

İSLAMIN MİSTİK BOYUTLARI

Annemarie Schimmel

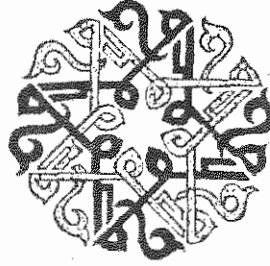


« KABALCI

ANNEMARIE SCHIMMEL

İSLAMIN
MİSTİK BOYUTLARI

Çeviren: Ergun Kocabiyik



Şırazlı Velilere

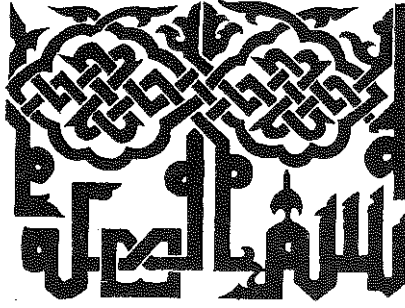
İÇİNDEKİLER



RESİMLER LİSTESİ	7
KISALTMALAR LİSTESİ	8
ÇEVİRİ HAKKINDA BİRKAÇ NOT	11
ÇEVİRMENİN İKİNCİ BASKI İÇİN NOTU.....	13
ÖNSÖZ	15
ARAP ALFABESİ VE ÇEVİRİYAZI HAKKINDA NOTLAR	17
HİCRÎ TAKVİM	19
I. TASAVVUF NEDİR?	21
II. KLASİK TASAVVUFUN TARİHSEL ANA HATLARI	42
Oluşum Dönemi	42
Dokuzuncu Yüzyıl Sonlarının Bazı Şeyhleri	60
Hallac: Tasavvufî Aşk Şehidi.....	80
Birleşme Dönemi: Şibli'den Gazâli'ye	95
III. TARİKAT: MANEVİ YOL	115
Manevi Yolun Temelleri	115
Makanlar ve Haller	125

Aşk ve Fena	146
İbadetin Biçimleri	164
IV. İNSAN VE İNSANIN OLGUNLUĞU	202
Süfi Psikolojisi Üzerine Bazı Notlar	202
İyi ve Kötü: Şeytan'ın Rolü	208
Veliler ve Kerametler	214
Peygamber'e Hürmet	229
V. TASAVVUFİ TARİKATLAR VE DERGÂHLAR	243
Cemaat Hayatı	243
Ebû Said b. Ebî'l-Hayr	257
İlk Tarikatlar	260
VI. TEOZOFİK TASAVVUF	275
Şeyhü'l-İşrak: Sühreverdi-i Maktûl	275
Şeyhü'l-Ekber: İbn Arabî,	279
İbnü'l-Fâriz: Mutasavvıf Şair	291
İbn Arabî'nin Vahdet Tasavvufunun Gelişimi	296
VII. GÜL Ü BÜLBÜL: Türk ve İran Tasavuf Şiiri	305
Ölümsüz Gül	305
Kuşların Haccı: Senâi ve Attâr	318
Mevlânâ Celâleddin Rûmî	326
Türk Halk Tasavvufu	345
VIII. HİNDİSTAN VE PAKİSTAN'DA TASAVVUF	361
Klasik Dönem	361
"Naqşbendi Tepkiler"	381
Hâce Mîr Derd: "Hâlis Muhammedi"	390
Sindi, Pencabi ve Peştü Dillerinde Tasavvufî Şiir	400
IX. SON SÖZ	419
EK: 1 Tasavvuf Edebiyatında Harf Simgeçiliği	427
EK: 2 Tasavvufîta Dışıl Unsur	445
KAYNAKÇA	457
KURAN ALINTILARI DİZİNİ	494
HADİS DİZİNİ	496
KUDSİ HADİSLER DİZİNİ	498
GENEL DİZİN	499

RESİMLER



Hallac'ın Şehid Edilmesi	83
Vecd İçindeki Kadın	167
Ebü'l-Edyân'ın Korların Üzerinden Geçışı	224
Bir Moğol Minyatüründen Rembrandt'ın Yaptığı Kopya	246
Sanân'ın Domuzları Gütmesi	284
Evcil Aslanlarla Veli	365

KISALTMALAR

Bu kitap temel olarak genel okuyucu kitlesini hedeflediği için, –istemeyerek de olsa– çok fazla sayıda dipnot ve çok geniş bir kaynakça vermekten kaçındım. Okuyucular; kişiler, terminoloji ve tarihi olaylar hakkında *Encyclopedia of Islam*'da (1913-36; ikinci basım, 1960-) daha fazla bilgi bulabilirler. Konuyla ilgili makalelerden dipnotlarda bahsedilmemiştir.

Sık alıntı yapılan eser isimleri, metinde şu kısaltmalarla verilmiştir:

- A Abū Nu‘aym al-İşfahânî, *Hilyat ul-aulyâ* [Ebū Nüeym el-İsfahanî, *Hilyetü'l-Evliyâ*], 10 cilt, Kahire, 1932.
- AD Farîduddîn ‘Attâr, *Divân i qaşâ'id wa ghazaliyât* [Ferîduddîn Attâr, *Divan ı Kasâid ve Gazaliyât*], ed. Sa‘îd Nafîsî, Tahran, 1339 sh./1960. Seçilmiş şiirler.
- AP *Armaghân i Pâk* [Armağan-ı Pâk], ed. Şeyh Muhammad İkrâm, Karaçi, 1953.
- B Rûzbihân Baqlî “*Sharh-i shaḥîyât*,” *Les paradoxes des soufis*, ed. Henry Corbin, Tahran ve Paris, 1966. Seçilmiş bölümler.
- BA Rûzbihân Baqlî, “*Abhar al-âshiḳîn*,” *Les jasmine des fidèles d'amour*, ed. Henry Corbin, Tahran ve Paris, 1958. Seçilmiş bölümler.
- BO John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, 1937, tekrar basım Londra, 1965. [Türkçesi: *Bektaşilik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, Ant Yayınları, İstanbul, 1991.
- CL Henry Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971.
- D Jalâluddîn Rûmî, *Divân-i kabîr yâ Kulliyât-i Shems*, ed. Bâdî'uz-Zamân Furûzânfar, ciltler: 1 7, Tahran, H. 1336/1957. Seçilmiş şiirler. [Türkçesi: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Divan-ı Kebîr*, haz. Abdülbâki Gölpinarlı, 7 cilt, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000]
- G Abū Hâmid al-Ghazzâlî, *İhyâ' ulûm ad-dîn*, 4 cilt, Bulak, H. 1289/1872-73. [Türkçesi: Ebû Hamid el-Gazâlî, *İhyâ'u Ulûm'id dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu Bedir Yayınları, 4 cilt, İstanbul, tarihsiz].
- H ‘Alî ibn ‘Uthmân al-Hujwîrî, *The “Kashf al-Mahjûb,” the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri*, çev. Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Series, no. 17, 1911, tekrar basım, Londra, 1959, [Türkçesi: Ali ibn Osman el-

- Hucvirî, *Keşfu'l Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1996].
- IK Khwāja Mîr Dard, *ʿIlm ul-kitâb* [Hâce Mîr Derd, *İlmü'l-Kütâb*], Bhopal, H. 1309/1891-92.
- K Abû Bakr Muḥammad al-Kalâbâdhî, *The Doctrine of the Sufis*, çev. A. J. Arberry, Cambridge, 1935 [Türkçesi: Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992].
- KU1 Abû'l-Qâsim al-Qushayrî, *Ar-risâla fi 'ilm at-taşawwuf*, Kahire, H. 1330/1912 [Türkçesi: Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dâir, Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 1999].
- KU2 Abû'l-Qâsim al-Qushayrî, *Ar-rasâ'il al-qushayriyya*, ed. ve çev. F. M. Hasan, Karaçi, 1964.
- L Abû Naşr as-Sarrâj, *Kitâb al-luma' fi't-taşawwuf*, ed. Reynold A. Nicholson, Leiden ve Londra, 1914 [Türkçesi: Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lûma', İslam Tasavvufu, Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar*, çev. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996].
- M Jallâluddîn Rûmî, *Mathnawî-i ma'navî*, ed. ve Reynold A. Nicholson, 6 cilt, Londra, 1925-40. Seçilmiş bölümler [Türkçesi: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çeviri ve şerh: Abdülbâki Gölpinarlı, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1984].
- MC Jalâluddîn Rûmî, *Mathnawî-i ma'navî*, Reynold A. Nicholson'ın şerhiyle, 2 cilt, Londra, 1925-40.
- MM Marijan Molé, *Les mystiques musulmans*, Paris, 1965.
- MT Farîduddîn 'Aţţâr, *Manîq at-ţayr*, ed. Jawâd Shakûr, Tahran, 1962 [Türkçesi: *Mantku't-Tayr*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı, MEB, Ankara, 1962].
- N Maulânâ 'Abdurrahmân Jâmî, *Nafahât al-uns*, ed. M. Tauhidîpür, Tahran, 1336 sh/1957 [Türkçesi: Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Ûns, Evliya Menkıbeleri*, tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, 2. baskı, Marifet Yayınları, İstanbul, 2001]
- NS Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, tekrar basım, Cambridge, 1967.
- P Louis Massignon, *La passion d'al-İḥosayn ibn Mansour Al-Hallâj, martyr mystique de l'İslam exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*, 2 cilt, Paris, 1922.

- R Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Fariduddin 'Attār's*, Leiden, 1955
- S Abū'l-Majd Majdūd Sanā'ī, *Hadiqat al-ḥaqīqat wa shari'at aṭ ṭariqat*, ed. Mudarris Rażawī, Tahran, 1329 sh./1950 [Ebū'l-Mecd Mecdūd Senāī, *Hadi-katū'l-hakikat ve şeriat-ı tarikat*].
- SD Abū'l-Majd Majdūd Sanā'ī, *Diwān*, ed. Mudarris Rażawī, Tahran, 1341 sh./1962.
- T Fariduddin 'Attār, *Tadhkirat al-auliyā'*, ed. Reynold A. Nicholson, 2 cilt, 1905-7, tekrar basım, Londra ve Leiden, 1959 [Türkçesi: Ferideddin Attār, *Tezkiretü'l-Evliya*, haz. Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul, 1991].
- U Fariduddin 'Attār, *Muşibatnâme [Müsibetnâme]*, ed. N. Fişâl, Tahran, 1338 sh./1959.
- V Fariduddin 'Attār, *Uşturnâme [Uştürnâme]* ed. Mahdi Muḥaqqiq, Tahran, 1339 sh./1960.
- W Paul Nwyia, S. J., *Exegèse coranique et langage mystique*, Beyrut, 1970.
- X 'Alī ibn Aḥmad ad-Daylamī, *Sirat-i Ibn al Hafif ash-Shirāzī* [Ali b. Ahmed ed-Deylemī, *Sirat-i İbnü'l-Hafif eş-Şirāzī*], çev. Junayd i Shirazi, ed. Anne-marie Schimmel, Ankara, 1955.
- Y Yünus Emre, *Divan*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul, 1943.

ÇEVİRİ HAKKINDA BİRKAÇ NOT

Tasavvuf tarihi konusunda son derece önemli sayılan bu eseri –yeniden– Türkçeye çevirmek çetin bir işti, ama bir o kadar da öğretici oldu. Bilindiği gibi bu eser, 1982 yılında *Tasavvufun Boyutları* ismiyle dilimize çevrilmişti; ancak kini önemli ek sikleri yüzünden yeni bir çevirisini yapmak kaçınılmazdı.

Kitapta yer alan çok sayıdaki alıntı, çeviri için birtakım güçlükler doğurdu: Schimmel'in, kitabın başında listesini verdiği ve sık sık alıntı yaptığı eserlerin bir kısmı özgün dillerinden dilimize çevrildiği için, yazarın yaptığı alıntıları Türkçe baskılarından bulmaya çalıştım; ancak söz konusu eserlerde ya izin olmadığı ya da yetersiz olduğu için bu ya hiç mümkün olmadı ya da çok zaman aldı. Kimi zaman da Türkçe baskıdaki metinle Schimmel'in alıntılıdığı metin arasında farklar olduğunu ya da alıntılanan cümlenin, kaynağın Türkçe baskısında gösterilen sayfada bulunmadığını gördüm ve bu yüzden küçük düzeltmeler yaptım.

Metinde yer alan çok sayıdaki *Mesnevi* alıntısını Abdülbâki Gölpinarlı çevirisinden verdim. Mevlânâ'nın *Divan*'ından yapılmış alıntıları ise Türkçe çevirisinden bulmak *Mesnevi* alıntılarının yerini bulmak kadar kolay değildi; hatta bazen imkânsız oldu. Schimmel'in temel aldığı Firuzanfer'in *Divan* derlemesindeki beyit numaralarıyla Gölpinarlı'ninkiler birbirini tutmadığı için alıntıları bulmakta büyük güçlüklerle karşılaştım. Bu zorluğu bir ölçüde Şefik Can'ın çevirisinin sonundaki Firuzanfer nüshasındaki beyit numaralarının verildiği tablo sayesinde aştım; ancak Şefik Can'ın *Divan* çevirisi bir seçme olduğu için bu yöntemle de alıntıların tümünü bulamadım.

Kuran ayetlerinin çevirisinde, öncelik sırasına göre Yaşar Nuri Öztürk'ün çevirisi, Süleyman Ateş'in meal ve tefsiri, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın meali ve son olarak da Muhammed Esed'in meal ve tefsirini kullandım veya yararlandım. Birden çok Kuran çevirisini kullanmamın temel nedeni, yazarın alıntılıdığı ayetlerin İngilizcedeki cümle kuruluşuna en yakın Türkçe çeviriyi seçebilmek, böylece dikkat çekilen bazı kilit sözcükleri vurgulayabilmektir.

Kaynakça'da ve dipnotlarda geçen Doğulu yazar ve eser isimlerinin yazımında Schimmel'in kullandığı çevriyazı sistemine uydum; ancak metinde geçen Arapça veya Farsça kelimelerin; yer, kişi ve eser isimlerinin yazımında Türkçedeki okunuşları

na ve yerleşik biçimlerine bağlı kalmaya çalıştım.

Konunun gereği olarak metin çok sayıda Arapça, Farsça terim veya sözcük içermektedir. Tasavvufa özgü terminolojiyi veya söz dağarını tümüyle günümüz Türkçesine çevirmekten kaçındım; anlaşılabilirlik kadar tasavvuf terminolojisi ve söz dağarının korunmasının da önemli olduğuna inanıyorum; kaldı ki söz konusu olan –her ne kadar yazar genel okuyucuyu hedeflediğini söylüyorsa da– tasavvuf öğrencileri için yazılmış bir ders kitabı olunca, bu, iyice kaçınılmaz bir hal almaktadır; ama yine de konuya vâkıf olmayan okuyucu için terimlerin veya yabancı kökenli kelimelerin Türkçesini köşeli ayraç içinde vermeye çalıştım. Hiç kuşkusuz, bir tasavvuf terimleri sözlüğü ve bir Osmanlıca-Türkçe sözlük bu konuda sıkıntısı olan okuyucunun imdadına yetişecektir.

Kitaptaki tüm köşeli ayraçlar çevirmene aittir; bir karışıklık doğmaması için yazarın az sayıda kullandığı köşeli ayraçlar {} ayraçla değiştirilmiştir.

Çeviride aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır:

a.g.y.	adı geçen yapıt
a.y.	aynı yerde
bkz.	bakınız
böl.	bölüm
c.	cilt
ç.n.	çevirmenin notu
çev.	çevirmen
fas.	fasikül
haz.	hazırlayan
H.	Hicri
krş.	karşılaştır
sic.	metinde böyle
vd.	ve devamı
t.y.	tarih yok
vr.	varak
y.	yaklaşık
y.b.	yer belirtilmemiş
y.s.	yeni seri

Ergun Kocabıyık

ÇEVİRMENİN İKİNCİ BASKI İÇİN NOTU

İslamın Mistik Boyutları'nın birinci baskısından bir süre sonra Annemarie Schimmel bu dünyadan ayrıldı. Kendisiyle tanışma fırsatım olmadı, ama bu eserini çevirmeye çalıştığım dokuz ay boyunca her günümü bir anlamda onunla geçirdiğimi söylersem durumu fazla abartmış olmam sanırım.

Schimmel, sözcüklerin kıyıda fazla açılmadığı mistisizm deryasında yazı yazmanın neredeyse olanaksız olduğunu, hakikat yolunda yolculuğun konuşarak değil, “susarak” yapıldığını bilse de yaşamını tasavvufu anlayıp anlatınaya adanmış, tüm din ırmaklarının nihayetinde döküldükleri Esrar Ummanına doğru küçük bir lisan san dalıyla yola koyulmuştu. Tasavvufun “kâl ilmi,” yani söze dayalı olmaktan çok “hal ilmi,” yani yaşantıya dayalı bir alan olduğunu bilse de, onun üzerine düşünmenin paradoksal bir şekilde yine de dil ile yapılacağını farkındaydı. Bildiklerini kendine saklamak yerine binlerce sayfa yazarak başkalarıyla paylaştı.

Kendi hakikatine âşık olanlardan birisiydi o da; kitaplarında sık sık alıntıladığı Mevlânâ'ya ait beyitlerden birine baş vuracak olursak, bu aşk bir zehirdir; ama bu zehirden daha hoş bir şerbet, bu zehrin yarattığı hastalıktan daha hoş bir sağlık olamaz.¹ Onun bu son derece önemli eseri, Katolik bir mistiğin İslamı gizemciliğini nasıl “içerden ve derinden bir bakışla” kavrayabildiğini göstermekle –her şey bir yana– tasavvufun dinler üstü yönünü gözlerimizin önüne serer. Bence Schimmel'i en önemli kılan yönlerden birisi budur.

Entelijansiyamızın bir kısmının İslamı Avrupalının “dışarıdan” bakışıyla anlama çalıştığı konusunda bir tartışma sürdürülürken, Schimmel her zaman, “Oryantalist” bir İslam nosyonuna sahip olmayışı yüzünden Türkiye'deki Müslüman münevverler arasında saygı görmüş bir araştırmacıydı. Gerek “yabancı bir konuk olarak” dinler tarihi okuttuğu ve Batılı ülkelerde bile kolay rastlanmayacak bir hoşgörü olarak değerlendirdiği Türkiye'deki hocalık yıllarında, gerekse başka ülkelerdeki üniversitelerde yürüttüğü çalışmalarını sonraki yıllarda; derin kültürü, edebi hassasiyeti, çok sayıda Doğu ve Batı diline vâkıflığı ile dışında doğduğu, ama erken

¹ *Mesnevi*, c. VI, beyit 4599.

yaşta kendini “içinde” hissettiği bir dini-tasavvufi kültürün yer yer unutulmaya yüz tutmuş değerlerini bizlere hatırlatması onun en çarpıcı özelliğiydi; çünkü salt bu özelliğinin bile, eserlerini okuyan –Müslüman olsun olmasın– pek çok “öğrenci” üzerinde etkili olduğu ve bu özel konumuyla Batı ile Doğu arasında bir tür “kültürel mütercimlik” yaptığı tartışılmaz bir gerçektir.

*

Bu çevirinin ilk baskısının yayımlanmasının ardından aldığımız olumlu eleştiriler bize moral verdi. Bu baskıda, tespit ettiğimiz ve okurlardan gelen uyarılar doğrultusunda bazı yazım hatalarını düzelttik, bazı açıklayıcı dipnotlar ekledik. Birinci baskı da ilave etmeyi unuttuğumuz Kudsi Hadisler Dizini'ni ekledik. İki baskı arasında sayfa sayısı açısından göze çarpan fark ise sayfa düzeninde yaptığımız değişiklikten kaynaklanmaktadır.

ÖNSÖZ



Tasavvuf veya İslam gizemciliği hakkında yazınak, neredeyse olanaksız bir iştir. Daha ilk adımda yüksek sıradaglar çıkıyor insanın karşısına; daha sonra da, hiçbir hedefe ulaştırmayacakmış gibi görünen daha zorlu bir yola koyuluyor araştırmacı. İran tasavvuf şiirinin gül bahçelerinde durup orada kalabilir veya devam edip teozofik kurguların buzlu tepelerine erişmeye çalışabilirsiniz; halk arasındaki veliperestliklerin engebesiz düzlüklerine yerleşebilir veya devenizi tasavvufun, Allah'ın ve dünyanın doğasına ilişkin kuramsal söylemlerin sonsuz çöllerine doğru sürebilirsiniz; ya da bütün bunların yerine kuşluk vaktinin gün ışığıyla yıkanmış veya akşam serinliğinin mor sislerine boyanmış yüce dorukların güzelliğine vara vara manzaranın tadını çıkarabilirsiniz. Her halü kârda yalnızca birkaç seçkin kişi, efsanevi kuş Simurg'un yaşadığı Kafdağı'na ulaşacak ve onun zaten kendi içlerinde olduğunu anlayacaklardır.

Bu nedenledir ki, tasavvufun hem tarihsel olarak hem de görüngübilişsel olarak kimi temel özelliklerini tarif edip açıklamak, herkesi tatmin eden bir sonuç veremeyecektir: Rahatlıkla kimi yanlar ihmal edilip kimi yanlara da çok fazla ağırlık verilebilir. Mevcut Doğu ve Batı kaynakları, basılı ve yazma eserler olarak sayılamayacak kadar çoktur; demek ki sırf bu açıdan bile tam bir açıklama yapınak mümkün olmayacaktır.

Hal böyleyken, Harvard'daki öğrencilerim, tasavvuf hakkındaki birkaç dersin temelini oluşturan notları ki bu notlar hem Müslüman Doğu'daki, özellikle de Türkiye ve Pakistan'daki çok sayıda dostla birlikte yaşamış kişisel deneyimlerden hem

de edebi örneklerden ibarettir– bir araya getirilmem konusunda ısrar ettiler. Tasavvuf hakkındaki düşüncelerimi şekillendirmemde –bunu yalnızca tesadüfen edilmiş sözlerle bile yapmış olsalar– bana yardım eden herkese ve bu kitabın oluşturulmasında emeği geçenlere teşekkür ederim.

Dil açısından metnin pürüzlerini gidermek ve bazı sadeleştirme önerilerinde bulunmak üzere elyazmasını gözden geçirme nezaketinde bulunan Massachusetts, Norton'daki Wheaton College'dan Dr. Charles Forman'a özellikle teşekkür etmek isterim.

Kitapta yer verilen Hint-Müslüman kültürünün incelenmesine destek olan Harvard Üniversitesi'nin Ozai Durrani Fonları'nın cömert yardımlarından ötürü minnettarlığımı belirtmek isterim.

Annem, yıllar boyunca, özellikle de daktiloya çekilirken gerçek süfilere has bir sabır ve sevgi gösterdi; çalışmalarım sırasında desteğini asla eksik etmedi.

Annemarie Schimmel

ARAP ALFABESİ VE ÇEVİRİYAZI HAKKINDA NOTLAR*

Arap harflerinin yazımında yaygın olarak kabul gören tek bir çevriyazı sistemi yoktur. Üstelik çevriyazı sistemi ilgili dile göre değişir; bu yüzden Arapçadaki *ḏ*, Farsçada *ž*, modern Türkçede *z* olmaktadır. Avrupalı bilginlerin kullandıkları çevriyazı sistemleri geniş bir çeşitlilik gösterir; temel sorunlardan biri, Doğulu isimlerin harflerinin bir Batı alfabesine çevrilmesidir. Bu kitapta genel olarak Amerikan çevriyazı sistemi kullanılmıştır. Aşağıdaki listede, her harfin diğer olası çevriyazımları noktalı virgülden sonra belirtilmiştir. T modern Türk alfabesini göstermektedir.

Harfin Yalın Biçimi	Sayısal Değeri	Okunuşu ve çevriyazısı
ا	1	[elif] <i>alif</i> : ā, ʾ [ayın] baştaki sesli harfin aktarıcısıdır
ب	2	[be] <i>bāʾ</i> : b
ت	400	[te] <i>tāʾ</i> : t
ث	500	[se] <i>thāʾ</i> : th; t̤; T: s
ج	3	[cim] <i>jīm</i> : j; ğ, dj, dsch; T: c
ح	8	[ha] <i>hāʾ</i> : ħ; T: h
خ	600	[hu] <i>khāʾ</i> : kh; ħ, x; T: h
د	4	[dal] <i>dāl</i> : d
ذ	700	[zel] <i>dhāl</i> : dh; ḏ; T: z
ر	200	[re] <i>rāʾ</i> : r
ز	7	[ze] <i>zāy</i> : z
س	60	[sin] <i>sīn</i> : s
ش	300	[şın] <i>shīn</i> : sh; š, sch; T: ş
ص	90	[sad] <i>šād</i> : ş; s, ç; T: s
ض	800	[dad] <i>ḏād</i> : ḏ; Arapça değildir, ž; T: z
ط	9	[tı] <i>ṭāʾ</i> : t; T: t
ظ	900	[zı] <i>ẓāʾ</i> : ẓ; z
ع	70	[ayn] <i>ʿayn</i> : ʿ veya belirtilmemiştir

* Schimmel'in kullandığı çevriyazı sistemi, Türkçe çeviride yalnızca kaynakların yazımında kullanılmıştır –çn.

غ	1000	[gayın] <i>ghayn</i> : gh; ğ, g; ʔ: ğ
ف	80	[fe] <i>fāʔ</i> : f
ق	100	[kaf] <i>qāf</i> : q, k, k, gh; T: k
ك	20	[kef] <i>kāf</i> : k
ل	30	[lām] <i>lām</i> : l
م	40	[mīm] <i>mīm</i> : m
ن	50	[nun] <i>nūn</i> : n
ه	5	[he] <i>hāʔ</i> : h
و	6	[vav] <i>wāw</i> : w, v, ū, ō, ou
ی	10	[ye] <i>yāʔ</i> : y; j, ī, ē

Farsçadaki ek harfler

ژ	[je] <i>zhāʔ</i> : zh; j
چ	[çim] <i>chāʔ</i> : ch; č, tsch; T: ç
پ	[pe] <i>pāʔ</i> : p
گ	[nef] <i>gāf</i> : g

İslam ülkelerinde konuşulan Urduca, Sindi, Pencabi, Peştuca ve diğer Arapça kökenli olmayan dillerde doğru telaffuzu sağlamak için birtakım harfler ve fonetik işaretler eklenmiştir.

ا, a+u ve a+y, ی, çift ünlülerinin [diftonglar] çevriyazımları sırasıyla *aw*, *au*, *o*, *ow* [av, o, u, ov], ve *ay*, *aj*, *ei*, *ej* [ay, ey, i, ey] şeklindedir.

Yazarken belirtilmeyen üç kısa sesli harfin çevriyazımı ise sırasıyla *a*, *e*; *i*, *e*; ve *u*, şeklindedir.

HİCRÎ TAKVİM

Hicrî takvimde bir ay yılı 354 gündür ve 29 ve 30 gün çeken 12 aydan oluşur. Takvimin başlangıç noktası, Muhammed'in M 622 yılındaki Mekke'den Medine'ye hicretidir; bu nedenle Hicrî (H) 300=Miladi (M) 912-13, H 600=M 1203 4, H 1000=M 1591-92 ve H 1300=M 1822-23'tür.

Muharrem [Matem Ayı]: 10, Aşure, *İmam Hüseyin'in M 680'de Kerbela'da öldürülmesinin sene-i devriyesi.*

Safer [*İmam kırkı, İmam Hüseyin'in şehit edilmesinin kırkına günü bu aya rastlar*]

Rebiü'l-evvel [Büyük Mevlid]: 12, *Peygamber'in doğum günü*

Rebiü'l-Âhır: 11, *Abdülkâdir Geylânî'nin ölümünün sene-i devriyesi*

Cümâde'l-ülâ [Cemâzi yel-evvel]

Cümâde'l-âhire [Cemâzi-yel-âhir]

Recep: Regaip Kandili (*Receb'in ilk cuması, Âmine'nin Peygamber'e gebe kaldığı gündür*);
27, *Peygamber'in miracının gerçekleştiği gece.*

Şaban: 14 15, Şeb-i berat ya da Berat Kandili, *Peygamber'e, peygamberliğinin bildirildiği gün.*

Ramazan: Oruç ayı. 25, 27 veya 29'u gecelerinden birisi –ehli sünnetçe 27'si gecesi–
Kuran'ın yer yüzüne inmeye başladığı Leyle-i kadr, Kadir Gecesi'dir.

Şevval: *Orucun sona erdiği İd-i Fıtr, Ramazan Bayramı ile başlar.*

Zi'l-ka'de

Zi'l-hicce: *Hac ayı. Onu ile onikisi arası, İd-i adhâ, Kurban Bayramı'dır.*

Âcizlik hariç, ilmine ulaşmanın herhangi bir aracını
mahlukâtına bahşetmeyen Allah'a hamdolsun.

Birisi Ebû Hafs'a sormuş: "Sûfi kimdir?"

O da " 'Sûfi kimdir diye sormayandır," cevabını vermiş.

1. TASAVVUF NEDİR?



Son yıllarda, tasavvuf ve İslamda manevi hayat üzerine birçok kitap yayımlandı. Ancak tasavvuf öyle engin, öyle çok yönlü bir olgu ki, hiç kimse onu bütünüyle tanımlamayı göze alamıyor. Mevlânâ'nın ünlü hikâyesindeki, file dokunup da elleri hayvanın neresine değerse tanımlarını ona göre yapan körler* gibi. Kimine taht gibi gelir fil, kimine yelpaze; kimi oluğa benzetir kimi de direğe. Hiçbiri tümüyle neye benzediğini anlayamaz hayvanın (M3: 1259-68 [3:1260-67]).¹

İslam gizemciliğinin genel olarak kabul edilen adıyla tasavvufta da böyle bir durum söz konusudur. Anlamına kısmen de olsa yaklaşabilmek için öncelikle gizemci-

* Aslında Mevlânâ'nın anlattığı bir körler hikâyesi değildir. Söz konusu olan, karanlık bir ahırda, dokundukları şeyi, onun fil olduğunu bilmeden tanımlamaya çalışan insanlardır. Gölpinarlı'nın açıklamasından öğrendiğimize göre, hikâyenin Senâî'nin anlattığı biçiminde ise file dokunanlar körlerdir. Bkz. 1260 numaralı şerh, Abdülbaki Gölpinarlı, *Mesnevi Ter-cemesi ve Şerhi*, III. cilt, s. 168 –çn.

Bkz. Fritz Meier, "Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams" içindeki "Zur Geschichte der Legende von den Blinden und dem Elefanten," *Eranos Jahrbuch* 14 (1946): 174. "The Blind Men and the Elephant," John Godfrey Saxe tarafından aktarılan bir Hint masalı. Şah Veliyullah Dihlevî, ellerinin dokunduğu yere göre ağacı tanımlamaya çalışan körlerden söz eder; bkz. Şah Waliullah, *Lemağhât [Leme'at]* ed. Ghulâm Muşta-fâ Qâsimî (Haydarabad, Sind, t.y.), s. 4.

lik [misticizm, sırriyye (*mysticism*)] sözcüğünün ne anlama geldiğini sormalıyız. Gizemcilik, sıradan yollarla veya zihinsel çabayla erişilemeyecek bazı gizemler içerdiği, ‘gözleri kapamak’ anlamına gelen Grekçe *myein*, gizemci [mistik (*mystic*)] ve gizem [*mystery*] sözcükleriyle ortak bir köke sahip olmasından anlaşılabilir. “Bütün dinlerin içinden akan büyük manevi nehir” denmiştir gizemciliğe. Gizemcilik en geniş anlamıyla, –Hikmet, Işık, Aşk veya Yokluk diye isimlendirilen– Tek Hakikat’in bilincine varmak olarak tanımlanabilir.²

Ne ki, bu tür tanımlar bize sadece bir yön gösterir. Çünkü gizemcinin varmayı am dile getirilemeyen o hakikat, herhangi bir algılam yoluyla anlaşılabilir ve açıklanamaz; ne felsefe ne de akıl açıklayabilir onu. Ancak gönül bilgeliği, *gnosis* [marifet] bazı yönlerine ilişkin fikir verebilir. Ne duyusal ne de ussal yöntemlere dayanan manevi bir deneyime gereksinim duyulur. Talip, Nihai Hakikat’e giden yola bir kez girdi mi, ona ancak kendi iç ışığı yol gösterir. Kendisini bu dünyaya bağlayan bağlardan kurtuldukça ya da süfilerin dediği gibi gönül aynasını parlatıkça, bu ışık daha da güçlenecektir. Aşkın ve marifetin bahşedileceği *via illuminativa*’ya [aydınlanma yolu], ancak uzun bir arınma döneminin, Hıristiyan gizemciliğindeki *via purgativa*’dan [arınma yolu] geçtikten sonra varabilecektir. Oradan, tüm gizemsel arayışların son hedefi *unio mystica*’ya [gizemli birlik] ulaşacaktır. Bu, vuslat olarak ya da Allah’ın ezeli nuruyla sarılı ruhun, görülebilenin ötesini gördüğü *visio beatifica* [Allah’ın cemâlini görme] olarak deneyimlenebilir ve ifade edilebilir; Allah ve mah lukanın temel özdeşliğini gizleyen ‘cehalet örtüsünün kaldırılması’ da denilebilir buna.

Gizemcilik, ‘Mutlak aşkı’ diye de tanımlanabilir; çünkü gerçek gizemciliği kaba zahitlikten [zühd-ü bârid] ayıran güç, aşktır. İlahi aşk, talibi, Allah’ın onu sınamak ve ruhunu arıtmak için göndereceği bütün ıstıraplara ve belalara katlanmaya, hatta on-

* Gizem (*mystery*) kelimesinin etimolojik kökeni, ‘gözleri ve ağzı kapamak, susmak, sükün bulmak’ anlamına gelen Grekçedeki *múein* (“múio” okunur) kelimesi olarak gösterilmektedir; bu nedenle mecazi olarak ‘sır tutmak’ anlamında kullanılmıştır. Kelimenin gizli erginleme törenleriyle ilişkisi, onun ‘erginlemek’ anlamındaki *muein* kelimesinden geldiğini düşündürmüştür. Bu kelimenin bir türevi olan *müstēs*, ‘erginlenmiş kişi’ anlamına gelmektedir; *müstērion* ise ‘gizli tören, gizli şey’ demektir. İngilizceye Latince *mystērion*’dan geçmiştir. Ayrıca *müstēs*’den türetilen *mustikós*, en sonunda İngilizcedeki *mystic* ve *mystical* kelimelerine dönüşmüştür. Bkz. John Ayto, *Dictionary of Word Origins*, Arcade, 1990 çn.

² Gizemciliğe en iyi giriş hâlâ Evelyn Underhill’in, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man’s Spiritual Consciousness* adlı yapıtıdır (1911; New York, 1956).

lardan zevk almaya götürür. Bu aşk, tasavvuf ehlinin kalbini 'avını kapıp götürən şahin' gibi Allah'ın huzuruna çıkarır; böylece onu, mahlukâtın tümünden ayırmış olur.

Ashında bu tür basit düşünceler her gizemcilikte bulunabilir. Her dinin gizemcileri, deneyimlerini üç farklı imge grubuyla simgeleştirmeye çalışmışlardır: Allah'ı ebediyen arayış, hac ya da mirac türünden yersel ya da göksel yolculuklarla ilgili pek çok alegoride olduğu gibi 'salık'ın [manevi yolcu] yürümek zorunda olduğu 'tarikât' [manevi yol] ile simgeleştirilir. Nefsin büyük sıkıntılarla ve acılarla dolu arınması sonucunda uğradığı dönüşüm, çoğunlukla simyadan alınan betimlemelerle ya da doğada ve bilim öncesi bilimde karşılaşılan benzer süreçlerle ifade edilir: Eski çağların, değersiz madeni altına çevirme hayali, ruhsal düzeyde gerçekleştirilir. Sonuç olarak, aşkın hasreti ve vuslat şevki, insani aşktan alınan simgelerle; sık sık da gizemcilerin dizelerine nüfuz eden, insani aşkla ilahi aşkın garip ve büyüleyici bütünleşmesiyle ifade edilmiştir.

Gizemci deneyimlerin betimlenmesindeki benzerliklere karşın iki ana gruptan söz edilebilir. Birine Sonsuzluk Gizemciliği, diğerine Kişi Gizemciliği diyebiliriz. Sonsuzluk Gizemciliği en iyi, en katıksız ifadesini Plotinos'un sistemi ve Upanişadlar'da bulur; özellikle de Şankara'nın *advaita** felsefesinde. Tasavvuf, İbn Arabî okulunun geliştirdiği bazı usullerde buna yaklaşır. Burada *Numen* [İlahi], tüm varlıkların ötesindeki Varlık olarak; hatta Var-olmayan olarak düşünülür; çünkü sınırlı düşünce kategorilerinin herhangi biriyle tanımlanamaz; ebedidir, zaman ve mekân dışıdır; Mutlak Varoluştur ve Tek Hakikat'tir. Buna karşıt olarak, dünya 'sınırlı gerçeklik'e sahiptir; koşullu varoluşunu İlahinin Mutlak Varoluşundan türetir. Kişinin benliğini damlamış gibi yutan bir umman olarak simgeleştirilebilir ya da şekli sürekli değişen kum tepeleriyle iç kısımlarını gizleyen bir çöl veya buz gibi kristalleşmiş olağandışı bir su olarak dışavurur kendini. Bu tür bir gizemcilik, peygamberler

* Sanskritçe olan bu kelime 'ikili olmayan' anlamına gelir ve Hint felsefesinin geleneksel düşünce sistemi Vedanta'nın kollarından en etkili olanının adıdır. Temel ilkelerini *Upanişadlar*'dan alır ve *Vedantasutra*'larda sistenli bir hale getirilmiştir. Tarihsel olarak ise yedinci yüzyıl düşünürlerinden Gaudâpada'ya dayandırılır. Onun görüşlerini ortaçağ Hint filozofu Şankara (y. MS 800) geliştirmiştir. Şankara'ya göre dünya, yani dış gerçeklik ve insan sadece bir görünüşten ibarettir; asıl olan ise mutlak olan Brahman'dır. Herhangi bir değişme, ikilik ya da çokluk bir yanılsamadır. 'Ben' yani Atman, Brahman'dan başka bir şey değildir; "Sen O'sun," "Ben Brahman'ım," "İkilik yoktur" gibi sözler bu felsefi düşünceyi ifade eder. Bkz. *Merriam Webster's Encyclopedia of World Religions*, 1999 çn.

ve reformcular tarafından eleştirilmiştir; çünkü insan kişiliğinin değerini yadsır gibidir; sonu panteizme [*vucûdiye*] ya da monizme [*vahdetiye*] varmaktadır; bu, kişisel sorumluluğa yönelik en büyük tehlikeyi oluşturur. Evrenin tek bir ilahi fiil ile yaratıldığı fikrine karşı, sudür sürecinin aralıksız devam ettiği fikri, İslam ve Hıristiyan gizemcilerce Tevrat, İncil ve Kuran'daki *creatio ex nihilo* [yoktan var etme] fikriyle bağdaştırılamamıştır. Kişi Gizemciliğinde ise, insanla Allah arasındaki ilişki, yaratılan ile Yaratan arasındaki ilişki gibi efendisinin karşısındaki köle ya da Maşuk'una kavuşma özlemi duyan âşık gibi düşünülür. Bu tür gizemciliğe daha çok tasavvufun başlangıç döneminde rastlanır.

Ne var ki, bu iki tür gizemci deneyim en yalın halleriyle nadiren görülür. Özellikle gizemci şiirlerde şair, Allah'ı, saf aşk ilişkisinden aldığı deyimlerle anlatabilir ve birkaç dize sonra onu 'panteist' sanmanıza yol açan bir dil kullanabilir.

Tasavvufi deneyimde 'iradi' ve 'irfani' yaklaşım arasında ayırım yapmak biraz daha kolaydır. Iradi tipteki mutasavvıf, hadiste buyrulduğu gibi "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak" ve kendi iradesini tamamen Allah'ınkiyle bütünleştirmek ister; böylece kader ve özgür irade ikileminin ortaya koyduğu kuramsal güçlüklerin üstesinden gelmiş olur. Tasavvufun bu türü, uygulamaya yönelik [amelî] bir yaşam biçimi gibi görülebilir. Irfani tipteki mutasavvıf ise [arif], Allah'ı daha derinlemesine tanımak ister: O'nun yarattığı evrenin yapısını anlamaya ya da O'nun tecellilerinin derecelerini açıklamaya çalışır; ancak hiçbir mutasavvıf O'nun Zatını 'bilmeye' kalkışmaz. Marifet üzerine fikir üretenlerin başında gelen Zünnün Mısıri (ölm. 859) dostlarını uyarmamış mıydı: "Allah'ın zatı hakkında tefekkür cehalettir; O'na işaret etmek şirktir; hakiki marifet hayretten ibarettir" (N 34 [156]). Bu hayrete karşın, irfani yaklaşım genellikle teozofik sistemlerin kurulmasına yol açmış ve bu sistemlerin taraftarları gizemciliğin her yönünü, kendi özel kuramlarının ışığı altında, bazen de basit tevekkül deneyimini inkâr ederek yorumlamaya kalkışmışlardır. İslam gizemciliğinde her iki yön de eşit güçtedir; ancak daha sonraki dönemlerde birbirine karışmıştır.

Süfîler, gelişim dönemlerinde, Allah'a karşı ikili bir yaklaşım içinde olmuşlardır. Hucvîrî'nin (ölm. y. 1071) 'üns' ve 'heybet' halleri hakkındaki sözlerinde olduğu gibi:

"O'nun celâlinde mahabbet ateşinde yanan bir kalp ile, O'nun cemâlinde müşahede nurundan pırıl pırıl parlayan bir kalp arasında fark vardır." (H 367 [526])

"Fiillerde düşünenle, celâlde hayrete düşen arasında büyük fark vardır. Bu duruma göre bunlardan biri hulletin (dostluğun) redifî (takipçisi), diğeri ma

habbetin yandaşıdır.” (H 373 {523})

İki tür kâmil mutasavvıftan söz eden Câmî'nin yaptığı ayrımı da hatırlatabilir bu kimileri

tevhit deryasının dibinde müstağrak [batmış] iken, ezeli lütuf ve inayet onları fena balığının karnından tefrika [ayrılık] sahiline ve beka meydanına çıkarmış, onlara bir çıkış ve kurtuluş kapısı açmıştır. Bundan maksat halka yüksek de receleri ve necatı [kurtuluş] göstermektir.

İkinci taife: (Meczuplar) Bunlar o mübarek zümredir ki, kemâl derecesine vusuldan [ulaştıktan] sonra, başkalarını tekmil [kemâle erdirmeye] ve irşad etmek [doğru yolu göstermek] için halka dönmek onlara teklif ve havale edilmiştir. Cem denizinde gark olmuşlar, fena balığının karnında naçiz ve mahvolmuş vaziyette kalmışlardır. Bunlardan, tefrika sahiline ve beka bölgesine asla bir haber ve ser ulaşmamıştır (N 8-9 {73}).

Çağdaş dinler tarihinin 'nebevi' ruhla 'tasavvufi' ruh arasında yaptığı ayrım, Câmî'nin tanımladığı iki mutasavvıf tipinde açıkça görülür: dünyadan tümüyle elini eteğini çeken ([Alm.] *Weltabkehr*) ve Bir'e doğru firarda* sırf kendi kurtuluşunu düşünenler ile daha yüksek ve takdis edilmiş bir zihinsel duruma ulaştıkları tasavvufi bir deneyime sahip olarak geri dönüp, başkalarını irşat edebilenler.

'Tasavvuf' olgusuna yaklaşımlar çeşitlidir. Tasavvufi deneyimi çözümlemek, sözcüklerle bu deneyimin derinliklerine inilemeyeceği için neredeyse imkânsızdır. En iyi ruhbilimsel çözümlenmeler bile sınırlıdır; süfilerin dediği gibi sözcükler kıydan fazla açılmaz. Tasavvuf, belirli yapıların çözümlenmesiyle daha kolay anlaşılacaktır. Fransız bilgin Henry Corbin, İbn Arabî hakkındaki kitabında, böyle belirli bir tasavvufi-felsefi sistemin temelindeki yapıyı incelemenin ne kadar derinleştirilebileceğini göstermiştir. Gizemciliğin dilinin incelenmesi ve bir 'gizemcilik sözlüğü'nün geliştirilmesi (Louis 'Massignon[♦] ve daha yakın tarihlerde Paul Nwyia) süfi düşüncesinin gelişim dönemini aydınlatmaya yardım edebilir. Mutasavvıfların kullandıkları simge ve imgelerin ve bunların birbirleriyle olan ilişkisinin incelenmesi bu alana girer. İslami dillerin, edebiyatların ve sanatların gelişimine tasavvufun katkısını inceleyebilmenin yolunu açar.

* Firar: Saliki Allah'tan ve ona itaatten alıkoyan her şeyden kaçınmak, ilahi rızaya uymayan davranışlardan uzaklaşmak-çn.

♦ Massignon'un *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* isimli eseri kastediliyor çn.

Tasavvuf büyük ölçüde müridin biatının kurallarına bağlı olduğundan; çeşitli manevi eğitim yöntemleri, süfi tarikatlarında yapılan temrinler, tasavvufi yolda ilerleyişin psikolojik aşamaları, tarikatların oluşumu, sosyolojik ve kültürel rolleri, verimli birer araştırma alanıdır. Bu konularda yapılmış en önemli incelemeler, İsviçreli bilgin Fritz Meier'inkilerdir.

Bu sözlerden anlaşılacağı gibi Avrupalı bilginlerin tasavvufa yönelik tepkileri birbirlerinden farklı olmuştur. Avrupa'nın tasavvufi düşünceyle ilk karşılaşması, ortaçağlara uzanır: Katalonyalı gizemci ve bilgin Ramon Lull'ın (ölm. 1316) yapıtlarında, süfi edebiyatının dikkat çekici etkisi görülür.³ Tasavvuf tarihinden Avrupa edebiyatına tanıtılan ilk kişi, sekizinci yüzyılın kadın velisi Râbiatü'l-Adeviye'di. Menkıbesini Avrupa'ya, onüçüncü yüzyıl sonlarında, IX. Louis'nin naibi Joinville aktarmıştır. Râbia'nın kişiliği, ilahi aşkın⁴ örneği olarak, onikinci yüzyıl Fransa'sında saf aşk üzerine yazılmış bir incelemede kullanılmıştır. Menkıbesi Batı'da dilden dile aktarılmıştır; en son yankısı da çağdaş bir Almanca kısa hikâyede görülür (Max Mell, "Die Schönen Hände").

Onaltıncı ve onyedinci yüzyılda, Yakındoğu'ya ve Ortadoğu'ya giden seyyahlar, Dönen Dervişler'in [Mevlevîler] semâi ve İnleyen Dervişler'in [Rifâîler] ilginç icraları gibi dervişlerin yaptıkları ayinler hakkında edindikleri bilgilerle geri dönmüşlerdir. 1638'de, Rostock Üniversitesi'nden bilgin Fabricius, Mısırlı büyük mutasavvıf İbnü'l-Fâriz'in (ölm. 1235) bir şiirini ilk kez çevirip yayımlamıştır.

Ne var ki, Doğu'nun maneviyatı hakkındaki bilgilerin çoğu, klasik İran şiirinden yapılan çevirilerden edinilmiştir. 1651'de, Adam Olearius'un Almancaya ilk kez tam olarak çevirdiği Sâdi'nin *Gülîstan*'ı aydınların gözde kitaplarından biri oldu. Yüz yıl sonra, Kalküta, Fort William'da, Sir William Jones, okutulan dersler arasına İran şiirini de ekledi ve bunun bir sonucu olarak Hâfız'ın ilk çevirileri Batı'da kullanılabilir hale geldi. Ondokuzuncu yüzyılda tasavvuf üzerine yazılmış bazı kitaplarda, tam bir zihinsel bulanıklığın ürünü olan saçma sapan görüşlere rastlansa da, İngilizce konuşan birçok şarkiyatçı, Sir William Jones'un süfi şiiri hakkındaki görüşlerinin etkisinde kalmıştır. Hâfız'ın şiirsel imgelemi, –ne yazık ki çoğunlukla yüzeysel açıdan ele alınmıştır– tasavvufun Batı'daki imgesini büyük ölçüde belirlemiştir.

³ Annemarie Schimmel, "Raymundus Lullus und seine Auseinandersetzung mit dem Islam," *Eine Heilige Kirche*, fas. 1 (1953 54).

⁴ Henri Bremond, *Histoire du sentiment religieux en France*, c. 9 (Paris, 1928).

Ondokuzuncu yüzyılda, hem Ortadoğu'da hem de Avrupa'da, tarihsel kaynaklar ve önemli tasavvufi metinler basılı halde mevcuttu; artık bilgiler, tasavvufun köküne ve gelişimine ilişkin kendi fikirlerini oluşturmaya başlayabilirlerdi. Bununla birlikte, eldeki kaynakların çoğu hayli geç bir döneme aitti ve İslamdaki tasavvufi hareketin ilk evreleri hakkında pek az güvenilir bilgi taşıyordu. Tasavvufun; hakkındaki pek az şey bilinen, üstelik değeri pek iyi anlaşılammış bir din olan İslamın kum çölünde bitmiş yabancı bir bitki olduğu ve muhtemelen daha ince, daha yüce bir manevi hareketle ilgili olamayacağı konusunda yorumcuların genel olarak görüş birliği içinde olmalarının nedeni budur.⁵

F. A. D. Tholuck adlı Alman ilahiyat profesörü, 1821'de, tasavvuf konusundaki ilk geniş kapsamlı kitap olan *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica* [Tasavvuf, veya *Acemlerin Vahdeti Vücut Teozofisi*] isimli eserini yazdı ve dört yıl sonra da *Blüt-hensammlung aus der Morgenländischen Mystik* [Şark Gizemciliğinden Güldeste] adında bir antoloji yayımladı. Koyu bir Protestan, dolayısıyla gizemci düşüncelere karşı hiçbir eğilimli olmayan Tholuck'ın, "Tasavvuf, Muhammed'in kendi gizemciliğinden doğmuştur ve onun gizemciliğiyle açıklanmalıdır" demiş olması hayli şaşırtıcıdır. Yararlandığı elyazmaları ya da basılı kitapların çok yönlü karakteri göz önüne alınacak

⁵ Temel kaynaklar şunlardır: A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (Londra, 1950) [Türkçesi: *Tasavvuf. Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelecek, 2004], tasavvufun klasik döneminin tarihini işler; Marijan Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, 1965), tasavvufa, tarihine ve anlamına en güzel kısa giriştir; G. C. Anawati ve Louis Gardet, *Mystique Musulmane* (Paris, 1961), tasavvufun başlangıç döneminin güzel bir incelemesi olup özellikle de Katolik ilahiyatçıların bakış açısından zikir gibi süfi uygulamalarını ele alır. Ayrıca bkz. Louis Gardet, *Expériences mystiques en terres nonchrétiennes* (Paris, 1953). Cyprian Rice, O. P., *The Persian Sufis*, 2. bas. (Londra, 1969), tasavvufi deneyimi konusunda hoş, açık anlamlı küçük bir kitaptır. Fritz Meier, *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Basel, 1943), tasavvufta irşadın önemi üzerinde duran küçük, fakat kapsamlı bir kitaptır; kullandığı kaynak malzemeler çok zengindir. Seyyid H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Londra, 1966; New York, 1967) [Türkçesi için bkz. *İslâm, Idealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996], tasavvufun İran'da kazandığı nitelikler konusunda önemli gözlemlerde bulunur; aynı konu daha geniş olarak, aynı yazarın *Sufi Essais* (Londra, 1972) [Türkçesi: *Tasavvufi Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan, 2002] adlı kitabında ele alınmıştır. İnayet Han'ın, *The Sufi Message* adlı yapıtı, özel bir yaklaşım içerse de çağdaş, etkileyici bir yorumdur ve defalarca basılmıştır. İdris Şah'ın *The Sufis* adlı kitabı ve diğer kitapları ciddi okuyucuların uzak durmaları gereken kitaplardır.

olursa bu söz insanı daha da şaşırtır.⁶

Sonraki onlarca yıl boyunca, A. J. Arberry'nin *An Introduction to the History of Sufism*⁷ [*Tasavvuf Tarihine Bir Giriş*] adlı son derece yararlı yapıtında görüldüğü gibi tasavvufun kökeni konusunda birçok kuram ortaya atılmıştır. Bu kuramların birkaçından söz etmek yeterli olacaktır.

E. H. Palmer, *Oriental Mysticism* (1867) adlı kitabında, tasavvufun "Aryan ırkının Kadim dininin bir gelişimi"⁸ olduğunu ileri sürmüştü; Nazi döneminde bazı Alman yazarlarca bilinmeyen bir kuramdı bu. Her nedense, tasavvufun İslam dünyası içindeki gelişiminin genellikle İran'dan kaynaklandığı düşünülmüştür. Yakın zamanlarda, gerek Henry Corbin'in gerekse Seyyid H. Nasr'ın vurguladıkları gibi bazı önemli İran kaynaklı unsurların çağlar boyunca yüzeyin hemen altında varlıklarını sürdürdüklerine kuşku yoktur.⁹

Önde gelen ve çoğunluğu Büyük Britanyalı birçok bilgin, tasavvufun gelişiminde Yeni Platoncu etkilerin önemini vurgulamıştır. Yeni Platonculuğun Yakındoğu'yu baştan başa etkilediğini kimse inkâr edemez; (aslında Porphyrios'un, Plotinos'un *Enneadlar*'ı üzerine bir yorumu olan) *Aristoteles'in Teolojisi* adlı eser, 840 gibi erken bir tarihte Arapçaya çevrilmişti. Reynold A. Nicholson'un 1898'de, Celâleddin Rûmî'nin şiirlerinden yaptığı seçkiye –tasavvuf alanında üreteceği eşsiz yapıtlar dizisinin ilkiydi bu– yazdığı ünlü önsözde dediği gibi "solunan havada Yeni Platonculuk vardı."¹⁰ Ne var ki Nicholson, ilk züht hareketinin, İslamdaki kökenleriyle zorlanmadan

⁶ Friedrich August Deofidus Tholuck'un *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica* (Berlin, 1821) ve *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik* (Berlin, 1825) isimli eserleri bugün bile yeni görüşler içermektedir.

⁷ Avrupa'daki tasavvuf incelemeleri tarihi, A. J. Arberry'nin *An Introduction to the History of Sufism* (Londra, 1942) adlı kitapta ele alınır.

⁸ E. H. Palmer, *Oriental Mysticism: A Treatise on Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians* (1867; tekrar basım, Londra, 1969), yeterince işlenmiş bir kitap değilse de güzel noktalara değinmektedir; John P. Brown, *The Dervishes* (1868; tekrar basım, Londra, 1968), akademik değildir; ama önemli veriler içermektedir.

⁹ Ayrıca bkz. Emil Brögelmann, *Die religiösen Erlebnisse der persischen Mystiker* (Hannover, 1932); A. H. Zarrinkoob'un kısa bir incelemesi, "Persian Sufism in Its Historical Perspective," *Iranian Studies* 3 (1970): 3-4.

¹⁰ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (1914; tekrar basım, Chester Springs, Pa., 1962) [Türkçesi: *İslam Sufileri*, çev. Ahmet Dağ vd. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1978.], bazı bakınlardan çağdaşlığını yitirmişse de hâlâ klasiktir. *Studies in Islamic Mysticism* (1921; tekrar basım, Cambridge, 1967) adlı yapıtında, ileri gelen kişiler üzerine (Ebû Said, İbnü'l

açıklanabileceğini kavramıştır; dolayısıyla süfilğin ilk biçimi “İslamın kendi ürünüdür.” İslam, Yeni Platoncu ve Hıristiyan etkilerin güçlü olduğu kadim Doğu’da geliştiği için, ilk döneminde bazı dolaylı etkiler altında kalmış olabilir.

Asıl amaçları, Müslümanlarla Suriyeli keşişlerin ilişkisini aydınlatmak olan (Adalbert Merx, Arend Jan Wensinck, Margaret Smith gibi)¹¹ birçok Avrupalı bilginin, Hıristiyanlığın etkileriyle ilgilenmiş olması gayet doğaldır. Bu konudaki en iyi incelemeleri, İsveç Piskoposu Tor Andrae yazmıştır. Tasavvufi İslamda Muhammed’e gösterilen aşırı saygı hakkındaki klasik tartışmayı da ona borçluyuz.¹²

Yakınoğru dışındaki dinsel geleneklerle ilişkiler düşünüldüğünde, bu etki sorunu daha da zorlaşıyor.¹³ Alfred von Kremer (1868) ve Reinhart P. Dozy (1869) ile başlayarak, birçok bilgin tasavvufun gelişim dönemi üzerinde Hint etkileri olduğunu kabul etme eğilimi göstermiştir ve kimileri hâlâ aynı eğilimi taşımaktadır. Ancak Max Horten’in bu alandaki sayısız yazısı bile ilk dönemdeki söz konusu etkilerin¹⁴ sağlam kanıtlarını ortaya koyamamıştır; sonraki dönemler için durum biraz daha farklıdır.¹⁵

İlk dönem için, Richard Hartmann’ın gösterdiği gibi Türkistan etkileri daha önemlidir. Ignaz Goldziher, İslamdaki tasavvufi menkıbelerle Budacı hikâyeler ara-

Fâriz, Cîlî) üç nefis inceleme vardır; *The Idea of Personality in Sufism* (Cambridge, 1923) [Türkçesi: “Tasavvufta Şahsiyet Düşüncesi,” çev. Abdullah Kartal, *Tasavvufun Menşei Problemi* içinde, İz, 2004, s. 115] konferanslarını içerir.

¹¹ Adalbert Merx, *Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* (Heidelberg, 1893). Arend Jan Wensinck, *Abū’l-farağ Bar hebreaus, The Book of the Dove* (Leiden, 1919)

¹² Tor Andrea, *I Myrrenträdgården* (Upsala, 1947). Öteki yapıtları için Kaynakça’ya bakınız.

¹³ Bkz. Ignaz Goldziher, “Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 13 (1899). Reynold A. Nicholson, “A Historical Inquiry concerning the Origin and Development of Sufism,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, s. 303 [Türkçesi: “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma,” *Tasavvufun Menşei Problemi* içinde, çev. Abdullah Kartal, İz, 2004, s. 37]; Richard Hartmann, “Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums,” *Der Islam* 6 (1915); Annemarie Schimmel, “The Origin and Early Development of Sufism,” *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1958.

¹⁴ Max Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik* (Heidelberg, 1927-28); “Der Sinn der islamischen Mystik,” *Scientia*, Temmuz 1927, makalesi gibi kitabını da bazı çekincelerle okumak gerekir.

¹⁵ Robert C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (Londra, 1960), sağları belgelere dayanan ve insanı düşündüren bir yapıta da, Hint unsurları üzerinde fazla durmaktadır.

sında birbirine koşut geleneklere işaret etmişti zaten; ancak bu tür koşutlukların izleri ortak kaynaklara kadar kolayca sürülebilir, yani İslamın doğuşundan hemen önce ve sonra Yakındoğu dillerine çevrilmiş Hitopadeşa ile Pançatantra'nın fabllarına kadar. Veli kerametleri dünyanın her yerinde ayındır. Ne var ki bazı Türk mu tasavvüflar, Allah'ı 'müspet Var-Olmayan' şeklinde tanımlayan katı bir Sonsuzluk Gizemciliği tarzındaki bir 'Türk' tasavvufundan söz etmekte ve Türkistan'ın katkısını vurgulamaktadırlar. Ancak bu tür genellemeler tehlikelidir.

Uzak bir olasılık olsa da, tasavvuf üzerindeki erken dönem Çin, yani Taoculuk etkisi de (ilk olarak Öner Ferruh tarafından) tartışılmıştır. Daha sonraki dönem için, Japon bilgin Toshihiko Izutsu, Taocu düşünce yapılarıyla İbn Arabî'nin tasavvufi sistemi arasındaki bazı ilginç koşutluklara dikkat çekmiştir.¹⁶

Tek bir gizemcinin hayatı ve yapıtı, bir bilginin bütün ömrünü alabilir. Bu yaklaşımin en iyi örneği, Louis Massignon'un "ilahi aşk şehidi" Hallac'ın kişiliği hakkındaki araştırmasıdır. Hellmut Ritter'in Attâr üzerine yazdığı ustalık yapıtı *Das Meer der Seele (Ruh Ummanı)*, estetik ve dinsel anlayışla bütünleşmiş titiz bir filolojinin ideal karışımının ürünüdür. Öte yandan, Benedikt Reiner'in tevekkül incelenmesi gibi özel bir tasavvufi tutumun incelenmesi, tasavvufi yolun tek bir aşamasının çeşitli yönlerini açığa çıkarmakta ve pek çok benzer soruna da ışık tutmaktadır.

Dikkatimizi ister dikey bir inceleme ile tasavvuf tarihi üzerinde toplayalım, is terse bir kesit olarak yöntemlerini, dışavurumlarını ve deneyimlerini gözden geçirelim, asıl sorun, daha önce bilinmeyen yeni elyazmalarının peş peşe ortaya çıkıyor olmasıdır.¹⁷ İslam ülkelerinde ve Batı'daki kütüphanelerde, sorunlara yeni bir ışık tutabilecek çok sayıda kitap bulunmaktadır. Hatta bugün bile çeşitli İslam ülkelerinin dillerinde yazılmış, incelenmesi gereken öyle çok yapıt vardır ki, herhangi bir genelleme yapmak imkânsız görünmektedir.¹⁸ Bu nedenle bu kitap tasavvufun ancak

¹⁶ Omar Farrukh, *At taşavvuf fi'l-İslâm* [Ömer Ferruh, *et Tasavvuf fi'l-İslâm*] (Beyrut, 1957). Karşılaştırma için bkz. Toshihiko Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sufism and Taoism*, 2 cilt (Tokyo, 1966-67) [Türkçesi: *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998; eserin devamı ise ayrı bir cilt olarak yayımlanmıştır, *Taoculukta Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs, 2001].

¹⁷ Bu sorun için bkz. Fritz Meier, "Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik," *Oriens* 20 (1967).

¹⁸ Zengin Arapça ve Farsça kaynaklara panzehir olarak, İbnü'l-Cevzî'nin, David Samuel Margoliouth tarafından *Islamic Culture* 12'de (1938) "The Devil's Delusion" diye çevrilen

birkaç yönüne kısa bir bakış atabilir. Bunda, İran'ın geniş kültürünün etkisi nede niyle tasavvuf şiirine karşı duyulan kişisel bir eğilimin de biraz payı vardır muhtemelen.

Süfilerin kendileri 'tasavvuf' sözcüğünü nasıl yorumluyorlardı acaba?

Tasavvufi metinleri yorumlarken, derin teolojik ya da felsefi anlamlar verdiğimiz çoğu sözün, açık göndermeleri olan sözcük oyunları içerebileceğini de unutmamamız gerekir. Klasik metinlerde karşılaştığımız kimi tanımlar, süfi üstatlarca söylenmiş bir tür *koan*'dır; işiteni şaşırtmayı, mantık melekelerini karıştırmayı ve böylece ilgili sözcüğün ya da söz konusu tasavvufi 'hal' veya 'makan'ın gerçek anlamının mantıksal olmayan kavranışını açığa çıkarmayı amaçlayan bir paradokstur. Bu gibi sözlerde karşılaşılan görünürdeki çelişki, aydınlanma [ışrak] ile ortadan kalkmaktadır. Bu, hiç değilse, üstatların aynı soruya farklı yanıtlar vermeleri olgusunun olası bir açıklamasıdır. W. H. Temple Gairdner'in dediği gibi bu "kasıtlı paradoks" ve "sofuca şatafat" belki de "sağaltma uğruna birazcık ürpertmeyi amaçlar." Haklı olarak şöyle soruyor: "Dillerini biraz fazla ciddiye almıyor muyuz acaba? İlmi açıdan tam bir tımturaklılık; aslında şiirle karışık gösterişli bir anlatımdan başka bir şey değil

Telbis ü Iblis (Kahire, H. 1340/1921 22) [Türkçesi için bkz. *Şeytan'ın Hileleri, Telbis'u Iblis*, çev. M. Ali Kayabağlar, Kahrainan Yay., İstanbul, 2002] adlı kitabına başvurmak gerekir. Bu kitap, onikinci yüzyılda tasavvufun yozlaşmasına ateş püsküren bir kitaptır. Son yirmi yıl içinde şarkiyatçılar, tasavvuf tarihi üzerine birtakım genel incelemeler yayımlamışlardır. Bu arada İslamda manevi hayat üzerine gittikçe artan bir ilgi gelişmiştir. Abû'l-'Alâ' 'Affîfi, *At taşavvuf: ath thaurat ar rûhiyya fi'l İslâm* [Ebû'l' Alâ Afîfi, *et Tasavvuf: Sevretun Ruhîyye fi'l İslâm*] [Sufisim, the Spiritual Revolution in Islam/Tasavvuf, *İslamda Manevi Devrim*] (Kahire, 1963) [Türkçe çevirisi için bkz. *İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullâh Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999]; Muḥammad Muştafâ Hilmî, *Al ḥayât ar rûhiyya fi'l İslâm* [Muhammad Mustafa Hilmi, *el Hayât er Rûhiyye fi'l İslâm*] [Spiritual Life in Islam/İslamda Manevi Hayat] (Kahire, 1954); M. Qâsim Ghanî, *Ta'rîkh i taşavvuf dar İslâm* [M. Kâsım Ganî, *Ta'rîh i Tasavvuf der İslâm*] [History of Sufisim in Islam/İslamda Tasavvuf Tarihi] (Tahrân, 1330 sh./1951). Batı'da yayımlanan süfi metinleri antolojileri arasında aşağıdaki yararlı derlemeler unutulmamalıdır: Johannes Pedersen, *Muhammedansk mystik* (Kopenhag, 1923); Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (Londra, 1950); Margaret Smith, *The Sufi Path of Love* (Londra, 1947); Martino Mario Moreno, *Antologia della Mistica Arabo-Persiana* (Bari, İtalya, 1951); Émile Dermenghem, *Vies des saints musulmans* (Cezayir, 1942); Virginia Vacca, *Vite e detti di Santi Musulmani* (Torino, t.y.). Yalnızca belli bir konuyu ele alan incelemeler ve antolojiler zamanı geldiğinde verilecektir.

onlarınkı.”¹⁹ Gerçekten de, tasavvuftaki batını dilin hiçbir zaman gözden kaçırılması gereken bir yönü, Arapların sözcüklerle oynama eğilimidir. Üç harfli köklere dayanan Arap dilinin yapısı, neredeyse matematiksel kurallarla sayısız sözcük türetmeye elverişlidir. Bu, basit bir geometrik örnekten, karmaşık, çok köşeli yıldızlara ya da bir çiçek motifinden karmaşık bir dantelaya dönüşen arabesk bir yapıya benzetilebilir. Dilin bu sonsuz olanaklarıyla oynamaktan zevk alma eğilimi, Arap şairlerinin ve nesir yazarlarının üslubunu büyük ölçüde etkilemiştir. Süfi deyişlerinin çoğunda benzer bir amaçla dille oynandığı görülür; yazar, tek bir kökten çeşitli anlamlar türetir; kafiyeden hoşlanır, güçlü ritmik örüntüleri sever; Farsçada, Türkçede, Hint-Müslüman dillerinde konuşup yazan süfilerden miras kalan özelliklerdir bunlar. Ancak İslam dillerinde cümlenin etkinliğini büyük ölçüde artıran ses ve anlamın neredeyse büyüsel etkileşimleri, çeviride kaybolmaktadır. Basit görünen bir yazının ya da akıcı bir şiirin yazarının zihninde var olabilecek bütün tarihsel, teolojik ve şiirsel yaşantılara işaret eden, Arapçadaki her kelimenin köküne özgü sayısız gönderme de yok olmaktadır.

Başka bir sorun, pek çok süfi yazarın, bazı belirli tasavvufi halleri anlatmak için genellikle üçlü sınıflandırmalar oluşturmaya düşkün olmalarından kaynaklanır; sözcüğü açıklamaktan çok anlamının üzerinde dururlar. Özellikle klasik sonrası dönemi izleyen yüzyıllarda, süfilerin yazdığı kitapların adlarında aynı tuhaflıklar görülür; tasavvufi hallere, teknik anlatımlara göndermede bulunurlar; çoğu kez de bütünlüklü bir manevi eğitim programı içerirler. Kimi yazarlar ebced hesabı kullanarak kitabın adında, yazıldığı tarihi belirtirler.

Süfiler, Batı dillerine ‘süfizm’ şeklinde çevrilen ‘tasavvuf’ sözcüğünün kaynağı konusunda neler söylemişlerdir?

Süfilerin tanımları ilk döneme kadar uzanır; bu yüzden kimi çağdaş Batılı yazarların bu adı, İslam gizemciliğinin yalnızca daha sonraları ortaya çıkan ‘teozofi’yle ilgili yönüne uygulama eğilimleri geçersizdir. Düşlerine girerek kendilerini takdis eden Peygamber’e: “Tasavvuf nedir?” (N 255 [399]) diye soran sofular bile vardır. Onbirinci yüzyıl ortalarında Hucvîrî bunu şöyle özetlemiştir:

Bir gruba göre yün (süf) elbise giyindiği için süfiye ‘süfi’ adı verilmiştir.

Diğer bir cemaata göre (camide veya Allah’ın huzurunda ‘saff ı evvel’de)

¹⁹ W. H. Temple Gairdner, *Al Ghazzâlî’s “Mishkât al anwâr”: The Niche for Lights* (Londra, 1915), s. 71.

'ilk sırada' buldukları için mutasavvıflara, 'süfiye' ismi verilmiştir.

Diğer bir gruba göre Ashâb ı suffa'yı dost bildiklerinden bu ismi almışlardır.

Diğerlerine göre bu isim 'safa'dan (safalık) müştaktır [türemiştir]. (H 30 [111])

Bir başka Batı kökenli tanım, yani bu sözcüğün Grekçede 'bilge' anlamına gelen *sophos* sözcüğünden türemiş olması ise filolojik açıdan olanaksızdır. Kelimenin, ilk Müslüman zahitlerin ayırıcı özelliği olan kaba yün giysiye işaret eden 'yün' anlamındaki *sûf* kelimesinden türediği genel olarak kabul görür. Tasavvufun ilk kuramcılarında Kelâbâzî (ölm. y. 990) şöyle der:

Süfileri, suffa ve sâf [saff] kelimelerine nispet edenler, zahiri hallerini dikkate alarak kendilerine bu ismi vermişlerdir.

Süfiler, dünyayı terk ederek vatanlarından ayrılan, dostlarını bırakarak memleket memleket dolaşan, karınlarını aç, bedenlerini çıplak bırakan, mahrem yerini örtme ve açlığı giderme konusunda terk edilmesi caiz olmayan miktardan fazla dünya nimetinden faydalanmayan bir zümredir. (K 5 [53])

Ama tasavvufun daha geniş bir anlamı vardır. Irak tasavvuf okulunun tartışması önderi Cüneyd (ölm. 910) şöyle demiştir: "Tasavvuf; çok ibadet etmek, çok oruç tutmakla değil, ihlasla, nefis cömertliğiyle öğrenilir." (K2 60 [139]*). Gene Cüneyd'e atfedilen bir söze göre o, Kuran'da adı geçen peygamberlerde süfilerin ilkörneğini görmektedir (daha sonraki çağlarda türlü nebevi makamlardan geçerek yükselme ya da peygamberlerden birisinin ruhuyla özdeşleşme, kimi süfi okullarının özelliklerinden biri olmuştur):

Cüneyd, sekiz peygambere tabi olarak tasavvufun temeli sekiz haslettir, diyor. Süfi, sehada (cömertlik) İbrahim'e tabi olur; çünkü o, cömertlik konusunda oğlunu kurban edecek bir dereceye ulaşmıştır. Rızada İshak'a uyar; zira Allah'ın emrine rıza göstererek aziz canını feda etmeye hazır olduğunu söylemişti. Sabr hususunda Eyyüb'e uyar; çünkü o, yaralarının kurtularınası belasına sabretmişti. İşarete Zekeriyya'ya uyar (3:41). Çünkü Hak Teâlâ onun için: "Hani o, Rabbine gizli bir sesle seslenmişti..." (Sure 19:3) diye buyurmuştur.

* Bu cümle, *Kuşeyri Risalesi*'nin Türkçe baskısında daha farklıdır: "Biz şu tasavvufu dedikodu ile tahsil etmedik; aç kalmak, dünyayı terk etmek, hoş giden ve alışılan şeyleri kesinlikle bırakmak suretiyle tahsil ettik." Abdulkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair. Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah, İstanbul, 1999, s. 139 çn.

Gurbette Yahya'ya tabi olur; çünkü o vatanında garip (ve yalnız) idi, kavmi arasında kavminden garip idi. Seyahatte (ve gezgincilikte) İsa'ya tabi olur; çünkü o, her şeyden tecerrüd ederek [arınarak] seyahat ederdi, o derecede ki, bir bardakla (tasla) bir taraktan başka bir şeye sahip olmazdı. Bir şahsın, avu cuyla su içtiğini gördüğü zaman bardağını atmış, diğer bir şahsın parmakla rıyla saçlarını düzelttiğine şahit olunca da tarağını fırlatmıştı. Süf ve yün giymede Musa'ya tabi olur; zira onun bütün elbiseleri süf idi. Fakrda Muhammed'e (s.a.) tabi olur. Aziz ve Celil olan Allah, yeryüzündeki bütün hazinelerin anahtarlarını ona göndererek, "Kendini sıkıntıya sokma, bu hazinelerden güzel güzel faydalan" dediği halde o şöyle demişti: "İstemem ya İlahi, beni bir gün doyur, bir gün aç bırak." (H 39-40 [120]).

Cüneyd'in kimi çağdaşları, tasavvufun züht yönünü, 'dünya'yı ve bencilliği tamamen terk etmeyi vurgulamışlardır: "Tasavvuf senin hiçbir şeye sahip olmaman, hiçbir şeyin de sana sahip olmamasıdır," (L 25 [24]).

"Tasavvuf özgürlüktür, cömertliktir, kendini zorlamanın olmayışıdır" (L 57). Rüyeyim'in (ölm. 915) genç İbn Hafıfe, "Tasavvuf insanın nefsini kurban etmesidir, ama sen gene de süfilerin boş sözlerine kendini fazla kaptırma!" (X 90) şeklindeki öğüdü, teknik ve sözde batını bir dil kullanmanın tehlikelerinin çok eskiden beri bilindiğini gösterir. Süfi, "ahde vefa"da (N 226) direnmeli ve özgür olmalıdır; "ne aramaktan usanmalı ne de yoksunluk karşısında düş kırıklığına uğramalıdır" (L 25). "Süfiler, Allah'ı her şeye yeğ tutan ve Allah'ın da onları her şeye yeğ tuttuğu kişilerdir" (L 25 [25]). Bu sözlerin sahibi olduğu söylenen Zünnün Mısır'den (ölm. 859) birkaç on yıl sonra Sehl et-Tüsteri, süfiyi şöyle tanımlamıştı: "Kanı mubah, malı helal olan (yani öldürülebilir ve malı şer'en müminlere dağıtılabilen) kişidir^{*}; o her ne görürse Allah'tandır ve Allah'ın şefkatinin tüm yaradılışı kucakladığını bilir" (B 370).

Tasavvufun toplumsal ve uygulamalı yanı, Cüneyd'in ve Ebû'l-Hüseyn en-Nurî'ninki gibi tanımlardan anlaşılmaktadır; onlara göre, "Tasavvuf (iyi ve güzel ahlak ve) huydur" (H 42 [119]) ve "Ahlakça fazla olan kişi, tasavvufca da fazladır" (N 311 [457]). Zahiri biçimlerini inkâr etmeden, en derin manevi anlamda Allah'ın buyruklarına, yasalarına göre hareket etmek demektir. Bu hayat biçimi, kendini O'na sevgiyle adama [tefrid] sonucu gerçekleştirilebilir ancak: "Tasavvuf, muhalefet kederinden ve bulanıklığından sırrın (ruhun ve kalbin duruluk ve) safa içinde olmasıdır,"

* Krş. K 6 [54] "Süfi mâlik ve memlûk olmayan kişidir" çn.

• Şeriatın mahkum ettiği Bedreddin, "kanı helâl, mah haram" fetvasıyla idam edilmişti çn.

cümlesini Hucvîrî şöyle açıklar: “Çünkü dostluk muvafakat [uzlaşma] demektir. Ve muvafakat muhalefetin zıddıdır. Dost için, dostunun emrini muhafaza etmenin dışında, bütün âlemde hiçbir şey yoktur. Murat ve maksat tek olunca, muhalefet nasıl söz konusu olur?” (H 38 [119])

Süfîler tasavvufun, İslam hukukuna (*şeriat*); tasavvufi yola (*tarikât*); doğruluğa (*hakikat*) göre üç anlamından söz ederler. Çeşitli düzeylerdeki arınmalardır bunlar önce nefsin aşağı niteliklerinden ve kötülüğünden, sonra insani niteliklere köle olmaktan kurtulmak ve sonunda da sıfatlar düzeyinde arınmak ve seçilmek (L 27 28).

Ancak tasavvufa karşı uyarılar da vardır. Şibli (ölm. 945), “Tasavvuf şirkîr (ve ortaklıktır); çünkü tasavvuf kalbi mâsivadan (gayr olan şeyden) muhafaza etmektir, halbuki mâsiva diye bir şey yoktur” (H 38 [118]) diyerek, çevresindekileri sık sık şaşkına çevirirdi. Bu şekilde, gözlerini yaratılan dünyaya kapayıp yalnızca Allah’ı düşünen zahidi eleştirmektedir; ancak, Allah tek Hakikat olduğuna göre, kişi nasıl olur da “gayr” diye bir şeyden söz eder ve aynı zamanda ondan sakınır? Bu bakımdan “gerçek süfi, ‘yok olan’ kimsedir” der Harakânî; bu paradoksal anlatım başka mutasavvıflarda da görülür (N 298, 225 [444, 377]).

Mutasavvıflar, tasavvufu ve ideal süfinin niteliklerini tartışırken, *sâfâ* (salık) sözcüğünün köküyle oynamaktan hoşlanmışlardır: “Sevgi ile saf hale gelen süfi olur, sevgilinin saf hale getirdiği kimse süfidir” (H 34 [115]); yani tamamen İlahi Maşuk’ta erimiş ve O’ndan başkasını düşünmeyen kişi, gerçek süfi mertebesine ulaşmıştır. Süfîlerin, Âdem’i ilk süfi olarak tanımlamaya çalışmalarına şaşmamak gerekir; çünkü Allah, Âdem’in bedenine can vermeden önce Âdem (manevi yolda [tarikatta] yürümeye başlayan salık gibi) kırk gün ‘halvet’e çekilmişti [erbain çıkarmıştı]; Allah akıl ışığını gönlüne, hikmet nurunu da diline vermiş ve O’nun elleriyle yoğrulmuş Âdem, halvetten aydınlığa çıkan süfi gibi ortaya çıkmıştı. Cennetten kovulduktan sonra, Allah onu “seçinceye” (*ıstifâ* [=en sâfisini seçip almak]) kadar (Sure 3:33) ve *sâfî* (saf) oluncaya, yani gerçek süfi oluncaya kadar Hindistan’da 300 yıl tövbe ve istiğfar ederek çile doldürmüştü.²⁰

Kendisine tam bir mutasavvıf diyemeyeceğimiz, İran’ın en büyük kaside yazarlarından Hâkânî (ölm. 1199) bile: “Safım, çünkü süfi saflığının kölesiyim” der, kaside-

²⁰ Quṭbaddün al-İbâdî, *At tasfiya fi ahvâl aş şüfiyya, ve ya Şüfinâme*, [Kutbeddîn el-İbâdî, *et Tesfiye fi Ahvâl es Süfiyye, ve ya Süfiname*] ed. Ghulâm Muḥammad Yûsufî [Gulâm Muhammed Yûsufî] (Tahran 1347 sh./1968), s. 27.

lerine eklemekten hoşlandığı uzun yeminler zincirinde, “Bela aşığı ve refah düşmanı sūfiler” adına yemin eder. Bu, tasavvufun yüz yıl sonra Rūmî tarafından yapılan tanımına benziyor: “Bir uluya, tasavvuf nedir, diye sordular; sıkıntı çağında, gönülde genişlik bulmak, dedi” (M 3:3261 [3:3262]). Hākānî sūfilerden şöyle söz eder:

Kāselerinde Hızır gibi abıhayat taşıyan,
Asaları Musa'nınki gibi mucize yaratan.²¹

Daha sonraki İran, Türk ve Urdu edebiyatları, şu ya da bu sūfi velinin olağanüstü niteliklerini öven ya da şeyhlerin kerametlerini anlatan şiirlerle doludur.

Gelişim döneminde, tasavvufun temel anlamı olan İslamın içselleştirilmesi, İslamın temel sırrı olan tevhidin, yani Allah'ın Birliği inancının bireysel olarak deneyimlenmesiydi. Sūfiler, daima İslamın içinde kalmışlardır; tasavvufi tutumları ise herhangi bir mezheple sınırlanmamıştır. Hedeflerine herhangi bir başlangıç noktasından çıkarak varabiliyorlardı; onları ne mezhepler arasındaki ayrılıklar, ne de kırk kırk yaran ilahiyat tartışmaları ilgilendiriyordu. Hucvîrî, ilim ve ilahiyat karşısında ilk dönemlerin sūfi tutumunu keskin bir anlatımla şöyle dile getirir: “Bilinmelidir ki ilimler çoktur, insan ömrü kısıdır. Nücüm (Astroloji ve Astronomi), tıp, matematik, güzel sanatlar ve benzeri ilimlerin hepsinin öğrenilmesi halk için farz değildir. Bu ilimlerden sadece şeriatla ilgisi olanların, alakaları nispetinde öğrenilmesi farzdır.” (H 11 [89]). Bunun anlamı şuydu: Doğru namaz kılmak için, kibleyi bulacak kadar astronomi, zekât tutarını hesaplayacak kadar aritmetik bilmek; işte, her iyi Müslüman gibi sūfinin de bütün bilmesi gereken buydu. Allah işe yaramayan bilgiyi ayıplamıştır (Sure 2:102). Peygamber şöyle dememiş midir: “Faydasız ilimden sana sığınırım ya Rab” (H 11 [89]).²² Her erkek veya kadın Müslümanın izlemekle yükümlü olduğu ‘bilgi’, yani ilim, bir Müslümanın yerine getireceği görevlere ait bilgidir: “Gerçek hayatın dışında kalan ilmi okumayınız.... Din ilmi fıkhıdır, tefsirdir, hadistir; her kim bunların dışında bir şey okursa, o kişi melun olur” (U 45). Gerçek marifete, yani Bir Olan'ın bilgisine kitaplarla erişilemez; eren ya da erdiğini sanan sūfilerin, kitaplarını nasıl fırlatıp attığını anlatan çok sayıda menkıbe vardır: “Kitaplar eşsiz kılavuzlardır; ama hedefe ulaşıldı mı bir kez, kılavuza gerek var mı artık” (NS 21).

“Mürekkep hokkalarını kırmak, kitapları yırtmak” kimi mutasavvıflarca sūfililiğin

²¹ Khāqānî, *Diwan*, [Hākānî, *Divan*], ed. Sajjādî [Seccādî] (Tahran, 1338 sh./1959), kasîde s. 250, 51, 369.

²² N 32 Ebü Hâşim es Sūfî'ye atfedilir.

ilk adımı olarak kabul edilmiştir. Bir veli, elini gençliğinde kelim tahsil etmiş büyük velilerden Ömer Sühreverdî'nin göğsüne koyup bütün okuduklarını unutturmuş, ancak göğsünü *ilm-i ledûn*'le (Sure 18:65) yani doğrudan Allah vergisi gayb ilmiyle doldurmuştu (N 515 [723*]). Abdülkâdir Geylânî keramet gösterip, müridi için tehli keli gördüğü bir felsefe kitabının içindeki yazıları silivermişti (N 517 [724-725]); gör dükleri düşler, kimi sūfilere değerli kitap koleksiyonlarını nehre atmaya zorlamıştır (N 432 [604]).

Şeriat ilmi yerine dolaysız bilginin tercih edilmesi, özellikle Ebü Hanîfe (ölm. 767) ve İmam Şafîî (ölm. 820) gibi mezhep kurucularını alaya alan birçok şair ve mutasavvıf tarafından dile getirilmiştir. Hem Attâr'a (AD 100) hem de Rûmî'ye (D 498 [5:1323]) atfedilen Senâî'nin şu dizeleri bu konuya işaret eder:

Ebü Hanîfe aşk dersini vermedi,
Şafîî'de de aşka dair bir rivayet yoktur.² (SD 605)

Senâî (ölm. 1131) sık sık 'sūfî' ile, fıkıh bilgini Küfeli Ebü Hanîfe'ye bir gönderme olan 'Kūfî' [Küfeli] arasında bir karşıtlık kurar. Onsekizinci yüzyıl Sind tasavvufi şii rinde bile sūfiye *lâ-kūfî*, 'Kūfî olmayan' denir, yani belirli bir dini usule uymayan demektir.²³

Sūfiler, bütün hikmetin, alfabenin ilk harfi ve Allah'ın simgesi olan *elif*'te olduğunu ileri sürmüşlerdir (bkz. EK 1). Kitaplara bel bağlayan bir sürü bilginin durumu "ciltlerle kitap taşıyan eşeğin haline benzer" (Sure 62:5). Nuh, yalnızca Allah'ı düşü nerek dokuzyüz yıl yaşamamış mıydı? "Üstelik" diye, biraz alaylı bir anlatımla şunla-

* Alıntının yapıldığı kaynağın Türkçe baskısında *ilm-i ledûn* yerine 'din ilimleri' ifadesi kullanılmış, a.y. -çn.

² Abdülbaki Gölpinarlı'nın verdiği bir bilgiye göre, Firuzanfer, Senâî divanının başka bir nüshasında,

Hanbelî hod haber zî aşk nedâst
Mâlikîrâ der ü dir âyet nîst
Hanbelî'nin zaten aşktan haberi yoktu
Malikî de ona dair bir rivayete sahip değildir

beyitlerinin de bulunduğunu söylemekteymiş. Bkz. *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*, c. 3, s. 308, İnkılâp Yayınları, 1983 çn.

²³ Bkz. Annemarie Schimmel, "Shah 'Abdul Latîf's Beschreibung des Wahren Sufi," *Festschrift für Fritz Meier*, haz. Richard Gramlich (Wiesbaden, 1974).

rı ekler Rûmî: “Ne Risâle’yi okumuştı, ne de Kûtü’l-Kulüb’u” (M 6:2652-53 [6: 2660]²⁴); bu iki kitap, ılımlı süflüğün temel kitaplarıdır. Her ne kadar süfler bilginlerin kitap düşkünlüklerini eleştirmiş, müritlerine “kitap toplamaya değil, örtüleri kaldırmaya çalışmalarını”²⁴ söylemişlerse de, kendilerinin İslam tarihindeki yazarların en verimlileri arasında oldukları bir gerçektir. Kuramsal yapıtlarının çoğu, şiirlerinde saldırıkları dogmatik risalelerden daha rahat veya zevkle okunur değildir.

Süflerin eleştirisinin temel hedefi, Grek düşüncesinin etkisi altındaki felsefeydi: “Haşimî Peygamber’in şeriatından, filozof kadar uzak kimse yoktur” (U 54; ayrıca bkz. M 291 [2:190?]) diyen Attâr, Senâî’nin aşağıdaki duygularını yansıtır:

‘İlk madde’ ve ‘İlk neden’ gibi sözlerle
Bulamazsın Rabbe giden yolu²⁵

Bütün ‘Akl-ı Küll,’ Allah’ın tek bir “De ki” buyruğu yanında hiçtir (U 45). ‘Evrensel’ anlamına gelen *küll* sözcüğü ile Allah’ın Peygamber’e seslenişi olan “De ki” anlamına gelen *kul* ile yapılmış ince bir sözcük oyunu söz konusudur. “Küçük filozof,” mutasavvıfların hem alay konusu, hem de günah keçisi olmuştur. Tuhafıdır, İbn Sînâ (ölm. 1037) süfl denilen pek çok kişi kadar mutasavvıf bir düşünür olmasına karşın, kuru akılcılığın temsilcisi olmuştur.²⁶ İbn Sînâ’nın Senâî’nin şiirinde de (SD 57) açıkça görüldüğü gibi süflerden nefret etmesinin nedeni, muhtemelen Meccüddîn-i Bağdâdî’ye (ölm. 1219) atfedilen bir hikâyeydi: “Vakiade Hz. Risalet’ten [rüyada Peygamber’den] ‘İbn Sînâ hakkında ne buyuruyorsunuz?’ diye sordum, şöyle buyurdu: ‘O, benim vasıtam ve aracılığım olmadan Allah’a vasil olmak istedi. Onu elimle şöyle engelledim ve cehenneme düştü’” (N 427 [598]).

Sünnilerin, sezdiği bu entelektüalizm [zihniye] düşmanlığı, kamu hayatı için tehlikeli olabilirdi. Halife Harun er-Reşid (ölm. 809) zamanında yaşamış ilginç bir kişi olan Behlül, İslam folklorundaki ‘behlül’ [bilge deli]²⁷ tipini temsil eden ilk kişidir.

* A. Gölpinarlı çevirisinde “risale” bir eser adı olarak değil, kitapçığın karşılığı olarak kullanılmıştır.

²⁴ Maulânâ ‘Abdurrahmân Jânî, *Lawâ’ih*: [Mevlânâ ‘Abdurrahmân Câmî, *Levâ’ih*] (Tahran, 1342 sh./1963), sayı 24, s. 40.

²⁵ Abû’l-Majd Majdûd Sanâî, “Sanâ’î’âbâd,” *Mathnawihâ*, [Ebû’l Mecc Meccûd Senâî, “Senâ’î’âbâd,” *Mesnevihân*] içinde, ed. Mudarris Razawî [Müderriş Razevî] (Tahran, 1348 sh./1969), 42. mısra.

²⁶ Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital* (New York ve Londra, 1960).

²⁷ Paul Loosen, “Die weisen Narren des Naisaburi,” *Zeitschrift für Assyriologie* 27 (1912),

Ona da daha sonraki adı sanı bilinmeyen pek çok deli gibi çağdaş hayata yönelik eleştirel sözler atfedilmiştir. Ancak deli oldukları için cezadan kurtulmuşlardır: “Allah onları emrinin ve yasağının dışında tutmuştur” (N 296 [442*]). Attâr’ın dediği gibi Allah onları normal ‘kulluk’tan azat eylemiştir ve O’nunla tam birlik durumunda yaşarlar (MT 245 [2:131]). Tasavvufi bir rüyetin ya da psikolojik bir deneyimin güçlü etkisi altında “kendini kaybeden” ve şeriatın yasakladığı bir kılıkta (yani anadan üryan) dolaşan meczup tipi; süfi dünyasının karanlıkta kalan yönüne aittir. Birçok şeyh, garip davranışları ve keramet taciri tavırlarıyla kalabalığın ilgisini çekip gerçek ruhaniliğin temsilcileri sanılan ahmaklardan yakınmıştır. *Neşahâtü’l-Üns* adlı yapıtının önsözünde Câmî, süfi taklitçilerinin, kibirli ve tehlikeli tutumlarını keskin bir şekilde eleştirmektedir. Molla ile âşığı, minber ile darağacını yan yana getiren, gerçek aşkın aklın en büyük düşmanı olduğunu ve âşığın –çocukların eğlencesi, aklını kaçırmış âşık– Mecnun gibi olması gerektiğini söyleyen Acem şairlerin sayısız dizesi, bu cahil, kaba, hatta bazen edepsiz ‘veliler’in önemini artırmış olabilir.

Dindarların sadakası ile geçinen bu görece zararsız kişiler aslında süfi akımını tehlikeye düşürmemişlerdir; ancak kerametler gösteren ve şeriatın dışında (*bi-şer*) olan gezgin dervişlerin ya da *fakir*’lerin, süfiliğin itibarının sarsılmasında büyük etkisi olmuştur. Doğu’ya giden Avrupalı seyyahların ilk karşılaştıkları kimseler bunlardı; gerçek mutasavvıfa verilen onurlandırıcı adlardan biri olan *fakir*, daha sonraları Almanya’da dolandırıcı anlamında kullanılmıştır.

En başından beri mutasavvıflar, daha yüksek bir manevi düzeye yükselmeyi amaçlayan gerçek süfi, ‘mutasavvıfı, mutasavvıf geçinen ama aslında boş, hatta tehlikeli olan ‘mustasvif’den kesin olarak ayırmışlardır. “Manaları (idrak) için yaratılanlar müstesna,” mana yolunu tutmanın çetin (H 4 [78]) bir iş olduğunu ve doğuştan süfi değilse insanın gerçek bir süfi olmasının olanaksız olduğunu çok iyi biliyorlardı: “Bu murakkanın [süfilerin giydiği yamalı elbise] ezelde dikilmiş olması gerekti”; çünkü insan süfi mertebesine erişmek için ne kadar çaba sarf ederse etsin, “hiçbir eşek gayret ve çabayla ata dönüşemez”di (U 70-71). Bu bakımdan, süfiliğin çöküşünden yakınma, süfiliğin neredeyse başlangıcına kadar gider. Dokuzuncu yüzyıl mutasavvıflarından İranlı Yahya b. Muaz, müritlerini şöyle uyarıyordu: “İnsanlardan üç

zihinsel olarak dengesiz bu tür ‘bilge’ ya da ‘velileri’ inceler.

* Bu cümle, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: “Lokmân, Hak Teâlâ’nın azatlılarındandır. Emir ve nehiy [yasaklama] ondan sakıt olmuş (ve düşmüştür) a.y. çn.

nevi zümrenin sohbetinden sakının: gafil âlimler, yağcı (dervişler ve) fakirler, cahil mutasavvıflar.” (H 17 [97]; krş. B 411). Şairler, kendine süfilik havası verenlerle alay etmişlerdir (s 666). Onbirinci yüzyılda şu sözlere sıkça rastlanırdı: “Bugün tasavvuf, hakikati olmayan bir isimdir. Daha evvel ismi olmayan bir hakikat idi.” (H 44 [123]) “Bugün insanların aydın kısmı da halk kesimi de tasavvuf ilminin sadece ibaresi ve lafzı ile iktifa ediyorlar [yetinmiyorlar] (...) iş tahkikten çıktı, taklit haline geldi” (H 7 [81]). Süfilerin cezbeye kapılıp semâa başlamaları, çoğunlukla süfilğin özü sanılmıştır. Tasavvufî bilgiye ve deneyime sahipmiş gibi davranmak çok kolaydı, hâlâ da öyledir. Güzel hikâyeler ve veli menkıbeleri insanlara hep ilginç gelmiştir. Güzel bir şekilde okunan dizeler, gözlerden kolay yaş getiriyordu. Normal bir meslek edinmektense, zengin kapılarında dilenip dua etmek daha kolaydı. Onbirinci yüzyıl velilerinden biri öfkeyle şöyle der: “Cehenneme baktım, içerdekiilerin çoğunun sırtında bir murakka, elinde bir keşkül*” (B 309). Baklî'ye göre, bunlar tasavvufa ihanet eden melunlardır; marifet sahibi olduklarını ileri sürerler, ama ancak hakikatin zahiri yönüne sahiptirler; Muhammed'e vahyedilen şeriatın habersizlerdir çünkü. “Onların kiblegâhları ‘güzel sevgili’ (şahid), ‘mum’ (eğlencelerdeki şem) ve ‘göbektir’ (şikem) (SD 82). Zaman geçtikçe süfilğin bozulmasından yakınmalar daha zarif bir hal almıştır. Ekber'in saray şairlerinden Urfi (ölm. 1591) bir dörtlüğünde şöyle der:

Süfi, erkekleri ve kadınları aldatmakla
 Cahil, vücudunu geliştirmekle
 Âlim, sözcüklerin cilvesiyle
 Âşık, kendini yok etmekle meşgul.²⁸

Böylece, süfinin sahip olması gereken niteliği, âşığa, yani kendini Maşuk'ta yok edene verir.

Süfi sözcüğü zamanla aşağılayıcı bir anlama gelmeye başlamıştır; Delhili büyük mutasavvıf Mîr Derd, kendisine süfi denmemesini, bunun yerine “gerçek Muhammedi” denmesini ısrarla yinelemiştir. Kendi katı ve şer'i gizemciliğine karşı olan tasavvufî öğretilerin temsilcilerine “domuz huylu” demekten çekinmemiştir ve ülkenin dört bir yanındaki “tüccar şeyhler” ile “murakka tacirleri”ne karşı duyduğu nefreti açıkça belirtmiştir. Arberry'nin çevirdiği, süfilğin çöküşü hakkındaki hicvi, Arap

* Keşkül: Gezgın dervişlerin dilenmek için kullandıkları çanak çn.

²⁸ Muhammad 'Urfi Şîrazî, *Kulliyât* [Muhammed Urfi Şîrazî, *Kulliyât*], ed. Ali Cevâhiri (Tahran, 1336 sh./1957).

çağdaşı el-Bedr el-Hicâzî ile aynı düşünceyi yansıtır:²⁹

Keşke ölseydim de, görneseydim her azgın delinin dostlarınca Ku
tup yapıldığını!
Âlimleri ona sığınıyor, hatta tahtın gerçek Efendisi yerine onu Rab sayı
yorlar.
Unutmuşlar Cenab ı Hakk'ın "Kimileri insanları tüm acılarından kurtara
caklarını vaat eder" sözünü.
Ölünce, ziyaretgâh haline getiriyorlar kabrini, bir de türbe konduruyorlar
hemen, Arabı da yabancı da aynı;
Kimi kabrini öpüyor, kimi kapısının eşliğini, toprağını....

Hicâzî, şeyh ya da *pir* denilen mürşitlere aşırı saygı duymanın tehlikesine dikkat çekmiştir (bkz. 5. Bölüm); Muhammed İkbâl'in, "pircilik" dediği, mürşitlerin müritleri üzerinde tam egemenlik kurmalarına ve cahil köylüleri sömürmelerine hizmet etmek demektir bu.

Veliperestlik ve pircilik eleştirisi konusunda Müslüman modernistler de, ılımlı süfîler de aynı düşüncededir: Popüler İslamın bu yönünün halk arasında yarattığı tehlikeyi Doğu'da yaşamamış olanlar hayal edemezler. Ancak, bu noktaya gelmeden önce, tasavvuf tarihinde uzun bir yolculuk yapmamız gerekiyor. Özü aynı kalsa da, bu akımın çağlara ve önderlerinin kişiliklerine göre nasıl biçim değiştirdiğini ilerleyen sayfalarda göreceğiz.

²⁹ Arberry, *Sufism*, s. 128 [Türkçe çeviride s. 119; orijinal sayfa numarasının da 121 olması gerekir].

2. KLASİK TASAVVUFUN TARİHSEL ANA HATLARI



OLUŞUM DÖNEMİ

“Tasavvuf, gerçek tevhit yoluyla kişinin bireysel kurtuluşa ulaşma çabasıdır” diyor ileri gelen Batılı bir şarkiyatçı.¹ Aslında, tasavvufun uzun tarihinin özü, “Allah’tan başka tanrı yoktur” sarsılmaz gerçeğini farklı biçimlerde tekrar tekrar ifade etmek ve sadece O’na ibadet edilebileceğinin bilincine varmaktır.

Tasavvuf tarihi; bu yorum yolundaki kimi mertebeleri, söz konusu tek gerçeğin kimi biçimlerini, mutasavvıfların bireysel ya da kolektif olarak marifetle veya aşkla, zühtle veya vecdle hedeflerine ulaşmaya çalıştıkları kimi yolları gösteren bir haritadır. Dışarıdan bakıldığında tasavvuf tarihi, İslamın içindeki edebi, manevi ve kelami akımların tarihi gibi görünür. Aynı zamanda Kuran’ın dinsel uygulamalarına uzanan derindeki kökleri yüzünden, Müslümanların ‘dünya’ya karşı farklı tutumlarını da yansıtır. Bunun içindir ki, mutasavvıflar arasında dünyaya sırt çevirmiş zahitler de vardır, inançları uğruna bizzat mücadele edenler de; tövbe etmeye çağıran mutaassıb vaizler olduğu gibi Allah’ın sonsuz şefkatine hamdü sena eden kendinden geçmiş

¹ Hans Heinrich Schaeder, “Zur Deutung des islamischen Mystik,” *Orientalische Literaturzeitung* 30 (1935): 845.

kavval [ilahi okuyucu] da; hayli karmaşık teozofi sistemlerinin kurucuları olduğu gibi Ebedi ve Ezeli Cemâl'in cezbeli aşıkları da.

Tüm mutasavvıfların hedefi temel olarak aynıdır. Çünkü, Henry Corbin'in dediği gibi "İslam'daki din bilinci, tarih-ötesi bir olguda odaklanmıştır." (w 46); bu, Kuran'ın Araf Suresi'nin 172. ayetinden anlaşılan tarih-üstü, ezeli misak olgusudur. Yaradılış öncesinde Allah, henüz yaratılmamış Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini alıp sormuştu: "Rabbiniz değil miyim?" (*Elestü bi-rabbiküm*) ve insanlar da yanıtlamışlardı: "Rabbimizsin, buna tanıklık ederiz" (*Belâ şâhidnâ*). İnsanlarla Allah arasındaki bu ezeli misak düşüncesi, Müslümanların, özellikle de Müslüman tasavvuf ehlinin din bilincini, başka her türlü düşünceden daha çok etkilemiştir. Onların özgür irade ile kader, seçme (*ıstıfâ*) ile kabul, Allah'ın ezeli ve ebedi kudreti ile insanın sevgi dolu cevabı ve verdiği sözü hakkındaki düşüncelerini anlamak için bu noktadan yola çıkmak gerekir. Mustasavvıfın amacı, Allah'ın, geleceğin mahluklarını yokluk uçurumundan kurtarıp, onlara, ahrette kendisiyle yeniden karşılaşabilmeleri için can, sevgi ve anlayış bahşetmeden önceki yalnızlığına, 'Ruz-i Elest'in yaşantısına dönmektir.

Tasavvufun başlangıcı Peygamber'e kadar uzanır; ilhamını, Kuran'da onun elçiliğiyle bildirilen Allah kelamından alır.² Allah'ın iradesi, daha doğrusu Zati, kutsal kitabın ayetlerinde tezahür eder. İnsanlar Allah'ı ancak Kuran aracılığıyla tanıyabilirler. Kuran'ın sonradan yaratılmadığı, ezelden ebede kadar Allah ile birlikte var olduğu düşüncesi, İslamın görece erken dönemlerinde benimsenmişti. Kuran, her Müslüman için özellikle de mutasavvıflar için, Louis Massignon'un dediği gibi "tek başvuru kaynağı", "ilimlerinin temel kitabı, *Weltanschauung*'unun [dünya görüşünün] anahtarı" (p 465) olmuştur. Dünyevi ve uhrevi işlerle ilgili ne varsa bu kitaptadır. Farklı çağlarda yapılan tefsirler, İslam dünyasının kendini kavrayışının nasıl gelişip değiştiğini gösterir. Mutasavvıfların, Kuran ilimlerinin geliştirilmesindeki rolleri kesindir. Yorum yöntemleri, tabii ki Kuran'ın zahiri anlamını inkâr etmeden, kelimesi kelimesine basit yorumlarla, simgesel ve alegorik tefsirler arasında değişir. Dindarlar

² Kuran tefsiri konusunda bkz. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranlegung* (Leiden, 1920) (Türkçesi: *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, Denge, 1997); Paul Nwyia, *Exegèse coranique et langage mystique* (Beyrut, 1970), erken dönem süfi dilinin mükemmel bir incelemesi olup, Louis Massignon'un *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 3. basım (Paris, 1968) adlı klasik yapıtını tamamlayıcı niteliktedir.

için –bazılarının, tek bir ayetinden yedi bin anlam çıkardığı– Kuran-ı Kerim ‘diriliş’-ti; çünkü Hallac’ın öne sürdüğü gibi “onda Rablik (*rubûbiyet*) işaretleri, diriliş hakkında bilgiler, sonsuzlukların sonsuzluğuna kadar uzanan gelecekte haberler vardır. Kim Kuran’ı bilirse, bir bakıma yeniden dirilir” (B 265). Tüm tasavvufi öğretilerin kaynağı Kuran ayetleridir. İlk süfiler, Allah’la kul arasındaki karşılıklı sevgi vaa-dini keşfedinceye dek (Sure 5:54), birçok surede ürkütücü biçimde anlatılan Kıyamet Günü korkusuyla yaşadılar. Kötülüğü emreden nefsten (*nefs-i emmare*), Allah’la huzur içinde bulunan nefse (*nefs-i mutmainne*) kadar insan ruhunun türlü mertebelerini bulmuşlardır Kuran’da. Allah’ın insana şah damarından daha yakın olduğunu (Sure 50:16), evrenin Rabbinin ve Yaratıcısının hem içkin hem de aşkın olduğunu yine Kuran’dan öğrenmişlerdir. “Gözler O’nu fark edip kavrayamaz. O, gözleri görür” (Sure 6:103); ama “Nereye dönerseniz orada Allah’ın yüzü vardır” (Sure 2:115). Allah, doğaya ve insan ruhuna işaretler yerleştirmiştir (Sure 51:20-21) ve onları görmek, anlamak gerekir.

Kuran’da Allah, hem sert bir Hakem hem de Rahman [Rahmeti Sonsuz] ve Rahîm’dir [Merhameti Sınırsız]. Âlim’dir [Her Şeyi Bilen] ve Hakîm’dir [Hikmetlerin Kaynağı]; ancak Kahhar’dır da [Kahredici]. Kuran’da Allah’a atfedilen, çoğunlukla da birbirleriyle çelişen birçok sıfat, Allah’ın doksandokuz *esma-i hüsnâ*’sını [güzel isim] oluşturur. Bu isimler, daha sonraki tasavvufi kuramlarda, ibadet hayatında önemli rol oynayacak, bazen de büyüsel denilebilecek amaçlarla kullanılacaktır. Allah’ın İsm-i Âzam’ını [En Büyük İsmi] bulma umudu, söz konusu kutsal isim sayesinde, gerek bu dünyada gerekse öte dünyada en yüksek mutluluğa erişmeyi hayal eden nice süfi için ilham kaynağı olmuştur. Kuran’da söylendiği gibi Allah, insan fiillerini yaratan ve bunları önceden yazan biricik gerçek Hâlik’tir. O’na, Mutlak Enâniyet [Benlik] demiştir süfiler “‘Ben’ demeye hakkı olan tek varlık O’dur” (W 249). Sonraki mutasavvıfların çoğu Allah için Hak [Gerçek] ismini kullanmışlardır.

Skolastik ilahiyatçılar Allah’ı nasıl, yirmisi zorunluluğu, yirmisi olanaksızlığı, biri de olanaklılığı ifade eden kırkbir sıfat ile tanımladıysa; sonraki süfilerin çoğu da, Mutlak Varlık, Saf Varlık ya da başka isimler verdikleri tanrısalın gizemine yaklaşmak için birtakım karmaşık sistemler oluşturmuşlardır. Sofu mutasavvıflar, Kuran’da olmayan, dolayısıyla kutsal kitapta tecelli eden Allah’a yakışmayacak adları ve sözleri içeren sözde felsefi tanımlara sık sık karşı çıkmışlardır.

Ancak, Kuran’da yalnızca Allah ve ahretten söz edilmez; Kuran aynı zamanda, toplumun gündelik ve ahlaki yaşamını da düzenler ve süfiler Kuran’ın buyruklarını titizlikle yerine getirmişlerdir. Üstelik Kuran’ı ezbere okumanın, ruhu tefekkür,

hatta vecd durumuna getirmede de payı büyüktü. Tilavetle okunan Kuran, ritmik ve kulağa hoş gelen sözleriyle müminin zihnini daha üst âlemlere yükseltiyor, onu daha yüksek bir anlayış seviyesine çıkarabiliyordu. Müslümanlar, Kuran'ı dünyanın dört bir köşesinde aynı dilde okurlar. Kuran yalnızca kelimcilerin ya da fakihlerin değil, aynı zamanda şairlerin ve ilim ehlinin de anlatımlarını biçimlendirmeye yardım etmiş, tüm İslam dünyasını canlı bir güç olarak sarmalamıştır. Milyonlarca kadın ve erkek, Kuran'ın Arapça sözlerinin anlamını bilmez; ancak onun saygı ve huşu uyandıran kutsal niteliğini hisseder ve onunla yaşar. Burada kesinlikle belleğin "Kuran'laşma"sından söz edilebilir;³ Farsça, Türkçe ya da İslamın ifade aracı olan başka bir dil bilen herkes, Kuran dilinin edebiyata ve gündelik dile nasıl nüfuz ettiğinin farkındadır ve tasavvuf ehlinin tipik sanatı olan hat sanatının en nefis örneklerini veren İranlıların, Türklerin, Hintlilerin ve Afrikalıların, kendi sanat zevklerine göre 'Kuran'ın harflerini' nasıl ince ince işlediklerinin farkındadır.

Tasavvufun başlangıcı Peygamber'in kendisine kadar uzanır. Kuran'da onun ümmi olduğu, yani okuma yazma bilmediği söylenir (Sure 7:157-158). İslam sofuluğunu anlamının temeli burada yatar: Allah'ın –kelam olarak ete kemiğe bürünüp– İsa aracılığıyla tecelli ettiği Hıristiyanlıkta, kelama tertemiz bir kap oluşturmak için Merem'in bakireliği nasıl gerekli idiyse, aynı şekilde Allah'ın, Kuran'ın kelamı aracılığıyla tecelli ettiği İslamda da, emaneti, saflığı bozulmamış bir şekilde aktarabilmesi için Peygamber'in, sözlü olsun yazılı olsun 'akli' bilgiyle kârlenmemiş bir kap olması gerekliydi.

Muhammed, tasavvufun manevi zincirinin ilk halkasıdır ve İsrâ Suresi'nin ilk ayetlerinde üstü örtük bir şekilde anlatılan Peygamber'in miracı, tasavvuf ehli için Allah'ın huzuruna manevi yükselişin ilkörneği olmuştur. Batını hikmetin [gayb ilmi] Muhammed tarafından amcaoğlu ve damadı olan dördüncü halife Ali b. Ebü Talib'e (ölm. 661) aktarıldığı söylenir. Menkabeğe göre, ailesinden veya dostlarından bazılarında da tasavvufi kavrayış bahsedilmiştir veya tasavvufi uğraşlar içinde olmuşlardır. Süfîler, çeşitli hal ve makamları kendilerine göre yorumlarken, Peygamber'e kadar uzanan ya da en azından Peygamber'e atfedilen hadislerden yararlanmışlardır. İslamdaki, dolayısıyla tasavvuftaki her eğilim, hadislerde bir dayanak arayıp bulmuştur kendine. Daha sonraki dönemlerde süfîler, dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki resmi derlemede yer almayan hatırı sayılır miktardaki hadisten yararlanmışlar-

³ Paul Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh et la naissance de la confrérie ṣāḍīlīte* (Beyrut, 1972), s. 46.

dır. Muhammed'in kişiliği kısa bir süre sonra, ümmetinin manevi hayatında büyük önem taşımaya başlamıştır: O eşsiz bir yol göstericiydi ve her Müslümanın üzerine düşen görev, onu kendisine örnek almaktı. Peygamber'e gösterilen hürmet, çok geçmeden efsanevi boyutlara ulaşacaktı. Ortaçağ mutasavvıfları onu İnsan-ı Kâmil, yaradılışın nedeni ve amacı, Allah'ın dostu ve ümmetinin şefaâtçisi olarak görmeye başladılar (bkz. Bölüm 4).

Hıristiyanlık dünyasının yüzlerce yıl süren nefret ve düşmanlığı sonucu oluşmuş bulunan geleneksel Muhammed imgesini gerçek olarak benimseyen bir Batılı, İslâmı incelediğinde, genel Batılı kavrayışın, kurnaz ve bedensel zevklere düşkün bir politikacı ya da en hafif deyişle Hıristiyanlıktan türetilmiş sapkın bir dinin kurucusu olarak gördüğü bu kişiliğe atfedilen güçlü 'gizemsel' niteliklerden söz edilmesini hayretle karşılamaktadır. Yakın tarihlerde Peygamber üzerine yapılan ve onun ihlasını ve derin dinsel kaygılarını ortaya koyan incelemeler bile, ehl-i sünnetin Peygamber için beslemiş olduğu o tasavvufi sevgiyi yansıtmamaktadır.

Muhammed'in riyazetiyle ilgili sonradan ortaya çıkan menkıbelerin hangileri doğrudur, kaçınılmaz olarak geliştirilen tasavvufi tefridin ideallerini yansıtmaktadır bilmiyoruz. Peygamber'in; ibadetin, özellikle de gece ibadetinin [teheccüd] önemi konusundaki sözlerinin bazıları gerçekten de ona aitmiş gibi görünüyor. Nitekim, genç eşi Ayşe'nin, "Gözleri uyurken gönül uyumazdı," dediği rivayet edilir. Tasavvufun adap ve erkânı üzerine yazılmış klasik kitaplarda, Peygamber'in, müminleri, hayatlarının her anında Allah'ı zikretmeye, sürekli ibadet etmeye teşvik ettiği söylenir (L 64; G 1:265-66). Allah'ın elçisi olduğu böylesine kesin olan bir peygamberin, ibadeti temel alması doğaldı; çünkü onu gönderenin huzurunda bulunduğu bilincine ancak sürekli ibadetle varabilirdi.

Tasavvufi gelenek, tasavvufun manevi ataları arasına, Muhammed'in ashabından bazılarını da dahil eder. Medine'deki mescidin sofasında barınan, ümmetin yoksul ve dini bütün üyeleri olan ehl-i suffe'den daha önce söz etmiştik. Louis Massignon, Peygamber'in ashabından sayılan Ebü Zer el-Gifari'den (ölm. 653) "*un socialiste avant la lettre*" ["sosyalist sözcüğü henüz yokken o sosyalistti"] diye bahseder. Fakirlik konusunda söylenmiş pek çok söz ona atfedilir; hiçbir şeyi olmayan, kendini tamamıyla Allah'a vermiş, Allah'ın tükenmez zenginliklerinden nasiplenene gerçek fakirin ilk-örneği olarak görülür.

Selman-ı Fârisî daha da önemli bir kişiliktir. Muhammed'in ev halkına dahil edilmiş bu İran asıllı berber, manevi evlatlığın ve tasavvufi biatın örneği olmuştur. İslâmın manevi evladı, İranlıların simgesidir ve Arap dünyasını İran geleneğiyle birleştiren

rir. Onun maneviyatı, daha sonraları İnan tasavvuf tarihinde ve Şîî düşüncesinde belirleyici bir unsur olarak görülmüştür.⁴ Dokuzuncu ve onuncu yüzyıl süfîlerinden bazılarının, kendileriyle aynı mesleği icra edenlerin hamileri olarak görülmesi gibi berber Selman da küçük esnafın hamisi olarak kabul edilmiştir. Selman, tasavvufun geniş kitleler üzerindeki derin etkisini de temsil eder hale gelmiştir (bkz. MM 5).

Peygamber ile batmi bir bağlantısı olan bir başka kişi de, Yemen’de yaşayıp ölen, ömrü boyunca Peygamber’i hiç görmediği sanılan Veysel Karani’dır.⁵ Dindarlığından Peygamber’in haberdar olduğu, [yüzünü Yemen’e doğru dönerek] hakkında şu sözleri sarf ettiği söylenir: “Rahman’ın nefesini (*nefes er-Rahman*) Yemen tarafında hissediyorum” (T 1:21 [60]). Gecelerini tümüyle ibadetle geçirdiği söylenen Veysel Karani, sonraki süfîler için, herhangi bir zahiri bağlantı olmaksızın Peygamber’i tanıyan, yalnızca ilahi lütfun kılavuzluğuyla ilham alan süfînin ilkörneği olmuştur.* Böylece Üveysi ya da Türklerin dediği gibi Üveysi meşrep, alışılmış tasavvufi yol dışında, yaşayan bir şeyhin aracılığı ve kılavuzluğu olmaksızın irşat olan mutasavvıfların adı olmuştur. ‘Rahman’ın nefesi’, şiir dilinde, sabah yeli gibi insan yüreğinin büzülmüş goncasını açtıran ilahi kılavuzluğun simgesidir.

Muhammed’in çevresindeki bu çekirdek sofu topluluğundan, süfîlerce benimsenen bir tanım ortaya çıkmıştır: *İslam*, *iman* ve *ihsan*’dan oluşan üçlü bir tutumdur bu.⁶ *İslam* ile *iman* sözcükleri Kuran’da geçer. İslam, inananın Allah iradesine tam ve her bakımdan teslim oluşudur ve Kuran’ın buyruklarının tam olarak benimsenmesidir; iman ise İslamın iç görüntüsünü yansıtır. Bu yüzdendir ki bir müslimin mümin, yani iman sahibi olması şart değildir; ama her mümin kesinlikle bir müşlimdir. *İhsan*’a gelince, birçok hadise göre Peygamber’in kendisi tarafından ihsan sözcüğüne “Allah’a, O’nu görüyormuş gibi ibadet etmek” anlamı eklenmiştir; çünkü insan Al-

⁴ Louis Massignon, “Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l’Islam iranien,” *Société des études iraniennes* 7 (1934).

⁵ A. S. Husaini, “Uways al Qaranî and the Uwaysi Sufis,” *Moslem World* 57, no. 2 (Nisan 1967).

* Hint gizemciliğinde de ölmüş bir gurunun ruhu aracılığıyla irşadın varlığını Jung’un aktardığı bir tanıklıktan öğreniyoruz. Gandi’nin arkadaşlarından bir bilge, kendi gurusunun asırlar önce ölen Veda tefsircisi Şankaraçarya olduğunu söylemiştir. Bkz. Carl Gustav Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, çev. Iris Kantemir, Can, 2001, s. 196 çn.

⁶ Arend Jan Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane* (Leiden, 1936-71) 1:467b

lah'ı görmese de, Allah insanı daima görür ve Kuran'da da, "Hiç kuşkusuz, Allah'ın rahmeti güzel düşünüp güzel iş yapanlara {muhsinun, muhsinler, ihsan edenler} çok yakındır" (Sure 7:56) buyrulmuştur. Bu üçüncü unsurun eklenmesiyle İslamın içselleştirilmesi tam olarak gerçekleşir; çünkü inanan, her an Allah'ın huzurunda bulunduğunu hissetmeli, mehabet ve heybet ile hareket etmeli ve asla 'gaflet uykusuna' dalmamalı, her şeyi kucaklayan ilahi bakiliği hiç ama hiç aklından çıkarmamalıdır.

İslamdaki züht eğilimlerinin ilk kez ne zaman ortaya çıktığını tam olarak bilmiyoruz. Ancak, dördüncü halife Ali 661'de öldürülüp de Emeviler iktidara geçince, İslam ümmeti içinde farklı eğilimler daha da belirginleşti. İslam imparatorluğunun sürekli genişlemesi karşısında sofular, Kuran'ın ilk vahyedilen surelerindeki dünyanın sonuna ilişkin tehdit ile kâfirlerin topraklarını fethederek İslam egemenliğini yaymayı nasıl bağdaştıracakları konusunda uzun uzun düşünmeye başladılar. Bu fetihler, İslam ideallerini temsil etmekten uzak bir ailenin önderliğinde gerçekleşiyordu. Emeviler (II. Ömer, 717-20 hariç) her zaman tamamıyla dünyevi değerlere itibar etmekle ve Allah'a karşı saygısız davranışlarda bulunmakla suçlanmışlardır. Sofu çevrelerin yönetime karşı direnişi gittikçe artıyor ve müminleri kimin yönetmesinin doğru olacağı, ümmete önderlik edecek kişide bulunması gereken niteliklerin neler olması gerektiği konusunda ilahiyat tartışmaları yapıyordu. Yönetime karşı onyıllarca süren bu olumsuz tutum, İslam tarihi boyunca sofuların duygularının biçimlenmesinde önemli rol oynamıştır. Süfîler 'yönetim' ile 'şer' olanı bir tutmuşlardır çoğu kez. Peygamber'in şehri Medine, sofu tutucuların merkeziydi; diğer topluluklar Muhammed'in ailesinin özellikle sevildiği ve Emevilerin başkentlerinin bulunduğu Suriye'ye düşman olan Irak'taki yeni Müslüman yerleşimlerinde yaşıyorlardı.

Yönetime muhalif zahitçe tutumun akla getirdiği ilk isim, Müslüman mutasavvıfların atası Hasan-ı Basrî'dir (ölm. 728).⁷ Arapların Avrupa kıtasına ayak basmak üzere Cebelitank'ı (ki hâlâ *cebel Tarık*, yani 'Tarık Dağı' olarak Müslüman fatih Tarık'ın adını taşır) geçtikleri o unutulmaz 711 yılının muhteşem fetihleri ve Sind'e, Aşağı İndüs Vadisi'ne uzanıp bugünkü Pakistan'da da sürecek olan İslam egemenliğinin temelini atmaları hep onun zamanında olmuştu ve yine aynı yıl İslam ilim ve

⁷ Hans Heinrich Schader, "Hasan al Basri," *Der Islam* 13 (1923) adlı yayında ilk kez Hasan'ı ele almışsa da, incelemesini tamamlayamamıştır. Hellmuth Ritter, "Hasan al Bâsrî, Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit," *Der Islam* 21 (1933), mükemmel bir inceleme örneğidir. Alıntılar Ritter'in makalesindedir.

dindarlığının önemli merkezlerinden biri olacak olan Maverâünnehir'in sınırlarına varılmıştı. Ne var ki, davranışlarında ölçülü ve ileri görüşlü bir kişi olan Hasan-ı Basrî kendini yalnızca fetihlere adanmış, servet ve dünya malı peşinde koşan ve Kuran'daki, "Sadece o bağış ve celâl sahibi Rabbinin yüzü kalacaktır" (Sure 55:27) a yetini unutmuş gibi görünen bir toplumu bekleyen tehlikeleri sezmişti. Kendisine kulak verenlere, kıyamet günü utanca düşünmek istemiyorlarsa, Kuran'ın buyruklarına göre yaşamalarını öğütüyordu: "Ey Âdemoğlu," diyordu, "yapayalnız öleceksin, yapayalnız gireceksin mezara, yapayalnız dirileceksin ve yapayalnız hesap vereceksin!" Öyleyse bu yalancı dünyaya neden tamah etmeli? "Bu dünyaya hiç gelmemişsin gibi ahreti ise hiç terk etmeyecekmişsin gibi düşün." Onun bu sözleri, yüzyıllar sonra İran, Türk ve Peştü tasavvufi şiirlerinde de yankılanacaktı.

Hasan-ı Basrî de bütün dinlerin zahitleri gibi hüznün ve huşu içindeydi. "Cehennem ateşi sanki yalnızca onun için, bir de II. Ömer için yaratılmıştı" der bir tarihçi. Güzel, uyumlu Arapça vaazları ve öğütleri, Irak'ta ve başka yerlerde pek çok dindar ruhu etkilemişti. Hasan-ı Basrî'nin vicdanlılığı ve Hesap Günü korkusu; Allah'ın korkunç gazabı ve kendi günahkâr yaşayışları akıllarına geldiğinde, "Keşke toprak olsaydım" (krş. Sure 78:40) diye bağırın—bu sözlerin Muhammed'in güvendiği sahabilerinin ağzında ilahi dolayışığı söylenir— çağdaşlarının ya da daha sonraki Müslümanların sözlerinde yansımaları bulur.

Louis Massignon, Hasan-ı Basrî ile onu izleyen zahitlerin tutumunda, kendisinden süfi diye söz edilen ilk kişi olan Ebü Haşim'in memleketi ve ilk Şîî topluluklarının yerleştikleri Küfe'de egemen olan "idealist geleneğe" karşıt "gerçekçi bir eleştiri eğilimi" görmüştür. Basra ile dolaylarındaki ilk züht eğilimlerinin neredeyse tamamıyla bir gönül işi olduğu, teorik düşünceyle herhangi bir ilgisi olmadığı doğrudur. Giderek artan lüks yaşama karşın, bu toplulukların kadın ve erkekleri, dünyayla ve onunla ilgili ne varsa ilgilerini kesiyor, Peygamber'in, "Benim bildiğimi bilseydiniz daha az güler, daha çok ağladınız," sözüne bağlanıyorlardı. Bu yüzden kendilerine *bekkâûn* 'sürekli ağlayanlar' denilmiştir. Ağlamaları, gerek dünyanın acınacak durumu, gerek kendi günahları, gerekse ilahi yardım ve bağışlanma içindi. Dokuzuncu yüzyılın Iraklı şairi Ibn er-Rûmî, şiirlerinin birinde, onları dokunaklı bir biçimde anlatır. Harakânî ise onbirinci yüzyılda, "Hak Teâlâ ağlayanları sever," der (N 299 [444]). Bu yüzden, Hasan-ı Basrî'nin müritlerinden Abdülvâhit b. Zeyd'in (ölm. 794) Basra Körfezi'ndeki Abadan'da, züht eğilimli kişilerle birlikte bir yerleşim alanı kurmuş olmasına şaşmamalı; bu kişi *verâ* [takva] ve sürekli hüznür, erdeminin örnek temsilcisi olarak görülmüştür. Hasan-ı Basrî'nin idealleri onun aracılığıyla Suriye'ye

ulaşmıştır ve Ebü Süleyman ed Dârânî (ölm. 830) ve onun müridi Ahmed b. Ebî'l Havârî (ölm. 851), Hasan-ı Basrî tarzı züht akımının en tanınmış iki üyesi olmuştur.

Muhammed'in amcası Abbâs'ın soyundan gelen Abbâsiler 750'de iktidara gelince, İslam tarihinde yeni bir sayfa açıldı. Genel kaniya göre bu sülalenin uzun süren ege-menliği (son üyesi 1258'de Moğollarca öldürülmüştü), İslam kültür ve uygarlığının doruğudur. Sanat ve bilim, fıkıh ve filoloji, kelam ve felsefe bu dönemde ilerlemiş, insanın bilgi sahibi olduğu birçok dal geliştirilmiştir. Kuran'daki şer'i buyruklar, dört ehl-i sünnet fıkıh mezhebinin kurucuları sayılan Ebü Hanîfe (ölm. 767), Mâlik b. Enes (ölm. 795), Şafîi (ölm. 820), Ahmed b. Hanbel (ölm. 855) adlı fıkıh âlimle-rince daha düzenli bir biçime sokulmuştur. Tümü de miras hukuku ile ilgili karan-lık noktalardan, namaz ya da hac görevlerinin doğru bir şekilde yerine getirilmesi için gerekli görülen en küçük ayrıntılara kadar bütün şer'i noktalar üzerinde durmuşlardır. Bu mezhepler birbirlerinden ayrıntılarda farklılaşıyorlardı; tümünün de temeli Kuran ve sünneti ve yeni durumlara uygun şer'i kararları alabilmek için müçtehidlerin ortak düşünceleri olan icmayı geliştirmişlerdi. Fakihlere [fıkıh âlimle-ri] takdir yetkisi tanınmanın dereceleri konusunda ise birbirlerinden farklı düşün-ceyediler. Daha önce karara bağlanmış davalara bakarak içtihatla bulunma imkânı, onuncu yüzyıl sonlarından itibaren ortadan kaldırıldı; bu fıkıh ilminin gelişiminin durmasına yol açtı ve bir zamanlar İslamın yaratıcı değişiklik kaynağı olan icma, du-raklamanın nedeni haline geldi. İslam hukuku bir kanunname biçiminde hiçbir za-man toplanmamışsa da, klasik başvuru kitapları ile bunların tefsir ve şerhleri, ku-şaktan kuşağa hiçbir değişiklik yapılmadan aktarılmıştır. Süfiler, kişinin manevi ha-yatının serbest gelişimine engel olan, hayattan kopuk şeriat kurallarına karşı sık sık seslerini yükseltmişlerdir.

Kader sorunu, büyük günah işleyenlerin [mümin-i fâsıklar] İslamın içinde kalıp kalamayacağı, özellikle de ümmetin önderinin meşruluğu, sıkça tartışılan kelami meselelerdi. İslamın ana konusu olan Allah'ın birliğini [tevhit] ilk tanımlama çaba-ları hemen hemen bu dönemlere rastlar; kelamcılar [mütekellimin] diyalektik tartış-mayı ve mantık oyunlarını yavaş yavaş öğrenmeye başlamışlardı. Maniheizmdeki iki-cilikten ve Hıristiyanlıktaki üçlemeden kalan her şeye, ya da şirk, yani "Allah'a eş koşma" olarak görülebilecek her şeye, başka bir deyişle Allah'tan başka herhangi bir şeye tapmaya karşı amansız bir savaş açtılar. Allah'ın mutlak birliğini savunma, O'nun sıfatları konusunda tartışmalara yol açtı: Allah'ın kelamı olan Kuran, Mutezile mezhebinden olanların inandığı gibi sonradan mı yaratılmıştı, yoksa (Ahmed b. Hanbel ile müminlerin çoğunluğunun inandığı gibi) yaratılmamış mıydı. Doğru ya-

nını bulmak için girişilen çabalar, şeriatçıların durumunda olduğu gibi ulemanın kırk kırk yaran tartışmalarına yol açtı. Dokuzuncu yüzyılın başlarında, Bağdat'ın önde gelen süfîlerinden Ma'rûf el-Kerhî iç çekerek, "Allah kulunu sevdi mi, ona (ibadet, dindarca davranış gibi) ameller kapısını açar, kelami çekişmeler kapısını kapatır,"⁸ diyordu. Kalam konusundaki çekişmelerin genel din düşüncesi üzerinde yankıları oldu; Grek ilim ve felsefesine de ilgi duyulmaya başlandı. Halife Memun'un (813-33) saltanatı, Grek ilmini ve felsefesini ulemaya tanıtan (çoğu Müslüman olmayan) Arap tercümanların geniş çaplı faaliyetinin başlangıcına rastlar; ulema kendilerine aktarılan bilgileri işliyor, yeni görüşler geliştiriyordu. Ortaya koydukları yapıtlar, ortaçağın sonlarında Batı düşünce ve bilimini büyük çapta etkileyecekti.

Bütün bu akımlar, dilin gelişimine yardım etmiştir. Fakihler, kalamcılar ve tercümanlar zaten zengin ve güzel olan Arapçaya yeni boyutlar katarak onu daha esnek bir hale getirdiler. Mutasavvıfların da bu konuda büyük katkısı olmuştur; dilde "mutasavvıfların maceraları"ndan söz eden Paul Nwyia, "Arapçada, gerçek bir dili, deneyimin dilini oluşturan mutasavvıflara çok şey borçluyuz," diyerek bu gerçeği vurgulamıştır (w 4). İlk süfîlerin yazılarında yalnızca anlatım zenginliği değil, aynı zamanda tasavvufî deneyimden süzülüp gelen düşünsel bir derinlik de görülür. Dile getirilmesi oldukça güç olan bu deneyim, onuncu yüzyılda yaşamış kimi süfîlerin dualarında ya da Hallac'ın bazı şiirlerinde unutulmayacak güzellikteki soyutlamalarla ifadesini bulmuştur.

Daha sonraları, Arap ülkeleri dışındaki ülkelerde de buna benzer bir gelişim görülür: İran'ın edebî dili, tasavvufî özelemlerini Farsçada dile getiren yazarlara çok şey borçludur; Türkçe, mutasavvîf şair Yunus Emre'nin (ölm. y. 1321) latif edebî dilinde dönüşüme uğramıştır. Aynı şekilde Hint-Islam dilleri de (Sindî, Pencabi ve büyük çapta Urduca ve Peştuca), sade müritlerine tumturaklı ilahiyat Arapçası ya da şiir Farsçasıyla seslenmeyen mürşitlerin konuşmaları ve ilahilerinin sonucudur; çünkü ilahî aşkın ve Allah'a bağlılığın sırlarını ifade edebilmek için anadili kullanmak zorunda kalmışlardır; dolayısıyla anadilleri en ulvî düşüncelerin aracı durumuna gelmiştir. Bu diller sonradan, mutasavvîf olmayan yazarlar için de edebî bir ortam olmuştur.

İslam imparatorluğunun, Emevîlerin sonu ile Abbâsîlerin ilk dönemine rastlayan

⁸ 'Abdur Raḥmān as Sulamî, *Kitāb ṭabaqāt aş-Şūfiyya*, [Abdurrahman es Sülemî, *Kitāb Tabaqāt es Sūfiyye*], ed. Nüraddîn Sharîba [Nüreddin Şerîba] (Kahire, 1953), s. 87.

genişleme evresi, Müslümanları, farklı kültür düzeylerini ve çeşitli gelenekleri temsil eden kalabalık gayri Müslim topluluklarla ilişkiye geçirmişti. Abbâsilerin ilk döneminde, başkentin Şam'dan Bağdat'a taşındığı yıllarda, Zerdüştcülüğün etkisinin güçlü olduğu görülür. Sarayda çalışan İranlı soyluların da etkisiyle *Şehname*'deki İran gelenekleri, Arap hikâye sanatına girmiş ve ideal yönetici imgesinin oluşmasına yardım etmişti. İran mitolojisi, İslam öncesi döneme ait zayıf Arap geleneğinin yerine geçmiştir. Müslümanlar, İran'ın doğusunda ve Maveraünnehir'de çilekeş yaşantısıyla ilgi çeken Budacılarla karşılaşmışlardır. Hindistan, İslam matematik ve astronomisinin gelişimine büyük katkıda bulunmuşsa da, Hinduizmin dinsel etkisi bu dönemde önemli sayılmaz. Ama Hindistan genellikle bilgelerin ülkesi ve siyahi, çirkin büyücülerin yurdu olarak tanınıyordu. Yakın ve Ortadoğu'da olduğu kadar Orta Asya'da da alabildiğine yaygın olan Maniheizm, ilahiyatçıların ilgisini çekiyordu. Daha sonraları pek çok mutasavvıf, Maniheist eğilimli diye suçlanacaktır. Mandenler [Sâbililer] ve Yahudiler ise küçük, ama etkin bir azınlık oluşturuyordu.

Abbâsilerin ilk dönemindeki en önemli ilişkiler; Nesturilerden, birçok monofizit mezhebe ve kiliseye kadar sayısız topluluklara bölünmüş Hıristiyanlarla kurulmuştur.⁹ Süfi menkıbelerinde, Irak'ta ve Lübnan dağlarında yaşayan Hıristiyan çilecilerden ve münzevilerden söz edilir. Zaten İslam öncesi şiirde, Hıristiyan münzevilerin çilehanelerinden dışarıya saçılan nura ilişkin ifadeler bulunmaktaydı. Hıristiyan bir çileciyle ya da bilge bir keşişle karşılaşma, başlangıç döneminin süfi menkıbelerinde yer alan kurmacasal bir unsurdur. Bu tür menkıbelerde, ya genellikle olduğu gibi gerçeği arayan kişiye birisi tasavvufi hakikatleri açıklar veya mürit, bu kişinin zühdüne hayran olur; ancak gökten gelen bir ses ona, Muhammed'e inanmadığı için bu adamın çileciliğinin onu selamete erdiremeyeceğini söyler. Kuran'a göre Muhammed'den önceki son peygamber olan İsa, süfiler için örnek zahit ve saf Allah aşığıdır. O, nerede geceleyeceğini bilmeksizin dolaşan, yersiz yurtsuz bir gezgindir; dindar

⁹ İlk üç yüzyılın tasavvuf ehlini ele alan pek çok inceleme vardır: Henry Frederick Amedroz, "Notes on Some Sufi Lives," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912; Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (Londra, 1931), Hıristiyan gizemciliği ile İslam gizemciliği arasındaki ilişkileri ele alır. Aynı sorun, İsveçli ilahiyatçı Tor Andrae'nin "Zuhd und Mönchtum," *Le monde oriental* 25 (1931), adlı çalışmasında ve başka birçok inceleme sinde ele alınmıştır. Hallac öncesi tasavvufun gelişimine çok iyi bir giriş olan ve ölümünden sonra basılan *I Myrtenrädgården* (Upsala, 1747) adlı yapıtı, İngilizceye Birgitta Sharpe tarafından *In the Garden of Myrtles* (Albany, N.Y., 1988) adıyla çevrilmiştir.

kişiye, alçakgönüllülüğün, merhamet ve huzurun önemini öğretir; çünkü, “nasıl ki tohum, ancak toprakta hayat bulursa, hikmet tohumu da kalp toprağında yeşerir.”¹⁰ İlk süfi kuşağının sözlerinde yansıyan, Dağdaki Vaiz’in İsa imgesidir bu ve daha sonraki süfi şiirinde de gözde bir kişilik olarak kalacaktır. O ve bakire annesi, yüce simgesel figürler olmuşlardır: Kutsal ruhun temiz kabı, dünyevi kaygılarla bozulmamış bir kadın ve ilahi buyrukla doğan, ‘Tanrı’nın Ruhı’ bir peygamber, saf manevi hayatın örneği haline gelmişlerdir.

İlk süfilerin, adlarının türetildiği yün giysiyi Hıristiyan çilecilerden almış olmaları da mümkündür. Bu süfiler, şeriatın buyruklarını titizlikle yerine getiriyor, namaz kılıyor, oruç tutuyor, sürekli Allah’ı zikrediyor ve kesinlikle Kuran ve sünnetin dışına çıkmıyorlardı. Bu yüzden aralarından biri şöyle der: “Hakikate ait bazı keşfi bilgiler, kırk gün süreyle kalbimi sarar; ben, iki şahit olmadan onların gönlüme girmesine izin vermem. O iki şahit: Kitap ve sünnettir” (t. 104 [105]). Zahitlik en büyük başarısını, Abbâsi İmparatorluğu’nun kuzeydoğusundaki Horasan’da elde etti. Dokuzuncu yüzyıl Horasan zahitlerinden birine dayandırılan şu söz, bu eşsiz topluluğun tipik zihniyetini gayet iyi anlatır: “En yüce şerefe ulaşmak isteyen şu yedi şeyi diğer yedi şeye tercih etsin: ‘Fakirliği zenginliğe, açlığı tokluğa, aşağıda olmayı yükseklerde olmaya, zilleti izzete, tevazuu kibre, hüznü neşeye, ölümü hayata” (N 45 [168]). Daha onüçüncü yüzyılda bile Celâleddin Rûmî, dizelerinin birinde Herat ve Merv-i Talikan zahitlerinden söz ederken, “O şarabın kokusu, batıda kadehten çıksa, Herat’taki, Talkan’daki zahitler bile sarhoş olurlar” der (D 1966 [7:8559]). Ne var ki, bu koku onlara ulaşmazdı pek; ama yine de, sert görünüşleri ardında, çağdaş okurun hayal edebileceğinden belki de çok daha fazla gerçek tasavvufi aşk gizliydi.”

Tasavvufun başlangıcındaki, İslam dinine geçme menkıbelerinin en ünlülerinden biri, Fudayl b. İyâz’inkidir. Fudayl b. İyâz, yüce gönüllü bir kişi olmasına karşın,

¹⁰ Abû Tâlib al Makkî, *Qût al qulûb fi mu‘âmalât al maḥbûb*, [Ebû Tâlib el Mekkî, *Kûtû’l Kulûb fi Mu‘âmeleti’l Maḥbûb*] 2 cilt (Kahire, H. 1310/1892-93), 2:74. [Türkçesi için bkz. Ebû Tâlib El Mekkî, *Kûtû’l Kulûb, Kalblerin Azığı*, çev. Muharrem Tan, 4 cilt, İz Yayınları, İstanbul, 1999.]

¹¹ İlk dönem çileci tasavvuf, Paul Klappstein, *Vier turkestanische Heilige, ein Beitrag zum Verständnis der islamischen Mystik* (Berlin, 1919) ve Jakob Hallauer, *Die Vita des Ibrahim ibn Edhem in der Tedhkirat al-Ewlija des Ferid ed Din Attâr* (Leipzig, 1925) adlı çalışmalarda ele alınmıştır; ancak ikisi de oldukça yüzeyseldir.

Ebivert ile Serahs kentleri arasını kasıp kavuran bir hayduttur. Günün birinde sevgilisine giderken, Kuran ayetlerinden birini iştirir, o an haydutluğu bırakıp Küfe'de sünnet ve hadisleri incelemeye adar kendini. 803'de Mekke'de ölür.

Fudayl, ilk dönem sünni zahitliğinin tipik temsilcilerinden di; "vefat edince, hü-zün ortadan kalktı" (İKÜ 9 [115]). Hüzün birçok sözüne yansımıştır. Yalnızlığı yeğler ve çağdaşı kadın veli Râbia'yı hatırlatan şu sözler onun dır: "Gece olunca, tefrikasız [kesintisiz] bir halvetim olacak diye sevinir dururum. Sabah olunca, halkla görüşmekten hoşlanmamam sebebiyle üzülr dururum. Zira gelip zihnimi teşviş etmelerinden [karıştırmalarından] korkarım." (T 1:31 [134-135]). Fudayl evliydi; ancak aile hayatını Allah yolundaki en büyük engellerden biri sayardı. Otuz yıl boyunca sadece bir kez gülümsediği görülmüştü, o da oğlu öldüğünde. Bu olay, ona göre ilahi lütfun bir işaretiydi: "Allah kulunu severse, ona türlü belalar verir, çok severse de onu elle-riyle tutar, ne aile ne de servet bırakır ona" (G 4:282). (Aile üyelerinin ölümünden duyulan mutluluk, Angela di Foligno'nun* hikâyesinde olduğu gibi ortaçağ Hıristi-yan gizemcilerince de biliniyordu).¹² Celâleddin Rûmî bile, duygusallıktan uzak bir şekilde Mesnevi'sinde, "O vefalı ere de, o azıksız şeyhe de oğullarının ölümü kadayıf gibi görünür" der (M 3:1927 [1919]). Onüçüncü ve ondördüncü yüzyıl Hint-Müslü-man Çiştî erenlerinden kimilerinin, aile üyelerinin ölümü karşısında gösterdikleri ilgisizlik herkesçe bilinir. Öte yandan, büyük süfilerin ve tarikat kurucularının çoğu evliydi ve kalabalık aileleri vardı. Ahmed-i Cem'in kırkiki çocuğu, Abdülkâdir Gey-lânî'nin kırkdokuz oğlu vardı. Süfilerin sözlerinde, mutlu aile hayatının onaylandı-ğına ilişkin bir ifadeye rastlamak öyle güçtür ki, onsekizinci yüzyılda Delhili veli Mîr Derd'in, bir kitabında, "Karımı, çocuklarımı çok seviyorum"¹³ diye seslenmesi hayli ilginçtir.

Muhammed'in evli olmasına ve herkesin de evlenmesini istemesine karşın, ilk

* Folignolu Angela (y. 1248-1309) Fransisken kadın keşiş. Daha genç yaşlardan itibaren adım adım dünyevi şeylerden ve ailesinden kendini uzaklaştıran Angela, ıstırap, yani haç ile aşkın denklğine inanmıştır. Evli olmasına karşın giysilerden, yiyip içmekten ve aile bağlarından vazgeçerek fena bulmaya çalışmıştır. Çocuklarının, annesinin ve kocasının ölümünden sonra hayata sarılmış ve katı bir fakirlik hayatı sürmüştür-çn.

¹² Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* (1911; karton kapaklı basım, New York, 1956), s. 216.

¹³ Khwāja Mîr Dard, "Nâla yı Dard," [Hâce Mîr Derd, "Nâla yi Dard,"] no. 70, *Chahâr risâle* [Çahâr Risâle] içinde (Bhopal, H. 1310/1892 93).

zahitler arasında bekârlık tercih ediliyordu. Dârânî şöyle der: “Bekârlıktaki huzur ve ibadetten alınan zevk, evlilikten alınamaz” (G 2:22 [2:66]). Evliliğin sebep olduğu huzursuzluk, yani dikkatin Allah’tan başkasına yönelmesi konusu, süfilerce sık sık ele alınmıştır (N 217); aile hayatının acıları ise, “şer’en mubah sayılan şehvetin cezası” (N 185) olarak görülüyordu. Fudayl’ın Mekke’de karşılaştığı ve kendisinden yaşça büyük olan çağdaşı İbrahim b. Edhem (ölm. y. 790), süfi manzum ve mensur eserlerinde sık sık anılan şu çarpıcı cümlede bu tür bir kavramı dile getiriyordu: “Evlenen fakir, gemiye binen adama benzer. Çocuğu olan da boğulan gibidir” (L 199 [204]). Cüneyd’in, “Bu yolun bilgilerinin [tasavvuf] anahtarı İbrahim’dir” (H 103 [201]) dediği İbrahim b. Edhem, İslam geleneğinde, gerçek fakirlik, verâ ve tevekkülün unutulmayacak örneklerinden biri sayılmıştır. Menkıbeye göre, eski bir Budacı başkent olan memleketi Belh’teki prenslere yaraşır hayatını yüzüstü bırakmıştır (Buda efsanesinin yankılarıyla süslü bir hikâyedir bu). Sonradan, Doğu’daki İslam ülkelerinde anlatılan birçok dindarlık menkıbesine konu olmuştur. Maceralarını konu alan bir kitap bile yazılmıştır ve özellikle Malaylar’da iyi bilinir.

Oturduğu yer Belh’di,
Belh düzeltildi, telh [acı] oldu

der Attâr (u 264) bir sözcük oyunuyla: Belh sözcüğünün ilk harfi b’yi [ب], noktasını değiştirerek t’ye [ت] dönüştürür ve eski iktidar ve servet yurdunun, genç ve soylu zahitler için acılaştığını ima eder.

‘Züht’ makamlarını ilk sınıflandıran kişinin İbrahim olduğu söylenir. Dokuzuncu yüzyıldan sonra sık sık görülduğüne göre, üçlü ayırım daha sonraki bir kaynaktan çıkmış olmalı; bu ayırım şöyledir: a) terk-i dünya, b) terk-i ukbâ [dünyayı terk etmenin vereceği mutluluğu terk], c) terk-i terk.

İlk süfilerin ulaştıkları züht düzeyine ilişkin olarak anlatılan menkıbelere çağdaş bir zihnin akıl erdirmesi hayli güçtür; dünya nimetlerinden tamamıyla uzak yaşamayı, yastık yerine kerpiç (N 49 [173]), yatak yerine de eski püskü bir hasır kullanmayı mutluluk sayıyorlardı (eğer oturdukları yerde uyumuyor ya da hiç uyumamayı yeğlemiyorlarsa). Ne dış görünüşlerine ne de giyim kuşamlarına önem vermezler, ancak aptessiz de dolaşmazlardı. İbn Edhem, hırkasındaki bit sayısıyla övünürdü. 900 yıllarında bile Bağdatlı bir süfinin hizmetkârı, “Ya Rab! Velilerin ne de kirli! Bunların içinde bir temizi yok mudur?” (N 621 [850]) diye sesleniyordu.

Bişr, Fudayl’ın müritlerinden birisiydi ve kendisine ‘yalın ayak yürüyen’ anlamına gelen Hâfi denirdi; ayakkabıların bile Allah yolunda bir ‘engel’ olduğunu düşü-

nüyordu. Bişr de, şeyhi gibi Mervliydi ve aynı şekilde Fudayl gibi bir mucize sonucu İslamı seçmişti: Günün birinde yolda yürürken bir kâğıt parçası bulmuş, üzerinde “Allah” yazdığını görüp cebine koymuştu; aslında dinle ilgisi olmayan Bişr’in bu dindarca davranışı, onun ilahi lütuf ile ödüllendirilmesine ve süfi olmasına neden olmuştu. Bişr, Bağdat’a yerleşmiş, tamamıyla takva içinde bir yaşam sürdürdükten sonra 841’de ölmüştü. Bişr’in her düşünce ve eyleminde ihlas kavramı üzerinde durduğu söylenir; bu tutum sonradan, kendisinin Bağdat’taki yaşça küçük çağdaşı el-Hâris el-Muhâsibî tarafından mükemmelleştirilecektir.

Horasanlı ilk süfîler arasında eskiden tüccar olan Şakîk el-Belhî’yi (ölm. 809) anmadan geçmemek gerekir. Yapılan son araştırmalara göre, o yalnızca tevekkül üstadı değildi –onunla bu yolda yürüyenler arasında müritleri Hatem-i Asamın (ölm. 851) ile Hatem’in öğrencisi Ebû Tûrâb en-Nakşebî de (ölm. 859) vardı– aynı zamanda ‘tasavvufi haller’ üzerine düşünen ilk kişiydi ve “saf Allah aşkının nuru” dediği şeye çok kafa yormuştu (w 228). Bu çabasıyla, kendisinden birkaç yıl önce (801) ölen Basralı veliyye Râbiatü’l-Adeviye’ye yaklaşır.¹⁴

“Hususi bir mahremiyet perdesi altında saklı ve ihlas örtüsü ile gizli olan, aşk ve iştiaqla tutuşan, yakın [kesinlik] ve yanık olmaya vurulmuş, Meryem-i Safiyye’ye naib bulunan, erenler nezdinde kabul gören Râbiatü’l-Adeviye” (T 1:59 [109]), ilk zahitlerin katı öğretilerine özgeci bir aşk [*hubbü’l-gayr*] unsurunu sokan ve tasavvufa gerçek batını rengini veren kişidir. Câmî, bu tür katı zahitlerle, gerçek süfîler arasındaki farkı çok güzel bir şekilde anlatır: “Bunlar [zahitler], iman ve ikân [kesin olarak bilme] nuru ile ahiretin güzelliklerini müşahede ederler. Dünyayı ise çirkin bir şekilde görürler. Maddi âlemin yaldızlı ve fani süslerine iltifat etmezler, süfîlerden geri olmalarının sebebi şudur: Zahit kendi nefsinin hazzı ile Hakk’tan mahcup olur, yani kendi zevkini araması ve düşüncesi, Hakk ile onun arasında perde olur. Nasıl olmasın ki cennet, nefsin haz aldığı bir makam ve mahaldir ... Süfî, ezeli olan cemali müşahede ve edebi olan zatı sevmek suretiyle her iki cihandan da mahcup olur, yani Hakk hicabı ve perdesi dünyayı ve ahireti görmesine ve ona değer

¹⁴ Margaret Smith, *Râbi’a the Mystic and Her Fellow Saints in Islam* (Cambridge, 1928), temel bir inceleme olup, aynı zamanda tasavvufu kadınların genel durumunu da ele alır [Bu eserin Türkçesi için bkz. *Bir Kadın Süfî: Râbia*, çev. Özlem Eraydın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991]. ‘Abdur Raḥmân Badawî, *Şâhidat al ‘ishq al ilâhî, Râbi’a al-‘Adawiyya* [Abdurrahman Bedevî, *Şâhidat el ‘İşk el İllâhî, Râbi’a el Adeviyye*] (Kahire, 1946).

vermesine manidir” (N 10 [75*]).

Râbia, azat edilmiş bir köleydi. Şu ünlü menkıbe, kendini Allah’a adayışının saflığını gözler önüne serer: Günün birinde Basra sokaklarında yürürken niçin bir elinde meşale diğerinde de ibrik taşıdığını sormuşlar, o da şöyle cevap vermiş: “Cenneti ateşe vermek, cehennemi de söndürmek istiyorum; böylece iki engel ortadan kalkmış olacak ve cennet umudu veya cehennem korkusuyla değil, Allah sevgisiyle ibadet edenler ortaya çıkacak.”¹⁵

Aşka aşık olma tasavvufun temel konusu olmuştur; neredeyse bütün Müslüman batını şairler şu fikri işlemişlerdir: “Âşık, aşk yolunda olmalı ki cenneti veya cehennemi düşünmesin” (N 579). Zira cennette sofulara vaat edilen “bir ev ile birkaç hürî,” ardında ezeli güzelliği gizleyen örtülerden başka bir şey değildir. [Allah şöyle seslenir Davud’a:] “... herhangi bir şey seni cennetle, huriyle oyalarsa iyice bil ki o, seni kendisinden uzaklaştırmıştır” (MT 204 [2:77]). Allah, cenneti kaldırsa veya cehennem ateşinden korkan zahidi ateşe atıverse, muhakkak daha iyi olurdu; çünkü hem cennet hem de cehennem, yaratılmış şeylerdir; dolayısıyla Allah’tan gayridirler. (T 1:73 [121]).

Râbia’nın Allah aşkı mutlaktı; başka herhangi bir düşünce ya da aşka yer yoktu onda. Ne evlendi, ne de dini hayatında Muhammed’e özel bir yer ayırdı. Dünya onun için hiçti. İlkbaharda penceresini açıp da çiçeklere bakmazdı; ama çiçeklerin ve ilkbaharın Yaraticısının temasıyla kendinden geçirdi. Bu konu, İran batını şairleri tarafından birçok kez işlenmiştir. Râbia menkıbesinin Rümî yorumunda söylendiği gibi her gerçek mutasavvıf bilmelidir ki “bağlar, bahçeler, yeşillikler, canın ta içindedir” (M 4:1357 [1363]; ayrıca bkz. u 198). Râbia kıskanç bir Allah’tan söz eden ilk süfi gibi görünüyor. Söz konusu kavram, Sünni dindarlıkta bilinmiyor değildi; ancak ehl-i sünnetin kıskanç tanrısı kendinden başkasına ibadet edilmesini yasaklarken, Râbia’nın tanrısı “kendi yalnızlığından doğan aşkı kimseyle paylaşmaya katlanamaz.”¹⁶ Bu yüzden, kısa şairane taşkınlıklarla şöyle seslenir Allah’a:

Ey gönüller Sultanı, yok bir benzerin
Merhamet et sana gelen bu günahkâr kuluna

* Alıntının italik kısımları, kaynağın Türkçe baskısında yer almakta, ancak İngilizce metinde bulunmamaktadır çn.

¹⁵ Smith, *Râbi‘a*, s. 98.

¹⁶ A.y., s. 108.

Ey umudum, huzurum, mutluluğum
Senden başkasını gönül nasıl sevsin.¹⁷

Böylesi mükemmel bir aşkıta, mutasavvıf, var olmaya son verip benliğinden geçmiştir. O'nunla birdir ve tamamen O'nunladır.¹⁸ Râbia, Allah'ın aşkının insanın aşkından önce geldiğini söyleyen Kuran'daki, "Allah onları sever, onlar da Allah'ı" (Sure 5:54) ayeti üzerinde uzun uzun düşünmüştür: "Mahabbet [Aşk] ezelden gelip, ebede gitmiştir. Onsekizbin âlem içinde, O'ndan şerbeti (ve aşk şarabını) içip de, en sonunda Hakk'a ermemiş ve 'O, onları sever, onlar da O'nu' ibaresi kendisinden yadigâr olarak kalmamış olan hiçbir kimse mevcut değildir." (T 1:67 [118]). Kuran'daki bu bölüm, gelecek kuşakların süfilerine, Yaratan ile yaratılan arasındaki karşılıklı aşk kuramlarının kanıtı olmuştur.

Dikkatin Allah'tan başka yönelebileceği bir şey kalmamıştır artık; beden gözü bir kez kapanırsa, gönül gözü O'ndan başkasını göremez. O, âşık ruha yeter: "İlahi! Kısmetim olmak üzere dünyadan bana her neyi tahsis etmiş isen onları düşmanlarına, ahretten her neyi tahsis etmiş isen onu da dostlarına ver. Zira bize sen kâfisin!" (T 1:73 [125]). Râbia'nın duası, çeşitlenerek, her çağda süfiler tarafından tekrar edilmiştir; bunların arasında insanı en çok şaşırtanı, tasavvuf tarihinde paradokslarıyla ünlü Bağdatlı mutasavvıf Şiblî'ninkidir (ölm. 945): "Dünyayı da ahreti de emrime amade kıl, ta ki dünyayı bir lokma yapıp bir köpeğin ağzına atayım, ahreti de bir lokma haline getirip bir Yahudi'nin ağzına koyayım. Zira her ikisi de maksut [amaç] için hicaptır [engeldir]!" (T 2:165 [630]). Râbia için önemli olan tek şey, recâ [Allah'ın lütuflarına dair umut] ve başka herhangi bir sözden daha tatlı olan O'nun memduh [övülesi] sözüydü. İlk dönem züht hayatının temel direklerinden biri olan gece namazı [teheccüd], onun dilinde, âşık ile mâşuk arasında tatlı ve sevimli bir sohbet havasına bürünür:

Ya Rabbim gece sona erdi, gün ışıdı. Dualarımı kabul edip etmediğini öyle bilmek isterdim ki. Bana teselli ver, zira beni ancak Sen avutabilirsin. Sensin bana hayat veren, sensin beni gözeten ve sensin azim olan. Kapıdan kovsan da kalbimde taşıdığım aşkıdan dolayı ayrılamam eşliğinden.¹⁹

Kovulsa da, kapısından ayrılmayan gerçek âşığın bu cüretli yakarısı, ilk süfilerce

¹⁷ A.y., s. 55.

¹⁸ A.y., s. 110

¹⁹ A.y., s. 27

de sık sık tekrarlanmıştı.

Sekizinci yüzyıldaki tek veliyye Râbia değildi. Gözlerinden ırak olsa da, gönüllerinden asla ırak olmayan ilahi sevgili için iç çeken birçok kadın tasavvuf yolunu seçmişti. Kadınları sevmeyenler bile, duygularındaki yoğunluk yüzünden Râbia'yı özgeci aşkın örneği olarak kabul etmişlerdi; ancak tevhitte artık ne âşık ne de maşuk diye bir ayırım olamayacağından, erkek ile kadın arasında da bir ayırım olamazdı (T 1:59 [109]).

Dokuzuncu yüzyıl boyunca, tasavvufi öğretilerde ve Allah'a yaklaşımlarda çeşitli eğilimler ortaya çıktı ve dinsel deneyimler çeşitli üslup ve biçimlerde dile getirildi. Ancak bu gelişmelerin kökleri daha eski bir döneme uzanır. Bu durum, Père Nwyia'nın incelemesinde çok açık bir şekilde görülür. Nwyia, Şia'nın altıncı imamı Câferü's-Sâdık'ın (ölm. 765), tasavvufun başlangıç dönemindeki en büyük hocalardan biri olduğunu vurgulamıştır. Bir bölümü Sülemî'nin tefsirinde muhafaza edilen Câferü's-Sâdık'a ait Kuran tefsiri, onun batını olgu konusundaki olağanüstü kavrayış gücünü gösterir (w 161). Câfer, Kuran'ın dört ayrı yönünden söz eder: meal, avam için; ima, havas için; latif değiniler (*letâif*), evliya için; ve hakikatler, peygamberler içindir (w 167). Kuran'ın bu çok yönlü yapısı, Câfer'e, müminleri içsel bilgilerinin derecesine göre ayırabileceği fikrini vermiştir; daha sonraki sülûlerce, 'halleri' ve 'makamları' saptayıp, bunların avam, havas ve hassü'l-havas [seçkinlerin seçkini] şeklinde derecelendirilmesi biçiminde bir usul geliştirilmiştir. Bu hiyerarşik usule daha sonraki velilik kuramlarında da rastlanır ve Şii düşüncesinin de temel görünümünü oluşturur. İmam Câfer, tasavvuf yolunda ilerleyen süfinin aşması gereken makamlara hazırlık niteliğinde gibi görünen, sırasıyla oniki halden geçilerek ilerlenen bir tasavvufi deneyimler düzeninden söz etmiştir. Câfer'in kimi yorumlama usulleri, yakın zamanlara kadar sonraki mutasavvıflara atfedilen düşünceler içerir gibidir; hatta mutasavvıfların söylememesi gereken şathiyatları, yani istiğrak halinde söylenen 'teofanik sözleri' bile çözümlenmiştir. Câfer'in bu deneyimi incelediği örnek olay, Musa ile Allah'ın Sina [Tür] Dağı'ndaki konuşmasıdır (Sure 20:11-21).

Musa, Allah'ın sesini işiten peygamberdi. O'nun sesini kendi içinde duymuştu. Oysa Muhammed'e, miracı sırasında Allah'ı görmek nasip olmuş, sevgilinin en yakınına kadar sokulmuştu. Câfer'in çağdaş yorumcularının belirttiğine göre burada, "deneyimin dili, aşk diline dönüşmektedir" (w 187). Yani Râbia'nın zamanından önce gerçek bir aşk tasavvufu yönünde ilk adımlar atılmış bulunuyordu. Câfer'in, sonraki mutasavvıflarca yinelenen ilahi aşk tanımı şuydu: "İnsanı tümüyle yakıp kavuran ilahi bir ateş" (w 187).

DOKUZUNCU YÜZYIL SONLARININ BAZI ŞEYHLERİ

En eski süfîler hakkında yapılan keşifler, dokuzuncu yüzyılın tasavvuf ehline atfedilen kimi tanımların çok daha önceye uzanabileceğini göstermektedir. Bu keşifler, aynı zamanda Şîa ve tasavvufun daha başlangıç aşamasında birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu da göstermektedir. Ancak, hâlâ birçok sorun çözüm beklemektedir. Câfer'in ve belki de diğer erken dönem mutasavvıflarının düşünceleri, tasavvufî hayattaki potansiyel çeşitliliği sergileyen ve neredeyse tümü de çağdaş olan kimi süfîlerin sözlerinde ortaya çıkmadan önce, tasavvufî hayata süzülüp derinliklerde varlıklarını sürdürmüş olmalıdır. Kastettiğim süfîler, Mısırlı Zünnün (ölm. 859), İranlı Bâyezîd Bistâmî (ölm. 874) Reyli Yahya b. Muaz (ölm. 871) ve Iraklı el-Hâris el-Muhâsibî'dir (ölm. 857).

Zünnün, tasavvufun başlangıç döneminin en etkileyici ve merak uyandırıcı kişiliklerinden birisidir. Onun hakkında çok zekice bir ifadeyle şöyle denilmiştir: "Mutasavvıfların ayyarlarındanı"* (H 100 [198]). Sevbân b. İbrahim, diğer adıyla Zünnün, yani 'balık sahibi', Yukarı Mısır'da İhmim'de, Nübyeli bir ana babadan dünyaya geldi; kelimeler tahsil etti; Mâliki mezhebinin kurucusu Mâlik b. Enes'ten hadisler aktardığı söylenir. Zünnün, "ilim, edep, hal ve verâ bakımından zamanında tek idi" (K11 8 [114]). Mu'tezile mezhebinden olanlara zulüm edildiği dönemlerde, Kuran'ın yaratılmamış olduğuna inandığı için hapse atılmıştı; ama Halife Mütevekkil, vaazlarından birinin etkisinde kalarak onu serbest bırakmıştı. Filozofluk ve simyacılıkla suçlanmış, kimi zaman batını halinin sahiciliğinden kuşku duyulmuştur. Onuncu yüzyılda, İbn en-Nedîm'in *Fihrist*'inde (2:862) sayılan simya yapıtları arasında onun iki kitabının adı geçer. Hayatı hakkında çok az şey biliyoruz; öğretileri de velayetnamelere dağılmış durumdadır. Çocukluğunda Zünnün'u gören İbrahim el-Kassâr, mütevazı ve kendi halinde görünen bu büyük şeyhin kendisini düş kırıklığına uğrattığını [ve onu zavallı biri olarak düşündüğünü,] ancak aklından geçenleri manevi gücüyle okuyup kendisini azarladığını söyler (N 166 [310]). Ona atfedilen nice kerametler vardır ve anlatılan esrarlı garip menkıbelerde, insanların ve cinlerin bo-

* Cümlelerin devamı şöyle: "Bütün Mısır halkı, onun hali hakkında hayret içinde kalmışlar ve hayatta iken kendisini red ve inkâr etmişlerdi. Vefat edene kadar, hiçbir Mısırlı, onun halinin güzelliğini anlayamamıştı." Ayyar [hilekâr] tabiri tasavvufta, futûvvet ehli, cömert, cesur, fedakâr süfîler için kullanılır çn.

yun eğdiği bir tür büyücü olarak anılır. “Bela yolunu tutmuş ve melamet meşrep olmayı tercih ederek bu yolda yürümüştü.” Ancak menkıbeye göre, öldüğü zaman alnında şu ibarenin yazılı olduğu görülmüştü: “Bu, Allah’ın sevgilisidir. Allah sevgisin de öldü. Hak sevgisinin katlettiği zattır.” (H 100 [198]). Bu Allah aşkını, bir yerde şu sözlerle dile getirir (bu sözler başka mutasavvıflara da atfedilir; çünkü ilk süfilerin, Allah’la müşfik ünsiyetlerinin sırlarını açığa vurmadan imalı konuşma eğilimini gayet iyi bir şekilde yansıtmaktadır): “Allah’ım sana herkesin içinde ‘Rabbim’ diyorum; ama yalnızken ‘Habibimsin’ sen benim!” (A 9:332). Zünnün, mantık yoluyla elde edilen bilgiye ve öğrenime, yani ilme karşıt olarak, Allah’ı sezgiyle kavrama, yani marifet kuramını ilk oluşturanlardandır; ‘aşk’ ve ‘üns’ konusunda söylenmiş birçok söz ona atfedilir. Ne var ki, Zünnün’u, “başlangıç döneminde, zahitliğe, tasavvufun başlıca özelliklerinden kabul edilen vahdet-i vücudçu bir eğilim ve neredeyse erotik bir ifade kazandıran ilk kişi”²⁰ olarak gören Edward G. Browne’ye pek katılamıyoruz. Nicholson, Zünnün’un Yeni Platoncu etkiler taşıdığını kabul etme eğilimindedir. Yeni Platoncu ve Hermesçi geleneklerin yaygın olduğu Mısır’da yaşadığına ve kimi çağdaşlarınca ‘filozof’ kabul edildiğine bakılırsa, bazı Yeni Platoncu düşünceleri benimsemiş olması mümkündür. Ünlü bir ibaresinde, arifi, “ruhsal bilgi sahibi gerçek mutasavvıf” olarak tanımlamıştır; ancak şu sözlerinde herhangi bir ‘felsefi’ yaklaşım göremiyoruz:

Arif her geçen saat daha alçakgönüllü olur; çünkü her geçen saat, onu Allah’a daha da yaklaştırır. Arifler, ilimsiz, gözsüz, habersiz, müşahedesiz, sıfatsız ve perdesiz görürler. Onlar kendilerinde değil, hiç olmadıkları kadar Allah’tadırlar. Davranışlarının faili bizzat Allah’tır; sözleri, onların diliyle konuşan Allah’ın sözleridir ve bakışları, onların gözüyle bakan Allah’ın bakışlarıdır. Cenab-ı Hak şöyle buyurmuştur: “Bir kulumu sevince, onun işiten kulağı, gören gözü, konuşan dili ve tutan eli olurum.”²¹

Bu son kutsi hadis,²² Kuran’da geçmeyen; ancak Allah’a atfedilen bu sözler, tasavvuf-taki batını öğretinin temel taşlarından birisini oluşturur: İnsan aşırı dindarlık göstermekle, Allah’ta görülen iyi niteliklere bürünüp sonunda da tamamıyla O’nda ve O’nunla yaşamak yerine, kendi temel nitelikleri üzerinde ağır ağır yükselir.

²⁰ Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 cilt (1902; tekrar basım, Cambridge, 1957), 2:505.

²¹ Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (Londra, 1950) no. 20; bkz. A 9:385 vd.

²² Şahîh al Buhârî [Sahih i Buhari], ed. L. Krehl ve W. Juynboll (Leiden, 1862-1908), 4:231.

Zünnün'un öne sürülen 'felsefi irfani' karakteri, ne şu sözünde ne de başka sözlerinde görülür: "Allah'ı Allah sayesinde tanıdım. Yani marifet-i ilahiyye bana Allah'ın ihsanıdır. Mâsivayı da Allah Resulü sayesinde öğrendim" (I: 104 [105]). "Aziz ve Celil olan Allah sevgisinin alameti, Allah Sevgilisinin ahlakına, fiillerine, emirlerine ve sünnetlerine tabi olmaktır" (T: 1125 [185]).

Bu mutasavvıfla ilgili olarak Allah'ın İsm-i Âzamı konusunda menkıbeler anlatılır; ancak aşağıdaki menkıbede verdiği cevap, onun sihre, büyüye bel bağlayan bir kişi olmaktan çok, sofu bir Müslüman olduğunu gösteriyor: "Biri Zünnün'a 'Bana Allah'ın İsm-i Âzamı'nı [en büyük isim] göster' demiş, o da, 'Sen bana ism-i asgarını [en küçük isim] göster!' deyip paylamış adamı."²³ Zünnün, Allah'ın akıl almaz haşmetini ve kudretini vurgular ve Allah'ın Kuran'da geçen Muhyi, 'hayat veren' ve Mümit, 'öldüren' adlarının ilhamıyla, mutasavvıfın durumunu yerinde bir ifadeyle şöyle dile getirir: "Allah'ı görüp yaşayan olmadığı gibi O'nu görüp ölen de yoktur; çünkü Allah'ın hayatı sonsuzdur, kim O'nu görürse, O'nda kalır ve sonsuzlaşır" (A: 9:373). Tasavvufun temel konuları olan fena, yani Hakk'ın varlığında 'yok olma' ve beka, yani Hakk'la 'baki olma' kavramları burada, Kuran bağlamında oluşturulur.

Birçok mutasavvıf gibi Zünnün da ilahi sıfat ve isimleri çoğu kez yan yana getirir. Cemâl, 'sonsuz güzellik' ve Celâl, 'sonsuz ululuk' ve Kemâl, 'sonsuz olgunluk,' "Sen, sonsuzlukta, sonsuza kadar Sen olansın"²⁴ diye hitap edilmesi gereken Allah'ın sıfatlarıdır. Yarattığı hiçbir varlığın erişemeyeceği ebedi ve ezeli olgunluk olan Allah, insana, cemâl ve cazip, şefkatli ve ihsanlı yanıyla ya da celâl ve azap verici, güç kullanan ve ölç alan yanlarıyla tecelli eder. Zünnün'dan bin yıldan fazla bir süre sonra Alman ilahiyatçı Rudolf Otto, Numen'in iki ana niteliğini oluşturan *mysterium tremendum* [büyük gizem] ile *mysterium fascinans* [büyüleyici gizem] arasındaki karşıtlık üzerine kurulmuş bir dinsel sistem oluşturmuş, İslam dünyasında her süfinin yüz yıllardır bile geldiği bir gerçeği bilimsel bir dille ifade etmiştir. Zünnün, Allah'ın celâl, *tremendum*, sıfatı üzerinde de epeyce durmuştur. İslam düşüncesinin başlangıcında görünen tipik bir yaklaşımdır bu. Zünnün'un, manevi gelişim için insanın acı çekmesinin kaçınılmaz olduğuna inanması bundandır; acı "müminin tuzudur, tuz

²³ 'Abdul Wahhâb ash Sha'rânî, *Lawâqih al anwâr al qudsiyya* [Abdül Vahhâb eş Şarânî, *Levâkih el Envâr el Kudsiyye*], (Kahire, H. 1311/1893-94), s. 144.

²⁴ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (1914; tekrar basım, Chester Springs, Pa., 1962), s. 183.

olmadı nı, mümin çürür gider” (A 9:373) Zünnün’un dediği gibi maşukunun verdiği sıkıntılar mümini mutlandıırır; ancak bu büyük mutasavvif, söz konusu tutumu bir gösteriş haline getirenlerden nefret ederdi: “İhvanından biri, sözüm ona bir Allah aşığı hastalanmıştı, ve ‘Allah’ın kendisine verdiği ertten acı duyan, Allah’ı sevmiyor demektir’ diye kendi hastalığıyla övününce, ona, ‘Allah aşığı ile övünen Allah’ı sevmiyor demek daha doğru olurdu’ diye cevap vermişti” (T 1:123 [183]*).

Zünnün’un en ilginç yönlerinden biri, şiire yatkınlığı ve şaşılacak derecede Arapçaya hâkim oluşudur. Kısa ve etkili şiirler yazmıştır. Râbia da, birkaç şiirsel nida bırakmıştır; ama onunkiler tasavvuf için yeni bir girişimdi. Rabbi, ilahi biçiminde yazdığı uzun şiirlerle övmüştür ve romantik, tasavvufi hikâye türünü, daha sonraki dönemlere ait evliya menkıbelerinde sık görülen bu edebiyat biçimini halka sevdirmiştir. Nil boyunca dolaşmalarını, çöldeki yalnız gezintilerini ve kendisine tasavvuf yolunun sırlarını veren bir yabancıyla karşılaşmasını anlatır: “Yaptığım seferlerin birinde karşılaşmış olduğum bir kadına, ‘Muhabbetin son derecesi nedir?’ diye sordum. ‘Saçmalama sersem! Muhabbetin sonu olmaz’ dedi. ‘Niye?’ dedim. ‘Sevgili sonsuz da ondan’ dedi” (T 1:123 [183]). Bu hikâye, Zünnün’un, zihinsel çabayla çözümlenemeyecek karmaşık sorunları içeren tartışmalara, dramatik bir unsur sokma eğilimini gösteren tipik bir örnektir. Kim olduğu bilinmeyen kadının cevabı (bazı menkıbelerde kadının yerini bir köle kız, bir zenci ya da yaşlı bir keşiş alır), sorunun can alıcı noktasına dokunur: Aşk, ilahinin öz olduğuna göre, Allah’ın zatı gibi ezeli ve ebedidir.

Zünnün’un romantik ve şairane yönü, en iyi şekilde münacatlarından anlaşılabilir. Kuran, yaratılmış her şeyin Allah’a ibadet ettiğini söyler; her şey kendi dilinde – insan, sesiyle; arı, vızıltısıyla; yapraklar, yeşermesiyle; çiçek, kokusuyla ya da lisanı halleriyle, yani hal ve hareketleriyle– yaradanına hamd ü sena eder. Böylece, yaratılan dünya, dinsel bir anlama bürünür ki, dikkatlerini Allah’tan başka bir noktaya kaydırdığı için nefret edilesi bir örtü olarak kabul ettiklerinden dolayı ilk zahitlerin bu anlamı gördükleri yoktu. Ancak Zünnün için olsun, onu izleyen süfilerce olsun, dünyanın değeri ya da değersizliği dünyanın kendisiyle değil, insanın onunla olan

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında daha farklıdır: “Naklederler ki Zünnün, muhabbet konusunda anılmış bir kavme mensup bulunan bir kardeşine gitti ve onu belaya müptela olarak gördü ve ‘Kendini O’nun sevgisiyle meşhur eden, O’nu sevmiyor’ deyince, o da, ‘O halde Allah’tan af diler, O’na tevbe ederim’ dedi” çn.

ilişkisiyle belirlenir. Dünya, yine Allah'ın yaratısı olarak, dolayısıyla O'na bağımlı, O'na ait bir şey olarak görülmektedir. Zünnün'un hissiyatı şöyledir:

Ya İlahi, hayvanların seslerine veya ağaçların hışırtısına, suların şıptısına veya kuşların ötüşüne, rüzgârın uğultusuna veya göğün gürlemesine aldırman; onlarda Senin birliğine şahadeti ve Senin benzersizliğinin kanıtını hissederim; bilirim ki Sen Kadir'sin, Alim'sin, Hakk'sın. (A 9:342)

Güzel, ritmik, kafiyeli düzyazı biçimindeki Mezmurlar'a benzer münacatları unutulacak gibi değildir; bunlar daha sonraki çağların batını yazarlarını derinden etkilemiştir. İran'ın büyük şairleri de, çiçeklerin ve kuşların dilinden Zünnün kadar iyi anlardı. Attâr'ın destanlarının mukaddemeleri, yaratılanların hamd ü senalarını, insanların şiir diline çevirir; Attâr, *Müsibetname* adlı yapıtının kırk bölümünde, bütün yaratılmışların sessiz şevkini dile getirmiştir. Onaltıncı yüzyılın Mısır'daki en büyük son mutasavvıfı, Zünnün'un hemşehrisi Şarânî, Zünnün'un ilahi tarzındaki münacatlarını hatırlatan bir hikâye anlatır:

Her kim gerçekten Allah'ı zikrederse, O'ndan başka her şeyi unuttur; çünkü tüm yaratılanlar onu zikreder, tıpkı ehl-i keşf'in tanık olduğu gibi. Akşam namazından gecenin üçte birlik bir kısmı geçip gidinceye değin bu haldeydim; Allah'a hamd ü sena eden mahlukatın sesine kulak verdim, gittikçe yükseliyordu sesler, aklımlı yitirmekten korktum. "Hamdolsun Melike, Kuddüs'e, Rabbe" diyordu balıklar.²⁵

Onüçüncü yüzyıl sonlarının mutasavvıf şairi Yunus Emre, mevlasını dağlarla, taşlarla, ceylanlarla, nebilerle çağırırken, her şeyin, Yaratıcısına ibadet etmek ve hamdetmek için yaratıldığını söyleyen ayetlerin imanlı bir yorumcusu olduğunu gösteriyordu. Aynı şekilde onyedinci yüzyılda yaşayan yurttaş Merkez Efendi de böyle bir kişiydi; onun aşağıdaki hoş hikâyesini Türk dostlar anlatmıştı.

İstanbul'daki Halvetiye tarikatının şeyhi Sümbül Efendi, kendisine bir halife arıyormuş. Tekkeyi süslemek için çiçek toplamak üzere müridlerini göndermiş. Hepsisi de, kucaklarında birbirinden güzel çiçeklerle geri dönmüşler; ancak içlerinden biri, Merkez Efendi, elinde ufak, solmuş bir çiçekle çıkagelmış. Neden şeyhine layık bir şeyle gelmediği sorulduğunda şöyle demiş: "Bütün çiçekler Rabbi zikrediyordu, zikirlerini nasıl kesebilirdim ki. Baktım araların

²⁵ Ash Sha'rânî, *Lawâqih*: [Eş Şarânî, *Levâkih*], s. 156. Ayrıca bkz. T 2:295'te [767?] Kâzerü'nî'nin tasviri.

dan biri zikrini bitirmiş, ben de onu aldım geldim.” Merkez Efendi, Sümbül Efendi'nin halifesi olur; bugün İstanbul surları boyunca uzanan kabris tanlardan biri hâlâ onun adını taşımaktadır.

