insanın gelişim süreci boyunca ortaya çıkan ruh veya meleke kategorilerine bir "ruh"u daha dâhil

eder: aşkın nebevi ruh. Diğerlerinin aksine, bu ruh sadece birkaç seçilmiş kimseye özgüdür-peygamberlere ve bazı velîlere. Bu ruh, şuur sahibi zihnin kabiliyetiyle değil, başka yerden gelen bir kuşatma ile gerçekleşir. Hakikate varış, bir kuşatmayı, muhayyel olanın, ideolojilerin, bizimle hakikat araşma bir "perde" koyan "ben" ideolojisi de dâhil olmak üzere parçalanmasını gerektirir. Böylesi bir kuşatma olmaksızın, tarihsel olarak mümkin diskürsif bir oluşumda kalırız.

Gazâlî'ye göre, bu nebevi ruh kuşatmasının duygusal anlamı, tevekkülün mertebelerini anlatışından çıkarılabilir. Sufinin çalıştığı tevekkül aşamaları, çocukluğun gelişimsel sürecinin ters yönünde ilerler (bkz. Gazâlî 1975). Tevekkülün en alt aşaması, kendi kendine yeter bir kişilik yanılgısıdır: Kişi, Allah'ı güvenilir, nazik ve sözünde duran bir avukat gibi görür; işlerini O'na havale eder. Tevekkülün bir sonraki aşamasını tanımlamak için, Gazâlî, yanı sıra bunun psikolojik köklerini de açıklamak amacıyla, çocuğun annesiyle ilişkisi analojisini kullanır: Kişi, sadece annesini tanıyan ve ne zaman bir tehlikeyle karşılaşsa ondan destek alan küçük bir çocuk gibidir. Bu çocuk özgürlük yanılgısıyla hareket eder -Lacan'm ayna evrenindeki övünçlü/ coşkulu çocuğu kendisini bir bütün olarak hayal eden, ama tamlıktan mahrumiyeti, bölük pörçük tabiatı kendisine sık sık hatırlatılan, imgelemci ruh diye adlandırdığı bilişsel melekeler, bu yanıltıcı bütünlüğün temelini oluşturur.

Tevekkülün son ve en yüksek mertebesi, insani gelişim çemberinin iki ucunu temsil eden bebek ve ceset

analojisi üzerine kurulur: "Allah'ın huzurunda, ölü yıkayıcının elindeki ölü gibi ol," (Gazâlî 1975:255). "Nerede olursa olsun annesinin gelip onu bulacağını bilen çocuk gibidir. Annesinin memesini emmek istemese de annesi onu emzirecektir. Böyle biri Allah'ın rahmet ve inayetine güvendikçe isteklerinden vazgeçer ve istemediğinde istediğinden fazlasını alacağını bilir," (a.g.e., s. 255). Bu, aslında rahimdeki çocuk gibidir; henüz ayrı düşmemiştir ve bu yüzden hiçbir şey talep etmenin gerekmediği bir noktadadır. Bu formülasyonda her türlü isteğin aslında bir sevgi isteği olduğu iması vardır. Böylesi bir istek, anne ile çocuk arasında bir mesafe olduğunu düşündürür. Gazâlî, isteğin ihtiyaçla iç içe geçtiği aynı anda, ihtiyaçtan ilk kopuşun da başladığına dikkat çeker. Bu, emzirme isteğinin fark edilme/bilinme isteği ile aynı olduğu andır. Sufi, aradaki boşluğu kapatmak ve sürekli bir vuslat hali yaşamak ister. Ancak Gazâlî bu hali sürdürmenin imkânsız olduğunu, aranın her defasında yeniden açıldığını kabul eder. Bu duruşu sürdürmenin zorluğunu şöyle vurgular: "İkinci ve üçüncü mertebelere varılabilse dahi, burada kalmak zordur," (s. 255). Lacancı perspektiften, sufi elbette bilinçaltını yapılandırmış olan sembolik işaretler yoluyla Sembolik Düzeni aşmıştır. Kişi yokluğun artık yokluk olmadığı, ama yoğunlaşarak özneyi yoklukta bulduğu anın paradoksal yapısıyla yüz yüze gelir. Lacan diliyle, öznelliğin bölünmüş tabiatıyla sürekli yüz yüze gelmek, arzunun başkalığını sürekli hatırda tutmak zordur.

Lacan gibi, Gazâlî de öznenin özündeki yokluk duygusunun farkındaydı. Gazâlî, Allah ile mahluk arasın-

daki ilişkiyi yazdığı bölümde bunu **anlatır:** "Varlık, kendi içinde varlığı kendinden olana **(Allah'a) ve var-**lığı kendisinden olmayana (mümkin'e) bölünmüştür. Mümkin olanın varlığı ödünç bir varlıktır, kendisi adına bir varlığı yoktur. Kendi adına olduğunda, saf yokluktan ibarettir."

Gazâlî'ye göre, özne olarak sufi imkânsız arzuların ocağıdır. Özne, kendi gerçek arzusundan yetmiş bin perdeye ayrılmıştır; ki bunlar da egonun özne ile arzu nesnesi arasındaki perdeleri aşmak için kurguladığı yetmiş bin hayale denk gelir. Arzunun nihayetinde olan Allah, mecaz ile anlaşılmaz; insanlar ne kadar çabalarsa çabalasın, bu böyledir. Gazâlî, Allah'a ancak şuunat itibariyle mesel uygulanabileceğini söyler. Onun ifadeleriyle: "'Hû' derken, tanımsız bir varlığı, hiçbir meselin erişemediği 'bütün mesellerden a'lâ' olanı kastederiz. Firavun Allah'ın mahiyetini bilmek istediğinde, Musa sadece O'nun eserlerine işaret etmişti..." (1952:128).

Lacan teorisini geliştiren Kristeva da, metafor ve metonim arasındaki ayrımı vurgular (Kristeva 1986:246-248). Metaforlar tabiatları gereği sınırlıdır. Fantezinin, İmgelem Düzeni yapısmdadırlar. Aldatıcı ego metafor üzerine bina edilmiş ve sabitlenmiştir. Buna karşın Gazâlî'nin Allah'ı, Lacan'm *ötekisi* gibi, sadece özne ile metonimik bir ilişki kuran bir dizi işaret ile anlaşılabilir.

İmgelemci egonun oluşumunu ve onun Sembolik Düzen ile ilişkisini karakterize etmek için Lacan'm tercih ettiği metaforlardan biri de, aynadır. Ego, Benin

aynadaki görüntüsüdür. Ben, övünen çocuğun kendisine mal ettiği bir metafordur. Buna karşın, Sembolik Düzen aynanın arkasındaki sır gibidir, görünmez; kendisinin görülmeyen çerçevesidir. Gazâlî'ye göre, vecd halindeki sufi, tıpkı Lacan'm çocuğunun aynadaki görüntünün kendisi olduğunu iddia etmesi gibi, Allah ile özdeşlik iddiasında olabilir. Gazâlî de bunu bir ayna benzetmesiyle açıklıyordu: "Hiç ayna görmemiş bir insan, aniden bir aynayla karşılaştığında gördüğü şeyi aynanın kendisinden, aynaya özdeş bir şey zannetmesi mümkündür." Başka bir deyişle, sufi aynadaki kendi görüntüsünü Allah'ın tecellisi ile karıştırır. Bu durumda sufi, çocuğun tersine, yansıyan görüntünün başkalığını kavrar ve kendisini bu başkalık tarafından emilmiş hisseder -dolayısıyla sufi ben'i ya da kendiliğini kaybetmekten söz eder. Fakat bu hâlâ fantezidir, ben ile ötekinin birleşmesi fantezisi. Tıpkı Lacan gibi, Gazâlî de, Öteki, Allah ve Sembolik Düzenin yansıyan görüntü değil, aynanın görünmeyen formu olduğunu söyler. Aradaki mesafe hiçbir zaman tam olarak kapanamaz. Sufinin Benliği Tanrı değildir, o ödünç bir ışıkla aydınlanan, var olan bir yokluktur.

Aslında Gazâlî'nin sisteminde özneyi kendisinden yabancılaştıran şeyin Allah'ın yeri olduğu, şu bölüme dayanarak iddia edilebilir: "Veliler Hakikat semâ'sına uruc edip döndüklerinde aynı şeyi söylerler: 'Orada Birlikten başka bir şey görmedim!' Mutlak birlikte boğulmuş ve akılları bir uçurumdan aşağı yuvarlanmıştır. İçlerinde Allah'a nida etmekten başka mecal kalmamıştır. Kendilerini fark edecek mecalleri de kal-

mamıştır," (1952:106). ölü yıkayıcının elinde bir ceset veya talep etmeyen bir bebek gibi bir sufi imajı, Batı perspektifinden bakanlarca, çoğunlukla Doğu pasifliği olarak yorumlanmıştır. Kendisini ölü yıkayıcının elin de ceset olarak Allah'a sunan, kendi benine seslenme mecali bile kalmayan bir özne nasıl bir öznedir?

Bu soruyu, Gazâlî'ye göre tevekküle ulaşmanın sonucunu değerlendirerek cevaplandırabiliriz. Kendisini bir ceset veya tümüyle pasif bir bebek gibi tasavvur eden özneye ne olur? Gazâlî'ye göre: "Kendisini kaderine öylece bırakır. Sabit ve kararlıdır. Hareketlerinin, kuvvetinin, iradesinin, ilminin ve sair kuvvetlerinin kendi içinden mecburen akıp gittiğini düşünür." Sufi, böylece maksudunda karar kılar. Peygamberin söylediği gibi: "Allah der ki: 'Kulum bana nafile ibadetlerle yakınlık kazanır, ta ki onu seveyim. Ben onu sevdiğimde, onun işiten kulağı, gören gözü ve konuşan dili olurum.' Kalemin mecali buraya kadardır." Gazâlî, daha sonra bu deneyimden kaynaklanan hatalı tutumları sıralar. Psikanalitik söylem içinde bu duruma, ötekinin içselleştirilmesi ya da zaten içimizde olan ve bizim arzumuzun diliyle konuşan ötekinin fark edilmesi denilebilir. Kristeva'nm ifadesiyle: "Analitik deneyim, baba, kral, prens veya entelektüel söyleminin ***senin söylemin*** olduğunu gösterir. O senin içinde olan, ehlileştirebildiğin, ama asla tahakküm edemediğin bir mantıktır." (1987:55).