Zünnün'un şair yönünün üzerinde uzun uzadıya durmamızın nedeni, bu yönünün sözlerinde ağır basmasıdır. Hayatı ve yapıtları hakkında yapılacak ayrıntılı bir inceleme, çok büyük bir ihtimalle, öğretilerinin şimdiye dek bilinmeyen birçok yönünü ortaya koyacak ve gerçekten süfiler arasındaki ilk 'teozof' mu olduğu, yoksa daha çok, yaratılmışlarca hamd ü sena edilen tanrısal mehabeti yeniden keşfeden bir ilahi yazarı mı olduğu görülecektir. Sonraki çağlarda Zünnün, birçok masal ve menkıbeye konu olmuştur.

Tasavvufun simgesi durumuna getirilen ilk velilerden biri de Ebü Yezid (Bâyezîd) Bistâmî'dir (ölm. 874).²⁶ Kişiliği, ilk dönem İran tasavvufunda önemli bir yere sahiptir. İran'ın kuzeybatısındaki Bistam (Bestam) denilen küçük bir yerde dünyaya gelen bu zahit kadar çağdaşlarını ve sonraki kuşakları etkilemiş ve zihinlerini allak bullak etmiş pek az süfi vardır. Garip deneyimlerinden ve sonsuz imanından söz edilir. İstiğrak halinde söylediği sözleri ve paradoksal ifadeleri, kendisinden çok farklı bir mutasavvıfı, Bağdat okulunun önderi Cüneyd'i (ölm. 910) etkilemiş de, Cüneyd, salikin nihai hedefine Bâyezîd'in erişememiş olduğunu söyler.

Avrupa'da, Bâyezîd'in kişiliğini ve muammalı sözlerini açıklamak için pek çok girişim olmuştur. Bunların en güzeli, Hellmut Ritter'in kısa, ama yetkin incelemesidir. R. C. Zaehner, Bâyezîd üzerinde Hint etkisinin olabileceğini ileri sürmüştür. Bâyezîd'in şeyhinin, Ebü Ali es-Sindî (=Sindli) adında bir kişi olduğu hâlâ kuşkuludur. Bu kişi Bistam'a yakın Sind köyünden olmayıp, Aşağı İndüs Vadisi'nden de olsa, bu coğrafi gerçekten uzun boylu sonuçlar çıkarmak pek mümkün görünmüyor: Her Sindlinin, Hindu monist felsefesinin bütün inceliklerini bilmesi beklenemez. Bâyezîd'in Vedanta felsefesini bildiği düşüncesi caziptir. Zaehner tarafından doğrulanan kimi denklemler akla yatkın görünmektedir. Ancak Bistamlı mutasavvıfın, hedefine,

²⁶ Hellmut Ritter, "Die Aussprüche des Bâyezîd Bistâmî," *Westöstliche Abhandlungen, Festschrift für Rudolf Tschudi*, ed. Fritz Meier (Wiesbaden, 1954). Reynold A. Nicholson, "An Early Arabic Version of the Mi'râj of Abü Yazîd al Bistâmî," *Islamica* 2 (1925). Muhtemel Hint etkileri konusunda bkz. Robert C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (Londra, 1960) ve M. 'Abdur Rabb'in şu önemli makalesi, "The Problem of Possible Indian Influence on Abü Yazîd al-Bistâmî," *Journal of the Pakistan Historical Society*, Ocak 1972. 'Abdur Raḥmân Badawî, *Şaḫāḫāt aş-ḥūfiya, I: Abü Yazîd al Bistâmî* (Kahire, 1949).

tat tvam asi, “Sen O’sun”^{*} sözleriyle dile getirildiği gibi her şeyin kendi özüyle bir olduğunun bilincine varıncaya değin, –Vedanta’daki anlamıyla– ‘en içteki ben’i, yani *atman*’i genişletmesine yol açan bir deneyimle değil, –ilk defa kendisinin kesin ve açık olarak tanımladığı– tasavvuftaki *fena*, yani yok olma deneyimiyle varmış olması daha olasıdır. Bâyezîd, yaratılmış bir şeyin genişletilmesini değil, ‘ben’i, geriye en ufak bir eser kalmayacak şekilde tümüyle yok etmeyi istemişti (krş. MM 56). Onunki olumsuz bir yoldu; ancak Peygamber’in miracı açısından tasavvufi deneyimi ilk açıklayan da oydu. Sözleri, umutsuz bir özlemle yanıp tutuşur; büyüğü bir güzelliğe sahiptir ve güçlü betimlemeleri insanda sık sık dehşet uyandırır. Hasreti gibi düş kırıklığı da mutlaktır.

Bâyezîd’in sözlerinin büyük bir kısmını bizlere aktardığı için kendisine çok şey borçlu olduğumuz yeğeni, bir keresinde ona zühdü hakkında soru sorunca şöyle bir yanıt almıştır kendisinden:

Zühdün bir kıymeti yoktur. Ben zühtte üç gün bulundum. İlk gün dünyaya, ikinci gün ahrete üçüncü gün Allah’tan gayri her şeye karşı zahit oldum. O vakit hafiften, “Ey Bâyezîd! Sen bize takat getiremezsin [dayanamazsın]” diye ses geldi. Ben, “Benim muradım işte budur” deyince, kulağıma, “Buldun! Buldun!” diye bir nida geldi. (T 1:167 [228])

Allah öylesine kahredicidir ki, insan O’nun adını düşündüğünde ya da tam bir huşu içinde Allah dediğinde bile hiçleşir: “Bâyezîd bir keresinde ezan okurken bayılmıştı. Kendine geldiğinde: ‘İnsanın ezan okurken ölmemesi ne şaşılacak şey’ demişti.”²⁷ Pe ki ama, üç kez, otuzbin yıl boyunca uzayın derinliklerinde yolculuk edişine ve sonunda kendisini ilahi tahtta ve Allah’ı gizleyen örtünün gerisinde bulmasına ne demeli? Yine bir keresinde ona: “İnsan Allah’a ne zaman kavuşur?” diye soran birisini, “Vah zavallı, O’na kavuşulur mu hiç?”²⁸ diye cevaplamıştı. Erenlerden biri kim

* *Tat tvam asi* tümcesi dilimize genellikle iki değişik şekilde çevrilmiştir: “Sen Busun” veya “Sen O’sun,” yani “Tanrı Sensin”. Buna benzeyen bir başka cümle de *Aham Brahmasmi*’dir bu da “Ben Brahman’ım,” yani “Tanrı Benim” anlamına geliyor. Her iki cümle de, kişisel ruh *Atman* ile evrensel ruh *Brahman*’ın bir ve aynı şey oluşunu dile getirir. Upanişad düşünürlerine göre, sayısız doğuşlardan sonra, en son ölümlü samsara döngüsünden kur tulan kişisel ruh, evrensel ruha karışır. *Tat tvam asi*, tasavvuf açısından son derece önem taşır; çünkü varlığın birliği ve teklifi düşüncesini yansıtır –çn.

²⁷ Ritter, “Bayezid,” *Westöstliche Abhandlungen*, ed. Meier, s. 234.

²⁸ A.y., s. 240.

olduğu konusunda söylentiler değişiktir– ona bir seccade göndermiş, cevabı şu olmuş: “Ben yer ve gök ehlinin ibadetlerini toplayıp bir yastığın içine, onu da başımın altına koydum” (T 1:144 [203]). Bazen de, biri onu görmeye geldiğinde: “Ben de Bâyezîd’i arıyorum,”²⁹ diye cevap vermiştir.

Cümleleri, olağanüstü tasvirler içeren paradokslardan oluşur: Kendinden bir ay-na yapana kadar nefsini oniki yıl örste dövmüştür (T 1:139 [198]); ‘şevk’i bir saray gibi görüyordu, bu sarayda “hicran [ayrılık] korkusundan” bir kılıç çekilmişti ve recânın [umut] eline de ‘vuslat’ [birleşme] nergisi verilmişti; ancak yedibin yıl sonra bile ner-gis hâlâ o kadar terü tazedir ki hiçbir emel eli ulaşamamıştır ona (T 1:166 [227]).

“Ben Allah’ı anımsamadan Allah beni anımsadı, ben O’nu tanımadan, o beni tanıdı. Allah’ın insanı sevmesi, insanın Allah’ı sevmesinden öncedir” (A 10:34) dediği olduysa da, aynı Bâyezîd, bir iç çekişle şöyle demektedir:

O’nun Tevhidine erişir erişmez, gövdesi Vahdetten, kanatları Ebediyet’ten bir kuş oluverdim; on yıl Haslet göğünde uçtuktan sonra milyonlarca kat büyük bir semaya ulaştım; uçmaya devam ettim, ta ki Ezeliyet çayırında kendimi bu lana dek. Orada Vahdet Ağacı’nı gördüm.... Ne var ki, bir de baktım, bütün bunlar aldatmacaymış!

Bu sözlerin ardından, hedefine erişen birinin gururuyla şöyle seslenir Bâyezîd:

Allah beni bir gün huzuruna yükseltip buyurdu ki: “Yâ Bâyezîd, yaratıklarım seni görmek istiyorlar.” Ben de dedim ki: “Beni vahdaniyetinle beze, bana ena niyetini giydir, ahadiyetine yükselt. Yaratıkların beni görünce seni gördük de sinler. Sen, o olasan ki, ben orada bulunmayayım.” (L 382 [374])

Bâyezîd şunları söylerken yine böylesi bir cezbe halinde olmalıdır: “Kendimi tenzih ederim, şanımlı ne yüce” (*Sübhanî ma a’zame şânî*). Bu şatah, sonraki tasavvuf ehli için bir muamma olmuş ve kemâle eren mutasavvıfın ulaştığı birlik durumunun kanıtı olarak İran, Türk ve Müslüman Hint şairlerince sık sık tekrarlanmıştır. İlimli bir süfi yorumu örneğini veren Serrâc, Bâyezîd’in şatahını, “muhtemeldir ki Allah’ın kendisine ait ‘Sübhânî’ sözünü tekrarlamıştır” (L 390 [381 82]) diyerek yorumlar ki, bu da kesinlikle ilimli bir açıklamadır. Bâyezîd bu duruma çetin bir *via negationis* [olumsuz yol*] ile ve sürekli züht hayatıyla, kendini kendinden temizleyerek ulaşmış ve so-

²⁹ A.y.

* Ortaçağ felsefesinde, Tanrı’yı dolaylı olarak, O’nun ne olmadığını söyleyerek bilme –çn.

nunda da aşğın, maşukun ve aşkın bir olduğunu söylediği mutlak birlik âlemine en azından bir an için de olsa ulaşmıştır (T 1:160 [221]) ve orada hem şarap hem şarap için, hem de sâki gibidir kendisi (T 1:159 [220]). Bu anlatım, sonraki İranlı şairlerce, ilahi aşkın arıtıcı ve dönüştürücü gücünün övüldüğü ilahilerde sık sık kullanılmıştır.

Karanlık ateşin tuhaf bir kişiliği olan Bâyezîd, İran tasavvufunun başlangıç döneminde yalnız başına durmaktadır. Paradoksal sözleri yeni anlamlara gebedir; ancak okur, Bâyezîd'in tasavvufi deneyimini paylaşmadıkça, anlaşılması zor kalacaktır. Aksi halde dönüp, Bâyezîd'in dediği gibi "Her şey bir aldatmacaymış" diyecektir?

Bistamlı mutasavvıfın deneyimleri her ne olursa olsun, kişiliğinin, sonraki yazarlar üstünde fazlasıyla esin verici bir etkisi olmuştur. Adı şiirlerde Hallac ı Mansur'dan sonra en çok geçen mutasavvıftır. Bununla birlikte, kendisiyle bazen yakın ilişkisi olduğu söylenen Hallac, "zavallı Ebü Yezid" in ilahinin ancak eşğine ulaşabildiğine inanırdı (P 250). Şairler, onun şaşmaz inancı ve kendini baştan başa dine vermiş olması ile (isim benzerlikleri üzerinde oynayarak) "Yezid'in kâfirliği" arasında kolayca karşıtlık kurarlardı. İkinci Emevi halifesi Yezid, Peygamber'in torunu Hüseyin'in 680'de ailesi ile birlikte şehit edildiği Kerbela olayının sorumlusudur; adı tüm dindar Müslümanlar tarafından lanetle anılır. Senâî şöyle der:

Kim ola ki, "alçak nefslî" Yezid'le anlaşılan
Nasıl anlayabilir ki Bâyezîd'in halini. (s 632)

Nesf-i emmare [kötülük ilham eden nefis], Peygamber'in ailesinin zalim düşmanına benzediği için bu ulu şeyhle karşıtlık oluşturur. "Zamanının Bâyezîd'i" sözü, tasavvufi dindarlıkta yüksek bir mertebeyi ifade eden bir unvan haline geldi; süfilik taslayanlar da "kendilerine Bâyezîd süsü vermemeleri" için uyarılır oldu (M 6:2548 [2555]). Rümî *Mesnevi*'sinde, "Cübbemin içinde Allah'tan gayrısı yok!" diye bağırarak Bâyezîd'e müritlerinin başkaldırdığını anlatır. Onu öldürmeye kalkışır; ancak her kim ona bıçak saplarsa bıçak kendisine saplanır (M 4:2102-210 [2102 2110 ve 2125-2130]); çünkü kâmil veli, başkalarının niteliklerini yine kendilerine yansıtan lekesiz bir aynadan ibarettir. Başka bir bölümde, İslamı benimsemeyi kabul etmeyen bir Mecusinin hikâyesi anlatılır; Mecusinin gerekçesi, Bâyezîd gibi manevi kahramanlar yetiştirmiş bir dine katılacak gücü kendinde bulamamasıdır (T 1:149 [209]; M 5:3358 [3357]). Bu konu günümüzde Muhammed İkbâl tarafından *Cavidname** (1932) adlı ya

* Bu eserin Türkçesi için bkz. *Cavidnâme*, çev. Annemarie Schimmel. Kültür Bak. Yay., 2. baskı, 2000 çn.

pıtta ele alınıp işlenmiştir. İkbāl bu yapıtında, İslam dininin manevi gücünü ve gerçek Müslümanı anlatmaya çalışır.

İslam dünyasının en ücra köşelerinde bile, bu Bistamlı yalnız mutasavvıfın anısına adanmış kutsal yerler bulunmaktadır: Mağrip'teki Zosfana ve Bangladeş'teki Çit-tagong şehrinde, içinde büyük beyazımsı su kaplumbağalarının yaşadığı bir havuz vardır; insanlar buraya, hem kendileri hem de çocukları için hayır duası almaya gelirler.

Evlîya menkıbelerinde, sıkça, Yahya b. Muaz'ın Bâyezîd'e bir mektup gönderdiğinden bahsedilir; rivayete göre mektupta şöyle deniyormuş: "O'nun aşk kadehi öylesine derin ki, içmekten sarhoş oldum." Ebü Yezîd ise cevap olarak şunları yazmış: "Göğün ve yerin denizlerini içip tüketen, ama gene de susuzluğu dinmeyen biri var. Dili bir karış dışarı sarkmış, 'daha yok mu' diye yakarıyor" (A 10:40). Bâyezîd'in metafizik susuzluğu giderilememiştir bir türlü; şu sözler ona aittir:

Bu kadehten yedi denizi içseler de her gün, gene de şöyle derler:

Su içinde susuzluk çekmek
tek damla içmemek.... (B 442)

Yazdığı Yahya b. Muaz er-Razî ise bambaşka bir kişiliktir ve tasavvufun başlangıcındaki diğer bir önemli eğilimi temsil eder.

Yahya, şimdiki Tahran yakınlarında bir yer olan Rey'de doğmuştur, bir süre Belh'de yaşadıkdan sonra, 871'de Nişabur'da ölmüştür; "Hep recâdan söz etmiştir" (KUT 16 [111]). Hucvîrî'ye göre, kayborduğu sanılan birçok kitap yazmıştır; sözleri "tabiyatı itibariyle içli, kulağa tesiri bakımından zevkli, aslı itibariyle ince ve ifade itibariyle yararlıdır" (H 122 [223]). Gerçekten de 'Vaiz Yahya'dan bize ulaşan, ama değişik yerlerde dağınık bir halde duran sözleri ve kısa şiirleri, Horasanlı ve Bağdatlı sûfîlerin sözlerinden üslup bakımından daha farklı bir tattadır. Her şeyden önce, halkı Allah'a çağıran bir vaizdi o. Her ne kadar birtakım sûfîlerin halkın ortasında vaaz verdikleri söylenirse de 'Vaiz' adıyla tanınan tek sûfi odur. İlahi aşktan da söz ederdi; ona atfedilen ünlü bir söz şöyledir: "Gerçek aşk, maşukun zalimliğiyle azalmadığı gibi O'nun lütfuyla da artmaz, her zaman aynı kalır" (A 10:58). Bu düşünce İranlı şairler tarafından pek çok kez ele alınmış ve son sınırına kadar kullanılmıştır.

Söyle demiştir Yahya: "Hardal tohumu kadar sevgiyi ve [o] sevgiyle yapılan ibadet, sevgisiz yetmiş yıllık ibadete tercih ederim" (T 1:306 [394]). Onun için din demek, recâ demektir; Allah'ın ihsanının sonsuzluğuna; O'nun, kalbin münacatına kulak verdiğine dair umudu yitirmemektir.

Reyli vaiz bir keresinde, ziyafet için ziyafete gelen kişiyle, dostunu görmek umu-
duyla gelen arasındaki ayrımından söz etmiştir; keyif ve mutluluk uğruna cennete
özlem duyan zahit ile ezeli ve ebedi maşukun mutlu kılan rüyetine erişmeyi umut
eden âşık arasında da böyle bir ayrılık vardır (p 516). Şu sözler Yahya'nın ağzından
düşmezdi: "Ölüm güzel şey, dostu dosta kavuşturuyor!" (T 1:308 [395]*). Yahya'nın
dindarlığını en iyi anlatan ifade, münacatlarının bazısındaki, bağışlayıcı Allah'ın
merhametine karşı duyduğu neredeyse Incil'deki gibi bir güven düşüncesidir. Diya-
lektik olarak, zavallı günahkâr ile tükenmez ihsan hazinesiyle zavallı mahlukatını
bağışlayabilen Kadîr olan Allah arasındaki karşıtlığı gösterir:

İlahi! Musa Kelîm ve Harun Aziz'i, zalim ve azgın kâfir Firavunun yanına gön-
derirken bile, "Ona yumuşak ve tatlı bir sözle hitap edin" [Sure 20:44] diye
buyurdun. Mevlam! Tanrılık davasında bulunan bir kişiye karşı lütfun bu
olunca, canu gönülden sana hizmet edip kulluk yapan kimseye lütfun acaba
ne olur? İlahi! "*Ene Rabbukümü'l Alâ*" (Ben sizin en yüce Rabbinizim) diyen bir
kimseye bu kadar lütüfkâr, halim selim bir şekilde davranırsan, "*Sûbhane
Rabbiye'l A'lâ*" (Rabbinin o yüce adını tespih et) diyen bir şahsa karşı kim bilir
nasıl davranırsın? (...) İlahi! Senden nasıl korkarım ki, sen Kerîm'sin! Nasıl
korkmam ki, sen Aziz'sin! İlahi! Sana hangi yüzle dua ederim ki, ben gü-
nahkâr bir kulum. Nasıl dua etmem ki, sen Kerem sahibi bir Allah'sın! Nasıl
ferahlanırım ki, sana âsi oldum. Nasıl ferahlanmam ki, seni tanımış bulunuyo-
rum." (T 1:309-10 [396 397])

Yahya, Allah'ın, tüm günahları kapsayacak genişlikteki merhametine güvendi; çünkü
insan ne kadar mükemmel olursa olsun, günah işlemesi insani doğası gereğiydi: "İla-
hi! Ne hoş bir Rabbsin ki kul günah işliyor. Sen kerem hayâsıyla hayâ ediyorsun!" (T
1:310 [398]). Yahya, şefkati sonsuz Allah'ın, kendisini, uygun gördüğü yere ulaştıracağına
inaniyordu: "İlahi! Cennete gitmek için sevabım yok. Cehenneme de takat geti-
remem. Şimdi iş lütfuna kaldı" (T 1:310 [398]). Reyli vaiz, ilahi aşkın sırrı karşısında
şaşkın ve ezik bir haldedir; sonsuzca zengin olan ve hiçbir şeye gereksinimi olmayan
Allah'ın insanları sevmesi, en büyük ihsan mucizesi değildir de nedir. Böyleyken,
nasıl olur da bu denli Allah'a gereksinmesi olan insan O'nu sevmesin. Şu dua ile tüm
duygularını özetliyor Yahya: "Rabbim! Bana lütufta bulun, zira ben de seninim!" (T
1:310 [397]).

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında daha farklıdır: "Fevt, mevten zordur; elden kaçır-
ma, ölümden çetindir. Zira mevt halktan, fevt Hak Teâlâ'dan ayrılmaktır" –çn.

Yahya'nın halifeleri arasında, İran'ın orta ve batı bölümlerinde yaşamış başlıca iki kişi vardır. Bunlar aslında müritleri değildi; ancak adları sonraki yazarların yapıtlarında sık sık geçer. Nişabur'daki müridi, Horasan'ın manevi geleneği içinde kısmen Şah Kirmânî tarafından eğitilmiş olan Ebü Osman el-Hîrî'ydi (ölm. 910). Hîrî zamanının büyük şeyhlerinden biri olarak kabul edilir; tasavvufu Nişabur'da yeşerten odur; ancak düşüncelerini özel olarak Allah'a yöneltmeksizin ruhu arıtma üzerinde çok fazla durduğu için kimi çağdaşlarınca eleştirilmişti. Müritlerine katı bir eğitim düzeni uygulayan ilk kişilerden biri olarak kabul edilir; bu eğilim, sonraki dönem süfi eğitiminin ayırt edici özelliği haline gelen *perinde ac cadaver*, yani üstlere körü körüne itaate dönüşmüştür.³⁰ Reyli ikinci üstat da zahit Ebü Tûrâb silsilesinden ve gençken Zünnün'u tanıdığını söyleyen Hüseyin er-Râzî'dir (ölm. 916). İhlas, yani 'tam içtenlik' konusunda söyledikleriyle ve sürekli Allah'ı zikrettiği cümleleriyle tanınır.

Râbia, Irak'taki tasavvufi yaşamın gelişiminde yeni ve verimli bir çığır açmıştır. Başkent Bağdat'ta olduğu kadar başka Irak kentlerinde de yaşayıp çalışmış olan pek çok süfi arasında, Râbia'nın kendisinden yaşça küçük çağdaşı Ma'rûf el-Kerhî'den de (ölm. 815) söz etmek gerekir. Kuvvetli batını gücünü dile getiren menkıbeler anlatılır. Rivayete göre duası kabul olunmuş; ölümünden sonra Bağdatlılar Dicle'yi geçip Kerh'e gider, mezarı başında yağmur duası ederlermiş. İlahi aşktan ilk söz edenlerdendir; aşkın öğrenilmeyecek bir şey, ilahi bir lütuf olduğunu (T 1:272 [352]), kazanılan bir şey olmadığını söylemesi, tasavvufi düşünceyi büyük çapta etkilemiştir. Kuşeyrî, Ma'rûf'un rızasını pek güçlü görür (Kı 9 [99]); Ma'rûf, Allah'ın buyruklarından tamamıyla hoşnuttur.

Ma'rûf'un müridi Serîû's-Sakatî (sakatî: seyyar satıcı) (ölm. y. 867), hocasının hayır duasının, kendisinin manevi mertebesini yükseltmiş olmasını şükranla anar. Evliya menkıbelerinin yazarları, Serî'nin, batını yazarların temel konusu olan çeşitli tasavvufi halleri inceleyen ilk kişi olduğunu söylerler. Günahlarının burnunu karartmasından korkardı. Bu, onun dindarlık ve vicdanlılık derecesini gösterir. Meclisinde tasavvufi aşk konuları üzerinde konuşurdu; görünüşe bakılırsa "insanla Allah arasındaki karşılıklı gerçek aşk"ın tanımını yapan ilk kişidir. 'Allah aşkı'nı yalnızca boyun eğmek olarak anlayan ehl-i sünnet, bu sözü, küfür olarak nitelendirmiştir. Tevhit

³⁰ Bütün bu sorunlar için bkz. Fritz Meier, "Hürasân und das Ende der klassischen Sufik," *La Persia nel Medioevo* (Roma, 1971).

konusunda da ona atfedilen sözler vardır. Bu konu, sonraları, Serî'nin müridi ve yeğeni olan Cüneyd tarafından ele alınıp incelenecektir. *Nefahatü'l-Üns*'te anlatılan güzel bir hikâye, bu ulu şeyhi, dünyaya ışık saçan bir insan olarak gösterir: "Tarsus'ta hastalandım. Gönül ehli olmayan zamanın hâfızları beni ziyarete geldiler. Yanımda o kadar oturdular ki bana sıkıntı geldi ve üzüldüm. Sonunda benden dua talep ettiler. Ellerimi kaldırıp dedim ki: 'Ey Allahım! Hasta ziyaretinin nasıl olması gerektiğini bize öğret'" (N 54 [179]: A 10:122).

Serî's-Sâkâtî'nin tasavvufi mertebeler üzerine düşünüp taşınmakta olduğu yıllarda, yurttaşı el-Hâris el-Muhâsibî (ölm. 857), tasavvufi psikoloji konusundaki temel kitaplarını yazmaktaydı.³¹ 781'de Basra'da doğan el-Hâris el-Muhâsibî, muhtemelen Hasan-ı Basrî'nin yolundan gidenlerin öğretilerinden etkilenmişti. Cüneyd, Rûzbârî ve daha birçok süfi gibi Muhâsibî de, Şâfi mezhebindendi; ancak Mutezile mezhebini kelim ve fıkıh terminolojisini de kullandığından, Hanbeli mezhebinden olanların eleştirisine uğramıştır. Ne var ki, Mutezile mezhebinin kelim yöntemlerini incelemesi, hitabet yeteneğini artırmıştır ve tasavvufa gelişmiş bir teknik dil kazandıran da Muhâsibî olmuştur.

Muhâsibî adı, ruhun ve kalbin en gizli eylemlerini bile sürekli incelemek anlamındaki *muhasabe*'den gelir. Muhâsibî; insanın aşağı yaradılışına karşı amansız bir savaşı, yalnızca zahidin 'tene' [*hevâü heves*] karşı zahiri mücadelesini değil, aynı zamanda aralıksız manevi eğitimi ve her düşünceyi psikolojik açıdan ayrıntılı bir şekilde çözümlmeyi de öneriyordu. Böyle bir eğitim aşırı titizlik gerektiriyordu kuşkusuz. Parmağının ucunda, yiyeceği şey helal değilse onu uyarıcı bir damar olduğunu söylerdi (N 572 [786]). Allah'a giden yolu arayan salikin durumunu şu güzel sözlerle anlatır:

Allah, salik için nefsin terbiyesini öngörmüştür. Akli fikri Rabbinde olanın, bu dünyayı horlayanın, alçakgönüllü, huşu içinde olanın, hüzünlünün, ağlayanın, itaat eden bir nefse sahip kişinin, bu dünyanın çocuklarından uzak duranın, baskı altında eziyet çekip de öç almaya yanaşmayanın, malı yağma edince misillemeye kalkışmayanın ne kadar yüksek makamda olduğundan habersizdir insanlar. Saçı başı darımadığın, üstü başı toz toprak içinde, giyim kuşa-

³¹ Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad* (London, 1935). Joseph van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârîrî al Muhâsibî, anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert* (Bonn, 1961), Muhâsibî'nin öğretilerinin mükemmel bir incelemesidir. Muhâsibî'nin yapıtlarının bazıları yayımlanmıştır; bunlar Kaynakça'da belirtilmiştir.

mına önem vermeyen, üstü başı pejmürde, yüreği yaralı, yalnız bir yabancıdır o; ama cahil kişi o yolcunun kalbine bakıp Allah'ın vaat ettiği sonsuz lütufla nasıl dolu olduğunu ve onun, dünya zevklerinden, kendini beğenmişlikten vazgeçmekle aslında neler kazandığını bir görebilseydi; onun yerinde olmak ister ve gerçekten zengin olanın, göze güzel görünenin, hazzın tadına varanın, kıvanç ve mutluluk içinde olanın o salık olduğunu, çünkü onun dileğine kavuşmuş olduğunu, Rabbinden umduğunu bulduğunu anlardı.³²

Muhâsibî'nin riyayı incelemesi ve metodolojik yaklaşımı, ilk süfiler için temel ve vazgeçilmez olmuştur. İlimli ortaçağ gizemciliğinin üstadı Gazâlî, büyük ölçüde ona başvurur.

Serîû's-Sakatî'nin müritleri arasında Ebû Bekr el-Harrâz (ölm. 899), Batı'da Arberry'nin *The Book of Truthfulness* [*Doğruluk Kitabı*] diye çevirdiği *Kitabû's-Sıdk* ile tanınır.³³ Tasavvufi imaların (işaretler) Cüneyd'i etkilediği görülür. *Fena*, yani 'yok olma' ile *bekâ*, yani 'daimi olarak Allah'ta yaşama' kuramını ilk ele alanlardan olduğu söylenir. Yakın geçmişte ele geçen belgeler, Cüneyd'in hocalarından sayılabileceğini ve Pêre Nwyia tarafından incelenen *Kitabû'l-Ferağ* adlı yapıtıyla tasavvufi psikolojiye katkıda bulunmuş olduğunu ortaya koymaktadır (w 240 vd.).

Nwyia, aynı zamanda Harrâz'ın, tevhit tanımındaki önemini de ortaya çıkarmıştır; Cüneyd'in, hatta Hallac'ın ileri sürdüğü kimi fikirlerin temelini atmıştır: "Ben' demeye tek hakkı olan Allah'tır; çünkü her kim 'Ben' derse marifet düzeyine yükselemez." Şeytan'ın cezalandırılmasının sebebi budur; "Ben, Âdem'den hayırlıyım" demiştir çünkü; meleklerse, Âdem'in önünde secde edip "Biz ondan üstünüz!" demişlerdir. Biricik gerçek benlik Allah'tır. Harrâz daha da ileri giderek, ilahi Ben'in, ontolojik bakımdan Allah'ın Hak (Hakikat) ismiyle ilişkisi olduğunu söyler. Hallac'ın ünlü Ene'l-Hak sözünün özü de bu olsa gerek (w 249). Onbirinci yüzyılın önde gelen Heratlı mistiği ve velayetname yazarı Abdullah-ı Ensârî'nin, "Ebû Said (sic.) Harrâz, keşke biraz aksak olsaydı; kimse ayak uyduramıyordu ona" (N 74 [203*]) söyle ne demek istediğini bu kuramlardan anlayabiliriz.

Sehl et-Tüsterî'nin (ölm. 896) velilik sorununu ele aldığı, Tirmizî'nin *Hatemû'l-*

³² Smith, *Readings*, no. 12.

³³ Abû Bakr al Kharrâz, *Kitâb aş şidq, The Book of Truthfulness*, ed. ve çev. A. J. Arberry (Oxford, 1937).

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında daha farklıdır: "Peşinden başkalarının gidebilmesi için Harrâz'ın biraz yavaş yürütmesi gerekirdi" çn.

Evlîya (Evlîyanın Mührü) adlı kitabını yazdığı dönemde, Harrâz da velilik üzerine bir risale yazmaktaydı. Bu rastlantılar, dokuzuncu yüzyılın son birkaç on yılı içinde, tasavvufî düşünceyi bir düzene sokma gereksiniminin ortaya çıktığını, kutsiyet ve velilik meselesinin, dönemin başlıca sorunlarından biri durumuna geldiğini gösterir.

Sehl ismi, sonraki kuşaklarca kısmen reddedilecek bir eğilimi temsil etmektedir. Ne var ki, Cüneyd tarafından “süfilere kanıtı” (KUZ 59) diye övülen, bu içe dönük gibi görünen zahidin öğretilerinde heteredoks [bî-şer] eğilimler bulmak güçtür. Abadan’daki zahit köyünde birkaç yıl yaşadktan sonra Basra’ya sürülmüştür. En sık sözü edilen kuramına göre, tövbenin olmazsa olmaz kuralı, sürekli imanlı olunması gerektiğidir. Bu katı bakış açısı, Sehl’in, çalışma ile tevekkülü birleştirmeye çalıştığı züht hayatıyla çelişmez; çünkü onun düşüncesine göre, çalışmayı, geçim aracıdır diye horlamak ve çalışmaktan kaçınmak sünnete aykırıdır; ancak ‘tevekkül’ü ihmal etmenin de imana aykırı olduğunu söylemektedir.³⁴

Önceki on yıllar boyunca Müslüman toplumunu sarsmış olan kelim tartışmalarından uzak durmaya çalıştı; hükümdara itaati savundu. Manevi hayatının tatlılığına kapandı ve insanı huzursuz eden dış dünyanın ona sağlayamadığı huzuru kendi içinde buldu. Geniş kapsamlı Kuran tefsirinde, her bir ayetin dört anlamı üzerinde durmuştur. Sehl’in velilik kuramları hayli ilginçtir; veli olmaya yazgılı ruhlardan oluşan bir ışık sütunundan söz eder. Muhammedi nur konusundaki kuramların, hem süfi, hem de Şîî çevrelerde geliştirildiği bir çağdı bu. Kimi mutasavvıflar da gerçek aşıkların ruhlarının ilahi bir nura ait olduğu kuramını ileri sürmüşlerdi. Sehl’e göre ancak evliyanın *sırr-ı rubûbiyet’e* [rablık sırrı] erişmesine izin verilir. Hallac’ın buna benzer kuramlarının kaynaklarından biridir bu; çünkü Hallac bir süre Sehl ile yaşamıştır.

Sehl’in öğretisini müridi Ibn Sâlim (ölm. 909) sürdürdü; bu akım Sâlimiye olarak bilinir. Tasavvuf üzerine yazılan ilk âdab ve usul kitabının yazarı Ebü Tâlib el-Mekki bu topluluktur.

Sehl’in yaşça kendisinden küçük çağdaşı Tirmizî velilik hakkında tuhaf düşünceler ileri sürmüştür.³⁵ Tirmizî’ye ‘Hakîm’, yani ‘filozof lakabını takmışlardı; bu, onun

³⁴ Cihad Tunç, “Sahl ibn ‘Abdullah at Tustarî und die Sâlimîya” (Doktora tezi, Bonn Üniversitesi, 1970). Tunç, bir Türk ilahiyatçısıdır. Sehl incelemesi pek tatmin edici değildir.

³⁵ Osman Yağya “L’oeuvre de Tirmidî, essai bibliographique,” *Mélanges Louis Massignon*, 3 cilt (Şam, 1956-57), 3:411 vd.; Nicholas Heer, “Some Biographical and Bibliographical Notes on al-Hakîm at-Tirmidî,” *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti* içinde, ed. R.

aracılığıyla Helenistik felsefeye ait düşüncelerin tasavvufa nüfuz ettiği olgusuna işaret eder. Tirmizî, Belh'te Şafîî mezhebini inceledikten ve Irak'ta uzun bir süre kaldıktan sonra yaşadığı şehir Mekke'de, onuncu yüzyılın başlarında öldü. "Kendi deneyiminin ona sordurduğu ve gerek daha önceki tasavvuf ehlinin deneyimleri gerekse felsefeyle uyumlu bir şekilde zenginleştirilmiş bir söz dağarı sayesinde yorumladığı sorunların ışığı altında" (w 156) o da bir Kuran tefsiri yazmıştır. Böylece sözcüklere daha derin anlamlar yüklemiştir. Ondördüncü yüzyılda Nakşebendî tarikatının kurucusunun, müridin, dikkatini büyük ustalardan birinin ruhuna yönlendirme sürecine girdiğinde [teveccüh], Tirmizî'ye özel bir güç atfetmesi anlamlıdır (N 119 [254-55]).

Tirmizî'nin tasavvuf kuramına en büyük katkısı muhtemelen, o zamana dek kullanılagelen velilikle ilgili deyimleri geliştirdiği *Hatemü'l-Evliya* isimli eseridir. Süfi hiyerarşisinin en tepesindeki kişi, *kutup* veya *gavs*'tır. Veliler evreni yönetirler; Üçler, Yediler, Kırklar, Üçyüzler diye anılan veli gruplarına, dünya düzenini korumaları için çeşitli görevler verilmiştir (bkz. Bölüm 4). Peygamberlerin mührü [sonuncusu] nasıl Muhammed ise, velilerin mührü de hiyerarşinin en tepesindeki kişidir.

Tirmizî'nin ana hatlarını çizdiği velilik dereceleri, kişinin ulaştığı aydınlanma ve marifet derecesine bağlıdır. Bir 'aşk hiyerarşisi' değildir bu. Onun sayesinde marifet üzerindeki vurgu daha da önem kazanmıştır; böylece daha sonraları ortaya çıkacak olan teozofiyle ilgili düşüncelere zemin hazırlamıştır.

Ancak Sehl ve Tirmizî, velilik ve marifet hakkında yazarken; Amr el-Mekkî (ölm. 909), *mahabbet*, *kurbiyet* ve *ünsiyet* dereceleri konusunda sistemli bir düzenleme yapan belki de ilk kişiydi.

Bağdat süfilerinin tartışmasız üstadı, tasavvufun başlangıç döneminin kutbu sayılan Ebü'l-Kâsım Cüneyd'di.³⁶ Farklı tasavvufi akımların ve düşünce biçimlerinin temsilcileri, Cüneyd'i üstat kabul ederlerdi; sonraki süfi tarikatlarının silsilesi hemen hemen hiç değişmez bir şekilde ona dayanır.

Çoğu mutasavvıf gibi Cüneyd de İranlıdır; Nihavend'te doğmuş, Bağdat'a yerleş-

Bailey ve James C. Kritzeck (Londra, 1960).

³⁶ A. J. Arberry, "Junaid," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1935, s. 499; A. H. Abdel Kader, *The Life, Personality and Writings of al Junayd*, Gibb Memorial Series, y.s. 22 (Londra, 1962). Abdel Kâdir'in kitabının, Joseph van Ess tarafından yapılan eleştirisi için bkz. *Oriens* 20 (1967). Zaehner'in *Hindu and Muslim Mysticism* adlı kitabında güzel bir analiz verilir, s. 135 vd.

76. bu sayfa eksiktir.

luğu yeğlemişti. Oysa Cüneyd ile onun yöntemini izleyenler, 'ikinci ayıklığı' en yüksek ve yeğlenecek makam olarak görmüştür; vecd sarhoşluğundan sonra insan 'Hak ile birlikte olduğunun' bilincine yeniden varır; dönüşmüş, manevileşmiş bütün sıfatlar ona geri döner. Son hedef *fena* değil, *beka*'dır, Allah'ta yeni bir hayattır.

Cüneyd'in iddiası Bâyezîd'inki gibi mutlak; Allah'la ilgili her düşünceyi, her aşkı, her eğilimi, her hayranlığı, her korkuyu ve her umudu tek bir noktada toplayıp, Allah'tan, bu mükemmel noktanın dışında kalan ne varsa, tümünü yok etmesini istemişti (A 10:282).

Cüneyd, tasavvufi deneyim ve düşüncenin akılcılaştırılmayacağını ve irşat edilmişlerin huzurunda, imanın en derin sırları hakkında açık açık konuşmanın, (özellikle de Sünni çevreler süfilerin etkinliklerine gittikçe artan bir kuşkuyla baktıkları için) tehlikeli olduğunu çok iyi biliyordu. Aşk ve tevhit sırları hakkında ulu orta konuştukları için cezalandırılan herkesin örnek aldığı Hallac'ı reddetmesinin nedeni buydu. Bu bakımdan Cüneyd, simgelerle [işaret] konuşma sanatını, hakikati imalarda bulunarak ifade etme sanatını geliştirdi; ilk olarak Harrâz'a atfedilen bu eğilim, sonraki tasavvuf metinlerinin belirleyici özelliği olmuştur. Mektuplarını ve risalelerini şifreli bir üslupla yazmıştır. Dili alabildiğine yoğun; ona has düşünme ve öğretme biçimini bilmeyenler için anlaşılması çok zordur. Son derece incelikli olan bu dil, gerçek anlamın örtüsünü açmak şöyle dursun tam tersine, anlamı gizler.

Cüneyd'in Bağdat'taki arkadaşlarından biri de Rûveym'di (ölm. 915); aslında, Bağdatlı süfîler bu iki üstat arasında bir tercih yaparak ikiye bölünmüşlerdi. 150 yıl sonra Ensârî, "Ben Rûveym'in bir kılını yüz Cüneyd'den daha çok severim" (N 95 [227]) diyecekti.

Rûveym, daha sonraki dönemin velayetname yazarlarınca, çağdaşları gibi aşırı riyazet taraftarı olmayan ve Allah'a mutlak güven demek olan tevekkül üzerinde gereğinden fazla durmayan biri olarak bilinir. "Kendisini sûretâ zengin ve ihtişam içinde göstermiştir" (N 95 [227]). Şirazlı süfî şeyhi İbn Hafîf, Rûveym'in güzel kırmızı giysiler içindeki küçük kızının, babasının kucığına nasıl atıldığını, babasının da onu nasıl sevip okşadığını ve hayretler içinde bakmakta olan konuğuna, ailesiyle ilgilenmekten hoşlandığını, her şeyi tevekkülle karşılayamayacağını söylediğini (x 85) anlatır. Ona göre tevekkül demek, Allah'ın, yarattıklarını gözeteceğine ilişkin verdiği ezeli söze güvendir (L 52 [50]), yoksa dünyevi kaygılara tamamıyla sırt çevirmek değildir.

Bağdat süfî çevrelerinden iki kişinin adını anmadan geçmemek gerekir; ikisi de mahabbetleriyle ün salmıştı. Biri Ebû'l-Hüseyn en-Nuri (ölm. 907) dığeriyse Muhib

(âşik) lakabıyla anılan Semnûn'du (ölm. 900'den sonra).

Nuri, Serîû's-Sakatî'nin müridiydi; dolayısıyla Cüneyd'in cemaatindendi. Kuzey Irak'm Rakka şehrinde birkaç yıl geçirdikten sonra başkente dönmüştü. Râbia'nın tanıdığı 'saf aşkın' en büyük temsilcisidir. Herhangi bir beklenti duyulmadan beslenen bir aşktır bu; ne Allah istemiştir bu aşkı ne de âşığa karşılık verecektir. Bu aşkın -acıyla mutlu olunan bir aşktır bu- yalnızca kuramsal olmadığı, 885'te Gulâm Halil'in Bağdatlı süfilere karşı suçlamaları sırasında kanıtlanmıştı. Zındıklıkla suçlanan ve idama mahkûm edilmesi beklenen Nuri, arkadaşlarını kurtarmak için kendi canını ortaya koymuştu. Halife bu yüce yüreklilik karşısında, olayı araştırmış, süfilere iyi birer Müslüman olduğunu görerek onları serbest bırakmıştı. Kardeşçe sevgi, Nuri için, doğruluğun en iyi anlatımıydı; aynı zamanda gerçek manevi yoksulluğu da dile getiriyordu, yani başkalarını kendine yeğliyordu.

Nuri, Allah âşığı olduğunu söylediği için ehl-i sünnet tarafından zındıklıkla suçlandı. Tanrı âşığı sözü, ilahiyatçılar tarafından yanlış yorumlanan bir deyimdi (bkz. B 389). Karşı konulamayacak bir aşkı onunki; kendinden geçtiği zamanlar "[hakikati gizleyen] perdeleri yırtmaya" (I 59 [57]) kalkışırdı; dolayısıyla kendini kınanmaya ve tehlikeye açık bırakıyordu. Ne var ki, tüm sınırları aşır taşan ve insanı görünürde suçlu sayılabilecek eylemlere doğru iten bir aşkın temsilcisi değildi yalnızca; yakın bir geçmişte ortaya çıkarılan birtakım kuramsal yapıların da yazarıydı. O da Şakik gibi Allah, kuluna batını yolculuğunda [seyru süluk] yol göstermek istediğinde, görünecek ilk şey olan Allah'ın nurundan söz eder (w 348). *Makâmâtü'l-Kulüb* (*Kalplerin Makamları*) adlı yapıtı, psikolojik aşamaları ve bu aşamaların insan kalbindeki 'yerleri'ni ele alır. Nwyia (w 326), bilginlerin dikkatini Nuri'nin renkli imgelerine çekmiştir; bu imgeler yakın bir geçmişe kadar kısa ahenkli şiirlerinden ve birkaç parça düzyazısından tanınıyordu. Ancak Nuri'nin anlatım gücünü gerçekten değerlendirebilmek için onun son derece ayrıntılı kalp benzetmesini okumak gerekir: Dini bütün bir Müslümanın ana görevlerini temsil eden on nukabanın koruduğu, iki vezirin (Huşu ve Recâ) hizmet ettiği, bir hükümdarın (Yakin [Kesinlik]) eviydi kalb. Bu evin temizlenmesini anlatan başka bir metin, sonuçları bakımından, akla hemen Celâleddin Rûmî'nin ünlü dizelerini getiriyor; maşukun ancak fena olduktan sonra kabul edilebileceği bu daracık evde, iki Ben'e yer yoktur (M 1:3056-63 [3069-3075]); çağlar boyu süren tasavvufi bir deneyim yankılanmaktadır bu sözlerde. Nuri'nin, Allah'ın insan yüreğinde kurduğu yedi sıra surla çevrili yedi kale imgesi, Azize Theresa'nın *Interior Castle*'ını [*İçsel Şato*] hatırlatır gibidir; ancak Bağdatlı süfide büyük Karmelit rahibesinin psikolojik derinliği yoktur.

Nuri'nin, kalbi bahçeye benzetmesi, daha sonra yazılan İran şiirindeki bahçe imgesinin habercisidir: Kalp bahçesi, yağın yağmurla ya takdis edilir ya da yok edilir; yağmur, Doğu'da ilahi fiilin, genellikle de rahmetin simgesidir. Nuri, iki türlü yağmurdan söz eder, biri lütuf ve ihsan yağmurudur, diğeri ilahi kahr ve oç yağmuru. Birincisi, tövbe-kârların yüreklerindeki celâlin gök gürültüleriyle, zahitlerin kalbindeki irade yıldırımıyla, âşıkların kalplerindeki cömertlik sağanaklarıyla ve ariflerin kalplerindeki sükun meltemiyle gelir. Ama oç fırtınaları, putperestlerin kalplerini parçalayan gök gürültüleri, riyakârların kalplerine nefret yıldırımları gönderir, zalimlerin kalplerine husumet yağmuru yağdırır ve günahkârların kalplerinde hakikati gizleyen rüzgârlar estirir. Bu birkaç ayrıntıdan anlaşılabilceği gibi Nuri İran şiirinde, gerçekten de tasavvufi deneyimlerini, bahçe, çiçek, yağmur ve meyve imgesiyle dile getiren sonraki şairlerinin öncüsüydü; söz konusu şairler, kendilerine sevgiliden gelen sözü, hayat veren sabah yeliyle ya da Peygamber'in gelişini, insanlığın susuzluktan kavrulan kalbini yeşerten rahmet ile temsil edeceklerdi.

Nuri, Bağdat'ın süfi çevrelerinin kurallarına boyun eğen üyelerinden biri gibi görünmüyor. Coşku dolu sözleri, şaşırtıcı kerametleri yüzünden Cüneyd'in onu eleştirdiğinden söz eden menkıbeler vardır. Nefsini terbiye yöntemi hayli tuhaftı; örneğin aslanlardan korkardı ve korkusunu yenmek için Dicle boyunca uzanan, aslanların yaşadığı ormanlarda bir süre yaşamıştı.³⁷ Nuri, çağlar öncesinden gelen mitolojilerde görülen, içgüdülerini temsil eden hayvanların üstesinden gelmek üzere kendi bilinçdışının simgesi ormana dalan kahramanı hatırlatmıyor mu? Nuri'nin ölüm şekli de tuhaftır; okunan bir dize öylesine kendinden geçirmiştir ki onu, kamışları yeni kesilmiş bir sazlığa doğru koşmaya başlamış, acı hissetmeksizin ayaklarına batan kamış saplarının üzerinde yürümüş ve açılan yaralar sonucu ölmüştür.

Nuri ile birlikte yargılanıp hapse atılan arkadaşları arasında, kendisine "Kezzâb [Yalancı] Semnün" diyen Semnün Muhib de vardı: "Korkusuz olarak tamamıyla sevgi, akılsız olarak tümüyle fikir, celâl meşalesinin pervanesi, visâl sabahının âşüftesi, ıstıraplı sükun ehli, Hakk'ın makbulü" diye tanıtmıştır onu Attâr (T 2:82 [527]). Muhib hakkında anlattığı dokunaklı hikâyelere göre, Semnün, mahabbet konusunda vaaza başladığında, caminin kandilleri kırılmış, yürek parçalayıcı vaazlarını dinleyen kuşlar kendilerini öldürmüşlerdir. Attâr'dan önce Hucvîri, Semnün'un "mahabbet

³⁷ Ibn al Jauzî, *Talât's İblis*, [Ibn Cevzî, *Telbis İblis*] (Kahire, 1921 22), s. 381, sık sık anlatılan bu hikâye üzerinde yoğun bir şekilde durur.

bahsinde bir mezhebi ve kendine has bir meşrebi vardır” diyor ve onun bir sözünü aktarıyor: “Hak Teâla’ya giden yolun aslı ve esası mahabbettir” (H 398 [447-448]). Daha sonraları da, Câmî, kadın erkek nice insanın onun vaazı sırasında ruhlarını teslim ettiğinden söz eder.

Semnün, aşkı marifete yeğliyordu (P 39). Süfiler arasında, o sıralarda çok tartışılan bir konuydu bu. Çözüm, sonuç olarak her yolcunun kendi tutumuna bağlıydı. Zünnün ve ilahi aşkı tadan tüm diğerleri gibi Semnün da mahabbetin belayla birlikte bulunduğunu biliyordu. Bunun sebebini soranlara şöyle diyordu: “Ta ki her serseri mahabbet davasında bulunmasın, belayı görünce hezimete uğrasın” (T 2:85 [530]). Mahabbet manevi havasın [seçkinler] gerçek dinidir ve anlamının inceliği ve derinliği sözlerle dile getirilemez. Semnün Muhib, narin bir kap gibiydi, bu tarifsiz aşk deneyimini dile getirmek için kullandığı eğretilmeler, dünyevi aşkı dile getirmek için kullanılan sözlerden alınmamıştır. Bunun yerine, bütünüyle saf, duru ve neredeyse tümüyle madde dışıdır:

Sıyrırdım attım bu dünyadan kalbimi
Kalbimle Sen ayrı değilsin gayri.
Ve uyku gözlerimi kapatınca
Oradasın Sen, gözkapaklarımın arkasında. (A 10:310)

Semnün’un dizeleriyle, Bağdat’ın ve tasavvufun ilk dönemlerinin en ünlü mutasavvıf şairi Hallac’ın aynı dönemde yazdığı ulvi dizeler arasında doğrudan bir bağ vardır.

HALLAC: TASAVVUFİ AŞK ŞEHİDİ

Katletmek üzere onu alıp götürdüler, çevresinde yüzbin kişi toplandı. Gözünü hepsinin üzerinde dolaştırarak, “Hak! Hak! Ene’l Hak!” diyordu. Derler ki, bu sırada dervişin birisi ona, “Aşk nedir?” diye sordu. “Aşkın ne olduğunu bugün, yarın ve öbür gün göreceksin” dedi. O gün katlettiler, ertesi gün ateşe atıp yaktılar. Üçüncü günse külünü rüzgâra verdiler...

Attâr tarafından anlatılan bu hikâye (T 2:142 [602]), Hallac’ın hayatını, aşkını ve ölümünü özlü bir biçimde aktarıyor. İyi bir psikoloğun sezgisine sahip olan Attâr, bu sözlerle, tasavvufun gelişimini büyük çapta etkilemiş ve adı zamanla acı veren aşkın

ve tevhidi deneyimin sırrını, aynı zamanda da aşkın en büyük günahının, yani aşkın sırrını açıklamanın simgesi durumuna gelmiş bir adamın trajedisini yoğun bir biçimde aktarmıştır.

Arap kaynaklarında adına ilk rastlandığı tarihten itibaren Hallac'ın yazgısı, Avrupalı bilginleri etkilemiştir. İngiliz bilgin Edward Pocock'dan (ölm. 1691) sonra, Alman Protestan ilahiyatçı F. A. D. Tholuck "panteizm [vücüdiye] örtüsünü inanılmaz bir cüretle herkesin önünde kaldıran" ve "şöhret ve yazgısıyla ünlü (*incltissimus*) sâfi"³⁸ dediği Hallac'a dikkat çekmiştir. Tholuck'un bu sözleri, hem yanlış imla ile yazılmış hem de yanlış yorumlanmıştır; bu yüzden Hallac imgesi daha sonraları ciddi bir şekilde çarpıtılmıştır.

Tholuck, Hallac'ın panteist olduğunu düşünüyordu; ondokuzuncu yüzyılın bilginleri de bu görüşü benimsediler; bugün bile kimi ilahiyatçılar belli ölçüde aynı görüşü kabul ederler. Kimileri, Hallac'ı küfr ile suçlarken, kimileri de onun gizli bir Hıristiyan olduğunu düşünmüştür. Bu görüş, ondokuzuncu yüzyıl sonlarında August Müller tarafından iyice geliştirildi ve kimi bilginlerin zihninde yer etti. Diğer şarkiyatçılar, eldeki kaynakların ışığı altında onu nöropat ya da saf monist olarak görme eğiliminde olmuşlardır. Alfred von Kremer, Hallac'ın ünlü *Ene'l-Hakk*, "Ben Mutlak Hakikatim" sözünün köklerini Hint kaynaklarında bulmaya çalışmıştır. Max Horten ise bu tasavvufi söz ile Upanişadlar'daki "*Aham Brahmasmi*" sözü arasındaki yakınlığa dikkat çekti ve bazı doğulu bilginler de buna katıldılar. Max Schreiner ve Duncan Black Macdonald, Hallac'ı koyu bir panteist olarak görmüştür; onlara karşı olarak Reynold A. Nicholson, Hallac'ın düşüncesindeki sıkı monoteizme [vahdaniyet] ve insanla Allah arasındaki alabildiğine bireysel ilişkiye vurgu yapmıştır. Adam Mez de bu büyük sâfiyle Hıristiyan ilahiyatı arasında bağlantılar olabileceğini düşünmüştür. Louis Massignon'un bütün ömrünü alan yapıtı sayesinde, Hallac'ın içinde bulunduğu ortam ve etkiler araştırılmış, böylece hayatı ve öğretileri Batı'da daha iyi tanınmış ve anlaşılmıştır.³⁹ Massignon, *Kitabu't Tavâsîn*'in uyaklı ve anlaşılması güç metnini

³⁸ Friedrich August Deofidus Tholuck, *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica* (Berlin, 1821), s. 68.

³⁹ Louis Massignon, *La passion d'Al Hosayn ibn Mansour Al Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 25 Mars 922*, 2 cilt (Paris, 1922); bkz. Hans Heinrich Schaefer'in eleştirisi, *Der Islam* 15 (1926). Massignon, "Le *diwan* d'al Hallac, essai de reconstitution,"

yayımlamış ve Hallac'ın dağınık haldeki şiirlerini bir araya toplamıştır. Olağanüstü yoğunluktaki bu şiirler, Allah'ın aşkınlığını ve O'nun insan kalbine içkin oluşunu dile getirir. Mahabbetli vuslatın sırrı, kutsallık dışı aşk simgeciliğiyle ilgisi olmayan dizelerde kutlanır. Massignon, bütün ömrünü Hallac'ın manevi dünyasını araştırmaya adanmış, ilk olarak 1922'de Hallac'ın idam edilmesinin bininci yıldönümünde yayımladığı bu şehit-mistiğin anıtsal yaşam öyküsüne durmadan yeni ayrıntılar eklemiştir. Gerçekten de Hallac, Hans Heinrich Schaefer'in Massignon'un kitabı üzerine yazdığı yazısında dediği gibi gerçek bir İslam şehididir; çünkü Hallac, İslamdaki kişisel dindarlığın en derin olanaklarının örneği olmuş; mükemmel aşkın sonuçlarını ve ilahi maşukun birliğine boyun eğişin anlamını göstermiştir; herhangi bir özel kutsallık kazancını değil, bu sırrı vaaz etmeyi, o sır içinde yaşamayı ve uğruna ölmeyi amaç edinmiştir.

Hem nefret, hem de sevgi uyandıran; acı çekmenin modeli, Sünni metinlerdeki baş zındık, kendinden geçen süfilerin ideali bu adam kimdi?

Bazı karşıt kaynaklara dayanan İbn en-Nedim, onuncu yüzyılda şöyle demiştir onun için:

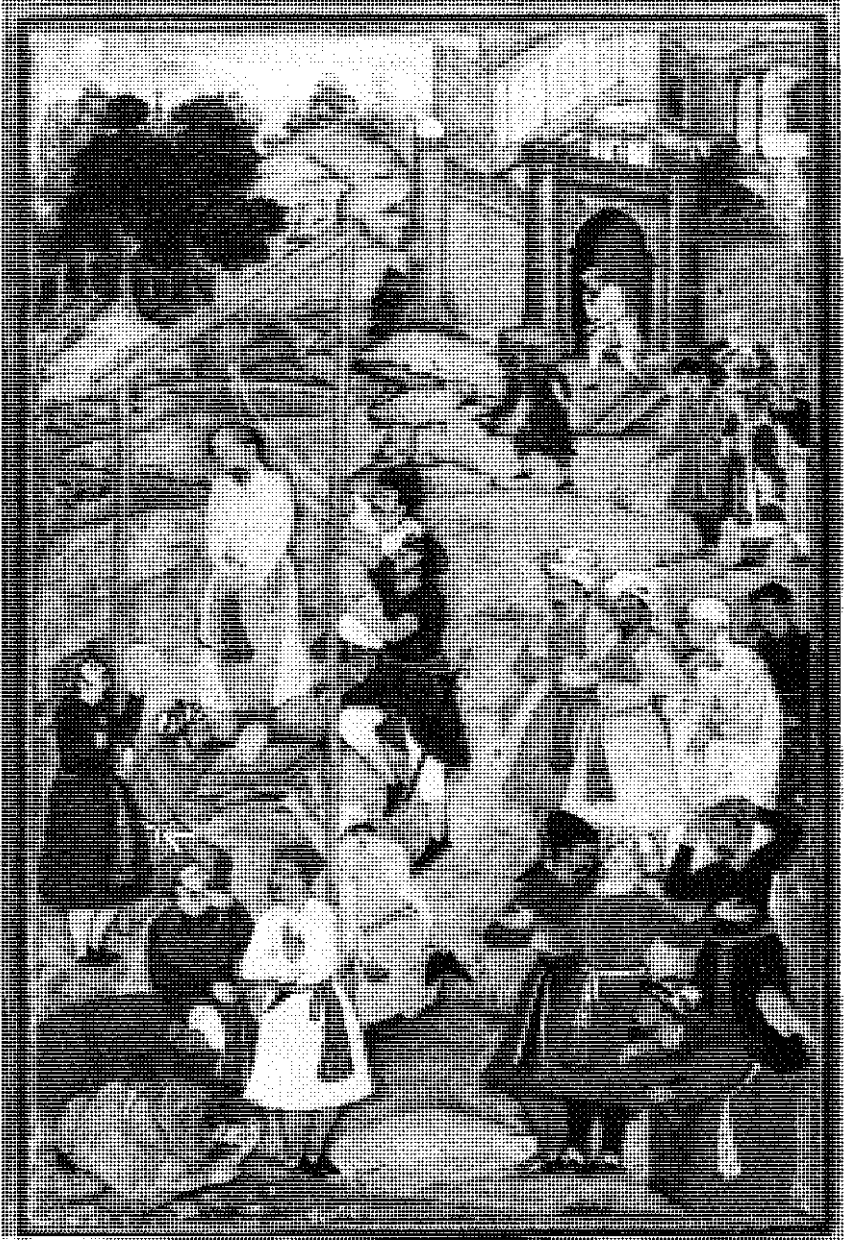
Hüseyn b. Mansur el-Hallac, hilekâr bir adamdır; konuşma biçimlerini taklit ederek süfi düşünce okuluna katılmaya kalkmış bir hokkabazdır. Her bilimde iddiası olmuş, ama tümü de boşa çıkmıştır. Simya ilminden bile anladığı söylenir. Bilgisizin, küstahın, dalkavğun biriydi; ancak sultanların karşısında cesaret gösterirdi; büyük işlere girirdi ve hükümet devirmeye can atardı. Ta raftarları arasındayken ilahi vuslattan söz ederek uluhiyet iddiasında bulundu...⁴⁰

Bu sözler, İbn en-Nedim'in kitabındaki devam eden paragraflarla birlikte, Hallac'ın kişiliğinin geleneksel okunuşunu açıkça ortaya koymaktadır. Ne var ki, yalnız tarihsel olgular, bazen pek açık olmasa da, hayatı konusunda aşağıdaki tabloya yakın bir resim canlandırmaktadır.

858'de İran'da doğan Hallac-ı Mansur, pamuk tarımı yapılan ve baba mesleği

Journal asiatique, 1931; ayrı kitap olarak tekrar yayımlanmıştır (Paris, 1955). Massignon ve Paul Kraus, *Akhbâr al Hallâj, texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al Hosayn b. Mansour al Hallaj*, 3. basım (Paris, 1957). Massignon'un başka yapıtları için Kaynakça'ya bakın. Roger Arnaldez, *Hallaj ou la religion de la croix* (Paris, 1964).

⁴⁰ *The Fihrist of al Nadim*, ed. ve çev. Bayard Dodge, 2 cilt, (New York, 1970), 1:474.



*Hallac'ın şehid edilmesi; Emir Hüsrev'in Divan'ından; onyedinci yüzyıl,
Hindistan. Walters Art Gallery, Baltimore.*

hallaçlığı sürdürceği Vasit ile Tüster şehirlerinde büyüdü. Gençliğinde, bağlandığı Sehl et-Tüsteri'yle birlikte Basra'ya gitti. Daha sonra Bağdat'ta Amr el-Mekkî ve Cüneyd'in müritlerinden biri oldu. Başka bir mistiğin kızıyla evlenince, Amr'dan ayrıldı. Ömrü boyunca başka kadınla evlenmedi. Hallac'ın sonraki hayatı hakkındaki bilgilerin çoğu, oğlu Hamd'ın onayıyla verilmiştir. Çok geçmeden kayınpederi Hallac'ı "kurnaz bir büyücü ve sefil bir kâfir" olarak görmeye başladı. Mansur, ilk haccı dolayısıyla Mekke'de bir yıl kaldı ve korkunç bir züht hayatı sürdü. Menkıbe odur ki, Bağdat'a döndüğünde Cüneyd eski müridi için "sonu kötü olacak" demiştir. Bu konuda şunlar rivayet edilir:

Cüneyd'in kapısını çaldığında, üstat "Kim o?" diye sorunca, aldığı cevap "Ene'l Hak", "Ben Mutlak (veya Yaratıcı) Hakikatim (ya da Gerçek Hakikat)" olmuştur.

Bu cümle, tüm süfi iddialarının en ünlüsü haline gelecektir. Aslında, bu söz Hallac'ın *Kitabu't-Tavâsîn* adlı kitabının bir bölümünde geçer ve muhtemelen bu kaynaktan alınmıştır. Bu bölümde Hallac, Firavun ve İblis'le birlikte kendi iddiasını ele alır; Firavun, Kuran'a göre, "Ben sizin en yüce Rabbinizim" (Sure 79:24), İblis de "Ben ondan [Âdem] hayırlıyım" (Sure 7:12) demişti; Hallac'ın kendi iddiası ise "Ben Mutlak Hakikatim" olmuştur. Bu sözler daha sonraki mutasavvıfların, Firavunun 'Ben'i ile âşik mistiğin 'Ben'i olmak üzere iki ayrı 'Ben' hakkında derin düşüncelere dalmalarına neden olmuştur; çözümü ilahi bir keşf ile verilmiştir: "Firavun yalnızca kendini görmüş ve Ben'i yitirmiş, Hallac ise Ben'i görmüş ve kendini yitirmişti" (N 444 [617*]), yani Mısır hükümdarının 'Ben'i kâfirliğin, Hallac'ınki ise ilahi lütfun ifadesi olmuştur (M 2:2522 [2528]).

Ene'l-Hak sözünün nedeni her ne olursa olsun, Cüneyd, eski müridi için hükümünü dile getirmiş, onu temelsiz dini iddialar yaymakla suçlamıştır. Bağdat okulunun diğer mutasavvıflarının, özellikle de Amr el-Mekkî ve cemaatinin düşmanlığının giderek artması üzerine Hallac başkentten ayrıldı. Beş yıl boyunca seyahat ettikten sonra Horasan'a yerleşti ve halkla dini sorunları tartışmaya başladı. Oğlunun dediğine göre, 'kalplerin derinliklerinin hallacı' anlamına gelen *hallac-ı esrar* unvanını burada almıştır; çünkü insan kalbindeki ve nefsindeki tüm gizleri bilmekteydi.

Mekke'ye ikinci hac ziyareti sırasında 400 müridi ona eşlik etmiş ve sonunda,

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında farklıdır: "Firavn bencillğe düştü, sadece kendisini gördü ve bizi unuttu. Hüseyin Mansur ise sadece bizi gördü, kendisini yok etti" çn.

905 tarihinde Hindistan'a giden bir gemiye binmiştir. Düşmanları bu yolculuğunu, büyü, özellikle ip numarasını öğrenmek için yaptığını sanmışlardır. O ise ailesine, kâfirleri Allah'a döndürmek üzere Hindistan'a gittiğini söylemiştir. Gucerat'dan Sind'e gitmiş, oradan da, 711'den beri İslam imparatorluğunun bir parçası durumuna gelmiş olan Aşağı İndüs Vadisi'ni dolaşmıştır. Oraya ektiği tohumlar, daha sonraki çağlarda, bu eyaletin tasavvufi şiirinde yeşerip gelişmiştir. Hallac, Sind'den Hindistan'ın kuzey sınırlarına, oradan Horasan ve Türkistan'a uzanmış, sonunda Turfan'a ulaşmıştır. Massignon onun, yurdu Tüster'den Doğu'ya brokar getiren, oradan da İslam ülkelerine Çin kâğıdı ile dönen kervanlarla birlikte yolculuk etmiş olabileceğini söyler. Kimi kaynaklara göre sözleri, Orta Asya'nın Maniheist el yazmalarına benzer bir tarzda tezyin edilmiş değerli kâğıtlara yazılmıştır. Bağdat hükümetinin gözünde, bu dış görünüşe ait özellikler, onun hakkında kuşku duyulmasına neden olmuştur. Kuşkuya yol açan başka bir neden de, yalnız Bahreyn'i değil, aynı zamanda ziyaret etmiş olduğu Kuzey Sind ve Multan'ı da yöneten Karmatilerle ilişkileri olduğu iddiasıydı. Buna karşın, kendisine tuhaf adlarla hitap edilen Uzakdoğu ülkelerinden mektuplar almamış mıydı?

Hallac ile ilgili menkıbelerin derlemesi olan *Ahbârü'l Hallac*, onun bu uzun yolculuktan dönüşünden önce, özellikle de daha sonra Bağdat'taki hayatı hakkında canlı bir izlenim verir. Yoğun bir aşk ve aşırı riyazet içinde halkı Allah'a çağırırken ve vaaz ederken betimlenir. Sürekli ibadetle ve züht ile meşgul olmasına karşın, Hallac, Allah'a karşı görevlerini tamamıyla yerine getirmedigine inanıyordu. Züht içindeyken, lokmayı kendi yutacağına, kişiliğinin aşağı yönünün imgesi olan yanı başındaki siyah köpeğe verirdi. Keramet sahibi olduğunu da iddia etmişti; Mekke'deyken birden bire Yemen şekerlemesi ortaya çıkarmış, çöl ortasında gökten yiyecek indirmişti.

Davranışının hem siyasi, hem de dini çevrelerde, muhalefeti nasıl körüklediğini anlamak güç olmasa gerek. Bu yüzden Hallac bir kez daha hacca gitmiş ve kutsal Mekke kentinde iki yıl kalmıştır. Daha sonra Bağdat'ta bir ev satın almış, ancak kısa bir süre sonra, babası Zahiriye mezhebinin kurucusu olan Muhammed b. Davud onu ihbar etmiş ve karşılıksız aşkı savunuların kabul edemeyecekleri bir düşünce olan "ilahi maşukla gerçek birleşme"ye ulaştığını ileri süren bu adama saldırmış ve başka âlimleri de bu yönde kışkırtmıştır.

İşin içinde ince tasavvufi aşk sorunlarından başka siyasi ve toplumsal sorunlar da vardı. Hallac daha iyi yönetim ve daha adil vergilendirme taraftarı olan mabeynci Nasr el-Kuşîrî'nin dostuydu. Halifenin siyasi gücünün neredeyse tamamen tüken-

diği ve iktidara kısa süreli olarak sık sık değişen vezirlerin sahip olduğu böyle bir dönemde tehlikeli düşüncelerdi bunlar. Vezir İbnü'l-Furât'ı destekleyen Şîî gruplar da 'Sofu Vezir' Ali b. İsa'nın çevresindeki Sünni ortodoks kanat gibi Hallac'ı tehlikeli buluyordu. Manevi canlanmanın halk üzerindeki etkisinin toplumsal, hatta siyasal yapı üzerinde yankılar yaratacağından korkuyorlardı. Ümmete ne yeniden hayat verme gücü ne de bir amacı olan dini ve siyasal önderlerin, tam bir atalet durumunda yaşadığı bir toplumda, bütün Müslümanların kalplerini dönüştürmeyi, onlara, körü körüne boyun eğmemeyi ve kendini kutsallaştırmanın sırrına erişmeyi öğretme düşüncesi tabii ki tehlikeliydi.

Hallac, 912 yılının sonunda, yolculuk etmekte olduğu Sus şehri yakınlarında tutuklandı ve üç gün süreyle bir direğe bağlanıp teşhir edildi, sonra da hapse atıldı. Gerek halifenin annesi, gerekse 'adil adam' denilen mabeynci Nasr, hapiste Hallac'ın rahatını sağlamak için mümkün olan her şeyi yaptılar; ancak vezir Hâmid onu idam ettirmek için her yolu denediği sıralarda baş gösteren 919 mali buhranında durumu kötüleşti. Müritlerinin evlerini arayan polis, muhtemelen Ali'nin adını ve bazı ilahi adları temsil eden kaligrafik işaretlerden oluşan resim yazılarla süslü şifreli mektuplar ele geçirdi. Vezir ancak yıllar geçtikten sonra, Irak'ın en yüksek hâkimini Hallac'ın ölüm fermanını imzalamaya zorlayabilmiştir. İdam cezası 26 Mart 922'de infaz edilmiştir.

Anlatılanlara göre, ayakları zincirli Hallac, idam yerine raks ederek ve tasavvufi sarhoşluğunu anlatan bir rubai okuyarak gitmiş; daha sonra dostu Şiblî'den seccadesini istemiş ve namaz kılmıştır; namazda, dile getirilemeyecek bir şekilde insanla Allah'ın ayrılığının ve birliğinin sırrına bir kez daha değinmiştir. Halk onu taş tutmaya başladığında, menkıbeye göre Şiblî de bir gül atmış ve bunun üzerine Hallac bir iç çekmiştir. İç çekişinin sebebi sorulduğunda, "Onlar ne yaptıklarını bilmiyorlar onun için de mazurdurlar. Onun yaptığı gücüme gitti. Zira o biliyor, bunu yapmamalıydı" demiştir. "Beni düşmanın attığı taş değil, dostun attığı gül yaralar" sözü, bir Türk atasözü haline gelmiştir.

Hallac'ın son sözleri, "*hasbû'l-vâcid ifrâdü'l-vâhid lahu,*" "{Vecd sahibi} âşîğa, Bir ve Tek olanı birlemek yeter" [ya da "Vâhid'in kendini vâcide hasretmesi ona kafidir"]* olmuştur; yani âşîğın kendi varlığını, aşk yoluyla temizlemesi gerektiğini söy-

* Hucviri'de "vâcide, vâcidin tek başına ona ait olması kafidir" s. 45; Attar'da "Vâhid'in kendini vâcide kasretmesi ona kafidir" s. 604 -çn.

lemek istemiştir (H 311 [451]). Bu, tamamen içselleştirilmiş gerçek tevhit ve bedeli aşışın kanıyla ödenmiştir.

Hallac'ın elleri ayakları kesilmiş, çarpmıha gerilmiş veya daha güçlü bir ihtimalle darağacına çekilmiş, sonra da boynu vurulmuş, ardından da vücudu yakılarak külleri Dicle'ye savrulmuştur. Bütün hayatı boyunca hazırlığını yaptığı ölüm buydu işte. Allah'a kavuşmak için sık sık Bağdatlıların kendisini öldürmelerini istemiştir; böylece onlar da basit ve içten inançlarının karşılığını alabileceklerdi. En dokunaklı şiirlerinden biri,

Uhtulûni ya sikâti inna fi katli hayâtî

Öldürün beni ey sadık dostlarım; çünkü öldürülmemledir benim hayatım

sözleriyle başlar; bu sözler, tefekkürlerinin temeli olarak tasavvuf ehline çağlar boyu tekrar edilmiştir.

Hallac'ın kapsamlı yapıtlarından geriye –*Fihrist*'de bu yapıtların listesi verilmiştir– ancak parçalar kalmıştır. Hapisteyken yazdığı sanılan *Kitabu't-Tavâsîn* adlı kitabından yukarıda bahsedilmişti.⁴¹ Bu yapıt sekiz bölümden oluşur, her bir bölümün adı *tâsîn*'dir ve bu kelime ilahi celâl ve gücü temsil ettiği söylenen ve Neml Suresi'nin başındaki gizemli harflerin [huruf-u mukatta] okunuşuyla elde edilmiştir. Bu küçük kitap, tevhit ve nübüvvet sorunlarını ele alır. Kitapta, Allah ile İblis arasında geçen bir konuşma vardır; bu konuşmada İblis ilahi emre karşı gelerek Âdem'e secde etmek istemez ve gerçek bir muvahhid olan (yani tevhide inanan) İblis, Allah'ın kendisinden başka kimseye tapılmayacağını buyuran sonsuz iradesi ile, yaratılmış bir varlığa secde edilmesini buyuran sözü arasında bir ikilem olduğunu görür. Bu durum bazen Hallac'ın kendi umutsuz ikilemini açıklamaya yaramıştır. Hallac'ın iblis ilmi, bu düşünceleri geliştiren sonraki birçok mistiğe ilham kaynağı olmuştur (bkz. Bölüm 4).

Kitabu't-Tavâsîn'in kimi bölümlerinde Peygamber'i öven güzel ilahiler yer alır. Hallac, kendisinin bizzat doğruladığı hadisler arasına, “Allah, yarattığı hiçbir şeyi, Muhammed ve ailesini sevdiği kadar sevmemiştir” (B 639) sözünü de eklemiştir. Hallac'ın imanlı bir Müslüman olup olmadığı konusunda herhangi bir kuşkusu olan

⁴¹ Hüsain ibn Mansûr al Hallâj, *Kitâb at tawâsîn, texte arabe... avec la version persane d'al-Baqî*, ed. ve çev. Louis Massignon (Paris, 1913). [Bu eserin Türkçe çevirileri için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallac ı Mansur ve Eseri*, s. 287-365, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1996; Hallac ı Mansur, *Tavasîn*, çev. Yaşar Güneç, Yaba Yayınları, 2001.]

varsa, *Kitabu't-Tavâsîn*'in "Sirâc Tâsîni" bölümündeki Muhammed tasvirini okuması yeter. Bu kısa ve kafiyeli sözler, Peygamber'e saygıda, daha önce görülmemiş düzeylere ulaşmaktadır:

Peygamberlik nuru yalnız onun nurundan çıkmıştır.... Vücudu yokluktan, adı Kalem'den önce idi.... Kainatlardan, varlıklardan önce bilinmekte idi o! O hep var olacaktır.... Gözler yalnız onun işaretleriyle görür.... Bütün ilimler onun denizinden bir damla, bütün hikmetler onun ırmağından bir avuç. Ve zamanlar onun zamanından bir saat.*

Başka bir bölümde [Fehm Tâsîni'nde] Hallac, kendini aleve atan ve sonunda da yanıp kül olan, böylece Hakikatler Hakikati'ne varan pervanenin yazgısını anlatır. Pervane ışık ve ısıyla yetinmez, kendini alevlere atar, ne hakikat hakkında bilgi verecek ne de bir daha geri dönecektir, çünkü kemale ermiştir artık. İran şiirini okumuş herkes bilir ki, pervaneyle kandil hikâyesi, gerçek âşîğın yazgısını dile getirmek için şairlerce kullanılan en gözde eğretilmelerdendir (SD 311). Attâr'ın *Mantıku't-Tayr* adlı yapıtının, batını yolculuğun yedinci ve son vadisinin [Fakru Fena/Yokluk Vadisi] anlatıldığı bölümünde neredeyse tümüyle bu şairane anlatıma rastlanır (MT 258 [2:145]). İran şiiri aracılığıyla aynı simge Avrupa'ya da geçmiştir. Goethe'nin *West-Östlicher Divan*'ındaki [*Doğu-Batı Divanı*] ünlü "Selige Sehnsucht" adlı şiirinde, aşk içinde ölümün, birlik içinde yeni ve daha yüce bir hayata erişmenin sırrı ele alınır. Goethe'nin *Stirb und werde*, "öl ve ol" sözü, tasavvufun ve tabii ki Hallac'ın kuramlarının köşe taşlarından birini oluşturan, (yeni bir hayat için) "Ölmeden önce ölüünüz" [*mûtâ kable en temûtâ*] hadisini çok iyi bir şekilde yansıtır.⁴²

Hallac'ın şiiri, tasavvufi özlemin son derece incelikli ve yoğun bir anlatımıdır. Dili naziktir; en sık kullanılan simgeler şarap kadehi, hilâl, sarhoş eden tasavvufi zevk kadehi, bākire, can kuşu ve benzer imgelerdir. Bazen Kabalacı sözcük oyunları yapar ve alfabenin harflerinin gizli anlamları üzerinde durur; kimi zaman simya ifadelerine de rastlanır. Bütün dizeler derin dinbilimsel ve tasavvufi anlamlarla ve muammalarla doludur; öyle güzel şiirlerdir ki bunlar, derin dinsel yorumları üzerinde

* Yazarın alıntılıdığı bölümler Yaşar Nuri'nin çevirisinden verilmiştir çn.

⁴² Al Hallâj, "Tâsîn al fahm" *Kitâb at tawâsîn* [Hallac, "Fehm Tâsîni," *Kitabu't Tavâsîn*], s. 16 vd. Hans Heinrich Schaefer "Die Persische Vorlage von Goethes Seliger Sehnsucht," *Festschrift E. Spranger* (Berlin, 1942) adlı denemesinde, pervane ile kandil simgeçiliğini incelemiştir.

uzun boylu durmadan okuduğunuzda da Arap şiirinin bu en güzel örneklerinden hoşlanabilirsiniz. Okurda garip ve büyüleyici yankılar uyandıran pek çok imayla dolu son derece incelmış bir sanattır onunki (P 904). Allah, hilkatinin her izinde görülebilir demekle Hallac'ın neyi kastettiği şiirlerinden anlaşılabilir ve her ne kadar avam, körler, dilsizler ve hayvansı yaratıklar O'nu tanımazlarsa da, bir mutasavvıf, O'nun görüntüsünü bardakta görmeden tek bir damla su içmez. "Kalp zarı ile kalp arasından, gözkapaklarından sızan yaşlar gibi akan"dır O. Tanık, göçüp giderek onları tek başlarına bıraktığı için yeryüzünde kör ve umutsuz kalan her şeye yaktığı ağıtta olduğu gibi Hallac'ın ulu şiirlerinden bazılarında da yalnızlık uçurumları görünür.

Hallac'ın ilahiyatının küçük bir bölümü, çağının tasavvufi ilahiyatında yetkin bir isim olan Sülemî'nin (ölm. 1021) *Tefsir*'indeki, Hallac'a ait Kuran tefsirinden geriye kalmış dağınık parçalardan yola çıkılarak yeniden kurulabilir. Onikinci yüzyılın sonlarında Rûzbihân Baklı tarafından bir araya getirilen *Rivâyât*, Hallac'ın zihninin işleyiş biçimini biraz olsun kavramaya olanak tanır. Bunlar hadislerden çok farklı olmayıp, çoğu kez onlara sözel olarak uygundur; ancak bunlar hadisin aktarılması gibi bir hadis aktaranlar [*raviyan-ı hadis*] zinciri aracılığıyla değil, kozmik ve doğaüstü güçlere, yıldızlara, güneşe, meleklerle ve ruhlara kadar uzanan bir silsile aracılığıyla aktarılmaktadır. Bu, Hallac'ın kendine has bir şekilde hadislerin doğruluğunu gösterme yoludur. Dinsel hakikatin bu kişisel kabulü ve kavranışı, İslamdaki manevi hayata yapılan en özgün katkılardan biridir belki de; hatta bu onu *iskat-ı ferâid* öğretisine, yani belirli dinsel vecibelerin yerine, o an için daha yararlı olan başka eylemlerin yapılabilirliği öğretisine götürmüştür. Halka, hacca gitmek yerine öksüz ve yetimleri doyurup giydirmelerini, Kurban Bayramında onları mutlu etmelerini öğütlemiştir. Bu tür düşünceler elbette ki şeriatçılar tarafından kabul edilecek türden değildir.

Birkaç münacatı ve pek az özdeyişinin yanı sıra Hallac'ın mektuplarından bazıları da günümüze kalmıştır. Bunların çoğu tasavvufi bir zihnin özelliği gibi görünen diyalektik bir biçime sahiptir: "Allah ile övünüp aldanma; ama O'ndan ümidini de kesme. O'nun sevgisine aşırı bir biçimde dalma; ama O'nu sevmenin tamamen dışında kalmaya da razı olma!" Bu tür paradoksal ifadelerle, insanla Allah arasındaki dile getirilmesi olanaksız mahabbetin sırrı açığa vurulmaktadır. Bu mahabbet ise Hallac'ın münacatlarının ve vaazlarının ana temasıdır. Aşk, Hallac için, sırf boyun eğiş değildir: "Kendi niteliklerinden yoksun kılındığında ve kendi nitelikleri O'nun niteliklerinden geldiğinde, maşukunun huzurunda olmandır aşk." Bu aşkın bilincine ist-

rapla varılır; insan, ıstırap çekmeyi kabul ederek, dahası onun için özlem duyarak ilahi iradeyle birleşebilir: “Mutluluk O’ndan geldiğine göre ıstırap O’nun Zatıdır.” Bu, Hallac’ın söylediği kesin olan sözlerden biridir. Ancak bu ıstırap, Cüneyd’in izleyicilerinin savunduğu gibi insanı ‘olmadan önce olduğu’ ilk durumuna geri götürmenin ve onu insan oluşundan sıyrmanın bir aracı değildir. Hallac, yıkım için yıkımı savunmamıştır. ‘İşk’in, ‘aşk’in, Allah’ın zatının zati ve yaradılışın sırrı olduğunun insan tarafından anlaşılmasında bir araç olduğu için, ıstırapta olumlu bir değer olduğunu görmüştür. Tutkulu, coşkulu aşk çağrışimleri yapan *ışk* sözcüğü, onun için, etkin ilahi aşkı ifade ediyordu. Ne var ki, bu deyim, şeriata aykırı olmadığı halde ılımlı süfilerce bile tehlikeli sayılmıştır. Hallac’ın kuramında Allah’a kayıtsız şartsız aşk sunmanın ödülü, araya giren bir ‘Ben’ olmaksızın mutlu kılan müşahededir.

Ene’l-Hakk, “Ben Mutlak Hakikatim” ya da daha sonraki çevirisiyle “Ben Allah’ım” sözü, birçok mistiğin, Hallac’ın panteist olduğu, panteizmin [vucüdiye] bilincinde olduğu kanısını edinmesine neden olmuştur. Ne var ki, Hallac’ın kuramı, yaratılmış şeylerin ötesinde, Tanrı’nın mutlak aşkınlığını; O’nu sonsuza kadar *hades*’ten, yani ‘zamanın içinde yaratılardan’ ayıran *kıdem*’i, yani ezeliyeti korumuştur. Bununla birlikte nadir vecd anlarında, yaratılmamış [ezeli] ruh, yaratılan insan ruhuyla birleşebilir ve o zaman mutasavvıf, Allah’ın bizzat canlı tanığı olur ve *Ene’l-Hakk* diyebilir. Hallac’a göre, Allah’ın tabiatının insanın tabiatını içerdiğini unutmamalıyız. Bu insan tabiatı Âdem’in yaradılışına yansımış ve Âdem, “*hüve hüve*,” yani “O [tamamen] o” olmuştur. Bu kuram, birçoklarının, Hallac’ın Hıristiyanlığın *lahut*, yani ilahi tabiat ile *nasut*, yani insani tabiat terimlerini kullanmış olmasına bakarak Hıristiyanlığın hulûl dogmasından etkilendiği varsayımında bulunmasına neden oldu. Ancak onun kuramları, bu ya da şu etkiye indirgenemeyecek kadar karmaşıktır. Nitekim bu kuramlar Hallac’ın düşüncesinin eşsizliğini öylesine iyi yansıtmaktadır ki, onun düşüncesinin kaynaklarına inmek faydasızdır.

Hallac, kendisi ve başkaları için acı çekmeye razıydı. Ölümünün sırrı, Êmile Dermenghem’in bu gerçek Müslüman veli hakkındaki sözlerinde mükemmel bir şekilde dile getirilir:

Veli, dünyanın günahlarını ve acısını üstlenen kişidir; haksız yere ölümü, onun için hedefe ulaşma araçlarından biridir. Gavs’tır o, halkın tesellisidir. Dünya için canlı bir suçlamadır: Varlığı zorbalara hakarettir, ölümü cellatlarını ürpertir, veli mertebesine yükseltilmesi inancın, aşkın ve umudun *zaferi*

dir.⁴³

Hallac-ı Mansur'un darağacına giderken taşıdığı ruh hali budur. Hükümet ya da şeriat tarafından idam edildikten sonra, etkisi, sağken olduğundan daha da güçlü bir hal almıştır.⁴⁴ 1000 yıllarında, Suriyeli şair Me'arrî, yaşadığı çağda bile halkın Dicle kıyılarında durup Hallac'ın dönmesini beklediğini yazmıştır.

İran şiir geleneği Hallac'ı över; tasavvuf kuramcıları kadar tarikat kurucuları da sık sık ona atıfta bulunurlar; kimi zaman acımışlar, kimi zaman hayranlık duymuşlar, kimi zaman reddetmişler ya da sadece batını yolun başındaki bir salık olarak görmüşlerdir onu. Aşkın sırrını açıklamış olması, daha sakin mutasavvıfların gözünde hedefine erişememiş biri gibi görülmesine neden olmuştur. Onlara göre Hallac, kaynamadan az önce cızırtılar çıkaran su dolu bir çaydanlığa benzer; su kaynayıp buharlaşmaya başladığında çaydanlık da susar, demişlerdir. Kimi mutasavvıflar onu, insani ve ilahi tabiatların birleşebileceğine inanmakla suçladılar; çünkü bu düşünce- nin sonu zındıkların hulûl öğretisiydi. Onbirinci yüzyılın ortalarında yazılmış, ancak ne yazık ki kopyası artık mevcut olmayan bir kitapta Hucvîrî, kendisini, duyduğu hayranlığa karşın Hallac için "tam olarak kendinde değil" demek zorunda hissetmiştir.

Bununla birlikte birçok süfi şair tercihini Hallac'tan yana yapmıştır; İran geleneği büyük ölçüde, Hallac'ı hapisteyken ziyaret eden ve onu savunan, hatta ona *âlim-i rabbani*, yani "ilhamını Rabb'den alan âlim" diyen Şirazlı İbn Hafîf'in davranışını örnek alır. Hallac'ın müritlerinden bazıları, zulüm gördüğü yıllarda Hallac'a, İran'da

⁴³ Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrebain* (Paris, 1954), s. 94.

⁴⁴ Louis Massignon, "La survie d'al Hallâj," *Bulletin d'études arabes Damas* 11 (1945 46); Massignon, "La Legende de Hallacé Mansur en pays turcs," *Revue des études islamiques*, 1941 46; Massignon, "L'oeuvre Hallagienne d'Attâr," *Revue des études islamiques*, 1941 46; Massignon, "Qişşat Hısayn al Hallâj," *Donum Natalicum H. S. Nyberg*, ed. E. Gren ve diğerleri. (Upsala, 1954). Annemaire Schimmel, ed. ve çev., *Al Halladsch Märtyrer der Gottesliebe* (Köln, 1969), çeşitli ülkelerin Müslüman yazarlarının Hallac hakkındaki yazıları, şiir ve düzyazılarından derlenen bir antoloji; Schimmel, "The Martyr Mystic Hallâj in Sindhi Folk Poetry," *Numen* 9 (1962): 3; Abdulghafur Rawan Farhadi, "Le majlis de al Hallâj, de Shams i Tabrezi et du Molla de Roum," *Revue des études islamiques*, 1954, bir Acem dinsel oyunu, taziye; Salih Zeki Aktay, *Hallac ı Mansur* (İstanbul, 1942), bir Türk tragedya; M. Salih Bhatti, *Manşûr Hallâj* (Hayderabad, Sind, 1952); Şalâhî 'Abdu's Şabûr, *Ma'sâd al Hallâj* (Beyrut, 1964), K. J. Semaan tarafından *Murder in Baghdad* ismiyle çevrilmiştir (Leiden, 1972). Hemen hemen çağdaş Arap şiiri antolojilerinin hepsinde, örneğin Adonis ve Bayatî'ninki Hallac'a saygı ifadesi olan bazı şiirler vardır.

barınacak bir yer aramışlar ve burada onun düşüncelerini gizlice yaymaya çalışmışlardır. Hallac'ın en önemli metinlerinin korunmasını, İbn Hafif geleneğinden gelen Şirazlı mutasavvif Rûzbihân Bakî'ye borçluyuz; Rûzbihân'ın *Kitabu't-Tavâsin* ile üstadın daha birçok sözü üzerine yazdığı yorumlar, Hallac'ın ilahiyatının önemli bir bölümünü anlamamız için en değerli kaynaklardır. İran'daki Hallac geleneğinin – başka bir bakış açısından da olsa– başlıca temsilcilerinden biri de şair Ferîdüddîn Attâr'dır (ölm. 1220, Nişabur). Hallac'ı gördüğü bir rüyette, onu manevi rehber olarak kabul etmiştir ve Hallac adı, Attâr'ın lirik ve epik şiirinde de sık sık geçer. Attâr'ın, *Tezkiretül' Evliya* adlı yapıtında Hallac'ın çektiği ıstırapı anlatması, Farsça konuşulan yerlerde –Anadolu, İran, Orta Asya ve Hindistan'da– bu şehit mutasavvif hakkında bir şeyler yazmış bütün tasavvuf ehlini etkilemiştir. Attâr'ın, Hallac'ın idamıyla ilgili anlatımının ayrıntıları, sonradan yazılan neredeyse her kitapta tekrarlanır; birçok dilde –Farsça, Türkçe, Urduca, Sindi, Pencabi ve Peştuca– şiirsel olarak inceden inceye işlenmiş, ama özde değişmeden kalmıştır.

Farsça yazan mutasavvif şairlerin en büyüğü olan Celâleddin Rûmî'nin yapıtında, Mansur'un –sık sık babasının “Allah'ın yardımıyla galip gelen” anlamına gelen ismiyle anılır– yazısına sayısız atfı vardır. Hallac'ın sözlerinden ve dizelerinden bazıları Rûmî tarafından çok incelikli bir biçimde süslenmiştir. Türk süfi geleneği de Mansur'a çok düşkündür. Bektaşilikteki ikrar ayininde, talibin el aldığı meydana *Dâr-ı Mansur*, yani 'Mansur'un darağacı' denir. Ondördüncü yüzyıldan başlayarak Bektaşî şairleri sık sık 'birleştirici çığlık' *Ene'l-Hakk* sözünü örnek almışlar ve onun yankılarını her yerde duyurmuşlardır. Hurûfî şair Nesimi'yi de (1417'de idam edilmiştir) anmadan geçmemek gerekir; Nesimi kendisini 'yeni Mansur' olarak görmüş, Hallac'ın çilesini ve ölümünü kendi hayatında yeniden yaşamıştır.

Yakın dönem Türk edebiyatında Hallac'ın esin kaynağı olmaya devam ettiğinin kanıtı, *Hallac-ı Mansur* adlı bir oyundur; oyunun yazarı, kahramanını Zerdüştcü fikirlerin mirasçısı olarak göstermeye çalışır. Oyunun yazıldığı 1940 tarihi özellikle önemlidir; okullardan din dersinin kaldırıldığı ve laikliğin doruğa ulaştığı bir yıldır bu.

İran'da, mutasavvif şehidin adının geçmediği bir şiir neredeyse yoktur; bu şiirlerde darağacına ve âşığın talihsizliğine atıflar yapılır; şairlerin, sevgililerinin lûlelerini Mansur'un boynuna geçirilen urgana benzettikleri bile olur. Daldaki kırmızı gülü, darağacındaki Hallac'ın simgesi olarak görürler; *Ene'l-Hakk* sözünün, suyun her damlasında ve her zerrede tecelli ettiğini kabul ederler. Hüseyin b. Ali'nin 680 yılının Muharrem ayının onunda Kerbela'da şehit düşmesini anmak için yazılmış taziyeler arasında, Enrico Cerulli, Hallac'ın yazgısıyla ilgili bir parça bulmuştur; bu-

radâ, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve onun batını öğretmeni ve maşuku Şems-i Tebrizî ile Hallac tuhaf bir biçimde yan yana getirilmiştir (Hallac ile Şems'in bütünleştirilmesine, Hint-Müslüman halk şiirinde de rastlanır). Mansur'un trajik kişiliğini çağdaş İran tiyatrosunda da buluruz.

Onbirinci yüzyıldan başlayarak, Hallac figürünü kullanan ve Farsça yazan Hint şairleri, Hallac geleneğine bağlılıkta İranlı ve Afgan şairleri geride bıraktılar. Kullanışlıkları simgeler ve biçimler klasik İran şiirinde rastlananların neredeyse aynıdır. Müslüman Hindistan ve komşularının ana dillerinde yazılmış tasavvufi halk şarkılarında, Mansur daha da gözele bir figürdür. Pencabiler gibi Peştular da, aşk şehidinin adını biliyorlardı (atasözlerinde bile ondan bahsedilir). İlahiyatçıların kuru zahitliğine ve mollaların kitabiligine karşıt bir şekilde, tasavvufi Pencabi şarkıların çoğunda aşkın temsilcisi olarak adı geçer. Hallac, Sindi şiirinde de sıkça anılır: Sindi ya da kuzey lehçesi Siraiki olsun, tasavvufi dizeler içeren hiçbir kitap yoktur ki, ona ya da yazgısına atıfta bulunmasın. Ulu âşiktir; "vahdet davulunu" çalar (çağdaş bir Türk şairi Asaf Hâlet Çelebi de "Mansur'un kösü" üzerine güzel bir şiir yazmıştır*); kadehi ezeli vahdet şarabıyla doludur; aşırı tutkuları ve Allah'ın kendilerini çok fazla sevmesi yüzünden ıstırap çekmesi gerekenlerdendir. O, aşkı uğruna seve seve ıstırap çekip ölmeye hazır her seven ruha örnek olmuştur; ancak aynı zamanda da sürekli tehlike içindedir, çünkü aşk sözünü açıklamasına izni yoktur.

Sinede gizli olan sırdır, bir vaaz değil;
Darağacından söylersin, kürsüden değil.

Bu, Senâî'nin yaşadığı çağdan günümüze, İran ve Hint-Müslüman şiirinin ana fikirlerinden biridir, en güzel ifadesini de Galib'in (ölm. 1869) yukarıdaki dizelerinde bulmuştur. Tevhid'in sırrını ifade etmenin tek geçerli yolunun ölüm olduğunu mu ifade etmek istiyordu acaba şair? Yoksa en büyük deneyimin –Allah yolunda şehit olanın, O'nun gerçek şahidi olacağı için ancak şehitliğin sessiz diliyle mi anlatılabileceğini söylüyordu?

Bin yıl önce, büyük mistiğin insanları Allah yoluna çağırarak için gezindiği İndüs Vadisi'nin uçra bir köşesinde, yanık bir Sindi halk türküsünü dinlemekten daha okunaklı bir şey olamaz:

* "Mansur" isimli bu şiir için bkz. Asaf Hâlet Çelebi, *Bütün Şiirleri*, s. 50, YKY, İstanbul, 1998 –çn.

Tanımak istersen aşkın yolunu,
Mansur gibilere soruver bunu.

Büyük ölçüde Massignon'un kapsamlı yapıtı sayesinde, günümüz İslam dünyasında Hallac'ın kişiliğine yeniden ilgi duyulmaya başlanmıştır. Gençliğinde, büyük mistiğe panteist diyen Muhammed İkbâl (ölm. 1938) daha sonra Hallac'ın güçlü, bireysel, dinsel teslimiyetini kabul etmiş ve sıradan insanlardan daha yüksek bir seviyede ilahi deneyimi yaşamış birkaç kişiden biri olduğunun bilincine varmıştır. Hallac'ın, uyuklayan Müslümanları hakikatin kişisel idrakine çağırıldığını ve bu yüzden de Allah'ın aşk ateşiyle yanan şahidinden korkan dini otoriteyle çatıştığını kabul etmiştir. Felekler arasındaki manevi yolculuğunu anlattığı *Câvidname*'nin Müşteri Feleği bölümünde, İkbâl, Hallac'ı kendisinin öncüsü olarak görmüş ve etkin aşk ve inanç kavramını, her özgür Müslüman için ideal olarak vurgulamıştır.

İran tasavvuf geleneğinden etkilenmiş bölgelere nazaran daha az tanındığı Arap ülkelerinde bile yakın geçmişte Hallac'a karşı merak artmıştır: Filozof Abdurrahman Bedevî, Mansur'un deneyimini Kierkegaard'inkine benzeterek onda gerçek bir varoluşçu görmüştür. Lübnan'da Adonis, Irak'ta da Abdülvehhâb el-Beyâtî gibi şairler Hallac'ın kişiliğinin gizini büyük bir duyarlılıkla ele almıştır. Mısırlı genç sosyalist yazar Salâh Abdü's-Sabûr de *Hallac'ın Tragedisi* [*Mas'adü'l-Hallac*] adlı bir tragedya yazmıştır. Biçimi, Eliot'ın drama tekniğinin izlerini taşır. Yapıtın ilginç yönü, yazarın, Hallac'ın mesajının toplumsal yanına ışık tutarken taşıdığı yoğun anlatımdır.

Hallac'ın adı İslam dünyasının en uzak köşelerine kadar ulaşmıştır. Doğu Bengal ve Malaylar folklorunda karşınıza çıkabilir; bazı süfi tarikatları da törenlerinde ona atıfta bulunurlar ve Tunus'taki bir tarikatta da bu şehit mistiğin onuruna bir münacat okunur. Mansur'un 'darağacı ve organ' ile çektiği ıstırap, eski çağların 'muzafferleri' gibi idealleri uğruna hapse atılıp işkence görmüş Hintli ve Pakistanlı çağdaş ilericiler yazarların simgesi haline gelmiştir.

Salâh Abdü's-Sabûr'ün tragedyasında Hallac'ın sözlerini koro şöyle seslendirir:

Ve sözlerinden ambarımıza koyduklarımızı gidip köylünün sabanının arkasından serpeceğiz...

Ve onları tüccarların mallarıyla birlikte saklayacağız

Ve onları dalgalar üzerinde gezinen rüzgâra savuracağız.

Ve onları çölü geçen deveçilerin türkü söyleyen ağızlarına gizleyeceğiz.

Ve onları giysilerin kıvrınlarında saklanmak üzere kâğıtlara yazacağız.

Ve onları dizelere, şiirlere dönüştüreceğiz.

Hepsi birden:

Söyle bana, şehit edilmeseydi eğer, ne olurdu akıbeti sözlerimin?

BİRLEŞME DÖNEMİ: ŞİBLÎ'DEN GAZÂLÎ'YE

Hallac, tasavvufun ilk döneminin doruk noktasıdır; erken dönem Bağdat okulundaki tasavvufi coşkusu, ondan hemen sonra yaşayan ve tasavvufun çeşitli yönlerini temsil eden bazı süfilerce sürdürüldü. Güzel ve şairane mektuplar yazdığı en sadık dostu Ibn Atâ, Hallac'ın idamıyla ilgili olarak öldürüldü; dostluğunu hayatıyla ödemiş oldu. Başka bir dostu Ebü Bekr eş Şibli, Hallac'ın ölümünden sonra yirmüç yıl daha yaşadı.

Şibli, tasavvufi hayata katılmadan önce üst düzey memurdu. 945'te 66 yaşında öldüğü zaman ardında, onu izleyecek olan kuşakların sık sık akıllarını kurcalayan hatırı sayılır miktarda söz ve paradoks bıraktı. Tuhaf davranışları, sık sık timarhaneye kapatılmasına neden oldu. Kendi ifadesine göre, Hallac'ın yazgısından kurtulmuş oluyordu böylece; çünkü Hallac'ın bazı yüksek fikirlerini daha anlaşılır bir dille anlatmaya çalışmıştı. Şiirlerinin birinde kendini kurbağaya benzetir:

Hamdolsun Allah'a kurbağa gibiyim
Geçimi, suyun derinliklerinden.
Ağzını açmaya görsün doluveriyor hemen
Sükut edince ölüyor dertten.

Şibli'nin çağdaşları ve daha sonraki süfiler, Şibli hakkındaki düşüncelerinde birbirlerinden ayrılmaktadırlar: Cüneyd ona "bu zümrenin tacı" (N 180 [325*]) demişti; kimileri ise güçlü tasavvufi 'hal'ini kabul etmekle birlikte tevhidin gerçek bir yorumcusu olmadığını söyler (N 145 [284]). Kendisine atfedilen sözler ve kısa, incelikli dizeler,⁴⁵ Allah'ın birliğinin ezici gücünü hissettiğini ve sevgili dışarıda kalpte ne varsa hepsini dışarı atan ya da sevgilinin iradesinden başka her şeyi yakıp yok eden aşkını (K11 190) anlatır. "Lütufları için O'nu sevmek şirk koşmaktır" (A 10:369); çünkü Râ-

* Gönderme yapılan cümle şöyle: "Her zümrenin bir tacı var, bu zümrenin tacı Şibli'dir" çn.

⁴⁵ Abü Bakr Şibli, *Diwân* [Ebü Bekr Şibli, *Divan*], ed. Kâmil M. ash Shaybî (Kahire, 1967).

bia'mın dediği gibi Allah'ın âşık için biricik hedef olması gerekir; âşık kalbiyle Allah'ı sevmekle kalmaz, tüm uzuvları "Allah'ı işaret eden kalplere dönüşmüştür" (L 91 [87]). Aynı şekilde, zikrin hakikati "zikri unutmaktır" ["yani Allah'ı zikrettiğini unutmandır, daha doğrusu Alla'tan başka her şeyi unutmandır"] (L 220 [223]). Âşık olunacak tek canlı ve sonsuz varlık Allah olmalıdır. "Nakledeler ki bir gün zarûzar ağlayan birini görmüş ve, 'Niçin ağlıyorsun böyle?' diye sormuş. Adam, 'Bir dostum vardı, öldü' deyince, Şibli demiş ki: 'Behey cahil adam! Niçin ölen [ölümlü] birisini dost ediniyorsun'" (T 2:172 [638]). Allah'ın yüzü, yani onun zatı, "kanıtların gerekeceği" günde, âşığa kanıttır (L 209).

Nuri gibi Şibli de, daha sonraki İran şiirinde yaygınlaşacak olan imgeler kullanmıştır. Allah'ı sezgisel bilgiyle tanıyan, dolayısıyla da kemale en yakın insanlar dediği 'arifler'i şöyle tanımlar:

Arifin vakti bahar mevsimi gibidir: Gök gürler, yağmur yağar, şimşek çakar, rüzgâr eser, ama yine de çiçekler açar ve kuşlar öter. İşte arifin hali böyledir! Gözüyle ağlar, dudaklarıyla gülümser, gönlüyle yanar, başıyla ifşa edip dostunun adını söyler ve onun kapısında dolaşır durur (T 2:177 [643]).

Böyle bir açıklamayı, durumlarını sık sık bulutlara ve şimşeklere benzeten sonraki İranlı mutasavvıflardan birisi yazmış olabilirdi; toprak gibi olması gereken bir kalpten bir çiçeğin bitmesi için bulutun ağlamasının kaçınılmaz olduğunu biliyorlardı.

Şibli ezan okurken, Muhammed'in adının geçtiği şehadet cümlelerine gelince "Bana emir vermemiş olsaydın seninle birlikte başka birisini zikretmezdim" (KUR 170 [347]) dediği söylenir. Mikail ile Cebrail'i düşünenleri kâfir ve müşrik sayardı; çünkü hadise göre, en yakına gelindiğinde, saf ruh olan Cebrail'e bile yer yoktur artık; âşık ile maşuk birdir, ayrılık diye bir şey yoktur (B 413).

Rûzbihân Baklı, Şibli'nin şatahlarının çoğunu korumuştur; bu sözler tasavvufta daha sonra yer alacak olan akımlara işaret ediyordu. Müritlerine gitmelerini, nereden olurlarsa olsunlar onun himayesinde bulunacaklarını ve yanı başlarında olacağını söylemiştir; bu sözlerle himmete, yani 'yüksek manevi tutkuya' ya da şeyhlerine inananları koruyan 'güce' işaret etmekteydi. Allah'la tam bir birlik halinde olarak, nereye giderlerse gitsinler müritlerini koruyabilmekteydi (B 322); çünkü kendisi Allah'la iş görmekte, O'nunla yürümekteydi. Şeyhin, böylesi güçlü bir himmete sahip olduğu iddiası, daha sonraki veliler hakkında anlatılan birçok menkıbede görülür.

Şibli hakkında anlatılan başka bir menkıbe de *münâkere* denilen veliler 'kavgası' ile ilgilidir: Menkıbeye göre Şibli, mutasavvıflardan birini tutup Dicle'ye atmış ve,

“Saffetli ise Musa gibi kurtulur, değilse Firavun gibi boğulur” demiş. Birkaç gün sonra, bu kişi elinde ocaktan aldığı kor kömürlerle kendisine meydan okumuş (B 494). Bu tür yarışların ilk süfiler arasında sık görüldüğü söylenir; daha sonraki şeyhler kıdem sorunlarını buna benzer biçimlerde halletmişlerdir.

Baklı, gerçek tasavvufi deneyimin sadık bir yorumuyla, “Dünyada, Allah’ın yakınına çekilmiş olanlar, Allah’ın İbrahim için, ‘serin ol, selamet ol’ (Sure 21:69) diye ateşe verdiği emri, kendileri için de versin diye ezeli aşk ateşiyle yanarlar” derken, Şibli’nin “Cehennem ateşi dokunmaz bana, onu söndürmem işten değil” feryadını açıklamaktadır (B 460). Başka bir sözünde Şibli, cehennem ateşinin vücudundaki tek bir kılı dahi yakamayacağını ileri sürmüştür. Baklı burada *iltibas* dediği şeyin tecessisini, yani insanın ezeli nurla sarmalanmasını görmektedir: Yaradılmamış ilahi nur, sonradan yaratılan cehennem ateşinden çok daha güçlüdür. Süfilerin özellikle sık başvurdukları bir hadise göre, cehennem, gerçek mümine şöyle seslenir: “Senin nurun benim alevimi söndürdü” (B 452). Bu ezeli ve ebedi ilahi nurla sarmalanmış süfi, tasavvufi hallerin değişmesine, ölüme, cennet ve cehenneme tabi değildir artık. Böyle bir kimse, züht ve verâ makamını geçip kâmil âşık durumuna gelir; aşkla “bela ormanındaki aslan gibi” (B 154) olur.

Şibli’nin cüretli ve paradoksal anlatımları, çağdaşı ve bir süre Bağdat’ta yaşadıkandan sonra Horasan’a dönen Ferganlı Ebü Bekr el-Vâsıtî’nin daha az anılan, ama son derece ilginç sözlerinde karşılığını bulmaktadır. O da Cüneyd ile Nuri’nin tarikatından; ancak sözleri, tamamen bağımsız bir kişiliğin damgasını taşır. Onu, “tevhitte imamdır” ve “işaret ilminde de maşruk ehlinin imamıdır” (N 175 [321]) diye öven En-sârî, “Ona birazcık ihsan lazımdı” (N 74 [203^{*}]) der. Cümlelerinde Allah’la ilgili olarak tam tefrid ve mutlak temerküzden söz edilir. Vâsıtî’ye göre namazda “Allahü ekber” yani “Tanrı uludur” demekle aslında şöyle denmiş olunur, “Allah o kadar büyüktür ki namazda bile O’na vasil olunamaz, namazın terkiyle de O’dan ayrı kalınamaz. Zira O’na vasil olmak veya O’ndan ayrı ve uzak düşmek kulun ameliyle değil, Allah’ın ezeldeki takdiriyledir” (K 144 [203]).

İnसानa nasıl ibadet etmesi gerektiğini öğreten, ve insan O’na hitap etmeye cüret etmeden önce ona hitap eden Allah’ın ezici ululuğu, Niffarî⁴⁶ tarafından yazılan her

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında daha farklıdır: “biraz zahmet çekmesi icap ederdi” çn.

⁴⁶ Muḥammad ibn ‘Abdîl-Jabbâr an Niffarî, *The “Mawâqif” and “Mukhâtâbât” of Muḥammed*

satırda görülür. 965'te ölen bu Iraklı mutasavvıf, daha sonraki tasavvuf ehlinece dikkatle incelendiği tahmin edilen *Mevâkıf* ve *Muhâtabât* adlı iki yapıtı bırakmıştır. İbn Arabî bile bu mutasavvıf düşünürün cüretli fikirlerinin etkisi altında kalmış olabilir Niffarî, *vakfe*, yani 'duraksama' halinden söz eder, bu durumdayken Allah tarafından kendisine seslenilmiş ve bu deneyim sırasında ya da hemen ardından Allah'ın sözlerini yazıya dökmesi ilham edilmiştir. Bu süfi üzerine yaptığı bir incelemeyle, bu mistiğin deneyimlerinde şimdiye kadar karanlıkta kalmış yanlara ışık tutan Père Nwyia'nın tanımladığı gibi Niffarî'nin yapıtları bir bütün olarak, Muhammed'in deneyiminin bir kopyası, yani insanın Allah'ın sırdaşı durumuna geldiği bir söyleşi olarak sunulur (w 358). Allah ile mutasavvıf arasında geçen böyle bir söyleşi, sonraki süfilere yabancı değildir; onlar da bazen Allah'ın kendilerine seslendiğini söylemişlerdir ve Niffarî'nin, kitaplarında açıkladığı deneyimleriyle, onsekizinci yüzyıl Hint Müslüman mistiği Mîr Derd'in *İlmü'l-Kitâb* adlı yapıtındaki deneyimlerin karşılaştırılması önemli benzerlikleri ortaya çıkarır.

Niffarî'nin sözleri paradokslarla doludur. Bu sözler, insanla Allah arasındaki tüm perdelerin ötesine geçen mistiğin nihai vuslatını gösterir; ama öte yandan tasavvufi deneyimi dile getirmenin olanaksızlığını da ortaya koyar. Niffarî'nin deneyiminin merkezi noktasını ibadet oluşturur; Allah ona durmadan Kendisini zikretmesini öğretir; ama ardından bu görevin olanaksızlığı da önüne konur: "Düşünceler harflerdedir, hayaller de düşüncelerdedir; Benim ihlasla zikredilmem, harflerin ve düşüncelerin ötesindedir; Benim adım zikrin ötesindedir."⁴⁷ Allah, kulunun O'nu zikretmesini ister; ama şöyle seslenir ona: "Konuşma, çünkü Bana erişen konuşmaz."⁴⁸ Bu durumda zikir nasıl yapılacaktır? Ne anlam taşıyacaktır? "Zikredilmem tezahür ettiğim en seçkin şeydir, Benimi zikrim bir örtüdür."⁴⁹ Çünkü zikirde harfler vardır, Niffarî ise Sünniliğin gittikçe harfe bağlandığı ve zihinselleştirildiği bir çağda "harfe tapmanın maskesini indirmişti" (w 370). Alabildiğine hafif ve ince de olsa Allah ile arasında en büyük engeli oluşturan *hicabu'l-marifet*'ten, yani marifet örtüsünden (w

ibn 'Abdi'l-Jabbâr al Niffarî with other Fragments, ed. A. J. Arberry, Gibb Memorial Series, y.s. 9 (Londra, 1935). Père Nwyia tarafından bulunup yayımlanan şu metinlerin önemi büyüktür: Paul Nwyia, *Trois oeuvres inédites des mystiques musulmans: Šaqîq al-Balhi, ibn 'Aṭā, Niffarî* (Beirut, 1973).

⁴⁷ *Maw.*, no. 55/20.

⁴⁸ *Mukh.*, no. 22/5.

⁴⁹ *Maw.*, no. 49/2.

380) söz eden odur.

Niffarî, ibadetin Allah vergisi olduğunu söyleyen kuramını kendisinden önceki mutasavvıflarca da bilinmesi olasıdır– açık bir biçimde ortaya koymuştur: “Vermek Bana mahsustur: Senin duanı kabul etmeyecek olsaydım, dua ettirmezdim sana.”⁵⁰ Hıristiyan geleneğinde de iyi bilinen bir özelliktir bu, en güzel ifadesini Pascal’ın şu sözlerinde bulur: “Bulmuş olmasaydın aramazdın Beni.” Çok daha önceden Müslüman ibadetinin temel taşlarından biri durumuna gelmiş ve Celâleddin Rûmî tarafından şairane bir biçimde dile getirilmiştir (bkz. Bölüm 3). Niffarî, Allah’ın insanı ısrarlı bir aşk duygusuyla izlediğini söyleyerek bunu bir münacatla dile getirmiştir; çağdaş yorumcusu bunu Francis Thompson’un *Hound of Heaven* adlı yapıtına benzetir.⁵¹

Bazı bakımlardan onuncu yüzyıl sonu, tasavvuf için bir örgütlenme ve sağlamlaşma dönemi olmuştur. Siyasi düzeyde, İslam imparatorluğunun her yerindeki çeşitli Şîî toplulukların etkisinin hissedildiği bir dönemdi bu. Şîbli’nin ölüm yılı olan 945’ten beri Bağdat, bir Şîî sülalesi olan İranlı Büveyhilerin denetimi altındaydı; Kuzey Suriye’de, gene Şîî olan Hamdaniler egemendi; Halep kısa bir süre, şair, filozof ve müzisyenlerin toplanma yeri olan Bağdat’a rakip olmuştur. Orta Arabistan 930’da, başkenti Bahreyn’de bulunan, kollarıysa İndüs Vadisi’ne uzanan aşırı Şîî bir topluluk olan Karmatilerin eline geçmişti; Hallac’ın Multan’da, onlarla ilişkide bulunduğu söylenir. Kuzey Afrika’da da Şîî Fatımi hanedanlığı iktidarı ele geçirmekteydi; 969’da Mısır’ı ele geçirdiler ve iki yüzyıl sürecek görkemli bir egemenlik kurdular.

Süfîlerin, genellikle de sofu sünnilerin çoğunun Şîî öğretilere inanmaksızın Peygamber’in ailesine karşı bir tür duygusal bağlılık hissettikleri iyi bilinen bir olgudur. Ali’ye saygı göstermek Müslümanlar arasında yaygındı ve Ali, süfî şeyhlerini Peygamber’e bağlayan silsilenin önemli bir halkası olarak görülüyordu. Muhammed’in Ali ile Fatma aracılığıyla devam eden soyuna, yani seyyidlere saygı da yaygındır. Günümüzde de Müslüman Hindistan ya da Pakistan gibi ülkelerde, seyyid ailelerinin bazıları kendilerini sıradan Müslümanlardan üstün tutar, kendilerine ayrıcalıklı bir toplumsal konum sağlayan özel bir kutsiyetle ya da bereketle çevrili olduklarını iddia ederler. Peygamberin ailesine, yani *ehl i beyt*’e gösterilen bu saygı, daha sonraları popüler tasavvufun önemli bir özelliği durumuna gelmiştir.

⁵⁰ *Mukh.*, no. 42/10.

⁵¹ *Maw.*, no. 11/16.

Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda kristalleşen Şii dünyası ile hemen hemen aynı zamanda ortaya çıkan tasavvuf kuramları arasındaki ilişki tümüyle henüz açıklığa kavuşturulamamıştır;⁵² ancak Muhammedi nur ile velilik kuramları hakkındaki süfi öğretilerinin bazısı, hiyerarşik yapı bakımından Şitlerin imamet kuramlarıyla ve müritlerin, inancın daha derin bölgelerine, manevi yorumun yeni düzeylerine derece derece yükselmesiyle uygunluk içinde görünmektedir. Bazı tasavvufi fikirlerin oluşumunda, Cāferü's-Sādık'ın Kuran tefsirinin oynadığı rolden daha önce söz edildi. Daha sonraları bu iki Müslüman maneviyatı arasındaki bağ, İran'ın kuzeybatısında, Erdebil'deki süfi tarikatının gelişiminde yeniden görülmüştür; normal bir süfi tarikatıyken İran'da bir Şii propaganda hücreğine dönüşmüştür. Bu tarikatın etkinlikleri, 1501'de bir Safevi olan Şah İsmail'in zaferiyle sonuçlanmış, Şiilik de İran'ın resmi inancı haline bu tarihte gelmiştir. Hem Arapça kaynaklarda hem de ilk Avrupa kaynaklarında bu Safevi hükümdarın sıklıkla "Süfi" ya da "Büyük Sofi" diye anılması anlamlıdır. Bununla birlikte o zamandan sonra tasavvuf ile Şiilik nadiren birleşmiştir ve günümüzde ancak birkaç Şii tarikatı vardır. Oluşum döneminde iki akım arasında hayli yakın ilişkiler olmasına karşın, tarikatlar genellikle Sünniliği desteklemiş ve daha sonraki Abbâsi halifelerin yönetimi altındaki resmî Sünnî inancın savunucuları olmuştur (MM 86).

Abbâsi dönemi boyunca, ılımlı tasavvufun ana çizgilerini, *Leitbild*'ini belirleme gereksinimi duyulmuştur. Hallac davası, süfilere kovuşturma tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştı ve onun trajik ölümü olmasaydı bile, Hallac'ın ulaştığı tasavvufi deneyim uçurumlarına hiçbir zaman erişemeyecek kimseler için veya *sahv* [ayıklık] bakımından Cüneyd'le, yakıcı aşk açısından Nuri'yle ya da paradoksal konuşmada Şiblî'yle hiçbir zaman karşılaştırılamayacak kimseler için manevi yolun erişilebilir kılınmasının gerekliliği iyice hissedilmiş olmalıydı. Manevi yolu kısmen de olsa anlatmak, münevverler için anlaşılabilir hale getirmek ve daha geniş mümin toplulukları için bir örnek oluşturmak, Şirazlı İbn Hafife (ölm. 982, öldüğünde yaklaşık 100 yaşındaydı)⁵³ ve onun gibi süfilere düşüyordu.

⁵² Kâmil M. ash-Shaybî, *As şıla bayn at-taşawwuf wa't tashayyu'* [Kâmil M. eş-Şeybî, *Es şıla beyn et tasavvuf et teşeyyu'*] (Kahire, y. 1967). Bkz. Seyyid H. Nasr, "Shi'ism and Sufism," *Süfi Essais* içinde (Londra, 1972).

⁵³ 'Alî ibn Aḥmad ad-Dailamî, *Strat i ibn al-Ḥafif ash Şirâzi* [Ali İbn Ahmed ed-Deylamî, *Siret i Ibn el Hafif eş-Şirâzi*], ed. Annemarie Schimmel (Ankara, 1955). Bkz. Annemarie Schimmel, "Zur Biographie des Abu 'Abdallah ibn Chafif aş Şirâzi," *Die Welt des Orients*,

Bununla birlikte, tasavvufla Sünnilik arasında bir 'uzlaşmadan' söz etmek yanlış olur. Çünkü süfilere genellikle, Bağdat, Nişabur ya da Mısır'daki Müslümanlar kadar iyi Müslümanlardı. Şeriatı reddetmeleri şöyle dursun, ona eklemeler yapıyorlardı ve özel yaşamdan daha fazla özveri bekleyen eklerdi bunlar. Zikir gibi gerçek tasavvufi uygulamalar zamanlarının yalnızca bir bölümünü alıyordu. Süfilere çoğu geçimlerini normal mesleklerde çalışarak sağlıyorlardı. Bazılarının adları bu mesleklere işaret eder: Sakati, 'seyyar satıcı', Hallac, 'hallaç'; Nessac, 'dokumacı'; Verrak, 'kitapçı' Kavariri, 'camcı'; Haddâd, 'demirci'; Benna, 'duvarcı'. Bazıları düzenli olarak çalışır ve kazancının küçük bir bölümünü kendisi için harcar, geri kalanını süfilere dağıtırdı; öyle ki örneğin, "Velîliğini bir pazarcının alçak gönüllüğü ardında gizleyen" (N 572 [787?]) bir kişiden söz edilebilirdi. Kimileri şeyh olarak ün kazandıktan sonra asıl mesleklerini bırakmış, çevresine müritler toplamıştır. Kimileri de kelimada, hadiste ya da dört mezhepten birinin fıkhında ilim sahibi olmuştur. Gene de bu süfi ilkelere Sünniliğe bağlılığını kanıtlayanın gerekli olduğu düşünülüyordu; bu yüzden, onuncu yüzyılın son çeyreğinde hemen hemen eşzamanlı olarak birtakım kitaplar yazılmıştır.

Bu konudaki en eski yetkin kişi İran'ın doğusundaki Tus şehrinde Ebû Nasr es-Serrâc'tır (ölm. 988); *Kitab'ül-Luma fi't-Tasavvuf* adlı kitabında, kaynaklara dayanan birçok alıntı yaparak süfi öğretilerinin mükemmel bir tanımını yapmaktadır. Hassas konular açıklıkla okuyucunun önüne konmaktadır.⁵⁴ Bir süre İbn Hafif'in müridi olan Serrâc, sözlerini ve hayat tarzlarını anlayıp yorumlama açısından manevi yolun büyük üstatlarına yakındır. Çeşitli makam ve hallere ilişkin tanımları, süfi münacat ve mektuplarından yaptığı uzun alıntılar, süfilere evde ve seyahatteki davranışları üzerine söylediği sözleri ve anlaşılması güç ifadelerle ilişkin açıklamaları tasavvuf öğrencileri için büyük bir değer taşımaktadır; ama yine de bu kitabı diğer kitaplar kadar okunmamıştır. Serrâc'ın kendisi de tasavvufta oldukça yüksek bir mertebeye yükselmişti; bir rivayete göre soğuk bir kış günü dostlarıyla birtakım tasavvufi me

1955; Schimmel, "Ibn Khafif, an Early Representative of Sufism," *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1959. N 600'de belirtildiğine göre ünlü ozan Sadi (ölm. 1292) İbn Hafif'in kabrine yakın bir yerde yaşamış (bugün söz konusu yer Şiraz'da odun kömürü satıcılarının bulunduğu karanlık bir mahalledir).

⁵⁴ *Kitâb al luma' fi't-tasavvuf* [*Kitâb al luma' fi't-tasawwuf*], ed. Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Series, no. 22 (Leiden ve Londra, 1914); A. J. Arberry (ed.), *Pages from the "Kitâb al luma"* (Londra, 1947).

seleleri tartıştığı sırada “şeyhe bir hal geldi ve [mangaldaki] ateşe doğru dönüp, ateşin ortasında Allah'a secde etti. Fakat asla yüzüne ateşten bir zarar gelmedi” (N 283 [428]).

Buhara'da 990'larda ölen ve Serrâc'ın çağdaşlarından sayılan Kelâbâzî, Sünnilikle tasavvuf arasında ortak bir zemin bulmak için *Ta'arruf* adlı kitabını yazmıştır.⁵⁵ Kitabı genellikle, bir Hanefî fakih'in hayli kuru bir anlatımından ibarettir; Serrâc'ın hazla okunan yapıtı gibi değildir. Ancak tasavvufun başlangıç dönemine ait değerli bilgiler içerir; ortaçağda Müslüman Hindistan'da tefsiri ile birlikte okunmuştur. 222 hadise dair tefsir de Kelâbâzî'ye atfedilir. Muhammed'in sözlerinin incelenmesi, elden geldiğince Peygamber'i örnek almaya çalışan süfîlerce temel olarak kabul edilmiştir.

Bu dönemde yazılan üçüncü bir kitap da Ebû Tâlib el Mekki'nin kapsamlı eseri *Kütü'l-Kulüb'dur* (*Kalplerin Azığı*).⁵⁶ Her ne kadar Mekki (ölm. 996, Bağdat) Sâlimiye tarikatının müritlerinden sayılırsa da, kitabının daha sonraki süfî eserleri üzerinde derin bir etkisi olmuştur. Gazâlî büyük ölçüde bu yapıtı kaynak almıştır ve Rûmî'nin *Mesnevi*'sinde ve ortaçağ Hint yapıtları gibi daha sonraki kaynaklarda rastlanan ahn-tilar, kitabın ne kadar geniş bir etkisi olduğunu gösterir.

Tasavvufî ilkeler ve öğretiler üzerine yazılan bu üç kuranîsal kitabın yazımından kısa bir süre sonra, Arap tarihçilerin, âlimleri, kahramanları, filologları ve başka toplulukları ele almaları gibi aynı şekilde süfîleri ele alan iki girişim gerçekleşti: Onları, sonraki dönemlere göre 'sınıflara' ayırmışlardır. Sülemî (ölm. 1021) yapıtına yalın bir şekilde *Tabakâtü's-Sufiye*, (*Süfî Tabakaları*) adını koymakla yetinirken, Ebû Nuaym el-İsfahânî (ölm. 1037) ise on ciltlik yapıtına daha romantik bir şekilde *Hilyetü'l-Evliya* (*Velîlerin Süsü*)⁵⁷ ismini vermiştir. Ebû Nuaym, Peygamber ve ashabından başlayarak, sofular ve onların menkıbeleriyle ilgili ne biliniyorsa tümünü bir araya getirmeye çalışmıştır; kitabı bir bilgi hazinesidir; ancak dikkatle yaklaşılması gerekir. Bu günkü basımında yanlışlar olsa da ilk süfîlerin yaşam öyküleri konusunda vazgeçilmez bir incelemedir.

⁵⁵ Abû Bakr Muḥammad al-Kalâbâdhî, *At ta'arruf li madhhab ahl at taṣawwuf*, ed. A. J. Arberry (Kahire, 1934) [Türkçesi için bkz. Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*, ed. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992], *The Doctrine of the Sufis* (Cambridge, 1935) adı altında İng. çev. A. J. Arberry.

⁵⁶ Abû Tâlib al Makkî, *Qût al-qulûb fi mu'âmalât al maḥbûb* [Ebû Tâlib el Mekki, *Kütü'l-Kulûb fi Mu'âmeleti'l Maḥbûb*], 2 cilt (Kahire, H. 1310/1892-93).

⁵⁷ Abû Nu'aym İsfahânî, *ḥilyat al auliya'*, 10 cilt (Kahire, 1932-38).

Sülemî'nin *Tabakât*'ı sonraki velayetname yazarları için kaynak olmuştur.⁵⁸ Ölü münden yarım yüzyıl sonra, Herat'ın koruyucu velisi Abdullah ı Ensârî tarafından genişletilerek Farsçaya çevrilmiş, onun çevirisi de gene Herat'ta Câmî tarafından on beşinci yüzyıl sonlarında *Nefahâtü'l-Üns* adlı yapıtında, gözden geçirilerek güncel leştirilmiştir.

Sülemî yalnızca tasavvuf ehlinin hayat hikâyeleriyle uğraşmamış, kendi yaşadığı döneme kadar gelişen tasavvufun çeşitli unsurlarını da incelemiştir. Örneğin, üzerine özel bir risale yazdığı Melametiliği incelemiştir.⁵⁹ Ehl-i sünnet arifler, yani gerçek süfiler ile “melameti kendi üzerlerine çeken” Melametileri birbirlerinden ayırmaktadır.

Melametilik fikri, ihlas'a verilen önemden kaynaklanmıştır; Ensârî zaman zaman insanı “melameti ve ihlası” yüzünden över (N 340 [484]). Muhâsibî insanın, sofuluğunu ya da dini davranışını sergilemeye yönelik en küçük bir eğiliminin bile böbürlenme olacağını söylemişti. Bu yüzden Melametiler kasıtlı olarak yakışıksız, hatta şeriata aykırı davranışlarda bulunarak kendilerinin hor görülmesini sağlamışlardı; ancak yüreklerinin katıksız saflığını koruyorlar, tereddütsüz Allah'ı seviyorlardı. Câmî'nin anlattığı bir hikâyeye tipiktir: “Melametilerden birisi, bir kasabaya geldiğinde büyük bir kalabalık tarafından karşılanmış; veliye eşlik etmek için arkasına takılmışlar; fakat adam durup, şeriata hiç uymayan bir davranış gösterip herkesin ortasında işemeye başlamış; bunun üzerine onu bırakıp kaçmışlar ve artık yüksek manevi makamına inanmamaya başlamışlar” (N 264 [408]). Bu sofular, Kuran'daki “kınayanın

⁵⁸ ‘Abdur Rahmân as Sulamî, *Kitâb ıtabaqât as Şüfiyya*, ed. Johannes Pedersen (Leiden, 1960), kapsamlı bir girişi vardır; Sülemî'nin *Kitab*'ı, Nureddin Şerîba tarafından da yayıma hazırlanmıştır (Kahire, 1953). Başka baskıları için Kaynakça'nın Sülemî bölümüne bkz. Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri* (İstanbul, 1969), Sülemî'nin ünlü Kuran tefsirinin Türkçe incelemesidir; Sülemî'nin yapıtının eleştirel bir basımı hâlâ gereklidir.

⁵⁹ Richard Hartmann, “As Sulamî's ‘Risâlat al Malâmâtîyya’” *Der Islam* 8 (1918), Sülemî'nin risalesinin güzel bir çözümlemesidir. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler* (İstanbul, 1931) [tıpkıbasımı için bkz. *Melâmilik ve Melâmiler*, Gri Yayın, İstanbul, 1992.]; Abû'l-Alâ' Affîfi, *Al malâmâtîyya wa'ş şüfiyya wa ahl al futuwwa* [Ebû'l-Alâ Affîfi, *el Melâmetiyye ve's-Sufiyye ve ehl i Fütüvvet*] (Kahire, 1945); Morris S. Seale, “The Ethics of Malâmâtîyya Sufism and the Sermon of the Mount,” *Moslem World* 58 (1968): 1; ve tartışmalar için bkz. Nwya, *Ibn 'Aqâ' Allâh*, s. 244.

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: “Süfilerden ulu bir kişiydi [Mîre Nisâbüri]. Melâmet ehliydi. Ziyaret veya başka bir iş için Nesâ'ya gitti. Oranın halkı ona son derece sevgi gösterdiler. Pek çok mürit toplandı. O ise bu husustan incinirdi. Sürekli meğuli

kinamasından korkmazlar” (Sure 5:54) sözlerine dayanıyorlardı; muhtemelen bir de dini yaşayışın her adımında onları uyaran bir benlik, *nefs i levvame*, yani ‘kinayan nefis’ düşüncesi de söz konusuydu (Sure 75:2). Ancak bu davranış yeni değildir; Marijan Molé (MM 72-74), özellikle ilk Suriyeli Hıristiyanlar arasında erdemli davranışları gizlemek isteyen bu tür eğilimlerin olduğunu göstermiştir. Derin din kaygılarını göstermek yerine, oyuncular ya da cambazlar gibi yaşamayı yeğleyen kimi Hıristiyan azizler hakkında anlatılan hikâyeler öncelikle Melametiler hakkında anlatılan menkıbeleri akla getirmektedir.

Horasan süfileri arasında bu tür bir yaşam tarzını ilk benimseyenlerden Hamdün el-Kassâr, *el-Melamet terkü's-selamet*, “melamet, selameti terk etmektir” der (H 67 [148]). Sülemî'ye göre, Allah onları, sıradan kişilerden kıskandığı için saklamaktadır. Allah onlara her türlü manevi lütfu ihsan etmiş, ancak sıradan kişilerin görmesini engellemiştir. Davranışları dışarıdan bakıldığında Allah'tan ayrı yaşayanlarınkı gibidir; ancak içerden bakıldığında ilahi birliğin tatlılığı içindedirler. Bu yüzden İran şii rindeki, kendisini iğrenç bir yaratık olarak tanıtarak ‘başkalarının’ nefretini uyandıran, ancak yoğun aşkının gizini hiçbir zaman açıklamayan âşığı öncelerler.

Sülemî'den yarım yüzyıl sonra Hucvîrî, Melametilerin tutumunu daha çok eleştirir; insanların kinamalarını üzerlerine çekmek isteyenlerin eyleminde bile üzeri örtülü bir ikiyüzlülük görmektedir: “Mürâî [ikiyüzlü] halkın kabul ettiği yolu tutar. Melameti, kendini zorlayarak halk tarafından reddedilen yolu tutar. Her iki taife de, halkta kalakalmışlardır (Hakk'a vasil olamamışlardır)” (H 6 [150]). Bu çok acımasız bir değerlendirme olabilir; ancak kâmil mistiğin bakış açısından –olumlu olsun, olumsuz olsun– insanların tepkisine gösterilen her ilgi bir bencillik, dolayısıyla kusur işaretidir.

Câmî, Melameti'yi, *muhlis* [ihlaslı] olarak kabul ediyordu; gerçek süfi ise *muhles* idi, yani kendi iradesiyle değil, Allah'ın iradesiyle ihlaslı kılınmıştı (N 10 [74]). Ancak onbeşinci yüzyıl ortalarında yazan Câmî, Melameti tutum sorununu, kendinden

yetini artırır. Nesâ'dan dönmeye karar verince halk da onunla çıkıncıyı ve onunla gitmeyi istedi. Hizmetçisine “Bunlar kimdir?” diye sordu. Hizmetçi de “Bunlar senin hizmetin için giderler,” cevabını verdi. Sabredip hiçbir şey söylemedi. Sonra yüksekçe bir rahle üzerine çıktılar. Orada epeyce rüzgar esiyordu. (Şeyh) şalvarının bağını çözüp, küçük abdestini yapmaya başladı. Kendi kaftanını ve onların kaftanını pisledi. Bunun üzerine topluluk “Bu ne biçim şeyhlik, ne acaip muamele” dediler ve onun şeyhliğini inkâr edip hepsi geri döndüler” çn.

öncekilerden daha açık ve seçik olarak görmüştür. Sorun, gerçek Melameti uygulamalarının zorlu yükünü kabul etmeden Melametiliğe katılanlar ya da kendilerine Melameti diyenler ortaya çıkınca baş göstermişti: "... bir taife türedi ki her şeyi mübah görüyor, şeriata aldırıyor, zındıklığı, edepsizliği, hürmetsizliği âdet ediniyor ve buna melâmet diyorlar. Bir insanın şeriata karşı hürmetsizce davranması ve bundan dolayı halkın onu ayıplaması melâmet değildir. Melâmet, Hakk sübhânehu ve Teâlâ'nın hizmetinde iken halka aldırış etmemektir." Hamdun Kassâr'ın hayatı hakkında Sülemî'den hemen sonra konuşan Ensârî, daha onbirinci yüzyılda böyle yakınıyordu (N 61 [188]). Câmî, Ensârî'nin bu sözlerine katılır ve dini vecibelerini ve dindarlıkta birçok aşırılığı gizlice yerine getiren Melametiler'le, dini vecibelerini en az düzeyde [sadece farz olanları] yerine getiren Kalenderiler'i karşılaştırır. Onun tanımına göre Kalenderî, hiç ket vurmadığı hayatından hoşnut olan en az mutaassıp mutasavvıftır. Kalenderî, Batı'da, çok da dinsel bir kaygısı olmayan bir tür serbest düşünür, hatta şarlatan sanılır; Câmî'ye göreyse bu gerçek Kalenderî değildir (N 15 [81]).

Sülemî, hem hoca olarak, hem de hal tercümesi yazarı olarak sonraki kuşakları etkilemiştir. Silsilesi, müridi Nasrâbâdî yoluyla, kendisine ilk Farsça tasavvufî rubailerin yazarı diye yanlışlıkla atıfta bulunulan ve tarikatı için ilk olarak basit bir tekke hayatını hazırlayan Ebû Said b. Ebi'l-Hayr'a kadar uzanır (bkz. Bölüm 5). Sülemî'den başlayan silsile, kayınpederi Ebû Ali ed-Dekkâk yoluyla Kuşeyrî'ye kadar uzanır. Kuşeyrî, tasavvuf üstüne bir risale yazma görevini bir kez daha üzerine almıştı.⁶⁰ *Risâle* adlı yapıtı, tam bir Eş'ari kelamcısı gözüyle süfi öğretilerini ve uygulamalarını ele alır; Ibn Hafif'in de ait olduğu bu mezhep, Selçukluların yönetimi altındaki yerlerde ve İran'da gelişmiştir. 1046'da yazılan Kuşeyrî *Risâle*'si, tasavvufun başlangıç dönemlerinin en çok okunan metnidir. Batı'da, tasavvuf üzerine yazılmış başka birçok kitaptan çok daha önce incelenmiştir. Bazı açılardan Serrâc'ın *Kitab'ül-Luma*'sına benzer; süfilerin kısa biyografileriyle başlar ve süfi deyimleri ve terimleri konusunda ayrıntılı bölümler içerir. Yazarın daha kısa risalelerinin bazıları, kendi manevi deneyimleri, özellikle de kendi ibadet hayatı hakkında ayrıntılı bir şekilde fikir vermek-

⁶⁰ Abû'l Qâsim al Qushayrî, *Ar-risâla fi 'ilm at-taşavvuf* [Ebû'l Kâsım el-Kuşeyrî, *er Risâle fi ilm i Tasavvuf*] (Kahire, H. 1330/1911 12). [Türkçesi için bkz. *Tasavvuf İlmine Dair, Kuşeyrî Risâlesi*, ed. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999.] Richard Hartmann, *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums* (Berlin, 1914), *Risâle*'nin çok yararlı bir analizidir.

tedir.⁶¹

Meclisinde bulunduğu ve zamanının hemen hemen önde gelen her sūfisini ziyaret etmiş olan Kuşeyrî'nin meslektaşlarından biri de Gazneli Hucvîrî'ydî. Gaznevîlerin Hindistan'daki başkenti Lahor'a sonradan gelmiş ve 1071'de orada ölmüştür. Dâtâ Genc Bahş denilen türbesi hâlâ, Lahor'da en çok ziyaret edilen yerler arasındadır.⁶² Hucvîrî'nin getirdiği önemli yenilik, *Keşfü'l-Mahcub*'u (*Gizlinin Keşfi*) Farsça yazması ve böylece tasavvufi edebiyatta yeni bir dönem başlatmış olmasıdır. *Keşfü'l-Mahcub*, Farsçanın başlangıç dönemindeki anıtlardandır; anlatımı bakımından da hayli ilginçtir, "tasavvufun muteber kitaplarından" (N 316 [463]) ve başka kaynaklarda seyrek rastlanan birçok ilginç bilgi içerir. Yazarın sistemleştirme eğilimi yer yer aşırıya kaçsa da, yaklaşımı ve konuyu dengeli ele alışı açısından önemi büyüktür.

İran'ın doğu vilayetleri, tasavvufi eğilimleri olan ruhlar için her zaman verimli bir toprak olmakla övünmüştür. Hucvîrî ve Kuşeyrî'nin bir çağdaşı da, yapıtının bazı bölümlerini Hucvîrî'ninki gibi ana dili olan Farsça yazmış Abdullah-ı Ensârî'ydî (1006-89).⁶³ Bakış açıları taban tabana zıt olan Kuşeyrî ve Ensârî'nin siyasal çalkantılarla dolu bir dönemde yan yana yaşayabilmiş olmaları, tasavvufun ruhunun genişliğini gösterir. Kuşeyrî, iktidardaki Selçukluların dinsel yaklaşımı Eş'ariliği benimserken, Ensârî daha sert olan Hanbelî mezhebine bağlıydı. Hanbelî mezhebinin sertliği ile tasavvufî duygunun aynı kimsede bulunamayacağı önüne süren geleneksel düşüncenin yersiz olduğu görülebilir; bu akımın güçlü temsilcisi Ensârî'nin yanı sıra, en yaygın tarikatın kurucusu Abdülkâdir Geylânî de bu mezheptendi. Allah'ın buyurduğu şeriata harfi harfine bağlı kalmak ve ilahî kelama karşı gösterilen büyük saygı, belki de Ensârî ile Hanbelî dostlarının, vahyin sırlarını derinlemesine kavramalarında en büyük etkenler olmuştur.

⁶¹ Abû'l-Qâsim al Qushayrî, *Ar rasâ'il al-qushayriyya* [Ebû'l Kâsım el-Kuşeyrî, *Er risâ'il el-Kuşeyriyye*], ed. ve İng. çev. F. M. Hasan (Karaçi, 1964). Bu konuda en önemli metin, Fritz Meier tarafından yayımlanıp analiz edilmiştir: "Quşayris Tartib as-Sulûk," *Oriens* 16 (1963).

⁶² 'Alî ibn 'Uthmân al-Hujwîrî, *Kash al-Mahjûb*, ed. V. A. Žukovskij (Leningrad, 1926; tekrar basım, Tahran, 1336 sh./1957) [Türkçesi için bkz. *Keşfu'l-mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.]; al-Hujwîrî, *The "Kash al-Mahjûb," The Oldest Persian Treatise on Sufism by al Hujwîrî*, çev. Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Series, no. 17 (1911; tekrar basım, Londra, 1959).

⁶³ Serge de Laugier de Beauceuil, *Khwadja Abdullah Ansari [Hâce Abdullah ı Ensâri], mystique hanbailite* (Beyrut, 1965), Ensârî ve yapıtının güzel bir incelemesidir. Père Beauceuil, Ensârî'nin bazı yapıtılarını şerhleriyle birlikte yayımlamıştır.

Ensârî'nin babası da mutasavvîf bir kişiydi. Henüz küçük bir çocukken, babası ailesini terk ederek Belh'deki dostlarının yanına gitmişti. Genç âlim, Herat ve Nişabur'da eğitimini sürdürdü. Birkaç kez Mekke'ye hacca gitmek istediye de Hindistan'ın kuzeybatısını fetheden, halifenin ve Sünniliğin destekçisi Gazneli Mahmud'un 1030'daki zantansız ölümüyle doğu eyaletlerinde beliren siyasal karışıklıklar yüzünden bu isteğini gerçekleştirmedi.

Genç Ensârî Mekke'ye gidememişti; ama seksen yaşında vefat edecek olan ünlü mutasavvîf, Harakânî ile ölümünden kısa bir süre önce, 1034'te karşılaştı ve hayatı değişti. *Tezkiretü'l Evliya*'da ve başka yerlerde korunmuş olan Harakânî'nin sözleri çok etkilidir; ancak bilgilendirici değildir veya dinbilimsel bir sisteme sahip değildir. Arapçayı iyi telaffuz edemeyen bu ümmî köylü (N 336 [482], 353) tipik bir Üveysî'ydi, yani yaşayan bir üstat tarafından değil, Bâyezîd Bistâmî'nin güçlü ruhu tarafından irşat edilmişti. Bu iki adam arasındaki manevî ilişki konusunda sayısız menkıbe vardır: Harakânî'nin kokusunun, manevî müridi doğmadan çok önce Bâyezîd'e ulaştığı (M 4:1802-50 [a.y.]) ve her yatsı namazını Harakân'da kıldıktan sonra gizemli bir şekilde Bistâm'a gittiği (tipik bir *tayy-ı mekân* kerameti) ve sabah namazı için yine Harakân'a döndüğü söylenir (T 2:201 [670]).

Harakânî'nin dualarında aşk ve özlem yoğun olarak görülür; Azrail'e canını vermeyeceğine yemin eder; çünkü Allah'tan aldığına göre onu ancak yine O'na geri verecektir (T 2:212 [681]). Allah şevkiyle erimekteydi; ancak uzun süren uykusuz günlerden sonra seyrek gördüğü düşlerinin birinde Hak Teâlâ'ya, "altmış senedir dostluğunda ömür tüketiyor ve şevkinle tutuşuyorum" deyince Rab onu şöyle yanıtlamıştır: "Sen altmış senedir talepte bulunmuşsun, bizse ezelin ezeline senin dostluğunun kaydında olmuşuz!" (T 2:253 [719]). Şehitlerle birlikte diriltileceğini söyler; çünkü Allah'ın "şevk kılıcıyla" öldürülmüştür (T 2:229 [697]).

Bu şevk dolu, ısrarlı üstat, Abdullah-ı Ensârî'de manevî bir değişiklik yaratmış, bunun sonucu Ensârî, Kuran tefsirine başlamış, ne yazık ki tamamlayamamıştır. Selçukluların 1041'de doğu İran'a gelişlerinin Ensârî için olumsuz sonuçları olmuştur; işkence görmüş, yıllar boyu yoksulluk çekmiş ve Eş'ariliği savunan makamların elinde acılar çekmiştir. Başvezir Nizamülmülk onu 1066'da Herat'tan sürmüştü de, çok geçmeden geri çağırılmıştır. Kısa bir süre sonra da halifenin bizzat kendisi, ünü Herat ve çevresine yayılmış olan bu hatibi ve ulu vaizi onurlandırmıştır. Sonunda Ensârî kör olmuş, ömrünün son sekiz yılını karanlık içinde ve sürgün tehdidi altında geçirmiş ve 8 Mart 1089'da Herat'ta ölmüştür.

Hayatı boyunca karşılaştığı güçlülere bakıldığında Ensârî'nin üretkenliği insanı

şaşırtır. Hem Arapça hem de Farsça yazdığı çok sayıda kitap arasında *Menâzilü's-Sâirîn* (Yoldaki Menziller) isimli eserinin birçok tefsiri vardır.⁶⁴ Heratlı mutasavvıf, Süle-mî'nin *Tabakât*'ını da, bölgesinin lehçesiyle Farsçaya çevirmiştir. Tasavvuf üzerine birçok kuramsal yapıtı varsa da, ona en büyük ünü en küçük eseri kazandırmıştır. *Münâcât*, yer yer aşkını, şevkini ve öğütlerini anlatan dizelerle dolu, uyaklı düzyazı biçiminde Farsça yazılmış bir dua kitabıdır.⁶⁵ Yalın ve melodik bir metne sahip olan bu küçük eser, yalnız başına tefekkürle geçirilen zamanlarda ibadetle ilgili yardıma ihtiyaç duyan herkes için gerçek bir başvuru kitabıdır.

Ensârî'nin velayetnamesini yeniden ele alan ve yoğun olarak ona atıflarda bulunan, 400 yıl sonra yine Herat'ta yazılmış ve aynı şekilde manzum ve mensur karışımı olan başka bir küçük kitapla, yani Mevlânâ Câmî'nin *Levâih*'iyle karşılaştırılırsa, tasavvufi bakış açısı ve anlatımındaki üslup ve vurgulama açısından farklılığı açıkça görülür. Bu kitap daha sonraki süfi öğretilerinde en çok başvurulan kitaplardan biri olmuştur; ancak ilahi hakikate zihin ve akıl ile yaklaşımı, mutlak varlık ve izafi varlık konusunda kullandığı tumturaklı teknik deyimler açısından Ensârî'nin eserinin ağırbaşlılığı ve sadeliğinden çok uzaktır.

Ensârî, Selçuklu yönetiminin cefasını çekmekteyken, başka bir mutasavvıf rejim le işbirliği yapıyor ve yazılarıyla onu destekliyordu. Bu kişi, bir Eş'ari kelamcısı olan, daha sonraları da kendisine sık sık Muhammed'den sonraki en büyük Müslüman denilecek olan Ebû Hâmid el-Gazâlî'ydi. Câmî'nin anlattığı bir menkıbe, birçok ılımlı süfi çevrede Gazâlî'nin ne kadar saygı gördüğünü gösterir: "Şey Ebû'l-Hasan Şazilî, ki zamanının kutbu idi, gördüğü ruhi bir vakayı şöyle anlatmıştır: Hz. Risâlet [Hz. Peygamber], Hz. Musa ve Hz. İsa'ya karşı Gazâlî ile iftihar etmiş ve onunla gurur duyduğunu söylemişti. Hz. Risâlet, Gazâlî'yi reddeden bazı kişilere tazir cezası vermiştir ki, vefat ettikleri vakte kadar kamçı izleri vücutlarında belli idi" (N 373 [518]).

Gazâlî, bugünkü Meşhed'e yakın olan Tus'da, Selçukluların Bağdat'ı ele geçirmelerinden üç yıl sonra 1058'de dünyaya geldi. Hayatı, sonraki yıllar boyunca iktidar

⁶⁴ Hellmut Ritter, "Philologica VIII: Anşârî Herewi.-Senâ'î Gaznewî," *Der Islam* 22 (1934); Vladimir Ivanow, "Ṭabaqât of Anşârî in the old Language of Herat," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Ocak Temmuz 1923.

⁶⁵ 'Abdullâh-i Anşârî, *Munâjât ü naşâ'ih* (Berlin, 1924); bu küçük kitap defalarca tekrar basılmıştır. Anşârî, *The Invocations of Sheikh Abdullah Ansari*, İng. çev. Sir Jogendra Singh, 3. basım (Londra, 1959); Singh'in çevirisi şiir havası ve tadı veren ritmik kalıplardan yoksundur.

ları bütün İran ve Doğu Anadolu'ya kadar uzanacak olan bu sülalenin yazgısına yakından bağlı olmuştur. Ebü Hâmid, küçük erkek kardeşiyle birlikte normal bir din eğitimi aldı; kendisine çok şey borçlu olduğu ve birlikte çalıştığı öğretmeni, *İmam el-Harameyn* lakabıyla da bilinen Cüveynî (ölm. 1083) idi. Vezir Nizamülmülk, Gazâlî'yi Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'ne müderris olarak atadı. Eş'ari kelamının ateşli bir taraftarı olan bu vezir, Selçuklu ülkesinin her yanında medreseler açmıştı. Bu medreseler, din âlimleri yetiştirmiş ve İslam dünyasında daha sonra kurulacak olan birçok medresenin örneğini oluşturmuştur.

Hilafetin merkezi Bağdat'taki okulunun, Nizamülmülk tarafından kurulmuş ku rumların en önemlisi olduğu kesindir. Bu yüzdendir ki, 1095'te sağlığı bozulduğunda, başarılı bir müderris olan Gazâlî'nin görevini bırakıp kendini tamamen manevi hayata vermesi büyük şaşkınlık yarattı. Suriye'ye, Kudüs'e ve muhtemelen Mısır'a yaptığı uzun yolculuklardan sonra, yurduna ve ailesine dönmüş, memleketi Tus'ta yeniden eğitimlenişe başlamıştır. Aralık 1111'de burada ölmüştür.⁶⁶

Meslektaşları arasında Gazâlî kadar üretkeni yoktur; yapıtları çeşitli bilim dallarına ilişkinse de, daha çok kelim ve kelamın felsefeyle karşılaştırılması üzerinedir. İhtidasından [manevi dönüşüm] sonra yazdığı manevi otobiyografisi *el-Munkız-u Min ed-Dalâl*'in (*Yanılığdan Koruyan*) elimizde olması büyük şanstır; bu eserin çeşitli çevirileri yapılmıştır;⁶⁷ her ne kadar yazarın önceki hayatı konusunda bilgi vermi-

⁶⁶ Gazâlî hakkında çıkan yapıtların sonu yok gibidir; bazı temel yapıtlar ve çevirileri şöyle sıralayabiliriz: Duncan Black Macdonald "The Life of al-Ghazzâlî," *Journal of the American Oriental Society* 20 (1899); Arend Jan Wensinck, *La pensée de Ghazzâlî* (Paris, 1940); W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al Ghazzali* (Edingburg, 1963). Gazâlî üs tüne ilk bağımsız inceleme 1858'de Berlin'de yayımlanmıştır: Reinhard Gosche, *Über Ghazzâlîs Leben und Werke*; daha sonra İspanyol bilgin Asin Palacios, onun hakkında birkaç ma kale ve önemli kitap yazmıştır. Gazâlî'nin düşünce ve inancı konusundaki felsefî araştırmalar ilk olarak, Julius Obermann tarafından yapılmıştır: *Der religiöse und philosophische Sub jektivismus Ghazzâlîs* (Leipzig, 1921), bu kitabın ana tezi artık kabul edilemez. Père Farid Jabre, Gazâlî'nin dinbilimi üzerine birçok önemli kitap yazmıştır. Gazâlî'nin dinbilimsel yaklaşımına iyi bir giriş de Fadlou Shehadi'nin *Ghazzâlî's Unique Unknowable God* isimli ese ridir (Leiden, 1964); *The Ethical Philosophy of al Ghazzâlî*, Muhammad Umaraddin (Aligarh, 1951) tarafından çalışılmıştır. Hollandalı bilgin Arend Theodor van Leeuwen, Gazâlî'yi haklı olarak bir savunucu olarak görür: *Ghazzâlî as apologet van den Islam* (Leiden, 1947).

⁶⁷ Abü Hâmid el-Ghazzâlî, *Al munqidh min aç đalâl* [Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *el Munkızı Min ed-Dalâl*], ed. A. Mahmud (Kahire, 1952) [Türkçesi için bkz. *El Munkızı Min ed dalâl*, çev. Hil mi Güngör. M.E.B. İstanbul, 1994]; W. Montgomery Watt tarafından *The Faith and Practice*

yorsa da sık sık Aziz Augustinus'un *İtiraflar*'ına benzétilir. Bu kitap daha çok, eğitimi ve öğretimi boyunca karşısına çıkan, Müslüman zihinsel hayatının çeşitli unsurlarıyla hesaplaşma çabalarını göstermektedir. Grek düşüncesinden etkilenmiş, ilmi tartışmalar için gerekli mantık araçlarını geliştirmiş, ancak buna karşın müminlerin gözünde Sünni İslamın sınırları dışında kalan filozofların eserlerini incelemiştir. Gazâlî'nin felsefi öğretileri çürüten yapıtları, zaman zaman Aristoteles'in en büyük Arap yorumcusu olan İbn Rüşd (ölm. 1198) tarafından çürütülmüştür; bunlardan bazısı, İbn Rüşd okuluna karşı mücadele eden ortaçağ Hıristiyan ilahiyatçıların işine yaramıştır.

Nizamülmülk ile Gazâlî'ye göre, Selçukluları tehdit eden en büyük tehlike kaynağı, Ortadoğu'nun çeşitli yerlerinde kök salmış Şiiğin bir kolu olan İsmailî hareketti. Mısır hâlâ Fatımi halifelerinin elindeydi. Gazâlî'nin sağlığında, 1094'te, İranlı İsmailî lider Hasan Sabbah, saltanat mücadelesinde Fatımi halifesinin [Mustansır Billah] büyük oğlu Nizar'dan yana oldu; böylece Kazvin yakınlarındaki bir dağın tepesine maneviyatçı İsmailîliğin kalesi Alamut kuruldu. İsmailîler buradan, Sünni Müslümanları, daha sonra da Haçlıları tehdit etmişlerdir. Nizamülmülk, Hasan Sabbah'ın Haşhaşin diye isimlendirilen müritlerinden birisinin kurbanı oldu. Gazâlî Batınlık akımına karşı sayısız risale yazdı; hayat hikâyesinde de İsmailî sistemin tehlikelerini bir kez daha anlatmaya çalıştı; özellikle de, hata yapmayan bir imamın kılavuzluğunun gerekliliği öğretisinin, Sünni toplum için tehlike oluşturduğunu düşünmüştür.

Bu ortaçağ bilginini ilgilendiren başka bir grup da kendi meslektaşları olan kehanıcılar ve fakihlerdi. Bunlar, şeriatı yorumlayarak Müslümanların yaşayışını belirli kurallara bağlayan eğitimli bir sınıftı. Şeriatın zahiri ayrıntıları üzerinde durmaları, sofular, özellikle de süfiler için daima bir eleştiri konusu oldu. Dünyevilikleri ve yönetimle olan sayısız ilişkileri, vahyolunan kelamın şer'i biçimcilik örtüsü altında sınırlandırılması tehlikesinin farkına varanları ürkütüyordu. Gazâlî şöyle diyordu: "Boşanmanın nadiren gerçekleşen biçimleri konusunda çok bilgili olan bu kişiler, ruhsal hayatın basit yönleri hakkında, örneğin ihlas ve tevekkül konusunda sizlere

of *Al-Ghazali* (Londra, 1953) adıyla İngilizceye çevrilmiştir; başka Ing. çevirileri: Claud H. Field (Londra, 1910); J. H. Kramers (Amsterdam, 1951); ve Barbier de Meynard, *Journal asiatique*, 1877 içinde.

hiçbir şey söyleyemezler.”⁶⁸ Müslümanlığın zihni hayatını tüm yönleriyle bilen ve Sünni İslamın sayısız savunmasını felsefi ve mantıksal hüneriyle gerçekleştirmiş bulunan Gazâlî, sonunda kendisini tasavvufa vermiştir. Belki bu onun müzmin kuşku culuğunun nedeniydi; belki de ani değişimi onu tasavvufi arayışa sürüklemişti. Nedeni ne olursa olsun, tasavvufa ilk kez akılla yaklaşması Gazâlî’ye has bir tutumdur. Dediği gibi: “İlim benim için amelden daha kolaydır. Önce onların kitaplarını okumaya başladım ... ve ilkelerini tamamen akli olarak kavradım. Ama sonra, en özel yanlarının ancak kişisel deneyim, vecd ve bir şahsiyet değişimiyle algılanabileceğinin farkına vardım.”⁶⁹ “Agnostisizmden ‘gnosis’e doğru” gerçekleşen bu değişimi anlayabiliriz ve W. H. Temple Gairdner’in şu güzel sözüne katılabiliriz: “Ona göre, her şeyi silip atan kendi agnostisizminden Tanrı’yı kurtaran şey, onun kişisel miracı olan tasavvufi sıçrama deneyimiydi.”⁷⁰ Burada, Gazâlî’nin tasavvufi kılavuzunun kim olduğunu ya da silsilesinin kimlere uzandığını bilip bilmememiz çok önemli değildir. Bütün bildiğimiz, bu deneyiminden en büyük yapıtı *İhyâü Ulûm’id Dîn* (*Din İlimlerinin İhyası*) adlı yapıtının doğduğudur. Bu, kırk bölümden oluşan kapsamlı bir eserdir. Kırk, sabrın ve mihnetin sayısıdır; salikin manevi yolun başlangıcında katlanması gereken kırk günlük halvetir. Kırk sayısı çoğu zaman ‘çokluk ifade eder, hatta ‘sayısız’ anlamına gelir; bu yüzden kırk hadis (*erbain*) ya da kırk sofu sözü gibi toplamlar İslam dünyasında yaygındır. Kitabın ortası olan yirminci bölümün, İslamın merkezi kişiliği Muhammed’e ayrılmış olması Gazâlî’nin düşünme biçiminin özelliği gibi geliyor bana.⁷¹

⁶⁸ Watt, *Muslim Intellectual*, s. 113.

⁶⁹ A.g.y, s. 135.

⁷⁰ W. H. Temple Gairdner, *The Niche for Lights* (Londra, 1915), s. 51.

⁷¹ Abû Hâmid al Ghazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûm ad dîn*, 4 cilt (Bulak, Mısır H. 1289/1872) [Türkçesi için bkz. *İhyâ’u Ulûm’id dîn*, çev. Ahmed Serdaroglu, Bedir Yayınları, 4 cilt, İstanbul, t.y.]; Hindistan doğumlu bilgin Sayyid Murtaḍâ az Zabîdî’nin *İthâf as sâdat al muttaqîn* adlı 10 ciltlik şerhi vardır (Kahire, H. 1311/1893-94). *İhya*, G. H. Bousquet’in çok yararlı kitabı “*İhyâ ‘ouloum ad dîn’ ou vivification des sciences de la foi*”de (Paris, 1955) incelenmiştir; bu kitapta kırk bölümün özeti mevcuttur. *İhya*’nın kısmen yapılan çevirileri arasında şunlar sayılabilir: Hans Bauer, *Islamische Ethik*, 4 cilt (Halle, 1916); Hans Wehr, *Al Ghazzâlî’s Buch vom Gottvertrauen* (Halle, 1940); Herman Henry Dingemans, *Al Ghazzâlî’s boek der liefde* (Leiden, 1938) pek tatmin edici değildir; Leon Bercher ve G. H. Bouquet, *Le Livre des bon usages en matière de mariage* (Paris, 1953); Susanna Wilzer, “Untersuchungen zu Ghazzâlî’s ‘*hitâb at tauba*’ “ *Der Islam* 32 33 (1955 57); William McKane, *Al-Ghazzâlî’s Book of Fear and Hope* (Leiden, 1962); Nabih A. Faris, *The Book of Knowledge* (Lahor, 1962); Leon Zolondek, *Book*

Ihya'nın ilk çeyreği ibadet konusuna ayrılmıştır; bilgi üzerine bir bölümle başlar, namaz, aptes ve tefridle ilgili sorunları işler. Her bir emirden önce Kur'an'dan ayetler ve hadisler verilir ve ilk Müslümanların ve süfilerin davranışlarıyla konuya bir açıklama getirilir. Kitabın ikinci kısmı âdetlere ayrılmıştır; bir bakıma da âdab kitaplarında anlatılanlara karşılık gelir; nasıl yiyip içmeli, nasıl bir evlilik yaşamı sürmeli gibi sorunlar ele alınır: Bunlar Batılı okurlar için dinle ilgisi olmayan sorunlardır; ancak İslamda (Musevilikte de olduğu gibi) ibadet gibi din kurallarına bağlı eylemlerdir. Çünkü insanın her an Allah karşısında olduğunu hatırlaması gerekir, en dünyevi işlerle uğraşırken bile Rabbinin her an karşısına çıkmaya hazır durumda olmasıdır.

Peygamber'in ve övülen niteliklerinin ele alındığı orta bölümün ardından gelen kitabın üçüncü kısmı "Felakete Götüren Eylemler," dördüncü kısım da "Selamete Götüren Eylemler" ile ilgilidir. Bu son kısım, batını bir yazardan beklenenlere en uygun bölümdür: Burada fakr, züht, sabr, şükür, aşk ve şevk gibi salikin manevi yol üzerinde karşılaşacağı makamlar ve haller anlatılır. Bu bölüm, kitabın en güzel sözlerini içerir, sade bir üslupla basit, mantıksal tartışmalar şeklinde yazılmıştır. "Aşk ve Şevk" adlı bölümünde Gazâlî, hiçbir zaman bitmeyen, hep yeni derinliklere götüren Allah'a giden yolla ilgili bazı kişisel deneyimlerini anlatır.

Ihya'nın tümünün ölüme hazırlık olduğu söylenebilir: Son bölümü, ölümün korkunç ve güzel yanlarına ayrılmıştır. Ölüm, insanı, sonsuz cezalandırılmanın başlangıcı olabilecek kıyamet gününün sert hâkiminin karşısına çıkardığı için korkunçtur; ancak öte yandan aşığı sonsuz maşukuna kavuşturduğu, böylelikle de ruhun şevkini gerçekleştirdiği, sonunda da ebedi huzura ulaştırdığı için güzeldir. Gazâlî'nin önceki 39 bölümde öğretmeye çalıştığı her şey, şeriata göre bir yaşam sürecektir kişiye yardımcı olmak içindir; yalnızca harfiyen uyulmamalı, aynı zamanda derin anlamı da kavranmalı, tüm hayat kutsanmalıdır; böylece kişi, Rabbinin karşısına her an çıkabilecek durumda olacaktır.

Tasavvufla şeriatın birleşmesi olan bu öğreti, Gazâlî'yi ortaçağ İslamının en etkili dini âlimi durumuna getirmiştir.⁷² Başarısını tam olarak değerlendirebilmemiz

XX of al Ghazâlî's "Ihyâ' 'ulûm ad Dîn" (Leiden, 1963); Heinz Kindermann, *Über die guten Sitten beim Essen und Trinken* (Leiden, 1964); Nabih A. Faris, *The Mysteries of Almsgiving* (Beyrut, 1966).

⁷² Gazâlî'nin öteki yapıtlarından yapılan çeviriler şunlardır: Margaret Smith, "al-Ghazzâlî, ar risâla al ladunniya," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1968; Hellmut Ritter, *Das Elixir*

için, sağlığında süfi teozofisinin ilk belirtilerinin ortaya çıkmaya başladığını unutmamak gerekir; kimi mutasavvıflar, ilk süfilerin öğrettiği günlük hayat biçiminden çok irfani bilgiyle ilgilenmişlerdir. Gazâlî, İslam içindeki batını ve irfani akımların tehlikelerinden korktuğu için (İsmailî kuramlara karşı tepkisinde de gösterdiği gibi), öte yandan da ulema ve fakihlerin katılığı ve bilgiçliğini horladığından, kitabında “imanın gerçeklerine göre yaşama ve süfilerin deneysel yöntemiyle bu gerçekleri sına- ma”⁷³ görevini üstlenmiştir.

Önemli olan, kalbin yaşayışıdır ve Gazâlî'nin kalp yaşayışını şeriatla ve sağlam bir ilahiyatçı tutumuyla sıkı bir şekilde birleştirme yöntemi, Sünnî kelamcılarının bile süfi hareketini ciddiye almalarına neden olmuştur. İlimli süfi bakış açısı, ortalama Müslümanların hayatını renklendirmeye başlamıştır. Öte yandan Gazâlî'nin, Hele- nistik etkilere şu ya da bu oranda Yeni Platoncu felsefeye karşı mücadelesi, bu akımları bir süre uzak tutmaya yararmıştır. Ancak bu süre içinde bunlar yeniden billurla- şıp, bir süfi teozofisi olarak geri gelmiş ve Gazâlî'nin ölümünden sonraki yüzyıl için- de biçimlenecek yeni gelişimin temelleri atılmıştır.

Çözülmemiş sayısız sorunlar arasında insanı en çok şaşırtanlardan biri de Gazâ- lî'nin *Mışkatü'l-Envâr* (*Işıkların Nişi*) adlı yapıtının diğer eserleri arasındaki yeridir. Bu eser, kemale eren mistiğin, “kendisiyle Allah arasında bir sır olan inancını, öğ- rencilerinden oluşan bir çevre dışında kimseye açmaması”⁷⁴ gerektiğinin bir anlatımı gibi görülebilir. Gazâlî bu kitapta, Kuran'daki Nur Suresi'ni (24:35) ve insanı Allah'tan ayıran yetmiş bin nur [ışık] ve zulmet [karanlık] perdesinin olduğundan söz eden hadisi yorumlarken neredeyse ‘gnostik’ denebilecek bir tasavvufi kurgunun zir-

der Glückseligkeit, aus den persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen (Jena, 1923); Mohammed Brugsch, *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits* (Hannover, 1924), ahret üzerine bir inceleme; Ernst Bannerth, *Der Pfad der Gottesdiener* (Salzburg, 1964), sahte *Minhâj al-'abidîn*; R. R. C. Bagley, *Ghazâlî's Book of Counsel for Kings (naşîhat al Mulûk)* (Oxford, 1964), siyasi ve ahlâki bir inceleme; Franz Elmar Wilms, *Al Ghazâlî's Schrift wider die Gottheit Jesu* (Leiden, 1966), *Ar radd al jamîl*'in çevirisidir, Hıristiyan dinbilimine karşı yazılmış bir polemiktir. Gazâlî'nin diğer yapıtlarını çeviren ve yayımlayanlar arasında şaya bileceklerimiz: Ignaz Goldziher, Otto Pretzl, Samuel van den Berghe, Heinrich Frick ve Duncan Black Macdonald. Peter Antes'in *Das Prophetenwunder in der frühen Aš'arîya bis al Gazâlî* (Freiburg, 1970) isimli eserinde iyi bir kaynakça vardır.

⁷³ Fazlur Rahman, *İslam* (Londra, 1966), s. 144.

⁷⁴ Gairdner, *Niche for Lights*, s. 19; bkz. Arend Jan Wensinck, “Gazâlî's *Mishkât al-anwâr*,” *Semietische Studien*, 1941.

vesine ulaşmaktadır: Dörtlü sınıflandırmasında, sofu Sünnilerin çoğunu duraksamadan “karanlıkla karışık nur örtüleri” ardına koyar, oysa öyle filozoflar vardır ki “saf nurla örtülüdür.” *Miṣkatü'l-Envâr* hayli gelişmiş bir nur metafiziği ortaya koyar, daha sonraki mutasavvıfların çoğu *Ihyaü Ulûmi'd-Dîn*'den çok bu kitaba atıfta bulunmuşlardır.

Hiçbir ortaçağ İslam düşünürü, Batılı bilginlerin dikkatini Gazâlî kadar çekmemiştir. Batı dillerinde, yapıtlarının birçok çevirisi vardır. Gazâlî'nin gerçek karakteri konusundaki tartışma on yıllardır sürmektedir. Özelci birisi miydi, yoksa belli bir din olgusunu benimsemiş İslam ümmetinin sadık bir üyesi miydi? Felsefe ile kelam arasındaki çeşitli sorunlar hakkındaki farklı görüş açıları nasıl açıklanabilirdi? İhtidasında ne derece içtendi? Düşüncesi geçmişte değişik yönleriyle incelenmişse de hâlâ birçok yönüyle ele alınmayı beklemektedir.

Şâzili'nin düşüne yansımış olan hayranlık sürecektir mi? Buna, daha ılımlı sözlerle birçok Batılı bilgin katılırdı. Yoksa Pêre Anawati'nin eleştirisi haklı mı çıkacaktır: “Parlak bir zekâ olduğu kesindi, ancak katkısı, Müslüman dinsel düşüncesini iki üç yüzyıl sonra donduracak olan katılaşmayı önleyememiştir.”⁷⁵ Yoksa ılımlı İslamın katılaşmasının nedeni, onun büyüklüğünün bizzat kendisi miydi?

⁷⁵ G. C. Anawati ve Louis Gardet, *Mystique musulmane* (Paris, 1961) s. 51.

3. TARİKAT: MANEVİ YOL



MANEVİ YOLUN TEMELLERİ

Gizemciler, her dini gelenekte, Allah'a doğru yapılan yolculuğun farklı aşamalarını yol imgesiyle betimleme eğiliminde olmuşlardır. Hıristiyanlığın *via purgativa*, *via contemplativa* ve *via illuminativa* şeklindeki üçlü ayrımı, bir bakıma tasavvuftaki *şeriat*, *tarikât* ve *hakikat* ayrımına benzer.

Tarikat, yani mutasavvıfların yürüdükleri 'yol', şeriatın çıkan bir yol olarak tanımlanır; çünkü ana yol [*tarik-i âmî*] şeriat, ondan çıkan yol ise tarikattır. Bu köken, süfîlerin tasavvufî eğitim yolunu, Allah'ın yasalarının [*şeriat*] oluşturduğu ve her Müslümanın yürümesi gereken anacaddeye bağlanan bir sokak gibi gördüklerini gösterir. Hiçbir yol, bağlandığı ya da ayrıldığı bir anacadde olmadan var olamaz; şeriatın bağlayıcı emirleri sadık bir şekilde yerine getirilmediği sürece, hiçbir tasavvufî deneyim yaşanamaz.¹ Bununla birlikte tarikat daha dardır ve yürümesi daha zordur; tarikat, *salik*'in, 'yolcunun', *seyru süluk*'unda, yani 'manevî yolculuğunda', "Allah Bir-dir" varoluşsal ikrarına, yani tam tevhit hedefine ağır ağır ulaşınca kadar farklı makamlardan geçerek ilerlediği yoldur.

¹ Quṭbaddīn al 'Ibādī, *At taṣfiya fī ahvāl aş-şūfiya*, veya *Şūfīnâme* [Kutbeddīn el-Ibādī, *et-Tesfiye fī Ahvāl es Sūfiya*, veya *Sūfīnâme*], ed. Ghulam Muḥammad Yūsufi, (Tahran, 1347 sh./1968), s. 15.

Allah'a giden üç kapılı yol, bir hadiste şöyle açıklanır: "Şeriat *akvâl*'imdir [sözler], tarikat *amel*'lerimdir [işler], hakikat ise *ahval*'imdir [iç haller]." *Şeriat*, *tarikat* ve *hakikat* karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdır:

İmdi hakikat mevcut olmadan şeriatın yerine getirilmesi imkânsızdır. Şeriat muhafaza edilmeden hakikatin yerine getirilmesi de imkânsızdır. Bunun misali, sağ bir şahsın ruh karşısındaki durumudur. Ruh, ondan ayrılınca, o şahsın bedeni murdar olur, ruhu rüzgâr haline gelir. İmdi bedenle ruhun kıymeti, ikisinin bir arada ve beraber bulunmalarıyla olur. Müslümanın iman ikrarı [*kelime i şahadet*] şu iki cümleden oluşur: "Allah'tan başka tanrı yoktur," ki bu sözler hakikattir ve "Muhammed O'nun elçisidir," bu sözler de şeriattir.* Tıpkı bunun gibi hakikatsiz şeriat riya [ikiyüzlülük] olur, şeriatısız hakikat da nifak [münafıklık] olur. (M 383 [534]).

"Şeriat kapısının eşigini öpmek,"² tasavvuf yoluna girmek isteyeninin [talip] ilk göreviydi. Bu üç düzeyin [kapı] (bazen hakikatin yeriné marifet geçer) farklı yanlarını şairler dizelerde, mutasavvıflar dokunaklı sözlerde sık sık dile getirmişlerdir. Türkiye'de şöyle derler:

Şeriat: Seninki senin, benimki benim.

Tarikat: Seninki senin, benimki de senin.

Marifet: Ne benimki var ne seninki.

Anlamı şudur: Mutasavvıf, tarikatta *îsâr*'da [cömertlik] bulunmalıdır, yani başkalarını kendine yeğlemelidir; ancak tevhidi düzeyde seninkiyle benimki arasındaki ayrılık, ilahi *ahâdiyet* [birlik] içinde kaybolmuştur.

Tasavvuf ehli, dini hayatın üç ana bölümünü tanımladıktan sonra, salikin süluku [yolculuk] sırasında geçeceği çeşitli hal ve makamları çözümlemeye başlamışlardır. *Hal* ile *makam* arasındaki farkı ortaya koymuşlardır: "Hal, Hakk'tan kalbe gelen bir (his, heyecan ve) manadır. Bu mana geldiği zaman, kul onu iradesi ve kesbi ile kendinden uzaklaştıramaz, gelmediği zaman da tekellüf ve zorla cezb ve celb edemez" (M 181 [289]). Rûmî ise daha şairane bir anlatımla şöyle der:

Hal, o güzelim gelinin cilvesine benzer; şu makamsa o gelinle yalnız kalırsın. (M 1:1435 [1441])

* İtalik yazılmış kısım Türkçe baskıda bulunmamaktadır çn.

² Abû'l Majd Majdud Sanâ'î, *Sanâ'î'âbâd* [Ebû'l Mecc Mecdud Senâî, *Senâî'âbâd*], satır 39.

Makam, insanın, belli ölçüde kendi çabasıyla vardığı sonsuz bir mertebedir. Ameller kategorisine dahildir, oysa haller birer lütuftur. *Makamat* [makamlar], salikin zühdünde ve ahlaki disiplininde erişeceği çeşitli aşamaları tanımlar. Salikten, her makamın kendine ait yükümlülüklerini tam olarak yerine getirmesi beklenir; yani heybet makamındayken hâlâ tövbe makamındaymış gibi davranmamalıdır; bütün gereklerini yerine getirmeden bulunduğu makamı terk edemez. Büründüğü haller, o an bulunduğu makama göre değişir; bu yüzden *fakr* [yoksulluk] makamındaki bir kişinin *kabz* [tutulma] hali, şevk makamındaki bir kişinin kabz halinden farklıdır.

Mutasavvıf kuramcılar, bir halin benimsenip bir süre sürdürülüp sürdürülemediği veya bunun gelip geçici bir deneyim olup olmadığından emin değillerdi; gerek makamların sınıflandırılmasında, gerekse bazen makamlar bazen haller olarak görülen belirli deneyimlerin tanımlanmasında, farklı yaklaşımlar içindeydiler. Hatta makamların sırası bile her zaman net değildir, müridin yeteneğine göre değişir; Allah makamları değiştirebilir ya da salike belirli bir nedeni olmaksızın bir hal bahşedebilir.

İlk dönemlerde yapılan sınıflandırmalardan üçü, bu sıranın değişebileceğini gösteriyor.

Zünnün, iman, havf [korku], hürmet, huşu, recâ [umut], mahabbet [aşk], mihnet [ıstırap] ve ünsten söz eder; son üç makamı hayret, fakr ve vuslat diye sınıflandırır (A 9:374).

Zünnün'un kendisinden genç, İranlı çağdaşı Yahya b. Muaz, genel kabul gören biçime daha yakın bir sıralama verir: Tövbe, züht, huzur, havf, şevk, mahabbet ve marifet (A 10:64).

Yine kendisinden birkaç yaş küçük olan Iraklı Sehl et Tüsterî ise sıralamayı aşağıdaki gibi açıklar: İsticâbet [Allah'ın çağrısını kabul etme], inâbet [Allah'a yönelme], tövbe ve istiğfar, halvet, sıdk [sadakat], tefekkür, marifet, hitap, istıfa [seçilme] ve hillet [dostluk] (G 4:43 [87?]).

Tasavvuf kitapları başka makamlar da sayar; ancak başlıca aşamalar her zaman tövbe, tevekkül ve *fakr*'dir; bunlar, saliki, zihinsel tercihlerine göre mutluluğa, aşkın değişik derecelerine ve marifete eriştirebilir. Müridin, manevi yola girmek için, kendisini çeşitli makamlardan geçirecek, hedefe giden yolu gösterecek bir kılavuza ihtiyacı vardır. *Ed-dînü'n-nasîha*, "Din nasihatı" sözü, tasavvuf ehlinin çok sevdiği bir hadisti. Her ne kadar müridin her nefesini yakından gözleyen bir *şeyh-i terbiye* imgesi ancak zamanla gelişmişse de mutasavvıflar, gerçek ilerleme için müridin izlediği yolun, *conditio sine qua non* [olmazsa olmaz] bir mutasavvıf kılavuz tarafından süreklili

gözlenmesinin gerekliliğini kabul etmişlerdir. Daha sonraki mutasavvıflardan biri, mürşidi –Arapçadaki karşılığı şeyh, Farsçadaki karşılığı pir'dir– peygamberle kıyaslamıştır (çünkü bir hadiste şöyle denir “Şeyh, kendi cemaati içinde, ümmeti içindeki peygambere benzer”): “Bütün peygamberler, halkın gözünü açmak için gelmişlerdir. Ta ki, kendi ayıplarını Hakk'ın kemâlatını, kendi aczini Hakk'ın kudretini, kendi zulmünü, Hakk'ın adlını, kendi cehlini Hakk'ın ilmini ... görebilsin. Şeyh de müridin gözünü bu manalara açmak için vardır.” (N 441 [614]). Yöntemi ve temrinleri öğretecek mürşit, önce müridi, istekli olup olmadığını, yolda onu bekleyen zorluklara dayanıp dayanamayacağını öğrenmek için sınavacaktır. Talip bazen şeyhin kapısında günlerce bekletilir ve bazen ilk sınav olarak ona kaba davranılırdı. Müridin, şeyhin cemaatine resmen kabul edilebilmesinden önce genellikle üç yıl hizmette bulunması gerekliydi; bir yılı halka hizmet, bir yılı Hakk'a hizmet, bir yılı da kendi kalbini müşahede içindi.

Daha sonraki sūfilerin, talibin kibrini kırma yöntemleri pek çoktu. Halk tarafından azarlansınlar diye dilenmeleri buyrulduğunda, bundaki amaç dilenmekten elde edilecek maddi kazanç değil, nefis terbiyesiydi. Bir zamanlar üst düzey bir memur olan Şibli, sonunda “Kendimi Allah'ın mahlukatının en adisi sayıyorum” dediği bir noktaya gelmiş (H 359 [508?]) ve ancak bu sözlerden sonra Cüneyd tarafından kabul edilmişti. Bu tutumu gayet iyi canlandıran bir hikâye de onikinci yüzyılda Mecdüddîn-i Bağdâdî hakkında anlatılır:

Şeyh onu önce aptes işleriyle ilgili hizmetlerle görevlendirdi. Doktor olan anesi bu durumu işitti şeyh de doktordu ve şeyhe bir kimse aracılığıyla şöyle bir temenni ilettili: Oğlum Mecdüddin nazik bir insandır, görev olarak verdiğiniz bu iş çok tuhaftır. Eğer şeyh müsaade buyurlurlarsa ben o hizmetleri görmek için on tane Türk delikanlı gönderirim. Yeter ki oğlumu başka bir hizmete versinler.

Şeyh şöyle buyurdu: “Ona şöyle deyiniz. Tıp ilmini bilen bir kişi olarak bu sözün sizden sadır olması tuhaf bir şeydir. Oğlunuz ateşli bir lastahlıktan acı çekse ona ait olan bir ilacı bir başka delikanlıya versem, oğlunuz sıhhat bulur mu?” (N 424 [596]).

Mürşidine güveni tam olmasa, mürit muhtemelen bütün bu güçlüklerin üstesinden gelemeyecektir. Mürşit ile mürit arasında bir sevgi ve yakınlığın oluşması, eskiden olduğu gibi bugün de bir kuraldır. Pek çok sūfi, kendilerini tümüyle teslim edebilecekleri bir pir bulabilmek için yıllarca ülke ülke dolaşmıştır; ve kimi şeyhler, isimleri Levh-i Mahfuz'da yazılı olan müritleri arasında adını görmedikçe talibi sohbetle-

rine kabul etmezlerdi (N 536 [744?], 538 [748]). Peygamber, “Ruhlar bölük bölük askerlerdir, birbiriyle tanışanlar ülfet ederler [kaynaşır], birbirine sırt çevirenler ise çekişirler,” dememiş miydi?

Mürit üç yıllık hizmetini tamamladıktan sonra “mutasavvıfların şiarı” (H 45 [125]) olan hırkayı, yani murakkayı giymeye hak kazanırdı. Talibin mürşitle ilişkisi üç aşamalıdır. Hırkayla zikre başlatılacak, sohbetle hizmete ve sonra da eğitime alınacaktır (N 560 [774]). Tasavvuf, müride murakka giydirerek, giysi simgeciliğini sürdürmüştür: Mürit, kullanılmış, hatta mürşidin mübarek elinin dokunduğu giysiyi giyerek, şeyhin batını-sihri gücünden, yani bereketinden nasibini alırdı. Daha sonraları tasavvuf iki tür hırka tanımlayacaktır: müridin bağlılık yemini [*biat*] ettiği efendisinden aldığı *hırka-i iradet* [müritlek hırkası] ve birlikte yaşamış olduğu ya da yolculukları sırasında ziyaret ettiği –mürşidin, bereketinden nasiplenmesine layık görmesi durumunda– çeşitli şeyhlerden alabileceği *hırka-i teberruk* [fahri hırka]. *Hırka-i iradet*, ancak, salikin gelişiminden sorumlu olan gerçek mürşit tarafından verilirdi.

Hırka genellikle lacivert renkte olurdu. Kir göstermediğinden yolculuğa da uygundu ve aynı zamanda lacivert, yas ve kederin rengiydi. Amacı, süfinin kendisini dünyadan tecrit etmiş olduğunu göstermekti. İran şiirinde menekşe, bahçenin ışık saçan çiçekleri arasında lacivert hırkasıyla alçakgönüllülüğe bürünmüş, başı dizlerinin arasında tefekküre dalmış bir süfiye benzetilmiştir sık sık. Daha sonraları birtakım çevrelerde mutasavvıflar, tasavvuf yolundaki kendi makamlarına karşılık gelen renkteki hırkaları seçeceklerdir (CL 166) ve *sebz-püş*, yani ‘yeşil elbise giyen’ ifadesi, her zaman için mümkün olan en yüksek manevi seviyede yaşayanlar, yani melekler, Peygamber veya tasavvuf ehlinin kılavuzu Hızır için kullanılan bir söz olmuştur (krş. v 52).

Murakka açıktır ki, genellikle manevi anlamda yorumlanmıştır; bu yün giysiye çok fazla anlam yüklenmemesine yönelik uyarılar da az değildi: “Safa Allah’ın açık bir ihsanı ve ikramıdır, sūf ise hayvanların yünüdür” (H 48 [128]). Yamaları dikerken ince iplik mi kalın iplik mi kullanılacağı tartışması sonucunda kimi süfiler, murakkalarının dikilmesiyle ilgili karmaşık kurallar geliştirmişlerdir ve onlardan bazıları, dış görünümü ilgilendiren bu işleri öylesine önemsemişlerdir ki kimilerince hırkaya put gibi tapmakla suçlanmışlardır. Derviş hırkasının tasavvufi yorumu, Hucvîrî’nin şu hoş sözlerinde ifadesini bulur:

Hırkanın bel kısmı, muânesenin (mâsiva ile ülfet etme halinin) fani olmasından; iki yeni, hıfz ve ismetten; iki yanı, fakr ile safvetten; kuşağı, müşahede

makamında ikamet etmekten; yakası, huzurdayken emniyet içinde olmaktan; pervazı, vuslat mahallinde sabit halde bulunmaktandır.” (H 56 [137])

Mürşidin ihvanına giren mürit “şeyhin evladı” gibi olur; hadise göre onun bir parçası sayılır; “evlat, babanın parçasıdır.” Şeyh, gerçek bir ‘kalbi’ doğurmasında müridine yardım eder ve sık sık tekrarlandığı gibi bir anne misali manevi sütüyle besler onu.

Süfîler her zaman manevi yolun tehlikelerinin bilincinde olmuşlardır ve bu yüzden, şeyhe neredeyse sınırsız yetki tanımışlardır. Bir hadise göre, “Şeyhi olmayanın şeyhi, Şeytan’dır”; çünkü Şeytan’ın kurnazlıkları çeşit çeşittir. Hatta mürit belirli deneyimlerle yüceltilip teselli edildiğini sanabilir, oysa ki bu deneyimler gerçekte nefsinin veya yoldan çıkarıcı bir gücün tuzaklarıdır. Bu yüzden şeyh, müridini denetlemek ve doğru yola döndürmek zorundadır; çünkü:

Kılavuzsuz yola düşene iki günlük yol, yüz yıllık yol olur (M 3:588
[3:588])

Bin yıl okur isen aktan karayı
Bir kâmil mürşide varmayınca olmaz. (Y 514)

Mürşit, müridin manevi gelişiminin her anını izler; özellikle de daha tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren kurallara bağlanmış bir gelenek haline gelen kırk günlük tefekkür dönemi (çile, erbain) süresince (Hucvîrî’nin dediğine göre çile, Kuran’da [7:142] anlatıldığı gibi Musa’nın Allah’ı görme umuduyla tuttuğu kırk günlük oruçtan kaynaklanmaktadır). Şeyh, müridinin rüya ve rüyetlerini yorumlar, düşüncelerini okur ve böylece bilinçli ve bilinçdışı hayatının her hareketini izler. Daha tasavvufun ilk yüzyıllarında müridin, şeyhinin karşısında, gassalın (ölü yıkayıcısı) önündeki cenaze gibi edilgen durumda olması gerektiği düşüncesi ifade edilmiştir. Onbirinci yüzyıl sonlarında, ılımlı tasavvufun baş temsilcisi Gazâlî de, şeyh hatalı olsa bile tam ve mutlak itaatin gerekli olduğunu ifade etmiştir: “Bilmelidir ki, hatalı olması durumunda şeyhinin hatasından elde edeceği fayda, haklı olması durumunda kendi haklılığından edineceği faydadan daha büyüktür.”³ Bu tutum, sonraki çağlarda tehlikeli sonuçlara açık hale gelmiştir; gerçekten de bu, yenilikçi Müslümanların tasavvuftan hoşlanmamalarının nedenlerinden biridir. Ancak niyet başlangıçta samiydi: Mürşidin bir doktor gibi davranıp, hastalığı ve insan ruhunun kusurlarını

³ Hamilton A. R. Gibb, *Mohemmadanism: An Historical Survey* (Londra, 1949), s. 150.

teşhis ve tedavi etmesi gerekiyordu. Mürşidin (ki çoğunlukla, gerçek tasavvufi maşukla özdeşleştirilir) aşkın kalbini iyileştiren bir doktor biçimindeki imgesi, yüzyıllar boyu İran şiirinde yer almıştır.

Şeyhini ziyaret etmek müridin dinsel görevidir (N 115 [249]); çünkü başka yerde bulamayacağı şeyi onda bulur. Bir şeyhe hizmet etmek, –bu, “Cüneyd’in apteshanesini otuz yıl temizlemek” (N 222) olsa bile– mürit için en yüksek onurdur. İleri gelen şeyhlerden biriyle karşılaşmak bile, insana yüksek bir mevki sağlar (N 115).

Mürit, tarikat, yani ‘hakikate giden yol’ üzerindeki makamlara ulaşmayı, böyle güvenilir bir mürşidin kılavuzluğunda umabilirdi. Şeyh, ona her zihinsel hal için nasıl davranması gerektiğini öğretecek ve gerekli görürse onun için halvete çekilme dönemleri öngörecekti. Yöntemlerin herkes için aynı olmayacağı belliydi; ve gerçek bir şeyhin, müritlerinin değişik yeteneklerini ve karakterlerini tanınması ve buna göre onları eğitmesi için psikolojik kavrayışının yüksek olması gerekiyordu.⁴ Örneğin manevi olarak çok zayıf veya vecd haline yenik düşecekse, müridi bir süre erbainden muaf tutabilirdi. Müridin kırk günlük halveti bilinçte derin bir değişikliği gerektirir ve aslında her iyi şeyhin farkında olduğu gibi kimi süfi kuramcılar, halvetin, zayıf talipler için nefsin tekamülünden çok, bir tehlike kaynağı olabileceğinin bilincindeydiler. Mürit, düşüncesini Allah yerine kendinde yoğunlaştırır veya tutkularıyla başa çıkamaz, kaygılanıp öfkeye kapılırsa, kendisine örnek alabileceği diğer insanların gözetiminde yaşaması, manevi eğitimi⁵ açısından daha iyi olabilirdi (L 207 [212]).

Genel olarak, mürit halvete çekildiği karanlık odayı [halvethâne] kabir, cübbesini de kefen olarak kabul etmeliydi (N 418 [589]). Tasavvuf ehli, tefekkür dönemlerinde çoğunlukla halvete çekilirdi ve otuz ya da kırk kez çile çıkarmışlarsa, öldüklerinde övgü alırlardı. Bazen tarikatın merkezine yakın ya da mübarek bir yerin yanında özel bir çilehane kurarlardı; hatta bazen çilehane yerin altında olabilirdi (N 325 [472]).

Tasavvuf yolu, kimi zaman, salikin tasavvufi deneyimin üst seviyelerine doğru ağır ağır ve sabırla çıktığı, göğe uzanan bir merdivene benzetilmiştir. Ancak Müslü-

⁴ Bkz. Shihâbüddîn ‘Umar as Suhrawardî, ‘*Awârif al ma‘ârif* [Shihâbeddîn Ömer Sühreverdî, ‘*Avârifü’l Ma‘ârif*] (Gazâlî’nin *İhya*’sının derkenarına basılmıştır, Bulak, H. 1289/1872 73), 26. 28. bölümler.

⁵ *Şüfînâme*, s. 108.

man gizemciler yüksek deneyime ulaşmanın başka bir yolu daha olduğunu biliyorlardı: cezbe. Cezbe içindeki bir kişi, tek bir manevi deneyimle tam vuslat ve istiğrak haline ulaşabiliyordu. Ne var ki 'cezbeyle tutulmuş' anlamına gelen meczup sıfatının, genellikle deliler ve bir anlamda mükâşefenin [kalp gözünün açılması] şokuyla normal davranış biçiminden uzaklaşmış kişilere yakıştırıldığı görülür. Kaynaklar, böyle cezbeli kişileri, tamamıyla kendilerinden geçmiş ve ilahi tevhide dalmış, gözleri "kan çanağına dönmüş" (N 479 [654]), huşu içinde ve bazen de davranışlarıyla insanları şoke eden kimseler olarak tanımlar.

Şu da unutulmamalıdır ki bazı süfiler, biçimsel olarak bîat etmeden *seyru süluk'a* başladıklarını [tasavvuf yoluna girmediklerini] iddia etmişlerdir. Bu kişilere, Peygamber'in çağdaşı Yemenli Veysel Karani'ye [Üveys el-Karani] atfen Üveysi denmiştir. Ancak kimi şeriat eğilimli mutasavvıflar, aradaki uzaklığa karşın Veysel Karani'nin bile Peygamber'den 'manevi olarak' el aldığı savunmuşlardır; çünkü tasavvufi çevrelerde, görünmeyen bir şeyhin ya da uzun süre önce vefat etmiş bir velinin [ruhunun] insanı irşat etmesinin mümkün olabileceği kabul edilmiştir. Bu yüzden Harakânî, Bâyezîd Bistâmî'nin ruhu tarafından irşat edilmiş; Attâr ise Hallac'ın ruhundan ilham almıştı. Velilerin ruhlarının canlı olduğuna, dünya işlerine müdahale edebileceklerine, sık sık rüyalarda görünüp salike sülukunda yol gösterdiğine inanılır; çünkü "Allah'ın dostları ölmez." Sonraki süfiler, özellikle de Nakşbendiler, tasavvufi yolculuklarında destek olacağı için büyük şeyhlerin 'manevi hakikat'lerine teveccüh etmişlerdir.

Yaşayan bir şeyh dışında başka bir kaynaktan el almanın bir yolu da Hızır'dı. Musa'nın, Kehf Suresi'nde anılan gizemli yoldaşıyla özdeşleştirilen Hızır, yolcuların koruyucu velisi, abihayattan içmiş bir ölümsüzdür. Mutasavvıflar, yolculukları sırasında zaman zaman onunla karşılaşmışlardır; Hızır onlara ilham vermiş, sorularını cevaplamış, onları tehlikeden kurtarmış ve kimi özel durumlarda onlara hırka giydirmiştir ki bu, tasavvufun el alma geleneğinde geçerli kabul edilmiştir. Böylece en yüksek tasavvufi ilham kaynağıyla aralarında bir bağ kurulmuş olur. Teozof İbn Arabî (ölm. 1240), hırkasını Hızır'dan aldığını söyleyenlerdendi.

Tasavvuf yolu mürit için uzun ve çetindir, sürekli itaat ve çaba gerektirir. Müridin başlangıçta doğru yönlendirilmesi süluktaki başarısını belirler: Yolculuk Allah'ta başlar ve yine O'nda sona erecektir (L 241). Sonraki dönemlerin Acem şairlerinin büyütlü şiirsel sözlerinin ya da şeriata uymak dışında her şeyi yapan dervişlerin etkisiyle, Batılılar süfileri, kendilerini İslam şeriatının buyruklarından azat etmiş, dinmiş, kâfirlikmiş umursamayan bir hareketin temsilcileri olarak kabul etmişlerdir. Böylece

süfi sözcüğü birçok Avrupalı için neredeyse 'serbest fikirli kişi' anlamına gelmeye başlamıştır.

Ancak bu, doğru değildir. Unutulmamalıdır ki Kuran'da emredilen ve Peygamber tarafından uygulanan şeriat (ı 27), kıyamet inancıyla birlikte, süfilerin dindarlıklarının büyüyüp serpildiği topraktı. İbadetleri kaldırmamışlardır; "Allah Teâlâ'yı en çok bilen kişi, Hakk'ın emirlerine uyma ve Nebi'nin sünnetine tabi olma hususunda en kuvvetli olan kişidir" (N 117 [253]). sözünde dendiği gibi bunları içselleştirmişlerdir. İlk süfilerin çoğu namaz, oruç ve hac ibadetlerini yerine getirmiştir, aksi halde tüm tasavvufi eğitim faydasız ve anlamsız olurdu. Pek çoğu sık sık hacca gitmiştir; velayetname yazarlarına inanacak olursak yedi kez hacca gidenler bile vardır. İlahi ruhun gerçek tahtının, taştan yapılmış Kâbe değil, müminin kalbinin Kâbe'si olduğunu (U 43), Allah'ın burada, yolun sonuna varmış olanlara kendisini göstereceğini biliyorlardı.

Hakkı arar isen kalbinde ara
Kudüs'te Mekke'de Hac'da değildir

diyen Yunus Emre (Y 520), pek çok çağdaşının ve takipçisinin inancını dile getirmiştir. Bununla birlikte hac, süfi hayatının merkezi olmuştur ve Mekke yalnızca, süfilerin buluşup sohbet ettiği bir yer değil, aynı zamanda birçoğu için, ilham aldıkları, Hakk'ın kendilerine tecelli ettiği bir yerdir.

Kuran okumak mutasavvıfın başka bir önemli göreviydi: "Kuran'ı ezberlemeyen mürit, kokusu olmayan turunca benzer" (N 131 [268]). İlahi kelam, manevi yükselmenin şaşmaz kaynağıdır; neşe ve huşu verir ve Allah'la gizli sohbet yolunu açar; çünkü Ali'nin, "Allah zatını kullarına Kuran'da gösterir" dediği rivayet edilir (B 584).

Kendilerini tasavvufi aşka adanmışlar için cennet ve cehennemın önemi olmamasına karşın, davranışlarının karşılığını alacaklarının farkındaydılar ve sevilen hadislerden biri ılımlı mutasavvıflarca sık sık tekrarlanmıştı: "Bu dünya ahretin fideliğidir." Her eylem, hedefine doğru ilerleyen müridi ya engelleyen ya da ona yardım eden bir meyve verir, "Ebücehil karpuzu eken, şeker kamışı biçemez" (D 1337 [5:5824])

Biraz önce alıntılanan hadisin değişik bir biçimi İran'ın tasavvuf geleneğinde bulunur. Rümî de Senâî gibi gönülde yer tutan her hayalin, mahşer günü bir şekle bürüneceğine inanmıştı, tıpkı mimarın düşüncesinin evin planında belirmesi ya da toprağa gömülü tohumdan bitkinin filiz vermesi gibi (M 5:1791-1803 [a.y.]); ve ölüm, yaptığı iyilik ya da kötülöklere göre güzel ya da çirkin bir yüz gösteren bir ayna gibi çıkacaktır insanın karşısına. Bu fikirleri, Mecusilikteki, ölümlü ruhunu karşılayan

cennetteki tanık düşüncesinin ilham ettiği açıktır. Hatta Senâî daha da ileri gitmiş, kötü düşüncelerin kıyamet günü insanı tamamen dönüşüme uğratacağına, öyle ki, bazı insanların [dünyadaki] hayatlarında hayvansı içgüdülere ve hayvani şehvete kapıldıkları için hayvan kılığına bürüneceklerini öne sürmüştür (SD 618).

Sürüp temizlemek için ruh tarlasını
Gece gündüz durmadan çalışmalı. (U 264)

Kışın –maddi dünyanın karanlığında– ne ekildiyse, sonsuzluğun baharında da o çıkacaktır ortaya (M 5:1801).

Müridin eylem ve düşüncelerini sürekli olarak gözetmesindeki en büyük tehlike, bir an için manevi görevlerini ihmal etme, daha sonraları şairlerin dile getirdikleri biçimiyle “gaflet uykusu”na dalma ihtimalidir. Kendisi uykudayken kocasının götürülmüş olduğunu fark eden müşfik kadın Sassui'nin hikâyesi (daha sonraları Sind şiirinde de yer almıştır) kendisini, efendisi ve maşukunun eşliğinden mahrum bırakan ihmalkârlığı ve gaflet uykusunu mükemmel bir şekilde örnekler. Avam, günahlarının, havas ise gafletlerinin bağışlanmasını diler (L 44 [43]).

Mürit bütün varlığıyla Allah'a yönelmelidir; ihlas, yani 'mutlak samimiyet' ve Allah'a kullukta bencilce düşüncelerden vazgeçmek her mutasavvıfın başlıca görevidir. İhlalsız dua faydasızdır; ihlastan doğmayan dini düşünce anlamsızdır, hatta tehlikelidir. Kayıtsız şartsız ve tamamıyla Rabbe dönmüş kişi için kalabalığın övgüsünün de yergisinin de bir anlamı yoktur; her ne kadar sürekli erdemli bir şekilde davranırsa da, yalnızca Allah rızası için çalıştığı zaman, yaptığı iyi ve dindarca davranışlarını aklına getirmeyecektir. Yaptıklarının karşılığının bu dünyada ve öteki dünyada verileceği düşüncesini zorunlu olarak unutacaktır.

Ebû Bekir Verrâk'la gidiyordum. Yolda, ridasının bir tarafına 'hı', diğer tarafına 'mim' harfinin yazılmış olduğunu gördüm:

Bu nedir? diye sordum. Şöyle cevap verdi:

— Hı harfini gördüğüm zaman ihlası, mim harfini gördüğüm zaman da mürüvveti hatırlamak için bunları yazdım. (N 125 [262])

Dıştan budalaca görünse de, Allah rızası için yapılan ihlaslı bir davranış manevi gelişimle sonuçlanabilirdi.

Onun hikâyesi şöyledir: “O kürtlendendi. Birgün Şiraz medreselerinden birine geldi. Talebenin ilim öğrenmek için ders ve tartışma ile meşgul olduklarını gördü. Onlara bir soru sordu. Hepsi gülüştüler. Bunun üzerine ‘Ben sizin (öğrendiğiniz) ilimlerden bir şeyler öğrenmek isterim.’ dedi. Öğrenciler de ‘Eğer

âlim olmayı dilersen, evinin tavanından bir ip sallandırıp ayağını sıkıca ona bağla ve gücün yettikçe *Kezbureten Uşfuraten* de ki, sana ilim kapıları açılınsın,' dediler. O öğrencilerin kendisiyle eğlenerek, alay ettiklerini anlamadı. (Eve) varıp dedikleri gibi yaptı. İyi niyet, doğruluk ve yakınle, telkin ettiklerini tek rar etti. Seher vakti, Hak Teâlâ onun kalbine Ledünn ilminin (manevi ilim) kapılarını açtı. Sinesi kudsi nurlarla dolarak ferahlık buldu. O, anlaşılması güç her meseleye cevap veren, her inatçıyı ve muarızı (cevabıyla) yenen âlim bir veli oldu." (N 320[467])

İhlasa yapılan aşırı vurgu, Melameti meşrebe yol açmıştır; Melametiler, 'kınananlar' dinsel görevlerini gösterişten uzak bir şekilde yerine getirmek için erdemli davranışlarını gizlerler (bkz. Bölüm 2). Çünkü en büyük günah riyadır ya da gösteriştir. Tasavvufun başlangıç dönemlerinin psikolojik analiz üstadı Muhâsibî, bu tehlike üzerine uzun boylu düşünmüştür. Süfi metinleri, riyakârlıkları ifşa edilip utandırılan insanlar hakkında pek çok hikâye içerir. Ünlü bir örnek şöyledir:

Adamın biri camiye gitmiş. Namazını kılarken bir ses duymuş, alacakaranlık olduğundan sesin bir insandan geldiğini sanmış; gösteriş yaparcasına bütün geceyi namaz kılarak geçirmiş. Fakat sabah ezanı okunmaya başlayınca yanın dakinin insan değil bir köpek olduğunu anlamış. Yaptığı bütün ibadet boşa gitmiş, kendisi de murdar olmuş.

MAKAMLAR VE HALLER

Manevi yoldaki ilk makam ya da başlangıç noktası *tövbe*'dir; tövbe, günahlardan uzak durmak, her türlü dünyevi kaygıdan vazgeçmektir.⁶ Şairin dediği gibi:

Tövbe bineği, şaşılacak bir binektir; bir solukta aşağılık dünyadan göge sıçra yıverir. (M 6:464 [467])

Zahiri bir olay; aniden dinsel bir anlam içinde algılanan dindışı bir söz; üzerinde, duruma uyan bir cümlelin yazılı olduğu bir kâğıt parçası; Kuran kıraatı; bir rüya ya da bir veli gibi bir insanla karşılaşma, ruhta tövbe uyandırabilir. İbrahim b. Edhem'in ihtidasıyla ilgili olarak anlatılan birçok hikâyeden özellikle biri çok meşhurdur:

⁶ Bkz. Ignaz Goldziher, "Arabische Synonymik der Askese," *Der Islam* 8 (1918), tasavvufun başlangıç dönemindeki *istilahât* [terminoloji] üzerine bir inceleme.

Prens İbrahim, bir gece, Belh'deki sarayının damında garip bir ses işitir. Uşaklar damda buldukları adamı İbrahim'in huzuruna getirirler. Adam sarayın damında kaybettiği devesini aradığını söyleyince, böylesi olanaksız bir işe giriştiği için prens tarafından kınanır. Bunun üzerine adam İbrahim'e, lüks içinde ilahi huzura ve gerçek dinsel hayata erişmeye çalışmasının, dam üzerinde deve aramak kadar saçma olduğunu söyler. İbrahim tövbe edip sahip olduğu her şeyi terk eder. (krş. M 6:829 vd.)

'Dünya,' Allah'a giden yol üzerinde tehlikeli bir tuzak olarak kabul edilmiştir ve özellikle eski zahitlerin zamanında, ancak ihtiyaç duyulunca uğranılan⁷ bir apteshaneye, çürüyen bir cesede ya da gübre yığınına benzetilen bu sefil yeri tanımlamak için sert ve kaba sözler söylenmiştir: "Dünya köpeklerin toplandıkları bir çöplüktür. Dünyadan uzak durmayan kişi de köpeklerden daha aşağı ve bayağı bir mahluktur. Çünkü köpekler çöplükten ihtiyaçlarını temin ettikten sonra uzaklaşırlar. Halbuki dünyaya bağlanan kişi hiçbir şekilde ondan ayrılamaz" (N 65 [193]). Ne var ki süfilerin çoğu dünyanın mutlak kötülüğünden çok, geçiciliğinden söz etmişlerdir. Çünkü dünya Allah tarafından yaratılmıştı; ezeli ve ebedi olan Allah'tan başka her şey faniydi. Zahidin dünyayla ilgili hiçbir kaygısının olmamasının nedeni, Allah'ın mehabeti yanında dünyanın tatarcık kanadından başka bir şey olmamasıdır (A 10:84).

Mürit tövbe edip dünyayı terk edince, eski günahları hatırlamasının mı yoksa hatırlamamasının mı gerekli olduğu sorunu ortaya çıkar. Sehl et-Tüsterî, tövbe ettikten sonra bile günahların asla unutulmaması gerektiğini savunur (L 43 [43]); çünkü hatırlama, manevi gurur olasılığına karşı bir çaredir. Ne var ki çağdaşı Cüneyd gerçek tövbeyi "günahların unutulması" (L 43 [43]) olarak tanımlamıştır; ve Cüneyd'in meslektaşı Rûveym ise tövbeyi "tövbeye tövbe etme," yani günah ve tövbe-kârlık düşüncesinin tamamen yok edilmesi olarak tanımlamıştır. Cüneyd'in bu düşüncesi Hucvîri tarafından şöyle ele alınır: "Tövbekâr, muhib ve âşiktir. Âşık, müşahede halindedir. (İlahi cemâli temaşa hali olan) müşahededede, cefayı (yani eskiden işlenmiş olan günahları ve kötü işleri) hatırlamak cefa olur. (Günahını hatırlayan salık) bir süre cefa ile beraber olur. (O halde) cefayı zikretme ve hatırlama vefaya (ve ruh safasına) hicap olur." (H 296 [432])

Sistemleştirme eğilimi taşıyan Hucvîri, *tevbe*'den, 'kebâir'den [büyük günahlar]

⁷ Abû Tâlib al Makkî, *Qût al qulûb fî mu'âmalât al mahbûb* [Ebû Tâlib el Mekki, *Katûl Kılûb fî Muâmelât el Mahbûb*], 2 cilt. (Kahire, H. 1310/1892-93), 1:244. Ne var ki Andrae, *In the Garden of Myrtles*'de, İbrahim'in Arap soyundan olduğunu kanıtıyor.

'tâat'a [itâat] dönüş olarak söz eder; *inâbe*, 'segâir'den [küçük günahlar] mahabbete, *evbe* ise nefsten Allah'a dönmektir (H 295 [430]). Bu üçlü ayrıma başka bir yerde rastlanmaz.

Süfîler, sık sık 'tövbenin bozulduğunu' biliyorlardı; bu daha sonraları İran şiirinde, şarap şişesinin kırılması şeklinde dile getirilmiştir; insan yeniden günaha girdiği için tekrar tövbe etmesi gerekiyordu. Mürşitler, tövbe kapısının açık kalacağından emindiler;

Tövbenin batı tarafında bir kapısı vardır; kıyamete dek halka açıktır
Güneş batıdan baş gösterinceye dek o kapı açıktır; o kapıdan yüz çevirmez.
(M 4:2504 [ve 2505])

diyor Rümî, Konya'daki Mevlânâ türbesinde de şu ünlü dizeler yazılıdır:

Gene gel, gene gel,
Binlerce defa tövbeni bozmuş olsan da gene gel.

Tarikatın ilk mertebelerinde müridin, *verâ* ve *zühd*'ü artırması gerekir. Züht, kavramların yine geleneksel üçlü ayrımına göre, mübah olan her şeyi terk etmek, dünyayı terk ve sonunda kalbi Allah'tan ayıran her şeyi, hatta züht düşüncesini bile terk etmektir. Bu doğal olarak, cennete gitme umudunu veya cehennem korkusunu da terk etmeyi içerir.

Şeriâtın kuşkulu saydığı şeyleri terk etmek zahit için kolaydı; ancak Müslüman cemaat tarafından caiz sayılan şeylerden bile vazgeçme eğilimi bazen anlaşılmasız boyutlara ulaşmıştır. Sofu hanımlar, komşunun mumunun ışığında yün eğirmeyeceklerdi; tek koyunu yanlışlıkla başka birinin otağında otlatan bir mutasavvıf, haram olacağından artık sütünü içmeyecekti. Yönetici sınıflardan gelen yiyecekler ya da başka bir şey sakıncalı kabul edilmiştir. Eskiden en sofu âlimlerin yönetimle ilgili görevleri reddettikleri gayet iyi bilinir; daha sonraki dönemlerde bile süfîlerle yöneticiler arasındaki ilişkiler gergin değilse de soğuktu; çünkü tasavvuf ehli, saf niyetle rini kirletebilecek herhangi bir temastan uzak durmuştur. Menkıbelerde ve şiirlerde, en çok da Attâr'ın destansı şiirlerinde, dervişin toplumsal eleştirinin sözcülüğünü yapmasının nedeni budur; toplumun yarasına parmak basar ve işlerin bozukluğuna dikkat çeker.

Hucvîrî, mutasavvıfın *mücerret* [tecrit ehli] olmasının gerekip gerekmediği (ki Hucvîrî'ye göre gerekmektedir) sorunuyla ilgili olarak, zühde eskiden beri önem verme ve 'helal yeme' hakkında görünüşe bakılırsa tipik bir hikâye anlatır; ancak bu

menkıbe, fazlasıyla abartılmış bir zühdü olduğu kadar bir anlık gafletin arkasından gelen cezayı da gösterir:

Ahmed b. Harb Nişaburî, bir gün kendisini selamlamak (hal ve hatırını sormak) için gelmiş olan Nişabur'un büyüklerinden ve ileri gelenlerinden müteşekkil bir cemaatle oturuyordu. Bu sırada ayyaş olan oğlu, sarhoş ve kâfayı çekmiş bir şekilde ud çalarak içeri girdi. Cemaatın yanından geçerek üst tarafa vardı, hiçbir kimseyi düşünmedi, kimseye aldırmadı, oradakilerin hepsi bu davranışa bozuldular. Ahmed, suratlarının asıldığını görünce; "Ne oldu ki böyle bozuldunuz" diye sordu. "Bu oğlanın sana aldırmadan bu şekilde senin üst tarafına geçmesine bozulduk ve utandık" dediler. Ahmed onlara dedi ki: "Oğlan mazurdur. Çünkü bir gece komşumuzun evinden yemek getirilmiş, ben ve ailem o yemekten yemiştik. O gece sohbet edip cinsi münasebette bulunmuştuk. Bu çocuk işte o sohbetten olmuştur. Sohbetten sonra üzerimize uyku basmış ve virdimiz zayı olmuştur. Sabah olunca, işimizi araştırdık (acaba neden uykuya dalarak virdimizi kaçırdık, diye düşündük); bize gönderilmiş olan yemeğin nereden temin edildiğini anlamak için komşumuza başvurduk. Komşu, "O yemek bize düğünden gelmişti" dedi. Bakıştırtıp soruşturduğumuz zaman, yemeğin sultanın hanesinden geldiğini öğrendik. (H 365 [516])

Daha sonraki süfi metinlerinde, zühtten çok, karşıtı olan hırsla vurgu yapılır; hırsla hem zahitliğin hem de gerçek fakrın karşıtıdır. İranlı şairler okuyucularını, "ejderhadır, küçük bir şey değil" (M 5:120 [a.y.]) dedikleri hırsla karşı bıkmadan usanmadan uyarılmışlardır. Bu nitelik, tarihin gösterdiği gibi yalnızca dünyevi önderlerde değil, en yüksek manevi mertebeye ulaştığını savunan ve içindeki hırsla gizlemek için görünüşte zahitliği kullanan pek çok kişide de bulunuyordu. *Zahid-i zahirperest*, yani zahiri şeylere tapan zahit, başka bir ifadeyle samimi olarak bencillikten uzaklaşamamış ve kendini severek teslim etmemiş kişiler birçok İran şiirinde alaya alınmıştır.

Tarikatın tövbe ve züht ile girilen sonraki aşaması –Kitabı Mukaddes'teki anlamıyla 'ten'e karşılık gelen– nefse, aşağı benliğe, temel içgüdülere karşı sürekli bir mücadeleyi içerir. Müminler, Kuran'da, "Rabblarinin yüceliğinden korkup nefslerine boş hevesleri yasaklamaları" (Sure 79:40) konusunda uyarılmışlardır. Çünkü nefis, kabahatlerin, günahların ve aşağı niteliklerin kaynağıdır ve süliler nefis ile mücadeleye "en büyük cihat" demişlerdir; çünkü hadiste "baş düşmanın [nefsin], iki yanının arasındadır" (L 12 [15]) denir. Kuran'daki "en-nefs el-emmâre bi's-sü," "kötülüğü emreden nefis" (Sure 12:53) ifadesi, sülilerin arınma yönteminin başlangıç noktasını oluşturur. Ayrıca Kuran'da "en-nefs el-levvâme," "kendisini kınayan nefis" (Sure 75:2) ifadesi de yer alır ki, bu da aşağı yukarı insanların eylemlerini gözetleyen ve onları de-

netleyen bir bilince karşılık gelmektedir. Sonunda, “*mutmainne*,” “sükûna kavuşan” nefis (Sure 89:27) olur; bu durumda, Kuran’a göre vatanına, Rabbine dönmüştür.⁸

Müridin başlıca görevi, nefsin heva ve heveslerine karşı koymaktır. İbn Hafif, mürit için nefse mûsamaha göstererek ve kolaylaştırıcı yorumları kabul ederek davranmak kadar daha tehlikeli bir şey yoktur, der.⁹ Nefsini kötü sıfatlardan arındırıp yerlerine karşıtlarını, övgüye değer nitelikleri koymak her salikin sorumluluğudur. Velayetnameler, heveslerini terbiye etmede ustalaşmışların yöntemlerini ve bunu başaramadıklarında çarptırıldıkları türlü cezaları anlatan hikâyelerle doludur.

Nefs gerçektir ve pek çok hikâyeye onun, bedeninin dışında da görülebildiğinden söz eder. Bazen yiyecek isteyen, ancak terbiye edilip uzaklaştırılması gereken siyah bir köpek biçimine girer; kimi mutasavvıflar da nefsinin, sarı bir köpek ya da fare suretinde boğazlarından çıkıp gittiğini görmüşlerdir (H 206 [320]). Zavallı saliki ayartmaya ve dolandırmaya çalışan söz dinlemez bir kadına da benzetilmiştir (nefs Arapçada dişil bir kelimedir!). Tekrar tekrar yinelenen bir imge de, binicisini hedefine götürmesi için aç bırakılıp riyazet ve terbiye ile yola getirilmesi gereken inatçı bir at ya da katırdır (H 202-204 [315 319]).¹⁰ Bazen de söz dinlemez bir deveye benzetilir; Rûmî, aklın nefisle mücadelesini, Mecnun’un, devesini doğru yöne, sevgilisinin çadırına doğru yöneltmeye çalışmasına benzetir (M 4:1532 [1533]) ve Sindli Şah Abdüllatif gibi, çölün olduğu yerlerde şairlerin bu benzetmeden özellikle hoşlanmaları doğaldır. Nefsin domuza benzetilmesi de az rastlanan bir şey değildir. Özellikle Attâr’ın şiirinde görülür; kendisinden önceki Senâî gibi domuzunkine benzer tabiatlarına boyun eğenlerin domuza dönüşeceğini düşünmüştür (U 236-37; R 102-3).

Nefs bazen, Musa’nın imana çağrısına kulak vermeyip kendisine tanrılık atfeden ve bunun sonucunda da Kızıl Deniz’de boğulan benmerkezci Firavuna benzetilmiştir (U 16; M 4:3621 [a.y.]). Ya da kutsal Mekke’ye zorla girip de taş yağmuruna tutulup kaçan Ebrehe’ye benzetilmiştir (SD 313; krş. Sure 105:1).

Nefsin yilana dönüştüğü söylendiğinde eski halk inançları canlanır; ancak Musa’-

⁸ A. Tâhir al Khânkâhî, *Guzîda dar akhlâq û taşawwuf* [A. Tâhir el Hânkâhî, *Güzide dar Ahlâk û Tasawwuf*], ed. İraj Afshar [İrac Afşar] (Tahran, 1347 sh./1968), s. 224.

⁹ ‘Abdur Raḥman as-Sulamî, *Kitâb ṭabaqât aş-Şüfiyya* [Abdurrahman es Sülemî, *Kitâb ı Tabakâtü’s Süfiyye*], ed. Nûraddîn Sharîba [Nureddin Şerîba] (Kahire, 1953), s. 465.

¹⁰ Annemarie Schimmel, “Nur ein störrisches Pferd,” *Ex Orbe Religionum Festschrift Geo Widengren* içinde (Leiden, 1972).

nın asaya dönüştürdüğü yılan gibi bu yılan da yararlı bir değneğe dönüştürülebilirdi. Bununla birlikte manevi şeyhin gücünün, yılanı kör edebileceği düşüncesi daha yaygındır; halk inancına göre yılan zümrüde bakınca kör olur (zümrüdün yeşil rengi ile pirin ruhsal gücü arasındaki ilişki dikkate değerdir). Böylece şeyhin etkisi nefis yılanını zararsız hale getirir (M 3:2548 [2549]).

Eğitilen at ya da köpek imgesi, süfinin etkinliği hakkında en doğru izlenimi verir; aşağı nitelikler öldürülmeyecek, ama onlar bile Allah yolunda hizmet edecek şekilde eğitilecektir. Muhammed hakkında anlatılan bir hikâye, nefsin eğitilmesi düşüncesini çok iyi ifade eder; 'aşağı nitelikler, içgüdüler' için burada kullanılan ifade Şeytan'dır! Şeytanının nasıl davrandığı kendisine sorulduğunda "Esleme şeytanî, Şeytanım Müslüman oldu ve ne dersem yapar" demiştir, yani bütün aşağılık nitelikleri ve içgüdüleri Allah'a hizmette faydalı bir araca dönüşmüştür. Her açıdan Allah'a itaat etmek koşuluyla, nefis sahibine itaat edecektir; çünkü dünyadaki her şey, kendi iradesini bütünüyle Allah'ın iradesine teslim etmiş birine itaat eder.

Nefs terbiyesi, daima süfilerin sevdikleri bir konu olmuştur, hiç bıkmadan hilelerine karşı müritlerini uyarışlardır; dikkatle gözlenip yok edilmesi gereken, yalnız duyusal heveslerin kaba biçimi içindeki nefis değil, riya ve müddei [sahte sofu] kılığındaki nefistir de. Rûmî, Zünnün'un dört yüz yıl önce dile getirdiği bir uyarıyı yeniden dile getirerek,

Nefsin sağ elinde tesbih ile Musaf vardır; yemindeyse hançer ve kılıç
gizlidir, (M 3:2554 [2555])

der. Sürekli ibadet veya namaz bile nefis için bir zevk kaynağı olabilirdi; dolayısıyla mutasavvıf her türlü alışkanlıktan kurtulmak zorundadır; çünkü aksi halde nefsi daha ince bir yöntemle onu alt edecektir (N 98 [231]). "Tâatların hazzı ile aldanmaktan" sakınmak gerekir (N 83 [213]); çünkü bu öldürücü bir zehirdir.

Saliki bekleyen en büyük tehlikelerden biri, tembellik veya aylaklıktır; hedefine ulaşmadığı sürece, onun için en iyisi, çukur kazmak gibi kendisini görünüşte zararsız işlerle oyalamaktır (N 156, 90 [299-300]); bir an bile boş durmamalıdır; çünkü "aylaklık (ferâğ) beladır" (N 90).

Nefsin talim ve terbiyesi için ana araç eskiden olduğu gibi bugün de oruç ve uykusuzluktur. İlk zahitlerin "Kâim el-leyl ve saim ed-dehr", "Geceleri, ayakta namaz kılarak; gündüzleri, sürekli oruç tutarak" geçirdiklerinden sık sık söz edilmiştir. Süfi âdabının üç unsurunun, *killet-i taam*, *killet-i menâm*, *killet-i kelâm*, yani 'az yemek', 'az uyku,' 'az konuşma' (bunlara, çoğunlukla halvet de eklenirdi) olduğunu söyleyen

eski bir söz, bin yıl önce geçerli olduğu gibi bugün de geçerlidir.

Uykusuzluk, tasavvuf yolundaki en etkili araçlardan biri olarak kabul edilmiştir –“Göz, uyumak yerine ağlar”¹¹– ve süfi olmadığı kesin olan halife Ömer’in (634-44), “Uykuyu ne yapayım ben? Gündüz uyursam Müslümanları, gece uyursam ruhumu kaybederim” (G 1:318) dediği rivayet edilir. Zahit, gecelerini Kuran’da tavsiye edildiği gibi Rabbiyle mübarek sohbetle bulunma hazzına eriştiği namazla geçirirdi. Pek çok mutasavvıf, uyku bastırıldığında bacaklarını uzatmaz ya da yere uzanmazdı; kaynaklara inacak olursak, bütün bu mutasavvıflar yıllar boyu süren uzun uykusuz gecelerin sonunda ilham alacaklarına inanıyorlardı. Bu tutumla ilgili olarak anlatılan en güzel hikâye yüzyıllarca dilden dile aktarılmıştır: Şah Kirmâni kırk yıl uyumamış, fakat sonunda uykuya yenik düşmüş ve Allah’ı görmüştü. Bunun üzerine Şah Kirmâni şöyle bağırdı: “Ya ilahi ben seni geceyi uykusuz geçirerek aradım, ama rüyada gördüm seni.” Allah şöyle cevap vermişti: “Ey Şah! İşte o uykusuz geçirdiğin geceler sayesinde aradığını elde ettin. Şayet orada uyusaydın, burada göremezdin” (H 138 [241]). Bu zahitler ve süfiler –daha sonraki şairlerin mükemmel bir şekilde ifade ettikleri gibi– ne doğudan ne de batıdan, gece yarısı doğacak bir güneşi görmeyi ve böylece herhangi bir dünyevi ışığa benzemeyen manevi bir aydınlanmayı tatmayı umuyorlardı (krş. U 160).

Ne var ki pratik amaçlarla *killet-i taam*, ‘az yemek’ bile uyumamaktan daha önemlidir. Süfiler, sürekli değilse de, genellikle oruç tutarlardı. Pek çoğu, her Müslümanın oruç tuttuğu ramazanda orucu uzatıyordu; ancak orucu daha zorlaştırmak için *Savm-ı Davudî*’yi icat etmişlerdir, yani orucu bir gün tutup, bir gün tutmuyorlardı; böylece bedenleri her iki duruma da alışmıyordu. “Orucun hakikati imsâktır (kendine hâkim olma, nefsi zaptetme, geçici ve bayağı arzulara galip gelmedir). Yolun tümü bunda gizlidir” (H 321 [462]).

“Açlığın simyası”ndan söz eden ilk mutasavvıf, bildiğimiz kadarıyla, Horasan züht okulundan Şakî el-Belhî’dir. Kırk gün boyunca aç durmanın, kalbin karanlığını aydınlığa çevireceğini ileri sürmüştür (W 216) ve ilk süfilerin pek çok sözünde açlık övülür; “Açlık, Allah’ın nezdindeki hazinelerdedir ve sevgisine mazhar olanlara verdiği bir lütfudur” (L 202 [207]). “Açlık Allah’ın yemeğidir, Allah dürüstlerin bedenlerini onunla diriltir” (M 5:1756 [1743]) der Rûmî. Allah oruç tutana daha güzelini,

¹¹ Muhammad Gîsûdarâz, *Dîwân anis al ‘ushshâq* [Muhammed Gîsûdrâz, *Divan Enisü’l Uşşâk*] (tarih ve yer belirtilmemiş) s. 18.

yani ruhsal besini verir. Ancak “açlık zahitlerin gıdasıdır, zikir ise ariflerin” (N 157 [301]).

Müslüman gizemcilerin oruç süreleri hakkında anlatılanlar şoke edicidir. Bunların doğruluğundan kuşkulanmak için pek bir sebebimiz de yok. Oruçluyken ölmeye arzusu, süfinin, ıstırapı dindirmek için dostlarının ağzına koydukları bir parça ıslak pamuğu fırlatıp atmasına neden olabilir (N 245 [390]). Beslenmedeki bu aşırı kısıtlamanın, süfilerin uzun ömürlü olmalarını ne ölçüde etkilediği araştırmaya değer bir konudur. Çoğunun ömrünün çok uzun olması şaşırtıcıdır.

Yalnızca komünyon ekmeğiyle yaşayan ilk Hıristiyan keşişler gibi Müslüman veliler de manevi hayata ulaşmanın en iyi yolunun açlık olduğunu düşünüyorlardı. Dünyevi besinden yoksun kalma, *işrâk*'in [aydınlanma] önkoşuluydu. “İçti dolu olsa ötebilir miydi ney?” diye tekrar tekrar sorar Rûmî. İnsan ancak kendini aç ve içini boş tuttuğu sürece ilhamın ilahi nefesini alabilir.

Rûzbihân Baklî, yetmiş gün boyunca oruç tutan bir veliden söz eder, bütün bu süre zarfında *samediyet*'i, ‘ezeliyeti’ müşahede etmiştir: “Bu hal içindeyken besini, ‘Bana yediren içiren O’dur’ (Sure 26:78) ayeti olur.” “Bu artık mücahede makamı değil, müşahede makamıydı.” (B 364). Böyle bir durumda açlık, artık nefsi terbiye etmenin bir aracı değil, ilahi lütuftur: Ruhani kişinin [nefsi fani olanın] gıdası ibadettir (H 303 [440]) ve süfi ilahi nurla beslenir (M 4:1640-44 [a.y.]). İbn Hafîf gibi kimi mutasavvıflar gıdalarını azaltma ve sürekli oruç tutma hedeflerinin, sürekli ibadet halinde yaşayan meleklerle benzetmek olduğunu açıklamışlardır (X 107).

Cibril’in gücü de mutfaktan değil, varlığı yaratandan gelmede.

Böylece şu Tanrı abdâlinin gücünü de Tanrı’danbil; yemekten, tabaktan

değil. (M 3:6-7 [a.y.])

Süfilerin söylemekten hoşlandığı gibi “Mezarın lokması” olan bedeni umursamanın manası yoktu; bir deri bir kemik olunmalıydı (D 777).

Kimi zahitler orucu ve açlığı, neredeyse “boş mideyi putlaştırma” derecesinde abartmışlardır (W 216). Bazı süfilerin açlıktan öldükleri durumlar olmuştur (L 417). Bazıları da sadece oruç tutmakla ve gıdalarını en aza indirmekle kalmamış üç günde bir müşhil almışlardır.¹²

¹² Umar Muhammed Daudpota, *Kalâm i Gîrhôrî* [Ömer Muhammed Daudpota, *Kelâm i Gîrhûrî*] (Haydarabad, Sind, 1956), s. 23.

Oysa büyük üstatlar açlığı sadece manevi gelişimin bir aracı olarak onaylamışlardır, açlığı bir amaç haline getirmeyi değil. Tıpkı yıllarca sürdürdüğü inanılmaz sertlikteki züht hayatından sonra yiyecekten hem de lezzetli yiyeceklerden zevk alan Ebü Said b. Ebi'l-Hayr gibi; sonraki mutasavvıfların pek çoğu “önüne bir lokma atıp nefis köpeğini susturmanın daha iyi olacağı”¹³ konusunda hemfikirdiler.

Daha onuncu yüzyılda, süfilerin helvaya düşkünlüklerinden söz edilmesi hayli ilginçtir. Onbirinci ve daha sonraki yüzyıllarda şairler, küçük düşürme amacıyla, şeker, pirinç ve süt zikri yapan ak saçlı süfilerden söz ederler (SD 149). Bu aşağılayıcı tutum, sürekli yiyecek zikreden süfileri eleştiren Bedil'in (ölm. 1721) şiirinde de yankılanır. Muhammed İkbâl de (ölm. 1938) sahte müride, Allah kuluna “şahdamarından daha yakın”dır (Sure 50:16) midesinden değil, dedirtir.

Daha sonraki birçok tarikatın öğrettiği, aşırı açlık ile aşırı yeme arasındaki orta yol, müridin gelişimi için en güvenli olanıydı (N 395). Sonraları ortaya çıkacak olan Nakşbendiye ve diğer ılımlı tarikatlara göre, gerçekten oruç tutanlar, zihinlerini Şeytan'ın telkin yiyeceğinden uzak tutan ve böylece kalplerine herhangi bir kötü düşünceyi girmesine izin vermeyenlerdir: “Böyle kişilerin uykusu ibadettir. Yürümeleri, gülmeleri ve durmaları, Allah'ı yüceltme; soluk alıp vermeleri, Allah'a hamd etmedir.”

En önemli makamlardan biri de *tevekkül*, Allah'a tam güvendir ve kendini O'na teslim etmektir. İsviçreli bilgin Benedikt Reinert'in bu konuya hasrettiği kitabı, tasavvufun ilk döneminin kavramları konusunda geleceğin araştırmalarında örnek alınmalıdır.¹⁴ Tevekkülün tanımlanması, klasik süfi düşüncesinin kavranması açısından merkezi bir önem taşır. Hasan-ı Basri'nin manevi torunu Dârânî'ye göre, zühdün zirvesidir. Çok geçmeden tevekkülün, müminin bir sıfatı mı, yoksa tam imanın bir sonucu mu olduğu sorunu ortaya çıktı. Sünni düşüncenin temsilcisi Muhâsibî, tevekkülün derecesinin, insanın imanının derecesine göre değişebileceğini ileri sürdü. Dokuzuncu yüzyıl boyunca –belki de Şakîk el-Belhî ile başlayarak– sofular, Zün-nün'un “yakın [kesinlik]” olarak tanımladığı bu tutumun çeşitli yönlerini ele almışlardır. Bu tanımlara göre gerçek tevhit tevekkülü gerektirir: Mutlak olan Allah

¹³ Dârâ Shikôh, *Sakînat al auliya'* [Dârâ Şükûh, *Sekinetü'l Evliya'*], ed. M. Jalâli Nâ'inî [M. Celâli Nâini] (Tahran, 1334, sh./1965), s. 238.

¹⁴ Benedikt Reinert, *Die Lehre vom tawakkul in der älteren Sufik* (Berlin, 1968), tevekkülün gelişimi ve dalları konusunda mükemmel bir incelemedir.

tek faildir; dolayısıyla insan tamamıyla O'na güvenmelidir. Başka türlü tanımlanacak olursa: İlahi kudret her şeyi kucakladığı için insanın O'nun kudretine tam olarak güvenmesi gerekir.

Soruna kader açısından yaklaşırsa yine aynı sonuca ulaşılır. Rızık, ezelin ezelinde sağlanmıştır. Kaygı nedendir o halde? Allah'ın isimlerinden biri Rezzâk, 'rızk veren' değil midir? Doğumundan, hatta döl yatağına düştüğü andan itibaren, önce kanla sonra sütle besleyerek her varlığa merhamet göstermiştir. Her şey Allah tarafından yaratıldığından ve O'na ait olduğundan, insanın mutlak olarak sahip olduğu hiçbir şey yoktur; dolayısıyla bir şeyi cezbetmeye veya reddetmeye çalışmak boşunadır. Islama göre "insanın nasibinde ne varsa ancak onu alır"; bu, yiyecek olur, mutluluk olur ya da ölüm olur.

Bazı Mezmurlar'da ve Hıristiyan geleneğinde olduğu gibi Allah'ın her şeyi kuşatan hikmetinin, kudretinin ve şefkatinin yarattığı ezici duygu, İslam geleneğinde de yansır. "Allah'a gerektiği kadar tevekkül ediyorsanız, kuşları beslediği gibi sizi de besler" hadisi, İncil'deki sözleri hatırlatmaktadır. Kuran'a dayanılarak geliştirilen Allah'ın insanı besleyeceği ve ona bakacağı vaadine olan derin güven, Müslümanın yaşamına nüfuz etmiştir. Senâî yaklaşık 1120'de şöyle demişti:

Rızkın Çin'deyse
Kismet atı eyerlenmiştir zaten,
Alıp seni ona götürür,
Yâ da sen uyurken onu sana getirir. (s 106)

Bugün bile Müslüman entelektüeller şöyle derler: "Rızkın neredeyse, onu orada bulursun, o da seni orada bulur."

Günümüz insanının kulağına tuhaf gelse de, Allah'ın merhametine mutlak ve umut dolu güven anlamındaki *hüsni-zann*, yani 'Allah hakkında iyi düşünceler beslemek' ifadesi, Müslüman gizemcilerce sık kullanılır. Allah insan için neyin iyi olduğunu kesinlikle bilir ve ezeli ve ebedi hikmetiyle rızık verir, öldürür, cezalandırır veya bağışlar. Bu tutum, milyonlarca Müslümanın dayanma gücünün kaynağı olmuştur; ancak bu genellikle kaderciler açısından anlaşıldığı için, kör talihlin stoacı kabulüyle karıştırılmış olmaz. Rızkın önünde sonunda insana erişeceği inancı, ilk mutasavvıflardan birisi tarafından öyle abartılmıştı ki, müridi kurumuş bir kavun kabuğunu almak için elini uzattığında buna engel olmuştu.

Tevekkül, içselleştirilmesi anlamında, tevhide gerçekleştirmek demektir; çünkü yaratılmış bir varlığa güvenmek ya da ondan korkmak *şirk-i hafî*, 'gizli şirk' olurdu.

Tevekkülün bu yönü süfi psikolojisinin temel gerçeklerinden biridir: Her duygu ve düşünce, tali bir sebep olmadan ihlasla Allah'a yöneltilir yöneltilmez, artık ne insanlar ne de hayvanlar mutasavvıfa kötülük yapamaz. Böylece tevekkül tam bir iç huzuru doğurur. Yanında gerekli erzakı ve kendini koruyabileceği bir silahı olmadığı halde aslanlardan veya haydutlardan korkmadan, tevekkül içinde çöllerde dolaşan süfiler hakkında anlatılan pek çok hikâye, bu tutumu oldukça romantik bir tarzda yansıtır. Kaderin cilvesine bakın ki tevekkül üstatlarından biri olan Ebü Türâb en-Nakşebî çölde aslanlara yem olmuştur (Kıı 17 [113]).

Abartılmış tevekkül insanı tam bir edilgenlik içine sokabilirdi. Bu durumda, Dicle'ye düşen derviş gibi tuhaf figürler ortaya çıkabilir; dervişe "Kurtulmak istiyor musun?" diye sormuşlar "Hayır" demiş; "Ölmek mi istiyorsun?" demişler, yine "Hayır" demiş; ne diye istekli olsundu ki, Allah onu yarattığında boğulup boğulmayacağına karar vermişti zaten. Tevekkülün sağlıksız aşırılığından söz eden başka bir menkıbe, herhangi bir tedbir almadan (*alâ't-tevekkül*) çöllerde dolaşan Iraklı süfi İbrahim b. el-Havâss hakkındadır. Ancak bir meslektaşı bunun fazla ihmalkârlık olacağına inanmaktadır; çünkü "Üzerindeki süfi giysisi onun adına istekte bulunur" diye düşünmektedir, ona sık giysiler giydirip gerçek tevekkülü öğrenmesi için çöle göndermiştir (x 105). Gene aynı salık, sofı yolcuların koruyucusu Hızır'ın eşliğini istemeyecekti; çünkü onun lütufkâr eşliği, tevekkül anlayışına ters gelmiştir; Nemrud kendisini alev alev yanan odunların üzerine attığında bile İbrahim Cebrail'in yardımını geri çevirmemiş miydi? Bu tevekkülü üzerine Allah ateşi, serin bir gül bahçesine dönüştürerek onu ödüllendirmişti. Her şey Allah'ın elindeyse, süfi zahit tehlike diye bir şeyi nasıl düşünebilirdi? Allah nasılsa rızkını verecekse, kısmetinde varsa, geçimini sağlamak için niçin bir meslek edinsindi ki?

Zahit, dünyevi olan her şeyi murdar kabul ediyordu; uğraşmaya değer yeterince temiz bir şey yoktu. İşle güçle uğraşıp kendini kirleteceğine, gece gündüz ibadet etmek daha iyiydi. Çalışsa bile niçin bir günlük ihtiyacından fazlası için çalışsındı ki? Para ya da mal biriktirmek büyük günah kabul edilmişti; insan bir saat sonra da hayatta olup olmayacağını veya sabaha çıkıp çıkmayacağını biliyor muydu ki? *Tül-i emel*, yani hırs, tamah; tasavvufta en sevilmeyen davranışlardan biridir. Gazâlî'nin *Ihyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinin "Havf ve Recâ" adlı bölümü bu duyguları yansıtır ve tasavvufun ilk döneminin sert bakış açısını berrak bir şekilde resmeder. Tam tevekkülün tipik temsilcileri sayılamayacak mutasavvıflar bile, genellikle bütün paralarını akşama dek tüketirler ya da cumaya kadar sahip oldukları her şeylerini dağıtırlardı. Herhangi bir tıbbi müdahaleyi de geri çevirirlerdi.

İlk dönem süfi düşüncesi ve uygulayımı açısından tevekkül sorununun ne kadar önemli olduğu, tasavvuf hakkındaki ilk temel eser olan Ebû Tâlib el Mekkî'nin *Kütü'l-Kulûb*'unun altmış sayfasının (küçük yazılarla yazılmış büyük boy sayfalardır) bu konuya ayrılmış olmasından anlaşılabilir; tasavvufun hiçbir yönü bu kadar yer tutmamaktadır kitapta. Mekkî'ye yoğun bir şekilde dikkat çeken Gazâlî aracılığıyla, bu düşünceler ortaçağ İslam dünyasında yaygın bir şekilde bilinir hale gelmiştir. Bununla birlikte ne kuralcı Hanbelilerin Sünni anlayışı, ne de ılımlı süfiler tevekkül kavramını aşırı vurgulanmış haliyle kabul etmişlerdir; yukarıda sözünü ettiğimiz abartmalar, önde gelen sofuların çoğu tarafından eleştirilmiştir. Bu abartılmış tutumları sünnetin ihlali saymışlardır; Muhammed, bedevinin birine: "Önce deveni bağla, sonra tevekkül et" dememiş miydi? Sehl et Tüsterî, 'dünya' hayatıyla tam tevekkülü bütünleştirmeye çalışan mutasavvıfın mükemmel bir örneğidir ve çağdaşı Cüneyd, müritlerine çalışıp kazanma konusuna nasıl yaklaşmaları gerektiğini öğretmiştir: "Ulu ve Yüce Allah'a insanı yaklaştıran ameller (ibadetler) hangi anlayışla ya pılıyorsa, mal kazanma işi de o anlayışla yapılmalıdır. İnsan, kazanma işi ile tıpkı yapılması teşvik edilen nâfile ibadetler gibi meşgul olmalıdır; rızık celb etmek ve menfaat sağlamak için değil" (κ 73 [124]).

Zamanla tevekkül dışsal eylem olmaktan çok manevi bir tutum olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Herkes ilk zahitlerin desteklediği kimi ideallere göre yaşamış olsaydı, İslam imparatorluğunun bütün ekonomik ve toplumsal yapısı çökerdi. Ne var ki tasavvuf yolunda temel bir makam ve manevi bir güç, ilahi hikmete ve kudrete sarsılmaz bir güven olan tevekkül, bugün bile Müslüman dindarlığının önemli bir unsurudur.

Tasavvufi hayatın temel tutumu *fakr*'dir (fakirlik). Kuran'da (Sure 35:15) Allah'a muhtaç olan insanla, Ganî [Zenginliği Sınırsız] ve Hamîd [Övgüye Layık] olan Allah bir tezatlık oluşturmaktadır; fakirlik kavramının tasavvufi kökleri burada yatar. Aslında Batı'da mutasavvıflar adı altında tanınan temel isimler –çoğu kez çarpıtılmış imgeler olsalar da– fakir ve derviştir. Fakirlik, hadise göre "*fakru fahri*", "fakirlik övüncümdür" diyen Peygamber'in sıfatlarından biriydi. Peygamber'in aile üyeleri ve ev halkının [ehl i beyt] fakirliği ve muhtaç durumları konusunda sayısız menkıbe vardır.

Süfiler zahiri fakirliği tasavvuf yolunun başlangıcında gerekli bir makam saymışlar, mümkün olduğu kadar uzun süre, çoğu kere de hayatları boyunca bunu korumaya çalışmışlardır. Kimi büyük mutasavvıfların aşırı yoksulluğunu dokunaklı bir biçimde anlatan hikâyelerin doğruluğundan kuşkulanmak için bir neden yok. Muta

savvıfın üzerinde uyuduğu ve çoğu kez dünyadaki tek malı olan hasır, daha sonraki İran şiirinde manevi zenginliğin simgesi haline gelmiştir; çünkü sahibine Süley man'ın havada uçan tahtından daha yüksek bir mevki kazandırmaktadır:

Fakirlik âdabının kitabını yazacak olan herkes
bedeninin sayfalarına hasırının şeritleriyle çizgi çeker.¹⁵

Manevi anlamda fakirlik, servet arzusunun olmayışıdır; bu, öteki dünya nimetlerine kavuşma arzusunun yokluğunu da içerir. Gerçek fakrın görünümünden biri de, mutasavvıfın hiç kimseden bir şey istememesidir. Son derece fakir olan Ensârî, varlıklı dostlarından, vereceklerinden emin olmasına karşın bir battaniye bile istememiş, “Perişan halimi görmüyorlarsa, neden onlardan isteyeyim ki?”(N 347 [493^a]) demiştir. Çünkü el açmak demek, yaratılan bir varlığa bel bağlamak ve bir şey almak, verene karşı nefsi minnettarlıkla dolduracaktı; bu yük, çok ağır ve mahcup edici kabul edilmiştir; gerek şiirde gerekse günlük konuşmada bu minnet duygusu, mümin için olumsuz bir değer taşır.

İnsanın ne bu dünyada ne de öbür dünyada kendisi için bir dileği yoksa, o za man ona gerçek fakir denilebilirdi (N 111 [246]). Bir şeye sahip olmak, o şey tarafından sahip olunmak demektir; dünya, mallarının bazılarını sahip olanları büyüler, oysa “sâdık fakir, her şeye sahip olan, hiçbir şeyin kendisine sahip olmadığı kişidir” (L 108 [111]). O yalnızca Allah'a muhtaçtır, başka bir şeye değil.

Daha sonraki süfîler bu mutlak yoksulluk kavramını öyle bir hale getirdiler ki, ilk zahitlerin fakirlik ideali İsa bile fakirlikte eksik görüldü; yanında bir iğne taşırdı ki bu da dünyayla ilişkisini tamamen kesmediğinin kanıtıydı. Bu yüzden kendisine Rabbin yanında değil, göğün dördüncü katında yer verilmişti. İranlı şairlerin, fakirliği övme konusundaki sevdikleri hikâyelerden biridir bu (krş. sđ 85).

Hucvîrî, fakirliğin biçimi ve özü hakkında isabetli sözler söylemiştir: “Şekli fakr, zaruri (maddi ve mali) bir iflastır. Hakiki fakr ise (Hakk'a) ihtiyari bir yöneliştir” (H 19 [100]). Tutumları doğru olduğu sürece, yani zahiri zenginlik ve kudreti onu ilgi

¹⁵ Abû Tâlib Kalım, *Divân*, [Ebû Tâlib Kelım, *Divan*], ed. Partaw Baiğâ'î [Pertev Beyzâi] (Tahran, 1336 sh./1957), gazel no. 316.

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: “Onların hepsi zengin ve malları olan kişilerdi. Her ne istesem verirdiler. Ama hiçbir şey istemezdim. Onlara halimi belli etmezdim. Benim hiçbir şeyim olmadığını ve kimseden de hiçbir şey istemediğimi bilmelerine ne lüzum var, derdim” çn.

lendirmiyorsa ve her an bunlardan vazgeçmeye hazırsa derviş de, süfi de zengin olabilirdi. Nihai sonuç –bu dünyayı ve öteki dünyayı terk ettikten sonra– *terk-i terk*, yani terk eyleminin kendisini de terk etmektir; fakirliği, feragatı ve terki tümüyle bırakmak ve unutmaktır. 900 yıllarında, Bağdat'ta ve başka yerlerde, yoksulluk mu üstündür yoksa zenginlik mi tartışması vardı. Süfilerin çoğu rıza ile birlikte olan fakr halinin, zenginlikten üstün olduğu kanısındaydı (N 417 [589]); bu, Ebü Necib es-Sühreverdî'nin *Âdâb-ı Mürîdîn* adlı kitabında olduğu gibi ortaçağ tasavvufunda da mevcut olan genel çözümdü.

İlk kaynakların çoğu gerçek fakire övgülerle doludur ve bazen de onu gerçek süfiyle eşit sayar. Bununla birlikte Ebü Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif*^Φ adlı yapıtında 'zahit', 'fakir' ve 'süfi' arasında bir ayırım yapmasından sonra, Câmî, fakiri teknik anlamda, gerçek süfiden daha aşağı bir seviyede kabul etmiştir; çünkü fakr, yol üzerinde bir makamdan başka bir şey değildir. Fakirliğin kendisi bir hedef haline getirilirse, "fakrı ve nefsin ahiretteki hazzını istemesi" fakirle Allah arasında bir perde haline gelir (N 11 [76]). Bu, temel olarak İbn Hafîf'in sözünün daha ayrıntılı bir ifadesidir: "Sevgisi yüzünden, Allah'ın kendi zatı için seçtiği (*istifâ*) kişidir süfi; fakir ise {Allah'a} yaklaşma umudu içinde kendini fakirliğiyle arındıran kişidir." (N 12 [76*]).

Kimileri de, Rûmî'nin ilginç benzetmesinde olduğu gibi fakrı mutasavvıfın temel niteliği olarak övmüşlerdir:

En yüce şeyhe benzer o, mürittir tüm gönüller,
Aşıkların kalpleri onu tavâf eder. (D 890)

Hucvîri fakirliğin bu türünü çok güzel anlatmıştır:

Derviş, fakrın tüm manalarında ariyettir, bütün sebeplerde ve vasıtalarda bigâne [kayıtsız] olan asl ve esastır. Fakat Rabbani sırların güzergâhıdır. Böylece onun işleri kendi kazancından hasıl olur; fiilin kendisine nispet edilmesi de

^Φ Türkçesi için bkz. Şihâbuddin Sühreverdî, *Gerçek Tasavvuf (Avârifü'l-Maârif)*, çev. Dilaver Selvi, Semerkand, 1999 –çn.

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: "Süfi o kimsedir ki, Hakk sübhanehu ve Teâlâ severek onu kendisine dost edinmiştir, yani fani kılmıştır. Fakir o kimsedir ki, kendi nefsi-ni fakr içinde Allah'a yakın olmak için tamamen fani kılmıştır, yani Allah, süfiyi severek kendine dost edinmiştir. Halbuki fakirin fakr hayatı yaşamasından maksadı, Allah'a yaklaşıp şarak nefsinin kurtarmaktır" çn.

bu sayede kabil olur, manalar ona izafe ve isnat edilir. Dervişin işleri, ka zanma kaydından kurtulursa, fiilin ona nispet edilmesi mümkün olmaz. Bu takdirde o, üzerinden geçen şeye yol olur, bu yolun yolcusu olunaz. (H 29 [109])

Fakr burada, Rûmî'nin *Mesnevi*'de (M 5:672 [a.y.]) dediği gibi mutasavvıfın hedefi olan *fena* ile hemen hemen eşit sayılır. Attâr'a göre, *fakr* ve *fena*; istek, aşk, marifet, istigna, tevhit ve hayret vadilerinden sonra yolcunun, Allah'a giden manevi yolda geçtiği yedinci ve son vadidir (MT).

Tasavvufun sonraki dönemine ait klasik sözler arasına alınmış bir ibare uydurulmuştur: “*el-fakr izâ temme hüve Allah*”, “fakr kemale erince (tamamlanınca), geriye Allah'tan başka bir şey kalmaz.” Mutlak fakr içinde fena olan kalp, Allah'ın sonsuz zenginliğinde yaşar ya da daha doğrusu, mutlak fakr mutlak gınaya [zenginlik] dönüşür. Söz konusu cümleyi yazanın hissettiği şey bu olsa gerek. Bu cümlenin kökeni bilinmiyor. Bazıları bunun hadis olduğunu söyler. Bazıları Veysel Karanî'ye atfeder; ancak bu olanaklı değildir. Câmî (N 267 [411]), Harakânî'nin bir müridine atfeder; bu tarihsel olarak mümkündür. Kaynağı ne olursa olsun bu cümle, onbirinci yüzyıldan sonra tasavvuf ehli arasında sıklıkla kullanılmıştır; Rûmî (D 1948 [4:475^{*}]), Câmî gibi düşkündür bu söze; Kâdiriye ve Nakşbendiye tarikatları gibi tarikatlar bu sözü Ma lezya'ya kadar duyurmuştur.¹⁶

Fakrın fena ile eşitliği, ve şeylerin olumsuz, var olmayan yönlerini vurgulama, İslam sanatında, camilerin izleyicide azamet duygusu uyandıran geniş boş mekânıyla ifade edilir. Bu, arabesk bezemelerdeki veya hüsnü hattaki negatif espasta da yansıtılır. Yalnızca mutlak fakr ile yaratılabilen dünya, Ganî olan Allah'm tecellilerine kap olur.

* Rûmî bu sözü şöyle aktarıyor: “Yokluk yoksulluk tamamlandı mı, son haddine vardı mı Allah'tan başka bir şey kalmaz” -çn.

¹⁶ Bkz. Hasan Lütü Şuşut, *İslam Tasavvufunda Hâcegân Hanedanı* (İstanbul, 1958), s. 156; Maulana 'Abdurrahmân Jâmî, *Lawâ'ih* [Mevlânâ Abdurrahman Câmî, *Levâ'ih*] (Tahran, 1342 sh./1963), no. 8. Bkz. al Attas, *The Mysticism of Hamza al Fansûri* (Kuala Lumpur, 1970), s. 46, 226, 462. Konya'daki bir Kâdiriye tekkesine ait 1819 tarihli elimde bulunan bir yazıt, bu sözcüklerle biten Farsça bir rubai içermektedir. Bu sözler aynı zamanda Hint İran şairi Mirza Bedil (ölm. 1721) tarafından da alıntılanmıştır; *Külliyat*, 4 cilt (Kabil, 1962-65), 1:1009.

Ne var ki “her iki dünyada da fakirlik yüzkarasıdır”¹⁷ şeklinde başka bir hadis vardır. Fakrı, bu kadar övdükten sonra bu hadisi nasıl yorumlamalı? Baklı, bu sözde, fakir olma isteğinin ayıplandığını düşünmektedir (B 605); ancak Senâî ondan yaklaşık yüzyıl önce ustaca bir yorum yapmıştı: Ancak zenciler (klasik Arap edebiyatında neşeleriyle ünlüdürler) kara yüzlerine rağmen mutlu ve güler yüzlüdür, oysa gerçek fakirin yoksulluğu manevi bir mutluluk ve sürekli neşeyle doludur (S 88). Bunda gerçek payı pek az gibi görünüyorsa da, süfilerin çeşitli örneklerini verdikleri yorum sanatının tipik bir örneğidir. Bu aynı zamanda, *nihil habentes omnia possedentes*, yani ‘hiçbir şeyleri olmadığı için her şeye sahip olan’ süfiler arasında, fakirlikten duyulan mutluluğa merkezi bir önem verildiğini gösterir. ‘Yüzkarası’nın başka bir yorumu daha vardır: Tam fakirlik saf ilahi öze ulaşma halidir; kendi görünmeyen, ama kişinin onun sayesinde gördüğü Siyah Nur’dur [nur-ı siyah[•]] (CL 168, 176); fakr ile fenanın yakın ilişkisini vurgulayan başka bir yorumdur bu.

Manevi yoldaki başka bir makam da, sık sık tanımlanmış olan *sabr*, yani ‘sabr’dir. Eyyüb ile Yakub’un tutumlarında olduğu gibi “Allah sabredenlerle beraberdir” denir Kuran’da (Sure 2:153). “Sabr, ilahi buyrukların okları karşısında kıpırdamadan durmaktır” der Muhâsibî (W 283). Kimileri “ilahi buyruklar” sözü yerine “bela” sözünü kullanırsa da, anlam değişmez: Tanı sabır, Allah’tan gelen her şeyi bu, kaderin en sert darbesi bile olsa— kabul etmektir. Hal ve makamları sınıflandırmaya eğiliminde olan süfiler sabırlı kişileri üç sınıfa ayırmışlardır: Sabırlı olmaya çalışanlar, *mütesabbır*; belalara katlananlar, *sâbir*; her koşul altında sabredenler, *sabûr*. “Allah’ın takdirine sabretmek, namaz ve oruçtan daha faziletlidir” (N 164 [308]).

Eski bir Arap sözü olan “Sabır mutluluğun anahtarındır,” sabrın gerekliliğini göstermek için yeni meseller uydurmayı hiçbir zaman denemeyen mutasavvıflar ve şairlerce binlerce defa tekrarlanmıştır. Ancak sabırdır meyveyi tatlandıran; sabırdır tohumu uzun kış mevsimi boyunca canlı tutan ve buğday durumuna getiren; ve buğdayın önce una sonra da ekmeğe dönüştürülmesini sabırla bekleyen insanlara dayanma gücü veren yine sabırdır. Salikin önünde uzanan uçsuz bucaksız çölleri geçmek ve kendisiyle ilahi maşuku arasında taş yürekli sineler gibi yükselen dağları aşmak için sabır gerekir.

¹⁷ Al-Khânqâhî, *Guzîda* [el-Hânkâhî, *Güzide*], s. 17.

[•] Nur ı Siyah hakkında bkz. Hilmi Yavuz, *Kara Güneş*, Can, 2003, s. 7-12.

Sabır, demir bir kalkandır babacığım; Tanrı kalkana, 'üstünlük gel di çattı' yazısını yazmış. (M 5 2479 [2470])

Buna karşın, zorunlu olduğu gibi "İlahi maşuktan haber getiren bir ulaktır" da.

Sabr hep şöyle der: "O'nunla birleşme müjdesi getiririm."

Şükr ise hep şöyle der: "O'ndan gelen tüm hazinenin sahibiyim!" (D 2142)

Sabr manevi yol üzerindeki önemli bir kilometre taşıdır, ama şükr makamına ulaşmış bir kişi ilahi lütufla takdis edilmiştir zaten. Kuşkusuz şükr, sabırdan üstündür; eski okuldan süfilerin ortaya attıkları sorun, sadece sabırlı ve fakir kişilerin mi Allah'a daha yakın oldukları, yoksa zengin, ama şükreden kişilerin de Allah'a yakın olup olmadıklarıdır. Sabrın şükürden daha övgüye değer olduğu söylenebilirdi; çünkü sabır insanın bedenine karşıdır, oysa şükür bedenden yanadır; ya da bu iki halin birbirinden ayrılması, insanı bütünleştiren rıza halinde ortadan kalkar.

Şükür üç dereceye ayrılır: Allah'ın verdiği nimete şükür, vermediği nimete şükür, şükredebilmeye şükür. Sıradan bir kişinin, bir nimeti aldığı anda şükrettiği zaman takdire şayan görülmesine karşın, süfi, dileği gerçekleşmediğinde veya umudu kırıldığı anda da şükretmelidir.

İlk dönem süfilerine ilişkin hemen hemen her kitapta tekrar edilen sabır ve şükür konusundaki ünlü bir menkıbe, Senâî'nin *Hastıke* adlı eserinde de görülür:

Iraklı bir süfi, Horasanlı bir şeyhi ziyaret etmiş ve ona ülkesinde kimlere gerçek süfi dendiğini sormuş. "Allah rızıklarını verdiği zaman şükredenlere, vermediğinde de sabredip gönüllerinden bu arzuyu çıkartanlara" diye yanıtlamış şeyh. Iraklı süfi şöyle demiş: "Bu kadar süfiligi bizim Iraktaki köpekler de ya pıyor; kemik buldular mı yerler, bulamadıklarında da sabredip kemikten ututlarını keserler." Bunun üzerine şeyh, Iraklı süfiye gerçek süfiligi nasıl tanımladığını sormuş, o da şöyle demiş: "Bir şeyimiz olduğunda, başkalarını kendimize tercih ederiz (yani elimizdekini bağışlarız), bir şeyimiz yoksa, kendimizi şükretmekle oyalay, bağışlanmak için dua ederiz (s 495).

Çeşitli kişilere atfedilen bu menkıbe, her şeyden mahrum olduklarında bile şükredenlerin yüksek mertebesini açıkça göstermektedir. Bu, Hıristiyan ve İslam irfanında sabrın ulu örneği Eyyüb'ün duasını anımsatıyor: "Rab verdi, Rab aldı; hamd olsun Rabbe."

En yüksek düzeydeki süfiler, şükredebilmenin bile insani bir eylem değil, ilahi bir nimet olduğunu kavramışlardır (krş. K1 80 [259] vd.); dolayısıyla "şükre şükretmek gerekir" (B 515). Bu şekilde davranan süfinin karşısında Peygamber'in şu örnek

davranışı vardı: “Şükür ihsanının ummanına dalmanın yüce mutluluğu içindeki Peygamber, şükranlarını dilsiz bir dille ifade etmek istedi, ama bunda aciz olduğunu gördü ve “*lâ uhşî senâ'an aleyke*,” “Seni hakkıyla senadan acizim” (B 514) demişti. Bu söz, tasavvufi şükürün köşe taşlarından birisidir. En derin anlamıyla şükür, Allah’ın hikmetine ilişkin bir sezgidir. Attâr’ın, tasavvufi hallerle ilgili yaptığı şiirsel tanımda olduğu gibi:

Şükür nedir? Dikene bakıp, gülü tahayyül etmektir,
Bütünün, görünenden gayrı olduğunu hayal etmektir. (v 41)

Allah’a şükretme, insana, belayla örtülmüş nimetleri gönül gözüyle görmeyi öğretir. Ancak “şükür, yakalanıp bağlanması zor, yabani bir kuştur.”¹⁸ Oysa sabır, zorlu bir yolda şaşmadan ilerleyen bir binektir.

Şükür rıza ile ilişkilidir; hayatın tüm acı tatlı yanlarına sabırla katlamp ıstırap çekmek değil, fakirlik ve bela içinde mutlu olmaktır. Zünnün, “Rıza, acılığına rağmen kalbin kazâ-i ilahi ile sükûnet bulmasıdır” (L 53 [52]) der. Hucvîrî, rıza mahabbetin sonucudur; çünkü aşık, maşukun yaptıklarından hoşnuttur derken muhtemelen haklıdır (H 180 [288^a]). Bu, kesinlikle seven bir kalbin tutumudur; ancak sâfililer, bunun makam mı yoksa hal mi olduğu konusunda aynı fikirde değillerdir. Senâî’nin bir beytinde, *müferrih*’i, kalbi daha neşeli kılan ve ferahlık veren bir çeşit yatıştırıcı ilaç olarak tanımlanır:

Velilerin yaptıkları müferrih
kanaat hastanesinde hazırlanır. (s 341)

Onuncu yüzyıl başlarında yaşamış bir mutasavvıf olan Husrî’nin hikâyesi, kanaatın özüne işaret eder: “Şöyle dediği nakledilir: Bir seher vakti namazı eda ediyor, münacatta bulunuyor ve, ‘İlahi! Ben senden razıyım, sen de benden razı mısın?’ diyordum. Nidâ geldi ki: ‘Ey yalancı! Eğer sen bizden razı olmuş bulunsaydın, bizim senden razı olmamızı istemezdin!’” (T 2:290 [762]). Tam rıza halindeki mutasavvıf, Allah’ın onun teslimiyetini ve hoşnutluğunu kabul edip etmediğini düşünmemelidir; kahır olsun lütuf olsun, her ilahi buyruğu itidal ve neşeyle karşılamalıdır. Bu iç neşe, Allah’ın buyruklarıyla hemfikir olmak, bir dilenciyi hükümdara dönüştürür ve ilahi iradeye katılmaya, aşka ve ‘daha ileri bir kaderciliğe’ giden yolu açar.

¹⁸ *Sanâ’î’âbâd [Senâî’âbâd]*, dize 317.

* Bu söz Hucvîrî’ye değil Muhâsibî’ye aittir çn.

Havf [korku] ve *recâ*'nın [umut] makam mı, yoksa hal mi olduğu konusunda mutasavvıflar farklı düşüncelere sahiptirler (Serrâc'a göre bunlar haldir). Psikolojik açıdan bunları makam olarak sınıflandırmak tercih edilir; çünkü başlangıç aşamasında ve hatta daha sonraki düzeylerinde tasavvufi hayatın asli ve eskiden beri süre gelen yönlerine aittirler. Korku duymak her dindar Müslüman için kaçınılmazdır. Kuran'da, sık sık Allah korkusundan ya da kıyamet günü korkusundan söz edilmez mi? En sofu Müslümanın bile kalbini korkudan titretecek denli uyarılar yok mudur onda? Ancak umut da zorunludur; çünkü umut olmadan hayatı yaşamak olanaksızdır ve "havf ve recâ, amelin iki kanatıdır; onlar olmadan uçmak imkânsızdır" (L 62). Sehlin de anladığı gibi havf eril, recâ ise dişil bir unsurdur ve ikisinden, imanın en derin hakikatleri doğmaktadır (κ 89 [148]).

İlk zahitler umuttan çok korkuyu vurgulamışlardı. Hatta, korku içinde yaşayan bir kişinin, komşusunun güvenini kazanacağını söyleyecek kadar ileri gittiler; çünkü böylece komşuları onun entrika çevirmeyeceğini, alçaklık yapmacağını bilirlerdi (w 223). Rûzbihân Baklı gibi saf aşk tasavvufunun bir temsilcisi bile, Allah korkusunu, "nefs-i emmâreyi edeb darbeleriyle kırbaçlayan ceberrut kamçısı" (BA 223) olarak över. Gazâlî'nin *Ihyâ Ulûmi'd-Dîn* isimli eserinin "Havf ve Recâ" bölümü, bu haller hakkında müminlerin farklı tutumlar içinde olduklarını çok iyi bir şekilde yansıtır ve her iki güç arasında sağlanacak bir dengenin sağlıklı bir dinsel hayat için kesinlikle gerekli olduğuna ilişkin güçlü bir duygu sergiler (C 4:288 [259]).¹⁹

Kâmil mutasavvıflar korkuyu iyi tanımış, hatta korkmaktan dolayı gurur duymuş olsalar bile, zamanla umut, korkudan daha güçlü bir hale gelmiştir. Ancak onların içinde buldukları halde, onları tetikte tutan artık Allah'ın yargılamasından veya cehennem azabından duyulan korku değil, Allah'ın *mekr*'inden (sınama) duyulan korkuydu. Tam mutluluk içindeki mutasavvıf bir kez daha dünyevi düşüncelere, gurura ve ikiyüzlülüğe düşüp düşmeyeceği, yüce hedefinden uzaklaşıp uzaklaşmayacağı konusunda onu sınavan Allah'ın, bu yüce 'hal'i bir sınama olarak kullanıp kullanmayacağından hiçbir zaman emin olamaz. Örneğin kerametler, ilahi oyunlar olarak yorumlanabilirdi; çünkü dünyayla ilişkiydiler; hatta günlük hayatın küçük

¹⁹ Al Makki, *Qût*, 258 vd. Bkz. el-Hânkâhî'nin *Güzide*'deki tanımı, s. 22: "Allah'a yalnızca korkusundan [*havf*] dolayı ibadet eden *harûrî*'dir (yani Harici), yalnızca, umudundan [*recâ*] dolayı ibadet eden *mürce*'dir, yalnızca aşkından dolayı ibadet eden ise zındıktır"; ancak bu üç unsurun dengeli bir karışımı gerçek Müslümanı meydana getirir.

mutlulukları bile korkulması gereken Allah'ın mekrini gizleyebilirdi. Kim Allah tarafından kabul edileceğinden veya selamete erdirileceğinden emin olabilirdi ki? İnsan bunu umut edebilirdi, ama korkmadan asla.

Ne var ki Allah'ın 'iyilik düşündüğü', yani Allah'ın günahkârı bağışlayacağı konusundaki sözüne güven duyma düşüncesi, tasavvufi yaşamda çok daha güçlü olmuştur. Hadis, Allah'ın lütfunun, gazabından önce geldiğini söylememiş midir? Süfilerin bütün ibadet hayatı bu inançtan gelişmiştir. Allah'ın sonsuz rahmetine ve şefkatine dair sağlam inancın, Yahya b. Muaz gibi ilk süfilerden birisinin münacatına nüfuz etmesi gibi daha sonraki mutasavvıflar daima umut ilkesine güvenmişlerdir; Rûmî güzel bir karşılaştırma yapar:

Kim bu toprağa ümit tohumu ektiye, O'nun bahar keremi ona,
bire karşı yüz bağışlamıştır. (D 1253*)

Ancak, salık hedefine varınca, artık ne korkuya ne de umuda gerek vardır:

Denizci, her zaman huşu ve recâ kalasları* üzerinde yürür; kalas ve
denizci yok olunca, geriye sadece sulara gömülmek kalır. (D 395)

Havf ve *recâ* makamları, *bast* ve *habz* hallerine karşılık gelir. Bast; 'ferahlama, açılma' kökünden gelir ve keyif duygusunun genişlemesi, tam neşe ve bazı durumlarda da, 'kozmetik bilince,' yaratılan her şeyin hayatına katılma duygusuna, Acem ve Türk meczup şairlerin sık sık sözünü ettikleri o cezbe haline dönüşebilen rahatlık anlamına gelir. Onlara ilahi maşukun cemâli etrafında dönen anafolu uzun dizeleri esinleyen bu haldir; bu dizeler, O'nun dile getirilemez, parıltılı azametini tanımlamaya veya tüm dünyanın, inanılmaz güzellikteki parıltılı renklerde saydamlaşmış ve ışığa dönüşmüş olarak görüldüğü mutluluk halini başkalarına aktarmaya çalışmıştır.

Nedir bast? İki dünyayı tek bir cezbe içinde terk etmek,
Kendini yüz yeni dünyaya savurmak! (U 42)

* Bu beyti Gölpinarlı çevirisinde bulmam mümkün olmadığı için Şefik Can çevirisinden verdim; bkz. *Divan-ı Kebir Seçmeler*, c. 2, s. 131, Ötügen Yayınları, 2000 çn.

† Buradaki kalasla kastedilen, korsanların idam cezasına çarptırdıkları kişileri gözleri bağlı şekilde üzerinde yürüttükleri, gemiden denize doğru uzanan kalastır. Ayrıca Schimmel'in Firuzanfer nüshasına göre verdiği aynı numaralı beyit Şefik Can çevirisinde mevcut, ancak Schimmel'in alıntıladığı İngilizce çeviriye benzer bir mısraya rastlayamadım çn.

Ancak bast, bir genişleme deneyimi ve belki de benliğin yoğunlaşmasıyken, kabz, ruhun sıkıştırılması anlamına gelir, “insanın evini iğne deliğine kurması”dır (U 42); karanlıktır, mutasavvıfın günler bazen aylar geçirdiği bunaltıcı yalnızlık çölüdür. Buna karşın, kimi şeyhler kabzın, basttan üstün olduğunu kabul etmişlerdir; çünkü Cüneyd’in dediği gibi “beni korkuyla sıkıştırdığında, beni benden alır, ama umutla beni genişlettiğinde beni bana geri verir” (G 33). Kabz halinde, ‘Ben’ yok olur; bu, bastın yarattığı genişletilmiş ben bilincine tercih edilir. Kabz halinde, “nefsin karanlık gecesinde”, insan tümüyle Allah’a terk edilmiştir; kendinden hiçbir iz yoktur, bir şey isteme gücü yoktur; ve karanlıktan, “gecenin ortasında bir güneş” gibi aniden beliriveren birleştirici deneyimin ya da rüyetin ışığıdır o.

Daha önceki tanımlardan, tasavvuf ehlinin birbirine karşılık gelen halleri yana getirmekten hoşlandıkları anlaşılıyor. Başvuru kitapları, bu tür tasavvufi hallerin uzun listelerini verir, bunların irşat edilmemişlerce anlaşılması zor, gizli anlamları vardır. ‘Allah’ın huzurunda bulunma ve kendini kaybetme’ ya da tersi olarak tanımlanabilen ‘huzur’ ve ‘gaybet’ten söz ederler. ‘Toplanma’ ve ‘tam birleşme’ demek olan ‘cem’ ile ‘birleşme sonrasındaki ayrılık’ anlamına gelen ‘tefrika’ bir arada var olur. Sekr ‘kendinden geçme [sarhoşluk]’, sahv ‘kendinde olma [ayıklık]’ ile bir aradadır. Sonunda fena ‘yok olma’ ve beka ‘kalma, Allah’ta baki olma’nın bütünleyici aşamalarına ulaşılır. Sekr ve sahv kavram ikilisi, tasavvuf terminolojisinde [ıstılahât] özel bir öneme sahiptir ve Cüneyd’in, Bâyezîd’e yönelik eleştirisiyle ilişkili olarak söz edilir. Hucvîrî, gerçek ayıklığı, “menzile bâliğ olma [ulaşma]” (H 230 [345]) şeklinde tanımlar ve aynı yazar, şeyhlerinden birisinin, “Sekr küçük çocukların oyun oynadıkları bir sahadır. Sahv ise erlerin fena buldukları bir alandır” (H 186 [297]) dediğini söyler.

Manevi yol üzerindeki son makam ve halleri ve yolun hedefini ele almadan önce, bazı sūfîlerin sözlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayan bir tanımdan söz etmek gerekir. Bu, sūfiye bahsedilen belirli bir tasavvufi halin yaşandığı ana, ‘şimdiki zaman’a işaret eden, kelime anlamıyla ‘zaman’ demek olan *vakt*’tır. “Vakit keskin bir kılıçtır”; önünde ardında ne varsa keser ve insanı Allah’ın huzurunda çırılçıplak bırakır. Bu yüzden sūfiye *ibnū’l-vakit*, ‘anın çocuğu’ denmiştir; yani kendini tamamıyla ana verir ve Allah’ın ona verdiklerini şimdi, geçmiş, gelecek düşüncesi olmadan alır (krş. N 285 [430] vd.). Ancak deneyimin en üst seviyesinde, sūfi *sāfi*’ye dönüştüğünde şöyle de nilebilir:

Sūfi ... vakit oğludur, fakat sāfi olan ...

Tümden, ululuk sahibinin aşkına batmış gitmiştir; gerçekte kimsenin oğlu değildir; vakitlerden de kurtulmuştur, hallerden de. (M 3:1426, 1433 34 [1427, 1435])

AŞK VE FENA

Manevi yolun son makamları *mahabbet* ve *marifet*'tir. Bunlar bazen birbirinin tamamlayıcısı sayılır, bazen mahabbet bazen de marifet daha üstün görülür. Gazâlî'ye göre "Marifetsiz mahabbet mümkün değildir. İnsan ancak tanıdığını sever" (G 4:254). Süfiler, mantıksal aklın erişemeyeceği bir bilgi ve ilahi sırrın daha üst seviyede kavranışı olan marifetin çeşitli yanlarını tanımlamaya çalışmışlardır. Daha sonraları, kâmil mutasavvıflar için genel olarak arif tabiri kullanılmıştır; çünkü "mümin Allah'ın nuruyla görürken, arif Allah'la görür" (L 41 [38]). Tasavvuf ehlinin çoğu Neml Suresi'nin 34. ayetindeki, "Krallar bir kente/memlekete girdiler mi onu perişan ederler" sözlerinin tefsirinde fikir birliği içindedirler; "kral" marifet olarak yorumlanır; çünkü ilahi olarak ilham edilen bu bilgi, kalbi, içinde Allah'tan başka hiçbir şey kalmayacak şekilde tümüyle boşaltır (W 170). Âlimler ve Hucvîrî gibi tasavvuf kuramcıları (H 267 [397]) marifetin çeşitli tanımlarını yapmışlardır; ancak en keskin olanı Cüneyd'inkidir: "Cüneyd, 'Marifet nedir?' sorusuna şu cevabı vermişti: 'Allah uludur, azameti ihata olunamaz [kavranılamaz]. Büyüktür, celâli idrak edilemez, diyerek sırrın bu iki kanaat arasında gidip gelmesidir (hürmet ve heybet duyguları arasında dolaşmasıdır)" (K 133 [193]).

Burada esas olarak, Aziz Augustinus'un, *res tantum cognoscitur quantum diligitur*, "insan bir şeyi, ancak sevdiği ölçüde bilebilir"²⁰ sözünde yansıdığı gibi aşkın mümkün olan en yüksek hal olarak övüldüğü tasavvufi akımların üzerinde duracağız. Peygamber'e atfedilen bir dua iyi bir başlangıç noktasıdır: "Allah'ım bana sevgini,

²⁰ Bkz. "Love, Muhammedan," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, 13 cilt (1908-27), 8:176; Ignaz Goldziher, "Die Gottesliebe in der islamischen Theologie," *Der Islam* 9 (1919), İslamda tasavvufî aşkın gelişiminin ilk dönemleri üzerine temel bir incelemedir. Annemarie Schimmel, *Studien zum Begriff der mystischen Liebe im Islam* (Marburg, 1954); Schimmel, "Zur Geschichte der Mystischen Liebe im Islam," *Die Welt des Orients*, 1952. Kimi bilginler, 'aşk'ın tasavvufun özü olduğunu ileri sürmüşlerdir; bkz. örneğin Mîr Velîüddîn, *Love of God* (Haydarabad, Dekken, 1968) ya da René Khawam'ın antolojisi *Propos d'amour des mystiques musulmanes* (Paris, 1960) ve başka çok bilinen makaleler.

Seni sevenin sevgisini, sevgine beni yaklaştıracak şeylerin sevgisini nasip et ve Senin sevgini, soğuk sudan daha sevimli kıl benim için” (G 4:253 [307]). Tasavvufun başlangıç dönemindeki aşk sorunu, fikir ayrılıklarının yaşandığı temel noktaydı. Sünnilik mahabbeti yalnızca ‘itaat’ olarak kabul ediyordu; hatta ılımlı mutasavvıfların bazıları “Allah’ı sevmenin alâmeti O’na itaati sevmektir” (T 1:287 [371]) ya da “Gerçek aşk, maşuka itaat etmektir” (N 55 [180*]) diyorlardı. Ebü Tâlib el Mekkî, ılımlı tasavvufun temel düşüncelerini şöyle özetler: “Allah’ın Peygamber’i, müminlerin Allah ve elçisini her şeyden daha çok sevmeleri gerektiğini söyleyerek Allah sevgisini, imanın şartlarından bir haline getirmiştir.”²¹ Süfîler, “Allahü Teâla nezdinde, kulun Allah’ı sevmesinden daha sevimli bir hal” (T 1:132 [411]) olmadığından eminlerdi.

Zünnün, “Cehennem korkusu, maşuktan ayrılma korkusuna oranla, ummanların ummanına düşen bir damla su gibidir”²² dediğinde, bu ilk dönem aşk tasavvufunun ana nesnesini çok iyi bir şekilde ifade etmişti. İnsan ile Allah arasındaki karşılıklı aşk fikrini ilk kez ortaya atan ve Zünnün’dan yaşça daha küçük olan Bağdat’taki çağdaşı Serîû’s-Sakatî, Hucvîrî tarafından aktarılan bir duada aynı duyguyu dile getirmiştir:

İmdi, Allah Teâla’nın sünneti odur ki dostların kalplerini her halû kârda ken disini görür durumda bulundurur. Böylece onlar meşakkat, riyazet ve belaların tümünü, onu içmekle, yani temaşa sayesinde taşıma takatına sahip olurlar. O vakit duaları şu olur: Seninle bizim aramızda bir perde bulunmaktansa, a zabın her çeşidi bizim için daha çok arzu edilir bir şeydir. Bela ve azaplardan endişe etmeyiz, yeter ki senin güzelliklerini gönlümüzde seyr ve temaşa e delim. (H 111 [210]; krş. A 10:120)

Görünüşe bakılırsa, hakikati, Serî’nin yeğeni Cüneyd keşfetmişti: “İki kişiden her biri diğerine ‘Ey ben (olan sen)!’ diye hitap etmedikçe, aralarındaki mahabbet sıhhatli olmaz.” (T 2:29 [464]).

Aşkın karmaşıklığı öyle bitmez tükenmezdi ki, mutasavvıflar onu sınıflandırmak için farklı terimler [ıstılahlar] kullanıp farklı dereceler oluşturdular; buna karşın *hubb*, *mahabbet*, *vüdd* ve *meveddet* için yapılan tanımlar kesinlikle açık değildir. Aşk

* Kaynağın Türkçe baskısında, tanımın tövbe ile ilgili olduğu görülüyor: “Gerçek tövbe, kulun sır safası ile Hak Teâlâ’ya dönmesinden ibarettir” çn.

²¹ Al Makkî, *Qût*, 2:50.

²² Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (1914; tekrar basım, Chester Springs, Pa., 1962), s. 116.

dereceleriyle ilgili bilinen sınıflandırma çok eskilere uzanır. Bâyezîd aşkın dördünlü niteliğinden söz etmişti: “Dört dalı vardır: Birincisi O’nun lütfudur, O’ndan gelir; ikincisi O’na itaat etmek içindir ve senden gelir; üçüncüsü O’nu zikretmendir ve O’nun içindir; dördüncüsü de mahabbettir ve ikiniz arasındadır” (A 10:242). Ebü Tâlib el-Mekkî aşkın dokuz yönünü saptamıştır, Hucvîri ise âşiklara ilişkin biraz daha ayrıntılı bir sınıflandırma yapar, bu sınıflandırmayı Gazâlî de benimsemiştir: “Mahabbet konusunda imanı ve itikadı olanlar da iki nevidir. Biri, üzerindeki Hakk’ın nimetini görür. Nimetin ve ihsanın görülmesi, nimeti vereni ve ihsanda bulunanı sevmeyi icap ettirir. Diğeri, üzerine mahabbetin galip gelmesi sebebiyle, bütün nimetleri hicap mahalline kor (tüm ihsanları mahcup olma ve perdelenme vasıtası olarak kabul eder). Bu durumdakilerin yolu, nimeti görmekten nimeti verene (ve onu temaşa etmeye doğru) gider ve bu daha yüksektir” (H 308 [447]). Tasavvufi hal lerin çoğunda olduğu gibi kimileri aşka, az ya da çok akli delillerle halktan Hakk’a doğru yükselerek ulaşırken, kimileri de Hakk’ı müşahede içinde yitip giderler ve O’nun ululuğunun tanığı yalnızca onlar olduğundan halkı tefekkür ederler.

Süfiler, farklı aşk dereceleri arasında, üns, kurb [yakınlık], şevk ve başkalarını saymışlardır. Kişisel deneyimlere göre bunların sırası değişir. Yükselişin basamakları, şu sözlerle çok hoş bir şekilde tanımlanmıştır: “Ariflerin kalpleri aşk yuvaları, âşikların kalpleri şevk yuvaları ve şevk kalpleri de üns yuvalarıdır” (A 10:362). Tümüyle ünse batma, şeyhi tarafından yalnız başına bir köşede unutulmuş bir süfinin hikâyesinde tarif edilir. Şeyh bir hafta boyunca onu unutmuş, sonra yanına gelip de konuşunun kendisini bağışlamasını isteyince, süfi şöyle cevap vermiş: “Üzülme Hakk Teâlâ dostlarından yalnızlık sıkıntısını gidermiştir” (N 94 [226]); Allah’la ünsiyet, ‘vahşet’e, ‘yalnızlıktan sıkılma’ya yer bırakmaz. Vahşet terimi genellikle ün sün tamamlayıcısı olarak kabul edilir; ıssızlığın ortasında yalnızlık duygusunu, evin sükunetinden ve sıcaklığından uzaklığı, ancak süfinin Hakk’la ünsiyet içindeyken hissettiği halktan yabancılaşma duygusunu da içerir (G 4:291). Öte yandan üns, Allah’ın seven ve avutan niteliklerinin tecellisi olan ilahi cemâlin görünüşleriyle ilgili dir ve bu anlamda, Allah’ın azameti ve kudretinin tecellisi karşısında süfinin kalbin de uyanan ‘saygı’, ‘mehabet’ demek olan heybet’in karşısıdır (krş. A 9:377).

‘Kurb’a, yani ‘yakınlık’a gelince, süfiler onu daima mesafeye ilgili bir kavram olarak ele almaksızın tanımlamak istemişlerdir; insanın itaatsizliğinin neden olduğu Allah’tan ayrı düşmenin karşısı, yani Allah’ın buyruklarını yerine getirmekten kay naklanan ahlaki bir yakınlık olduğunu ileri sürmüşlerdir (H 148 [250]) Sonraki mu tasavvıflar, daha yüksek, daha yüce ilahi sıfatların verildiği bir dereceye gönderme

yapan 'sıfatların yakınlığı', 'isimlerin yakınlığı' gibi kurbun farklı derecelerini içeren karmaşık bir sistem oluşturmuşlardır. *Kurb-i nevâfil*, yani farz ve vacip olan ibadetten fazlasını yaparak kazanılan yakınlık, çok eski dönemlerden beri anılan bir kudsi hadise uzanır. Allah şöyle der:

Kulum tefridle ilgili amellerle bana yaklaşımaya devam edebilir, ta ki ben onu sevinceye kadar; onu sevince de onun gören gözü, işiten kulağı olurum. O bir karış yaklaşınca bana, ben bir arşın yaklaşırım ona, o bana doğru yürürse, ben ona doğru koşarım. (L 59 [57])

Ne var ki Hindistan'daki Nakşebendî tarikatı, farz ibadetleri tam olarak yerine getirmenin sağladığı ve dolayısıyla 'peygamberlerin hali' olan *kurb-i ferâiz*'i, onlara göre velilerin makamı olan *kurb-i nevâfil*'e tercih eder. Kimi mutasavvıfların hiçbir şekilde *kurb* terimini kabul etmediklerini de eklemek gerekir; çünkü gerçek tasavvuf, tevhi-di gerçekleştirilmekten ibaretken, kurb, âşık ile maşuk şeklinde bir ikicilik varsaymaktadır (N 222 [373]).

Aynı duygu, kimi mutasavvıfların şevk makamını da reddetmelerine yol açmıştır; çünkü mevcut olmayan biri için şevk duyulur ve Allah asla nâmevcut değildir (N 222). Gerçek âşık, kendisine şah damarından daha yakın (Sure 50:16) olan Allah'la sürekli yaşadığı için, şevki şeriata aykırı olmasa da gereksiz bulanlara karşıt olarak, bazıları da Bâyezîd gibi şevkleriyle gurur duyarlardı: "Eğer sekiz cenneti kulübemizde açıp iki cihan vilayetini arpalık olmak üzere bize verseler, O'nun şevkiyle seher vakti ruhumuzdan kopan bir âh'a değişmeyiz .." (T 1:159 [220-221]).

Kimileri de, maşukun sonu olmadığı için şevkin de sonu olmayacağını iddia etmiştir. Tasavvuf ehli, ilahi maşuka ne kadar fazla yaklaşırsa, O'nun sıfatlarının ölçülemez derinliğini, zatının dipsiz uçurumunu o kadar çok kavrayabilirdi: Dolayısıyla daha derinlere inmeye ve daha harika sırlara ulaşmaya duyduğu şevkin sonu olmazdı. Gazâlî, bu hali, *Ihyâu Ulûm'id-Dîn*'in ilgili bölümünde (G 4:277) mükemmel bir şekilde tanımlamıştır. Pek çok İranlı şaire esin vermiş olan, aşkın bu etkin gücü ve şevktir.

Her geçen an daha da sonsuz bu aşk
Her defasında daha da hayrete düşüyor insan. (U 9)

der Attâr, ve Hâfız şöyle devam eder:

Benimle sevgilim arasındaki maceranın yoktur sonu
Başlangıcı olmayanın olamaz ki sonu.

Allah'ın ilham ettiği bu aşk tam olarak nasıl tanımlanabilirdi ki?

Aşkı anlatmaya kalkışır da boyuna söylerseñ, yüz kıyamet kopar,
gene de söz tamamlanmaz.

Çünkü kıyametin kopacağı bir zaman vardır, bu dünyanın bir gün sonu
gelecektir; fakat Tanrı sıfatının sonu, sınırı nerede?

Aşkın beşyüz kanadı vardır; her kanadı, Arş'in yücesinden yer altına dek
her yanı kaplar. (M 5:2189-190 [2189 2191])

Rümî, aşkın ihtişamını bu şekilde dile getirmeye çalışır. Urfi, onaltıncı yüzyıl sonlarında, âşığı dikkatli olması konusunda uyarıyor; "çünkü, aşkın bu kutsi makamında yüzlerce yer vardır, bunların ilki kıyamettir!"²³

İlahi maşuka yaklaşmanın yegâne yolu sürekli arınma ve buna mukabil Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmaktır. Cüneyd aşkın yarattığı bu değişikliği şöyle açıklamıştır: "Aşk, âşığın Hakk'ın sıfatlarında fâni olması ve Maşukun O'nun zatında tasdikidir" (H 40 [117*]). "Maşukun sıfatlarının, âşığın sıfatlarının yerini almasıdır" (L 59 [57]). Yüzyıllar sonra Delhili Şah Veliyullah (ölm. 1762), geleneksel aşk ateşi imgesini kullanarak bu manevi arınma için yerinde bir simge oluşturmuştur: İnsan, bir buz parçası gibi ocağın üzerindeki bir çaydanlığa konacaktır; böylece eriyecek, ısınacak, kaynayacak, sonunda da duman olup buharlaşarak, ilahi aşk ateşine mümkün olduğunca yaklaşacaktır.²⁴

Gazâlî, bu arındırıcı aşkı, Kuran'da tanımlandığı gibi "kökü yerde, dalları gökte olan güzel bir ağaca" (Sure 14:24) benzetmiştir; meyveler kendilerini kalpte, dilde, kol ve bacaklarda gösterir (G 4:282 [570]). Bu meyveler, Allah'm buyruklarına itaat ve maşukun kalbi dolduran ve dili işleten sürekli zikridir; aşkın gelişmesi açısından zikrin önemi sık sık tasavvuf ehli tarafından vurgulanmıştır (bkz. s. 169-179). Bu aşk, maşuktan başka her şeyi yakan bir alevdir (M 5:588 [a.y.]), tıpkı şevkin Allah'ın ateşi olması gibi; o ateşi Allah, kalplerinde yer işgal eden her şeyi yakıp yok etsin diye

²³ 'Urî yi Şîrazî, *Kulliyât* [Urî-yi Şîrazî, *Kulliyât*], ed. Ali Jawâhiri [Ali Cevâhiri], (Tahran, 1336 sh./1957), s. 305.

* Bu cümle, kaynağın Türkçe basımında daha farklı ve doğrudan Cüneyd'in bir sözü olarak değil Hucvîri'nin bu söze ilişkin yorumu olarak geçiyor: "... tasavvuf'un hakikati, kulun sıfatının fâni olmasını gerektirir, kulun sıfatının fenası, Hakk'ın sıfatının bekası ile hasıl olur" çn.

²⁴ Shah Waliullah, *Saça'ât* [Şah Veliyullah, *Setaât*], ed. Ghulam Mustafa Qasimî (Haydarabad, Sind, 1964.), no. 40.

lostlarının kalbinde tutuşturur (L 64 [61]).

İtaat, süfilerin anladığı biçimiyle, ister gazap ister merhamet içinde tecelli etsin, maşukun iradesinin kabulü, yani tam teslimiyettir. Aşk ne eza ve cefayla azalır ne de atâ [lütuf] ve ihsanla artar (H 404 [453]); ve âşik, kovulsa bile maşukun kapısından ayrılmamalı, “kendini maşukunun kapısında süpürge etmelidir” (T 2:193 [662]). Ancak böylesi bir teslimiyet duygusu bile daha sonraki kuşaklarca yeterli görülmemiştir; çünkü burada da bir bencillik havası olduğu düşünülmüştür:

Ben vuslattan yanayım o hicrandan;

Ben isteğimden vazgeçerim, yeter ki onun dileği gerçekleşsin (G 4:117 [246])

Gerçek âşıkın davranışı bu olmalıdır. Maşuk istiyorsa, acı ve ölüm memnuniyetle karşılanır.

“Öl!” dersen ölürüm, kırpmadan gözümü

ve “Selam olsun beni ölüme çağırana” derim. (N 96 [228⁹]; A 10:301)

Çünkü ölüni, kişisel niteliklerin yok olması, ezeli maşuk ile zamanın içinde yaratılan âşik arasındaki perdenin kaldırılması demektir.

“Ölümün olmadığı aşkıta iyi bir yan yoktur” (G 4:300); ölüm, insanın kendi niteliklerinin ölümü olarak veya bedensel ölüm olarak anlaşılabilir; çünkü bu, âşığı maşuka götürür (A 10:9). “Ölmeden önce ölüünüz” hadisi, süfilere, aşağılık nitelikleri yok etmenin derin anlamı üzerinde uzun uzadıya düşünceleri ve manevi dirilişi bu hayatta gerçekleştirmeleri imkânını vermiştir (krş. U 10). Ancak zahiri ölüm de kendi başına bir amaçtı; Hallac olayının gösterdiği gibi hedef, âşik ile maşuk arasında duran huzursuzluk kaynağı. ‘Ben’in ortadan kaldırılmasıydı. Gazâlî, İbrahim ile ilgili dokunaklı bir hikâye anlatır. İbrahim, kendisini çağırana Azrail’in peşinden gitmek istemez; çünkü Allah’ın kendisini bu kadar çok seven birini öldüreceğine inanamaz. Ancak kendisine şöyle seslenilir: “Sen hiç maşukuna gitmek istemeyen bir âşik gördün mü?” İbrahim bu sözleri duyunca, ruhunu seve seve meleğe teslim eder (G 4:253 [536¹]). Ölümü, maşuka uzanan bir köprü olarak kabul etmeyi öğrenen âşik, “ruhunu gül gibi gülümseyerek vermeli”dir (M 5:1255 [1256]); Hallac’ın idama götürülür-

⁹ *Nefahatü'l Üns*’ün Türkçe baskısında bu şiir şöyle geçiyor: “Muradın çansa, cân üzre cânım / Senin emrin durur maksüd-i cânım” çn.

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: “Hiç dostun dostuna ulaşmasını kerih [çirkin] gördüğünü duydun mu?” çn.

ken, zincire vurulmuş bir halde oynaya zıplaya gitmesinin nedeni budur. Kuran'da söylendiği gibi şehitlere özel ilahi ayrıcalıklar bahşedildiği fikri, belki de 'aşk şehidi' kavramının şekillenmesinde etkili olmuştur; o aşk şehidi ki, şevk kılıcıyla öldürüldüğü zaman bundan mutlu olur veya Galib'in aşk yolu tasvirinde olduğu gibi binlerce kalbin ve ciğerin, dikenli çahları kırmızı çiçekler gibi süslediği dikenli yolda maşuka doğru giderken Allah'ın yanında özel bir yere sahip olmaktan mutluluk duyar. Mutasavvıflar, Kuran'daki, "Allah yolunda öldürülmüş olanları ölümler sanma sakın. Hayır! Onlar diridirler" (Sure 3:169; B 281) ayetini buna dayanak gösterirler. Kelime-i şehadetin ilk kısmı olan *lâ* [yokluk] kılıcı, âşığı öldürür (M 3:4098 [a.y.]) geriye "Allah'tan başka" hiçbir şey kalmaz (M 5:589 [a.y.]). Aşk uğruna ölen bu kişilerin ölümlü her şeyden daha değerlidir. Süfiler, Allah'a, Hallac'ın şehadetinin anlamını soğan Şibli'ye ilham edilen harika bir kudsi hadisten söz ederler: "Aşkımın öldürdüğü kişinin diyeti ben değil miyim." Aşk şehidi, Allah'ın zatı tarafından ölümlendirilecek, aşkı uğruna kendi kanını döktüğü için artık O'ndan ayrı kalmayacaktır.

Bu tür düşünceler, mutasavvıfların her türlü derdi seyerek kabullenmelerine yol açmıştır; hatta bunlar Allah'ın özel lütfunun işaretleri olarak kabul edilmiştir. "Sevdiğinin tokadına sabre demeyen; hatta sevgilisinin tokatından tad almayan, aşkında samimi değildir" (L 50 [49]). Ancak bu bile yeterli değildi; içten olan kişi, dostu bakarken tokadını unutan kişiydi.²⁵ İstırapla ilgili bu düşüncelerin dışında, sonraki tasavvuf şiiri, hastasını yaralayıp sonra da iyi eden hekim motifini oluşturdu; yalnızca onu açan kişi tarafından iyileştirilebilen bir yarayı bu (A 10:273). Dertler ve belalar, Allah'ın yakınlığının işaretiydi; çünkü Hallac'ın cüretkâr sözünü yine anmak gerekirse, "İstırap, O'nun ta kendisi'dir." Allah insanı ne kadar çok severse, onu sınar, âşık sadece ona güvensin diye onda dünyevi teselliden eser bırakmaz (A 9:345). Bu ıstırapla ilgili bir hadisin süfiler arasında çok yaygın olmasına şaşırılmamalı: "En şiddetli belalara duçar olanlar nebiler, sonra da velilerdir." Kuran kaynaklı olan ve zamanla süslenip püslenmiş birçok hikâye tarafından gösterildiği gibi en fazla acıyı Allah'a en yakın kişiler olan peygamberler çekmek zorundadır; ıstırap çeken âşıklar listesi her geçen yüzyıl biraz daha uzamıştır. Azap anlamına gelen *bela* sözcüğü ile, ruhların Ruz i Elest'te söyledikleri ve böylece kıyamete kadar üzerlerine yağdırılabilecek olan tüm dertleri baştan kabul ettikleri 'evet' anlamına gelen 'belâ' sözcüğü iç içe geçer (SD 41; U 133). Tıpkı üzüm suyunun saf şarap oluncaya kadar sürekli olarak

²⁵ Al Makkî, *Qût*, 2:67.

mayalanma 'zahmetine' katlanarak arınması gibi tıpkı buğdayın ekmek haline gelinceye kadar öğütülüp yoğrulması ve görünüşte kötü muameleye maruz kalması gibi insan ruhu da ancak ıstırapla kemale erebilir. Zahit, İranlı şairlerin yaptıkları bir sözcük oyununda olduğu gibi Allah'ın şefkatini ve 'rahmet'ini dilerken, aşık onun 'zahmet'ini diler.

Bu ıstırap düşkünlüğü (Üstat Eckhart'ın, en büyük süfilerin bu fikirleri ifade ederlerken kullandıkları sözlerle söylediği gibi), belaların insanı kemale erdiren en hızlı küheylan olduğu duygusu –konuya yabancı Batılı okur için anlaşılması zor, hatta çağdaş İslam düşünürleri arasında bile doğru anlaşılamayan– tasavvufi şiirde belirli bir imgenin gelişimine katkıda bulunmuştur. Bu imgede aşık; dostun çevgânı* onu nereye gönderirse başsız ve ayaksız bir halde oraya yuvarlanan bir çevgân topuna benzetilir.

Ne var ki, onuncu yüzyıla kadar, tasavvufi aşk ve şevk hakkındaki tartışmalar asıl olarak kuramsal düzeyde yürütüldü. Sorun anlambilimseldi. *Mahabbet* sözcüğüne Sünnilerden itiraz gelmişti; ancak Allah'la kul arasındaki ilişki için *aşk* sözcüğü ilk kez kullanılmaya kalkışılınca süfilerin çoğu buna itiraz etti; çünkü kelimenin kökü, coşkulu, tutkulu şevk kavramını ima ediyordu ki, kendi kendine yeten Allah böyle bir niteliğe sahip olamazdı; insanoglunun da Rabbe bu tür duygularla yaklaşması hoş görülemezdi. *Aşk* sözünü muhtemelen ilk kez kullanan Nuri, "muhib, aşkından zevk alırken aşık araya mesafe koyar" (B 289) diyerek kendini savunmuştur.

Bu terim, onunla ilahi hayatın iç devimlerini –Louis Massignon buna "*le désir essentiel*" [aslı istek] der– açıkça dile getiren Hallac'a miras kaldı ve Fahrüddin İrâkî, şiirsel olarak kelime-i şahadetin sözlerini *lâ ilâhe illâl-âşk*, "Aşktan başka tanrı yoktur" diye değiştirmeye kadar (ki bunu sık sık Türk süfilerden işitmişimdir) sonraki süfi düşüncesini kesin olarak etkilemiştir.

Tasavvufi aşk üzerine tartışmalar 900 yılı civarında Bağdat çevresinde, *hubb-i uzrî*, 'platonik aşk' kavramının ortaya atılmasıyla daha da içinden çıkılmaz bir hale geldi. Beni Uzre kabilesinden olan ünlü şair Cemil, yedinci yüzyıl sonlarında, neredeyse İspanyol ve Fransız saz şairlerinin aşk şiirlerini haber veren latif dizelerde Besne'ye olan saf aşkını dile getirmişti; çok geçmeden bir hadis uyduruldu, hadise

* Çevgân veya çevgen, ortaçağda sevilen bir oyun ve bu oyunda topu çelmeye yarayan üçü kıvrık sopa. At üstündeki oyuncular iki takıma ayrılırlar ve ellerindeki çevgânlarla topu rakip kaleye atmaya çalışırlar çn.

göre Peygamber şöyle diyor: “Kim sever de iffetli ölürse, şehit olarak ölür.”

Babası Zahiriye mezhebinin kurucusu olan Muhammed b. Davud, Hallac'ın çağında ideal temiz aşk üzerine bir kitap yazdı; kitap, *hubb-i uzri* üzerine yazılmış yüz bölümlük bir şiirden oluşuyor ve “iffet şehitliği”nin gerekliliğini vurguluyordu. O ve izleyicileri, Allah ile kul arasında karşılıklı aşkın olabilirliğini reddettiler ve her insanı niyeti tasavvufi aşkın dışında tuttular. Ancak bu iki akım, iki yüzyıl sonra en büyük İran süfi şairlerinin dizelerinde birleşmiştir.

Süfilerin aşk kuramlarına yönelik başka bir suçlama da, Maniheizt fikirleri savunduklarıydı. Allah'a aşkla ibadet etmek, ruhlarının bedene hapsedilmiş ebedi ve ezeli tanrısal ışığın parçaları olduğuna ve bu aşkın kökeninden gelen manyetik çekimin yine kökenleriyle birleşmeleri için onları çekeceğine inanan zındıklar olarak kabul edilen Maniheiztlerin başlıca günahıydı. Bu yorum, tasavvufi aşkın ilk evreleri için doğru değildir; ancak süfi aşk kuramlarının özünde var olan bir gelişime işaret eder: Aşk, daha sonraki süfilerin çoğunda, her şeyin içindeki mükemmellik olanağının açılmasına neden olan “büyüyen güç” durumuna gelmiştir.²⁶ Hallac'ın Allah'ının 'asli arzu'su, *sudür*'a neden olan ve her şeyi tekrar kendi kaynağına çeken az çok manyetik güce dönüşür sık sık.²⁷

Ancak ilk süfilerce yaşanan aşk, kişisel ve varoluşsal güçlü bir taahhüttür. Hallac, onu imandan daha yüksek bir yere koymaktan çekinmemiştir: “O ezeli ilahi lütuftur ki, o olmadan ne Kitabı ne de İmanı öğrenebilirsiniz” (p 610). Mutasavvıflar, yaşadıkları aşkın kendi işleri olmayıp, Allah'ın etkinliğiyle oluştuğunu düşünmüşlerdir. Kuran'da şöyle denmiyor muydu: “Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler” (Sure 5:54); bu ayet, Allah'ın aşkının insanın aşkından önce geldiğini gösterir. Ancak Allah kulunu severse kulu O'nu sever; öte yandan da Allah'ı sevmeyi reddedemez; çünkü inisiyatif Allah'tandır (A 10:7). Aşk, öğrenilemez; ilahi lütfun bir sonucudur; “Eğer bütün cihan halkı mahabbeti celp etmek isteseler, buna kadir olamazlar; onu defetmeye olanca güçleriyle çabalasalar, defedemezler. Çünkü mahabbet mevâhiptendir, mekâsıpten değildir; Allah'ın hibesidir, kulun kazancı değildir” (H 398 [449]). İlahi ululuğun her şeye üstün olduğu yolundaki genel Müslümanlık inancını derinleştiren

²⁶ Ibn Sîna, “*Risâla fî'l 'ishq*”: *Traitée sur l'amour*, ed. August Ferdinand Mehren (Leiden, 1894).

²⁷ Fritz Meier, “Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams,” *Eranos-Jahrbuch* 14 (1946), s. 218, Nesefî'nin kuramları hakkındadır.

süfilere, her zaman insanın Allah'ı arayamayacak kadar zayıf olduğunu düşünmüşlerdir. Bu fikirlerin ilk kez dile getirilişinden üç yüzyıl sonra,

Hiçbir âşık yoktur ki sevgilisi onu aramadıkça, sevgilisiyle kavuş
mayı dilesin. (M 3:4394 [a.y.])

demıştır Rûmî. Allah'ın "bilinmek isteyen gizli bir hazine olduğu" düşüncesi, Allah'ın sevme ve sevilme arzusuna ilişkin bu duygudan çıkmıştır. Muhammed İkbâl'in günümüzde dediği gibi, "O da bizim gibi arzunun mahkûmudur."²⁸

Süfilere, gerçek âşığın halini şiirsel imgelerle anlatmaya çalışmışlardır. Bâyezîd aşkın baharimsı niteliğini görmüştür: "Sahraya gittim. Baktım aşk yağmış, zemin ıslanmış, ayak nasıl kara batarsa öylesine aşka gömülüyordum" (T 1:155 [215]). Daha sonraları İran şiirinin ana temalarından biri durumuna gelecek olan bu bahar imgesini kullanan Şiblî şöyle diyor: "Arifin 'vakti' bahar mevsimi gibidir: Gök gürlere yağmur yağar, şimşek çakar ve rüzgâr eser, ama yine de çiçekler açar ve kuşlar öter. İşte arifin hali böyledir. Gözüyle ağlar, dudaklarıyla tebessüm eder, gönlüyle yanar, başıyla oynayıp, dostunun adını söyler ve onun kapısında dolaşır durur" (T 2:177 [643]). Bu gibi anlatımlarda, tasavvuf hakkındaki teknik risaleler birden bire tümüyle şiirsel bir havaya bürünür. Bu anlatımların çoğu, "Şüphesiz, Allah'ın öyle kulları vardır ki" diye başlayan bir hadis ya da Gazâlî'nin aşağıda alıntuladığına benzer bir kudsî hadis biçiminde ifade edilir:

Şüphesiz kullarım arasında öyleleri vardır ki, Beni severler, Ben de onları sevirim; onlar Beni özler, Ben de onları özlerim; Bana bakarlar, Ben de onlara bakarım.... Alametleri şudur ki gündüz, çobanın koyunlarını tuttuğu gölgede barınırlar. Kuşun alacakaranlıkta yuvasını arayışı gibi günbatımını özlerler ve gece gelince, gölgeler birbirine karışıp da döşekler serilince, yataklar kurulup her âşık maşukuyla baş başa kalınca, o zaman onlar ayağa kalkar ve secdeye varırlar ve Bana Benim ayetimle seslenirler ve Bana Benim lütuflarımla yarı ağlar, yarı feryad eder, yarı hayret içinde, yarı yakınırlar bir halde, kâh ayakta, kâh oturarak, kâh rûkû, kâh sücû ile seslenirler. Ben de Benim uğruma nelere katlandıklarını görür, aşkımdan yakınımlarını iştirim (G 4:278).

Bu âşıkların, kıyamet gününde, çeşitli peygamberin cemaatlerinden farklı özel bir yerleri olacaktır ve birbirlerini Allah'ta sevenler, kırmızı lâl taşından bir sütunun te-

²⁸ Muhammed İqbâl, *Zabûr i 'Acem* [Muhammed İkbâl, *Zebûr i 'Acem*] (Lahor, 1927), kısım 2, no. 29; *Persian Psalms* adıyla çev. A. J. Arberry, (Lahor, 1948), kısım 2, no. 29.

pesinden cennetin sakinlerine bakacaklardır.²⁹ Ancak tasavvufi aşkı tanımlamak tümüyle olanaksızdır; hiç kimse bu hakikati, 'Muhîb' lakabıyla tanınan Semnün'dan daha iyi bilemez: "Bir şey ancak kendisinden daha ince ve daha nazik bir şeyle ifade edilir. Mahabbetten daha rakik ve ince bir şey bulunmadığına göre, o ne ile ifade edilebilir ki!" (H 173 [240, ayrıca bkz. T 530]).

Bu yolda ilmin bir faydası olamazdı; ancak marifet ışığı, yani sezgisel bilgiyle edinilen kesinlik [*yakin*] ışığı, aşk sırrına yaklaşılmaya yardım edebilirdi. Onyedinci yüzyılın Sindli inutavasvıflardan birisinin çağdaş bir imge kullanarak ve özünde geleneksel görüşe sadık kalarak ifade ettiği gibi ilimler, kendi başına göremeyen, yalnızca göz ile nesnelere arasında duran gözlüğe benzer. Bu imgeyle, ilim, insanı Allah'tan ayıran "en büyük örtüdür" diyen sahih olmayan bir hadisi açıklamaktadır. Aşk yolunda akıl, "ciltlerle kitap taşıyan eşeğin haline benzer" (Sure 62:5); topal bir eşektir bu, oysa aşk, Muhammed'i Allah'ın huzuruna çıkararak kanatlı Burak gibidir (D 1997).

Aşk ile mantıksal yoldan sonuca varan us arasındaki karşıtlık, daha sonraki şairlere tükenmez bir konu sağlamıştır; "Aşk, ülkenin hükümdarı olunca / Aklı bir hırsız gibi asmak"tan (D 420) hoşlanmışlardır. Böylece Leyla'yı temaşada kaybolmuş divane âşık Mecnun, mutasavvif âşığın örneği olabilir. Aşk, insan soyunun en hakiki niteliğidir. Allah, Âdem'i aşk ile yaratmıştır; Âdem, kendinde ilahi sureti taşır ve diğer hiçbir yaratılmış varlık aşk yolunda onun peşinden gidemez.

Melek âşık olunca,
kâmil insandır artık. (U 96)

Tasavvuf ehli, aşktan haberi olmayanlara, Kuran'daki "İşte bunlar hayvanlar gibidirlere, hatta daha da şaşkıncıdır" (Sure 7:179) sözüne dayanarak, "davar," "marsıvan eşeği," "sert kaya," hatta doğrudan "hayvan" demişlerdir. Hayvanlar bile biraz olsun aşk nedir bildiklerinden "köpekten de aşağı" deyimi ortaya çıkmıştır (M 5:2008 [a.y.]).

Bu konudaki en hoş hikâye, muhtemelen ilk kez Attâr tarafından anlatılmıştır (U 129) ve herkesi gözyaşlarına boğan, aşk hakkında dokunaklı sözler eden Şirazlı bir vaizin hikâyesi olarak İrakî tarafından yeniden anlatılmıştır. Adamın biri, vaazından

²⁹ Abû'l Hasan ad Daylamî, *Kitâb 'atf al alif al ma'lûf ilâ'l lâm al-ma'tûf* [Ebû'l Hasan ad Daylamî, *Kitâb atf al alif al ma'lûf ilâ'l lâm al ma'tûf*], ed. Jean Claude Vadet (Kahire, 1962), paragraf 101 ve 363.

önce ona, kayıp eşeğinin nerede olduğunu bilip bilmediğini sormuş. Vaazından sonra vaiz, cemaate dönüp aralarında aşkı hiç tatmamış olan biri var mı diye sormuş.

Eşek gibi çirkin bir ahmak,
 ayaga fırladı bön bön bakarak.
 Dedi ihtiyar vaiz, "Demek kalbin hiç aşkla çarpmadı bugüne değin"
 "Evet", deyince adam, ihtiyar berikine şöyle seslendi
 Hey sen, eşeğini kaybeden, işte kayıp eşeğin.³⁰

Gerçek aşık her iki dünyanın da en şerefli kişisidir, çünkü Peygamber, "Kişi sevdiğiyle beraberdir" buyurmuştur. Bu yüzden aşık, her şeyi bir yana bırakmış, sürekli Allah'la birlikte dir (T 2:85 [530]).

Süfilere göre aşk, aşağılık duyuları eğitmenin şeriata uygun tek yoludur. Zahitliğin kuralları kendi başına tamamen olumsuzdur; bunlar ne kadar zorunluysa da, aşkla uygulanmaları gerekir. Ancak bu yöntemle nefis, yani Şeytan dönüşüme uğratabilir; Cebrail gibi olur ve şeytani nitelikleri ölür (M 6:3648 [3660]). 'Aşkla tevhit' denilebilecek bu aşamaya ulaşan insan, Allah'ın tecellilerini gönül gözleriyle görüp anlar. Allah'ın iradesinin aşkla kabulü, daha yüksek bir birlik içinde özgür irade ve kader muammasını çözüme kavuşturabilecektir.

Son makam ister aşk olsun ister marifet, mürit, kendisini sonunda hedefe, yani fena ve bekaya götüreceği olan zikir ve teveccüh gibi hazırlık faaliyetlerini sürdürmek zorundadır.³¹ Murakabe halinde, 'kendine tam hâkimiyet' üzerine yoğunlaşmalıdır; bu noktadan müşahedeye ulaşabilecektir. Ancak bu huzurda bulunma veya kurb [yakınlık] gibi yaklaşık olarak tanımlanabilen *ilme'l-yakîn* ile yani 'kesin bilgi'yle (L 69 [65]) kaynaşmış bir müşahededir. Muhlislerin makamı olan *ilme'l-yakîn*, daha ileri bir aşamaya, *ayne'l-yakîn*'e, yani görmeyle edinilen kesin bilgiye [Sure 102:7] veya ariflerin makamı olan "esas kesinlik'e götürür ve son aşamada da velilerin makamı olan *hakke'l yakîn*'e, 'yaşantıya dayalı kesin bilgi'ye ulaşılır.³² Bu terimler, Tekâsür Suresi'nin 5. ayetinden ve Vâkıa Suresi'nin 95. ayetinden alınmıştır; ne var

³⁰ Fakhrüddin 'Irâqî, *The Song of the Lovers* ('*ushshâqnâme*), ed. ve çev. A. J. Arberry (Oxford, 1939), s. 30 vd.

³¹ Reynold A. Nicholson, "The Goal of Muhammadan Mysticism," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1913.

³² Al Khânqâhî, *Guzida* [el Hânkâhî, *Güzide*], s. 208.

ki bu terimler söz konusu ayetlerde hiçbir tasavvufi yananlam taşımamaktadır. *Hakke'l-yakîn*'e, fena halinde ulaşılır; bu, Hallac'ın *Kitabu't-Tavasın* adlı kitabında, kandilin ışığını görünce *ilme'l-yakîn*'e, yanına yaklaşıp sıcaklığını hissedince *ayne'l-yakîn*'e ve sonunda kandilin alevinde yanıp yok olunca da *hakke'l-yakîn*'e ulaşan pervanenin yaşantısıyla simgeleştirilir.

Fenanın gerçek anlamı, tasavvuf konusundaki çalışmalarda tartışmalı konulardan biri olagelmıştır. Ortaçağ gizemcilerince kullanılan Almandaki *Entwerden* terimi, 'fena'nın anlamına, 'yok olma', 'hiç olma' ya da 'kendinden geçme' gibi karşılıklardan daha yakındır; çünkü *werden*, 'olma' kelimesinin karşıtıdır.

Bazı bilginler, fenayı Hinduizm ya da Budacılıktaki *nirvana* kavramıyla eşanlamlı görmeye çalışmışlardır; fakat bu doğru değildir. Bu, acılarla dolu varoluş döngüsünden [*samsara*] kurtulma deneyimi değildir; çünkü İslamda *karma* düşüncesi yoktur, bireysel ruhun olduğuna inanılır. Fena, öncelikle ahlaki bir kavramdır: İnsan fena olur ve Allah'ın sıfatlarını kuşanır; sahih olmayan bir hadiste, *tahallakü bi-ahlâkullah*, "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanın," yani sürekli zihinsel bir çabayla aşağılık niteliklerini zin yerine Allah'ın Kuran'da Zatını tanımladığı övülesi niteliklerini koyun, denir. Sonraki aşama, nefsin, Allah'ın ezeli ışığıyla çevrelendiği *fena fi'ş-şuhud*, Allah'tan başkasını görmemesidir. Üçüncü ve sonuncu aşama ise *fena fi'l-vücut*, varlıkta fani olmaktır, bu durumda kişi 'vücut'da, 'Allah'ın varlığı'nda daha doğrusu Allah'ı 'bulma'da yok olur. Çünkü genellikle 'varlık' diye çevrilen *vücut* sözcüğü aslında 'bulunma, buluş' anlamına gelir; tasavvufi deneyimlerde yaşanan şey budur. Şu ünlü beyit, zamanın içinde yaratılan varlığa işaret eder:

Sordum, günahım nedir, diye. Dedi ki:

Varlığın öyle bir günah ki, kıyaslanamaz başka hiçbir günahla! (ı 59)

İnsanın, Ezeli Misak Günündeki [Ruz-i Elest] durumuna, Allah tarafından bireysel varlık verilip var edildiği o güne dönmesi gerekmektedir; ne var ki o gün, yaratılmışlık örtüsüyle Allah'tan ayrı düşülen bir gündür aynı zamanda (krş. mm 65). Bu örtü, kişi hayattayken tanımayla kaldırılamaz. Mutasavvıf bütünüyle ve tatmin edici bir şekilde Allah'ta yok olamaz; ancak Kelâbâzî'nin tanımladığı gibi uçsuz bucaksız şaşkınlık ummanında kısa bir süre için kendinden geçebilir: "... kişinin vasıflarını kaybederek fani olması mümkündür. Bu halde bulunan kişilere kendilerini kaybetmiş divane gözüyle bakılır.... Fakat o bu halde iken Hakk'ın üzerine yüklediği vazifeler konusunda muhafaza altındadır.... İkinci tür fani, halka önderlik eden ve onların sevk ve idaresini üzerine alan kimsedir" (x 131 [192]). Sorun, mutasavvıfın bu de-

neyimden sonra kendi niteliklerine dönüp dönemeyeceğidir: "... büyük sūfiler, 'Fani, vasıflarına iade olunmaz' görüşündedirler.... Fena, Aziz ve Celil olan Allah'ın bir lütfüdür, kul için bir bağıştır. O'ndan kula bir ikramdır, kulunu havassı ve dostları arasına almasıdır" (K 127 [188]).

Fenanın ve onu izleyen bekanın en iyi yorumunu Japon bilgini Toshihiko Izutsu³³ yapmıştır; ona göre fena, "Ben bilincinin tümüyle iptal edilmesi, geriye sadece nesne-özne ikileşmesi öncesindeki mutlak Uyanıklık olan saf ve mutlak Hakikatin Birliği'nin kalmasıdır"; bu, sūfilerin cem, yani 'toplama, birleştirme' dedikleri bir durumdur. Sūfi, yalnızca Allah'ın var olduğu, başka hiçbir şeyin olmadığı ana dönme deneyimini yaşar. Fena "kesinlikle insani bir deneyimdir ... ancak insan bu deneyimin faili değildir. Fail, metafizik Hakikat'in kendisidir." Bu, Rūmî'nin, aynı hali, dil bilgisinden verdiği bir örnekle açıklama girişimini hatırlatıyor; *mevtā Zeyd* "Zeyd öldü" cümlesinde Zeyd öznedir, ancak eylemde bulunan bir özne değildir (M 3:3683 [3684-85]).

İnsan sonraki aşamada beka, yani 'kalıcı olma' ya da Hakk'ta 'baki olma' haline ulaşabilir ve bu hal için deyken 'ikinci ayrılık'ı ya da *cemu'l-cem*'i "cem'in cemi"ni deneyimleyebilir: "İnsan hiçlikten dirilir ve baştan başa mutlak Ben'e dönüşür. Çokluk [kesret] yeniden görünür hale gelir; ama bu kez değişik bir biçimde, yani tek bir Hakikatin belirlemeleri olarak." Bu hal içindeki mutasavvıf tamamıyla Allah'la hareket eder.

Beka arıyorsan, onu dervişlere sor
dervişler beka kabasının (cübbesinin)
atkısı ve çözgüsüdür. (SD 186)

der Senâî bir cinasla; ancak mutasavvıfların çoğuna göre beka özellikle peygamberlik faaliyetiyle ilgilidir. Seven ruhun, onun "gördüğünü gören bir göz"e dönüşeceğini vaat eden Allah, peygamberlerin eylemlerinde dünyaya dönük dinsel hayatın bu yönünü göstermiştir. Çünkü Bedir Savaşı'ndan sonra (624) Muhammed'e şöyle buyrulmuştur: "Mâ remeyte iz remeyte", "Attığın zaman da sen atmadın, Allah attı" (Sure

³³ Toshihiko Izutsu, "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam," *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* içinde, ed. Mehdi Mohaghegh ve Hermann Landolt (Tahran, 1971), s. 39 vd.; aydınlatıcı bir makaledir [Türkçesi: "İslamda Metafizik Düşüncenin Temel Yapısı," *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Anka, İstanbul, 2001, s. 13].

8:17). Her ne kadar sūfilerin çoğu bekaya ulaştıkları iddiasında bulunmuşlarsa da, fena ve bekanın 'velayet' ve 'nübüvvet' yönleri arasındaki fark, daha sonraki sūfi kuranlarında, özellikle de Nakşbendiyede yeni bir önem kazanmıştır.

Fena sözcüğü *ittihat* (birlik) sözcüğüyle karıştırılmamalıdır; ittihat iki bağımsız varlığın varoluşunu gerektirir ve insanın bedenine ilahinin girmesi anlamına gelen hulûl olarak kabul edilmiş, dolayısıyla zındıklık sayılmıştır. Sünni Müslümanlar yalnız Hıristiyanları değil, aynı zamanda Hallac'ı ve aşk tasavvufunu savunanları da hulûl anlayışını kabul etmekle suçlamışlardır. Ne var ki fena, mutasavvıfın ilahi varlıkta yok olmasıdır.

Daha sonraki mutasavvıflar fena ile beka halini harika imgelerle anlatmaya çalışmışlardır. İslam gizemciliğinin ve felsefesinin alegorileri yalnızca şiirsel süslemelerden ibaret değildir, aynı zamanda belirli bir düşünce biçimini de gösterir. Örneğin, sūfiler Siyah Nur deneyiminden, hayret ışığından söz etmişlerdir: İlahi ışık, mutasavvıfın bilincinde tam olarak belirlediğinde, her şey görünür hale gelecek yerde görünmez olur [kararır] (Almanya'daki ortaçağ ve Rönesans gizemcileri, *überhelle Nacht*'tan [aydınlık ötesi gece] söz ederlerdi). Fena deneyimi böyledir; mutasavvıf, bu karanlığın "aslında Mutlak'ın kendi ışığı" olduğunu kavrayıncaya kadar her şeyin kararmasıdır; çünkü varlık saf haliyle görünmez, hiçlik olarak görünür. Bu siyah ışığın berraklığını keşfetmek, menkıbeye göre karanlığın derinliklerinde saklı olan yeşil abıhayatı bulmak demektir; beka, yani Allah'ta baki olmak, fenanın tam ortasına gizlenmiştir.

Hallac, yok olma haline gönderme yapmak için pervane ve kandil alegorisine başvurmuştu. Rûmî, Hallac'ın tevhidî ifadesi *Ene'l-Hakk*'ı açıklamak üzere, bu hal içindeki mutasavvıfı, ocağa atılan bir demir parçasının durumuna benzeter; öz bakımından birleşme olanaksız olsa da demir o derece kor haline gelir ki artık kendini ateş olarak kabul eder (M 2:1445). Hıristiyan gizemciliğinde de iyi bilinen bu imge, İran'daki Nurbahşi sūfilerin terminolojisinde de bulunur (MM 129).

Aynı Rûmî, Harakânî'nin "dünyada derviş yoktur; eğer varsa da, mevcut değildir" sözünü belki de fenanın sırrını en iyi açıklayan şu mısradan yorumlamıştır:

Hani mumun yalımı gibi. Güneşe karşı yok olur, ama gene de var sayılır. (M 3:3669 73 [3670 73])

Fena ve beka deneyiminin en tuhaf simgelerinden biri, Attâr'dan, onsekizinci yüzyılda Hintli Mîr Derd'e kadar birçok mutasavvıf tarafından kullanılmıştır: İlahi zat tuz madenine benzetilir, madene bir köpek ya da bir eşek düşer ve böylece aşağı-

lık niteliklerinden kurtulan hayvan, tuza dönüşür ve tuz içinde korunur. ‘Tuzlu’ anlamına gelen *be-namak* aynı zamanda ‘hoş, sevimli’ anlamına da geldiği için benzetme çok yerindedir ve böylece aşığın tamamen içinde eridiği sevelisi Maşuku tanımlamakta kullanılabilir.³⁴

Mutasavvıfların Sünni görüşlere hatta ılımlı tasavvufa uymayan ifadeler kullandıkları hal, bu içinde erime halidir. Hallac’ın, *Ene’l-Hakk* ve Bâyezîd’in “Kendimi tenzih ederim, şanım ne yüce” sözü, şatihyat (*şath*’ın çoğulu) denilen istiğrak halinde söylenen sözlerin veya paradoksların en ünlüleri arasındadır; Rûzbihân Baklı’nın tümüyle bu konuyu ele aldığı bir kitabı vardır. Bunların incelenmesi, tasavvuf tarihinin en ilginç, ancak bir o kadar da güç konularından biridir ve Rûzbihân’ın bir araya getirip varoluşsal açıdan ve inandırıcı bir şekilde yorumlandığı cüretkâr, kısmen coşkulu kısmen şaşırtıcı bu sözler, tasavvufi deneyimin derinliklerine bir an için de olsa bakmaya olanak tanır; ne var ki bunlar, insani sözlerle hiçbir zaman tam olarak ifade edilemez.

Mutasavvıflar fena ve beka halini anlatmak için sürekli olarak yeni simgeler buurlarken, tevhidin de ne olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Tevhit, yani ‘Allah’ın Bir olduğunu açıklamak’ genelde Müslümanlar, özelde ise süfiler için dinsel hayatın hedefidir. Hucvîrî, tevhidin üç türünden söz eder: “Biri, Hakk’ın Hak için olan tevhidi ki, Allah’ın kendi vahdaniyetini ve bir olduğunu bilmesinden ibarettir. Diğer Hakk’ın halk için tevhididir; bu da kulun tevhidi hakkında Allah’ın (bu zat muvahhittir [tevhide inanandır], diye) hüküm vermesinden ve onun kalbinde tevhidi yaratmasından ibarettir. Üçüncüsü halkın Hakk için olan tevhidi, ki bu da kulların Ulu ve Yüce Allah’ın vahdaniyeti hakkındaki bilgilerinden ibarettir” (H 278 [41]). Sünni mutasavvıflara göre tevhit, her şeyden önce, Allah’tan başka fail olmadığını ve her şeyin ve herkesin O’na bağımlı olduğunun kabulüdür. Bu düşünce, ancak O’nun varlığının gerçek olduğunun, ancak O’nun “Ben” demeye hakkı olduğunun, zira Allah’ın tek gerçek fail olduğunun kolayca kabul edilmesine yol açacaktır.

Ihyâu Ulûmîd-Dîn’deki aşkla ilgili bölümde Gazâlî, çok net bir şekilde, tevhide

³⁴ Aynı ifade mezar için de kullanılmıştır. İmgeler konusunda bkz. Farîduddîn Attâr, *Divân i qaşâ'id wa gazaliyât* [Feridüddîn Attâr, *Divan ı Kasâid ve Gazaliyât*, ed. Said Nefisi (Tahran, 1339 sh./1960), no. 515; Celâleddin Rûmî, D 3041, M 2:1344 [1347] ve M 6:1856 [1861]; Khwâja Mîr Dard, “Dard i Dil” [Hâce Mîr Dard, “Derd i Dil,”], no. 161, *Chahâr risâla* [Çahar Risale] içinde (Bhopal, H. 1310/1892 93).

ulaşmanın Sünni biçimini savunur:

Her kim dünyaya Allah'ın eseri diye bakarsa ve onu Allah'ın eseri diye bilirse, Allah'ın eseri diye severse, Allah'tan başkasına bakmazsa, Allah'tan başkasını sevmese, hatta kendisine kendisi diye değil de Allah'ın kulu diye bakarsa işte o kişi, Allah'tan başkasını görmeyen gerçek muvahhidir; tevhidde yok olmuştur, kendisi olmaktan çıkmıştır. (G 4:276)

Bu, Hucvîrî'nin aktardığı, eski süfilere ait bir sözün geliştirilmiş halidir: "Tevhit, kalbine O'ndan gayri bir hâtırın [düşüncenin] gelmemesidir" (H 158 [262]). Cüneyd ise tevhit düşüncesini Ezeli Misak Günü'ne dönüş olarak ele almıştır:

Tevhit, kulun Allah'ın huzurunda iradesiz bir heykel gibi olmasıdır; üzerinde sadece Allah'ın kudretinin hükümleri ve tasarrufu cereyan eder. Bu durumda kul, tevhit ummanının derinliklerine gömülmüştür; çünkü nefisinden, halkın onu davet etmesinden ve buna icabet etme halinden fani olmuştur. Fenasının sebebi, Allah'ın vücudundaki (Allah'ın buluşundaki) hakikatler ile Allah'ın kurbunun hakikatinde olmasıdır. Burada, hissini ve hareketini kaybetmiş bir haldedir. Zira Hakk'ın kuldan irade ettiğini yine Hakk ifa etmektedir. Bu vaziyetteki kulun son hali, yani dünyadaki hali, ilk haline, yani elest bezminde bulunduğu zamandaki haline dönmüştür. Böylece olmadan evvel olduğu gibi arı ve duru olmuştur. (H 282 83 [416-417])

Bu durumda gerçek tevhit, tevhidi unutmak demektir (B 383). Bu, keskin görüşlülerin kör, âkılların akıllarının karıştığı bir haldir (L 33 [31]). Şairler sık sık Ebül-Atâhiye'nin mısralarını tekrar etmişlerdir:

Ve her şeyde O'nun bir şahidi vardır,
O'nun Bir olduğu gerçeğine işaret eden.

Muvahhidin tanık olduğu gibi Allah'ın her yeri kaplayan varlığı, süfilere genellikle şöyle dile getirilmiştir: "Gördüğüm hiçbir şey yok ki, ondan önce, ondan sonra, o nunla ve onda Allah'ı görmeyeyim." Bu cümlenin bazı bölümlerinin izleri, tasavvufun ilk dönemlerine kadar uzanır ve daha sonraki yazarlarca tevhit konusundaki dört farklı yaklaşımı temsil eden ilk dört halifeye [*hulefa-i raşidin*] atfedilmiştir.³⁵ Ancak Hucvîrî bu sözün daha doğru bir biçimini verir; Muhammed b. Vâsi şöyle demiştir: "Hiçbir şey görmedim ki onda Allah'ı görmüş olmayayım"; bu, mutasavvıfın yalnızca faili gördüğü ileri düzeydeki bir müşahedeye işaret eder. Bu görüş, tam

³⁵ Al Attas, *The Mysticism of Ḥamza al Faṣṣūrī*, s. 265.

imanla geliştirilebilir ve istidlâlidir, yani çıkarsama yoluyla elde edilmiştir. Ne var ki Şibli şöyle bağırıyordu: “Allah’tan başka hiçbir şey görmedim.” Cezbe içinde yalnızca Allah’ı görmekte, başka hiçbir şeyi görmemektedir (H 91, 330 [187, 475]).

Şibli’nin bu sözünden, Farsça ve Türkçe pek çok mısra da ifade edilen şu duyguya geçmek kolaydı: “Camilerde, meyhanelerde, putperestlerde ve Müslümanlarda yalnızca Allah’ı gördüm!” Mutasavvıflar, “Nereye dönerseniz orada Allah’ın yüzü vardır” (Sure 2:115) sözünü sık sık anacaklardı; ayetin bu cümlesi, sonraki tasavvufi kuramlarda tek fail, tek gerçek varlık olan Allah’ın, her şeklin ve her kılığın ardında, ermiş mutasavvıflara görüldüğünün kanıtını süfilere sağlayan bir köşetaşı olacaktır. Senâî’nin şu ünlü dizelerinde dediği gibi:

İman hakkında söylediğin sözler İbranicе de olabilir Süryanice de,
Allah’ı bulma umuduyla aradığın Câbülkada olabilir Câbülsa da* (SD 52)

Bu noktadan, Attâr’dan (U 223) beri Acem şairlerin *heme-üst*, ‘her şey O’dur’ sözüyle özetledikleri, Allah’ın her şeyi kapsadığı duygusuna varmaya bir adım kalmıştır; her zaman Sünni süfilere saldırısına uğramış bir tevhit yorumudur bu; çünkü görünüşte Allah’ın aşkınlığını inkâr etmektedir. İranlı mutasavvıfların çoğunda az ya da çok açık bir dille ifade edildiği görülen bu coşkulu tevhit ifadelerinden dolayı, Batılı bilginler, tasavvufun, sınırsız bir panteizmden [vücüdiye] başka bir şey olmadığını izlenimine kapılmışlardır.

Her ne kadar süfi düşüncesinin başlangıç dönemine hayli yakınsa da, tevhidin çeşitli tanımlarının açıklayıcı olmaya direndiğini, gerçeğin ancak zayıf bir gölgesini aktardığını “ve [tevhit] açıklamaya, anlatmaya kalkışılınca, görkemi gizlenip, kayboluyor” (L 31) diyen Serrâc, kesinlikle haklıydı.

* Câbülkâ: Doğunun en uzak noktasındaki bin kapısı olan efsanevi şehir; tasavvufta Allah’a yolculukta ilk aşama. Câbülsa: Batının en uzak noktasındaki bin kapılı efsanevi şehir; tasavvufta insan çabasının son hedefi, Allah’la insanın birleştiği nokta çn.

İBADETİN BİÇİMLERİ³⁶

Namaz

İslamın beş şartından biri olan namaz (Arapça *salât*), sabah, öğlen, ikindi, akşam ve yatsı olmak üzere günde beş vakit kılınır. Kuran'da müminlere vitr namazı da önerilir; ancak farz değildir. İlk Müslüman zahitler ve mutasavvıflar namazı, hadise uygun olarak, insanı Allah'ın huzuruna çıkararak bir göğe yükseliş, bir tür mirac olarak görmüşlerdir. Bir hadiste "Namaz cennetin anahtarıdır" denir; fakat tasavvuf ehline göre bundan öte bir anlama sahiptir. Bazıları, *salât* sözcüğü ile [bir şeyi başka bir şey] 'ulaştırma, birleştirme' anlamına gelen *vasl* sözcüğü arasında bir bağlantı kurmuştur; böylece ibadet, 'bağlanma vakti', 'Allah'a yakın olma anı' haline gelir (I 150). Kuran, yaratılan her şeyin Allah'a ibadet amacıyla var edildiğini defalarca ifade etmemiş midir? Bu yüzden Rabbe daha yakın olmak ve itaatlerini ve aşklarını kanıtlamak isteyenler, hiç kuşkusuz, namaza büyük önem verenlerdi. İbadetleri bitinceye dek Azrail'i bile bekletebilirlerdi (T 2:113 [561-562]).

Namazın gereklerinden biri olan aptes, sünnete dayanan sıkı kurallara uygun bir şekilde alınmalıdır. Tasavvuf ehli, aptesin titizlikle alınmasına büyük önem vermiştir; onlar için nefsin arındırılmasının simgesi haline gelmiştir (H 293 [428]). Mutasavvıf dostlarının duygularını iyi bir şekilde dile getiren Şibli: "Hiçbir vakit taharetin âdabında bir edebi bile terk etmedim. Onun için batınımda *ucb* [kendimi beğenme] hali meydana gelmedi" (H 293 [428]) der. Velayetnameler, her namazdan veya şeyhi ni (N 292) ziyaret etmeden önce gusül aptesi alacak derecede temizliğe dikkat eden sülûf hakkında anlatılan menkıbelerle doludur; onlar için gusül aptesi almak namaz gibi dini bir vazifeydi. Hatta bazıları, Orta Asya kısmının ortasında, derede aptes alır, kimileri de aptes suyu ellerine döküldüğünde vecd haline geçerdiler.³⁷ Bazı sülûf, akşam namazı için aldıkları aptesi bozmadan aynı aptesle sabah namazı kılabilmeleleriyle övünürlerdi; bunun anlamı, geçen süre içinde hiç uyumadıkları ve herhangi bir

³⁶ Friedrich Heiler, *Das Gebet*, 5. baskı (Münih, 1923); *Prayer* adıyla çev. Samuel McComb (1932; karton kapaklı basım, New York, 1958), kısaltılmış metindir ve asıl yapının geniş kapsamlı eleştirel bir basımı yoktur. Heiler'in kitabı, bir din tarihçisinin yaklaşımına sahip en iyi giriş kitabıdır. Edwin Elliot Calverley, *Worship in Islam, Being a Translation, with Commentary and Introduction, of al Ghazzâlî's Book of the "Ihyâ" on the Worship* (Madras, 1925).

³⁷ Mîr 'Alî Şîr Qânî', *Tuḥfat ul kirâm* [Mîr Ali Şîr Kânî, *Tuḥfetü'l Kirâm*] (Haydarabad, Sind, 1957), s. 386.

bedensel ihtiyaç sonucu kirlenmedikleriydi. Bazıları da günlerce apteslerini bozmadan durabilmişlerdir.

Namazın ayrıntıları konusunda, ilk sūfîler şeriatın kurallarına tam olarak uymuşlardır. En küçük ayrıntılarda bile Peygamber'i örnek almaya çalışmışlardır. Bir hadiste, Muhammed'in bir keresinde namazı ayak parmaklarının ucuna basarak kıldığı, bunun üzerine bazı sūfîlerin de onun gibi namaz kılmak istedikleri, ancak aralarından birine düşünce, namazı böyle kılmamanın yalnızca Peygamber'e özgü olduğu, diğer müminlerin namazı bu şekilde kılmalarının gerekmediği anlatılır (x 24). Hastalık sebebiyle yatağa bağlı olanlar her secde ve rüku hareketini iki kez tekrarlamaydılar; çünkü hadise göre, "oturarak namaz kılanın namazı, ayakta namaz kılanınkinin yarısı kadardır" (x 39; krş. s 144). Hiçbir şekilde yürüyemedikleri ve kımıldayamadıkları halde ezanı duydukları an eski güçlerini yeniden kazanan, ancak dini vecibelerini yerine getirdikten hemen sonra eski hallerine geri dönen tasavvuf ehli hakkın da anlatılan menkıbeler vardır.

Mutasavvîf, namaza niyet ettiği an, yaratılmış her şeye sırt çevirme niyetinde olduğunu dile getiriyordu. Namaz kılariken sanki hesap günü Allah'ın huzurunda bekliyormuş gibiydi. Muhâsibî insanın içini kaplayan bu huşu duygusunu çok güzel bir şekilde anlatır:

Namazdayken, mutasavvîfın kalbine hâkim olan, huzurunda bulunduğu Allah'ın esrarıdır, aradığının kudretidir, onunla samimi bir şekilde sohbet etme lütfunda bulunmanın sevgisidir; namaz bitinceye kadar da bunun bilincindedir ve Allah'ın celâlinden duyduğu huşu yüzünden öylesine değişmiş bir yüzle kalkar ki namazdan, dostları tanıyamazlar onu. Bu, bir hükümdarın veya şevk duyduğu ya da korktuğu birinin huzuruna çıkan birisinin, huzura çıkmadan önceki tutumuyla huzurdan değişmiş bir çehreyle ayrıldıktan sonraki tutumu arasındaki fark gibidir. Âlemin, eşi benzeri olmayan baki ve daimi Rabbinin huzurunda nasıl böyle olmasın ki?³⁸

Muhâsibî'nin yaşça küçük çağdaşı Harrâz: "Namaz âdabını anlattığı bir kitapta" (I 152 vd.) mutasavvîfın namazda gerekli gördüğü tutumu bize daha da yoğun bir biçimde hissettirir:

Namaza dururken, sanki kıyamet günündeymişsin gibi Allah'ın huzuruna çık

³⁸ Margaret Smith, *Reading from the Mystics of Islam* (Londra, 1950), no. 16. Al Hâriṭh al Muhâsibî, *Kitâb ar ri'âya li huşûq Allâh*, ed. Margaret Smith (Londra, 1940), s. 28.

malısın; arada bir aracı olmaksızın Allah'ın huzurundasındır; seni hoş bir şekilde karşılar ve onunla gizli bir sohbe girersin ve kimin huzurunda olduğunu bilirsin; O hükümdarların hükümdarıdır. Ellerini kulaklarına doğru kaldırıp "Allahüekber" dedikten sonra, hamd ederek Allah'ı yüceltmekten başka kalbinde hiçbir şey kalmamasın, "Sübhâne rabbiyelazim" derken zihninde başka hiçbir şey olmasın, böyle yap ki onu yüceltirken bu dünyayı ve öte dünyayı unutabil.

İnsanın rüküya varması ve sonra doğrulması gerekir; ardından vücudunun her bir eklemi Allah'ın tahtına yönelinceye kadar şefa'at için tekrar rüküya varmalıdır; kalbinde Aziz ve Celil olan Allah'tan başka hiçbir şey kalmayınca ve kendinin çok küçük olduğunu anlayınca, kendini bir toz zerresinden daha ufak hissedinceye kadar Yüce Allah'a hamd ederek O'nu yüceltmek demektir bu.³⁹

Hem bedenem hem de zihnen Allah'a yönelinceye kadar, her uzvum ibadete katıldığı bu huşu halinin en dokunaklı anlatımı, Rûmî'nin aktardığı Dakükıy ile cemaatinin hikâyesidir (M 3:2140 44, 2147-48 [2141-2145, 2148-49]):

Dakükıy namaz kıldırmak üzere onların önüne geçti; o toplum, atlas bir kumaşa döndü, Dakükıy da o kumaşın sırması kesildi.
O padişahlar saf düzüp o ünlü imama uydular.
Tekbir getirmeye koyuldular da kurban gibi dünyadan çıkıp gittiler.
A imam, tekbirin anlamı budur; yani ey Tanrı, senin tapında [huzûrunda] kurban olduk biz demektir.
Kurban keserken Allahüekber dersin; kesilesi nefis, kurban edilirken de bu söz söylenir....
Kıyamette olduğu gibi Tanrı tapısında saflar kurulur, sorguya, görgüye girişilir.
Tanrı huzurunda gözyaşları dökerek ayakta durmak, kıyamet günü dirilip ayağa kalkınaya benzer.

Namazı tam vaktinde kılma konusundaki isteklerine karşın, bazı süfiler öyle bir dalınc ve istiğrak haline ulaşıyorlardı ki namaz onlara tasavvufi hallerinin bölünmesi gibi geliyordu. Hucvîrî, namaz konusundaki tutumlarına göre çeşitli mutasavvıf tiplerini tanımlar: Kimine göre namaz huzurun kimine göre de gaybetin, yani kendini kaybetmenin aracıdır (H 301 [437-438]). Kimileri Allah'la olan bağlantısını koparmamak

³⁹ Smith, *Readings*, no. 26.



Pakistan'daki bir veli türbesinde vecd içinde bir kadın.
Fotograf: Dr. Jan Marek, Prag.

için günde yüzlerce rekat namaz kılarken, kimileri de –namaz sırasında yapamayacaklarından– başka birisinden kaç rekat kıldıklarını saymalarını istiyordu; çünkü vecd içindeyken, bir saat binlerce yılmış gibi yaşanabiliyor (N 455 [629]), bu yüzden doğru zamanlamayı kaçırabiliyorlardı. Kimi mutasavvıflar, namazı mutlaka yerine getirilmesi ve müritlerin titizlikle uyması gereken bir züht disiplini olarak kabul etmişlerdir; kimileri de namazı ilâhi bir lütûf olarak görüp yaşamışlardır. Namazda tasavvufî birlik deneyimini yaşayan süfîler, farz ve sünnet olan rekatlara fazladan rekâtlar ekleyerek namazı uzatıyorlardı; diğer yandan istiğrak ve müşahedeleri namazla az çok kesintiye uğrayan süfîler ise farzları kılıyor gerisini kılmıyorlardı. Bir süfî günlerce hatta haftalarca kendinden geçtiğinde, namazdan muaf oluyordu. Ezan okunmaya başladığında *Allahüekber*, “Allah uludur” sözünün daha ‘Allah’ını duyar duymaz vecd haline geçen mutasavvıflar vardı (N 281 [426]). Hallac’tan başlayarak mutasavvıf şairler, sabahın ve akşamın farkına varmadıkları, dünyasıyla namaz va kitlerini kaçırdıkları cezbe ve tam mahabbet halinden söz etmişlerdir.⁴⁰

Süfîler, namazın anlamını çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Namazın şeriata göre bir görev, tarikata göre kurb [yakınlık], hakikate göre de Allah’la ittihat [birleşme] olduğunu söyleyen Necmüddîn Kübrâ’nın tanımına herhalde birçoğu katılırdı.⁴¹

Yaratılışın her yerinde mevcut olan ibadet hareketlerinin bir temsili olarak namazın batını bir yorumu yapılabilirdi: Secdeye varmak insana bitkisel, rûkûya varmak ise hayvansal durumunu hatırlatır; dik duruş ise insanoglunun ayrıcalığıdır. Her şey kendince Allah’a ibadet eder. Melekler, mertebelerine göre tek bir hareket içinde Rabbe sonsuzca ibadet ederlerken, insan, yaratılmış her şeyin görevi olan ibadetin tamlığını farklı namaz hareketleri içinde temsil edebilir.⁴² Bu düşünce, namaz hareketlerinin, insanlığın örneği Âdem’in adıyla bağlantılı olduğunu ifade eden bir Bektaşî şiirinin ana temasını oluşturur:

Ayağa kalktığında *elif* olur. †

Eğildiğinde bir *dal* çıkar. ‡

Secde ettiğinde bir *mîm* şekillenir. ¶

⁴⁰ Fıusayn ibn Manşür al Hallâj, “*Dîwân, Essai de Reconstitution by Louis Massignon*,” *JournalAsiatique*, Ocak Temmuz 1931, Muqatta‘a, no: 20; bkz. Şibli, N 181 içinde.

⁴¹ Necmüddîn Kübra, *Risâle fi fazîlet es salât* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça, 4530), 2b.

⁴² Henry Corbin, “*Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d’Ibn Arabi*,” *Eranos-Jahrbuch* 25 (1956), s. 195.

Yani sana insanı, Âdenî kavramını söylüyorum. م آدم (B● 207 {232})

Kimi yorumcular, Muhammed'in adını oluşturan Arap harflerinde (محمد), Allah huzurunda secde eden bir insan şekli görürler. Bedil, onyedinci yüzyıl sonlarında, insan hayatının evrelerini, namazın hareketlerine benzetir:

Gençlik dik duruştur; yaşlılık, rüku; yok oluş da, secdedir.

Mevcutken ve namevcutken yapılan her şey namazdan başka bir şey değildir. (Divan 1: 386)

"Bedenlerimizin secdesi can yakınlığı oldu" (M 4:11 [a.y.]), der Rümî; çünkü Allah Kuran'da: "Secde et ve yaklaş" ("ve'stücüd vakterib"; Sure 96:19) der.

Namazda okunan dualar, özellikle de Kuran'ın ilk suresi Fâtiha'nın batını yorumları da yapılmıştır; bu sure Hıristiyanlıktaki 'Rabbin [İsa Mesih'in] Duası' kadar sık okunan bir suredir, hatta belki de daha fazla:

Rahman ve Rahîm Allah'ın adıyla
Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'adır.
Rahman'dır, Rahîm'dir O.
Din gününün Mâlik'i, sultanıdır O.
Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.
Dosdoğru giden yola ilet bizi.
Kendilerine nimet sunduklarının, üzerlerine gazap dökülmemişlerin,
karanlık ve şaşkınlığa saplanmamışların yoluna.

Bir kudsi hadiste Allah, bu sureyi kendisiyle kulu arasında paylaştığını söyler. İbn Arabî buna dayanarak, Fâtiha'nın yedi ayetinde, insan ile Allah ilişkisinin en mükemmel ifadesini bulmuştur: İlk üç ayet, Rabbine yönelmiş müminin eylemidir, dördüncü ayet karşılıklı bir eylemdir, son üç ayet ise insan üzerinde etkili olan ilahî eylemi ifade eder.⁴³

Süfîlerin namaz konusundaki çeşitli yorumları ve ayrıntıları bir araya getirilse, kalın bir kitap olurdu. Bu yorumlar, namazı basit bir itaat eylemi olarak görmek ile İbnü'l-Fâriz'in namazı bizzat Allah'ın kıldığını söylemesi arasında değişir; İbnü'l-Fâriz, Tâiyye'de şöyle der:

Yek-pâre âbidiz ikimiz, her rüküya vardığında rüku eden kendine;

⁴³ A.g.y., s. 187.

Ne kimse kulluk etti bana benden gayrı her secdede, ne de ben kulluk ettim benden gayrısına her secdede.⁴⁴

Namazın tasavvufi yorumları bile, mutasavvıfın maşukuyla çok daha yakından görüşme susuzluğunu gidermeye yetmemiştir. Namazda edilen duaların Allah'a nasıl ulaştırılacağı birkaç kez sorun olarak ortaya atılmıştır; Allah'ın hitabına mazhar olan Niffarî'ninki belki de bunların en etkileyicisidir:

Bütün gece ibadet etmeyi ve hatim indirmeyi arzularsın; ama ibadet etmiş olmazsın bu şekilde. Malum bir tesbih namazı ya da Kuran'dan bir cüz okumak için değil, benim için namaz kılan kişi bütün gece ibadet etmiş sayılır ancak. Ona yüzümü gösteririm ve benim kendi kendinle oluşuma katılır, ne beni arzular ne de benim için arzular. Dilersem onunla sohbet eder, dilersem ona öğretilip yol gösteririm.

Ehl-i tesbih, tesbihlerini tamamlayınca gider; ehl-i cüz, okumaları bitince gider; ama ehl-i hakk bir yere gitmez, nasıl gitsin ki?⁴⁵

Gerçek namaz sürekli'dir. Birkaç rekatla, Kuran'dan birkaç cüzle sınırlanamaz; insanın tüm varlığına nüfuz eder. Rûmî'yi örnek alan Muhammed İkbal, bu düşünceyi günümüzde bir kez daha ifade etmiştir.⁴⁶

Dua⁴⁷

Allah'la çok daha yoğun olarak sohbet etme şevki kısmen de olsa dua ederek tatmin edilmiştir. Yakarma kadar ibadet de, tasavvufi hayatın önemli bir parçasıdır ve klasik *lex orandi lex credendi* kuralı* herhangisi bir yerde uygulanabilirse eğer, bunlar-

⁴⁴ Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (1921; tekrar basım, Cambridge, 1967), s. 19; satır 153-154, *Tâiyye*'nin 153-54. dizeleri.

⁴⁵ Niffarî, *Mukh.*, no. 50.1-2.

⁴⁶ Annemarie Schimmel, "The Idea of Prayer in the Thought of İkbal," *Moslem World* 48 (1958): 3.

⁴⁷ Annemarie Schimmel, "Some Aspects of Mystical Prayer in İslam," *Die Welt des İslam*, y.s. 2 (1952): 2.

* Bir Katolik inancı olan *lex orandi, lex credendi*, İncil'in, "Tanrı Ruh'tur ve O'na tapınanların ruhta ve gerçekte tapınmaları gerekir" (Yuhanna 4:24) ayetine dayanır ve şöyle çevrilebilir: "İbadetin kuralı imanın kuralını belirler." Başka bir deyişle, ibadet etme biçimimiz neye inandığımızı gösterir; zahiri olarak yaptıklarımız, batını olarak inandıklarımızı yansıtır. Bir din adamının şu sözü bu kuralın başka bir ifadesidir: "İnanıldığını gibi davranmazsan, so

dan biri de İslamın tasavvufi çevreleridir.

“Dua etmekten mahrum olmam, benim için duama icabet edilmesinden çok daha dayanılmazdır” (T 1:56 [104]). İlk dönem sâfîlerinden birisine ait bu sözler, ıhlamlı tasavvufun dua konusundaki görüşünü anlamamızın temel ilkesini oluşturur. Dua, Allah’la kul arasında samimi bir sohbet, hemen yanıtlanmasa da yaralı bir yüreği teselli eden sevgi dolu bir söyleşi, yani münacat olarak görülebilir. Dua, “Maşuka duyulan arzunun dilidir” (Kıvı 121). Bu bakış açısıyla, tasavvufi çevrelerde vitrin önemi daha iyi anlaşılabilir. Hadise göre, Peygamber’in torunu Hasan şöyle sormuş bir keresinde:

Nasıl oluyor da gece ibadet edenler pek yakışıklı oluyorlar?

Dedi ki: Onları kendi nurundan bir ışıkla örten Rahman’la başbaşalar da ondan (G 1: 323).

Vitir namazını ihmal eden bir mutasavvıf Allah tarafından suçlanmıştı: “Gece olduğunda uyuyarak benden ayrılan, beni sevdiğini söylemekle yalan söyler” (H 458). Vitir sıradan kişilerin gözünde değersizse de, Allah’ın gözünde “ışıldayan bir mum gibidir” (M 3:2375 [2377]).

Ancak katı, sekinci* gizemciler –diğer dinlerde olduğu gibi İslamda da dua etmenin caiz olup olmadığı konusunda biraz şüpheli davranmışlardır. Onlara göre Allah öyle kudretliydi ki, O’na “ne dua ederek ulaşmak ne de etmeyerek O’ndan ayrı düşmek” söz konusu olabilirdi (K 144 [202]). Bela içinde sessizce sabretmenin, dua etmekten daha uygun olacağını düşünüyordular. Önde gelen Horasanlı zahitlerden biri ve züht hakkında bir kitabın da (*Kitabü’z-Zühd*) yazarı olan Abdullah b. Mübârek şöyle demiştir: “Yaklaşık elli yıldır ne dua ettim ne de birisinden benim için dua etmesini istedim” (Kıvı 144).

Her şey önceden belirlendiğine göre, niye dua edilsindi ki? Kendini tam tevek küle bırakmak ve Allah’tan gelen her şeye memnuniyetle katlanmak daha iyiydi.

nunda davrandığın gibi inanırsın” çn.

* Sekincilik: İlahi eylemin tam olarak etkin olabilmesi için insani çabının durdurulmasını, dolayısıyla nefsin ancak sekin kalarak kemâle ereceğini öne süren Hıristiyan maneviyatçılığının bir öğretisi. Bu tür sekinci unsurlar yüzyıllar boyunca çeşitli dinsel düşüncelerde ifade edilmişlerse de bu terim genellikle, onyedinci yüzyılın ikinci yarısında Roma’da saygı değer bir manevi şahsiyet olan, ancak Roma Katolik kilisesince heretiklikle suçlanan İspanyol papaz Miguel de Molinos’un öğretisini ifade eder –çn.

Kendisine dua konusunda soru yönelten birisine Zünnün'un bile şöyle cevap verdiği söylenmiştir: "Ey civanmerd! Eğer Cenab-ı Hakk'ın ezeli takdirinde muradın verilmişse senin hakkında yapıldığı halde kabul edilmiş pek çok dua vardır. Yok eğer takdirde muradın verilmemişse; boğulmakta olan bir kişinin su içinde bağırmasının boğazına daha fazla su kaçmasından başka ne faydası olur!" (N 126 [263]). Ne var ki bu tevekkül, genel olarak tasavvufa özgü bir durum olarak kabul edilemez. Birçok mutasavvıfın, duanın gerekliliğine ve önemine olan inancı tamdı; çünkü Allah Kur'an'da şöyle buyurmuştu: "Dua edin bana, cevap vereyim size" (Sure 40:60).