Sufi, talep etmeyen bebek veya ceset olduğunda, kaybedilen şey aldatıcı egodur. Yani, dış dünyaya akışkan ve değişken bir özne olarak çıkmaktan, onunla böyle

yüzleşmekten korktuğumuz için tutunduğumuz, vazgeçemediğimiz yanıltıcı benlik temsilleri. Paradoksal olarak, bu, dile getirmeksizin arzuya kavuşma halidir; çünkü bu halde olmak, aynı zamanda 'ben'in hiç olduğunun, sahte bir tasarım, farazi bir varlık olduğunun farkında olmaktır. Tevekkülün en yüksek aşamasına ulaşan sufi, algıladığı tüm gerçekleri sorgular, çünkü böylesi bir gerçeğe dayanmak Allah'tan yüz çevirmektir. Allah ile kurulan bu kuvvetli nispet, ancak Allah'ı gözlemlenemeyen, adlandırılamayan veya sorgulanamayan bir öteki olarak bilmekle mümkündür. Allah erişilmez bir maksuddur, ve sufi arzusunun erişilmezliğini, nihayetsizliğini hep göz önünde tutar.

Gazâlî'nin entelektüel ortamı göz önüne alındığında, onunla Lacan arasındaki paralellikler Lacan'm teorisinin katı bir modern Avrupa teorisi olmadığını ortaya koyar. Ancak Lacan'ı eleştirenler de, onun Avrupalı söylemin pek çok yönünü yeniden ürettiğini öne sürmüşlerdir. Foucault, psikanalizi, cinselliği güya doğal bir güç olarak yapılandırması ve onu bireyde izlenmesi ve kontrol edilmesi gerekli bir konuma yerleştirmesiyle bireyler üzerindeki denetimin sıklaştırılmasına katkıda bulunan tutarsız bir pratik olarak görür. Lacan bu doğallaştırma söylemini, olayın keyfîliğini ve dayatıldığı güç ilişkilerini ortaya koyarak kesmiştir. Gazâlî de benzer tepkisel bir harekette bulunmuştur. Yine de, hem Lacan, hem Gazâlî, hem eylemleri hem de düşünceleri kontrol etmek için egemen düzene itaat etmeye ikna edilerek bireylerin "normalleştirilmesi" gereğini kabul ediyorlardı. Lacan, öznenin içinde kendisine

bir yer bulacağı Sembolik bir Düzenin evrenselliği ve kaçınılmazlığından yanaydı; çünkü ona göre öznenin kendi arzusuna yabancılaşması, tarihsel olarak baskın bir politik veya ekonomik düzene tâbi olmasının bir sonucu olmaktan çok, öznenin dile geçmesinin kaçınılmaz bir sonucu, yani bir insanlık haliydi. Terminolojisi farklı olsa da, Gazâlî de benzer bir tutum sergiliyordu. Ona göre, şeriata dayalı ve Allah tarafından belirlenen Sembolik Düzen'in sürdürülmesi, evrensel insan projesinin temelidir. O, bu düzenin keyfî olduğunu, kaynağını Allah'ta bulduğu için insanın sorgulamaması gereken bir mantık olduğunu ima ediyordu. Bireyin teslim olması gereken, tâbi olacağı ve sorguya tutulacağı Düzen Allah'tandır. Sıradan insan düzenin keyfiliğini, Düzenin kendi arzusuna tâbi olmadığını sorgulamaktan alıkonulmak, yani denetlenmelidir.

Bu farklı konumlar da hem Gazâlî'nin hem de Lacan'm dünyalarında paralel direnme biçimleri üretmektedir. Direnme, tüm insan deneyimlerinin tek bir Sembolik Düzene yöneltilmesi gereğine meydan okuma şeklinde ortaya çıkar: tahakkümcü bir söylemin doğallığı iddialarına karşı politik bir meydan okuma. Avrupa'da bu direncin bir göstergesi Hegel geleneğinde temsil edilen sistemizasyona Nietzscheci-Dionysioscu meydan okumadır; İslam'daki sufi söylemde Gazâlî'nin sistematizasyonu ise, kalenderin şahsında bir muhalif bulur.

Örneğin Deleuze ve Guattari'nin açık Lacan eleştirilerinde, belirleyici bir düzenden (dolayısıyla "Anti-Oedipus" başlığından) Dionysioscu bir kaçış öne çıkar.

Arzuyu, nesneye hareketi ve nesneye uyumu sırasında doğrudan üretken olarak görürler. Arzu, belirlenmiş bir özneden, merkezi bir benden yoksun olmasına karşın bir nesneden yoksun değildir. Belirlenmiş sabit özne, sadece baskıcı/yıldırıcı bir toplumsal düzenin ürünü olarak ortaya çıkar. Deleuze ve Guattari, bu düzen üzerinde yıkıcı bir hamle olmaya meyilli politik bir konumdadırlar. Onların arzulayan bir makine, dünyayı ve diğerlerini yaşayan ve hiçbir boşluk olmadan onları arzulayan bir varlık olan insan imgesi, Sembolik Düzenin gerekliliğini reddeder, bütün arzuların özünde yitik bir annenin dokunuşu ve yargılayıcı bir babanın gözlemesi arzusu olduğu fikrini reddeder. Deleuze ve Guattari'nin "şizo" modelleri, sufi geleneğindeki "kalender" modelini hatırlatır: Kalender, kurulu düzeni kaale almayan, kendisine en küçük itibar bile istemeyen, benlikten ve bencillikten tamamen sıyrılmış, dış dünyaya yönelik arzuları tamamen yok olduğu için uzayda tıpkı bir makine gibi yürüyen gezgin ve aldırışsız bir kişiliktir. Kalender, bedevi, sadece rüyada gördüğü bir mürşidin şevkiyle, bilinçten gelen hiçbir baskı olmaksızın gezer. Kalender, anti-Oedipus'tur.

Deleuze ve Guattari, psikanalizi Lacancı versiyonu da içinde olmak üzere, muhafazakâr bir toplumsal kontrol aracı olarak ele alır. Benzer şekilde, Gazâlî de Müslüman toplum üzerinde muhafazakâr bir etkiye sahipti. Felsefe, hukuk ve sufi düşüncesinin bir sentezini geliştirdi; ki bu, bir manevi elit husule getirerek halkı bilgiye doğrudan ulaşmaktan alıkoydu. Cahilin, arzularının yıkıcı gücünden korkulduğu için, kendi arzula-

rının yerinden ve hakikatinden haberdar edilmemesi gerektiğini savunuyordu: Bir elit terapisi olan psikanaliz gibi, sufi öğretisinin en derin kavrayışları ve uygulamaları da, varolan sosyal düzene kişisel katkısı olan ruhani bir elit içindi. Kendilerini cinsel arzularının dürtüsünden alıkoyamayanlarm sıkı kontrollere ve cezalara ihtiyaçları vardır -kalenderler gibi, tehlikeli, yıkıcı olmayan bir kuvvet olmayacaklar ise eğer. Aynı sebeple, cahil kitlelere insan bilgisinin ihtiyarî olduğu ve hakikati kuşatamayacağı söylenmemelidir. Gazâlî, kendi keşiflerini sessizlik ve gizlilik içinde tutarak vazettiklerini hayata geçirdi.[6] Bu yüzden, hem Lacan hem Gazâlî, baskın bir politik düzende, içgörüleri kendi konum ve ilgilerinin yansıması olan tarihsel şahsiyetler olarak yerlerini almalıdır.

Mamafih, Gazâlî'ninki gibi içgörüler, en azından, sosyal düzenin ve geleneğin keyfiliğine nüfuz etmek için geliştirdiğimiz teorilerin eşsiz gücüne dair kibrimizi azaltmaya hizmet etmelidir. Avrupalı söylem, kültürlerin belli bir çokluk/çeşitlilik yaşadığını varsayma, henüz orada bulunup uçuşup duran sembollerin, başıboş dolaşan işaretlerin modem ve postmodem girdaplarına atılmamış biz insanlardan insan hallerinin keyfi kararsızlığını gizleyen, gerçeklik üstüne model üstüne model üreten sembollerin çokluğunu varsayma eğiliminde olagelmiştir. Hem Lacan'm hem Gazalî'nin teorileri insanın bilgi sistemlerinde köklü bir boşluğa ve öznenin temelinde buna eşlik eden bir uçuruma işaret eder.

Aynı şekilde, kurduğum analojiyi (Lacan: Deleuze ve Guattari=Gazâlî: Kalender) izlersek, sosyal düzenin

arzuyu şekillendirmede ve yabancılaşmış öznenin oluşumundaki formatif rolü kapitalist bir düzende yeni ortaya çıkıyor değildir! Hem Lacan hem Gazâlî'nin Sembolik Düzene yaptıkları vurgu, bir yanda güçlü bir siyasi-ekonomik düzenle ilişkili olan; öte yanda 'gerçeklik' iddiasında bulunan ikircikli bir duruştan kaynaklanmaktadır. Üstelik bu alanda farklı ideoloji ve söylemlerin muhalif fikirleri cirit atmaktadır. Çünkü her ikisi de güçlü bir politik-ekonomik düzenle ilişkili ve diğer ideolojilerin ve farklı söylemlerin karşı iddialar öne sürdüğü tartışmalı bir alanda "gerçeklik" olduğunu iddia eden söylemle çelişik bir konumda bulunuyor. "Gerçeklik" diyalojik bir süreçte açıkça ve bilinçli olarak yer edinmeye çalışır, mücadele eder. İşte bu mücadeledir ki, bireyin içinde kendiliğinden refleksli bir iç uzay açar, gerçekliği şeffaf olarak temsil eden çok çeşitli işaretler bu boşlukta sorgulanır.