Gazâlî, dua hakkında uzun bir bölüm içeren *Ihyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı kitabında, duanın kaderle bağdaşmazlığı itirazına şöyle bir cevapla açıklık getirmiştir: Kader, duayla kötülüğü engelleme imkânını içerir; "tıpkı kalkanın okları engellemesi gibi birbirlerine karşı çalışırlar" (G 1:298). Burada, kendisinden üçyüz yıl önce Yahya b. Muaz'ın ifade ettiği bir düşünceyi tekrar etmektedir: "Kader karşıma bela hilesini çıkardığında, dua hilesiyle karşılıyorum onu" (A 10:53). Yahya'nın dualarına, günah ve tövbe sorunu aksederdi ve duaları Allah'ın bağışlayıcılığına ve yardımına tam güvenle son bulurdu hep. Aslında istiğfar, yani tövbe etme ihtiyacı, usulen, gerçek duanın ön hazırlık evreleri arasında sayılmıştır. İlk süfiler insani zayıflıkla ilahi kudret arasındaki paradoksal ilişki üzerinde düşünmekten hoşlanmışlardır ve Attâr, şiiplerinin birinde:

Ben yokum, ama bütün kötülükler benden,
Senden başka hiçbir şey yok, ama bütün cömertlikler senden, (AD 633)

diyerek süfi ibadet hayatının belirleyici özelliklerinden biri olan hayret kavramını iyice olgunlaştırıyordu. Aslında tasavvuf konusunda yetkin kişilerin çoğu, müritlelerinden dua etmeyi sürdürmelerini ve tevekkül içinde dua etmelerini özellikle istemişlerdir. Onaltıncı yüzyılın Mısırlı mutasavvıfı Şarânî, dua edemeden bir ay geçirmek zorunda kaldığı nefsin karanlık gecesini dokunaklı sözlerle betimlemiştir.⁴⁸

Birçok mutasavvıf üstat, dua için somut reçeteler vermişlerdir; Gazâlî'nin *Ihyâ'daki* dua sınıflamasını (G 1:274 [875]) hatırlatmak yeterlidir, her olası dua için verilen kurallar öylesine ayrıntılıdır ki neredeyse sıkı sıkıya düzenlenmiş yeni bir ibadet biçimi halini alır ve kalbe serbest hareket alanı bırakmaz gibidir. Duanın doğru za-

⁴⁸ 'Abdül Wahhâb ash Sha'rânî, *Lawâqih al anwâr al qudsiyya* [Abdülvehhâb Şarânî, *Levâkih el Envâr el Kudsiyye*] (Kahire, H. 1311/1893 94), s. 113.

manda, doğru bir tutum içinde edilmesi dışsal özellikleri kadar önemli sayılmıştır: Örneğin kafiye duada kullanılmamalıydı. Buna karşın büyük süfiler en güzel dualarını genellikle kafiyele nesir şeklinde yazmışlardır. Tesbihatın ve Kuran ayetlerinin tekrarlanmasına özel bir önem atfedilir. Üç, yedi, onbeş, elli, yetmiş ve bin, en yaygın tekrar sayılarıdır. Bu sayılar, dünyanın her yerindeki sihirli sayılar inancıyla uyum içindedir; ancak İslamda bu kuralların Peygamber ve ashabından alındığı söylenir.⁴⁹ İlk kez bazı sofular tarafından söylendiği veya düste Peygamber tarafından ilham edildiği için⁵⁰ etkili sayılan *dua-yı me'sûre* kavramı, Constance Padwick'in *Muslim Devotions*⁵¹ adlı güzel yapıtında gösterdiği gibi Müslüman halkın dindarlığını büyük ölçüde etkilemiştir. *Dua-yı müstecâb*, yani kabul edilen dualar ve *ed'îye-i me'sûre*, yani etkili dualar aracılığıyla, tasavvufi dindarlık geniş kitlelere aşılınmış ve onların dinsel bilinçlerini biçimlendirmede, belirli ibadetlerde kullanılan tesbihattan çok daha etkili olmuştur.

Halk arasındaki bu samimi dindarlık, Rûmî'nin güzel hikâyelerinden birinde aktarılır; Musa'nın yerleşik dini temsil ettiği çobanın münacatı hikâyesinde, kalbin kekeleyişinin ve çaresiz iç çekişinin ve hatta münacattaki çocuksu imgelerin bile, Allah katında, duanın ayrıntılı ve doğru biçimlerinden daha makbul olduğu öğretilir; ancak dua edenin sözlerinde tam bir samimiyet ve teslimiyet içinde olması şarttır:

Musa yolda bir çoban gördü, "A Tanrı, a Allah" diyordu
 "Neredesin ki kulun olayın senin; çarığımı dikeyim, saçlarını tarayayım senin.
 Elbiseni yıkayayım, bitlerini kırayım senin; a ulular ulusu, süt getireyim, sunayım sana.
 Elceğizini öpeyim, ayacıklarımı ovayım; uyuma vaktin gelince yerceğizini silip süpüreyim.
 Bütün keçilerim feda olsun sana ey andığım zaman hey heyler, hay haylar ettiğim."

Bu sözleri duyan Musa dehşete kapılır; "Bu ne saçma söz, bu ne küfür, bu ne ağza

⁴⁹ Ignaz Goldziher, "Zauberelemente im islamischen Gebet," *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten geburtstag gewidmet*, der. Carl Bezold, 2 cilt (Giessen, 1906), 103 vd., Müslümanların duasında "büyü" unsurları hakkındadır.

⁵⁰ Bkz. Abd al Hamid Farid, *Prayers of Muhammad* (Karaçi, 1960)

⁵¹ Constance E. Padwick, *Muslim Devotions* (Londra, 1960), Müslüman dindarlığı ve dini hayatı hakkındaki en güzel kitaplardan biridir.

alınmayacak laf; ağzına pamuk tıka” der (M 2:1720-24, 1728 [1721-1725, 1729]). Ancak saf çobanın, kendinden, kibirli peygamberlerden daha yüksek bir manevi mertebeye erişmiş olduğunu öğrenecektir.

Süfiler duanın, dilekte bulunma anlamında, insanın bir ayrıcalığı olduğunu biliyorlardı; her ne kadar yaratılmış her şey kendi dilinde Allah’a niyaz ediyorsa da, ancak insan Allah’a hitap edebilir ve dertlerini, ümitlerini hikmet sahibi Rabbin önüne serebilir. Dünyanın gidişini önceden belirlemişse de, Kâzerü’nin dediği gibi (T 2:301 [773]), insanı, dualarını yanıtlayarak şerefendiriyordu. Dahası: Allah, insanın dualarının hasretini çekiyordu ve “duasına duyduğu hasret yüzünden ona belalar verirdi” (L 136). Kuşeyrî’nin aktardığı bir hadise göre, Allah, dua ederken çıkardığı sesi hoşuna gittiği için, Cebrail’e sevgili kulunun dualarına cevap vermemesini buyurur. Rûmî, bu hayli insanbıçımci görüşü; dua eden insanları, güzel seslerini dinlemekten hoşlandıkları için sahipleri tarafından kafese konulan bülbüllere ve papağanlara benzettiği bir hikâyesinde dile getirir. Allah bu duaları sever; eğer dua edeni sevmiyorsa duasını hemen kabul eder; tıpkı bir an önce gitmesi istenen çirkin ve yaşlı bir dilenciye bir parça ekmek verip göndermek gibi (M 6:4217-30 [6:4229-4249]). Bu, pek de tanrıbilimsel bir düşünce değildir; ancak süfi şiirinde olağandır. Rûmî de yakarılarıyla ilahi varlığa ulaşan yanık ciğerinin kokusundan söz etmiştir (M 5:2259 [a.y.]); bu bize, kalp ve ciğerin yakılarak sunulduğu Eski Ahit imgelerini hatırlatıyor.

Başka bir sorun da insanın dualarıyla Allah’ı ne kadar zorlayabileceğidir. Gerçek âşığın, avama uymayan bir dil kullanmasına izin verilir; görgü kuralları âşık ile maşuk ilişkisi söz konusu olduğu zaman askıya alınabilirdi (T 2:29 [464]). Bazı mutasavvıflar, yalnız başlanmayken ettikleri dualarda, ortalama mümin tarafından doğal olarak saygısızlık, hatta kabalık olarak görülecek sözler sarf ederlerdi (G 4:292). Dualarda “Mutasavvıfların Allah’la Çatışmaları” [arbede, müşacere, muhaseme] tasavvuf tarihinin özel bir bölümünü oluşturur.⁵² Attâr’ın anlattığı sayısız menkıbe, onun bu sorunla ne kadar yakından ilgilendiğini gösterir. Her türlü Sünni dua âdabını bir yana bırakmış, hatta bu veya şu lütfâ sahip olabilmek için Allah’ı tehdit eden cezbeli-lerden ve mecnunlardan söz eder. Attâr’ın kahramanlarından biri Allah’tan, davetsiz misafirleri için hemen yiyecek göndermesini istediğinde, “Dişini göstermen lazım O’na” der (U 218); tabii ki yiyecekler misafirleri hayretler içinde bırakarak görünme

⁵² Hellmut Ritter, “Muslim Mystics’ Strife with God,” *Oriens* 5 (1952).

yen tarafından yollanır. Herhangi bir formaliteyle sınırlandırılmamış bu tür dualar, başta Bektâşi şiiri olmak üzere Türk halk geleneğinde mevcuttur. Bu şairler kim bilir kaç kez, Allah'ı Hesap Günü için tamamıyla anlamsız bir düzenleme yaratmakla suçlayan Yunus Emre'yi örnek almışlardı kendilerine! Bugün bile bazı köy 'velileri,' istedikleri amaca ulaşabilmek için, Allah'ı tehdit edebilecek kadar ileriye gittiklerinde bu gibi sözler duyulabilmektedir; bu, büyük bir ihtimalle büyüsel bir eylemdir.

Bu tür bir "Allah'la çatışma"da ve özellikle de İslam dünyasının her yerindeki şiirsel münacatlarda, Allah'ın en çok belayı, en çok sevdiğine ve kendisini en çok sevenlere verdiğinden yakınıdır. Allah'ın adaletsizliğinin zahiri olduğunu göstermek ve ıstırapı dua eden mutasavvıfın şahsına göndermesi durumunda onun bunu memnulukla kabul etmesini sağlamak için, ıstırap çekmiş peygamber ve tasavvuf ehlinin yer aldığı uzun listeler hazırlanmıştır.

İlimli süfiler genellikle, Allah'ın her duaya cevap vermemesinin, dua edene dileği kabul olunmuş gibi yararlı olacağı kanısındadır. Abdülkâdir Geylânî, Allah'ın bu tür isteksizliklerinin insanı, sofuluğun ideal hali olan sürekli huşu [korku] ve *recâ* [umut] duyguları arasında tutacağına⁵³ inanır; ancak bunu yeterli görmeyip, yanıtlanmayan her duanın en azından Allah katındaki günah-sevap defterinin sevaplar bölümüne yazılacağını da ekler. Rûmî *Mesnevî*'sinde, "Nice dualar vardır ki ziyan etmedir, ölüp gitmedir; noksan sıfatlardan münezzeh Tanrı, ululuğundan duymaz o duayı" (M 2:140 [2:141]) der; yıkıcı sonuçlar doğuracağını bildiğinden ve merhametinden dolayı Allah'ın bazı duaları yerine getirmediğinden söz eder sık sık. Duanın gerçek değeri, dua eylemiyle teselli bulmaktır, böylece insan iradesi ilahi iradeye uygun hale gelir. Dua ilahiyatının, dolayısıyla tüm dinsel yaşamın merkezinde yer alan bu düşünceler, Muhammed İkbâl tarafından bir kez daha ele alınmıştır. İkbâl, insanın umutlarının ve kederlerinin yüceltilmesi ve değişikliğe uğratılmasıyla ve insanın ilahi iradeye tam olarak uymasıyla son bulan gerçek duanın mucizevi gücünden sık sık söz etmiştir. Rûmî, Kuran'a dayanarak ürettiği şiirsel imgelerle (Sure 19:21-25) şöyle der:

Tohumun yoksa, o dua yüzünden Tanrı sana bir fidan bağışlar;
hem de ne iyi çalışmış da yetiştirmiş bunu, dedirtecek bir fidan.
Hani Meryem gibi; onun da derdi vardı, tohumu yoktu; ama kudret sahibi
o fidanı yeşertiverdi. (M 5:1188 [1189 1190])

⁵³ Bkz. Walter Braune, *Die "Futûh al gâib" des 'Abdul Qâdir* (Berlin and Leipzig, 1933), s. 100, 143.

Melametiye gibi uçta yer alan mutasavvıflar, duaları kabul olunduğunda mutsuz ve düş kırıklığına uğramış gibidirler; çünkü bu beklenmedik lütfun bir mekr olmasından, Allah'ın onları sınama girişimi olmasından korkmuşlardır.

Her zaman kabul edilecek bir dua ise başkaları için edilen duadır. Peygamber için salâtü selam getirme ve dua etme, farz olan ibadetin bir kısmıydı ve bu her fırsatta birkaç kez söylenecek bir dua olarak ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir. İnsan ana ve babası için, sevdiği kişiler için ve gelişiminde bilerek veya bilmeyerek katkıları olmuş kişiler için dua etmeliydi; hatta kişinin tövbe etmesine neden olabilecek eşkıyalar bile mutasavvıfın duasına dahil edilmeliydi (M 4:81-99 [a.y.]). Böylece, Farsça, Türkçe ve Urduca yazılmış birçok epik şiir ve çok sayıda mensur eser, okuru, yayıncıyı ve müntehisi için dua etmeye davet ederek sona erer. Allah'la yalnız kalmayı arzulayan, fakat tasavvuf yolunun kimi aşamalarını öğretmesi için durmadan kendisine sorular sorulan bir mutasavvıfın şu sözlerini hatırlamak gerek: “Ey Allahım! Beni senden alıkoyanı benden uzaklaştırıp kendinle meşgul et” (N 54 [180]); soylu iki amaç içeren bir duadır bu.

Anlaşıyor ki süfi yalnızca dünya malı için değil, aynı zamanda manevi cömertlik için de Allah'a yakarmalıdır. Kâmil mutasavvıflara göre, tüm duaların hedefi yalnızca Allah'ın Zatı –O'nun sevgisini ve müşahedesini artırması– olmalıdır. Ne var ki müste câbud-dave, yani 'duası kabul olunan' süfi üstatları hakkında birçok menkıbe duyuyor ve okuyoruz, öyle ki böyle bir sufi “ne dilerse, Allah duasını yerine getiriyor.” Hastalıkta ve tehlikede, yoklukta ve kıtlıkta, kendileri ve hemşehrileri için etkili bir dua okurlardı ve kendileriyle aynı fikirde olmayanları cezalandırabilirlerdi. Dua eden velilerin mucizevi güçleri hakkında anlatılan hikâyeler, bazen hakiki büyülerin ve peri masallarının dünyasına yaklaşır; bir şeyhin duası öyle etkiliydi ki göksel hiyerarşideki yerinden olan bir meleği tekrar yerine iade edebilmişti (N 379 [525]).

Özellikle daha sonraki dönemlerde belirli süfilerin okudukları kimi dualar altında büyü sözleri çok benzer: Şeyh, elifbanın harfleriyle oynar, belirli bir Arapça kelimenin kökünden, örneğin Allah'ın isimlerinden birinin kelime kökünden mümkün olan her kelimeyi türeterek dualar oluşturur ya da duaları, belirli bir güce ve etkiye sahip harfler ve kelimelerle doldurarak harf sırasına göre yazar. Allah'ın isimleri, uygulamaya dönük gizli anlamlarıyla birlikte, dua edenin dilek ve ihtiyacına göre kullanılıyordu; bu isimleri etkinleştirmek için gerekli olan tekrarlı sayı, adın sayısal değerine göre belirleniyordu (Örneğin Rahman isminin sayısal değeri 229'du ve 229 kez tekrarlanmalıydı). Allah'ın uygun bir ismini kullanarak hastalık iyileştirilebiliyordu; ve duaların gücünü artırmak için Arapça kökenli olmayan, ku-

lağa tuhaf gelen sözcükler ve meleki varlıkların çapraşık isimleri ekleniyordu.

Ancak, gerçekten tasavvufi bir dua, içinde tevekkül, mahabbet ve şevk bulunan duadır. Ne cennete gitmek ne de cehennemden kurtulmaktı istenen; süfinin her düşüncesinin ardında yatan özgeci aşk idealiydi söz konusu olan. Mutasavvıfın cenneti isteyebilmesinin tek nedeni *visio beatifica* [Allah'ın cemâlini görme] umudu olabilirdi; ancak bu bile sonraki çağların süfîlerince kabul edilmemiştir. Bâyezîd Bistâmî, tasavvufi arayışın bu mutlaklığını dile getirmiştir: Allah şöyle buyurur: “Herkes benden dileğini [gerçekleştirmem] istiyor, sadece Bâyezîd benden beni istiyor” (T 1:152 [212]).

Yüzyıllar sonra, Delhili mutasavvıf şair Mîr Derd (ölm. 1785) gerçek mutasavvıfın duadaki halini şiirsel olarak anlatmıştır: “Arifin duasının eli, gayrı ihtiyarlık kitabının yapraklarını çevirir, o yapraklar ki, amacı dilek gülünün eteğini yakalamak olmayan çınar ağacının yapraklarına benzer. Kader rüzgârının estiği yöne giderler; rüzgâr onları ne şekilde sürüklerse, öyle hareket ederler.”⁵⁴ Tasavvufi duanın özü, ne soru sormak ne de rica etmektir, onun özü sonsuz övgü ve ibadettir. Kuşeyrî'nin şeyhi Dekkâk duayı alışıldığı gibi üçlü biçimde sınıflandırmıştır: “Üç rütbe vardır: Sual, dua, senâ. Sual dünyayı, dua ahireti ve senâ Mevlâ'yı isteyen mertebesidir” (T 2:195 [664]). Bu, Kuşeyrî'nin “şükre şükür” ile doruğa çıkan şükür derecelerini sıralamasına karşılık gelir.

Peygamber'in, “Senin cömertliklerini ve Sana etmem gereken sonsuz hamd ve şükürleri hesaplamaktan acizim” sözü, tasavvuf âdabının özüdür. Her ne kadar süfi, kesintisiz ibadetinde, yaratılan her şeyle kendini uyum içinde hissediyorduysa da, ne övgü dolu sözlerinin ne de sessiz ibadetinin, yaradanına borçlu olduğu şükürü ve ibadeti ifade etmeye yetmeyeceğini biliyordu.

Gecenin karanlığı ve günün aydınlığı, güneş ışınları ve ayın parlaklığı, suların mırıltısı ve yaprakların hışırtısı, gökteki yıldızlar ve yerdeki toprak, dağdaki taşlar, çöldeki kum, ummanın dalgaları, sudaki ve karadaki hayvanat seni över.⁵⁵

Zünnün'un dualarının temelindeki duygu budur. Süfîlerin tasavvufi duyguları, ilahi şeklindeki övgülerden veya dingin takdirlerden oluşan dualarda, en doğal dışa-

⁵⁴ Dard, “Şamî i maḥfil” [Derd, “Şem i Maḥfil”], no. 118, *Çahâr risâla* [Çahar Risale].

⁵⁵ (Celâleddin Rûmî?), *Evrâd i Mevlânâ* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça, 148), vr., 25 vd.; bkz. T 2:295 [767]).

vurum yolunu bulmuştur. Bu duyguları içeren şiirsel dualar yazılmıştır. Arap şiirinin ve dolayısıyla İran, Türk ve Urdu şiirinin tek kafiyeli biçimleri, uzun kasidelerde olsun kısa gazelerde olsun, tasavvufi deneyimin ideal araçlarıdır. Arapça konuşulan ülkelerin dışındaki yerlerde, kafiye çoğunlukla bir redifle, yani tekrar edilen tek bir kafiyeli kelimenin, hatta tam bir cümlenin eklenmesiyle uzatılmıştır. Böylece, mutasavvıf şair redifte Allah'ın isimlerinden birini tekrarlayabilir veya özenle seçilmiş kelimelerle temel amacını vurgulayabilir. Aynı şiirsel ifadenin defalarca yinelenmesinin, şairin şevkini daha iyi dile getirdiği düşünülüyordu. Şiirin bütünü, tek bir temel düşünce çevresinde dolaşır; bu düşünce kâh yükselerek, kâh tekdüzeleşerek farklı kafiyelemlerle, farklı açılardan yansıtılır, parçalanır, yeni bir şekle sokulur. Sürekli olarak Allah'ı zikretme, yoğun bir arzu ve şevk, huşu ve recâ, en etkileyici şekilde, İslam âleminde yazılmış şiirsel dualarda hissedilir. Sonraki dönemlerin İran şiirinin belirleyici özelliği olan melez bir biçim, şiirin yansıttığı deneyim düzeyini tahmin etmeyi zorlaştıracak şekilde aşk şiiriyle duayı birleştirir. Rûmî'nin gazelleri bu çapraşık üslubun harika örnekleridir; Hâfız'ın daha da incelttiği bu üslup, şiirlerine göz alıcı bir renk cümbüşü kazandırır. Attâr'ın eserleri ya da Rûmî'nin *Mesnevî'si* gibi büyük tasavvufi destanlarda görülen klasik duaların şiirsel giriftliği, Farsça konuşan dünyanın dinsel şiirlerinin en güzel örneklerinden biridir.

Öncelikle İran'da ve onun kültürel etkisi altındaki ülkelerde geliştirilmiş olan özel bir tür de, yaratıcı için yazılan kasidedir; bu tür, zamanla yazarın ilginç anıştırmalar ve çapraşık karışıklıklarla dolu etkili ve güzel söz söyleme yeteneğini ve âlimliğini göstermesinin bir aracı haline geldi. İran'ın, Hindistan ve Pakistan'ın büyük yazarlarının çoğu bu tarzda övgü ilahileri yazmışlardır; bunlarda, Allah'ın cemâli ve celâlinin sırrı, rahmeti ve gazabı ve yaradılışın mucizeleri üzerinde etkileyici bir şekilde, kimi zaman şaşırtıcı imgelerle durmuşlardır. Etkili ve güzel söz söyleme yetenekleri arttıkça, övgü ve ibadet ifadelerini doğru ve zekice ifade edememişlerini, yeni biçimler içinde itiraf etmeye daha eğilimli oldular.

Gerek İran, gerekse Türk ve Urdu destanları genellikle şiirin temasını belirten bir yakarı ile başlar. Şair, Leyla ile Mecnun'un aşkını dile getirdiğinde, giriş ilahisinde aşkın ve güzelliğin yaratıcısı Allah'ı över. Bir kahramanlık destanı yazma niyetindeyse, önce Allah'ın celâlinden, kudretinden ve azabından söz eder. Tanrı'nın azameti ve kudretinin şiirsel tasviriyle başlayan pek çok ilahide, şair, kendi övgü dolu sözleriyle öyle cezbeye kapılır ki, betimlemelerde kim olduğu belli olmayan "O" hitabından "Sen" hitabına geçer ve şiir coşku ve aşkla dolu bir duayla sona erer.

Gerçek tasavvufi duayı yorumlamanın en mükemmel yolunu Rûmî göstermiştir.

Kendisine: “Allah’a daha yakın olmanın namazdan başka bir yolu var mıdır?” diye sorarlar, o da *Fihi Mâfih*’te şöyle yanıtlar:

Hayır, ancak namaz sadece şekilden ibaret değildir.... Namaz nefsin boğulması, kendinden geçmesidir, öyle ki bütün biçimler dışarıda kalır. Orada saf ruh olan Cebrail’e bile yer yoktur. Bu şekilde namaz kılan insan tüm din yü kümlülüklerinden muafıtır denilebilir; çünkü aklından yoksundur. İlahi Birliğin içinde erime, namazın ruhudur (MC 1:371*).

Ancak Rûmî de iyi bilmektedir ki bu tasavvufi birliğe, müşahede yoluyla ulaşmak imkânsızdır ve insani bir çabayla gerçek bir duanın herhangi bir sözünü bile söylemek olanaksızdır: Her şey Allah’ın lütfudur. İnsan Allah’a ulaşma yönündeki bütün düşüncesi, bütün arzusu bir hiçtir, Allah’ın ameli hariç.

Oratio infusa, yani Allah’ın verdiği dua düşüncesi, süfinin tevhit kavramına göre üç farklı şekilde anlaşılabilir:

- 1) Yaratan Allah, duanın her sözünü önceden belirlemiştir.
- 2) İnsanın kalbinde bulunan Allah, ona seslenir ve cevaplasın diye ona ilham verir.
- 3) Tek varlık Allah, hem duanın ve zikrin hedefidir hem de dua eden ve zikreden faildir.

Allah, kendisini ibadetin tek hedefi olarak övüp tapınsın diye insana ilk kez Misak Günü şu sevgi hitabıyla seslenmiştir: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” Ebü İshak el-Kâzerûnî duasında haklıdır: “Yâ Rab! Üzerimizdeki nimetlerin hadsiz ve hesapsızdır! Dil ile seni zikir ve gönülle sana şükretmek için tevfiik vermen de o nimetlerdendir” (T 2:299 [771]). Süfîlerin bu düşünceye aşinalıklarına, Musa’nın duasından söz eden sahih bir hadiste işaret edilir: “Yâ Rab, nimetlerine şükretmemi buyurdun, benim sana şükretmem bile Senin bir nimetindir.”⁵⁶ Bunun tipik bir süfî duası olduğu bellidir. Yüzyıllar sonra, İbn Atâullah (ölm. 1309) aynı biçimde dua etmiştir: “Yâ Rab, Sen bize iman vermezsen imanımız olmaz, Sen dua etmemiz için dilimizi çözmezsen dua edemeyiz.”⁵⁷ Çünkü insanın bütün eylemleri Allah’a bağlıdır, O’nun tarafından

* Ayrıca bkz. *Fihi Mâfih*, çev. Meliha Ülker Anbarcioğlu, s. 19-20, MEB, 1990 ve çev. Ahmed Avni Konuk, İz, 2001, s. 14-15. Her iki kaynakta da alıntılanan bölüm farklıdır –çn.

⁵⁶ Abû Bakr al Kharrâz, “*Kitâb aş şîdq*”: *The Books of Truthfulness*, ed. A. J. Arberry (Oxford, 1937), Arapça, s. 47; İngilizce, s. 38.

⁵⁷ Ahmed İbn Atâ Allah el İskenderî, *Münacat*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça,

buyrulur ve O'nun ezeli ve ebedi iradesini yerine getirirken gerçekleşir. Sünni olarak bilinen İbn Kayyimü'l-Cevziye (ölm. 1350), *Kitabü'l-Esrârü's-Salât* adlı küçük eserinde şöyle der: “Ve O'dur, öven kişinin diliyle kendini öven En Aziz; çünkü O'dur övgüyü onun diline ve kalbine getirip övgüsüyle taşıyan. Övgüsünün Allah'ın lütfuyla gerçekleştiğini kabul etmek insanın görevidir ve O'nu övebilme nimetinden dolayı O'nu övmek, başka bir övgüyü gerektirir.”⁵⁸

Duanın aşlında Allah tarafından ilham edildiği duygusu, ilk sûfi kuşağı arasında çok güçlü olsa gerek. Ebû Bekr el-Kettânî müritlerine şöyle demiştir: “Hak Teâlâ, mağfiret [bağışlama] kapısını açmadıkça, katiyen kullarına dua için ağız açtırmaz ve özür dileme işiyle onları uğraştırmaz” (T 2:213 [580]). Onuncu yüzyılın dua konusundaki en büyük kalamcısı Niffarî'ye, Allah, “Vermek Bana mahsustur: Duana cevap vermeyecek olsam, onu sana aratmazdım”⁵⁹ diye hitap etmiştir. Hallac'ın münacatlarının birinde dediği gibi kalp zarıyla kalp arasında bulunan Allah, dostlarıyla gizli bir dil aracılığıyla konuşur, onlar da O'nun sözüne sessizce cevap verirler.

Hallac'ın lirik münacatları, insan ile Allah arasındaki en yüce sohbetlerdir; Allah'ın ezeli çağrısına mutasavvıfın cevabı şöyledir: “Çağırın ben miyim yoksa sen mi; benden mi çıkıyor feryat, senden mi?”⁶⁰ Allah arayışın kaynağıdır ve tasavvuf ehli, Rûmî'nin şu unutulmaz mısrasında neyi dile getirdiğini iyi bilir:

Susuzlar dünyada su ararlar; ama su da dünyada susuzları arar. (M
1:1741 [1749])

Her aşk ilişkisi karşılıklıdır, maşuk ilham eder ve âşik karşılık verir. Tasavvufun başlangıç döneminde ortaya atılan ve Hıristiyan ilahiyatında da bulunan, duanın Allah'ın bir nimeti olduğu düşüncesini, Rûmî, Avrupa'da Doğu'yla ilgili çalışmaların daha en başında ünlü olan bir şiirinde ele almıştır.⁶¹ Pek çok din tarihçisine göre, Müslüman tasavvufi hayatının en mükemmel ifadesini oluşturur:

1574, vr. 6b.

⁵⁸ İbn Kayyim al Jauziyya, *Kitâb Esrâr eş şalât*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça 2347, vr. 14a.

⁵⁹ Niffarî, *Mukh*, no. 42.10.

⁶⁰ Al Hallâj, *Diwân* [El Hallac, *Divan*], kaside no. 1, dize 2; ayrıca bkz. *Mukattaat* no. 59 [Bu dizelerin çevirisinde Y. N. Öztürk'ün çevirisinden yararlanılmıştır: *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, s. 381].

⁶¹ Annemarie Schimmel, “Maulânâ Rumi's Story on Prayer,” *Yâdnâme Jan Rypka*, haz. Jiří Bečka (Prag, 1967).

Birisi, Tanrı'yı anarak dilini, dudağını tatlılaştırmak için geceleri
"Allah" diyordu.

Şeytan dedi ki: "A çok söyleyen, bütün bu 'Allah' demene karşılık 'buyur'
[lebbe yk] sesi nerede? Tanrı katından bir cevap bile gelmiyor; bu pek
yüzle niceye bir Allah deyip duracaksın?"

Adamın gönlü kırıldı; başını yere koydu, yattı.... Rüyasında, çayırılık
çimenlikte yeşil donlu Hızır'ı gördü.

Hızır, "Kendine gel" dedi, "ne diye zikirden kaldın? Çağırdığından nasıl
oldu da usandın?"

Adam, "'Buyur' diye bir cevap gelmiyor ki" dedi, "kapıdan sürüleceğimden
korkup durmadayım."

Hızır, "Senin o 'Allah' demen, bizim 'buyur' dememizdir; senin o yalvarı
şın, yanıp yakılman, bizim haber çavuşumuzdur.

Senin düzenlere başvurman, çareler aranan, bizimseni kendimize çek
memizden, ayağını çözmemizdendir.

Senin korkun, sevgin, bizim lütfumuzun kemendidir; her 'Yâ Rabbi' deme-
nin alunda 'Buyur' demelerimiz var" dedi. (M 3: 189-98 [a.y.])

Bu hikâye Tholuck tarafından insanı içkinciliğe ve kendini müşahedeye götürüyor
diye eleştirilmişse de, aynı düşünce, yani duanın Allah'ın kalpteki varlığından kay-
naklandığı ve daha dile getirilmeden cevap verildiği düşüncesi, *Mesnevi*'nin sayısız
dizesiyle karşılaştırıldığında böyle bir tehlike söz konusu değilmiş gibi görünüyor.

Rûmî Allah'tan şunu diler:

Bize dua etmeyi öğret. (M 2:2206)

Bu dua da senin başışın, bunu da sen öğrettin bize; yoksa külhanda ne
diye gül bahçesi bitsin? (M 2:2443 [2453])

Dua Allah tarafından verildiği için, yine O'nun tarafından gizemli bir yolla cevapla-
nacaktır:

Kul senden başka kime el açsın? Dua da senden, icabet de senden.

Hem önce gönlümüzü duaya meylettirirsin; hem sonunda duaların karşı-
lığını verirsin. (M 4:3499-3500 [a.y.])

Mesnevi'deki benzer duaların uzun bir listesi verilebilir. Rûmî, *oratio infusa* düşünce-
sini, Allah'ın çaldığı bir müzik enstrümanı olarak insan imgesiyle sık sık simgeleştiri-
yor. İnsan, Allah'ın çaldığı bir arp, ilk ilahî nefesin içine dolmasıyla üflenen bir ney-
dir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın dua her zaman ilahî seslenişe bir cevaptır.

Bu düşüncelerin, İbn Arabî ve takipçilerince geliştirilmiş ve kuramsal olarak des

teklenmiş olması çok doğaldır. Henry Corbin, dua (tasavvufi deneyimin tipik biçimi olarak dua) düşüncesinin İbn Arabî'nin eserlerine nasıl nüfuz ettiğini göstermiştir. Sûfî teozofisinin *şeyhü'l-ekber*'i sonraki tasavvufî düşünce ve şiiri büyük ölçüde etkilediği için, İran veya Türk şiirinde –İbn Arabî'nin sadık yorumcusu Mağribî'ninkiler (ölm. y. 1406) gibi– varlığın aşkın birliğini dua biçiminde dile getiren yüzlerce beyit bulunabilir:

Selam göndersem, selamsın sen,
Dua etsem, duasın sen.⁶²

Zikir⁶³

Namaz ve dua, hem mutasavvıfların hem de mutasavvıf olmayanların katıldıkları manevî hayatın görünümeleridir. Ancak süfinin kendine özgü ibadeti zikirdir (Nwryia'nın Bizans Hıristiyanlığından ödünç aldığı bir terimle isimlendirdiği gibi *théomnémie*),⁶⁴ yani Allah'ın hatırlanması veya anılmasıdır. Zikir sesli [yani dille] veya sessiz [yani kalple] yapılabilir (krş. κ 95-97 [154-157]). Her iki uygulamayı savunanlar da, Kuran'da bir dayanak bulmuşlardır: “Namazında sesini yükseltme, kısma da. İkisinin ortası bir yol tut” (Sure 17:110). Süfîlerin zikirle ilgili uygulamaları Kuran'ın buyruğuna göre oluşturulmuştur: “Ey iman edenler! Allah'ı çok anın” (Sure 33:41); yine başka bir yerde bu doğrulanır: “Gönüller yalnız Allah'ın zikirle yatıştır/tatmin bulur” (Sure 13:28).

“Zikir, Allah'a giden yolun güçlü temel direği, hatta en önemli direğidir” (κU1 35); çünkü hiç kimse sürekli O'nu anmadan Allah'a ulaşamaz. Aslında, “O'nu yâd etmeden geçen ömür tamamen *bâd*'dir [rüzgârdır]” (s 94). Günümüz terminolojisiyle söylenecek olursa, yoğun zikir, manevî yoldaki ilerleyişi kolaylaştıracak olan manevî enerjiyi serbest bırakmaktadır.

Zikrin özellikle çekici yanı –ilk biçimiyle (daha sonraki iyice geliştirilmiş biçimiyle)

⁶² Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 cilt (1902; tekrar basım, Cambridge, 1957), 3:336.

⁶³ Louis Gardet, “La mention du nom divin, *dhikr*, dans la mystique musulmane,” *Revue Thomiste*, 1952 53; G. C. Anawati ve Louis Gardet, *Mystique musulmane* (Paris, 1961), s. 187-234. Esas hecîrler [zikirler] G 1302 vd. içindedir.

⁶⁴ Paul Nwryia, *Ibn 'Aṭā' Allāh et la naissance de la confrérie ṣāḍilīte* (Beirut, 1972), s. 251.

miyle değil)– her yerde ve her zaman yapılabilmesidir; ne belirli bir namaz saatiyle ne de ibadet açısından uygun bir yerle sınırlıdır. Allah, yarattığı dünyanın her yerinde anılabilir. Mürit, manevi yolda ne zaman güçlüklerle karşılaşsa, zikir, “düşmanlarını korkutacağı bir kılıçtır ve Allah, bela ve tehlike anında kendisini sürekli anan kişiyi korur.” (KUR 37). Ancak, süfinin, kötüyü kullanılmasını diye Allah’ın adını boş yere sık sık anmamayı bir saygı belirtisi saydığı istisnai durumlar olabilir (KUR 38). Genel olarak süfîler, müminin kalbinin “Allah’ı zikretmekle güzel koktuğu” konusunda hemfikirler. Zikir, mutasavvıfın manevi besiniydi. Sehl et-Tüsterî’nin bir müridi acıkmıştı ve açıklıkla geçen günlerden sonra “Yâ Üstat! Gıda nedir?” diye sordu. Sehl şöyle cevap verdi: “Ölümsüz diriye zikretmek” (T 1:259 [338]). Kalp, zikre karşılık gelen, Meryem’in sütüyle beslenmiş İsa’ya benzetilebilirdi (T 116). Bu, tam manevileşme yolunu açar ve “Sürekli olarak Allah’ı anan kişi, Allah’ın gerçek arkadaşıdır (*celis*)” (B 638); çünkü Allah bir kudsi hadiste şu sözü vermiştir: “*Ene celisu men zekeranî,*” “Beni zikredenin arkadaşıyım.”

Zikir, aşk yolundaki ilk adımdır; çünkü kişi, birisini severse, onun adını sık sık anmaktan, sürekli onu hatırlamaktan hoşlanır. Bu yüzden, içinde Allah sevgisinin ekilmiş olduğu kalp, sürekli zikrin meskeni olacaktır (A 10:44). Attâr’ın latif bir imgeyle incelikli bir şekilde gösterdiği gibi bu, kâmil bir süfiyi meydana getiren dört unsurdan biridir:

Nefs sıcak aşk ister, zikir ise dili ıslak tutmalıdır.
Kuru riyazetin ve sofuluğun buna ihtiyacı var,
Ve Yakîn’in serinliğinden soğuk bir iç çekişi de buna eklemeli;
Bunlar, dengeli bir insan oluşturmak için gereken dört unsurdur (U 11).

Tasavvuf ehli, Muhammed’in kendisinin de zikri övdüğüne inanır:

İlmalkârlar arasında Allah’ı zikreden,
Kaçanlar arasında durup savaşıp savaşıya,
Kuru ağaçlar arasındaki yeşil bir ağaca benzer. (G 1:265)

Bu son dize, tasavvufi halk şiirinin imgeleri arasına girmiştir. Türk şairleri (Rûmî ve Yunus Emre’den sonrakiler) ve Müslüman-Hint şairleri, kalbi sık sık ağaca benzetmişlerdir; bu ağaç ancak aşkın esintisiyle yaşar ve kıvılgıdır, zikir suyuyla beslenir. Pencaplı Sultan Bâhü’nun terennüm ettiği gibi bu, (zikirde sık sık kullanılan kelime-i şehadetin iki kısmı) *lâ* ve *illâ* ile sulanan yasemin ağacıdır. Kendisinden daha genç olan çağdaşı Sindli Şah Abdüllatif (ölm. 1752), manzum eserinin bir bölümünü, canlanması için zikir suyuna gereksinimi olan kuru ağaca hasretmiştir.

Müritlerine, “dil bülbülüne zikri öğretmelerini”⁶⁵ tembihleyen mutasavvıflar, tasavvufi makam ve hallerde olduğu gibi zikrin çeşitli derecelerini tespit etmişlerdir. *Telkin-i zikir*’in, yani zikir sözcüklerinin öğretilmesinin, sülukun en önemli yanlarından biri olduğunu ve bunun daha sonra karmaşık bir sanat olarak geliştirildiğini unutmamak gerekir. Yalnızca manevi bir yol gösterici tarafından uygun bir şekilde telkin edilen ve sürekli olarak onun denetiminde sürdürülen bir zikir etkili olabildi ve bu nedenle (ilk basit zikri çocukken amcasından öğrenen) Sehl et-Tüsteri hakkında anlatılan şu hikâyeye gönül rahatlığıyla inanabiliriz:

Sehl, bir müride, “bütün bir gün boyunca ‘Allah! Allah! Allah!’ demek için gayret et” demiş. İkinci ve üçüncü gün de aynı şeyi söylemiş, derken bunu söylemek [‘Allah’ demek] müridin huyu haline gelmiş, o zaman müride, “Şimdi geceleri de gündüze ekle” demiş. Mürit söyleneni yapmış. Nihayet mürit öyle bir hale ulaşmış ki gece rüyasında kendisini görse, bu kelimeleri söyler duruma gelmiş, bu şekilde bu alışkanlık onun tabiatı durumuna gelmiş. Bunu takiben Sehl, müride, “Şimdi bundan vazgeç, (‘Allah, Allah ...’ kelimelerini dille söylemeyi terk et, sadece bu kelimeyi kalbinden geçirmek suretiyle) zikirle meşgul ol” demiş. Mürit emre uyarak söyleneni yapmış, hatta bütün vakti bunun içinde istiğrak halinde geçirmiş. Süfilerden birisi, “Dilin zikri gaflet, kalbin zikri kurbettir” demişti. Evde bulunduğu bir sırada tavandan düşen bir tahta kafasını yarmış, yaralı baştan yere akan kan damlaları “Allah, Allah ...” yazmaya başlamış. (H 195 [308])

İlahinin gönülde büyüyen varlığını, daha sonraki bazı süfiler kuramsal olarak açıklamışlardır. Şah Veliyullah, bu olguya *Sata’at*’ının bir paragrafında değinmiştir (no: 39).

Zikir, yaşayan bir üstattan öğrenilmemişse, salıkların esrarengiz kılavuzu Hızır’dan öğrenilebilirdi; ancak bunun uygun bir irşat olması gerekiyordu. Zikir usulü, Peygamber’e ya da vahiy getiren meleğe kadar uzanan bir manevi üstatlar silsilesiyle aktarılmalıdır. Bazen çeşitli zikir tekniklerinin kökleri ilk halifelere kadar uzanmıştır: Söylendiğine göre, Peygamber, Medine’ye hicreti sırasında mağarada kendisiyle birlikte olduğu sırada Ebü Bekir’e sessiz zikri öğretmişti, Ali’ye ise sesli zikir verilmişti.⁶⁶

Dokuzuncu yüzyıldan itibaren tespih [misbâha], zikrin tekrarını saymak için

⁶⁵ *Sanâ’î’âbâd [Sena’iâbâd]*, satır 391.

⁶⁶ Joseph Fletcher, *The Old and New Teachings in Chinese Islam*.

kullanılmıştır; ancak gerçek mutasavvıflar bu araca “gafleti cezbeden” bir oyuncak gözüyle bakmışlardır (N 79 [208]). Gerçek zikirde bulunan bir süfi ibadete dâhı git-tiği için onu nadiren kullanırdı. Ama, sürekli ve yoğun zikrin yarattığı zihinsel ger-ginliği atmak için bazen ‘gaflet’ de gerekliydi (N 71 [200]). Süfilerin şehadet getirirken kan ter içinde kaldıklarından (N 166) veya tefekkürlerinin oluşturduğu ısıdan dolayı çevrelerindeki karı erittiklerinden söz eden (N 138 [276]) menkıbelere kuşkuyla yak-laşmak için bir neden yoktur; aynı menkıbeler, *tapas* denilen Hindu çilecilerin ‘vücut ısısı’ ve Hıristiyan azizler hakkında da anlatılır. Daha sonraları yazılmış olan bir âdab kitabı, zikirden sonra, iç ısısı artan süfinin serinlemesi için su içmesini buyurur.⁶⁷ Hint süfileri arasındaki kimi zahitler, yaz günü, dayanılır gibi olmayan bir ateş karşısına geçip oturarak işlerini daha da zorlaştırmışlardır; bu âdet Hindu çilecilerden alınmıştır.⁶⁸ Zikir uygulamasının abartılmış bir şeklidir bu.

Genel olarak Allah’ı zikretmek her yerde ve her zaman caizse de, ‘resmi’ zikrin, bazı hazırlık eylemlerini yerine getirdikten sonra yapılması gerekmektedir. Simnâ-ni’ye göre (ölm. 1336) mutasavvıf, sağ eli sol bacağına, sol eli sağ bacağına, sol bacağına üzerindeki sağ bacağına duracak şekilde bağdaş kurarak oturmalıdır (CL 115).⁶⁹ Oturma biçimi tarikatlara göre değişirse de, zikrin başarılı olması için doğru duruş biçiminin büyük önem taşıdığı kabul edilir ve âdab kitapları ayrıntılı bir şekilde gerekli kuralları açıklar. Mürit, zikri icra edeceği halvethâneye girmeden önce kendisini yalnızca içsel olarak değil aynı zamanda dışsal olarak da arındırmalı; bununla da kalmayıp zikri sırasında manevi yardımlarını almak için şeyhinin suretini de karşı-sına yerleştirmelidir. Görünüşe göre bu uygulama pek eskilere gitmez; ama tarikat-lerce ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir.

Mürşit öncelikle hangi zikir türünün müridin manevi seviyesine uygun olduğuna karar vermelidir. İbn Hafif, “Mezkûre [zikredilen] bir tanedir; ancak zikirler çeşitli-dir ve zâkirlerin kalplerinin yerleri de farklı farklıdır” (x 286) der. Recâ makamın-daki salık, tevekkül veya terk makamındaki bir mutasavvıfın kullandığı hecden*

⁶⁷ Şarânî, *Risâle fi Telkin ez Zikir* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça, 353).

⁶⁸ Muḥammad A’zam Tattawî, *Tuḥfat at tâhirîn* [Muḥammed A’zam Tattawî, *Tuḥfet et Tâhirîn*], ed. Badr i ‘Alam Durrânî [Bedr-i Âlem Durrânî] (Karaçi, 1956), s. 166.

⁶⁹ Fritz Meier, *Die “fawâ’ih al ğamâl wa fawâ’ih al ğalâl” des Nağmuddîn al Kubrâ* (Wiesbaden, 1957), s. 202; ve Johann Karl Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs ‘Ali i Harnadâni* (Leiden, 1962), s. 80 vd.

* Hecr: Salikin sık sık andığı ve dilinden eksik etmediği zikir-çn.

farklı bir hecîre ihtiyacı vardır.

Daha önce ifade edildiği gibi zikir genel olarak iki dala ayrılır: dil ile zikir (*zikr i celi*, *zikr-i cehrî*, *zikr i alâniye*, *zikr-i lisâni*) ve kalple zikir (*zikr-i hafî*, *zikr i kalbi*). Kalple zikir, dille zikirden genellikle daha üstün sayılır; hatta bunu belirten bir hadis bile vardır (t. 42 [41]); ne var ki sözlü zikir, dervişlerin ortak ibadetlerinde önemli bir rol oynar: “Birisinin Ebü Osman el Hirî’ye şunu sorduğu nakledilir: ‘Dille zikrediyorum, ama kalp ona yâr olunuyor. Buna ne dersin?’ Cevabı şöyledir: ‘Hiç değilse bir organın itaatkâr olduğuna şükret. Senden bir parçaya yol verilmiştir. İnşallah kalp de ona uyar!’” (t. 2:59 [499]). Yalnız dille zikretmenin kalplerinin aynasını parlatacağını, öyle ki, sonunda Allah’ın cemâlinin yansıyacağı kadar temizleneceğini bile ileri sürer. Ancak, bir sūfînin dediği gibi temizlenmesi gereken aynanın kendisidir, sapı ya da arkası değil. Bu düşüncenin gizli anlamının farkına varmazsa, müridin sessiz zikrini “kalbiyle değil, midesiyle” yapma tehlikesi vardır (n. 390).

Zikir, geleneksel üçlü ayrıma göre de sınıflandırılmıştır: “Dille zikir on sevaba değerlidir, kalple zikir yediyüz sevap değerindedir, bir de değeri hesaplanamayacak, tartılamayacak bir zikir vardır ki, o da, O’nun sevgisi ve O’nun yakınlığının huşuu ile dolmaktır” (t. 219 [222]). Ya da Harrâz’ın zikri tanımladığı gibi:

Kalp gafletyken dille yapılan zikir. Buna âdeten zikir denir. Kalp huzurdayken dille yapılan zikir. Buna sevap isteme zikri denir. Kalbi allak bullak, dili lâl eden zikir. Bu zikrin kadrü kıymetini Allahü Teâlâ’dan başka kimse bilmez! (t. 2: 44 [482]).

Zikir, mutasavvıfın tüm varlığına nüfuz etmelidir, öyle ki sürekli zikir halindeyken, başka hiçbir şeyi aklına getirmez; “Allah’ı zikreden, O’nun zikri esnasında diğer şeylerin zikrini unuttur. Hakk’ı hatırında tuttuğu için eşyayı unutan bir kimsenin lehine bütün eşya muhafaza edilir. Çünkü onun için Allahü Teâlâ her şeye bedel olmuştur” (t. 1:321 [411]). Bu cümle Yusuf b. Hüseyin er Râzî’ye aittir; bu fikirleri, kendisine de benzer sözler atfedilen ve bir ara mürşidi de olan Zünnün’dan almış olabilir. Allah’a tam güven ve O’nu kayıtsız şartsız sevmeye, zikrin nedeni ve sonucu olan bu iki şey, mutasavvıfı bu dünyadan bağımsızlaştırır, hatta onu dünyanın hükümdarı yapar.

Süfîler, zikrin anlamı üzerine çok eskiden beri düşünmeye başlamışlardır. Zikrin üstün niteliklerini manevî alıştırmalar olarak görmüş ve Allah’a götüren yolda ilerlemeye çalışanlara özgü bir ibadet biçimi olarak benimsemişlerdir. Bu yüzden zikrin, müritlerin ruhlarında neden böyle harika sonuçlar doğurduğunu anlamaya çalışmışlardır. Kelâbâzî bu soruya, ilk süfîler arasındaki genel duyguyu yansıtan şu

cevabı vermiştir: “Süfîler ilk zikir olan ‘*Elestü bi-rabbiküm*’, ‘Rabbiniz değil miyim?’ ilahi hitabını işittikleri zaman, bu hitap onların ruhlarının derinliklerinde gömülüp kalmıştı. Nitekim bu hitabın akıllardaki mevcudiyeti de gizli ve saklı bir halde kalmıştır. İnsanlar semâi dinledikleri zaman, sırlarında saklı olan o ilahi hitap açığa çıkar” (K 166 [221*]). Zikir, ezeli misaka kadar uzanır ve inisiyatif ise Allah’ın etkinliğine kadar gider: İnsan, kendisini gerçekten insan yapan ezeli sözlere zikriyle cevap verir. Böylece, zaman ve mekân içinde yaptığı zikir onu, İranlı şairlerin isimlendirdikleri şekliyle, manevi besinin bahşedildiği Bezm-i Elest’teki ilahi hitap anına geri götürür. Failin mefulde kaybolduğu, zikirde, zâkir ve mezkûrün Ruz-i Elest önce-sindeki gibi yeniden bir olduğu seviyeye sürekli zikirle erişinceye dek, insan hamdû senâ ve ibadetle cevap verir. Yarattığı ortadan yok olur ve yalnızca gerçek fail, Sa-med olan Allah, olduğu ve olmaya devam edeceği gibi kalır.

Cüneyd’in ifadesiyle zikrin amacı budur (T 2:32 [467]); yüzyıllar sonra Nakşben-diye sessiz zikrin sonunun, failin ve mefulün sonunda birbirinden ayırt edilemez hale geldikleri müşahede olduğunu öğretecektir (N 404). “[Gerçek] zikir, zikri unutmaktır” (L 220 [223]) der Şiblî. “Allah!” sözü ya da düşüncesi bile fail ve meful bilin-cini ima ettiğinden, zikrin son sırrı tam sessizliktir.

“İbadet on kısımdan oluşur, dokuzu sessizliktir.”⁷⁰ Samimi zikir, harf ve düşünce ötesindedir; kâmil süfîlere göre tespih, yani ipe dizilmiş boncuklar, “hamama res-medilmiş aslana benzer” (B 509), yani ölüdür, anlamı ve değeri yoktur. Baklî’nin zi-kir hakkındaki yüksek düşünceleri özel bir inceleme gerektirir; ona göre zikir – hakikiyse eğer– yaratılmamış ezeli Allah’ın zatının zikiridir (B 164). Son aşamaya ula-şan, artık konuşmaz; çünkü “dil konuşursa kalp susar” (N 396); şairler onu, ibadetle soluksuz kalmış ve on dili olduğu halde sesi çıkmayan bir zambağa benzetirler. Zi-kirdeki son iç çekiş, “O” anlamına gelen *hu* hecesi ya da “Allah” sözünün son harfi *he* bile anlamını yitirir.

Kalbin zikriyle meydana gelen gelişmiş *kurb*’da, arayan sonunda tümüyle kalp haline gelir; her uzvu, Allah’ı zikreden bir kalptir. Kuşeyrî bu hali, *Tertibu’s-Sülak*’-unda çok iyi bir şekilde tanımlar; kahredici zikir deneyiminin etkileyici tasvirlerini

* Kelâbâzî’nin eserinden aktarılan bu sözler aslında Kelâbâzî’ye ait değildir, Kelâbâzî bu sözleri Ebû Muhammed Rûveym’den aktarmaktadır. Alıntının “İnsanlar semâi dinledikleri zaman ...” bölümü İngilizce metinde, “Süfîler bu zikri duyduklarında ...” diye verilmiş–çn.

⁷⁰ Braune, “*Futûh al ğâib*,” s. 98.

içerir; zikir deneyimini yaşayan mutasavvıf uyku ve sükûndan tamamen yoksundur ve çok özel bir şekilde kendi zikrinde yaşar, ondan bir saniye bile kopmak istemez. Böylesi bir zikre uzuvlar katılır: Önce kıpırdanırlar, sonra hareketleri sese dönüşüncüye dek güçlenir; bu seslerin, zikir sırasında söylenen bu sözlerin, dil hariç mutasavvıfın tüm bedeninden geldiği duyulabilir.⁷¹

Bazı Hintli süfîler hakkında anlatılan tuhaf hikâyelerden söz edilebilir burada. Zikir sırasında uzuvları bedenlerinden ayrılıyor ve her bir uzuv kendi tarzında Allah'ı zikrediyormuş. Bu deneyim Şamanizmde de bilinir; ancak görünüşe bakılırsa, özellikle Hindistan'da sonraki süfîler arasında nadir değildi.⁷²

Süfîler en azından Bâyezîd Bistâmî'den beri zikrin de bir örtü olduğunun (T 2:159), Niffarî'nin dua ilahiyatının temel düşüncesi olan "zikrin yurdu, ayrılıktır"⁷³ sözünün farkındaydılar. Niffarî'nin çağdaşı Ebü Bekr el-Vâsıtî de aynı şekilde: "O'nu zikretmeyi hatırlayanlar, O'nu zikretmeyi unutanlardan daha ihmal-kârdır" (krş. N 144 [284]) demiştir. Çünkü, Hallac'ın dediği gibi "zikir en değerli incidir ve zikir Seni gözlerimden gizliyor."⁷⁴

Gelişmiş biçimiyle zikir, bir yönüyle nefesin denetlenmesiyle ilgilidir. Sehl şöyle der: "Nefesler sayılıdır, O'nu anmadan boşa giden her nefes ölü, ama Rabbi zikrederek çıkan her nefes canlıdır ve O'na bağlıdır."⁷⁵ Tasavvufta, hangi tarihlerde farklı nefes denetimlerinin benimsendiği tam olarak belirlenemez; ancak herhangi bir dinsel gelenekte zikir yapanlar –örneğin Grek keşişlerin İsa Duası veya Amida Budacılığının *namu Amida butsu*'su* – nefes denetimi olmadan yoğunlaşmanın neredeyse

⁷¹ Bkz. Fritz Meier'in incelemesi, "Uşayris Tartib as suluk," *Oriens* 16 (1963); ve KU2 70 71. Ayrıca bkz. Walîullâh, *Şaşa'ât* [Velîyullah, *Sata'at*], s. 57, no. 39.

⁷² Dârâ Şiköh, *Sakinat al auliya'* [Dârâ Şüküh, *Sekinet el Evliyâ*], s. 207; A'zam Tattawî, *Tuhfat* [A'zam Tattavî, *Tuhfet*], s. 159, no. 146; Khwāja Mir Dard, *İlm ul-kitâb* [Hâce Mir Derd, *İlmü'l Kitâb*] (Bhopal, H. 1309/1891-92), s. 505 Francis Brabazon'un ilginç, modern birleştirme kitabı *Stay with God: A Statement in Illusion on Reality* (Woombye, Queensland, 1959), s. 40'da yazar, Abdülkâdir Gîlanî Tencure diye birinden söz etmektedir: "Uzuvlarını vücudundan ayırabilen, mest olmuş biriymi o."

⁷³ Niffarî, *Maw.*, no. 49/2.

⁷⁴ Al İllallâj, *Diwan*, muq. no. 18.

⁷⁵ Al Khânâhî, *Guzîda* [el Hânkâhî, *Güzide*], s. 53.

* *Amida* veya *Amîta* (Skr. Sınırsız Olan) Budacılığı, Mahayana Budacılığında Amida'ya tapmayı esas alan bir mezheptir. Asli Yemin *'namu Amida butsu*'yu ("Buda Amida'ya hürmet") zikrederek kendini ona adayan herkesin Amida'nın cenneti Sukhavatî'de (Saf Ülke) yeni

olanaksız olduğunu bilirler. Câmî, ilk dönem Nakşbendî geleneğinde kendi üstadının öğretilerini sürdürmüştür Hâce Attâr şöyle demiştir: “Zikrin amacı, çok konuşmak değildir; sağ taraftan başlayarak bir tek solukta üç kez *lâ ilâhe illâllah* denir ve kalbe indirilir ve sol tarafa *Muhammedün Resulallah* denir. Tek bir solukta dokuz ya da onsekiz kez yinelemek mümkündür” (N 390-91 [533*]). Ortaçağın sonlarında, özellikle Afganistan ve Hindistan’da, nefesi uzun süre tutma eylemi olan *habs-i dem* uygulanmıştır; bu, Hint zahitliğinin etkisini gösterebilen tartışmalı bir tekniktir.

Zikrin özellikleri kuramsal olarak daha sonraki çağlarda açıklanmıştır. Onaltıncı yüzyılda Yakındoğu’da tasavvufun iyi bir yorumcusu olan Şarânî,⁷⁶ yedi tür zikirden söz eder: *zikr-i lisan*, dille yapılan zikir; *zikr-i nefis*, kulakla işitilmeyen, iç hareket ve duygudan oluşan zikir; *zikr-i kalb*, kalbin iç girintilerinde Allah’ın cemâl ve celâlinin müşahede edildiği zikir; *zikr-i ruh*, tefekkür durumundaki mutasavvıfın sıfatların nurunu kavradığı zikir; *zikr-i sır*, ilahi sırların açıklandığı, kalbin en derinindeki zikir; *zikr-i hafî*, ahâdîyetin güzelliğinin nurunu görmeyi amaçlayan gizli zikir; sonuncusu da *zikr-i ahfâü’l hafî*, Mutlak Hakikatin Gerçekliği’nin (*hakke’l-yakîn*) görüldüğü çok gizli zikir.

Nakşbendî geleneği, beş letaifin –yani mutasavvıfın, tüm varlığını dönüştürünceye kadar zikrini üzerinde yoğunlaştırması gereken bedeninin beş ince noktasının– zikrini öğretmiştir. Onsekizinci yüzyıl sonlarında uygulandığı şekliyle bu kuramların net bir açıklaması Mîr Derd tarafından yapılmıştır (İK 112, 637). Mîr Derd, mahabbetle ve şevkle söylenen, göğsün sol tarafındaki kalpte bulunan *zikr-i kalbî*’den; göğsün sağ köşesinde sükûnet ve dinginlik içinde uygulanan *zikr-i ruhî*’den; göğsün sol tarafına yakın, üns içinde telaffuz edilen *zikr-i sırrî*’den; ben’in fenası ve bulunmamasıyla ilgili ve göğsün sağ köşesine yakın uygulanan *zikr-i hafâvî*’den ve fena ve tamama erme işareti olan ve göğsün ortasındaki *zikr-i ahfâvî*’den söz eder. Daha sonra zikir, tam kanaat durumunda beyne uzanır (*zikr-i nefsi*, *nefs-i kaddese* iie, yani ‘kutlu nefis’ ile ilgilidir) ve en sonunda da insan tam zikredilmişliğe ve huzura, *zikr-i sultanî*’ye ulaştığında bütün varlığa, bedene ve ruha nüfuz eder. Süfilerin çoğu gibi Derd de

den doğacağına inanılır çn.

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: “Zikirden maksat kelime i tevhidin hakikatına erişmektir. Kelimenin de hakikati okunduğunda mâsivâ tamamen yok olmalı, yoksa çok çok söylemek şart değildir” çn.

⁷⁶ Eş Şarânî, *Beyanü’l Esrar* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça, 248), vr. 88b vd.

sürekli zikrin gerekli olduğu konusunda ısrar eder; zikir nefsin ilacıdır ve hekim ise bu ilmi kitaplardan değil, uygulamayla öğrenmelidir (İK161).

Zikirle ilgili özel bir temerküz [yoğunlaşma] yöntemi de, tam bir berraklık içinde h (o) harfinin yuvarlağıyla kuşatılıncaya dek, mutasavvıfın kalbine yazılı Allah sözünün murakabesidir (bkz. EK 1).

Nakşbendî şeyhleri, manevi güçlerini artırmak için, ölmüş velilerin mezarlarını ziyaret etmeyi ve vefat etmiş belirli süfilerin ruhu üzerinde temerküzü yararlı görürlerdi. Mutasavvıf, özel olarak birisinin şeyhi üzerine yoğunlaşmak yerine, düşüncesini şu ya da bu mutasavvıfın ruhuna yönelterek, söz konusu velinin gücüne göre ruhunu çok daha yüceltebilirdi.

Gerçek zikrin gizli mi yoksa yüksek sesle mi olması gerektiği, onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda Orta Asya'daki Nakşbendî tarikatında büyük bir bölünmeye neden oldu; Sinkiang'da din savaşlarına yol açan ciddi siyasal sonuçlar doğurdu. Ancak gelenekte her zaman fikir ayrılıkları olmuştur; her ne kadar sessiz zikir Nakşbendî şeyhlerinin çoğu tarafından tercih edilmişse de, ondördüncü yüzyıl üstatlarından birisi, yüksek sesle yapılan zikrin caiz olup olmadığı sorusuna, ruhunu teslim etmekte olan bir adamın kulağına kelime i şهادetin yüksek sesle söylenmesi olan *telkin* örneğini göstererek şöyle cevap vermiştir: “Dervişe göre her nefes onun son nefesidir” (N 391). Geçmişe bakılarak, tarikatın başka bir selefinin sesli zikri övgüye değer kabul ettiği savunulmuştur; “böylece uyuyan uyandırılabilir, ihmalkâr ayıltılabilir ve zikirle manevi yola girebilir.”⁷⁷ Sesli zikir, kâfirliğe ve gaflete karşı bir savaş çılgılığı gibiydi; ancak dilleri ve kalpleri yalandan ve iftiradan uzak olanlar tarafından yapılabilirdi.

Sesli zikre karşı olan mutasavvıflar Peygamber'in şu sözünü dayanak göstermişlerdir: “Ne bir sağıra ne de mevcut olmayana sesleniyorsunuz, nerede olursanız olun sizinle olan İştien'e sesleniyorsunuz!” Ayrıca, küçük bir topluluğun yaptığı yüksek sesli zikrin, camide sessizce tefekküre dalmış kimselerin huzurunu kaçırabileceğini de öne sürmüşlerdir. Ne var ki birçok durumda da yüksek sesle yapılan zikir, kalabalık bir topluluğu vecd ya da yarı vecd durumuna getirme aracı olarak düşünülmüştür. Belirli hareketler eşliğinde ‘Allah’ ya da ritmik “*Lâ ilâhe illallah*” sözlerinin tekrarlanması, kolayca bir vecd durumu oluşturabiliyordu. ‘Allah’ sözü geriye son

⁷⁷ Fletcher, *Old and New Teachings*, ek 6, ‘Ali İbn İbrusayn Wâ‘iz i Kâshifî'nin *Rashahât ‘ayn al hayât*’ından [Ali İbn Hüseyin Vaiz i Kâşifî, *Reşahât Ayne'l Hayât*] (Kanpur, 1912), s. 38.

harfi *h* kalıncaya kadar kısaltılıyordu; *he* şeklinde telâffuz edilen bu harf sol omuza doğru söylenirdi, daha sonra sağ omuza doğru *hû*, ve başı öne doğru eğerek *hı* deniyordu. Süfîler, genellikle bir kutbun, yani eksenin çevresinde halka oluyorlardı; sağ elleriyle, yanındakinin sol elini tutup, gözleri kapalı, sonunda sadece *h* kalana kadar şehadet getirmeye başlıyorlardı.⁷⁸ Temposu giderek artan ve sonunda bir tür sürekli ah çekişe dönüşüncüye kadar sözcükleri gittikçe azalan böyle ritmik bir zikirde bulunma fırsatını yakalamış bir kişi, dışardan seyreden bile deneyimin gücüyle kolayca alt üst olduğunu bilir. Ne yazık ki bazı Müslüman ülkelerdeki bu tür zikir ayinleri son zamanlarda turist çekmek için kullanılmaktadır.

Yüksek sesle yapılan farklı zikir türleri arasında, Batı'da eri çok tanınanı –ve zikir sırasında çıkardıkları ilginç seslerden dolayı İnleyen Dervişler olarak isimlendirilen– Rifâî dervişlerinininkidir. *Zikr-i erre*, yani 'testere zikri' denilen ve asıl olarak Orta Asya ve Türk tarikatları arasında uygulanan başka bir zikir türünden de söz edilebilir. Hançereden gelen sesler testere sesini andırır. İddia edildiğine göre, *zikr-i erre*, Ah med Yesevi ile başlamıştır; bu, belki de "esrik Şaman danslarına Yesevîyenin cevabı"ydı.⁷⁹

Zikir, bir tür vecd hali oluşturmanın mükemmel bir aracı olmasının yanı sıra, mümine ilahi ödülü elde etmenin bir yolu olarak da önerilmiştir. Gazâlî'nin *Ihyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı yapıtı gibi kılavuz kitaplar, zikirlerde söylenecek birtakım sözlerle birlikte, bu sözlerin her birinin, karşılığını cennette almak üzere kaç kez yinelenmesi gerektiğini söyleyen kesin reçeteler verir (C 1:265 [844, 875], 302 vd.). İhlas Suresi, öte dünyada mutluluk elde etmede özellikle etkili bir sure olarak kabul edilir. Kelime-i tevhidi [lâ ilâhe illallah] yedibin kez tekrarlamak, mutasavvıfı ya da herhangi bir kimseyi cehennem ateşinden koruyabilir (N 531 [741]). Bu fikirler, kitleler tarafından geniş kabul görmüştür, hâlâ da görmektedir. Pek çok sofî ya da herhangî bir kimseyi cehennem ateşinden koruyabilir (N 531 [741]). Bu fikirler, kitleler tarafından geniş kabul görmüştür, hâlâ da görmektedir. Pek çok sofî ya da herhangi bir kimseyi cehennem ateşinden koruyabilir (N 531 [741]). Bu fikirler, kitleler tarafından geniş kabul görmüştür, hâlâ da görmektedir. Pek çok sofî ya da herhangi bir kimseyi cehennem ateşinden koruyabilir (N 531 [741]).

İlahi adların zikri ['esma zikri' veya 'esma çekmek'] bu bağlamda çok önemlidir. Kuran'da Allah'ın en güzel isimlerin sahibi olarak tanımlanmış olması, ilahi isimler

⁷⁸ Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam Maghrebin* (Paris, 1954), s. 321.

⁷⁹ Fletcher, *Old and New Teachings*, s. 16.

(*esmā-i hüsnā*) üzerine kurulu bazı dini uygulamaların temelini oluşturur.⁸⁰ Bununla birlikte tasavvuf ehli bu adların Allah'a verilen özel isimler değil, onların türevleri olduğunun farkındaydı (M 4:217 [218]). Bu yüceltme isimlerinin sayısının toplamı doksandokuzdur. *İsm-i Āzam* gizlidir; ancak pek çok mutasavvıf bu adı bildiğini ve onunla her tür kerameti gerçekleştirebildiğini ileri sürmüştür. Kimileri de *İsm-i Āzam*'ın, salikin makamına göre değiştiğini söylemektedir.⁸¹

Otuzüç ya da doksandokuz taneli tespih bu isimleri saymakta kullanılır. Bu isimler, 'Yâ Rahman yâ Rahîm', ile başlayıp 'Yâ Sabûr'la bitirecek şekilde teker teker yinelenebilir. Süfiler bu ilahi isimlerin nitelikleri konusunda defalarca yazmışlardır. Bunlar, Allah'ın cemâli ve şefkatiyle ilgili olanlar *lütfiye*, cemâli ve gazabıyla ilgili olanlar *kahriye* olmak üzere ikiye ayrılır. Bu iki kategori, dünyanın bütün yapısını oluşturmak için birlikte çalışır ve gizemli bir şekilde insanla ilişkilidir. Mürşitler arasındaki ayrılıklar bile, yansıttıkları farklı ilahi isimlere bağlanmıştır.

Belli bir anda, o ana uygun olan ilahi ismin kullanılmasıyla ilgili kurallar şeyhler tarafından titizlikle belirlenmiştir. 'Yol gösteren' anlamına gelen Hâdî ismi, zikir için Allah'a yönelen mürit üzerinde etkili olur (N 410). 'İnce, merhametli', anlamına gelen Latif, yumuşak huylu olmak için inzivaya çekilen mutasavvıf tarafından kullanılmaktadır. 'Koruyup gözeten' anlamına gelen Hafız, tasavvufi halini korumaya çalışan kişi tarafından kullanılmalıdır. 'Seven ve sevilen' anlamına gelen Vedüd, mutasavvıfı tüm mahlukata sevdiren ve inzivadayken sürekli olarak söylendiğinde üns ve ilahi aşk artar. 'Üstün olan' anlamına gelen Fâik, acemi tarafından kesinlikle kullanılmamalı, yalnızca yüksek bir makamdaki arif tarafından kullanılmalıdır.

Bunlar, Mısır'daki Şâziliye tarikatının büyük hocası İbn Atâullah (ölm. 1309) tarafından verilen birkaç örnektir.⁸² İlahi ismin yanlış kullanımının, onu kullanan kişi ya da ona yakın olanlar için ciddi sonuçlar doğurabileceği düşünülmüştür. İsim-

⁸⁰ Bkz. Abū Hâmid el-Ghazâlî, *Al Maqṣad al asnâ' fi sharḥ ma'ânî asmâ' Allâh al Ḥusnâ* [Ebû Hâmid el Gazâlî, *el Maksat el Asnâ' fi Şerh Ma'ânî Esmâ' Allâh el Hüsnâ*], ed. Fadlou Shéhadi [Fazlu Şehadi] (Beyrut, 1971), esma i hüsnanın anlamı hakkındadır. Mohamad al-Gawhary, *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al Būnî zugeschriebenen Werken* (Bonn, 1968), onüçüncü yüzyılda yaşamış Mısırlı bir yazarın yapıtlarında esma i hüsnanın büyüsel kullanımını ele alır.

⁸¹ Johann Karl Teufel, *Hamadānī*, s. 87.

⁸² Aḥmad İbn 'Atâ' Allâh al İskandârî, *Miftâḥ al Falâḥ wa mişbâḥ al-arwâḥ* [Ahmed İbn Atâullah el İskenderî, *Miftâḥ el-Felâḥ ve Mişbâḥ el-Ervâḥ*] (Kahire, 1961).

lerin zikrinin bu kısmında, müşid'in hikmeti, özellikle müride yol göstermek ve onu gözetip denetlemek için gereklidir; aksi halde mürit ciddi ruhsal ve zihinsel tehlikelere maruz kalabilir.

Uygun zikir kelimelerine ek olarak, üstat, müritlerine ya da kendisine başvuranlara, namazdan sonra veya özel olarak ihtiyaç duyulduğunda okunmak üzere hayli uzun dualar verir (vird, evrād ya da hizb). Bu duaların çoğunun doğaüstü güç taşıdığı kabul edilir ve en ünlüsü de eş-Şazili'ye atfedilen, özellikle de yolculuk esnasında koruyucu muska olarak kullanılan *hizb-i behr*'dir.

Semā

Mutasavvıfın, bazen sürekli tefekkür yoluyla ulaştığı hedef fena, ardından da Allah'ta sebatır. Bu nihai deneyim daima, insanı sık sık *vecd* olarak tanımlanan bir deneyim içinde cezbe haline sokan ve kendinden geçirebilen ilahi lütfun özgür edimi sayılır. Tasavvufta, genel olarak İngilizceye *ecstasy* olarak çevrilen *vecd* terimi, kelime anlamıyla 'bulma, buluş,' yani Allah'ı bulma ve O'nu bulmakla huzur ve sükûna erme anlamına gelir. O'nu bulma mutluluğuna gömülmüş bir haldeki insan, *vecd* coşkusuyla cezbeye kapılabilir. Nwyia, mutasavvıf kendinin dışına çıkmadığı, tersine kendi derinliklerine, şairlerin dedikleri gibi "ruh ummanına" daldığı için bu duruma, 'kendinden geçme' [*ecstasy*] yerine, 'kendine dalma' [*instasy*] demeyi önermektedir.⁸³

"Vecd, özlem (şevk, iştıyak) nedeniyle insanın sırrında meydana gelen bir alevdir. İçine *vecd* ateşi (*vārid*) düşen bir kimsenin vücudu sevincinden veya üzüntüsünden sallanmaya başlar" (K 106 [169-170]). Attār da ateş gesini kullanmıştır:

Vecd nedir? Gerçek sabah sayesinde mutlu olmak,
Güneşin varlığı olmaksızın ateş olmaktadır. (U 41)

Bu *vecd* halinde, süfi tamamıyla duyularından uzaklaşabilir, hatta yıllarca bilincini yitirmiş bir halde kalabilirdi; bu süre içinde farz ibadetlerden muaf tutulurdu (B

* Eski Fransızcadaki *extasie* ve geç dönem Latincesindeki *extasis* kelimeleri yoluyla İngilizceye giren *ecstasy* kelimesi etimolojik olarak Grekçedeki 'yerinden çıkarmak, akli başından gitmek' anlamlarına gelen *existānai* fiilinden türetilmiş *ekstasis* kelimesinden gelir. Bu kelime, 'dışarı' anlamına gelen 'ek-' önekiyle, 'yer' anlamına gelen *histānai* kelimesinin bileşiminden oluşmaktadır -çn.

⁸³ Bkz. Nwyia, *Ibn 'Atā' Allāh*, s. 276 vd.

576). Bu açıdan bakılırsa, *vecd* sözcüğü kendinden geçmenin tam karşılığıdır; 'bulmak' anlamına gelen *vecde* fiilinin altıncı hali –dış vasıtalarla kendinden geçme durumu ulaşmaya çalışmak anlamına gelen *teveccüd*– bundan türetilmiştir. Süfi uygulamalarıyla sık sık ilişkilendirilmiş ve gerek Sünni gerekse ılımlı mutasavvıflarca eleştirilmiş olan; müziğe, semâa ve uyuşturucu maddelere kapılarak kendinden kurtulmayı keşfetme çabasıydı bu.

Semâ ('işitme') sorunu, mezhepler arasındaki ayrılıkların en büyük nedeniydi. 'Musikî dinleme'nin ve 'semâ etme'nin, tasavvufi hallerin gerçek ifadesi mi olduğu, yoksa ancak Allah tarafından bahşedilebilecek bir hali, insanın kendi çabasıyla caiz olmayan bir şekilde elde etme çabası mı olduğu gibi karmaşık sorunlar vardı; konunun yetkin kişilerinin görüşleri açık bir biçimde bölünmüş durumdadır.

Kuşkusuz semâ, İslam'daki tasavvufi hayatın en yaygın olarak bilinen ifadesidir. Semâdan, ilk kez söz edenler, mevlevihaneleri ziyaret eden Avrupahlardır. Çünkü her ne kadar İslam dünyasında çok eskiden beri uygulanmışsa da, Mevlevî tarikatı bu dönüş hareketlerinin kurumlaştırıldığı tek tarikattır.⁸⁴

Aslında, dans ve dönüş en eski dinsel etkinliklerin tümünde vardır. Dans "müzik oyunu"dur ve Greklerde tanrıların hareketi olarak düşünülmüştür; hem Apollon'un hem de Dionysos'un belirli özelliklerine uygun dans hareketleri vardı. İlkel toplumlarda dans büyüsel bir niteliğe sahipti; yağmur yağdırmak ya da zafer kazanmak için yapılan ayinler genellikle dansla bağlantılıydı. Kutsal bir nesnenin –veya semâ ayininde olduğu gibi bazen bir kişinin– etrafını çevirme, ya o nesnenin büyüsel gücünden pay almak veya ona güç vermek anlamına gelir. Hıristiyan kilise babaları, dansın *vecd* haline yol açtığını anlamışlar ve kesin olarak yasaklamışlardır. Aziz Chrysostom, "Dansın olduğu yerde Şeytan vardır" demiştir ve Sünni bir Müslüman ilahiyatçısı da rahatlıkla böyle bir hükme sahip olabilirdi.

Tasavvuf hakkındaki âdab kitapları, semânın caiz olup olmadığı konusundaki tartışmalarla doludur. Varılan sonuçlar, mutasavvıf ilahiyatçılara ve tarikatlara göre farklılık gösterir. Sünnilik her türlü müzikli ve ritmik hareketi yasaklamıştır ve Nakşebendiye gibi bazı ağırbaşlı tarikatlar bu yasağa uymuştur. Bazıları da semâ,

⁸⁴ Duncan Black Macdonald, "Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing, Being a Translation of a Book of the *Ihyâ' Ulûm ad Dîn* of al Ghazzâlî," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1901. Fritz Meier, "Der Derwisch-Tanz," *Asiatische Studien* 8 (1954), raksın gelişimi ve biçimleri hakkındadır. Marijan Molé, "La dance extatique en Islam," *Sources Orientales* 6 (1963), İslamda semânin mükemmel bir incelemesidir.

dindar kişinin dinsel duygularını dışavurması için bir çıkış yolu olarak görmüştür. Bazı tarikatların geniş yığınları cezbetmesinin nedeni, musikiyle ilgili bu özellikleriydi. Coşkulu türde bir ayinin özlemini çekenler, namazın veremediği manevi gücü, semâ katılmakla veya musiki dinlemekle keşfederler.

Semân kaynağı muhtemelen, o anki zihinsel durumlarına uyan güzel bir sesin veya tesadüfî bir sözcüğün cazibesine kapılıp manevi bir yükselme yaşayan mutasavvıflardır. Arapların, cümlenin sesine ve ifadenin ritmine karşı ne kadar duyarlı oldukları iyi bilinir; iyi bir hafız tarafından okunan Kuran, kalabalık bir dinleyici topluluğunu gözyaşlarına boğabilir. Kuran'dan bir ayetin veya bir şiir dizesinin etkili bir şekilde okunmasının, insanların bayılmasına, hatta heyecandan ölmesine neden olabildiğine dair klâsik yazarların anlattıkları hikâyelerin doğruluğundan kuşku duymak için bir neden yoktur. Unutulmamalıdır ki, ortaçağ İslam dünyasında sinirsel rahatsızlıklar ve akıl hastalıkları, İbn Sînâ'nın önerdiği gibi çoğu kez müzikle tedavi edilmiştir. Suyu tatlı ve meftun edici sesler çıkaran (1228'de inşa edilen) Divriği Ulucami'sine bitişik şifahane içindeki şadırvan veya tımarhanesinde musiki icrası için düzenlenmiş bir salon bulunan Edirne'deki II. Bayezid Külliyesi (1484-88'de inşa edilmiştir), müziğin tedavide kullanıldığını gösteren güzel örneklerdir.

Dokuzuncu yüzyıl sonlarının önde gelen süfisi demirci Haddâd hakkında şunlar nakledilir: "... âmâ bir zatın çarşıda Kuran okuduğunu gördü. Âmâ şahıs dükkânının kapısı önünde oturmuştu. Dinlediği Kuran ona galebe çaldı ve böylece kendini kaybetti. Bu halde iken elini ateşe soktu ve maşa kullanmadan kızgın demiri ocaktan çıkardı" (H 124 [225]). Bu tür menkıbelere velayetnamelerde sık sık rastlanır ve çoğu keramet aslında, Kuran'ı dinlemenin veya içinden dua etmenin her türlüşününün neden olduğu mutlak bilinçdışı durumla açıklanır. Mutasavvıf artık hiçbir acı duymaz ve o farkında olmadan üzerinde cerrahi bir müdahalede bulunulabilir.

Ne var ki tümüyle Allah'la meşgul olması (hâzır olması) gereken dinleyici, müzikle veya başka bir sesle cezbedilmeye izin vermeli midir yoksa vermemeli midir sorunu ortaya atıldı. Semâ etmeye başlayabilir, kimi zaman giysilerini parçalayıp kimi zaman da doğaüstü bir güce sahip olabilirdi. Kimileri vecd halindeyken ölmüştür (N 195 [340]); kimilerinin de döne döne uçarak gökte kayboldukları söylenir (N 146 [286]) ya da menkıbeye göre, bir zenci vecd içinde o kadar uzun süre döner ki sonunda rengi beyazlaşır (N 102 [236], 164 [308], 37 [159]).

Süfinin erişmeye çalışması gereken hal bu muydu? Yoksa bunun yerine, tarihçi leri derinden etkileyen üstatların eksiksiz özenetimleri miydi? Dervişler semâ eder-

lerken Cüneyd'in sessizce oturmasına karşı çıkan coşkulu Nuri'nin aldığı cevap ünlüdür: "Sen dağlara bakar da onları hareketsiz sanırsın, oysa onlar bulutların dolaşması gibi dolaşırlar" (Sure 27:88; N 188 [334]).

Bu olay 900 yılı civarında meydana gelmiş olsa gerek. Süfilerin musiki dinleyip vecd haline daldıkları semâhâneler, dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı gibi erken bir tarihte Bağdat'ta kurulmuştur. Ehli sünnet, buralarda olanlar karşısında utanç duymuş ve öfkelenmiştir. En çok karşı çıktıkları şeylerden birisi de semâ sırasında çoğu kez meydana gelen gıysilerin yırtılmasıydı. Tasavvuf kuramcıları, özellikle –daha sonraki dönemlerde de olduğu gibi– güzel oğlanlar semâ katılıp manevi neşeyi arttırmalarından itibaren bu konuyu tartışmaya başlamışlardır. Onüçüncü yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir süfi olan Evhadüddin Kirmânî'nin coştığında 'tüysüzlerin' [mahubların] gömleklerini yırtıp, onlarla göğüs göğüse semâ ettiği söylenir (N 590 [805]); özellikle ulemanın tasvip edemeyeceği bir davranışı bu.

Onuncu ve onbirinci yüzyıl yazarları, semâa has tehlikelere ilişkin uzun bölümler kaleme almışlardır:

Şeriatta da tarikatta da raksın hiçbir aslı (vè mesnedi) yoktur... Vecddeki hareketler ve tevâcüd ehlinin [vecdde geçmeye çalışanların] davranışları raksa benzediğinden, ciddiyetsiz insanlardan bir grup, bu hususta süfileri taklit etmişler, bu konuda aşırı gitmişler ve kendileri için raksta bir mezhep edinmişlerdir. Halktan bir cemaat gördüm, bunlar tasavvuf mezhebini sadece rakstan ibaret zannetmekte ve onu elde etmeye çabalamakta idiler... Tabiatlarının sarıntıya uğramaması için mübtedilerin [acemilerin] semâ yapmamalarını daha fazla arzu ederim. (H 416 [570], 430 [574])

Bu son cümlede ifade edilen düşünce, ılımlı tarikatlardaki bütün manevi yol göstericiler tarafından paylaşılacaktı; çünkü acemi, musiki dinleyerek ya da kendi etrafında dönerek manevi bir haz değil yalnızca duyuşsal bir haz alabilirdi. Ebü Hafs Sühreverdi, klasik süfi ilahiyatçıların bakış açılarını iyi bir şekilde açıklar:

Müzik, kalpte, zaten orada olmayan bir şeye yol açmaz: Bu yüzden müzik, iç benliği Allah'tan başka bir şeye bağlı olan kişinin duyuşsal arzularını uyandırır; ancak Allah aşkına içten bağlı olan kişi, musikiyi duyunca, O'nun iradesini yerine getirmek için harekete geçer. Sahte olan, benlik örtüsüyle; hakiki olan, kalp örtüsüyle örtülüdür ve benlik örtüsü, dünyevi zulmet örtüsüdür, kalp örtüsüyse ilahi bir nur örtüsüdür.

Avam, müziği mizaca göre dinler; talipler arzu ve huşuyla; evliyanın dinlemesi ise, onları ilahi nimet ve lütüfları görebilecekleri bir hale sokar; arife rin müzik dinlemeleri ise müşahede anlamına gelir. Nihayetinde bir de ma

nevi kemâle ermişler vardır ki Allah, onlara musikî aracılığıyla, örtüsünü açıp zatını gösterir.⁸⁵

Kâmil kişiye göre, her ses ilahi bir müziktir; gerçek süfi, her sesin ona maşukundan sevindirici haberler getirdiğini ve her kelimenin Allah'ın ifşası olduğunu hisseder. Rûzbihân Baklî bu tutumla ilgili olarak bir hikâye anlatır: “Bir mutasavvîf, şarap içip tef çalan bir grup hırsız görmüş. Gidip yanlarına oturmuş ve sanki bir semâ imiş gibi müziği dinlemiş. Hırsızlar onun bu tutumundan öyle hoşnut olmuşlar ki, hepsi de din değiştirmiş” (B 597).

Rûzbihân, bir semâ âşığıydı ve İbn Hafif gibi o da (x 214) tam manevi zevke ulaşmak için üç şeyin gerekli olduğunu öğretmiştir: hoş koku, güzel yüz ve tatlı ses (N 256 [400]); kavvalın [ilahi okuyan] güzelliği manevi mutluluğun ön şartıdır. Rûzbihân bile tasavvufî vuslat halini “Tanrı'yla raks”⁸⁶ olarak simgeleştirmiştir.

Kadim yazarlar dansta, tanrıların veya feleklerin hareketini görmüşlerdi.⁸⁷ Ortaçağ Hıristiyanları bazen, ebedi hayatı –Fra Angelico'nun resimlerinin bazılarında büyüleyici bir şekilde yansıtıldığı gibi– güzelliğin ebedi dansı olarak görmüşlerdi. *Geistliche Tanzliedchen*, ‘manevi dans şiirleri’, ortaçağ Alman gizemciliğinin edebiyatında iyi bilinen bir türdü ve bugün bile Şilili kadın şair Gabriela Mistral'ın kimi rondolarında* yankılanmaktadır. Müslüman gizemciler de bu tür ‘manevi dans şiirleri’ yazmışlardır; Reyli “recâ vaizi” Yahya b. Muaz'ın bu tür şarkıların bilinen en eski örneklerinden birini yazdığı sanılmaktadır:

Bulamadık hakikati;
böyle rask ederek dövüyoruz yer!
Raks bir sitem mi, Sen'den işittiği azarla
başıboş dolanan bu kuluna?
Vadinde dönüp duruyoruz

⁸⁵ Smith, *Readings*, no. 100.

⁸⁶ Bkz. Louis Massignon, “La Vie et les oeuvres de Rûzbehân Baqlî,” *Studia Orientalia Ionni Pedersen Dicata Septuagenario* (Kopenhag, 1953), s. 238; Henry Corbin, “Quiétude et inquiétude de l'âme dans le Soufisme de Ruzbihan Bakli de Shiraz,” *Eranos Jahrbuch* 27 (1958), s. 101.

⁸⁷ Bu konu için bkz. Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart, 1961), s. 239 vd., kapsamlı bir kaynakçası vardır. Heiler'in kitabı, dinin görüngübilimini inceleyenler için vazgeçilmez bir kitaptır.

* Rondo: On ya da onüç mısradan oluşan ve birinci mısraı en sonda tekrarlanan şiir çn.

ve o yüzdendir ki yeri böyle dövüyoruz!⁸⁸

Nefsin hareketleri Allah'a yaklaşımı sırasında, nadiren de olsa kimi zaman ilahi bir raks olarak betimlenmektedir.

Celâleddin Rûmî'nin şiirinde bu coşkulu raks en güzel ifadesini bulmuştur. Dize-leri çoğu kez, daha sonra Mevlevilerce kurumsallaştırılan semâin güçlü ritmini yansıtarlar.⁸⁹ Rûmî'ye göre, "Aşk Evi tümüyle müzikten, şiir ve şarkılardan" yapılmıştır (D 332) ve ilahi maşuk, elinde rebab, insanı mest eden namerler söyleyerek bu evi tavaf eder (D 2395). Rûmî'ye göre rebab sesi, cennet kapısının sesiydi; bununla ilgili olarak hoş bir menkıbe anlatılır: "Bir münkir, 'Biz de o sesi duyuyunuz. Niçin Mevlânâ hoşlandığı halde biz hoşlanmıyoruz?' dedi. Mevlânâ hazretleri buyurdu ki: 'Hâşâ ve kellâ! Hiç de öyle değil! Bizim duyduğumuz cennet kapısının açılma, onun işittiği ise kapanma sesidir'" (N 462 [636]).

Semâ, ona göre, ruhun azığıdır (tıpkı daha önce bahsedilen zikir gibi); bu ifade, Mevlevi ayininde birkaç kez tekrar edilen Türkçe şiirin son kısmını oluşturur. Aşık raks eden ayaklarıyla nereye dokunursa oradan, karanlığın içinden abıhayat fıskırır⁹⁰ ve maşukun adı söylenince "ölüler bile kefenleri içinde semâa başlarlar" (D 1978). Rûmî, dervişlerin dönme hareketini, üzümleri ayaklarıyla çiğneyen işçilerin hareketine, manevi şarabı vücuda getirme işine benzetir (D 624). Raks eden aşık felleklerden daha yüksektedir; çünkü semâ çağrısı göklerden gelmektedir (M 2:1942 [1943]); o güneşin çevresinde dönen ve böylece bir tür vuslat deneyimi yaşayan bir toz zerresine benzetilebilir; çünkü güneşin çekim gücü olmaksızın hareket edilemez; tıpkı insanın, manevi bir çekim merkezinin, Allah'ın çevresinde dönmeden yaşayamaması gibi.

Bedenin zincirleri, coşkulu bir raksla kırıldı mı bir kez, nefis özgürlüğüne kavuşur ve yaratılan her şeyin bu raks katıldığını idrak eder. Aşkın bahar esintisi ağacı okşayınca, dallar, çiçek tomurcukları ve yıldızlar, her şeyi kuşatan sırrı hareketle dönmeye başlarlar.

Gerçek semâ ayın zamanda "kan içinde rakstır"; bu, zincirlenmiş bir halde dara-

⁸⁸ A 10:61 çev. A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (Londra, 1950), s. 62.

⁸⁹ Hellmut Ritter, "Der Reigen der 'Tanzenden Dervische,'" *Zeitschrift für Vergleichende Musikwissenschaft*, 1 (1933); Ritter, "Die Mevlânafeier in Konya vom 11 17 Dezember 1960," *Oriens* 25 (1962), ayinin ayrıntılı bir tasviridir.

⁹⁰ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Rubaiyat*, elyazması Esat Ef. no. 2693, vr. 322 a 5.

ğacına giderken Hallac'ın raks ettiğine ilişkin menkıbeye bir göndermedir (M 3:96 [a.y.]); manevi özgürlüğün son adımı çoğu kez zincire vurulmuş bir halde yapılan dans olarak tanımlanır. Semâ, bu dünyada ölmek ve ne doğan ne de batan bir güneşin etrafında dönen özgür ruhların sonsuz raksında yeniden dirilmek demektir. Bu yüzden fena ve beka, Rûmî ve onun yolundan gidenlerin anladıkları gibi semân hareketleriyle betimlenebilir:

Kudümlerin gumbürtüsü ve neyin tatlı sesi yankılanıyor Allah Hu!
Kızıl şafak, mutlulukla raks ediyor Allah Hu!
Orta yerde yüce bir ses, ey sen sel gibi akan nur!
Gezenlerin ruhu dönüyor Allah Hu!

.....
Âşığın labirentvari dönüşlerini bilen, yaşar belki de Allah'ta
Bilir, çünkü ölümün bereketli aşk olduğunu: Allah Hu!⁹¹

Ezeli Elest Günü misakı, Rûmî tarafından semâ imgesiyle betimlenmiştir.

Yokluğa ses geliyor da, yokluk "Peki!" diyor. "Madem ki beni çağıryorsun, ben, yokluktan varlık yönüne yemyeşil elbiseler giyerek neşeli bir halde ayak basıyorum!"
Bitkilerin hepsi de *elest* sesini duydular da koşmaya başladılar; yaratanın mestî oldular! Onlar yoktular, yokluktan geldiler! Gül de, lale de söğüt de yokluk âleminden varlık âlemine geldiler! (D 1832*)

Varoluşları olmayan imkânlar ilahi buyrukla varlık kazanmışlardır; bu ses onları, çiçekler ve kokularla dolu güzel bir dünyaya yol açan bir dans içinde vecde getirmiştir, tıpkı müzik aracılığıyla duyulan ilahi sesin, ruhu önceden bilinmeyen manevi mutluluk âlemlerine yükseltmesi gibi.

Rûmî'nin imgeleri, semân güzelliğinden ve gücünden söz ederken neredeyse sınırsızdır. Her yeni imgede, maşukun müşahadesiyle oluşan hareketi betimlemiştir; o maşuk ki, vecd anında âşığın kalbinin perdesinde raks edebilir. Kimi şairler ve mutasavvıflar gerek müzik ve dans simgeciğini şiirlerinde kullanarak gerekse müritleriyle semâ ederek onu kendilerine örnek almışlardır. Tasavvufî hayatın bu yönüne karşı ehli sünnetin duyduğu hoşnutsuzluğa rağmen yasaklanamayacak kadar

⁹¹ William Hastie, *The Festival of Spring from the "Divan" of Jelâleddin* (Glasgow, 1903), no. 6.

* Bu beyti Gölpınarlı çevirisinde bulmam mümkün olmadığı için Şefik Can çevirisinden verdim; bkz. *Divan ı Kebir Seçmeler*, c. 2, s. 387, Ötügen Yayınları, 2000 -çn.

cazipti. Delhi'de, Mîr Derd gibi ağırbaşlı bir Nakşbendî mutasavvıf bile, kendini müziği savunan bir kitap yazmak zorunda hissetmiştir ve müzisyenleri, kendisine ve müritlerine –dans etmeden ve sıkı bir disiplin içinde– nağmeler çalmaları için haftada bir iki kez bir araya toplamıştır.

Hindistan'da semâ, Çiştî tarikatınca desteklenmiştir. Kimileri onları örnek almıştır; hatta onyedinci yüzyılda Sind'de, Thatta velilerinden biri olan Isâ Cündallah, semâ namazla eşit görecektir kadar ileri gitmiştir.⁹² Kimileri semâa “evliyanın miracı” demiştir.⁹³ Cennette semân olup olmayacağı şeklindeki sorusuna olumsuz cevap alan bir mutasavvıf, “Cennetle işimiz ne o zaman?” diye iç çekmişti.⁹⁴

Türkiye'de diğer tarikatlarla birlikte Mevlevî dervişlerin etkinlikleri de 1925'te Atatürk tarafından yasaklanmıştır; 1954'ten itibaren, Rûmî'nin ölüm yıldönümü olan 7 Aralıkta, Konya'da –asıl kutsal mekânda olmasa da– semâ ayini düzenlemelerine izin verilmiştir (hatta yurt dışında bile semâ ayini düzenlemektedirler). Bugün bile bu ayine gösterilen ilgi birçok Türk ailesinde derinlere kök salmıştır. Modern Türk şiiri süfilere özgü vecd duygusunu yansıtır ve bu, pek çok dizede ve ilâhîde yankılanmıştır. Asaf Hâlet Çelebi (ölm. 1958), bildiğim kadarıyla bu duyguyu samimi bir şekilde ele almış en son şairdir.⁹⁵

SEMÂ-I MEVLÂNÂ

tennure giymiş ağaçlar
 aşk niyâz eder
 mevlânâ
 içimdeki nigâr
 başka bir nigârdır
 içimdeki semâa
 nice yıldızlar akar
 ben dönerim
 gökler döner

⁹² İjâzül Hâqq Quddûsî, *Tadhkira yi şîfiya yi Sind* [I'câzül Hakk Kuddûsî, *Tezkire yi Süfiye yi Sind*] (Karaçi, 1959), s. 156.

⁹³ Bêdil Rohriwârô, *Dîwân*, ed. ‘Abdul Hüseyin Müsevî, (Haydarabad, Sind, 1954), s. 297.

⁹⁴ Qâni‘, *Tuḥfat al kirâm*, s. 436; bkz. H. T. Sorley, *Shah Abdul Latif of Bhit: His Poetry, Life, and Times* (1940, tekrar basım, Oxford, 1966).

⁹⁵ Asaf Hâlet Çelebi, *He* (İstanbul, 1951) [Şairin şiirlerinin toplu bir basımı için bkz. Asaf Hâlet Çelebi, *Bütün Şiirleri*, YKY, 1998, –çn.].

benzimde güller açar

güneşli bahçelerde ağaçlar
halaka ssemāvāti-ve'lard'h
yılanlar ney havalarını dinler
tennure giymiş ağaçlarda

çemen çocukları mahmur
câaan

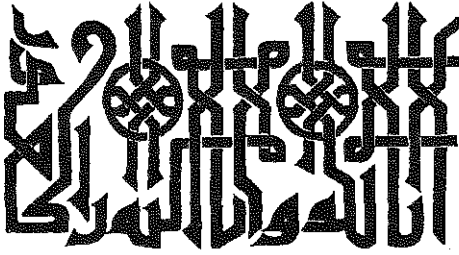
seni çağırıyorlar

yolunu kaybeden güneşlere
bakıp gülümserim

ben uçarım,

gökler uçar

4. İNSAN VE İNSANIN OLGUNLUĞU



SÜFİ PSİKOLOJİSİ ÜZERİNE BAZI NOTLAR

İnsanın İslamdaki, özellikle de tasavvuftaki yeri Batılı bilginler arasında tartışma konusu olmuştur. Kimileri, 'kul' olarak insanın Kadîr olan Allah karşısında herhangi bir önemi olmadığını öne sürmüşlerdir; bu durumda insan neredeyse ortadan kalkar, kişiliğini kaybeder; ebedi kaderin bir aracı olmaktan başka bir şey değildir. Avrupa kültürünün sahip olmakla gurur duyduğu 'hümanizm' kavramı, bu bilginlere göre, temelde İslam düşüncesine yabancıdır. Kimileri de, tasavvufun daha sonraki gelişiminde, kişiyi sonunda mutlak öznelciliğe götürebilecek içkin bir tehlike hissetmişlerdir; çünkü insan kişiliği deyim yerindeyse öyle 'şişirilir' ki, mikrokozmos [âlem-i sağır] Allah'ı mükemmel bir şekilde yansıtan bir ayna haline getirilir. İnsan-ı Kâmil öğretisi (bkz. Bölüm 6) kimi şarkiyatçılara İslam antropolojisi için son derece tehlikeli –en az, insanın 'Allah'ın kulu' olarak güya küçük düşürücü rolü kadar tehlikeli– görünmüştür.

Ashında İslamda sırrı antropolojiyi anlatmak kolay değildir,¹ çünkü İslamın kendisi gibi çok yönlüdür; ilk tasavvufi akımlarla sonrakiler arasındaki fark hayli fazladır. Bu nedenle resmi ana hatlarıyla bile tarif etmeye kalkışmadan, sorunun tasavvufta 'insan'ı anlamak için önemli görülen yalnızca birkaç yanına dikkat çekmek mümkündür.

Kuran'a göre insan, Allah'ın iki eliyle yaratılmıştır (Sure 38:75); bu düşünce hadiste daha ayrıntılı olarak yer alır: Allah ona kendi nefesinden üfleterek can ve ruh vermeden önce (Sure 15:29; 38:72), Âdem'in çamurunu kırk gün yağdırmıştır. "Demek ki O'nun Zatı 40.000 yıl onun üzerinde çalıştı" (B 545) şeklinde yorumlar Baklı bu hadisi ve şöyle devam eder: "Âdem'in biçimini her iki dünyanın aynasıdır. Bu iki âlemin içine ne konmuşsa, insan biçiminde görünür kılınmıştır. 'Biz onlara ufuklarda ve kendi canlarında ayetlerimizi göstereceğiz'" (Sure 41:53; B 437).

Bu yaratılış mitosu insana fazlasıyla yüksek bir konum vermektedir. İnsan, her açıdan Allah'ın mükemmel bir eseridir; O'nun nefesiyle yaşamaktadır ve bu yüzden de Allah'ın niteliklerini yansıtan bir aynadır. Bir hadiste "Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı" (*'âla suretihil*) denir. Bu açıdan bakıldığında Âdem, İnsan-ı Kâmil'in ilkörneğidir; özel ilim lütfuyla takdis edilmiştir: Kuran'da, Allah "Âdem'e isimlerin tümünü öğretti" denir (Sure 2:31). Bir şeyin ismini bilmek demek, ona hükmedebilmek ve kişinin kendisi için onu kullanabilmesi demektir: Âdem, sahip olduğu bu isimlerin bilgisine sayesinde yaratılan şeyler üzerinde hâkimiyet sahibi olmuştur. Ancak Kuran'ın bu yalın ifadesi bazen, Âdem'in, Allah'ın yaradılıştaki öğrettiği ilahi isimlerin bilgisini dualarında 'kullanabileceğini' ima edecek şekilde açıklanmıştır. Böylece Âdem, Rûmî'nin dediği gibi Arapça ve Türkçe karışımı bir ifadeyle, "*allâme'l-es-mâ beg*" "her damarında yüzbinlerce bilgi bulunan insanlar atası" (M 1:1234 [1239]) haline gelmiştir. Allah, Âdem'i yeryüzündeki halifesi yapmış ve meleklerle ona secde etmelerini buyurmuştur; insan, kendilerine isimlerin sırrı açıklanmamış olan ve Allah'a tam bir boyun eğişle ibadet etmekten başka bir şey yapmayan meleklerden üstündür (krş. H 239 [260]). Oysa insan itaat ile isyan arasında yaptığı seçimden (her ne kadar bu seçim kaderle sınırlandırılmışsa da) zevk alır veya acı çeker. Gökle yerin

¹ Nicholas Heer, "A Sufi Psychological Treatise," *Moslem World* 51 (1961), el Hakîm et Tirmizî'nin Kahire'de 1958 tarihinde yayımlanan bir metninin çevirisidir. Daha sonraki dönemler için bkz. J. M. S. Baljon, "Psychology as Apprehended and Applied by Shâh Wali Allâh Dihlawî," *Acta Orientalia Neerlandica*, 1971.

taşımayı reddettiği emaneti insan yüklenmiştir (Sure 33:72). Bu emanet; sorumluluk, özgür irade, aşk ya da kişisel olgunlaşma gücü gibi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bununla birlikte, süfîler yüce ilk hallerinin zaman ve mekânını, yani gerçek vatanlarını özlemiştir sık sık:

Gökteydik biz, meleklerle dosttuk; gene de tezce gidiyoruz oraya.
(D 463 [4:3050])

Cennetteki günlerin anısı, bu gözyaşı vadisinde onlara eşlik eder ve onlara dünyadaki sürgün hayatından geriye dönüş yolunu gösterir. Yaratılış, insanda son noktasına ulaşır. Bir Bektaşî şair şöyle yazmıştır:

Bir ağaçtır bu âlem
Meyvası olmuş adan.
Meyvadır maksut olan
Sanma ki ağaç ola (BO 118 [135])

Bir hadîste Allah'a şu sözler atfedilir: "*Küntü kenzen mahfiyyen*," "Gizli bir hazi neydim bilinmek istedim, bu yüzden dünyayı yaratım." Ezeli ve ebedi yalnızlığı içindeki Tanrı, bilinmek istemiş ve dünyayı yaratmıştır; dünyadaki en yüce tecellisi de insandır. İnsan mikrokozmostur ve yine bir kutsî hadîse göre Allah için yaratılmıştır; buna karşılık Allah da her şeyi insan için yaratmıştır.

Gerçekten de Kuran'da, ayrıntılı tartışmalara girilmeksizin insan çok yüksek bir konuma yerleştirilmiştir. Ne var ki süfîler dikkatle, insanın farklı yönleri üzerinde durmuşlardır. Her şeye gücü yeten Tanrı'nın işleri, insan üzerinden gerçekleştirilir; Rûmî'nin dokunaklı bir imgeyle ifade ettiği gibi, "İnsan, yücelik vasıflarının usturlabıdır" (M 6:3138-43 [3146-3150]). Tasavvuf ehli, insanın yüksek makamını kanıt olarak Kuran'da çok sayıda ima bulmuştur. Bu konuda en sık başvurdukları ayetlerden birisi şudur: "Biz onlara ufuklarda ve kendi canlarında ayetlerimizi göstereceğiz ki, Kuran'ın gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye tanık olması yetmez mi?" (Sure 41:53); süfîler bu ayette Allah'ın insana, bilginin kaynağını ve en sonunda da ona "şah damarından daha yakın" (Sure 50:16) olan ilahi sevgiliyi bulması için kendi içine bakmasını buyurduğunu düşünmüşlerdir.

"*Men arefe nefsehu fehad a'rafe rabbehu*," "kendini bilen, Rabbinin bilir" hadîsi, bu duygudan geliştirilmiş olmalıdır; bu aslen Delfi'nin "*gnōti theauton*," "Kendini tanı" sözünün bir uygulaması da olabilir. Tasavvuf kuramcıları ağırlıklı olarak bu hadîsi dayanak göstermişlerdir. İnsanın kalbinin derinliklerini bilmesi demek olan *dulcis hospes animae*, insani olan ile tanrısal olanın buluşma noktası olarak Tanrı'nın bu-

bulduğu yerin keşfi demektir. Hadis farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Rûmî'nin yazdığı en hoş alegorik hikâyelerden biri, Gazneli Mahmud'un gözde kölesi Eyaz'ın hikâyesidir. Eyaz her sabah, Mahmud'un kölesi olmadan önce giydiği eski çarıkla rına ve pöstekiye bakar; bunu, daha önceki düşün durumunu unutmamak ve böylece efendisinin kendisi için yaptığı cömertliğin kıymetini bilmek için gerekli görür* (M 5:2113 [2113]). Böylece Rûmî, aynı şekilde insanın da ne kadar zayıf yaratılmış olduğunu unutmaması gerektiği, ancak o zaman her şeyi ona ihsan eden Allah'ın karşısında bir hiç olduğunu anlayacağı sonucuna varır.

Ne var ki pek çok mutasavvıf, hadisi, içsel bir yol olarak tasavvuf yolunun temel deneyiminin yoğunlaştırılması, deneyimin içselleştirilmesi, kişinin kendi kalbine yaptığı bir yolculuk olarak yorumlar (CL 93). Attâr bunu, *Müsibetname*'de güzel bir şekilde anlatmaktadır; kahraman sonunda huzuru ruh ummanında bulur.

Sık başvurulan başka bir hadiste, Allah'ın seven bir kalpte bulunduğu ifade edilir: "Yere göğe sığamam, ama mümin kulumun kalbine sığarım." Kalp, Allah'ın meskenidir; ya da başka bir ifadeyle, Kendisini yansıttığı aynadır. Ancak bu aynanın, kirinin pasının temizlenmesi ve Allah'ın ezeli nurunu yansıncaya kadar sürekli züht ve tâat ile parlatılması gerekir.

İnsanın bu 'buluş' haline nasıl hazırlanması gerektiğini göstermek için sıklıkla kullanılan başka bir imge de 'kırılma'dır. Bir kutsi hadis şöyle der: "Ben, kalpleri benim uğruma kırılanların yanındayım." Kurmak için kırmak teması, bir hazırlık evresi olarak züht hayatıyla tam olarak uyum içindedir. Cüneyd'in "Allah, Varlık'tan ziyade Varolmayan ile tasdik edilir" (P 1:45) sözü, Massignon'u, İslam ilahiyatının genel eğiliminin "Allah'ı, var etme yerine yok etme yoluyla tasdik etmek" (P 2:631) olduğu düşüncesine götürmüştür. Nefs kırılmalı, beden kırılmalı ve kalp kırılmalı ve Allah'ın kendisine yeni bir kâşâne [köşk] yapabilmesi için her şey yok edilmelidir. Çünkü yıkılan evde hazineler vardır; bu hazineler ancak temel kazılarak ele geçirile-

* Eyaz'ın hikâyesi sevilen bir halk hikâyesidir. Sarayda, Eyaz'ın kaldığı yerde, kilitli tuttuğu bir oda vardır. Zaman zaman bu odayı ziyaret eder ve hem girerken hem de çıkarken kapıyı kilitler. Eyaz'ı çekemeyenler onun bu odada bir hazine sakladığı söylentisini yayarlar. Sonunda bu söylenti padişahın kulağına gider ve Sultan Mahmud'un emriyle oda açılır içeride bir çarık ve bir de pösteki olduğu görülür. Kendisine, bu giysileri saklamasının nedeni sorulunca, saraya geldiğinde üzerinde bunların olduğunu ve aslını unutmamak için sakladığını ve zaman zaman odaya girip bunları seyrettiğini söyler. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*, c. 5, s. 184, İnkılap Yayınları, 1934 çn.

bilir (Kenf Suresi'nde [18:60-82] anlatılan Hızır'ın hikâyesinde olduğu gibi).

Harabede hazine bulma umudu vardır

Allah'ın hazinesini niçin harap bir kalpte aramıyorsun? (D 141)

Attâr, huzura ve tevhide ulaşmanın bir aracı olarak sık sık “kırmak”tan söz eder; ar tık sonsuz durağanlıkta dönmeyen değirmen taşını kırmak gibi (U 149) veya *Uşturname*'deki, kullandığı tüm kuklaları kırıp vahdet kutusuna geri koyan kuklacı (V 137) gibi. Daha sonraki dönemin tasavvufi şiirinde, özellikle de –önde gelen tüm şairlerin Nakşbendiye tarikatının etkisi altında oldukları– 1700'lerin Hint-İran üslubunda *şikest*, 'kırık' kelimesi sık kullanılan bir terim olmuştur. Belki de, Müslüman Hindistan'ın manevi olarak tümüyle çıktığı bir dönemde, yeni bir başlangıç için kırmanın gerekli olduğu düşüncesiyle biraz teselli bulmayı ümit ediyorlardı.

Tasavvuf ehli, boşaltılmış bir kalpte oturan dostu bulabilir, kalbin yıkıntılarında gizli hazineyi keşfedebilir ve coşkulu bir deneyimde, “Hiç{bir} mekânda bulmadım buldum insan içinde” (Y 79) diyebilir. Bu hale ulaşmış kimi coşkulu mutasavvıfların sözleri genellikle, her şeyi kuşatan sınırsız vahdet duygusuna yol açmıştır; İbn Arabî'nin kuramlarıyla birlikte bu, insan ile Allah arasındaki sınırın kalkmış gibi görüldüğü bir hale götürebilirdi. Ne var ki Rab, Rab olarak, kul da kul olarak kalıyor du. Bu, genel olarak ılımlı tasavvufun bakış açısı olarak kabul edilir.

Süfi psikolojisi tasavvuftaki her şey gibi Kuran'daki düşüncelere dayanır; insanın en aşağı özü nefis hakkındaki düşüncelerden daha önce söz etmiştik. Nefsin üstünde *kalp* ve *ruh* vardır.² Bu üçlü ayırım, sonraki dönemin daha karmaşık sistemlerinin temelini oluşturur; Câferü's-Sâdık'ın Kuran tefsirinde bile bu ayırımdan söz edilir. Nefsin zalime, kalbin mukteside (ılımlı), ruhun ise sâbika (önde bulunan, galip) has olduğunu ileri sürer; zalim Allah'ı kendi için sever; muktesid Allah'ı Allah için sever, sâbık ise kendi iradesini Allah'ın iradesinde yok etmiştir (W 17). Bâyezîd Bistâmî, el-Hakîm et-Tirmizî ve Cüneyd bu üçlü ayırımı sürdürmüşlerdir. Ne var ki Harrâz, nefis ile kalp arasına *tab'i* (huy ve yaratılış), yani insanın doğal işlevlerini yerleştirir (W 240-242).

Hemen hemen aynı tarihsel dönemde Nuri insanda, kalbin dört farklı yönünü görmüştür; bunları ustalıklı Kuran'dan türetmiştir:

² Bkz. Louis Massignon, “Le ‘coeur’ (el *qalb*) dans la prière et la méditation musulmane,” *Études carmélitaines* 9 (1950).

Sadr, 'göğüs', İslamla ilgilidir (Sure 39:22);

Kalb, 'gönül', imanla ilgilidir (Sure 49:7; 16:106);

Fuad, 'kalp', marifetle ilgilidir (Sure 53:11); ve

Lübb, 'kalbin en derin yeri', tevhidin makamıdır (Sure 3:190). (w 321)

Süfîler çoğunlukla, ilahi keşfin deneyimlendiği yer olan kalbin en iç bölümü *sırr*'ı da bunlara eklerler. Câfer, ilginç bir benzetme yaparak aklı, nefis ile kalp arasındaki engel olarak tanıtır; akıl, 'onların kendi sınırlarını aşmalarını engelleyen bir ayırıcıdır' (Sure 55:20); böylece karanlık ve aşağılık içgüdüleri, kalbin sağlığını tehlikeye düşürmez (w 163).

Bu manevi merkezlerin her birinin kendine özgü işlevleri vardır ve Amr el Mekkî ise ilk tasavvufî düşüncelerin bazılarını güzel bir mitte özetlemiştir:

Allah kalpleri bedenlerden yedibin yıl önce yaratıp *kurb* makamında muhafaza etti; ruhları kalplerden yedibin yıl önce yaratıp *üns* gülistanında muhafaza etti; en iç kısım olan vicdanları (sırları) ruhlardan yedibin yıl önce yaratıp *vasl*, 'ermişlik' derecesinde muhafaza etti. Daha sonra vicdanı (sır) ruhun içine, ruhu kalbin içine ve kalbi de bedenine içine hapsedti. Sonra onları sınavı peygamberlere gönderdi ve her biri de kendi makamını aramaya başladı. Beden namazla uğraştı, kalp mahabbete erdi, ruh Rabbe yakınlığa ulaştı, sır ise O'nunla vuslatta huzur buldu.³

Sonraki süfîler, bu görece basit öğretileri ince ince işlemişler, her manevi deneyimin, kendi alıcısıyla bağlantılandırıldığı hassas bir müteakabiliyet sistemi haline getirmişlerdir.

Aynı şekilde, süfîlere bahsedilen farklı *keşf* türleri, buldukları farklı bilinç düzeylerine ve tanrısalın zihinsel ya da sezgisel bilgisine götürüp götürmediğine göre sınıflandırılmıştır. Geleneksel terminolojiyi kullanan sonraki mutasavvıflardan biri, keşf'leri aşağıdaki gibi sınıflandırmıştır:

a) *Keşf i kevnî*, yaratılmış şeyler düzeyindeki keşf; sofuca tutumun ve aşağı nefsin arındırılmasının sonucudur; rüyada ve falda tecelli eder.

b) *Keşf i ilâhî*, sürekli ibadetin ve kalbi parlatmanın meyvesidir; bunun sonucu, mutasavvıfın gizli şeyleri görmesini ve gizli düşünceleri okumasını sağlayan ruhlar âleminin bilgisini ve ilmî firâset ('kalp okuma' ilmi) kazanmaktır.

³ Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (Londra, 1950, no 29) [Ayrıca bkz. T: 474 475 çn.].

c) *Keşf i ahli*, sezgisel bilginin esas olarak en aşağı derecesidir; ahlaki yeteneklerin parlatılmasıyla ulaşılabilir ve filozoflarca da deneyimlenebilir.

d) *Keşf i imâni*, peygamberliğin mükemmelliğine yaklaşıktan sonra edinen tam imanın ürünüdür; bundan sonra kişi doğrudan Allah hitabıyla takdis edilir; meleklerle konuşur, peygamberlerin ruhlarıyla karşılaşır, Kadir Gecesi'ni ve Ramazan'ın nimetlerini *âlem i misal*'de insan suretinde görür (İK 443-44).

Genellikle bu son açıklamalar tasavvufun gelişiminin sonraki evresine aittir; ne var ki doğaüstü gerçekliklerin akılsal olmayan farklı keşif dereceleri, başından beri bütün mutasavvıflarca benimsenmiştir. 'Allah katından gelen ve Allah'la olan hikmet' anlamını taşıyan ve Allah'ın rahmetiyle arife bahşedilen *ilm-i ledün*'ü (krş. Sure 18:65) normal bilgiden ayırmışlardır. Bu deneyimde, ilham edilmiş hikmetin, bilimsel bir yaklaşımla ya da ilahiyata özgü bir muhakemeyle erişilemeyen yeni seviyelerinin zevkine varmışlardır.

İYİ VE KÖTÜ: ŞEYTAN'IN ROLÜ

İslamda tasavvufi psikolojinin en ilginç yanlarından biri, süfilerin kötülük gücü Şeytan'ın üstesinden gelme yöntemidir. Kuran'a göre hem ateşten yaratılmış bir cin hem de kovulmuş bir melek olan Şeytan, Kuran'ın yaratılışın anlatıldığı bölümünde (Sure 2:29-36) başat bir rol oynar. Kimi mutasavvıflara göre, meleklerin hocasıydı ve hatta bu rolüyle, onyedinci yüzyıl başlarında Bengal dilinde yazılmış manzum bir eser olan Seyyid Sultan'ın *Iblisname*'sine konu olmuştur.⁴ Yazar, İblis lanetlendikten sonra bile, bir zamanlar hocaları olduğu için meleklerle Şeytan'a saygı göstermelerinin buyrulduğunu söyler; aynı durum, gerçek bir Şeytan olsa bile şeyhine saygı göstermek ve boyun eğmek zorunda olan mürit için de geçerlidir.

Ünlü bir hadiste, Şeytan Âdemoğullarının damarlarında dolaşır (krş. s 471) denir; böylece Şeytan nefisle, aşağı ilke 'ten'le eşit sayılabilirdi. Ancak İslam tarihinde hiçbir zaman, Şeytan'a insan üzerinde mutlak bir güç tanınmamıştır: Âdem'e yaptığı gibi insanlara yalan söyleyip onları ayartabilir; ancak insan Şeytan'ın kurnazlıklarına karşı koyma olanağına sahiptir (İkbal'in Şeytan'ı, kederli bir şekilde, insanları baştan çıkarmanın kendisi için ne kadar kolay olduğundan yakınır). İblis, hiçbir zaman 'sa-

⁴ Enamul Haqq, *Muslim Bengali Literature* (Karaçi, 1957), s. 119.

dece kötü' olmamıştır; her zaman için Allah'ın yarattığı bir mahluktur; dolayısıyla O'nun denetiminde olan gerekli bir araçtır.

Kimi tasavvufi çevrelerde Şeytan'a eski itibarını yeniden kazandırma gibi bazı girişimlerde bulunulmuştur. Bu düşünceyi ortaya atan ilk kişi Hallac gibi görünür: Şeytan, Âdem'in yaratılmasından önce binlerce yıl Allah'a hizmet etmekle övünür. Ateşten yaratılmış olmaktan duyduğu gurur yüzünden, Allah'ın çamurdan yarattığı Âdem'e secde etmesi konusundaki buyruğunu reddeder. Hallac, dünyada yalnızca iki gerçek muvahhit tanır: Muhammed ve Şeytan; ancak Muhammed ilahi lütfun hazinedarıdır, oysa İblis ilahi gazabın hazinedarı olmuştur. Hallac'ın kuramında, Şeytan "Allah'tan daha muvahhittir" (R 538). Çünkü Allah'ın ezeli ve ebedi iradesi O'ndan başka hiçbir şeye tapılmamasıdır ve Şeytan, Allah'ın açık buyruğuna karşın, yaratılan bir varlığa secde etmeyi reddeder. Hallac, onun çılgını ünlü bir rubaide dile getirir: "Benim başkaldırım, Seni kutsi ilan etmek içindir!" İblis irade ile emir arasında bırakılmıştı ve

Elleri arkasında bağlı, suya atılmıştı,
ve [Allah] ona, "Dikkat et ıslanma sakın" demişti.

Şeytan'ın bu trajik hali, birtakım şairlere, Şeytan'ın içinde bulunduğu kötü duruma karşı duydukları üzüntüyü ifade etmeleri için esin vermiştir; çünkü onun durumu bir anlamda, insanın bu dünyada katlanacağı zorlukların habercisiydi. Bu konudaki en güzel şiir Senâî'ninkidir (SD 871); muazzam bir şiir olan "Şeytan'ın İnilitisi"nde, "Kalbi, aşk Simurg'unun yuvası" olan kovulmuş melek, Allah'ın mekrinden yakını: Tanrı ezelden beri onu mahkûm etmeye niyet etmişti ve cennetten kovuluşunun sebebi olan Âdem'i yaratmıştı:

Yoluma tuzak kurdu
Âdem tuzagın yemiydi
Bana lanet daıngasını basmak istedi
Yaptı istediğini; topraktan Âdem bahaneydi.

Elbette ki Şeytan, bir mahlukun Allah tarafından lanetleneneğini Levh-i Mahfuz'da okumuştur; ancak, binlerce itaat hazinesine sahipken, bu mahlukun kendisi olabileceğini nereden bilebilirdi? İblis'in trajik büyüklüğünü gösteren ve Gazneli üstadın az bilinen bu gazelinden daha iyi olan pek az şiir vardır.

Senâî bu düşüncesini geliştirirken, Şeytan'a itibarını kazandırmanın klasik tem-

silcisi ve kendisinden yaşça büyük çağdaşı Ahmed Gazâlî'den (ölm. 1126) etkilenmiş olabilir; Gazâlî, "Tevhidi Şeytan'dan öğrenmeyen kâfirdir"⁵ denme cüretini göstermişti. Bu söz, Sünnileri çileden çıkardı; ancak sonraki dönem süfilerinin yazdıkları çoğu yazıda yankı uyandırmıştır. Attâr, onun yaklaşımını örnek almıştır; o da, bir zamanlar Allah tarafından lanetlenen ve bu laneti bir onur cübbesi olarak kabul eden İblis'i kusursuz bir muvahhit ve âşık olarak görür; (gerçek Hallac geleneğine göre) "Senin tarafından lanetlenmek, yüzümü Sen'den başka bir yere çevirmekten bin kez daha iyidir benim için" (krş. MT 217 [2:92-93]). İblis burada kusursuz âşığın örneğidir; maşukun her dileğini yerine getirir ve maşukun istediği ebedi infisali [ayrılığ], özlemini duyduğu vuslata tercih eder. Yüzyıllar sonra Moğol istilası altındaki Hindistan'da (1661'de idam edilmiştir) tasavvufa ihtida eden bir Yahudi olan Sermed, insanları Şeytan'ı örnek almaya çağıran bir rubai ile Sünnileri şoke etmiştir:

Git, öğren Şeytan'dan, kulluk nasıl yapılır,
Bir kible seç, secde etme başka hiçbir şeyin önünde. (AP 238)

Uzak bir Sind eyaletinde, bir onsekizinci yüzyıl mutasavvıfı Şah Abdülatif'in şiiri bile, okuru, tek gerçek âşık olarak İblis'i takdir etmeye ve onu örnek almaya çağırır; yorumcular üzerinde önemli ölçüde şaşkınlık yaratan bir şiirdir bu.⁶

Ne var ki diğer mutasavvıflar, İblis'in Âdem'e secde etmeyi reddetmesinde yalnızca bir itaatsizlik eylemi dünyadaki tüm itaatsizliklerin ilkörneğini- değil, aynı zamanda sevginin eksikliğinden kaynaklanan bir eylem görünüşleridir. Rûmî'nin defalarca tekrarladığı gibi; İblis tek gözlüdü: Âdem'in yalnızca topraktan yapılmış biçimini görüyordu; ve bu yüzden "Ben ondan daha hayırlıyım" demiş, ateşin toprağa üstünlüğüyle böbürlenmişti. Ancak Allah'ın insana kendi nefesinden üflediği ve onu kendi suretinde yarattığı kesin gerçeğini gözden kaçırmıştı (M 4:1617 [a.y.]). Bu yüzden, Rûmî'nin (M 4:1402 [a.y.]) ve onu izleyen İkbâl'in gösterdiği gibi Âdem'in mirası olan ilahi sevgiden yoksun tek gözlü entelektüelizmin [zihniye*] temsilcisidir.

⁵ Merlin S. Swartz, *Ibn al Jawzi's "Kitâb al quşşâs wa'l mudhakkirin"* (Beyrut, 1971), s. 221.

⁶ *Sur Yaman Kalyan*; bkz. Annemarie Schimmel, "Schah 'Abdul Latîf's Beschreibung des wahren Sufi," *Festschrift für Fritz Meier* içinde, der. Richard Gramlich (Wiesbaden, 1974).

* Zihniye: Entelektüelizm. Tasavvufta nefis ile ruh arasında yapılan kesin ayırım gibi akılla zihin arasında da aynı kesinlikte bir ayırım söz konusudur. Zihin (*intellect*) dünyevi, dolayısı sınırlı bir akli ifade ederken akl (*reason*) yaratılmış ilk şey olarak Allah'a ulaşmanın aracı olan külli akıldır. Vahiy zihinle değil akılla bağlantılı görülür çn.

Şeytan giderek, mahvolmuş, umutsuz, yalnız, bazen de mutasavvıfların hayallerinde canlandırdıkları gibi acınacak bir kılıkta veya melankolik ayrılık şarkıları çalan trajik bir kişilik haline gelir. Süfilerin yüzyıllar boyunca geliştirdikleri Şeytan'ın pek çok yönü, günümüzde Muhammed İkbâl'in yapıtında yankılanmaktadır; onun son derece renkli Şeytan betimlemesi bir hayli alışılmışın dışındadır.⁷ Onu bir âşık, bir entelektüel ve bir muvahhit olarak gördüğü kadar, ("Şeytanım Müslüman oldu" hadisine sadık) insan-ı kâmil tarafından yenilgiye uğratılmaya ve selamete ermek için mahvedilmeye özlem duyan kötülüğün ruhu olarak da görür. Bu yüzden sonunda, ondan daha güçlü olduğunu kanıtlayan insana secde edecektir. Öte yandan İkbâl, daha yaygın olan ayartıcı, maddecî ve yok edici Şeytan imgesini de kullanmıştır.

İblisbilimin sorunları, iyilik ve kötülük, dolayısıyla kader ve özgür irade sorunlarıyla yakından ilgilidir. Bu sorunlar, İslam düşüncesinin başlangıç dönemindeki ilk ilahiyat tartışmalarının konusunu oluşturmuştur ve sofuların zihinlerini bugün de meşgul etmektedir. Çünkü Allah'tan başka fail yoksa eğer, o zaman insanın rolü nedir? İnsanın eylemleri ve hareketleri ne ölçüde kendisine mal edilebilir? Kötülüğün kaynağı nedir? İnsan, mitsel Şeytan gibi ilahi irade ile ilahi buyruk arasında ne ölçüde sıkışmıştır?

"Kader Allah'ın sırrıdır; bu sır ne yakın bir meleğe ne de gönderilmiş bir elçiye verilmiştir." Rûzbihân Baklî'nin, hadis olduğu ileri sürülen bir sözden yaptığı alıntıya göre kader, "yaratılış öncesine ait ilahi bir sırrıdır; zaman içinde yaratılmış hiç kimse hiçbir zaman onu çözmeyi ümit edemez" (B 175). Tasavvuf ehli, her şeyi kuşatan kaderin sorgusuz sualsiz benimsenmesinin, insanın etkinlikleri ve imanı açısından tehlikeli sonuçlar doğurabileceğinin gayet farkındaydı. Buna karşın ilk zahitler, alınyazılarından hiçbir zaman emin değillerdi; gereğinden fazla kıldıkları namazlarına, geceleri uykusuz kalıp ibadet etmelerine [teheccüd] ve oruç tutmalarına karşın, sürekli olarak, Hesap Günü geldiğinde Allah'ın, "[Amelleri iyi de olsa] bunları cehenneme koyar ve hiç aldırnam, [amelleri kötü de olsa] öbürlerini cennete koyar hiç aldırnam!" ezeli ve ebedi buyruğuyla cehenneme gönderilenler arasında olma korkusu içindeydiler; Allah'ın söz konusu buyruğuna ilişkin bu hadis, ilahi iradenin esrarına ulaşılamazlığı ifade etmek için Gazâlî tarafından da alıntılanmıştır.

⁷ Alessandro Bausani, "Satan nell'opera filosofica poetica di Muhammad Iqbal," *Rivista degli Studi Orientali* 30 (1957); Annemarie Schimmel, "Die Gestalt des Satan in Muhammad Iqbal's Werk," *Kairos*, 1963, fas. 2.

Sonraki mutasavvıflar, bu sorunu, aşk ilkesini devreye sokarak çözmeye çalışmışlardır: Züht, mihnet ve mahabbet yoluyla fenaya ulaşmış birisinin iradesi, Allah'ın iradesinde baki olur. Bu durumda artık insan, herhangi bir eylemi kendisine bağlayamaz, deyim yerindeyse ilahi irade ile yaşar ve iş görür, böylece *cebr-i mahmud*'a, 'hoş mecburiyet'e katlanır.

Başka süfîlerden daha açık sözlü olan Rümî, sofuluk ile kaderi körü körüne ka bullenmenin bağdaşmazlığı hakkında uzun uzadıya düşünmüştür. Bir ağaca çıkıp meyvesini yiyen ve bahçivana pişkin pişkin "Tanrı bağından, Tanrı'nın verdiği hurmayı yiyorum" diyen adamın hikâyesini hoş bir şekilde anlatır. Bunun üzerine bahçıvan "Tanrı'nın sopasıyla", suçunu Allah'ın takdiriyle değil kendi iradesiyle işlediğini anlayınca kadar bir güzel döver hırsızı^φ (M 5:3077-3100 [a.y.]).

Rümî, aynı fikir silsilesi içinde, ezelde buyrulup Levh-i Mahfuz'a yazılmış hiçbir şeyin değiştirilemeyeceği anlamına gelen "*kad ceffe'l kalem*," "kalem kurudu"* hadisinin genellikle benimsenen açıklamasına inanmayı reddeder.^θ Bu hadisin, Allah'ın, müminin yaptığı iyi eylemlerin asla kaybolup gitmemesini kesin olarak buyurduğunu, ancak hayırla şerrin aynı değerde olmadığını anlattığını düşünür (M 5:3131-53 [a.y.]).

Bütün yıl dokuduğunu giyin, bütün yıl ektiğini ye, iç. (M 5:3118 [3182])

Bu hadis tembelliğe davet değildir; tersine, insanın hizmetinin daha temiz ve daha

^φ Bu hikâyenin bir başka versiyonu şöyledir: Antikçağda bir Romalı filozof, insanların özgür irade sahibi olduklarını yadsıyan, yaptıkları şeyi yapmaktan başka seçenekleri olmadığını söyleyen bir arkadaşıyla tartışıyormuş. Filozof tartışmanın sonunda bir sopa kapıp arkadaşını dövmeye başlamış. Arkadaşı "Dur! Yeter! Vurma!" deyince şöyle yanıtlamış onu: "Benim özgür irade sahibi olmadığını söylemiyor muydun." Filozof, onu dövmekten özgür iradesiyle vazgeçebileceğini kabul edene kadar evire çevire dövmüş arkadaşını. Aktaran Fernando Savater, *Oğluma Ahlak Üstüne Öğütler*, İletişim, 1999, s. 26.

* Abdülbaki Gölpinarlı bu hadisi "yazının mürekkebi kurudu" diye çeviriyor; kalem kelimesi kalem anlamına geldiği gibi yazı anlamına da gelmekte. Hadisin bütünü şöyle aktarıyor; "Kalem yazdı, mürekkebi bile kurudu o yazının" çn.

• Mesnevî'nin ilgili bölümleri okununca genel yorumun, 'olan ve olacak olan her şeyi Allah'ın ezelde yazıp bitirdiği' şeklinde olduğunu öğreniyoruz. Oysa Mevlânâ buna katılmayacak şekilde şöyle diyor: "Reva görür müsün ki Tanrı, ezelde verdiği buyruk yüzünden işten güçten kalsın, buyruk yürütmeyen olsun; iş benim elimden çıktı desin; bana bu kadar gelme; bana karşı bu kadar sızlanma desin?" çn.

makbul olması, daha çok çalışması ve tam samimiyetle davranması için bir teşviktir (M 5:3113 [a.y]). Çünkü;

Öküzü, boyunduruğa gelmezse döverler; ama uçmayan öküz dövülür, horlanır mı? (M 5:3110 [3103])

İnsanın Allah'ın verdiği huya göre davranmasının, esas olarak yaratılıştaki ilahi niyetle özdeşleşmeyi sağladığı savunulabilir: İnsan kendi eyleminin nihai hedefini göremese bile, Allah ne yaratmışsa ve neyin yapılmasına izin vermişse iyi bir amaca hizmet etmelidir. Hadiste dendiğine göre insan, "Rahman'ın iki parmağı arasındadır." Bu, her eylemin iki yüzü olduğu anlamına gelir, her sıkıntı hali kendi içinde bir gevşeme taşır, tıpkı her nefes alma hareketinin genişleme ve büzülmenin bir birleşimi olması gibi. Aynı şekilde, Allah, kendini farklı ve birbiriyle çelişen sıfat ve isimlerde gösterir; celâl sıfatının tecellisi, yaratılışın devamlılığı için gerekli olan cemâl sıfatı kadar gereklidir. İnsan yalnızca zahiri olguları görür ve onları yüzeysel değerleriyle kabul eder; ancak olguları meydana getiren gizli güç olduğunu nadiren düşünür. Rûmî'nin sık sık başvurduğu bir benzetmeyi kullanacak olursak, insan yalnızca toprağı görür, ama rüzgârı görmez, denizin köpüğüne bakar denizin dibine bakmaz. İlahi olan, *coincidentia oppositorum*'dur [karşıtların uyumu]; ancak bilinmek için kendini birbirleriyle çelişen biçim ve renkler içinde göstermek zorundadır; çünkü mutlak nur algılanamayacak kadar güçlüdür ve maddi vasıtalar sayesinde kırılması gerekir. Işık, kendi karşıtıyla tanınabilir (M 1:1133 [1134]). Böylece mutasavvıf, Allah'ın gazabının, rahmetin kılık değiştirmiş hali olduğunu ve Kendisini sevenlere verdiği zahmet ve cezaların, onların manevi gelişimleri için gerekli olduğunu anlayabilir; tıpkı acı ilacın hasta için gerekli olması gibi. İnsan sık sık dış görünüşlerin aldatmasıyla yoldan çıkmaz mı:

Nice düşmanlıklar dostluktu,
Nice yıkımlar, yenilemeydi! (M 5:186 [?])

Çünkü Allah, rahmetini gazabında, gazabını da rahmetinde gizler. Yaratılmış her şey, bu iki yüzü sergiler:

Kasırga Âd kavmine öldürücü bir afet kesildiği halde Süleyman'a karşı bir hamala döndü. (M 6:2660 [2667])

Zehir yılan için yaşamasının bir unsuru, ama onun dışındakiler için ölümdür (M 5:3295 [3296]). Hızır da bu açıdan bakıldığında anlaşılabilir; görünüşte eylemleri mantık dışı da olsa derin anlamları vardır.

Öte yandan süfi yalnızca, iyinin ve kötünün Allah'tan geldiğini kabul edip ikisini de aynı memnuniyetle karşılamamalı, aynı zamanda lütufta mekrin gizli olup olma dığına da dikkat etmelidir. Sürekli uyanıklık, nefsin sağlam tutulmasını gerektirir.

Sonraki yüzyılların büyük teozofları, insanın ilahi iradeyle ilişkisini titizlikle ele alarak Allah'ın ilmi ve iradesi konusunda ayrıntılı incelemeler yazmışlardır. Bunun iyi bir örneği, Reynold A. Nicholson tarafından mükemmel bir şekilde açıklanan Cîlî'nin düşüncesidir. Ancak, en gelişmiş sistemler bile zorlu kader ve özgür irade ikilemini ortadan kaldıramamıştır; çünkü bu sorun yalnızca zihinle çözümlenemez, eğer çözülebilirse ancak aşkla çözümlenebilir. Hallac, Rümî ve takipçileri, *cebr i mahmud*'un, 'İkbal'in deyimiyile "yüce kader"ın üstesinden yalnızca belli bir durumu basitçe kabul etmekle değil, aşkla ve ibadetle Allah'ın iradesine etkin bir şekilde uyarak gelinebileceğini anlamışlardır. İnsan iradesinin böylesi bir dönüşümü mutlak ve müsfik feragatle bir kez gerçekleştirilince, mutasavvıf, Allah'ın derinliklerine doğru uzanan manevi yolda kendisine yeni kapılar açılacağını umabilir.

Bütün kapıları ve geçitleri kapasa bile, sonunda, sana kimsenin bilmediği gizli bir yol açar. (D 765)*

VELİLER VE KERAMETLER

"Malum olsun ki marifet ve tasavvuf yolunun esası ve aslı tümüyle velayet ve velayetin kabul edilmesi temeline dayanır" (H 120 [326]) der Hucvîrî, ve ondan üç yüzyıl sonra Câmî, velilik hakkındaki bir paragrafı tasavvuf tarihiyle ilgili tartışmalar açmıştır. Aslında velayet, yani velilik kuramları, Harrâz, Sehl et-Tüsterî ve el-Hakîm et-Tirmizî'nin bu konuda yazılar yazdıkları dokuzuncu yüzyılın sonlarından beri süfiler arasında tartışılmalı bir temayı biçimlendirmişti.

Veli sözcüğü, "özel koruma altındaki kişi, dost" demektir; *veliyullah* Şiilerin Ali'ye verdikleri başlıca sıfattır. Bu sözcük, Kuşeyrî'nin işaret ettiği gibi hem etkin hem de edilgendir: Veli, işleri Allah tarafından idare edilen (*tüvülliyeye*) ve ibadet ve tâatın gereklerini yerine getiren kişidir (*tevellâ*) (krş. N 6 [69*]). *Evlîyaullah*, "Allah'ın dostla-

* Şefik Can çevirisi, c. I, s. 389 çn.

♠ Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: "... veli, Allah Teâlâ'nın, işini üzerine aldığı ve kendisini kayırdığı şahıstır.... veli, Allah'a ibadet ve taat işini üstlenen şahıs demektir" çn.

rı” ifadesi Kuran’da birkaç kez geçer; en açık şekilde yer aldığı bölüm, Yunus Suresi’nin 62. ayetidir: “Gözünüzü açın! Allah’ın velileri için hiçbir korku yoktur. Tasaya da düşmez onlar.”

Velayet kavramı, tasavvufun ilk yıllarında gelişmiştir. Onuncu yüzyıl başlarının yetkin kişilerinden biri olan Ebü Abdullah es-Sâlimî, velileri nasıl tanıdığını soranlara şöyle demiştir: “Tatlı dil, güzel ahlak, güler yüz, cömertlik, itiraz etmeme ve özür dileyenlerin özrünü kabul etme, iyi olsun kötü olsun bütün insanlara tam bir şefkatle muamele etmelerinden tanırım” (N 121 [257]). Böylece ideal süfiye burada veli denilmektedir.

Tüm samimi müminlerde ortak olan *velayet-i âmme*, ‘genel velilik’ (ki Sâlimî’nin sözünü ettiği velilik budur), “Allah’ta fena olmuş ve O’nunla baki olmuş” kâmil mutasavvıfların veliliği olan *velayet-i hâssa*’dan genellikle ayrı tutulur; “Veli, O’nda fani ve O’nunla baki olan kişidir” (N 5 [68]). Bu kâmil mutasavvıflar arasında, en azından Tirmizî’den itibaren, tam bir veliler hiyerarsisi geliştirilmiştir. En yüksek manevi yetke, *kutb* (eksen, kutup) veya *gavs* (meded, yardım) denilen kişidir. Kutb, üç *nukabâ* (nakibler, vekiller), dört *evtâd* (sütunlar), yedi *ebrâr* (dindarlar), kırk *abdâl* (vekiler), üçyüz *ahyâr* (hayırlılar), dörtbin de gizli veli ile çevrelenmiştir. Ibn Arabî gibi kimi yetkin sâfilere, yedi iklimin her biri için bir tane olmak üzere toplam yedi *abdâl* olduğunu iddia etmişlerdir.⁸ Rûzbihân Baklı de benzer düşünceler öne sürmüştür. Kutb, bu dünyanın mutluluğunun bağlı olduğu manevi enerjinin gerçek merkezidir (CL 80). Henry Corbin çarpıcı bir incelemesinde, manevi yolda ilerleyen hacıya, tanrısal ilhamın, yani “gece güneşi”nin tecelli edeceği yere, yani Kutba yönelmenin önemini göstermiştir. Kutb, Allah’a kavuşmuşluğun kusursuz sükuneti içindedir; tüm “küçük yıldızların” onun çevresinde dönmesinin nedeni budur.

Müminin en yüksek manevi kılavuzu olan kutb kavramıyla Şiiğin ‘gizli imam’ı arasında yakın bir yapısal ilişki olduğu varsayılabilir. Kendisini çağının kutbu ilan etmemiş pek az mutasavvıf vardır ve birçoğu, zamanın sonunda ortaya çıkacak olan gizli imam Mehdi’nin rolünü üstlenmiştir. Tasavvuf yolunun hocası olarak zuhur eden imam veya kutba gösterilen derin saygı, tasavvufta da Şiilikte de ortaktır. Şiiğe göre, “Çağının imamını tanımadan ölen kâfir gıder.” Görece ılımlı bir süfi olmasına karşın, Celâleddin Rûmî, “Kâfir kimdir? Şeyhin (yani İnsan-ı Kâmil’in ve zama-

⁸ Muhyıuddîn Ibn ‘Arabî, *Al futûhât al mahkiyya* [Muhyiddin Ibn Arabî, *el Fütûhat el-Mekkiyye*], 4 cilt (Kahire; H. 1329/1911), böl. 198, 31. fas.

nın kutbunun) imanından haberi olmayan” (M 2:3325 [3336]) der. Dünya kutupsuz ya da eksensiz var olamaz; nasıl ki değirmen, eksenini etrafında döner de aksi halde işe yaramazsa, dünya da onun çevresinde böyle döner (U 63).

Sonraki dönem İran teozofisinde kutb, eski Zerdüşçülüğün teslimiyet, haber ve esin meleği sayılan ve süfi mitolojisinde Cebrail'e ya da diriliş meleği İsrail'e tekabül eden Saroş'un [Saoşyant*] makamı kabul edilir. Bunun ışığı altında İkbâl gibi çağdaş bir düşünürün “İnsanları manevi dirilişe çağırma” isteği özel önem kazanır; bir bakıma kutup rolünü üstlenir. Saroş, İsrail ve Cebrail, bu üç melek, onun şiirinde sıklıkla görülür.

Rûzbihân Baklî, çok kişisel bir kuram ya da yukarıda sözü edilen fikirlerin çok daha ayrıntılı bir biçimini geliştirmiştir: Kalpleri Âdem'inki gibi olan Üçyüzler, kalpleri Musa'ninki gibi olan Kırklar, İbrahim'inki gibi olan Yediler, Cebrail'inki gibi olan Beşler, Mikâil'inki gibi olan Üçler ve kalbi İsrail'inkine eşit olan kutuptan oluşan hiyerarşik bir yapıdan söz eder.⁹ Bu evliya topluluğuna, canlı olarak göğe alınan dört peygamber –İdris, Hızır, İlyas ve İsa ekler; böylece velilerin manevi âleminin sayısı kozmik rakam 360'a ulaşır (CL 83).

Bu hiyerarşideki gruplardan Kırklar'a İslam'da özel bir önem verilmiştir. Onlar hakkında sayısız menkıbe anlatılır; Yakınoğulu'da, Türkiye'nin Trakya bölgesindeki Kırklareli şehri gibi varlıklarının dayandırıldığı yer adları vardır. Genellikle Kırklar'la ilişkili sayılan 'abdâl' kelimesi, bu yüksek manevi anlamı ancak yavaş yavaş kazanmış gibi görünüyor. Senâî'nin şiirlerinde olduğu gibi ilk dönem süfi metinlerinin bir kısmında abdâlar genellikle zahitlerle birlikte anılır. Daha sonraları bu kelime, ölümünden sonra bir başkasının kendi yerine (bedel) bıraktığı veli için kullanılmıştır. Türkiye'de, özellikle Bektaşî geleneğinde, Kaygusuz Abdâl, Pir Sultan Abdâl gibi belirli bir grup tasavvuf ehlinin âdeta lakabı haline gelmiştir.

Yediler'den, bazı şehirlerde kutsal bir yerin manevi bekçileri olarak bahsedilir; örneğin Marakeş'in Yediler tarafından korunduğu iddia edilir. Çoğunlukla, yedi veli

* Saoşyant: Zerdüşçülükte, ahir zamanda geleceği beklenen kurtarıcı çn.

⁹ Ruzbihân Baklî'ye atfedilen bu düşüncelerin kaynağı bir hadistir: “Allah'ın yeryüzünde üç yüz kimsesi vardır ki, kalpleri Hz. Âdem'in kalbi üzeredir. Allah'ın kırk kimsesi daha vardır ki, kalpleri Musa kalbi üzeredir. Allah'ın yedi kimsesi vardır ki, kalpleri İbrahim kalbi üzeredir. Allah'ın beş kimsesi vardır ki, kalpleri Cebrail kalbi üzeredir. Allah'ın üç kimsesi vardır ki, kalpleri Mikâil kalbi üzeredir. Allah'ın bir kimsesi vardır ki, kalbi İsrail kalbi üzeredir.

ya da yedi bakire, tek bir bütün olarak saygı görür (Kırklar'da da aynı durum söz konusu olabilir). Yedilere gösterilen derin saygı ile –Kuran'ın Kehf Suresi'nde sözü edilen– Yedi Uyurlar arasında bir ilişki olması mümkündür.⁹

Velilerin birbirlerini tanıdıkları düşünülür. Sıradan insanların gözlerinden saklanmış olmalarına karşın, daha önce tanışmış olmalarına gerek olmadan veli dostlarını tanırlar; dağlarda yapılan, bazen bir müridin de katılmasına izin verilen gizli veli toplantıları hakkında pek çok menkıbe anlatılır. Ama genellikle Allah'ın, dostlarını dünyadan gizlediği öne sürülür. Bâyezid'in, "Veliler, Allah'ın gelinleridir, onları ancak yakın akrabalar görebilir" (MC 1:43) sözüyle dile getirdiği düşüncesini sürdüren Simnânî, "Velayet mertebesine erişen hiçbir kimse yoktur ki, Cenab-ı Hak onun sırrını (ermişlik halini) bir perde ile örtmesin ve mahlukatın (halkın) gözünden onu saklamasın" (N 442 [615]) der. "Şüphesiz benim dostlarım, kubbelerimin altında dırlar ve onları ancak ben bilirim" kutsi hadisi bu fikri desteklemek için anılır çoğunlukla.

Veliler evrenin yöneticileridir:

Evtâd denilen velilerin, âlemi her gece dolaşmaları lazım gelir. Şayet gözlerinin düşmediği ve görmediği bir yer mevcut olur ve burada da bir aksaklık peyda olursa, o vakit kutba dönerler. Kutbun himmetini ihzar ve celbetmek için ona başvururlar. Kutbun bereketleriyle Allah Teâla bu aksaklığı ortadan kaldırırsa kadar ona müracaat eder dururlar. (H 228 [346])

Yağmurun yağması velilerin hayır duaları yüzündendir; mübarek ayaklarının bastığı yerlerde bitkiler biter ve Müslümanlar, onların yardımları sayesinde kâfirleri yenebilirler. Onlar, Rûzbihân'ın dediği gibi "Allah'a bakan gözlerdir; çünkü Allah'ın dünyaya baktığı gözlerdir onlar" (CL 82). Velilikle ilgili bu düşünceler, yüzyıllar boyunca mutasavvıflarca benimsenmiştir ve kitleler arasında çok yaygındı. Bu düşünceler, büyük Nakşbendî reformcusu Ahmed Sirhindî'nin (ölm. 1624) kuramlarında genişletilmiştir; Sirhindî, kendisi ve soyundan gelen üç kişi için, kutupluk mertebesinin bile üstünde sayılan kayyumluk iddiasında bulunmuştur.

Tirmizî velileri ikiye ayırır, veliyyun sıdkillah ile veliyyun minnetillah'tır; birincisi şeriat ve tarikatın her ayrıntısına sadık kalarak veliliğe erişen kişidir, ikincisi, mahabbetli davranış sonucu Allah'ın lütfuyla veli olanıdır (MM 16). Bu farklılaştırma, seyrü sülûktaki müminin farklı manevi ve psikolojik tutumlarına dikkat çeker; ne

⁹ Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam Maghrebain* (Paris, 1954), tasavvufî İslamın derin anlamını verecek biçimde yazılmıştır ve bu alandaki en güzel incelemedir.

var ki nihai aydınlanmaya ve gerçek veliliğe ulaşmak için her zaman tanrısal lütfâ gereksinim vardır. Tirmizî, tartışmalarının büyük bir kısmını, kitabına *-Hatemü'l-Velayet*, 'Velilik Mührü'- adını veren bu konuya hasretmiştir; çünkü nasıl ki peygamberlerin bir 'mühür'ü, yani onların sonuncusu ve nübüvvet ruhunun en kusur suz tecellisi Muhammed [*hatemü'l-enbiya*] varsa evliyanın da bir mührü vardır.

Veliye mi yoksa nebiye mi daha yüksek bir mertebe bahşedilmiş olduğu sorunu, Tirmizî'den beri sık sık tartışılmıştır ve geleneksel tasavvuf okulları, her zaman nebinin üstünlüğü konusunda hemfikir olmuştur. Veliliğin sonu, peygamberliğin yalnızca başlangıcıdır. Her peygamber kendi içinde bir velilik yönüne sahiptir. Ne var ki mutasavvıf ya da veli gittikçe daha yüksek bir yakınlık [kurb] derecesine ulaşmaya çalışabilir. Ancak mutasavvıf veya velinin erişebileceği en yüksek düzey manevi bir yükseliştir, bu, Peygamber'in bedeniyle gerçekleştirdiği yükselişe karşılık gelir. Bu nedenle Simnâni, "... ne zaman ki velayetin son mertebesinde velinin ruhu nebinin cimine müşâbehet eder [benzer] işte o zaman tarikatta 'Evliya'nın nihayeti [son] enbiyanın bidayeti [başlangıç] olur" (N 443 {616}) der. Elbette, meczup tipteki kimi mutasavvıflar -örneğin Rûmî'nin *Mesnevi*'sindeki cezbeli tüccar gibi- velinin sırrı sekriinin [sarhoşluk], peygamberin sahvından [ayıklık] üstün olduğunu bildirmişlerdir; çünkü peygamber Allah'ı müşâhedede kaybolmaz, aynı zamanda Allah'ın iradesini, sonsuza dek ilahiyle birleşmeyi ümmetine bildirmek için geri döner. Nathan Söderblom ve Friedrich Heiler'in 'tasavvufî' ve 'nebevî' diye tanımladıkları sofuluk biçimleri arasındaki fark, ortaçağ İslam âleminin velileri tarafından çok iyi anlaşılmiş ve ifade edilmişti; İkbâl, *Reconstruction of the Religious Thought in Islam [İslamda Dinsel Düşüncenin Yeniden İnşası]* (1930) adlı yapıtının beşinci bölümünde bunun peşinden gider.

İslam sofuluğunda velinin rolü, Hristiyan inancındaki azizin rolüyle tam olarak örtüşmez. Bu, *sırr-ı süluk* ve *seyr* ile yakından ilişkilidir ve üyelerin, sahip oldukları mahabbet ve marifete göre birbirlerinin üzerinde veya altında yer aldığı sıkı bir hiyerarşide ilerlenir. Müridin, Hızır -ki peygamberler arasında yer alan bir velinin ilkörneğidir- vasıtasıyla süluku bu yüzden söz konusu meselenin bir parçasıdır.

Yanlış uygulandığında kimi kuramlar günlük hayatta veliliğin bozulmasına yol açabiliyordu. *Hassenâtu'l-ebâr seyriâtü'l-mukarrabin* (L 44 [43]) -"ebârın hasenâtı [iyilikler], mukarreblerin (yani velilerin) seyriyatıdır [kötülükler]"*- sözü, *veli*'nin,

* Bu alıntının çevirisinde metindeki cümle esas alınmamış, bunun yerine Süleyman Ulu

dini olarak öngörölmüş düsturlara son vermesine yol açabilirdi, açmıştır da. Veli, –avam bir yana– davranışlarını henüz takdir edemeyen taliplerin anlayamadıkları gizemli bir şekilde ilahi iradeyle birleşmiş olduğunu iddia edip kendisini *jenseits von Gut und Böse*, iyinin ve kötünün ötesinde görebilmiştir. Bir kez daha üç gizemli ve zahiri olarak yıkıcı eylemiyle Hızır akla geliyor (Kehf Suresi). Bu iddia, kendilerine güçlü bir kişilik bahşedilmiş ve kusursuz bir ihlas içinde davranan kimi veliler için doğru olsa bile, nüfusun çoğunluğu bir yana, mutasavvıf dostlarına hiçbir faydası olmayan davranışlarına hikmet atfeden kişilerin kutsallık iddiasında bulunmalarına kolayca neden olabilirdi. İslamın temel öğretisiyle hemen hemen hiç bağdaşmayan bu veli tapımlarının karanlık yönleri yüzündendir ki, tasavvuf yalnızca halk dindarlığının alt seviyelerindeki bu olumsuzluklarını gören modernist Müslümanlar arasında gözden düşmüştür.

İnsanın, bir süfi mürşidin manevi gücüne inanmasında başı çeken etken, mürşidin keramet gösterme yeteneğiydi. Çok sayıdaki evliya menkıbesinde şu tür sözler yer alır: “duaları kabul edilirdi” veya “önceden haber verdiği olaylar aynen çıkardı” ya da “bir zamanlar birisine kızmıştı. Hakk sübhânehu ve teâlâ bundan dolayı o adamdan çabucak intikam aldı” (N 506 [713]). Hiç kuşkusuz, pek çok süfi gerçekten de, doğa yasalarının yerini almış gibi görünen eylemleri gerçekleştirecek olağanüstü güçlere sahipti.

Velayetnamelerin temel özelliklerinden biri, firâsetten (ruh okuma), üstadın firâsetinden söz etmesidir. “Müminin firâsetinden sakın” deniyordu, “çünkü o Allah’ın nuruyla görür” (B 588). Sayısız menkıbe şeyhin, müridinin kalbini okuduğundan söz eder; şeyh, müridin gizli arzularını, umutlarını ve hoşnutsuzluklarını bilebilir, müridin, huzuruna çıktığı anda içindeki gurur veya ikiyüzlülük belirtilerini görebilirdi. Hatta bir kişinin cennete mi yoksa cehenneme mi gideceğini gördüğünü iddia eden kişiler bile vardı (N 439 [607-610]).

Veli, gözden kaybolabiliyor, tümüyle görünmez olabiliyor ve *bürüz* durumuna geçebiliyordu, yani aynı anda ayrı ayrı yerlerde bulunabiliyordu. Menkıbeye göre, Rümî, aynı anda onyediyerde birden görünmüş ve her birinde bir şiir yazmıştı!¹⁰

dağ’ın çevirisi kullanılmıştır. Cümledeki parantez Schimmel’e aittir. Allah’a yakın olanlara ebrâr, ebrâr’dan da yakın olanlara mukarreb denir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalıcı, 2002, s. 115 çn.

¹⁰ Johann Karl Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs ‘Alî i Hamağânî* (Lieden, 1962), s. 108.

Veliler, velayetnamelerde sık sık belirtildiği gibi *tayy-ı mekân*, yani mesafeyi kısaltarak ilerleme yeteneği sayesinde, müritleri nerede olursa olsun onların yardımlarına koşabiliyorlardı. Şeyh tehlike durumunda, aniden bir haydut çetesinin ortasında belirip onları kovalayabilirdi veya onu yardıma çağıran bir müridi korumak için hü kümdar donuna girebilir ya da –bana Türkiye’de pek çok kez anlatıldığı gibi– üstat, hasta yatan kişiyi iyileştirmek ya da en azından geçici bir süre acısını dindirmek üzere yanı başında ruh biçiminde belirebilirdi. “Hastanın acısını yüklenmek” (N 397) sūfilerin sık sık gösterdikleri bir kerametti. Böyle bir etki yaratmak için, çok güçlü bir teveccüh, yani iki tarafın karşılıklı murakabesi, dikkatlerini birbirlerinin üzerinde toplaması gerekir; deyim yerindeyse şeyh ile müridinin aynı dalga boyunda oldukları kabul edilir.

Mürşit ile mürit arasındaki bu birlik, başkasının yerine acı çekme şeklinde tecelli edebiliyordu; müridin bir yeri yaralandığında, yara, mürşidinin bedeninde beliriyordu; ya da Bâyezîd Bistâmî menkıbesinde olduğu gibi müritleri onu öldürmeye kalktığında yaralar kendi bedenlerinde açılmıştı. Mesafenin veliler için bir anlamı yoktur. Hucvîrî’nin şeyhlerinden birisinin müridine dediği gibi, “Mesafeler kat etmek, küçüklerin işidir. Bu ziyaretten sonra sen himmet sahibi olmaya gayret et. Zira şeyhlerin huzurunda bulunmaya bağlı olan hiçbir şey yoktur (Önemli olan manen beraber olmaktır, cismani beraberlik önemsizdir)” (H 235 [355]).

İlahiyatçılar mucizelerle ilgili kuramlardan dikkatli bir şekilde söz etmişlerdir. Evliyanın gösterdiği harikalara keramet denirken, peygamberlerin gösterdikleri harikalar “başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldıkları” mucize olarak sınıflandırılır ve bu ikisi kesinlikle birbirine karıştırılmamalıdır (K 59-62 [107-110]). Olağanüstü bir şey için kullanılan genel bir terim, *hark-i âdât*, ‘harkulâde’dir, (Allah’ın koyduğu) olağan yasaları kıran şeydir; yani Allah alışık olduğumuz neden sonuç zincirini koparmak isteyip bir şekilde bunu gerçekleştirince, harika meydana gelir ve hayatın yönü değişir. Tasavvuf ehli aynı zamanda, kerametlerin *sahv* halinde mi yoksa *sekr* halinde mi meydana geldiğini uzun uzadıya tartışmıştır. Kerametleri çeşitli başlıklar altında sınıflandırmışlardır –Subkî yirmibeş ana tür saymıştır– ve velilerin gerçekleştirdikleri kerametlerin çeşitli türlerini göstermek için mükemmel derlemeler yapılmıştır.¹¹

¹¹ Tâjuddîn as Subkî, *Ṭabaqât ash shâfiyya al kubrâ* [Tacüddin es Subkî, *Tabakât eş Şâfiyye el Kübrâ*], 12 cilt (Kahire, H. 1324/1906), 2:59 vd. Kapsamlı bir inceleme de Yûsuf an Naba

Velayetnameler menkıbelerle doludur ve aynı keramet İslam âleminin uzak köşelerindeki (ve hatta dışındaki) süfilere atfedilir çoğu kez. Folklor ve peri masallarından aşına olunan motifler bu dokunun içine katılır; örneğin bir veli, yüz yaşındaki bir karı-kocaya üç oğlan verebilir, ancak ana baba çocuklarına iyi davranmazlarsa onları geri alabilir. Doğurganlıkla ilgili kerametler, veliperestliğin en yaygın yönlerinden biridir ve kısır kadınların büyüsel yollara başvurarak çocuk sahibi olma ümidi beslemelerinden yalnız İslam ülkelerinde değil, dünyanın her yerinde söz edilir: Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar velinin türbesinin kapısına küçük beşikler bağlarlar, adak adarlar, çocuğu veliye satarlar (Türkiye’de birçok erkek çocuğa Satılmış, pek çok kız çocuğa da Satı adının verilmesinin sebebi, onların, ana babaları tarafından yaşayan veya ölü bir velinin eşliğinde satıldıkları için bir veli tarafından bağışlanmış olmalarıdır.)

İslam kaynaklarında yaygın olarak sözü edilen diğer kerametler yiyeceklerle ilgilidir: Beklenmedik misafirler ağır lanabilsin diye erkek geyik süt verir; çölün ortasında gizemli bir şekilde yiyecek içecek gönderilir. Hallac gibi büyük bir mutasavvıf bile bu tür gösterişlere itibar eder. Misafirperverlikleriyle ünlü ve ıssız bölgelerden geçerek uzun mesafeler kat etmeye alışkın kişiler için, yiyeceğin ve suyun ve çoğu kez de şekerlemenin mucizevi bir şekilde ortaya çıkarılması, tabii ki velilerin şid detle arzuladıkları güçlerden biri olacaktı. Veliler hakkında onlara şunların anlatılması da yolcuların hoşuna giderdi: “Adamın birisine aslan saldırdı. Adam Şeyh Ali’nin adını anınca aslan dönüp gitti. Başka birisi tahta kurusu (sivrisineği) çok olan bir yerde onun adını anınca, Allah’ın izniyle hepsi uzaklaştı” (N 513 [720]). Pek çok masal, mucizevi bir şekilde tehlikeden kurtuluş veya ölümden kaçışla ilgilidir. Örneğin bir Sind masalında, güzel bir oğlana tutulan Sindli bir veli, çocuğun babası tarafından, boynuna taş bağlanıp İndüs Nehri’ne atılır; ancak bir süre sonra sakın sakın taşın üzerine binmiş, nehrin dalgalarında ilerlerken görülür.

Her kim Allah’a tamamen itaat ederse, yaratılmış her şey sözünü dinlemek üzere ona bağlanır; keramet hikâyelerinde anlatılan eski bir süfi özdeyişidir bu. Öfkeli bir veli, (Karaçi yakınlarındaki Mango Pir’de olduğu gibi) dilerse çiçeği timsaha dönüştürebilir ya da İbrahim er-Rakkî’nin rivayet ettiği aşağıdaki hoş hikâyede anlatıldığı

hânî’nin *Jâmi’ karâmât al auliya*’sıdır [Yusuf en Nebahânî, *Câmi’ Kerâmet el Evliya*] (Bulak, H. 1329/1911). Ayrıca bkz. Hans Joachim Kissling, “Die Wunder der Derwische,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107 (1957).



*Cami'nin Nefahatü'l Üns isimli eserinden bir sahne:
Ebu'l Edyân'ın Körlerin Üzerinden Geçışı.
British Museum, 1362.*

223. sayfa eksiktir.

224. sayfa eksiktir.

istigrak içindedir ki, uzuvlarından biri kesilse bile acı duynaz ya da öylesine kendinden geçmiştir ki yılan veya akrep soksa hissetmez. Daha aşağı bir düzeyde, Rifâî dervişler veya kendilerini kılıçla keserek ya da cam yiyerek süfilik taslayanlar düşünülebilir.

Ebü'l-Edyân hadisesinde, İbn Arabî'nin anlattığı koşut bir hikâyede olduğu gibi amaç, bir kâfirin Islama dönmesiydi; bu tür hikâyelerin defalarca tekrar edilmesinin nedeni budur. Sonraki çağlarda bu keramet türüne ait çok sayıda örnek vardır. Sindh'de, Hindu bir hekim, bir velinin idrarını tahlil ettikten sonra Müslüman olmuştur.

Hayvanlar bile gayri müslimlerin ihtidasında rol oynamışlardır. Özellikle kediler kerametlerle ilişkilendirilmişti ve kimi tekkelerin koruyucu kedileri vardı. *Sekînet*'in (ilahi huzur) bile, halk inancına göre, beyaz bir kedi biçiminde görüldüğüne inanılan bir dinde, Fas'taki Heddâveli tuhaf dilenciler tarikatının, kedilere açıkça saygı göstermesi¹⁵ (bu nazik hayvanların en büyük dostu Peygamber değil miydi) ve taliplerine *kuetat*, 'erkek kedi' denmesi şaşırtıcı değildir. Mucizevi bir kedi hakkında onbeşinci yüzyılda Hindistan'da anlatılan aşağıdaki hikâye, keramet anlatımlarındaki farklı eğilimlerin harmanlandığı tipik bir örnektir. Hikâye eski kaynaklara dayanır (krş. N 148 [288]).¹⁶

Şeyh Eşref Cihangir'in, Kadı Rabiyyeddîn adındaki Evazlı müridinin aklına bir soru takılmış, eski zamanlarda nazarı hayvanlar ve kuşlar üzerinde etkili olan şeyhlere benzer insanlar acaba hâlâ var mıdır diye. Şeyh bunu duyunca gülümsemiş ve "Belki de vardır" demiş. Yogi Kemal'in, zaman zaman şeyhin ö nünden geçen bir kedisi varmış. Şeyh kediyi kendisine getirmelerini buyurmuş ve mübarek bir mevzuda konuşmaya başlamış. Şeyhin yüzü giderek öyle bir ifadeye bürünmüş ki, oradaki herkesin içini korku kaplamış. Kedi de konuşmayı dinlemiş ve öyle etkilenmiş ki, bilinçsiz yere yığılmış kalmış; yeniden kendine gelince, önce şeyhin sonra da ashabın ayaklarına sürtünmeye başlamış. Bundan sonra kedi bir alışkanlık edinmiş, şeyh ne zaman ilahi sırlar hakkında konuşsa asla mübarek toplantıdan ayrılmaz olmuş. Ehl-i süluk hânkâha yaklaştığında miyavlayarak kaç kişi olduklarını bildirmiş: Hânkâhın hizmet

¹⁵ René Brunel, *Le monachisme errant dans l'Islam, Sidi Heddî et les Heddawa* (Paris, 1955), tasavvufun çok az bilinen bir yanını ele alan son derece hoş kitaplardan biridir.

¹⁶ Simon Digby, "Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography," teksir, Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu (Londra, Ocak 1970). Hikâye için bkz. Fritz Meier, ed., *Die "fawâ'ih al gamâl wa fawâ'ih al galâl" des Nağmuddîn al Kubrâ* (Wiesbaden, 1957), s. 28.

kârları böylece kaç kişilik sofraya kuracaklarını bilirlermiş. Yemekler sofraya getirildiğinde kediye de herkesinki kadar yemek verilirmiş ve kimi zamanlar ihvanı sohbeti çağırarak için gönderilirmiş. Çağrılacak kişinin kapısına gider ve durmadan miyavlayarak veya kapıyı tırmıklayarak şeyhin kendisini sohbeti çağırıldığını bildirmiş.

Günlerden bir gün hânkâha bir derviş grubu gelmiş. Kedi her zaman olduğu gibi miyavlamış; ama gönderilen yemeğin bir kişilik eksik olduğu anlaşılmış. Şeyh kediye dönüp, “Bugün niye yanıldın?” demiş. Kedi hemen gidip gruptaki dervişleri teker teker koklamaya başlamış. Grubun başındakine sıra gelince kucağına sıçrayıp adamı rahatsız etmeye başlamış. Şeyh olanları görünce, “Hayvancağız yanılmamış, bu adam bir yabancı” demiş. Grubun başı olan adam hemen şeyhin ayaklarına kapanıp şöyle demiş: “Ben bir dehrîyim (materyalist). Oniki yıl boyunca Müslüman kisvesi altında dünyayı dolaştım. Bir sûfi beni tanıyacak olursa Müslümanlığı kabul etme niyetindeydim. Bugüne kadar kimse sırrımı bilemedi, ama şu kedi açığa çıkardı sırrımı. Bugün İslamı kabul ediyorum...” demiş.

Şeyh öldükten sonra da yaşamaya devam etmiş kedi. Günlerden bir gün şeyhin halifesi, sütlaç pişirmek için ateşe bir tencere süt koymuş ve tesadüf o ya tencerenin içine bir yılan düşmüş. Kedi olanları görmüş ve tencerenin etrafında dönüp durmaya başlamış. Tencerenin yanından ayrılmıyormuş; defalarca miyavlamış, ama açığı bir şey anlamamış; kediyi mutfaktan kovalamış. Kedi, olanları açığıya anlatmanın bir yolu olmadığını görünce, kaynayan tencerenin içine atlayıp canını teslim etmiş. Tabii sütlaç etrafa saçılmış ve kara yılan da ortaya çıkmış. Süfiler, kedinin, dervişlerin uğruna kendini feda ettiğini fark etmişler ve ona bir kabir yaptırılmışlar.

Manevi gücün tecellisiyle ilgili olarak, hangi şeyhin daha güçlü olduğunu, daha şaşırtıcı kerametler göstereceğini ortaya koyacak müsabakalar (*münakere*) düzenlenirdi. En azından Şiblî'ye kadar uzanan bu müsabakalar, beddualarıyla düşmanlarını taşaya veya kuru bir ağaca dönüştürüveren, halk arasında sevilen velilere atfedilir. Bu hayli tatsız ve esasında tasavvuf dışı manevi münakerelerle ilgili en güzel menkıbelerden birini Êmile Dermenghem anlatır. Kuzey Afrikalı bir veli, bir aslanın üzerine binip, diğer bir velinin ziyaretine gelir. Aslanını, ev sahibinin ineğinin bağlı olduğu ahıra koyması söylenir kendisine. İstemeye istemeye eve girer ve ev sahibinin birbirinden güzel dansözlerle çevrelenmiş olduğunu görür; bu onun tasavvufi niteliklerinden kuşku duymasına neden olur. Ancak ertesi sabah ineğin aslanı yemiş ol-

duğunu görür¹⁷

Ne var ki halkın çok hoşuna giden bütün bu keramet menkıbelerinin ardında bir sorun vardı. Bir mutasavvıf için keramet göstermek ne derece caizdi?

Belli bir ağırlıkta balık tutamazsa (ki tutmuştur) kendisini Dicle'ye atacağına yemin eden Nuri'yi, Cüneyd'in eleştirdiği söylenir. Bu tür kerametlerden tedirgin olan Cüneyd, ırmaktan [balık yerine] bir engereğin çıkıp küstah mutasavvıfı cezalandırmasını isterdim, demiştir (L 327 [319]).

Cüneyd'in görüşü, tarih boyunca görülen ağırbaşlı, kâmil mutasavvıfların tipik tutumudur; onlar kerametlere ilgi göstermeyi, havâsın kalplerini örten üç 'örtü'den biri olarak görürler (diğer ikisi taatte aşırı titizlik ve cennetle ödüllendirilme beklentisidir.)¹⁸

Ebü Said b. Ebî'l-Hayr'a atfedilen güzel bir hikâye vardır. Biri, ona su üzerinde yürüyen bir mutasavvıftan söz etmiş o da, "bunu kurbağalar ve su kuşları da yapıyor" demiş. Adam, "filan kişi havada uçuyor" deyince, "Kuşlar ve böcekler de uçuyor" diye cevap vermiş. Hikâyeyi anlatan kişi bir şehirden bir başka şehre bir dakikada giden bir kişiden söz edince, "Şeytan da bir anda doğudan batıya gider" demiş (Ns 67). Başka bir vesileyle, söz konusu velinin sîretine dikkat çekerek, onun güvenini kazanmış falanca sūfinin ne tür kerametler gösterdiğini soran birine şöyle sitem eder: Babası da bir kasap olan bir kasabın irşat olması, Hızır'la konuşması ve hayır duasını almak için sayısız kişi tarafından ziyaret edilmesi büyük bir keramet değil de nedir? (N 288 [433]).

Büyük üstatlar kerametleri, Allah'ın mekri olarak görürler. Manevi yolda belirli bir seviyeye ulaşan bir mürit elbette bazı olağanüstü işler gerçekleştirme gücü kazanacaktır ve bunlar muhtemelen onun manevi yolda daha ileriye gitmesini engelleyecektir. Keramet göstermek ve kitlelerin ilgisini çekmek, manevi eğitimin zorlu yolunda ilerlemeye devam etmekten ve nefsin kurnazca hazırlanmış tuzaklarıyla mücaleden çok daha kolaydır. Kâmil mutasavvıfların, bu 'tüccar şeyh'lerin ve sözde mutasavvıfların faaliyetlerinin bir kısmını oluşturan keramet tellallığından hoşlanmayışları, en kaba ifadesini sahih olmayan şu hadiste bulmuştur: "Kerametler erkek-

¹⁷ Dermenghem, *Culte des saints*, s. 12.

¹⁸ A. İhâr al Khânkâhî, *Guzîda dar akhlâq ü taşavvuf* [A. Tâhir el Hânkâhî, *Guzîde dar Ahlâk ü Tasavvuf*], ed. İraj Afshar [İrac Afşar] (Tahran, 1347 h/1968), s. 19.

lerin aybaşısıdır” (İK 449).^{*} Hindistan’da veya en azından İslam âleminin doğusunda söylenmiş gibi görünen bu söz, kerametlerin insanla Allah arasına girdiğini göstermektedir. Nasıl ki koca âdet dönemi boyunca karısıyla ilişki kurmaktan kaçınır, Allah da keramet sahiplerini tasavvufi vuslattan yoksun bırakır. Bu sık alıntılanan sözün farklı bir yorumu, başka bir sözde bulunabilir; onüçüncü yüzyıldan itibaren Hint Müslümanları arasında yaygın olan bu sözde, *tâlib-i dünya*, ‘dünyaya talip olanlar’, *tâlib-i âhiret*, ‘ahirete talip olanlar’ ve *tâlib-i mevlâ*, ‘Hakk’a talip olanlar’ şeklinde bir sıralama yapılır. Yalnızca sonuncusu erildir; ikincisi, (Attâr’ın Şibli’ye atfettiği bir sınıflandırmaya göre) pasif oğlanlığa düşkün bir hadıma emsal gösterilir, dünyaya talip olan ise dışı kadar aşağıdır ve dolayısıyla dışının murdarlıklarından mustarip olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Keramet gösterme, kişinin niyetinin özel olarak Allah’a değil, dünyevi onaya yönelik olduğunun bir işaretidir.¹⁹

Hiç kuşku yok ki, veliler tarafından gösterilen pek çok keramet doğru ve gerçektir. Bu mutasavvıflar, *âlem-i misal*’deki olayları olgular dünyasına indirme gücüne sahiplerdi ve manevi saflıkları sayesinde manevi yoldaki zorlu yolculuklarında müritlerine yardım edebilmişlerdir. Ancak, Allah’ın verdiği kimi olağanüstü yetenekleri kirliliğe ya da en azından daha az değerli olan manevi amaçları doğrultusunda kullanmanın tehlikesi her zaman için vardı. “Tek bir cansız kalbe sonsuz hayat vermek, binlerce cesede hayat vermektense daha iyidir”²⁰ diyen veli haklıydı.

* Bazı Mutasavvıflar kerametleri ve harikulade halleri bir eksiklik olarak değerlendirirler ve bu hüllere erlerin hayzı, *hayzu’r rical* derler. Henüz irşat ehliyeti kazanmamış salıklar de hayz halinde sayılır. Bkz. S. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* –çn.

¹⁹ Syed Muhammad Naguib al Attas, *The Mysticism of Hamza al Faşûri* (Kuala Lumpur, 1970), s. 414; “şehvet” ve hatta “şiiir” bile “erkeklerin aybaşısı” olarak adlandırılmıştır. *Tâlib i mevlâ, tâlib i âhiret ve tâlib i dünya* sınıflandırmasını onüçüncü yüzyıl sonlarının Çiştî velisi Cemâleddin Hânsvi oluşturmuş gibi görünüyor; bkz. Zubaid Ahmad, *The Contribution of Indo Pakistan to Arabic Literature*, 2. baskı., (Lahor, 1968), s. 82. Bu eser hemen hemen bütün Hint mutasavvıflarınca kullanılmıştır.

²⁰ H. T. Sorley, *Shah Abdul Latif of Bhit: His Poetry, Life, and Times* (1940; tekrar basım, Oxford, 1966), s. 248.

PEYGAMBER'E HÜRMET

Rûmî, *Mesnevi*'sinde, bebek Muhammed'in nasıl kaybolduğunu anlatırken Peygamber'in gözyaşlarına boğulan süt ninesi Halîme şu sözlerle teselli edilmiştir:

Gam yene, sen onu kaybetmezsin; hatta bütün dünya onda kay
bolur gider. (M 4:975 [977])

Bu, onüçüncü yüzyılda bütün Müslümanların duygularının mükemmel bir ifade-siydi elbette. Birkaç yüzyıl sonra, Türk süfi şair Eşrefoğlu, Peygamber'e mutlulukla şöyle hitap ediyordu:

Ümmet i Muhammed'e iman gönleğini giydim de geldim
tavus kuşu gibi kasıldım da geldim.²¹

Çok eskiden beri, Allah'ın elçisi Muhammed, müminlerin ideali ola gelmiştir. Söz-leri, hal ve hareketleri, dindarlara örnek olmuştur; giyim kuşamı, sakal şekli, aptes âdâbı, hatta tercih ettiği yiyecekler gibi yaşamın dışsal özelliklerinin en ince ayrıntı-sına varıncaya değin mümkün olduğu kadar ona benzemeye çalışmışlardır.

Pek çok efsanevi bilginin girişile, Peygamber'in hayat hikâyesine yeni bir boyut eklendi. Tek mucizesinin Kuran'ın sözlerini ümmetine aktarmak olduğunu iddia ederek, efsaneleri reddetmiş ve kişiye tapmayı yasaklamıştı. Buna rağmen mucizeler le çevrelendi: Gazal onunla konuşuyor; vaaz verirken dayandığı hurma ağacına artık dayanmayınca ağaç inliyor; zehirlenmiş koyun, etini yememesini söylüyor; elini ve ağzını sildiği mendili ocağın ateşinde yanmıyordu. Bedeninin ve ruhunun bütün asil nitelikleri büyük bir takdirle anlatılıyordu. İslam geleneğinde suretin resmedilmesi yasaklandığı için, bunun yerine hüsnü hatla yazılıp evlerin duvarlarına asılan *hilye*'-ler, Muhammed'in asil niteliklerinin anlatımlarını içerir; bu hilyeler Türkiye'deki ki mi cami avlularında hâlâ satılmaktadır.