İKBAL, GAZÂLÎ VE KALENDER

İkbal, Müslüman öznesini Avrupa egemenliği karşısında güçlü bir kuvvet olarak yeniden inşa etme çabasında, bir yandan Gazâlî ve kalenderler arasında, diğer yandan Hegel ve Nietzsche arasında bir orta yol aradı. İkbal, Gazâlî'nin kavrayışının parlaklığını fark etmişti, ama onun sosyal düzene ilişkin reçetelerinin Müslüman toplumunun durgunlaşmasına yol açtığı kanaatindeydi. Özellikle, Avrupalı politik filozoflar gibi, otoritenin ve iktidarın siyasi bir merkezden aşağı ve dışarı yayıldığı bir düzeni eleştiriyordu, hele de bu

siyasi merkez gayrimüslim sömürgeci bir güç ise. îk bal, sosyal bir hiyerarşinin tepeden aşağı meşru olarak yayılan bir düzen ve otorite ideolojisinin yerini popü- ler bir onaylamadan kaynaklanan otorite fikrine terk ettiği bir dünyada yaşıyor ve değişen tarihsel koşul- lar nedeniyle Gazâlî'den ayrılıyordu: Siyasal katılımın nosyonları ve siyasal düzenin idamesinde bilginin rolü değişmişti.

îkbal, modern Müslüman topluluğu içinde yer alan politik özne için geliştirdiği bu yeni konumu ifade et- mek üzere hem Nietzsche hem de kalender imajları- na dikkat çekti. Müslüman kültürünün oryantalistçe aşağılanmasından yakman îkbal, kendi benliğine de nüfuz etmiş olan ve Müslümanı zaaflı ve alçaltıcı bir konuma ittiğini düşündüğü Doğu-Batı ikirciminden kaçmak ve bunu aşmak için kuvvetli bir araç olarak kalender imajını buldu. 0 da Gazâlî gibi düzenin ken- disinin reddini savunmuyordu. Kendisini hem kalen- der hem de Nietzsche ile özdeşleştiriyordu, ama aynı anda onları reddediyordu. Özellikle bir şiiri vardır ki, onun ister Nietzsche ister kalender olsun, belirli düşü- nüşleri veya duruşları ele alma biçimini gösterir.

> Koltuğumun altında bir putla
> Kabe'yi tavâf etmişim,
> Putlar önümde dururken
> Allah'ın adını çağırmışım
> Gönlüm hâlâ istemekte
> Aramaya devam etmeliyim, her ne kadar
> Kıldan ince sıratı adımlıyorsam da (Alıntılar 4; îkbal 1971-178)

İkbal, şiirinde de kendisinin de bir kalender olduğunu tekrar tekrar ilan eder:

> Gel de katıl İkbal'in cemiyetine
> Ve paylaş onunla birkaç kadehi
> Başını tıraş etmese de
> O, bilir kalenderlerin yolunu (İkbal 1971:143)

Aynı zamanda, kendisini kalenderden ayırıyordu da:

> Gel, tutup sarılalım
> İkbal'in cübbesinin eteğini
> Çünkü o yamalı giysiler içinde
> Velîlerin türbelerinde dolaşan biri değildir (İkbal
> 971:51)

İkbal Fârisî sufi şairlere övgüler yağdırdığı halde, "Fârisî mistisizmini" reddediyordu ama, Nietzsche'den etkilenmemiş olduğunu iddia ederken, Nietzsche'yi vurguluyordu.[7] İkbal için kalender, durağan sosyal biçimlerin putlarının reddini temsil ediyordu, fakat Farslı eski sufi şairler gibi, tarihteki kalenderlerin katı anti-sosyal uygulamalarını da reddediyordu. Faşizmin gündelik hayattaki köklerini kazımakla değil,[8] fakat ulus-devlet çerçevesi içinde yeni bir sosyopolitik düzen inşa etmekle ilgileniyordu.

îkbal, sufi amacını aktif benin terbiyesi olarak yeniden belirleyerek sömürgeci egemenliğini; ve kendisinin ve diğer modernistlerin değiştirmek istediği, bir âlimler sınıfının İslam hukuku (şeriat) yorumlarının pasifçe kabulünü engellemek istiyordu. İkbal'in dillendirdiği sufi amacı, Batılı anlamda özerk bir egonun gelişmesini değil, insanın Allah tarafından kendisine

hidayet edilen bir özne olduğunu kabul eder. İnsan, Allah'ı geleneksel ideolojilerin veya egemen söylemin pasifçe kabulü yoluyla değil, arzulayan bir özne olarak doğrudan yaşantı yoluyla tanımalıdır. Ta ki, Gazâlî'nin sufisi gibi, kendi arzusunun farkına varsın ve Allah'ın onunla konuştuğu bir dil olsun.

1. Bizzat Freud hem fiziksel fenomenlerin nedensel açıklamaları, hem de semptomların ve diğer bilinçdışı fenomenlerin anlamlılığını keşfetmeye çalışan bilinçdışı hermerotiğini kuşatmak için çaba sarf etmişse de, psikanalizin uygulamasında bu gerilim sıklıkla yitirilmiştir.
2. Batılı siyasal söylem, devlet ile vatandaş olarak tebaa arasında hükümdar ve teb'a arasındaki otorite ilişkisini tersyüz eden, hikmetin halka ait olduğu ve seçilmiş devlet görevlisinin sadece halkın iradesini temsil ettiği yeni bir ilişki biçimi tasarlamıştır.
3. İkbal, İslami dini düşünceyi 'yeniden kurma' çabasını sarf ederken, 'son beş yüz yıl boyunca, İslam'da dini düşüncenin bilfiil duraksadığını" ileri sürmektedir (İkbal 1971 a:7).
4. İkbal, Gazalî'nin hakikatin kaynağı olarak mistik tecrübe üzerine vurgusuyla hemfikir olmakla birlikte, onun dil ve aklî bilginin terakki edemediği, yani özünde sonlu tabiatlarından dolayı hakikate daha da yakmlaşamadıkları şeklindeki açıklamasına eleştiri getirmektedir. İkbal Gazalî'yi İslami düşüncede can alıcı bir dönüm noktası olarak dini tecrübe ile bilgi arasında radikal bir ayrımın yaratıcısı olarak, İslam'da akli geleneği duraksatan, böylece "durgunluğa" ve İslam dünyasının Batıya karşı nihai zayıflığına sebebiyet veren bir kavşak olarak tarif etmiştir.
5. Gazalî'nin kardeşi Ahmed Gazalî dâhil.
6. Aynısı Lacan için de söylenebilir: Lacan'm kurduğu iletişim öyleydi ki, onun görüşlerini gereğince anlamayı, ancak onun yoluna sülük etmiş olanlar başarabilirdi.
7. Bkz. onun "Nietzsche and Jalal ud-Din Rumi" adlı makalesi (İkbal 1979:165).
8. Bkz. Foucault'nun Deleuze ve Guattari'nin Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia adlı çalışması için yazdığı sunuş yazısı (Minneapolis: Minnesota University Press, 1983, s. xiii).

ANLAM ARAYIŞI*

VVilliam Chittick

İslami bakış açısına göre, hakikatin sadece zahiren algıladığımız şekilden ibaret olduğunu veya insanın kâinatın en derinlerine nüfuz etmesini sağlayacak araçlara sahip olduğunu ve kâinatın bütün sırlarını çözebileceğini söylemekten daha gülünç bir şey yoktur. Gerçekte, yüzeyde görünenin altında ve suretlerin ötesinde tükenmez bir anlam ve değerler hâzinesi yatmaktadır. Kur'an-ı Kerim, zahirî âlemi lebaleb dolduran ve Allah, melekler ve ruhlar gibi idrake soyut kavramları içeren, gözle görülmez hakikatlerden bahseden ayetlerle doludur; zaten İslam'ın özü de "gayba iman"dır (bkz. Kur'an, 2:3). Göze sureten görünmeyen en önde gelen hakikat, Zât-ı ilahi'sini, ve Kur'an-ı Kerim'in bize mükerreren söylediği üzere, "her şeyi" hakkıyla bilen Allahu Teâlâ'dır. Kur'anî ifadeye göre konuşacak olursak, "gaybı ve aşikâr olanı hakkıyla bilen" sadece ve sadece Allah'tır. İnsanlara gelecek olursak, onlar, "O'nun dilediğinden başka, O'nun ilminden hiçbir şey kavrayamazlar." (Bkz. Kur'an, 2:255)

İnsanların ilmi arama mecburiyetlerinin en temeldeki sebebi, cahil olmalarıdır. Fakat bu, aranması ge-

reken öylesine bir ilim veya herhangi bir bilgi değildir. Hakiki ilmin maksadı ve maksudu Allah ve Allah'ın yaptıkları (bizatihi, hakikat bilgisi) ve Allah'ın hidayeti ve buyruklarıdır (yani, insanların nasıl davranması ve ne halde olması gerektiğine dair ilim). Bu iki âlemin ilmi, Kur'an-ı Kerim'in kutsal Kitabi ve nebevi faaliyet, tabii hadiseler ve insanın kendisi olmak üzere üç büyük alana yerleştirdiği "ayet"ler, yani "işaretler" vasıtasıyla birleşir. Kur'an'da *ayet* ve *âyât* (ayetler) kelimesinin tekrar be tekrar kullanılması, eşyanın ve olayların önem ve hikmeti her ne kadar gizli ise de idrakimiz nispetinde onların manalarına dair izler, ipuçları ve imalar sâdır olduğunu beyan eder.