Görüngüsel açıdan İslamın kalbi, Kuran'ı getiren resul değil kesin vahiy olarak Kuran'ın kendisi ise de, Peygamber'in şahsiyeti dini yaşantının vasıtası olmuştur. Ancak Müslümanlar –kelime i şehadetin ikinci cümlecisinde belirtildiği gibi– *şer'i* açıdan İslam inancının sürdürülmesi için Peygamber'in kişiliğinin gerekli olduğunu

²¹ William Hickman, "Eshrefoglu Rumî: Reconstitution of his *dîwân*," doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1972, no. M 7.

hissetmişlerdir. Peygamber, Rûnî'nin dediği gibi (M 3:801 [792]), insan için ilahi bir sınamadır; yalnızca Allah'a secde eden İblis'in tevhit anlayışına karşıt olarak, so nunda panteizme [vucûdiye] ve tüm dini amentülerin birbirine karışmasına götüren bu sapmayı yok etmek üzere araya Peygamber konmuştur. Muhammed, İslamın tanımına bir sınır koyar ve imanın diğer biçimlerinden İslanı ayırır. Muhammed'in özel konumunu onaylamayıp kelime-i şahadetin yalnızca ilk kısmını dikkate alan mutasavvıflar, İslamın kapsamlı bir panteist yorumuna kapılma eğilimindeydiler.

İlk mutasavvıflardan kimileri Allah'a olan sevgilerinin Peygamber için özel bir sevgiye yer bırakmadığını ileri sürebiliyorlardı. "Bir gece Resullah'ı rüyada gördüm. Buyurdu ki: "Beni seviyor musun?" Dedim ki: "Lütfen beni mazur gör. Zira Allah sevgisi senin sevginden beni alıkoymuştur." Buyurdu ki: "Her kim Allah'ı severse, aslında beni sevmiş olur" (T 2:41 [478]). Kimileri, ezan okurlarken onun adını Allah'ınkiyle birlikte anmak istemeyebiliyordu (KU 170 [347]). Ancak gerçek Muhammedi tasavvufun başlangıcı sekizinci yüzyılın başlarına rastlar. Mukâtil, eserinde, Muhammed'in kişiliğini idealleştirmiştir; Nur Suresi'nin 35. ayetinin ikinci cümlesini, Muhammed'le, onun nurunun diğer peygamberler arasında parlayışıyla ilişkilendirerek tefsir eden de yine bu mutasavvıftır (W 93-94). Harrâz bu düşünceleri ayrıntılı bir şekilde ele almış ve Hallac, *Kitabu't-Tavasın*'inin büyük bölümünü Peygamber'in övülmesine ayırmıştır: İlk yaratılan varlıktır o, nuru her şeyden öncedir ve Allah'ın nurundandır. Attâr'ın, aynı tarzdaki sözleri gibi:

Menba ı nefis, nur u mutlak, başka bir şey değil;

O da Nur-u Muhammed'di, başka bir şey değil. (U 358)

Hallac'ın ilâhisinde Peygamber, yaradılışın hem nedenidir hem amacı. Bu düşünceyi daha geçerli kılmak için bir kutsi hadiste şöyle denmiştir: *Levlâke levlâk lema halak tû'l-eflâk*, "Sen olmasaydın gökleri yaratmazdım." Dünya, Resul-i Ekrem'de tecelli eden o ezeli aşk için yaratılmıştı. Peygamber, olağanüstü konumunu vurgulayan şu sözlerle şerefendirilmiştir: "Allah'ın yarattığı ilk şey, benim ruhumdu." "Âdem suyla çamur arasındayken ben peygamberdim" [*Küntü nebiyyen ve Âdemu beyne'l mâ'i ve't-tfyn*].

'Nur-u Muhammedi' düşüncesi, 900 yıllarında tam olarak geliştirilmiş gibi görünüyor. Sehl et-Tüsterî, Allah'ın üç nurundan söz eder; ilki, özel dostu Muhammed'dir: "Allah, Muhammed'i yaratmak istediğinde, tüm âleni aydınlatan kendi nurun-

dan bir nur ineydana getirmiştir.²² Muhammed'e atfedilen en ünlü dua, İslam gizemcilerince çok değerli sayılan nur duasıdır. Ebü Tâlib el Mekkî onu alıntılar; Gazâlî onu öğretir, onsekizinci yüzyılın Hintli mutasavvıfı Mîr Derd'in, ölümünden önce son münacatı olarak onu kaleme almıştır:

Ya İlahi, ışık ver kalbime, ışık ver dilime, kulağıma ışık ver, gözüme, duygularıma ve tüm bedenime ışık ver; önüme ışık ver, ardıma ışık ver. Yalvarıyorum sana, sağ elime ışık, sol elime ışık, altına ışık, üstüme ışık ver. Ya Rab içindeki ışığı artır, ışık ver bana ve aydınlat beni!

Mekkî, alıntısını şöyle sürdürüyor: "Peygamber'in istediği ışıkları bunlar: Gerçekten böyle bir ışığa sahip olmak, Nurlar Nuru tarafından müşahede edilmektedir."²³ Se nâî, cehennem ateşinin, gerçek müminin nurundan korktuğunu ifade eden hadisi ele alıp, bu sözle Nur u Muhammedi arasında bağ kurar:

Kalbin Ahmed'in nuruyla dolduğunda,
Yakinen bilirsin o zaman Ateş'ten korunmuş olduğunı. (s 202)

Karmaşık tasavvufi öğretilere dönüşecek olan Peygamber'in nuru hakkındaki bu üst düzey kurgusal düşüncelerden habersiz olsa da, mümin, samimiyetle Peygamber'e karşı sevgi beslemiştir. Çünkü, Peygamber sevgisi Allah sevgisini doğurur. Bu düşünce daha sonraları tasavvufta, *fenâ fi'r-resul* kuramıyla ifade edilmiştir. Muta savvıf, Allah'a giden yolda dosdoğru ilerlememektedir artık, önce, Peygamber'in temsilcisi olan manevi rehberde [şeyh] fena olmalı, sonra da *fenâ fi'r resul*, yani Peygamber'de fena olmalıdır; başaracak olursa *fenâ fi'llah'a* ulaşmayı umabilir. Tor Andrae, ustalıkla kaleme alınmış bir incelemesinde, Peygamber'e gösterilen bu derin saygının İslamın ilk altıyüz yılı boyunca nasıl geliştiğini ve sonunda Muhammed'in tasavvufunun İbn Arabî ve takipçileri tarafından tam olarak nasıl sistemleştirildiğini göstermiştir.²⁴

Onbirinci yüzyıl gibi erken bir tarihte, yaygın olarak da onikinci yüzyıldan itibaren, Peygamber'e gösterilen derin saygı, doğum günü olan rebî'ül-evvel ayının onikisinde gerçekleştirilen mevlit kandilinde, belirli bir biçime bürünmüştür. Bu kandil

²² 'Alî İbn Aḥmad Daylânî, *Kitâb 'aṭf al alif al ma'lûf ilâ'l lâm al-ma'fûf*, ed. Jean Claude Vadet (Kahire, 1962), s. 33, §123.

²³ Sniith, *Readings*, no. 47.

²⁴ Tor Andrea, *Die person Muhammads in lehre und glauben seiner gemeinde* (Stockholm, 1918). Bkz. Annemarie Schimmel, *And Mohammed Is His Messenger* (Chapel Hill, 1985).

İslam âleminde hâlâ kutlanır.²⁵ Tüm İslam ülkelerinin dillerinde bu özel günü kutlamak için yazılmış şiirlerin sayısı hesap edilemez. İslam âleminin doğu ucundan batı ucuna dek, mevlit dindar Müslümanlar için Peygamber sevgisini şiirler, ilahiler ve münacatlarla göstermek için harika bir fırsattır. Peygamber'in lütfu ve yargı günündeki şefaatine duyulan samimi güven, hiçbir yerde Türkiye'dekinden daha güzel ifade edilmemiştir. Bursalı Süleyman Çelebi (ölm. 1419) Muhammed'in doğumunu mesnevi formundaki eseri *Mevlid-i Şerif*'te [Vesilet-ün Necat] anlatmıştır; dokunaklı yalın bir Türkçeyle olabilecek en basit vezne sahip bu manzum eser makamla okunur.²⁶ Mevlit, bugün de pek çok Türk ailesince çeşitli vesilelerle: doğum törenlerinde, ölüm yıldönümlerinde, ölünün kırkınıcı gününde ya da adak olarak okutulur. Hindistan'da bile, Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'inin orta bölümüne, "Merhaba" ile başlayan kısmına benzer şiirler yazılmıştır; ondördüncü yüzyılda, Ebü Ali Kalender, yeni doğan Peygamber'i şöyle selamlar:

Merhaba, ey o Eski Bahçe'nin bülbülü!
Bahset bize o güzel Gül'den
Merhaba, ey hayr alameti Hüthüt
Merhaba, tatlı dilli Papağan! (AP 109)

Kitlelerin kalbinde Muhammed her şeyden önce şefaateçidir; Kuran'da taahhüt edildiği gibi ümmeti için şefaatte bulunacak tek peygamberdir. Halk arasında Muhammed'e yönelik bu derin saygıyı büyük ölçüde renklendiren, korkunç yargı gününde ona duyulan bu güven duygusudur. *Rahmeten lilâlemin*, "âlemlere rahmet" (Sure 21:107) olarak gönderilmiştir. Sindli Şah Abdülatif'in yaptığı gibi susuz tarlalara, ölü gibi görünenlere diriltici yağmuru yağdıran bir buluta benzetilebilir. Aslında Türkiye'de ve İran'da köylüler yağmura 'rahmet' der. İstanbul'dan Delhi'ye kadar yayılmış bir imge olan, değerli taşlarını Müslümanların kalplerine yağdıran 'mücevher taşıyan bulut' (krş. Sure 7:57), Peygamber'i taganni eden Hintli ozanlar arasında sık görülür.²⁷

²⁵ Ibn Kathîr, *Maulid rasûl Allâh* [Ibn Kasîr, *Mevlid Resûl Allâh*], ed. Salâhüddin al Munajjid [Selâhüddin el Müneccid] (Beyrut, 1961).

²⁶ F. Lyman McCallum, çev., *The Mevlidi Sherif by Suleyman Chelebi* (Londra, 1943). Bkz. Irmgard Engelke, *Sulejman Tschelebis Lobgedicht auf die Geburt des Propheten* (Halle, 1926).

²⁷ Annemarie Schimmel, "Der Regen als Symbol in der Religionsgeschichte," *Religion und Religionen: Festschrift Gustav Mensching* içinde (Bonn, 1966).

Müminlerin sevgili Peygamber'ini, vahyin nuru içinde görmeleri ve Peygamber'in yüksek mertebesine işaret eden ayetlerin tasavvufi dindarlıkta ve tasavvuf şiiirinde defalarca yinelenmesi doğaldı. Bu yüzden, Kamer Suresi'nin başındaki "ay yarıldı" sözleriyle Muhammed'in doğaüstü güçlerinin kastedildiği kabul edilir. Ay'ı ikiye ayırabilirdi. Bu, onda fena olan ve Muhammed'in nuru sayesinde iş gören müminler için de anlam taşımaktadır; Rûmî'nin dediği gibi: "Bırak beni de Mustafa'nın nuruyla ayı ikiye böleyim" (D 2967 [1:3566]). Peygamber'in adlarından biri olan ve 'Seçilmiş' anlamına gelen Mustafa yaygın bir isimdir.

Peygamber'in adının bereketi sorunu sık sık tartışma konusu olmuştur;²⁸ Türkiye'de erkek çocuklara Muhammed yerine kelimeyi oluşturan sessiz harflerin farklı okunmasıyla elde edilen Mehmet adının verilmesi, Peygamber'in mübarek adına gösterilen hürmetin bir parçasıdır. Pek çok şair, "Adı güzel, kendi güzel Muhammed" diye taganni etmiştir. Ya da Allah'ın ona bahşettiği yüce adlara atıflarda bulunmuşlardır.

Rüzgâra sordum: "Neden Süleyman'a hizmet edersin?"

Dedi: "Mühründe Ahmed (yani Muhammed) adı kazılıydı da ondan." (SD

167)

Senâî, evveli bir peygamberin mucizevi gücünü bu şekilde açıklar. Peygamber'in olağanüstü celâlini ve cemâlini anlatmak için Kuran surelerinden alınan ifadelere başvurulur:

"Andolsun Güneşe," Muhammed'in yüzünün hikâyesidir.

"Andolsun Geceye," Muhammed'in saçının mecazıdır.²⁹

Böylece Şems ve Leyl surelerinin "Andolsun" sözıyla başlayan ilk ayetleri, Muhammed'in ezeli ve ebedi güzelliğini, güneş gibi parlayan yüzünü ve siyah saçlarını anıştırmaya uygundu; ve Kuran kaynaklı anıştırmalar arasında en çok kullanılanı genellikle yüzüyle ilişkilendirilen "Andolsun kuşluk vaktine" (Duhâ Suresi) ayetidir. Bu tür bir yorumun mükemmel örneği, Duhâ Suresi'nin şiirsel bir yorumu olan Senâî'nin Muhammed için yazdığı bir ilahidir (SD 34).

²⁸ August Fischer, "Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muhammads," *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde* içinde, ed. Helmuth Scheel ve Richard Hartmann (Leipzig, 1944).

²⁹ Muḥammad Nâşir 'Andalib'in *Nâla yi 'Andalib'*inden alıntılanmıştır, 2 cilt (Bhopal, H. 1309 /1891-92), 2:818.

Muhammed'den, Kuran'da *ümni*, 'okuma yazma bilineyen' diye söz edilmesinin (Sure 7:158) özel tasavvufi bir gizli anlamı olduğu düşünülmüştür. Zahiri zihinsel başarıyla ve öğrenimle bozulmamış, Meryem'in bâkir bedeni kadar saf bir kalbe sahip bir insan, ilahi sözün haznesi olmaya layıktı. Daha sonraki mutasavvıflar yalnızca, ilahi birliğin ve biricikliğin simgesi olan elif harfini okumalarına izin veren gerçek ya da sözde ümmilikleriyle övünürken, karşılarında, donuk bir muhakemeye karşıt olarak saf aşkın ve teslimiyetin örneği olan Peygamber vardı.

Ne var ki tasavvufi tefekkürün ana hedefi Muhammed'in gece yolculuğu, felekler arasındaki yükselişi, yani miracıydı; yalnızca İsrâ Suresi'nin girişinde değinilen bu konu, daha sonraki efsanelerde tekrar tekrar ele alınmıştır. Miracın, göğe yükseliş hazzının bir tekrarı olarak Muhammed'in kıldığı namazla (H 309 [439]) olan ilişkisi, böyle bir ilahi huzura yükselişi her samimi Müslüman için mümkün kılmıştır. Tasavvuf ehli, mirac terminolojisini, kendi vecdleri sırasında yaşadıklarına uygulamıştır. Bâyezîd Bistâmî, gök âlemleri arasındaki tasavvufi yükselişini anlatırken bu imgeyi ilk kez kullanmış ve başka pek çok kişi onu izlemiştir.³⁰ Enrico Cerulli, *Libro della scala* (miracnâme) yazınsal türünün, Akdeniz dünyasında çok meşhur olduğunu ve Dante'nin *Divina Commedia*'sı [*İlahi Komedyâ*] üzerindeki olası etkilerinin göz ardı edilemeyeceğini göstermiştir.³¹ Yirminci yüzyılda Muhammed İkbâl, en hayret uyandırıcı edebi eseri *Câvidname* (1932) için, bir şeyhin eşliğinde (onun deneyiminde Rûmî'nin ruhuydu bu şeyh) yapılan göksel yolculuk türünü seçmiştir.³²

Bu, Allah'ın özel olarak dostu seçilmiş Muhammed Mustafa'nın miracında tecelli

³⁰ Peygamber'in miracını ele alan pek çok yazı vardır, örneğin, Bernhard Schrieke, "Die Himmelsreise Muhammads," *Der Islam* 6 (1916); Joseph Horowitz, "Muhammads Himnel fahrt," *Der Islam* 9 (1919); Richard Hartmann, "Die Himmelsreise Muhammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islam," *Vorträge der Bibliothek Warburg* içinde (Hamburg, 1928 29); Geo Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension* (Upsala, 1955)

³¹ Enrico Cerulli, *Il "Libro della Scala" e la questione delle Fonti arabo-spagnole della "Divina Commedia"* (Vatikan, 1949). [*Divina Commedia*'nın Türkçesi için bkz. Dante Alighieri, *İlahi Komedyâ*, çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yayıncılık, 1998 çn.]

³² *Câvidnâme* (Lahor, 1932); İngilizce çevirileri: Shaikh Maḥmūd Aḥmad (Lahor, 1961) ve A. J. Arberry (Londra, 1966); Almanca manzum çevirisi: Annemarie Schimmel (1957); İtalyanca çevirisi: Alessandro Bausani (1955); Fransızca çevirisi: Eva Meyerovitch (1962); Türkçe çevirisi: Annemarie Schimmel (1958). Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal* (Leiden, 1963), ilmi risâlet ve miraç hakkında ayrıntılı kaynakça içerir.

eden aşk deneyimidir. Rûmî bunu şu şekilde ifade etmiştir:

Aşk, güzellik padişahının damına çıkılacak bir merdivendir; sen gel
de mirac hikâyesini âşığın yüzünden oku. (D 133 [3:3627])

Hadise göre, [mirac sırasında] Peygamber'e eşlik eden Cebrail bile, son sınır ağacı *sıdretü'l münteha*'nın ötesine geçernemiştir. Şairlerin ve tasavvuf ehlinin yorumlarıyla "Buradan ileri bir adım daha atacak olursam, kanatlarım yanar kavrulur" diye iç çeker başmelek. Rûmî'ye göre bu cevap, ilahi aşkın sırrına yaklaştıkça, gidimli [discursive] aklın yetersiz kaldığını anlatmaktadır:

Akil Cebrail gibidir, "Ahmed" der, "bir adım daha atarsın yakar
yandırır bu adım beni.
Artık beni bırak, bundan böyle sen yürü ileriye; a can padişahı, benim sını
rım burasıydı." (M 1:1066-67 [1071-72])

Allah'la müşfik karşılaşmada Peygamber'in yalnız başına kaldığı andı bu; şu sözlerle dile getirir deneyimini: "Hiçbir yaratılmış varlığın, hatta saf ruh Cebrail'in bile erişemediğine eriştim: Allah'la vakit geçirdim." Cebrail bile, âşık ile maşuk arasında bir örtüdür.

Peygamber'in "*Li ma'a Allah vakt*", "Allah'la vakit geçirdik," sözü, stüfler tarafından, yaratılmış zamandan kopup Allah'taki Ezeli ve Ebedi Şimdi'ye ulaşıkları anı, vakt deneyimlerini göstermek için sık sık kullanılır; bu anda, yaratılmış her şey (başmelek de dahil olmak üzere) dışarıda kalır ve deneyimleri sırasında fena olurlar. İkbâl, tasavvufi simgelerin çağdaş yorumunu yaparken, bu geleneği, "kâfirin kuşağı"nın, yani "dizisel" zamanın çözüldüğü ve mutasavvıfın doğrudan Allah ile yüz yüze bağlantı kurduğu ana bir gönderme olarak anlar.

Miracın tasavvufi yorumunda baş başa görüşmeye yapılan bu vurgu, özellikle ilham verici görünmektedir. En mükemmel varlık olarak yaratılmış olmasına karşın Peygamber, gene de bir mahluk olarak kalır ve Allah ile birleşmiş değildir. İsrâ Suresi'nin ilk ayetinin "... O ki geceleyin kulumu Mescid-i Harâm'dan, çevresini bereketli kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya yürüttü..." sözleri, vecd anında bile Peygamber'den *abduhu*, "kulu" diye söz edildiğini gösterir. Bu, "kul"un bir insana verilebilecek en yüce isim olduğunu, ancak fenaya ulaşmadan Allah'la görüşemeyeceğini ima eder.

Farsça ve Türkçe konuşulan ülkelerde şairler ve sanatçılar mirac olayını şevkle süslemişlerdir. Farsça yazılmış hemen hemen her büyük İran destanında, Peygamber'in genel olarak övülmesinin ardından gelen özel bir bölüm vardır; bu bölümde şair, insan yüzlü ve tavus kuşu kuyruklu güzel küheylan Burak'ın üzerinde yapılan

göksel yolculuğu, hayal gücünün elverdiği ölçüde betimler. Şairler sürekli olarak yeni imgelerle, Muhammed'in, ilâhi huzura varıncaya dek, güneş ve ay feleklerini ve Samanyolu'nu geçişini, peygamberlerle konuşmasını, rengarenk meleklerle çevrenmesini ve en sonunda Cebrail'in "Gülünden ayrılmış bülbül gibi yapayalnız"³³ kalışını anlatırlar. Ondördüncü ve onbeşinci yüzyıl minyatürlerinde, Peygamber dayanılmaz derecede görkemli, harika bir halenin içinde gösterilir.³⁴

Tasavvuf ehlinin üzerinde uzun uzun düşündükleri başka bir surede, Muhammed'in müşahadesini anlatan Necm Suresi'dir. "Göz şaşmadı" [53:17] ifadesi tasavvuf ehline göre, Muhammed'in tüm dikkatini Allah üzerinde toplamasının simgesidir. Kımıltısız ve sarsılmaz bir müşahede içindeki Peygamber, Musa'dan üstündür; Musa, Allah'ı görmek istemişti ancak Allah'ın yanan bir çalı vasıtasıyla tecellisine baka mayıp bayılmıştı. Onbeşinci yüzyılda Hindistan'da, Cemâli Kanbüh'un ifade ettiği gibi:

Sıfatların birisinin keşfiyle Musa'nın aklı başından gitti.
Sen ki Zatın zatını görür yine gülümersin. (AP 158)

Aynı suredeki, *kaabe kavseyn*, "iki yay uzunluğunda" [Sure 53:9] deyimini,* mutasavvıflara göre, kalbin yaklaşabileceği en yüksek kurb [yakınlık] derecesine işaret eder.

Peygamberlerin Mührü [*Hâtemü'l-Enbiya*] Muhammed'le ilgili olarak, O'ndan sonra yeryüzüne bir daha peygamber gelmeyeceği şeklindeki başka bir Kuran hükmü, genel olarak Müslümanlığı biçimlendirmiş ve süfilere, Peygamber'in kişiliğinin ardındaki gizli sırlar üzerine fikir yürütme konusunda hemen hemen sınırsız imkânlar sağlamıştır.

Peygamber'in sünnetini taklit etmek, her sadık Müslüman için bağlayıcı olduğundan, süfilere uğraşlarından biri hadis derlemek olmuştur ve birden fazla ünlü süfinin adı hadis ravileri silsilesi içinde geçer. Bunlardan biri olan Şirazlı veli İbn Hafif, otuzdan fazla üstattan hadis derlemiştir; gerçi Hanbeli kelimci İbnü'l-Cevzi

³³ Ganizade, "Mîraciyye," *Eski Şairlerimiz içinde*; ed. Mehmet Fuat Köprülü (İstanbul, 1931), s. 356.

³⁴ Richard Ettinghausen, "Persian Ascension Miniatures of the 14th Century," *Publicazione delle Accademia dei Lincei*, 1957.

* İfadenin tamamı şöyledir: *Fe kâne kaabe kavseyni ev ednâ* = Onunla arasındaki mesafe, iki yay kadar yahut daha az kaldı çn.

(ölm. 1200) onun için “güvenilir değil” der.³⁵ Bu eleştirisinde haklı olabilir; çünkü sonraki süfilerin sık sık başvurdukları hadislerin çoğu dokuzuncu yüzyılın sonlarında tamamlanan şer’i hadis derlemesine dayanmaz. Zaman geçtikçe, mutasavvif düşünürler ve şairler, onuncu hatta onbirinci yüzyıldan daha önce doğruluğu onayla namamış olan bazı hadislerden yararlanmışlardır. Aynı zamanda, kutsi hadis denilen Kuran’ın dışında kalan bazı ilahi vahiyleri içeren hadislerin sayısı, süfilerin Müslüman dindarlık üzerindeki etkileriyle birlikte artmıştır.

Hadisle uğraşmak takdire şayan sayılmış olsa da buna, kelime kopya etmekten çok dolaysız deneyime inanan pek çok süfi tarafından karşı çıkılmıştır. Okuma yazma bilmeyen Harakânî: “Resullah’ın vârisi, onun fiiline uygun hareket edendir, kâğıtların yüzünü karalayan kişi değil” (N 299 [444]) der. Bir şeyi “karalamak” onu gözden düşürmek demektir; terim burada ustalıklı bir biçimde, yararsız metinler yazma sanatı için kullanılmıştır.

Muhammed zamanla, *Kısas-ı Enbiya* ile, süfilerin Kuran ve hadis yorumları aracılığıyla sıradan halka ulaşan ve Muhammed hakkındaki düşüncelerini biçimlendiren çok sayıda hoş hikâyeye çevrelenmiştir. Kuran ve hadis kaynaklı anışturmaların derinliklerine işleyen bir dile sahip İran tasavvuf şiirinin gelişmesi, popülerleştirme sürecine yardım etmiştir. Peygamber’in Mekke’den Medine’ye hicreti, tasavvuf yolunun, vatandan ayrılıp tekrar oraya dönmenin (ve böylece ruhun Allah’tan Allah’a yolculuğunun mikrokozmetik bir tasvirinin) ilkörneği haline gelmiştir. Ancak böyle bir yolculuk insanı kemâle erdirebilir. Muhammed’in yoksulluğu, tasavvufi yoksulluğun örneği olmuştur; onun şeytanını, yani aşağılık niteliklerini terbiye yöntemi, süfinin sürekli olarak nefsiyle mücadelesinin örneği olmuştur. Muhammed’in ümmeti tarafından çizilen bu yeni resminde romantik eğilimler de yok değildir. Daha sonraki süfilerin güle karşı duydukları sevgiyi açıklamak için ürettikleri hoş bir hikâye vardır: “Peygamber bir gül görüp, onu öpüp gözlerine bastırmış ve ‘kırmızı gül Allah’ın mehâbetinden [kibriyâ] bir parçadır’ demiş” (BA 77). Ya da yaygın bir kabul gören başka bir hadise göre, gül, Peygamber’in terinden bitmiştir, dolayısıyla dünya daki en güzel, en değerli çiçektir (krş. u 28; D 1348^{*}). Peygamber’in gül sevgisi, şair-

³⁵ Ibn al Jauzî, *Talbis iblis*, [Ibn Cevzî, *Telbis Iblis*] (Kahire, H. 1340/1921 22), s. 358.

^{*} *Divan*’ın ilgili beytini A. Gölpinarlı çevirisinde bulamadım. Şefik Can çevirisi için bkz. cilt 2, s. 198. Şefik Can, kimilerinin uydurma saydığı bir hadisten de söz etmekte: “Mirac gece sinde gökyüzüne çıktığım zaman terlemiştim. Ter damlalarını yeryüzüne düşünce, topraktan gül fidanları bitti, yetişti. Kim benim kokumu koklamak isterse, kokumu almak isterse

lerin ona “Ezeli ve Ebedi Bahçenin Bülbülü” demelerinin nedeni olabilir; çünkü o, mümine Ezeli Gül’ün, yani Allah’ın bazı sırlarını açmaktadır. Tasavvuf ehli, Allah’ın ululuğu, cemâli ve celâli karşısında artık özlemlerini ve hayranlıklarını nasıl dile getireceklerini bilemeyecek bir duruma geldiğinde, Muhammed’in *lâ uhş sena’en aleyke*, “Sana etmem gereken hamd ü senaları hesaplamaktan acizim” sözlerini –böylece Allah’ın cömertliğinin insanın sunabileceği şükranları aştığı bildiriliyordu– hatırlamışlardır.

Muhammed’in ehl-i beytine de özel bir önem verilmiştir; süfi hırkasının, Peygamber’in, ailesinden olanlara giydirildiği *bürde*’den esinlenilerek geliştirildiği yorumu yapılmıştır zaman zaman; çünkü böylece süfiler ehl-i beytten biri oluyorlardı. Şii İslamda yaygın olan ehl-i beyte saygı, süfi çevrelerde de görülür ve Peygamber’in soyundan gelenlere, seyyidlere gösterilen saygı bunun bir parçasıdır.³⁶

Kuran’daki, Muhammed’e yönelik güçlü inancı ifade eden, “Resule itaat eden Allah’a itaat etmiş olur” (Sure 4:80) sözü, Muhammed’in, “Beni gören Allah’ı görmüş demektir”³⁷ sözlerine yol açmış olmalı. Bu gibi sözler, Muhammed’in küllî görevi, insanlar ve peygamberler arasındaki benzersiz yeri hakkındaki kuramsal düşüncelerle bağlantılı olarak anlaşılmalıdır. Gazâlî gibi ehli sünnet bir mutasavvıf bile, *Mişkâtü’l Envâr adlı* yapıtında, *mutâa*’dan, ‘itaat edilen kişi’den söz etmiştir; onu, Allah’ın hali fesi ya da vekili, tüm evrenin yüce denetleyicisi olarak tanımlanmıştır. Aslında Kuran’a göre, Muhammed itaat edilmesi gereken kişiydi ve böylece ulu mutasavvıfın zihninde *mutâa* = Muhammed şeklinde bir denklem olduğu farz edilebilir; ama bu kesin olarak doğrulanamaz. Allah ile *mutâa* arasındaki ilişki, ışığın tutulamayan öz ü güneş arasındaki ilişkiye ya da ateş unsuru ile kor arasındaki ilişkiye benzetilir; bu denklem mutasavvıfı bir kez daha “Allah’ın nurundan bir nur” olarak Muhammedî nur kavramına götürüyordu.

Bu *mutâa*’ın (ilâhî buyruk), *emr*’in ya da W. H. Temple Gairdner’in savunduğu

gülleri koklasın” çn.

³⁶ Bkz. Marijan Molé, “Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Schiisme,” *Revue des études islamiques*, 1961, s. 73. Bunun tipik bir örneği Mir Derd’dir; ailesine ve tasavvufi deneyime yaklaşımını, her iki taraftan da seyyid olduğu, dolayısıyla Peygamber’e yakınlığı gerçeğinden türetmiştir.

³⁷ Badiuz Zamân Furûzânfar, *Ahâdis i mathnawî* [Badiüz Zaman Furûzânfer, *Ahâdis i Mesnevî*] (Tahran, H. 1334/1955), no. 62; bkz. Farîduddîn Attâr, *Divân i qaşâ’id wa gazaliyât* [Feri dedîn Attâr, *Divan ı Kasâ’id ve Gazaliyât*], ed. Sa’id Nefisi (Tahran, 1339 sh./1960), s. 50.

gibi ruh'un kişileştirilmiş hali olup olmadığı sorunu ortaya atılmıştır. Aslında Cili'nin (ölm. 1408'den sonra) teozofisinde (kabaca Helenistik felsefenin logos kavramına karşılık gelen) *emr*, *hakikat-ı Muhammediye* ile yani Muhammedi gerçek veya arketipik Muhammed ile eşit sayılır. Bu, mutâa'n dünyanın çalışma ilkesi olan külli Muhammed olarak görülmesine yol açacaktı. Allah'ın mutlak aşkınlığı, O'nu, *deyim yerindeyse*, tek ve dünyanın hareketinden mutlak olarak uzak duran bir *deus otiosus* [hareket etmeyen Tanrı], durumuna getirecektir. Reynold A. Nicholson'un dediği gibi:

Allah aslında dünyanın yaratıcısı olarak kalır, ama artık doğrudan yöneticisi değildir. Mutlak olarak aşkındır ve göksel feleklerin hareketi O'nun birliğiyile kıyaslanamayacağı için bu görev, buyruğuyla felekleri hareket ettirecek Birisine, yani *mutâa*'ya verilir. Mutâa, Allah ile özdeş değildir; dolayısıyla yaratılmış bir varlık olmalıdır... Allah'ın suretinde yaratılmış Göksel İnsan'ın, Muhammed'in arketipsel ruhunu temsil eder ve evrenin düzeninin ve bekasının bağlı olduğu Külli Kudret olarak kabul edilir.³⁸

Bu bizi, Muhammed'in, Ibn Arabî tarafından son hali verilen rolüne götürür. Burada Muhammed, İnsan-ı Kâmil'dir. Allah mikrokozmetik bir varlık olarak İnsan-ı Kâmil'i yaratmıştır; böylece Kendi bilinci Kendisine tecelli etmiştir. İnsan-ı Kâmil, her şeyin kökenini içeren bir ruhtur; böylece Muhammed'in yaratılmış ruhu, yaratılmamış ilâhi ruhun bir hali olmaktadır ve o, Allah'ın yaratılış esnasında kendi bilincine varmasının aracısıdır. Nur-u Muhammedi'yi veya hakikat-ı Muhammedi'yi Helenistik felsefenin 'etkin zihin'i ile karşılaştırmak doğru olabilir. Bu bağlamda, tüm dünyanın Muhammed'in nurundan yaratıldığı söylenebilir: İsrail onun kalbinden yaratılmıştır. Cebrail İlk Akla eşittir; Muhammed'in akli ilâhi Kalem'e, ruhu ise Levh-i Mahfuz'a karşılık gelir.

Muhammed'in bu eşsiz mertebesini belirtmek için, Ibn Arabî'nin sistemleştirme gayretleri ve Cili'nin İnsan-ı Kâmil olarak Muhammed hakkındaki kuramsal düşüncelerinden hayli önce süfiler, *Ene'l-Ahmad bilâ-mîm*, "Ben m'siz Ahmed'im" yani "Ahad'im, Bir'im," kutsi hadisini uydurdular. Mahlukiyet [Yaratılmış olma] ve muhâkemenin [yargılama], mufâsala [ayrılma] ve mahdûdiyetin [sınırlama], ölümün (*mevt*, 'ölüm' kelimesinin ilk harfi) ve Allah'tan başka her şeyin mahîle [hayal ürünü] olduğunun simgesi olan *m* harfi ancak, Musaddık [Doğrulayıcı] Ahmed (Sure 61:6) diye müjdelenen Peygamber'i, Bir'den, Ezeli ve Ebedi'den, Allah'tan ayırır. *M* harfi

³⁸ Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Cambridge, 1923), s. 44.

nin sayısal değeri kırktır; bu, yaratılan varlıkların derinliklerine inen insanın yenisinden Allah'a yükselmesi için aşması gereken kırk mertebeye karşılık gelir; en sonunda Pencaplı bir şairin "insanlığın şalı" dediği m'den kurtulur.

Attâr'dan başlayarak, İslam dünyasında hemen hemen her şair, onaltıncı yüzyılda Özbek hükümdar Şeybani, Hindistan'da Çiştî veli Gîsüdü'râz (ölm. 1422), on üçüncü yüzyılda, Konya'da Celâleddîn Rûmî ve dokuzuncu yüzyılda Delhi'de Gâlib ve Türk ve Kuzeybatı Hindistanlı pek çok halk şairi bu kutsî hadîsi kullanmıştır. Attâr, "İki dünya, adının iki m'sinden yaratılmıştır" (U 20) der ve sonraki mutasavvıflar, Muhammed'in adının anlamı üzerinde fazlasıyla uzun, ama her zaman ikna edici olmayan açıklamalarda bulunmuşlardır. Ahmed Sirhîndî bile, bininci yılından sonra İslamın yenilenmesiyle ilgili sisteminin bütünü, Muhammed'in adındaki iki m harfi üzerinde yaptığı kurgusal düşünceler üzerine oturtmuştur (bkz. Bölüm 8).

Süfiler, Allah'ın "kendi suretinde" yarattığı ve bu yüzden Allah'ın kusursuz bir kopyası olan Âdem'in Muhammed'den başkası olmadığı düşüncesini geliştirdiler: "Âdem'in başı m , eli h ح ve gövdesi m , geriye kalan kısmı d 'dir. Bu yüzden dir ki Muhammed'in adı eski yazmalarda محمد şeklinde yazılmıştır."³⁹ Âdem'in, dolayısıyla her insanın biçimi, bizzat Muhammed'in adını taşır. Bu fikri ilk ortaya atan onüçüncü yüzyılın aynı Mısırlı mutasavvıf, Muhammed kelimesini oluşturan her harfin sayısal değerinde, peygamberlik nitelikleri taşıyan 313 nebilik ve velilik makamında da bir peygamber bulunduğunu kanıtlamak üzere son derece karmaşık bir sistem geliştirmiştir. Kimi mutasavvıflar da Peygamber'in, genel olarak, Allah isminin den sonra Tanrı'nın en önemli ve asli adı kabul edilen Rahman isminin tecellisi olduğunu iddia edeceklerdi.

Tasavvufi olarak derinleştirilmiş Muhammed sevgisinin tüm batını anlamlarıyla birlikte en zarif ifadelerinden birisi, onüçüncü yüzyıl sonlarına doğru Mısırlı şair Bûsîrî tarafından yazılmış ünlü *Kaside-i Bürde*'dir. Bûsîrî bu uzun şiiri hastayken yazmış, Peygamber'in bürdesini üzerine atmasıyla bu hastalıktan mucizevi bir şekilde kurtulmuştu; nitekim Peygamber hayattayken, kendisinden bağışlanma ve merhamet niyaz ederek ona kasideini okuduğunda Arap saz şairi Ka' b. Zühayr'e de aynı şekilde davranmıştı.⁴⁰ Klasik Arapçanın yüksek üslubuyla yazılmış olan *Bürde*, çok

³⁹ Edward Jabra Jurji, ed. ve çev., *Illumination in Islamic Mysticism* (Princeton, 1938) s. 84 vd.

⁴⁰ Al Bûşîrî, *Die Burda*, ed. C. A. Ralfs (Viyana, 1860), Farsça ve Türkçe çevirileriyle birlikte. Standart çeviri: René Basset, *La Borda du Cheikh al Bousiri* (Paris, 1893).

geçmeden Arapça konuşan Müslümanların gözdesi oldu ve önce Farsçaya ardından da Türkçe ve Urducaya çevrildi. Lahor'da ve başka yerlerde hâlâ satılır. *Bürde*, Peygamber'in güçlü kişiliği çevresinde geliştirilmiş dikkat çekici bir edebiyata sahip Sevahili diline de çevrilmiş ve örnek alınmıştır. Bu tür kasidelerin 'modern' biçimlerini içeren yirminci yüzyıl Arap şiiri, Peygamber'e karşı duyulan sevgiyi çeşitli üsluplarla yansıtır.

Araplar dışındaki Müslüman şairler, Muhammed için yeni ve muhteşem övgü sözleri bulmaktan asla yorulmadılar ve Rûzbihân Baklî'nin yazdığı mensur eser parçaları, incelikleri bakımından çeviriye izin vermez. Pek çok Farsça ve Türkçe divanda, girişteki münacat bölümünden sonra, Peygamber'e övgüler içeren bir bölüm ve çoğu kez de miracın bir tasviri yer alır.⁴¹ Şairler kasidelerinde genellikle, her şeyi kuşatan ve seven, akılla kavranamaz olan ve kendini, hayatın birbirleriyle çelişen renkleri ve biçimleri içinde gösteren sınırsız Allah'a hamdü sena ederkenki hayretlerinden daha fazlasını ifade etmeye kalkışmamışlar, şiirlerinde Peygamber'e hitap ederken, yüreklerindeki acıları, umutları ve kederleri dile getirmişlerdir. Hâkânî, Urî, Senâî ve Galib, ancak birkaç seçkin İranlı yazar, en güzel yapıtlarını Peygamber'i övmek için yazılan bir şiir türü olan na't ile vermişlerdir. Muhammed'in kişiliği, Rûmî'nin gazellerinde ve *Mesnevî*'sinde büyük önem taşır. Hindistan'da bile birtakım Hindu şairler Peygamber'in onuruna na't yazma konusunda Müslümanlara katılmışlardır⁴² (çok tuhaftır, Muhammed'in hayatına ilk tarihsel yaklaşım, 1911'de Sind'de Müslüman olmayan bir Hindu tarafından kaleme alınmıştır).⁴³ Süfilerin terminolojilerini olduğu gibi benimseyerek Urduca ve Farsça yazmışlardır.

Aslında, insanlığın yol göstericisi, mahlukların en şerefli, ezeli nur, ümmetinin şefaathçisi adına Türkiye, İran, Afganistan ve Hindistan'da yazılan kasideler, Müslüman topluluklarının gerçek duygularını peygamberlik ilmi üzerine yazılmış ayrıntılı söylevlerden çok daha fazla yansıtır.⁴⁴ Bu, Cezülî'nin (ölm. y. 1465) *Delâil-ül-Hayrat* isimli eseri gibi Allah'a ve Peygamber'e güven duymayı öğretmek için ilımlı bir ta-

⁴¹ Ghulam Dastagir Rasheed, "The Development of Na'tia Poetry in Persian Literature," *Islamic Culture*, 1965.

⁴² Fânî Murâdâbâdî, *Hindu shu'arâ kâ na'ti'ya kalâm* [Fânî Murâdâbâdî, *Hindu şu'arâ kâ na'ti'ye kelâm*] (Lyallpur, 1962).

⁴³ Lalchand A. Jagtiani, *Muhammed räsül Allâh* (Haydarabad, Sind, 1911).

⁴⁴ Annemarie Schimmel, "The Veneration of the Prophet Muhammad, as reflected in Sindi Poetry," *The Savior God* içinde, ed. Samuel G. F. Brandon (Manchester, İngiltere, 1963).

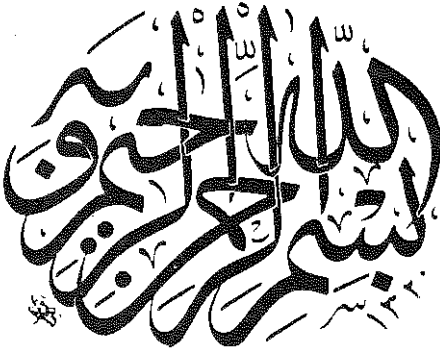
savvufi üslupla kaleme alınmış küçük dua kitapları için daha da doğrudur. Öte yandan Gazâli *Ihyâü Ulûmî'd-Dîn*'in orta bölümünü Muhanuned'in kişiliğine ayırmıştır. Peygamber sevgisi, tasavvuf ehlinin derinden deneyimledikleri gibi ister köylü ister üst düzey memur olsun, her yerde Müslümanları birbirlerine bağlayan en güçlü bağ olmuştur, olmaya da devam etmektedir. Çocuklar onun mucizelerini, ilkin ana dillerindeki iddiasız şiirlerden öğrenmişler, sıradan köylüler ise Peygamber'e olan güven ve umutlarını duyarlı dizelerle dile getirmişlerdir.⁴⁵ Peygamber'in nuru hakkındaki tasavvufi rivayetlere veya herkesçe bilinen menkıbelere ilişkin imalar, İslam âleminin ücrâ vilayetlerindeki ninnilere ve düğün şarkılarına kadar edebiyatın her düzeyinde mevcuttur. Muhammed İkbâl, Peygamber'in önemini şu cüretkâr ifadesiyle vurgulamıştır: "Allah'ı inkâr edebilirsin; Peygamber'in şanını inkâr edebilir misin?"⁴⁶

İslamı ayrı bir din yapan Muhammed'dir; İslam siyasal olarak her yerde yenilgiye uğradıkça, Batılı güçler İslam âlemine maddi ve manevi olarak tecavüzlerde bulundukça yeni tarikatlar ve dergâhlar kuran bu mutasavvıflar, onlara *tarikât-ı Muhammediye*, 'Muhammed'in yolu', demişlerdir. Muhammed'in kişiliği onlar için, (onseki zinci yüzyıl sonları ve ondokuzuncu yüzyıl başlarında Mîr Derd ve Ahmed Brelvî'nin yaptığı gibi) Müslüman olmayanlara ya da Hindistan'daki İngilizlere karşı ya da Kuzey Afrika'da Senüsilerin yaptığı gibi Fransızlara karşı mücadelelerinde bir güç kaynağı olmuştu. Muhammed onların şefaatchisiydi, Müslümanların geleceğini düşünerek ona güvendiler. Bu, tasavvufun Müslümanın hayatına en önemli katkılardan birisidir.

⁴⁵ Ayrıca bkz. Enno Littmann, *Mohammad in Volksepos* (Kopenhag, 1950), Peygamber'le ilgili halk destanları üzerinedir.

⁴⁶ M. İqbâl, *Jâwidnâme*, 608; bkz. A. Schinimel, "The Place of the Prophet in İqbâl's Thought" *Islamic Studies* I, no. 4 (1962); Raîs Aḥîmad Ja'fîrî, *İqbâl aur 'ashq i rasûl* (Lahore, 1956).

5. TASAVVUFİ TARİKATLAR VE DERGÂHLAR



CEMAAT HAYATI¹

El mü'min mir'atül mü'min, "Mümin müminin aynasıdır" sözü, mutasavvıfların, toplumsal ilişki açısından mükemmel bir vecize olarak kabul ettikleri bir hadistir. Süfîler, ihvanın davranışlarında ve eylemlerinde kendi duygu ve hareketlerinin yansımalarını görürler. Süfî, komşusunun kusurlu bir yanını gördüğünde, o kusuru kendinde düzeltmelidir; böylece kalbinin aynası gittikçe sallaşır.

Bu vecizenin hayata geçirilmesi, tasavvuf tarihinde açıkça görülür ve akımın en güzel yanlarından birisine, yani önceleri bir grup süfî arasında uygulanan, daha sonraları tüm insanlığı kapsayacak şekilde genişletilen *uhuvvet* [kardeşlik] sevgisine yol açar. Riyazetle ve dini vecibeleri yerine getirmedeki aşırılıklarla bireysel kurtuluşa ulaşmaya vurgu yapan ilk zahitlerinkinden hayli farklı bir davranışı bu.² Süfî kar-

¹ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971), tarikatların gelişimi ve durumu hakkındaki ilk kapsamlı kitaptır; geniş bir kaynakçası vardır.

² Örnekler için bkz. Tor Andrea, *Islamische Mystiker* (Stuttgart, 1960), s. 75 vd.

deşleri uğruna kendi hayatını feda eden Nuri'nin durumu kesinlikle bir istisnaysa da, süfi için geçerli olan ana kurallardan biri, ihvanına iyilik yapmak, başkalarını kendine yeğlemek (*isâr*), arkadaşları uğruna kendi itibarından vazgeçmektir. Süfi, cemaatinden birisinin yemek yemeye ihtiyacı olduğunu veya bunu arzu ettiğini anlarsa orucunu bozmalıdır; çünkü bir kardeşinin kalbinin neşesi, oruçla kazanılacak sevaptan daha değerlidir (N 124 [260]). Bir ikramı herhangi bir isteksizlik duymadan kabul etmelidir; çünkü ikram edenin zahmetine karşılık minnettarlığını bildirmemek kabalık olur. Bir hadiste denildiği gibi bir mümini sevindirmek, Peygamber'i sevindirmek demektir.³

İnsanlara hizmet her zaman, manevi yolun hazırlık basamaklarındaki ilk aşamalarından birisi olmuş, ama süfinin hayatı boyunca asıl görevi olarak kalmıştır. Çünkü, "Her kim ki, dostlarına hizmet etmeye tenezzül etmezse, Allah Teâlâ ona öyle bir zellilik verir ki, asla ondan kurtulamaz" (N 268 [412]).

Süfi, çok yorgunken bile bir hastaya yardıma koşmalıdır. İshalden mustarip olan yaşlı bir misafire bakan İbn Hafif'in hikâyesi tipiktir. Yaşlı adam, ev sahibine *lâ'eneke Allah*, "Allah belanı versin," diyerek beddua etse de, kulağına mübarek bir söz gelmiş gibi gösterdiği ihtimamı daha da artırmıştır. Çünkü misafir, "İnsan kardeşlerine gerektiği gibi hizmet edemezsen, Allah'a nasıl hizmet edersin?" (x 167) diye söylenmiştir. Bir süfi, yüzüne konan sinekleri kovarken bile dikkatli olmalıydı; çünkü kovduğu sinekler odadaki diğer kişilerin rahatını kaçırabilirdi (N 277 [421]).

Hayli tuhaf bir hikâye, her süfinin sahip olması gereken yufka gönüllülüğü gösterir. Bu da, Şirazlı üstat İbn Hafif hakkındaki menkıbelerden biridir. Üstadın uygulamaya dönük dindarlığı, sosyal etkinlikleriyle öne çıkan manevi öğrencisi Kâzerûni (ölm. 1035)⁴ tarafından kurulan tarikatta kurumsallaştırılarak bir biçimde sürdürül müştür.

Bir zamanlar İbn Hafif komşusunun evine davet edilmiş; fakir bir dokumacı olan komşusu ona biraz et ikram etmiş. İbn Hafif, bozulmuş olan eti yememiş ve ev sahibi utanmış. Gel zaman git zaman hac farizesini yerine getirmek üzere Mekke'ye yola koyulmuş; kervan çölde yolunu kaybetmiş. Açlıkla geçen

³ Tor Andrea, *Die person Muhammads in lehre und glauben seiner gemeinde* (Stockholm, 1918), s. 369.

⁴ Kâzeruniye için bkz. Fritz Meier (ed.), "Firdaus al mursîdiya fî asrâr aş şamadîya" *Die Vita des Scheich Abû İshâq al-Kâzarûni* (Leipzig, 1948).

günlerin ardından hacılar son çareyi bir köpeği yenekte bulmuşlar. Köpek eti ancak acil durumlarda yenilebilir. Köpeğin eti aralarında bölüşümüş, hayvanın başı da İbn Hafif'in payına düşmüştü. Daha sonra bunun, yoksul komşusuna karşı katı tutumunun bir cezası olduğunu anlamış. (Menkıbenin daha sonraki bir anlatımında, köpeğin başı konuşur ve hatalı davranışı yüzünden zavallı mutasavvıfa sitem eder!) Bunun üzerine İbn Hafif geri dönmüş ve komşusundan af dilemiş ve ancak bundan sonra hac ziyaretini gerçekleştirebilmiş. (x 44)

Bu hikâyeye, günümüz okuyucusuna abartılı gelebilir; ancak süfînin nasıl davranması gerektiğini gösterir: “tasavvufî hallerinde dürüstlük, insanlarla ilişkilerinde doğruluk” (N 312). Âdâp ve erkân kitapları, şeyhin ve ihvanın önünde doğru davranışı (*edeb*) anlatan hikâyelerle doludur. Tümûyle bu konuya –yüzyıllar boyunca İslam âleminde sürdürülmekte olan gerçekten takdire şayan bir toplumsal duyarlılığı doğuran bir tutuma, toplumsal yaşamın temel kurallarından biri olan edebe– ayrılmış kitaplar yazılmıştır. “Her şeyin bir hizmetkârı vardır, *edeb* de dinin hizmetkârıdır” (N 91 [223]).

Süfî, ihvanını her zaman mazur görmelidir ve onlara özür dilemelerini gerektirmeyecek şekilde davranmalıdır (N 96 [229]); sevgisini yaratılmış her şeye yöneltmelidir. Eğer Allah, kulları olarak zayıf insanlarla yetiniyorsa, süfî de kardeşleri olarak onlarla yetinmelidir (N 115).

Süfîler birbirlerine ait olduklarından emindiler. Birbirlerinden sır saklamazlardı ve hatta ilk Hıristiyanlarınkine benzer bir tür komünizm uyguluyor olmalıydılar. Bir derviş asla “benim ayakbıbarım” ya da “benim falan filanım” dememelidir; özel malı olmamalıdır (N 216, 109 [243]). Herhangi bir şeye sahip olursa onu ihvanına vermelidir; yoksa manevî mertebesini yitirir (N 169). Her şey Allah'a aitken, insan nasıl “benim” diyebilirdi ki? Bu duygu ve herkesçe bilinen Doğu'ya özgü misafirperverlik, kendisi veya ailesi için hiçbir şey ayırmayarak her şeyini misafirlerine veren bir süfî idealinin oluşturulmasında etkili olmuştur.

Süfîler –özellikle de aynı manevî üstada intisap etmiş süfîler– ezelden beri birbirlerini tanıdıkları duygusuna kapılmışlar, manevî bir aile oluşturmuşlardır. Attâr'ın anlattığı güzel bir hikâyeye, onların aslında tek bir bütün olduğunu ileri sürer:

Adamın biri, hâkimin huzuruna tanık olarak bir süfîyi getirmiş; ne var ki hâkim tanığı kabul etmemiş. Bunun üzerine adam başka süfîler getirmeye de vam etmiş sonunda hâkim bunun faydasız olduğunu haykırması:



*Dört büyük tasavvuf tarikatının kurucusunu gösteren bir Moğol
minyatüründen Rembrandt'ın yaptığı kopya.*

British Museum.

yüz tane de getirsen birdir hepsi
 bu süfilerin;
 zira bunlar tek bir bedendir
 ben ve biz ayrımı yoktur aralarında. (v 31)

Süfilerin sevgisi insan sevgisiyle sınırlı değildir, hayvan sevgisini de kapsar. Menkibeler, yufka yürekli velinin karşısında aslanların nasıl ehlileştiğini ya da köpeklerin kendilerine bir süfi vurduğunda nasıl şaşırıldığını anlatır. Süfi'nin çilehânesine, konuk olarak bir köpek gönderilebilir (v 137), hatta bir süfi, çöldeki susuz bir köpeğe su getirecek kişiye yetmiş kez gittiği haccın sevabını vermeyi önerir (N 77 [206]).

Genişleyen süfi gruplarının bu toplumsal etkinliklerinden yeni bir tutum –havâsın dini olmaktan çıkıp öğretilerini nüfusun her kesimine yayan kitlesel harekete dönüşmüş bir tasavvuf– doğmuş gibi görünüyor. Süfilerin tıpkı sahip oldukları malî mülkü, ihvanı olan kişilerle paylaşmak istemeleri gibi sahip oldukları en iyi şeyi de, yani kurtuluşa götüren yolu da paylaşmaları gerektiğini hissetmiş olabilirler.

Süfilerin vaazları, giderek daha geniş insan topluluklarını etkilemeye başlamıştır. Tasavvufî eğitimin temel kuralları onbirinci yüzyılda ayrıntılı bir şekil aldı ve görece kısa bir zaman aralığında –onikinci yüzyılın başlarında– toplumun her katmanından müritleri içeren tasavvufî kardeşlikler [uhuvvetler] oluşmaya başlamıştır. Billurlaşma sürecinin nasıl işlediğini açıklamak zordur; ancak Sünnî din âlimlerinin skolastik anlayışlarıyla manevî olarak uyuşamayan cemaatin içsel gereksinimlerine bir cevap olmuş olmalıdır; insanlar, Allah'la ve Peygamber'le daha yakından, daha kişisel bir ilişki kurmak istemişlerdir. Tarikatların, Gazali'nin amansız bir şekilde mücadele ettiği güçlü İsmailî-Bâtını etkiye karşı bir hareket olarak ortaya çıkmış olabileceği göz ardı edilemez bir olasılıktır. Böylece, İslamın gerçek yapısını tehdit eden bâtını yorumunun yerini, Sünnî Müslümanlığın içselleştirilmesi almıştır.

Kardeşlik gruplarının ortaya çıkmasıyla tasavvufî faaliyetin merkezi, artık üstadın evi ya da dükkânı olmaktan çıktı. Giderek artan sayıdaki talip ve müridin üstesinden gelebilmek için daha kurumsal bir yapı gereksinimi belirdi. Bu yeni merkezlerle İslam âleminin doğusunda genellikle *hânkâh* denilmiştir; aynı terim ortaçağda Mısır'da kullanılmıştır; burada hânkâhlar kültürel ve dinbilimsel merkezler biçimini almış ve hükümetin mali yardımlarıyla ya da etkili hayırseverlerin bağışlarıyla desteklenmiştir. Şeyhin yalnız başına oturduğu yer gibi daha küçük birimler için, sözcük anlamı 'köşe' olan *zaviye* sözcüğü kullanılmıştır. Türkler ise *tekke* derlerdi. Aslında İslamı koruyup yayan askerlerin sınırlardaki kaleleriyle ilişkili olan *ribat*

248. sayfa eksiktir.

249. sayfa eksiktir.

Başka bir önemli olay, *tac* denilen derviş başlığının giyilmesidir. Başlıklar gerek şe killeri gerekse renkleri bakımından tarikattan tarikata farklılık gösterir ve parçalarının sayısının –oniki (oniki imama karşılık gelir), dokuz veya yedi– simgesel anlam ları vardır. Tac ile hırka giyme, süfinin el alma töreninin öylesine önemli bölümleridir ki, çok eski zamanlarda bile kimi şairler yozlaşma tehlikesini fark etmişlerdir. Yunus Emre şöyle seslenir, “Dervişlik dedikleri hırka ile tac değil” (Y 176). “Dervişlik baştadır, tacda değil” (Y 520) diye haykırır. Onsekizinci yüzyılda Sindli Şah Abdülâ tif, gerçek süfinin tacıyla övüneceğine onu ateşe atması gerektiğini söyler.

İlbâs-ı hırka, süfiyi resmi olarak kendisini onlarla tek bir vücut gibi hissedeceği birbirine yakın insanlardan oluşan bir cemaatin içine sokar. Özellikle öğle uykuları [kaylûle] sırasında gökten üzerlerine yirmi rahmet yağdığı için hânkâhda dervişlerle oturmak isteyen bir kişinin sözleri (N 294 [440]), sıradan kişilerin bu birbirine ketetlenmiş cemaate karşı duydukları hayranlığı gösterir. Aslında o devirlerde, “Kim Allah’la oturup kalkmak istiyorsa tasavvuf ehliyle oturup kalksın” (M 1:1529 [1538]) diye bir hadis türetilmişti. Rûveym’in, “Bir kimse tasavvuf ehli ile düşüp kalkar, fa kat onların hakikat bildikleri bir hususta kendilerine muhalefet ederse Hakk celle ve alâ, iman nurunu o kişinin kalbinden söküp alır” (N 95 [228]) dediğine inanılır.

Süfiler arasındaki davranış kuralları giderek daha da ayrıntılı bir hal almıştır; her uzvun kendi edebi vardı.⁹ Örgütlü dervişliğin öncüsü olarak görebileceğimiz Ebü Said, edepsizlik saydığı için camiye sol ayakla giren birini içeri almayacak kadar ileri gitmiştir. Peygamber, açıkça Dost’un evine sağ ayakla girilmesi gerektiğini buyurmuştur (N 6 [69]).

Süfi, başka dost cemaatleri ziyaret etmek veya kendisini daha ileriye götürecekt, hatta belki de *hırka-i teberrük* giydirecek bir şeyh bulmak için Müslüman ülkeleri

zırsız olan vassal, ellerini feodal beyin ellerine koymuş ve lord da elleri tutmuştur. Bekta şilerin el alma töreninde de talibin ayaklarının çıplak olması gerekir. Benzer bir tören, rahibelerin son yeminlerinde ve rahiplerin papazlığa kabul törenleri olan *rituale*’de söz ko nusudur. Tören sırasında rahip veya rahibe, ellerini piskoposun ellerinin içine koyar. Bu olayın önemi, İsa’nın sözlerinde tekrarlanır. “Baba, ruhumu senin ellerine bırakıyorum.” Kuran’da alegorik bir şekilde Allah’ın elinden ve beyatleşmeden söz edilir: “O seninle el tutuşup sözleşenler var ya, onlar gerçekte Allah ile beyatleşiyorlar. Allah’ın eli onların ele rinin üstündedir. Kim ahdi bozar, dönemlik ederse kendi aleyhine dönemlik etmiş olur. Ve kim Allah’ın verdiği sözde vefalı davranırsa, Alâli ona büyük bir ödül verecektir” (Sure 48:10) çn.

⁹ ‘Abdur-Rahîman as Sulamî, *Kitâb âdâb aş şuhûba*, ed. Meir J. Kister (Kudûs, 1954), s. 85.

dolaşmaya karar verince, yanına bir asâ bir de keşkûl alırdı. Başka sûfilerin onu hoş karşılamaları, yiyecek içecek vermeleri, hamama götürmeleri, ve mümkünse yeni giysiler giydirmeleri veya en azından hırkasını yıkamaları beklenirdi; menkıbelere göre, bu görevleri ihmal edenler şiddetle cezalandırılıyordu.

Çok sayıdaki edep kuralına karşın birtakım *ruhas*, yani müsadeler de vardı; bunlar, belirli şartlar altında görev muafiyetleriydi. İlk sûfiler bu gibi gevşekliklerin doğuracağı tehlikelerden korkarlardı; ancak tarikatlar büyüdükçe, daha fazla sayıda mürit, sürekli yükümlülük baskısı altında yaşayamayacak derecede kendilerini zayıf hissettiklerinde müsadelere daha sık sığınır olmuşlardır.

Dervişe, seyru sülukuna göre hânkâhda çeşitli işler verilirdi. Bu tür işlerde hiyerarşik yapı özenle korunmuştur; ancak bu hiyerarşi kudrete göre değil, fazilete göre belirlenmişti. En muhlis derviş bile halife mertebesine ulaşabilirdi; ya şeyhin ölümünden sonra tekkeyi yönetmek için kalır ya da tarikatı yaymak ve vaazlar vermek üzere başka ülkelere gönderilirdi. Halife tayin edilmesi münasebetiyle kendisine ve rilen bir hilâfetnâmeyle, manevi telkinlerine ihtiyaç duyulan belirli bir bölgeye gönderildiği de olmuştur kimi zaman. Üstün manevi niteliklere sahip olmayan bir halifenin seçilmesi durumunda, şeyh ölüm anında (*intikal-i nisbet*) üstün niteliklerini ona aktarabilir, böylece ona gerekli olan fazileti bahşetmiş olurdu.

Samiha Ayverdi, *Istanbul Geceleri* adlı son derece ilginç kitabında, yüzyıl başlarında İstanbul'daki Rifâî tarikatında bir halifenin *ilbâs-ı hırka* töreninin canlı bir tasvirini verir. Söz konusu törenin başka tarikatlarda da çok farklı olmadığı düşünülebilir.¹⁰ Tüm ihvan çağrılır, düzenlenen törene uygun bir şekilde kandiller yakılır, Kuran okunup tasavvuf musikisi icra edilir ve talip, şeyhin elini öptükten sonra, dört derviş şeyh ile halifesinin üzerine bir örtü gerer ve böylece şeyh meslek sırlarını halifeye aktarırdı. Gece boyunca Kuran okunur, musiki icra edilir ve dualar edilirdi.

Kimi zaman da şeyh, ölüm döşeginde iken, dervişler arasından o ana kadar gerekli manevi erdemlere sahip olduğu kimsenin aklına gelmeyen birisini halife olarak seçmiş ve tarikat bu kişiyi kabullenmek zorunda kalmıştır. Bu durumda, seçilen kişinin başına yeşil bir kuşun konduğu, dervişlerin bunun bir işaret olduğuna inanmaktan başka yapacak bir şeylerinin kalmadığı (N 574 [788]) türünden menkıbeler

¹⁰ *Istanbul Geceleri* (İstanbul, 1952), s. 174 vd. Modern tasavvufun dikkat çekici bir temsilcisi olan yazar hakkında bkz. Annemarie Schimmel, "Samiha Ayverdi, eine Istanbuler Schriftstellerin," *Festschrift Otto Spies*, ed. Wilhelm Hoernerbach (Wiesbaden, 1967).

anlatılmıştır. Bu motife, ortaçağ papa seçimleri hakkında anlatılan masallarda da rastlanır. Halife, şeyhin seccadesini ya da postunu devralıyordu; bu, şeyhin namaz kıldığı yerd; dolayısıyla halifeye *post-nişin*, 'postta oturan' ya da *seccâde nişin*, 'seccâdede oturan' denmiştir. Daha sonraları halifenin makamı babadan oğula geçmeye başladı. Bu, makamın yozlaşmasına, bazı pîr ailelerinin iktidar ve servet sahibi olmasına neden oldu; zamanla geriye gerçek ruhaniyetten eser kalmadı.

Zamanla şeyhe ya da pîre, aşırı bir önem atfedilmeye başlandı.¹¹ Daha 1200'lerde Attâr şöyle demiştir:

Pir kibrît i ahmerdir, göğsü yeşil umman,
Pirin tozundan gözüne merhem yapmayan
pâk ya da cenabet ölür (u 62)

Şeyh, manevi simyanın ustasıdır (*kibrît i ahmer*, 'kırmızı kükürt', simya işleminde gizemli etkileri olan [toprağı altına dönüştürmeye yarayan etkili] bir maddedir); bu nedenle talibin nefsinin adı maddesini saf altına dönüştürebilir. O, bir hikmet denizidir. Göz merhemi görme gücünü nasıl artırır, onun ayağının tozu da talibin kör gözüne görme melekesi kazandırır. Gökyüzünün merdivenidir (M 6:4125 [4137]); öylesine arınmıştır ki, Peygamber'in tüm faziletleri aynadaki gibi onda görünür. Aynı şekilde, Allah'ın talibin önüne koyduğu ayna haline gelir ve ona edebi öğretir; tıpkı konuşmayı öğrensün diye dudukuşunun önüne ayna konulması gibi (M 5:1430-40 [a.y.]).

İlk süfiler, "Şeyh, kendi cemaati içinde, ümmeti içindeki Peygamber'e benzer", hadisini tekrarlar, sonraki süfiler –Peygamber'e gösterilen derin saygıyla ilgili olarak– *fenâ fi'ş-şeyh* (AD 347), yani 'şeyhte fani olma' mertebesini geliştirmişlerdir; bu mertebe Peygamber'de fani olma [*fenâ fi'r-Resûl*] yolunu açıyordu. Kimi tarikatlara göre, seyru sülukunun üst seviyelerine ulaşmış bir salik, Âdem'den İsa'ya kadar İslam peygamberlerinin makamları arasında yükselir; çoğu süfi bu mertebelerin birinde kalır; ancak kâmil olan şeyh, Muhammed'de fani olmuş kişidir. *Hakikat-ı Muhammediye* ile birleşen kişi İnsan-ı Kâmil olur ve böylece doğrudan Allah tarafından bahşedilmiş bir mürşitlik ile müritlerine yol gösterir (krş. N 411).

Mürşit ile mürit arasındaki güçlü ilişki, *teveccüh*, yani mürşide gönülden bağ-

¹¹ Fritz Meier, "Hürâsan und das Ende der klassischen Sufik," *La Persia nel medioevo* içinde, (Roma, 1971), bu sorunlara büyük ölçüde ışık tutar.

lanına esnasında örnek alınmıştır; bu, daha sonraki tarikatlarda, özellikle de Nakş-bendiyede zikrin başarılı bir şekilde icra edilmesi için gerekli görülmüştür. Buna Türkçede, mürit ile mürşit arasında 'rabita kurmak' denir. Şeyh de teveccüh ederdi ve böylece onu gözlemek ve ona her an mukayyet olmak için "müridin kalbinin kapısından içeri girer"di. Allah'ın sonsuz bilgisinde saklı olan *ilm-i mevcudat* verilmiş kişi, bu olanakların kimilerini dünya düzleminde gerçekleştirebilirdi.

Mürşidin bu tür güçlerine inanç ne var ki bu güçler, tasavvufi olmaktan çok büyüsel alana ait olmuştur— hâlâ güçlüdür. Ancak, böyle bir inancın içinde saklı olan anlamlar, yozlaşma dönemlerinde tehlikelidir. Kimi dervişler, ilgi çekip tarikatlarına veya tarikatın kollarına mürit kazandırmak için abartılmış züht biçimlerine, keramet tüccarlığına ve her türlü acayıplığa başvurmuşlardır. Bu tutum daha sonraki çağlarda tasavvufun karanlık yanlarından birisinin gelişmesine neden olmuştur: Şeyhler, çoğu okuma yazma bilmeyen müritlerinin kendisine gösterdikleri saygıyı istismar etmişlerdir. İslam ülkelerinde şeyhlerin oynadığı siyasal rolün tarihi hâlâ yazılmıştır değildir. Çözülmesi gereken bir muamma da, fakirliği ile övünen bunca şeyhin nasıl olup da zengin toprak ağaları oldukları ve yoksul ve cahil müritlerin ayak uçlarına bıraktıkları serveti biriktirerek tam olarak feodal sisteme uyduklarıdır. On üçüncü yüzyılın başlarına kadar, bazı şeyhlerin müritlerinin geçimi için büyük miktarda paralar harcadıkları görülüyor: Câmî, Mecdüddîn-i Bağdâdî örneğinde bunun yılda 2.000 altın olduğundan söz eder (N 442 [614]). Kimileri de kendilerine miras kalan malı mülkü müritlerinin geçimine harcamak üzere bir vakfa bırakmıştır.

Hem bu dünyadaki mutluluğa hem de ebedi selamete kavuşturacak gerçek yol göstericiler olarak kabul edilen bu tür 'veli'lerin halk üzerindeki etkisi inanılmaz boyutlara ulaşmıştır. Atatürk'ün 1925'te Türkiye'de tekke ve zaviyeleri neden kapattığını ve tasavvufi düşüncelere sahip İkbâl gibi bir modernistin pirciliği, neden İslam'ın en tehlikeli yanlarından biri olarak kabul ettiğini ve bunun peşine takılan kitleleri, neden İslami değerlerin yeni ve hayati yorumlarını yapmaktan alıkoyan bir duvar olarak gördüğünü, ancak bu olguyu dikkatle inceledikten sonra anlayabiliriz. John K. Birge'in, Bektaşî tarikatı konusunda, "[Geçen yüzyılda Türkiye'yi ziyaret eden en keskin gözlemcilerden biri,] derviş sistemi altında toplumsal ilerlemenin, hatta bireyin ahlaki ilerlemesinin mümkün olmadığını [görmüştür]" (Bo 202 [224]) şeklindeki düşüncelerine tümüyle katılmasak da, kabul etmek zorundayız ki, "Şeyh iyi niyetli olsa bile cahilse, etkilerinin kötü sayılacağı kaçınılmazdır." İslamî ruhanileştirme gereksiniminden doğan dergâhlar, zamanla İslam dininin durgunlaşmasının asıl nedeni haline gelmiştir. Halk, tüm mertlerine deva bulma beklentisiyle, şeyhin ya da halî-

fesinin kendisine muska yazması ya da etkili bir dua öğretmesi umuduyla akın akın hânkâhlara ya da dergâhlara koşmuştur. Aslında son zamanlarda şeyhlerin başka uğraşlarından biri muska yazmak olmuştur.

Yaşayan şeyhlere gösterilen saygıdan daha fazlası ölmüş şeyhlere gösterilmiştir. İslam âleminin her köşesindeki küçük mabetler, mübarek kişilerin gömülü olduğu yerlere işaret eder. Çoğu kez, İslam öncesine ait kutsal yerler devralınmıştır ve in sanların her zaman aynı yerlerde ibadet ettikleri savına uygun bir şekilde, Hıristiyan ya da Hindu tapınakları, İslam mabetlerine dönüştürülmüş ve eski yer ile ilgili men- kibeler çoğunluk yeni veliye atfedilmiştir. Her köyde en az bir veli türbesi bulunma sı gerektiği, böylece hayatın, velinin nasibi sayesinde zahmetsiz bir şekilde devam e deceği hakkında özellikle Pakistan'ın Baloch ve Pathan bölgelerinde birçok hikâye anlatılır; genellikle hayli münasebetsiz hikâyelerdir bunlar.¹² Bu türbeler, çoğunluk tuhaf biçimli taşların, kuyuların, çeşmelerin ya da mağaraların yanı başında bulu- nur; çoğu sahtedir. Bazı makamlar (yerler) veliyle aynı adı taşıyabilir; birkaç yıl önce (Lahor'da gömülü olan) Muhammed İkbâl'in bir makamı, Mevlânâ Celâleddin Rû mî'nin Konya'daki türbesinin bahçesine dikilmiştir. Bu kabirlerde ya da türbelerde (durdine derman arayanların sığındıkları yerlerdir buralar), halk adak adar, üç kez ya da yedi kez tavaf eder, pencerelerine ya da çevresindeki ağaçlara çaput bağlarlar. Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar bir türbeyi ziyaret ederler (sırası gelmişken, böyle bir ziyaretgâha gitmek, kendileri için az bulunur bir gezinti vesilesidir); dünya işlerinde başarılı olmak isteyen erkekler başka bir veliyi ziyaret ederler; çocuklar sınavdan önce belli bir türbeye giderler. Hepsisi de veliden nasip alacaklarına inanır.¹³

Tarikatlar, tasavvufun –klasik süfîlerin yüce amaçlarını hayli sulandıran– bir kitle hareketine dönüşmesine yardım etmiştir. Ne var ki efrâd-ı ümmete, " mübarek insana saygısını göstermek için duygusal bir çıkış yolu ve musiki ve semâ ile tören- lere katılma fırsatı verilmiştir. Tasavvuf yolunda birlikte ilerlemek, pek çok insan için, salikin kendi başına sürdürdüğü manevi mücadelesinden daha kolaydı; toplu

¹² Bkz. Sir Thomas Arnold, "Saints, Muhammedan, in India," *Encyclopedia of Religion and Ethics* içinde, ed. James Hastings, 13 cilt (1908 27); 11:67-73.

¹³ Halk İslamıyla ilgili genel yapıtlar arasında şunları sayabiliriz: Edward William Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Londra, 1860); Rudolf Kriss ve Hubert Kriss Heinrich, *Volks Glaube im Bereich des Islam*, 2 cilt (Wiesbaden, 1960 61), geniş bir kaynakçası vardır; César E. Dubler, *Über islamischen Grab und Heiligenkult* (Zürich, 1960).

* Efrâd ı Ümmet: Bir topluluğa dahil olan kişiler, erler çn.

ibadet, onlara kuvvet veriyor ve imanlarını sağlam tutmalarını sağlıyordu. Tarikatların, müritleri bir tür vecd durumuna yükselten manevi eğitimin kolektif yöntemlerini nasıl geliştirdiğini görmek ilginçtir; ancak az çok mekanik araçlarla gerçekleştirilen vecd ile pek az kişiye nasip olan gerçek tasavvufi deneyimin esrik yalnızlığını birbirine karıştırma tehlikesi vardı.

Tarikatların genellikle dergâhta yatıp kalkmayan çok sayıda müridi vardı. Hatta “üçüncü bir tarikat”tan da söz edilebilir. Bu kişiler, Peygamber’in veya velinin doğum gününde kutlanan *mevlid* veya velinin ölüm yıldönümünde yapılan *arûs* gibi tarikatın temrin ve törenlerine katılmak üzere her yıl birkaç gün tekkede kalırlardı.¹⁴ Böylece çoğu zaman bu tarikatlar, günümüzde derneklerin (*verein*) veya birliklerin işlevine benzer bir işlev üstlenmiştir; bunların çoğu, derviş tekkeleri, zanaatkâr ve esnaf loncaları ve fütüvvet gruplarıyla karşılıklı ilişki içindeydi.

Tarikatlar, her toplumsal katmana olduğu kadar İslamda temsil edilen çeşitli ırklara da intibak edebilir bir nitelikteydi. Manevi hayat her ortamda hayli farklı şekillerde tezahür etse de, tarikatlar şaşılacak bir şekilde tasavvufi yönelimleri olan Endonezya ve Kara Afrika’da uygarlaştırıcı ve İslamlaştırıcı bir güç olarak görülmüşlerdir. Unutulmamalıdır ki –Dermenghem’in vurgulamış olduğu gibi– Kuzey Afrika’daki tasavvufi topluluklar, zenci köleler için manevi hayatın çok önemli bir kaynağını oluşturmuştur; bunlar, Peygamber’in müezzini, zenci sırdaşı Bilâl-i Habeşî’de kendi durumlarının ilkörneği görmüşlerdir. Bir velinin huzurunda yapılan ayinlerde, duygularını musiki ve raks ile ifade edebiliyorlardı ve bu etkinliklere katkıları, Amerika’daki eski zenci kölelerin ilahilerde çok dokunaklı bir şekilde ifade ettikleri dinsel coşkuyula karşılaştırılınca görülebilir.¹⁵

Tarikatların uyum gösterme yetenekleri, onları, İslami öğretileri yayma açısından ideal araçlar haline getirmiştir. Hindistan, Endonezya ve Kara Afrika’nın büyük bölümlerinin İslamın temel şartlarını [akaid] –mantıksal veya yasal kılı kırk yarmalara başvurmada tevakkül; Allah’ı, Peygamber’i ve onların gösterdiği yoldan gidenleri sevmeyi– kendi hayatlarına geçiren süfi vaizlerin yorulmak bilmez çabalarıyla İslamlaştıkları tespit edilmiş bir gerçektir.¹⁶ Bu vaizler, âlinilerin dili Arapça yerine ye-

¹⁴ Joseph Williams McPherson, *The Mould of Egypt* (Kahire, 1941).

¹⁵ Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l’Islam mahgrebin* (Paris, 1954), s. 260.

¹⁶ Sir Thomas Arnold, *The Preaching of Islam* (1896; tekrar basım, Lahor 1956), hâlâ üstün bir giriştir.

rel dilleri de kullanmışlardır ve bu nedenle edebî araçlar olarak Türkçe, Urduca, Sindi ve Pencabi gibi dillerin çok erken bir dönemden başlayarak gelişmesinden büyük ölçüde sorumludurlar. Peygamber'e saygı göstermeyi öğretmişlerdir; ve onlar sayesinde İslamın kurucusu, sayısız halk şarkısının kanıtlağığı gibi Endonezya'dan Doğu ve Batı Afrika'ya kadar derin bir saygı uyandıran tarihsel bir kişi değil, tarih üstü bir güç olarak, tasavvufi ve mitolojik efsaneler örtüsüyle sarmalanmıştır.

Süfi tarikatlarının çoğu belli halk tabakalarıyla özdeşleştirilir. Hatta modern Türkiye'de, 1925'te tarikatların dini faaliyetlerinin yasaklanmasından sonra bile eski bîatların hâlâ geçerliği olduğu görülür: Şaziliye tarikatı esasen orta sınıflara çekici geliyordu; Mevlevilik Osmanlı padişahlarına yakındı ve aynı zamanda, sanatçıların, dinsel musikinin, şiir ve güzel sanatların tarikatıydı; buna karşın kırsal nitelikli Bektaşiler ise Yeniçerilerle bağlantılıydı ve tipik bir Türk halk edebiyatı oluşturmuşlardı (bkz. Bölüm 7). Soylu Sühreverdiye ile Kâdiriye'nin bir kolu olduklarını iddia eden ve tam fakirliği uygulayan Fas'taki dilenciler tarikatı Heddâve bir karşıtlık oluşturabilir.¹⁷ Tarikatların kollarına ve küçük fırkalarına her yerde rastlanır. J. Spencer Trimingham, tâife sisteminden söz eder; bu kolların her biri, pir-i tarikatın bereketini veya aile bereketini ve özel öğretileri sıkı sıkıya korumaya çalışmışlardır. Kuzey Afrika, özellikle de Fas, bunun iyi bir örneğidir. Doğaldır ki bu şartlar altında tarikatlar, kurucularının sahip olduğu kabul edilen yüksek ruhanilik düzeyini nadiren koruyabiliyorlardı. Ancak, günümüzde bile ara sıra, kendi tarikatlarının yerleşik gelenekleri içinde, yüksek manevî mertebelere yükselen ve Batılı bilginlerin ve laiklerin arasında tarikatlara karşı yeni bir ilginin doğmasına aracı olan kimi şahsiyetler görülebilmektedir.

¹⁷ René Brunel, *Le monachisme errant dans l'islam Sidi Hedi et les Heddâwa*, (Paris, 1955), Kuzey Afrika'daki dış görünüşleri itici olan bir dilenciler tarikatını ele alır.

EBÛ SAİD B. EBİ'L-HAYR¹⁸

Müritleri için başlangıç aşaması olarak bir riyazet usulü hazırlayan ilk sûfi, Süleimî'den el almış ve velilerle dolu Horasan'ın Mayhana [Mihna] şehrinde 967'de doğmuş olan Ebû Said b. Ebi'l-Hayr'dır. Merv ve Serahs'ta ilahiyat okuduktan sonra, manevi yola girmişti; rivayet odur ki kendini tümüyle "Allah" sözüne adanmış ve yedi yıl –aralarında *salât-ı mahlûbe*'nin, yani bir kuyuda veya benzer bir karanlık yerde baş aşağı asılı halde Kuran okuma ve dua etmenin de bulunduğu– çok çetin bir riyazet hayatı yaşamıştır. Söz konusu uygulamanın, daha sonraki kimi Hint-Müslüman velilerince de yapılması, bunun yoga kaynaklı olabileceği düşüncesine yol açmıştır; ancak Horasanlı Ebû Said gibi eski bir tanık böyle bir fikrin aksini iddia ediyor gibi görünüyor.¹⁹ Ebû Said zühtte, özellikle de aptese aşırı bir gayret göstermiştir; sûfi biraderlerinin hizmetinde, kendini alçaltma konusunda sınır tanımazdı. İnsanlar önce ona hayran kalıyorlar sonra da onu terk ediyorlardı; o menkıbevi kırkınıcı yaşa geldiğinde tam aydınlanmaya [işrâk] ulaştı. Kırk yaşından sonra sadeliği bıraktı ve kendisine verilen tüm parayı, sûfi dostlarını ağırlamak için harcadı; iyi beslenmek bir deri bir kemik kalmış ziyaretçinin hoşuna gidiyor ve bir hayli kilo alıyordu. Yoğun bir manevi neşeye daldı ve neşe saçan şükürünü ihvanıyla paylaşmaya çalıştı.

Ebû Said hiç hacca gitmemişti. Kendisine atfedilen bir söze göre, günde birkaç kez Kâbe'nin kendisine geldiğini ve başının çevresinde dönerek kendisini tavaf ettiğini iddia eder; böyle bir iddia, kemâle eren kişiyi artık zahiri ibadetlerin hiçbir şekilde bağlamadığını düşünen başka sûfilere de atfedilmiştir. Ebû Said'e göre, "Tasavvuf, perişanlık içinde azamet, fakirlik içinde zenginlik, kölelik içinde efendilik, açlık içinde tokluk, çıplaklık içinde giyiniklik, tutsaklık içinde özgürlük, ölüm içinde hayat ve acılık içinde tatlılıktır.... Sûfi, yaptığı her şeyin Allah'ın hoşuna gitmesi için Allah'ın yaptığı her şeyden hoşlanan kişidir" (N 549). Sûfi böyle bir duruma, elbette tüm belaların en büyük kaynağı olan kendi benliğine kulak vermekten vazgeçip Al-

¹⁸ Bkz. Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (1921; tekrar basım, Cambridge, 1967), böl. 1; alıntılar bundandır.

¹⁹ *Salât ı mahlûbe* hakkında bkz. Khaliq Ahmad Nizami, *The Life and Times of Fârid Ganji i Shahr* (Aligarh, 1955), s. 179. Johann Karl Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alî i Hamağâni* (Leiden, 1962). Bu kitapta, Hemedani'nin başı üstünde durarak tefekkürü daldığı yazılıdır.

lah sevgisi ve şevkiyle dolunca erişilebilirdi. Ebü Said, bir köylünün şöyle iç geçirdiğini işitmişti:

Allah, dünyayı yarattığı zaman, bir mahluk yaratmasaydı da doğudan batıya, yerden göğe kadar her yeri darıyla doldursaydı; sonra bir kuş yaratsaydı, bu darıdan her bin yıl da bir tane yemesini buyursaydı. Bundan sonra bir insan yaratıp kalbinde tasavvufi şevk ateşini tutuştursaydı ve bu kuş dünyada tek bir darı tanesi bırakmayınca kadar hedefine ulaşamayacağını söyleseydi ve insan o zamana kadar bu aşk ateşiyle yanıp tutuşsaydı; düşünüyorum da gene de çabucak geçip giden bir şey olurdu bu. (ns 18*)

Allah zatını, sūfilere sevecen ve şefkatli biri olarak gösterir; sūfi önce kendisini Allah'tan uzak tutan şeyleri ortadan kaldırmalı, sonra da ihvanını teselli etmelidir. Ebü Said'in gözünde kerametler pek değerli değildi; "Her kim tümüyle Kerim olan Allah'a aittir, onun eylemlerinin tümü keramettir" (ns 66) diye düşünüyordu. Ona, kâmil veliler hakkında şu sözleri söyleten yine aynı tutumdur: "Gerçek veli halkının arasına girer çıkar ve onlarla birlikte yer ve birlikte uyur; pazarda mal alır mal satar; cemiyet ilişkilerine girer, ama tek bir an dahi Allah'ı unutmaz" (ns 55). Bu ideal daha sonraları Nakşebendî mutasavvıflarınca *halvet der-encümen*, 'halkın arasındayken tümüyle Hakk'la olmak' şeklinde tanımlanmıştır; kâmil mutasavvıfın murakabesi, artık herhangi bir zâhiri olayla ya da uğraşla rahatsız edilemez veya değiştirilemez.

Ebü Said müritlerini bir araya toplayarak bir tekke kurmuşsa da aslında bir tari kat kurmamıştır. Müritleri için on kural koymuştu; bu kurallar, Müslüman toplum hayatının ideallerini kapsadığı için, sonraki dergâh kurucularının çoğu tarafından örnek alınmıştır.

1) Mürit giysilerini temiz tutmalı ve daima aptesli olmalıdır. (Bu kural aslında

* Bu alıntı *Manıkû't Tayr*'da da yer alıyor:

"İhtiyar bunu duyunca dedi ki: Ey Ebü Said, şu yeryüzünden yüce arşa kadar, Bütün âlemi buğdayla doldursalar...

Hatta bunu bir kere değil de yüzlerce defa, daimi olarak yapıp dursalar, Sonra bir kuş olsa da binlerce sene içinde bir tek buğday yese,

Yedikten sonra uçsa, bütün âlemi gezip dolaşsa.... Böyle böyle o buğday yığını bitse....

İşte insanın canı, bu kadar uzun bir müddet içinde Allah tapısından bir koku duysa, bu zaman bile, ey Ebü Said, pek azdır." (MT 2:95-96) çn.

- her Müslüman için geçerlidir; çünkü aptessiz Kuran okuyamaz ve herhangi bir ibadette bulunamaz; aptessiz ölürse öteki dünyada cezalandırılır.}
- 2) Kutsal bir yere dedikodu için oturulmamalıdır. (Camiler sık sık, cemaatin oturup sohbet ettiği toplantı yerleri olarak kullanılmıştır; kadınlar mezarlık ziyaretine yalnızca dua etmek için değil, oturup çene çalmak için de gitmekten hoşlanırlardı.)
 - 3) Namaz, cemaatle birlikte, özellikle taliplerle birlikte kılınmalıdır. (Cemaatle namaz kılma zorunluluğu yalnızca cuma namazı için geçerliyse de, Müslümanlar, cemaatle namaz kılmanın sevabının daha fazla olduğuna inanmışlardır.)
 - 4) Vitir namazı tavsiye edilmiştir. (Söz konusu namaz Kuran'da da tavsiye edilmektedir ve ilk zahitlerin uygulamaları da bu yöndeydi. Daha sonraları namazın ardından sabaha karşı tefekküre dalınmıştır; bu, söz konusu kuralın bir uzantısıdır.)
 - 5) Mürit şafak vakti tövbe etmelidir. (İstiğfar duası denilen bu dua çok eskiden beri zikir olarak kullanıla gelmiştir.)
 - 6) Gün ağarırken Kuran okunmalı ve güneş yükselene kadar konuşmaktan kaçınılmalıdır.
 - 7) Mürit, akşam ile yatsı namazı arasında zikirle meşgul olmalıdır ve özellikle şeyhi tarafından kendine verilen virdi zikretmelidir.
 - 8) Süfi yoksulları, muhtaç durumdakileri hoş karşılamalı, onlara bakmalıdır.
 - 9) Mürit, başka bir kişi kendisine katılmadan tek başına yemek yememelidir. Yalnız yemek hoş görülmez ve câiz değildir; ev sahibinden daha aç olabilecek bir biradere küçük bir lokma vermek bile çok takdir edilir.
 - 10) Mürit izin almadan ortalıktan kaybolmamalıdır. (Ns 46).

Ebû Said, mürit doğru bir şekilde yönlendirilmediğinde, tasavvuf yolunda karşılaşacağı tehlikelerin gayet farkındaydı (son kuralın nedeni de buydu). Vecd haline geçmek üzere semâ etmek, görünüşe bakılırsa onun zamanında çok popülerdi; ona göre semâ, aslında dervişlerin şehvet duygularını dağıtmanın pratik bir aracıydı; aksi halde daha tehlikeli dikkat dağıtma yollarına başvurabilirlerdi.

Ebû Said'in adı genellikle İran tasavvuf şiirinin ilk örnekleriyle birlikte anılır, daha doğrusu anılırdı. Tasavvufi düşüncenin bir aracı olarak kullanılan *a a x a* kafiye düzenine sahip rubailer yazdığı iddia edilir. Ancak eskiden onun olduğu söylenen rubailerin hiçbirinin aslında ona ait olmadığından tamamen emin olabiliriz; kendi ifadesine göre, –daha sonraları çok popüler olan– bu tarzdaki şiirlerin yazarı, aşkla

sarhoş hocası Bısr b. Yâsîn'di.²⁰

Popüler bir vezin ölçüsü [*dübeyti*] içinde ve konuşma diliyle [Farsçanın Lur lehçesi] Rubai tarzında yazılmış ilk tasavvufi şiirlerin gerçek temsilcisi, Baba Tahir'dir; onbirinci yüzyılın ilk yarısında Hürremâbad'da ölmüştür.²¹

Ebû Said 1049'da vefat etti. Ölüm döşeğindeyken hırkasını, henüz doğmuş Ahmed-i Cem Zendeplile verdiği söylenir. Ahmed-i Cem, neredeyse her açıdan Ebû Said'in tam tersi olan İranlı bir veliydi: haşin, tasavvufi gücüyle böbürlenen, insanları sevmeye değil tövbeye çağıran ve manevi gücünü çoğunlukla oç almak ve cezalandırmak için kullanan birisiydi.²²

Ebû Said'in türbesi Mayhana'nın 1180 dolaylarında vahşi Oğuz boyları tarafından fethi sırasında yıkılmıştır. O tarihlerde ilk gerçek tarikatlar, yani Sühreverdîye ve Kâdiriye doğmuş bulunuyordu; bu tarikatlar bugün bile İslam âleminin büyük bir bölümünde etkilidir.

İLK TARİKATLAR

Sühreverdîye tarikatının kurucusu Abdülkâdir Ebû Necib es-Sühreverdî (ölm. 1168),²³ İmam Gazâlî'nin küçük kardeşi Ahmed Gazâlî'nin müridiydi. Sühreverdî, çeşitli İslam ülkelerinin dillerine çevrilmiş, çoğu zaman örnek alınmış klasik bir yapıt olan ve tasavvufi eğitimde en çok okunan kitaplardan biri *Âdâbü'l-Mürîdîn*'in (*Müritlerin Âdâbı*) yazarıdır.

Ondan daha etkili olan bir kişilik de biraderinin oğlu Şihâbeddîn Ebû Hafs

²⁰ Hermann Ethé, "Die Rubâ'îs des Abû Sa'îd ibn Abülchair," *Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften, philologisch historische Klasse*, 1875, 1878.

²¹ Bkz. Jan Rypka, *History of Iranian Literature* (Dordrecht, 1968), s. 234, Baba Tahir hakkın dadır.

²² Vladimir Ivanow, "A Biography of Shaykh Aḥmad-i Jām," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1917; Fritz Meier, "Zur Biographie Ahmed i Gām's und zur Quellenkunde von Gām's *Nafahātu'l uns*," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 97 (1943); Heshmat Moayyad, *Die "Maqāmāt" des Ġaznawī, eine legendäre Vita Aḥmad i Gāms, genannt Zandapīl, 1049-1141* (Frankfurt, 1958).

²³ Hellmut Ritter, "Philologica IX: Die vier Suhrawardī," *Der Islam* 24 25 (1935-36), burada bahsedilen iki Sühreverdî ile Şeyhü'l İşrak'a değinir; bkz. bu kitabın 6. bölümü.

Ömer es-Sühreverdî (1145-1234) idi; amcası tarafından eğitilmiştir ve tasavvuf nazariyeleri hakkındaki risalesi *Avârifü'l-Maârif** [*Manevî Bilgilerin Faydaları*] –kısmen özgün Arapça, kısmen de çeviridir– amcasının kitabından çok daha yaygın bir şekilde okunmuştur ve Hint medreselerinde tasavvuf derslerinin temel yapıtlarından biri olmuştur.²⁴ Bunun, Sühreverdîye tarikatının etkisini artırdığı ve tarikatın kısa süre içinde Hindistan'a yayıldığı kesindir.

Ebû Hafs Ömer siyasal bir kariyere de girişmiştir; Abbâsi halifesi Nâsir Lidinilah'ın, Abbâsiler'in bu son girişimci üyesinin, İslam ülkelerindeki durgun manevî hayatı canlandırmayı düşlediği ve Moğol tehdidine karşı Müslüman hükümdarları birleştirmeye çalıştığı bir dönemde şeyhü's-şüyûh [şeyhlerin şeyhi], yani Bağdat'ın resmi şeyhi oldu. Ebû Hafs, Mısır ve Suriye'nin Eyyübi hükümdarlarına halifenin elçisi olarak gittiği gibi Anadolu Selçuklularına da elçi gitmiştir; Selçuklu iktidarı –Sühreverdî'nin ziyaretini izleyen yıllarda, tasavvufî ve dîni hayatın yeni merkezi haline gelen– gelişmiş başkentleri Konya'da zirvesine ulaşmıştı. Ebû Hafs Ömer'in, yönetici sınıflarla dostça ilişkileri, daha sonraki yüzyıllarda Hindistan'daki takipçilerinin tutumunu da belirlemiştir; bunlar genellikle dünyanın zaruretlerine karşı daha açıktılar ve siyasal katılımı kabul etme konusunda başka tarikatlardaki biraderlerinden daha hevesliydi.

Ebû Hafs Ömer, fütüvvet ideallerini canlandırma fikirlerini yayma konusunda halifeye yardım etmiştir; Nâsir'in, fütüvvet teşkilatını kısmen Sühreverdî'nin öğretilerini yaymak amacıyla kurduğu bile öne sürülmüştür.²⁵ Halife, fütüvvet denilen hareketi tamamen pratik amaçlarla kurumsallaştırmıştı ve bu hareket tasavvufla yakından ilişkiliydi. Kendisine bağlılıklarının simgesi olan 'fütüvvet libası'nı ve tacını giymeyi, komşu Müslüman hükümdarların hırka giyme töreni olarak kabul etti.

Aslında fütüvvet fikri tasavvufun başlangıcına dek uzanır. *Fetâ*, cömert ve sadık 'genç,' 'yiğit delikanlı'dır. Kuran'da Yedi Uyurlar'a [Ashab-ı Kehf] *fityan* denir (*fityan*, *fetâ*'nın çoğuludur ve Kehf Suresi'nin 10. ayetinde ["yiğit gençler" olarak] geçer).

* Türkçesi: *Avârifü'l Meârif*, Gerçek Tasavvuf, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., Ankara, 2001.

²⁴ *'Awârif al ma'ârif* (Bulak, H. 1289/1892 93), Gazali'nin *Ihya'sının* derkenarında. H. Wilberforce Clarke, çev., *The "Awârif ul Ma'ârif" written in the thirteenth century by Shaikh Shahâ bu'd Din Umar bin Muhammad i Suhrawardi* (1891, tekrar basım, New York 1970), Arapça metnin Farsça çevirisinden.

²⁵ Herbert Mason, *Two Medieval Muslim Statesmen* (Lahey, 1971), s. 124.

Hallac bu terimi, mutlak sadakatları ve sözlerine bağlılıklarıyla üstün olanlar için, özellikle de savlarına sadık kalan Iblis ile Firavun için kullanmıştır. Ancak bu terim genel olarak Ali b. Ebû Talib'le ilişkilendirilmiştir: "Ali'den başka fetâ, Zülfikâr'dan başka kılıç yoktur."²⁶

Terimin Farsçadaki karşılığı olan *civanmerd*, velayetnamelerde pek çok süfi için, çoğunluk da samimi Melâmetiler arasında sayılanlar için kullanılmıştır. Bu bağlantı gayet inanılırdır ve Melâmetiye üzerine bir risale yazmış olan Sülemî, fütüvvet üzerine de bir risale yazmış ve bu risalede gerçek fetanın 212 tanımını vermiştir. Kuşeyrî *Risâle*'sinin özel bir bölümünde fütüvveti ele alıp işlemiştir. "Fetâ, hasmı bulunmayan kimsedir ... sofrasında bulunan veli ve kâfir arasında fark görmeyendir ... bu ahlaki vasıf (fütüvvet) kâmil manasıyla Resulullah'dan başkasında tecelli etmemiştir. Kıyamet günü bütün insanların 'nefsim, nefsim... Ben, ben...' diyecekleri bir zamanda O 'ümmetim, ümmetim...' diyecektir." (KUŞEYRÎ 103 [306-307]). İbn Arabî'nin fetâ tanımını genel olarak kabul etmek mümkündür: Fetâ, büyüklerine saygı gösteren, küçüklerine veya kendinden alttakilere merhamet eden ve akranlarını kendisine yeğleyen kişidir. Tasavvufun *îsâr* [fedakârlık], başkalarını kendine yeğleme ideali, fütüvvet kavramında mükemmelliğe ulaştırılmıştır. Onüçüncü yüzyıl başlarında Nâsır bir kez daha bu fikirleri canlandırmaya çalıştı; ancak fazla başarılı olamadı. Yine de fütüvvet grupları Yakınoğru'nun çeşitli yerlerinde var oldular ve buralarda toplumsal hayatın önemli bir etkeni oldular. Türkiye'de, yalnızca saygın meslek sahibi temiz kişilerin üyeliğe kabul edildiği bu türden ahi grupları, fütüvvet ideallerini sonraki yüzyıllar boyunca korumuşlardır; Kuzey Afrikalı gezgin İbn Battuta (ölm. 1368), seyahatnamesinde, Anadolu'daki bu misafirperver kardeşlik toplulukları tarafından ne kadar iyi karşılandığını anlatır. Onlardan, ondördüncü yüzyılda Ahi Evran'ın "sosyalist" hareketi gibi cemiyetler türemiştir; fütüvvet teşkilatıyla loncalar arasındaki ilişkiler, farklı sonuçlarına karşın çeşitli kereler inceleme konusu olmuştur.

Amca Sühreverdî'nin kendi tarikatını kurduğu sıralarda, Bağdat'taki bir Hanbeli

²⁶ Franz Taeschner, "Das futüwa Rittertum des Islamischen Mittelalters," *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde*, ed., Richard Hartmann ve H. Scheel (Leipzig, 1944), ve bu konuda daha birçok makale. Bkz. Taeschner'in makalesi *futuwwa*, *Encyclopedia of Islam* içinde, 2. basım, Claude Cahen'in notlarıyla. Abdülbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları* (İstanbul, 1952).

vaiz, vaazları ve nasihatlarıyla geniş bir mümin kitlesini kendine çekmekteydi; bununla birlikte eserlerinde, çağdaşlarının sözünü ettikleri yüce tasavvufi hallerden pek bir iz görülmez. Bu zahit vaiz, muhtemelen İslam âleminin en popüler velisi, Hazar Denizli Abdülkâdir Geylânî'ydi* (1088-1166); adı, pişmanlık ve tasavvufi korkunun sert ve ciddi temsilcisi imajına pek uymayan sayısız menkıbeyle kuşatılmıştır.²⁷ İbn Akil'den Hanbeli fıkhı eğitimi almış ve hırkasını hocasının meslektaş ve ilk Hanbeli medresesinin kurucusu Muharrimî giydirmiştir; söz konusu medrese ondan müridine miras kalmıştır.

Abdülkâdir'in Bağdat'taki türbesi, özellikle, tarikatın ondördüncü yüzyıl sonlarında girdiği Hint-Pakistan altkıtasından gelen dindar Müslümanlar için hâlâ bir ziyaretgâhtır. Çoğunlukla haftalarca kalan bu ziyaretçiler, ellerinde küçük süpürgelerle türbeyi süpürerek etrafında dolanırlar; bir velinin eşigini süpürmenin büyük sevap kazandırdığına inanırlar. Bir şair, maşukunun bastığı yeri kirpikleriyle süpürdüğünü terennüm edebilir ya da modern bir Türk kadını gerçek süpürme hareketini modernleştirip basitleştirerek, Ankara'nın yerel velisi Hacı Bayram Veli'nin kapısına bir süpürge bırakmakla yetenebilir.

Abdülkâdir'in ünü kısa bir süre içinde inanılmaz boyutlara ulaştı. Kendisine 'dini canlandıran' anlamında *Muhyiddin*, denir. Hoş bir menkıbede anlatılanlara göre, Abdülkâdir, yolda bitkin ve hasta bir halde yatan zayıf ve yoksul birine yardım etmiş, [onu yattığı yerden doğrultmuş,] biraz yiyecek içecek vermiş ve onu adeta yeniden canlandırmış, adam kendisini Abdülkâdir'e "İslam dini" olarak tanıtmış; bundan dolayı bu unvanı almış (N 519 [727-28]). Tuhaf gibi görünen bu menkıbe, takipçilerinin, hocaları Abdülkâdir'e karşı duydukları hayranlığı yansıtır. Mümkün olan en yüksek mertebeye erdiğini iddia ettiğine dair birtakım sözler atfedilmiştir kendisine. *Nefahatü'l-Üns*'ün yazarı, büyük veliyi çok över; Yâfî'ye göre Tlemsenli Ebü Medyen batının şeyhi iken, o doğunun şeyhidir. Bununla birlikte Ebü Medyen, Geylânî'nin ünlü, "Ayağım bütün veli kulların boynu üstündedir" (N 527 [737-38]) sözünü manevi o-

* Abdülkâdir Geylânî Hazar Denizi'nin güneyindeki Gilân eyaletine bağlı Neyf köyünde doğmuştur. İsmi farklı dillerde farklı telaffuz edilmektedir: Arapçada Cili, Farsçada Gili ve ya Gilânî, Türkçede Geylanî. Yakınlarda hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında bir kitap yayımlanmıştır; bkz. Dilâver Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999 çn.

²⁷ Walter Braune, *Die "Futūḥ al-ğâib" des 'Abdul Qâdir* (Berlin ve Leipzig, 1933), Geylânî'nin temel eserinin çevirisini içerir; *Fütūḥ*'un İngilizceye çevirisini M. Aftâb ud Dîn Aḥmad yapmıştır (Lahor, t.y.).

larak duymuş ve Bağdatlı velinin üstünlüğünü kabul ederek hemen boyun eğmiştir.

Ciddi Hanbeli vaizden (kusursuz bir zahit olmadığı, kırkdokuz oğlu olmasından bellidir!) İslam âleminin her yanında derin saygı gösterilen bir velilik örneğine nasıl geçildiğinin tatmin edici bir açıklaması hâlâ yok. Abdülkâdir Geylânî'yi öven ve rabîü'l-âhır ayındaki yıldönümünde okunan şiirler, halkın bu şeyhe beslediği büyük hayranlığı gösterir; Türklerin onaltıncı yüzyıla ait bir türküsü, onun "Kuran'ı her gece tek ayak üstünde hatmettiğini" doğrular.²⁸ *Gavs-i Âzam*, "Yardımcıların En Büyüğü" ve *pîr-i dest-gîr*, 'elinden tutan pîr'dir. Türk halk şairleri şöyle övünürler:

Arısının balıyım,
Bahçesinin gülüyüm,
Bağının bülbülüyüm,
Pirim Abdülkâdir'in!²⁹

Eski Sind türkülerinde, manevi âleminin, onun nasibiyle Delhi'den İstanbul'a kadar nasıl ülke ülke, kent kent yayıldığı anlatılır. Sir Richard Burton, 1850'lerde yazdığı bir yazısında, Sind'de Geylânî adı verilen yaklaşık yüz ulu ağaç olduğunu söyler.³⁰ Bu ağaçların her birinde, düşmanlara ve hastalığa karşı adanan bazı adakların gereği olarak bir direk ve bir sancak asılıymış. Velinin ruhuna yoksullara helva dağıtılır ve ağaçların meyve ve yapraklarına sığırların bile dokunmasına izin verilmezmiş. *Gavs Bahş*, 'yardım bahşeden' gibi ona Sind'de ve Belucistan'da verilen özel adlar, halk arasında ne kadar sevildiğini gösterir. Aslında, halkın dini inançlarında Geylânî, cinlerin efendisi olmuştur ve Mağrip'teki pek çok perili mağara ve kutsal yer bu tapıma aittir. Batı Afrika'nın Müslümanlaştırılmasında da belirleyici etkisi olmuştur.

Abdülkâdir Geylânî ile hemen hemen çağdaş ve Irak'ta yaşayan bir kişi de, Kâdiriye tarikatından daha ayrıksı olan bir tarikatın kurucusu Ahmed er-Rifâî'ydî; Rifâiye dervişleri yüksek sesle yaptıkları zikirden dolayı [Batı'da] İnleyen Dervişler olarak bilinirler. Canlı canlı yılan yemek, yaralanmaksızın kendilerini kılıçla kesip şişlerle delmek ve gözlerini dışarı çıkarmak gibi tuhaf kerametleriyle ün salmışlardır. Câmî bu "sapmalar"dan söz ederken, "Bunları ne şeyh ne de onun samimi mü-

²⁸ William Hickman, "Eshrefoghlu Rumi: Reconstitution of His *dîwân*" doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1972, no. Y 21*.

²⁹ A.g.y., no. K 9*.

³⁰ Sir Richard Burton, *Sind and the Races That Inhabit the Valley of the Indus* (Londra, 1851), s. 177.

ritleri tanırlardı. Şeytan'dan Allah'a sığınırız!" (N 532 [742-43]) diye seslenir.

Yüzyıl sonra –Irak'taki İslam kültürü Moğollar tarafından yok edildiğinde– Mısır, tasavvufi tarikatların merkezi oldu. Tantalı Ahmed el-Bedevî (ölm. 1278)³¹ yandaşlarının büyük bir kısmını Mısır'ın kırsal nüfusundan toplayan bir tarikat kurdu; ancak ortaçağın sonlarında iktidardaki Memlük hanedanının kimi üyelerini de kendine çekebilmiştir. Sultan Hoşkadem'in karısı 1466'da Bedeviye tarikatının kızıl sancağına sarılarak gömülmüştür,³² ve onbeşinci yüzyıl boyunca Tanta'daki şöenlere sık sık Memluk subay ve askerleri de katılmıştır (bu, heyecan arttıkça bazen kargaşaya da yol açmıştır). Genç Mısırlı yazar Abdülhakim Kâsım'ın bir romanı, Tanta'da Sidi Ahmed'e gösterilen derin saygı etrafında odaklanmıştır ve bu kökleri derinlere uzanan tapımın toplumsal ve psikolojik arka planının canlı bir tasvirini yapar.³³ Tarikatın en dikkat çekici temsilcisi, Mısır'ın en son büyük mutasavvıfı Şarânî'dir (ölm. 1565); edebi mirası sonraki süfi düşüncesinin tipik bir ifadesi olarak ilginçtir.³⁴

Bedeviye, kırsal alana özgü hatırı sayılır miktarda İslam öncesi geleneği benimsemiş olan bir tarikattır. Kutlamaları Kıpti güneş takvimine göre düzenlenir ve bu nedenle Nil'le ve Nil'in taşmasıyla ilintilidir; böylece eski bereket ayinleri bu tapım içinde özümsemiştir. Bedeviyenin hiçbir zaman kendi vatanının sınırlarını aşama masının nedeni budur, tıpkı aynı ülkede Ahmed'in çağdaşı Ahmed ed-Desüki tarafından kurulan tarikatın da ülke sınırlarını aşamaması gibi.

Ne var ki hemen hemen aynı dönemde Mısır'da doğan başka bir tarikat, önce İslam âleminin batısında, daha yakın tarihlerde de Avrupalılar arasında geniş bir alana yayıldı ve çok sayıda taraftar çekti. Bu tarikat Şâziliyedir; her ne kadar şeyhlerinin tutumu İslam dünyasının doğusunda ortaya çıkan tarikatların en azından bazılarında bulunan duygusal yaklaşımdan hayli farklıysa da (bunun bir istisnası Nakşbendi yedir, bazı yönlerden Şâziliyeye yakındır), tasavvufi hayatın önemli bir yanını yansıtır. Müslüman Batı'daki süfilere bu daha ağırbaşlı tutumu, muhtemelen Mekkarî-

³¹ Bkz. Ignaz Goldziher, "Aus dem muhammedanischen Heiligenkult in Aegypten," *Globus* 71 (1897); Enno Littman, *Ahmed el Bedawi, Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen* (Mainz, 1950).

³² Abū'l-Mahâsin Ibn Tağrîbirdî, *An nuğûm az zâhira fi mulûk Mişr wa'l Qâhira*, ed., William Popper, 8 cilt (Berkeley, 1908 36); 7:809, bkz. Schimmel, "Sufismus," *Festschrift für W. Caskel*, içinde, ed. Gräf, s. 277.

³³ 'Abdu'l-Ĥakîm Qâsım, *Ayyâm al insân as-sab'â* (Kahire, 1971).

³⁴ Bkz. Trimmingham, *Sufi Orders*, s. 220-25, Eş Şarânî hakkındadır.

nin (ölm. 1631) oldukça haksız yere söylediği sözlerinin nedenidir: "Taraftarlarını çalıştırmaktan vazgeçiren ve onları dilenmeye teşvik eden ve Doğu'da geçerliliğini sürdüren fakirlik, bizce çok korkunç bir sorun."³⁵ Tarikat, öğretileri Heddâveli dilenciler tarikatı da dahil olmak üzere birtakım Mağribî tarikatlarda yaşayan Fashî mutasavvıf Abdü's-Selâm b. Meşîş'in müridi Ebü'l-Hasan Ali eş-Şazilî çevresinde billurlaştı. Gelenek, onun vasıtasıyla Tlemsen'in koruyucu velisi Ebü Medyen'e (ölm. 1126) kadar uzanır.

Ebü'l-Hasan, Tunus'tan geçerek İspanya'dan İskenderiye'ye gitti; buraya yerleşti ve Bağdat'ın yıkıldığı ve Abbâsi hilafetinin sona erdiği yıl olan 1258'de öldü. Her ne kadar görünüşte kesinlikle bir entelektüel değilmişse de, insan ruhunu kavrama konusunda olağanüstü bir yeteneğe ve derin tasavvufî bir ateşe sahipti; bunu tarikatın üyelerine de aktardı. Şazilî, diğer şeyhlerden farklı olarak (Nakşbendîyenin sonraki hallerine benzer bir şekilde) ne züht ya da uzlet hayatının gerekliliğini vurgulamıştı ne de sesli zikrin özel biçimlerini teşvik etmiştir. Tarikatın her üyesinden, görevleri sırasında, tarikatın ruhunu kendi hayatında ve kendi çevresinde gerçekleştirmesi beklenmiştir. Şaziliye süfîlerinden dilenmeleri beklenmemiş veya fakirlik desteklenmemiştir; tersine, onördüncü ve onbeşinci yüzyıl Mısır kaynakları, Kahire sokaklarını dolduran diğer süfîlerin bazılarıyla hayli çelişecek şekilde bu tarikatın üyelerinin kılık kıyafetinin düzgünlüğünden söz eder. Şaziliyenin tümüyle gelişmiş bir tasavvufî kuramlar sistemi de yoktur. En ayırıcı özelliği, bir Şazilî'nin daha ezelden tarikatının üyesi olacağına tayin edildiğinden emin olması ve manevî hiyerarşinin başı olan kutbun daima bu tarikattan çıkacağına inanmasıdır.³⁶

Ebü'l-Hasan geride pek az yazılı malzeme bırakmıştır; ne var ki manevî eğitim amacıyla mektup yazma eğilimi kimi ünlü taraftarlarınca örnek alınmıştır. *Hizbül Bahr* adı altında kaleme aldığı büyük münacatı en sevilen ibadet metinlerinden birisi olmuştur; görünüşe bakılırsa İbn Battuta uzun yolculuklarında ondan başarıyla ya-

³⁵ *Analecta* I:135, Ignaz Goldziher ve Joseph de Somogyi, "The Spanish Arabs and Islam," *Moslem World* 4, no. 1. (1964): 37 içinde anılmıştır.

³⁶ Şaziliye hakkında Arapça bazı kitaplar yayımlanmıştır, bunlardan Abdül Halim Mahnûd'un bir çalışması tarikatı konu alır; Ali Safî Hüseyin'in kitabı ise Mısır'da onördüncü yüzyıl mutasavvıflarının şiiri hakkındadır. Şaziliye'nin kuranları konusunda bkz. Edward Jabra Jurji, ed. ve çev., *Illumination in Islamic Mysticism* (Princeton, 1938 ve Jurji, "The Illuministic Sufis," *Journal of the American Oriental Society*, 1937 (İşrakîye okulu aracılığıyla İbn Masarrâ'dan eş Şazilî'ye).

rarlanmıştır.

İranlı mutasavvıf şairlerin tımtıraklı ve cezbeli şarkılarına alışkın bir tasavvuf öğrencisi, Şazilî kaynaklarda, Bağdat'a özgü bir eğilim olan belirli bir ağırbaşlılık bulur. Bu, tarihinin üyelerinin ilgisini çeken İslamın başlangıç döneminin hoş bir psikolojik incelemesi olan Muhasibî'nin *Kıtabü'r-Riâye*'si, Mekkî'nin *Kütü'l-Kulûb*'u ve Gazâlî'nin *İhyâ Ulûmî'd-Dîn*'i gibi kaynaklardan anlaşılabilir. Bu ağırbaşlılık da tarihinin iki üstadının, tasavvuf tarihinin sonraki iki seçkin kişisi olan, İbn Atâullah İskenderânî ile Rondalî İbn Abbâd'ın yazılarında görülür.

Ebü'l-Hasan eş-Şazilî öldüğünde, Ebü'l-Abbâs el-Mürsî (ölm. 1287) onun halifesi oldu; onun yerine de Tâcüddîn İbn Atâullah (ölm. 1309) geçti. İbn Atâullah, Şaziliye'ye, klasik yapıtı *Letâifü'l-Minen*'i ve dört kısa risale ile birkaç münacatın ardından gelen 260 kısa özdeyişin yer aldığı bir toplam olan onikinci ve onüçüncü yüzyıl tasavvufunda yaygın bir tarzdır bu *Hikem*'i kazandırmıştır. Bu özdeyişler, Şaziliye ideallerinin en güzel ifadeleri olarak kabul edilir ve sofu müritler bu düşünceyi, namazda Kuran'dan başka bir metnin okunmasına izin verilmiş olsaydı kesinlikle *Hikem* okunurdu diyerek dile getirmişlerdir. Père Nwyia'nın İbn Atâullah hakkında çok dokunaklı bir şekilde söylediği gibi, "*Hikem*, Nil kıyılarında gösterilmiş tartışmasız en son süfi kerametidir ve bu keramet Şaziliyenin kerametidir ve genişleme araçlarından birisi olmuştur."³⁷

Görece küçük olan bu kitap hakkında yazılmış sayısız yorum mevcuttur; etkisi İslam âleminin merkezinden batıya doğru uzanır; ancak Farsça konuşulan ülkelerde çok daha azdır. Bununla birlikte, onaltıncı yüzyılda Hindistan'ın önde gelen âlimlerinden biri olan Ali el-Muttakî (ölm. 1556) –geniş kabul gören bir hadis derlemesi olan *Kenzü'l-Ummâl*'in yazarı olarak da bilinir– özdeyişleri konularına göre sınıflandırarak *Hikem*'i ve belli başlı yorumlarını yeniden düzenlemiştir. *Hikem*'in veciz bir Arapçayla kaleme alınmış kısa ve dokunaklı ifadeleri, Arapçayı seven herkesi büyüler. Bu özdeyişlerle aktarılan hikmet, büyük ölçüde, klasik tasavvufun ulu üstatlarının sözlerinin ince ince işlenmiş halleridir; yalnızca Cüneyd'in vecizeleriyle değil

³⁷ Paul Nwyia, *İbn 'Atâ' Allâh et la naissance de la confrérie şazilite* (Beyrut, 1972), Şaziliye düşüncesine en iyi giriş kitabıdır ve ayrıca Batılı bilginleri hoşnut edecek, *Hikem*'in notlandırılmış bir çevirisini içerir. *Hikem*'in ilk İngilizce çevirisi 1937'de Singapur'da çıkmıştır: R. le R. Archer, "Muhammadan Mysticism in Sumatra," *Journal Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 15, no. 2. Tuhaf bir tasavvufî bakış açısıyla *Hikem*'in yeni bir İngilizce çevirisi, Victor Danner tarafından yapılmıştır, *İbn 'Atâ'illah's Şüfi Aphorisms* (Leiden, 1973).

aynı zamanda, Hallacî'ninkilerle, –eseri Mısır'da okutulmuş olan– Niffarî'ninkilerle ve tabii ki Gazâlî'ninkilerle benzerlikler taşır. Nwyia, *Hikem*'in temel içeriğini “hem batin hem de zahir olan Allah'ın sırrının diyalektiği” olarak tarif etmiştir. Şu örnek cümleye benzer cümleler klasik fikirlere tam olarak uyar: “Ruhun boşlukları olma saydı manevi yol da olmazdı; çünkü senle O'nun arasında ayağını atabileceğin bir mesafe yoktur”; yol kavramının bir başka ifadesi, daha eski kaynaklardaki *kurb*, ya kınlık hali hakkındaki sözleri anımsatıyor. “Senden Allah'ı ayıran, O'nun aşırı yakınlığıdır.” Zatını gizler; çünkü zahirdir ve nurunun yoğunluğu yüzünden görünmezdir; İranlı mutasavvıflarca da benimsenen ve Rümî'nin yapıtında sık sık yinelenen gözde bir düşüncedir bu.

Şaziliye, kısa süre içinde Kuzey Afrika'ya yayıldı; burada ondördüncü yüzyılda, haklarında pek az şey bilinen farklı isimlere sahip altı tarikat ortaya çıkmıştır. Her halükârda Mağrip'teki tasavvuf, Père Nwyia'nın doğru bir şekilde ifade ettiği gibi *Ihya*'nın etkisi altında gelişmiştir ve Şazilî fikirlere son zaferini, Kuzey Afrikalı tarih felsefecisi Ibn Haldun'un (ölm. 1406) çağdaşı olan Rondalı Ibn Abbâd kazandırmıştır. Ibn Abbâd'ın *Şerhü'l-Hikem*'i, Ibn Atâullah'ın yapıtının batıdaki Müslüman ülkelerde kapsamlı bir şekilde tanınmasını sağlamıştır ve Mağribî tasavvufun farklı kolaları üzerinde de büyük bir etkisi olmuştur.³⁸

Ibn Abbâd, 1332'de İspanya'nın Ronda kentinde doğdu. Merini hükümdarların yönetiminde gelişen Fas ve Tlemsen şehirlerinde eğitim gördü. Salé'de Ibnü'l Esrî'nin gözetiminde bir süre uzlete çekilip tefekkür içinde yaşadıkdan sonra Fas şehrindeki ünlü Karaviyin Medresesi'nin vaizi ve imamı oldu ve 1390'da orada öldü. Kaynaklara göre Ibn Abbâd, Gazâlî ve Ebü Necib es-Sühreverdî'nin tasavvufi eserlerinin ilkeleri ne sıkı sıkıya bağlı sessiz bir insandı; mücerret bir hayat sürmüş gibi görünmektedir. Yıllarca Fas'ın önde gelen bir camisinde vaiz olarak etkin olmuşsa da, vaazları, günümüze kaldığı kadarıyla, pek parlak ve ateşli değildir. Onun ruhunu olduğu kadar psikolojik rehberlik yöntemini de *Şerhü'l-Hikem* ve (ellidört mektupluk) iki mektup toplamından oluşan yazılarıyla kavrayabiliriz. Gerçek zevkten, tasavvufi deneyimden ya da kendinden geçişten ve tarifsiz neşeyi dolaysız “tatmaktan” hiçbir zaman hoşlanmadığını alçakgönüllülükle kabul eder; onu içinde bulunduğu hale sokmuş olan

³⁸ Paul Nwyia, *Ibn Abbâd de Ronda* (Beirut, 1961), büyük Şazilî üstadın derinlemesine bir tahlilidir; mektupları da Nwyia tarafından yayımlanmıştır: “*As rasâ'il aş şugrâ,*” *Lettres de direction spirituelle* (Beirut, 1958).

“bazı tasavvufi eserleri incelemenin” dışında hiçbir bir vecd deneyimi de lütfedilmediği kendisine. Özlemleri her dem biraz daha büyüyen mutasavvıflara cezbeli şarkılarını ilham eden o mahvedici aşk onun ifadelerinde görünmez. Onunkisi, köklerini ruhun derinliklerine salan ve sağlam bir kesinliğe, yakın’e dönüşen sarsılmaz bir imandır. Kendisini her zaman vuslat için can atan bir sevgili gibi değil, Allah’ın celâli karşısında sürekli olarak hiçliğini hissedenden bir *abd*, kul olarak görmüştür. “Allah’ın mekrine düşme korkusuyla tetikte bekleme” onun ibadet hayatında büyük önem taşır; “Allah iyi bir şey verdiğinde, aslında cezalandırmak istiyor olabilir” di; dolayısıyla, insan sürekli tetikte olmalı, taâti ve ibadeti bir an için bile elden bırakmamalıdır. İbn Abbâd’ın, öğretisinde nefse karşı sürekli mücadeleye büyük yer vermesi doğaldır. “Kul ile Rab arasında nefsten başka örtü olmadığı gibi Allah’a da Allah’tan başka visâl [ulaşım yolu] yoktur. Nefse karşı nefse değil Allah’un vasıtasıyla mücadele edilir.”

İbn Abbâd’ın eserine dikkat çeken ilk Batılı şarkiyatçı Asín Palacios 1933’te onu, “*un précurseur hispano-musulman de San Juan de la Cruz*”³⁹ [San Juan de la Cruz’un İspanyol-Müslüman habercisi] olarak görmüştür. Palacios’un temel kıyas noktası Ruhun Karanlık Gecesi kavramıdır: İbn Abbâd’da –Ebü Medyen okulunun olduğu kadar Cüneyd’in de etkisiyle⁴⁰– Allah’ın rahmetini, zahiri lütuflar ve manevi teselliden daha iyi ortaya koyduğu *kabz*, ‘tutukluk’ halinin kesin bir tercihinin bulmuştur. Manevi yoldaki ilerleyişinde seleflerini izleyen İbn Abbâd, kabzı, büyük şeylere gebe olan geceye benzetir. Kabzı basttan daha üstün görür; çünkü bu haldeyken insan tümüyle edildir; kendi iradesini terk eder ve yalnızca Allah’ın onu hareket ettirdiği ölçüde eylemde bulunur. Allah’a olan mutlak bağımlılığını ve kendi hiçliğini her hangi bir başka tasavvufi hal içinde olduğundan çok daha fazla hissederek ve böylece bir kulun varabileceği en yüce tutumla, kesintisiz *şükür* ile donatılır. Sabr ve *şükür* sorununun çözümü buradadır ve geleneksel tasavvufi üçlü ayrımı izleyen İbn Abbâd insanlara, tüm varlıkları *şükre* dönüşüncüye ve yaşamın her anı Rabbe *şükretmekle* geçinceye kadar Allah’a önce dille, daha sonra kalple *şükretmeyi* öğretir: “Tüm uğraşımız ve tek eylemimiz, Allah’ın bize karşı merhameti hakkında düşünmek, gücümüzün, kudretimizin bir hiç olduğunun bilincine varmak ve O’na karşı yoğun bir muhtaçlık duygusu içinde bize *şükür* bahşetmesi için yalvararak kendimizi O’na bağ-

³⁹ M. Asín Palacios, “*Sādilités y alumbrados*,” *Al Andalus* 9 (1944), 16 (1951).

⁴⁰ Dermenghem, *Culte des saints*, s. 71.

lamak olmalı.” Bu, Şâziliye öğretisinin sonucudur; son derece inceltilmiş ifadelerle geniş bir cemaate değil, tek tek bireylere yöneltilen bir öğretilerdir; onlara, kendilerini tümüyle Allah'ın ellerinde hissedinceye kadar kalplerini geliştirmelerini ilham eder, öyle ki, kalp kendini ilahi varlıkta unutup apaçık görmeye başlar, zihinsel ibadetle yüceltilmiş bir halde ilahi şefkat için –zahiri olarak gizlenmiş olsa bile– her nefeste şükreder.

Bu öğreti, ne seyri sülukun daha heyecan verici araçlarına ihtiyaç duyan alt sınıfların hoşuna gitti ne de şairlerin; bunun yerine özellikle, görevlerini özenle yerine getirmeyi öğreten Şâziliye yöntemiyle yetiştirilmiş kamu kesiminden oluşan orta sınıfla bağlantılı olmuştur. Mısır'da hâlâ yeni müritler çeken ve taliplerini tamamen manevi bir eğitimden geçiren birkaç modern tarikattan birisinin, insana günlük hayatını kutsallaştırmayı telkin eden Şâziliyenin bir kolu olması anlamlıdır.⁴¹

Şâziliye mutasavvıflarının, *virde* ve *teheccüd*'leri esasında uyanık kalmak için yöntem olarak kahve içmeyi kullandıkları kabul edilir. İlimli tarikatların üyesi olan pek çok mutasavvıf, manevi uyumluluğa erişmenin yararlı bir aracı olarak kahveyi bugün de kullanır ve manevi sarhoşluğa yol açan ve böylece net bir müşahedeye engel olan alkollü içecekleri ve uyuşturucuları kesinlikle reddederler.

Tarikatlardaki tasavvufi deneyimlerin son derece çeşitli olduğunu göstermesi açısından, Şâziliyeden yaklaşık yarım yüzyıl kadar önce İslam âleminin doğusunda kurulan bir tarikata, Kübrâviye tarikatına dönebiliriz. Kurucusu, *Tâmmietü'l Kübrâ* (büyük felaket/kıyamet*) (krş. Sure 79:34) lakaplı, ki Necmüddîn Kübrâ olarak kısaltılır, Ebû'l-Cennâb Ahmed'dir. 1145'te, Orta Asya'daki Hive kentinde doğmuştur. Eğitimi sırasında, bir gelenekçi olarak İslam âlemini bir baştan bir başa dolaşmış, 1185'lerde Harizm'e dönmüş ve 1220'de Moğol istilası sırasında öldürülmüştür. Mezarı Ürgenç'tedir.

Kübrâ üretken bir yazardı; dokuz ciltlik Arapça Kuran tefsirini, müridi Necmeddin Dâye Râzî ve daha sonra da tarikatın bir başka önemli üyesi Alâüddevle Simnânî

⁴¹ Bkz. Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (Oxford, 1973), çağdaş Hainidiye Şâziliye'nin mükemmel bir incelemesidir.

* Mustafa Kara, bu lakabın anlamını “felaket adam”, başka bir yerde de “büyük yumruk, şiddetli darbe” olarak veriyor; bkz. Necmüddîn Kübrâ, *Tasavvufi Hayat*, Dergâh Yayınları, 1996, s. 12 ve Abdurrahman Câmî, *Nefahatü'l Üns, Evliya Menkıbeleri*, Marifet Yayınları, 2001, s. 590 çn.

sürdürmüştür.⁴¹ Kübrâ'nın talipler için on tasavvufi esas [*usûlu aşere*] konusunda yazdığı tasavvufi risaleleri, çeşitli İslam ülkelerinin dillerine çevrilmiş ve tefsir edilmiştir; Sülemî ve Sühreverdî gibi o da, müritlerin uymaları gereken âdab hakkında bir kitap yazmıştır.

Kübrâ'nın temel eseri *Fevâihü'l-Cemâl* ve *Fevatihü'l-Celâl*'dir.⁴² Bu yapıt, Fritz Meier tarafından mükemmel bir baskıyla tam olarak tahlil edilmiştir. Eser, Kübrâ'nın tasavvufi psikolojisini içerir ve bir mutasavvıfın vecd içinde yaşadıklarının ve müşahedelerinin anlatımını verir. Kuşkusuz Kübrâ bu göksel yolculukları yapmış ve müşahedelerinde kozmik mertebelerden geçmiştir. İnsanı, makrokozmosta var olan her şeyi içeren bir mikrokozmos olarak gören diğer süfi kuramcılarla hemfikirdir, o kadar ki, insanı makrokozmosta [*âlem-i kebir*] var olan her şeyi içeren bir mikrokozmos [*âlem-i sagir*] olarak görür; *Rahmani'r-Rahim* mertebesi dışında Allah'ın bütün sıfatlarıyla muttasif olabilir. Ancak Allah'ın sıfatlarının, gökteki özel yerlerde [*mahdar*] bulunduğunu ve manevi urucu sırasında söz konusu yerlere ulaşan mutasavvıfın bu sıfatları kendine katabileceğine inanır. Bu eylemler ona göre tümüyle gerçektir; çünkü 'kalp' göklerde yükselen latif bir bedendir. Ne var ki, bu tür deneyimler ancak, on aşamalı manevi yolun esaslarını eksiksiz olarak yerine getirdikten

⁴¹ Mustafa Kara, söz konusu tefsirle ilgili şu bilgileri vermektedir: "İlk kaynaklarda ilgili tefsirin tam adının bulunmaması, meselenin bazı yönlerinin örtülü kalması neticesini doğurmuştur. Çeşitli kütüphanelerde yazmaları bulunan ve *Aynu'l Hayat*, *Te'vilât ı Necmiye* ve *Bahru'l Hakâik* isimleriyle anılan tefsirler Kübrâ'ya atfedilmektedir. Bazı nüshalarda ve eserlerde ise bu eserler Necmüddin Dâye ve Alauddin Simnâni'ye nisbet edilmektedir. Doğalısıyla Brockelman, Meier, Prof. Zehebi ve Ö. Nasuhi Bilmen'in verdiği bilgiler birbirini nakzetmektedir.

Tasavvufi tefsirler üzerine geniş araştırmalar yapmış olan Süleyman Ateş ise bu konuda şöyle demektedir: "Necmüddin Kübrâ'nın yazdığına işaret edilen oniki ciltlik tefsiri mevcut değildir... Her halde adı *Aynu'l Hayat* olan Kübrâ tefsiri zayi olmuştur ve nerede olduğu bilinmemektedir... *Bahru'l-Hakâik* ise Necmüddin Dâye'ye aittir." Bkz. Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufi Hayat*, Dergâh Yayınları, 1996, s. 26. çn.

⁴² Najmuddîn al Kubrâ, *Die "Jawâ'ih al ğamâl wa sawâtih al-ğalâl" des Nağmuddîn Kubrâ*, ed. Fritz Meier (Wiesbaden, 1957), tasavvuf öğrencileri için okunması zorunlu kitaplardan biridir, özellikle de Meier'in Kübrâ'nın düşüncesi hakkındaki ayrıntılı girişi dolayısıyla. Ayrıca bkz. Fritz Meier, "Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: 'Ain al Qudât al Hamağânî, Nağm ad dîn al Kubrâ, Nağm ad dîn ad-Dâjâ," *Der Islam* 24 (1937). [Necmüddin Kübrâ'nın *Usûlu Aşere*, *Risâle ile'l Hâim* ve *Fevâihu'l Cemâl* isimli risaleleri Mustafa Kara tarafından dilimize tercüme edilmiştir. Bkz. Necmüddin Kübrâ, *Tasavvufi Hayat*, Dergâh Yayınları, 1996 çn.]

sonra gerçekleştirilebilir; kişinin mümkün olduğunca yemekten uzak durması ve kendi iradesinden tümüyle vazgeçerek onu tamamen şeyhe teslim etmesi bu esaslardan bazılarıdır. Manevi yolda, 'Cüneyd'in Yolu' denilen bir yol da vardır: devamlı aptesli olmak, devamlı oruçlu olmak, devamlı susmak, devamlı halvette bulunmak, devamlı zikretmek [*la ilahe illallah* demek] ve kişinin düşlerinin ve müşahedelerinin anlamını açıklayan bir şeyhin devamlı yönlendirmesine tabi olmak, Allah'ın buyruğuna karşı gelmemek ve cennetle ödüllendirilme beklentisiyle ibadet etmekten kaçınmak. Kübrâviye tarikatının kuramsal temeli budur.

Halvet halinde Allah'ın isimleri üzerinde murakabe, tasavvufi uyanıklığa götürür. Necmüddin Kübrâ, manevi eğitimi sırasında salikte vârid olan renkli nurların keşfinin tam bir tasvirini verir: Noktalar, benekler, daireler vardır; nefis, Allah lütfunun yakın olduğuna işaret eden yeşil renk görününceye kadar –yeşil, daima yüce ve ilahi bir renk sayılmıştır– siyah renk evresinden ve siyah ve kırmızı benekler evresinden geçer.⁴³

Kübrâviye ayrıntılı bir renk simgeciliği geliştirmiştir. Kübrâ'nın müridi Necmeddin Dâye, beyazın İslamla, sarının *iman*'la, koyu mavinin *ihsan*'la, yeşilin *itmînân*'la (sükun), mavinin *ihân*'la (doğru ve kesin bilgi), kırmızının *irfan*'la ve siyahın *heye mân*'la (coşkulu aşk ve vecd içinde şaşkınlık) ilintisi olduğundan söz eder. Siyah, cevherin nurudur, "görülemeyen, ancak gösteren nur olarak İlâhi Zat'tır"; *celâl*'in rengidir, oysa Allah'ın cemâli kendini başka renklerle gösterir. Ancak Siyah Nurun ötesi ve de fena halinin yaşantısıyla eşitlenmenin deneyimi– "zümrüt dağdır", Ezeli ve Ebedi Hayat'ın rengidir (CL 153, 160).

Başka renk dizileri de vardır ve Kübrâ, müritlerin gördüğü renk ve biçimlerin farklı anlamları ve önemleri olabileceğini kabul eder. Hatta bunların farklı kökenleri de olabilir; zira iyi bir ruhbilimci olan Kübrâ, *havâtır*'ın, yani halvet halinde kalpte uyanan fikirlerin, ilahi kaynaklı olabileceği gibi şeytani kaynaklı da olabileceğinin, insan kalbinden doğabileceği gibi nefsten de doğabileceğinin, meleklerden gelebileceği gibi cinlerden de gelebileceğinin farkındadır. Bu nedenle müridin, bu ya da şu rengin, biçimin ya da düşüncenin derin anlamını öğretecek bir üstada her zaman gereksinimi vardır.

Gaybet halinde, mutasavvıf, kendisinin daha önceden bilmediği harf ve dillerde

⁴³ Johann Leberecht Fleischer, "Über die farbigen Lichterscheinungen der Sufis," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 16 (1862).

yazılmış göksel kitapları okuyabilir ve dünyadaki isminden farklı olan ezeli ismi de dahil olmak üzere şeylerin ve varlıkların gayb âlemindeki isimlerini öğrenebilirdi.

Kübrâviye, zikri, iman ikranı olarak kabul etmiştir; zikir, ilk halvetin zorlu koşullarında uygulandığında, yalnızca nefeste değil aynı zamanda kanda da işletilmeli ve müridin tüm varlığına nüfuz etmelidir. Bundan sonra mürit, Tanrı'nın İsm-i Âzamı'nın *Allah* olduğunu, daha doğrusu bu kelimenin sonundaki *h* harfi olduğunu anlar.

Necmüddîn Kübrâ'nın ruhbiliminin alışılmamış yanlarından biri *şâhidü'l-gayb* [ya da *şeyhü'l-gayb*], gayb âlemindeki *Doppelgänger* [ikiz] kavramıdır; manevi yolun belirli aşamalarında mutasavvıfa görünebilir ve bir yanıyla, Sührüeverdi-i Maktûl'un sözünü ettiği, nefsin bedeninin dışında yaşayan meleksi yarısını anımsatır. İnsanın fi kirlerinin ve eylemlerinin kişileştirilmesi yönündeki bu Mazdekçi düşünce, her iki mutasavvıfın kavramlarının temelini oluşturur.

Gaybi hakikatlere bu denli büyük önem veren bir mutasavvıfın aynı zamanda bir *himmet* ve *tasarruf* kuramı geliştirmiş olması doğaldır. Kübrâ da çağdaşları gibi mutasavvıfın, manevi enerjisini mümkinat feleğine doğru yönlendirerek bazı olayları meydana getirme yeteneğine sahip olduğunu savunmuştur; nitekim mutasavvıfın ruhsal enerjisi, onun diğer insanlar üzerinde etkide bulunmasına ve manevi yolun zaruretlerine göre kalplerini biçimlendirmesine olanak sağlamaktadır.

Kübrâ, tasavvufi kuramlarını Orta Asya'ya aşıladi; oradan da Türkiye ve Hindistan'a yayılmıştır. Müridi Necmeddîn Dâye Râzî, Moğol istilasından önce Harizm'den ayrılıp Anadolu'ya göçmüştür; Konya'nın Selçuklu hükümdarı Alâüddîn Keykubad'a ithaf ettiği *Mirsâdu'l-İbâd* adlı yapıtını Sivas'ta yazmıştır. Aynı yıllarda Celâeddîn Rûmî'yi ve ailesini koruyup gözetken de yine aynı hükümdardır. *Mirsâdü'l-İbâd*, Farsça konuşulan ülkelerde gözde kitaplardan biri olmuş ve çok geçmeden Türkçeye çevrilmiştir.⁴⁴ Hindistan'da sık sık başvurulan bir kitap olmuştur; o kadar ki Hinduizme karşı İslamın en tuhaf, en acayip savunularından biri olan *Hüccetü'l-Hind*'de, prensese İslamı öğreten zeki bir papağan *Mirsâdü'l-İbâd*'dan uzun paragraflar alıntılar.⁴⁵ Bu kitabın bir Batı diline çevrilmesi tasavvufi araştırmalar alanındaki ihtiyaçlardan birisidir.

⁴⁴ Najmüddîn Dâye Râzî, *Mirsâdu'l-İbâd* (Tahran, 1312 sh./1933).

⁴⁵ Ibn 'Umar Mihrâbî'nin *Hujjat al Hind*'i henüz yayımlanmamıştır; muhtemelen 1645'te yazılmıştır. Bkz. D. N. Marshall, *Mughals in India: A Bibliography* (Bombay, 1967), no. 221, 1809.

Gençliğini İlhanlı sarayında geçiren başka bir Kübrâvi Alâüddevle Simnâni (ölm. 1336), mükemmel bir tasavvuf filozofu ve ruhbilimciydi, ve İbn Arabî'nin *vahdet-i vücud* kavramının (bkz. Bölüm 6) doğruluğunu sorgulayan ifadeleri nedeniyle sık sık anılmıştır. Böylece daha sonra ortaya çıkacak olan Nakşbendiye'nin önemli bir velisi olmuştur.⁴⁶

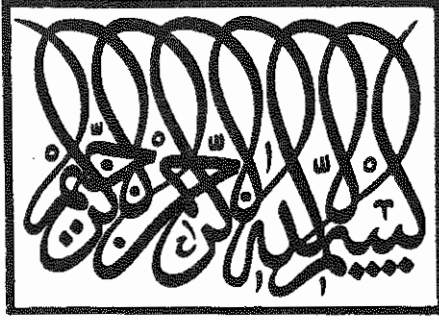
Kübrâviye, ondördüncü yüzyılın ikinci yarısında, Seyyid Ali Hemedâni yedi yüz taraftarıyla Keşmir'e göçtüğünde, buradaki en önemli tarikat durumuna gelmiştir.⁴⁷ Yüksek makam sahibi olan bir aileden gelen Hemedâni, genç yaşta tasavvufi eğitim almış ve 1371'de Keşmir'e gelinceye kadar Seylan dahil, doğudaki Müslüman ülkeleri dolaşmıştı. *Füsûsü'l-Hikem*'inki de dahil olmak üzere birkaç tefsirin ve Arapça ve Farsça yazılmış başka pek çok kitabın yazarıdır. Ancak yakın bir geçmişte İslamlaşan Keşmir vadisindeki tasavvufi İslamın biçimlenmesinde büyük etkisi olmuştur. Hemedâni 1385'te Sıvat'ta ölmüştür; ancak tarikatı Hint'te zamanla ilk gücünü biraz kaybetmişse de etkin olmaya devam etmiştir, fakat sonunda Hindistan'daki yerini Çiştîye, Sühreverdiye, Kâdiriye ve 1600'lerden beri de Nakşbendiye gibi tarikatlara bırakmıştır. Bununla birlikte Kübrevî velilerin eserleri Hint Müslüman gizemciliğini derinden etkilemiştir.⁴⁸

⁴⁶ Simnâni hakkında bkz. Hermann Landolt, "Simnâni on Wahdat al Wujūd," *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* içinde. ed. Mehdi Mohaghegh ve Hermann Landolt (Tahran, 1971); Landolt, ed. ve çev., *Correspondence Spirituelle, échange entre Noureddin Esfarayeni (ob. 717/1317) et son disciple 'Alâoddawleh Semnâni (ob. 735/1335)* (Tahran ve Paris, 1972), son derece ilginç bir belgedir; ve Marijan Molé, "Un traité de 'Alâ'ud-dawla Simnâni sur 'Alî ibn Abî Tâlib," *Bulletin de l'Institut Français de Damas* 16 (1958 60). Sonraki Kübreviye hakkında genel olarak bkz. Molé, "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme," *Revue des études islamiques*, 1961; ve Molé, "Professions de foi de deux Kubrewis," *Bulletin de l'Institut Français de Damas* 17 (1961 63).

⁴⁷ Teufel, '*Ali-i Hamâdâni*, velinin yaşam öyküsünü içerir. Tasavvufi kuranları için bkz. Fritz Meier, "Die Welt der Urbilder bei 'Ali Hamâdâni," *Eranos Jahrbuch* 18 (1950).

⁴⁸ Kübrâviye'nin diğer önde gelen mutasavvıfı Aziz en-Nesefî hakkında bkz. Fritz Meier, "Die Schriften des 'Azîz i Nasafî," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 52 (1953); ve Meier, "Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams," *Eranos Jahrbuch* 14 (1946); ayrıca bkz. Marijan Molé, ed., *Le Livre de l'homme parfait* (Paris ve Tahran, 1962).

6. TEOZOFİK* TASAVVUF



ŞEYHÜ'L-İŞRAK: SÜHREVERDÎ-İ MAKTÛL

İlmli Sünni tasavvufun aktığı ana yatak, Gazâlî tarafından sistemleştirilmiştir; ancak onun eserleri, amansız bir şekilde mücadele ettiği İslam teozofisinin yatağında olgunlaşacak olan düşünceler içerir. *Miškâtü'l-Envâr* (Nurlar Yuvası) adlı yapıtı, sonraki pek çok süfinin hareket noktası olan bir kitaptır. Eskiden beri süfilerin bildiği ve ilk kez Gazâlî'nin bu eserinde açıkça ortaya konulan nur tasavvufunun en açık ifadesi, Şihâbüddîn Sühreverdî'nin tasavvufi kuramlarında görülür.¹

Sühreverdî 1153'te, İran'ın kuzeybatısında Sühreverdîye tarikatının kurucusuyla aynı yerde [Sühreverd şehrinde] doğmuştur. Temel eğitimini aldıktan sonra belli başlı İslam ülkelerini dolaştı ve sonunda, süfileri ve âlimleri seven Eyyübi hükümdarı el-Melik ez-Zâhir'in davetiyle Halep'e gitti. Ancak bu parlak ve genç filozof-mutasavvıftan çekinen ulema, Zâhir'in Haçlı seferleri kahramanı olan babası Selâhaddin

* Teozofi (Os. *mârifet i umûr u ilâhiyye, hikmet i ilâhiyye*): İnsanın Allah hakkındaki sezgisel ve içsel deneyimlerle edindiği dolaysız derin bilgi çn.

¹ Henry Corbin, *Sohrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî)* (Paris, 1939); bu eser, Corbin'in Şeyhü'l İşrak için yazdığı çok sayıda incelemeden ilkidir. Suhrawardi Maqtul, "Le bruissement de l'aile de Gabriel," ed. ve çev. Henry Corbin ve Paul Kraus, *Journal asiatique*, 1935; bu eser, önemli bir Farsça risale hakkında incelemedir. Başka eserler için Kaynakça'ya ve şu esere bakın: Hellmut Ritter, "Philologica IX: Die vier Suhrawardi," *Der Islam* 24 25 (1935 1936).

Eyyübî'nin yardımıyla hükümdarı, Sühreverdî'yi hapsetmesi için ikna ettiler; Sühreverdî 1191'de 38 yaşındayken* hapiste öldü. Tarikatların biçimlenmesinde ve tasavvufi düşüncenin sistemleştirilmesinde kesin bir rol oynayan diğer iki Sühreverdî'yle karıştırılmaması için kendisinin sık sık 'katledilmiş, öldürülmüş' anlamına gelen Maktûl lakabıyla anılmasının nedeni budur.

Sühreverdî, Şeyhül-İşrak, yani işrak [nur] felsefesinin şeyhidir. "Metafizik açıdan varlık (vücut) olarak anlaşılan şey, temel ışık (nur) deneyimiyle anlaşılan şeyle örtüşür. Bu bağlamda varlık, ışıktır."² Nur felsefesine ilişkin öğretiler, Sühreverdî tarafından elli kadar Arapça ve Farsça kitapta ele alınmıştır. Bu eserlerde, meşşai felsefesinin, İbn Sînâ'nın etkileri ve eleştirileriyle birlikte İran, Helenistik ve eski Doğu kaynaklı unsurların hayli şaşırtıcı ve harika bir birleşimi görülür. Dört büyük didaktik ve öğretisel yapıtının sonuncusu *Hikmetül-İşrak*'tır (*İşrak Felsefesi*); *Heyakil ün Nur*'da (*Nur Heykelleri*) yer alan daha kısa ve anlaşılması daha kolay birtakım Arapça ve Farsça yazıları özel bir ün kazanmıştır. Aslı Arapça olan bu yapıtı Farsçası da vardır. Pek çok İslam ülkesinin kendi dilinde tefsirleri mevcuttur. Türkçeye, Rûmî'nin *Mesnevî*'sini tefsir etmiş olan onyedinci yüzyıl âlimi İsmail Ankaravî çevirmiştir.^Φ Şeyhül-İşrak'ın başka yapıtları gibi *Heyakil* de Müslüman-Hindistan'da yüzyıllarca okunmuştur.

Sühreverdî'nin en ilginç yazıları, *Akl-ı Sürh* (*Kızıl Akıl*), *Âvâz-ı per-i Cibril* (*Cebirail'in Kanadının Sesi*) ve *Lûgat-i Mürân* (*Karıncaların Dili*) –ki bu eser Süleyman ile şikâyetçi karıncalar hakkında sûfilerce sık sık ayrıntılı bir şekilde ele alınan Kuran'daki ilgili bölüme bir göndermedir ya da İslam geleneğine göre Kafdağının ardında yaşayan ve Sühreverdî'nin çağdaşı Feridüddîn Attâr'ın eserinde tanrısızın simgesi olan gizemli kuşu ele aldığı *Simurg'un Işığı* (*Safr-i Simurg*) gibi ilginç ve hoş simgelerle ruh yolculuğunu ve melekiyyatını tarif ettiği bazı simgesel masallar ve tasavvufi hikâyelerdir. Sühreverdî'nin aşk üzerine yazdığı risale, aslında İbn Sînâ'nın

* Bu yaş hesabı ay yılına göredir, normal takvime göre 36 yaşında ölmüştür. Bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çeviren ve notlandıran Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, cilt I, s. 356, 1994 çn.

² Toshihiko Izutsu, "The Pardoç of Light and Darkness in the Garden of Mystery of Shabastari," *Anagogic Qualities of Literature* içinde, ed. Joseph P. Strelka (University Park, Pennsylvania, 1971), s. 299.

Φ Günümüz Türkçesine yapılmış çevirisi için bkz. Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, çev. Saffet Yetkin, M.E.B, İstanbul, 1995 çn.

aynı konudaki kitabına dayanmaktadır. Yazmış olduğu –tasavvufî yakaruların [isti-âne] farklı türleri olan– *vâridât* ve *takdîsât* tümüyle mitsel ve dinsel fikirlerini yansıtır.

Sühreverdî, farklı İslam kaynaklarından esinlenmiştir; bunların arasında Hallac'ın ilahiyatı da kesin olarak sayılmalıdır. Aslında, iki mutasavvîf arasında yalnızca katledilmeleri açısından değil, aynı zamanda “Sühreverdî'nin ruhunu yakıp kavuran ilahi ateş”³ açısından da benzerlikler bulunabilir. Sühreverdî, aynı zamanda kendisini eski İran ve eski Mısır geleneklerinin sürdürücüsü olarak da görüyordu. Hikmetini, kendisini gerçek temsilcisi saydığı Hermes'ten (İslam kaynaklarındaki İdris'ten) alır. Bu manevî akım, son noktası Platon olan Grek filozofları vasıtasıyla Zünnün ve Sehl et-Tüsterî'ye ulaştı; İranlı rahip-krallar vasıtasıyla da Bâyezîd Bistâmî, Harakânî ve Hallac'a aktarılmıştır. Sühreverdî'nin İslam öncesine ait teozofik geleneğin bu iki büyük eğilimini birleştirme gayreti, eserlerini, dinler tarihi öğrencileri için son derece önemli hale getirmektedir.

Sühreverdî'nin temel kuramları aşağıdaki alıntıyla özetlenebilir:

İlk Mutlak Nur'un Zatı olan Allah, sürekli ışık saçır, bu yolla tecelli eder ve her şeyi var eder, ışınlarıyla onlara hayat verir. Dünyadaki her şey, O'nun Zatinin Nuru'ndan gelir ve tüm cemâl [güzellik] ve kemâl [olgunluk] O'nun cömertliğinin armağanıdır ve bu aydınlanmaya [işrâk] tam olarak ulaşmak *şâ-lâm*ete çıkmaktır.⁴

Bir varlığın ontolojik durumu, onun aydınlanmışlık ya da örtülmüslük derecesine bağlıdır. Nur, birbiriyile sıkı ilişkiler içinde bulunan meleklerin enlemsel ve boylamsal düzeni sayesinde ışıır. Sühreverdî'nin melekiyyatı, yapıtının belki de en ilginç yönüdür. Her yerde melekler görür; sayıları, sabit yıldızlar kadar çoktur, yani sayısızdır. Bu melekler grubunun birinde, her bir melek bir cinse hükmeder; çoğunlukla Zerdüşti adlarla adlandırılırlar; çünkü niteliklerinin çoğu İran geleneklerinden alınmıştır. Cebrail, *rabb-ün-nev'ül-insânî*, insanlığın arketipidir; Ruhül Kudüs'le ve aynı şekilde Muhammed'in ezeli ruhuyla, insanlığın ilkörneği ve modeliyle bir tutu-

³ Paul Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh et la naissance de la confrérie šāḍilite* (Beyrut, 1972), s. 10.

⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, Mass., 1963), s. 69; Ibn Sina, Sühreverdî ve Ibn Arabî hakkında hoş bir incelemedir. [Türkçesi için bkz. *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, s. 82, İnsan Yayınları, 1985. Alıntılanan bu bölüm Nasr'ın bir sözü değil, Nasr'ın *Hikmetü'l İşrak'tan* yaptığı bir alıntıdır; Nasr bu alıntıyı M. Smith'in *Reeadings from the Mystics of Islam* adlı eserindeki İngilizce çevirisinden yapmıştır çn.]

labilir. Bütün nesnelere, dünyayı kaplayan Cebrail'in kanatlarının sesiyle meydana gelir. İnsanlığın bu genel koruyucu melekünden başka, her nefsin de kendi koruyucu meleği vardır. Çünkü nefsin, melekût âleminde bir önvarlığı bulunur ve "bedene girerken ... iki parçaya ayrılır, biri gökte kalır, diğeri beden hapisanesine veya 'kale'-sine iner."⁵ Nefsin bu dünyadaki mutsuzluğunun sebebi budur; öteki yarısını arar ve kemâle ermek ve yeniden kendi olmak için göksel ilkörneğiyle yeniden birleşmesi gerekmektedir.

Büyük melekler [*mukarreb melâike*], maddeden yoksun, saf nur dünyası olan Şark'tadır; buna karşın Garp, karanlık [*zulmet*] ve madde dünyasıdır; bu iki bölge sabit yıldızlar feleği ile birbirlerinden ayrılmıştır; burada Şark ve Garp yatay olmaksızın çok dikey olarak anlaşılmalıdır. İnsan *gurbetü'l garbiyye*'de, 'batı gurbeti'nde yarar. Kayravân kentinde bir kuyuya düşmüş, sıla -Yemen, *Arabia Felix*, Nurlar Doğusu [*Maşrıkü'l-Envâr*]- özlemi çekmektedir ve yeryüzünde geçirdiği zaman süresince bu ışık saçan yeri bulmaya çalışır.

Sağ taraf ile ilgili bir memleket olan Yemen'in seçilmesi tesadüfi değildir. Muhammed, *nefes er-Rahmân*'ı, Rahman'ın nefesini Veysel Karani'nin yaşadığı Yemen şehri yönünde hissetmemiş miydi? Daha sonraki İsraki filozoflar [*İsrakiye*], *hikmet-i Yunani*, Grek felsefesi ile dolaysız marifet yoluyla elde edilen tasavvufi bilgi *hikmet-i Yemeni*'yi, 'Yemen hikmeti'ni karşı karşıya getirirler.

Sühreverdî'nin "nefsin Doğusu"na ilişkin tarifini okurken, efsanevi Doğu, insanlığın gerçek vatani, kayıp cennet, manevi haccın hedefi *Morgenland*'ı [*Doğu*] (günümüzde Hermann Hesse'nin *Morgenlandfahrt*'ı [*Doğu Yolculuğu*] temsil eder bunu) zihinlerinde canlandıran Alman romantik şairlerinin ve filozoflarının hayallerini hatırlamamak zor. Yemen simgeciliği, Gülhaçlılar'a kadar ulaşmıştır.

Nefsin ölümden sonraki durumunun, bu hayatı süresince eriştiği aydınlanma ve arınma derecesine bağlı olduğu açıktır; hayat, sürekli olarak ezeli nurun saflığına erişme çabasıdır. Olgunluk hali [*kemâlat*], yalnızca birkaç seçkinine bahşedilir; ancak bu yine de herkesin hedefi olmalıdır.

Sühreverdî'nin felsefesi, esasen Şii filozoflarca benimsenmiş ve ortaçağ İran felsefi düşüncesinde son derece önemli bir unsur olmuştur. Şirazlı Molla Sadra (ölm. 1640), Sühreverdî'nin fikirlerinden çok etkilendi ve Hindistan'a göçen İranlılar İsrâk

⁵ A.g.y, s. 73. [Türkçe çevirisinde s. 86 -çn.]

felsefesini buraya götürdüler; Hint tasavvuf çevrelerinde bu felsefeyi öğrettiler; öyle ki, onsekizinci yüzyılda Mîr Derd gibi Sünnî bir mutasavvîf bile Allah'ı nur ile bir tutmuştur; bu fikir, İkbâl'in bazı tümcelerinde de belli belirsiz bir yankı bulur.

ŞEYHÜ'L-EKBER: İBN ARABÎ⁶

Sühreverdî'nin manevi mirası büyük ölçüde Farsça konuşulan ülkelerle sınırlı kalmışken, Şeyhül Ekber (Yüce Şeyh) İbn Arabî'nin tasavvufun genel gelişimi üzerindeki etkisinin çok fazla abartıldığı olmuştur. Onüçüncü yüzyıldan sonraki süfîlerin çoğuna göre yazıları, tasavvufî kuramların zirvesini oluşturur; ehli sünnet ise ona saldırmaktan geri durmamıştır.

İbn Arabî'nin düşüncesinin tam bir yorununu yapmak zordur. Geleneksel Batı düşüncesine göre, o İslam panteizminin [vücûdiye] ya da birciliğin [vahdetiye] temsilcisidir ve bu gibi birici kuramlarla İslamdaki canlı ve etkin bir güç olan Allah düşüncesini yıkmıştır ve İslamın gerçek dinsel hayatının parçalanmasından büyük ölçüde sorumludur. Öte yandan Seyyid H. Nasr gibi modern tasavvufî düşünürler, İbn Arabî'nin yapıtında, ilk süfîlerce daha önceden anlaşılmış olan şeyin tam bir açıklamasını görmektedirler. Aslında, ona atfedilen açıklama biçimlerinin, 'klasik' denilen dönemde zaten var olduğunu görmek şaşırtıcıdır. Cezbeli bir mutasavvîf olmaktan çok sistemleştirme dehası olması, gelecek kuşaklara yardımcı olmasını sağlamış, onlara kapsamlı bir sistem bırakmıştır. Genellikle İbn Arabî'nin muhalifi kabul edilen Ahmed Sirhîndî bile şunu kabul etmek zorunda kalmıştır: "Ondan önceki süfîler –bu konular hakkında konuşacak olurlarsa– bunlara yalnızca üstü kapalı bir şekilde değiniyor, ayrıntılara girmiyorlardı. Kendisinden sonra gelenlerin çoğu, onun izinden gitmeyi tercih ettiler ve onun terimlerini kullandılar. Biz çok sonra gelenler de, bu büyük adamın nimetlerinden yararlanmaktayız ve tasavvufî kavrayışlarından çok şey öğrendik. Allah bunun için ona sevapların en büyüğünü versin."⁷

İbn Arabî, 1165'te, İspanya'nın Murcia [Mürsiye] kentinde doğdu ve iki kadın veli tarafından eğitildi; bunlardan birisi Kurtubalı Fâtîma'dır (bkz. EK 2). Kurtuba'da kal-

⁶ Bkz. Osman Yahyâ, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*, 2 cilt (Şam, 1964). Ayrıca bkz. Joseph van Ess'in incelemesi *Erasmus* 17 içinde, no. 3 4 (1965).

⁷ Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal, 1971).

dığı sırada, Marakeş'in Berberi hanelanı Muvahhidlerin saray hekimi ve filozof İbn Rüşd ile tanıştı. İbn Arabî Tunus'ta İbn Kasyî'nin *Hal'ün-Na'leyn* (*Her İki Ayakkabının Çıkarılması*) adlı yapıtını inceledi; 150 yıl sonra İbn Haldun bu kitabın, heteredoks [râfîzî] düşünceler içermesi yüzünden yakılması ya da yok edilmesi gerektiğini söyleyecekti.⁸ Bu şüpheli yapıtın yazarı, Mürîdün denilen tasavvufi siyasi bir topluluğun kurucusuydu; söz konusu topluluk, 1130'larda, Portekiz'in güneyindeki Algarve'de Muvahhid hükümdarlara karşı başlatılan bir isyana karışmıştı.

İbn Arabî şüphesiz, 900 yıllarında arındırıcı ışıktan söz etmiş olan ve filozof mutasavvıflar arasında sayılan Kurtubalı İbn Meserre'nin kitaplarını inceledi. İslam âleminin doğusundaki mutasavvıfların çoğunun coşkulu ve cezbeli tutumuna karşı olarak, İslam âleminin batısı muhtemelen, dinin felsefi ya da teozofik yorumuna genel olarak daha fazla eğilim duymuştur; bu eğilimler bazı tarikatların özelliklerinde de görülebilir.

1201'de, İbn Arabî'ye, Mekke'ye hacca gitmesi ilham edilir. Orada becerikli genç bir İranlı hanımla tanışır. Güzelliğinin ve zekâsının cazibesine kapılıp, klasik Arap şiir geleneğine uygun olarak yazılmış zarif dizelerden oluşan *Tercümanü'l-Eşvak* (*Arzuların Tercümanı*) adlı kitabını kaleme almıştır.⁹ Pek çok süfi şair için bir ustalık örneği olan bu küçük kitabı daha sonra tasavvufi açıdan tefsir etmiştir. Hırkasını Hızır'ın giydirdiğini söyleyen bu mutasavvıf, daha uzak yolculuklarını Kahire'ye ve Anadolu Selçuklularının başkenti Konya'ya yapmıştır. Genç Sadrüddin Konevî onun önde gelen tefsircisi olmuştur (ölm. 1274). İbn Arabî, Bağdat'ı da ziyaret etmiş ve en sonunda 1240'ta vefat ettiği Şam'a yerleşmiştir; kabri dindar hacıların ziyaret-gâhidir.

İbn Arabî çok sayıda eser kaleme almıştır; bunların arasında 560 bölümden oluşan *Fütuhat-ı Mekkiye* (*Mekke İlhamları*)¹⁰ ve *Füsüsü'l-Hikem*, (*Hikmetlerin Yüzük Taşları*) adlı yapıtları büyük ün kazanmıştır.¹¹ Onbeşinci yüzyılda Nakşebendî mutasavvıf

⁸ İbn Haldun, *Şifâ' as sâ'il li tahdhîb al Masâ'il*, ed. M. İbn Tavîr at Tancı (İstanbul, 1957), s. 110; İbn Haldun'un zındık sülûlilere karşı fetvası.

⁹ *The "Tarjümân al ashwâq": A Collection of Mystical Odes by Muhyî'üddîn ibn al 'Arabî*, ed. Reynold A. Nicholson (Londra, 1911), çevirisiyle birlikte hâlâ en iyi giriştir [Türkçe: *Arzuların Tercümanı*, çev. Mahmut Kanık, İz, 2002].

¹⁰ *Al Futûhât al mahkiya*, 4 cilt (Kahire, H. 1329/1911).

¹¹ *Fușûş al Hikem*, ed. Ebü'l Alâ' Affîfi (Kahire, 1946); R. W. G Austin tarafından *The Bezels of Wisdom* (New York, 1980) ismiyle İngilizceye çevrilmiştir. [Türkçe çeviriler için bkz. *Füsüs*

Muhammed Pârsâ, *Fûsus*'u ruha, *Fûtuhât*'ı kalbe benzetmiştir (N 396 [548*]); Daha sonraki Nakşbendîler, bu kitaplardaki kuramları açıkça suçlamamışlarsa da, hükümlerinde ketum davranmışlardır.

Yazarının iddiasına göre, *Fûtuhât* vahiy meleği aracılığıyla Allah tarafından yazdırılmışken, peygamberlerin hikmetiyle ilgili 27 bölümden [*fass* (=yüzük taşı)] oluşan küçük bir kitap olan *Fûsus*, Peygamber tarafından ilham edilmiştir. Her bir *fass*, belli bir peygamberin insani ve ruhani doğasını ele alır; bu, söz konusu edilen peygambere vahyolunan ilâhi hikmetin belirli bir yanı için araç görevi görür. Bu kitap öyle ün kazanmıştır ki Ibn Arabî'nin büyük hayranlarından Câmî, maşukuna hitaben yazdığı şiirde kitabın adıyla şöyle oynar:

Fûsus'un yazarı görmüş olsaydı dudağını
Mesih'in hikmeti hakkında yüzlerce 'fass' yazardı.¹²

Maşukun dudağı, geleneksel bir imge olarak, İsa'nın nefesi gibi hayat verici ve aynı zamanda biçim ve renk bakımından lâl mühre benzer. Bu şiir, her okurun *Fûsusü'l-Hikem*'in içeriğini bildiğini varsayar.

Fûsus'un Batı dillerine çevirisi çok güçtür; üslup öyle özlüdür ki çok zarif bir şekilde kaleme alınmış olmasına karşın, Müslüman olmayan bir okur için ayrıntılı açıklamalara gerek vardır. Gnostisizm, Hermetizm ve Yeni Platoncu düşünce, Ibn Arabî'nin eserlerini çok karmaşık bir hale sokar ve sıklıkla çevirmene adeta baş edilmesi olanaksız güçlükler çıkarır. Eserlerinin tefsirleri arasındaki büyük farklılıkların

ül Hikem, çev. Nuri Gencosman, M.E.B, 1992; Ahmed Avni Konuk, *Fûsusü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4 cilt, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989 çn.] Ayrıca William Chittick ve James Morris'in eserleri için Kaynakça'ya bakın. Ibn Arabî'nin *Fûsus*'u onsekizinci yüzyıl sonlarında sofu bir Hintli Müslüman tarafından Urduçaya manzum olarak çevrilmiştir; bkz. Maulânâ 'Abdas Salâm Nedwî, *Shî'r al Hind* (Azamgarh, y. 1936), 2:209. Avrupa'da Ibn Arabî'nin eserine ilk bilimsel giriş olan Hendrik Samuel Nyberg'in *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabî'si* (Leiden, 1919), Ibn Arabî düşüncesini mükemmel bir şekilde değerlendirir; ne yazık ki tasavvuf öğrencileri tarafından pek bilinmemektedir. Ayrıca bkz. Arthur Jeffery, "Ibn al 'Arabî's *Shajarat al-Kawm*," *Islamic Studies*, no. 10 ve 11 (1959). Ibn Arabî'nin düşüncesinin bir yönü de Manfred Profitlich tarafından ele alınmıştır: *Die Terminologie Ibn 'Arabî's im "Kitâb wasâ'il as-sâ'il" des Ibn Saudakîn* (Freiburg, 1973).

* Söz konusu benzetmeyi Muhammed Pârsâ değil, oğlu Ebü Nasr Pârsâ yapmaktadır. Bkz. a.g.y. --çn.

¹² Maulânâ 'Abdurrahman Jâmî, *Diwân i kâmil*, ed. Hâşim Rizâ (Tahran, 1341 sh./1962), s. 470.

nedeni de budur.

Ibn Arabî'nin tasavvufi sistemine hasredilmiş ilk tezde¹³, E. A. Affifi onun tam bir panteist [vahdet-i vücudcu] olduğunu söyler ve bunu onun aşk kuramını ele alarak destekler:

Ibn Arabî, aşkın nihai hedefinin, aşkın hakikatini bilmek olduğunu, aşkın hakikatinin ise Allah'ın Zatıyla özdeş olduğunu söylerken panteizmi açıkça ortaya çıkmaktadır. Aşk, Zat'a eklenen soyut bir nitelik değildir. Aşık ile aşık olunan nesne arasındaki bir ilişki de değildir. Bu, belirli bir aşk nesnesi tanımayan ariflerin gerçek aşkıdır....

Maşukum görüldüğünde
Hangi gözle görürüm O'nu?
O'nun gözüyle, benimkiyle değil,
Çünkü O'nu, O'ndan başka gören yoktur.¹⁴

Ibn Arabî, Allah'ın keşfini, mutlak aslın, saf varlık *amâ*'nın dışındaki yaratılmış nesnelere dünyasında görür. "Bizler, Allah'ı tanımlamak için kullandığımız sıfatların kendisiyiz; bizim varlığımız, O'nun varlığının nesnelleşmesinden başka şey değildir. Varolabilmemiz için Allah bize gereklidir, biz de O'nun Kendine tezahür edebilmesi için O'na gerekliyiz."

¹³ Abû'l 'Alâ' Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid'Din Ibnul 'Arabi* (Cambridge, 1936). [Türkçe çevirisi için bkz. *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, 1999.]

¹⁴ A.g.y., s. 172. [Affifi'nin adı geçen eserinin Türkçe çevirisinde, s. 165-166. Ancak bu alıntıda ki atlanan satırlar yüzünden dizeler sanki Ibn Arabî'ye aitmiş gibi algılanıyor oysa Hallac'a ait. Şiirin Türkçe çeviride farklı olduğu görülüyor:

Ben beni sevenim, beni seven de benim.
Bir tek bedende bulunan iki ruhuz biz.
Beni gördüğünde O'nu,
O'nu gördüğünde de her ikimizi görürsün.

Yukarıdaki şiirin Yaşar Nuri Öztürk tarafından yapılan çevirisi ise şöyle:

O seven ben, o sevilen de benim
Bir bedene girmiş iki ruhuz biz
O diye gördüğün benim bedenim
Bana bak, onu gör; hep aynı şeyiz!

Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallac ı Mansur ve Eseri*, Yeni Boyut, s. 387, 1996]

O'nu kalbimde bilinekle ben de O'na can veririm.¹⁵

Bu son cümle, onyedinci yüzyıl Alman gizemcisi Angelus Silesius'un ya da yirminci yüzyıl şairi Rainer Maria Rilke'nin dizelerini hatırlatıyor.¹⁶ *Tercümanü'l Eşvak*'taki bir şiirde şöyle denir:

O beni över, ben O'nu,
O bana tapar, ben O'na,
O nasıl bağımsız olabilir ki
Ona yardım edip el uzattığımda?
Bilmekle yaratıyorum O'nu.¹⁷

Reynold A. Nicholson bu kuramları yorumlar ve şu sonuca varır: "Karşılıklı ilişki içindeki terimler, aynı Hakikatin farklı yönlerinin adlarından başka bir şey değildir; her bir yön mantıksal olarak diğerini gerektirir ve birbirlerinin yerine konulabilir. Bu bakış açısıyla, Allah (bilfiil) insandır, insan da Allah; ya da Allah (kavramsal olarak) insan değildir ve insan da Allah değildir" (MC 121). Yaratıcı ve yaratılış su ve buz gibidir, aynı varlığın farklı halleri veya tezahürleridir (NS 99); bu imgeyi daha sonraki şairler severek kullanmışlardır.

Ibn Arabî'nin sistemi bir bütün olarak vahdet-i vücud, 'varlığın birliği' terimiyle

¹⁵ Henry Corbin, "Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi," *Eranos Jahrbuch* 25 (1956): 182.

¹⁶ Angelus Silesius (ölm. 1677), *Der Cherubinische Wandersmann*:

*Ich weiss dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;
Werd ich zunicht, muss er sogleich den Geist aufgeben.*

[Meleki Yolcu:

Bilirim Tanrı bensiz bir an bile yaşayamaz

Yok olursam, onun da ruhunu teslim etmesi gerek]

Ayrıca bkz. Rilke'nin *Das Studienbuch*'daki [Dua Kitabı] (1903) şiirleri, özellikle de şu şiiri:

*Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?
Ich bin dein Krug wenn ich zerscherbe...
[Sen ne yaparsın, Tanrı, ben ölünce?
Testin olan ben kırılıp dökülünce?*

Bkz. Rainer Maria Rilke, *Seçilmiş Şiirler*, çev. A. Turan Ollazoğlu, *Duino Ağutları*, İz Yayıncılık, s. 42, 2001.]

¹⁷ Affifi, *Ibnul 'Arabi*, s. 13.

اول حاجت تم تیلے دلکش است	کام و ناکام ای تو یولدا شریخ	بسی هر چون قطع آیتب یازی میان	اذبار دیلار که شیخ خوک بان
فی اثر اسلام دایما کس شیدین	فی نشان عقل صلاح اید شیدین	عاشق تجنون بیسے دین پیتم	در و دوحه دلوغ پلا حد پتسم
قائما فی اول حیلدن قایما تازی	قیدی یوزده لاین کول اول کلوز	پالک ره درویش کور کولج	شیخ او چون کونکلی یوزدلی
انگ چهرت تو کئی کوب و چیار	دیر ی آیتب اول حاجت بهار	ایم خدا حمد و ثنا پسین اشکنیز	بوعمل دا تور مای ایدی قانکنیز



ای شیخ مرشد صاحب کمال	خیره مشن شو پدین ویش لیل	یانیان شهر کچره آپ مبد	در عظام ایجان اولو سپند مقصد
تکلی در کلاسه وارده کجبار	کچه و کوه ذوز تو کار اید سنان	ایرل کتک قلاق مساجات و دعا	ایمان شیخی نه محض لسان
برن بوستور وید صادق ایلدی	صدق ایلدی مو افق ایلدی	کوب دعا قیدی جو ایلا اضطرار	نیکار ای تو خدی فی دین صاحب

Sofu şeyh Sanân'ın, maşukunun domuzlarını gütməsi. Attâr'ın Mantık'ı Tayr isimli eserinde anlatılan ve Çağatay şairi Ali Şîr Nevâî tarafından yeniden ele alınan bu hikâye (yukarıda), en ünlü süfi menkıbelerindedir. Bibliothèque Nationale.

adlandırılır genellikle. Bu ifadenin doğru çevirisi, onun diğer kuramlarının çoğu için bir anahtar oluşturur. Arabî'nin kavramları, daha sonraları İslam'da görülen 'panteist' ya da 'monist' eğilimlerle ilgili sayısız tartışmalara yol açmıştır. Marijan Molé, *vücut* kelimesinin doğru olarak tercüme edilmesinin zorluğuna değinmiştir (MM 59-62): Arapçada, diğer Sami dillerinde olduğu gibi 'olmak' fiiline karşılık gelen bir kelime yoktur. Genellikle [İngilizceye] 'varlık' [*being*], 'varoluş' [*existence*] diye tercüme edilen *vücut* kelimesi aslında 'buluş', 'bulunma' anlamlarına gelir ve bu bakımdan 'varoluştan çok daha canlı bir anlam taşır. "Manevi yolun sonunda yalnızca Allah vardır, yalnızca Allah 'bulunur.'" Böylece, vahdet-i vücud, sadece 'varlığın birliği' değil, aynı zamanda varlıklaşmanın [*existentialization*] birliği ve bu edimin kavranmasıdır. Kimi zaman, *şühûd*'la (müshahade, tanık olma) neredeyse eşanlamlı bir hale gelmektedir; öyle ki özellikle Hindistan'da daha sonraki tasavvuf ehline yoğun bir şekilde tartışılan vahdet-i vücud ve vahdet-i şühûd bazen birbirinin yerine de kullanılır (MM 61; krş. N 408).

Her şey, *vücut*'unu, varoluşunu 'bulunuşla', yani Allah tarafından fark edilmekle elde eder ve "ancak yüzleri Allah'a dönük olanlar gerçektir, gerisi halis Varlık-olmayandır" (MM 97). Vahdet-i vücud kavramı, Allah ile yaratılış arasında cismani bir devamlılık içermediğinden bu, panteizm veya panenteizm terimlerinin ve hatta Louis Massignon'un 'varoluşçu monizm'¹⁸ teriminin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini gösterir. İbn Arabî'nin düşüncesinde, öz dahil, kategoriler ötesine geçen bir üstünlük vardır Allah bütün niteliklerin üzerindedir –bu nitelikler ne O'dur, ne de O'ndan gayridir– ve O, zatıyla değil, yalnızca isimlerin aracılığıyla Kendine tecelli eder. Zati düzeyde kavranamaz (kavramlar ötesidir) ve deneyimlenemez (hatta akıldışı bilmenin de ötesindedir). Bunun anlamı şudur: Mahlukat, fiili varoluşunda Allah ile özdeş değil, yalnızca O'nun sıfatlarının yansımalarıdır.

Tefsirdeki temel sorun, 'aşkın' [*mûteâl*] teriminin kullanımında yatıyormuş gibi görünüyor; bu terim Batı felsefesinde, İbn Arabî'nin Tanrı'sından söz ederken kullandığı şu tür sözlere pek uygulanamaz: "O, Kendini Kendisiyle görür... O'nu O'ndan başka kimse göremez; ne gönderilmiş peygamber, ne kemâle erdirilmiş veli, ne

¹⁸ Louis Massignon, "L'alternative de la pensée mystique en Islam: monisme existentiel ou monisme testimonial," *Annuaire de Collège de France* 52 (1952). Massignon her zaman, "monisme testimonial"ın [kelime i tevhit] İslama özgü olduğunu ve geleneksel olanla bağdaştığını savunmuştur.

de O'na yaklaştırılmış melek. O'nun peygamberi O'dur, göndermesi O'dur ve Kelimesi O'dur. O, Kendini Kendisi'yle Kendi'ne göndermiştir."¹⁹ Bu, görüldüğü gibi aşkın bir Tanrı tarifine benzemiyor. Hem Henry Corbin hem de Seyyid H. Nasr, İbn Arabî düşüncesinin panteist olmayan yorumu üzerinde defalarca durmuşlardır; Allah'ın tecellilerinin önemini ve Corbin'in "yaratıcı imgelem [muhayyele]" dediği şeyin²⁰ kesin rolünü göstermeye çalışmışlardır. Bu durumda Allah ile mahlukat arasındaki ilişki, çok kabaca şu şekilde özetlenebilir: Kadir-i Mutlak, yalnızlığı içinde özlemle iç çekmiş [nefes-i rahmani] ve hadise göre "gizli bir hazineydim bilinmek istedim, bu yüzden dünyayı yarattım" diyerek tecelliyatına ayna olması için yaratılışı gerçekleştirmiştir.

"Hüzünlü [pathetic] Tanrı" ilâhi isimlerin ezeli hüznü uğruna isimlendirilmiş şeyleri meydana getirmiştir. Hüzünlü Tanrı'nın dindirilemez susuzluğu, bir bakıma, sıla hasreti çeken mahlukatının dindirilemez susuzluğunda yansır. Sonraki Hint-Müslüman şiirinde büyük rol oynayan ve kelime anlamı 'esneme,' yani 'bitmeyen özlem' (kıyının tüm okyanusu kucaklama özlemi) olan *hamyâze* teriminin kökleri, Hâlik [Yaratan] ile mahlukun karşılıklı arzusuyla ilgili bu kavramlarda olabilir. Yaratılış, "göksel arketipler üzerine Varlık'ın taşmasıdır,"²¹ sanki ayna parçalarına ışık vurmuş gibidir, öyle ki bu parçaların yarıdöner pırıltıları bu renklerle görünür hale gelir. Ya da yaratılış telâffuza benzetilebilir; Kuran'da, Rabbin nefesinden –Âdem'e ya da Meryem'e, yeni bir varlık yaratmak üzere ülenen nefesten söz edilmemiş midir? Mutlak Zat, sanki nefesini daha fazla tutamamış ve dünya Rahmani nefes gibi meydana çıkmıştır. Nefes alıp vermede olduğu gibi evren her an tekrar yaratılır ve yok olur; tıpkı nefesin ciğerlere çekilmesi gibi o da aşkın [müteal] kökenine geri döner. Nefesin verilmesi ve alınması hareketi simgesel olarak Kelime-i Şahadet'in iki bölümünde tecelli etmiştir; *Lâ ilâhe*, 'O'ndan gayri şeylerin' türümüne [sudur] işaret eder, *İllâllah* ise O'na, sonsuz birliğe dönüşü gösterir.²²

Bu yaratılış, birbirinden gizlenmiş çeşitli kozmik düzenlerde görülebilir. İlahi

¹⁹ Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 107 [Türkçe çeviride s. 120].