Gerçek şu ki, idrak havzamıza tenezzül ettiği kadarıyla hakikat, bize tevhid kaidesinin hemen üstüne gelen çok daha derin ve çok daha hakiki bir şeyden bahseder; o da, Allah'tan başka hakikat olmadığıdır. "Hakikat" kelimesiyle tavsif edilmeye yegâne lâyık, Allahu Teâlâ'dır, O'ndan gayrisinin konumları hep muğlâktır. Sadece Allah Hakikat'tir ve başka her şey Hakikat'i eşzamanlı olarak gizler ve ifşa eder.

BİLMENİN İKİ YOLU

Hikmet arayıcısının maksadı, müntehasında benötesi bir hakikat olan ve varlığı tümüyle kavrayarak âdemlik sırrının özünde mekân tutan *akl-ı meâd*'a varmak, onu yaşama geçirmektir. Ancak bu akl-ı meâd'a terfi eden insanlar Habîr ve Alîm olan Allah'ın bir sıfatı olan hikmeti görebilecek gözü uyandırabilirler.

Şimdilerde, hikmete talip olan irfani ilim ile taklide mecbur olan menkul bilgilerin arasındaki farklar akademik disiplinlerin metodoloji ve yaklaşımlarında az çok tebellür etmeye başladı. Matematikte kök tutmuş alanlar irfani bir kavrayışa meylederken, tarih, sosyal bilim ve konusu insan olan ilimler nakil yöntemine sıkı sıkıya yapışmış bulunuyor.

Eğer matematik, geleneksel olarak türlere dair akli bir bilim olarak addedilegeldiyse, bunun sebebi ilkelerinin herhangi bir ilim naklini dayatmaksızın kişinin kendisinde keşfedilebilir olmasındandır. Matematiksel bilgiden doğan özel kesinlik hissi, matematiğin zahiri hakikatin altını çizen ve ruhun aslını teşkil eden birleştirici ve idrake müsait düzenin bir ifadesi olması gerçeğinden ileri geliyor diye görülürdü. Menkul bilgilerin aksine, matematiksel hakikatler, bir kere anlaşıldıktan sonra kozmosu ve ruhu şekillendiren hakikate intibak ettiklerinden, "Bu, olsa olsa, ancak bir nizamın ifadesi olur," şeklinde görülürler. Yine de matematik, nefsin dışından gelen afaki bilgilere dayalı olarak işgördüğü için, tam anlamıyla irfani bir bilim olarak görülmemiştir. Matematik, daha alt seviyede bir kesinlik duygusuna hitap eder ve menkul ve irfani ilimler arasında "ara (*mutavassıt*) bölge" olarak görülür.

Dini ilimlerin büyük kısmı nakledilir, lâkin konusu din olmayan ilimler de menkuldür, zira hemen hemen bildiğimiz her şeyi kendi içimizde keşfetmemiş, diğer insanlardan öğrenmişizdir. Modern bilim keşfe mütemayildir; ancak, tipik bir şekilde, keşfedilen şeyin keşfe yönelik nefsin iç dünyasında değil de dış dün-

yada durduğu düşünülür. Fen bilimleriyle iştigal eden âlimler birinci el bilginin peşindedirler, fakat bilime dair genel bilgileri mecburen menkuldür. Veri toplanması ve münferit bilgilerin birleştirilmesi işine odaklamlmasım teşvik eden geri kalmışlık hissi bakımından, fen bilginleri tanım gereği "uzmandırlar ve kendi alanlarında dahi seleflerinin bulgularına dayanmadan hiçbir şey ortaya koyamazlar.

Kısaca söyleyecek olursak, modern bilimin ve özellikle onun matematiksel formlarının "entelektüel" bir eğilimi söz konusudur; fakat aynı zamanda iyi bilim adamları devlerin omuzlarının üstünde durdukları gerçeğini evvelemirde kabul etmektedir. Hedeflerine varmak için halihazırda naklen önlerine konmuş bilgiyi bir lütuf olarak alıyorlar. Olur da çok sayıda bilim adamı belli bir noktada nakil yoluyla gelmiş nazariyeleri öyle bir raddeye kadar sorgulayacak olursa, o noktada bir paradigma değişikliği gerçekleşiyor. Paradigmalar değişince, onların menkul bilgilerini ve nazarî anlayışlarını aldıkları otoritelerin de bazıları değişecektir.

Hakiki irfani bilgi, tamamıyla farklı bir şeydir. Ona, herhangi birinin omuzlarına basarak varılamaz. Sadece ruhun derinliklerinde herhangi bir mutavassıt olmaksızın bilinen şey, kelimenin tam anlamıyla irfanidir. Kimse böyle bir bilgiyi başkasına diğer bilgiler gibi aktaramaz. Ayrıca bu bilgi, okumak veya ilim tahsili ile de mutlaka ele girmez. Kişide çok uzun bir zihnî talim ve gayret süreci, ayrıca nefsî ve kalbî arınma *(tezkiye-i nefs* ve *tasfiye-i kalp)* ile açığa çıkartılabilir.

İrfani talim ve terbiyenin meyvelerinden biri, hariçteki mevhum "nesne"nin ve dâhildeki "özne"nin zatî olarak bir ve aynı olduklarını bilmek *(ilmelyakîn)* veyahut görmek (*aynelyakîn*) ve idrak etmektir *[hakkalyakîn*). İkisini, yani özne ve nesneyi ayrı-gayrı görmek ise, âlem (kozmos) ve nefsin anlamlarını bozmak, eşya ile nefis arasındaki ilişkiyi ise çarpıtmak demektir ki, bu denli tahrifat kaçınılmaz olarak nefis, insan ve dünya arasında bozuk ilişkilere sebebiyet verir. Entelektüel arayış, yapısı gereği, özne ve nesnenin birlenmesi, yani cem'edilmesiyle sadece doğru bilginin tahsil edilmesine değil, aynı zamanda sağlam bir ahlaki karakterin ve erdemli bir kişiliğin insanın iç dünyasına yer etmesine de vurguda bulunmuştur. Bu arayış, nefsin ben-merkezciliğinin üstesinden gelmeyi, onu bireyci eğilimlerinden koparmak için terbiye ve tezkiye etmeyi ve nihayet yolunu nefis ve öteki arasındaki "uçuruma" bir köprü oluşturacak şekilde bir yol kurma noktasına çıkartmayı hedeflemiştir.

Hikmete talip gayretli filozoflar eğitimlerinin değişmez bir parçası olarak ahlakbilim okurken, mutasavvıflar ise güzel ahlaka ulaşmayı ve kötü ahlaktan kaçınmayı en öncelikli vazifeleri addetmişlerdir. Ahlakbilim, onlar için, sırf sözde yaşayan teorik bir çabadan öte, daha iyi bir insan haline gelmenin rehber kitabıydı. Bunun yanı sıra, ahlaklı, faziletli ve iffetli hareket etmek demek olan doğru davranış biçimlerine varmanın, dünyaya dair doğru bilgilere; bu doğru

bilgilerin ise insan ruhu ve âleme dair arızi ve baki hakikatlere dair doğru bilgilere dayandığı gerçeği, her zaman için en baştan benimsenmiş durumdaydı.

Özne ve nesne arasındaki kırılmanın modem dünya görüşünde tam olarak nasıl bu denli kök saldığı ve yer ettiği konusu, tarihçiler ve filozoflar tarafından gayet yoğun bir şekilde görüşülüp tartışılagelmiş hususlardır. Bu ikiliğin çetrefilli sebepleri her ne olmuş olursa olsun, ayırıcı ve bölücü bir epistemoloji (bilgi kuramı) zamanla ortaya çıkmış ve Descartes'la birlikte billurlaşmıştır. Halbuki asırlar boyunca hikmet arayıcıları ilmin en ulvi gayesinin Yaratıcıyı ve dünyayı kendini - anlama ve kendini-gerçekleştirme yoluyla doğru şekilde idrak etmek olduğunu anlamışlardı. Bu yaklaşım, en sonunda terk edildi ve neredeyse tamamen başka bir görüş ile değiştirildi. İlim aslen kontrol ve manipülasyon aracı olarak anlaşılır hale geldi. Hiç şüphesiz, birçok bilim adamı ahlaklı ve faziletli insanlar olmayı sürdürdüler, lâkin dünyanın tabiatına dair ilmi arayışlarıyla bağlantılı olarak erdemin hakikatte ne için gerekli olduğu sorusuna hitap edememeye başladılar.

İlk başta hikmet arayışı nefsi kemale erdirme gayretiyle birlikte işleyen bir süreçti. Pierre Hadot'nun işaret ettiği gibi, felsefe her zaman bir hayat tarzı ve manevi bir ilim olagelmişti. Nihayet, enfüsi daireye dair kaygılar din âlimleri ve ahlakçıların şahsî meselesi haline indirgendi. Ahlakbilim "hakiki" ilme sonradan eklenmiş bir düşünceymiş gibi gösterilmeyse başlandı ve hakikatin kıymeti kuşa döndürüldü. Modern dönem öncesi gelenekler, ilmi nefsi terbiye etmek ve kemale erdirmek

için aramışlardı, ancak modem bilimsel teşebbüsler nefsi sübjektif âleminde kendi haline bırakıp ötekini, yani dış dünyayı manipüle etmeyi ve güdümleyip sömürmeyi amaç edindiler. Bütün bu olup biteni Bryan Appleyard haricindeki çok az kimse açıkladı. Appleyard, birkaç neticeye varırken, vurgulu bir dille şöyle diyor:

> "Bilim hepimizi kendi şahsî ve hususi sebeplerimize hapsetti. Bizi dünyamızdan kopartırken, bilinçlerimizin yüksek, zırhlı kulelerine kilitledi. Hariçte ya aldatıcı ya da manasız bir yabancı manzara, içte de varlığından emin olduğumuz yegâne mülk vardı: kendimizi bilmeye dair hiç durmayan ve endişeli bir iç gevezelik. Ruhlarımız bedenlerimizden uzaklaştırıldı."[1]

DÜNYA GÖRÜŞÜ

İrfani gelenek, ilim tahsili ve öğrenmenin amacının belli bir ilmi öğrenmek veya belli sorunları çözmek olmadığı gerçeğini hep el üstünde tutmuştur. Ferdiyetçi ve kalıp dayatıcı motivasyonlar nefsi terbiye etmekten ve kişinin kendi özünü idrak etmesinden sapmalar olarak görülürlerdi. Kişi, kendisi bizâtihi el-Hakîm (c.c.)'den gayrı bir şey olmayan hikmeti şunu-bunu anlamayı hedefleyerek veya kayıtlı ve belirli amaçlara yönelerek sevemezdi. İbn Sînâ'nm "Arifler Hakikî ve Evvel olanı sadece O'nun için arzular; gayrı şeyler için değil," derken kastettiği şey, tam olarak işte budur. Sadece Evvel ve Âhir olan Hak'tan gelen parlak nur olan akl-ı meada ulaşmak, kişinin kendi özünü idrak etmesini ve dünyanın ne olduğunu tam olarak anlamasını mümkün kılar.

O halde, bu irfan ve hikmet taliplerinin kendilerinde aradıkları o "hüviyet" ne idi? "Hüviyete dair doğru ve hakiki bilgi, zât ile irtibatlı olan nefes hariç, cümle şeye kapalıdır," ikazını yaparak, şimdi ele almam gereken soru işte bu. Hakikatte, ortada bilinmesi gereken harici bir nesne yoktur. Zât'm ilminde özne, nesne, bilen ve bilinen bir ve aynı şeydir. Ancak, öz-bilgiye, içteki öze dair herhangi bir sözlü veya yazılı ifade nakil yoluyla tahsil edilir. îrfani bilginin yegâne mahalli kendi bilen nefstir. Menkul ifadelerin görebileceği en yüksek hizmet, nefse doğru yolu göstermektir.

Nefsin mahiyetine dair bir önermede bulunmak için, içinde onu tartışmanın bir anlam ifade edeceği bir bağlama ihtiyacımız var. İşte dünya görüşünün rolü tam olarak da budur. Hakiki ilim ampirik olarak, yani deneylerle doğrulanacak bir şey mesabesine indirgendiği için, eşyaya dair modern bakış (bu bakışın çökmekte olduğuna dair genel kabul gören düşünceyi benimsesek de, benimsemesek de) hakikatin tümüne dair bir görüş sunmaz. Böylesi bir doğrulama ise, nesne üzerinde, ancak özne ve nesne ayrı birer şey olarak görüldüğünde sahip olunabilen, belli bir derecede tasarrufu gerektirir. Hakikatin sadece beş duyuya hitap eden ve dolayısıyla tasarruf edilebilir olan alanları gerçek kabul edilir; bu da "hakikatin" sadece baştaki gözle görülebilir âleme indirgenmesi demektir. Sonsuz bir şekilde daha geniş olan Gayb, yani görünmez âlem ise basitçe görmezden gelinmektedir.

Geleneksel görüşlerde, baştaki gözün göremediği boyutları hakikatin ana sahnesine yerleştiren son de-

rece heybetli bir kavrayış gücü göze çarpar. Kozmolojiye biçtikleri çerçeveler ya siyah-beyaz gibi kesinlik arz etmemiş veyahut da böylece yoruma açık oldukları (Orta Çağ Hıristiyan kâinatını "kapalı" olarak görenlerin fikirlerinin aksine) remiz ve işaretler diline hak ettiği kıymeti verenlerce kolaylıkla anlaşılabilmiştir. Geleneksel dünya görüşlerinde sınırlayıcı ufuklar yoktur; çünkü eşyaya yapılabilecek herhangi bir tasvir, Görünmeyenin baştaki göze görünen ve nâkıs bir temsili olarak tanınacaktır. Hadiseler, idrake kapalı bir kesafette bulanmak yerine, şeffaftır, çünkü -adına ister Allah, Tanrı, Brahman, Buda, tabiat ana veya ister Tao densin- Sonsuza işaret etmektedir.

İrfânî geleneğin durduğu noktadan bakacak olursak, ilim için olan bütün arayışların en birinci muharrik gücü, tevhid sezgisidir. Her ilim talibi, her şeyin birbiriyle ahenkli, bağlantılı ve anlaşılabilir olduğunu kendi varlığının belli bir seviyesinde hâlihazırda sezer durumdadır. Sağlıklı her akıl bilir ki, kâinat tek bir hakikatin deminde devran etmektedir; bizatihi kâinat -*universe*- kelimesi bu sezgiye işaret etmektedir (William James tarafından universe'ün yerine icat edilen *multiverse* ifadesinin dahi kökleri insan zekâsının birleyici vizyonunda gizlidir.) Modern bilimsel teşebbüs her yerde hazır olan tevhid sezgisini görsel olarak tanımlar, fakat bu tanımlama bile, kâinatın insanca kavranıp kuşatılabilir kanunlarla yönetildiği zannına dayalıdır. Kanunlar ve ilmen ihata edilebilirlik hususu, birbiriyle bağlantılı ve ilgili olma halini ve nihai bir

bütünlük anlayışını gerektirmektedir. Eğer bazı bilim adamları nihai birlik halini inkâr etmeyi seçiyorlarsa, bunun sebebi bu tevhidin laboratuvar ortamında deneysel olarak ispatlanamaz olmasıdır; fakat diğer yandan, içinde bulundukları uğraşılar kendi ifadelerini tekzip etmektedir.

îrfani gelenek için tevhid yegâne emin olunan ve yakîne ulaştıran dayanak noktasıdır, zira Mutlak Bir'in hakikatini beyan etmektedir. Ki O, hak ve gerçek olan Tek Hakikat'tir. O halde, âleme dair bilgi Yaratıcıyı Evvel ve Âhir -Alfa ve Omega- olarak ikrar ederken, kozmosu ve nefsi gözlemleyerek elde edilebilir. İslam felsefesinde Mutlak Bir'i tarif etmek için kullanılan en tipik kelime, gördüğümüz gibi, sadece varlık değil -buluş, sezgi, farkmdalık, şuurluluk, bilgi ve keyif de demek olan- vücuttur. Şuurluluk Hakiki Varlığın zâtı bir sıfatıdır; yani Nihai Hakikat'te varlık ve şuur tamamen aynı şeydir. Hadiseler ile bilinen kâinatı ortaya çıkaran, yani hayat, kudret ve sevgi gibi kendi nefsimize dair tecrübemizde ve kâinatta tebarüz eden muhtelif sıfatlarla mahlukatı yaratan da bu Varlık-Şuur'dur.

Hindular bize Brahman'ın "varlık-ilim-saadet" demek olan *sat-chit-ananda* olduğunu söylerler. Seyyid Hüseyin Nasr bu Sanskritçe ifadenin bir muadilini Arapça'daki *vücud-vicdan-vecd* üçlüsünde görebileceğimizi vurgulamıştır. Hepsi de v-c-d kökünden gelmekle birlikte, her biri Nihai Hakikat'in farklı bir veçhesini ön plana çıkarmaktadır.

Filozofların dediği gibi, Allah'ın Vâcibü'l-Vücûd olduğunu söylemek O'nun Zâtıyla var olduğunu ve olma-

masının imkânsız olduğunu; ayrıca, şuurlu ve her şeyi bilir olduğunu ve böyle olmamasının imkânsız olduğunu; yine, keyfiyeti insan aklına malum olmaksızın mutlu ve şen olduğunu ve böyle olmamasının imkânsız olduğunu söylemek anlamına gelir. O zaman şu üç sıfat -Varlık, Şuur ve Saadet- hiçlikten pıhtılaşarak varlığa akan dünyanın varoluşsal sıfatlarının sebebidir.

Yegâne Ulvi Hakikat'in varlık meydanına sürdüğü ilk gerçeklik olan Akl-ı Küll veya Ruh-u Küll her arızi şeyin olabileceği seviyede bu Hakikat ile benzeşir. Bu ilk gerçeklik olan Akl-ı ve Ruh-u Küll, âlem-i imkân dâhilinde olabilecek bütün şeylerin mümkin farkmdalığı ile farkındadır. Yegâne Hakiki Olan, bu ilk mümkin gerçeklik ile çokluğu, kesret âlemini var eder. Fakat kâinat tedricen zuhur eder; ve özünden uzaklara kaydıkça, tıpkı ışığın yoğunluğunun kaynağından uzaklaştıkça azalması gibi, giderek loş hale gelir.

Hakikatin tabir caizse böyle eksilmesi, muhtelif şekillerde numaralandırılan mertebeler ile gerçekleşir. Temel anlayışa göre, âlem ahenkli, muntazam ve katmanlıdır ve belli bir istikamette seyretmektedir. Hakikatin Gerçek Varlığa daha yakın ve daha uzak olmak üzere dereceleri vardır. Hakk'a yakınlık O'nun sıfatlarına iştirak derecesine göre ölçülür; içinde bulunulan derecenin tevhid, hayat, şuur, kudret, irade, merhamet, hikmet, sevgi ve benzeri özelliklerinin yoğunluğu gibi... Hak'tan uzaklık ise yine aynı sıfatların zuhurundaki zayıflık ile ölçülür. Nihayet Varlık-Şuur-Saadet'in izdüşümleri o derece doygunluğa varır ki, artık kemale erme sürecinin ilerleyeceği yer kalmaz.

îşte o zaman süreç kendi içindeki öze tamamıyla rücu etmiş olur.

Müslüman kozmologlar kâinatı, ezeli olarak Hak'tan gelip Hakk'a döner şekilde, çift yönlü görürler. Kâinat, eşzamanlı olarak her an hem merkezden sâdır olmakta hem de merkeze doğru akmaktadır. Cenab-ı Hak Mutlak, Sonsuz ve Sabit'tir; başka her şey hareket halindedir, değişmekte ve dönüşmektedir. Her hareket ya Hakk'adır ya Hak'tandır. Hareketin istikameti, Hakk'm eşyadan zuhur eden işaret ve izlerinin artan veya azalan yoğunluğu ile değerlendirilir.