²⁰ Henri Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (Paris, 1958); İngilizceye çev. Ralph Manheim, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton, 1969), düşündürücü bir yapıttır.

²¹ Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 107 [Türkçe çeviride s. 120].

²² Cyprian Rice, *The Persian Sufis*, 2. basım (Londra, 1969), s. 64.

zata *lâhût* denilir (zâtın [öz] harfi olan *h*’den türetilmiştir) ve İbn Arabî’nin, *h* *z* harfi nin kolları arasında ışıldayan *hû*, ‘O’ kelimesi şeklinde yüce ilâhi zatı müşahede etmiş olduğu söylenmiştir.^{23*} Kendini gösteren ilâhi mâhiyete *lâhût* denir; ilâhi emirlerin ve ruhsal güçlerin bulunduğu yer, biçim ötesi bir varoluş olan *ceberût*’tur. Bu düzeyin arkasından melekler âlemi *melekût* gelir, insanlık ile yaratılışın yeri ise *nâsût*’tur. İbn Arabî ve izleyicileri, *ceberût* ile *melekût* arasına, varlıklaşımanın meydana geldiği *âlem-i misal* denilen bir felek koymaktadır; bu, ruhsal enerjileri serbest bırakıp imkânları fiili varlık düzeyine çıkarmak üzere velilerin himmetinin ve dualarının eriştiği bir âlemdir.²⁴

İbn Arabî’nin kuranlarının en ilginç yanı, isimler ile isimlendirilmişler arasındaki sürekli ve karşılıklı ilişkidir. Bu yalnızca ilâhi isimle bağlantılı yirmisekiz türüm derecesi değildir (bu yüzden ilâhi taht, Muhit’in [Kuşatan] tecelli yeridir; bitkiler âlemi, *Rezzâk*’ın [Rızık Veren] tecelli yeridir vb.);²⁵ ancak her bir ilâhi isim, bir mah-lâkun Rabbidir, o da onun merbûbudur [kul]. İsimler, arketiplere benzetilebilir; yaratıcı enerjinin, belirli varlıkları oluşturmak üzere düzenlendiği kalıplardır. O tecelli ettiğinde Rab, Rab olarak; kul, yani *merbûb* da kul olarak kalır; ancak “Allah, ruhani insanın kendi hakikatini temaşa ettiği bir ayna haline gelirken, insan da içinde Allah’ın Kendi İsim ve Sıfatlarını temaşa ettiği bir ayna olur.”²⁶

İsim ile isimlendirilen [müsemma] arasındaki ilişki fikri, daha sonraları İran tasavvuf şiiirinin gözde simgelerinden biri olan yüzük taşı [*fass*] simgesinin (“Hikmetin Fususu”yla [*Fûsûsü’l-Hikem*]’le) ilintisi de buna katkıda bulunmuş olabilir) oluşmasında etkili olduğu düşünülebilir. Şeyhin kalbi, üzerine ilâhi isimlerin ve sıfatların nakşedilmiş olduğu bir mühür yüzüğü gibi tasavvur edilmiştir; şeyh de, mühür

²³ Corbin, “Imagination Créatrice,” s. 171.

* *Hû*, O (Allah) demektir. Sûfîler *Hû*’yu Tanrı’nın en büyük adı kabul etmişlerdi. Bu nedenle tasavvuf edebiyatında sıklıkla kullanılmıştır. *Lâ*, “yok, değil” anlamlarına gelir; illâ, onu olumlu hale getirir. “*Lâ ilâhe illâ’llah*=Allah’tan başka tapacak yoktur” sözünde illâ’dan sonra Allah yerine “*hû*” (*hûve*) zamiri kullanıldığı da olur -çn.

²⁴ Fazlur Rahman, “Dream, Imagination, and ‘âlan al mithâl,” *Islamic Studies* 3, no. 2 (1964-1965); ayrıca Rahîman’ın *The Dream and Human Societies*’deki makalesi, ed. Gustav E. von Grunebaum ve R. Caillois (Berkeley, 1966), s. 409 vd.

²⁵ S. A. Q Husaini, *The Panteistic Monism of Ibn al-Arabi* (Lahor, 1970), çevirilerin de yer aldığı ciddi bir metinler toplamıdır.

²⁶ Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 116 [Türkçe çeviride krş. s. 129. Ancak alıntılanmış bu söz S. H. Nasr’ın değil, Nasr’ın *Fûsûs*’tan alıntılanmış Arabî’ye ait sözlerdir.].

mumuna benzetilebilecek olan müridine basıyordu mührünü (krş. MC 287). Rûmî, kendisini tamamıyla Allah'ta yitirmiş olan mutasavvıfı, üzerinde Allah isminin kazılı olduğu bir mührü benzetir ve Hint-Iran süfi şairleri de bu düşünceyi şu noktaya taşımışlardır: "Akıl, üzerine Allah'ın isminin yazılacağı bir taş gibi boş bir hale gelir" öyle ki, değersiz taştan geriye ne adı ne izi kalır, ama her şey O'nun isimleriyle dolur. Mîr Derd onsekizinci yüzyılın ortalarında, her ne kadar tümüyle İbn Arabî'nin fikirlerinin çoğunu reddetmiş olsa da,

Birisinin adından başka bir şey arama bizde
Yüzük kaşı gibi isimlerin tecellîgâhıyız.

Diye terennüm etmiştir.²⁷

İsimler ile isimlendirilenler kuramı, her insan için ayrılan belirli bir iman biçimine de işaret eder. Mümin, ancak ikrar ettiği iman biçiminin ufkuna sahip olabilir; Müslüman, Hıristiyan dan veya Museviden farklı bir şekilde görecektir onu. Hintlilerin gopi'ler mitini anımsatır bu; her gopi, Krişna'yı, kendi hayal ettiği biçimde sevgili olarak ve bir anlamda kendine aitmiş gibi görür.* Çünkü isim ile isimlendirilen birbirlerine bağımlılık duyarlar, bir *unio sympathetica* ile birleşmişlerdir.

İbn Arabî, genellikle dinsel hoşgörüyü savunduğu için övülür ve "tasavvufi hoşgörü idealini" vurgulamaya ve zahiri biçimleri ve ayinleri önemsememeye çalışan her kişi, onun dizelerini alıntılar:

Kalbim her şekle girebilir:
Bir keşişin manastırı, putlar için bir tapınak,
gazallara mera, perestîşkârın Kâbesi,
Tevrat tabletleri, Kuran.
Aşktır amentün: Nereye dönerse dönsün O'nun develeri
Gene de aşktır amentüm, imanım.²⁸

²⁷ Khwâja Mîr Dard, *Diwân i fârsî* (Delhi, H. 1310/1892-93), s. 7, 56, 84, 147; Dard, *Urdu Diwan*, ed. Khalîl ur-Rahmân Dâ'ûdi (Lahor, 1962), s. 118.

* Çobanların arasında doğup büyüyen, dolayısıyla çobanların tanrısı olan Krişna; gopi'lerin, yani 'kadın sığırtmaçlar'ın gözbebeğidir. Gopi'lerden bir sürü sevgilisi vardır. Mite göre, Krişna flütünü çalar ve gopi'leri kocalarını bırakıp ay ışığında kendisiyle dans etmeye çağırır. Bu meşru olmayan aşk, bütün insani bağların önüne geçen ilahi aşkın bir simgesi olarak görülür. Krişna kendi görüntüsünü çoğaltarak gopi'lere bir oyun oynar, böylece her gopi Krişna'nın sadece kendisiyle dans ettiğini sanır—çn.

²⁸ İbn 'Arabî, *Tarjümân*, ed. Nicholson, no. 11, beyit 13 15 [*Tercümânü'l Eşvâh*'ın Türkçe çevi.

Ancak bu görünüşteki hoşgörü ifadesi, daha çok yazarın kendi yüksek manevi düzeyi hakkında bir ifade içerir: "Onun için artık Allah'ın biçimi, diğer tüm inançları dışarıda bırakan şu ya da bu inanç biçimi değil, tavafının sonunda karşılaştığı kendi sonsuz biçimicidir."²⁹ Bu, "isimlerin aydınlatması"nın çok ötesindeki bir aydınlanmanın beyan edilmesidir; en yüksek düzeyde kendini övmedir; avama vaaz edilen hoşgörü değildir.

Ibn Arabî'nin kuramlarının bir yönünü anlamadan geçmemek gerekir: Bu, dışıl unsura atfedilen roldür (Aıaççada zât kelimesi dışıldır; Arabî, Allah'ın onun aracılığıyla tezahür ettiği Rahîm Allah'ın sırrı olan "dışı yaratıcı"dan söz edebilmiştir [bkz. Ek 2]). Modern eleştirmenler bu tür yorumları, "Arabî düşüncesinde sık karşılaşılan para-seksüel simgecilik"³⁰ olarak tanımlanmaktadır; hatta Âdenı bile, deyim yerin deyse, 'dışı'dir; çünkü Havva ondan doğmuştur. Aslında *Füsüs*'un, *hatemü'l-enbiya* ve *veli yullah* Muhammed hakkındaki 27. fass'ını okumak konuya vakıf olmayan bir kişi için bir hayli yadırgatıcıdır; bu bölümde düşünceler şu hadis çevresinde odaklanır: "Sizin dünyanızdan bana üç şey sevdirildi: kadın [nısa], güzel koku [tîb] ve namaz [salât]."

Ibn Arabî'nin düşünce sisteminin temel direklerinden biri Muhammed'e duyulan derin saygıdır; onun kuramlarında Peygamber, İnsan-ı Kâmil rolü üstlenir. Muhammed, ilahi isimlerin tecellilerinin bütünüdür, ilahi zât tarafından görüldüğü gibi birlik içindeki evrenin bütünüdür. Muhammed, evrenin olduğu kadar insanın da ilkörneğidir; çünkü o, bunlardan birisinin diğerini gördüğü bir ayna gibidir. İnsan-ı Kâmil, Allah'ın onun aracılığıyla bilineceği ve tecelli edeceği bir ortamı olarak gereklidir. O, "İnsanlığın gözbebeğidir" (mc 300, 117). Hakikat ı Muhammediye, içinde ilahi kelamı taşır ki, bu kelamı, bir kez daha İslam Peygamberi'nde kenîline erişin-

risinde (s. 83) bu mısralar şöyle:

Bütün suretleri kabul edecek bir hale geldi kalbim benim
Ceylanların otlığına döndü, rahiplerin manastırına
Putların tapınağına, hacıların Kâbesine döndü kalbim
Tevrat'ın kutsal Levhalarına, mukaddes Kuran sayfalarına
Hangi yöne yönelirlerse yönelsin aşk kervanları
Ben aşk dinini uyguluyorum,
Dinimdir, imanımıdır, inanıyorum aşka].

²⁹ Corbin, "Imagination créatrice," s. 180.

³⁰ Fazlur Rahman, *İslam* (Londra, 1966), s. 146.

ceye kadar farklı peygamberler ve resüllerdeki özellikleriyle kendini gösterir. İbn Arabî'nin çağdaş bir Fransız izleyicisi, üstadın *Risâletü'l Ahadiyye* (İlahi Birlik Hak kında) adlı yapıtında ortaya koyduğu ilm-i risâlete ilişkin kuramlarını şöyle özetlemiştir:

Resul, Mutlak'tayken, artık Elçi değil, Mutlak'ın kendisidir, aynı zamanda da Mutlak'ın, O'nun Bereketi'nin taşıdığı haznedir; görelî bir varlık olduğu kadar Ümmî'dir ve kendi Elçilik özelliğinin, Nüzulün ya da Vahyin alıcısıdır; ve en sonunda da Peygamber, kendisinin aracılığıyla yüce mesajı alan âlemin hüsurundaki etkin açıklayıcıdır.³¹

İnsan-ı Kâmil, varlığın tüm imkânlarını kendinde gerçekleştirmiş olan kişidir; o, deyin yerindeyse, herkes için bir örnektir; çünkü aslında her varlık kendine has imkânları kendi özel *rabbî* olan ilahi isnâe uygun olarak gerçekleştirmeye çağrılmıştır. Ne var ki, yalnızca nebiler ve veliler bu düzeye ulaşabilirler. İkbâl'in, İnsan-ı Kâmil'i, kendi kişisel olanaklarını tümüyle gerçekleştirmiş bir kişi olarak gören fikirleri, Nietzsche'nin üstinsanından çok bu kuramlardan türemiştir

İbn Arabî, herhangi bir sistem yaratmadığını iddia etse de, keskin zekâsı ve sakin düşünen aklı, onu, tecrübelerini ve düşüncelerini sistemleştirmeye götürmüştür; oluşturduğu terminolojinin kendinden sonraki sülûler üzerindeki etkisi, sanki onların, Arabî'nin fikirlerini, tasavvufun gerçek özünü oluşturduğunu düşündükleri şeylerin ustaca sistemleştirilmiş bir hali olarak kabul ettiklerini gösterir. Bu teozofik tasavvufun etkileyici olduğuna hiç şüphe yoktur; çünkü varlık ve oluş, yaratılış ve dönüş hakkındaki pek çok soruya bir yanıt vermektedir.

Bu sistem, Sünnî İslâmın tam tersidir; ortaçağın önde gelen Hanbelî kelamcısı İbn Teymiyye'yi (ölm. 1328)³² izleyen modern bir Müslüman düşünür olan Fazlur Rahman şöyle der: "Tümüyle vahdetçi bir sistem, ne kadar dindar ve insafî olduğu iddia edilirse edilsin, doğası gereği tam anlamıyla, ahlakî değerlerin nesnel geçerliliğine sahip olamaz."³³ Bundan dolayı hayır da şer de Allah'tandır ve Muhammed ne kadar 'hidayet eden' anlamına gelen *Hâdî* isminin tecellisiyse, Şeytan da o kadar 'dalâlete düşüren' anlamına gelen *Mudill* isminin tecellisidir. Her şey mükemmel bir

³¹ Léon Schaya, *La doctrine soufrique de l'unité* (Paris, 1962), s. 68.

³² İbn Taymiyya, "Ar radd 'alâ İbn 'Arabî wa's-Şüfiyya." *Majmû'a resâ'il shaykh al-İslâm İbn Taymiyya* (Kahire, 1348 sh./1929 30).

³³ Rahman, *İslam*, s. 145.

düzen içindedir; Allah'ın rahmetinin anlanı budur.

“Varlığın birliği” gibi yalın bir ifade, özellikle de İbn Arabî'nin koruduğu ince farklara bile yer bırakmayan “*heme-üst*,” “her şey O'dur” biçimindeki basitleştirilmiş ve tehlikeli bir biçimde özetlenmiş hali, İslamın zayıflamasına yardım etmemiş midir? *Amel'e*, dini vecibelere vurgu yapan klasik tasavvufun dönüşümünün yerini tümüyle, ustalıklı bir sistemin getirdiği *irfan*, teozofik bilgi almamış mıydı? Hans Heinrich Schaefer, 1925'te İnsan-ı Kâmil üzerine yazdığı zihin açıcı yazısında, Hallac'la İbn Arabî arasındaki farkı şu sözlerle gösteriyordu:

Gerçek İslamın özü olarak, Hallac'ın yaşamıyla ve ölümüyle gerçekleştirdiği ve tam bilinç düzeyine yükselttiği, kendini seve seve tümüyle Allah'a teslim ederek Kur'an vahyin yerine getirilmesi meselesi, İbn Arabî'de yerini, artık ameli değil yalnızca inütefekkir bir dindarlıkla ilgili *weltdeutung*'un (dünya izahının) sistenleştirilmesine bırakmıştır.³⁴

Bugün İbn Arabî'nin sistemi elli yıl önce olduğundan çok daha iyi anlaşılabilir; ancak onun olumlu veya olumsuz rolü hakkındaki bir tartışına, tasavvufi hedefe – iradenin faaliyeti ve uygunluğuyla ulaşma veya müşahede ve irfanla ulaşma gibi– iki farklı yaklaşım olduğu sürece muhtemelen hiç sona ermeyecektir.

İBNÜ'L-FÂRİZ: MUTASAVVIF ŞAİR

İbn Arabî'nin adını, çağdaşı İbnü'l-Fâriz'in adıyla birlikte anmak âdet olmuş tur; ancak onüçüncü yüzyıl Arap tasavvufunun bu iki büyük üstadı birbirlerinden farklı iki kişilikti.³⁵ Bir yanda, bilgisini ve tasavvufi deneyinlerini birkaç şiire ve neredeyse sonu gelmeyen mensur eserlere döken İspanya doğumlu bir teozofun güçlü kişiliği vardır; öte yanda ilkin Mukattam Dağı'nda inzivaya çekilen, sonra 15

³⁴ Hans Heinrich Schaefer, “Die Islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79 (1925), s. 237.

³⁵ Reynold A. Nicholson, “The Lives of 'Umar Ibnu'l Fârid and Mu'ijyyu'ddin Ibnu'l 'Arabî,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906. Nicholson'un *Studies in Islamic Mysticism* adlı kitabının üçüncü bölümü (1921; tekrar basım, Cambridge, 1967) hâlâ, İbnü'l Fâriz'in sanatına ve düşüncesine en iyi giriştir. Ayrıca bkz. Muḥannad Muṣṭafâ Ḥilimî, *Ibn al Fâriḍ wa'l ḥubb al ilâhî* (Kahire, 1945).

yıl Hicaz'da kalan, en sonunda da yurduna dönüp 1235'te burada İbn Arabî'nin Şam'da ölümünden beş yıl önce ölen Kahireli duyarlı bir şair ve âlim vardır.

İbnü'l-Fâriz tasavvufî deneyimlerini, klasik Arap şiiri üslubunda yazılmış mükemmel güzellikteki az sayıda Arapça kasideye aktarmıştır; hiçbir mensur eseri yoktur. Fâriz'i ustalıkla yorumlayan Reynold A. Nicholson onun şiiri hakkında şöyle yazmıştır: "Üslubu ve kelimeleri kullanma biçimi, ilahi ilhanın ilk meyvelerinden çok, titiz bir sanatçının en seçkin, en ince mücevheratını andırır" (ns 167). Onun karmaşık dizeleri okunurken, insan bunların nasıl olup da vecc içinde yazılabildiğine şaşır. Gerek biçim gerekse içerik bakımından bu şiirler mükemmel Arapçadır: Kelime oyunlarında, cinaslarda, tasgirâtta* olduğu gibi Mutlak aşkı, maşuku Leyla ya da Selma gibi eski Arap şiirinin kadın kahramanlarının adlarıyla çağırarak İslam öncesi geleneklerden alınmış tabirlerle dile getirmesiyle de Arapların zevkini yansıtır.

İbnü'l-Fâriz'in şiiri, şarkiyat incelemelerinin başlangıcından beri Avrupalı Arap dili bilginlerinin ilgisini çekmiştir. Fransız şarkiyatçılar, son derece incelikli tasavvufî şiirini açıklama görevini üstlenmişlerdir. 1828'de, Grangeret de Lagrange, şiirlerinden bazılarını yayımlamıştır; onu, Arap dili araştırmaları konusunda üstat Silvestre de Sacy izlemiştir. Joseph von Hammer-Purgstall bile İbnü'l-Fâriz'in en önemli şiiri Tâiyye'yi, Almanca şiir sandığı şeye çevirmeye kalkışmıştır;³⁶ ne var ki anlamı nadiyen yakalamıştır, ve Nicholson alaycı bir ifadeyle, Tâiyye "Hammer tarafından tercüme edilmesiyle talihsizliğe uğramıştır" der. İtalyan bilginler yirminci yüzyıl başlarında gene aynı şiire dönmüşlerdir: Ignazo di Matteo 1917'de, Nallino 1919'da. Birbirlerinden farklı yorumlar yapmalarına yol açan edebî tartışmalar, İbnü'l-Fâriz hakkında en etkili makaleyi yazan Nicholson tarafından sonuçlandırılmıştır. Nihayetinde, söz konusu şiir, 1950'lerde A. J. Arberry tarafından bir kez daha araştırma konusu

* Tasgirât: tasgirler, küçültmeler. Bir ismin veya sıfatı küçültmek; küçük küçücek, kuş kuşcağz gibi -çn.

³⁶ Joseph von Hammer Purgstall, *Das arabische Hohe Lied der Liebe, das ist Ibnol Farth's Taije in Text und Übersetzung zum ersten Male herausgegeben* (Viyana, 1854), güzel basılmış, resimli bir yapıttır [İsmail Ankaravî'nin *Mehâsîdül' Alîyye fi Şehî't Tâiyye* isimli eseri kaside i Tâiyye'nin Türkçe şerhidir. Eser Prof. Dr. Mehmet Demirci tarafından yayıma hazırlanmaktadır. İbnü'l-Fâriz'in Mîmiyye el Hamriyye isimli kasidesinin Ankaravî tarafından yapılan şerhi ise Şerh i Kaside i Mîmiyye el Hamriyye'dir].

yapılmıştır.³⁷

İbnü'l-Fâriz'in *Divan*'ındaki iki küçük şiire karşı özel bir sevgi beslenmiştir. Bunlardan biri *Hamriyye*, "Şarap Kasidesi"dir; Âşıkların, üzüm yaratılmadan önce (yani Ahit Günü'nde) kana kana içtikleri ve tüm dünyayı sarhoş eden, hastalıkları iyileştiren, körlerin gözünü, sağırın kulağını açan ve insanı Kuzey Yıldızı gibi ebedi ve ezeli hedefine götüren ilahi aşk şarabının bir tasviridir bu.³⁸ Arapça ve Farsça konuşulan ülkelerin şairlerinin paylaştıkları ortak bir simgeciliğe dayanan bu kaside, kolay anlaşılır ve büyük güçlüklerle karşılaşmaksızın çevrilebilir; onun saf aşkı konu alan, ince bir zekayı yansıtan betimlemelerin ve karmaşık ifadelerin yer aldığı birçok şiirinden çok daha kolay anlaşılırdır. İbnü'l Fâriz kimi zaman öyle bir duyarlılık yakalar ve öyle bir inçe saflığına ulaşır ki, dizeleri derhal okuyucunun gönül telini titretir, tıpkı aşağıdaki, -harf-i revîsi* c olan gazelde olduğu gibi:

Gaib olsa da o, (bedenimin) her uzvu görür onu
her narin, duru, neşeli özde,
Titrek nağmelerde hem hâl olmuş
ud ve neyin aheng i selâsetinde,
Şafak sökerken alacakaranlığın serinliğinde otlayan
gazalların doyurucu çayırlarında,
Çiçeklerden dokunmuş bir hahının
üzerine çiseleyen yağmurlarda,
Miskü amber kokulu ıtırın beni götürdüğü
meltemin eteklerini sürüdüğü yerde,
Zevkle yudunlarken temiz şarabı
kadehi dudağından öptüğümde.
Yanımdayken anlamadım yurdumdan uzak olduğumu:
zihnimin dinginleştiği o yerde.
Sevgilimin yanımdayken, yurdumdu benim o inekân;
eğimli kum tepesinin belirlediği yer, soluklandığım yerdi.³⁹

³⁷ A. J. Arberry (ed. ve çev.), *The Mystical Poems of Ibn al Fâriḍ*, Chester Beatty Monographs, no. 4 (Londra, 1954); Arberry (ed. ve çev.), *The Mystical Poems of Ibn al Fâriḍ* (Dublin, 1956).

³⁸ Émile Dermenghem (çev.), *L'éloge du vin (al Khamriya), poème mystique de Omar ibn al-Faridh, et son commentaire par Abdalghani an Nabolosi* (Paris, 1931).

* Harf i revî: Kafiye oluşturulan asıl harf; genellikle bir sessizdir çn.

³⁹ Wheeler M. Thackston tarafından özel olarak çevrilmiştir.

Sürekli olarak ımaşukunu zikreden aşkın duygularını dile getiren bu dizeler, klasik Arap şiirinin en dokunaklılarından ve her ne kadar retorik süslerle doluyrsa da, çok romantik bir havası vardır.

Ancak, şarkiyatçıların –Doğulu eleştirmenlerin de en fazla dikkatini çeken şiir, 756 dizeden oluşan ve “harf-i revîsi t olan büyük şiir” anlamına gelen *Tâyyetü'l Kübrâ*'dır. Massignon bu şiire “altın kılaptanlı ağır bir duvar halısı,” “manevi hac için bir nevi *kisvet*”⁴⁰ der; Mekke'ye giden Mısırlı hacıların, Kâbe'yi örtmek için üzeri altın kılaptanla işlenmiş siyah kadife bir örtüyü beraberlerinde götürmeleri gibi Mısırlı mutasavvıf da tasavvufi hayatın, hallerin ve makamların çeşitli aşamalarını işleyip ördüğü ve –Massignon'dan bir kez daha alıntı yapacak olursak –sonunda bir “*esthétique transcendente*” (aşkın bir estetiğe) ulaştığı, kelimelerden ve simgelerden dokunmuş bir kisveti inanevi hacılara sunar.

Şair, düşünde Peygamberi gördüğünü ve kendisine bu kasidenin adını sorduğunu söylemiştir; İbnü'l-Fâriz tuntuaraklı bir ad söyleyince, Peygamber basitçe *Nazmü's Sülûk*, ‘Manevi Yolculuğun Düzeni’ demesini önerir, o da böyle yapar (N 542 [752]). Şiirsel esinlenme, bazen mantıktan ve kuramdan daha zordur ve *Nazmü's Sülûk*'un çeşitli bölümlerini çözmek kolay bir iş değildir. Kimi bölümler, örneğin vecd anında duyulardaki değişikliğin tasvir edilmesi gibi tasavvuf psikolojisi için özel bir ilgi konusu oluşturur:

Ashında Bir olduğunuzdan emin oldum, Sahv ı vuslat [kavuşmanın
ayıklığı], meşhuru hicranı [ayrılık kavramı] geri getirdi;
Tüm varlığım, konuşacak bir dil, görececek bir göz, işitecek bir kulak ve tutacak bir eldi.

Bu düşünce, sonraki beyitlerde (580-88) ayrıntılı bir şekilde işlenir ve kökeni bir *hadis-i nevâfil'e* uzanır; söz konusu hadiste Allah sevdiği kulunun işiten kulağı, gören gözü, konuşan dili ve tutan eli olacağı sözünü verir; bu düşünceler ayrıca her uzvun kendi zikriyle meşgul olduğu ve vücudun kısımlarının deyim yerindeyse birbirlerinin yerine geçebilir hale geldiği *zîrr* tecrübesinden de kaynaklanır.

Tâyye'deki en esin verici ve en çok alıntılanan sahnelerden biri gölge oyunuyla ilgili olan bölümdür (680-706. beyitler):

Bak esrar perdesinin ardından

⁴⁰ Louis Massignon, *La cité des morts au Caire* (Kahire, 1958), s. 64.

eşyanın sureti
bürünür görünüşün her türlü kılığına...

Hayata, gölge oyununun imgeleri açısından bakılır ve en sonunda mutasavvıf şunları keşfeder:

Senin gördüğün her şey, Bir'in işi.
Yalnızlık içinde, ama sımsıkı örtününüş olandır O.
Kaldırırsan bu gölge perdesini, kuşklar dağılıp gider:
Suretler yok olur, yalnız O'dur her şey,
Ve sen nurlanmış kişi, O'nun nuruyla bilirsin.
O'nun fiillerini, duyuların gecesinde bulursun.

Gösteriyi düzenleyen görünmez; ama mutasavvıf bilir ki, "Gördüğün her şey Bir'in işi"dir.

Ibnü'l Fâriz, gölge oyunu imgesini kullanan ilk kişi değildi; benzer metaforlara İran ve Türk tasavvuf şiirinde hayli sık rastlanır; çünkü Çin'den gelen gölge oyunu, halifelğin doğudaki topraklarında bilinen bir eğlence türüydü ve onuncu yüzyıl gibi erken bir tarihte Bağdat'ta bir eğlence aracıydı. Erken dönem İran şiirinde, tasvirlerin adı çoğu kez 'Süret-i Çin'dir. Süfi şairler bu oyunda dünyadaki ilahi eylemlerin imgesini görmüşlerdir. Bir keresinde yıldızları gölge oyununun tasvirlerine, göğü de hayal perdesine benzeten Attâr, bir Türk hayalisini^{*}, İbnü'l-Fâriz *Tâiyye*'yi yazmadan on yıllar önce *Uşturname*'sinin kahramanı yapmıştır. Mürşit hayali, müride yedi perde boyunca rehberlik eder, sonunda da tasvirlerinin tümünü yok eder: Ömer Hayyam'ın çömləkçiyyi suçlaması gibi^Ω halk da onu, güzel şeyler yapıp sonra da parçalayıp atıyor diye suçlar; ancak mürşit hayali, onları zahiri suretlerinden kurtarmak ve farklı isim ve sıfatların tecelliyatı arasında farkın olmadığı 'Birlik kutusu'na tekrar sokmak için kırdığını söyler (v 131 vd.; r 42). İbnü'l-Fâriz'in imgelerine en yakın kaynak, hiç kuşkusuz, çağdaşı İbn Arabî'dir; Arabî, *Fütuhât-ı Mehkiye*'sinin dokunaklı bir bölümünde kendi dünyasının gölge oyununu tasvir etmiştir. Nadiren Attâr ve İbnü'l-Fâriz kadar incelikli bir şekilde kullanmış olsa da Rümî de gölge oyunundan söz etmiştir. Söz konusu motif sonraki dönem İran ve Türk tasavvuf şiirinde tekrar

* Hayali, hayalbaz veya hayalci: Gölge oyunu ustası çn.

Ω Ömer Hayyam'ın testi simgesini ve kukla oyunu metaforunu kullandığı rubailerinden iki örneği Mehmet Kanar çevirisinden veriyorum, bkz. Sâdık Hidâyet, *Hayyam'ın Terâneleri*, YKY, 2000 çn.

yer almıştır;⁴¹ aynı imge, onsekizinci yüzyıl Hindistan'ında, daha tımtırlıklı bir dille de olsa, bu yaratılmış dünyadaki hayatın açıkça görülen çelişkilerini anlatmakta kullanılmıştır:

Akıllı insanlar ve gelenekçiler bilir: Bütün bu muhtemel hayatların tasvirleri, Dilediğini Yapan Faal Yaratıcının tecelligâhlarıdır ve mahlukatın suretlerinin bütün bu güzelliği perdenin açılışından başka bir şey değildir; "onlar ancak Onun istediğini isterler." Hamd olsun Allah'a, hayır ve şer ondan olsa da, lakin yine de kötü kötüdür, iyi de iyi ve hırsız hırsızlığın karşılığını alır, bekçi etrafa göz kulak olmaya çabalar, kaderin ipleri ise bütün gözlerden gizlenmiştir, hayali [oyuncu] perdenin ardında {saklı}dır, görünen yalnızca tasvirlerdir.⁴²

Ibnü'l-Fâriz bütün şiirlerinde olduğu gibi burada da, tananıyla, ortaçağ İslamiyetindeki tasavvufi imgeler geleneğini sürdürmektedir. Şiiri çoğunlukla, İslamın vahdet-i vücudcu yorumunun bir kanıtı olarak anlaşılmıştır; ancak şiirin, ilahiyat sorunları hakkındaki kuramsal tartışmalarla bir tutulamayacağı unutulmamalıdır. Ibnü'l-Fâriz eşyanın aşkın birliğini görüp de tasvirleri var eden ve sonra yine onları yokluk kutusuna koyan ulu hayalbazın ellerini hayatının her anında hissedince akıldili yerine gönül dilini kullanır. Selma ile Leyla'nın güzel suretleri ardına gizlenmiş maşuka, yani Allah'a olan aşkı şahsidir; mutasavvıfın ruhu ise, kendi iradesini tümüyle geride bırakarak ilahi iradeyle uyuma ulaşır ve böylece, Nicholson'un dediği gibi "Allah'ın maşuku" olur.*

İBN ARABÎ'NİN VAHDET TASAVVUFUNUN GELİŞİMİ

Ibn Arabî'nin fikirleri kısa bir zaman içinde İslam âleminin her yerine yayıldı ve esas olarak Farsça ve Türkçe konuşulan bölgelerde sayısız izleyici buldu. Moğolların, Asya'nın büyük bir kısmını ele geçirip Avrupa içlerine kadar sokuldukları, böylece köklü siyasal düzenleri dağıtıp son derece gelişmiş kültürlerin hüküm sür-

⁴¹ Samiha Ayverdi, *Istanbul Geceleri* (İstanbul, 1952), s. 79 vd. bkz. Georg Jacob, *Geschichte des Schattenspiels* (Hannover, 1925).

⁴² Khwāja Mîr Dard, "Dard i Dil," no. 267, *Chahâr risâla* içinde (Bhopal, H. 1310/1892-93).

* Gölge oyunu metaforunu Fahrüddin İrâkî de kullanmaktadır, bkz. Fahrüddin İrâkî, *Lemâat (Pariltılar)*, çev. Saffet Yetkin, M.E.B., s. 62, 1993 çn.

düğü geniş bölgeleri yerle bir ettikleri onüçüncü yüzyılın muazzam siyasal değişiklikleri, sanki bu yıkıma karşıt bir görünüm içinde sadece İslam âleminde değil, bütün Asya ve Avrupa'da gizemci etkinliklerin, fikir, duygu ve şiirin ani ve hızlı artışına neden olmuş gibidir. İslam âleminin en büyük mutasavvıf yazarları, onüçüncü yüzyılda ortaya çıkmıştır; gerek Attâr gerekse Necmüddin Kübrâ 1220 dolaylarında ölmüş, Necmeddin Dâye Râzî gibi müritleri ise onların geleneğini sürdürmüştür. Celâleddin Rûmî, İran tasavvuf şiirinin ilk dönemlerindeki zirveyi temsil eder ve Sadrüddin Konevî gibi mutasavvıflar, İbn Arabî'nin fikirlerini Rûmî'nin hayatının büyük kısmını geçirdiği Anadolu'da yayıp açıklamışlardır;⁴³ daha sonra Yunus Emre ilk kez tümüyle Türkçe olan tasavvufî şiirler yazmıştır. Tarikatlar, Hindistan'da kök salmıştır ve burada Muîneddin Çiştî, Bahâüddin Zekeriya Multânî, Ferid Genc-i Şeker, Nizâmeddin Evliya, Fahrüddin İrakî ve daha başkalarının adları onüçüncü yüzyılın manevi ihtişamıyla birlikte anılır. Mısır'da da, Bedeviyeden Şâziliyeye kadar birçok tarikat ortaya çıktı. Bunlar, İslam âlemi, asıl olarak da orta ve doğu kısımlarında, siyasi cephede neredeyse ölümcül bir felakete maruz kaldığı bir süre zarfında oluşan en önemli tasavvufî eğilimlerdir sadece.

İbn Arabî ve takipçilerinin etkinlikleri belki de, bu yayılan tasavvufî dalgaya, temel düşüncelerini yerleştirebileceği bir çerçeve vermiş olabilir: değişmeyen bir söz dağarı ve görece basit bir ilahiyat. Ondördüncü yüzyıldan sonra, İbn Arabî'nin kuramlarını kabul etmeyen tasavvuf ehli bile Arabî'nin terminolojisiyle büyülenmiş ve onu serbestçe kullanmıştır.

Şeyh'ül Ekber'in belli başlı düşüncelerini daha geniş bir kitleye tanıtmak açısından, daha küçük iki kuramsal yapının önemli katkısı olmuştur; bunlardan biri Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râzî*,^{*} diğeryse Abdülkerim el-Cîlî'nin *İnsan-ı Kâmil*'idir.⁴²

Tebriz yakınlarında yaşamış olan Şebüsterî, 1311'de, bir süfi dost tarafından kendisine sorulan onbeş soruya cevap olarak *Gülşen-i Râz (Sırlar Gülistanı)* adlı Farsça

⁴³ Nihat Keklik, *Sadrüddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan* (İstanbul, 1967), Sadrüddin'in hayli ilginç eserleri üzerine ilk Türkçe incelemedir [Konevî'nin tüm eserleri Ekrem Demirli tarafından Türkçeye çevrilmiştir].

* Türkçesi için bkz., Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Abdülbaki Gölpinarlı, M.E.B., İstanbul, 1993 -çn.

⁴² Türkçesi için bkz., Abdülkerim el Cîlî, *İnsân ı Kâmil*, çev. Aldülaziz Mecdi Tolun, İz Yayın cılık, İstanbul, 1998 -çn.

bir şiir yazmıştır.⁴⁴ Bu şiir, İbn Arabî sonrası tasavvufa en güzel giriştir; İnsan ı Kâmil, [mianevi] gelişimin aşamaları ve tasavvuf terminolojisi, ele aldığı bazı konular dır. Şebüsterî, ilâhi cemâlin her bir zerrenin örtüsü ardına gizlenmiş olduğunu açıklar; çünkü “Mutlak, insanın gözü önünde öylesine çıplaktır ki, göze görünmemektedir”;⁴⁵ tasavvuf ehlinin sık sık dile getirdiği bir fikirdir bu: Aşırı yakınlık gözü kör eder, tıpkı örtüsüz ışığın görünmez, ‘siyah’ olması gibi. Şebüsterî’nin tanımıyla İnsan-ı Kâmil, ikili bir yol izleyen kişidir: önce aşağıya doğru imkânlar âlemine, sonra da yukarı doğru nura ve ilâhi vahdete. Bu fikir, çoğu tarikatın temel kuramı olarak devam etmiştir; İbn Arabî ve izleyicilerinden daha önce geliştirilmiş, ancak ortalama bir sûfi tarafından anlaşılabilir bir terminolojiyle ifade edilmemişti. Mutasavvıflar, bu hareketin genellikle kırk basamaktan oluştuğunu tecrübe etmişlerdi; bunun yirmisi aşağıya, İlk Akıl’dan başlayıp yeryüzüne; ‘yükseliş yayı’nu [kavs-ı urûc] oluşturan sonraki yirmi basamak ise yukarıya, İnsan-ı Kâmil’e doğrudur. Yeni Platoncu kurgulardan türetilen bu fikirler tarikatlarda öyle yaygınlaşmıştı ki, Anadolu Bektaşiliği gibi hayli sade bir tarikat bile devriye* denilen şiirlerde ‘zahiri yol’ [tarik-i mebd e veya kavs-i nüzûl (iniş yayı)] ile ‘bâtını yol’ [tarik i maat veya kavs-i urûc (yükseliş yayı)] (BO 116 [133]) şeklinde tanımlanan daireler üzerinde durnuştur.

Şebüsterî’nin *Gülşen-i Râzî* bu fikirlerin yayılmasını hızlandırmıştır; özellikle de Lâhici’nin onbeşinci yüzyılın ikinci yarısında yazılmış olan mükemmel tefsiriyle birlikte okunduğu zaman. Bu kitap, İran’daki Nimetullâhî dervişleri için “bir çeşit Üçüncü Tarikat içinde yönetimleri altına giren (ayrı gruplar halinde eğitilen) bütün bu erkek ya da kadınlar için geleneksel bir ders kitabı olmuştur, belki de hâlâ olmaya devam etmektedir.”⁴⁶ Doğudaki popülerliği, onu Batılı bilginler için de ilginç

⁴⁴ Muḥammad Lâhîjî, *Mafâtiḥ al-İcîz fi sharḥ gulshan i râz*, ed. Kaiwân Samî‘î (Tahran 1337 sh./1958).

⁴⁵ Izutsu, “Paradox of Light and Darkness,” *Anagogic Qualities of Literature* içinde, ed. Strelka, s. 297.

* Devriye: Tasavvuf felsefesindeki, ruhun âlemi dolaşması fikrini konu edinen şiir türü. Bu şiirlerde, insan ruhunun ve kainatın Tanrı’dan çıkıp yine ona varacağı düşüncesi işlenir. Ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. Iskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 141-142. Akçağ, 1995 çn.

⁴⁶ Rice, *Persian Sufis*, s. 28. Nimetullâhî hakkında bkz. Richard Granlich, *Die schîtischen Derwishorden Persiens, Teil I, Die Affiliationen* (Wiesbaden, 1965); kurucuları için bkz. Jean Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shâh Ni‘matullâh Wali Kermânî* (Tahran ve Paris, 1956).

kılmıştır. Tasavvufla ilgili olarak Batı dillerine çevrilen ilk kitaplardan biridir: Hammer-Purgstall tarafından 1838'de (İbnü'l-Fârîz'den yaptığı çeviriler gibi başarısız bir şekilde) Almancaya ve E. H. Whinfield tarafından da 1880'de İngilizceye çevrilmiştir.⁴⁷ Biçim ve içerik bakımından, Muhammed İkbâl'in 1927'de yayımlanan *Gülşen-i Râz ı Cedid (Yeni Sırlar Gulistanı)* adlı yapıtına esin vermiştir, İkbâl bu şiirde Şebüsterî'nin kavramlarını izler ve İnsan-ı Kâmil (merkezi fikirlerinden biridir), Allah ve kaderle ilgili sorulara kendi yanıtlarını verir.

Kadiriye tarikatının kurucusunun soyundan gelen Cîlî (ölm. 1408'den sonra), tasavvuf nazariyatında birtakım noktalarda ondan ayrı düşünüşe de İbn Arabî'nin düşüncelerini sistemleştirmek için elinden geleni yapmıştır.⁴⁸ *İnsan-ı Kâmil* adlı eseri, Reynold A. Nicholson tarafından titizlikle incelenmiştir. Cîlî, ilahi tecelliyatın farklı düzeylerini –zât düzeyinden sıfatlar düzeyine, fiiller düzeyinden benzerlik düzeyine, duyu düzeyinden renkler görme düzeyine kadar tasavvufi tecellinin farklı düzeylerini ayırt ederek– etraflıca ele almıştır. Eylemlerin tecellisini, isimlerin tecellisi, onu da sıfatların tecellisi izlemektedir, sonunda her deneyim, yalnızca İnsan-ı Kâmil'in ulaşabileceği zatın tecellisiyle sonlanır.

Bu gibi kuramlarda, tasavvufun ve genel olarak İslamın merkezi kavramı olan tevhit, sonunda, “yegâne Gerçek ile asıl ve sarsılmaz özdeşliğimizden habersiz oluşumuzun sona ermesi”⁴⁹ olarak anlaşılır. Bu, artık bir irade birliği değil, cehalet örtülerinin kaldırılmasıdır: Allah'la ve dünyayla ilgili sorunlara sağlam bir yaklaşım konusunda kesin bir ayrılıktır; Cîlî, Rabbin Rab, kulun da kul olarak kaldığını kabul ediyor olsa bile.

İbn Arabî'nin ve Cîlî'nin yapıtlarında kuramsal olarak açıklanmış olan İnsan-ı Kâmil özlemi, bu kuramlardan daha gerilere gider;⁵⁰ Peygamber'e gösterilen derin

⁴⁷ Malîmüd Şabistarî, *The Rose Garden of Mysteries*, ed. ve çev. Edward Henry Whinfield (Londra, 1880). Şabistarî, *The Dialogue of the Gulshan-i Râz* (Londra, 1887); Şabistarî, *The Secret Garden*, çev. Juraj Paska (New York ve Londra, 1969).

⁴⁸ En iyi giriş gene de Nicholson'un *Studies* adlı yapıtının ikinci bölümüdür. Ernst Bannerth, “Das Buch der 40 Stufen von ‘Abd al Karîm al Çîlî,” *Osterreichische Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse* 230, no. 3 (1956). ‘Abdül Karîm al Jîlî, *Al insân al kâmil*, 2 cilt (Kahire, H. 1340/1921 22).

⁴⁹ Schaya, *Doctrine soufique*, s. 38.

⁵⁰ Louis Massignon, “L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique,” *Eranos Jahrbuch* 15 (1947).

saygı bunu gösterir. İbn Arabî'nin kendinden küçük çağdaşı Celâleddin Rûmî'nin, şiirinde, elinde fener 'insan' arayan Diyojen'in hikâyesinden iki kez söz etmesi karakteristik görünüyor (M 5:2887 [2888]; D 441 [2:2462 63]). Rûmî, bu ideal insanda somutlaşan kozmik gücün ya da bu İnsan-ı Kâmil ile İlksel İnsan'ın (*Urmensch*) batını kavramları arasındaki olası ilişkilerin kapsamının muhtemelen farkında değildi. Onun yazdığı satırları okurken, süfilerin, ilahi kudretin ve lütfun işaretlerini görüp işiteniyenler hakkında A'raf Suresi'nin 179. ayetindeki benzer ifadelere dayanarak, sık sık sıradan insanları "hayvanlar gibi" (*he'l-en'am*) gördüklerini unutmamak gerek. Yalnızca gerçek 'insan', Allah'ı, O'nun mahlukatıyla ve onun ardında görebilmektedir.

Bu kuramların ayrıntılandırılması, İnsan-ı Kâmil makamına ermekle övünmeyi, her şeyi kuşatan vahdet duygusuyla bütünlüştiren kimi İranlı ve Türk mutasavvıf şairlerinin sözlerinde yansıyan sonuçlara yol açabilmiştir. Mağribi gibi yazarların ve onbeşinci yüzyıldaki benzer İranlı şairlerin eserleri bu eğilimi açıkça gösterir: Mutasavvıf, her şeyi kendi bünyesinde içerdiğini hisseder; yalnızca kozmik bir bilinçliliği tecrübe etmez, aynı zamanda kendinden önce yaşamış olan herkesle ve hâlâ birlikte yaşadıklarıyla –Musa ve Firavun'la, Yûnus ve balıkla, Hallac ve yargıcıyla– birlikte vahdeti de tecrübe eder. Yorumcuları, aşırı bir vahdet-i vücudculuktan başka bir şey görmemeye yönelen daha sonraki popüler tasavvufi şiirlerin büyük bir kısmında mevcut olan genel eğilim budur.

Sünni mutasavvıflar, bu noktada *küfr-i tarikat*'ten, mutasavvıfın Allah'tan başka hiçbir şeyin farkında olmadığı ve her şeyi bir olarak gördüğü bir sekr halinden söz ederlerdi; ancak bu onun varabileceği son merteye değildir. 'İkinci sahv'la ondan önceki 'sekr' arasındaki klasik fark yine geçerlidir; ancak daha sonraki süfilerin çoğu 'aşığı' hal aşamasında kalmıştır.

Bu şairlere göre kuramsal açılımlarını ister düşünmüş isterse düşünmemiş olsunlar– dünya tûnûyle Allah ile doludur. *Heme üst*, "Her şey ●'dur" ifadesi, İbn Arabî'den önce, hatta Attâr'ın şiirinde bile bulunabilir (krş. U 223). Onbeşinci yüzyıl sonlarında, Câmî şöyle seslenecekti:

Konu koinşu, eş dost, her şey O.

Dilencinin nurakkasında, padişahın ipeğinde, her şey O.

Ayrılanın kalabalığında, toplanmışlığın yalnızlığında

Vallahi her şey O, billahi her şey ●.⁵¹

Kimi mutasavvıfların, Allah'ın her biçimde tezahür ettiğine yönelik inançları, tuhaf aşırılıklara yol açmıştır. Kimileri rüzgârın ya da kuşun sesini iştirit iştirmez vecd durumuna geçiyordu (L 495); hatta koyun melemesine, "Buyur, emrindeyim" diye karşılık verebiliyorlardı (B 355); Allah'ın tecellisini gördükleri bir devenin arkasından koşturabiliyor ya da "Allah'tan başka bir şey yoktur" diye yılanı elleyebiliyorlardı. Bu son durumda şeyh, bilgece, müridine bir daha böyle bir şey yapmamasını öğütlemişti; çünkü yılan, Allah'ı gazap perdesi [kahr libası] ardında gösterirdi ve mürit bu ilahi tecelliye yaklaşacak güçte değildi henüz (N 261 [405]).

Allah'ın her yerde ve her şeyde olduğu duygusu, Câmî'nin, zamanının tasavvuf duygusunu özetleyen dizelerinin çoğunda güzel bir biçimde dile gelir:

Gâh şarap deriz Sana, gâh kadeh
Gâh darı deriz Sana, gâh tuzak
Dünya levhasında tek bir harf yok Senin ismini taşıyacak
Şimdi hangi isimle çağıralım Seni?⁵²

İki yüzyıl sonra, Dârâ Şükûh, bu düşünceye tasavvufi şiiirinde değinir ve "Bismillâ-hirrahmanirrahîm" [Rahman ve Rahmîni Allah'ın adıyla] sözünü şöyle değiştirir:

İsmi olmayan,
Hangi isimle çağırırsan çağır karşında belirenin ismiyle

Kuramsal olarak İbn Arabî ve izleyicileri tarafından vurgulanan, Allah ile insanın asli birliği duygusu, şairlerce çeşitli simgelerle ifade edilegelmiştir; ummandan, dalgalardan, köpükten ve damladan söz etmekten hoşlanırlar; bunların her biri farklıymış gibi görünse de aynı sudur söz konusu olan. Niffarî, ilahi ummandan söz eden ilk kişiymiş gibi görünüyor. İbn Arabî ilahi zatı, içinde geçici biçimlerin dalgalar gibi belirip kaybolduğu, tekrar görünüp sonsuz derinliklerinde kaybolduğu engin, yeşil bir umman olarak canlandırmıştır.⁵³ Rûmî, Allah'ın ummanından söz ettiği

⁵¹ Maulânâ 'Abdurrahmân Jâmî, *Lawâ'ihî* (Tahran, 1342 sh./1963), bölüm 21; bkz. Edward Henry Whinfield ve Mirza Muhammad Kazwini tarafından yapılan İngilizce çevirisi (Londra, 1914).

⁵² Maulânâ 'Abdurrahman Jâmî, *Diwân i kâmil*, ed. Hâşim Riżâ (Tahran, 1341 sh./1962), s. 810.

⁵³ Bkz. Reynold A. Nicholson, *Selected Poems from the Divan i Shams i Tabriz* (1898, tekrar basım Cambridge, 1961), no. 9.

pek çok şiirinde onu taklit etmeye çalışmıştır. Ancak bu imge daha eskilere gider: Allah ile dünya arasındaki benzerlikler ve ayrılıklar üzerinde düşünüp onların asli birliğini ve geçici farklılaşmalarını örneklendirmek isteyen herkes, unıman imgesini kullanır; bu imge psikolojik olarak kişinin bütünde birleşme ve yok olma özlemini mükemmelen simgelemektedir.⁵⁴ Daha sonraki şiirlerde umman imgesine bol bol rastlanır. İbn Arabî'nin vahdet-i vücud öğretisini kabul etmeyen şairler bile, bu imgeyi kullanmışlardır; buna karşın, onların inşaleminde danla denizde kaybolmakta, değerli bir inci olmaktadır (Doğu folkloruna göre inciler, yağmur taneleridir, üstelik nisan yağmuru taneleridir; olgunlaşmak üzere istiridye içinde dururlar); inciler değerlerini, denizden buluta doğru yükseldikleri ve sonra tekrar yurtlarına döndükleri yolculuklarıyla ve mücevhere dönüşen,⁵⁵ ummansız yaşayamayan, ancak ondan da farklı oluşlarıyla kazanırlar. İlahi zâtı etkin aşkla bir tutanlar, kolayca aşk unmanı imgesini geliştirebilmişlerdir; zihinsel bilgi, aşk unmanının yalnızca kuru kıyısıydı. Tehlikeli hayvanlarla, timsahlar ve balinalarla dolu bir unmandır bu; seven ruhu tehdit ederler ya da yakıcı ateşendir bu umman (MT 222 [2:98]). Bu un manda Allah'ın celâli ve cemâli, kudreti bu ummanda görünür.

Unıman ile danıla, bireysel ruhun ilahi olanla ilişkisi için uygun simgelerdir; ancak bu çözümsüz vahdet ve kesret paradoksuna işaret etmek için başka imgeler de kullanılmıştır: Aynı maddeden yapılmış, ancak farklı biçim ve renklerdeki cam [ayna] kırıkları (V 137); aynı tahtadan oyulmuş (Taocuların, Tao'yu yontulmamış bir oduna benzetmeleri gibi), ancak birbiriyle mücadele eden satranç taşları onaltıncı yüzyılın Malayalı bir süfisi için olduğu gibi varlığın birliğinin simgesi olarak görül müştür.⁵⁵ Ancak ondan çok daha önce, piyonla şahı mat edecek şekilde taşların açıklanamaz bir yolla hareket ettiren ulu satranç oyuncusu olarak Allah imgesi, İran'da yaygın olarak kullanılmıştır; satrancın çok eski zamanlardan beri büyük rol oynadığı bir kültürde küçük bir mucize.

Satranç ve *nerd* (en umutsuz pozisyona *şesdar*, 'altı kapısı' denen bir çeşit tavladır ve süfiler, yaratılan dünyanın "altı duvarı" arasına hapsedilenleri ima etmek için bazen bu imgeyi kullanmışlardır) imgesi, oyuncu ile taşlar arasında bir ayrımı yapar,

⁵⁴ Toshihiko Izutsu, "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam," *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* içinde, ed. Mehdi Mohagheg ve Hermann Londol (Tahran, 1971), s. 67.

⁵⁵ Al Attas, *Hamza al Fanşûrî*, s. 412.

bu ayrım Câmî'nin şiirinde sık sık yer alır. Kendisi, İbn Arabî'nin büyük bir hayranı olsa da Nakşbendiye okuluyla yakınlığını inkâr etmemiştir (bkz. Bölüm 8). İbn Arabî okulunun bazen Allah ile mahlukatının karşılıklı bağımlılığından bahsettiği yerde, Câmî şöyle der:

Biz ve Sen ayrı değiliz birbirimizden,
Arna bizim Sana ihtiyacımız var, Senin ise yok bize ihtiyacın.⁵⁶

Çünkü, “yaratılan biçimlere bağlı olanın, Mutlak’a ihtiyacı vardır; ancak Mutlak, izafi olandan bağımsızdır.” İbn Arabî'nin tutumuyla olan bu önenili farka karşın, Câmî her şeyi kucaklayan birliğe sık sık hamd eder; ince, ancak önenili ayrılıkların farkına ender varan şairlerse, çeşitli suretlerin gerisindeki, her şeyi kuşatan bu birliği [vahdet] terennüm etmeyi sürdürmüşlerdir; âşık, mâşuk ve aşkın bir olduğu, ne hicranın ne de vuslaun anlamının olduğu bir vahdettir bu.

Senâî, *Hadîka*'sının mukaddemesinde Allah'a şu sözlerle hitap eder:

Kâfir de mümin de Senin yolunda
“Yalnız O, ortağı olmayan!” diyerek yürüyor. (s 60)

Ona göre:

Yiğitlikle (faziletle) kastedilen,
ister camiye ister kiliseye gitsin
hür insanın eylemidir. (s 1097)

Bu görüş zamanla mutasavvıflar arasında da kabul görmüştür. Süfîler, Allah'ı daha iyi tanıdıkça (ya da tanıdıklarını sandıkça) dinsel önyargılarını azalttılar ve “Allah'a giden yolların sayısı insanların nefesleri kadar çoktur” [gerçeğini] anladılar. Alev alev yanan aşk ummanına dalan kişinin, artık ne Müslümanlıktan ne de kâfirlikten anlayacağını biliyorlardı (MT 222 [2:98]). Yine de ilahi hakikatin en son ve en kap samlı tecellisi olarak kendi dinlerine şeklen bağlıydılar ve içlerinden bazıları İslamiyetteki ibadetleri alegorik olarak kullanmışsa da tümüyle bir kenara atmamıştır.

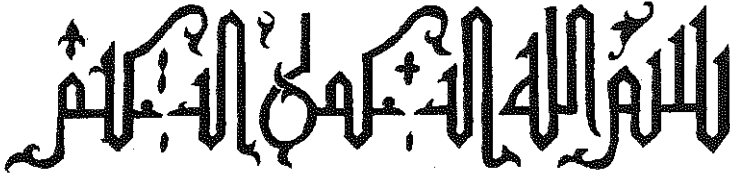
Her ne kadar tasavvuf, özellikle de vahdet-i vücud kuramları, dinin dışsal biçimleri arasındaki sınırların belirsizleştirilmesine katkıda bulunmuşsa da, tek gerçek hakikatin zıt tezahürleri olarak şeyh ile *brahmin*'i, Kâbe ile puthaneyi yan yana koyan imgeler çok geçmeden kalıplaşmıştır; bu nedenle bunların şiirde sürekli olarak

⁵⁶ Jâmî, *Lawâ'ih*, no. 20.

kullanılmalarından kapsamlı sonuçlar çıkarılmamalıdır. Bu ingeler, aşkın şeriat, ruhun da harf üzerindeki hâkimiyetini ifade eder; ancak bu ingeler, şiirlerine lezzet katmak isteyen şeriata bağlı pek çok şair tarafından da kullanılmıştır. Şiir diliyle metafizik sistemler arasında özenli bir ayırım yapılmalıdır.

7. GÜL Ü BÜLBÜL:

TÜRK VE İRAN TASAVVUF ŞİİRİ



ÖLÜMSÜZ GÜL

İran gazelleri konusunda sık sık tartışılan sorunlardan biri, bu edebiyatın tasavvufi düzeyde mi, yoksa erotik düzeyde mi yorumlanması gerektiğidir.¹ Hâfız'ın gazellerinin yalnızca tasavvufi anlamını savunanlar, onun şiirlerinde yalnızca tensel aşkı, "üzümün kızı"nın dünyevi sarhoşluğunu ve hazcılığı bulanlar kadar ateşlidirler. Oysa her iki iddia da aynı ölçüde hedeften uzaktır.

¹ İran, Türk ve Pakistan edebiyat tarihleri tasavvuf şiiri hakkında bilgiler içerir. Şiirin gelişimi hakkında tasavvufi aşk olgusu ve tasavvufun etkisi konusunda Batılı yazarların farklı görüşlerini öğrenmek için şu kitaplara başvurmak gerekir; aşağıdakiler özellikle önemli olanlardır: Hermann Ethé, "Neupersische Literatur," *Grundriss der Iranischen Philologie* içinde, ed. Wilhelm Geiger ve Ernst Kuhn (Strasbourg, 1895-1901), türler ve tarihsel gelişimi konusunda mükemmel bir incelemedir. Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 cilt (1902; tekrar basım, Cambridge, 1957), sorunlar hakkında değerli bir giriştir; içinde klasik şiirlerden birçok güzel çeviri de vardır. A. J. Arberry, *Classical Persian Literature* (Londra, 1958), yararlı bir girişi vardır. Jan Rypka, *History of Iranian Literature* (Dordrecht, 1968), içindeki ayrıntılı bilgiler ve geniş kaynakçasıyla son derece aydınlatıcıdır; Tacik ve Hint-İran edebiyatlarını da içerir, ama ne yazık ki örneklerle yer vermez. Antonio Pagliaro ve Alessandro Bausani, *Storia della letteratura persiana* (Milan, 1960), Bausani'nin *Persia Religiosa*'sı (Milan, 1959) gibi son derece zihin açıcıdır ve şiir tekniği ve imgeler hakkında ilginç fikirler içerir. Elias John Wilkinson Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, 6 cilt (1901-1909; tekrar basım Londra, 1958-63), tasavvufi şiir ile kökleri sorununa mükemmel bir giriştir [Gibb'in görüşlerinin eleştirisi için bkz. Walter G. Andrews, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı, Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek*, çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, 2000 çn].

İslam ilahiyatının merkezini oluşturan belirli dinsel düşünceler, Kuran ve hadislerden alınmış belirli imgelerin ya da tünüyle Kitabullah'tan veya hadislerden yapılan alıntılarının tamamen estetik nitelikte simgelere dönüştürülmesi, İran gazellerinde sık görülür. Böylece şiir, dünyevi ve uhrevi imgeler, dinsel ve dindışı düşünceler arasında yeni ilişkiler yaratma bakımından neredeyse sınırsız imkânlar sağlar; usta şair her iki düzeyde de karşılıklı olarak tam bir etki yaratabilir ve en dindışı şiire bile ayrı bir 'dinsel' tat verebilir. Belirli Kuran ayetlerinin dindışlaştırılması, Batılı okurları sıklıkla şoke edebilmektedir; ancak şaşırtıcı yeni görünümde sağlamaktadır. İran, Türk ve Urdu şiirinin büyük üstatlarının eserlerinde, bir yanıyla İslam kültürünün dinsel arka planını yansıtmayan tek bir şiir yoktur; her şiir, içinde görkemli yapıların ihtişamının yansıdığı canî avlularındaki şadırvanları andırır; güzelliği minik dalların veya sığ sudan fışkıran yeşilliğin tuhaf etkileriyle daha da artmıştır.

Bu nedenle, Hâfız, Câmî ya da İrâkî'nin şiirlerinin gerek tümüyle dindışı gerekse tümüyle tasavvufi olarak yorumlanması boşuna gibidir; birden çok anlam taşımaları amaçlanmıştır; varlığın iki düzeyi arasındaki (hatta bazen buna üçüncü bir düzey de eklenebilir) kararsızlık, bilinçli bir şekilde korunmuştur; bir sözcüğün anlamının dokusu ve tadı, bir İran canısının içindeki çinilerin günün her saatinde ayrı bir renge bürünmesi gibi her an değişebilir. İran ya da Türk şiirinden herhangi bir tasavvufi sistemin çıkarılamaz ya da yüzeysel bir değer verilmiş deneyimlerin bir ifadesi görülemez. İran şiirinin opalimki gibi yanar öner renkleri, Batı'da pek çok yanlış anlamaya neden olmuştur; çünkü çeviri, bir mısraın veya yarım mısraın sözcükleri arandaki o pırıltılı ve örülü simgeciliği tümüyle yansıtamaz.

İran gazelleri, tasavvufi kuramlar olmaksızın özel cazibelerini asla kazanamazlardı; bu kuramlar söz konusu şiirin gelişiminin arka planını oluşturur ve hayatın dinsel ve dindışı yorumu arasındaki gerilimi, bu sanatın büyük üstatlarının şiirlerinde ruhsal, manevi ve duysal bileşenlerin nükenimel uyumu sayesinde aşılır. Aşk deneyimlerindeki yüce güzelliği anlatan şair, bu azametin küçük, berrak ve prizma şeklindeki parçalarla yansıtıldığı sanat eserleri yaratabiliyordu; bu parçalar bir araya gelince, bu ihtişamlı güzelliğin gerçek parlaklığı hakkında bir fikir edinilebiliyordu.

Gül, ayna, güneş ve ay, nedir bütün bunlar?

Her nereye baktıysak, hep Senin yüzün vardı,²

² Dr. Syed Abdullah, *Naqd i Mir* (Lahor, 1958), s. 117.

der Urdu şair Mir Derd onsekizinci yüzyıl sonlarında; o, aşkın bu tarifsiz deneyimini dolu dolu yaşayan ve onu gül ve bülbül imgeleriyle terennüm etmeye çalışan yüzler ce şairden birisiydi.

Bu gelişimin altında yatan sırrı aşk olgusu, tasavvufun en ilginç yönlerinden biridir: Aşkın ve mutlak bir nesne, her düşünce ve duygunun amacı haline getirilir; öyle ki aşk, aşğın ruhunda ve zihninde mutlak öncelik kazanır. Manevi hayat, öyle yoğunlaştırılmış, öyle latif bir biçimde ayırt edilmiştir ki, bu neredeyse kendi başına bir sanat haline gelir. Tasavvufi aşkın bu ince ve aslında tarif edilemez duygularının ifadesi, aşk konusunda Farsça yazılmış en güzel kitapların bazılarının içeriğini oluşturur. Bazen böyle inceltilmiş ve derinleştirilmiş bir aşk, nesnesini bir insanda buluyordu; ilâhi güzellikle ve parlıtlı ihtişamla dolu olma hali onda yansıyormuş gibi görünüyordu; melez nitelikteki İran mistik-erotik şiiri bu tutumdan kaynaklanmıştır.

Bu tür kurgular bizi, ilk süfilerin savundukları aşk tasavvufundan uzaklaştırıyor sanki; onlar hiçbir zaman insanı aşk duygusunun bir aracı olarak kabul etmezlerdi; yalnızca ilâhi aşk üzerinde yoğunlaşmışlardı. İnsanın aşk nesnesi olarak görülmesinin, münasebetsiz sonuçlardan daha fazlasına yol açacağı ve duygunun saflığını tehdit edebileceğinin farkındaydılar (B 347). "Tüysüz" delikanlıların aralarında bulunmasının tasavvuf ehli için bir tehlike oluşturduğu gayet iyi bilinir; dişil unsurun büyük ölçüde dışarıda bırakıldığı bir cemaat içinde yaşadıklarından, beğenilerini genç oğlanlara, müritlere ya da yabancılara yöneltiyorlardı; Abbasi dönemine ait ki taplar bu tür aşk hikâyeleriyle doludur. "Ayın ondördü gibi parlak" delikanlı, çok geçmeden ideal insan güzelliğinin timsali olmuş ve bu sıfatla daha sonraki İran ve Türk şiirinde sık sık övülmüştür. Pek çok süfinin duygularını dizginleyememiş olduğu, tasavvufi çevrelerin bu tür eğilimler hakkındaki şikâyetlerinden anlaşılır. Do kuzuncu yüzyılın sonunda, Harrâz bile, rüyasında İblis'i gördüğünü övünerek anlatır; İblis'e, niçin kendisinden uzaklaşmakta olduğunu sorunca, halkı kandırmak için kullandığı vasıtaları süfilerin kaldırıp attığını söyler. Bu vasıtaların ne olduğunu sorunca da "oğlanlarla düşüp kalkmak" cevabını alır (Ku1 9 [125*]).³ Bu tehlike duygusu

* Bu cümlelerin çevirisini, Kuşeyri Risalesi'nin Türkçe baskısındaki ilgili bölümü temel alarak yaptım. Zira Schimmel'in cümlesindeki ifadeler, kaynak gösterilen cümledekenden oldukça farklıydı çn.

³ Bu görüşü için bkz. Adami Mez, *Die Renaissance des Islam* (Heidelberg, 1922), s. 275, 337; Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Farîdud din 'Attâr's* (Leiden, 1955), s. 459 vd., nazar ve "oğlanlarla düşüp kalkma" sorununu ele alır.

yalnızca Harrâz'a özgü değildir. Hucvîri, *nazar ilâ'l ahelâs*, "delikanlılara bakma" alışkanlığına ilişkin olarak ağır bir paragraf yazmıştır:

Ahdâs'a nazar, yani (yeni yetişmiş taze, güzel, parlak ve yakışıklı) oğlanlara bakmak ve onlarla sohbet etmek mahzurludur. Bunu câiz gören kâfirdir. Bu konuda getirilen her eser ve haber tembellik ve cehaletten başka bir şey değildir. Bu yolun ehli olan sufileri o töhmetle suçlayarak onları inkar eden birce inaat görmüştüm. Ve ben onların bundan bir mezhep edindiklerini de görmüştüm. Şeyhler ise bütün bunları âfet saymışlardır. Bu, Allah'ın evliyası ve mutasavvıflar arasında, hulûlculardan Allah'ın laneti onların üzerine olsun bir eser ve iz olarak kalmıştır. (H 549 [571])

Hucvîri'nin burada atıfta bulunduğu hadisler, Muhammed'in, Rabbini "en güzel biçimde" gördüğünü ve Cebrail'i, Dihye-i Kelbî* suretinde, yani Mekkeli yakışıklı bir delikanlı olarak tanıma ettiği iddia eder. Bakması hoş üç şeyin su, yeşillik ve güzel yüz olduğu yolundaki başka bir hadis, güzellik karşısında hissedilen tamamıyla normal bir duygunun ötesine geçmez; ancak Muhammed'e atfedilen, "Rabbimi, yatık kûlahlı güzel bir delikanlı suretinde gördüm" şeklindeki hadis, Sünni çevrelerde kuşkuyla karşılanmıştır. Bununla birlikte, İranlı şairleri fazlasıyla etkileyen tam da bu hadis olmuştur: *Kej-kûlah*, "yatık kûlahlı," deyimi, Attâr'ın gazelleri gibi erken bir dönemde bile sevgilinin şiirsel tasvirinde ya da ona hitap ederken görülür (AD 26) ve daha sonraki Acem ve Hint şairlerinde sıradan bir şeydir. *Nazar*, 'bakış', tasavvufî aşk deneyiminin başkonularından birini oluşturur. Tümüyle aşkına gömülmüş mu tasavvufî, insan mâşukta, yalnızca ilâhi cemâlin tanı tecellisini görür; bu, Allah'ın Zatı kadar ondan uzaktır. Gîsüdrâz şöyle der:

Sen gûzele bakıyorsun, boy pos, endanı görüyorsun,
Bense hiçbir şey görmüyorum, Yaradan'ın cemâli ve
sanatından gayri.⁴

Lâhici'nin Şebüsteri'nin *Gülşen-i Râz* adlı yapıtı üzerine yazdığı, büyük rağbet gören tefsirinde dediği gibi bu dünyada Allah'ın benzeri (*misl*) yoksa da, *misâlî*, timsâli vardır (CL 178).

* Dinye-i Kelbî, "kelb kabilesine mensup Dihye" anlamına gelir. Asıl adı Dihye b. Hanife el-Kelbî'dir. Ashabdandır. Çok yakışıklı olduğundan Cebrail'in vahiy getirirken Dihye sureti ne büründüğü rivayet edilmiştir.

⁴ Muhammad Gîsüdarâz, *Dîwân anis al-ushshâq* (y.b., t.y.), s. 67.

Güzel sevgili için *şahid* sözcüğü kullanılır; çünkü ilâhî cemâlin gerçek şahididir o (R 549). Ona bakmak, onu uzaktan sevmek, süfiyi gerçek dinsel vecde geçirebilir ve onun yüzünü seyre dalmak ibadettir. Güzelliğin ortaya çıktığı her yerde zorunlu olarak aşk doğacaktır. Güzellik ile aşk birbirine bağlıdır ve Farsça, Türkçe ve Urduca yazılmış pek çok aşk hikâyesi, *hüsnu aşk*'ın, 'güzellik ve aşk'ın ebedi hikâyesidir. Son dönem Hint-Iran şairlerinden birisinin dediği gibi:

Her nerede put varsa
Orada bir Brahınan yaratılmıştır. (AP 258)

Iran şiirinde, mâşuka genellikle put [*büt*] denilir; tapılası bir puttur, ilahinin tenşel bir tınsalidir; kendi parlaklığıyla gizlenir. Temaşa edilecek bir aşk olmasaydı, güzel için de anlamı olmazdı; bu noktada, Allah'ın gizli bir hazine olduğunu ve bilinmek istediğini bir kez daha hatırlayalım: Güzellik hazinesi (çünkü "Allah güzeldir ve güzelliği sever"), insanın kalbinde aşk ateşini yakmak için tecelli eder.

Ahmed Gâzâlî, Celâleddin Rûmî ve Fahrüddin İrâkî gibi aşk tasavvufunun büyük üstatları, bu dünyevi aşkı pedagojik bir deneyim, Allah'a tâat konusunda bir eğitimin olarak kabul etmişlerdir; çünkü insan sevgiliye, Allah gibi mutlak olarak itaat edil melidir. Bakli aşk üzerine yazdığı kitapta, "Nefs, insani aşkla eğitilip, aşkın en gizli sırrına erme konusunda hazır hale gelince, kalp şeytani ve aşağılık imalardan arındırılıp aşk ateşiyle parlatılınca, nefs-i emmare, aşkın şiddetli azabının darbeleri altında *mutmain* [huzur dolu] olur" (MA 203) diyor. Rûmî bunu, dövüşmeyi öğrenmesi için "yiğidin çocuğuna verdiği tahta kılıca" (D 27) benzetir.

Âşık ve mâşuk birbirinden ayrı düşünülmez, âşığın eylemleri tümüyle *ni-yaz*'dan, yalvarma yakarmadan, mâşuk ise baştan aşağı *nâz*'dan ibarettir; bu karşıtlığın ötesinde aşkta birlik [vahdet-i mahabbet] bulunmaktadı. Güzellik, tenelde durağan bir kavramısa da, beğenme ve aşk olmaksızın tain olarak anlamı olamaz ve mâşukun kendi kemâlatı için âşığa ihtiyacı vardır. Mahmud ile Eyaz'ın hikâyesi bu tür aşkın tipik bir ifadesidir ve aynı zamanda İranlı şairlerin, ebedi hakikate işaret etmek için tarihsel olayları nasıl kullandıklarını gösterir. Siyasi tarihte Kuzeybatı Hindistan'ın fatihi olarak ün salan Afganistan'ın savaşçı hükümdarı Gazneli Mahmud (ölm. 1030), edebî gelenekte, kölesi Eyaz'a karşı eğiliminden dolayı örnek âşık olmuştur.⁵ Türk Subayı Eyaz'ın kendini tamamiyle teslim edişi onun için yalnızca

⁵ Bkz. Gertrud Spies, *Mahmud von Ghazna bei Farid ud'din 'Attâr* (Basel 1959); birkaç destan tümüyle bu konuyu ele almıştır ve Eyaz'a gönderme yapan gazellerin sayısı çoktur.

Mahmud vardır— hükümdarın mutlak aşkıyla sonuçlanır ve hükümdar, harika bir dönüşümle kölesinin kölesi olur. Eyaz, seven ruhun siingesidir. Günlerden bir gün, Hüma kuşu Mahmud'un ordusunun üzerinden geçmiş ve herkes Hüma'nın gölgesine girmek için koşuşturmuştur; Hüma, İran geleneğinde devlet kuşudur, yani hükümdarlığı ifade eder. Yalnız Eyaz, Mahmud'un gölgesine sığınır (U 176); çünkü gerçek hükümdarlık oradadır: Eyaz, ebediyen zengin, sevgili Efendisinden başka, yaratılmış hiçbir şeyden kudret, şan ve şeref ummayan mümin gibidir.⁶

Tasavvufi aşkın başka bir örneği de, eski bir Arap masalının kahramanı ve Leyla'ya olan aşkı yüzünden akli başından gitmiş Mecnun'dur. Aslında çok güzel bir kadın olmayan Leyla, Mecnun için güzellik timsaliydi ve böylece süfi şairlerin yorumlarıyla, aşk gözüyle görülen ilâhi cemâlin tecellisi olmuştur.

İran şiirinin geliştiği yoğun manevi aşk dünyası budur. Rûzbihân Baklı, insani aşkın, Rahımanı aşka uzanan bir merdiven olduğunu söylerken (B 183; B 571), klasik Arapçadaki, 'meceza, hakikate uzanan köprüdür' özdeyişine atıfta bulunmaktadır; bu yüzden insani aşka, Acem geleneğinde genellikle *aşk-ı mecâzî* denir. Câmî bunu şu şekilde özetler: "Âşık, nefislerde ilahi cemâlin hususiyetlerini temaşa ederek, her nefisteki dünyevi olanı ayıklayarak, bu yaratılmış ruhlar merdiveniyle İlahi'nin aşkına ve ilmine, en ulu güzelliğe yükselir."⁷

En yüce anlamda, aşk ve tutkunun emsalsiz ustası elbette eserlerini ileride ele alacağımız Celâleddin Rûmî'ydi. Seleflerinin ve haleflerinin çoğu için olduğu gibi Rûmî için de aşk, her şeye içkin bir güçtü; her şeyde işleyen ve her şeyi birleşmeye yöneltten bir güç. İbn Sînâ bu tür düşüncelerini *Risâle fil Aşk* adlı eserinde dile getirmiştir ve romantik şair Nizâmî gibi şairler bu aşkın çekim gücünü şöyle tanımlamışlardı:

Mıknatıs sevmeseydi, demiri böyle özlemlerle çeker miydi?
Aşk olmasaydı, saman arar mıydı amberi?

Yukarıdaki dizelerin yer aldığı *Hüsrev ile Şirin*'de, aşk üzerine yazılmış büyük ilahide

⁶ Bu tür bir tasavvufi aşkın tipik örneği de Hilâlî'nin *Şah u Gadâ*'sıdır; bkz. Hermann Ethé, *König und Derwish, Romantisch mystisches Epos vom Scheich Hilali, dem persischen Original treu nachgebildet* (Leipzig, 1870). Bu şiir, onu ahlâka aykırı bulan Moğol imparatoru Babür tarafından eleştirilmiştir. Tasavvufi teslimiyetin bir ifadesi de Arifî'nin şu eseridir: "Gî û jaugân," *The Ball and the Polo Stick, or Book of Exstasy*, ed. ve çev. Robert Scott Greenshields (Londra, 1932).

⁷ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (1914; tekrar basım Chester Springs, Pa., 1962), s. 110.

Nizâmî, “göğün aşktan başka mihrabı yoktur” der. Aşkın bu kozmolojik rolü, Rûmî tarafından vurgulanmıştır: Ona göre aşk, bir denizdir, gökyüzü onun köpüğüdür; Yusufun havasına kapılan Züleyha gibi şaşırtıp gider insanı; göklerin dönüşü aşk dalgasındandır; aşk olmasaydı dünya donar kalırdı (M 5:3854-58 [a.y.]).

Şu gökyüzü âşık olmasaydı göğsü-gönlü böyle saf, böyle temiz ol-
mazdı.

Güneş de âşık olmasaydı yüzünde bir ışık bulunmazdı

Yeryüzüyle dağ âşık olmasalardı, gönüllerinden bir ot bile bitmezdi. (D
2674 [6:3858 3860])

Gök kubbenin ve feleklerin dönüşü aşktandır, ne ekmekçi ne demirci, ne dülger ne de koku satan içindir (D 1158 [5:1679]).

Rûmî aşkın etkin niteliğini herhangi bir şairden daha fazla vurgular. Aşkın, denizi bile tencere gibi kaynatıldığını söyler sık sık (M 5:2735 [2736]); her şeyi daha iyiye götüren bir güçtür aşk; arıtır, diriltir:

Sevgiden, acılıklar tatlılaşır; sevgi yüzünden bakırlar altın olur.

Sevgi yüzünden tortular durulur, arınır. Sevgiden dertler şifa bulur, sağa-
lır.

Sevgiden, ölü dirilir; sevgi yüzünden padişah kul kesilir” (M 2:1529 31 [1532-
1534]).

Çünkü aşk, ölü ekmeği bile can yapar, geçip giden canı ölümsüz bir hale getirir (M 5:2014 [a.y.]). Aşk zehirdir, ancak:

Bu zehirden daha hoş bir şerbet görmedim.

Bu hastalıktan daha hoş bir sağlık olamaz. (M 6:4599 [4611])

Aşk ateştir, her şeyi yakar. Her şeyden önce de *sabr* makamını yakar: “Aşkın doğduğu gece sabrımı öldü” (M 6:4161 [4174]). Fakir âşık ise aşkın elindedir. “Ben aşkın elinde dağarcıktaki [torbadaki] kediye. Bir soluk yukarı çıkmaktayım, bir soluk aşağı düşmede” (M 6:908 [911]).

Allah'ın celâlini olduğu kadar cemâlini de açıkça gösteren bu aşkla yanıp tutuşan mutasavvıflar –aynı anda hem cezbedici ve korkutucu hem de öldürücü ve diriltici olduğu için– aşkı, “maşuktan başka her şeyi yakıp yok eden bir alev” (N 408) gibi görmüşlerdir. İnsanı gerçek tevhide götüren, Allah'tan başka her şeyi yok edip tüketen aşkın klasik tanımı, burada Farsça, Türkçe ya da Urdu dilinde yazan neredeyse bütün Müslüman şairlerin benimsedikleri şiirsel bir dil ile ifade edilmiştir. Galip gibi bir ondokuzuncu yüzyıl Urdu şairinin eserlerinde sık sık rastlanan ateş sim-

geçiliğinin kökleri, bu mutlak aşk kavramındadır.

İlk İranlı mutasavvıflardan bazılarının son derece ilginç eserleri, bu tür deneyimler sayesinde anlaşılabilir ancak.⁸ İçlerinden üçü, asil olarak aşk kuranları ve tasavvufi hallerin ayrıntılı tevilleriyle popülerlik kazanmıştır: Bunlar, Ahmed Gazâlî (ölm. 1126), onun müridi Aynül-Kuzât Hemedânî (1132'de idam edilmiştir) ve Şirazlı Rûzbihân Baklî'dir (ölm. 1209).

Din ilimlerinin ulu canlandırıcısı* Ebü Hâmid el-Gazâlî'nin, ortalama Müslümanın hoşuna gittiğine ve ortaçağ sonlarında İslam ümmetinin ilınlı bir tasavvufi bakış açısı edinmesinden büyük ölçüde sorumlu olduğuna en ufak bir kuşku yoktur; ancak ne deneyim derinliği ne de dil güzelliği bakımından küçük kardeşi Ahmed'le boy ölçüşemez. Aslında, 'Müslüman münevver' Ebü Hâmid'in aşk yolunda kardeşinin üstünlüğünü teslim ettiği söylenir. Ahmed Gazâlî başarılı bir vaizdi ve onun öğretilerini sürdüren çok sayıdaki müridiyle birlikte ruhlarn yol göstericisiydi; onun silsilesinden gelen kinü kişiler süfi tarikatlarının önemli temsilcileri olmuşlardır. Sünniler, -Şeytan'ın temize çıkarılması ve aşk kuramları konusundaki görüşleri karşısında şoke olmuşlardır- ondan nefret etmişlerdir; hatta kendi ihvanından biri ona: "Yalan söylemede ve vaazı ile dünya malı edinmede Allah'ın mucizelerden biri"⁹ demekten kendini alamamıştır.

Ahmed, birtakım tasavvufi risaleler kaleme almıştır, bunlardan biri de semâ sorununu hakkındadır; ancak yalnızca *Sevânih (Aşk Hakkında Özdeyişler)* adlı küçük risaleyi yazmış olsaydı bile, bu onu İslam âleminin en büyük mutasavvıflarından biri yapmaya yeterdi.¹⁰ Aralarına şiirlerin serpiştirildiği bu kısa paragraflarda, onu saf aşkın üstadı olarak kabul edebiliriz; kendisiyle güzel sevgili arasında bir gül koyup gâh gülü, gâh sevgiliyi seyrederek. *Sevânih*'in Farsçası ilk bakışta basit ve mütevazı görünür; ancak dil öylesine incelikli, sözcükler ve cümleler öylesine kırlıgandır ki, lezzetlerini eksiksiz bir şekilde koruyarak onları herhangi bir Batı diline çevirme gayreti boşunadır. Yazar, âşık ile maşuk arasındaki karşılıklı ilişkinin sırrından söz etmektedir; birbirlerinin aynadaki yansıması gibidirler: Birbirlerini seyre dalmışlardır,

⁸ Bu edebiyata en güzel giriş, Hellmut Ritter'inkidir: "Philologica VII: Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe," *Der Islam* 21 (1933)

* Yazar, Gazâlî'nin *Ihyâu Ulûmî'd Din (Din İlimlerinin Canlandırılması)* isimli eserine bir gön derne yapıyor çn.

⁹ Merlin, S. Swartz, *İbn al-Jauzi's "Kitâb al quşşâş wa'l-mudhakkirin"* (Beyrut, 1971), # 221.

¹⁰ Ahmad Ghazzâlî, *Savânih, Aphorismen über die Liebe*, ed. Hellmut Ritter (İstanbul, 1942).

her biri “ondan daha çok o”dur. Ahmed, aşktaki acının, umutsuzluktaki umudun, açıklanamaz zarafetin sırrına değinir. Aşk ile güzellik arasındaki ebedi ve ezeli etki leşim teması, bu risalenin ince ezgileri altında sürekli ve kesintisiz bir bütünlük oluşturur; onun hareketli ve neşeli ritminin tadına varmak için yüksek sesle okunmak gerekir. Âşık, mâşuk ve aşk hakkındaki sözleri üzerinde tekrar tekrar düşünmeye zorlar [okuyucuyu]; her okunuşlarında yeni yönlerini açığa vururlar; sanki anlamın üzerindeki örtüler kaldırılıp yerine farklı renkte başka örtüler konur.

Ahmed Gazâlî'nin silsilesinde aktarılan bir kutsi hadise göre, Allah, kendisine yaratılıştan anlamını ve hikmetini soran bir süfiye, “Seni yaratmamın hikmeti, senin ruhunun aynasında kendimi temaşa etmek, gönlünde ise sevgimi görmektir” (N 370 [516]) cevabını vermiştir.

Sevânih, Ahmed Gazâlî'nin sevdiği müritlerinden Aynü'l-Kuzât Hemedânî'nin eserlerinden biri olan *Temhîdât*¹¹ adlı yapıtının ilham kaynağı olmuştur. İncelikli dili ne karşın, *Sevânih*'ten daha anlaşılır olan bu kitap, pek çok kez kopya edilmiştir. Aynü'l-Kuzât'ın en derin ve en ciddi düşünceleri bile şiirsel bir dille anlatabilme yeteneği, ustasınınkinden daha fazladır. *Temhîdât*, anlaşılması kolay olduğundan, İslam âleminde yaygın bir şekilde okunmuştur; onüçüncü yüzyıl sonlarında Delhi Çiştî mutasavvıflarının gözde kitaplarından biriydi. Güney Hindistanlı Çiştî veli Gıstüçî râz, 1400'lerde bu kitap hakkında bir tefsir kaleme almış, daha sonra Bicapurlu veli Mîrân Hüseyin Şah (ölm. 1669) bu kitabı, edebi bir dil durumuna yeni gelmiş bir lehçe olan Dahini Urduçasına çevirmiştir.

Efendisi gibi Aynü'l Kuzât da, yakıcı bir ilahi tutkuyla yanıp kavruluyordu. Câmî, onun hakkında şöyle demiştir: “... onun kadar hakikatları keşfeden ve incelikleri şerhe den çok az kişi vardır. Kendisinde, ölüyü diriltene, diriye öldürme gibi harikulade haller de zuhura gelmiştir” (N 414 15 [586]). Ne var ki bu yetenekli genç, zındıklıklı suçlanarak Bağdat'ta zindana atıldı ve gençliğinin baharında 1132'de idam edildi. Kimi eserleri gibi Arapça yazılmış savunusu, Sünnilerin onda tasavvufun son derece kişisel bir yorumunu bulup kendisine yönelttikleri zındıklık suçlamalarını hiçbir şekilde kabul etmediğini gösterir. Tam tersine, kendini İslamın temel ilkelerine tanımasıyla bağlı biri olarak görmektedir.¹² Bu yüzden, erken ölümünün, kişisel

¹¹ ‘Aynü'l Quçât Hamadhâni, *Lawâ'ih*, ed. Rahîmî Fermânîsh (Tahran, 1337 sh./1958);

‘Aynü'l Quçât Hamadhâni, *Ahwâl ü âthâr*, ed. ‘Alî ‘Usayrân (Tahran, 1338 sh./1959).

¹² A. J. Arberry, *A Sufi Martyr* (Londra, 1969), Aynü'l-Kuzât'ın savunusunun çevirisi. Bkz.

bir kıskançlık ya da intikam meselesinden kaynaklandığını düşünebiliriz.

İranlı büyük aşk mutasavvıfları silsilesindeki üçüncü isim, 1209'da, doğum yeri olan Şiraz'da ileri bir yaşta ölen Rûzbihân Baklî'dir.

Sâfiyet ve doğrulukta
 Bu dünyada benzeri olmayan
 Şirazlı üstat, ünlü Rûzbihân,
 Velilerin yüzüklerinin taşıydı,
 Dünyanın canı, ruh âlimi
 Aşıkların ve ariflerin hakanyası,
 Onun ruhunun sevindirici güzelliğine
 erişen her kalbin kaptanyası.¹³

Tasavvuf tarihinin başka bir büyük aşığı İrakî, onu şiirsel bir şekilde böyle anlatır.

Rûzbihân'ın çok sayıdaki eseri, tasavvufi aşk kuramları için yalnızca önemli bir kaynak olmakla kalmaz; *Şerh-i Şathiyât*, ilk mutasavvıfların şathiyelerinin [vecd halinde söylenen sözler] anlaşılması için bize bir anahtar sağlar. Sünniler ve hatta ılımlı süfiler için bile daima bir engel olarak görülen bu paradoksal sözler, çoğu kez akılsal bir açıklamaya meydan okur, yalnızca onu söyleyen mutasavvıfın haline erişilerek anlaşılabilir. Baklî'nin temel ilgisi, Hallac'ın yazdıkları ve söyledikleridir; bu ilgi, Hallac'ın eserlerinin anlaşılması için *şerh*'i kaçınılmaz kılar. Bu alanda Rûzbihân'ın *şerh*leri tartışılmaz bir şekilde doğrudur; çünkü Şirazlı süfiler genel olarak Bağdatlı şehit-mutasavvıfı sevmişlerdir; Şirazlı İbn Hafif (ölm. 982) Hallac'a ölümüne kadar bağlı kalan birkaç hayranından biri olmuştur; Rûzbihân da kendisini bu gelenek içinde görmüştür.¹⁴

Aşk ve özlemlerle kendinden geçen Baklî, tasavvufun yitirilmiş büyüklüğüne ağıt yakar, çeşitli kozmik güçleri yardıma çağırır, (her tasavvufi silsilenin başlangıcında

Fritz Meier'in makalesi, *Der Islam* 49, no. 1 (1972).

¹³ Fakhrüddin İrakî, *The Song of the Lovers*, ed. ve çev. A. J. Arberry (Oxford, 1939), s. 57.

¹⁴ Rûzbihân Baqlî, "Abhar al 'ashiqîn," *Le Jasmine des fidèles d'amour*, ed. Henry Corbin (Tahran ve Paris, 1958); Rûzbihân Baqlî, "Sharh-i shaṭhiyyât," *Les paradoxes des soufis*, ed. Henry Corbin (Tahran ve Paris, 1966). Louis Massignon, "La vie et les oeuvres de Rûzbihân Baqlî," *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata septuagenario* (Kopenhag, 1953), bu ilginç mutasavvıfın ilk hayat hikâyesidir. Henry Corbin, "Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rûzbihân Baqlî de Shîrâz," *Eranos Jahrbuch* 17 (1948); Corbin, "Sympathie et théopathie chez les fidèles d'amour en Islam," *Eranos Jahrbuch* 24 (1955).

yer alan Ahmed Hâşimî'ye, yani Muhammed'e gelinceye kadar şeyhlerin isimlerini teker teker sayarak) şöyle seslenir:

Ey bela kaynağı zainan! Nerede Şibli'nin haykırışı?
 Hani Husri'nin çağrısı?
 Ey dünyanın ikindisi! Nerede Ebü'l Hasan Nuri'nin nameleri?
 Hani • Ebü Hamza yi Süfi'nin âhi?
 Ey göklerin gölgesi! Nerede Semnün'un çağı,
 Zünnün'un aşkı, Semnün'un âhi, Buhlül'ün vahı?
 Ey yeryüzünün halısı! Nerede Cüneyd'in sadakatı,
 Rûveym'in ilahi musikisi?
 Ey berrak yeşil su! Nerede Subbûhi'nin nameleri,
 Ebü Emr ez-Züccâci'nin el çırpması?
 Ebü'l Hüseyin es Sirvânî'nin rakısı?
 Ey güneşin ışığı! Nerede Kettânî'nin nefesi,
 Nasrâbâdî'nin ateşli tutkusu?
 Ey zühal feleği! Nerede Bâyezid Bistâmî'nin tevhit âlemi?
 Ey gökteki hilal! Nerede Vâsîfî'nin huzursuzluğu,
 Yusuf b. Hüseyin'in zarafeti?
 Ey havadaki bulutun damlaları! Nerede Ebü Mezâhün i Şirâzî'nin inleyişi?
 Hani Cafer i Haddâ'nın renginin değişmesi?
 Ey Zuhâl'in rengi, ey Zühre'nin utancı, ey aklın mektubu!
 Nerede Hallac-ı Mansur'un *Ene'l Hak* derken dökülen kanı
 Nerede ziircire vurulmuş garip âlimin idam yerine giderken
 dostlar düşmanlar arasından kasıla kasıla geçişi?
 Ey zaman ve mekân! Neden yok sende
 Şeyh Abdullah b. Hafîf'in güzelliği? (■ 377 378)

Rûzbihân'ın yapıtlarında, gerek *Şathiyât* şerhinde, gerekse –Henry Corbin'in Fransızca *Le Jasmin des fidèles d'amour* ismiyle çevirdiği– *Abher el-Âşıkîn*'de okuru derinden etkileyen şey üsluptur; bu üslubun çevirisi, zaman zaman Ahmed Gazâlî'ninki kadar zordur ve onunkinden daha güçlü ve derin bir kullanıma sahiptir. Bak İf'nin, kuranlara ve teknik terimlere tümüyle vakıf olmasına karşın, tasavvufun halleri ve makânları sınıflandırmaya çalışan ilk savunucularının skolastik dili değildir artık bu. Onbirinci ve onikinci yüzyıllar boyunca İranlı şairlerce incelenmiş, güllerle bülbüllerle dolu, esnek ve renkli bir dildir. Ondan başka kim aşkı şu sözlerle tanımlardı ki: “İyi bak, çünkü kalp O'nun aşkının pazarıdır; Aşk dalındaki Âdem'in gülü, orada O'nun gülünün tecellisinin rengindedir. Bülbülün 'ruh'u bu gülle kendinden geçince, ezeliyet çeşmesinde *Elest* (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?) kuşunun

namesini ruh kulağıyla işitir” (B 396). Yoksa *Yasemin*'i adadığı maşukunu, ruhunun gül yapraklarında saf aşkın tecellisini seyretmesi için kalbine girmeye kim çağırırdı; o kalp ki, binlerce bülbülün ihtiras kanadının aşk ateşinde yanıp kül oluşu (BA 47). İlahi güzellik insan güzelliğinde tecelli etmektedir:

Kainatın müşahedesi zahitlerin kiblesidir.

Âdem'in müşahedesi âşıkların kiblesidir. (BA 79)

Sevgilisinin eteğine dokunmak gibi bir dileği ve umudu dahi olmayan bu aşk, mutlak olarak safır: “Hakikate yolculuk eden âşıkların gözlerinin rastık taşı, Şeriat köyünün tozudur” (BA 112).

Rûzbihân bu şer'i ve saf aşkın kanıtını Kuran'ın kendisinde bulmaktadır. Allah vahyinde, “kissaların en güzelini anlatıyoruz” dememiş miydi? Yûsuf Suresi'nde anlatılan bu hikâye âşıkla maşukun, Yusuf ile Züleyha'nın, saf, dolayısıyla da şer'i aşkın hikâyesidir (BA 4).

“Kırmızı gül Allah'ın mehâbetinden bir parçadır” hadisini öne çıkaran Rûzbihân Baklı'ydi (B 265). Böylece dünyanın her yerinde şairler tarafından sevilen güle, dinsel deneyim olarak cevaz vermiştir; Allah'ı, gül bulutları şeklinde, ilahi zâu harika bir kırmızı gül olarak görür. Bu çiçek ilahi cemâli ve azaneti en mükenimel bir biçimde açığa çıkarlığı için, şevk sahibi ruhun simgesi bülbül ezelden ebede kadar onu sevmeye yazgılıdır. İran ve Türk şiirindeki sayısız gül ve bülbül, bilerek ya da farkında olmadan can-kuşunun ve ilahi gülün metafizik yananlarını taşımaktadır.

Rûzbihân, kendi deneyimlerinden, acılarından ve güzellik arzusundan söz ederken vecde gelmektedir. İltibas, yani ezeli güzelliğin eşyada saklı oluşu, onun tefekürünün ana temasıdır; klasik süfi geleneğine bağlı olarak aşkıta, Ruz-i Elest'teki gibi gerçek tevhit mertebesine erişmek için yaratılmış dünyanın sınırlarını bir kez daha aşma çabasını görmektedir. Bu deneyimde, insani aşktan ilahi aşka geçiş ve böylece gerçek tevhide ulaşma, Corbin'in –Rûzbihân'ın tasavvufi firarının* ardından– dediği gibi (cv 135) öznenin dönüşümüdür: Âşık, sonunda tümüyle aşka dönüşür ve böylece âşık ile maşukun bir olduğu ve maşukun âşık aracılığıyla konuşabildiği bir mertebeğe ulaşır (B 57). Beş yüzyıldan daha uzun bir süre sonra, seven ruhun saf aşka dönüşümü, İslam âleminin uzak bir köşesinde, Sind'de, Şah Abdüllatif tarafından

* Firar: Saliki Allah'tan ve ona itaatten alıkoyan her şeyden kaçması, ilahi rızaya uymayan davranışlardan uzaklaşmasıdır çn.

dile getirilmiştir. Onun, maşukunu ararken çölde kaybolan kadın kahramanı, özlemle feryat eder. Ancak şair bunu şöyle yorumlar:

Ey çöldeki ses, sanki bir keklğin feryadı ...
Suyun derinliklerinden gelen bir çığlık, aşkın ahıdır bu.
Ey çöldeki ses, rebab sesi sanki,
Aşk şarkısı bu; ancak cahil halk bunu bir kadının
söylediği türkü sanır.¹⁵

Saf insani aşktan, ilahi aşkın doruğuna dönüşümün sırrı, İran ve komşu ülkelerin şiirinin ana temalarından biri olmuştur ve âşık bunu şöyle yorumlar:

Her şey maşuktur, âşıkta bir perde; diri olan maşuktur, âşıkta bir
ölü. (M 1:30 la.y.l)

Bu tasavvufi kuramlardan ve uygulamalardan ortaya çıktığı gibi aşk deneyiminin çok anlamlılığı, dindışı şairlerin tasavvufi terimler, tasavvuf ehlinin ise erotik simgeler kullanmaları sonucunu doğurmuştur. Gerçek saf mutasavvıflar kimi zaman, dünyevi aşk ve şarap simgecilğini tümüyle alegorik olarak açıklamaya çalışmışlardır; İbn Arabî bile *Tercümanü'l Eşvak*'ının yorumunu yaparken bu yöntemi kullanmıştır. Bu eğilim, daha sonraki İran, Türk ve Urdu şiirinde daha da güçlenmiştir ve mutasavvıflar tasavvufi anlamda en basit sözcükleri açıklamak için bile çizelgeler hazırlamışlardır. Onyedinci yüzyıl İranlı yazar Muhsin Feyz Kâşânî'nin listesine şöyle bir bakmak, bu eğilimi görmek için yeterlidir:

Ruh (yüz, yanak): Allah'ın, cemâl sıfatlarındaki tecellisi; yani Latîf,
Halîm, Muhyî, Hâdî, Kerîm, Nur, Hakikat-ı İlahiye.

Zülf [yüzün iki yanından sarkan saç lülesi]: Allah'ın, celâl sıfatlarındaki tecellisi; yani Kadîr, Kâbîz ... yani Hakikat-i İlahiye'yi gizleyen olaylar.

Harâbât (meyhane): Ayırışmamış ve mutlak Saf Vahdâniyet...¹⁶

Kimi şairler de alegori yaratmada daha soyut yöntemler kullanmışlardır; söz konusu yöntemlerde, bir rubainin tılsımı sonunda, İbn Arabî'den kaynaklanan bir termino-

¹⁵ Shâh 'Abdu'l Latîf, "Sur Ma'dhürî," *Shâhâjê risâlê* içinde, ed. Kalyan B. Adwânî (Bombay, 1958), 1: 21 22. beyitler.

¹⁶ A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (Londra, 1950), s. 113 vd.

lojinin ağır zincirleri altında kaybolmuştur. Rûzbihân Baklı gibi sırrı aşkın büyük üstatlarının bu abartılı 'tasavvufî' açıklamayı beğenip beğenmeyecekleri şüphelidir; sözcüğün aynı anda hem gizleyen hem de ifşa eden bir yelpaze olduğunu biliyorlardı.

KUŞLARIN HACCI: SENÂÎ VE ATTÂR

İran tasavvuf şii, özellikle de tasavvufî didaktik şiir, İran'ın doğu bölümünde ortaya çıkmış gibi görünüyor. İlk merkezlerinden biri Herat'tı; Abdullah-ı Ensârî'nin *Münâcât*'i, burada Farsça yeni bir dini edebiyat devri açmıştır. Akıcı bir ritini ile tefekkür edilecek bir malzemeni bir araya getirir bu kısa münacatlar; dua edebiyatında, üsluplarındaki basitlik bakımından aşılamamışlardır. Y. E. Bertels, süfi didaktik şiirinin¹⁷ izlediği yolu ortaya çıkarmıştır. Ensârî'nin kitaplarının bazıları bunun ilk aşamasını oluşturur; ancak onun ilk büyük üstadı, yarım yüzyıl sonra, Ensârî'nin vatandaşı Eb'ül Mecc Meccûd Senâî (ölm. 1131) olmuştur.¹⁸

Gazne'de, daha sonraki Gaznevilerin saray şairi olan Senâî, sanat hayatına, hayli girift ve ustalıklı kasideleriyle başlamıştır. En önemlileri Belh ve Serahs olmak üzere Horasan'da birkaç yeri ziyaret etmiştir. Daha sonraları tasavvufla, daha doğrusu zühle ilgili şiirlere dönmüştür. Tövbesi konusunda etkileyici bir hikâye anlatılırsa da, tutumundaki bu değişikliğin asıl nedeni açık değildir. Gazellerinin birinde şöyle der:

Önce zahnetli bir itinayla kitaplar yazdım,

Sonunda, tam bir hayret içinde kalemlerimi kırdım. (sv 801)

Senâî'nin tasavvufî didaktik şiirin temelini oluşturan başyapıtı bir mesnevidir; mesnevi, destanlar için İran'da geliştirilmiş bir biçimdir ve yalnızca hayli kısa aruz kalıplarından bazıları kullanılır. *Hadikatü'l-Hakikat* (*Hakikat Bahçesi*) adlı bu kitapta, yazarın saray şairi olduğu zamanların izleri görülür; Sultan Behramşah'a ithaf edilmiştir; onuncu bölüm bütünüyle Behramşah'a ayrılmıştır. Batılı bilginler *Hadika*'yı genellikle hayli sıkıcı bir kitap olarak kabul ederler; gerçekten de daha sonraki pek

¹⁷ Y. E. Berthels, "Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sufischen Lehrgedichtes," *Islamica* 3, no. 1 (1929)

¹⁸ Ab'ül Majd Majdûd Sanâî, *The First Book of the "Hadîqatu'l-ḥaqîqat" or the Enclosed Garden of the Truth of the Ḥakîm Sanâî of Ghazna*, ed. ve çev. Major John Stephenson (1908; tekrar basım, 1971). Senâî'nin eserleri için Kaynakça'ya bakın.

çok tasavvufi şiirin sahip olduğu akıcı incelikten yoksundur. Hafif aksak bir aruz kalıbıyla yazılmış olan bu kitap, büyük ölçüde tasavvufi ve gündelik hayatın çeşitli yönleriyle ilgili olan on ayrı bölümden oluşur. Üslup zaman zaman kurudur; ancak onikinci yüzyıl başlarında tasavvufi çevrelerde bilinen, kısmen Kuşeyri'nin *Risâle*'sinden, kısmen de Gazâlî'nin *Ihyâü Ulûmî'd Dîn*'inden uyarlanmış olan birtakım ünlü hikâyeler içerir; her iki eser de yazarca bilinmekteydi. İlk dönem süfilere ait hikâyeleri ve sırrî cümleler üzerindeki fikirler, İslâm âleminin doğu ucunda Senâî zamanında geleneğin hangi yönlerinin canlı olduğunu gösterir.

Okuyucu sonuç olarak; Allah ve dünya, sofu ve sahte tasavvuf hakkındaki fikirlerini gerçekçi bir üslupla dile getiren ve açıkça tasavvuftan uzak, kinni zaman müstehcen hikâye ve imgeleri araya eklemekten çekinmeyen Senâî'nin tarzından hoşlanır. Aynı şey, Senâî'nin hicivli *Kârname-yi Belh* gibi gayet kaba bir dile sahip daha küçük mesnevileri için de geçerlidir. Ne var ki bunlardaki kimi ifadeler, Senâî'nin en seçkin manevi müridi Belhli Celâleddin Rûmî tarafından neredeyse kelimesi kelimesine alınmıştır. Ortaçağ Hıristiyan gizemcileri ve ilahiyatçıları da düşüncelerini dile getirirken ya da din düşmanlarına saldırırken, laflarını sakınmamış ve sözlerine sınır koymamışlardır. Her şey hesaba katılırsa, (hayli belagat gerektiren anlatım yollarına başvurduğu durumlar hariç) Senâî'nin betimlemeleri açık ve içtendir; sonraki tasavvuf ehlinin dili kadar özenli ve hareketli değildir; ancak basitliğiyle okuru yakalar; bu, onun genellikle ele aldığı konular için gayet uygundur. *Hadika*, tasavvufi didaktik amaçlarla yazılmış sonraki tüm mesnevilere örnek olmuştur.

Batılı şarkiyatçılar, Senâî'nin gazellerini *Hadika*'dan daha çok beğenirler; bunlar akıcı, canlı, duyarlıdır; tasavvuf düşüncesi ilk kez ve genel olarak gazel biçiminde aktarılır. *Divan*'ının en güzel parçalarından biri "Şeytan'ın İniltisi"dir; bu yapıtın yalın dili, İran tasavvuf şiirinde pek görülmeyen bir düzeye yükselir. Kasideleri arasında yer alan, Peygamber için ustaca yazılmış çok sayıda methiyeden ve her kuşun, Allah'ı kendine özgü bir biçimde övdüğü "Kuşların Münacatı"ndan da söz etmek gerekir (s. 30-35).

Senâî'nin kısa mesnevileri arasında yer alan *Seyrül-İbâd İlâl-Meâd* (*Kulların Dönüş Yerine Yolculukları*) hayli ilham vericidir. Şair bu eserinde, ruhun hayatın çeşitli aşamalarından geçerek ilk kaynağına dönüşü konusundaki tasavvufi kuramları anlatır; bu fikirler yüz yıl önce Senâî'nin yurттаşı İbn Sînâ tarafından da dile getirilmişti; ancak burada ilk kez bir şiir halinde ele alınmakta ve şair bildiği bütün felsefi ve tasavvufi kuramları sergilemektedir. Reynold A. Nicholson ve başkaları bu mesneviyi *At târ*'ın *Mantuku't Tayr* adlı kitabının örneği saymışlardır; hatta Nicholson onun,

Divina Commedia'nın [*İlahi Komedya*]¹⁹ temasının habercisi olduğundan söz etmiştir. Müslüman gizemciler için gözde olan ve en güzel şiirsel anlatımını Feridüddin Attâr'ın eserlerinde bulan yolculuk ve mirac fikrinin dile getirildiği eserlerden birisidir.

Ummandan gelen yağınur bulutları gibi var da sefere çık,
Seyahat etmeden inci olanızasın! (AD 707)

Pek çok âlimin, İran tasavvuf şiirindeki mesnevi yazarlarının en büyüğü saydığı Attâr böyle diyor. Celâleddin Rûmî ise

Senâî ruh idi, Attâr ise onun iki gözü
Bizse Senâî ile Attâr'dan sonra geldik

diyerek iki büyük üstada olan minnettarlığını belirtir. Eserinde, vatanı doğu İran'ın bu iki mütasavvıfının oluşturduğu kalıpları hayli yakından izler.

Senâî ağırbaşlı bir kişiyken ve kısa, dokunaklı, bazen de keskin alegoriler anlatırken, yüz yıl sonra doğan Attâr bir hikâyeciydi. Attâr lakabından da anlaşılacağı gibi onu, attar dükkânında oturmuş insanlarla çene çalarken, onları tedavi ederken, tasavvufi konular üzerine tefekküre dalarken, sonra da düşündüklerini eşsiz üslubu, güzel ve duru diliyle kaleme alırken hayal edebiliriz.

Feridüddin, Nişabur'da doğmuş ve büyük olasılıkla 1220'de ileri bir yaşta yine orada ölmüştür. Daha sonraki tasavvufi gelenek, onu koyu Sünnilerce veya aşırı ilahi aşkı yüzünden kâfirlerce öldürülen aşk şehitleri listesine dahil eder. Aslında istilacı Moğollar tarafından öldürülüp öldürülmediği kesin değildir; ancak bu hikâye İran'ın manevi geleneğinde ona verilmiş payeyi göstermektedir.

Attâr, gerek gazellerinde, gerekse sayısız destanında, anlatıcı olarak son derece ilginç bir yetenek sergiler; bu özellik, *Tezkiretül-Evliya* adlı velilerin hal tercümelelerinden oluşan derlemesinde de açıkça görülür. Velayetname, ona göre, saygı duyduğu üstatları hakkında hikâyeler anlatmak için başka bir araçtı; hikâye anlatma, hatta coşku yaratma becerisi *Tezkiret*'te çok güzel bir şekilde görülür. Gerçeklere dayanan ayrıntılar için, bu kitabın dışında daha ciddi kaynaklara da başvurmak gerekir. *Tezkiretül-Evliya*'daki birçok hikâye, Attâr'ın şiirlerine de sokulmuştur. Aslında kitabının tümü, hikâyeler ve canlı nasallar ardiyesidir.

Destanlarının en dikkat çekici yönlerinden biri, yöneticilere ilişkin sert eleştirileridir. Fakirlik konusundaki eski süfi idealleri, onun eserlerinde pratik bir araç ha

¹⁹ Reynold A. Nicholson, *A Persian Forerunner of Dante* (Towny-on-Sea, 1944)

line gelir; derviş hükümdardan daha zengin, daha üstün değil midir? Hükümdar her yerde para dilenir; derviş kimseden para dilenmez. Toplumsal eleştiri sık sık bir meczubun ağzından yapılır; Attâr'ın, hem Allah'la hem de yöneticilerle mücadele eden bir sürü meczubu vardır; zorba bir yöneticiyi akla davet etmede başka bir araç da yaşlı bir kadındır. Adaletli bir yönetim hakkındaki hikâyeler kimi zaman, onbirinci yüzyıl sonlarında İran'da çok beğenilen bir edebî tür olan "Hükümdarların Ay naları"ndakine benzer hikâyeleri hatırlatır. Attâr yalnızca hikâye anlatmaz; çoğu kez okura bırakmayı yorumlar da onları.

Das Meer der Seele adlı ustaca yazılmış kitabımı Attâr'ın tasavvufî anlayışına ve şiir sanatına hasreden Hellmut Ritter, şairin hayatında üç aşama saptar.²⁰ Birinci dönemde, hikâye anlatma ustasıdır; başyapıtı *Mantiku't-Tayr*, *Ilahiname* ve *Müsihetname*'yi bu dönemde yazmış olmalıdır. İkinci dönemde dışsal biçimler yavaş yavaş yok olur ve anaforalar* uzar da uzar: Attâr, yazarken çoğu kez kendinden öyle geçer ki, ilahi sırları, ünlemler ya da özdeş sözcükler silsilesi içinde anlatmaya çalışır; bu sar hoşluğu onu mantıksal akıl yürütmeden uzaklaştırır. Merkezine bir hayalinin yerleş tirildiği bir şiir olan *Uşturname*'nin kahramanının tasavvufî vecd içinde intihar etmesi, bu dönemin belirleyici özelliklerindedir. Attâr'ın ömrünün üçüncü döneminde dindar bir Şîî olduğuna ileri süren bir zamanların yaygın kanısı artık sürdürülemez; güçlü bir Şîî eğilim gösteren ve bir zamanlar ona ait olduğu sanılan yapıtlar, bugün aynı adı taşıyan başka bir şaire atfedilmektedir.

Attâr'ın şiirleri, özellikle de *Mantiku't-Tayr*, tasavvufî edebiyatın temel yapıtların-

²⁰ Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele*, Attâr hakkında kapsamlı bir eserdir, aynı zamanda tasavvufî düşünce ve şiirinin sorunlarını da ele alır; her ciddi öğrenci için vazgeçilmez bir kitaptır. Filolojik arka plan için ayrıca bkz. Hellmut Ritter, "Philologika X," *Der Islam* 25 (1936), ve "Philologika XIV-XVI," *Oriens* 11-14 (1961). M. Joseph Héliodore Garcin de Tassy, *La Poésie philosophique et religieuse chez les persans d'après le "Mantîq ul Şair"* (Paris, 1857-60); Fritz Meier, "Der Geistmensch bei dem persischen Dichter 'Attâr,'" *Eranos Jahrbuch* 13 (1946); Wolfgang Lentz, "'Attâr als Allegoriker,'" *Der Islam* 35 (1960); A. J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics* (Londra, 1960), *Tezîretü'l Evliya*'dan seçilmiş çeviriler. Attâr'ın diğer yapıtları için Kaynakça'ya bakınız.

* Anafora: Epanafora olarak da bilinir; edebiyatta bir cümle ya da cümlecğin başında ya da sonunda aynı sözcüğün yinelenmesiyle yapılan söz sanatı. Kitabı Mukaddes'in Vaiz Kitabı'nın başlangıcında yer alan şu bölüm bu söz sanatına bir örnek oluşturur: "Her şeyin zamanı ve göklerin altında her işin vakti var; doğmanın vakti var ve ölmeyenin vakti var; dikeninin vakti var ve dikilmiş olanın sökmeyenin vakti var..." çn.

dan biri haline gelmiştir; mutasavvıflar ve şairler, kuşaklar boyu onun eserlerinden ilham almışlardır. Edebiyatın bu türü üzerindeki etkisi hâlâ tartışmalıdır. Burada, bir Hıristiyan kıza âşık olan ve tespihini, onun kemerine değişen^{*} Şeyh Sanân'ın hikâyesinden bahsetmekle yetineceğiz (MT 77 [1:97] vd.). Bu hikâye, Keşmir ve Malaya edebiyatına kadar girmiştir. İrâkî şöyle terennüm eder:

Bu yolda, bir gazalın aşkından
En mübarek kişi bile çekinmez domuz bakıcılığından.²¹

Sanân adı, Türk tasavvufi halk şiirinde Sind süfi şarkılarında geçtiği kaclar sık geçer. Sanân, dinsel geleneklere, ada, sana, şöhrete aldırılmayıp kendini aşkla teslim etme nin en bilinen simgelerinden biri olmuştur.

Kendisinden yaşça büyük çağdaşı Rûzbihân'ınki gibi Attâr'ın tasavvufi anlayışının da en ilginç yönlerinden biri, Hallac'la olan ilişkisidir. Hallac'ın ruhundan el almıştır. Şehit mutasavvıfın hal tercümesiyle ilgili olarak yazdıkları, *Tezkiretü'l Evliya'* nin en dokunaklı bölümleri arasında yer alır ve sonraki kuşakların zihinlerindeki Hallac imgesini şekillendirmiştir. Attâr, mihnet tasavvufunu, çare olarak sürekli zahmet çekmeyi ondan öğrenmiştir:

Aşk acısı her kalbe deva oldu,
Zorluklar asla aşksız aşılamanıştır. (u 346)

“Kederin sesi” (MT 287), şevk ve arayışın sesi ifadeleri, herhangi bir İranlı muta savvıf şairden daha ziyade Attâr'a yakışır. Eserleri, ruhun, kaynağına ve hedefine doğru sürekli hareketini çeşitli alegorilerle anlatır. *Müsibetname*, süfinin mutlağı arayışının hikâyesidir: Erbain çıkarma tecrübesi nesnelleştirilirken, mutasavvıf, yaratılmış varlıklar âleminde dolaşır, ilahi ruhtan aşağı doğru mahlukatın en aşağılığına iner. Salık, rüzgârın ve toprağın, ateşin ve denizin *lisan ı hal*'ini dinler; hayret içinde sıla hasreti çeken tüm mahlukatın sonsuz şevkini işitir. Kırk mahlukla yapılan tartış-

* Tespihi kemerle değiştirmek, İslamdan Hıristiyanlığa geçmek anlamına geliyor olmalı. Evhâ düddîn Kirmânî'nin bir rubaisinde Hıristiyanların bellerine kemer taktıklarına dair bir gönderme vardır:

Kemer bağlayan herkes kafir değil.
Her zahit de şeyhlikten nasibini almış değil

Bkz. Evhadüddîn i Kirmânî, *Rubailer*, çev. Mehmet Kanar, no. 208, İnsan Yayınları, s. 118, 1999 çn.

²¹ İrâqî, *Song of the Lovers*, s. 17

malardan doğan deneyimler yüz yüze pir'e sunulur; pir de bunları açıklar. Sonunda arayan, Peygamber'in kılavuzluğunda bütün şevklerin bittiği yere, kendi ruhunun ummanına giden yolu bulur. Ancak ruhun unımanıya yaşadığı vuslat bir son değil dir; ruh Allah'a yolculuğunu tamamlayınca, bu kez Allah'ta yolculuk başlayacaktır; tasavvuf ehlinin beka dediği haldir bu ve ruh her zaman, ilahi varlığın, hiçbir dilin ifade edemeyeceği yeni dipsiz uçurumlarını aşar.

Attâr da, Senâi ve Rûmî gibi bu sürekli hareketin yalnızca insan ruhuna özgü olmadığını, bütün yaratılmış âlemi kapsadığını biliyordu (u 63). Tek bir güzel çiçeğin, tek bir İnsan ı Kâmil'in meydana gelebilmesi için sayısız gelişimi dönemi gerekliydi; aşağı varlıkların yüzbinlercesinin ölmesi ve fena bulmasıyla damgalanmış dönemler di bunlar; sırayla, yükseliş hareketlerinin başlayacağı hale ulaşabilirlerdi bir gün (bkz. MT 234 [2:122]); çünkü,

Herkesin yürüyüşü, derecesine göredir; herkesin yakınlığı halli halindedir. (MT 232 [2:121-122])

Yaratılışın bu hareketliliği, sonraki dönemin İran şiirinde sık sık yankılanmıştır. Ortaçağ sonrasının şairlerinden Hintli nu tasavvuf şair Bedil'den (ölm. 1721) söz etmeliyiz örneğin; çağımızda da Muhammed İkbâl'den. İkbâl, damladan ummana, sperinden insana, en sonunda da yaratılışın tacı ve zirvesi İnsan-ı Kâmil'e uzanan uzun yolu anlatmaktan hiç yorulmamıştır.

Yolculuk motifi, Attâr'ın en ünlü epik şiiri *Mantıku't-Tayr*'da (bu isim Kuran'da ki, gizli bir dilde can kuşlarıyla konuşabilen şeyhin timsali Süleyman peygambere atıfta bulunur) tam olarak geliştirilmiştir. Bu destan, yolculuk sırasında ruhun karşılaşacağı tüm güçlüklerin anlatıldığı yedi vadili tasavvuf yoluna en mükemmel şiirsel giriştir. Ruh = kuş denklemi, dünyanın her yanında yaygındır. Pek çok ilkel dinde görülmüştür ve bugün de hâlâ görülmektedir. Türkiye'de hâlâ, birisi öldüğü zaman "can kuşu uçtu" denir. İran şiirinde bu imge boldur. İbn Sînâ da bu imgeyi kullanmıştı; Gazâlî, benzer bir içeriğe sahip olan *Risâle-i Tayr*'ı (*Kuşlar Risalesi*) yazmıştır. Ne var ki Attâr, hikâyeye tasavvufi bir son bulmuştur: Kuşların padişahı Simurg'u bulmak üzere zahmetli bir yolculuğa girişmiş otuz kuş, sonunda kendilerinin Simurg (si *murg*, yani 'otuz kuş') olduğunu anlar. Bu, İran edebiyatında, ruhla ilahi zâtın özdeşliği tecrübesini olağanüstü bir şekilde ifade eden en ustalıklı cinastır.

Kuşlar imgesi, Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ı İran edebiyatının gözde kitaplarından biri

olduktan sonra giderek daha özenle işlenir olmuştur.²² İran şiirini okuyan herkes, çeviri bile olsa, gülün özlemini çeken bülbül bilir; Rûzbihân'ın tanımladığı gibi bülbül, tasavvufi lisanda ebedi güzelliğin iştihakı [özlem] içindeki ruhtur. Bülbül, bı-kıp usanmadan güle övgüler yağdırır, iştihakını anlatır, gülün Kuran'ından (yani yapraklarından) ilahiler okur ve dikenlerin batmasından yakınmadan ıstırap çeker. İkbâl, bülbülün şakımasını, gerçekleştiremeyen vuslat ve şevk felsefesi bağlamında yorumlamıştır. Ancak şevk, can kuşuna terennüm etme yeteneği ve güzel ezgiler üretme ilhamı verir. Şevk, nefsin erişebileceği en yüksek haldir; çünkü yaratıcılığa yol açar, vuslatsa sessizliğe ve fenaya götürür.

Mantık'ü-t-Tayr'da tanımlanan kuşlardan biri, yeniden efendisinin koluna konmayı arzulayan doğandır [MT 88]. Attâr'ın *Uşturname*'sinde çok güzel bir şekilde anlattığı doğan, Rûmî'nin gözde simgelerinden biri olacaktır; ruhtan sık sık, kuzgunlarla aynı kafese konmuş bir doğan ya da bir bülbül olarak veya eşeklerle [ve ineklerle] dolu bir ahıra konulan bir ceylan olarak söz eder (M 5:833-38 [833-843]). Tıpkı Attâr'ın, Simurg adı üzerine bir cinas yapması gibi Rûmî de doğan (*baz*) sözcüğüyle bir cinas yapmıştır; bu kuşa *bâz* denilmesinin nedeni, sultanının sinesine geri (*bâz*) dönmek istemesidir. Asil kuşun dünyevi sürgününden, davul sesini duyup nasıl döndüğünü anlatırken kullandığı imgeler son derece dokunaklıdır; efendisinin koluna konup başıyla sahibinin göğsüne sürtünür: Böylece daha önce kayıp ve şaşkın olan ruh, huzur ve sükün içinde Rabbine döner (D 1353^{*}). Attâr'ın ve tasavvuf yolundaki izleyicilerinin bu harika evreninde her kuşa, her hayvana yer vardır. Senâî, Kuşların Münacatını icat etmişti. Güvercinler durmadan hû çekerler; çünkü sevgiliye giden yolu sorarlar, hû, hû "Nerede? Nerede?" sorusunu tekrarlarlar. Leylek, *lâk-lâk* adını şahadetinden alır: *el-mülk lak, el-emr lak, el hamd lak*, "Senindir mülk, Senindir emir, Senindir hamd". Ördek, kısmen karaya bağlı kısmen de Allah'ın ummanında yaşayan insanın simgesidir; karga ise bu dünyevi hayatın çirkin kış manzarasıyla ilgilidir hep.

Deve, tam sabırla efendisinin emirlerini yerine getiren mümin kişinin simgesidir (M 4:3389 [3389]); murdar köpek bile sūfiye örnek olabilir; çünkü tıpkı nefsin, ermiş kişilerin yanında yücelip arınması gibi Ashab-ı Kehf'e sadakatle eşlik eder, arınır ve

²² Annemarie Schimmel, "Rose und Nachtigall," *Numen* 5, no 2 (1968).

* Bu beyti, Şefik Can çevirisinden aktarıyorum. Bkz. Mevlânâ, *Divân ı Kebir, Seçmeler*, c. 2, s. 194 -çn.

takdis edilir.

Onikinci yüzyıl sonlarında Hâkânî, Nizâmî ve Attâr tarafından, daha sonraları da sık sık Rûmî ve onun taklitçileri tarafından kullanılan, İran şiirinin en güzel imgelerinden biri, düşünde Hindistan'ı gören fil imgesidir. Değişmez bir şekilde Hindistan'la bağlantılı bir hayvan olan fil, yakalanıp yurdundan uzaklara götürülebilir; ancak yurdunu düşünde görünce zincirlerini koparıp oraya koşar. Bu, mutasavvıfın ruhunun mükemmel bir imgesidir; dünyanın karmaşasının ortasında, ebedi vatanının rüyetiyle takdis edilir ve ezeli Hindistan'a döner; çünkü "eşek, hiç mi hiç düşünde Hindistan'ı görmez; [çünkü Hindistan'da doğmamış, oradan ayrılmamış, gurbete düşmemiştir ki]" (M 4:3067 [3069]). Kipling'in "The Captive's Dream" (Tutsağın Düşü) isimli şiirinde dile getirdiği gibi, fil şöyle düşünür:

Ne olduğunu hatırlayacağımı; bıktım ipten, zincirden.

Yitirdiğim aşklarımı, oyun arkadaşlarımı tekrar ziyaret edeceğim sahibim olmadan.

Bahçedeki her çiçek, onikinci yüzyıl sonlarının tasavvuf ehli şairleri için, Allah'a hamdü sena eden bir dil haline gelir; her yaprak, her taçyaprağı, üzerinde Allah'ın hikmetinin yazılı olduğu kitaptır; tabii ki insan görebilirse. Allah, ufka ve insanın özbenliğine işaretler koymuştur (Sure 41:53); bunları yalnızca insan görebilir. Zambak sessiz bir şekilde on dilde Allah'a hamdü sena eder; menekşe, lacivert süfi hırkası içinde, başını tefekkür içinde dizlerinin arasına almış alçakgönüllü bir halde oturur. "Kalplerinde" derin yara izleri taşıyan kırmızı lâleler, âşıkların yanık yüreklerin de bitebilir ya da mutasavvıfa kara kalpli ikiyüzlüleri hatırlatabilir. Nergis, yaratana doğru baygın gözlerle bakar ya da âşığa dostun yarı kapalı gözlerini düşündürür; kıvrır kıvrır eflatun sümbül ise sevgilinin zülûflerini anımsatır.

Mutasavvıf, yaratılmış bütün güzelliklerin ardında ebedi güzelliğin kaynağına ta nık olur. Yakut, sabırla ve kanını akıtarak paha biçilmez bir mücevhere dönüşen taşın kalbidir;²³ zümrüt, şeyh gibi yılanların ya da din düşmanlarının gözünü kör edecek güce sahiptir. Değirmen taşı, süfi gibi döner durmadan; sudolabı ise vatanından, dostundan ayrılmış âşık gibi ah çeker. Yağmur, Allah'ın rahmetidir, toza toprağa bulanmış kalbe can verir; güneş O'nun, mahlukatın rengarenk prizmalarından seyredilen mehâbetidir. O'nun şefkatinin meltemi, büyüyen filizleri ve goncaları raks etti

²³ Annemarie Schimmel, "The Ruby of the Heart," *Zakir Husain Presentation Volume* içinde, ed. Malik Ram (Yeni Delhi, 1968).

rir; gazabının fırtınası ise, aşkın öz suyundan yoksun kalmış, kuru çalları ve ağaçları kökünden söküp atar.

Aşkla kendinden geçen mutasavvıfın gözü, ezeli ve ebedi cemâlin izlerini her yerde görür ve yaratılan her şeyin sessiz belagatine kulak verir. Söylediği her sözün hedefi maşukun kendisidir, tıpkı Yusuf'un güzelliğinin hasretini çeken ve onun için "Çöretundan öd ağacına dek her şeyin adı" Yusuf'tu diyen Züleyha gibi.

Yüzbinlerce şeyin adını ansa, maksadı da Yüsuf'tu onun, dileği de Yüsuf. (M 6:4022-37 [4033-4045])

Ta en başından beri mücevher gibi kıymetli imgeler üreten İran şiiri, bu duyguların anlatımı için ideal bir araçtı. Farklı varoluş âlemleri arasındaki ince uyum ve temel denge, en iyi Hâfız'ın şiirinde sürdürülür; onun şiirleri Şiraz bahçelerinin kusursuz çiçekleridir; şehrin havası gibi saydamdır ve görünür biçimlerde tecelli eden ve yüz yılların ilahi aşk geleneğinden damıtılan gülyâğı gibi mis kokar.

MEVLÂNÂ CELÂLEDDİN RÛMÎ

Batı'da Celâleddin Rûmî kadar tanınan başka bir mutasavvıf yoktur; müritleri ona Mevlânâ der. Mevlânâ'dan ilham alan ve Batı'da "dönen dervişler" olarak bilinen Mevlevî tarikatı, ilk olarak Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret eden Avrupalı ziyaretçilerin ilgisini çekmiştir ve İran edebiyatıyla ilgilenen ilk şarkiyatçılar, çevirmek üzere onun şiirlerini seçmişlerdir.

İran, Türk ve Arap edebiyatının yorulmaz çevirmeni Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856), klasik eseri *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*'de (1818) Rûmî'ye büyük yer ayırmıştır. *Divan*'dan yaptığı bir hayli kuru çeviriler, eski çömezi Friedrich Rückert'e (1788-1866) Rûmî üslubunda gazeller yazma ilhanı vermiştir; bu, Alman şiirine gazel formunu uygulama konusundaki ilk girişidir. Rückert'in kitabı (1819), harika tasavvufi şiirlerden oluşan bir toplamdır; hepsi de serbest uyarlanmalardır; ancak Mevlânâ'nın dehasını, sonraları aslına daha sadık yapılan çevirilerden daha iyi yansıtmaktadır. Rückert'in çevirileri, Rûmî'nin Alman edebiyat tarihindeki imgesini –Vincenz von Rosenzweig-Schwannau'nun (1838) çevirilerinden çok daha fazla– biçimlendiren başlıca etken olmuştur. Hegel'in, *Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften* adlı eserinde övdüğü bu coşkulu mutasavvıf şairle tanışması Rückert'in kitabı sayesinde olmuştur. Yüz yıl sonra –yalnızca bir örnek vermek

gerekirse– Constantin Brunner, deha hakkındaki felsefi fikirlerini, kısmen (Rückert'in çevirisindeki) Rûmî'ye dayandırmıştır. Rückert'in gazelleri, 1903'te, İskoçyalı ilahi yatçı William Hastie tarafından –çevirmenin ifadesiyle, Ömer Hayyanı tapımına karşı bir panzehir olarak– İngilizceye bile çevrilmiştir. E. H. Whinfield ve James W. Redhouse gibi İngiliz şarkiyatçılar tarafından gerçekleştirilen Rûmî'nin eseri üzerine yoğun incelemeler, Mesnevî'nin Reynold A. Nicholson'un çevirisi ve şerhiyle yayınlanmasıyla en üst noktasına ulaşmıştır (1925-1940).²⁴ Gerek Nicholson –ki onun *Selections from the "Divan-ı Shams i Tabriz"* (1898) isimli eseri hâlâ Mevlânâ'nın eserine en iyi girişlerden birisidir– gerekse A. J. Arberry, Rûmî'nin birçok şiir ve hikâyesini İngilizceye çevirmiştir.²⁵ Ancak Rûmî'nin bir Batı dilinde tam olarak kapsamlı bir çevirisi hâlâ yoktur. Farsça orijinal metinlerin ve Mevlânâ hakkında yazılmış Farsça ve Türkçe eserlerin ve bunlara ek olarak Hindistan ve Pakistan altkıtasında

²⁴ Maulânâ Jalâladdîn Rûmî, *Mathnawî-i ma'navî*, ed. ve çev. Reynold A. Nicholson, 8 cilt (Londra, 1925 40). Diğer İngilizce çevirileri arasında iki tanesinden söz etmek gerekir: James W. Redhouse'un birinci cildi kapsayan çevirisi (Londra, 1881) ve Edward Henry Whinfield çevirisi (Londra, 1857). Georg Rosen, *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mevlâna Dschalâlad Dîn Rumi* (1843; gözden geçirilmiş baskı, Münih 1913). Bkz. Reynold A. Nicholson, *Tales of Mystic Meaning* (Londra, 1931); A. J. Arberry, *Tales from the Mathnawi* (Londra, 1961) ve *More Tales from the Mathnawi*, (Londra, 1963).

²⁵ Reynold A. Nicholson, *Selected Poems from the "Divan i Shams i Tabriz"* (1898; tekrar basım Cambridge, 1961), kırksekiz gazelin çevirisini içeren bu yapıt, şiirlerin Avrupa'da yayımlanışın ilk baskısıdır, güzel bir giriş yazısı içerir. Reynold A. Nicholson, *Rumi: Poet and Mystic* (Londra, 1959); A. J. Arberry, *The "Rubâ'iyât" of Jalâluddîn Rumi* (Londra, 1959); Arberry, *Mystical Poems of Rumi* (Chicago, 1968); Willam Hastie, *The Festival of Spring from the "Divan" of Jelâleddin* (Glasgow, 1903); Annemarie Schimmel, *Dschelaladdin Rumi, Aus dem Diwan* (Stuttgart, 1964). Rûmî'nin Aralık 1973'teki ölümünün 700. yıldönümünde, özellikle Türkiye'de Mevlânâ hakkında dikkate değer yazılar yazılmış, yapıtlarından çeviriler yapılmıştır. Bunlar arasında Mehmet Önder'in *Mevlânâ Bibliyografyası* c. 1 (Ankara, 1973), çok yararlı bir çalışmadır ve Mevlânâ hakkında daha önce yayımlanmış kitap ve makaleler içerir. İkinci cilt, elyazmalarına genel bir bakış içerir. Ocak 1974'te New York Üniversitesi'nde Birûni Rûmî konferansında okunan incelemeler daha sonra yayımlanmıştır: *Biruni/Rumi, the Scholar and the Saint*, ed. Peter Chelkovski (New York, 1975). Rûmî, *Licht und Reigen, Gedichte aus dem Diwan*, çev. Johann Christoph Bürgel (Bern, 1973). Joseph von Hammer-Purgstall, *Bericht über den zu Kairo im Jahre 1835 erschienenen türkischen Kommentar des Mesnevi Dschelaladdin Rumi's* (Viyana, 1851), Mesnevî'ye güzel bir giriştir ve Batı dillerinde yayımlanmış ilk yapıttır; bu eser aynı zamanda şu kaynakta da görülür: *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islam von Josef Hammer Purgstall*, ed. Annemarie Schimmel (Viyana, 1974).

üretilmiş muazzam miktardaki malzemenin kapsamlı bir incelemesini yapmadan eserleri hakkında tam olarak bir yargıda bulunmak zordur.²⁶

1207'de Belh kentinde doğan genç Celâleddin'in, Cengiz Han'ın ordularının yaklaşması üzerine babasının Belh'i terk etmesinin ardından ailesiyle birlikte yaklaşık 1219'da İran topraklarından geçerken Ferîdüddin Attâr'ın hayır duasını aldığı [söylentileri] büyük olasılıkla bir menkıbedir. Bununla birlikte bu menkıbe, tasavvufi şiirin iki büyük üstadı arasındaki manevi yakınlığı vurgular: Celâleddin her zaman Attâr'a ve Senâî'ye olan minnettarlığını teslim etmiştir. Senâî'nin ölümünü üzerine yazdığı mersiye (D 966 [3:449-4455?]) –Gazneli mutasavvıfın kendisine ait bir mısraa dayanır (D 1059 [5:4543*])– en dokunaklı şiirlerden biridir ve Rûmî'nin gazellerinde ve *Mesnevi*'sinde, Senâî şiirine harfi harfine yapılan birçok atıf vardır.

Mevlânâ'nın, ilahiyat ve tasavvuf meselelerine ilgisi kendiliğinden olmuştur; babası Bahâüddin Veled, tasavvufi eğilimleri olan tanınmış bir din âlimiydi.[•] *Maârif*'in de belirttiği düşüncelerinin Celâleddin'in fikirlerinin oluşumundaki etkisi tam olarak incelenmeyi beklemektedir. Ailesi, uzun göçlerin ardından Anadolu'ya ulaştı; burası Anadolu Selçuklularının yönetiminde ve görece barış içindeydi. Celâleddin'in annesi Larend'e'de (şimdiki Karaman) öldü ve ilk oğlu Sultan Veled burada doğdu (1226). Kübrâ'nın müridi Necmeddin Dâye Râzî'nin Sivas'ta *Mirsâdu'l-İbâd* adlı yapıtını bitirdiği yıldır^ψ bu; daha sonraları Celâleddin'le ve Sadrüddin Konevî'yle başkente karşılaşmıştır (N 435 [607]).

Bahâüddin Veled 1228'de Konya'ya çağrılmıştır. Sultan Alâüddin Keykubad, kentin merkezine görkemli bir cami inşa ettirmiştir. Çok sayıda küçük cami ve medrese kaleyi çevrelemiştir; bunlardan ikisi İnce Minareli Medrese (1258) ve Karatay Medresesi (1251) Rûmî hayattayken inşa edilmiştir. Bu oldukça küçük yapının [Karatay Medresesi] kubbesinin iç yüzeyini kaplayan mükemmel güzellikteki turkuvaz çiniler, Rûmî'nin şiirinin mükemmel bir resmidir. Hem Peygamber'in ve dört salih hali-

²⁶ Afzal Iqbal, *The Life and Thought of Rumi* (Lahor, y. 1956); Eva Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam, Djâlal ud Din Rumi et l'ordre des dervishes tourneurs* (Paris, 1972). Rûmî'nin şiiri ve düşüncesi hakkında kapsamlı İngilizce bir eser bu kitabın yazarı tarafından hazırlanmaktadır (New York'ta Abaris Books tarafından İran Mirası Dizisi içinde yayımlanacaktır).

* 4543: "Senâî'nin öğüdüydü bu: Apaçık görmeyi istiyorsan canımla oyna" çn.

• Sultan'ül Ulenâ, yani Âlimlerin Sultanı lakabıyla tanınır çn.

ψ *Nefahat*'in Türkçe çevirisinde bu tarih 1221 (H. 618) olarak verilmiştir. Bkz. a.g.y. çn.

fenin, hem de diğer peygamberlerin adlarının küfi i makûlî yazı sîtiliyle yazılı olduğu, dört ayrı köşedeki beşer 'Türk Üçgeni' [geçiş üçgeni] üzerine, süslü küfi ya zıyla yazılmış Kuran âyetleriyle bezenli kubbe kasnağı oturtulmuştur. Kubbe, her biri ayrı, ancak anlatılamayacak bir şekilde iç içe geçmiş turkuvaz, mavi, siyah ve beyaz çinilerden oluşan birbirine dolanmış girift yıldızlarla kaplıdır. Kubbenin tepesi açıktır, böylece gökyüzü ve geceleri yıldızlar medresenin ortasındaki küçük şadır vana yansır.

Rûmî döneminde İslam âleminin dört köşesinden gelen âlimler, sanatkarlar ve mutasavvıflar Moğol istilasının İslam âleminin büyük bir bölümünü yerle bir ettiği bir dönem boyunca, güvenli birkaç kentten birisi olan Konya'da kendilerine sığınacak bir yer aramışlardır. Bu yüzden Konya'daki düşünsel ve dinsel hayat, hayli kışkırtıcıydı. Farsça, edebi dil olarak kullanılmaya devam edildi; ancak halk kısmen Rumca –burası, eski Likaoonya kentinin güçlü Hıristiyan alt tabakasının bulunduğu bir yerdi– kısmen de Türkçe konuşuyordu. Rûmî, bazı şiirlerinde her iki dili de kullanmıştır.

Bahâüddîn Veled, ders vererek geçirdiği birkaç yılın ardından öldü ve makamına oğlu Celâleddîn geçti. Tasavvufi meselelere karşı ilgisi, babasının müridi ve dostu Burhâneddîn Muhakkık'ın verdiği eğitimle daha da güçlendi; Muhakkık, onu tasavvufi düşüncenin derin sırlarıyla tanıştırdı. Burhâneddîn Muhakkık 1240'larda Konya'dan ayrıldı; halen bir ziyaretgâh olan mütevacı türbesi Kayseri'dedir. Mevlânâ – Suriyeli mutasavvıflarla bağlantısı bu ülkede daha önce kalışıyla ilgili değilse eğer ilim irfan sahibi olma maksadıyla muhtemelen bir iki kez Suriye'ye gitmiştir. Şam'da, 1240'ta yine burada ölen İbn Arabî ile karşılaşmış olması muhtemeldir. Büyük teozof ile kişisel bir ilişkisi olmamış olsa bile, İbn Arabî'nin önde gelen yorumcusu Sadrüddîn Konevî, Konya'da yaşamış ve Rûmî ile arasında "kuvvetli bir mahabbet ve sohbet" var olmuştur (N 55 [770]); buna karşın Celâleddîn teozofik kurgulardan hoşlanmamıştır. Şems i Tebrizî'yle bile ilk kez Suriye'de karşılaşmış olabilir; ancak ilişkileri hakkında bir şey bilmiyoruz.

Kaynaklar, Şems'i, yorumları ve sert sözleriyle insanları şoke eden, tuhaf davranışlı, tahammül edilmez bir kişi olarak tanımlar. Âşıklık makamından mâşukluk makamına eriştiği iddiasında bulunmuştur. Onun hakkında anlatılan ünlü bir menkıbe, Cemâl-i Mutlak'ı bağlı suretlerde [süver i mukayyemat] gören* süfi şairlerden biri o-

* Şihâbüddîn Sühreverdî, bu yüzden kendisine *mübtedi*, yani "acemi" dermiş. Bkz. Fuat

lan Evhadüddîn Kirmânî'yle karşılaşmasını anlatır. Şems'e, "Ayı su dolu bir leğende gördüm" deyince, Şems onu şu sözlerle paylar: "Ensende çiban ı mı var da kaldırıp başını göktekine bakmazsın?" (N 59 [805]); böylece "tüysüze bakıyor" [*hüs-n-i zahiriye meclub*] diye alaya alır onu. Soyu sopu kinidir bilinmediği gibi manevi silsilesi de bilinmeyen bu dervişin, Celâleddîn'in hayatına kesin bir etkisi olacaktır. 1244 Ekimnin sonlarına doğru, Konya sokaklarında Şems'le karşılaşır ve bu garip ve talepkâr mutasavvıf onda –Ahmed Gazâlî, Aynül-Kuzât ve Rûzbihân Baklî gibi mutasavvıfların tasvir ettikleri– tasavvufi aşk ateşini tutuşturur; bu mutlak aşk onu tümüyle kendinden geçirir ve aylarca ailesini ve müritlerini ihmal etmesine neden olur. Sonunda ailesi ve müritleri bu duruma isyan ederler ve Şems'in kenti terk etmesini isterler. Şems gider; ancak Rûmî bu ayrılığa dayanamadığından, kısa bir süre sonra Sultan Veled, Şems'i Suriye'den geri getirir.

Şems'in dönüşünden sonra Mevlânâ'yla karşılaşmasına ilişkin bir tasvire sahibiz: "Kucaklaştılar birbirlerine secdeler ettiler, öyle ki kim âşiktir, kim mâşuk anlaşılmadı."^Ω İlişkileri tekrar yoğunlaştı ve öylesine dayanılmaz bir hal aldı ki, Rûmî'nin müritlerinden bazıları, [ortanca] oğlu "Müderreslerin İftiharı" Çeîbi Alâeddîn'in de onlara katılmasıyla, Şems'i dönüşü olmayan yere göndermeye karar verdiler. Bir gece Şems'i, Celâleddîn'in, oğlunun evinin karşısındaki evinden dışarı çağırdılar ve hançerledikten sonra yakındaki bir kuyuya atılar. Sultan Veled, herkesin Şems'i aradığını söyleyerek babasının endişelerini yatıştırmaya çalıştı. Ne var ki vakanüvisler, babası uykudayken, Şems'in cesedini kuyudan çıkarıp alelacele hazırladığı sandukasını alçıyla sıvayıp gömdüğünü rivayet ederler. Bu sanduka, Mevlânâ Müzesi Müdürü Mehmet Önder tarafından ortaya çıkarılmıştır; sanduka, Makam-ı Şems denen yerdeki büyük tahta sandukanın tam altındaki mezar odasındadır.[†]

Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 201, Diyanet Yayınları, 1976 çn.

^Ω Yazar bu tasvirin kaynağını belirtmiyor; ana bunun, Muhammed Bahâeddîn Veled'in *İbtî daname*'si olduğunu Abdülbaki Gölpinarlı'dan öğreniyoruz. Bu tasviri Gölpinarlı şöyle aktarmış: "Şems, Konya'ya geldi. Mevlânâ'yı görünce attan indi, kucaklaştılar, birbirlerine secdeler ettiler. Hangisi bedendi, hangisi cari? Hangisi candı, hangisi cânan?" Bkz. Abdülbaki Gölpinarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 81, İnkılap Kitapevi, 1985 çn.

* Bu son cümlelerin çevirisini yaparken Abdülbaki Gölpinarlı'nın olayla ilgili olarak verdiği bilgileri temel adım. Schimmel'in cümlesi bire bir çevrildiğinde olay pek anlaşılabilir. Bkz. Abdülbaki Gölpinarlı, a.y., s. 83 çn.

Doğunun güneşi ve Tebriz şehrinin kendisiyle iftihar ettiği
Şemseddin'in yüzünün parlak güneşinin ardı sıra bulutlar gibi
aşık gönüller koşuşup duruyor. (D 310^Φ)

Rûmî, bu yakıp yok eden aşkla şair olmuştur. "Hakikat Güneşi" Şems'i boş yere ülke dışında arayan Rûmî, sonunda onunla birleşmiş olduğunu ve Sultan Veled'in sözleriyle, "Onu kendi içinde ay gibi parlarken bulduğunu" keşfetmiştir. Bu deneyimden doğan gazeller, tam özdeşleşme duygusuyla yazılır; kendi mahlasını kullanmak yerine, içtenlikleri bakımından asla aşılannamış olan dizelerde aşkını, özlemini, mutluluğunu ve umutsuzluğunu terennüm ettiği şiirlerin çoğunun sonunda *nom de plume* [mahlas] olarak dostunun adını kullanmıştır. Bu deneyimi, *Mesnevî*'nin ünlü bir bölümünde şöyle anlatır:

Birisi geldi; bir dostun, bir sevgilinin kapısını çaldı; sevgilisi, "Kimsin a güvenilir er?" dedi.

Adam, "Benim" deyince, "Git" dedi, "şimdi çağı değil; böylesine sofrada hanı kişinin yeri yok."

Ham kişiyi ayrılık ateşinden başka ne pişirebilir; iki yüzlülükten ne kurabilir?

O yoksul gitti; tam bir yıl yollara düştü; sevgilinin ayrılığıyla kıvılcımlar saçarak cayır cayır yandı.

O yanmış-yakılmış kişi pişti; olgunlaştı. Geri geldi, gene sevgilinin evinin çevresine düştü.

Yüzlerce korkuyla, yüzlerce defa edebi gözeterek kapının halkasını çaldı; ağzından edebe aykırı bir söz çıkacak diye de korkup duruyordu.

Sevgilisi, "Kapıdaki kim?" diye bağırdı. Adam, "A gönüller alan," dedi, "kapıdaki sensin."

Sevgilisi, "Madem ki bensin gel, içeriye gir" dedi; "Ev dar, iki kişi sığmıyor." (M 1:3056-64 [3068 3075])

Şiirsel neşesine, üzüntü ve acısına rağmen Celâleddin, Konya halkının saygıdeğer bir üyesi olarak kalmıştır; vezir Muînüddin Pervâne ile arası iyiydi; ilahiyatçılar, mutasavvıflar ve hükümet memurları tarafından eşit derecede aranan bir kişiydi. Şems'in ölümünden kısa bir süre sonra Burhâneddin Muhakkık'ın manevi halefi olan alçakgönüllü kuyumcu Selâhaddin Zerküb ile yeni bir manevi aşka gönül verdi; Zer-

^Φ Bu beyti A. Gölpınarlı çevirisinde bulmak mümkün olmadığı için Şefik Can çevirisinden aktarıyorum. Bkz. Mevlânâ, *Divan-ı Kebir, Seçmeler*, c. 1, s. 149 -çn.

küb'un kızı Sultan Veled'e eş olmuştur. Sonunda Rümî'nin müridi Hüsâmeddîn Çelebi, onda Câmî'nin "Pehlevice Kuran," yani "Farsça Kuran" dediği tasavvufî dîktik şiiri *Mesnevî*'yi yazma isteğini uyandırmıştır. Celâleddîn, Hüsâmeddîn'in teşvik edici telkinlerinden, müritlerinin, Senâî'nin ve Attâr'ın tasavvufî destanları yerine, üstadın yazacağı bir eseri okumalarını istediğinden sık sık söz eder. Hüsâmeddîn, *Mevlânâ* ister yolda yürüsün ister hamamda yıkanır olsun, dudaklarından dökülecek dizeleri yazmakla görevliydi.

Celâleddîn'e göre, hem Selâhaddîn hem de Hüsâmeddîn, Şems'in şahsında görmüş olduğu aynı ilahi güzellik ve kudretin yansımalarından başka bir şey değildir. Birçok kez Hüsâmeddîn'e, onu Tebriz Güneşi'nin başka bir tecellisi, "güneşin nuru" olarak telakki ettiğini gösteren sözlerle hitap eder.

Rümî, 17 Aralık 1273'te öldüğü zaman, Hüsâmeddîn, müritlerinin önderliğini devralmıştır. Ancak Mevlevîye tarikatının, semâ ayininin ve gerçek bir hiyerarşinin oluşturulması, Hüsâmeddîn'in 1284'te ölümünden sonra yerine geçen, Rümî'nin oğlu Sultan Veled'e (ölm. 1312) kalmıştır. Sultan Veled'in edebî mirası, *-Maârif* ve üç mesnevisi: *İbtidâ-nâme* (*Başlangıç Kitabı*), *İntihâ-nâme* (*Bitiş Kitabı*) ve *Rebâb-nâme* (*Rebab Kitabı*), Rümî'nin eserlerinin tek güvenilir yorumları olarak kabul edilir ve hayatı ve öğretisi hakkında, sofu izleyicilerinin yazdığı sayısız kitaptan çok daha fazla güvenilir bilgi içerir.²⁷

Sadrüddîn Konevî, Fahrüddîn İrâkî, Şemsüddîn İkî, Said Fergânî ve diğerleri gibi tasavvufî düşünce ve şiirin büyük üstatlarının onun ölümünden sonra topladıkları menkıbelere kelimesi kelimesine inanmasak da, Celâleddîn'in Konya'daki mutasavvıflar arasındaki yeri tartışmasız gibidir. *Mevlânâ*'nın nasıl birisi olduğu sorulduğunda Sadrüddîn şöyle demiştir: "Eğer Bâyezîd ve Cüneyd bu devirde olsalardı, bu Tanrı erinin gâşiyesini [eğer örtüsü] omuzlarında taşır ve bu hizmeti canlılarına minnet sayarlardı. Muhammed dininin fakirlik sofracısı da odur. Biz parazit gibi ondan istifade ediyoruz. Bizim bütün zevk ve şevkimiz onun mübarek ayağının bereketindedir" (N 464 [639*]).

²⁷ Bkz. Faridün Ahmâd Sipahsâlâr, *Risâla dar ahvâl i Maulânâ Jalâluddîn Rümî*, ed. Sa'îd Nafîsî (Tahran, 1325 sh./1946). Şamsıddîn Ahmâd al Afîkî, *Menâqib al 'ârifin*, ed. Tahsin Yazıcı, 2 cilt, (Ankara, 1959 61); çeviri pek tatmin edici değilse de, Clemens Huart tarafından *Les saints des derviches tourneurs* ismiyle Fransızcaya çevrilmiştir (Paris, 1958 22).

* Schimmel'in Konevî'den yaptığı bu alıntıyı, Tahsin Yazıcı'nın çevirisiyle Ahmet El'lakî'den veriyorum. Bkz. Ahmet El'lakî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. 1, çev. Tahsin Yazıcı, M.E.B., s. 397.

Rûmî edebî açıdan çok verimliydi: 30.000 mısradan fazla gazel, 26.000 mısradan oluşan *Mesnevî*; “mantıksal savın yerine şiirsel imgelemi koyan,” ancak şiirleriyle kıyaslanabilir olmayan *Fihî Mâfih* adlı “sofra sohbetleri”nin²⁸ yanı sıra birtakımı mektupları da mevcuttur.²⁹ Attâr gibi Rûmî de hikâye anlatmaktan hoşlanır; ancak Attâr’ın tasavvufî destanlarındaki başından sonuna kadar aynı güçle sürdürülen anlatım zenginliği Mevlânâ’da yoktur. Genellikle bir hikâyeye başlar –hatta bir gazelle başlar– daha sonra sözcüğün sesi ya da anlamı veya bir çağrışım dikkatini başka bir yere çeker ve asıl hikâyeye dönmek üzere kendi kendini uyarıncaya kadar sözü tamamen farklı yerlere götürür. *Mesnevî*’nin kahramanları olduğu kadar kullanılan imgeler ve simgeler de çok yönlüdür ve *Mesnevî*, –bu “yokluk dükkânı” (M 6:1528 [1529])– onüçüncü yüzyılda bilinen neredeyse akla gelebilecek her tasavvufî kuramı kapsar. Ne var ki *Mesnevî*’deki hikâye ve mesellerden tasavvufî bir sistem çıkarmak neredeyse imkânsızdır: Her yorumcu, vahdet-i vücudculuktan kişisel bir tasavvufa, cezbeli aşktan ehl-i sünnet bir anlayışa kadar ne aradıysa bulmuştur onda. Rûmî’nin, Allah’ın kelamının ucu bucağı olmadığını söyleyen Kuran’a atıfta bulunarak (Sure 18:109 [ve Sure 31:27]) söylediği gibi “Ormandaki ağaçlar kalem olsa, deniz mürekkep olsa gene *Mesnevî*’ye son yoktur” (M 6:2247 [2253]).

Müslüman gizemciler arasında ilhama dayanan bir yazar varsa o da kesinlikle Celâleddîn’dir. Şiirlerinin büyük bir bölümünü vecd içindeyken yazdırtmış olduğu söylenir.³⁰ Şiirin böyle ilhamla yazılması –Müslüman gizemciler arasında nadir de gildir bu– Rûmî’nin coşkulu gazellerinde de görülebilir. Vezinleri genellikle dönme

1989. *Nefahatü’l Üns*’te ise biraz daha farklı: “Eğer Bâyezid ve Cüneyd bu devirde yaşalardı ona hizmet etmeyi cana minnet bilirdilerdi. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) başkumandanı odur. Biz onun tufeylileri olup bundan zevk duyarız” çn.

²⁸ A. J. Arberry, *Discourses of Rumi* (Londra, 1961), *Fihî Mâfih*’in çevirisidir.

²⁹ Bkz. Reynold A. Nicholson, “The Table talk of Jalâlu’d-din Rûmî,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1924; mektuplar, Abdülbaki Gölpınarlı tarafından mükemmel bir şerhle birlikte Türkçeye çevrilmiştir. *Mevlânâ’nın Mektupları* (İstanbul, 1964).

³⁰ Bkz. Hellmut Ritter, “Philologica XI: Maulânâ Ğalâluddîn Rûmî und sein Kreis,” *Der Islam* 26 (1942); Ritter, “Neue Literatur über Maulânâ Calâluddîn Rumi und seinen orden,” *Orines* 13-14, no 1 (1960), Rûmî ve Mevleviler hakkında yakın zamanda yayımlanmış olan yapıtların gözden geçirilmesini içerir. Rûmî’nin üslubu için bkz. Gustav Richter, *Dschelaladdin Rumi. Eine Stildeutung in drei Vorträgen* (Breslau, 1932); Annemarie Schimmel, *Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis* (Walldorf, 1949); bazı dinsel fikirleri konusunda bkz. Alessandro Bausani, “Il Pensiero Religioso di Maulânâ Ğalâl ad-Dîn Rûmî,” *Oriente moderno* 33 (Nisan 1953).

hissi uyandırır. Meramı bahçelerindeki su değirmenlerinin seslerini, Konya çarşısındaki kuyuncuların çekiç seslerini duyunca semâ etmeye ve şiirler söylemeye başladığı ifade edilir. Tek bir sözcük ya da sesin, içindeki bir teli titretip ona yeni bir şiir söylediği durumlar muhtemelen çoktu. Gazellerinin vezin kalıpları henüz ayrıntılı olarak incelenmemiştir; ancak ilk bakışta, görece basit kalıpları tercih ettiği görür. Seçilen aruz kalıbı genellikle iki mısrai dörde bölen güçlü bir fasilaya^{*} sahiptir, bazen iç kafiye vardır; böylece Türk halk türkülerine çok benzer bir durum ortaya çıkar. Pek çok durumda insan, şiirlerinin nicel bir aruz kalıbıyla değil kelime vurgusuna göre okunması gerektiği duygusuna kapılır. İster kısa ve hafif aruz kalıplarıyla, isterse uzun ve ağır aruz kalıplarıyla yazılmış olsun, genellikle terennüm edilmeleri gerektiği izlenimi uyandırır.

Ruhunun gizli şarkısını dile getiren Rûmî'nin, kendisinden önce gelen başka herhangi bir şairden daha çok müzik ve raks betimlemesi kullanmasında pek şaşılacak bir şey yoktur. Bunun en ünlü örneği, *Mesnevî*'nin başlangıcındaki 18 beyitlik bölümdür. Kamışlıktan ayrı düşüp sıla hasreti çekmekten dolayı feryat eden ney, işitecek kulakları olan herkese ilahî vuslatın ve ebedi mutluluğun sırlarını söylemektedir.³¹ Bu teşbih, Rûmî'nin buluşu değildir. Genellikle çok eski çağlardan beri kuşaktan kuşağa devredilen hikâye ve menkıbelere dayanır; aşağıdaki beyitte dediği gibi onlara yeni bir ruh verir:

Kelile'de okumuşundur, fakat o hikâyenin kabuğudur; buysa canın
da özü. (M 4 2203 {a.y.})

Kamış hikâyesi Senâî'den alınmıştır (s 484). Hükümdarının sırrını söylemesi ya saklandığı için hastalanan bir padişah sırdaşından söz eder; hekim onu ıssız bir göl kenarına göndermiş; orada kalbinin sırrını dile getirmiş; sonraları gölün kıyısında büyüyen kamıştan bir ney yapılmış ve sır tüm dünyaya açıklanmış. Bu, aslında eşek kulaklı Kral Midas'ın hikâyesidir (ve Midas'ın eskiden yaşadığı yer Gordion, Konya'dan fazla uzak değildir). Benzer bir hikâye, Muhammed'in aincasının oğlu ve damadı Ali hakkında da anlatılır; Ali, Peygamber'in kendisine vermiş olduğu ilahî sırları

* Fasıla: Aralık, ara. Şiirde mısraların son kelimeleri. Ayrıntılı bilgi için bkz. Iskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, s. 180, 1995 çn.

³¹ Hellmuth Ritter, "Das Proömium des Maṭnawî i Maulawî," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 93 (1932), Rûmî'nin *Mesnevî*'sinin başlangıç dizelerinin kaynaklarını inceler.

bir göle ifşa etmiştir. Bu örnek, Rûmî'nin şiirinde, eski çağ geleneklerinin onun kişi sel tecrübeleriyle nasıl harmanlandığını gösterir.

Frigya flütünün sesinin Greklerin zamanından beri ünlü olduğu bir ülkede, maşukundan ayrı düşmüş bir ney gibi yakınmaya, şevk ve vuslatın sırlarını anlatmaya başlamıştır. Tıpkı rebabın yalnızca maşukun parmaklarının dokunmasıyla kendi ısırabını söyleyebilmesi gibi ney de dostun nefesiyle üflenince gizli saklı olanları bildi rebilir. Rûmî'nin bütün şiirleri, müzik ve semâdan alınmış simgelerle doludur; ona göre semâ can veren bir hareketti, yıldızların ve meleklerin de katıldığı göksel semâ ın bir parçasıydı.

Rûmî'nin ilahiyatının büyük bir kısmını, Yeni Platoncu etkilere kadar götürme çabaları olmuştur; ancak onun duygu (nadiren de düşünce) dokusunun renkli ip-liklerini çözmek, neredeyse, kimi zaman şiirinde sözünü ettiği rengarenk brokarlar dan birini analiz etmek kadar imkânsızdır. *Mesnevî*'de Yeni Platoncu temaların bu lunduğuna şüphe yoktur. Bir yandan, Sadrüddin Konevî aracılığıyla İbn Arabî'nin öğretileri hakkında bilgi edinmiştir, öte yandan Hellenistik gelenekler Yakındoğu'da özellikle de "Roma Ülkesinde" (Rûm, dolayısıyla Rûmî lakabı da buradan gelir), yani Anadolu'da her zaman canlıydı. Arap ilim adamları ve filozoflar Greklerin öğretilerini titizlikle korumuşlardı ve hatta Platon'un bazı kıssaları bile *Mesnevî*'de bulun maktadır. Konya vilayetindeki halk inancına göre Platon, bu bölgede uzun yıllar yaşamıştır ve büyük bir büyücüdür; Konya'nın güneyinde Beyşehir Gölü yakınlarındaki bir pınarda yer alan Hitit anıtına Eflatunpınarı ismi verilmiştir; çünkü büyük büyücünün ülkeyi bugünkü şekline soktuğu yer burasıydı.

Onüçüncü yüzyılda Konya'da, Grek ve Hıristiyan gelenekleri çok canlıydı. Kapadokya Hıristiyanlığının eski merkezleri ve Göreme yakınlarındaki mağaralarda bulunan geniş manastır yerleşimleri, Konya'dan birkaç günlük bir mesafedeydi. Bu nedenle, üstü kapalı bir şekilde İsa ve Meryem'e gönderme yapan imgeler, -bu tür göndermeler her ne kadar İslam şiirinde yaygınsalar da- Celâleddin'in şiirlerinde, o nunkiyle kıyaslanabilir başka herhangi bir şiirde olduğundan çok daha fazladır. Hatta Rûmî, İslam şiirinde nadiren alıntı yapılan Kitab-ı Mukaddes'ten bölümler a lıntılar. Bununla birlikte, genellikle şiirleri, Kuran'a ve hadislere dayanarak kolaylık la açıklanabilir.

Rûmî'nin hem gazellerindeki hem de *Mesnevî*'deki imgeleri, çağının bütün gele neklerini yansıtır. Maharetle kullanmadığı tek bir şiirsel veya retorik kalıp yoktur; bununla birlikte kimi zaman bir mısraı, zarif kafiyeli sözler bulmaktan usanıp coş kulu bir terenenni ile ya da mefâilün fâilâtün gibi aruz kalıplarına ait sözlerle doldu-

rur. Celâleddîn genellikle neşeliydi, aşk sırlarını kendisini dinleyenlere göstermek için onları yüceltirdi. Yüksek dinsel fikirlerin sürekli olarak tekrarlanmasının okuru bunalttığını ima etmek yanlış olur. Aksine, özellikle mutasavvıflar arasında söz dağarcığı ve imgeleri onunki kadar zengin çok az şair vardır.

Rûmî, okuyucusunun ilgisini çekmek için sık sık hayatın en basit durumlarını kullanır; “Duydunuz mu? Komşumuz hastaymış. Ne tür bir ilaç kullandılar acaba?” Elbette, pek de ilahi olmayan işaretlerin tarifinden anlayacağımız gibi aşk hastalığıdır bu. Gece bir gürültü oldu galiba? “Danıdan bir kap düştü” ve âşığın sırrı da ortaya çıktı (ya da dokuz ay sonra komşular anlayacaklardır). Dün ne oldu? Lülfler (Çingeneler) geldi; ip üstündeki cambazlıklarına hayran kaldık ve onlarla şakalaştık, “ancak senin hayalin ruhuma, siyah zülflerin üzerinde cambazlık etmeyi öğretiyor” (D 886, 1198). Torbanın içinde kıpraşık duran kedi, şaire, âşığın aşkın elinde taşınış şeklini hatırlatır. Âşıkların kalpleri ve başları, kelle ve işkenibe satan sakatat dükkânındaki gibi maşukun önüne serilmiştir (D 1600). Dostun düştüğü hayali, şairin gözbebeğinin bekçi olarak oturduğu, gözyaşlarının sıcak hamamına girer (D 3037).

Bu mısraların çoğunda mizah duygusu vardır ve Rûmî, dinleyicilerini şoke etmek, belki de onları uyandırmak için çok kaba ifadeler kullanmaktan da kaçınmaz. Hatta, geleneksel ifade kalıplarını alaya alır.

Celâleddîn, şevkini dramatik imgelerle betimler. Kumdan daha susuzdur (D 1200 [4:3479]); daha fazla aşk isteyen âşığın dinmek bilmez susuzluğudur onunkisi; kendisine ulaşır ulaşmaz suyu emip bitiren kum tepelerinin susuzluğudur. Âşık uyur mu hiç? Hayır, uyku onu görünce kaçır (D 1444), gidip başka birine ilişir; ya da zavallı musahip Rûmî'nin gözlerindeki zehirli gözyaşlarını tadınca ölür (D 779); veya uyku onun [yaralı, perişan, harap] gönlünden haz almaz, aşkın pençesine düşüp eziyet çeker, sonunda da dayanamaz kaçıp gider (D 500*).

Esas olarak Nasreddin Hoca'dan naklolunan halk hikâyeleri, tasavvufi anlamlarla doludur. Özellikle *Mesnevî*'nin beşinci cildindeki müstehcen sahneler birden bire tasavvufi alegorilere dönüşür, çünkü [şöyle açıklar bunu] “Benim alayımı, şakam (hezl) alay, şaka değil, öğretiş tir” (M 5:2497 [a.y.]). Betimlemeler bazen tuhaf, uygun-suz, beceriksizcedir. Şems'in, kapısının önündeki kanının bilinçdışındaki anısı, *Divan*'daki en karanlık, ama aynı zamanda en etkileyici şiirlerinden bazılarının ilham

* Bu beytin çevirisinde Şefik Can çevirisinden faydalandım. Bkz. Mevlânâ, *Divan ı Kebir, Seçmeler*, c. 1, s. 212 –çn.

kaynağı olmuştur. Örneğin başlangıç hecelerinin dikkate değer bir şekilde tekrarlandığı mısralar vardır.

Kâh kûn ez kelle hâ, bahr kûn ez hûn i mâ

İnsan kellelerinden dağ yap! Dökülen kanımızdan deniz meydana getir. (D 1304²⁾)

Ya da benzer bağlamda başka bir beyit:

Bu toprak, toz değildir; kanla

Âşıkların kanyla dolu bir kaptır. (D 336)

Yumuşak vezinli, inceliklerle dolu şiirler de vardır:

Aç örtünü, kapımızı kapa

Sen, ben ve boş ev (D 2728³)

Senin dilin olmasa ruhun kulağı olmaz,

Senin kulağın olmasa ruhun dili olmaz. (D 697)

Bu mısralarda unutulmaz imgeler vardır, her ne kadar bunların büyük bir kısmı İran şiirinin geleneksel birikiminden alınmışsa da, tek bir vurgu değişimi ya da bir sıfatın eklenmesi tümüyle farklı bir duygu uyandırır.

Tasavvufun ilk üstatları, Senâî'nin, Rûmî'nin hatta daha fazla Attâr'ın eserlerinde, çeşitli manevi mertebelerin ve hallerin simgeleri olmuşlardır. Aşk şehidi Hallac'a ya pılan sayısız atıf, Rûmî'nin hem *Divan*'ına, hem de *Mesnevi*'sine nüfuz eder. Hallac'ın "A güvendiğim kişiler, öldürün beni" mısraı, Rûmî'nin düşüncesinin anahtar sözü olmuştur. Şiirinin ana motiflerden biri ölmek ve böylece "Öhmeden önce ölünüz" hadisine bağlı olarak yeni bir hayat kazanmaktır. Rûmî bu hadisin ve Hallac'ın söz konusu şiirinin doğruluğunu kanıtlamak için son derece garip imgeleri yan yana getirir. Hatta nohut bile insanlık durumunun simgesi haline gelir (M 3:4158 [4161]):³² kaynayan tencereye atılan nohut, yanıp yakınır ve kendini dışarı atmaya çalışır. Ancak şair, nohutun, Allah'ın rahmetiyle yağmur ve güneş ışığıyla büyüdüğünü, ancak

² Bu beyti Şefik Can çevirisinden aktarıyorum. Bkz. Mevlânâ, *Divan ı Kebir, Seçmeler*, c. 2, s. 165 çn.

³ Alıntılananla aynı numarayı taşıyan şiir, Şefik Can çevirisinde bulunmakla birlikte, bu anlama gelen beyitlere rastlanamamıştır çn.

³² Annetarie Schimmel, "Zu einigen Versen Dsceleddin Rûmîs," *Anatolica I* (1967).

şimdi de pişmek üzere Allah'ın kahrını çekmeyi öğrenmesi gerektiğini söyler. Nohu tu pişiren kişi, sevgili oğlunu kurban etmek isteyen İbrahim'e benzer: "Ezeli dilek, senin teslim olmandır." Bitki, ancak böyle teslim olmayı isteyerek, hayvansal hayat mertebesine ulaşır ruh ve düşünce elde edebilir.

Olmak ve var olmak için olmamak gerekir. Bütün üstatlar var olmamaya, yok olmaya çabalamışlardır; çünkü ancak o zaman Allah onları işleyebilir (M 6:1467-74 [1470-1475]). Attâr, "yenilip yutulmanın" gerekliliğinden daha önce söz etmişti, Rûmî ise, mutfakla ilgili imgelere bariz düşkünlüğüyle ona öykünmüştür. Hayat sürekli devinimdir, bir önceki aşama tamamlanmadan yeni bir aşamaya geçilemez. Kervan halkı, yeni menzillere doğru yapacakları yolculuğun vaktinin gelip çatıldığını belirten kervan çanını duymaya her an hazır olmalıdır (D 1789^{*}). Bitkiler topraktan çıkar, ardından da fena olup daha yüksek bir hayat biçimine dönüştürülürler. Rûmî kimi zaman Kuran'daki ticari terimleri kullanmıştır:

Tanrı'dan daha iyi müşteri kimdir ki?

Senin malından pis bir dağarcık alır, kendi ışığıyla ışıklanan bir gönül ışığı verir.

Gerçekte yok olan şu bedeni alır, vehnimize sığmayan bir sultanlık bağışlar. (M 6:880 81 [882-884])

Rûmî'nin, ruhun bu yukarı doğru hareketine ilişkin tanımı –genellikle, ruhun ilahi kaynağına dönüşü konusundaki Yeni Platoncu bir düşüncenin şiirsel bir versiyonu olduğu söylenmiştir– Rûmî'yi tanımlarının ta başından beri Batılı bilginlerin ilgisini çekmiştir. 150 yıldan daha uzun bir süre önce Rückert, *Mesnevi*'den bazı bölümleri (M 3:3901-6 [3902-7]) Almancaya çevirmiş, ne var ki tamamlayıcı son dizeyi çevirmeden geçmişti:

Ben de cansız varlıktım öldüm, biten, boy atıp gelişen nebat oldum;
nebatken öldüm, hayvan şekliyle baş gösterdim.

Hayvanlıktan öldüm, insan oldum; artık ölüp azalmaktan, noksana düşmekten ne diye korkacakmışım?

Bir daha hamle edeyim de insanken öleyim; böylece de melekler âleminde kol kanat çırpayım.

Melek olduktan sonra da ırmağa atılmak gerek; "Her şey yok olur gider, ancak O'nun zâtıdır kalan."

* Bu beyti çevirirken Şefik Can çevirisinden yararlandım. Bkz. Mevlânâ, *Divan ı Kebir, Seçmeler*, c. 3, s. 31 32 çn.

Bir kere daha melekkén kurban olayını da o vehine gelmeyen yok mu, ●
olayın.

Yok olurum, yok olurum da erganün gibi “Gerçekten de biz, dönüp ona
varanlarız” derim.

Yokluk, *adem*, anlatılamaz ilahi zâttır; kimi tasavvuf ehlince, özellikle de Rûmî tarafından bu şekilde görülmüştür; çünkü mümkün olan her imgeleme ve ifade etme biçiminin ötesindedir; Upanişadlar’daki *neti neti’ye** benzer. Biraz ilerde Rûmî aynı fikri tekrar ele alır (M 4:3637-60 [a.y.]), ancak bu kez dünyayı bir düşe, ölümü de, süfîler arasında yaygın bir başka imge olan sabah ışığına benzeterek bitirir. Gazellerinde bile, kimi zaman toprağın tevazusuna ve yoksulluğuna yapılan bir vurguyla birlikte, topraktan bitkiye, ardından da hayvana doğru bir gelişimden söz edilir. İnsan, toprak kadar aşağı olduğunda ve yalnızca bu şart altında– bitkiler ondan yeşerebilir ve ona bir kalp verilebilir. Parçalanıp dağılmak, alçalmak, hayatın daha yüksek aşamalarına yükselmek için şarttır.

Müslüman modernistler, Rûmî’nin, “cansız varlıktım öldüm” şiirini, Darwin’in kuramlarının mükemmel bir ifadesi olarak görmüşlerdir; bu yorum büyük olasılıkla, İkbâl’in fikirlerini derinden etkilemiş olan Hintli âlim Mevlânâ Şiblî’nin Urduca yazdığı (1903) Rûmî’nin hayat hikâyesinden kaynaklanmıştır. Bazı Pakistanlı âlimler, ortaçağda zaten sezilmeye başlanan evrîm düşüncesinin kanıtını, (Halife Abdül Hakîm gibi)³³ ortaçağ Müslümanlarının ilmi gücünün bir delilini bulmuşlardır; kimileri (Efsal İkbâl gibi) Rûmî’nin mısralarını, daima daha yüksek bilinç düzeylerine çıkan nefsin [*ego*] özgür gelişiminin bir ifadesi olarak ya da giderek özgürleşme ve bireyleşme çabası olarak (Muhammed İkbâl) ya da yaratılıştaki aslımı koruyabilme çabasının bir ifadesi (Abdülbâki Gölpinarlı) olarak görmüşlerdir. Ancak nohut hikâyesinin dönüm noktasında bitkinin, Hallac’tan alıntılanmış şu mısralarla

A güvendiğim kişiler, öldürün beni

* Neti neti (Sanskritçe; ‘bu değil, bu değil’): Hinduizmdeki bu ifadeyle (Brihadaranyaka Upanişad), evrendeki görünüşlerin gerçekliği reddedilmektedir. Bunun yerine görünüş, ikiliği gösteren Brahman’a dahil edilir. Ancak atman, ki o Brahman’dır, görünüşle özdeşleştirilmez: “Ben (atman) bu değildir, bu değil. O kapsamazdır, çünkü o içerilemez; yok edilmezdir çünkü ortadan kaldırılamaz; bağlı değildir, çünkü kendini bağlamaz. Sınırsızdır, elle tutulamaz, dokunulamaz” çn.

³³ Bkz. Halife Abdül Hakîm, *The Metaphysics of Rumi* (Lahor, y. 1954).

Cünkü yaşamam, ölümünüdedir benim.³⁴ [M 3:4187^a]

diye bağırması, saf tasavvufi bir yorum yapmaya elverişlidir ve bu, böylesi mısraların sözde-bilimsel bir şekilde anlaşılmasını dışlıyormuş gibi görünüyor. Ölünle daha yüksek bir hayata ve manevi dirilişe erişmek, aşıkların hedefidir; semâ ayiniyle ifade edildiği gibi fena ile beka arasındaki sürekli etkileşimdir bu. Tasavvuf ehli, bu ilk ölüşün, giderek artan ruhsal teslimiyeti beraberinde getirdiğini bilirler; her bir ölüş manevi hayatın daha üst bir düzeyinde son bulur, Goethe'nin "*Stirb und Werde*"sindeki [*Ölmek ve Olmak*] gibi.

Ölümden sonra bile sürekli gelişim fikri, kimi Batılı modern filozoflar ve ilahi yatçılar tarafından olduğu kadar kimi süfilerce de savunulmuştur. İslam âleminde, Muhammed İkbâl, bu sürekli gelişim düşüncesine, 1915-1935 arasında yayımlanan şiirlerinde yeni bir yorum getirmiştir. Bu hedef, hayatın en değişik yönleriyle simgeleştirilebilir; imgeler, gören gözleri olan herkese sunulmuştur.

Kış olursan, baharın neler çıkardığını görürsün; gece kesilirsen,
gündüzün gecedен nasıl meydana geldiğini seyredersün. (M 5:552
1553)

William Hastie, Rümî'den yaptığı şiir uyarlamalarının adını *Festival of Spring* [*Bahar Bayramı*] koymakta çok haklıydı. Rümî'nin biraz önce andığımız mısralarında yansıtılan aynı ölüm ve diriliş temaları, onun bahar şiirinin içine işler.

İlkbahar, Ace'n ve Türk şairlerinin her zaman gözde konularından olmuştur; fakat Rümî'nin sayısız bahar şiirindeki neşe; aniden patlayan ve gülleri, iğdeleri açtıran, havayı burcu burcu kokutan bir bahar fırtınasının ardından geniş Konya ovasının nasıl yemyeşil kesildiğini görmeden tam olarak anlayamaz. Bu ilkbahar, gerçekten bir kıyamettir, çiçekleri, yaprakları kara topraktan çıkaran bir diriliş günüdür. Baharın aşk meltemiyle kendinden geçmiş yapraklar raks eder, çiçekler kendi sessiz dilleriyle Allah'a hamdü sena ederler. Rümî, bu hamdü senaları duymuş ve musikili mısralara aktararak bu övgülere katılmıştır; her biri ilahi maşukun güzelliğini yansıtan, ama bu doğrudan doğruya görülemeyecek kadar parlak güzelliğe renkli birer

³⁴ Husayn ibn Mansûr al-İjallâj, *Diwân*, ed. Louis Massignon, *Journal Asiatique*, Ocak Temmuz, 1931, kaside 10.