Daim gelip gitmekte olan bu kâinatta, modem düşüncelerin çok büyük bir bölümünü karakterize eden sevimsiz düalizmlere yer yoktur. Daha sofistike kozmolojilerde, hakikat mütemadi bütünler, tayflar, bütünleyicilikler, muvazeneler, dengeler ve birlikler açısından anlaşılır. Ruh ve beden, semâvat ve arz, geçmiş ve gelecek, yerel ve yerel olmayan... Bunların hepsi izafi ve tamamlayıcı kavramlar olarak anlaşılır. Üstelik ne zaman bir düalizm tartışılsa, tipik olarak tavassut ederek "berzah" vazifesi gören, arasında kalman iki şeyin ne biri ne de öteki olan, fakat ikisinin arasında bir ilişkiyi mümkün kılan bir üçüncü öge vardır. Batılı düşüncenin "tabii ve tabiatüstü", "akıl ve beden" ve "ruh ve madde" arasında göregeldiği katıksız ikili ayrımları ifade edecek bir ıstılah yoktu. Her tabii şeyin tabiatüstü boyutları vardır ve her mücessem şey ruh ile doludur; kâinat her seviyede görülmeyen şeylere dair işaretler ve haberlerle dolu haldedir. Baştaki göze görünen âlemde hiçbir mutlak sabit yoktur; yegâne mut-

lak ve Tek olan, ayrıca görünmeyen ve tanımlar tarafın dan da kavranıp kuşaklamayacak olan, Allah'tır.

NEFS

Felsefe geleneği açısından bakacak olursak, insan nefsinin en derindeki kökü, sonradan var edilmiş bütün varlıkların içinde bilkuvve taşıdığı cevheri ve kapasiteyi bilen îlk Akıl, yani Akl-ı Evvel'dir. Işığın yayılmasına benzer bir merkezkaç süreciyle kâinatı doğuran, işte bu Akıldır. Bununla eşzamanlı surette zuhur eden merkeze doğru harekete gelecek olursak, o her baktığımız yerde, özellikle de her ikisi de hayat ve idrak emareleri gösteren bitki ve hayvanlarda tezahür eder.

Hatırlamamız gerekirse, hayat hayatsızlıktan çok daha yoğun bir hakikat derecesi tahakkuk ettirir. Hayat, Hak olanın bir sıfatıdır ve onun izdüşümleri arasında ahenk ve bütünleşme vardır. Buna karşın, hayatsızlık nispi bir saçılma, dağınıklık ve ahenksizlikle ilgilidir. Hayat ayrıca ölü, âtıl ve maddi şeyler gibi aynı satıhta var olmaz. Hayatı sadece faaliyet, işaret ve izlerini ele alarak müstakil olarak tetkik edemeyiz. Halihazırda, gayet derin bir anlamda hayat zaten gaybdır ve ruhanidir. Hayat sabitlikten kaçtığı için matematiksel analizlere ve teknolojik manipülasyonlara mücessem şeylerden çok daha az bir seviyede tâbidir. Onun zâtı görünmezliği, biyolojinin neden asla mutlak sonuçlara varıcı bir bilim olamayacağını ve tıbbın da neden her zaman "ölüm" an'ım tespit sorununu yaşayacağını açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Hayata dair tek gerçek bilgimiz, birinci elden, yani bizzat kendi içimizden doğmaktadır. Peki, bu hayatı tam olarak nerede biliyoruz? Hayat aslen görünmez ve belli bir mekâna atfedilemez; bu gerçekler hayatın hakikatini kucaklayan, aynı zamanda cansızlıktan çok uzak ve Ezeli Hakiki'ye daha yakın ve daha ulvi bir varolma seviyesiyle ilgili olan şuur için daha geçerlidir. Fakat hayvani şuurun, insani ve hayvani mümkinat dairesini tefekkür ettiğimizde tebarüz eden çok ciddi kısıtlamaları vardır. Gerçekte, hayvanlar çevrelerindeki dönüşsüz şuurun sınırlarını aşamazlar. İnsanların ise, bunun tersine, tek meziyeti canlılık emaresi göstermek olan hayvanlar âlemindeki kısıtlama ve sınırlamaların ötesine geçme ve Hakk'ı bilen ve tanıyan nefis hakkında tefekkür etme potansiyeli vardır.

Diğer bir deyişle, ancak insanoğlu çevresel sınırlardan "azade" olmayı isteyebilir. Bu sınırlar sadece fiziksel değil, aynı zamanda sosyal, siyasal ve psikolojiktir. Çok daha derin bir boyuttan tahlil edecek olursak, insanlar her türlü sonradan yaratılmışlıktan ve huduttan azat olmak için gayret gösterebilirler. Bunu gerçekleştirebilmek için Budistlerin "üç zehir" olarak adlandırdıkları öfke, hırs ve cehaletin kökünü kazımaları gerekir. Bu azadelik halinin önündeki en başlıca engel, nefsin kusurları ve kendi hakikatini gerçekleştirmedeki başarısızlığıdır. Sonuçta, Hindularm iyi bildiği gibi, özgürlük (mokşa) gerçekleşmiş beşeri nefsin ismidir. Bu, nefsin, kendi gerçek kıymetinden daha aşağıda olan her şeyden ilgisini kesmek (tecerrüt) ve onu onlardan azat etmek suretiyle gerçekleştirilebilir.

, VAHİT PAŞA
İL HALK KÜTÜPHANESİ

Cansız şeyler, bitki ve hayvanlar ise sınırlıdır ve o yüzden tarif ile ihata edilebilirler. İnsanlar ise yaratıldıkları özden gelen kıymetin altında yaşadıkları müddetçe tanımlanabilir durumda kalırlar. İnsan tabiatına dair her tanım gerçek hüviyetin altındaki bir varoluş mertebesine mümasildir. Tanımlar sadece cansız, nebati, fizyolojik, hayvani ve psişik âlemler gibi aslen mahdut olan âlemleri anlatabilir.

Şuur aslen sınırlı değildir ve kendi içinde sınırları, hudutları ve tanımları idrak eden öznedir. Doğrusu, varlıktan neşet eden beşeri yöntemler saf bir şuur ve saf bir farkmdalığa aittir. Gerçek insan hüviyeti tanımlanamaz, fakat her türlü belirginlik ve farklılaşmayı ortaya koyan da bu hüviyettir. Kendi hüviyetlerinde yerleşik ve saklı olan bu ezeli, sınırdan azade marifet ve şuuru tam anlamıyla açığa çıkarıp varoluşlarını gerçekleştiren insanlar, her türlü sınırdan azadelik kazanırlar.

Bizatihi insanı kontrol altına almaya ve doğru şekilde kullanmaya yetecek bir tanımın olmadığı da söylenebilir. İnsan tabiatının bedenî ve hayvani tabakalarının üstüne binen harici sınır ve kontrol çabalarına, nefsi, eşyayı olduğu gibi görmekten alıkoyan ve kendi özgürlüğünden cahil kılan iç gaflet ve vehimlere rağmen, insanın zatı kendi içinde zaten daima özgürdür. Bilgi kuramı açısından söyleyecek olursak, bu, insanın gerçek özünün ve hüviyetinin asla menkul ilimlerin nesnesi olamayacağı ve sadece doğrudan ve vasıtasız gelen bilgi ile bilinebileceği anlamına gelir. Kendimizi kendimiz hakkında okuyarak, kontrollü deneyler

- MAL SAYAR

yaparak, insanların bizim hakkımızda söylediklerine kulak vererek veya diğer insanların nefislerinden sezinlediklerimizi muayene ederek bilemeyiz. Kendimizi sadece kendi içimizde ve hiçbir harici aracın aracılığı olmaksızın bilebiliriz. Bu araçlara sadece bilimsel edevat değil, nefsin araçları olan beş duyu, muhayyile ve düşünce de dâhildir.

Özetle, Zât'tan gelen insan nefsi bizatihi kendi araçlarının ötesine geçen bir âlemde ikamet etmektedir. Daha etraflı bir tahlilde ise, nefsin kaynağı olan Zât-ı Akdes -ki Hakîkat-i Evvel'dir- nefsin araçlarına, hatta nefsin kendisine dahi perdelidir. Mutasavvıfların beyan ettikleri gibi, "Allah, Allah ile bilinir" veya "Allah'ı Zât-ı Ulûhiyetinden gayrisi hakkıyla bilemez." Hak'tan gelen doğru bilgiyi tahsil eden bilir ki, Akl-ı Evvel olan insan nefsi vasıtasıyla Kendisini bilen yine Allah'tır. Akl-ı Evvel, O'nun Zâtının nurunun bir tecellisi ve bir yansımadır.

ANLAM

Şimdi bu bölümün başlığının ima ettiği soruya dönelim: İrfani gelenekte kişi anlamı nasıl arar? Şu vurgulanmalıdır ki "anlam", Allah'ı bilen nefis tarafından kendi içinde bulunur; dışarıda değil. Hariçte, anlamı arayandan müstağni veya ondan gayrı bir "anlam" yoktur. Dünyadaki herhangi bir şeyin, gözlemleyen ve anlayan bir nefsin dışında bir anlama sahip olabildiğini zannetmek gülünç bir şeydir.

Gözlemleyen ve gözlemlenen arasındaki bağlantı, her hakikatin Varlık-Şuur-Saadet olan Tek Hakikî'de

kök ve hayat bulduğu yere gider. Bu üçlüyü şöyle anlayabiliriz: Allah hem nesnedir (Varlık), hem öznedir (Şuur), hem de özne ve nesne arasındaki gerçek tevbiddir (Saadet). Başlangıçta Yegâne Bir'in bu üç veçhesini kâinatta ayrı vehmederiz. Maksat eşyayı olduğu gibi görmektir ve bu, üç veçheyi cem'edebilmeye bağlıdır.

Kâinatı normal beşeriyet halimizle algıladığımızda özne ve nesneyi ayrık görürüz. Ancak gerçek şu ki, özneden bağımsız bir nesne olarak kâinat yoktur bile. Kâinatın varlığının biz gözlemleyenlere bağlı olduğunu kasdetmek niyetinde değilim; bundan ziyade, kâinat Vâcibü'l-Vücud olan Gerçek Bilen'e bağlı ve muhtaçtır. O'nun ayetlerini ifşa eden kâinatın varlığı Hakikî Olan'm sıfat ve esmalarından türemektedir. Kâinat, sadece, onun her bir açılım halini hakkıyla bilen, algılayan ve anlayan Yegâne Hakikî'nin bir "ayeti" olarak vardır. Son tahlilde, Allah'ın ilim ve şuurunun bir epifenomeni, yani gölge olayı olması haricinde, kâinatın bir varlığı yoktur. Bazı mutasavvıfların dediği gibi, "Kâinat Allah'ın hayalidir"* veya Vedantistlerin dediği gibi, "Her şey Maya'dır."

O zaman, bu anlam arayışı meselesi gelip şuraya dayanıyor: Kâinatın veya içindeki herhangi bir nesnenin anlamını Hakk'm anlamını bilmeden anlayabilir miyiz? Bahsettiğimiz veçhile hayalin anlamını, onun sahibi olan Özne'yi tanımadan bilebilir miyiz? Kendimizi kendi içimizin haricinde bir yerde bilebilir miyiz? Muhakkak ki bazı şeylerin manasım sair eşyaya nispetle bilebiliriz. Dünyadaki bütün disiplinler bu tür kabuk anlamlar sunmaktadır, ancak elbette ki bu ka-

buk anlamım bile anlamı bilenlere, onu kendi içinde bulanlara sunmaktadırlar. Peki, eşyayı olduğu gibi bilmekten; onu diğer eşyaya, şu veya bu gözlemciye nispet etmeksizin sadece Varlık-Şuur-Saadet olan Mutlak Gözlemleyici'ye nispet ederek anlamaktan ne haber? Peki, Hakk'a ve Hak'tan olan birbiriyle kesişen yolculukların sonsuz karmaşık ağındaki konumları itibariyle eşyanın manasından ne haber? Ya İndra'nm ağını süsleyen ferdî mücevherlerin anlamı nedir?

İnsan nefislerinin tanımlara sığmayacağı noktasından hareket edersek şunu söyleriz ki, onların kendi içlerinde sabit bir mekânı yoktur. Nefsin, kendi seviyesinin altında olan her şeyi tanımlama ve idrak etme potansiyeli ve bu idrake gayret ederken de kendi makamını belirleme kabiliyeti vardır. Bu da insanların, kâinata ve kendilerine çok büyük farklılıklar arz eden açılardan bakabilecekleri anlamına gelir. Kültürlerin ve dünya görüşlerinin tarihsel gelişimi, insanların dünyaya muhatap olmalarını ve anlam aramalarını mümkün kılan muhtemel görüşlerin adedinin sayılabilirliğin ötesinde olduğunu göstermek için ziyadesiyle yeterlidir. Lâkin bu görüşlerin tarihsel süreçte gelişimi, görüş sahiplerinin hiçbir zaman belirli bir yol ile sınırlı olmadığını veya herhangi bir sabit bakış açısına bağlı kalmadığını da göstermektedir. Bu sebeple tarih, kültür, din ve bilimin şartlandırdığı bütün bakış açılarından ve dünyaya bakış biçimlerinden sıyrılmak mümkündür.

"İrfani" dediğimde kelimenin kastettiğim anlamını içinde taşıyan manevi ve tefekküre dayalı büyük gele-

neklerin hepsi, sınırlamalardan azat olup gözlemlenmekten münezzeh olan er-Rakîb'in, Gözlemlenmeyen Gözlemci'nin müşahede aracı haline gelmenin mümkün olduğu konusunda müttefiktirler. İnsaniyete has olan mümkinâtta zaman, mekân, tarih, fiziksellik, enerji, beşeri tasavvur kabiliyeti, melekleri ve müstakilen tanrılaştırılan esma tecellilerini aşan (elbette ki kelimenin tam ifade ettiği anlamda Tann'yı değil...) bir ulviyet vardır. İşte tam olarak bu arızi hakikatleri aşan mümkinattır ki, insanı kemaline eriştirir. Gerçekten de, bir gelenek insanı bu doğru zemine koyduğu zaman, aynı zamanda bunun insanın gerçek değeri olduğu hakikatini de tanımış olur. Yakıştırılacak sair herhangi bir değerlendirme insanı -bizatihi O olmasa da- en Ulvi Hakikat'in sureti üzere olduğu o doğru hüviyetten ve geldiği Zât'tan koparacaktır. Diğer her türlü yakıştırma, yanlış yönlendirilmiş bir aşkı temsil edecektir.

Kısacası irfani gelenek insan nefsinin her bakış açısını aşacak, kültür, tarih ve hatta kâinatın dahi dışına çıkacak bir potansiyeli olduğunu savunur. Gelenek bu her türlü huduttan azade hüviyete bazen makamsızlık makamı (makam-ı lâ-makam) veya "Varlık-Şuur-Saadet Dairesinin Ortasındaki Nokta" (nokta-i vasat-ı dâiretü'l-vücûd) der. Nihai makam tasrih ve tarif edilemez, o yüzden belirli ve tarif edilebilir her makamı kuşatır. Fakat makamsızlık makamına varmak için, kişi Zât'm hakikatinin zahiri tecellilerini oluşturan muhtelif boyutları (beden, nefis, akıl, düşünce ve muhayyile) en doğru şekilde kullanabilmeli ve onları mütemadiyen Merkez'e akan merkezcil harekete bağlamalıdır.

Merkezden ve merkeze doğru bu iki harekete rağmen -ki onlara iniş ve yükseliş, nüzul ve uruc da diyebiliriz- akıl haddizâtmda kendi görünmez ve aşkın hakikatini asla terk etmez. En derinlerdeki boyutlarda insan nefsi akıldan ayrıştırılamaz, o yüzden de tarif ve tasrih edilemez halde kalır. Her tasrih edilebilir şey ve bakış açısı, nefse onun ne olmadığını anlatır. Nefis, ilmindeki nesnelerle veya eşyanın sonluluğu ile veyahut şu bakış açısı veya bu bilimin sınırlarıyla sınırlı olmadığını; ayrıca her tanım ve sınırı idrak ve ihata potansiyeli olduğunu da bilir. Bu yüzden, nefis, eğer "kendini bilmişse", hiçbir fıtri sınırı olmadığını bilir. Kemale ermiş nefis, şundan veya bundan değil, her eşyadan ve Yegâne Hakiki Olan'dan neşet etmiş her sair şeyden azadedir.

Kendini Akl-ı Evvel'e yeniden raptetmek, her hakikat talibi gerçek "entelektüelin" maksadıdır. Kendi içlerinde bilkuvve duranı gerçekleştirmek isterler. Fakat tam bir gerçekleşme için menkul ilme bel bağlamayı terk etmeli ve kendilerini bilir hale gelmelidirler. Bunu başarabildikleri nispette "Kün" emrinden sonra ruhun ayrıldığı o Akl-ı Küll'e vasıl olup her şeyi bilme makamına varırlar, fakat bu artık nefsin vehmedilen bir ayrılık halindeki bilmesi gibi arızi bir bilme olmaz. Eşyayı olduğu gibi görme farkmdalığıyla, birleyici bir anlayış olur. Hepsi de tefekkür ve düşüncenin ötesinde, kendiliğinden bir biliş, şerha şerha gül gibi açan bir şuur, bir hakikate uyanış. Bu makama varmak, eşyayı, kâinattaki "pıhtılaşmasından" önceki halinin Akl-ı Evvel tarafından lâ-taayyünde bilindiği gibi görmektir.

İrfani geleneğin durduğu yerden diyebiliriz ki, fizik, tıp, toplumbilim ve dinbilimi gibi belli bir bakış açısı edinen her anlam arayışı, öncüller ve zanlara mahkûm ve onlarla sınırlıdır. Bu durumda keşfedilen anlam her zaman başlangıç noktası tarafından tanımlanabilir halde sınırlı kalacaktır. Diğer tarafta ise, tam bir irfani arayıştaki tek öncül, Sonsuz, Mutlak ve künhüne vâkıf olunamaz Hakikat'in birliğidir. Bu Hakikat'e dair mutlak bir tanım yoktur ve O lâ-mekân ilinde ikamet eder. Bu arayış her yere vasıl olsa da sonu olamaz, zira Sonsuz ve Mutlak'ta müstağrak olmak hali asla bitmez. İnsanlar sonlu şeyleri ya da tanımlanabilen veya bilinebilen bir tanrıyı arayışlarının hedefi olarak merkeze koyduklarında, kâinatın ve kendilerinin hakiki ve nihai manasını asla bilemezler.

Çıkarımlar arapsaçı gibi öncüllere mahkûmdur. Sadece Tek Bir Hakikat'in aşkmlığı, sonsuzluğu ve mutlaklığı demek olan tevhid öncülü nefsin inniyetinin hüviyet şehrinde fenâ bulmasına imkân verir. Maksattan haberdar olmaksızın hakikatte hiçbir mesafe kat edilemeyeceğinden, arayışın nihayetindeki sonuç arayışın en başındaki ile aynı olacaktır. Ancak, tevhid başlangıçta sadece gayet iptidai bir sezgiden ibarettir. Daha sonra menkul bilgiler vasıtasıyla giderek daha anlaşılır ve anlatılır hale gelir. Aşama aşama gerçekleştirilmiş bir anlayışa, sonra idrak edilir bir yakîne ve eşyanın hakikatine dair mantık ötesi bir idrak haline, ve sonra tıpkı gözle görüşün körlükten üstün olması gibi baştaki gözlerin görüşünü aşan bir görüş haline gelir. Bunların hepsi şuurun ilk makamlarıdır; maksat kişinin kendisi için ve kendisinde tevhid haline var-

masıdır. Kişi kendisini ve her eşyayı hakikî İçeriklerine nispetle bulmalıdır. Nefis kendisini mutlak ve sonsuz nurdan bir şua olarak tanımalıdır. O zaman başlangıç, sezgi ve hilkatten gelen fıtri algı; nihayet ise varlık, marifet ve saadettir.