• Gölpinarlı'nın aslından yaptığı çeviriyi kullandım; şiirin devamındaki iki nusra da şöyle "Ölümünüdedir benim yaşamam / Yaşamamsa ölümünüdedir benim." Bkz. *Mesnevi Terce mesi ve Şerhi*, c. 1, s. 369, İnkılâp Yayınları, t.y. çn.

örtü oluşturan güllerde, sümbüllerde ve akan ırmaklarda O'nun güzelliğini görmüştü. Bir mayıs sabahı Anadolu'nun mis kokusunu almıştır; mısralarında Anadolu kasabalarına özgü kokulara sık sık atıfta bulunur. Bütün duyularıyla ilahi celâli ve cemâli hissetmiştir: Konya bahçelerinin manzarasını görmüş, gök gürültüsünün sesini veya kuşların anlamlı duasını duymuş, Konya'da dokunan ipek kumaşların veya halıların yumuşaklığını hissetmiş, igde kokusunu içine çekmiş ve Konya'nın başta kadayıfı olmak üzere lezzetli yiyeceklerinin tadını almıştır. Duyusal deneyimler, şiirinde güçlü bir şekilde yansır; bu mısraların cazibelerini hiçbir zaman kaybetmemelerinin nedenlerinden biri, duyusal deneyimle ilahi aşk arasında bir denge kurulmuş olmasıdır. Rûmî, hayatın en kaba ve en sıradan yönlerini bile dönüştürmüştür; sıklıkla Şenıs ile ilgili olarak kullandığı, güneşin dönüştürücü gücünün simgesi, onun şiirsel tarzına da uygun düşer.

Rûmî'nin gücü aşkından, insani koşullarda yaşanan, ancak tümüyle Allah'a dayandırılmış bir aşktan gelmektedir. Tasavvufî duanın en derin sırlarını kimse onun kadar açığa vurmamış değildir; ona göre her dua ilahi lütfun bir eylemiydi, ve kendisini bu ilahi lütfâ açık tutuyordu. İlahi iradeyle aşkta birleşen Rûmî, kader muammasına çözüm yolları buldu ve ayrılıktan kaynaklanan en derin çöküntüleri, neşenin doruğuna çıkarabildi. Kendisi hayatını iki dizede özetlemiştir:

**Benim şu üç sözden fazla sözüm yok!
Yandım, yandım, yandım. (D 1768*)**

Rûmî'nin ölümünden kısa bir süre sonra eserleri, özellikle de *Mesnevî'si*, Farsça konuşulan her yerde tanındı ve ünü de Müslüman ülkelerin en doğudaki köşelerine kadar ulaştı. Onbeşinci yüzyılda Doğu Bengal'de bıraktığı izlenim öylesine güçlüydü ki, bir vakanüvis, "Mübarek Brahman *Mesnevi* okuyacak"³⁵ der. Şiirin anlaşılmasında en büyük katkı Türkiye'den gelmiştir. Sultan Veled tarafından bir tarikat haline getirilen ve daha sonra ayrıntılandırılan Mevlevî ayini, Rûmî'nin sözünü ve müziğini, yeni doğmakta olan Osmanlı İmparatorluğu'nun dört bir yanına yaymıştır; daha sonraki dönemlerde ise Mevlevî tarikatının şeyhi, Osmanlı sarayıyla, sultana kılıç kuşandırma imtiyazına sahip olacak kadar yakın bir ilişki içinde olmuştur.

Konya her zaman tarikatın merkezi olarak kalmıştır. Şeyh, Molla, Hünkâr ve Çe-

* Bu beyti Şefik Can çevirisinden aktarıyorum. Bkz. Mevlânâ, *Divan-ı Kebir, Seçmeler*, c. 2, s. 356 -çn.

³⁵ Enamul Haq, *Muslim Bengali Literature* (Karaçi, 1957), s. 42.

lebi gibi payelerle birlikte anılmıştır. Tarikat hiçbir zaman Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarının ötesine geçmemişse de, pek çok küçük Mevlevi tekkesi Mısır ve Suriye kadar uzak noktalar da dahil olmak üzere imparatorluğun her yerine yayılmıştır. Rümî'nin şiiri Arapça konuşan mutasavvıflar arasında, Farsça konuşan mutasavvıflar arasında olduğu kadar popüler olmadı; kullanılan betimlemeler çok farklıydı, hatta klasik dönemlerde yapılan birkaç Arapça çevirinin de Rümî'nin fikirlerinin derinden anlaşılmasına pek bir yardımı olmamıştır.

Genellikle Cuma namazından sonra³⁶ yapılan semâ ayininde dervişler özel giysilerini giyerlerdi: beyaz, kolsuz, uzun ve geniş bir elbise olan tennure,^a uzun kollu bir gömlek olan destegül,^o kuşak [elifi nemed] ve semâ başlayınca çıkardıkları siyah bir hırka. Başa, çevresine sarık sarılabilen keçeden bir külah giyilirdi. Sikke denilen bu başlık, Mevlevilerin alâmeti olmuştur ve birçok dua ya da mübarek söz, Mevlevi tacı biçiminde yazılmıştır.

Semâ son derece sıkı kurallarla düzenlenmiştir. Şeyh, semâhanenin en saygın köşesinde durur, dervişler üç kez önünden geçerler; her defasında selamlaşırlar, sonunda dönme hareketi başlar. Sağ ayakla başlanan dönme hareketi, giderek hızlanır. Dervişlerden biri kendinden fazla geçerse, ayinin belli bir düzen içinde yapılmasından sorumlu olan bir süfi, hareketlerine hâkim olması için hırkasına hafifçe dokunur. Dervişlerin rakısı, tasavvufi hayatın en etkileyici yanlarından biridir ve raksa eşlik eden musiki mükemmeldir; Peygamber için (Mevlânâ tarafından yazılmış) *nat-ı şerif* ile başlar ve bazen Türkçe söylenen kısa, coşkulu bir şarkıyla son bulur.

Mevlevilerin, şeyhleri Mevlânâ Celâleddin'den miras aldıkları yoğun musiki aşkı, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki birçok klasik müzisyene ve besteciye ilham vermiştir. Gerçekten de, İtrî'ninki gibi (onyedinci yüzyıl), Türk klasik müziğinin en güzel parçaları, ya tarikat üyeleri ya da şu veya bu şekilde tarikatla ilişkisi olan sanatçılarca

³⁶ Bkz. Bölüm 3, not 87 94'de sözü geçen kitaplar.

^a Tennure: Etekleri bileklerin üzerine kadar uzanan, belden aşağısı rahat yürümeyi sağlamak için geniş, beli dar giysi. Mevlevilerde iki tür tennure vardır: hizmet tennuresi ve semâ tennuresi. Hizmet tennuresini, henüz çilesini bitirmemiş olan hizmetteki dervişler giyerler. Bunların renkleri kir göstermeyen lacivert, mor veya siyah renklerde. Semâ tennuresinin etek kısımları daha geniştir ve yerleri süpürecek kadar uzundur. Semâ tennuresi genellikle beyazdır; koyu yeşil, pembe, mavi ve kırmızı renkli tennureler de vardır çrı.

^o Destegül: Tennurenin üzerine giyilen yakasız, göğsü açık, kolları dar ve bileklere kadar uzanan, beli kısa, vücuda yapışan gömlek çn.

bestelenmiştir. Aynı şey hattatlar ve minyatürcüler için de geçerlidir; çoğu, Mevlevi tarikatının üyesiydi. Bu tarikat Türk toplumuna, İslam sanatının en güzel örneklerini kazandırmıştır.³⁷

Türkler, Hazreti Mevlânâ'larına derinden bağlıdır; Türk bilginleri ve mutasavvıfları *Mesnevi*'nin daha iyi anlaşılmasına büyük katkıda bulunmuşlardır.³⁸ Üç ünlü *Mesnevi* şerhi, onaltıncı yüzyılın sonlarıyla onyedinci yüzyılın başları arasında Türkiye'de yazılmıştır. İsmail Rüşhî Ankaravî'ninki (ölm. 1631), hâlâ mevcut en iyi şerhlerden biri kabul edilir. Başka bir şerh, yüz yıl sonra, kendisi de ince ruhlu bir mutasavvıf şair olan İsmail Hakkı Nürsevi (ölm. 1724) tarafından yazılmıştır ve aşağı yukarı aynı tarihlerde Süleyman Nahîfi (ölm. 1738) bütün *Mesnevi*'yi şiirsel formuna ve vezin ölçüsüne tümüyle sadık kalarak Türkçeye çevirmiştir. Öyle görünüyor ki bu, vezin kaygısının üstün tutulduğu ilk tam çeviridir; daha sonraki çağlarda Hindistan altkıtasında benzer girişimler görüyoruz, Urduca, Pencabi ve Sindiye de aynı tarzda çeviriler yapılmıştır.³⁹

Onbeşinci yüzyılda Gülşenî'den başlayarak Türk şairlerinin çoğu, Mevlânâ'yi hürmetle anmışlardır. Mevlevi tarikatının başarılı sanatçıları arasında, Galata Mevlavihanesi'nin şeyhi Galip Dede'nin (ölm. 1799) adı mutlaka anılmalıdır. Büyük bir şairdi, belki de divan şiirinin son gerçek üstadıydı; şiirleri, dervişleri kendi etraflarında döndüren ve vecde geçiren iç ateşini dile getirmiştir. Ondokuzuncu yüzyılda da Rûmî'yi hürmetle terennüm eden şairler olmuştur, son yıllarda ise –koyu Sünni vaizlerden solcu siyasetçilere, gerçeküstücülüğün temsilcilerinden hicivcilere kadar farklı gruplara mensup kişilerce, Mevlânâ'nın onuruna şaşırtıcı sayıda şiir yazılmıştır. Kolayca uzatılabilecek bu isimler listesi, Türklerin Mevlânâ'larına (Türkler, Mevlânâ'nın Türk olmadığını asla kabul etmezler) olan aşklarını göstermeye yeterli değilse, Konya'daki türbesine hürmetlerini göstermek için gelen binlerce ziyaretçi ve a-

³⁷ Şehabettin Uzluğ, *Mevlevilikte Resim, Resimde Mevleviler* (Ankara, 1957).

³⁸ Mehmet Önder, *Mevlâna* (Ankara, 1971); Önder, *Mevlânâ Şiirleri Antolojisi*, 2. baskı, (Konya, Türkiye, 1956, 1957). Rûmî'nin kişiliğine ve yaşamına en iyi giriş, Abdülbaki Gölpınarlı'nın iki kitabında bulunmaktadır: *Mevlâna Celâleddin, Hayatı, Felsefesi, Eserlerinden Seçmeler* (İstanbul, 1951; 3. baskı, 1959) ve *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik* (İstanbul, 1953), tarikatın tarihini anlatır. Gölpınarlı aynı zamanda Rûmî'nin gazellerinin çoğunu Türkçeye çevirmiş ve Mevleviler hakkındaki nadir elyazmalarının incelenmesine büyük katkıda bulunmuştur.

³⁹ Annemarie Schimmell, *Mevlâna Celâlettin Rûmî'nin Şark ve Garpta Tesirleri* (Ankara, 1963); Schimmell, "Rûmî's Influence on Muslim Literature," *Güldeste* içinde (Konya, Türkiye, 1971), Rûmî hakkındaki bildirimlerden oluşan bir derlemedir.

ralık ayındaki şeb-i arûs törenlerine katılan büyük kalabalıklar, Atatürk'ün tekkeleri kapatmasından ve zaviyelerin faaliyetlerini kesinlikle yasaklamasından kırkbeş yıl sonra bile ona karşı duyulan aşkın ne denli derin olduğunu gösterir.

Rûmî'nin eserleri, Safevi dönemine kadar İran'da yaygın olarak okunmuştur; söz konusu dönemde tasavvuf edebiyatına ilgi engellenmiştir. Onbeşinci yüzyıla ait birtakım mesnevi tefsirleri ve taklitleri korunmuştur ve Câmî'nin doğruladığı gibi ilk Nakşebendî şeyhlerinden Hâce Pârsâ [Muhammed Pârsâ] "*Divan-ı Şems-i Tebrizî*'den kehanetler çıkarıyordu"(N 393 [545]). Günümüzde İranlı bilginlerin –Bediüzzaman Firuzanfer'in yaptığı gibi– *Divan*'ın eksiksiz gerçek bir metnini oluşturma yönündeki faaliyetleri, ancak Reynold A. Nicholson'un yayıma hazırladığı *Mesnevi* ile karşılaştırılabilir.⁴⁰

Rûmî'nin eserlerinin en büyük etkisi Hint-Pakistan altkıtasında olmuştur, şiiri burada ondördüncü yüzyılın başlarından itibaren büyük ilgi görmüştür. Başta Nizamüddîn Evliya olmak üzere Delhili Çiştî veliler, *Mesnevi*'yi incelemişlerdir (çünkü semâa izin vermişlerdir ve bu nedenle Rûmî'nin şiirlerinin coşkulu ruhunu dile getirmeye eğilimlidirler.) Şems-i Tebrizî, Hindistan'da menkıbevi bir şahsiyet olmuş ve genellikle aşk şehitleri arasında sayılmıştır. Rûmî'nin eserlerine karşı ilgi, toplumun tüm kesimlerinde yaygın olmuş gibi görünmektedir; Moğol imparatorları (özellikle Ekber Şah), Sind ve Pencap'taki basit köylüler kadar ona düşkündüler. Evrengzîb, tasavvufî düşüncelere sahip biraderi Dârâ Şükûh gibi *Mesnevi*'nin güzel okunuşunu duyduğunda gözyaşlarını tutamamıştır. Babaları Şah Cihan zamanında, Müslüman Hindistan'da, *Mesnevi*'nin hem birtakım şerhleri hem de *Mesnevi*'yle ilgili sözlükçeler, dizinler, antolojiler yazılmış ve taklitleri ortaya çıkmıştır.⁴¹ Yetenekli bir şair olan Evrengzîb'in yetenekli bir saire olan kızı Zibu'n-Nisâ, şair dostlarına, Rûmî'nin eserini taklit ederek bir *Mesnevi* yazmalarını buyurmuştur. Hint-Iran şiirine bir bakış, Rûmî'nin düşünceleri ve ifadelerinin verdiği ilhamla yazılmış pek çok mısra olduğunu açığa çıkarır. Bu, günümüz için de doğrudur; İkbâl Mevlânâ'dan derinden etkilenmiş ve onun pek çok mısraını, üstadının *Mesnevi*'siyle aynı vezin ölçüsüyle yazdığı kendi eserlerine, özellikle de mesnevilerine koymuştur. Sind'deki –belki baş

⁴⁰ Maulânâ Jalâluddîn Rûmî, *Diwân i kabir ya Kulliyât i Shams*, ed. Badî'uz Zamân Furûzân far, 10 cilt (Tahrân, 1336 sh./1957); öteki incelemeleri için Kaynakça'ya bakın.

⁴¹ Bkz. Ethé, "Neupersische Literature," *Grundriss* içinde, ed. Geiger ve Kuhn, 2:301. Bu çok kapsamlı eserden yalnızca bir örnek vermek gerekirse, Tilmîdh Hûsayn'in *Mir'ât al math nawî*'si faydalı analitik bir dizindir (Haydarabad, Dekken, H. 1352/1933-1934).

ka vilayetlerde de geçerlidir– bazı mutasavvıfların, ruhsal besinleri olarak yalnızca üç kitap buldurdıkları söylenir: Kuran, *Mesnevi* ve Hâfız'ın *Divan*'ı.⁴² Rûmî'den yapılan alıntılar, onsekizinci yüzyıl şairi Şah Abdülatif'in Sindi dizelerine nüfuz etmiştir; Hind-Pakistan edebiyatında çeşitli lehçelerde yazılmış ve ulu mutasavvıfın ya pıtlarından esinlenen mısraların listesini uzatmak mümkündür.

Hindistan altkıtasının pek çok şairi, Türkiye'de de olduğu gibi Rûmî'yi, Ibn Arabî'den sonra çoğu tasavvufi ifadeyi renklendiren vahdeti vücudcu bir eğilimin temsilcisi olarak görmüşlerdir. Ibn Arabî'nin fikirlerinin sözcüsü olarak yorumlanmıştır ve ancak yirminci yüzyılın başlarına doğru, onu daha iyi anlama yönünde yeni girişimler ortaya çıkmıştır. Her ne kadar ulu âşığın sayısız yönlerinden yalnızca birine dikkat çekmişse de, Rûmî'nin deneyimlerinin gerisindeki canlı gücü şüphesiz en iyi Muhammed İkbâl anlamıştır. Ancak onun yorumu birçok bakımdan, –başı boş gezinen ruhu, teozofik bir sisteme bağlamaya çalışan geleneksel yorumların çoğundan daha fazla– modern zihinlerin hoşuna gider.⁴³

Rûmî'nin vecde getirici şiirine yeni bakış açılarıyla bakmanın hâlâ pek çok olanağı bulunduğunu görmek ve gerek Doğulu, gerekse Batılı bilginlerin onun bitmez tükenmez şiir hazinesi konusundaki incelemelerini sürdürdüklerini izlemek çok hoş.

TÜRK HALK TASAVVUFU

Celâleddin Rûmî'nin etkisi, Türk tasavvufunun, edebiyatının ve sanatının gelişiminde canlı bir güç kaynağı olmuştur. Ancak geç Selçuklu ve genişleyen Osmanlı İmparatorluğu bölgesinde, başka türlü, hatta daha tipik tasavvufi deneyimlerin dışavurumları söz konusudur.⁴⁴

⁴² Ğhulâm Muştafâ Qâsimî, "Flâşimîya Library," *Mihrân jâ Môtî* (Karaçi, 1959), s. 309.

⁴³ Annemarie Schimmell, *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal* (Leiden, 1963), s. 353 vd. ve kaynakça.

⁴⁴ Speros Vryonis, Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century* (Berkeley, 1971), incelediği konular arasında, Türkiye'nin İslamlaşmasında, Mevlevîliğin ve başka tarikatların rolünden söz eder.

Bir halk hikâyesi, Konya kentinin adını nasıl aldığını anlatır (elbette Konya adı Likaonya'dan gelmektedir): "Horasan'dan yola çıkan iki eren, kanatlarını açıp, Konya ovasını çevreleyen iki tepenin doruğunu görünceye kadar uçmuşlar. Manzara hoşlarına gitmiş, biri ötekine 'Konalım mı?' demiş, o da: 'Kon ya!' demiş." Basit bir sözcük oyunu içeren bu hikâye, Anadolu halkının, İran'ın doğusunda yer alan ve tasavvufun daima gelişip serpildiği, popüler coğrafyada "İslamın doğu ve kuzey toprakları"na neredeyse bitişik sayılan Horasan'dan gelen tasavvufi düşüncenin güçlü etkisinin gayet farkında olduğunu gösterir. Aslında, bu bölgeden birtakım önde gelen mutasavvıllar çıkmıştır.

Tasavvufi 'Türk' edebiyatının ilk büyük temsilcisi, Yusuf Hemedânî'nin inüridi olan Ahmed Yesevî'dir (öln. 1166); Nakşbendiye ile aynı manevi kökten geliyor olmasıyla Orta Asya ile Güneydoğu Asya'da Türklerin yaşadığı bölgelerde çok güçlenecektir. Ahmed Yesevî'nin *Hiken'i* [*Divan-ı Hikmet*], günümüz Özbekistan'ının Yesi bölgesinde konuşulan bir Türkçeyle yazılmış bilinen ilk tasavvufi hikmetlerdir.⁴⁵

Celâleddin Rûmî'nin, şiirinde Türkçe kelimelerle cinas yaptığı durumlar pek azdır; oğlu Sultan Veled ise *Divan'*ında Türkçeyi ustalıkla kullanmıştır. Ancak, anadili Türkçeyi tasavvufi anlatım aracına dönüştüren, Sultan Veled'in çağdaşı Orta Anadolu Yunus Emre olmuştur; okul çağındaki çocuklarca bugün hâlâ bilinen, basit, derinden hissedilen, dokunaklı unutulmaz şiirleriyle Türkiye'ye bir hazine bırakmıştır.⁴⁶ Adnan Saygun'un *Yunus Emre Oratoryosu*'nu dinleme fırsatını yakalamış olanlar, şaşkınlık içinde, geleneksel derviş ezgilerinin, etkileyici bir sanat eseri içinde çağdaş müzik tekniğiyle nasıl harınanlanabildiğini anlayabilirler. Bu oratoryonun en tipik ve neredeyse insanın zihninden çıkmayan bölümünü, koronun, *basso ostinato* olarak, Yunus'un şiirlerinden birisinin "aşkın ver, şevkin ver" (v 584) nakaratını tekrarladığı andır. Adnan Saygun, çok yerinde bir seçimle bestesinin ana teması olarak bitimsiz şevkin, ebedi aşkın bu ifadesini kullanmıştır. Yunus, bu sözleriyle klasik tasavvuf geleneğine bağlı kalmaktadır.

Yunus Emre'nin hayatı hakkında pek az şey bilinmektedir. Doğu ve Orta Ana-

⁴⁵ Mehmet Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 2. baskı (Ankara, 1966).

⁴⁶ Yunus Emre, *Divan*, ed. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul, 1948); ayrıca bkz. Yunus Emre, *Risalet en-Nushiyye ve Divan*, ed. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul, 1965). Gölpınarlı, *Yunus Emre, Hayatı* (İstanbul 1936), Sofi Huri, "Yunus Emre: In Memoriam," *Moslem World* 49 içinde, no. 2 (1959); Annemarie Schimmel, "Yunus Emre," *Numen* 8, no. 1 (1961); Yves Regnier, *Le "divân" de Yunus Emre* (Paris, 1963).

dolu'nun Selçuklularca fethinden sonra (yani 1071'den sonra) yavaş yavaş ortaya çıkan Türk tasavvuf çevreleri içinde yetişmiş gibi görünüyor. Bu süfi toplulukları, kısmen Ahmed Yesevi geleneğini sürdürmüşlerdir ve de muhtemelen onüçüncü yüzyılın başlarında Moğolların istilâsı üzerine doğu İran'dan kaçan mutasavvıflardan ilham almışlardır. Yunus, kendisinin de dediği gibi (sebatın sayısı olan) kırk yıl Tapduk Emre'nin müridi olmuştur. Emre adını taşıyanlar büyük bir olasılıkla, manevi bir rehberle çok sıkı olmayan bir şekilde bağlanma âdetinin görünüşe bakılırsa hâlâ geçerli olduğu Anadolu'da, mutasavvıfların [Emreler denilen] bir züniresini oluşturmaktadır;⁶ büyük tarikatlar, o zamanlar henüz bir "misyonerlik" faaliyeti geliştirmemişlerdi. Mutasavvıf şair ülkenin büyük bir bölümünü dolaşmıştır; son yıllarında Rûmî ile karşılaşmış bile olabilir. En son araştırmalara göre, 1321'de 72 yaşında ölmüştür; Türkiye'nin birçok yerinde mezarı olduğu ileri sürülür.

Tipki mezarının, kesin olarak belirlenemeyişi gibi şiirlerden gerçekten ona ait olanları ayırmak neredeyse imkânsızdır. Yorulmak bilmez Türk âlimi Abdülbâki Gölpınarlı tarafından yayımlanan *Divan*'ının farklı basımları, Yunus'un şiirlerinin otantikliği konusunda bilgili yazarın giderek kuşkuya düştüğünü gösterir. Şimdiki durumda güvenilir bir metin saptamak imkânsız gibi görünüyor; bu durum, başka pek çok Türk halk şairi için de geçerlidir. Toplu eserleri, daha sonraki şairlerden yapılan eklerle genişlemektedir ve bunların pek çoğu, tek bir şairin özgün yapıtından çok bütün olarak geleneği –tasavvufi hayatın merkezleri olan tekkelerde terennüm edilen şiirleri– yansıtır. Bu geleneğin tipik ifadesi, derviş toplantılarında terennüm edilmek üzere hece vezniyle yazılmış tasavvufi bir şiir türü olan ilahidir.

Gölpınarlı'nın 1943 baskısında bir araya getirdiği şiirleri, Yunus Emre'ye ait olarak kabul etmek, hoş bir geçici varsayımdır; oysa bunların çoğu bugün sahte kabul edilmektedir. Buna rağmen bu şiirler, Yunus Emre'nin nasıl bir insan olabileceğini ve neler hissetmiş olabileceğini gösterir. Pek çok başka şair, aynı imgeler ve sözcük oyunları, tamamen aynı düşünce tarzında yazmaktan kendini alamamıştır.

Yunus Emre, şiirlerinde klasik İran vezin kalıplarını sık sık kullanmıştır ve en kolaylarını tercih etmiştir; Rûmî de *musammat* denilen tarzda yazmak için her mısraı iki eşit parçaya ayrılabilen arüz kalıplarını seçmiştir sık sık. Bu yöntemle başvuran

* Emre kelimesinin anlamı hakkında bkz. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 3. baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 257-58, 1976 ve Abdülbâki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 3. baskı, İnkılap Kitabevi, s. 85-89, 1992 çn.

Rûmî olsun, Yunus olsun *a a a a, b b b a* kafiye yapısına sahip dörtlüklerle basit Türk halk türkülerinin biçimlerine yaklaşırlar. Yunus, klasik vezinleri kendi yalın anadi line ustaca uygulamıştır; ancak en güzel şiirleri, hece sayısını (örneğin 8+7, 8+8, 6+6 gibi hece ölçülerini) esas alan hece vezniyle yazılmıştır.

Yunus, bir anlatım ustasıydı; imgeleri, yalnızca gelenekten değil, aynı zamanda Anadolu'nun günlük hayatından da ilham alır. Yunus'un dizelerinin tazeliğinin zevkine gerçekten varmak için Anadolu yaylaları boyunca uzanan uçsuz bucaksız yolları tanımak gerekir. Kendisinden önceki ve hatta çok daha sonraları gelen mutasavvıllar gibi Yakındoğu ülkelerine has sudolabıyla konuşur; dolabın iniltisi sesi, Rûmî'nin neyinin kamaşığına özlemine dile getirmesi kadar etkili bir şekilde, Yunus'un onun köklerinden koparılmış olduğunu anlamasını sağlar ve ona ormanından ayrılmanın acılarını anlatır. "Taş bağırlı dağlar" Yunus'un düşmanıdır; çünkü onu sevgili efendisinden ayırmaya çalışırlar; ancak "karlı dağların başında salkım salkım olan bulut" saçını çözer, onun için yaşın yaşın ağlar (Y 252). Gönlü seller gibi akar, bilinmeyen bir yere götüren aşk rûzgârıyla sürüklenen bedeni yollar gibi tozar. "Gel gör beni aşk neyledi," en ünlü şiirlerinden birinin nakaratıdır (Y 124).

Yunus, klasik tasavvufun koyduğu kalıpları sadakatle izler. Ölüm ve Kıyamet üzerine düşünür ve insanın "yeni olmayan" bir gömlek giyeceği ve "zenci"nin, yani sorgu meleğinin, onu sorguya çekeceği günün korkunçluğunu anlatır (Y 133). İmanı sıkı sıkıya Kuran'a bağlıdır.

Her kim ki Kuran bilmedi
Sanki cihana gelmedi. (Y 508)

Beş vakit namaz farzdır; ancak neredeyse namaz kadar önemli bir şey de bütün tabiatın dile getirdiği zikirdir. Yunus, yaratılmış olan her şeyin daimi zikrine kulak veren ve onlara katılan mutasavvıflardandır.

Dağlar ile taşlar ile çağırayım Mevlân Seni
Seherlerde kuşlar ile çağırayım Mevlân Seni

Sular dibinde mahiyle seherlerde ah vahiyle
Abdal olup ya hü ile çağırayım Mevlâm Seni. (Y 552)

Zikirde kullanılan kelime-i tevhit için söyle der:

Arı olanların balıdır tevhit
Bülbül olanların gülüdür tevhit (Y 534)

John R. Walsh⁴⁷ tarafından derin bir kavrayışla gösterildiği gibi Yunus'un bazı şiirlerinde her dize sonunda tekrar eden *el hamdülillah* veya başka dinsel ifadelerle, muhtemelen derviş topluluklarının zikirlerinde tesbihat olarak kullanılması amaçlanmıştır. Yunus'un, cennette Allah'ın sürekli olarak zikredildiğini terennüm eden en ince-likli şiiri hâlâ Türk okullarında ezberlenmektedir:

Şol cennetin ırnakları
Akar Allah deyü deyü

Çıkınış İslam bülbülleri
Öter Allah deyü deyü (Y 477)

Cennetteki her şey, ses, koku, meltem, büyüme ve sevgi, 'Allah'tan başkası değildir; çünkü her şey O'na dalmış gitmiştir. Bu, bir köşk, birkaç huriye aldırmayan mutasavvıfın binlerce yıllık cennetidir: ilahi maşukun seyredilmesidir cennet; bu seyirden yoksun bırakılanlar için her yer cehennemdir.

Mutasavvıf arkadaşları gibi Yunus da Peygamber'i tutkuyla sevenlerdendi ve onu, ehli sünnet olmayan "Türk milli dindarlığının" temsilcisi olarak görmeye eğilimli olan Yunus şiirinin modern Türk yorumcuları, onun tasavvufi yaklaşımının İslam geleneğine nasıl derinden bağlı olduğunu unutuyorlar. Peygamber şefaattcidir, yaratılışın nedenidir; adı, kendi gibi güzeldir:

Arı kovana girer
Binbir salâvat verir. (Y 524)

Yunus'un şiiri farklı tasavvufi mertebeleri yansıtır; şeyhinin rehberliğinde huzura ve güvene erinceye kadar züht, halvet ve şüphe: "Yunus bir doğan idi, kondu Tapduk koluna". (Y 179). Erenlerin himmetine inancı tamdır; fakat şeyhin kişiyi ittihata yalnızca hazırlayabileceğini de bilir; Hak Teâla lütfeylemeyince ne yapabilirdi ki şeyhi ona (Y 516).

Diğer süfi şairler gibi Yunus da Kuran'da yer alan ve daha sonraki ilahiyatçılar ve yazarlarca genişletilen kıyamet ve öte dünyaya ilişkin tasvirlerle, uzun bir şiiriyle karşı çıkmıştır (Y 353). Şöyle başlar şiiri:

Yâ ilahi ger [eğer] (kıyamet günü) sual etsen bana
Cevabım işbu idi anda sana

⁴⁷ John. R. Walsh, "Yunus Emre: A Medieval Hymnodist," *Numen* 7. no. 2 3 (1960).

Daha sonra sırat köprüsü fikrini alaya alır: İnsanlar hayatlarını tehlikeye atmadan geçebilecekleri genişlikte köprü yapmayı bildikleri halde, neden kıldan ince olmalıdır ki? İnsanın iğrenç günahlarını [hevâset] tartımak için Allah neden terazi kullanmalıdır ki? Kıyamet gününün çeşitli yönlerini ele alır, sonunda Allah'ın anlaşılamaz iradesine boyun eğip tövbe eder. Bu konu, kimi Türk mutasavvif şairlerince tekrarlanmıştır; onbeşinci yüzyılda Kaygusuz Abdal, Allah'ı böyle faydasız bir köprüden geçmeye davet eder,* onaltıncı yüzyıl sonlarında Bektaşî şair Azmî, Rabbine şöyle seslenir:

Bu âteş i cehennemi neylersin

Hamamın mı var yâ [yoksa] külhâncı mısın?⁴⁸

Allah'a böyle şaka yollu takılma, Yunus'ta bir istisna ise de, daha sonraki döneme ait Bektaşî şiirinde sık görülür.

Yunus Emre'nin şiiri, özellikle de klasik vezinle yazılmış olanlar, her şeyi kuşatan "evrensel bilinci" yansıtır sıklıkla. Cehennem korkusuyla feryat eden ve günahlarının yükü altında titreyen aynı şair, bu dünyanın da ötekinin de Allah'ın görkeşiyle dolu olduğunu ve aynı zamanda maşukun, kendi kalbinin en derin köşesinde saklı olduğunu hisseder. Bu, kalbini her şeyle özdeşleştirmesine yol açar ve ona coşku dolu şu dizeleri terennüm ettirir:

Hem ilkim hem son ...

Nuh'a tufanı verdim ...

Görenim, Alanım, Verenim.

Ya da kendini bütün peygamberlerle, bütün âşıklarla ve Yunus peygamber ya da Hallac ı Mansur gibi kişilerin aşkıyla acı çekenlerle özdeşleştirir. Bu şiirler, biçim ve içerik bakımından daha sonraki dönemde, Hint altkıtasımın çeşitli dillerinde yazılmış tasavvuf şiiriyle heinen hemen aynıdır.

Yunus'un şiirlerinden biri hem Türk mutasavvıflarının hem de Batılı edebiyat tarihçilerinin ilgisini çekmiştir. Tekerleme tarzındaki bu şiir, Batı dillerindeki anlamı olmayan şiirlere ve çocuk tekerlemelerine benzer:

Çıktım erik dalına anda yedim üzümü

* "Kıldan köprü yaratmışsın, gelsin kulum geçsin diyü / Hele biz şöyle duralım yiğit isen geç e tanı" çn.

⁴⁸ Vasfi Mahir Kocatürk, *Telâk Şiiri Antolojisi* (Ankara, 1955), s. 220.

Bostan ıssı kakiyıp, der ne yersin kozunu (v 131)

Sonraki dizelerden biri, “Balık kavağa çıkmış zift turşusun yemeye” bir deyim haline gelmiştir: “Balık kavağa çıkınca” demek “hiçbir zaman” anlamına gelir ya da “domuz uçunca” da aynı anlamı taşır; aklına gelmişken, aynı ifade Hindistan’da Kebir’in tasavvufi şiirinde de vardır.⁴⁹

Yunus’un bu tekerlemesi, pek çok Türk mutasavvıfınca yorumlanmıştır. İyi bir şair ve derin bir şeyh olan Niyâzî Mısıri’nin (ölm. 1697) şerhi, geleneksel tefsir yöntemi iyi bir giriş sunar:⁵⁰

Bu mısra ile şair, her amel ağacının kendine has bir meyvesi olduğunu göstermek ister. Nasıl ki zahiri âlemde her meyvenin kendine ait bir ağacı vardır, her amelin de kendine has bir aleti vardır, ki bu aletle anele ulaşılır: Örneğin zahiri ilimleri öğrenmenin aletleri şunlardır: ilm i lisan, ilm i ecleb [dilbilgisi], ilm-i sarf ve nahv [sentaks], ilm i mantık, edebiyât, medrese felsefesi [skolastik], ilm i belâgat [retorik], ilm i fıkıh [hukuk], ilm i hadîs, ilm i tefsir, felsefe ve ilm i hey’et [astronomi]. Ancak batını ilimleri edinmenin aletleri şunlardır: tevekkülde ihlâs, Allah’ı ve “şeyh i batın”ı zikretme, az yemek [killet-i ta’âm], az konuşmak [killet i kelâm], az uyunmak [killet i menâm] ve halvet. Hakikate ulaşmanın aleti ise şudur: terk i dünya, terk i ukbâ [cenneti ve nimetlerini terk etmek] ve terk i hestî [kendi varlığını terk edip Hak’da fani olmak].

İmdi şeyhlerin en muhteremi, “erik,” “üzüm” ve “ceviz” ile şeriatı, tarikatı ve hakikati inna eder. Zira insan eriğin dışını yer, içini yiyemez. Erik gibi meyveler, amellerin zahiri yanına tekabül eder.

Üzüm ise yenir ve ondan birçok lezzetli yiyecek yapılır: [cevizli] sucuk, pekmiz, sirke ve benzeri yiyecekler ve daha pek çok güzel şeyler. Ancak gene de üzümün içinde birkaç riyâ, şöhrat, kibir ve nümâyîş çekirdeği mevcut olduğundan, ona “bâtın ameller” denir, “Hakikat” denmez.

Ceviz ise tümüyle Hakikat’in simgesidir. Cevizin içinde aulacak hiçbir şey yoktur. İçi tümüyle yenebilir ve pek çok derde devadır...

Bostan ıssı [sahibi], kâmil şeyhtir. İnsan yalnızca onun yardımıyla türlü meyvelerin farkına varır ve nihayetinde hakikate ulaşır ...

Bu tefsir doğru olabilir veya olmayabilir; ancak bu, daha sonraki yüzyılların tefsircilerinin nasıl bir tekerlemede bile tasavvufi doğruluğun ilkelerini gördüğünü gösterir.

⁴⁹ Charlotte Vaudeville, *Kabir Granthvali (Doha)* (Pondicherry, 1957), no. 12.

⁵⁰ Hamza Tahîr, “At Taşavvuf ash sha’bi fi’l-adab at turki,” *Majalla Kulliyat al âdâb* 12, no. 2 (Kahire, 1950).

rir.

Görünüşe bakılırsa Türk mutasavvıfları bu tür basit şiirleri sevmişlerdir, burada onbeşinci yüzyılda, olasılıkla Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki vilayetlerinde yaşamış bir Bektaşî olan Kaygusuz Abdal'dan söz etmek gerekir. Bir Bektaşî tekkesinin bulunduğu Kahire'ye yerleştiği söylenir; rivayete göre mezarı, Kahireli birçok velinin gömülü olduğu Mukattam Dağı'ndadır.⁵¹ Kaygusuz, hayvan postu giyen ve gümüş küpe takan, gezgin dervişler Abdâlân-ı Rüm'dan birisi olabilir. Bu tür dervişlerin ondördüncü yüzyıldaki bir örneği de, kaynaklara göre, ayı gibi bağırarak, maymun gibi oynayarak dolaşan Barak Baba'dır. Abdâlân ı Rüm, afyon kullanmala rıyla da ün salmıştı. Kaygusuz'un şiirini mükemmelle yakın bir şekilde canlandıran, tuhaf ve yabani insanları tasvir eden ve Siyah Kalem adıyla bilinen bir onbeşinci yüzyıl ressamına atfedilen resimlerde, bu toplulukların izleri bulunabilir.⁵²

Kaygusuz'un şiiri tasavvufun en garip ifadeleri arasında yer alır. Güzel yiyecekler gördüğü düşlerini ayrıntılarıyla anlatmaktan çekinmez; Allah'tan, kendisine hel vayla, kuzu kızartmayla ve envai çeşit çorbayla, sebzeyle ve hatta domuz kızartma sıyla dolu yüzlerce tabak bahşetmesini niyaz eder. Hoş bir delikanlıyla olan aşk maceralarını terennüm etmekten de çekinmez. Oğlan; şeftali yanaklarını, bal du daklarını öpnek isteyen, kafasında hayvan kürkünden bir başlığı ve elinde asası olan bu baş belası, kaba dervişi başından savmaya çalışır. İlahi cemâlin tecellisi ola rak cezbedici delikanlıları öven sayısız aşk gazelinin canlı, gülünç bir taklidi bu. Kaygusuz'un en eğlendirici şiiri, Yediler ve Dokuzlar'ın yardımıyla pişirmeye çalış tığı bir kaz hakkındadır: Kırk gün kaynatır gene pişmez, tencereye attığı bulgur bile "Allah" deyip uçup gider, kazsa başını tencereden çıkarıp sırttır. Bu bir türlü ölme yen inatçı hayvan, muhtemelen şairin bir türlü uslandıramadığı nefsidir.

Kaygusuz'un şu tekerlemesi ise kulağa bir çocuk tekerlemesinin tam bir aktarımı gibi geliyor:

⁵¹ Kaygusuz Abdal, *Hatayi*, Kul Himmet (İstanbul, 1953); Annemarie Schimmel, "Drei türkische Mystiker: Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal," *Mitteilungen der Deutsch Türkischen Gesellschaft*, no. 48 (1962). Adı geçen tüm mutasavvıfların eserlerinin Almanca ve başka dildeki çevirileri için ayrıca bkz. Annemarie Schimmel, *Aus dem goldenen Becher, Türkische Poesie vom 13. bis 20. Jahrhundert* (İstanbul, 1973).

⁵² Bu sanatçı için bkz. Emel Esin, "The Turkish Bakşi and the Painter Muhammad Siyah Kalanı," *Acta Orientalia* 32 (1970). Geçtiğimiz onbeş yıl içinde, Siyah Kalem hakkında birtakım incelemeler hem Türkiye'de, hem de Batı'da yayımlanmış bulunmaktadır.

Kaplı kaplı bağalar kanatlanmış uçmağa⁹

Bu gibi dizelerin derin bir hikmet içerip içermediğine, belirli derviş çevrelerinde konuşulduğu bilinen gizli bir dille ilgili olup olmadığına karar verilmek zordur. Hellmut Ritter, mutfak tabirlerinin tasavvufi terimlerle bir tutulduğu bir Türkçe söz dağarı keşfetmiştir: “Şehitoglu şehit” ‘biryandır, yani kuzu kızartmasıdır, “Yüce Hakem” helvadır vs.⁵³ Bu dizeler, anlamlı olmayan şiirden alınan basit bir zevki de ifade edebilir; bu, bir bakıma tasavvufi hakikate başka şiir tarzlarından daha yakındır; paradoks, talibi hedefe götüren en meşru ifade biçimidir. Bu şiirlerin uyuşturucu madde etkisindeyken yazılmış olduğu yorumu da kolayca yapılabilir; bu olasılık, en azından Kaygusuz Abdal örneğinde göz ardı edilemez; çünkü ‘kaygusuz’ (*sans souci*) sözcüğü, Gölpinarlı’nın göstermiş olduğu gibi haşhaşın gizli bir adı olarak kullanılmıştır. Afyon kullanma, bugün de olduğu gibi bazı dergâhların alt seviyelerinde, özellikle müzisyenler arasında hayli yaygındır.

Yunus’un ve Kaygusuz’un şiirinin, tasavvufi çerçeve içinde nasıl açıklanabileceği sorulabilir. Onların –ve de izleyicisi olmuş pek çok mutasavvıfın şiirlerinde, Türk sanatını çok etkili bir şekilde anlatan bir sanat tarihçisinin dediği gibi⁵⁴ “serbest bırakılmış muazzam bir güç vardır.” Bu şiirlerin ancak birkaçı medresede edinilen ilim irfan ürünüdür; çoğu şu ya da bu şekilde “ilham” edilmiştir. Çağdaş Türkiye’de bile benzer esinlenme örneklerine rastlanabilir. *Yeni Yunus Emre* örneği, bu olguya bir miktar ışık tutar gibi görünmektedir. İsmail Emre (öln. 1973), birkaç kelineden fazlasını okuyamayan Adanalı bir nalbanttır.⁵⁵ 1940’tan itibaren geleneksel tarzlarda çok sayıda [doğaçlama] tasavvufi şarkı üretmiştir; şarkılarını vecd halinde söyler. Bu türkülerin ikisinin doğuşu sırasında, dışarıda hava eksi 3 dereceyken, 1958 Aralığında Ankara ile Konya arasında, kalorifersiz bir otomobil içinde, türkü söyleyen mutasavvıfın iç ısı arabayı öylesine ısıttı ki, pencereler buğulandı; onunla yolculuk eden bizler, yolculuğumuzun son bir saati boyunca soğuktan şikayet etmedik. Otomatik yazı hadiseleri, Türk toplumunun çeşitli seviyelerinde bilinir; bu yazıların içe-

* Devamı şöyle: Kertenkele delirmiş Kırını suyun geçmeğe çn.

⁵³ Hellmut Ritter, “Philologica IX: Die vier Suhrawardî,” *Der Islam* 25 (1938); elyazması, Aya sofya 2052, vr. 53b.

⁵⁴ Stuart Cary Welch, “Islamic Art in Metropolitan Museum,” *Metropolitan Museum Bulletin*, 1972, s. 291.

⁵⁵ İsmail Emre, *Yeni Yunus Emre ve Doğuşları* (İstanbul, 1951); İsmail Emre, *Doğuşlar 2* (Adana, 1965).

rigi, ['doğuş'u*] alan kişinin entelektüel düzeyine göre değişir; bununla birlikte hiç bilmedikleri dillerde bile (Farsça gibi) şiir yazma yeteneği göstermişlerdir.⁵⁶

1925'te tekkelerin kapatılmasından sonra eski tasavvufi gelenek Türkiye'de, hiç olmazsa toplumun üst katmanlarında kimi zaman ruhçulukla kaynaştırılmış ve seanslarda ruhçuluğa uyarlanmaya çalışılmıştır.

Türk halk tasavvufunun başka bir beklenmedik gelişimini de gözden kaçırmak gerekir. Gershom Scholem, (onyedinci yüzyılda Sabetay Sevi'nin müritleri olan) görünüşte Müslümanlaşmış dönmelerin tasavvufi topluluklarla yakın ilişkileri olduğunu ve toplantılarında tasavvufi şiirler okuduklarını göstermiştir.⁵⁷

Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal, ondördüncü yüzyıldan itibaren Anadolu'da gelişmiş olan Bektaşî şiirinin önde gelen üstatları arasında yer alırlar. Kaygusuz Abdal'a atfedilen bir eser, bu tarikatın başlıca dinsel kitaplarından biridir. Bektaşî şiiri, çoğunlukla hece veznini sürdürmüştür. Bu gelenekteki dokunaklı ve etkileyici dize-lerden bazıları görece yeni betimlemeleriyle dikkate değerdir; ancak bunlarda epeyce 'köylü' kabalığı vardır ve aşırı derecede incelmış klasik Türk saray şiiriyle zaman zaman bir karşıtlık oluşturur. Allah, Muhanimed ve Ali'nin bir tür üçleme oluşturduğu Bektaşî düşüncesinin bütün dokusunda olduğu gibi bu edebiyatta da, Muhammed, Ali ve oniki imam önemli bir rol oynar. Bektaşiler, İran'daki İmamiye Şia ile daima güçlü ilişkiler içinde olmuşlardır. Hatta İran'da Safevi saltanatını kuran ve böylece Osmanlıların başdüşmanı olan Şah İsmail (ölm. 1524), Bektaşilerce kendilerinin önde gelen şairlerinden biri olarak sayılmıştır. Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim'in Farsça yazdığı bir çağda Şah İsmail Türkçe yazmıştır. Hatayi mahlasıyla yazdığı şiirleri, gerçekten de geleneksel Bektaşî şiiriyle tam bir uyum içindedir.⁵⁸

Bu alandaki birkaç büyük şairden biri de İranlı Safevilerle ilişkiye geçerek vatana

* İsmail Einre, şiirlerine, onları söyleyip söyleyememek elinde olmadığı için *vâridât*, yani 'doğuş' adını vermiş; doğuşları aldığı anlarda, bedeninin başka bir ruh tarafından ele geçirdiğini söylemektedir; deyin yerindeyse bir tür medyum-şairdir çn.

⁵⁶ İki örnekten biri, Turgut Akkaş, *Özkaynak* (Ankara 1957), ilham edilmiş şiirlerden oluşan bir toplamdır; bunlardan bazıları daha önce sahibi olduğu *İçvarlık* dergisinde basılmıştı. Diğeri Ömer Fevzi Mardin, *Varidat ı Süleyman Şerhi* (İstanbul, 1951), bir Türk memurunun 'ilham' edilmiş şiirleri üzerine, ünlü çağdaş bir mutasavvıfın yorumudur.

⁵⁷ Bkz. Gershom Scholem, "Die krypto jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei," *Numen* 7, no. 1 (1960).

⁵⁸ Sadettin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi* (İstanbul, 1944), en ünlü şiirlerin iyi bir incelemesidir.

ihanet ettiği iddiasıyla 1560 civarında Sivas'ta idam edilen Pir Sultan Abdal'di.⁵⁹ Pir Sultan'ın imgeleri, ilhamını Doğu Anadolu yaylalarının sert manzarasından almıştır: Aşık, kuzusunu kaybetmiş koyun gibi ayrılık acısı çeker; tepelerin üstünden uçan turnalarla konuşur; alçakgönüllülüğü ve sabrıyla sarı dağ çiçeği, kâmil bir dervışı andırır. Pir Sultan Abdal, birçok Bektaşî şair gibi şehit mutasavvıf Hallac geleneğindedir. Bir şiirinde, halk Hallac'ı taşlarken, dostu Şibli'nin attığı ve Hallac'a ah çekti ren güle gönderme yapar. Osmanlı makamları tarafından hapsedilen Pir Sultan, düşmanlarının saldırılarından daha çok eski dostlarının vefasızlığına üzülmüş olmalıdır. Birkaç şiiri, Bektaşî şiirinin en güzel örneklerindedir; sınıflandırılması güç şiirlerdir bunlar, hatta başka şairlere bile atfedildikleri olur; çünkü çok geçneden imgeler, tıpkı geleneksel divan şiiri ya da ulema şiirinin imgeleri gibi kalıplaşmıştır; mısra yapısı değişikliklere 'klasik' geleneğe nazaran çok daha az açıktır.

Uzun bir Türk halk şairleri silsilesine ilham kaynağı olan, Yeniçerilerle köklü ilişkileri nedeniyle siyasi olarak etkili ve görünüşe bakılırsa ahlak kurallarına hayli aykırı bir hayat sürdürdüklerine işaret eden fıkraları hâlâ anlatılan bu Bektaşîler ne tür süfîlerdi acaba?⁶⁰

Tarikatı kurduğu iddia edilen Hacı Bektaş'ın, Anadolu'ya onüçüncü yüzyılda Horasan'dan gelmiş olduğu söylenir. Doğum tarihi, *mürüvvet* sözcüğünün sayısal değeriyle verilmiştir ki, bu yöntem Bektaşî düşüncesinin tipik bir özelliğidir; bu kelimenin sayısal değeri, 648 tarihini (miladi 1247) verir; aynı yöntemle verilen ölüm tarihi de 738'dir (miladi 1338).^{*} Faaliyetleri hakkındaki rivayetler muhtelifdir: Mucizelerin

⁵⁹ *Pir Sultan Abdal* (İstanbul, 1953).

⁶⁰ John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (1937, tekrar basım Londra, 1965), bu tarikat hakkındaki en iyi incelemedir. Bektaşîlik Avrupa'da ilk kez Georg Jacob tarafından *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch Ordens der Bektaschis* (Berlin, 1908) adlı yapıtta incelenmiştir.

^{*} Hacı Bektaş Veli'nin yaşamı Bektaşîler arasında dört cümleyle özetlenir. Her cümledeki belirli bir kelimenin sayısal değeri, Pir'in yaşamındaki bir olayın geleneksel olarak kabul edilen tarihine karşılık gelir: 1) "Hazreti Pir'in veladeti mürüvvet" (Hazreti Pir'in doğumu dönertlik). *Mürüvvet* kelimesi Arapçada dört harften oluşur ve bunların sayısal değerleri şöyledir: *mim=40, re=40, ve=6, te=400*. Toplamı 646'dır ve bu (miladi 1248), Hacı Bektaş'ın doğum tarihi kabul edilir. 2) "Horasan'dan Rum'a teşrif eder." *Reft* (gitmek, gidiş) kelimesi üç harften oluşur ve sayısal değerleri şöyledir: *re=200, fe=80, te=400*, toplamı 680'dir; bu (miladi 1281), onun 44 yaşında Anadolu'ya geliş tarihidir. 3) "Müddeti ömrü Muhammed'dir cenâli." *Muhammed* kelimesi yaşadığı süreyi verir: *mim=40, ha=8, mim=40, dal=4*; toplamı 92'dir. 4) "Bektaşîye tarih asvebi rihlet." Hem "Bektaşîye" hem de "asvebi rihlet" (ölümlerin en doğrusu) kelimelerinin sayısal değerleri ölüm tarihi kabul edilen 738'i (1338)

kanıt gösterildiği velâyetnameler, gösterdiği bazı kerametlerden söz eder. Hacı Bektaş'ın kişiliği çevresinde billurlaşan tarikat, çok geçmeden Yeniçerilerle ilişki kurmuştur. Onbeşinci yüzyıldan itibaren Bektaşî babaları, askerlere manevi rehberlik etmek üzere Yeniçeri kışlalarının yakınında yaşamaya başladılar. Bu yüzden Yeniçeri ocağının, Osmanlı toplumundaki giderek artan yıkıcı etkileri yüzünden 1826'da ka paulmasında payları olduğu düşünölmüştür.

Bu tarikat, tarikatın ikinci şeyhinin Rumeli'de 1500 dolaylarında doğmuş Balım Sultan adında bir kişi olduğunu ileri sürer. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki toprakları, görünüşe bakılırsa o zamanlarda Bektaşî etkilerine açıldı ve bu tarikat, onyedinci yüzyıldan daha önce girmiş olduğu Arnavutluk'ta bugün hâlâ son derece canlıdır.⁶¹

Her ne kadar Hacı Bektaş'ın Horasan'a uzanan silsilesi katı bir Sünni ideolojiyi gerektiriyorduyrsa da, öyle görünüyor ki, Bektaşîlik ehli sünnet olmayan tüm akımlar için bir hazne olmuştur. Ne var ki tarikata yalnızca 'normal' Şii fikirler güçlü bir şekilde nüfuz edip, burada kimi zaman Hindistan'daki İsmailiye mezhebinin halk arasındaki gelişimini hatırlatan tuhaf hallere bürünmedi, aynı zamanda Şii düşüncesinin en garip ürünlerinden biri olan Hurûfîlerin de Bektaşîler üzerinde bir etkisi oldu. Esterâbadlı Fazlullah, Allah'ın kelâmında tecelli etmiş olduğu yolunda bir vahiy almıştı ve harflerin sayısal değerleri ve batını anlamları hakkındaki Kabalacı kurgulara ilişkin kuramlar oluşturmuştu (bkz. EK 1). En büyük Hurûfî şair Nesîmi (1417'de Halep'te diri diri derisi yüzölerek öldürölmüştür), parlıtlı ve tutkulu tasavvufi ilahileriyle Türk şiiri üzerinde derin bir iz bırakmıştır. Hurûfî etkisi, bazen Bektaşî tek-

verir: *he=2, ki=20, t=400, elif=1, sin=300, be=10, he=5; veya elif=1, sad=90, vav=6, elif=1, be=2, re=200, ha=8, lam=30, te=400*. Bkz. John Kingsley Birge, *Bektaşîlik Tarihi*, çev. Reha Çamur oğlu, Ant Yayınları, s. 36-38, 1991. Hacı Bektaş'ın menkıbevi hayatı için ayrıca bkz. *Vilayet name*, ed. ve çev. Abdölbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, 1990 çn.

⁶¹ Hans Joachim Kissling, "Zur Frage der Anfänge des Bektaschitums in Albanien," *Oriens* 15 (1962); Kissling, "Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan," *Zeitschrift für Balkanologie*, 1963. Kissling ve öğrencileri, Türk tarikatlarının daha iyi anlaşılması yönünde birçok kitap ve makaleye katkıda bulunmuşlardır. Hamid Algar'ın, "Some Notes on the Naqsh bandi Tariqat in Bosnia," *Die Welt des Islam*, y.s. 13, no. 3-4 (1971) isimli hoş makalesinde gösterdiği gibi tasavvufun Balkanlardaki etkisi, Sırp Hırvat tasavvufi halk türkülerinin gelişmesinde bile görülür. Ayrıca bkz. B. G. Martin, "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes," *Scholars Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500* içinde, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley, 1972).

kelerini süsleyen resimlerde görülür: Ali, Hasan ve Hüseyin'in ya da başkalarının yüzleri, adlarını oluşturan harflerle resmedilmiştir.

Bektaşî tarikatının özelliklerinden biri olan Şîî eğilime ek olarak, ayinlerinde Hıristiyan etkiler de görülmektedir (Anadolu'nun güçlü Hıristiyan temeli göz önünde bulundurulursa bunda şaşılacak bir yan yoktur). Gerçekten de tövbe-kârlık ve ekmeğe yiyip şarap içmenin ayinsel önemi gibi belirgin benzerlikler vardır; ancak bunların üzerinde uzun uzadıya durulmamalıdır. Topluca yemek yemeyi içeren ayinler, Hıristiyan sakramentinden* çok daha eskidir. Modern, milliyetçi Türk araştırmalarında; Bektaşîliğin 'şamanist' yönü vurgulanmıştır; bu, tarikatı eski Türklerin, Orta Asya'daki gizemci yaşayış biçimlerine bağlıyordu.

Bektaşîlikte, başka tarikatlardan bilinen pek çok eğilim de görülebilir. Bektaşîler dört kapıdan söz eder: *âbid*'lerin (ibadet edenlerin) taraftarı oldukları *şeriat*, *zahit*'lerin izlediği *tarikât*, *ârif*'lerin sahip olduğu *marifet*, *muhıbb*'in (seven) erdiği *hakikat*. Bu dört kapının her biri, on yükünlülük [makam] üzerine oturtulmuştur (bunların çoğu başka tarikatlarda da öğretilir); böylece bir kez daha mübarek sayı kırka ulaşılır. Tarikatın başındaki kişi Hacıbektaş köyündeki [pir evinde] oturan *dede*'dir; tarikatın ikinci önderi *celebi* de yine burada otururdu. Bundan sonraki makam, öğretimden ve ayinlerin düzenlenmesinden sorumlu olan *baba*'nın makamıdır; Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinde babalar vardı. Orta makam, dervişin makamıdır; o da baba gibi evlenebilir ya da bekâr bir hayat sürer; uygun bir şekilde tarikata girmiş [nasip almış] kişiye *muhıbb*, 'seven' [yakın dost] denir.

İkrar ayini [Ayin-i cem], simgesel eylemlerle doludur, bunların arasında Dâr-ı Mansur'da[♠] talibin 'asılması' [canı feda etme sözünü vermesi] özel bir rol oynar. Pek

* Sakrament (Lat. *Sacramentum*, 'kutsal yükünlülük') veya başka bir ifadeyle Ökaristi veya Evharist (Grek. *Eucharistia*, 'şükretme, şükran') ya da Kudas. Birçok Hıristiyan mezhebi için sakrament ve ibadetin merkezi olan ökaristi (genel olarak rahip veya papaz tarafından ekmeğin ve şarabın kutsanmasından ve ibadete katılanlar arasında dağıtılmasından (komünyon) oluşur), bazen Mass (Roma Katolik Kilisesinin Ökaristi ayini için kullandıkları geleneksel isimdir) diye bazen Kutsal Komünyon ya da Rabbin Akşam Yemeği (Protestanlar) diye isimlendirilmiştir. Bu ayin İsa'nın son akşam yemeğine dayandırılır. Bununla ilgili olarak İncil'de geçen bölümlerde (Korintoslulara I. Mektup, 11:23-26; Matta, 26:26-28; Markos, 14:22-26; Lukas, 22:15), İsa'nın bedeninin, Havarilerine bölüp paylaştığı ekmeğe, kanını da şarapla simgelenildiği görülür. çn.

♠ Ayin-i cem'in yapıldığı meydanın (Kırklar Meydanının) tam ortasına verilen isim. çn.

çok aşık⁶¹ dışardan üye olarak tarikata bağlanır; bunlar bir ikrar ayiniyle nasip alınmışlardır; ama tarikata sadakatle bağlıdırlar. Türkçe dualar içeren gülbang ve tercüman gibi belirli özel dualar okunur. Muharrem ve Nevruz, Şiirlerdeki ve İran'daki gibi kutlanır. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edildiği gün olan Aşure Günü'nde aşure pişirilir; bu, dindar kişiye, Kerbela'daki şehitlerin, artık yiyeceklerden hazırlanmış son yemeğini hatırlatır. Bugün bile, Bektaşî olmayan pek çok Türk ailesi, muharrem ayının 10. günü bu tathiyi pişirir.

Bektaşî tarikatının göze çarpan özelliklerinden biri –ki bunun İslam'da bir benzeri yoktur– kadınların eşit muamele görmesidir; bütün törenlere katılırlar ve erkeklerle rahatça sohbet ederler. Tarikatın bu yanı, Bektaşî yaşamının ahlâkı ya da daha çok ahlâksızlığı hakkında çirkin hikâyelere yol açmıştır; bu hikâyeler aşırı abartılıdır. Bektaşîlerin, öğretilerini mümkün olduğunca sır olarak saklamaları, özellikle Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasından sonra, birçok gizli cemiyet örneğinde olduğu gibi saf imanın ehli sünnet savunucularının hayal dünyalarını kıskırtmıştır.

Bektaşîler kuramsal yaklaşımlarında, İbn Arabî okulunun öğretilerine hiçbir şey eklememişlerdir. İnsan-ı Kâmil'le son bulan kırk iniş ve çıkış derecesine inanırlar. En çok tanınan ve en sık okunan şiirlerinden bazılarında (*devriye*), varoluşun çıkış devrine katılımlarını tanımlamaya çalışmışlardır; bu, şairlerinin, bütün dinlerin ulu üstatlarıyla bir olduğunu iddia etmelerine yol açar.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, romanı *Nur Baba*'yı yayımladığında, Bektaşî âdetleri sorunu 1922'de Türk aydınlarının önüne konuldu. Tanınmış Türk diplomatı ve romancısı, İstanbullu bir sosyete hanımının, Nur Baba adlı çekici ve genç bir Bektaşî piri sayesinde tarikata nasıl girdiğini keskin ayrıntılarla anlatır. Karaosmanoğlu, hayli hicivli olsa da, tarikatın ayin-i cem gibi ayinlerinden bazıları hakkında iyi bir giriş sunar. *Nur Baba*'nın, en azından belirli bir boyutta, Kemal Atatürk'ün tekkele rin kapatılmasının gerekliliğine inanmasında etkili olduğu düşünülebilir. Ne var ki *Nur Baba*, Yakup Kadri'nin *Erenlerin Bağından* adlı küçük kitabıyla birlikte okunmalıdır; bu kitapta yalın, ancak hayli inceltilmiş oniki tefekkür içerir, musikili bir dili vardır ve okurun, en azından tasavvufî hayatın birkaç değerini anlamasını sağlar.⁶²

⁶¹ Bektaşîlikte, tarikata inanan, fakat henüz üye olmamış kişiler için kullanılır. Aşıklar müzikli sohbetlere katılabilirler, ama gerçek ritüellerde yer almazlar çn.

⁶² *Nur Baba* Annemarie Schimmel tarafından *Flamme und Falter* (Gummersbach, 1948) ismiyle Almancaya çevrilmiştir; Schimmel, "Aus dem Garten der Weisen," *Das Geisterhaus* içinde, ed. Otto Spies (Kevelaer, 1949).

Erenlerin Bağından, yüzyıllar boyu halkı ince, sıcak dizeleriyle teselli etmeye çalışan Türk tasavvuf şiirinin büyük üstatlarının yapıtlarından birini hatırlatır. Bu kişilerin çoğu Bektaşî tarikatından değil, zamanla Türk topraklarında gelişip büyüyen, alt tarikatlara bölünen ve ülkeyi baştan başa bir manevi merkezler ağıyla kaplayan başka tarikatlardandı. Onbeşinci yüzyılda Iznik'te yaşamış bir Kâdirî olan ve şiirleri derviş topluluklarında sık sık terennüm edilmiş Eşrefoğlu Rûmî'yi hatırlayabiliriz; onun şiirleri, tasavvufî şaraba ve ebedi aşka göndermelerle doludur ve takipçilerinin gözleri önünden Hallac-ı Mansur kişiliğini eksik etmez. *Divan*'ından alınan –fal için kutsal bir kitabı [rasgele] açma [ve yorumlama] âdetine göndermeler yapan– aşağıdaki dizelerin kendisi tarafından değil de daha sonraki hayranlarından biri tarafından yazılmış olma ihtimali olsa bile Türk derviş söyleninin hoş örnekleridir:

Dediler idi bana kim aşk kitabın okuma
Fala bakayım dedim ol sayfa açıldı yine

Terziye ısmarladım Rûmî'ye zahit donu biç
Tutmadı sözünü âşık donu biçildi yine.⁶³

Yunus Emre'nin muammalı şiirinin yorumcusu olarak Niyâzî Mısri'den biraz önce söz etmiştim. Etkili bir tarikat olan Halvetiyenin önde gelen bir üyesi olan bu kişi, kendine has özellikleri yüzünden dikkate değer bir şairdi; kendini terk edip, tümüyle maşuka teslim olduktan sonra bulduğu huzur ve ruhun arayışı incelikli mısralarda yansır.

Ben sanırdım âlemin içre bana hiç yâr kalmadı,
Ben beni terk eyledim bildim ki agyâr kalmadı.⁶⁴

Sünnî Müslümanlığın savunucusu Türk hükümdarları bile, bazen tasavvufî düşünceye eğilimli olmuşlardır. Akşemseddin'in Fatih Sultan Mehmet'in yaşamındaki rolü iyi bilinir; "gaflet uykusundan uyanmak" isteyen Sultan III. Murad'ın (ölm. 1595) sık sık alıntılanan şiiri, Fatih'ten beri Sünnîlerle tarikatlar arasındaki ilişkilerin gerginleşmesine ve genellikle anlaşmazlık ve hatta siyasi kargaşayla sonuçlanmasına

⁶³ William Hickman, "Eshrefoghlu Rumi: Reconstitution of His *dîwân*" (doktora tezi), Harvard Üniversitesi, 1972), no. H 20* [Bu mısralar için bkz. Eşrefî Rûmî, *Divan*, s. 86, Tercüman Gazetesi (1001 Tenel Eser 4), İstanbul, t.y.].

⁶⁴ Niyâzî Mısri, *Divan* (İstanbul, 1955) [Bu mısralar için bkz.: *Mısri Niyâzî Divânı Şerhi: Tam Divan ile Birlikte*, ed. Mahmut Sadettin Bilginer, s. 105, İstanbul, 1976].

karşın, süfi terminolojisinin dile, hatta üst düzey çevrelerin diline ne ölçüde girdiğini gösterir.⁶⁵ Geniş kitleler, tarikatların etkisi altında kalmış ve dervişlerin basit ilahi ve vaazlarında teselli bulunmuşlardır; tıpkı onsekizinci yüzyıl süfi yazarı İbrahim Hakkı Erzurumî'nin şu dizelerinde olduğu gibi:

Görelim Mevlam ne eyler,
N'eylerse güzel eyler.

Süfilerin öğrettikleri böylesi bir tevekkül, göz kamaştırıcı başkent İstanbul'daki, hatta daha fazla miktarda Anadolu'nun yarı unutulmuş köylerindeki halkın inancını büyük ölçüde şekillendirmiştir. Hayatın güçlüklerinin üstesinden gelme konusunda onlara güç vermiştir.⁶⁶

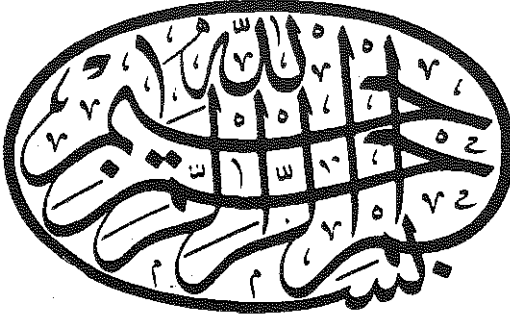
Ne var ki zamanla, yerleşik gelenekler modernleşme gereksinimine cevap vermekte ve bakış açısını değiştirmekte başarısız olmuştur. Manevi eğitim merkezleri olarak yüzyıllar boyu yerine getirdikleri eski işlevlerini sürdürecekleri yerde, gericilik ve uygarlık aleyhtarlığı merkezleri haline gelmişlerdir. Atatürk'ün 1925'te tekkeleri kapatmasının nedeni budur; tasavvufi hiyerarşinin önde gelen kimi şahsiyetlerince de onaylanmış bir adımdır bu.⁶⁷ Anadolu şairlerinin öğrettikleri gibi tasavvufun manevi değerlerinin, tarikatların bozulmuş yapısı olmadan, hatta belki de bu haliyle daha hakiki bir şekilde yaşayacağını anlamışlardır. Gerçekten de bu değerler bugün bile ayaktadır.

⁶⁵ Franz Babinger, "Scheich Bedr ad din, der Sohn der Richters von Simawna," *Der Islam* 2 (1912); Hans Joachim Kissling, "Das Menaqybname Scheich Bedr ad Dins," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 101 (1950).

⁶⁶ Güzel bir giriş, Nezihe Araz'ın *Anadolu Evliyaları*'dır (İstanbul, 1958); Türk halk tasavvufunun diğer yönleri için bkz. Annemarie Schimmel, "Das Gelübde in Türkischen Volks glauben," *Die Welt des Islam*, y.s. 6, no. 1-2 (1959).

⁶⁷ Tarikatlar ile Tanzimat dönemi Osmanlı yönetimi ilişkileri hakkında bkz. İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğunda İktisadi ve Sosyal Değişim*, Turhan Kitabevi, Ankara 2000, s. 345-351. "1925'te tekke ve zaviyelerin kapatılması Cumhuriyetin icat ettiği bir radikalizmi olmaktan çok; kökleri tanzimata kadar uzanan bir resmî kontrol ve şüpheliciliğe dayanmaktadır. Tek ke ve zaviye etrafında toplananlara ve kurumsalananlara modernleşen idare tahammül etme miştir" s. 351 -çn.

8. HİNT-PAKİSTAN'DA TASAVVUF



KLASİK DÖNEM

Hint-Pakistan altkıtasının batı eyaletleri, Sind'in ve Multan'ın kuzeyindeki komşu eyaletlerin Araplar tarafından fethedildiği 711 yılında İslam imparatorluğu nun bir parçası haline gelmişti.¹ Bu bölgedeki Müslüman dindarlar, görünüşe bakılırsa ilk yüzyıllarda esas olarak hadis derlemekle ve (matematik, 'Arap' rakamları,²

¹ Müslüman Hindistan'ın kültür hayatı hakkındaki genel incelemeler tasavvufi eğilimler konusunda hayli bilgi içerir. Bkz. örneğin, İshiaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo Pakistan Subcontinent* (Lahey, 1962) tamamıyla bir Pakistanlı'nın bakış açısına sahiptir; Mohammed Mujeeb, *The Indian Muslims* (Montreal ve Londra, 1969) ise bir Hintli'nin bakış açısına sahiptir; Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford, 1964); Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India* (Edinburgh, 1969); Yusuf Husain, *L'Inde mystique au moyen âge* (Paris, 1929); Yusuf Husain, *Glimpses of Medieval Indian Culture*, 2. baskı (Londra, 1959). D. N. Marshall, *Mughals in India: A Bibliography* (Bombay, 1967), kapsamlı bir bibliyografyadır. Zubaid Ahmad, *The Contribution of Indo Pakistan to Arabic Literature*, 2. baskı (Lahor, 1968), birçok tasavvufi eser içerir; Alessandro Bausani, *Storia delle Letterature del Pakistan* (Milan, 1958), yüksek edebiyat ile halk edebiyatının güzel bir incelemesidir; Annemarie Schimmel, "The Influence of Sufism on Indo-Muslim Poetry," *Anagogic Qualities of Literature* içinde, ed. Joseph P. Strelka (University Park, Pa., 1971).

² Arap rakamları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. George Ifrah, *Rakamların Evrensel Tarihi*.

astronomi, astroloji ve tıp alanlarındaki) bilimsel bilgileri Hindistan'dan merkezdeki İslam ülkelerine aktarmakla uğraşmışlardır; bununla birlikte dinsel duyguları zaman zaman tasavvufi deneyimin doruklarına ulaşmış da olabilir. Müslümanlarla, hem Budacı azınlık hem de –ortodoks Hinduizmin ana akımının biraz dışında kalan geniş Hindu kesim arasında ruhani temasların kurulmuş olması mümkündür; ancak tasavvufu Vedanta felsefesinin ya da yoganın İslamlaştırılmış bir biçimi olarak açıklamaya çalışan Avrupa kökenli ilk kuramlar bugün geçerliğini kaybetmiştir. Hallac 905'te, Sind'in hemen hemen her yerini dolaşmış ve muhtemelen bu ülkenin bilgeleriyle ilahiyat sorunlarını tartışmıştır.²

Gaznevilerin yaklaşık 1000 yıllarında Hindistan'a düzenledikleri ikinci Müslüman fetih dalgası, altkıtaya yalnızca Birünî (ölm. 1048) gibi Hint felsefesi ve yaşam tarzı hakkında dikkatli araştırmalar yapmış olan âlimleri değil, aynı zamanda kelimacıları ve şairleri de getirdi. Lahor, altkıtanın İran etkisindeki İslam kültürünün ilk merkezi haline geldi; burada tasavvuf hakkındaki ünlü Farsça risalesini kaleme alan Hucvîrî'den daha önce bahsetmiştik; kabri Pencaplılar için hâlâ bir ziyaretgâh olmaya devam etmektedir.

Ne var ki tasavvufun tam olarak etkisi, belli başlı tarikatların İslam âleminin merkezi vilayetlerinde sağlamlaştırılmasından sonra, yani onikinci yüzyıl sonuyla onüçüncü yüzyıl başlarında hissedilir hale gelmiştir. Bu hareketin en seçkin temsilcisi Sistan doğumlu olup bir ara Ebü Necib es-Sühreverdî'nin müridi olan Muînüddîn Çiştî'dir. Delhi'ye 1193'te³ gelmişti; Delhi hükümdarları Racputana'nın ortasında bulunan bu önemli şehri fethettiklerinde ise Acmîr'e [Ecmîr] yerleşmiş bulunuyordu. Kısa bir süre içinde ikametgâhı, Hindistan'ın orta ve güney bölgelerinin İslamlaşmasının merkezi durumuna geldi. Çiştî tarikatı hızla yayıldı ve Hindistan'da bu dönemdeki ihtidalar asıl olarak Çiştî velilerin yorulmak bilmez faaliyeti sayesinde olmuştur; basit ve sade vaazları, kalplerindeki Allah sevgisi ve komşularını gözetmeleri pek çok Hinduyu, özellikle aşağı kastlardan olanları, hatta yüksek kast mensuplarını bile etkilemiştir. Şu bir gerçektir ki, Çiştî hânkâhlarının müritleri arasında

c. III, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak, 1996, 1998, s. 204.

² Bir Hintli Müslümanın tasavvufa çağdaş bir yaklaşımı için bkz. Syed Vahiduddin, *Indisch-Moslemische Werterlebnisse* (Leipzig, 1937).

³ Zahur U. Sharib, *The Life and Teachings of Khwaja Moinud din Hasan Chishti* (Acemir, Hindistan, 1959). Mirza Vahiduddin Begg, *The Holy Biography of Hazrat Khawaja Muinuddin Chisti* (Acemir, 1960), Muînüddîn'in bilimsel bir incelemesine hâlâ gerek vardır.

herhangi bir ayrımı yapmaktan kaçınması ve sınıfsız bir toplum olmaları, birçok kişiyi onların arasına çekmiştir. Muînüddîn, öğretisini üç ilkeye indirgenmişti; bunlar ilk kez Bâyezîd Bistâmî tarafından belirtilmiş ilkelerdi (T 1:164 [225]): Süfi, “deniz gibi cömertlik, güneş gibi şefkat, yer gibi tevazu” sahibi olmalıdır. Her ne kadar gerçek din uğruna savaşılan asker-süfi tipine bazen Hindistan’ın sınır eyaletlerinde rastlanırsa da, dârü’l-İslam ile dârü’l-harb⁴ arasındaki diğer sınır bölgelerinde olduğu gibi ül kelerin İslamlaştırılması kılıçla değil büyük ölçüde dervişlerin vaazlarıyla başarılımıştır.⁵

Muînüddîn 1236’da –Delhili Kutbeddîn Aybek’in Acmîr’de yaptırdığı güzel camiye çok uzak olmayan bir yerde– öldüğünde, çok sayıdaki halifesi onun yolundan gitti, ülkelerini Hindistan’ın her yerine yaydı. Bir halifenin etki alanı şeyh tarafından belirli ölçüde çizilmiştir; hangi müridin bereketinin nerede etkin olması gerektiğini belirlemiştir; ruhani iktidarın bölgesel dağıtımını Hint tasavvufunda sık görürüz.

Hindistan’a Muînüddîn’le birlikte gelen Ferganlı Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî’nin kabri bugün bile sık sık ziyaret edilen bir yerdir. 1235’te ölen bu veliye, Delhi’deki Memlûkler [Muizziler] hanedanının ilk sultanı İltutmuş tarafından derin bir saygı gösterilmiştir; Delhi’nin Meravli şehrindeki hayli mütevazı mekânı (Kutb Minar’a yakındır), genellikle dindar ziyaretçilerce dolar, dinsel şiirler okuyup terennüm ederler. Moğol İmparatoru Cihangir tarafından yaptırılan Muînüddîn’in güzel mermer türbesi, bugün hâlâ binlerce müminin dinsel ilham kaynağıdır.

Bahtiyâr Kâkî’nin halefi Ferîdüddîn’di (ölm. 1265); ama siyasi durumun karışıklığı nedeniyle başkentten ayrılıp Satlec Nehri kıyısındaki Pencap’a yerleşmiştir.⁶ O zamandan beri memleketine, “sâfinin gemisi” anlamına gelen Pakpattan denilmiştir. Ferîd, dini hayatının başlarında sofu annesinden etkilenmişti. Fazlasıyla çetin zahitlik uygulamaları gerçekleştirmişti; bunların arasında çille-i ma’kûse, yani bir kuyuya baş aşağı sarkıtılmış bir halde çile çıkarmak da vardır. Sürekli oruç tutması yüzünden kerametlerle ödüllendirilmişti; çakıl taşlarını bile şekere dönüştürmüştü; bu

⁴ Richard M. Eaton, “Sufis of Bijapur: Some Social Roles of Medieval Muslim Saints,” (Güney Doğu Asya İncelemeleri Konferansı’na gönderilmiş bir bildiri, New York, 29 Mart 1972).

⁵ Sir Thomas Arnold, *The Preaching of Islam* (1896; yeni baskı Lahor, 1956); bkz. aynı yazar “Saints, Muhammadan in India,” *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, 13 cilt (1908 27), 11:68:73, konuyu en iyi şekilde aydınlatan kısa bir incelemedir.

⁶ Khaliq Ahmad Nizami, *The Life and Times of Shaikh Farid Ganj i Shahr* (Aligarh, 1955), so runlara iyi bir giriş sağlar.

yüzden kendisine 'şeker hazinesi' anlamına gelen Genc-i Şeker denmişti. Bu hoş ef sane ister doğru ister yanlış olsun, Ferîd'in çile çıkarmaya verdiği aşırı önemi gösterir; "tefridinde ve çilesinde ondan üstün veli olmadığına" rahatlıkla inanabiliriz. Kendisine koyduğu sınırlamaların verdiği eziyetten aile hayatı da etkileniyordu. Ne karlarıyla ne hayatta kalan sekiz çocuğuyla ilgilenmiştir. Menkıbeye göre, kendisine bir çocuğunun öldüğünü söyleyen kişiye, "Kader böyle buyurduysa ölür, ayaklarına bir ip bağlayıp atıver gitsin!" demiştir. Bu rivayet, aile bireyleri ölünce sevinen ilk zahitlerden bazılarının tutununu hatırlatıyor. Ancak bu insanlık dışı tutunun sonucu olarak, ilk Çiştî velilerin oğullarının çoğu dünyevi insanlar olmuştur; hatta bazıları ayyaşta, tasavvufi hayat şöyle dursun, dini hayatla hiçbir ilgileri yoktu.⁷

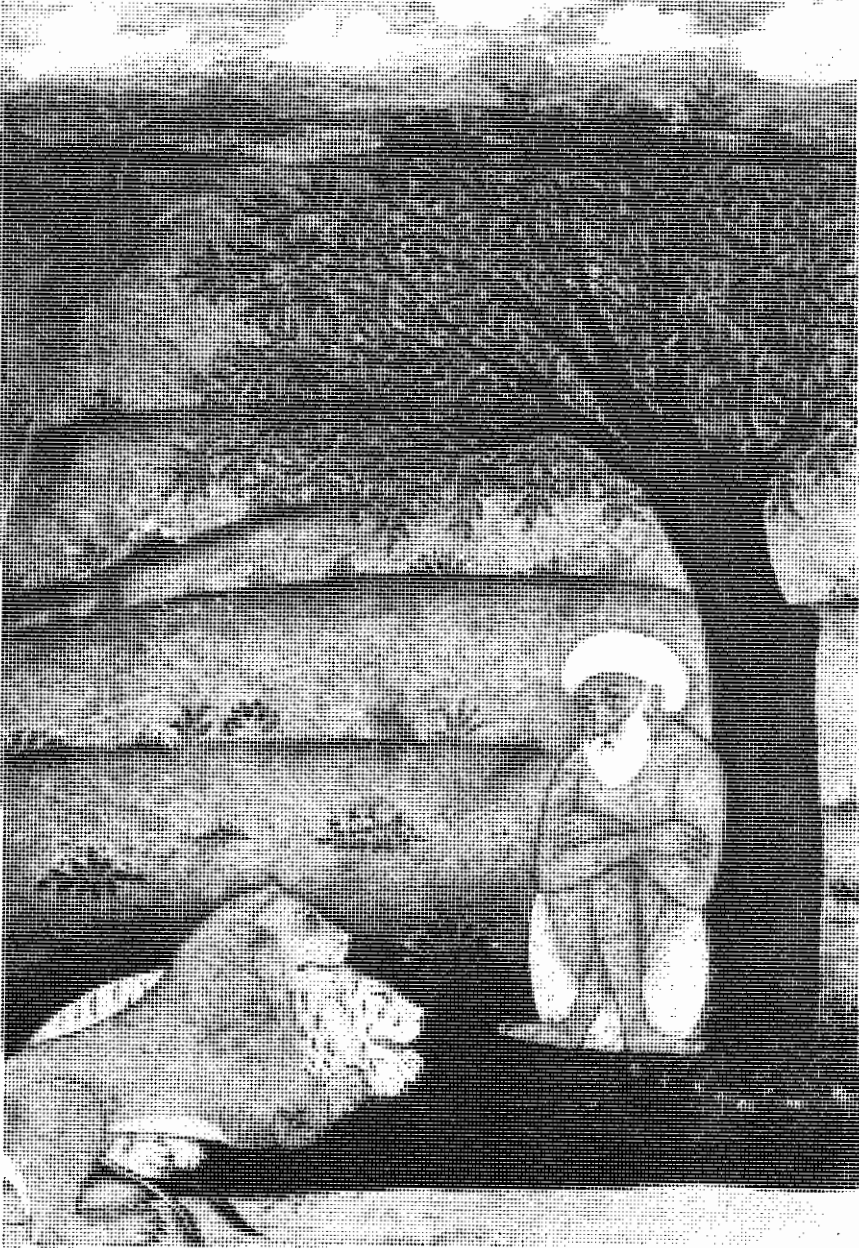
Ferîdüddîn'in hânkâhının sürdürülmesi gücü –burada, başlangıçtaki Çiştî yaşam tarzının dikkat çekici örneklerinden biri olarak Ferîd'den söz edilmektedir– çünkü şeyhler yalnızca *fütüh* denen hibelere geçinirdi ve hânkâhlar, dervişlerin geçimini sağlayabilecekleri bir toprağa bile sahip değildi. Çiştîler, *câgîr*'leri (toprak bağışları) ya da hükümdarların hibelere kabul etmiyorlardı; çünkü dünyevi yönetimle alış veriş içinde olmayı reddediyorlardı. Bir Çiştî şair şöyle demiştir:

Daha ne kadar varacaksın emirlerin ve sultanların kapısına?
Bu, Şeytan'ın izinde yürümek, başka şey değil.

Tasavvuf edebiyatının başlangıç döneminden aşına olduğumuz, yönetime karşı bu güvensizlik, hükümdarların ellerinin değdiği her şeyi haranı sayan bu Çiştî velilerle daha da açık bir hal almıştır.

Hânkâhlardaki dervişler kendilerini "Allah'ın misafirleri" olarak görür ve tek bir büyük odada yaşayıp çalışırlardı; konuklar daima hoş karşılanırdı ve yiyecek varsa, beklenmeyen konuklar için sofraya daima kurulu dururdu. Hânkâhın dervişleri, şeyhe ve cemaate hizmetle yükümlüydüler ve başlıca uğraşları namaz, niyaz, ve tefridle ilgili kitapları, evliya tezkirelerini [tezkiretü'l evliya] incelemektir. Bununla birlikte Ferîdüddîn ve tarikattaki veli musahipleri, müritleri için iyi bir eğitim tavsiye etmişler,

⁷ Khaliq Ahmad Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th Century* (Bombay, 1961), s. 204; Nizami, "Some Aspects of Khânqâh Life in Medieval India," *Studia Islamica* 8 (1957). Nizami, gerek İngilizce gerekse Urdu dilinde ortaçağ Hindistan zihniyet tarihi hakkında çok sayıda kitap ve makale yayımlamıştır. İlk dönem Çiştî hayatı hakkında en önemli kaynaklardan biri olan *Chirâğ-i Dehlawî'nin [Çerâğ-ı Dihlevî] Khayr al-majālis*'inin de [*Hayrû'l Mecâlis*] (Aligarh, 1959) editörlüğünü yapmıştır.



Evcil aslanlarıyla bir veli, Hindistan, onyedinci yüzyıl başları.

Staatliche Museen, Doğu Berlin,

şiiir ve musikiyle ilgilenmişlerdir. Ferîdüddîn'in yöresel ağızla birkaç dize şiiir yazmış olması muhtemeldir; bu durumda tasavvufî öğretileri halk türkûleriyle yayan, böylelikle halkı, özellikle de günlük işlerini yaparken bu basit dizeleri terennüm eden kadınları etkileyen mutasavvıflar silsilesine katılır.

Ferîdüddîn yedi halifeye ruhani iktidar vermiştir; müritlerinden Cemâleddîn Hânsvî ve Nizâmeddîn yakın arkadaşları olarak sayılabilir. Şair Cemâleddîn Hânsvî (ölm. 1260) Farsça dokunaklı tasavvufî şarkılar yazmıştır; bunlar iddiasız, zaman zaman da hafif didaktik, ama etkileyici şiiirlerdir. Bununla birlikte Ferîdüddîn'in esas halifesi Nizâmeddîn'di; kendisiyle 1257'deki ölümünden birkaç yıl önce tanışmıştı.

Nizâmeddîn, Delhi'nin ünlü kalamcılarındandı; daha sonra şeyhiyle birlikte onüçüncü ve ondördüncü yüzyılların Hint-Müslüman mutasavvıflarının neredeyse tümünün kılavuz kitabı olan Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif* [*Manevi Bilgilerin Faydaları*] isimli eserini incelemiştir. Pakpattan'ı üçüncü ziyaretinden sonra Delhi'ye halife olarak atanmıştır. Nizâmeddîn'in 'Evliya' lakabı, Delhi'deki tasavvufî hayatın en yüksek noktasına işaret eder. Kendisi, Peygamber'in sünnetini harfiyen yerine getiren bir mümin, hadis yorumcusu ve araştırmacı ve aynı zamanda şairlerin ve müzisyenlerin dostuydu. Ondördüncü yüzyıl başlarının Hint-Müslüman tarih yazarı Baranî, Delhi'deki Müslümanların çoğunun tasavvufa, ibadete, dünyadan el ayak çekmeye eğilim duymalarının Nizâmeddîn'in etkisiyle gerçekleştiğini iddia eder. Tefrid ile ilgili kitaplar çok satmaktaydı. Delhi'de şarap, kumar ya da tefecilik kalmamıştı; halk yalan söylemekten bile çekinir olmuştu. Baranî'ye inanacak olursak, şu kitaplarla sahip olmak neredeyse bir modaydı: Mekkî'nin *Kütü'l-Kulübü* ve elbette Gazâlî'nin *Ihyâü Ulûmi'd Dîn'i*; Sühreverdî'nin *Avârifü'l Maârifi* ve Hucvîri'nin *Keşfü'l-Mahcub'u*; Kelâbâzî'nin *Kitabü't-Ta'arrufu* [*et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*] ve tefsiri; Kuşeyrî'nin *Risâle*'si. Ayrıca Baranî'nin listesinde Necmeddîn Dâye'nin *Mirsâdu'l İbâd'i*, Aynü'l-Kuzât Hemedânî'nin mektupları ve, yoksulluğu ve vejetaryenliğiyle ünlü ilk Çiştî velilerden Hamîdeddîn Nagûrî'nin (ölm. 1274) yazdığı tek eser olan *Le vâmi* isimli bir risalesi vardır. Bu kitaplar, karışık siyasal ortamda halkın imdadına yetişmiş olmalıdır. Nizâmeddîn Evliya (ölm. 1325) müritlerinin müşfik ifadesiyle 'Mahbûb-ı İlahî,' yani 'Allah'ın Sevgilisi'⁸ yedi padişah görmüştür; yaşadığı dönem

⁸ Bkz. Ahmad Ali, *Twilight in Delhi* (Oxford, 1966), s. 146'daki hoş hikâye; burada Delhili dindar biri Hint Müslüman ihtişamının, Nizâmeddîn'in ruhuna aykırı davranılması sonucu çöktüğünü açıklamaya çalışır: "Moğol İmparatorluğu'nun yok olmasının asıl nedeni, bu

boyunca Delhi ve çevresinde sürekli olarak entrikalar çevrilmiş, kan dökülmüş ve isyanlar çıkmıştır.

Tasavvuf, Nizâmeddîn'in yaşadığı dönemde, Hindistan'ın kuzeybatısında bir kitle hareketine dönüştü ve ilk Çiştî velilerin ortaya koydukları ahlaki ilkelerin, altkıtanın bu bölümündeki Müslüman toplumun ülkelerini biçimlendirmede büyük etkisi oldu. Birtakım Pencaplı kabileler hâlâ Ferîdeddîn Genc-i Şeker tarafından Islama dönürüldüklerini iddia ederler.

Delhi'de bugün bile en çok gidilen ziyaretgâh olan Nizâmeddîn türbesinin hemen yanında, en yakın dostu ve müridi Emir Hüsrev'in (1254-1325) kabri vardır; kendisi Hindistan'daki İslam döneminin ilk yıllarında en tanınmış şairdi. Çok yönlü ve nüktedandı; gazeller, destanlar, tarihi şiirsel romanlar, mektup yazma sanatı üzerine risaleler yazmış, ancak hemen hemen hiç tasavvufi şiir kaleme alınmıştır. Bununla birlikte Hint-Müslüman musiki geleneğinin kurucusuydu; bir beşteci, bir kuramcıydı ve bu yetenekleri tabii ki onun Çiştî silsilesinde yer almasıyla gelişebilmiştir. Çiştîye tarikatı, hayatlarının hazırlık evresinde katı oldukları halde, semâa izin vermiştir; bu tercih, Çiştîlerin sözlerinin ve şiirlerinin çoğunda yansır. Hint-Müslüman musiki geleneğinin gelişimine büyük katkıları olmuştur; bunun ilk büyük temsilcisi, kendisine 'Hindistan'ın Papağanı' ve 'Allah'ın Türkü' isimleri takılan Emir Hüsrev'di.

Hüsrev'in dostu ve şeyhinin sözlerini derleyen Nizâmeddîn'in müridi olan Hasan Siczî Dihlevî (ölm. 1328) şair olarak pek tanınmaz, ama şiirleri tasavvufun ruhunu Hüsrev'inkilerden daha iyi yansıtır. Şiirlerin lirik ifadeleri hoştur; aşkla ve hassas duygularla doludur. Hemen hemen aynı sıralarda Çiştîyenin üçüncü şairi Ebû Ali Kalender Panîpatî (ölm. 1323), Muhammed'i öven güzel bir şiir yazmıştır; bu dizeler, altkıtada Peygamber için yazılmış pek çok methiyenin ilkiydi. Aşkın her şeyi kuşatan gücü konusunda hoş dizeler yazan aynı mutasavvıf –“Aşk ve aşk acısı olmasaydı, bunca güzel sözü kim söyler, kim iştirdi?” (ΔP 112)– Delhi sultanlarına, onların yaşam tarzlarını eleştiren bazı dikkate değer mektuplar yazmıştır.

hükümdarın büyüklerinin yapıkları bazı hatalardı, bunların en büyüğü Hazret Mahbûb İlahî ile Hazret Emîr Hüsrev'in mezarları arasına Muhammed Şah'ı gömerek aşık ile maşuku ayırmış olmalarıydı....” Gerçekten de (şeyhi Nizâmeddîn'i sık sık öven) Emir Hüsrev'in en sanatsal şiirlerinden biri *Divan ı Kâmil*'deki 291. gazeldir, ed. Mahmud Derviş (Tahran, 1343 sh./1964); burada şeyh, “biçimler nasıl ruh ile canlı tutuluyorsa, dünya da şeyhin varlığıyla ayakta durur” diye övülmektedir.

Nizâmeddîn Evliya'dan başlayan silsile, Çirâğ-ı Dehlî'ye (Dehli Kandili) (ölm. 1356) ulaşır; oradan da Dekken'e göç edip Bahmani sultanların himayesine giren "uzun lüleli" Muhammed Gîsüdirâz'a uzanır. 1422'de ölen ve kabri bugünkü Haydarabad yakınlarındaki Galbarga'da bulunan bu veli, hem Arapça hem de Farsça mensur ve manzum eserleri olan üretken bir yazardı. Halk kitlelerini eğitime amacıyla Urdu dilinin güney kolu olan Dahini lehçesinde, *Miracü'l-Âşıkîn* isiminde İslam Peygamberi'ni konu alan bir kitap da yazmıştır. Bu lehçeyi kullanan ilk mutasavvıftır ve bu lehçe, sonraki iki yüzyıl içinde Hindistan'ın güneyindeki başka birçok veli tarafından geliştirilmiştir. Gîsüdirâz büyük bir olasılıkla altkıtada tasavvuf klasiklerini kapsamlı bir şekilde tanıtmaya çalışan ilk yazardı; İbn Arabî'nin *Fûsûsü'l-Hikem*'i ile Sühreverdi'nin *Âdâbü'l-Mürîdîn* adlı yapıtları üzerine şerh yazmış ve tasavvufi hayat ve Peygamber'in sünnetleri üzerine çok sayıda risale ve kitap kaleme almıştır. Onun sayesinde, hem Aynü'l-Kuzât'ın *Temhîdât*'ındaki incelmış aşk tasavvufu hem de İbn Arabî'nin temel yapıtı Hintli süfilere aktarılmış ve sonraki yüzyıllarda tasavvufi düşüncenin gelişimini etkilemiştir. Gîsüdirâz'ın Farsça şiiri, onun âşık gönlünün duygularını zarif bir şekilde aktarır; ilahi aşkla sarhoş bir halde, kendini hicran ve vusla tın ötesinde hisseder. Ruz i Elest'te aşk şarabını kana kana içen gerçek âşıklar,

Varlık kitabının dibâcesidirler
Ve ebediyetin ezeli adı olmuşlardır. (AP 152)

Çiştîye yüzyıllar boyu altkıtadaki en etkili tarikat olmuş, ancak altkıtanın sınırları dışına hiçbir zaman çıkmamıştır.

Başka bir önemli tarikat da Muînüddîn Çiştî'nin ilk ilham kaynağı olan Sühreverdiye idi. Ebü Hafs Ömer es-Sühreverdi'nin müritlerinin birkaçı onüçüncü yüzyılın başlarında Hindistan'a ulaştı. Aralarında Bengal'e giden ve 1244'te burada ölen Celâleddîn Tebrîzî de vardı. Tarikat bu bölgede hâlâ gelişimini sürdürmektedir ve Bengalli Müslümanlar arasından birtakım mutasavvıflar ve siyasi şahsiyetler çıkarılmıştır.

Sühreverdiyenin Müslüman dini hayatı üzerindeki büyük etkisinde, Ferideddîn Genc-i Şeker'in çağdaşı Bahâüddîn Zekerîya Multânî'nin bile (ölm. y. 1262) payı vardır. Birbirlerinden yalnızca birkaç yüz kilometre uzakta yaşayan bu iki mutasavvıfın yaşam biçimini karşılaştırmak ilham vericidir; birisi, ailesi ve müritleri için yönetimin bütün bağışlarını geri çeviren ve dünyevi gereksinimlere önem vermeyen katı zahit Ferîd'dir, diğeri ise ailesinin gereksinimlerini karşılayan ve evinde zahîresi eksik olmayan varlıklı toprak sahibi Bahâeddîn'dir. Serveti, diğer süfilere suçlamaları

nın hedefi olması için yeterliydi; ancak oğulları, ilk Çiştî velilerin oğullarından farklı olarak, onun yolundan gitmişlerdir; Sühreverdî'deki ardıllık [tevârûs] genellikle soya bağlı hale gelmiştir. Yoksul Çiştî hânkâhlarındaki [davetsiz misafirler için] kurulu sofralara karşı çıkan Bahâeddîn daha resmiydi ve yemeğe davetli misafirlerin geliş saatlerini belirlemişti. Tıpkı Ebü Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin, halife Nâsır'a hizmet etmesi gibi o da yönetici sınıflardan kişilerle kaynaşmaktan çekinmemiştir.⁹ Dünyaya ve onun en tehlikeli temsilcisi siyasi iktidara yönelik bu zıt tutum, yüzyıllar boyunca sürmüştür. Onaltıncı yüzyılın Mısırlı mutasavvıfı Şarânî'nin, tasavvuf ehliyle hükümet ilişkileri konusundaki kuramlarını, her iki gelenekten gelen Hintli velilerin sözleriyle karşılaştırmak ilginçtir.

Bahâeddîn Zekerîya, ünlü bir aşk şairi maiyetinde yaklaşık yirmibeş yıl yaşamış olmasaydı, bu kadar iyi tanınmayabilirdi. Bu şair, Fahrüddîn İrâkî'dir (ölm. 1289).¹⁰ Bir gence aşık olup onun ve Hindistan'a giden bir grup dervişin peşine düşmüştür. Multan'da Bahâeddîn'e intisap etmiş ve ona bazı etkileyici kasideler yazmıştır. Rivayete göre,

Veli onu bir hücreye koymuş. İrâkî on gün boyunca kimseyle görüşmeden orada kalmış. Onbirinci gün, duygularına yenik düşmüş, hüngür hüngür ağlayıp şöyle terennüm etmiş:

Evvela kadehi ağzına kadar doldurdukları şarap
sâkînin nergis i şehlâsından [baygın bakış] ödünç alınmıştı.

Misafirhanede kalanlar koşup olanları veliye anlatmışlar. İmdi bu tarikat, Şihâbeddîn Sühreverdî'nin koyduğu kuralı izliyordu ki, onun da gözde öğrencisi Bahâeddîn'di; Şihâbüddîn Sühreverdî'nin kuralı, zahidin yalnızca Kur'an okunakla ve hadis tefsir etmekle meşgul olmasıydı. Bu nedenle ihvan, İrâkî'nin davranışını onaylamıyor ve veliye şikayet ediyordu. Ne var ki o, bunun kendisine değil, onlara yasak olduğu karşılığını veriyordu.

Birkaç gün sonra, çarşıdan geçen İbnâdeddîn, bu şiirin müzik eşliğinde söylendiğini duymuş. Meyhanelere uğramış orada da aynı şeye tanık olmuş. Dönünce işittiği kadarıyla şiiri veliye aktarmış:

İrâkî'nin ününe niçin hâlel getirmek isterler,

⁹ Aziz Ahmad, "The Sufi and the Sultan in Pre Mughal Muslim India," *Der Islam* 38 (1963).

¹⁰ Fakhruddîn 'Irâqî, *Dîwân*, ed. Sa'îd Nafîsî (Tahran, 1338 sh./1959); 'Irâqî, *The Song of the Lovers (Ushshâqnâme)*, ed. ve çev. A. J. Arberry (Oxford, 1939).

kendileri böylelikle sırlarını ifşa ediyorlar da ondan!

“Şimdi işi bitti” demiş veli ve kalkıp İrâkî'nin hücresinin kapısına gitmiş.

“İrâkî,” diye seslenmiş, “sen dualarını meyhanelerde mi edersin? Çık dışarı!”

Şair, hücrelerinden dışarı çıkmış ve ağlayarak şeyhin ayaklarına kapanmış. Veli, İrâkî'nin başını yerden kaldırmış ve onu hücrelerine geri göndermeye gönlü el vermemiş, hırkasını çıkarıp ona giydirmiş.¹¹

Bahâeddîn, gerçek bir velinin nişanevi ferâsetiyle, İrâkî'nin büyüklüğünü ve gerçek aşkını teslim etmiştir. Bu İranlı şairin yazdığı duyarlı ve mist edici aşk şiirleri hâlâ Pakistanlı müzisyenlerce üstadın Multan'daki kabrinde terennüm edilir.

İrâkî'nin, gün ışığında birbirinden ayırt edilemeyen şarap ile kadeh üzerine yazılmış klasik bir Arap şiirine yaptığı nazire, sonraki süfilerce sık sık alıntılanmıştır:

Kadeh mi şunlar, şarapla ışıldayan
Yoksa güneş mi, bulutlar arasından parıldayan?
Öyle temiz ki şarap* ve öylesine ince ki kadeh,
Görünüşte ikisi de bir.
Camdır her şey, şarap yok olmuş,
Ya da cam yoktur da her şey şaraptır.¹²

Tasavvufî düşünce tarihi açısından, İrâkî'nin, İbn Arabî'nin kuramlarından ilham aldığı *Lemaât*'ı (*Parıltılar*) hayli önemlidir. Şiirle düzyazımın iç içe geçtiği geleneksel Acemî tarzında, genel olarak tasavvufî hayatın özel olarak ise kendi hayatının bazı sorunlarını ele almış, insan güzelliği aracılığıyla [ilahî] aşk meselesini açıklamıştır. İrâkî için aşk, dünyada var olan tek şeydir (7. *lem'a*); âşık, maşuk ve aşk birdir; artık ne vuslatın ne de hicranın bir işi vardır burada (2. *lem'a*). Maşukun yanağının nuru, gözün gördüğü ilk şeydir; O'nun sesi, kulağın işittiği ilk şeydir (18. *lem'a*); maşukun

¹¹ 'İrâkî, *Song of the Lovers*, no. 15; krş. N 602.

* Kuran'daki (76:21) “şarabu tahûr,” yani “tertemiz şarap” ifadesine bir gönderme olabileceği için ‘duru şarap’ diye değil ‘temiz şarap’ diye çevirmeyi uygun gördüm—çn.

¹² Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 cilt (1902; yeni baskı Cambridge, 1957), 3:130. [Alıntılanan şiirin bir bölümü *Lemaât*'ın Türkçe çevirisinde şöyle geçiyor: “Şarabın safiyetiyle kadehin latif rengi birbirine o kadar karıştı ki, görünüşte sanki bu hep kadehtir, şarap değildir, yahut hep şaraptır, ortada kadeh yoktur dersin.” Bu beytin, Sahip bin Abbadü'l Vezir'in yazdığı Arapça rubainin çevirisi olduğu şeklinde bir de not var. Bkz. Fabrüddin İrâkî, *Lemaât (Parıltılar)*, çev. Saffet Yetkin, s. 16, M.E.B., 1993 çn.]

istediği hicran, âşğın arzuladığı vuslattan bin kez daha iyi ve güzeldir (22. lem'a) Böylece İrâkî, 'aşk, âşık kovulsa bile dostun kapısından ayrılmanıaktır' şeklindeki eski tanımın ötesine geçer.

İrâkî, Allah'ı ebediyen güzel bir maşuk olarak her yerde görür ve maşukun yaptığı ve buyurduğu her şeye âşıktır. Niçin kendisi bir şey istesindir ki? Kalp ve aşk birdir; aşk bazen çiçek gibi kalpte yetişir; bütün dünya, aşkın ebedi şarkısının yan-kısından başka bir şey değildir. Âşık sır tutsa da, maşuk aşkın sırrını açığa vurur. Peki Hallac gibi bir âşık, ilahi aşkın sırrını ifşa ettiği için niye cezalandırılmıştır o za man?

Bahâeddîn Zekeriya'nın ölümünden kısa bir süre sonra, İrâkî Konya'ya gitmek üzere Multan'dan ayrıldı; orada Sadrüddîn Konevî ve belki de Celâleddîn Rûmî ile tanışmıştır. İrâkî Şam'da, düşüncelerini şiirselleştirdiği İbn Arabî'nin mezarına yakın bir yere gömülmüştür. İrâkî'nin daha sonraki İran ve Hint-İran şiiri üzerindeki etkisi görmeliktir; *Lemaât* sık sık şerh edilmiş ve Câmî onun düşüncelerini herkesin anlayabileceği şekle sokmuştur.

Sühreverdiyenin Hindistan'daki tarihinde, İrâkî'nin deneyiminin yoğunluğuna ve ııldayan aşkın görkemine nadiren rastlanır. Zekeriya'nın müritlerinden biri olan Buharalı Seyyid Celâleddîn Sürhpüş ("Kırmızı Giyen" ölm. 1292) Multan'ın kuzeydoğusundaki Uç'a yerleşmiştir ve uzun bir dindar mutasavvıf ve ilahiyatçı silsilesinin atası olmuştur. Uç, bir süre, hemen hemen bütün dini alanlarda üretken bir yazar olan "dünya halkının hizmetine koştuğu" faal ve dindar Celâleddîn Mahdûm-ı Cihâniyân (ölm. 1383) sayesinde daha çok Sühreverdiyenin merkezi olmuştur. Kâdiriye'nin ilk misyonerleri [dâîler], onbeşinci yüzyıl sonlarında Uç'a yerleşmişlerdi; tarikat buradan altkıtaya yayıldı ve kısa sürede sağlam dayanaklar edinip Endonezya ve Malezya'ya sıçradı.¹³

Tasavvufi hayatın başka bir yönü de, Muînüddîn Çiştî ile Bahâeddîn Zekeriya'nın ilahi aşkı ve vuslatı vaaz ettikleri sıralarda gelişti: Bunun temsilcisi Lâl Şahbâz (Al Doğan) Kalender'dir. Sistan'daki Mervend şehrinde doğmuş, onüçüncü yüzyılın ortalarında Sind'de yaşamış, Aşağı İndüs'ün batı yakasında eski Şiva tapınağının bulunduğu bir yer olan Sehvanlı bir veliydi. Lâl Şahbaz, Farsça şiirlerinin bazılarında

¹³ Kâdiriye'nin yayılmasının tipik bir örneği, Syed Muhammad Naquib al-Attas'ın *The Mysticism of Hanza al-Fanşûri*'sinde vardır (Kuala Lumpur, 1970). Bu mutasavvıf, tarikatını Malezya'da yaymıştır.

anlaşılacağı gibi Hallac'ın manevi soyundan geldiğini düşünen cezbeli bir mutasavvıftı. Mübarek makamının çevresinde siyahlar giymiş birtakım bî-şer, 'şeriat dışı' sūfiler (*meleng*) toplanırdı. Sehvan'la bağlantılı bu tasavvufi akım, tasavvufu genellikle pek de çekici olmayan yönleriyle sergiler. Şevval ayının 18'i ilâ 20'si arasında kutlanan Sehvan 'panayırı' bir hayli şeriata aykırı olaylarıyla ün salmıştır.¹⁴ Esas tür benin yakınındaki bir *lingam*,^{*} âyinlerden bazılarının Şivacı arka planını kanıtlar niteliktedir.

Sonraki yüzyıllarda tarikatlar Hindistan'da iyice geliştirdi ve birtakım kolları ortaya çıktı; bunlardan onaltıncı yüzyılda kurulan Şettâriye özel olarak anılmaya değerdir. Hindistan ve Endonezya'yla sınırlı olan bu tarikatın baştemsalcisi Muhammed Gavs Gvaliori'ydi (ölm. 1562); Ekber, onun için görkemli bir türbe yaptırmıştır. Muhammed Gavs, tasavvufun âdap ve âdetlerinden bahseden ve aynı zamanda *esma i hüsnâ*'nın tefekkürü ile astrolojik fikirleri birleştiren *Cevahir'ül Hamse* (Beş Mücevher) adlı ilginç bir kitabın yazarıdır da. Bu kitabın hem özgün Farsçası, hem de yaygın bir şekilde okunan Arapça çevirisi özel olarak incelenmeyi hak eder.¹⁵ Şettâriyenin başka bir üyesi olan Muhammed Gavsî (ölm. 1633'ten sonra), Hint Müslümanları, özellikle de Guceratlı veliler hakkında 575 süfinin hal tercümesini içeren oylumlu bir kitap yazmıştır. Aradan zaman geçtikçe mutasavvıflar biyografik bilgiler toplamakla, ikinci, çoğu kez de üçüncü elden bilgileri derlemekle her zamankinden daha çok uğraşır oldular.

¹⁴ Peter Mayne, *Saints of Sind* (Londra, 1956), sözde velilerin âdetlerini canlı ve sık sık da iş neleyici bir şekilde anlatır; bununla birlikte onun bu fevkalade bir şekilde yazılmış kitabı, İndüs Vadisi'ndeki veliperestlik ve tasavvufi düşünceyle ilgili az bilinen gerçekleri yansıtır.

* *Lingam*: Kelime anlamı 'işaret'tir ve 'saban,' (bahçıvanlık aleti olarak) 'bel' ve 'fallus' keli meleriyle ortak bir kökene sahiptir. *Lingam* yani fallus, Hinduizmde Şiva'nın en önemli tapım nesnesidir. Bir sütun şeklinde olan *lingam*'ın kaide kısmı dört yüzeyle, orta kısmı sekiz yüzeyle ve üst kısmı ise silindirikdir. Bu bölümler Brahma, Vişnu ve Rudra'ya olduğu kadar Yer, Orta Dünya ve Göğe de karşılık gelir. Bütün olarak ise *lingam*, İlk Neden olarak yaratıcı tanrı Şiva'nın bir simgesidir çn.

¹⁵ Bkz. Marshall, *Mughals in India*, no. 1169 ve Zubaid Ahmad, *The Contribution of Indo Pakistan*, s. 94 vd. Hakkında yazılmış serhlerin sayısından anlaşılacağı gibi Muhammed Gavs'ın kitabı çok popülerdir. Serh yazarlarının bazılarıyla Güney Arabistan'daki tasavvuf ve Hint mutasavvıflarıyla (özellikle de Nakşbendîlerle) Yemenli ve Hadramutlu âlimler ve veliler arasındaki ilişkiler için, şu az bilinen, ancak çok yararlı incelenmeye bakınız: Ferdinand Wüstenfeld, "Die Çufiten in Süd-Arabien im XI. (XVII) Jahrhundert," *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologische historische Klasse* 30, no. 1 (1883).

İlk Hintli sūfîler daha önce şaşırtıcı bir edebi faaliyet göstermişlerdi. Her ne kadar tasavvuf ehli sık sık zihinsel bilgi ve yazıya karşı hoşnutsuzluklarını ifade etmişse de, pek çoğu bilgilerini kitap ve risalelerle aktarmaya oldukça hevesliydi. Hindistan'da *melfūzât* denilen ve ruhani öğretmenlerin sözlerinin derlemesi olan özel bir edebiyat türü çok popüler olmuştur. Bu, bir Hint buluşu değildi; tasavvufun klasik rehber kitapları, eski üstatların özdeyişlerinin önemli bir kısmını ve sözlerinden yapılmış alıntuları içerir. Ne var ki Hint sūfîleri, mürşitlerinin sözlerini gün be gün dikkatle toplamışlardır ve Halik Ahmed Nizami'nin doğru olarak ifade ettiği gibi, bu 'günlükler,' saray çevresi dışındaki hayata ilişkin bilgilerimizin değerli bir kaynağını oluşturur. Bunlar, resni tarih yazımının kaçınılmaz düzeltici öğeleridir; onlar bizlere resni tarih yazıcılarının bilerek ya da bilmeyerek göz ardı ettikleri toplumsal ve kültürel sorunlara yönelik ilginç bakış açıları sağlarlar.

Bu türün ilk örneği, şair Emir Hasan Siczî Dihlevî'nin 1307-1322 yılları arasında derlediği ve mürşidi Nizâmeddîn Evliya ile sohbetlerini içeren *Fevâidü'l Fuâd*'dir. Ancak bir yıl geçtikten sonra şeyhine niyetinden söz edebilmiştir. Bunun üzerine Nizâmeddîn, elyazmasındaki eksiklikleri tamamlamakta kendisine yardım etmiştir. Ondördüncü yüzyıl mutasavvıflarının çoğunun -ister Cirağ-ı Dehli (*Hayrû'l-Mecâlis*) gibi Delhi'de, ister Hamîdeddîn Nagürî'nin, atasının sözlerini (*Sürûrû's-Südûr*) derleyen torunu gibi Hindistan'ın daha iç bölgelerinde yaşamış olsunlar - sözleri kaydedilmiştir. Daha sonraki dönemlerde, sofuca niyetlerle *melfūzât* derlemeleri uydurulmuştur.¹⁶

Kimi mutasavvıflar da tarikatlarının tarihini yazmaya koyulmuşlardır. Nizâmeddîn'in müridi ve Hasan Dihlevî'nin dostu Mîr Hurd, kendisi ve daha birçok Delhili ileri gelen münevver gibi Muhammed Tuğluk tarafından 1327'de Delhi'den Dekken'e sürülmüş, efendisinin mübarek makamını terk ettiklerinden dolayı suçluluk duymuş ve bu saygısızlığın kefareti için ödeme üzere *Siyerü'l Evliya* adında bir kitapta Çiştî tarikatının tarihini yazmaya girişmiştir. Bu kitap Çiştî silsilesinin ve ortaçağ Çiştî hânkâh hayatının bugün bile en güvenilir anlatımıdır.

Başka bir edebi uğraş da, kısmen özel kısmen herkesin okuması için mektuplar yazmaktır. Onüçüncü yüzyıldan itibaren yazılan Hintli sūfîlerden yapılan mektup derlemeleri, dönem ve akın hakkındaki bilgilerimizin çok önemli kaynaklarıdır ve

¹⁶ Bütün bu sorunlar için bkz. Khaliq Agmad Nizami, "Malfūzât ki târikhi ahammiyat," *Arshi Presentation Volume* içinde, ed. Malik Ram (Delhi, 1961)

Ahmed Sirhindî vakasında da olduğu gibi siyasette bile dikkate değer bir rol oynamıştır. Tasavvufî düşünce şiirin bütün alanlarına nüfuz etmiştir ve aslında şaray şairi diye nitelenen şairler bile tasavvufî dışavurumun doruklarına ulaşabilmişlerdir. Iskender Ludî'nin şaray şairi Cemâlî Kanbüh (ölm. 1535) –Peygamber hakkında yazdığı ünlü dizelerini daha önce alıntılarımız (s. 213)– bunun bir örneğidir.

Öndördüncü yüzyıldan itibaren klasik dönemi mutasavvıflarının eserleri devamlı okunup şerh ediliyordu. Her ne kadar ilgi önceleri ılımlı tasavvufun temsilcileri üzerine yoğunlaşmışsa da, çok geçmeden İbn Arabî'nin teozofisi ve müritleri Hindistan' da popüler olmuştur. *Füsüsü'l-Hikem* hakkında yazılmış şerhlerin ve Şeyhü'l-Ekber' in kuramlarını açıklamak üzere kaleme alınmış kitapların sayısı çok fazladır. Onbeşinci yüzyılın sonlarından itibaren İbn Arabî'nin fikirleri her yerde etkili olmuştur. Bu fikirlerin şiirsel olarak işlendiği Irakî'nin ve Câmî'nin şiirleri, onları daha da popüler kılmıştır; çünkü kuramsal tasavvufî eserleri okumayan pek çok kişi, kesinlikle bu güzel şiirlerden hoşlanmıştır. Önde gelen bir velî ve verimli bir yazar olan Abdülkuddüs Gangühî (ölm. 1538), vahdet-i vücud kuramlarının az da olsa etkisi altındaki mutasavvıfların seçkin bir örneğidir. Ne var ki etkili ruhani öğretmenlerin çoğunun yaptığı gibi Abdülkuddüs'un, İslam şeriatine sıkı sıkıya uyduğunu vurgulamak gerek.¹⁷

Kimi tasavvuf ehli, "Varlığın Birliği" [vahdet-i vücud] kuramının etkisi altında, tasavvufî düşünce ile Hint felsefesinin Vedanta öğretisi arasındaki benzerlik noktalarını görerek İslam ve Hindu düşünceleri arasında bir yakınlaşma sağlamaya çalışmıştır; ehli sünnet tarafından derin bir kuşkuyla karşılanan bir akımdı bu.

İslam ve Hindu gizemciliklerinin karşılıklı etkileşimlerinin boyutu ve olasılığı sorunu, Doğulu ve Batılı bilginlerce sık sık tartışılmıştır. Ashında Hindistan büyüsel uygulamaların ülkesi olarak tanınmıştı; Hallac'î suçlayanlara göre, o bile Hindistan'a "büyü öğrenmeye" gitmişti. Bu durumda, Hindistan'daki velayetnamelerde süfi velîlerle yogiler arasında büyü yarışmalarından veya süfîlerin gizemli bir şekilde Hintli yogilerin dinlerini değiştirmesinden bahsedilmesi olağanüstü bir şey değildir.¹⁸ Velî-

¹⁷ İ'jâzül Hâqq Quddûsî, *'Abdul Quddûs Gangûhî* (Karaçi, 1961). Abdülkuddüs'un, içine Hint şiirinin eklenmiş olduğu ve Hindu düşüncesinden etkilenmiş gibi görünen *Rüşdname'si*, hâlâ dikkatli bir incelemeye konu olacak değerdedir. Khaja Khan, *Studies in Tasavvuf* (Madras, 1923), bu eserde "Sufi Orders in the Deccan," başlıklı oldukça yararlı bir ek bölümü vardır.

¹⁸ Simon Digby, "Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography," teksir, Doğu ve Afrika

ler ve mütekellimin, yogilerin deneyimlerinin ne ölçüde gerçek olduğu sorununu veya bunların şeytani veya en azından büyüsel bir temeli olup olmadığını ele almışlardır. Genellikle yogilerin gösterdikleri belirli kerametlerin olabirliğini kabul ediyorlardı; ancak gerçek kerametler göstermek için İslamın yolunda gitmenin önemine inanıyorlardı. Gıvüdrâz'ın dediğı gibi şeriat ilahi sırdır; onsekizinci yüzyıl gibi geç bir tarihte bu görüş, en zorlu züht uygulamalarının ve bir yoginin gösterdiği kerametlerin, müminin bir Müslümanda tecelli eden ilahi lüfun en küçük işaretiyle bile tam olarak kıyaslanamayacağı şeklinde açıklanmıştır.

Başka bir sorun da, Hintli velilerin züht uygulamalarını ne ölçüde yoga uygulamalarının etkisi altında geliştirdikleriydi. Hamîdeddin Nagüri ve başkaları gibi kimi Hintli süfilerin sıkı vejetaryenliklerinin, Hindu çilecilerle ilişkilerine yorulabileceğı iddia edilmiştir. Ancak Attâr'ın Râbiatü'l-Adeviye hakkında anlattığı bir hikâye (T 1:64 [115]) bunu açıklığa kavuşturur; kadın veli, hayvansal ürünlerden tümüyle uzak durarak hayvanların artık kendisinden kaçınmalarını başarmıştır.* Benzer menkıbeler Kuzey Afrikalı veliler hakkında da anlatılır ve çok eskiden beri bazı zahitler böcekleri bile öldürmekten kaçınmışlardır; böyle bir eğilim Magrip'te de vardır ki, burada Hindu veya Cain etkisinin olma olasılığı yoktur.¹⁹

İlk süfilerin zikir sırasında önerdikleri nefes denetiminin ne ölçüde Hint âdetlerinin etkisi altında geliştiğı tam olarak kestirilemez. Bu, 'ters çile' [çille-i ma'hüse] uygulaması gibi tasavvuf Hindistan'a yayılmadan önce doğu İranlı süfiler arasında mevcuttu. Ne var ki daha sonraki dönemden itibaren Hindu komşularının züht uy

Incelemeleri Okulu (Londra, 1970).

* Attâr'ın hikâyesinden aslında alıntılanan bölümde iki ayrı hikâye söz konusudur. Rabia'nın vejetaryen olduğu tartışmaya açıktır. Hikâyeye göre Rabia'nın hizmetçisi bir gün işkembe çorbası yapar. Çorbaya soğan koymak gerekmektedir, ama evde soğan yoktur; bunun üzerine hizmetçi komşudan istemeyi düşünür; ama Rabia'nın hiç kimseden bir şey isteneme gibi bir ilkesi vardır; bu nedenle 'varsın soğansız olsun' der. Ancak daha sonra olağanüstü bir olay meydana gelir: Gökte bir kuş belirir ve onlara birkaç tane kabuğu söyülmüş soğan getirir. Rabia'nın çorbayı içmemesinin nedeni aslında bu mucizevi olayın Allah'ın bir mekri olduğunu düşünmesidir; yoksa bu olaydan, artık vejetaryen bir insan olması gerektiğı sonucunu çıkarmamıştır. Bu hikâyenin ardından ikinci bir hikâye anlatılır ki, Schimmel'in alıntısı buradandır; ancak bu iki hikâye arasında bir uyumsuzluk vardır. Çeşitli vahşi hayvanlar Rabia'nın çevresinde toplanmışlarken, Hasan ı Basri'yi görünce kaçırlar. Hasan ı Basri bunun nedeninin, o gün içtiğı işkembe çorbası olduğunu Rabia'dan öğrenecektir çn.

¹⁹ Émile Derinngem, *Le culte des saints dans l'İslam Maghreb* (Paris, 1954), s. 100.

gulamalarına yönelik derinleştirilmiş bir ilginin, Hint süfi hayatının kimi yönlerini renklendirmiş olabileceğini varsayabiliriz. Hint-Müslüman âlimlerince, yoga uygulamaları hakkındaki bazı kuramsal yapıtlar yazılmıştır ve bu alanda yazılan birkaç seçkin Sanskritçe yapıt Moğol döneminde Farsçaya çevrilmiştir.²⁰

Genellikle Müslüman velilerle Hindu azizler arasındaki sınırlar, onbeşinci yüzyılda Kebîr'inki gibi birleştirmeci [*syncretic*] hareketlere rağmen, Hindistan'ın büyük bir bölümünü kapsayan İslam egemenliğinin ilk beş yüzyılı boyunca iyice belirgin olarak kalmıştır. Bu durum, Moğolların Hindistan'a gelmesiyle olabildiğince değişmiştir. 1526'da Panipat Muharebesi ile Hindistan'ın kuzeybatısında kendi ailesinin egemenliğini kuran ve Timur hanedanından gelen Babür, Orta Asya'daki yurdunda süfilere saygı göstermeye alıştı. Türkçe olarak yazılmış renkli ve bilgilendirici anı-larında, Timur soyundan gelen prenslerle Orta Asya'nın şeyhleri arasındaki iliş-kilerden söz eden ilginç hikâyeler anlatır. Nakşbendiyenin, onbeşinci yüzyıl sonun-da ve sonrasında Orta Asya siyaseti üzerindeki etkisi daha sonra ele alınacaktır. Babür, Orta Asya'nın önde gelen Nakşbendî şeyhi Ubeydullah Ahrâr'ın (ölm. 1490) *Risâle-i Vâlidîye*'sini Türkçeye bizzat çevirmiştir ve şiirlerinin birinde kendine "der-vişlerin hizmetkârı" demiştir. Babür, Hindistan'a geldikten sonra ilgisini Çiştî tarika-tuna yöneltmiştir; bu tarikat sonraki onyıllarda, Moğol hanedanıyla yakın ilişkiler kuracaktır.

Babür'ün torunu Ekber (1556-1605) saltanatının yarını yüzyıllık döneminde, bil-diği tüm dinlerin en iyi unsurlarını içerecek bir dinsel seçmecilik [*eclecticism*] oluş-turmaya çalışmıştır. Öyle görünüyor ki fikirleri, bir dereceye kadar, onaltıncı yüzyıl-ın başında Mehdilîğini ilan eden Caunpurlu Muhammed'in binyılcı* hareketi Meh-diviye öğretisinin etkisi altında kalmıştır.²¹ Ekber'in en sadık iki dostu, saray şairi Feyzî ve tarih yazarı Ebû'l-Fazl, Mehdi hareketiyle ilgili bir mutasavvıfın oğulları-ydılar; bu nedenle bir etkinin varlığı tümüyle dışarıda bırakılamaz. Ekber'in zihninde, dünyanın her yerinde egemen olacak bir altın çağ ve huzurun geri geleceği fikri gibi tipik binyılcı düşünceler vardı ve Moğolların barış içindeki saltanatında "aslanla

²⁰ Aziz Ahmad, "Sufismus und Hindumystik," *Saeculum* 15, no. 1 (1964). Ayrıca bkz. Hellmut Ritter, "Al Birünî's übersetzung des Yoga Sutra des Patanjali," *Oriens* 9 (1956).

* Binyılcı (Grekçe *chilioi*, 'bin yıl'clan; millenializm): Hıristiyanlık ilahiyatında İsa'nın, Mehdi-ci inançlarda ise Mehdi'nin ahir zamanda bin yıl hükmedeceği inancı çn.

²¹ Bkz. A. S. Bazmee Ansari, "Sayyid Muhammad Jawnpuri and His Movement," *Islamic Studi-es* 2 (1963).

kuzunun koyun koyuna yatacağı" düşüncesi, onyedinci yüzyıl başlarının Moğol minyatürlerinde sık sık tasvir edilir.²² Ekber'in dinsel hoşgörüsünün, uygulamadaki sonuçları açısından, İslam şeriatıyla uyuşan hiçbir yönü yoktu ve ehli sünnet, İmparator tarafından icat olunan *din-i ilahiyeye* hayli kuşkuyla bakıyordu. Bedâü'nün vakayinamesi, yetenekleri sayesinde Ekber'in sarayının önde gelen çevirmenlerinden birisi olan ve "kâfirlerin kitaplarını", yani temelde saf Müslüman aklının tevhidi fikirleriyle çelişen Sanskrit destanlarını Farsçaya çevirmeye zorlanan ehli sünnet bir kelamcının katıksız nefretini yansıtır.

Ekber'in girişimleri, çok dinli büyük bir ülkenin karşı karşıya olduğu sorunlara tam olarak çözüm getiremezdi; tam tersine, nüfusun bütün kesimlerinde büyük bir direniş uyandırdı. Bu, kendi çağının şiirinde ve güzel sanatlarında yansır. Moğol sarayında ve Bengal dahil, Müslüman Hindistan'da yazılan Farsça şiirde, İran kökenli betimlemeler hâkimdir; hattâ 1570-1650 arasında önde gelen şairlerin pek çoğu İranlıydı. Şiirleri, anavatanın en iyi şiirleriyle aynı tasavvufi duyguyu yansıtır. Dünyevi aşkla ilahi aşk arasındaki sürekli kararsızlık ve gül ile bülbül simgeciliği sürdürülmüş; söz dağarı Hint kaynaklarından alınan alegorik hikâyelerle ve yeni keşfedilmiş Avrupa dünyasına yönelik anıştırmalarla zenginleştirilmiştir. Ancak şiirin genel gidişatı aşağı yukarı aynı kalmıştır: aşık ebedi hedefe uzanan dikenli yolda zorlu görevleri yerine getirmeyi ve seve seve hayatını bu uğurda ortaya koymayı göze almadıkça asla ulaşamayan bir sevgiliye duyulan sonsuz hasret. Klasik İran şiirinde sık sık görülen sıla hasreti ve hüznün, göz kamaştırıcı bir dış görünüm ardına gizlenmiş olarak Hindistan'da daha belirgindir; daha sonraki Moğol döneminde yeniden, büyük ve gerçekten dokunaklı bir tasavvuf şiiri üretilmiştir.

Ekber'in mirasçısı Selim –tahta çıkınca Cihangir adını alacaktır– bir Çiştî velinin evinde dünyaya gelmişti. Ekber, bu velinin hayır dualarına karşılık olarak, yeni başkenti Fatehpur Sikri'de görkemli bir süfi dergâhı yaptırmıştır. Cihangir büyüyünce, Muinüddin Çiştî'nin kenti Acmir'i beyaz mermerden güzel yapılarla donattı. Moğol-

²² Bkz. Richard Ettinghausen, "The Emperor's Choice," *Festschrift E. Panofsky* (New York, 1961); Emmy Wellecz, *Akbar's Religious Thought as Reflected in Moghul Painting* (Londra, 1952). Eski Ahit kehanelerinden miras alınan "kurtla kuzunun birlikte su içmesi," ilk İslami propagandasında hükümdarın kusursuz adaletinin simgesi olarak ortaya çıkar; bkz. Tilman Nagel, *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der risālat iſtītāh ad da'wā* (Bonni, 1972), s. 14. Büyüsüyle, insanlarla hayvanlar arasındaki farkın ortadan kalktığı mistik maşukta olduğu gibi Rûnî'nin betimlemelerini de biçimlendirir.

ların, eski yönetim karşıtı tutumlarına son derece yabancı oldukları Çiştîyenin yakın ilişikisi, Ekber ve halefleri hakkında anlatılan birçok hikâyeye yansımıştır.

Ekber'in başlattığı Hindu ve İslam düşüncesinin birleştirilmesini amaçlayan tasavvufi hareket, Moğol İmparatorluğu'nun mirasçısı olan büyük torunu Dârâ Şüküh'un (1615-59) zamanında doruk noktasına ulaşmıştır.²³ Bu becerikli veliaht, Şah Cihan ile Mümtaz Mahal'in ilk oğullarıydı; Mümtaz Mahal'in anıt mezarı Tac Mahal, hükümdarın, ondört oğlunun annesine duyduğu derin aşkı simgeler. Dârâ, çok genç yaşta tasavvufi düşünceyle ilgilenmeye başlamıştı. Onu cezbeden 'resni' Çiştî tarikatı değil, daha çok Lahor'da Miyan Mîr'in temsilcisi olduğu Kâdiriye idi; Mîr, tasavvufi eğilimleri olan kız kardeşi Bîbî Cemâl ile birlikte Sind'den gelmişti. Miyan Mîr'in müridi ve halifesi olan Molla Şah Bedahşi, veliahtı veliye takdim etmiştir. Dârâ kendisini faal olarak siyasete ve askeri işlere vermek yerine, edebi etkinliklere vermiştir; hüsnü hattaki üstünlüğü de cabasıdır. Rûzbihân Bakî'nin yapıtları da dahil olmak üzere tasavvuf klasiklerini okumuş olan Dârâ, ilk sûfiler hakkındaki biyografik incelemeleri derleyip onların sözlerini toplamada (*Hasenâtü'l-Ârifin*) büyük bir yetenek olduğunu göstermiştir. *Sefinetü'l-Evliya*, Miyan Mîr ve Lahor'daki Kâdiriye'nin geçişini güzel bir şekilde ele alır. Bir velayetname olan *Sefinetü'l-Evliya*'nın Hint sûfi çevrelerce takdir edilmesi, veliaht hayattayken Bicapur'da Caferü'l-Aydarüs tarafından Arapçaya çevrilmesinden bellidir. Dârâ'nın *Risâle-yi Haknümâ'sı*, İbn Arabî'nin *Fûsus*'unun, Ahmed Gazâlî'nin *Sevâih*'inin, İrâkî'nin *Lemâat*'inin, Câmî'nin *Levâih*'inin ve diğer kısa tasavvufi eserlerin tamamlayıcısı olarak tasarlanmıştır; ancak bu risalelerin çapında değildir; nitekim tasavvufi şiirleri, sözcüklerin kullanılmasında büyük maharet sergilese de, oldukça kurudur. Dârâ, mektuplarında ve kısa risalelerinde İslam ile Hinduizm arasında ortak bir payda bulmaya çalışmıştır; Bâbâ Lâl Dâs adındaki bir Hindu bilgisiyle olan tartışmaları, ortak bir tasavvufi dil sorununa yoğun ilgisini gösterir.

Dârâ'nın en büyük eseri Upanişadlar'ın Farsçaya çevirisidir; bu eseri bazı Hint bilginlerinin yardımıyla tamamlamıştır; ancak kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde

²³ Kalika Ranjan Qanungo, *Dara Shukoh* (Kalkûta, 1935); Bikraina Jit Hasrat, *Dara Shukoh: Life and Works* (Kalkûta, 1953). Dârâ Şüküh'un eserlerinin çoğu yayımlanmış ve çevrilmiştir; bkz. Louis Massignon ve Clemens Huart (ed.), "Les entretiens de Lahore," *Journal Asiatique* 209 (1926); ve Louis Massignon ve A. M. Kassim, "Un essai de bloc islamohindou au XVII siècle: l'humanisme mystique du Prince Dara," *Revue du monde musulman* 63 (1926).

onun kişiliğinin damgasını taşır.²⁴ Ona göre Upanişadlar, Kuran'da (Sure 56:78) "saklı bir kitap" diye bahsedilen kitaptı; bu nedenle bir Müslümanın tıpkı Tevrat, Mezmurlar [Zebür] ve İncil gibi bilmesi gereken kutsal kitaplarından biridir. Dârâ Şüküh'un *Sırr ı Ekber (Büyük Sır)* ismini taşıyan çevirisini Avrupa'ya, Fransız bilgin Anquetil Duperron tanıtmıştır; Latince çevirisini 1801'de *Oupneck'at, id est secretum tegendum* adıyla yayımlamıştır. Ne Dârâ Şüküh ne de çevirmeni, Hindu gizemciliği hakkında yazılan bu ilk büyük kitabın Avrupa düşüncesini ne ölçüde etkileyeceğini kestiremezdi. Alınan idealist filozofları, onun içeriğinden etkilenmiş ve sonsuz bilgeliliğini ulvi bir dille övmüşlerdir. Upanişadlar ondokuzuncu yüzyıl boyunca, birçok Alman ve Alınan etkisi altındaki düşünürün en kutsal başvuru kitaplarından biri olmuştur. Gizemci bakış açısı büyük ölçüde, Batı'da gerçeklerle pek ilgisi olmayan bir Hint imgesinin biçimlenmesine katkıda bulunmuştur.

Dârâ Şüküh, ehli sünneti küçümsemiştir. Daha önce birçok Acem şairiyle aynı tonda, "Cennet, mrollaların olmadığı bir yerdir" diye yazabilmiştir. Dolaysız deneyimin, körü körüne taklitle karşıtlığını katıksız bir tasavvufi ruhla vurgulamıştır. "Arif, başka hayvanların avından artakalanlarla yaşayan tilki gibi değil, yalnızca kendi öldürdüğünü yiyen aslan gibidir." Eserinin bütününe *Heme üst*, "Her şey O'dur" duygusu nüfuz etmiştir. Dârâ, tevhidi fikirlerini uygulamış ve bâ-şer [orthodox] İslamın çerçevesine uymayan birtakım şair ve yazarlarla çevrenmişti. Bunların arasında tuhaf bir şahsiyet olan Sermed adında son derece münevver bir İranlı Yahudi de vardır.²⁵ Hıristiyan ve İslam ilahiyatını inceledikten sonra Müslüman olmuştur; daha sonra bir tüccar olarak Hindistan'a gelmiş, Thatta'da bir Hindu oğlan gönlüne düşmüş, derviş olmuş, nihayetinde Dârâ'nın muhitine girmiştir. Kendini şu dizelerle savunarak çırılçıplak dolaştığı söylenir:

Kusuru olanı elbiseyle örten O
Kusursuza çıplaklık giysisini veren gene O.

Sermed, İranlı seçkin rubai üstatlarından birisidir. Tasavvufi rubailerinin çoğu, son

²⁴ Dârâ Shiköh, *Sırr ı akbar*, ed. Tara Çand ve M. Jalâlî Nâ'inî (Tahran, 1961). Bkz. Erhard Göbel Gross, "'Sırr ı akbar,' Die Upanishad Übersetzung Dârâ Shiköhs" (doktora tezi, Marburg Üniversitesi, 1962).

²⁵ Bashir Ahmad Hashmi, "Sarmad" *Islamic Culture*, 1933-1934, rubailerinin iyi bir çevirisidir. Ayrıca bkz. Walter J. Fischel, "Jews and Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India," *Islamic Culture*, 1951.

derece özlü ve güçlüdür; ulvi bir âşığın derin hüznünü yansıtır. İran şiirinin geleneksel birçok teması, dizelerinde en güçlü ifadeleriyle mevcuttur. Hayatının nihai amacı olarak idanı edilmeyi istemesiyle Hallac geleneğini izlemiştir:

Sevgili elde yalın kılıç yaklaştı:
Hangi kılığa girersen gir, tanırım Seni!

Bu fikir, en azından Aynü'l Kuzât Hemedânî'ye kadar uzanır. Sermed de Dârâ'nın ölümünün ardından fazla zaman geçmeden idanı edilmiştir (1661).

Veliâttın çevresindeki kişilerden biri de, özel kâtibi Brahman'dı (ölm. 1661); kendisi güzel bir Farsçayla betimlemelere dayalı şiirler ve nesirler yazan bir Hindu idi. Fânî Keşmîrî ise sıradan Farsça şiirler yazan bir kişiydi ve karşılaştırmalı bir din kitabı olan *Debistân i Mezâhib* [*Mezhepler Okulu*] muhtemelen yanlışlıkla ona atfedilir. (Moğolların yazlık dinlenme yeri olan Keşmir, 1371'de Kübrevî şeyh Seyyid Ali Hemedânî'nin yediyüz müridiyle gelip yerleşmesinden sonra tasavvufi şiirin merkezi olmuştu.)²⁶

Dârâ'nın tutumunu, ehli sünnet tarafından kuşkuyla karşılanmıştı ve tahtta gözü olan genç kardeşi Âlemgir Evrengzîb, Şah Cihan'ın hastalığından yararlanarak baba sını hapsedip ağabeyine zulmetti. Dârâ, birbirini izleyen savaşların ardından sonunda bir ihanete uğrayarak Evrengzîb'in eline geçti; Evrengzîb 1659'da onu idanı ettirdi; kendisi de Moğol İmparatorluğu'nun son büyük hükümdarı oldu (1659-1707). Dârâ ile Evrengzîb'in büyük ablaları Cihânârâ'nın da seçkin bir mutasavvif ve tasavvufi konularda eser veren ünlü bir yazar olduğundan söz etmek gerek. Şeyhi Molla Şah, onun halefi olmasını münasip görmüşse de bu gerçekleşmemiştir.

Moğol Hindistan'ındaki Kâdiriye tarikatının bir başka mensubundan, Hint İslamında Sünniliğin kurucusu, büyük hadisçi, Abdülhak Muhaddis Dihlevî'den de (ölm. 1642) söz etmek gerekir. Hadis ve Kuran tefsirine, velayetnamelere ve İslam tarihine hasredilmiş pek çok önemli esere ek olarak, tasavvufi risalelerle de tanınır. Bir Kâdiri olarak, tarikatına adını veren kişinin ünlü sözlerini şerh ve tefsir etmiştir. Ünlü bir mektubunda, çağının önde gelen mutasavvıflarından birinin kimi iddialarını onaylamadığını ifade etmiştir. Söz konusu mutasavvif, adı, "Sünniliğin ihyası" ya

²⁶ Bkz. Muhammed Aşlah, *Tadhkirâ-yi shu'arâ-yi Kashmîr*, ed. Seyyid Hüsameddin Raşlı, 5 cilt (Karacı, 1967-68); Girdhari L. Tikku, *Persian Poetry in Kashmîr, 1339-1845; An Introduction* (Berkeley, 1971).

da "Nakşbendî tepkiler" ile yakından ilişkili Ahmed Sirhindî'ydi.

"NAKŞBENDÎ TEPKİLER"

Ekber'in birleştiriciliğine ve coşkusal tasavvufun temsilcilerine karşı mücadelenin yine bir tasavvufi tarikattan, Nakşbendiyeden gelmesi İslam ülkelerinde, özelikle de Hint-Pakistan altkıtasında sık rastlanan bir durumdur.²⁷ "Nakşbendiler, ker vanı gizli yollardan geçirerek mübarek yere ulaştıran acayip kervancılardır" (N 413). Bu tarikatın ikinci döneminin seçkin müritlerinden Câmî böyle demişti. Nakşbendiyeye birçok yönüyle, merkezi konumdaki İslam ülkelerinde yer alan ortaçağ dergâhlarının çoğundan farklıdır. Tarikata adını veren Bahâeddîn Nakşbend, silsilesi Yusuf Hemedânî'ye (ölm. 1140) kadar uzanan, Orta Asya geleneğine bağlı birisiydi. "Zamanının imamı, ruhun sırlarını bilen, iş bilir" bir kişiydi (MT 219 [2:105]).

Hemedânî'nin silsilesi, Harakânî'ye ve Bâyezîd Bistâmî'ye uzanır; bu iki veli, söz konusu tarikatta büyük saygı görmüştür. Rivayete göre, Abdülkâdir Geylânî'yi halka vaaz vermeye teşvik eden Hemedânî'dir. İki büyük gelenek ondan çıkmıştır; bunlardan biri, Anadolu'da Bektaşiliği etkileyen Orta Asya'daki Yeseviyedir. Hemedânî'nin Ahmed Yesevi dışındaki en başarılı halifesi Abdülhâlik Gücdüvânî'dir (ölm. 1220); şeyhinin öğretilerini daha çok Maverâünnehir'de yaymıştır. Tuttuğu yola Tarikat-ı Hâcegân (Hocaların Yolu) denmiştir. Daha sonraları Nakşbendîyenin üzerine kuru lacak olan sekiz ilkeyi onun koyduğu söylenir:

- 1) *hüş der dem*, aklı nefesinde olmak;
- 2) *nazar ber kadem*, [lüzumsuz bakışlardan sakınarak] önüne bakmak;
- 3) *şef der vatan*, manevi yolculuk;
- 4) *halvet der encümen*, halk içinde halktan ayrı olmak
- 5) *yâd kerd*, zikir
- 6) *bâz keşt*, düşüncelerini dizginlemek;
- 7) *niğâh daşt*, kalbi havâurdan [düşünceler] korumak;
- 8) *yâd dâşt*, düşüncelerini Allah üzerinde toplamak [ınurâkabel].

²⁷ Madeleine Habib, "Some Notes on the Naqshbandi Order," *Moslem World* 59 (1969); Marijan Molé, "Autour du Daré Mansour: L'apprentissage mystique de Bahâ' al Dîn Naqshband," *Revue des études islamiques* 27 (1959).

Her ne kadar Bahâeddîn Nakşbend (ölm. 1390) tarikata kurallara uygun olarak girdiyse de, kendisine doğrudan doğruya Gücdüvânî'den ruhani bir halifelik nasip olmuş ve kısa bir süre sonra Hâcegân grupların etkin lideri haline gelmiştir. Asıl etkinlikleri ilkin Buhara'yla bağlantılıydı; Buhara'nın koruyucu velisi olmuştur. Bugün bile Afganistan'da kimi yabani sedefotu [üzerlik] satıcıları, mallarını satarken Şah Nakşbend'e dua ederek kem göze karşı ateşte yakılmasını öğütlerler.²⁸ Şah Nakşbend'in tarikatı, loncalarla ve tüccarlarla ilişkiler kurmuş, serveti de ruhani etkisine koşut olarak artmıştır; öyle ki Şah Nakşbend, dostları ve müritleri Timurluların sarayını denetimleri altına almışlar ve oradaki dinsel uygulamaları dikkatle izlenmişlerdir. Heimen hemen aynı sıralarda tarikat iyice siyasallaşmıştır.

Daha onikinci yüzyılda Kaşgar hükümdarının, Gücdüvânî'nin müridi olduğu doğru olabilir. Nakşbendîler, Timurlu hükümdarlar arasındaki bitmek bilmeyen iç çekişmelerde etkin rol oynamışlardı. Ancak Hâce Ahrâr (1404-90) tarikatın liderliğini üstlenip de Orta Asya neredeyse bütünüyle Nakşbendîyenin egemenliğine girinceye kadar durum böyle değildi. ●nun Timurlu prens Ebü Said'le ve Şeybani Özbeklerle olan ilişkilerinin, onbeşinci yüzyılın ortalarında Orta Asya siyasetinin gelişimini üzerindeki etkisi kesindir. Ebü Said, Herat'a yerleştiğinde, kuzeye ve doğuya doğru uzanan bölgelerin büyük bir bölümünü, Moğolların ülkesinde bile müritleri olan Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın etkisi altındaydı; Babür'ün dayısı Yunus Han Moğul da bu tarikata mensuptu. Şeyhlerine *işân*, 'onlar' deniliyordu; bugün de böyledir bu. Hâce'nin inancına göre "dünyaya hizmet etmek için siyasi iktidarı kullanmak"²⁹ ve şeriatın hayatın her tarafına uygulanabilmesi için hükümdarları denetlemek gerekliydi.

Nakşbendîye, özellikle musiki ve semâ gibi sanatsal icralardan kaçınan ağırbaşlı bir tarikattır. Bununla birlikte, Herat sarayının önde gelen sanatçıları bu tarikata mensuptu; bunların arasında, gazelleri genel olarak Nakşbendîye ile yakın ilişkisini pek belli etmezse de şiirlerinden birini (*Tuhfetü'l-Ahrâr*, [*Hürlerin Armağanı*])³⁰ Ubeydullah Ahrâr'a adanmış olan Câmî de (ölm. 1492) vardı. Ne var ki velayetname tü

²⁸ Pierre Centlivres, *Un bazar de l'Asie Centrale: Tashqurgan* (Wiesbaden, 1972), s. 174.

²⁹ Joseph Fletcher, *The Old and New Teaching in Chinese Islam* (yayına hazırlanıyor).

³⁰ F. Hadland Davis, *The Persian Mystics: Jani* (y. 1908; tekrar basımı, Lahor, t.y.); Jiří Bečka, "Publications to Celebrate the 550th Anniversary of the Birth of 'Abdur Raḥmān Jānī," *Archiv Orientalní* 34 (1966). Câmî'nin yapıtları için Kaynakça'ya bakınız.

ründeki eseri *Nefahâtü'l-Üns*, klasik tasavvuf düşüncesinin bir özeti olduğu kadar Nakşbendiyenin onbeşinci yüzyıldaki durumunu hakkında da önemli bir değerlendirmedir. Hâce Ahrâr'ın etkinlikleri hakkındaki bilgilerimizin temel kaynağı, Herat sarayının kalemi en güçlü nesir yazarlarından birinin oğlu olan Ali b. Hüseyin Vaiz Kaşifi'nin *Reşahâtü Aynü'l-Hayât (Hayat Pınarından Damlalar)* isimli eseridir. Câmî'nin dostu, meslektaşı, vezir, şair, sanatçıların koruyucusu Mîr Ali Şîr Nevâî de (ölm. 1501) Nakşbendiye tarikatına girmişti. Kendisi Çağatay edebiyatının en büyük temsilcisidir ve bu edebiyatı sarayda desteklemiştir. Bu nedenle, İran ve Türk edebiyatlarını derinden etkileyen ve Nevâî gibi siyasi hayata etkin olarak katılan iki seçkin şair, tarikatın ilk üyeleri arasında yer almıştır.³¹ İki yüzyıldan daha uzun bir süre sonra "sanat karşıtı" Nakşbendiye mensupları Hint altkıtasında benzer bir rol oynamışlardır.

Nakşbendî eğitiminin temeli, diğer tarikatlarda musiki eşliğinde yapılan ve kitleleri cezbeden sesli zikrin karşıtı olan sessiz zikirdir. İkinci dikkate değer özellik, mürit ile mürşit arasında son derece yüksek bir ruhani düzeyde gerçekleşen samimi söyleşi, yani *sohbet*'tir³² (krş. n 387 [530]). Mürit ile mürşit arasındaki yakın ilişki, iki tarafın birbirlerine yönelmesi demek olan ve ruhani vahdet deneyimine, imanın sağlamlaşmasına ve daha pek çok olaya yol açan 'teveccül' içinde ortaya çıkar (krş. n 403 [554]).

Nakşbendiyenin, diğer tarikatların sona erdiği noktada manevi yolculuğuna başladığı söylenelemiştir; 'sonun başlangıca dahil olması' her ne kadar ilk tasavvuf eğitimine kadar uzanan bir fikirse de, Nakşbendiye öğretisinin önemli bir bölümünü oluşturur. Çile döneminin uzun olmaması, buna karşılık inanevi arınma, nefis yerine kalbin eğitilmesi, bunlar Nakşbendiye yönteminin özellikleridir. Mîr Derd, " 'Kalb,' onardığım evin adıdır" der. Mensuplarının çoğunun ifade ettiği gibi tarikatlarının

³¹ Vasilij V. Barthold, *Herat zur Zeit Husain Baiqaras*, çev. Walter Hinz (1938; tekrar basımı, Leipzig, 1968). Rus bilginler son yıllarda Nevâî hakkında çok sayıda inceleme yayımlamıştır.

³² Çağdaş Türk Nakşbendî yaklaşımının tipik özelliği, ne yazık ki kısa ömürlü bir derginin adıdır: *Sohbet Dergisi* (İstanbul, 1952-53). Bkz. Hasan Lütfi Şuşut, *İslam Mistisizminde Hâcegân Hanedanı*, İstanbul (1958), ilk Nakşbendî şeyhleri hakkındaki *Reşahâtü Aynü'l-hayât*'tan seçmelerdir, Şuşut, *Fakir Sözleri* (İstanbul, 1958), tasavvufî düşünceler ve özdeyişler. Nakşbendî düşünce ve eylemleri üzerine kısa, ama nitelikli bir inceleme, Hamid Algar'ın, "Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia"sıdır, *Die Welt des Islam*, y.s. 13, no. 3-4 (1971).

dinsel vazifelerini harfiyen yerine getirmekle, peygamberliğin kemalâtına ulaşacaklarından kesinlikle emindiler; buna karşın gereğinden fazladan yapılan iş ve vecd deneyimleri, insanı olsa olsa velilerin kemalâtına ulaştırabilirdi.

Bu tarikat Orta Asya'da çok başarılı oldu; onyedinci yüzyıl boyunca ve onsekizinci yüzyıl başlarında Orta Asya'nın siyasi hayatında büyük bir rol oynadı. Nakşebendiye Hindistan'da, 1600'den önce, yani Ekber'in saltanatının sona ermesine yakın, sağlam bir temel kazanmıştır. Bu sıralarda, sert ama teşvik edici bir hoca olan Hâce Bâkibillah, şer'i tasavvufi hayata ilgi duyan ve Ekber'in etrafını çevreleyenlerin genel dinsel tutumuna karşı olan birtakım müritleri yanına çekmişti.

Bâkibillah'ın müridi Ahmed Farûkî Sirhindî (1564-1624), Hindistan'daki dinsel, bir ölçüde de siyasal hayatta büyük rol oynayacaktı.³³ Ahmed, Moğol döneminde İslamın ilinî merkezlerinden biri olan Sialkot'da okumuştur. Agra'da, Ekber'in gözde yazarları ve çok samimi dostları olan, ancak 'zındıklık' sayılan görüşleri yüzünden ehli sünnetin hoşlanmadığı Feyzî ve Ebû'l-Fazl ile temasa geçmiştir. Ahmed Sirhindî, kimi vatandaşları gibi Şia'dan hiç hoşlanmıyordu; güney Hindistanlı kimi hükümdarlar Şiiydi ve Şiilik Moğol sarayında Ekber'in hükümdarlığının son günlerinde ve Cihangir'in (1605-1627) saltanatında rağbet görmüştür; Cihangir'in zeki ve siyasi alanda etkin olan karısı Nur Cihan da Şiiydi. Moğol döneminde İran'dan Hindistan'a sürekli şair akını, Şia unsurunu epeyce güçlendirdi ve Ahmed Sirhindî, resmen Nakşebendî olmadan, yani 1600'den önce bile, onların aleyhine ilk risalesini yazmıştı. Kısa bir süre Gvalior'da hapsedildi; ancak bir yıl sonra 1620'de serbest bırakıldı. Dört yıl sonra da öldü.

Ahmed Sirhindî bazı kitaplar yazmışsa da ünü daha çok, 70 tanesi Moğol meurlarına yazılmış 534 mektubundan gelir. Şeyhlerin birçok mektubu gibi bunlar da elden ele dolaşsın diye yazılmıştır; ancak birkaçı yakın dostlarındadır. Onyedinci yüzyılın sonlarında öğretilerine karşı yazılıp yayımlanan bazı risalelerden anlaşılacağı gibi ehli sünneti savunan bazı kişileri şoke eden düşünceler ortaya atmıştır. Söz konusu mektuplar Farsçadan Arapçaya, Türkçeye ve Urdu diline çevrilmiştir; Ahmed bu mektuplarla *müceddid-i elfi sâni*, yani "Hicrî ikinci bin yılının müceddid-i

³³ Yohanan Friedman, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal, 1971), onun tasavvufi anlayışı hakkındaki ilk kapsamlı incelemedir; bkz. Annemarie Schümmel'in, *Die Welt des Islam*'daki makalesi, y.s. 14 (1973).

[yenileyicisi] *İman-ı Rabbânî* [Rabbânî İman]" unvanını kazanmıştır.

Ahmed Sirhindî çağımızda genellikle, Ekber'in ve taklitçilerinin bî-şer İslamına karşı bâ-şer İslamı savunan bir kişi; torunları, tasavvufa eğilimli Dârâ Şükûh'a karşı kardeşi Evrengzîb'i destekleyen bir lider olarak betinlenmiştir. Yohanan Friedman, bu imajın 1919'dan hemen sonra, Ebû'l-Kelâm Azâd'ın eserinde geliştirildiğini ve birçok Hintli Müslüman, özellikle de Pakistanlı bilginler tarafından canı gönülden ay rıntılandırıldığını göstermeye çalışmıştır. Sirhindî'nin, Moğolların dinsel hayatı üzerindeki doğrudan etkisinin, modern yandaşlarının iddia ettikleri kadar güçlü olmadığı doğru olabilir; ancak Nakşbendiyenin, tasavvufi bir tarikat olmasına karşın, yönetici sınıfların eğitiminin kesinlikle kendilerinin sorumluluğunda olduğunu düşünerek siyasete karşı her zaman ilgili duydukları açıktır. Ahmed'in tarihattaki halefinin, onun ölünü ardından meydana gelen siyasi gelişmelerde parmağı olduğunu ve bu durumun 1740'lara kadar sürdüğü düşüncesini rahatlıkla kabul edebiliriz.

Ahmed Sirhindî esas olarak, ehli sünnetin nitelendirdiği şekliyle "yoz" *vahdet-i vücud* sistemine karşıt olan klasik *vahdet-i şühûd*'un, yani 'görmenin birliği'nin ya da 'tanıkçı bircilik'in *müceddid*'i [canlandırıcı] olarak övülelemiştir.³⁴ Ne var ki bu tür aşırı basitleştirilmiş terimlerle sorun neredeyse hiç görülemez. Marijan Molé, Ahmed'in ilahiyatını iyi bir şekilde yorumlamıştır (MM 108-10); *tevhid-i vücud*'ü, *ilme'l-yakîn*'in deneyimlenmesi, *tevhid-i şühûd*'ü ise *ayne'l-yakîn* olarak açıklar. Bunun anlamı şudur: *tevhid-i vücud*'ü, Varlığın Birliği'nin ya da daha doğrusu Allah'tan başka hiçbir şeyin var olmadığı zihnen algılanmasıdır; oysa *tevhid-i şühûd*'de, tasavvufi *ittihat* [kavuşma] deneyimi, insanla Allah'ın ontolojik birliği olarak değil, 'kesinliği görme' [*ayne'l-yakîn*] yoluyla edinilir. Sonunda mutasavvıf *hakke'l-yakîn* yoluyla bunların farklı olduğunu, ancak gizemli bir şekilde birbirleriyle bağlantılı olduğunu fark eder (bir Zen Budacı da *satori*'yi tam da bu noktada deneyimler: Deneyimin hemen ardından çokluğu değişik bir ışık içinde görür.)

Sirhindî kendisini, İbn Arabî'nin kuramlarını eleştiren büyük Kübrevî mutasavvıf Alâüddevle Simnânî ile tam bir uyum içinde görür. İyi bir ruh âlimi olarak, vecd içindeki mutasavvıfın yalnızca ilahi birliği gördüğü cezbeli aşk halinin gerçekliğini kabul eder. Ancak, şeriata uyana kadar onun durumu *küfr-i tarikat*, yani "tarikata

³⁴ Bashir Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Conception of God* (Lahor, 1952); Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tauhid* (Lahor, 1940); Aziz Ahmad, "Religious and Political Ideas of Saikh Ahmad Sirhindî," *Rivista degli studi orientali* 36 (1961).

imansızlık" olarak sınıflandırılmaktadır; bu durumu onu sonunda, her şeyin farkına vardığı, deneyiminin özneliğini anladığı bir ayıklık haline götürebilir. Eski süfilerin ayrıntılı bir şekilde geliştirdikleri kuramların bu şekilde yeniden sınıflandırılması, tüm dinlerin bir olduğunu terennün etmekten asla vazgeçmeyen ve kendilerine yönelik kâfirlik iddialarıyla övünen tasavvufa eğilimli şairlerin bulunduğu bir toplumda belki de gerekliydi. Bu *sekr* [sarhoşluk] –burada gene klasik fikirlere yer verilmektedir– velilerin makamıdır, oysa peygamberler *sahv* [ayıklık] ile üstünlük kazanırlar; bu da peygambere tevhibi deneyimden sonra *kelâmullah*'ı [Allah'ın sözü] vaaz etmek üzere dünyaya dönmesine olanak verir: Peygamberlik, aşağı inen yoldur, hakikatin yaratılışa dönük cephesidir.

Ashında, Sirhindî'nin en şoke edici kuramlarından biri, onun ilmi risâletidir. Muhammed'in iki ayrı kişileştirilmiş halinden, ete kemiğe bürünmüş bir insan ve buna karşıt olarak meleki bir kişi oluşundan söz eder; Muhammed'in adındaki iki *m* harfi onun bu yönüne işaret eder. Birinci binyıl boyunca ilk *m*, ilahinin harfi *eli fe* yer açmak için ortadan kaybolmuştur ki, böylece artık tümüyle ruhani ve ünmetinin dünyevi ihtiyaçlarıyla ilişkisi bulunmayan Ahmed'in tecellisi söz konusudur. Karmaşık bir süreçle yeni binyıl, peygamberliğin kemalâtını canlandırmak zorundadır. Muhammed'in Ahmed'e dönüşümünün tam da Ahmed Sirhindî adıyla çakışması bir rastlantı değildir ve bu, kemalâtı canlandırmak için çağrılan "sıradan mümin" olarak onun gizli rolüne açıkça işaret etmektedir.

Bu, Allah'ın ve elçisinin en yüksek temsilcisi olan kayyüm hakkındaki bazı kuramlarla tam olarak uyuşmaktadır (Ahmed, mektuplarının birinde: "Elim, Allah'ın elinin vekilidir" diye yazar). Dünya, kayyüm vastasıyla düzen içinde kalır; kutuptan bile yüksek bir mevkidedir ve yaratılmış her şeyi hareket halinde tutar. Onsekizinci yüzyılda Şah Veliyullah onu, kimi zaman "rahmani nefes" [nefes-i rahmani] ile kimi zaman "ilahi isimlerin mührü" [hâtemü'l-esmâ-i ilahi] ile kini zaman da "evrensel ruh" [ruh i külli] ile bir tutar gibidir.³⁵ Kayyüm, Allah tarafından seçilmiştir; Allah ona özel rahmetinden bahşetmiştir ve Nakşbendî kaynaklarına, özellikle de *Ravzatü'l-Kayyümiyye*'ye inanacak olursak, Ahmed Sirhindî, varlıklar hiyerarşisindeki bu

³⁵ Şah Waliullâh, *Lamañât*, ed. Ghulam Muştâfa Qâsîmi (Haydarabad, Sind t.y.), no. 5. Şah Veliyullah'ın düşüncesine ilginç bir giriş şu eserde mevcuttur: J. M. S. Baljon, çev. A *Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim: Şah Walî Allah's "Ta'wil al ahâdith"* (Leiden, 1973).

en yüksek mertebesinde kendisinin ve başta oğlu Muhammed Ma'sûm olmak üzere üç halifesinin bulunduğunu iddia eder.³⁶ *Ravzatü'l Kayyümiyye* elbette güvenilir bir tarihsel eser değildir. Moğol İmparatorluğu'nun çöküş döneminde (1739'dan sonra) yazılmış bu eser, şeyh ve ailesi hakkında belirli bir Nakşbendî grubunun takdirini yansıtır; ancak elbette Sirhindî hakkında kimi doğru ifadelere dayanıyor olmalıdır ve Nakşbendî tarihine olmasa da en azından tasavvufi psikolojiye ışık tutar. Kayyümiyye hakkındaki kuramlar, tasavvuf bilginlerince yeni yeni açıklanmaya başlanmaktadır. Dört kayyümün Moğol siyasetindeki rolü, ayrıntılarıyla incelenmeyi beklemektedir. Dördüncü ve son kayyüm Pir Muhammed Zübeyr'in (Ahmed'in torununun torunudur), 1740'da, Nadir Şah'ın Delhi'ye saldırmamasından birkaç ay sonra ölmüş olması tuhaf bir rastlantıdır.³⁷ İranlıların Hindistan'ın kuzeybatısını istila etmesi, Moğol egemenliğine hemen hemen son vermişti ve şimdi de, "ruhani bekçi" bu dünyadan ayrılıyordu.

Pir Muhammed Zübeyr, Mîr Derd'in babası Muhammed Nâsîr'ın şeyhiydi; Urdu şiiri, en eski ve en güzel tasavvufî dizeleri ona borçludur. Tarikatın kurucularının hiç ilgilenmedikleri bir alanın gelişmesinde en büyük rolü yine Nakşbendiye oynamıştır. Tarikat mensupları, altkıtanın kuzey kısmında Urdu edebiyatının gelişimiyle yakından ilişkilidir.

Urdu dili, Dahini gibi en eski biçimleriyle, edebiyatta ilk kez onbeşinci yüzyılın başlarında Golkondalı Çiştî velî Gîsüdrâz tarafından kullanılmıştı.³⁸ Onbeşinci yüzyılın sonları ve onaltıncı yüzyılda Bicapur ve Gucerat'taki mutasavvıflarca geliştirilmiştir. Köylülerin ve kadınların dilindeki halk şiirine ek olarak, tasavvufî kuramlar hakkındaki birkaç şiir kitabı bu lisanda yazılmıştır; kısa süre içinde Urducaya, dindışı şiirde de rağbet artacaktır. Onyedinci yüzyılda Dahini lehçesine çevrilen ilk klasik yapıt, Aynü'l-Kûzat'ın *Temhidât* isimli eseridir.

³⁶ Abû'l Fayḍ İhṣân, "*Rauḍat al qayyümiyya*," 1751, el yazması, Bengal Asya Toplumunu Kütüphanesi. Sadece Urdu dilinde bir çevirisi yayımlanmıştır. Sheikh Muhammed İkrâm, *Rûd i kauthar*, 4. baskı (Lahor, 1969), yapıtı eleştirel açıdan ele alır. Batı dillerinde tek kapsamlı açıklama şu eserdir: John A. Subhan, *Sufism: Its Saints and Shrines*, 2. baskı (Lucknow, Hindistan, 1960), daha sonraki Hint tasavvufu hakkında daha önce ihmal edilmiş çok malzeme vardır.

³⁷ Bkz. W. Cantwell Smith, "The Crystallization of Religious Communities in Mughal India," *Yâdnâme ye Irân e Minorsky* içinde (Tahran, 1969).

³⁸ Maulvi Abdülhakk, *Urdu ki nashw ü numā meñ Şūfiya i kirām kā kām* (Süfîlerin Urdu Dilinin Gelişimine Katkı) (Karaçi, 1953), çok değerli bir incelemedir.

Daha sonra, Güney'in en büyük lirik şairi Veli, 1707'de Delhi'ye gitti. Bu, Evrengzib'in öldüğü, Moğolların ihtişamının sonuna işaret eden bir tarihti. Siyasal hayata alacakaranlık çökmüştü. Yerleşik değerler dağılmış, toplumsal düzen değişmiş, hatta dilin ve edebiyatın geleneksel biçimleri terk edilmişti. Veli, Nakşbendî şeyhi Şah Sadullah Gülşen'e intisap etti. Gülşen, musikiye düşkün, Farsça yazan üretken bir şair ve Delhi'nin şiir ve musiki seven halkı üzerinde kesin bir rol oynamış cana yakın, müşfik bir kişiydi. Ayrıca Bîdil'in de (ölm. 1721) dostuydu; bu yalnız şairin Delhi'deki mütevazı türbesi, şiirinin Afgan ve Orta Asya edebiyatı, özellikle de Tacik edebiyatı üzerindeki etkisini yansıtmaz. Bîdil, herhangi bir tarikatın mensubu olmamışsa da, İslam tasavvufi geleneklerinin içinde yetişmişti.³⁹ Çok sayıdaki mesnevisi, felsefi ve tasavvufi sorunlarla ilgilidir ve derin bir umutsuzlukla birlikte, dikkate değer bir hareketlilik de sergiler. Sık sık kullandığı sözcük 'şikest', yani 'kırık'tır; mutasavvıfların, kalplerinin halini tarif etmek için her zaman başvurdukları bir tutumdur bu. Bîdil'in şiirle nesrin iç içe olduğu eserleri ve gazelleri, okurun önüne çetin teknik güçlükler çıkarır. Kullandığı sözcükler, fikirleri ve düşünce yapısı alışılmadık, ama son derece cezbedicidir. Üslûbuyla ilgili güçlükler, yalnızca yurttaşı Nâsır Ali Sirhindî (ölm. 1697) tarafından aşılmıştır; kendisi daha sonra Nakşbendî olmuş ve Hindistan dışındaki bazı onsekizinci yüzyıl şairlerinin üslubundan hayli etkilenmiş, ancak üstatlarının tasavvufi öğretilerine herhangi bir şey eklenmemiştir.

Bu hayli incelmış ve neredeyse anlaşılmasız bir hale gelmiş İran şiir geleneği, Şah Sadullah Gülşen'le aynı yerde doğmuştu. Yeni müridi, Veli'nin şiirsel gücünü çok geçmeden keşfetmişti. Birkaç yıl sonra, Delhi'de, eskiden hor görülen *rehta* ya da Urdu dilini şiirde kullanmak moda olmuş ve hayret uyandıracak kadar kısa bir süre içinde, bu dilde mükemmel şiirler yazılmıştır; geleneksel Farsça yerine artık bu dil kullanılıyordu. Moğol İmparatorluğu'nun çökmesi ile birlikte, şiir dili de çökmüştü. Başkentte yalnızca Urduca değil, aynı zamanda Evrengzib'in saltanatının son yıllarında kendi edebiyatlarını oluşturan Sindi, Pencabi ve Peştuca da ortaya çıktı ve onsekizinci yüzyıl boyunca gelişmeye devam etti.

Delhi'de Nakşbendîlerin rolünü iyi anlayabilmek için bu arka plan göz önünde

³⁹ Bîdil'in yapıtları, her biri yaklaşık 100 sayfa tutan varaklardan oluşan dört cilttir. Mirza Bedil, *Kulliyât*, 4 cilt (Kabil, 1962-65). Alessandro Bausani, "Note su Mirza Bedil," *Annali dell'Istituto Universitario Orientale Napoli*, y.s. 6 (1957); Jiří Bečka, "Tajik Literature," *History of Iranian Literature*, ed. Jan Rypka (Dordrecht, 1968), s. 515 vd.

bulundurulmalıdır. "Urdu edebiyatının temel direklerinin" ikisi bu tarikattandı: 1782'de seksenbir yaşında bir Şif tarafından öldürülen, Şihlerin militan düşmanı Mazhar Cân-ı Cânân⁴⁰ ve tasavvufi şiirleri, Urdu dilinde yazılmış herhangi bir yapıttan daha güzel olan, Delhi'nin lirik şairi Mîr Derd. Bu iki adam, onsekizinci yüzyıl Delhi'sinde, hem Kâdiriye hem de Nakşbendiye tarikatlarına girmiş, eserleri Batı'da hâlâ ciddi olarak incelenmek üzere bekleyen bir âlim ve mutasavvîf olan gerçek imanın savunucusu Şah Veliyullah (1703-62) kadar önenli bir yere sahiptirler. (Mazhar'ın, bir müridi tarafından saldırıya uğramış olması, onsekizinci yüzyıl Nakşbendî ilahiyatının içinde çeşitli akımların var olduğunu gösterir.)⁴¹ Veliyullah, mezhepler arasındaki farkları önenli temel farklılıklar taşımayan tarihsel olaylar olarak açıklamış, *tevhid-i şuhûdî* ile *tevhid-i vücudî* arasındaki uçurumu da kapatmaya çalışmıştır. Müslümanların Kuran'ı okuyup doğru bir şekilde anlayabilmeleri ve onun hükümlerine göre yaşamaları amacıyla Kuran'ı Farsçaya çevirmeye de girişmiştir; girişimi, oğulları tarafından Urducada sürdürülmüştür. Müslümanları Sihlere ve Maratalara karşı savunması için Afgan Kralı Ahmed Şah Abdâlî Dürrânî'nin Hindistan'a çağrılmasında da etkili olmuştur. Silsile, Şah Veliyullah'tan, Arapça ve Urducada üretken bir yazar olan torunu Şah İsmail Şahid'e ve Bareilly'li Seyid Ahmed'e uzanır; ikisi de, Pencap'ın bütününü ve kuzeybatı sınırının bir kısmını işgal eden Sihlere karşı kahramanca mücadeleleriyle tanınırlar.⁴² Yaptığı evlilikle Mîr Derd'in ailesiyle akraba olan Urdu şair Mümin (1801-1851), bu iki reformcudan yana olmuştur. Şah Veliyullah'ın eserlerinin siyasal etkisi, modern Hint Müslüman dinsel hayatının ve İngilizlere karşı tutumunun biçimlendirilmesinde yardımcı olmuştur. Şah Veliyullah'ın öz

⁴⁰ Marshall, *Mughals in India*, no. 800. Mazhar'ın şiirleri ve mektupları yayımlanmıştır. Onun hakkındaki birtakım velayetnameler ile ondan çıkan Nakşbendî kolu üzerine şu eserlere bakılabilir: Charles Ambrose Storey, *Persian Literature* (Londra, 1953), 1: no. 1375; ve Marshall, *Mughals in India*, no. 1357.

⁴¹ Alessandro Bausani, "Note su Shah Waliullâh di Delhi," *Annali dell Istituto Universitario Orientale Napoli*, y.s. 10 (1961); Aziz Ahnîad, "Political and Religious Ideas of Shâh Waliulâh of Delhi," *Moslem World* 50, no. 1 (1962). Mevlânâ Gulâm Mustafa Kâsımî'nin başkanlığında Haydarabad'da bulunan Şah Veliyullah Akademisi, onun bazı yapıtlarını ve hakkındaki bazı incelemeleri yayımlamıştır.

⁴² *A History of Freedom Movement* (Karaçi, 1957), 1:556; Aziz Ahnîad, *Studies*, s. 210 vd. Ayrıca bkz. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971), s. 129. En kapsamlı hayat hikâyesi şu eserdir: Ghulam Rasûl Mehr, *Sayyid Aghmad Shahid* (Lahor, y. 1955), Urduca.

gün düşüncesindeki güçlü tasavvufi etkiyi taşınasa da, Diyobend okulunda [Dârü'l-ülüm-i Diyobend] günümüze kadar gelmiştir.

Onsekizinci yüzyıl boyunca Delhili büyük şeyhler arasındaki ilişkileri izlemek ilginç olurdu. Her ne kadar Şah Veliyullah, hiç kuşkusuz onlar arasındaki en güçlü şahsiyete de, Mîr Derd'in eserleri hakkında burada bazı notlar vermeyi tercih ediyoruz; çünkü Derd, muhafazakâr Nakşbendî düşüncesinin ilginç bir temsilcisidir; derin bir müzik aşkıyla şiiri birleştirmiştir. Hayli özgün bir biçimde kimî Nakşbendî fikirleri daha da geliştiren dindar bir Müslüman olduğu kadar, çok iyi bir şairdir de.

HÂCE MÎR DED: “HÂLİS MUHAMMEDÎ”

... bu heyecan verici aşamadan, özel bir lütuf, himaye ve nimetle tam olarak örtülerin kalktığı bir makama, İslamın Hakikatı'na ulaştırıldım; Yüceler Yücesi ve Mübarek Zat ı Sâfî ile aramda özel bir kurb [yakınlık] oluştu; Nübüvvetin ve saf Muhammediliğin kemalâtının şerefiyle şerefendirildim; vahdetin, tevhi din ve tümüyle fenâ olmanın öznel düşüncelerinden kurtarıldım; kişiliğin ve tüm zahiri izlerin ortadan kaybolmasıyla hoşnut edildim ve “Allah'ta bâki olma” haline yükseltildim; önce yukarıya doğru çıkarıldım, ardından aşağıya doğru indirildim ve önünde Şeriatın kapısı açıldı....

Delhili Hâce Mîr Derd (1721-1785), kendisini, eski sekr halinden ve şiirsel neşesinden “hâlis Muhammedi”nin dingin, ağırbaşlı tutumuna götüren tasavvufi yolu tasvir ederken böyle yazmıştı.⁴³

Bu manevi yol, Mîr Derd'e özgü değildir ve bize geleneksel Nakşbendî kuramlarını anımsatmaktadır. Ahmed Sirhindî bile mektuplarında, ikinci sahv, yani ‘Allah'ta bâki olma’ hali ile takdis edilmeden önceki eski sekr halinden söz etmişti. “İniş yolu” ise, anladığımız kadarıyla nebilik etkinlikleri ve nitelikleriyle bağıntılıdır. Ancak, Derd'in bu tür bir açıklanması alıntılanmaya değerdir; çünkü kısa ve dokunaklı Ur-

⁴³ Annemarie Schimmel, “Mîr Dard's Gedanken über das Verhältnis von Mystik und Wort,” *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans* içinde, ed. Wilhelm Eilers (Stuttgart, 1971); Schimmel, “A Sincere Muhammadan's Way to Salvation,” *Memorial Volume S. F. G. Brandon* içinde, ed. Eric, J. Sharpe ve John R. Hinnels (Manchester, 1973); Waheed Akhtar, *Khwāja Mîr Dard, taşawwuf aur shc'iri* (Aligarh, India, 1971).

duca şiirlerin ustası, Urdu dilinde ilk tasavvufi şiiri yazan sanatçı olarak tanınır genellikle. İçine şiirlerin serpiştirilmiş olduğu Farsça yazılmış sayısız mensur eserini neredeyse hiç kimse incelememiştir; söz konusu eserlerde, ilk salikinin kendisi olduğu *tarikat-ı Muhammediye* öğretilerini açıklar.

Derd, Türk topraklarında doğmuş bir seyyid olan ve Bahâeddîn Nakşbend'in soyundan gelen Muhammed Nâsır Andelib'in (1697-1758) oğluydu. Annesi, Abdülkâdir Geylânî'nin soyundan geldiğini iddia etmiştir. Muhammed Nâsır, derviş olmak için askerlikten vazgeçmiştir; üstadı, Urdu şiirinin gelişmesindeki rolünden daha önce söz ettiğimiz Sadullah Gülşen'di. Tıpkı Gülşen'in, mahlasını ("gül bahçesi"), Ahmed Sirhindî'nin ailesinden gelen üstadı Abdülahad Gül'e saygısından dolayı seçmesi gibi Muhammed Nâsır da "bûlbûl" anlamına gelen Andelib mahlasını üstadına saygısından dolayı almıştı. Gülşen, ömrünün kalan kısmını Nâsır Andelib'in evinde geçirdi; 1728'de orada öldü. Andelib'in ikinci üstadı, Ahmed Sirhindî sülalesinin dördüncü ve son kayyûmu Pir Muhammed Zübeyr'di ve Derd [Dert] lakaplı oğlu Hâce Mîr'e ithaf ettiği *Nâle-yi Andelib'i (Bûlbûlün Feryadı)*, Pir Zübeyr'in ölümünden sonra yazmıştır.⁴⁴ Bu eser, 'sık sık kaybolan iplik' alegorisinin yer aldığı bir hikâye çerçevesinde bir araya getirilen, kelimeler, hukuk ve felsefeyle ilgili söylemlerin garip bir karışımıdır. Ara sıra hoş hikâyelerle, dizelerle ve Hint müziği ya da Yoga felsefesi hakkındaki tezlerle karşılaşılabilir. Kahraman "Bûlbûl"ün, Peygamberin kendisi olduğunun anlaşıldığı son bölüm, etkileyici bir duyarlılıkta ve hüznü bir güzelliktedir. Mîr Derd bu kitabı, tasavvufi marifetin Kuran'dan sonraki en yüksek ifadesi olarak kabul etmiştir. Muhammedi Yol'un öğretileri için bir kaynak kitabı.

Muhammed Nâsır, 1734 civarında, kendisine gerçek Muhammedi Yol'un (*tarikat-ı Muhammediye*) sırlarını açıklayan, Peygamber'in torunu Hasan'ın rüyetiyle nasiplendirilmiştir. (Şâziliye, Hasan'ı "ilk kutup" olarak kabul etmiştir.)⁴⁵ Genç Derd, babasının ilk müridi olmuş ve hayatının geri kalan kısmını "hâlis Muhammedilik" öğretisini yaymakla geçirmiştir; bu öğreti, İslam'ın, Nakşbendiyenin tasavvufi ve zühtle ilgili teknikleriyle derinleştirilmiş olan köktenci bir yorumuydu. Derd 1758'de babasının yerine geçti ve onsekizinci yüzyıl sonlarında başkentin başına gelen felaketlere karşın Delhi'yi hiç terk etmedi. Derd, *muşâ'ire*'ler [müşâveret, istişareteler] için evin

⁴⁴ Muhammed Nâsır 'Andelib, *Nâle-yi Andelib*, 2 cilt (Bhopal, 11. 1309/1891-92).