Bu geleneğin görüş açısına göre, taliplerin kendilerini kendi özlerine açmalarına yardımcı olmayan nesnelere ve eşyaya dair her anlam arayışı insan olmayı öğrenme mesleğinde onlara ayakbağı olacaktır. Anlam kokuları verecek doğru bir merkez noktası tespit etmeksizin, herhangi bir şeyin anlamına kapı açmak muhaldir. Bu merkez noktası, menkul ilimler ve nazariyeler tarafından belirlendiği sürece de, akılla ihata edilebilir veriler içinde hapsolacaktır. Sadece makamsızlık makamında; yani zanlara dayalı herhangi bir bakış açısı merkez noktası olarak alınmadığında her nispi ve durumsal anlamın ardındaki hakiki anlama varmak mümkün olacaktır. Makamsızlık makamı ise sadece, evvelemirde kâinatın yaratılma sebebinin bulunduğu aşkın âlemde bulunabilir. Hakikî anlam; dogmalar, öğretiler, teoriler, savlar veya diğer herhangi bir akli yapı tarafından asla kavranamaz; sadece ve sadece akim faaliyetlerinin ötesine geçerek, akim altında ve dünyanın arkasında yatan Akl-ı Ezelî'ye dair birleyici bir farkmdalığa vararak ve nefsi kaynağı olan o aşkın özüyle cem'ederek bulunabilir.

1 Bryan Appleyard, Understanding the Present: Science and the Soul of Modem Man, New York: Anchor Books, 1986, ss. 56-7.

* Merâtib'ü-1 Vücût denilen varlık mertebelerinden ilki lâ-taayyün veya lâ-zuhur denilen Hak Teâlâ'nm sırf zâtına mahsus haldir. Lâ-teşbih, "Ahmed Efendi" denilince o zâtın yalnız kendisi hatırlanıp âlim, şâir, sanatkâr olduğunun düşünülmemesi gibi. Bu mertebenin hakikatini Allah'tan başka kimse bilemez. İşte, "Sıfatlarını lâ-taayyünden taayyüne çıkarmadan, yani zuhura getirmeden önce de onların suretlerini biliyor idi," anlamında bir hayal olarak telakki edilmeli; bizim nâkıs beşeri aklımızın hayali şeklinde asla düşünülmemelidir. Yine lâ-teşbih, Mimar Sinan'ın Selimiye'yi yapmadan önce cami-i şerifin suretinin akimda olması gibi. (Çevirmen Ömer Çolakoğlu'nun notu.)

D İ Z İ N

Abdullah Ensârî 126
ahsen-i takvim 23
akl
  akl-ı âlime 28
  akl-ı âmile 28
  Akl-ı Evvel 299
  Akl-ı Ezelî 308
  Akl-ı Küll 297
  akl-ı meâd 288
Ali Ebu Mansur el-Hallac 70
Annemarie Schimmel 24, 56
Anomi 19, 180
A. Reza Arasteh 5, 56, 62
Arthur J. Deikman 5, 53, 178
azm 118

Basit Bilinç 166
Bayezid-i Bistâmî 139,153
bekâ 24,45,81
benlik 23, 24, 27, 32, 46, 49, 54, 58, 59, 60, 145, 188, 203, 204, 210, 271,278
Benzerler yoluyla terapi 129
bilinçdışı 26,30,31,40,42,46, 209,252,254,257, 261,286

Cari G. Jung 7, 31, 51, 66, 108, 165, 209, 210, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 229, 233, 234, 239, 240, 242, 251, 252, 260,261
cezbe 142, 169

Deleuze ve Guattari 279, 280, 281,286
Don Weiner 5, 209

ego 23, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 56, 67,69, 77, 89, 109, 165,268, 275
Enis A. Sheikh 5, 62
entelekt 23,26,120
esfel-i sâfilîn 23
Esmâü'l Hüsnâ 104
Esmâü'l-Hüsnâ 103
evrensel akıl 26, 28
Evrensel Ben 77
Ezelî Hikmet 63

fakr 33,39,40,41,61,131,141
farkındalık 23, 35, 46, 89, 269, 296
fenâ 24,45, 139, 140, 141, 144, 145, 148, 150, 151, 155, 158, 161, 168, 169, 171, 173,222, 307
fenâ fi'l-fenâ 145
fenâ fillah 151
Feridedin Attar 60, 90, 146
Fîhi mâ Fîh 75, 115
Fritjof Schuon 21, 55

gaflet 32, 301
gayba iman 287
Gazâlî 27, 33, 56, 57, 98, 99, 100, 101, 103, 107, 108, 155, 157,

267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285
gelişimsel psikoloji 20
hadîs-i nefs 131
hadîsu'n-nefs 118
hads 118
hakikat
afaki hakikati 25
enfüsi hakikat 25
mutlak hakikat 139
nihai hakikat 296
hâl 25,80
hatır 118
havass-ı zahiri 29
havf 35
Havf ve Recâ 35, 107
Heinz Kohut 52, 58
hemm 118
Hızır ve Musa 239
Hüdhüd 61,90,91,92,93,94
Hz. Muhammed 64, 123, 145, 150, 157, 167, 198, 199

İbn Sînâ 26, 28, 57, 293
içe atma (injection) 227
id 34,36,37,89
İdris Şah 39, 185, 186, 192, 199, 200, 201
ihlas 72, 125, 143
İhyâu Ulûmi'd-Dîn 107
insan-ı kâmil 23,43, 45, 145
itmi'nan 30, 81

kalender 280, 283, 284
kalp 24,25,26,79,85,117,120, 121, 152, 155, 156,213,216, 290
Karşıtlar yoluyla terapi 128
Katherine Pratt Ewing 5, 263
Kemal Sayar 5, 7, 17, 19, 57
kendilik bilinci 167
kendilik (self) 27,50,58,164,167, 168,169,214, 224, 256
kibr-i azîm 129
Kimyâ-yı Saadet 107, 155
kişilik 26, 27, 32, 34, 35, 38, 40, 42, 97, 102, 116, 117, 118, 159, 161, 168, 169, 184,210,257, 259,273
Kitâbü'l-lbrîz 135
kozmik bilinç 168,169
kurb 24,30,72,81
kuvve-i âlime 28
kuvve-i âmile 28
kuvve-i batma 29
kuvve-i gadabi 29
kuvve-i muharrik 29
kuvve-i müdrike 29
kuvve-i şehvani 29

makâm 80
Mantıku't-Tayr 60, 90, 114, 146
mehr 30
Mesnevi 47, 56, 57, 70, 108, 115, 121,137, 144, 176
M. Eşref Ali Sanvî 118,122,130, 133,134, 137
Mevlânâ Celâleddin Rûmî 9, 25, 27,47,48, 56,57,98, 108, 115, 137, 149,263
Muhammed Ecmel 5,116
Muhammed İkbal 264
Muhammed Shaalan 5,51,58, **220**
Muhammed Shafii 5, 56, 139
muhasebe 22, 24
murakabe 22, 24, 30, 81, 118, 122
mürit 73, 79, 80, 81, 124, 156, 157, 169,263, 264

mürşit 124,257
müşahede 30,61,81,156,157, 305

nefis
nefs-i emmâre 74, 75, 117
nefs-i hayvânî 27,117
nefs-i insani 33
nefs-i kâmile 33,43
nefs-i levvâme 33,117,124
nefs-i marzıyye 33, 42
nefs-i mülhime 33, 39
nefs-i râzıyye 33, 42
nefs-i sâfiye 33
nefs 29
Nesefî 45,57, 151, 152
Niyazi-i Mısrî 45
nüzûl 22

Otto Kemberg 46

rabıta 142, 152,153,154,157, 162, 163, 168, 169, 173
rastgele terapi (casual theraphy) 250
recâ 35
represyon (bastırma) 32
rıza 30,33,39,43,154
ruh 22, 25, 26, 27, 53, 71, 108, 109, 117, 119, 120, 121, 145, 271, 272,273, 298

sabır 30, 33, 39, 42, 80, 87, 206
sâlik 80,81,85, 138,221
semâ 155, 156, 276
Seyyid Hüseyin Nasr 8, 22, 56, 296
sezgi 23, 25, 26, 64, 76, 120, 121, 142, 169, 188,223,260, 296,
Sigmund Freud 20,66,95,108, 178, 192, 196, 229, 269, 271, 286
Simurg 61,90,91,92,94,95
süperego 36, 37
şevk 30, 81, 90, 107, 154, 160, 169
Şeyh Habib el-Tetvanî 118
şifa 116, 117, 137

tahliye 122
tasfiye-i kalp 290
tehliye 122
te vb e 30,33,34,35,80, 124
tevekkül 30, 33, 39, 273
tezkiye-i nefs 290
transpersonel psikoloji 54, 55

urûc 22
ümit 30, 154, 262, 268
üns 30,81

Vâcibü'l-Vücud 63,303
vecd 44, 57, 82, 99, 142, 154, 169, 170, 247, 276,296
verâ 30, 33, 37, 80
Victor Frankl 130,174
vuslat 141,145,274

William C. Chittick 5, 9, 287

yadsıma (denial) 32, 255
yakın 30, 77, 159, 169
aynelyakîn 291
hakkalyakîn 291
ilmelyakîn 291
yansıtma (projection) 255

zikir 103
zühd 30, 33, 38, 40, 80, 199

VAHİT PAŞA
İL HALK KÜTÜPHANESİ |