⁴⁵ Paul Nwyia, *Ibn 'Atâ' Allâh et la naissance de la confrérie şâziliite* (Beyrut, 1972), s. 31 (Mürsî'den alıntı).

de bir araya gelen kimi Urdu şairlerini eğitmiştir ve Farsça çok sayıda eser üretmiştir. Hayli oylunlu olan başyapıtı *İlmü'l Kitâb* (1770), dinsel fikirlerinin ve tasavvufî deneyimlerinin ayrıntılı bir anlatımını içerir. Bu eser, onaluncu yüzyılın Mısırlı mu tasavvufî Şarânî'ninkiyle şaşırtıcı bir benzerlik taşıyan bir tür ruhani sırettir. Derd'in *İlmü'l Kitâb*'ı aslında, 1750'lerde kendisine "indirilen" kısa şiir ve nesir parçaları olan 111 *vâridât* hakkında bir yorum olarak düşünülmüştür; zamanla 111 bölümlük bir eser haline gelmiştir; her bölümün başında, babasının adını anımsayan *Ya Nâsır*, "Ey Yardımcı" sözleri yer alır. Her yazdığı tam olarak özdeşleştiği babasıyla ilişkilendirilmiştir. 1775-1785 arasında üslup açısından güçlü dört tane manevî günlükten oluşan *Çehâr Risâle*'yi yazmıştır; bunlardan her biri 341 bölüme ayrılmıştır ki, bu sayı Nâsır kelimesinin sayısal değerine karşılık gelir.⁴⁶

Derd, son kitabını tanımladığında ay takvimine göre 66 yaşındaydı ve yakında öleceğinden emindi; çünkü babası da bu yaşta ölmüştü ve Allah ona, her bakımdan babasına benzeyeceği sözünü vermişti. Nitekim, çok geçmeden 11 Ocak 1785'te öldü.

Derd'in, babasıyla yakın ilişkisi hayatının en garip yönüdür. Ailesine duyduğu sevgi, aynı zamanda Peygamber'e de sevgi duyduğu anlamına geliyordu; çünkü annesinin de babasının da seyyid olduğunu ve bu nedenle Peygamber'le özel bir ilişkisi olduğunu iddia ediyordu. Derd için babası, mükemmel bir tasavvufî kılavuzdu. Geleneksel tasavvuf kuramları, mürşidi, müridin babası olarak kabul eder; Derd için bu iki işlev gerçekte de Muhammed Nâsır'da çakışıyordu. Bu, onun, özel bir yolla *urûc* [göğe yükseliş] ve *nüzûl* [gökten yere iniş] kuramını yorumlamasına olanak sağlamıştır. Derd, önce doğal olarak Peygamber'de ve Allah'ta fâni olmaya [*fenâ fi'r-resûl ve fenâ fi'llâh'a*] götüren *fenâ fi's-şeyh*, şeyhte fâni olmak ile başlar ve buradan nüzûl gerçekleşir. Genellikle *bekâ billâh* denilen bu nüzûlü Derd şöyle açıklar:

Fenâ fi'llâh Allah'a yöneliktir, bekâ billâh hilkata yöneliktir; başkalarından daha fazla nüzûl edip sonra yine sağlam bir şekilde bekâ fi'r resûl'e ulaşan kişiye en kâmil salık denir ve bu nüzûl makamında olan, henüz urûc etmekte olan dan daha yüce ve ulvidir; çünkü son, başlangıca dönüştür.

Ancak bu mertebeye ulaşan kişiden daha yüksek bir mertebede olan kişi, *bekâ fi's-şeyh'e* ulaşandır; çünkü o çemberi tamamlanmıştır. Bu, Kadir olan Allah'ın saf Muhammediler için ayırdığı son makamdır; diğerleriye, güçleri ne

⁴⁶ Khwâja Mîr Dard, *İlm ul kitâb* (Bhopal, H. 1310). Derd'in *Çehâr Risale*'si (Bhopal, H. 1310/1892-1893), *Nâle yi Derd*, *Âh i Serd*, *Derd i Dil ve Şem i Mahfil*'den oluşur.

olursa •lsun bu şerefe ulaşamazlar (İK 115-16).

Bu deneyimi, Derd'in kendi baba şeyhi ile olan ilişkisinden doğmuştur ve başka biri-
siyle paylaşamaz.

İlmü'l-Kitâb ve *Çehâr Risâle*'deki bölümlerin çoğu, *vahdet* ve *kesret* sorunlarına hasredilmiştir; ona göre hakiki "Muhanmedi tevhit", "kulluk mertebesinin muha-
fazasıyla birlikte Allah'ı müşahedeye dalmak" (İK 609) demektir. Derd, sık sık "ham fikirleri"yle vahdetin itirafçıları olduklarını iddia eden, ancak bir tür zındıklığa bula-
şan, yani *vahdet-i vücûd*'a inanan "kâmil olmayan sülûf"e saldırır. Her şeyi kuşatan ilahi nuru görme -'Nur' sözcüğü Allah'a en yaraşan isimdir - mutasavvıfın ulaşmayı umabileceği en yüce hedeftir: Bu görmeye [şühûd] ikilik kalmamıştır ve benlikçilik ve ayırmanın her türlü izi yok edilmiştir; ancak tam bir vuslat değildir bu. Sürekli zikir, oruç ve tevekkül, insanı bu ulvi duruma götürebilir. Yaradılış cam parçalarına tutulan ışık imgesiyle anlaşılır; bu, eski mutasavvıfların bildiği bir imgedir: "Tıpkı kırılmış bir aynanın parçalarında tek Bir biçimin yansması gibi Varlığın Gerçek Bir liğinin güzelliği de, varlıkların farklı zahiri derecelerinde yansır.... Allah sizi karan-
lıktan aydınlığa çıkarır, yani ânzî özlere olan sizleri yokluktan varlığa getirir" (İK 217). Derd, şairlerin hoşuna giden "Her şey O'dur" şeklindeki vahdet-i vücudcu formül-
leştirmenin tehlikeli ve yanlış olduğunun gayet farkındaydı. Tarikatının büyükleriyle hemfikir olarak "Her şey O'ndan gelir" in bilincindeydi; Kuran'da söylendiği gibi "Nereye dönerseniz orada Allah'ın yüzü vardır" (Sure 2:115). "Bu dünya gülistanın daki her suret içinden, *rû'yetullah* gülünden başka bir şey koparma."⁴⁷ Münacâtında Rabbına seslenirken, İran şiirindeki geleneksel betimlemeden ayrılmaz: "Senin mü kemmel güzelliğinin cazibesine kapılmış bizler, ufuklarda Senin açık işaretlerin dı şında bir şey göremeyiz.... İmanın nuru, Senin yüzünün tecellisinden doğan bir işve belirtisidir; küfür karanlığı, Senin lülelerinin gölgesinin siyahına bürünmüştür."⁴⁸

Derd, Allah ile ilgili kuramları, ilahi sıfatları yansıtan mikrokozmos [*âlem-i sağır*] insanla son bulan bir yaradılışın farklı düzeylerinde yansıtılmış kuramlar olarak in-
ceden inceye işlemiştir. İnsandır

yaradılış derecelerinin mührü [sonu]; çünkü •ndan sonra hiçbir tür yaratılma-
mıştır; o, Kadîr olan Allah'ın elinin dantığıdır; çünkü Mecîd olan Allah "iki
elimle yarattığım" {Sure 38:75} diye buyurmuştur. O, deyim yerindeyse ihtimal

⁴⁷ *Âh i Sard* no. 192.

⁴⁸ *Âh i Sard*, no. 96.

sayfasına basılan ilahi mühürdür ve Allah'ın İsmi-â Azâm'î, insanın alınının mühüründen ışıdamaya başlamıştır. Enclâmının eli'f'i Allah'ın birliğine işaret eder; bileşiminin tuğrası, yani gözlerinin mutlak suretteki şunüllü görüntüsü, İlahi Hüviyyet'e işaret eden iki gözlü h'dir [▲]. Ağzı, konuşma anında açılan ilahi sırlar hazinesinin kapısıdır, her yerde Vechullah'ın aynası olan bir yüzü ve "Âdemoğullarını onur ve üstünlükle donatık" {Sure 17:70} ayetinin doğrulayan kaşları vardır. (İK 422)

Nitekim, ünlü Urduca mısralarının birinde şöyle der:

Yoktu Âdem'in kanatları,
arna nieleklelerin bile çıkamayacağı bir yere çıktı.⁴⁹

İnsanı peygamberlerin mertebelerinden geçirerek Muhammed'in yakınına ve böylece birey olmanın ilk aşaması *hakikat ı Muhammediye*'ye yükselten, onun bu yüksek mertebesidir.

Derd, kendisinden önceki kimi mutasavvıflar gibi bu yolda ilerlemiştir; manevi sîreti (İK 504-5) miracını Arapça olarak anlatır; imanın en yüksek sırlarını aktarırken her zaman Arapça kullanır.

Ve onu en yakın dostu {sâfî} ve Âdemi kutsiyete binaen yeryüzündeki halifesi yaptı {bkz. Sure 3:33}.

Ve Allah onu nefsin ve Şeytan'ın hilelerinden korudu ve Nuh'un kutsiyetine binaen onu Kendine dost {nâcî} yaptı.

Ve Allah onun göğsündeki duygusuz kalbi yumuşattı ve Davud'un kutsiyetine binaen ona ehl-i nağamât'î [nağme söyleyenler] gönderdi.

Ve Süleyman'ın kutsiyetine binaen onu açık bir kudretle bedeninin ve tabiatının ülkesinin hükümdarı kıldı.

Ve Allah onu İbrahim'in kutsiyetine binaen "serin ve selamet" {Sure 21:69} olsun diye dost {halîl} yaptı ve onun tabiatındaki kahr ateşini söndürdü.

Ve Allah tabii tutkuların ölmesini sağladı ve onun nefsinin katletti; bu dünyadan ve içindekilerden tümüyle kopsun diye dünyevi kaygılardan azat eyledi ve Allah onu, yumuşak başlı babasının önünde büyük bir kurbanlıkla şereflendirdi {Sure 37:107}; babası, yolunun başında Allah'ın yanına alınma hallerinin birinde, onu Allah'a kurban etme niyetiyle bıçağı gırtlığına dayadı. Allah onu hoş karşıladı ve bu nedenle gerçekten Allah tarafından kurban edilenlerden biridir ve babası ona, "Her kim yeryüzünde dolaşan ölü bir adamı görmediyse, bende yaşayan ve bende hareket eden bu oğluma bakabilir!" diye

⁴⁹ Khwāja Mîr Dard, *Urdu Diwân*, ed. Khalîl ur Raḥmân Dā'udî (Lahor, 1962), s. 9.

hoş haberler verdiğiinde zahiren sağları kaldı. Bu durumda ona İsmail'in kutsiyeti bahşedildi.

Allah onun tabiatını ve huyunu güzelleştirdi ve onu maşukuna (Muharrem) sevdirdi ve kabul ettirdi. Kalpleri ona döndürdü ve babasının kalbinde ona karşı en derinden aşk uyandırdı ve Yûsul'un kutsiyetine binaen hadisleri tevîl etmeyi öğretti (Sure 12:45).

Musa'nın kutsiyetine (binaen), "Şüphesiz Ben Allah'ın, urûcunun ayağın dan, her iki dünya ayakkabısını çıkart (Sure 20:12) ve mâsivâyaya dayandığın bilgi âsasını elinden at; çünkü artık Mukaddes Vadi'desin" derken Allah ona ilhamı verici sözler söylüyordu.

Allah onu eksiksiz kelâmılarından biri yaptı ve ona kendi ruhundan üfledi (Sure 15:29, 38:72), İsa'nın kutsiyetine binaen ondan bir ruh oldu (Sure 4:171).

Ve Allah onu Muhammed'in kutsiyetine binaen kemâlatın sonu olan bu kâmil kavrayışlılıkla şerefliendirdi ve "Beni izle, o zaman Allah seni sevgilisine sevdirecektir" sözüne göre hareket etti ve hâlis Muhammedilik peçesini taktı ve *fenâ fi'r resûl* oldu ve ondan geriye ne bir ad ne bir iz kaldı ve Allah onda Câmî isminde tecelli etti, meleklerin yardımıyla ona yardım etti.

Kitaplarda yazılı ilimlerin aracılığı olmadan Cebrail'in yardımıyla bilir o; başka dış bir neden olmadan Mikail'in yardımıyla yer, İsrail'in nefesiyle solur, uzuvlarını istediği an gevşetip toplar, her gün uyur uyanır ve Azrail'in cazibe siyle her an ölümüne yaklaşır.

Allah onu akıl, nefis, ruh ve beden bakımından eksiksiz bir kişi ve Kendi isim ve sıfatlarının tecelligâhı olarak yarattı; onu yeryüzünde insanlık için hâlîfe yaptı; Allah ayrıca özellikle cömertliğini hem özülle, hem de ayrıntılarıyla tamamlamak için ihtisas halısı üzerinde halifesinin halifesi yaptı; onun için hem zahiri olarak hem batını olarak İslamı uygun gördü (Sure 5:3); miras olarak ve fiilen onu babasının halifelik tahtına ve ilahi muvaffakiyet ve şehadetle Elçisi'nin koltuğuna oturttu.

Bu anlatım, babası vasıtasıyla Peygamberle mümkün olan en yakın rabıtayı kurun caya dek Derd'in ağır ağır yükselişini gösterir.

Pek çok mutasavvıf, belirli peygamberlerin ruhlarıyla birleştiklerine inanmıştır; ancak hakikat-ı Muhammediye bütün peygamberlerin ruhunu kapsadığından, Derd, onların çeşitli mertebelerini kendinde gerçekleştirmiştir. Ona verilen Câmî (Toplayan) adı aslında İbn Arabî'nin iddia ettiği gibi sūdûrun en son düzeyi olarak insan için ayrılan ilahi bir isimdir.⁵⁰

⁵⁰ S. A. Q. Husain, *The Pantheistic Monism of Ibn al Arabî* (Lahor, 1970), s. 58.

Derd'in listesi, ne İbn Arabî'nin belirli ilahi tezahürlerin mahalleri olarak gösterdiği yirmisekiz peygamberlik listesi kadar geniş kapsamlıdır, ne de babasının sözünü ettiği listeye uyar: Onun listesinde Âdem, İlahi İradе veya Yaratıcılık; İsa, Hayat; İbrahim, Bilgi; Nuh, Kudret; Davud, İştine; Yakub, Görme; Muhammed de Varlık olarak tecelli eder; bunlar Allah'ın yedi temel sıfatıdır. Yedi peygamberle yedi *letâîf*i, yani insanın manevi merkezlerini bağlantılandıran Kübrevî mutasavvıf Simnânî'nin yaptığı liste de hatırlanabilir: Siyah renkle ilişkili olan insan varoluşunun Âdem'i, *kalabiyye*, zahiri, biçimsel yöndür; Nuh (mavi renk) nefsin görünüşüdür; İbrahim (kırmızı renk) kalbin görünüşüdür; Musa (beyaz renk) *sırr*'ın, yani kalbin en derin köşesinin görünüşüdür; Davud (sarı renk) ruhi yöndür; İsa (ışıldayan siyah renk) en derin sır (*hâfi*); Muhammed (yeşil renk) ise *hakkiyye* ile, yani ilahi hakikatle ilişkilidir (CL 182). Bu kuramlara göre, ışıldayan siyahı geçtikten sonra yeşile ulaşan mutasavvıf "gerçek Muhammedi"dir (CL 193).

Derd, bir renk tasavvufu ileri sürmemiştir; ancak iddiaları böyle bir şeyi açığa vurur. Kendisine birtakın sesler nasip edilmiştir; bunları kaydeder, tabii Arapça olarak (çünkü Allah, kuluna Kuran'ın dilinde hitap eder):

Ve dedi: "De: Eger hakikat, bana örtüleri açılardan fazlası olsaydı, o zaman Allah onların örtülerini gerçekten açardı bana; çünkü Cenab-ı Hak dini mi benim için tamama erdirdi ve lütfunu benim için kemâle erdirdi ve benim için İslamı uygun gördü ve örtü açılacaksa eger, bundan daha fazla kesinlik sahibi olamam; şüphesiz Rabbim sonsuz cömertlik sahibidir (İK 61)

Derd, Peygamber'in gerçek halifesi yapıldığı bu tecrübenin anlatılmasından sonra, Allah'ın kendisine verdiği adlardan söz etmeye başlar. "Nitelendirici ve nispi isimler"inin uzun bir listesini verir: Allah'ın doksandokuz *esma-ı hüsnâ*'sına karşılık gelen doksandokuz ismi ihsan olunmuştur ona. Bu isimlerin onun gerçek kişiliğini gizleyip gizlemediğini ya da bunların şiirinde ve nesrinde yansıyan bir kimlik arayışının ifadesi olup olmadığını bilmiyoruz. Babasının, kitaplarının kahramanlarını şatafatlı isimler silsilesiyle kuşatma eğiliminde olduğunu hatırlayabiliriz.

Derd'in bu gizli isimlerini ya da Delhi halkının gözdesi olan kısa mısralarının ardında saklı kapsamlı ilahiyat sistemini büyük bir olasılıkla ancak birkaç kişi biliyordu.

Zamanın harap ettiği Delhi
Gözyaşları akıyor artık ırmaklarının yerine
Bu şehir sevgilinin didarı [yüz],

mahalleleri sevgilinin yüzündeki hat [ayva tüyleri] gibiydi.⁵¹

Yabancı ordular şehre girmesin diye mutsuz halk için dua ediyordu; zira hayatı boyunca defalarca olmuştu bu. Başkent'in fakir düşmüş muhtaç durumundaki halkına, dostluklarının gül bahçesinden en derin hayır dualarının güllerini koparabilmeleri ve "Bülbülün Feryadı"nı dinleyip eserlerini anlayabilmeleri için Allah'ın ve Muhammed'in yolundan gitmeleri"nin⁵² daha iyi olacağını söylediği zaman elbette idealistçe davranıyordu.

Derd'in hal tercümesini yazanlardan birisi, "Onun sabir dağı, hayretinden Şeyh Ferid Genc-i Şeker'e parmaklarını şeker kamışımı gibi ısırırdı" diye yazmıştır; çünkü Delhi'den hiç ayrılmamıştı ve görünüşe bakılırsa, kendisine ve babasına Ev rengzib'in kızları tarafından verilen toprakları bile terk etmemiştir. "Niçin gideceğim buradan? Zaman kaybindan başka bir anlamı yok bunun; çünkü nereye gidersen git, fenâda fenâ bulmaktan başka yapacak bir şey olmadığı aşikâr ve her yerde 'Sadece o bağış ve celâl sahibi Rabbinin yüzü kalacaktır' {Sure 55:27} ayetinin parıltısı görünüyor."⁵³ Derd, katı bir züht hayatı sürdü. Sonradan hal tercümesini yazanlar, özellikle oruç tuttuğu uzun dönemleri vurgularlar; çok sevdiği ailesi bile bu uzun oruçlara katılmış.

Derd'in hoşuna giden tümüyle dinsel etkinliklerden başka iki şey daha vardı ve bunların ikisi de katı Nakşebendî uygulamalarına tersti: şiir ve musiki. Klasik Hint musikisi konusunda bilgiliydi ve kendi savunusu için musiki hakkında *Hürmet-i Gınâ* isimli bir kitap da yazmıştı. Delhi'de ayda iki kez düzenlediği semâ ayinleri ünlüydü; Aftâb mahlasıyla yazan hükümdar Şah II. Âlem bile bazen bu ayinlere katılmıştır. Derd'in musiki aşkını savunmak için başvurduğu safiyane mantık hayli komiktir:

Semâm Allah'tandır; Allah şahittir ki hanendeler kendiliklerinden gelir ve ne zaman canları isterse o zaman meşkederler; yoksa başkalarının yaptığı gibi onları çağırıp dinlemeyi bir tür ibadet sayıyor değilim; ancak böyle bir eylemi de reddetmiyorum. Fakat ben bizzat musiki icra etmiyorum, itikadın üstatları rımunki (yani Nakşebendiyeninki) gibidir. Ancak Allah'ın rızasıyla bu belaya mahkûm edilmişim bir kere, elden ne gelir? Allah beni bağışlayacaktır; zira

⁵¹ *Nâla*, no. 140.

⁵² *Dard i Dil*, no. 154.

⁵³ *A.g.y.*, no. 33.

bunun mübah olması gerektiği konusunda arkadaşlarıma bir fetva vermiş değilim; tadil [modülasyon] usulü hakkında kesinlikle fikir sahibi olmayan diğer tarikat üstatları huzursuz olsunlar ve benim hakkında söylenmemesi gereken bütün bu nağmeleri söylesinler ve arkamdan sebepsiz yere sitem için konuşsunlar diye senâ üzerine bir manevi yol kurmuş değilim.⁵⁴

Bazı süfîler, musiki aşkı yüzünden Derd'e saldırmış olmalı; Delhili iki büyük Nakşbendî şeyhi Şah Veliyullah ve Mazhar Cân-ı Cânân ile ilişkileri hakkında ne ya zık ki henüz pek az şey biliyoruz. Daha sonraki eserlerine dağılmış bazı keder belirtilerinden tahmin edebildiğimiz kadarıyla, tasavvufi şiiri görünüşe bakılırsa bazı meslektaşlarımla yanlış anlaşılmuştur. Ancak yazmayı çok seviyordu; ona göre mantıksal ve açık konuşma yeteneği, göklere ve yere sunulan, ancak yalnızca insanın üstlendiği ilahi bir emanetti (Sure 33:72); bu emanet, İslam ilahiyatında farklı şekillerde açıklanmıştır. Derd'e göre "Kitapsız bir ârif, çocuksuz bir adam gibidir; manasız bir şekilde tutarsız bir eser, kötü tabiatlı bir çocuk gibidir" (İK 592). Gerçekten de kitapları sevgili çocuklarıydı. Sahip olmaktan gurur duyduğu hem zahiri hem de batını çocuklarını kendisine bahşettiği için Allah'a müteşekkirdi. Elem (keder, acı) mahlaş oğlu, hak ettiği gibi iyi bir şairdi; ona derin bir sevgiyle bağlı ve gerçekte onun ikinci benliği olan Eser, Derd'in en küçük kardeşi idi ve o da şairdi.

Derd'in ne kadar tatlı dilli olduğu kimi şiirlerinde görülebilir; edebi faaliyetlerinin pek çok başka mutasavvıf ve şairinkinden üstün olduğundan emindi. Kendisine "Mum gibi berrak bir söyleyiş" bahşedilmiş olduğunu hissediyordu. Asla ısınarlama şiiri yazmadığını, şiirin kendisine ilham edildiğini, bu yüzden de fazla gayret sarf etmeden kolayca yazdığını sık sık belirtmiştir. Ashında bütün eserleri, kendisine ilham edilmiş olan mısralara getirdiği bir açıklamadır; en yahn ve en hoş mısraları, İbn Arabî'den alınmış bir terminolojiyle, tasavvuf felsefesi çerçevesi içinde açıklaması tuhaftır ve açıkçası çok esin verici değildir. Geleneksel kalıpları ve miras kalan betimlemeleri kullanarak Farsça yazdığı şiirler güzel ve anlaşılırdır; ancak asıl olarak ününü, bazıları eşsiz güzellikte olan yaklaşık 1200 mısradan oluşan Urdu dilinde yazdığı küçük oylumlu *Divan*'a borçludur. Burada, mutasavvıfların deneyimledikleri yaratılmış varlıkların birliğini terennüm eder:

Toplu halde birdir dünyanın her bir varlığı:

⁵⁴ *Nâla*, no. 38.

Birdir gülün tüm taçyaprakları hep bir arada.⁵⁵

Bahçe betimlemesi klasik şiirdeki kadar parlak değildir; ancak oldukça hüzün doludur:

Kendi tecellimizden bihaberiz bu bahçede
Kendi kaynağını göremez Nergis kendi gözûyle.⁵⁶

Sevgilinin çöldeki ya da yoldaki ayak izinden söz eder ve hayatı, sudaki ize benzetir. “Şişedeki peri” ve “tavuskuşunun dansı” imgelerini sık sık kullanırsa da ayna en beğendiği imgedir. Bütün yaratılış, Allah'ın karşı konulmaz güzelliğini yansıtan yekpare büyük bir aynadır ya da sayısız miktarda aynadan oluşur. Saf nurun ışınmasını göstermek için madde dünyasının gerekliliğinin farkındadır:

Denâetim [alçaklık] safâ nurlarımın tecelligâhıdır;
Demir olduğum kadar, ayna da olabilirim.⁵⁷

Sürekli Allah'ı zikretmek, Allah'ın gizli güzelliğini, tezahür etmek isteyen “gizli hazine”yi göstermesi için kalb aynasını parlatır. Ancak “mutlak varlığın mukaddes vadisi,” her an şekilleri değişen kum tepeleri misali çeşitli bireyleşmelerin ardında gizli kalır ve yorgun salık, mutlaklık çölünün, yeni sınırlamalara tabi tutulduğunu fark eder.

Hayat nedir? Hayat yalnızca, Allah nurunu saçtığı ölçüde gerçektir; yoksa bir gölge oyunundan, bir rüyadan başka nedir ki? Derd'in ünlü mısraı şöyle der:

A cahil kişi, ölüm gelip çatığımda görülecek ki,
Gördüklerimiz bir düş, işittiklerimiz bir masalmış.⁵⁸

Derd bir hadisi anar: “İnsanlar uykudadır, ölünce uyanacaklar”; bu hadise yüzyıllar boyunca mutasavvıflarca rağbet edilmiştir. Rümî, insanları bu hayatın gerçekleri için kaygı duymamaları yönünde sık sık uyarmıştır; ebedi hayatın sabahında –*Morgenglanz der Ewigkeit*– son bulacak bir düşte hissettiğimiz bir acı için ne diye kaygılanmalıydık ki? Ancak Rümî sonraki şairlerden daha iyimserdir: İnsanın (rüyasında Hindistan'ı gören fil gibi) asıl vatanına döner dönmez önüne yayılacak tüm ihtimal-

⁵⁵ Dard, *Urdu Dîwân*, s. 57.

⁵⁶ *Dîwân-i Fârsî*, s. 45.

⁵⁷ Dard, *Urdu Dîwân*, s. 49.

⁵⁸ *A.g.y.*, s. 2.

lerin neşeli endişesinden söz eder. Derd'in mısralarında, rüya halinin duygusu umutsuzlukla doludur; onsekizinci yüzyılda Delhi'de yaşayan bir kişi hayattan ne bekleyebilirdi ki? Hayat, bir kâbustur, gerçekdışıdır; yukarıda alıntılanan mısralarda geçen 'masal' kelimesinin kullanımı, okura, çocuklara uykudan önce anlatılan peri masallarını çağrıştırır. İran şiirinde 'masal' ve 'uyku' arasında Ömer Hayyam'dan beri değişmeyen bir bağ varolagelmıştır.

Derd'in, çok duyarlı görünmelerine karşın onsekizinci yüzyılda yazılan pek çok şiirden daha kahçı olan şiirleri –ki hakiki mücevherlerdir– Delhi'deki durumu çok iyi yansıtır: rüya, ayak izleri ya da yer değiştiren kum tepeleri, akan sudaki bir yansımaya ve yine maşukun –mutasavvıfın bütün bu kalıcı olmayan ayrı ayrı varlıklar arasında bulması gereken ve onlar gibi geçici olmayan– yüzünü görme umudu. Onun yüzünü gördüğü zaman anlayacaktır ki:

Acı ve mutluluğun şekli aynıdır bu dünyada;
Güle, açık kalp de diyebilirsin, kırık kalp de.⁵⁹

SİNDİ, PENCABİ VE PEŞTU DİLLERİNDE TASAVVUFİ ŞİİR

Pencap köylerinin birinde kalan misafir, *Hîr Rancâ* isimli eski bir aşk hikâyesini onsekizinci yüzyıl sonlarında Vâris Şah'ın verdiği klasik biçimiyle terennüm eden birini mutlaka bulur. Sind'e ve aşağı İndüs Vadisi'ne doğru ilerlerse, Bhitli Şah Abdullatif'in (1689-1752) dokunaklı tasavvufi şarkılarını veya Saçal Sermeş'in (ölm. 1826) bugün de hemen hemen yüzelli yıl önce olduğu gibi halk arasında sevilen ateşli şiirlerinin nağmelerini ve sözlerini dinlemekten zevk alır. Pencap'ta ve İndüs Vadisi'nde ortak bir tasavvufi halk edebiyatı geleneği vardır.⁶⁰ Yaklaşık olarak aynı

⁵⁹ A.g.y., s. 41.

⁶⁰ Lajwanti Ramakrishna, *Panjabi Şîfi Poets* (Londra ve Kalküta, 1938), konuya tek giriştir; ancak şu kaynaktaki makaleye de bakın: Johann Fück, *Orientalische Literaturzeitung* 43 (1943); genel Hindu yorumu haklı olarak eleştirmiştir. Lionel D. Barnett, *Panjabi: Printed Books in the British Museum* (Londra, 1961). Urdu dilinde güzel bir inceleme de şudur: Şafî' Aqeel *Panjab rang* (Lahor, 1968). İ'jazul Haqq Quddûsi, *Tadhkira yi Şûfiyâ yi Sindh* (Karaçi, 1959); Kuddûsi, *Tezkire yi Sûfiye-yi Pencab* (Karaçi, 1962); Jethmal Parsram, *Sufis of*

dönemlerde, yani onüçüncü yüzyılda, şimdiki Pakistan'ın verimli bölgeleri kısmen yaklaşmakta olan Moğolların tehdidi yüzünden İslam âleminin, merkezi bölgelerinden göç eden mutasavvıfların toplandıkları bir yer haline geldi. Pakpattanlı Ferîdeddîn Genc-i Şeker'in, tasavvufi şarkılarında bir tür eski Pencabi kullandığı söylenir. Gerek Sind'de gerekse Pencap'ta, yerel dilin tasavvufi şiirde kullanımına dair güvenilir bir rivayetin izleri onbeşinci yüzyıla kadar gitmektedir. Dârâ Şükûh, *Hasenâtü'l-Ârifîn* isimli eserinde, onaltıncı yüzyıl Pencaplı sūfisi Mâzû Lâl Hüseyin'den söz eder. Mâzû Lâl (1539-93) Pencap dilinde yazdığı sade şiirlerde bir Hindu oğlana duyduğu aşkı terennüm etmişti; şiirleri, fenâ özleni ve şevkine ilişkin geleneksel tasavvufi kelime dağarına sahiptir. *Hîr* ve *Sohni Mehanval* hikâyeleri gibi popüler motiflerden de üstü örtülü bir şekilde bahseder; böylece her iki eyaletin dinsel şiirinde bir gelenek başlatmış (ya da belki de bilinmeyen başlangıçları sürdürmüş) gibi görünüyor: Tasavvufi düşüncenin bağlamına halk masallarını eklemek. Mart ayının son cumartesi günü, Lahor yakınlarındaki Şelîmar Bahçesi'nde hâlâ kutlanan Mâzû Lâl'in yıldönümü, *Mîlâ Çirâğān* (Kandiller Şenliği) olarak ünlüdür.

Ayrıca onaltıncı yüzyılda, bir grup mutasavvıf, Sind'den orta Hindistan'daki Burhanpur'a göç etti; burada Kâdiriye tarikatının yeni bir kolunu kurdu; Semâ ayını rinde Sindi şiirler terennüm ettikleri söylenir.⁶¹ O zamandan beri yerel Sind geleneğinde, evliya ile ilgili, özellikle de Thatta yakınlarındaki Makli Tepesi'nde gömülü evliya ile ilgili sayısız hikâye vardır. Hint-Müslüman mimarisinin en ilginç yerlerinden biri olan Makli Tepesi, rivayete göre 125.000 velinin son dinlenme yeridir. Onsekizinci yüzyılın sonlarında yazılmış ilginç bir Farsça kitap olan, Mîr Ali Şîr Kâni'nin *Maklînâme*'si, haftanın hemen hemen her günü tasavvuf musikisinin ve semâin icra edildiği, kilometrelerce uzayıp giden bu mezarlık hakkında sayısız efsane anlatır.⁶²

Pencap ve Sind, orada gelişen tasavvufi edebiyat türleriyle yakın benzerlikler gösterir. Daha kırsal ve çok sayıda deyim içeren Pencabi ile karmaşık ve müzikal Sindi, bu her iki dil de, güçlü ve incelikli tasavvufi kuramları değilse bile tasavvufi duyguları ifade etmek için mükemmel birer araçtı. Tasavvufi eserler, ruhun sonsuz

Sind (Madras, 1924). Annemarie Schimmel, "Sindhi Literature," *History of Indian Literature* içinde, ed. Jan Gonda (Wiesbaden, 1974).

⁶¹ Râşid Burhânpurî, *Burhânpur ke Sindhî auliya* (Karaçi, 1957).

⁶² Mîr 'Alî Şîr Qâni', *Maklînâme*, ed. Sayyid Hussatnuddin Rashdi (Karaçi, 1967).

şevki, âteş-i aşkı ve Allah'ın nimeti olan zahnet özlemi çevresinde oclaklanır. Bu temalar defalarca, vezinli İran gazelleri biçiminde değil, Hindistan'dan miras alınan ve yerel musiki makamlarıyla yakından ilişkili şiir türleri içinde *zôra*'lar, *kâfi*'ler, *vây*-terennüm edilmiştir. Nağmeler kısmen Hint geleneğinden uyarlanmış, kısmen de mutasavvıf şairlerce klasik ve halk musikisi temel alınarak yaratılmıştır.

İran ve Türk tasavvufi ya da sözde tasavvufi şiirin değişmez bir motifini oluşturan can sıkıcı mollalara yönelik eski suçlamalar, alıtkıtanın kuzeybatısındaki mutasavvıflarca yeniden ele alınmıştır.

Müftüler fetva veriyor, kitabı bilgileriyle,
Ama cahil kalmışlardır aşksızlıktan Efendim!
Allah'ın sırrı bilinmez okumakla
Tek bir aşk sözü yeter oysa Efendim!

diyor onsekizinci yüzyılın Pencaplı bir şairi⁶³ Bu tür mısralar, kılı kırk yaran âlim mollalar gibi eğitimlilerin değilse de, kendini aşka vererek manevi hayatın üst seviyelerine çıkabileceklerini anlayanların, özellikle köylülerin ve okuma yazma bilmeyenlerin hoşuna gitmiştir.

Bu şiirdeki betimlemeler genellikle köylülerin günlük yaşamından, bahçıvanlık tan, ekim-dikim işlerinden alınmıştır. İlk büyük Pencaplı mutasavvıf şair Sultan Bâhü (bu lakabı, *Siharfi*'sinin (*Altın Alfabe*) her dizesi *Hü*, 'O' nidasıyla bittiği için almıştır) yazdığı şiirlerde, daha önceki Süfilerce çok iyi bilinen düşünceleri geliştirmekten başka bir şey yapmamışsa da, yaklaşımı, köy mutasavvıflarının tasavvufi fikirleri yaydıkları biçim olarak söz etmeye değerdir.⁶⁴ Sultan Bâhü'nun (ölm. 1691) bir şiirinin ilk mısraları şöyledir:

Elif: Allah, muallimin kalbine diktiği
yasemin gibidir, Hü!
İnkâr ve ikrar bahçıvanıyla ve suyuyla
şahdaniarının yakınında ve her yerde bakidir, Hü!
Çiçek açma mevsimi yaklaştığında
ıtırı içeri yayılır, Hü!
Bu çiçeği diken çalışkan muallim
çok yaşasın, der Bâhü; Hü!

⁶³ Ramakrishna, *Panjabı Sufi Poets*, s. xxx

⁶⁴ Sultan Bâhü, *Abyât*, çev. Maqbûl Elahi (Lahor, 1967).

Bu dizeler, *pir*'i tarafından mutasavvıfın kalbine dikilen ilahi isimlerin zikrine işaret ediyor. İnkâr ve ikrar suyu, zikirdeki kelime-i şahadetin *lâ*'sı ile *illâ*'sı, bitki hayatı bağlanunda, "Biz ona, şahdamarından daha yakınız" (Sure 50:16) ayetine yapılan atıf ile bir araya getirilmiş. Bu mısra, köydeki herkesçe anlaşılabilir olan Pencabi ve Sindi betimleme türünün iyi bir örneğidir.

Her iki eyalette de eğirme ve dokuma motiflerinin tercih edildiği görülebilir; pamuk yetiştirilen bir ülkede doğal bir eğilimdir bu. Bu nedenle zikir, eğirme eylemine benzetilmiştir (bu imgenin yerindeligi, mırıldanma sesiyle daha da artırılır.) Bu 'eğirme', Allah'ın Kıyamet Günü gelince iyi bir fiyata satın alacağı güzel ve değerli ip-liğe dönüştürebilir kalbi.

Her iki eyalet, başta takdire şayan işleri sık sık kutlanan Abdülkâdir Geylânî olmak üzere tarikat şeyhlerini öven ilahiler de üretmiştir. İlk Sindi 'coğrafi' şiirlerden biri onun şerefine yazılmıştır. Nimetleri, aliterasyon oluşturacak şekilde birer birer sayılan uzayıp giden bir kentler ve ülkeler silsilesi olarak tarif edilir.⁶⁵ Hallac ı Mansur'un kaderine yapılan atıflar pek yaygındır.⁶⁶ Kimi mutasavvıf şairler, her şeyi kuşatan vahdet duygularını şaşkıncu bir cüretle ifade etmişlerdir; süfi artık Arap, Hindu, Türk ya da Peşaveri değildir; eninde sonunda Hallac ve onu suçlu bulan hâkim, âşik ve kelamcı, bunlar tek bir ilahi hakikatin farklı tezahürlerinden başka bir şey değildir. Bu tür dizeler, birtakım yazarları, özellikle de Hint-Müslüman dinsel hayatının bu yönünü inceleyen Hinduları, Hint *advaita* gizemciliğinin, İslamın monoteizmi [vahdâniyet] üzerinde bu açıdan tam bir zafer kazandığına inanmaya götürmüştür: Şeyh sevgisi ve süfi uygulamalarının özel bir niteliği olan şeyhte *fenâ bulma* [*fenâ fi'ş şeyh*] girişimi, Hinduların tipik *guru* sevgisi olarak da açıklana gelmiştir.

Hiç kuşku yok ki Hint süfileri, Hindu komşularından imgeler ve biçimler devralma eğiliminde olmuşlardır; ne var ki Pencabi veya Sindli mutasavvıfların hiçbirisi, mucizeleri şiirlerle ülkenin her tarafında tekrar tekrar anlatılan Peygamber sevgisini ihmal etmemişlerdir. Basit halk şarkıları, bulmacalar ya da düğün şarkıları düze-

⁶⁵ Söz konusu yazar, Caman Çaran onsekizinci yüzyılda yaşamıştır. Şiiri sık sık taklit edilmiştir. Bkz. Dr. Nabi Bakhsh Baloch, ed., *Mada'hün ayn munâ jâtün* (Karaçi, 1959), no. 1.

⁶⁶ Bütün bu edebi karmaşa hakkında bkz. Annemarie Schimmel, "The Activities of the Sindhi Adabi Board," *Die Welt des Islam*, y.s. 4, no. 3 4 (1961); Schimmel, "Neue Veröffentlichungen zur Volkskunde von Sind," *Die Welt des Islam*, y.s. 9, no. 1-4 (1964); Schimmel, "The Martyr Mystic Hallāj in Sindhi Folk Poetry," *Numen* 9, no. 3 (1962).

yinde bile *Ahmad* ve *Ahad* üzerine yapılan geleneksel sözcük oyunları tekrarlanmıştır; Şah Abdülatif'in şiirlerinde, Hesap Günü şefâati istenecek olan Peygamber'in, ilahi ihsanın simgesi yağmur bulutu imgesi kullanılarak yapılmış hoş bir tasviri vardır. Muhammed'in insan-ı kâmil olarak, ilahi nur ile insani varlığının karanlığı arasındaki şafağa benzetilmesi gibi ulvi tanımlar, bazı Sindli süfilerin, örneğin, irşat etme şevkini hayatıyla ödeyen onsekizinci yüzyılın Sühreverdî süfisi Abdürrahim Gîrhürî'nin kuramsal yapıtlarında görülebilir.⁶⁷ Halk arasında Peygamber'e gösterilen hürmet, kuramsal olarak öyle bir şekle sokulmuştu ki, Peygamber'in tarihsel kişiliği, Sindli süfilerin onun çevresine ördükleri nur örtüsü ardında neredeyse tümüyle gözden kaybolmuştu.

Pencap'tan çok Sind'de görülen garip bir olgu da, Müslüman tarikatlarında Hindulardan söz etme biçimidir. Hinduların Lâl Udêrû dedikleri Şeyh Tahir gibi kimi velilere her iki cemaat de sahip çıkmıştır.⁶⁸ Bu onaltıncı yüzyıl mutasavvıfı, vahdet-i vücûd'un en ateşli savunucularından birisiydi; Allah'ı bir 'deve' suretinde bile görmüştü. Hindu yazarlar, Müslüman betimlemelerini kullandıkları gizemci şiirler yazmışlardır; Peygamber'in şerefine şiirler kaleme almış, hatta Sind'deki Şîî cemaatin Muharrem ayındaki mâtemi için taziye yazmış ya da ünlü din şehidi süfilerin akıbetlerine hasredilmiş türküler yakmışlardır.⁶⁹ Daha önce belirtildiği gibi her ne kadar genellikle Kuran'ı ve Müslüman inancının temellerini tam olarak anlamakta eksikleri olsa ve her şeyi Hindu felsefesinin ışığında açıklamaya çalışmışlarsa da, tasavvuf araştırmalarında önemli bir rol oynamışlardır.

Pencap ve Sind tasavvufunda ortak bir özellik, tasavvufi deneyimlerin anlatımı için araç olarak halk masallarının kullanılmasıdır. Bu eğilimin bilinen ilk temsilcisi olan Mâzû Lâl Hüseyin'den daha önce bahsetmiştik. *Hîr Rancâ*'nın teması, hem Bullhe Şah, hem de kendinden küçük çağdaşı Amritsarlı Hâşim Şah tarafından tasavvufi tefekkürlerde kullanılmıştır.

Bullhe Şah (1680-1752) Pencaplı mutasavvıf şairlerin en büyüğü sayılır; Lahor yakınlarında yaşamıştır.⁷⁰ Sind'deki Şah Abdülatif, Delhi'deki Şah Veliyullah, Mîr

⁶⁷ Umar Muhammed Daudpota, *Kalâm-i Gîrhîrî* (Haydarabad, Sind 1956).

⁶⁸ Mîr 'Alî Shîr Qānî', *Tuhfat al-kirām*, (Haydarabad, Sind, 1957); s. 389.

⁶⁹ Mîr 'Alî Shîr Qānî', *Maqālât ash-shu'arā*, ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi (Karaçi, 1956), s. 867.

⁷⁰ Bullhê Shâh, *Diwân*, ed. Faqîr M. Fakîr (Lahor, 1960).

Derd ve Mazhar Cân-ı Cânân gibi çağdaşları, Evrengzib'in 1707'de ölmesinin ardından altkıtanın kuzeybatısında, kısa kesintilerle meydana gelen büyük siyasal felâketler çağının tanığı olmuşlardır. Bu mutasavvıflar gibi o da dünyevi ıstıraplar ve belaların egemen olduğu bir dönemde kendisini ve dostlarını teselli etmek için tasavvufi şarkılarını söyleyerek aşk ve teslimiyetin iç âleminde huzur bulmuştur. Şiirine o kadar büyük bir saygı duyulmuştur ki, ona "Pencaplı Rûmî" lakabı takılmıştır. Pencap tasavvufunun önde gelen şairi olmasının yanı sıra, Mîr Derd'inkiyle karşılaştırılabilir nitelikte birtakım Farsça mensur risaleler de yazmıştır.

Hîr Rancâ hikâyesi muhtemelen, onaltıncı yüzyıldaki tarihsel bir olaya dayanır. Sargozalı bir toprak sahibinin oğlu olan Rancâ, Cang hükümdarının kızı Hir'e âşık olur. Babasının yasaklamasına karşın, Hir'in aıncası onları yakalayınca kadar âşık lar tarlalarda buluşurlar. Hir, önce babasının evinde hapsedilir, daha sonra da bir Racput ile evlendirilir; ancak Hir sevgilisine bir mektup göndermeyi başarır. Bir sürü felâketin ardından bahtsız âşıklar ölür. Bir versiyona göre, Hir'in ailesi tarafından zehirlenirler, başka bir versiyona göre ise Mekke'ye hacca giderken çölde susuzluktan ölürlere ve sonunda onları ölüm kavuşturur (ya da abıhayatı içerek sonsuz hayatta kavuşurlar).

Bu hikâye Pencabi, Urdu, Sindi dillerinde ve Farsçada yüzlerce şair tarafından dile getirilmiş ve birkaç kez İngilizceye çevrilmiştir. Hikâyeye klasik biçimini Vâris Şah vermiştir (1794 civarında tamamlanmıştır). Bu masal herkes tarafından bilindiği için şair, kahramanlarına, genellikle tasavvufi anlamda yorumlanan kısa mısralar söyler. Pencap edebiyatı üzerine en yetkin kişi ve kendine has bir mutasavvıf olan Mohan Singh Divâne,⁷¹ Vâris Şah tarafından yapılan tasavvufi yorumu [İngilizceye] çevirmiştir:

Ruhumuz, trajik kadın kahraman Hir'dir;
 Vücudumuz, âşık Rancâ;
 Mürşidimiz, Yogi Balmas;
 beş yardımsever veli, beş duyumuzdur,
 serüvenlerimizin dehşetinde bizi destekleyen;
 Hakikat, hâkimdir;

⁷¹ Mohan Singh Divâne, *An Introduction to Panjabi Literature* (Amritsar, 1951); en iyi çevirisi Charles Frederick Osborne'a aittir, *Hir Rarijha*, ed. Mümtaz Hasan (Karaçi, 1966). Hint-İran edebiyatında bu konu için bkz. Hâfeez Hoshiyârpürî, *Mathnawiyât i Hir Rânjâ* (Karaçi, 1957).

İyi ve kötü işlerimiz, bizi şehvetle arzulayan
 iki gemi kadınıdır
 Ormandaki çobanlar, Münker ve Nekir'dir
 iki omuzumuzda görünmeden oturan.
 Gizli oda, kabirdir;
 Seyda Hera, Azrail.
 Topal amca Kaydo, ahlaksız ve mürtet Şeytan'dır
 itaatsizliğe ve menkubiyete sürüklemekten zevk alan;
 Hir'in kız arkadaşları, dostluklarımız ve sadakatlarımızdır,
 bizi bir arada tutan;
 Akıl, neydir
 bize ilahi hikmetin musikisini ileten;
 Vâris Şah der ki, ancak Rabbine sessizce dua edenler
 ve sadakatla O'nun güzel adını söyleyenler
 geçer öteki tarafa.

"Hir, ruhumuzdur bizim"; Sindi ve Pencabi şiirin belirleyici özelliklerinden biri, hasretlik çeken ruhun daima bir kadın olarak tasvir edilmesidir; Hind süfi şiirinin bu tipik yönü, Hinduizmden devralınmıştır (bkz. EK 2).

Pakistan'daki popüler süfi şiirinin en seçkin üstadı, hiç kuşkusuz Bhitli Şah Abdüllatif'tir. Sindli mutasavvıf şairlerden oluşan uzun silsilede ilk değildir. Tasavvufi deneyimleri Sindi dilinde ifade etme çabaları onaltıncı yüzyıla kadar uzanır. Önde gelen bir üstad da, eserleri sonraki dönemin şiirinin tüm özelliklerini açıkça gösteren, ancak günümüze yalnızca birkaç mısraı kalmış olan Kâdî Kâdan'dır (ölm. 1546). Abdüllatif'in atası Şah Abdülkerim'in⁷² ya da onyedinci yüzyıldaki Şah İnât'ın⁷³ şiirleri, Abdüllatif'in şiiriyle yakından ilintilidir. Dilleri son derece yoğundur; çünkü Sindi dilbilgisi, çok çapraşık sözcük birleşimlerine olanak verir. Hint halk prozodisinin belirli kurallarına göre uyaklı yazılmış her şiir grubu genellikle, solo bir ses tarafından ana mısraların okunmasını ve bir koro tarafından söylenen *kâfi* veya *vây* denilen nakaratlar arasında bir gidış gelişi içerir; *vây*, genellikle bütün mısra gruplarının içeriğini özetler.

Şah Abdüllatif, 1689'da Sühreverdiyenin tasavvufi önderlerinin⁷⁴ yerleşmiş ol-

⁷² Motilal Jotwani, *Shâh 'Abdul Karim* (Yeni Delhi, 1970).

⁷³ *Miyen Shâh 'Inât jô kalâm*, ed. Dr. Nabi Bakhsh Baloch, (Haydarabad, Sind, 1963).

⁷⁴ H. T. Sorley, *Shah Abdul Latif of Bhit: His Poetry, Life and Times* (1940; tekrar basımı, Oxford, 1966), bu eser mükemmel bir incelemedir; bununla birlikte siyasal ve toplumsal arkaplan

duğu ve bugünkü Haydarabad-Sind yakınlarındaki Hala'da, tasavvufa düşkün bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir; Mahdum Nuh adı, onyedinci yüzyılda çok iyi bilinirdi. Abdüllatif gençliğinde, bir yogi grubuyla birlikte ülkenin çeşitli yerlerini dolaştı; muhtemelen, Sindi tasavvuf şiiirinde "hedef" diye sık sık adı geçen, Belucistan'daki kutsal dağ Hinglac'a kadar gitmiştir. Sonunda menleketinden pek uzak olmayan Bhit'e yerleşmiş ve çevresine bazı müritler toplamıştır. Bhit Şah'daki türbesi, İslam âlemindeki en güzel kutsal mekânlardan biridir. Mükenimel süslerle bezenmiş (Hala'ya özgü) mavi ve beyaz çinilerle kaplı yapı, huzur ve sükûnet yayar. Sütun kaideleri sanki yeni açmış çiçek izlenimini uyandırır ve ince bir işçilik eseri olan çiniler tavanı süsler.

Şah Latif'in hayatı hakkında fazla bilgimiz yok; kişiliği, *Şaha Cō Risālō* (*Şahın Kitabı*), ismiyle bir araya getirilen ve ilk kez 1866'da Alman misyoner Ernest Trumpp tarafından yayımlanan şiiirlerine yansır. *Risālō*, müzik makamlarına göre isimlendirilmiş otuz bölümden (*sur*) meydana gelir; Şah Abdüllatif *Kalyân* ve *Kabōz* gibi geleneksel Hint *raga*'larına ek olarak, birtakım yeni makamlar da yaratmıştır. Türbesinin eşiiğinde yaşayan kimi dervişler, bu musikiyi perşembe geceleri düzenledikleri toplantılarında icra ederler; bu nağmeler Sind'in her yerinde bilinir.⁷⁵

Sassui Punhun; Sohni Mehanval, Ömer Maruvi ve Lîlâ Çanesar'dan söz eden kimi *sır*'lar gibi bazıları İndüs Vadisi'nin halk türküleriyle ilişkilidir. Bazıları da *Asâ* ve *Yaman Kalyân* gibi tasavvufi ruh hallerini veya ideal aşığı geleneksel terminolojiyle tasvir eder. Kimileri de, sevgiliye doğru yapılan uzun yolculuk sırasında eğitilen aşığı duyuların simgesi deveyi veya Seylan'dan kocasının dönmesini bekleyen gemici karısını; çöldeki kurumuş ağacı, keklığı terennüm eder. Ya da şair, bir grup yogiyi, Kuran'ın ayetlerini kullanarak tasvir eder: Dizleri Tur [Sina] Dağı gibi vahiy mahalleridir; yüzleri ilahi nurla parlalar.

Son bölüm (*Sur Ramakālī*), tasavvufi birleştirmecilik açısından *Risālō*'nun en ilginç bölümlerinden biridir; ancak *Sur Sârang*'daki natla birlikte ya da *Sur Kedârō*'daki Hüseyin'in Kerbela'da öldürölmesi dolayısıyla çıkarılan acı iniltilerle okunması

üzerinde biraz fazla durur. Motilal Jotwani, "Shah Latif: Man and Poet," *Indian Literatures* 6, no. 2 (1963); Annemarie Schimmcl, "Schah Abdul Latif," *Kairos*, 1961, fas. 3 4.

⁷⁵ *Risālō*'nun en iyi baskısı Kalyan B. Adwani'ninkidir (Bombay, 1958). Urdu dilinde manzum bir çevirisi de Şeyh Eyaz tarafından yapılmıştır (Haydarabad, Sind, 1963). Elsa Kazi tarafından yapılan İngilizce seçmeler, *Risalo of Shah Abdul Latif* (Haydarabad, Sind, 1965), üslup ve içeriği iyi bir şekilde yansır.

gerekir.

Ne var ki Sind dili açısından gözde şiirler, Şah Abdülatif'in halk masallarını esas aldığı şiirlerdir. Herkes bu masalların içeriğini bildiğinden, şairin girizgâhlar yapması gerekmiyordu; şiirine en dramatik anla başlayabiliyor ve bu durunda da kahramanın duygusunu ve ruhun *recâ* [umut], *şevk* [özlem], *havf* [korıku] ve *fenâ* gibi tutumlarının farklı nüanslarını ayrıntılı bir şekilde işleyebiliyordu. Şah Abdülatif, her gece kocası uyuduktan sonra sessizce evden ayrılıp İndüs'teki bir adada sığıp otlatan sevgilisi Mehanval'e buluşmak üzere, timsahlarla ve her türlü tehlikeyle dolu olmasına aldırmadan, münis ineklerin yıldızlı gözlerinin yol göstericiliğinde ırmağı yüze rek geçen Sohni'nin feryatlarını şiire aktarmıştır. Sonunda bir gece, eltisi Sohni'nin sırrını keşfeder ve bir tür can yeleği gibi kullandığı pişmiş bir testiye, pişmeişiyle değiştirir ve bunun sonucunda âşık Sohni nehri geçerken boğulur.

Bir de güzelliğiyle ülkenin dört bir yanından gelenleri kendine hayran bırakan çamaşırı kız Sassui vardır; Belucistan'daki Keç prensi Punhun'ın bile ona âşık olur ve onun yanında kalır. Punhun'un babası eşleri sarhoş edip oğlunu kaçırmaları için bazı akrabalarını gönderir; seher vakti gaflet uykusundan uyanan Sassui, yanında Punhun'un olmadığını görür. Kervanın peşinden Keç'e gitmeye karar verir; ancak sesi artık bir kadın ya da kuş sesi olmaktan çıkıp aşkın sedâsına dönüştükten sonra çölde yitip gider. Sassui, bir bakıma Arap ve İran geleneğindeki Mecnun'un dişi kopyasıdır.

Çoban kız Maruvi'ye gelince; Omarkotlu kudretli hükümdar Ömer tarafından kaçırılır. Ömer'in kalesine hapsedilen Maruvi, kendine bakmayı reddeder ve mümkün olduğunca çekici olmamaya çalışır; her gün ailesinden mektup bekler, sonunda hükümdar onu vatanına gönderir. Nuri ise, itaat ve şirinliğiyle Sultan Tamaçî'nin kalbini kazanan bir balıkçı kızdır; bu, tarihsel olarak onbeşinci yüzyıl sonlarında meydana gelmiş olabilecek bir hikâyedir; ancak Hint kökenli "balık kokan kız" masalının havasını belirgin bir şekilde taşır. Nuri, sürekli tefridi yüzünden kudretli Rabbin sevgisiyle takdis edilen itaatli ruhun modelidir. Ve bir de Hindu masalı olan Sorasi'nin hikâyesi vardır: Burada da kral, ilahi aşk ve feragât hakkındaki şiirlerle kalbini can evinden vuran saz şairine başını bile verir.⁷⁶ Rümî, ölüm yoluyla bîat

⁷⁶ Ernst Truppm, "Sorathi, Ein Sindhi-Gedicht aus dem grossen Divan des Sayyid 'Abd-ul- Laîf," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 17 (1863); Truppp, "Einige Bemerkungen zum Sufismus," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen*

etme konusundaki pek çok hikâyenin ortak bir noktası olarak şöyle terennüm etmişti: “Boynunu vurma nedir ki, şehvi ruhun Cihat sırasında katlinden başka?” (M 3:2525 [?]).

Şah Abdülatif, kadın karakterleri betimlerken, en ince duyguları, hatta ruh halinin her değişimini anlatmak için mümkün olan her çabayı göstermiştir. Sassui, çölde yalnız başına ve umutsuzca dolaşır ve sonunda –Rûmî'nin *Mesnevi*'sinden. (M 1:1741 [1749]) aktardığı bir beyitle– keşfeder ki

Susuzlar, dünyada su ararlar, ama su da dünyada susuzları arar.

Ya da şair, acı içinde ortalıkta dolaşırken, birden “iç yolculuğa,” sevgiliyi kendi kalbinde bulacağı bir yolculuğa yönelir; tıpkı, onunla bir olduğunu anladığı için artık ‘gerçek’ Leyla’yı istemeyen Mecnun’un yaptığı gibi, ya da Rûmî'nin kayıp Şems'i kendi içinde bulması gibi. Sassui, ölmeden önce ölerek yüce birleştirici mertebeye ulaşır. Marûvi, çevresindeki tuzlu suyu içmektense susuzluktan ölmeyi yeğleyen istiridyeye benzetilir; gün gelecek, rahminde bir inciye dönüşecek olan yağmur tanesini içine almak için açılacaktır.

Risâlâ'nın mısraları çoğu kez yinelemelidir. Bazı eleştirmenler, klasik (yani “A-cemleştirilmiş”) vezin ölçüsü ve söz dağarı açısından bunların hayli sönük olduğunu ya da kulağa pek hoş gelmeyen kafiyeler ve cinslarla dolu olduğunu düşünmüşlerdir (bu yüzden Trumpp, tasavvuftan hiçbir şekilde hoşlanmamıştır). Şah Abdülatif, sûfilerden miras kalan dili kullanmıştır; Rûmî'ye minnet borçlu olduğunu kabul etmiştir ve eserleri İran ve Hindistan'daki farklı tasavvuf akımları hakkında tam olarak bilgi sahibi olmadan doğru bir şekilde değerlendirilemez. Hindu tefsircilerin çoğunun, hatta Herbert Tower Sorley gibi olağanüstü bir İngiliz bilginin bile ona hak ettiği yeri veremediği bir noktadır bu.

Şah Abdülatif, yoğun tasavvufi duygusuna ve şiirdeki ustalığına karşın ilahi aşkın sırlarının üzerindeki örtüyü kaldırırken belirgin bir isteksizlik taşımaktadır. Genellikle sözünü imalarla, zor anlaşılan ve saydam olmayan sözlerle, dolaylı ifadelerle söyler. Bu eğilimi, üslûbunu çekici olduğu kadar karmaşıklaştırmaktadır da; sürekli olarak okurun, daha doğrusu dinleyicinin, küçük ama anlamlı çeşitlemelerle birkaç kez tekrarlanan bir dize üstüne düşünmesine neden olur. Bu mısralar en iyi, hasretlik çeken bir ruhun kalp atışları, iç çekmeleri olarak nitelendirilebilir.

Günlerden bir gün tekkesine bir oğlan geldiğinde, birden bire onun, o güne kadar sırrını saklamış olduğu şeylerin “kapağını açacağını” anlayan bir mutasavvıftan söz eden bir hikâye vardır. Bu genç adamı, Şah Abdülatıftan geri kalmayan bir süfi şair olmaya yazgılı Saçal Sermest'tir (1739-1826). Bu anekdot, Saçal'ın Farsça yazdığı şiirlerde kullandığı mahlasından, yani 'Aşikâr'dan türetilmiş olabilir. Saçal'ın 'doğruluk' kelimesinin küçültme eki almış hali olan Saçal adı, Hallac'ın *Ene'l-Hakk* sözünde de bulunan *Hakk*, 'doğruluk' kelimesini ima ediyormuş gibi görünüyor; Sermest ismi ise, onun “meccup” bir süfi olduğuna işaret eder; nitekim meccup olduğu doğru dur!⁷⁷

Saçal Sermest, yalnız bir hayat süren, hezarfen bir mutasavvıftı; sonuçlarını düşünmeksizin içinden geldiği gibi Sindi, Siraiki (Sindinin kuzey lehçesi), Urdu dillerinde ve Farsça yazmıştır. Selefleri gibi halk masallarını temel almış, Sassui ile Sohni'yi kahramanları yapmıştır; ne var ki konuları Şah Abdülatıfinkine kadar iyi işleyememiştir. Farsça ve Urdu dilinde yazdığı şiirleri, üslup ve anlatım bakımından geleneksel ve basmakalıptır; ancak ana dilinde yazarken duyguları ona üstün gelir. Kısa, coşkulu dizelerde ilahî vuslatın sırlarını açıklar ve ilahilere benzeyen şiirlerde, çoğu kez Yunus Emre ve tevhidî deneyimlerini terennüm eden diğer Türk halk şairlerinin yöntemini anımsatan cüretkâr sözlerle vahdet-i vücud'u anlatır.

Bilmiyorum a hemşireler, neyim ben?
 Belki bir kuklayım, belki de kuklanın asılı olduğu ip,
 belki Maşuk'un elinde bir topağım,
 belki yükü ağır bir boyunduruk,
 belki bir kaleyim, sultanın yaşadığı ve yeni bilgiler edinilecek pek çok şey
 hakkında düşünüp konuştuğu.
 Belki bir atım, bir binicinin sürdüğü,
 belki ummanda bir dalgayım, zahiri varlığın boğulduğu,
 belki kırmızı bir kına çiçeğini,
 belki bir gül, mis gibi kokular saçan.
 Belki bir çeşmeyim, bir bulutun doldurduğu,
 içinde güneşin ve ayın yansıdığı.
 Belki Allah'ın aynasıyım, ezelin ezeliinden beri
 bütün sözlerin ötesinde...

⁷⁷ Sachal Sarmast, *Risâle Sindhi*, ed. Othmân 'Alî Anşâri (Karaçi, 1958). Başka baskılar için Kaynakça'ya bakınız.

belki bir hiçim!⁷⁸

Anafora zincirleri sık sık soru biçiminde kullanılır: "Kimdir Kimdir Kimdir ...?" Saçal, bütün sūfiler gibi varlığın temeldeki birliğini açığa vuran ikili zıt kavranı-
lara düşkündür:

O, Ebü Hanife'dir; O, Hanuman'dır;
O, Kuran'dır; O, Vedalar'dır;
O, budur; O, şudur;
O, Musa'dır; O, Firavun'dur.

Saçal, kendisinden önceki pek çok mutasavvıf gibi aşkın neden olduğu belalar yüzünden iç çekmiştir; Allah'a olan sevgileri yüzünden acı çekenlerin adlarını birer birer saymıştır:

Hoş geldin, hoş geldin Sen; nereye götüreceksin
beni? Gene bir kafa uçuracaksın Sen!
Sermed'e bir tekme atıp öldürdün onu;
Sen Mansur'u darağacına götürdün,
Şeyh Attâr'ın kafasını uçurdun;
Şimdi de yola davet ediyorsun Sen!
Sen kestin Zekerıyya'yı testereyle, Yüsfü kuyuya attın,
Sen öldürttün Şems'i, mollaların eliyle,
Sen ıstırap verirsin âşığa
Sen bağlattın Sanân'ı brahminlerin ipiyle
Sen katlettirdin Bullhe Şah'ı; Câfer'i denizde boğdurttun,
Ne tesadüf ki Sen ezdin Bilâvel'i, öldürdün
Inayet'i muharebe meydanında, mahkûm ettin
Karmel'i....⁷⁹

⁷⁸ A.g.y., s. 110.

⁷⁹ A.g.y., s. 377. Sermed 1661'de idam edilmiştir; Hallac-ı Mansur'un akıbeti malumdur; ancak Attâr'ın öldürülmüş olması pek olası değildir. Hıristiyan apokrif metinlerine dayanan İslam menkıbesine göre, Zekerıya, dostlarının kovuşturmasına uğrar, bir ağaç kovuşuna girince, ağaç da onunla birlikte testereyle kesilir. Kuyuya atılan Yüsf, şiirinde sık görülen bir motiftir. Şems-i Tebrizî'nin Rûmî'nin çevresi tarafından öldürüldüğü kanıtlanmıştır. Şeyh Sanân, Attâr'ın *Mantıkü't Tayyâr*'ından alınmış bir kişiliktir. Inayet, Jhok'lu şehit muta savvıftır. Geleneksel kaynaklar Bullhe Şah'ın şehitliğinden söz etmemektedir. Câfer, Mûs lümanların ilk savaşlarından birinde [Bî'r-i Maüne savaşı] 630'da öldürülen Peygamber'in amca oğlu Câfer i Tayyâr olabilir; kolları kesilerek şehit olmuştu ve [kesilen kolları yerine

Bu şiir, İslam âleminin uzak bir vilayetinde yaşayan bir mutasavvıfın, birtakım it hamlar doğrulanamasa da inandığı tarihsel bilgiler hakkında iyi bir fikir verir. Biçim gelenekseldir; Rûzbihân Baklî, *Şerh i Şathiyât*'ında süfilerin katlandıkları belâları teker teker sayınıştı; şu sözlerle başlar: "Zahiri anlama göre davranan halkın el-Hâris el-Muhâsibî'ye, Ma'rûf el-Kerhî'ye ve Serîû's-Sakâtî'ye neler yaptığını görmediniz mi?" (B 37). Bu sözlerin ardından saldırıya, zulme uğramış, hatta "yöneticiler" ve ke lamcılar tarafından öldürülen süfilerin uzun bir listesini vermiştir. Hemen hemen aynı sıralarda, Attâr, Allah'ı en çok sevenlerin çektikleri acıların modeli olan pey gamberleri sayınıştı (MT 12 [1:14-15]; v 6). Rûmî, Yûsuf'u suya ve İbrahim'i ateşe attığı için Allah'ı suçlar; Yunus Emre ve Türk Bektaşî şairleri şiirlerinde aşk şehitlerinin hikâyelerini anlatırken benzer suçlamaları tekrarlarlar. Bazı tarikatların evrâdında yer alan, yazgularına atıflarla birlikte süfi isimlerinden oluşan uzun listeye, Kuzey Afrika'da da rastlanır; şairler, çağlar boyunca Allah'ın belalar verdiği veya sınıdığı tüm aşıkları manevi soyağaçlarıyla birlikte sayarlar.⁸⁰

Saçal'a "Sindli Attâr" denmiştir; nitekim Attâr'ın betimlemelerinin etkisi şiirinde açıkça görülür. Bu, adı şiirlerinde yüzlerce kez geçen Hallac'a duyduğu ateşli aşkı gösterir. Şah Abdülatif de her ağaçta ve bitkide, *Ene'l-Hakk* diyen, dolayısıyla ölüme mahkûm olan çileli mutasavvıfı görerek Hallac'a atıfta bulunmuştu. Şehit mutasavvıfa pek sevgi duymayan Nakşebendîler dışında, Saçal'ı izleyen mutasavvıf kuşaklar bu uygulamayı sürdürmüşlerdir. Ancak daha sonraki mutasavvıf şairlerden hiçbiri Saçal'ın yoğun parlaklığına erişememişlerdir. Saçal güçlü bir şairdir; ritim ve enerji, yoğun şevk ve aşk, mısralarına neredeyse büyüsel bir nitelik verir.

Pencap'ta, Pencap dilinin edebi mirası, 1800'den sonra Müslümanlarca nadiren sürdürülmüştür; bununla birlikte yirminci yüzyılda, Rûmî'nin *Mesnevî*'sinin bir bölümünün çevirisi dahil, Pencap dilinde birtakım tasavvufi risaleler yazılıp yayımlanmıştır. Bu dil, hemen hemen yalnız Sihler tarafından edebi bir araç olarak kullanılmıştır,⁸¹ oysa Pencabi Müslümanlar daha çetrefilli düşüncelerini ifade etmek için Urdu dilini kullanmışlardır; buna karşın basit tasavvufi şiir ve türkülerini, konuştukları ana dillerinde dinlemekten hoşlanırlar.

çıkın kanatlarla] "Cennet'e uçmuştu", bu nedenle lakabı 'Tayyâr,' yani 'uçan'dır. Süfi şiirinde sık sık adı geçer. Karmel ile Bilâvel'in kim oldukları bilinmemektedir.

⁸⁰ Dermenghem, *Culte des saints*, s. 309.

⁸¹ Mohan Singh Diwâna, *Sikh Mysticism*, (Amritsar, 1964).

Sindi, 1843'teki İngiliz işgalinden sonra gelişmeye devam etmiştir. 1852'de yeni Arap alfabesinin benimsenmesiyle, tasavvufi şiiri ve nesri içeren hatırı sayılır bir edebiyat gelişmiştir. Ülke, tasavvufi mirasının gururunu her zaman taşımıştır. Nazırlardan Dīvān Gidumāl, istilacı Nadir Şah'a (1739), Sind'in sunabileceği en değerli hazinayı, yani Sindli velilerin toprağının bir kısmını vermemiş miydi? Bu eyaletten, hem Farsça hem de anadilinde yazan mutasavvıflar çıkınaya devam etmiştir. Bunlar arasında, çok üstün olmasa da, beş dilde yazan üretken bir yazar olan Rohri'li Bedil'den (ölm. 1872) söz edilmelidir.⁸²

Öndokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başında, özellikle de iki dünya savaşı arasında, Aşağı İndüs Vadisi'ndeki bazı şeyhlerin tutumu, siyasal alanda hayli kesin olmuştur. İlk Ahmed Brelvi'nin Sihlere karşı mücadelesini (1829-1831) desteklemek için bir araya gelen, sonra da tasavvufi, hatta dinsel bile denemeyecek hareketlerle aktif olarak İngilizlere karşı mücadeleye katılan Pir Pagarō'nun sadık ve mutlak olarak itaatli müritleri olan Hür'ün faaliyetleri hatırlanabilir; Hür'ün, 1971'deki Hint-Pakistan savaşındaki küçük bir rolü bile olmuştur.⁸³

Sind'deki veya İslam âleminin diğer bölümündeki şeyhlerin siyasete ya da toplumsal reformlara katılması ilk kez olmuyordu. Sind'deki ilginç bir olay, Jhok'lu (Haydarabad yakınlarında bir şehirdir) Şah İnâyet Şahid'dir (adı Saçal'ın virinde geçer).⁸⁴ Yaşama biçimi, maneviyatı ve doğruluğu yalnızca süfi müritleri değil, aynı zamanda, kaynaklara göre komşu köylerden çok sayıda köle ve çiftçiyi de cezbetmiştir. Ülkedeki süfi şeyhler ve feodal beyler, birçok mürit ve işçi kaybederken, Jhok'taki dergâh genişlemiştir. Bulri'li Seyyidlerin yönetiminde haksız yere Jhok'a yapılan bir saldırıdan sonra hatırı sayılır miktarda toprak, Şah İnâyet'in müritleri arasında dağıtılmıştır. Şah İnâyet'in ne ölçüde modern anlamda toprak reformuna benzer bir şey arzuladığı çoğunlukla ona karşı düşmanca bir tutum içinde olan kaynaklardan anlaşılabilir; öte yandan olumlu değerlendirmeler de yoğun olarak menkıbelerle karıştırılmıştır. Hareketi her ne idiye, bu dindar mutasavvıf, Moğol tahtına karşı komplo düzenlemekle suçlanmıştır. Şantaj yapmanın en kolay yöntemi bu; çünkü taht, Evrengzib'in ölümünden beri sürekli tehlike içindeydi. Jhok'a büyük ordu-

⁸² H. I. Sadarangani, *Persian Poets of Sind* (Karaçi, 1956) içindeki çok sayıda örneğe bakınız.

⁸³ Bkz. Mayne, *Saint of Sind*; Herbert Feldman, *From Crisis to Crisis: Pakistan 1952-1959* (Londra, 1972), s. 165.

⁸⁴ Annemarie Schimmel, "Shah 'Inâyat of Jhok: A Sindhi Mystic of the Early 18th Century," *Liber Amicorum in Honor of C. J. Bleeker* içinde (Leiden, 1969).

lar gönderilmiş ve dört aylık kuşatmadan sonra şehir düşmüştü; Şah İnâyet ise ●cak 1718'de idam edildi. Hem Müslüman hem de Hindu hayranları, şehit edilmesini anlatan veya onu öven şarkılar bestelemişlerdir; onlardan biri de, onsekizinci yüzyılın ikinci yarısının önde gelen Farça yazan Sindi şairlerden ve bir Sühreverdî olan Rohri'li Cânullâh'dır.

Tasavvufi düşünce, başka yerlerde olduğu gibi İndüs Vadisi'nde de gelişmek teydi. Ne var ki onsekizinci yüzyılın başlarındaki güçlü bir Nakşbendî etki, güney Sind'in manevi iklimini belli ölçüde değiştirdi; o sıralarda Thattalı Mahdüm Muhammed Hâşim ve akrabaları, Makli Tepesi'nde yapılan seniâ ayinlerinde örnek alınan, dinin coşkulu yanını savunan bütün bu süfilere karşı saldırıya giriştiler. Bu Nakşbendî grup, edebi faaliyetleriyle daha ağır bir tasavvufi dindarlığın gelişmesine yardım etti. Şah Abdüllatif'in dokunaklı mısralarını terennüm ettiği bu yıllarda, Kuran tefsirleri ve Peygamber hakkında anlatılan menkıbeler, Thatta'nın eğitimli Nakşbendî ailelerince Sindi dilinde yazılıyordu.⁸⁵ Bu Nakşbendî ailelerden birine mensup olan Mîr Ali Şîr Kâni (ölm. 1789), Aşağı Sind'in önde gelen tarihçilerinden biri olacak ve yurdunun tasavvufi ve kültürel hayatı hakkında birer bilgi hazinesi olan ve bugün hâlâ büyük ölçüde incelenmemiş Farsça eserler yazacaktır.⁸⁶

Ne var ki Nakşbendî reformu olsun ya da olmasın, kitlelerin büyük çoğunluğu, yüzlerce basit halk türküsü ve şiirinde yankılandığı gibi velilerine hürmet etmeyi sürdürdüler ve bugün de kısmen sürdürüyorlar; bu, yüzlerce basit halk şarkısında ve halk şiirinde yankılanır. Bir velinin türbesine karşı gösterilen aşırı hürmet, en güzel modern Sindi kısa hikâyelerin bazılarının hedefi olmuştur.⁸⁷ Türbelerin ve bekçilerinin zenginliği ile kitlelerin yoksulluğu arasındaki tezatlık gerçekten de toplumsal ve dinsel eleştiri için etkileyici bir tema olmuştur. Bu, yalnızca Sind için değil, aynı zamanda İslam âleminin diğer kısımları için de geçerlidir.

Altıktadaki komşu halklar da kendi dillerinde tasavvufi bir edebiyat geliştirmiş

⁸⁵ Annemarie Schümmel, "Translations and Commentaries of the Qurân in the Sindhi Language," *Oriens* 15 (1963).

⁸⁶ Mîr Ali Şîr Kâni'nin bazı kitapları Seyyid Hüssameddîn Raşîd tarafından yayımlanmıştır; özel olarak tasavvufi konuları işleyenler ise hâlâ elyazması halindedir.

⁸⁷ Jamâl Abrö, *Munhun kârö*, çev. Annemarie Schümmel "Geschwârzten Gesichtes," *Aus der Palmweinschenke, Pakistan in Erzählungen seiner zeitgenössischen Autoren* içinde (Tübingen, 1966), Bu çevirinin İngilizce çevirisi E. Mohr Rahman tarafından yapılmış ve *Mahfil*'de 1969'da yayımlanmıştır.

tir. Peştu tasavvufi şiirinin en önemli dönemi, Sindi ve Pencabi süfi şiirinin en parlak döneminin biraz öncesine rastlayan Evrengzîb dönemiyle çakışır.⁸⁸

Hümayun ve Ekber'in zamanında, kurucusu Pir-i Rüşen (Aydınlık Pir) Bâyezîd Ensârî'nin (ölm. 1585) adıyla anılan Rüşeniye isimli bir tasavvufi hareket vardı.⁸⁹ İran vezin ölçüsünü kendi ana diline uygulayan ilk kişiydi ve kaliteli düzyazı biçiminde yazılmış risalesi *Hayr'ül-Beyân* isimli, Peştu edebiyatının gerçek başlangıcı sayılabilir. Pir-i Rüşen'in tam bir vahdet i vücudculuk olan- tasavvufi kuramları, Sünni vaiz Ahünd Dervâze'nin şiddetli saldırısına uğramıştır ve Pir-i Rüşen'in oğulları Attock yakınındaki İndüs Nehri'nde boğulmuşlardır. Ancak tasavvufi hareketi, dinsel hayatın görünür kısmının arkasında devam etmiş gibi görünüyor ve onsekizinci yüzyılın başında, sonraki Evrengzîb döneminin önemli mutasavvıf şairlerinden biri, Bâyezîd Ensârî'nin soyundan gelen Mîrza Han Ensârî idi. Şiiri birçok bakımdan Sind ve Pencap'daki şairlerinkini andırır; onlar gibi o da kuramlarını öğretmekte *sîharfi*, "Altın Alfabe" kullanmıştır ve şiirlerinden biri, Saçal'ın daha önce alıntılanan mısralarına esin kaynağı olmuş olabilir:

Ne olduğumu nasıl anlatan?
Henü varım hem yokum.
... Kını zaman güneşte bir zerre,
Kimi zaman suyun üstünde küçük bir dalgayan.
Kâh uçaram birlik rüzgârında,
Kâh ruhani âlemin kuşuyam...
Anâsır-ı Erbaa [dört unsur] ile sarmalamışam kendimi.
Gökyüzünde bulutam....
Ehl-i tefridin bahyam,
Müşriklerin ruhlarında arı sokmasıyam.
Herkesleyim, her şeydeyim;
Kusursuzam, lekesizem.⁹⁰

Genel olarak, ilk Pathan mutasavvıflarının betimlemeleri, İran şiirinden alınmış zengin bir mirası gösterir. Bu, Evrengzîb döneminde yaşamış ve genellikle Peştu di-

⁸⁸ 'İjâzul Haqq Quddüsi, *Tadhkira yi şûfiyâi yi Sarhad* (Lahor, 1966); Abdul Hayy Habibi, *D pashtô adabiyâtö târikh* (Kabil, 1342 sh./1964), Peştu edebiyatına güzel bir giriştir.

⁸⁹ Syed Athar Abbas Rizvi, "The Rawshaniyya Movement," *Abr Nahrain* 6 (1965 66), 7 (1967 68).

⁹⁰ H. G. Raverty, *Selection from the Poetry of the Afghans* (Londra, 1862), s. 75.

lindeki en iyi mutasavvıf şair olarak kabul edilen ve sevgiyle Rahman Bâbâ diye anılan Çiştî mutasavvıf Abdurrahman (ölm. 1709) örneğinde özellikle açıktır. Menkıbeye göre, hicab ve riyazet hayatı sürmüştür ve şiiri, bu dönemin mutasavvıf şairlerinde pek sık görülmeyen bir hüznün ve züht duygusu taşır. Nisan ayı sonundaki yıl dönümü, genellikle görkemli bir şekilde kutlanır. Bazen Abdurrahman, yurttaşı Senaî'nin yapıtlarını sanki dikkatle incelemiş gibi görünür; züht hayatıyla ilgili şiirleri, dünyanın geçiciliği için yas tutması Peştu tasavvufi yazınında sık görülen bir temadır bu hayli yaygın olarak ortaçağın Gazneli büyük şairinin didaktik, biraz kuru olsa da son derece çekici üslubunu fazlasıyla andırır. Bu nedenle kıyamet ve kıyamet gününe hazırlanmanın gerekliliği hakkındaki mısralarında şöyle der:

Madem ki bir gün aynı niteliklerle yeniden kıyamı edecek
Allah kimseye kötü bir huy vermesin bu dünyada!
Şüphesiz, ne ektiye bu dünyada
Onu biçecek öteki dünyada.⁹¹

Abdurrahman, Afganistan'da yaşayan birisine özgü tipik bir imgeyle, hayatın geçişini *râg-ı revân'a*, 'yer değiştiren kum tepeleri'ne benzetir. Muhtemelen Ömer Hayyam'ın şiirlerine ya da aynı tarzda yazılmış çok sayıda şiire aşinaydı; bu ruh hali içinde şöyle yakınır:

Çömlekçi gibidir talih; yapar da kırar da:
Benim ve senin gibi nicesi yaratılıp yok olur.
Dünyanın göz alabildiğine olanca taşı toprağı
Hepsi de kafatası; kimi kralların, kimi dilencilerin.⁹²

Abdurrahman, yine –kendilerini her şeyle özdeşleştirmeksizin, mahlukâtın mezmurlarını dinleyen– ilk süfilerin geleneğiyle tam bir uyum içinde, yaratıcı kudreti bu dünyada görülebilen Allah'ı ve O'nun yaratıcı kudretinin tüm mucizelerini över:

Yeryüzü ibadetle başını büktü.
Gök kubbe onun duasıyla eğildi.
Her ağaç, her çalı O'na rükü etmeye hazır bekler.
Her ot ve her çimen yaprağı O'nu övecek bir dil.
Denizdeki her balık ona hamdün senâ eder.
Kırlardaki, tarlalardaki her kuş O'nu ta'zim eder.

⁹¹ A.g.y., s. 16.

⁹² A.g.y., s. 9.

Hiç kimse layıkıyla övemedi O'nu;
Ne bu ne öteki, hiç biri duyuramadı O'nun hamdû senâsını.⁹³

Peştu şiirinin Acemleştirilmesi, Abdülkâdir Hattak'ın, Sâdi ve Câmî'nin eserlerini kendi ana diline çevirmesinden sonra daha da dikkat çekici bir hal aldı. Abdülkâdir'in babası Pathanların büyük savaşı şairi Huşhâl Han Hattak (ölm. 1689), bazen tasavvufi lezzette güzel şiirler yazmıştır. Şair olarak bilinen diğer bir Afgan hükümdarı Ahmed Şah Abdâlî Dürrânî'di. İranlı Nadir Şah'ın halifesi olan Dürrânî, defalarca kuzeybatı Hindistan'a saldırmış, Sihlere ve Maratalara karşı yardıma çağırılmıştır. Olasılıkla onun zamanında, ilginç bir şair tasavvufi öğretilerini Peştu dilinde ifade etmeye çalışmıştır. Bu şair, Abdurrahman gibi Çiştî tarikatına mensup Hâce Muhammed Bengaşı'tı; şiirleri Abdurrahman'inkilerle hemen hemen aynı havayı solur; bununla birlikte tecrübeli süfiler için çok önemli olan zikir ve nefes denetiminden de bahsetmiştir:

Paha biçilmez inci ile mercandır her nefesin.
Dikkatli olasin, her birini iyice koruyasin.⁹⁴

Peştu tasavvuf şiirinin daha derin bir incelemesini yapmak, zahmete değer bir uğraş olurdu; böyle bir inceleme büyük bir olasılıkla, Afganistan tepelerinde yaşayanların, Sindli ve Pencaplı mutasavvıfların coşkulu, hayali aşk şarkılarına ve şiirsel iç çekmelerine nadiren teslim oldukları, lakin Gazne'de daha önce oluşturulan geleneğe tümüyle bağlı bir tasavvufi anlayışın genel olarak daha ağırbaşlı bir çizgisini takip ettikleri izlenimini güçlendirirdi.

Doğu Bengal'de de çok sayıda tasavvufi şiire rastlanır;⁹⁵ *marifeti* denen halk türküleri yine burada da ince bir güzelliğe sahiptir ve tümüyle musikiyle doludur. Şeyh Muhammed, ırmaklarda söylenen bu türkülerde, ruhu salimen öteki kıyıya geçiren kayıkçı olarak görünür. Suyun bol ve yumuşak, ahenkle şırıldadığı bir ülke betimlenir; ruh, dereciklerin ve kanalların üzerinde yüzen su sümbüllerine benzetilir ve kalp, suyun üzerinde, bir o yandan bir bu yandan esen rüzgârlarla oluşan küçük dalgaları andırır.

Tasavvufi kuramlar, Bengal dilinde daha onyedinci yüzyılda ifade edilmişti; bu

⁹³ A.g.y., s. 47 vd.

⁹⁴ A.g.y., s. 337.

⁹⁵ İfżul Hâqq Quddüsi, *Tadhkira yi şüfiyâ yi Bengal* (Lahor, 1965).

sıralarda Hacı Muhanımmed isimli bir mutasavvıf, *Nurname'sinde* (*Nur Kitabı*), *vahdet i vücud* ve *vahdet-i şühûd* meselelerini ve nur tasavvufunun farklı türlerini ele almış tı.⁹⁶ Ne var ki daha üst düzeydeki tasavvufi edebiyat genellikle Arapça veya Farsça yapılmıştır; mevlüdlerin çoğu da yine bu dillerden birinde yazılmıştır.

Sind'de olduğu gibi Bengal'de de, Nakşbendiye ve tasavvufi olarak ilham sahibi olan biraz daha saldırgan gruplar, güzel halk şarkılarında ifade edilen coşkulu heyecanlılığı frenlemeye çalışmışlardır. Daha sonraki dönemin Nakşbendiye tarikatı, birleştirmeciliğe karşı bir savunu olarak Müslüman Hindistan'ın her yerinde dikkate değer bir rol oynamıştır.

⁹⁶ Enamul Haq, "Sufi Movement in Bengal," *Indo Iranica* 3, no. 12, (1948). *Muslim Bengali Literature* (Karaçi, 1957), Bengal dilindeki tasavvufi şiir hakkında ilginç bilgiler içerir.

9. SONSÖZ



Hâce Mîr Derd, sonraki dönemlerin tasavvufi hayatının ve düşüncesinin tipik bir örneğidir. Şair ve mutasavvîf, köktendinci, hem İbn Arabî'nin hem de Ahmed Sirhindî'nin yolundan giden, her türlü yeniliğe karşı savaştan, müzik ve sanat âşığı Hâce Mîr Derd, bir *complexio oppositorum*, yani karşıtlıkların birleşimidir.

Muhammed'in kişiliği üzerine bir kez daha vurgu yapılması, tasavvufun ondoku zuncu yüzyıldaki gelişiminin bir belirtisidir. Mîr Derd'in ve özgürlük savaşçısı Ahmed Brelvî'nin Hindistan'daki tarikatlarına *tarikât-ı Muhammediye* denir. Aslında Seyyid Ahmed Brelvî, hem klasik süfi tarikatlarının yolunu izleme hem de aynı zamanda Nâsır Muhammed Andelib tarafından kurulduğu şekliyle Muhammedi yoldan gitme sözü vermişti. "Kâfirler"in önünü kesen Müslümanlar kavramını canlandırmaya çalışan Senûsiye ve Ticâniye gibi Kuzey Afrika tarikatları, öğreti ve tefekkürlerinin merkezine şahıs olarak Peygamber'i koymuştur.

Bu inceleme boyunca daha onuncu yüzyıldan itibaren tasavvufa ne kadar çok eleştiri yöneltildiğini gördük. Tasavvufun yozlaştığından yakınma, geçen her yüzyılda biraz daha şiddetlenmiştir. Bu, tasavvufun sonraki biçimlerinin âlini kesimin ilgisini görece az çekmesinin bir nedeni olabilir. Elbette bir başka neden, sonraki süfîlerin çoğunun, görünüşe bakılırsa bağımsız dinbilimsel düşünceye pek az yer veren İbn Arabî sistemine olan minnettarlıklarıdır. Mısır'daki Şarânî gibi bir onaltıncı yüzyıl mutasavvîfı, birtakım Avrupalı bilginlerce incelenmişse de, tasavvufun ve kültürel hayatın tarihine yaptığı çeşitli katkılarının tam bir değerlendirmesi hâlâ yapılmamıştır. Aynı durum tasavvuf öğrencilerinin, klasik kaynakları daha iyi anlamak için yorumlarından faydalandığı Suriyeli âlim ve mutasavvîf Abd'ül-Ganî en-Nâbulusî (ölm 1728) için de geçerlidir.

Son yıllarda, Kuzey ve Batı Afrika'daki militan tarikatlara yönelik ilgi hayli artmış bulunuyor. Burada –Der'din tarikat-ı Muhammediyesinde olduğu gibi geçmiş yüz yılların tasavvufi kuranlarıyla renklendirilmiş güçlü bir köktenincilik ve topluluğun daha geniş bir kesimi üzerinde denetim sağlamak için tarikatlerce (toplu olarak yapılan zikir gibi) birtakım teknik yöntemlerin kullanıldığı görülür. Ticâniye¹ ve Senüsiyenin² siyasal alandaki başarısı, yaklaşımlarının birçok sofı için cazip olduğunu gösterir. Bu hususta söz etmeye değer bir nokta da, içinde bulunduğunuz yüz yılda, Müslüman Kardeşlerin kurucusu Hasan el-Bennâ gibi kimi kökteninci Müslüman liderlerin tarikatlarla güçlü bağları olan bir ortamdan geldikleridir: Bennâ, halkın hevesini dinsel faaliyetlere yönlendirme yöntemini süfilerden almıştır.

Tarikatların geçerliliği ve tasavvufun genelde kültürel rolü konusundaki tartışmalar yıllardır sürüp gitmektedir. Genel görüş, şu anki biçimleriyle tarikatların çoğunun, halkın aşağı içgüdülerine hitap ettiği ve hem İslam dışı hem de modern karıştı olarak görülüyor. Bugün hâlâ faal olan pek çok tarikat vardır. Mısır Yüksek Süfi Kurulu birkaç yıl önce en az altmış tarikat saptamıştı;³ ancak aralarından bazıları her ne kadar yeni müritler çekebiliyorsa da, kentleşme yüzünden müritlerinin sayısı azalmaktadır. Başarılı tarikatlar arasında, yalnızca züht yoluyla ulaşılan ve halinden ziyade insanın görevlerini tam olarak yerine getirmesini öğreten bir Şâziliye kolunun olması tipiktir.

Tarikatların Türkiye'de 1925'te yasaklanması, onların yalnızca görünürdeki faaliyetlerini durdurdu; ancak varlıklarını gizlice sürdürmeye devam ettiriler, hâlâ da devam ediyorlar.⁴ Gerçekten veli gibi davranan kişilere karşı sevgi ve hürmet gösteril-

¹ M. Jamil Abun Nasr, *The Tijaniya: A Sufi Order in the Modern World* (Oxford, 1965). Kuzey Afrikalı bir ondokuzuncu yüzyıl mutasavvıf hocasının yaşamı, eserleri, özellikle de tasavvufi dili üzerine titizlikle hazırlanmış bir giriş de şudur: Jean Louis Michon, *Le Soufi Marocain Ahmad ibn 'Ajiba et son mî'râj* (Paris, 1973).

² N. A. Ziadah, *Sanusiyyah: Study of a Revivalist Movement in Islam* (Leiden, 1958).

³ Michael Gilson, "Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt," *Moslem World*, 57, no. 1 (1967).

⁴ A. J. Arberry'nin hazırladığı 2 ciltlik *Religion in the Middle East* (Cambridge, 1969) adlı eserde İslam dinindeki modern tasavvufi akımlar hakkında geniş bilgi vardır. Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven, 1968); bu eser, Endonezya ve Fas'taki İslam konusunda son derece ilginç bir çözümleme yapmaktadır. Morroe Berger, *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion* (Cambridge, 1970), bazı yararlı istatistikler ve genel bilgiler içerir.

mesi ve İslamın tasavvufi deneyim açısından yorumu, hâlâ önemli bir rol oynamaktadır. Doğu'da yaşayan hemen hemen hiç kimse Dermenghem'in Kuzey Afrika'dan verdiği şu örneği yadsımaz: Modern bir insan, mantıklı bir tartışına içinde mucizeleri ve veliperestliği kesin olarak reddedebilir; tasavvufu, biçimi ne olursa olsun eleştirebilir; ancak kutsal bir yere veya veli olduğu söylenen bir kişiye veya ünlü mutasavvıfların soyundan gelenlere karşı saygı gösterir. Modern Türkiye'de birtakım şeyhler, her şeyi kucaklayan bir sevgi mesajını dostlarına sessizce ve yoğun bir şekilde vaaz eden ve uygulayan müritler kazanmışlardır. Bu çevrelerde bazı ilginç şiirler yazılmıştır.⁵ Diğer Müslüman ülkelerde de durum aynıdır; ancak 'köy şeyhi'nin veya mürsidin etkisinde olan bazıları, hâlâ siyasal kararları etkileyecek kadar güçlüdür. Bazı mürsitler özellikle Kuzey Afrika'da—bazı Avrupalıları mürit olarak kazanacak manevi cazibeye sahiptirler. Martin Lings'in kitabı *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, bu ruhani faaliyetin canlı bir izlenimini verir; İstanbul ile Delhi arasındaki bölgede birtakım veliler hakkında benzer biyografiler yazılabilir.⁶ İlginç bir örnek, 1920'lerde Hindistan'da Mevlânâ İlyâs tarafından kurulan, katı bir köktendincilikle tasavvufi uygulamaları birleştiren dinsel bir harektir. Popüler tasavvufi hareketlere İslam âleminin çeşitli yerlerinde rastlanabilir.⁷

Muhammed İqbal, birçok kez Hint-Pakistan altkıtasındaki pirciliğe ve sözde 'şeyhlerin' gericiğine saldırmıştır;⁸ ancak eserlerinin ayrıntılı bir şekilde incelenme-

⁵ Türkiye için bkz. Samiha Ayverdi, Nezihe Araz, Safiye Erol ve Sofi Huri, *Kenan Rifaî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* (İstanbul, 1951).

⁶ Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 2. baskı (Londra, 1971) [Türkçe çevirisi için bkz. *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, çev. Ufuk Uyan ve Bekir Şahin, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1982 çn.]; ayrıca bkz. ad Darqawavi, *Letters of a Sufi Master*, çev. Titus Burckhardt (Londra, 1961).

⁷ Bkz. A. A. M. Mackeen, "The Sufi Qawm Movement," *Moslem World* 53, no. 3 (1963); H. B. Barclay, "A Sudanese Religious Brotherhood: Aṭ-ṭariqa al-hindîya," *Moslem World* 53, no. 2, (1963); bu eser, ondokuzuncu yüzyılın "aklı başında" bir tarikatı hakkındadır. M. Anwarul Haq, *The Faith Movement of Mawlânâ İlyâs*, (Londra, 1972); bu da Hint halk tasavvufuyla ilgili çok ilginç bir eserdir.

⁸ Muhammed İqbal, *The Development of Metaphysics in Iran*, (Cambridge, 1908) [Türkçesi için bkz. *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995 çn.]; İqbal, *Six Lectures of the Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahor, 1930). Annemarie Schimmell, *Gabriel's Wing: A Study in to the Religious Ideas of Sir Muhammad İqbal* (Leiden, 1963) ve Hafeez Malik (ed.), *Muhammed İqbal: Poet-Philosopher of Pakistan* (New York, 1971) içindeki Kaynakça'lara bakınız.

si, kendisinin de klasik dönemin tasavvuf düşüncesini yakından izlediğini ortaya koyar. İkbâl, bir düşünür olarak, Hegel'inkine benzer bir İbn Arabî panteizminden, ona gerçek İslam olarak görünen bir inanca dönmüştür. Ashında ağırlıklı olarak ilk dönem tasavvufunun büyük üstatlarının mirasını temel almıştır. Eseri hakkında Louis Massignon'un kitapları sayesinde bilgi sahibi olduğu Hallac'a yaklaşımı, her müminin ulaşmaya hakkı olan, ancak ruhun önemini anlamadan yalnızca vahyin lafzına bağlı kalan ortalama müminin reddettiği bir deneyimi yaşamış coşkulu mutasavvıf görüngüsünde olağanüstü bir kavrayış sergiler. Geleneksel tasavvuf düşünce siyle, tasavvufun ilk dönemindeki heyecan verici bazı ifadelerin yeni ve ashına uygun yorumları arasındaki gerilim, İkbâl'in gerçekten ilginç yönlerinden biridir. Türkçe, Farsça ya da Urdu dilinde eser veren yazarların çoğununki gibi betimlemeleri büyük ölçüde süfi simgeliğiyle renklendirilmiştir: Hâfız'ın güzel mısralarının arkasında gizli olduğunu düşündüğü büyüleyici "ötedünya" tasavvufundan olabildiğince nefret etmiş, sık sık yeniden yorumlayarak da olsa kendi şiirlerinde süfi imgelerinin tüm dokusunu kullanmıştır.

Bu açıklama, İslam dünyasındaki hemen hemen her büyük şair, özellikle de İran'ın etkisinde olanlar için yapılabilir. Hatta sık sık gayri ciddi veya putperest ya da dinle ilgisiz olduğu düşünülenlerin eserleri bile tasavvuf mirasına ilişkin tam bir bilgi olmaksızın doğru bir şekilde yorumlanamaz. Bu konuda ünlü bir örneği vermek yeterli olacaktır: Genellikle bağımsız düşünür veya (kendi şaka yollu ifadesiyle) "yarı Müslüman" olarak nitelenmiş Gâlib (ölm. 1869), Delhi tasavvuf okulu geleneklerine derinlemesine nüfuz etmişti (bu, Hint İslamının reformcusu Sir Seyyid Ahmed Han [ölm. 1898] için de geçerlidir).

Bugün, bütün İslam âleminde Hallac'ın kişiliğine karşı artan bir ilgi olması –bayat teozofinin, tehlikeli pirciliğin, hareketsiz vahdet-i vücudculuğun uzağında tasavvufun en güzel geleneklerinin sürdürülmesinde umut verici bir işaret gibi görünüyor. Hiç kuşkusuz bu ilgiyi uyandıran Massignon'un anıtsal eseridir; ancak Hallac geleneği yüzyıllar boyunca tasavvuf şiirinde canlı tutulmuştur. Gâlib'in, aşkın sırrının açıklanacağı yerin vaaz kürsüsü değil darağaçları olduğu şeklindeki şiirsel ifadesi, köken olarak Senâî'ye kadar geri gider ve pek çok kez Farsça ve Urdu dilinde eser veren yazarlarca taklit edilmiştir. Darağacı ve urganın acısını seve seve tatmış aşıklar betimlemesi –yine geleneksel bir imge– Hint bağımsızlık hareketi sırasında ve hatta II. Dünya Savaşı sonrasında dinsel olsun ideolojik olsun fikirleri yü zünden acı çekenlerin simgesi olmuştur.

İnsana kendi dışında bir hedef için yaşayıp ölmeyi öğreten bir aşk ve acı gizemciliği, tasavvufun günümüz için en önemi mesajdır belki de. Tasavvuf yolundaki bazı talimlere göre, teozofik yaklaşım, modern entelektüel dünya görüşüyle bütünleşmekten daha kolay olabilir. Kimileri de, tasavvufun duygusal yanlarını, kendini Allah'a adanmanın küçük zahiri işaretlerini daha cazip bulacaklardır. Ekber'in saray şairi Feyzî şöyle demişti:

Hacıların Kâbe'sini yıkınayasın sakın
Yolun yolcuları konaklayacak orada.

Tasavvufun çağdaş bir Fransız yorumcusu, pek çok basit ruhun manevi yardım aldığı "köyün mabedinin kubbesini yıkma"nın⁹ zalimlik olacağı sonucuna varır.

Bu fikir benimsenebilir veya hakikat güneşi çıkınca yıldızların yok olması gibi velilerin gök kubbesinin olmadığı modernleştirilmiş bir dünya görüşünden yana olarak reddedilebilir. Ancak ruhun kara gecesini yaşamış olanlar bilirler ki, gece yarısı güneşi bir gün doğacak ve dünya yeniden güzelliğe kavuşacaktır.

Bu deneyimler İbn Atâ'nın dediği gibi tam olarak aktarılamaz:

Zahir uleması bize bir şey sorduğu zaman, işaret şeklindeki kelime
lerle cevap veririz.

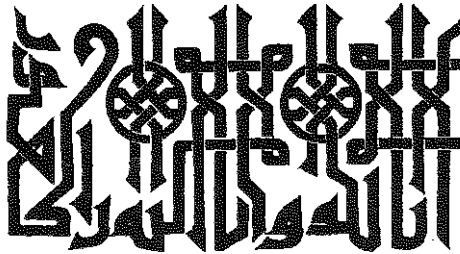
Rumuzlarla manaya işaret eder ve meseleyi güç anlaşılır hale getiririz.

Böylece bu manayı anlatmak için kelimelerle izah hali yetersiz kalır.

İşaretteki manayı sevinerek görürüz; O, bize bunu gösterir. Her organda
ona ait bir iz vardır.

Görürsün ki, hallerin elinde sözler esir olmuştur, tıpkı ârîllerin elinde
hüsranda kalanların esir olmaları gibi. (κ 78 [133])

"Bir süfinin halkla konuştuğunu gördüğünüz zaman bilin ki, o [kişi] boştur" (κ 149 [207]).



⁹ Émile Dermenghen, *Le culte des saints dans l'Islam Maghrebain* (Paris, 1954), s. 331.

EKLER
KAYNAKÇA
DİZİN



EK I

TASAVVUF EDEBİYATINDA HARF SİMGEÇİLİĞİ

Harf simgeçiliği, pek çok metnin doğru anlaşılmasında son derece önemli olan süfi söz sanatının ve simgeçiliğinin bir yönüdür; harflerin ayrı ayrı tasavvufi anlamlarına ve genel olarak da hat sanatına bir vurgu söz konusudur.¹

Her Müslüman Arap alfabesinin önemini kabul eder; bu harfler Allah'ın sonsuz kelâmında açığa çıkarılmıştır. Kuran; denizler inürekkep, ağaçlar kalem olsa bile bunun, Rabbin kelimelerini yazmaya kafi gelmeyeceğini bildirir (Sure 18:109). Bu ayet, ilahi varlığın kusursuzluğunu, ululuğunu ve cemalini anlatmaya çalışırken mutasavvıflarca sık sık anılmıştır. Arap harflerini öğrenmek, İslam dinini kabul eden herkesin vazifesidir; çünkü harfler vahyin kaplarıdır. İlâhi isim ve sıfatlar ancak bu harflerin aracılığıyla ifade edilebilir; bununla birlikte harfler Allah'tan farklı şeylerdir; harfler, mutasavvıfın nüfuz etmesi gereken ötekiliğin örtüsüdür. Mutasavvıf, harflere bağlı kaldığı sürece Niffari'nin dediği gibi bir anlamda putlarla kuşatılmıştır; ne harflerin ne de suretlerin olduğu yere ulaşmak yerine putlara tapınmaktadır (v 363-65).

Süfîler, tasavvufun daha ilk aşamasında farklı harflerin içinde saklı olan gizli anlamları fark etmişlerdi; yirmidokuz surenin başında bulunan bağımsız harf grupları [*hurûf-i mukataa*], yaptıkları şaşkırtıcı alegorik açıklamaların ilhamını vermiştir onlara. Büyük süfîlerin çoğu bu konu üzerinde durmuştur; Endonezya gibi İslam âleminin uzak köşelerinde bile harf gizemciliği hakkında düşünceler içeren yazma eserler gün ışığına çıkarılmıştır.² Mutasavvıflar, Arap alfabesinin harflerinin bu tasavvufi yo-

¹ Bkz. Ernst Kühnel, *Islamische Schriftkunst* (Berlin, 1942; tekrar basımı, Graz, 1972); Anne marie Schimmel, *Islamic Calligraphy* (Leiden, 1970); Schimmel, "Schriftsymbolik im Islam," *Festschrift für Ernst Kühnel*, ed. Richard Ettinghausen (Berlin, 1959).

² Bibliothèque Nationale, *Catalogue des mss. Indiens Malais Javanese* (Paris, 1910), 65:191.

rumundan yola çıkarak, düşüncelerini halktan gizlemek için gizli diller oluşturmuşlardır. Şarkiyatçıların uzun süre ilgisini çeken *balabailân* [*balabaylan*] denilen dil, bu tür icatçılığa iyi bir örnektir.³ Sühreverdi-i Maktûl gibi hayli üst düzey bir düşünür bile, Kuran kelâmının derin anlamını kavrayabilmek için, kendisine gizli bir alfabe öğretilmişinden söz eder.⁴

İslam öncesi zamanlarda bile Arap şairler, bedenlerinin ya da evlerinin çeşitli kısımlarını harflere benzetmişlerdir; dünyanın her yerinde Müslüman şairlerce geliştirilmiş ve miras olarak bırakılmış benzetmelerdir bunlar. Harflere verilen anlamları tam olarak bilmeden Müslüman dünyanın şiirini, özellikle de İran ve komşu ülkelere şiirlerini doğru olarak anlamak ve onlardan zevk almak neredeyse mümkün değildir.

Mutasavvıflar, Şibli'nin dediği gibi, "dilde Allah'a hamdü sena etmeyen tek bir harf yoktur" diye düşünüyorlardı (w 165); böylece ilahi sözleri doğru olarak yorumlamak için derin anlam katmanlarına inmeye çalışmışlardır. "Allah, harfleri yarattığında, onların sırrını Kendine saklandı; Âdem'i yarattığında ise bu sırrı meleklerin den birisine değil ona vermişti."⁵ Süfiler, yalnızca harflerin biçimleriyle ve görünüşleriyle oynamamışlar, aynı zamanda kendilerini sık sık 'Kabala' kaynaklı kurgulara da kaptırmışlardır. Görece yakın zamanlara kadar görülen bu tür eğilimler, tam olarak onuncu yüzyıl başlarında Hallac'ın şiirinde geliştirilmiştir.

Cefr [veya *Cifr*] tekniğinin, ilk olarak, tasavvufun başlangıç dönemindeki rolüne daha önce değindiğimiz Şiilerin altıncı inancı Câferü's-Sâdık tarafından geliştirildiği düşünülür (w 164-66). *Cefr*, belirli sözcük kombinasyonlarından şimdiki ya da gelecekteki olaylar üzerine çıkarımlarda bulunmaktır; sık sık bir tür kehanette bulunma yöntemine dönüşmüştür.⁶ Kuran'ın herhangi bir sayfasındaki sözcükleri sayıp sayısız değerlerini hesaplayarak –çünkü Arap alfabesindeki harflerin her birinin sayısal

³ Edgard Blochet, *Catalogue des mss. Persans de la bibliothèque nationale* (Paris, 1905), 2: no. 1030. Bkz. Ignaz Goldziher, "Linguistisches aus der Literatur der muhammadianischen Mystik," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 26 (1872): 765. Alessandro Bausani, "About a Curious Mystical Language," *East and West* 4, no. 4 (1958).

⁴ Suhrawardî Maqtûl, *Oeuvres Persanes* (Paris, 1970), s. 216.

⁵ Bkz. Gustav Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften in der K. K. Hofbibliothek zu Wien* (Viyana, 1865-67), 1:192

⁶ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1928), s. 37, 98.

değeri vardır bazı Hıristiyan Kabalacıların, Kitabı Mukaddes'teki, özellikle de Vahiy bölümündeki sözcüklere ve sayılara dayanarak tarihsel olayları saptamaları gibi,^{*} adlar, yerler, tarihler ve olaylar ortaya çıkarılabiliyordu.

Tasavvuftaki ve Şia'nın ilk dönemindeki bu eğilim, Şii bir topluluk olan ve "harflerle uğraşanlar" anlamına gelen Hurüfîler⁷ tarafından geliştirildi. Kurucuları, zındıklık sayılan fikirleri yüzünden 1398'de idam edilen Fazlullah Estarâbadî idi; Türk ve Acem şair ve yazarlar arasında müritleri vardı; onlardan biri olan Nesimi özel olarak anılmaya değerdir. Bu Türk şair hayli coşkulu şiirlerinde, aşırı tasavvufî öğretilerle ve ilginç bir Hallac taklidiyle karıştırılmış Hurüfî fikirler ileri sürmüştür ve 1417'de üstadı gibi o da zalimce öldürülmüştür.

Hurüfîlere göre, söz, Allah'ın Zatı'nın ulu tecellisidir; aynı zamanda insanın yüzünde de görünür; sözcükler, Allah'ın sırlarının açığa çıktığı yazı, en mükemmel haliyle Kuran haline gelir. Fazlullah, Âlem'e dokuz, İbrahim'e ondört, Muhammed'e yirmisekiz harf verilmiş olduğunu, kendisinin ise 32 harfin bilgisiyle şereflendirildiğini öğretmiştir (Fars alfabesinde Arap alfabesinden farklı olarak fazladan dört harf daha vardır). Birçok durumda sözlerinin tam anlamını çözmek zordur; çünkü harflerle ilgili yorumları değişir. En ilginç kuramı, harflerin insan yüzünde yansıdığıdır; *elif*, burun gibi yüzü iki eşit parçaya ayıran ve her zaman olduğu gibi Allah'a değil de Ali'ye karşılık gelen *hatt-ı istivâ'yı*, yani orta çizgiyi oluşturur; *b* Şiîliğin ondört masonun şehidine işaret eder ve burnun sol tarafında belirir. Çoğunluk Bektaşî tekkelelerinde kullanılan birtakın resimler, imamların adlarının veya kutsal adların benzer kombinasyonlarının insan yüzü şeklinde temsil etme yönünde bir eğilim gösterir (bkz. BO, EK 2). Hindistan'da bile: "Ali yüze iki kez yazılmıştır"⁸ denilir.

Maşukun yüzünün mükenimel bir mushafa benzediği fikri, Hurüfî çevreleri di

* Bir sözcüğü, bir sözcük dizisini veya harf dizisini, harflerinin sayısal değerlerini toplayarak yorumlama işlemine Yahudiler *gematria*, Yunanlılar *isopsephi*, Müslümanlar *hesabül cümel* veya *ebced* demişlerdir. Örneğin iki ayrı sözcüğün aynı sayısal değere sahip olması durumunda, harf gizemcisi onları eş anlamlı sayacaktır: İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu ispatlamak isteyen Hıristiyan kabalistler, İşeyâ'daki (19:1), "üzerinde Tanrı'nın bulunduğu hafif bulut" anlamına gelen İbranice *ab kar* ifadesi ile "oğul" anlamına gelen *bar* kelimesini sık sık birbirleriyle ilişkilendirmişlerdir; ikisinin de sayısal değeri 202'dir. Theophanes Keraineus, *Homilia* isimli eserinde, *theos* (tanrı), *aguos* (kutsal) ve *agathos* (iyi) kelimeleri arasındaki sayısal denkliği (284) vurgulamıştır. çn.

⁷ Hellmut Ritter, "Die Anfänge der Hurufisekte," *Oriens* 7, (1954).

⁸ Muḥammad Nāṣir, *Nāla-yi Andalib* (Bhopal, H. 1309/1891: 92), 2:344.

şında bile yaygın bir kabul görmüştür. Güzel yüz, Kutsal Kitap'ın tezhipli bir nüsha sıdır. İnsan Levh-i Mahfuz'un kusursuz bir suretidir; bütün hikmet ve güzellik onda biçim bulur. Bu kavramın gelişimi, Hint tasavvuf çevreleriyle olan ilişkisiyle ünlü Bedil (ölm. 1721) gibi sonraki dönem şairlerinin bilinç değişimini gösterir; o artık insanı, Kuran-ı Kerim'in sureti olarak değil "yokluğun mushafı" olarak tarif eder.

Şairler genel olarak, sonraki dönemlerin bir Hint-Acem yazarıyla hemfikirdiler.

Yüzün, Kader Kalemî'nin misk ile yazdığı, kusursuz, hatasız bir mushaf gibidir.

Gözlerin ve ağzın, ayetler ve durak noktalarıdır, kaşların (elifi uzatmak için) medde

Kirpiklerin tasrif [isim çekimi] işaretleri, hâlû hattın [ben ve yüzünde tüyler] harfler ve noktalarıdır.⁹

Burada kullanılan benzetmeler alışlagelmiş benzetmelerdir. Kavisli kaşlar genelikle beratların üzerindeki tuğraya benzetilmiştir. Türkçe tasavvufi şiirler yazan Safevî hükümdar Şah İsmail, kaşları besmeleye benzetmiştir.¹⁰ Dar, küçük ağız, alfabe deki en dar yuvarlağa sahip *mîm* (م) harfiyle temsil edilmiştir; gözler (biçimine göre) *sad* (ص) harfine ya da (aynı zamanda göz anlamına da gelen) *ayn* (ع) harfine benzetilmiştir. Saç lüleleri ve zülüfler, uzun ve kıvrımlı harfler olan *dal* veya *cim*'dir. Her şair, sevgilisinin yüzünde beliren harfler üzerine bir şiir yazabilirdi. Bu cinaslardan bazıları modern beğeniye itici gelebilir. Bunlardan biri, üst dudak üzerindeki ayva tüyelerinin [*hat*], yazının siyah satırına [*hat*] benzetilmesidir; *hat* kelimesinin iki anlamı vardır. En büyük mutasavvıflar bile, sevgililerinin siyah hattında ilahi yazıyı görmekte tereddüt etmemişlerdir; genç maşukun yanağında beliren bu hattın güzelliğinin, kendinden önce geçerli olan bütün yazıları ortadan kaldıran Peygamberlik Mührüne benzediği bile ileri sürülmüştür (A ■ 283).

Rümî, gönül mushafından, *mushaf ı dil*'den söz eder. Maşuk bir kez bu mushafa baktı mı, "tasrif işaretleri raks etmeye, cüzler hora tepmeye başlar" (D 2282). Harflerle yapılan bu oyunlar, İslam şiirindeki en güzel dizelerin yazılmasına neden olmuştur; bu alan neredeyse bitimsizdir.

⁹ Mîr 'Alî Şîr Qâni, *Maqâlat ash shu'arâ'*, ed. Sayyid Hussainuddin Rashdi (Karaçi, 1956), s. 44.

¹⁰ Fakhri Harawî, *Rauḍat as Salâḥîn*, ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi (Haydarabad, Sind, 1968), s. 85.

Kuran mitolojisinin ana teması, üzerine zamanın başlangıcından itibaren insanların kaderlerinin kazılı olduğu Levh-i Mahfuz kavramıdır; bu hükünleri yazan kalem, genelde onunla birlikte anılır Aslında ezeli Kalem, genel olarak İslam şiirinde, özel olarak tasavvufta olağan bir ifade haline gelmiştir; çünkü meydana gelen her şey bu araçla yazılmıştır ve değiştirilemez; hadiste denildiği gibi “kalem çoktan kurumuştur.” Şair, kalemin, âşıkların bahtını kara yazdığını imgeleyebilirdi (baht-ı siyah, kara baht, Farsçada ve Türkçede kör talih, talihsizlik anlamlarına gelir). Şair, Kudret Kalemi'nin, güzellikler arasından yalnızca maşuku seçmiş olduğunu, suretini âşığın gönlüne yaratılış anında çizdiğini söyleyebilir.¹¹ Şairler, Kalemin ucu ters yönde keildiği için, yüzlerce ayrı çeşitleme içinde, alın yazılarının çarpık yazılmış olduğundan yakınmışlardır.

Bu, sonsuza kadar Levh-i Mahfuz'a yazılmış kader düşüncesinden kaynaklanır; alın yazısıyla ilgili İslami ifadeler –Arapçada *mektûb*, ‘yazılmış’; Türkçede alın yazısı ve Farsçada yine aynı anlama gelen *ser-nûvişt*– Levh-i Mahfuz'dan (Korunan Levha'dan) türetilir. Kaderin aynı zamanda, insanın yüzüne de yazılmış olduğu görülür; süfilerin, yüzünde görünen bir yazıdan yola çıkarak insanın kaderini okuyabildiklerine inanılmıştır. Alın kazılı satırlar, bu imgenin mükemmel bir resmini vermiştir. Şairler, alındaki karmaşık çizgilerden kapalı mektubun içeriğini çözebilen maşuku övmüşlerdir. Pathanlı savaşçı Huşhâl Han Hattak bir rubaisinde

Allah'ın salih kulları
daha bu dünyadayken okurlar
gönül yazısını
alın levhasından,¹²

demmişti. Bu betimleme, İslamî âleminin doğusunda çok yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

Kuran'da yalnızca Kader Kalemi ve Levha'dan değil, aynı zamanda, günahlarının ve sevaplarının yazıldığı ve kıyamet günü görülecek olan bir anel defterinden de söz edilir. İnsanın [yazılmış] günahlarını temizlemesinin bir yolu göz yaşı dökmeiktir: Doğu'nun mürekkebi suda çözünür ve gerekirse bir sayfa kolayca silinebilir. Zahitle

¹¹ Fuzuli, *Divanı*, ed. Abdülbaki Gölpinarlı (İstanbul, 1948), no. 30, mısra 6. [Gönderme yapılan mısralar şöyle: “Kilk i kudret levh i sînemde seni nakş eylemiş / Eyleyip mahbûblar mecmuasından intihâb” çn.]

¹² Khushhâl Khân Khattak, *Muntakhabât* (Peşaver, 1958), Rubai no. 88.

rin ve mutasavvıfların sık sık övdüğü gözyaşı, kara günahların mürekkebinin aynı şekilde silebilirdi; “Allah insanların göz yaşı dökmesini sever” (N 299). Tövbe, amel defterini temizler: bu düşünce İslam âleminde yüzlerce dindar şair tarafından farklı sözlerle tekrar edilmiştir.

İnsan bir kez Allah'ı bulunca, yaratılmış herhangi bir şeye bakmanın bir değerinin olmadığı duygusu, Câmî'nin tekrarladığı gibi Nizamî'ye ait aynı “silinen sayfalar” imgesiyle ifade edilir (N 608 [823]).

Yıldızların inceliklerinde ya da,
gizli ilimlerde ne varsa okudum:
Seni bulunca da, sayfaları siliverdim.*

Dinle ilgili olmayan kitaplar yazıp okumak, hatta karmaşık hukuk meselelerinin incelikleriyle veya kılı kırk yaran dilbilgisi sorunlarıyla uğraşmak, süfilere göre amel defterinin siyahlığını artırır, insanı günaha sokar.

Mutasavvıflar kalem simgeçiliğinin başka bir yönü üzerinde de durmuşlardır. Ünlü bir hadis vardır: “Müminin kalbi, Rahman'ın iki parmağı arasındadır, nereye isterse oraya döndürür onu.”

Bu hadis, anlaşılır veya karışık satırlar yazan yazarın kalemiyle gösterdiği etkinliği akla getirir; kalemin kendi iradesi yoktur, yazar kalemi nasıl döndürürse öyle yazar. Rümî, bir kağıdın üzerinde yürüyen; sümbülleri, nergizleri andıran yazıya bakan karıncalarla ilgili bir hikâye anlatır; sonunda yavaş yavaş, bu yazının kalem tarafından değil, el tarafından, en sonunda da kalemin hareketlerini kontrol eden akıl tarafından yazıldığını anlamaya başlarlar (M 4:3722 29 [a.y.]); tali sebeplerle tecelli eden ve sonra da insanın kendi etkinliğiymiş gibi görünen ilahi etkinliğe bir kanıt bu. Gazâlî de buna benzer bir kanıt koymuştu ortaya. Kalemlerle ilgili söz konusu hadis, İran'daki ve başka ülkelerdeki şairlere esin vermiştir. İnsanı, O'nun tasarımına göre resimleri ve harfleri ortaya çıkaran hat ustasının kullandığı kalem gibi görmüşlerdir; bunu, kalem anlayamazdı. Müslüman Hindistan'ın büyük şairi Mirza Gâlib'in (ölm. 1869), Urduca *Divan*'ını, harflerin yaratıcılarından yakınmasını ifade eden şu satırla başlar, “her harfin kâğıttan bir gömleği vardır.”¹³ Bunun, geleneksel

* Söz konusu alıntı Türkçe baskıda şöyle: “Yıldız ilininin bütün inceliklerini, tek tek bütün gizli ilimlerini okudum, her yaprağı inceledim, seni bulunca kitapları bıraktım” çn.

¹³ Annenarie Schinunel, “Poetry and Calligraphy,” *Pakistan Quarterly* 17, no. 1 (1969).

şair dilindeki anlamları, her harfin mahkemede davacının giysisini giydiği gibidir. Çünkü harf yalnızca sert bir yüzeye, asıl olarak da kağıda yazıldığında görünür hale gelir; deyim yerindeyse kağıttan bir gömlek giyer ve şairin düşündüğü gibi kendisini çirkin ya da anlamsız harflerle birleştiren ya da kendisini usule aykırı bir şekilde ya da dayanıksız veya adi bir kağıda yazan yaratıcının yaratıcılığı hakkındaki şikayetini dile getirir.

Gönül de kalem gibi her yazı üslubunda yazmak ve direnç göstermeden sağa sola dönmeye mecburdur. Kalemde aranan niteliklerden biri de dilinin, hatta başının kesilmiş olmasıdır. Kalem, “dilsiz konuşan,” sırrını söylememesi gereken mutasavvıfın simgesi haline gelir. Attâr, mutasavvıf veya mutasavvıf olmayan pek çok şair gibi “kesik dille fena levhası üzerinde dönüp duran” kalemin bu yönü üzerinde durmuştur. (AD 603).

“Başını uçuracağın” deyince sen
Neşesi kaçmış kalem gibi başımla yazarım (AD 508)

Kimi şairler kendilerini, “kara bahtı” yüzünden –yani kara mürekkebe battığından– bütün gün ağlayan kaleme benzetirler.

Attâr’ın gazellerinden birinde (AD 601) kalem, Kalem Suresi’nin başındaki “nûn ve’l-kalem,” “Nûn! Andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına” ayetini hatırlatan nûn (n) harfiyle ilişkilidir. Şair, yuvarlak nûn harfi gibi başı kesilmiş, elleri ve ayakları koparılıp atılmış halde yürümek ister. Nûn aynı zamanda ‘balık’ anlamına da gelir; surenin ilk ayetinin tasavvufi yorumuyla birlikte çeşitli anlamlar arasındaki ilişki, tasavvufa eğilimli yazarların zihinlerini kurcalamıştır. Bunun en hoş dile getirildiği beytlerden biri Rûmî’ninkidir:

Gönül denizinin kıyısında oturmuş bir Yûnus gördüm; nasılsın dedim. Kendi töresince bana cevap verdi dedi ki: Şu denizde bir balığın gidasıydım; nûn harfi gibi büküldüm de sonunda kendi kendimin Zünnûn’u* oldum. (► 1247 [3:4461 2])

Yûnus Peygamber gibi (Câmî’nin dediği üzere) “fena balığı” tarafından yutulup, bir süre sonra hicran kıyısına atılan mutasavvıf, balığın (nûn) içinde yaşadıklarının ardından başsız, kuyruksuz nûn harfi gibi olur; bu nedenle ortaçağda Mısır’ın ileri

* Zünnûn, balık sahibi anlamına gelir ve Kuran’da (21:87) Yûnus peygamberin adı olarak geçer –çn.

gelen mutasavvıflarından Zünnün ile özdeşleşir.

Kuran'ın yirmidokuz suresinin başındaki bağımsız harfler [*hurûf-i mukataa*], süfilere, garip ve şaşkıncı pek çok fikir vermiştir. Bakara Suresi'nin başlangıcındaki *a l m* (*elif, lām, mīm*) harfleri, özellikle müfessirlerin kafasını kurcalamıştır. Daha sonraki şairlerin savunduğu gibi söz konusu harfler tek bir sözcük olarak okunduğunda 'eleni' anlamına gelir; ancak tasavvufi anlamda bu üç harfi açıklanmanın çeşitli yolları vardır; örneğin, *elif* Allah'ın, *mīm* Muhammed'in, *lām* da Kuran'ın Peygamber'e vahyedilmesine aracılık eden Cebrail'in simgesidir. "Bu *elif, lam, mīm*, bu harfler, anlayış bakımından Musa'nın sopasına benzer," der Rûmî (M 5:1316-30 [a.y.]); bunlar, sırlarını anlayanlar için gizemli niteliklerle doludur. Tâhâ Suresi'nin başındaki *tâ hâ* harfleri için de aynı şey söylenebilir, Senâî şöyle yorumluyor:

Tâ'dan gördü tüm temizlikleri (tahârat)

Hâ'dan yapı tüm yapıları (s 235)

Neml Suresi'nin başındaki *tâ* ve *sîn* harfleri, bazı mutasavvıflara göre saflığa [*safâ*] ve rablığa işaret eder. Bunlar, tasavvufun başlangıç döneminin en merak uyandıran kitaplarından birinin, Hallac'ın *Kitâbu't Tavâsîn*'nin ([*tâsîn* kelimesinin] çoğul[udur]) isminde bir araya getirilir; bu isim, çağımızda Muhammed İkbâl tarafından taklit edilmiştir; Muhammed İkbâl, manevi yolculuğunu anlattığı *Cavidname* adlı yapıtında, Ay Feleği'ndeki peygamber ruhlarının makanı olan "Peygamberlerin tavâsîni" kavramını geliştirmiştir.

Bazı mistikler, insanın faaliyetlerini kalenin hareketlerine benzetmişken, daha sonraki İran mutasavvıfları, her şeyi kuşatan birlik [vahdet] sırrını mürekkeple harfler arasındaki ilişkide bulmuşlardır. Haydar Amulî (Toshihiko Izutsu'nun alıntılıdığı üze) şöyle diyor:

Mürekkeple yazılan harflerin, aslında harf olarak varlıkları yoktur. Çünkü harfler, bir anlaşma gereği verilen anlamlara sahip çeşitli biçimlerden başka bir şey değildir. Gerçekten ve somut olarak var olan şey, mürekkeptir. Harflerin varlığı aslında, kendini değiştirmenin pek çok biçimi içinde kendini ortaya koyan tek, biricik hakikat olan mürekkebin varlığından başkası değildir. İnsan her şeyden önce tüm harflerde aynı mürekkep gerçeğini görecektir bir göze sahip olmalı, sonra da, harfleri mürekkebin çok sayıdaki asli değişiklikleri ola-

rak görülmelidir.¹⁴

Mutasavvılların tefekkürlerinin çoğu, alfabenin ilk harfi *elif*'e yönelmiştir; ince dik bir çizgiden oluşan elif (ل), çoğu kez maşukun ince uzun endamına benzetilir.

Gönül levhasında, dostunun endamının *elif*'inden başka bir şey yok
N'apayımı? Hocam öğrenmem için başka harf vermedi ki!

Tüm şairlerdeki ortak bir düşünceyi böyle ifade ediyor Hâfız. Mısraları tasavvufi açıdan da yorumlanabilir; çünkü sayısal değeri bir olan; yalnız, ama etkin *elif*, mükemmel bir ilahi harf durumuna gelir. Sûfilere göre, *elif*i bilmek ilahi ahâdiyeti bilmek demektir; bu basit harfi hatırlayabilenin başka bir harfi veya kelimeyi hatırlaması gerekmiyordu. *Elif*, tüm yaradılışı içine almıştır; o, Sehl et Tüsteri'nin dediği gibi "İlk ve en ulu harftir ve *âli*f'e, yani her şeyi birbirine bağlayan (*alla*fa), ancak bu şeylerden ayrı duran Allah'a işaret eder"¹⁵ (L 89 [85]). Ondan önce Muhâsibî şöyle demişti: "Allah harfleri yarattığında, onları boyun eğmeye teşvik etmişti. Tüm harfler *elif* suretindeydi (*'alâ sûret*), ancak yalnızca elif yaratıldıktan sonraki biçimini ve görüntü sünü korudu" (w 166). *Elif* hariç bütün harfleri hasta gören Niffarî, bu fikri geliştirmiştir (w 166) Muhâsibî'nin ifadesindeki "suretinde" [*'alâ sûret*] lafı, Allah'ın, Âdem'i, *'alâ sûretihî*, 'kendi suretinde' yarattığı hadisine atıfta bulunur gibidir; *elif* ilahi harfti, diğer harfler de ona benziyordu ve Allah'ın suretinde yaratılan Âdem'in, buyruğa karşı gelmesi sonucu asli saflığını yitirmesi gibi onlar da itaatsizlikleri yüzünden biçimlerini kaybetmişlerdi.

Attâr bu fikri almış ve çeşitli sayıların, sayısal değeri bir olan *elif*ten nasıl türediğini, harflerin ondan nasıl çıktığını göstermiştir *elif* bükülünce *dal* (د) meydana gelmişti; daha sonra başka türlü bir bükülmeyle *re* (ر) oluşmuştu. İki ucu bükülünce *be* (ب) haline gelmişti; at nalı biçimini alınca da *nûn* (ن) olmuştu. Aynı şekilde çeşitli biçimler içinde yaratılmış her tür varlık, ilahi birlikten türemiştir (v 95).

Elif, *ahâdiyet*'in birliğine ve tekliliğine ve aynı zamanda aşkınlığının harfidir. Bu yüzden

Dört kitabın ma'nisi [manası] tamamdır bir elifte (v 308)

¹⁴ Toshihiko Izutsu, "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam," *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* içinde, ed. Mehdi Mohaghegh ve Hermann Landolt (Tahran, 1971), s. 66 [Türkçesi: *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, İstanbul, 2001, s. 46].

¹⁵ Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: "Elif harflerin ilki ve en ulusudur. Elif harfinde eşyayı te'lif [uzlaştırma] özelliği ve eşyadan ayrı olan Allah'a işaret vardır" çn.

Türkiye'den Endonezya'ya kadar İslam âleminde neredeyse hiçbir popüler şair yoktur ki, bu konuyu işlememiş, en önemli harfin hakiki anlamını unutup bunun yerine bilgi dolu kitaplarının sayfalarını karalayan kitabi âlimlere saldırmamış olsun. Rûzbiḥān Baklî için *elif*, mutlağı, yaratılmamış ahâdiyeti işaret eder ve *mutasavvıfa ayn i cem*, yani kâmil vuslat hakkında bilgi verir (B 94). *Elif* saf olduğundan ve huylarından kurtulmuş olduğundan (M 5:3612 [3613]), Allah'a vasil olan gerçek süfilerin, manevi özgürlüğe erişenlerin simgesi haline gelebilir. "Erenler *elif* gibi hakikat ortasında"dır (Y 524).

Elif'in başka yorumları da vardır; Şeytan'ın harfi olarak da görülmüştür; çünkü Allah'tan başka bir şeye secde etmeyi reddetmiştir. Rûmî şöyle der:

Elif gibi olma, dik başlıdır o
İki başlı *b* de olma, *cim* gibi ol. (D 1744)

Onuncu yüzyıl ortalarında Ebü'l-Hasan ed-Deylemî tarafından tasavvufi aşk üzerine yazılan bir kitapta, üç harften (*a*, *l* ve *f*) oluşan *elif*'in anlamı hakkında garip bir bölüm vardır. Kitabın tam adı harf simgeciliklerinin rolünü açıkça göstermektedir: *Kitâb 'atf el elif el me'lûf ilâ'l-lâm el-ma'tûf* (Bükülmüş *Elif*'in, Eğilmiş *lâm*'a Meylinin Kitabı).¹⁵ Yazar, 38-40. paragraflarda, *elif*'in hem bir hem de üç olduğunu kanıtlar; bu yüzden Hıristiyanlıktaki teslis [üçleme] düşüncesi tasavvufa, İranlıların savunduğu ikici düşünceden daha yakındır. Bu biraz şaşkıncu bir sonuçtur; ne var ki anlaşılamaz bir durum da değildir; çünkü tasavvuf terminolojisi üçlü gruplandırmalara veya âşik, maşuk ve aşkın ya da zâkir, mezkûr ve zikrin vs. temel birliğini kanıtlamaya çok düşkündür.

Bu tür kurgular tasavvufu hiç eksik olmaz. *Elif*'i meydana getiren harflerin sayısal değerlerinin toplamını $e=1$, $l=30$, $f=80 = 111$ diye hesaplayan Sindli bir Şii yazarın *elif* yorumlarının modern bir ifadesini aktarmak yeter; bunlar da sırasıyla dindar Şii Müslümanın üçlü sadakatına işaret etmektedir, yani $e=1$, 'Allah'; $m=40$ 'Muhammed' ve $ayn=70$, 'Ali'; bunların toplamı da yine 111'dir.¹⁶

Modern bir Batılıya tuhaf görünebilecek olan bu yorumlar, tasavvuf şiirinin önemli bir yönünü oluşturur ve görece modern tasavvufi eserlerde bile görülebilir;

¹⁵ 'Alî ibn Aḥmad ad Daylami, *Kitâb 'atf al elif al ma'lûf ilâ'l lâm al ma'tûf*, ed. Jean Claude Vadet (Kahire, 1962).

¹⁶ *Makḥzan Shâh 'Abdul Laṭîf Bhitâ'î* (Haydarabad, Sind, 1954), s. 63.

klasik şiirde ise bol bol bulunur. *Lâm-elif*, (*l-a*) ilişkisine özel bir önem verilir; *lâ* bir sözcük gibi okunduğunda [olumsuzluk edatı] ‘yok’ yerine geçer, bu da kelime-i şahadetin ilk sözcüğüdür. *Lâm-elif*, her ne kadar iki harften oluşmuşsa da, genellikle, özel sırrı bir anlam taşıyan tek bir harf olarak kabul edilmiştir. Aynı anda hem bir hem de iki olan sımsıkı kucaklaşmış âşıklar alegorisi çok yaygındır. *Lâm-elif* veya *lâ* (Y) sözcüğü, şekli yüzünden, sık sık kılıca benzetilmiştir, özellikle de Ali’nin ünlü çatal uçlu kılıcı *zûlfihâr*’a, ya da bir makasa: “*Lâ* makasıyla konuşan dilin sesini kestim” (B 196). Müminin, Allah’tan başka her şeyi *lâ* kılıcıyla, yani kelime-i şahadetin (“Yoktur Allah’tan başka Tanrı”) ilk sözcüğüyle keseceği düşünülür. Yaratılmış olan her şey güçlü *lâ* kılıcıyla yok edilmelidir. Ne var ki bu, Müslüman gizemcinin yolundaki yalnızca ilk adımdır; *illâ*’ya, yani “yalnızca Allah’a ulaşmak için yukarı doğru (*bâlâ*) yükselmek zorundadır; bu, *lâ*’nın önüne bir *elif* koyarak (Y) gerçekleştirilir. Bir mutasavvıf olmayan, ancak altkıtanın tasavvufi geleneklerinin derinden etkilediği Gâlib, *elif-i saykal*’dan, ‘cılalı *elif*’ten söz eder (bu, çeligi parlatmanın özellikle yüksek bir düzeyidir): insan *lâ* kılıcını iyice parlattı mı bir kez, *elif-i saykal* ile parıldar, *illâ Allah* (“yalnızca Allah”) müspet değerine ulaşmıştır. Bu tür cinaslara hem tasavvufi hem de tasavvufi olmayan çevrelerde İran, Türk ve Urdu edebiyatlarında sık rastlanır.

Sûfilerin çok hoşlandıkları ve daha önce ilm-i risâletin ele alındığı bölümde sözü ettiğimiz başka bir birleşim de *elif* ve *mîm* bağlantısıdır:

Bir *mîm* koy ruhuna
Önüne de bir *elif*

der Şah Abdülatîf.¹⁷ *Mîm*, Muhammed’in adına, *elif* ise yine Allah’a işaret eder. Sayısal değeri kırk olan *m*, Pencaplı bir sûfinin dediği gibi Allah’ın Zau’nun Peygamber’in kişiliği aracılığıyla tecelli ettiği “yaratılmışlık şalı”dır. Bir Kutsi hadiste şöyle denir: *Enâ Ahmed bilâ mîm*, “Ben m’siz Ahmed’im” (yani *Ahad*’ım, ‘birim’). *Mîm*, Allah ile yani, *Ahad* ile *Ahmed*, yani Muhammed arasındaki tek engeldir. Bu, ilahi sudûrun [türüm] külli akıldan insana doğru kırk evresinin ve ters yöndeki kırk aşamanın deneyimiyle bağlantılı olan, halvet ile geçen kırk günün bir ifadesi olarak anlaşılır. *At-târ*’ın zamanından beri mutasavvıflar, *Ahmed bilâ mîm* hadisinden hoşlanmışlardır ve Türk Bektaşilerince olsun, Sind ve Pencap’ın mutasavvıf saz şairlerince olsun, tasavvufi halk şiirinde kullanıldığı kadar yüksek edebiyatta da sık sık kullanılmıştır. Bek-

¹⁷ *Shâh jô risâlo*; bkz. Annemarie Schimmel, “Shan ‘Abdul Latîf’s Beschreibung des Wahren Sufi,” *Festschrift für Fritz Meier* içinde (Wiesbaden, 1974).

taşilerin, Muhammedi nurun tezahürüne işaret ettiği söylenen özel bir *mîm duası* vardır (BO 268 [266]). Ahmed Sirhindî'nin, Muhanimed'in adındaki iki *m* harfine ilişkin cüretkâr yorumunu da unutmamak lazım.

Alfabenin ikinci harfi *b*, yaratılan dünyanın tasavvufi kavranışıyla ilgilidir. Yaratılışın ilk eylemini simgeler; Kuran'ın açılışında yer alan besmelenin başında da *b* vardır. Yalnızca *b* değil, altındaki nokta da yaratılan evrenin hareketinin başlangıç yeri olarak kabul edilmiştir: *elif*'in mükemmel birliğinden sonra gelen farklılaştırıcı güç tür ve sıklıkla ya Peygamber'in ya da Şîî geleneğinde "Ben *b*'nin altındaki noktayım" sözünün atfedildiği Alî'nin simgesi olarak kullanılmıştır. Şekli (ب), Serîü's-Sakatî'ye, "Allah harfleri yarattığında *b* secdeye vardı" diye düşündürmüştür. Yaratılmışlığın harfi olarak, Allah'ın nitelendirilmemiş ilahi birliğine doğru iki büklüm secde eder.

Senâî, Kuran'ın her şeyi kuşatan ululuğu için hoş bir açıklama bulmuştur: Kuran *b* ile başlayıp *s* ile biter; bu iki harf, (Farsçada) *bes*, 'kâfi' sözcüğünü oluşturur ve bu kelime, ezelden ebede kadar Kuran'ın yeterli olduğunu ifade eder (SD 309).

Diğer harfler arasında 've' anlamına gelen *vav*, Hakk ile hilkat arasındaki ilişkiyi simgeler.¹⁸ Türk hattatlarının gözdesi olan bir harfidir; hatta "Vav'lara güvenin" diye bir hadis bile uydurmuşlardır.

'Allah' kelimesinin son harfi *ve hüve*, 'O' kelimesinin ilk harfi olan *h*'ye özel bir önem verilmiştir. Bakî'ye göre (B 95) *lâm*, kendi aşkı içinde kendi aşkı aracılığıyla, aşğa dönüşen maşuktur; burada içinde iki *l* harfi bulunan Allah kelimesinin simge ciligi daha da keskinleşiyor. Rûmî şu harika dizeleri yazdığına bu tür düşüncelere dalmış olabilir:

İki yanımı iki dünyadan boşalttım
h gibi Allah'ın l'sinin yanına oturdum. (D 1728 [?])

Kitâbü'l-mebâdî vel-Ğâyât adlı yapıtında harflerin sırlarını ele alan Ibn Arabî'nin, ilahi hüviyeti [mutlak varlık], kırmızı bir halı üzerinde duran, parlak bir ışık içindeki *h* harfi şeklinde canlandırmıştır; *hu* harfleri ise *h*'nin iki kolu arasında parlamakta ve ışınlarını dört bir yana saçmaktadır.¹⁹ İlahinin bir harf biçiminde düşünül

¹⁸ Johann Karl Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alî i Hamādâni* (Leiden, 1962), s. 87n.

¹⁹ Henry Corbin, "Imagination créatrice et prière créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabî," *Eranos Jahrbuch* 25 (1965): 171.

mesi, tasviri, özellikle de ilahinin tasvirini yasaklayan bir dinin tipik özelliğidir. Aslında harfler, İslam düşüncesinde ilahinin mümkün olan en yüksek düzeydeki tecelîsidir. İbn Arabî'nin bu hayali, bir bakıma, Delhi'deki onsekizinci yüzyıl Nakşebendî süfisi Nâsır Muhammed Andâlib tarafından yapılan tefekkür mertebelerinin tanımına uymaktadır:

Mübarek "Allah" kelimesinin şeklini, kalbinin levhası ve muhayyilesinin ayna sına yazılmış olarak ışık renginde görür.... O zaman kendisinin, bu şeklin karşısında ya da altında, sağında veya solunda olduğunu anlar; bu ışığa yaklaşmaya gayret etmelidir.... Ne zaman kendini *elif* ve *lâm* makamının orta sında bulursa, ilerleyip iki *lâm* arasındaki yerini almalıdır; daha sonra buradan da ayrılıp *lâm*'la *h* arasına gelir ve başarıma tutkusuyla buradan da ayrılıp kendisini *h*'nin halkasının ortasında bulur. Nihayet, tüm benliğinin bu evde huzur bulduğunu ve burada tüm belalardan ve tehlikeli felaketlerden kurtula çağını keşfedecektir.²⁰

Böylece mutasavvıfın ulaşabileceği en üst aşama, *h* harfinin ışığıyla çevrelenmiş olmaktadır.

Mutasavvıflar ve şairler, kavramların, okura aktarmak istedikleri derin anlamlarını, kavramın ilk harfleriyle oynayarak ifade etmenin özel bir yolunu kullanmışlardır. 'Lütu'f'un *l*'sinden *kahr*'ın *k*'sinden söz ettikleri ilk dönemlerde bu anıştırma türü henüz çok ilkeldi. Ancak çok geçmeden anlamlı kombinasyonlar yapılmıştır; örneğin *kâf* (*k*) harfi ile yapılan kombinasyonlarda, Simurg'un ya da Ankâ'nın yaşadığı dünyayı çevreleyen efsanevî 'Kafdağı'na da atıfta bulunulması gibi. *K* harfi asil olarak *kurb*, 'yakınlık' kavramıyla ilişkilidir ve *kâf*-ı *kurb*, yani "kurbun kafi" veya "Kafdağı" hayli yaygın bir ifade haline gelmiştir; çünkü özellikle Kafdağı, yaratılmış dünyanın sonundaki kurb makamı, insanın, Allah'a (Attâr'dan beri zaman zaman Simurg'la simgeleştirilmiştir) giden yolda gerçek kurbu bulunduğu yer olarak kabul edilmiştir. Başka bir kombinasyon ise *kanaat* ile *k*'dir: Kâmil süfi, efsanevî kuş gibi kanaatin Kafdağı'nda yaşar. *Ayn* harfi de buna benzer bir şekilde kullanılmıştır; anlamı çok katmanlıdır: 'göz', 'pınar', 'asıl' anlamlarına gelir; *ayn* ı *afv* kelimesi yalnızca *af* [*afv*] kelimesinin başındaki *ayn* harfini ifade etmez, aynı zamanda 'affin aslı'nı da ifade eder.

Bu tür kurgusal düşünceler ve sözcük oyunları, hayli zor tasavvufi tanımları ve

²⁰ Muhammed Nâsır, *Nâla yi 'Andalib*, 1:270.

felsefi durumları savunmada süfilerin işine yaramıştır. Sâdüddîn Hamüya'nın, başla-
rındaki *v* ve *n* harflerinin farklı dereceleri yüzünden *velâyet*'i, yani 'velilik'i, *nübüv-*
vet'e, yani peygamberliğe üstün tuttuğu söylenir.²¹ Ancak Simmanî, genel süfi tutu-
muna aykırı olan ve yine harf üzerine kurgusal düşünceler temeline oturtulmuş bu
görüşe karşı çıkmıştır. Tasavvufi hal ve makamları ifade eden sözcüklerin her bir
harfindeki derin anlamı aramak bir âdet haline gelmiştir. Kaynaklara inanacak olur-
sak, bir onuncu yüzyıl süfisi olan Ebü'l-Kâsım Hakîm es-Semerkindî bu tür yorum-
lardan hoşlanmış ve 'namaz' kelimesini aşağıdaki gibi açıklamıştır:

n=*nusret*, 'başarı'
m=*milkat*, 'saltanat'
a=*ülfet*, 'kaynaşma'
z=*ziyâdet*, 'fazlalık'²²

Daha sonraları Bektaşîler 'tarikât' kelimesinin sırlarını şöyle açıklamışlardır:

t=*talebe-i hakk u hakikat*, 'hak ve hakikati talep'
r=*riyâzet*, 'çilecilik'
i=*yol u din kardeşi*, 'yol ve din kardeşine her açıdan doğru davranmak'
k=*kanaat*
t=*teslim-i tâmm*, 'teslimiyeti tam' (BO 100 [121] vd.)

'Hakikat' sözcüğündeki *k* harfi, *kâimbillah*'ı, yani Allah'la kâim olmayı, *t* harfi ise 'ter-
biye' anlamına gelebilirdi; Arapça ve Türkçe kelimelerin ve imlânın birbirine karış-
ması, sade Türk dervişleri için önemli değildi.

Süfilerin, özellikle de teozofların, ilahi isimlerde benzer sırlar bulduklarını öğ-
renmek şaşırtıcı değildir. Rahman (Merhamet Eden), Allah'ın hayatına, bilgisine,
kudretine, iradesine, iştmesine, görmesine ve kelâmına işaret eder; bunlar Cîlî'nin
düşündüğü ve sonraki tasavvufun da kabul ettiği gibi Allah'ın yedi temel niteliğidir.
Allah adı da aynı şekilde açıklanmıştır:

elif: Yegâne Hakikat
k: O'nun Zâtı'nın saf bilgisi

²¹ Marijan Molé, "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme," *Revue des études islamiques*,
1961, s. 100.

²² A. Tahir al Khânqâhî, *Guzida dar akhlâq u taşawwuf*, ed. Iraj Afshar (Tahran. 1347 sh./1968),
s. 47; *hikmet* için bkz. a.g.y., s. 69.

- l: O'ndan başkaymış gibi görünen yanıltıcı görünüşler de dahil her şeyi kuşatıcılığı yoluyla Kendi Zatı hakkındaki bilgisi, iki l ve ayrıca al, her türlü inkârın kendini inkârıdır.
- h: Hüve, Kendi Hüviyetindeki mutlak olarak tecelli etmemiş Öz ve u sesli harfi ise Yegâne Hakikat'in Gayrı Tecellisindeki tecelli etmemiş dünya dır.²³

Bu fikirler İbn Arabî okulu tarafından geliştirilmiştir. Çok daha cazip olanı, Türk dostların, Türk-Müslüman kültüründe tipik olan lâle ve hilâlin sırrını açıklamalarının daki yalın yöntemdir: *Lâle* ve *hilâl* sözcüklerini oluşturan harflerle Allah sözcüğünü oluşturan harfler aynıdır (bir *elif*, iki *lâm* ve bir *h*) ve sayısal değerleri de Allah'ın sayısal değeri olan 66 ile aynıdır.

Mutasavvıflar bazen, bir sözcüğün gerçek anlamının, sözcüğü oluşturan harflerden çıkarmaya çalışmayı nükte konusu yapmışlardır; *g-l*, *göl* sözcüğünü oluşturmaz ve gerçek âşıkların *derd*'i ise *d r-d* harfleriyle ifade edilmez (s 330); aşk da *aşk* diye yazılan şey değildir. Bu harfler, iç anları insan gözünden saklayan bir deriden ya da kabuktan başka bir şey değildir.

Sırrî sözler ve ilahi isimler hakkında tuhaf açıklamalara yol açan harflerin tasavvufi anlamına karşı duyulan aynı ilgi, Kadim Doğu edebiyatında ve İslam âleminin her yerinde, özellikle de daha sonraki dönemlerde bilinen şiir formlarında açıkça görülür. Her mısraı Arap alfabesinin bir sonraki harfiyle başlayan Altın Alfabeydi bu. Mısraın formunun bir kuralı yoktur: Şiirler uzun ya da kısa vezinde yazılmış olabilir; iki, beş ya da daha çok sayıda kafiyeli mısra birbirini izleyebilir. Bazen, şair kısa şiirler seçtiğinde tek bir şiirin tüm mısraları aynı harfle başlayabilir.²⁴ Alfabeyi öğrenmek isteyen birisi tarafından kolayca ezberlenebilir bir formdu bu; Türkçe, Sindi, Pencabi ve Paştu dillerinde yazan şairlerin, tasavvufi kuramlarını ve imanın sırlarını Altın Alfabeler biçiminde açıklamaktan hoşlanmalarının nedeni budur; öğrenciler, *h*'nin *hōdi*'yi, yani 'bencillik'i, *s*'nin 'salik'i, *sād*'ın 'sırât-ı müstakim'i, 'doğru yolu,' *sūfi*'yi, *sāfi*'yi simgelediğini ilelebet öğreniyordu. Bazen aynı harflerle başlayan kelimeler tek bir mısra da toplanıyordu; çünkü aliterasyon özellikle Sind'de sık kul-

²³ Léon Schaya, *La doctrine soufique de l'unité* (Paris, 1962), s. 47, 83.

²⁴ İyi bir Türkçe örnek için bkz., Abdülbaki Gölpınarlı *Melâmîlik ve Melâmîler* (İstanbul, 1931), s. 200. Paştuca için bkz. H. G. Raverty, *Selection from the Poetry of the Afghans* (Londra, 1862), s. 61 vd. Sindi Altın Alfabeleri Dr. Nabi Bakhsh Baloc tarafından *Tih akaryün*'da derlenmiştir (Haydarabad, Sind, 1962).

lanılan bir nazım aracıydı. Hatta Müslüman Hindistan'da bazı dinsel şahsiyetler onu runa düzenlenmiş Altın Alfabelere rastlayabiliriz; bunun güzel bir örneği, onaltıncı yüzyıl Moğol sarayındaki en usta İranlı şair Mevlânâ Kâsım Kâhî'nin (ölm. 1582) *Elifname*'sidir. Bu şiir Ali b. Ebû Talib onuruna yazılmıştır ve içinde bol miktarda cinas ve nükteli kombinasyonlar vardır.²⁵ Bu tür şiirlerde dinsel ve entelektüel kişinin imgelem gücü bir çıkış yolu bulmuştur; her ne kadar, zaman zaman fazlasıyla neşeli gibi görünüyorsa da, Arap harflerinin sırrı ve büyüsel nitelikleriyle ilgili ciddi duygular taşır.

Süfiler, her ne kadar dünyevi işlere ilgisizlikleriyle övünmüşlerse de, genellikle mektup yazmaya çok düşkünlü. Müritleri tarafından toplanan eski üstatların mektupları, mistik düşünce ve uygulamalar hakkındaki bilgilerimizin değerli bir kaynağını oluşturur. Bugün bile bazı müşitler mektup yoluyla tasavvuf öğretimini sürdürmektedir. Cüneyd'in mektupları, başlangıç dönemindeki süfi yazılarının şifreli yoğunluğunun ünlü bir örneğidir. Bunların özel bir ilgi uyandıranları, Hallac'ın yazdıkları ve müritlerinden aldığı mektuplardır; rivayete göre, Orta Asya'daki Mani heistlerin sanatkârane bir şekilde süslenmiş kitaplarından farklı olarak tezhipli ve renkli, değerli kâğıt üzerine çok güzel bir şekilde yazılmışlardır. Ancak Hallac da, gerçek mektuplaşmanın mektup alışverişi değil, manevi olduğunu biliyordu; sadık dostu İbn Atâ'ya yazdığı şu ünlü dizelerde bunu ifade etmiştir:

{Sana} yazdım, ama sana yazmadım,
Ruhuma mektupsuz yazdım.²⁶

Mektup yazmayla ilgili imgeler süfilerce sık sık kullanılmıştır; gözyaşıyla, kalp ateşiyle yazmışlardır ve elin yazdığını gözyaşları yıkamıştır (L 249). Bilen kişilerin anladığı gerçek mektuplardır bunlar; Şiblî'nin dediği gibi:

Gözyaşlarım yanaklarıma satırlar yazdı
Okuma bilmeyenler bile okur bu yazıyı. (L 50 [49*])

²⁵ Hadi Hasan, "Qasım i Kahi, "His Life Times and Works," *Islamic Culture* 27 (1953): 99-131, 161-94; *alif name*, s. 186-89.

²⁶ Louis Massignon, "Le *diwan* d'al Hallâj, essai de reconstitution," *Journal Asiatique*, Ocak-Temmuz 1931, mukattaa [beyit] no. 6.

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: "Ağlamak, yanaklarında çizgiler çizerek yazı yazmış / Bu yazıyı okuma bilmeyenler bile okur" çn.

Gözyaşlarının dili, yazılmış sözcüklerinkinden daha açıktır; mutasavvıfın sarı ya nakları üzerindeki kanlı gözyaşları, 'şevk' konusuna bir yorum oluşturur.

Yazmayan dostlardan yakınma, İran şiirinde ve benzeri şiirlerde olağandır. Okur yazarlığın –özellikle kadınlar arasında yaygın olmadığı bir çevrede, mektup yazına ve mektup beklemek teması şaşırtıcı bir sıklıkta kullanılmıştır. Sind'in halk şiirinde kadın kahramanlar sürekli olarak sevgiliden mektup gelmemesinden yakınır; bu mektuplar, yalnız mutasavvıfın şevkli ruhunun, kendisine yeni bir vuslat umudu ve ren, Allah'tan beklediği lütuf alametlerinin simgesidir. Posta güvercinlerinin yaygın olarak kullanıldığı bir uygarlıkta, mektup götürüp getiren kuşlara sık sık atıflar ya pılması doğaldır: Sevgiliden mektup getirmesi beklenen güvercin, Kâbe'de yaşayan güvercinlerle ilişkilendirilmiştir sıklıkla. Böylece, mektup ile müminin Kâbe'ye doğru gönderilen duası arasında ilişki olduğu düşünülür ve Kâbe'nin güvercini, ilahi lütfun 'mektubunu' sabırla bekleyen süfiye getirebilir. Ruhla kuş arasındaki geleneksel bağlantı ve sırrı dilin 'kuşların dili' olarak isimlendirilmesi, bu betimlemeye başka bir renk katar.

Süfi etkisi hüsnühat alanında açıkça görülebilir. Alfabenin harflerine baktıklarında anlamın derin katmanlarına inmekten hoşlanan mutasavvıflar, belirli anlamlara sahipmiş gibi görünen harflerden şaşırtıcı biçimler oluşturmaya kapılmışlardır. Canlı varlıkların tasvir edilmesinin bâtil sayıldığı, sanatçıların kubbelere, minarelere ve küçük sanat nesnelerinin üzerine yazdıkları Küfi yazının süslü ve dantel gibi örülmüş girişik örüntülerini yarattıkları bir kültürün tipik bir ifadesidir hüsnühat. Ortaçağda hattatlar, ayetlerin ya da tasavvufi anlam taşıyan sözlerin uygun bir biçim içinde betimlendiği şekiller tasarlamışlardır. Bunlar, Kuran'ın temel bir hakikatini, iki ya da dört kez yansıtan ayna yazısıyla yazılmışlardır. Sanatçı, besmelenin ya da Âyet-el-kürsî'nin (Sure 2:255) sözlerinden atlar, hoş minik kuşlar gibi hayvan biçimleri de yaratmıştır. Türkiye'de hattatlar Mevlevîlerin çoğu hattattı– besmeleye ley lek biçimini vermekten hoşlanmışlardır; bu kuş Türk, İran ve Arap folklorunda, Mekke'ye hacca gitmesi yüzünden övülmüştür. "Allah'ın Aslanı" gibi, Ali ile ilgili cümleler, aslan biçiminde yazılmıştır; bu şekil, Bektaşî tekkelerinde ve bütün Şii dünyasında sık görülür. Tasavvufi hat sanatının canlı bir güç olduğunu gösteren güzel bir örnek, Pakistanlı genç bir sanatçı olan Sadıkeyn'in son eserlerinde görülebilir; Kuran'ın yeni bir kaligrafik tasvirini yaparken, Allah'ın evreni yarattığı "'Ol!' der, olur;," *Kün fe-yekûn* sözlerini [Sure 2:117] büyük manevi gücün helezonik nebula sı şeklinde yazmıştır.

Hüsnühat ile süfi düşüncesi arasındaki ilişkilerin tanrı olarak incelenmesinin hiç

kuşkusuz ilginç sonuçları olur ve İslam sanatının olduğu kadar bazı temel sūfi fikirlerinin de daha iyi anlaşılmasına yardım eder.

EK 2

TASAVVUFTA DIŞIL UNSUR

Genelde zayıf cinsten yana pek olumlu bir eğilim göstermeyen İranlı mutasavvıf şair Senâî, “Bir dindar kadın bin kötü erkege bedeldir” (s 271) der. Arapçada *benât-ı na’ş*, ‘naaş kızları’ denilen *ursa maior* takımyıldızının adının, kızların tabutta olmalarının sağ olmalarından daha iyi olduğu gerçeğine işaret ettiğini yazan da odur (s 658).

Kadınlara karşı nefretini ifade eden tek süfi şair Senâî değildi. Süfilerin ideali da ima ‘erkek’ (Farsça *mert*, Türkçe *er*) veya ‘erdemli genç erkek’ti (*fetâ*, *civanmert*). Ta savvufun yüksek amacı, ifadesini en iyi bu insan tipinde bulmuştur.

Tasavvufun cins-i lâtime karşı tutumu değışkendi ve hatta tasavvufun, kadınlara ait etkinliklerin gelişimine İslamın başka dallarından daha elverişli olduğu söylenebilir. Peygamberin kadınlara karşı sempatisi, çok sayıdaki evliliğı ve dört kızı olması, ortaçağ Hıristiyanlığının manastır hayatında sık görülen hüznü duygusunu uzak tutmuştur. Şii çevrelerde Fatma’ya karşı gösterilen hürmet, Müslüman dini hayatındaki dişil unsura verilen önemli rolü gösterir.

İlk gerçek Müslüman velinin bir kadın oluşu –büyük aşık Râbiatü’l-Adeviye¹– elbette, en parlak sözlerle (tam da kendi cinsinin sıradan temsilcilerinden farklı olduğu için!) övgüye değer ideal dindar kadın imgesini biçimlendirmeye yardım etmiştir: “Bir kadın Allahü Teâlâ’nın yolunda er olursa, artık ona kadın denemez” (T 1:59 [109]). Erdemli bir kadına “ikinci Râbia” demek, Müslümanlar arasında eskiden olduğu gibi bugün de yaygındır.

Ancak tarih gösteriyor ki, Râbia, tasavvufun başlangıç dönemindeki katı züht hayatına saf aşk kavramını soktuğu kabul edilse de, bir istisna değildi. Margaret Smith, Basra ve Suriye’de sekizinci yüzyıl sonlarında yaşamış ve Râbia’nın çağdaşı olan ka-

¹ Margaret Smith, *Rabi’a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam* (Cambridge, 1928), Müslümanlıktaki kadın velilerin rolü hakkında bol bilgi içerir.

din velilerin hayatı hakkında bilgiler toplamıştır. Onların arasında, Meryem el-Basriyye ve Rihâne, “şaşakalmış” (*el vâlihe*) ve “sürekli ağlayan, alçak gönüllü ve başkalarını ağlatan” (N 61) diye tanınan daha pek çok kadın vardır. Sürekli ağlamaktan gözleri kör olan böylece gönül gözleri daha iyi görenler bile vardır

Seyyide Nefîse (ölm. 824) gibi Peygamber’in soyundan gelen kadınların bazıları, erdemleri ve dindarlıklarıyla üstün tutulmuşlardır; Nefîse’nin Kahire’deki türbesi müminlerce hâlâ ziyaret edilir. Aynı şey, Seyyide Zeynep için de geçerlidir, Kahire’deki türbesi öyle sık ziyaret edilir ki, Muhammed Mustafa Bedevî’nin güzel bir incelemesinde gösterdiği gibi iki modern Mısır romanına mekân olmuştur.²

Görünüşe bakılırsa, kadınların süfi vaizlerin toplantılarına katılmalarına izin verilmiştir. Mutasavvıf Ebû Bekr el-Kettânî’nin kızı [Meryemü’l Basriyye], cezbeli süfi Nuri’nin aşk hakkındaki konuşması sırasında vefat etmiş ve onunla birlikte üç erkek de ölmüştür (N 623 [845]). Arap ve İran kaynaklarında, dokuzuncu ve onuncu yüzyılda, hatırı sayılır miktardaki kadının tasavvuf ve sofuluk konusundaki olağanüstü başarılarından söz edilir. Hızır’ın rehberlik ettiği ve Hızır’dan el alan kadın mutasavvıflar da vardı (N 332 [478]).

Bu zahit ve süfilerin, hadis derleyicisi, hattat veya şair olarak üstün sayılan bu kadınların dışında, yaşadıkları dönemin önde gelen süfileriyle evlenen kadınlardan da söz etmek gerekir. Ahmed b. Ebî’l-Havârî’nin karısı Suriyeli sofu Râbia (N 617 [844]), güzel dizelerle ifade ettiği sürekli olarak değişen sırrı halleriyle anılmıştır. Sonraki dönemlerde tasavvuf üstadı Ebû Ali ed-Dekkâk’ın kızı ve– Kuşeyrî’nin karısı, sofuluğu ve bilgisiyle dikkat çeker; aynı zamanda hadis ravisi olarak da ünlüdür.

İslamın oluşum döneminde, evli süfi kadınlar arasında en etkileyici kişilik, hiç kuşkusuz Ahmed b. Hadraveyh’in karısı Nişaburlu Fâtıma’dır (ölm. 849). Zünnün’un ve Bâyezîd Bistâmî’nin arkadaşı olmuştur ve dinsel ve pratik meselelerde kocasına yol göstermiş gibi görünmektedir (krş. T 1:285 [373-74]; H 120 [219-20]). Bir kere sinde Zünnün’un, bir kadın tarafından verildiği için Fâtıma’nın gönderdiği bir hediyeyi geri çevirdiği, Fâtıma’nın da Zünnün’a cevaben, gerçek süfinin tali sebepleri değil –burada tali sebepler kadınlar olmaktadır– Kadim Vahhâb’ı, Ebedi Bağış Sahibi’ni

² Muhammad Mustafa Badawi, “Islam in Modern Egyptian Literature,” *Journal of Arabic Literature* 2 (1971), s. 154 vd.

dikkate alan kişi olduğunu söylediği rivayet edilir (N 620 [849³]). Fâtıma hakkında anlatılan en ünlü hikâye, Bâyezîd Bistâmî ile tasavvufi konuları rahat rahat tartışmasına ilişkindir; sohbetleri sırasında peçesini kaygısızca açarını, ta ki büyük süfinin, Fatma'nın ellerinin kınalı olduğunu gördüğü o gün gelinceye kadar. O andan sonra iki mutasavvıf arasındaki bu tasavvuf sohbetlerini rahatça sürdürmenin de olanağı kalmamış; çünkü araya "dünya" girmiş. Bu hikâye türlü bağlamlar içinde anlatılır; her halükârda bir menkıbe motifinin kişiliği oldukça belirsiz birisi olan Fâtıma'ya uygulanması olarak görülebilir. Senâî benzer bir hikâye anlatır: Adamın biri, sevgilisini görmek için her gece yüzerek Dicle'nin karşı kıyısına geçermiş; bir gece sevgilisinin yüzündeki et beninin farkına varmış; o gece kadın, boğulmasını diye yüzerek geri dönmesini tembihlemiş; çünkü adam saf manevi aşk âleminde uzaklaşmış bulunuyormuş artık (s 331).

Diğer süfîler Ahmed b. Hadraveyh kadar şanslı değillerdi. Aslında tarih yazarları, korkunç kadınlarla evli veliler hakkında hikâyeler anlatılmaktan hoşlanırlar; bunların ilk örneği Yunus peygamberdir (Eyyüb'ün adı da bazen onların arasında sayılır.)³ Bu hikâyeler, süfîlerin mücerret bir hayat sürüp sürmemesi konusundaki çok tartışılan bir sorunu oldukça açık bir şekilde tasvir eder; mücerretlikten yana olan yetkin yazarlar, evlilik hayatının felaketlerini ve tehlikelerini anlatırlar. Mutasavvıfların bazıları kadınlara karşı ilgisiz ya da onlara düşmandı; hatta bazıları bir kadının pişirdiği yemeğe bile el sürmezdi (N 576 [790]). Bu nedenle evlilik hayatı kimilerince cehennem ateşinin yerine geçmektedir; süfîler pis, insanı canından bezdiren, dırdırcı bir eşin neden olduğu belalara sabırla dayanarak cehennemden kurtulabiliyorlardı (bugün bile kimi ruhani yol göstericiler, müritlerine evlenmelerini söyleyip, "sizi bekleyen belalar, mutlak suretle Allah'ın yoluna götürecektir" diye öğütlemektendir.) Rûmî, bıyık altından gülerek, Harakânî ile karısının hikâyesini anlatır (M 6:2044 129 [2049-2157]): Bir derviş, bu büyük İranlı velinin müridi olmak ister; fakat velinin evine vardığında, Harakânî'nin karısı ona çok kötü davranır ve işe yaramaz dediği kocası hakkında atıp tutar. Hayal kırıklığına uğrayan genç ormana gider ve şeyhi aslana binmiş, elindeki yılanı da kırbaç olarak kullanırken bulur; dırdırcı karı

* Fâtıma'nın Zünnûn'a cevabı, alıntının yapıldığı kaynağın Türkçe baskısında şöyle: "En bû yük süfîler (verenle alan) arasında vasıta görmeyizler (veren Allah'a verir, alan da ondan alır)" çn.

³ Bkz. Tor Andrae, *Islamische Mystiker* (Stuttgart, 1960), s. 55 vd.

sının bitmez tükenmez eziyetlerine karşı gösterdiği sabrı yüzünden nasıl ödüllendirilmiş olduğunu görür.

Bu gibi hikâyelerdeki kadın kahramanlar, okuyucuya, hem klasik tasavvufta hem de ortaçağ Hıristiyanlığında rastlanan, kadını 'dünya' ile bir tutan yaklaşımı hatırlatır. Bu dünya, dişleri dökülmüş, berbat yüzünü boyayan, hatta yüzündeki buruşuklukları gizlemek için tezhipli Kuran'dan yırtılmış parçaları suratına yapıştıran çirkin bir kocakarıya benzer. Böylece erkekleri baştan çıkarmaya çalışır (M 6:1222-36 [1226-1240], 1268-92 [1272-1296]) ve şehvet düşkünü bir yosmaya, aşağılık bir imansıza, kendi çocuklarını yiyen bir anneye, "her gün binlerce koca öldüren pis kokan düzenbaz bir kadın" (U 39) benzer. Bu fikir ilkin, sert vaiz Hasan ı Basrî'nin vaazlarında ifade edilmişti; ancak daha sonraları Gazâlî, Attâr, hatta Rûmî gibi (R 46) yazarlarca da sık sık kullanılmıştır. Öte yandan şöyle bir ödeyiştiren söz edilir: "Dünyayı arayan kişi kadındır," yani bir kadının bütün murdarlıklarına batmıştır, bu ise maşukla vuslatı imkânsız kılar.

Zahit bu dişi "dünya" için kaygı duymamalıdır, "Fakirlik övüncüdür" taşını onun ağzına atmalı ve üç kere 'boş ol' demelidir" (B 472). Aslında, dünya bakılmaya bile değmez: *mâsivâ* [Allah'tan başka olan her şey] karşısındaki tasavvufi tutumun iyi bir tercümanı olan Yahya b. Muaz, "Bu dünya bir gelindir: Onu seven süsleyip saçını tarar. Zahit ise onun yüzüne kara çalar. Ancak tasavvuf ilmine ulaşmış olan, tanımaıyla Allah'a aittir; dünyaya yüz vermez" (L 39 [37^A]) der.

Deyim yerindeyse, dünyanın ve onun ayartmalarının tek temsilcisi olan nefis bazen oyunlarıyla saf ruhu kandırmaya çalışan ve onu dünyevi hayatın tuzaklarına düşüren bir kadına benzetilmiştir. Rûmî bu fikri, kurbağayı baştan çıkarmaya çalışan âşık dişi fare hikâyesinde şaşırtıcı bir güzellikte canlandırır (M 6:2665 [2672] vd.). Nefs sözcüğünün Arapçada dişil olması, bu benzetmeyi hem kolaylaştırır hem de olanaklı hale getirir. "Hayvansı nitelikler" kadına hâkimdir (M 5:2465 [2466]); nefis insanın anası, akıl da babası olarak kabul edilebilir (M 6:1436 [1441]). Rûmî'nin kahramanının "Evvel-âhir, benim düşüşüm kadın yüzündendir [candım nasıl da bedden oldum]" (M 6:2799 [2807]) nidasına katılacak süfi çoktur; bu, ortaçağ Hıristiyan

* Bu alıntı Türkçe baskıda şöyle: "Dünya gelin gibidir. Dünya heveskârı onu süsleyen berbere benzer. Dünyaya değer vermeyen zahit ise ona surat asar, onun saçını başını yolar, elbiseğini parçalar ve güzelliklerini izâle etmeye çalışır. Arif ise Efendisi ve Rabbi ile meşgul bulunduğu için ona hiç değer vermez" çn.

keşişinin i ekişiyle neredeyse aynıdır. Her ne kadar İslam geleneğinde kadınlar hakkındaki sözlerin bazıları pek dostça değilse de (kadının aklı noksan sayıldığından, rüyalarındaki gerçeklik payı erkeklerinkinden daha düşüktür) (M 6:4320 [4332]), Müslümanlar, dişil unsuru suçlarlarken, ortaçağ Hristiyan yazarlarının sergiledikleri aşırı nefrete hiçbir zaman kapılmamışlardır. Havva hiçbir zaman Âdem'in cennetten kovulmasından sorumlu tutulmamıştır ve Hristiyanların tekrarladıkları "İslama göre kadının ruhu yoktur" suçlamasının ne klasik hadislerde ne de Kuran'da yeri vardır.

Süfiler, kadınlığın olumlu yönlerinin gayet farkındaydılar. Kuran'da geçen bazı kıssalar, kadınların dini hayattaki rollerinin güzel bir ifadesi olarak işe yaramıştır. Bunların en ünlüsü Yüsus Suresi'nde geçen Mısır azizinin⁴ karısının hikâyesidir: Yüsus'a olan aşkıyla yanıp tutuşmakta olan bu kadın ilahi cemâli temaşa eden nıutasavvıflarca insan suretinde görüldüğü ifade edilen, aşkın insanı kendinden geçiren gücünün hoş bir simgesidir. Aşkın yarattığı vecd durumu –Züleyha'nın sofrasındaki kadınların, onun sevgilisinin [Yüsus'un] dayanılmaz güzelliğine dalıp ellerini kesmeleri gibi– herkesin aşkı aynı hal içinde yaşamasına neden olur. Böylece Züleyha, tasavvuf şiirinde, fakr ve aşk yolunda kesintisiz şevkle arındırılmış olan ruhun simgesi haline gelmiştir. Bu hikâyeye klasik şiirsel biçimini Câmî vermiştir; Türk dünyasındaki çok hoş bir örnek de Hamdî'nin (ölm. 1503) yazdığı bir destandır; burada Züleyha son derece canlı mısralarda şevkini terennün eder, bu ezeli ve ebedi aşkın elinde benlikçiliğin tüm izleri kaybolur.

Süfiler, ruhsal çocuk İsa'yı doğuran lekesiz anne Meryem'i özellikle severlerdi. Meryem genellikle, ilâhi ilhamı alan ve böylece ilahi nurla gebe kalan ruhun simgesi olarak görülmüştür. Burada dişil haznenin yalnızca ruhsal rolü kabul edilmektedir ve duyarlılık açısından pek az hikâye, *Mesnevî*'deki, Ruhül Kudüs'ün Meryem'e insan suretinde görünmesinin anlatıldığı bölümlerle (M 3:3700-85 [a.y.]) boy ölçüşebilir. Meryem'in Efes yakınlarında olduğu iddia edilen kabrine gösterilen saygı, tasavvuf şiirinde saflığın örneği olarak sık sık niyaz edilen derin aşkın, İslam ülkelerinde hâlâ canlı bir güç olduğunu gösterir.

Müslüman kadınların kuvvetli ve yılmaz inançları, İslam ümmetinin biçimlenmesinde geçmişte olduğu gibi bugün de rol oynamaktadır. Kuran'da tekrar tekrar

⁴ Bu azizin (bazı kaynaklarda Aziz adamın adıdır), yani asilzadenin adı rivayete göre Kitfir veya İtfir'dir. Tevrat'ta ise Potifar olarak anılmaktadır–çn.

müslimîn ve müslimât, mü'minûn ve mü'minât'tan, "Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, iman etmiş erkekler ve iman etmiş kadınlar"dan söz edilir. Aynı dinsel emirler, hem erkekler hem de kadınlar için geçerlidir; hatta günümüzde Türkiye veya Pakistan'da kadınlar, namaz ve oruçla genellikle erkeklerden daha fazla ilgilidirler.

Yaşlı analarını omuzları üzerinde Mekke'ye hacca götürən dindar oğullar hakkında pek çok hikâye anlatılır. Süfilerin hal tercümelerinde anaların rolü, incelenmeye değer bir konudur. Mecdüddîn-i Bağdâdî'nin başarılı bir hekim ve faal bir kadın olan annesi (N 424 [596]; bkz. s. 108) kesinlikle bir istisna ise de, pek çok dini önder, yalnız ilk dinsel eğitimlerini değil, aynı zamanda manevi yoldaki hazırlık eğilimlerini de annelerinden aldıklarını itiraf etmiştir. Peygamber, "Cennet anaların ayakları altındadır" dememiş miydi? İbn Hafif, bu noktayı canlandıran hoş bir hikâye anlatır; Kadir Gecesi dindar annesine, dünyanın ilahi nurla dolduğunu ve işrâka ulaşan cennetlikleri aydınlatıldığını görmek nasip olmuştu (x 205). Aralıksız sürdürdüğü züht hayatına rağmen, oğluna böyle bir rüyet ihsan edilmemişti. İster Ferîd Gencî Şeker'in Hindistan'daki annesi olsun, ister Abdülkâdir Geylânî'nin annesi ya da halası olsun (N 628 [859]), pek çok yaşlı kadının aile içinde büyük süfi önderlerin manevi gelişimlerine katkıda bulduklarına şüphe yoktur.

Bu bağlamda, süfi menkıbelerinde, birdenbire ortaya çıkıp kimi tasavvufi meselelerde talibe yol gösteren veya onu uyaran bir 'kocakarı'ya yer verildiğini unutmamak gerekir (krş. MT 243 [2:140]). Hırsı yüzünden övüldüğü de olur; Yûsuf satışa çıkarıldığında bu hırsla fiyatı yükseltir; gerekçesini de şöyle ifade eder:

Fakat şu bana yeter: Dost olsun düşman olsun, bu kadın da onun ahcılarında derler ya!

Erkeklerin gözünde durumu umutsuz olsa da, en azından güzel sevgiliye ulaşmaya gayret etmiştir (MT 17 [2:39]).

İran tasavvuf şiirinde veya tasavvufi havası olan şiirlerde, zulüm görmüşlerin ilkörneği olan kocakarı –özellikle de yoksul dul kocakarı tipinde aynı eğilim görülür. Duası orduları durdurabilir, yakınmaları hükümdarın düşüncelerini değiştirebilir (s 557); şeriata başvurduğunda her zaman kendisine kulak verilir; çünkü Kuran dul ve yetimlere saygı ve sevgi gösterilmesini bildirir. "İslam ümmetindeki kocakarıların imanı," okumuş kelimcilerin kılı kırk yaran tartışmalarıyla olumlu anlamda bir karşıtlık oluşturur. Aralarındaki pek çok sıradan ruh, sırf aşk ve imanla selamete ulaşmıştır. Mağrip'teki Lallâ Mîmûnah efsanesi nasıl da dokunaklıdır! Bir gemi kapitanından kendisine namaz kılmasını öğretmesini isteyen, ancak duaları doğru hatır-

layamayan yoksul bir zencidir bu kadın. Unuttuklarını bir kez daha sormak üzere, limandan ayrılan geminin ardından suyun üzerinde koşar. Bildiđi tek dua Őudur: "Mimūnah Allah'ı biliyor, Allah da Mimūnah'ı." Kuzey Afrika'da bűyűk saygı gűsterilen bir veli olmuŐtur.

Bu saf ruhtan hayli farklı olan, İslam āleminin batısından baŐka bir kadın veli, iki yıl boyunca mutasavvıf dűŐűnűrlerin en bűyűklerinden birini eđitmiŐ manevi bir űnder olan Kurtubah Fātıma'dır [Fātıma Binti'l-Műsennā]. DoksanbeŐ yaŐında olmasına karŐın bir genç kız kadar gűzel ve tazeydi (N 629 [861]); ilahi aŐkla dolu olması nedeniyle gűrűnűmű bűyle kalmıŐtı.

İlahi bir gűzellik yayan adeta saydam bir kadınla ilk ve kesin karŐılaŐma, İbn Arabi'nin, ilahi olanı, kadın gűzelliđi aracılıđıyla kavramasına ve kadını Allah'ın rahmet ve yaratıcılıđının gerçek tecellisi olarak gűrmesine zemin hazırlamıŐ olabilir. Genç bir İranlı kadının bűyűsűne kapılarak Mekke'de aŐk Őiirleri yazmıŐtır. *Fűsusul-Hikem*'in Muhammed'le ilgili son bűlűmű, Peygamber'e, kadın, gűzel koku ve namazın sevdirdilmesi konusundaki űnlű hadis etrafında yođunlaŐır. Bűylece İbn Arabi, "Kadın sevgisi, āriflerin kemālatındandır; çűnkű Peygamber'den miras kalmıŐtır ve ilāhi bir aŐktır" (R 480) fikrini savunabilmiŐtir. İbn Arabi'ye gűre kadın, Rahim olan Allah'ın sırrını gűsterir. Zāt kelimesinin Arapçada diŐil olması, İbn Arabi'ye, Allah'taki bu diŐil unsuru keŐfetmek için çeŐitli yűntemler sunar. Reynold A. Nicholson Arabi'nin bakıŐ açısını, Allah'ın yaratıcı faaliyetinin kendisini en iyi kadında gűsteriliđini açaıkça sűyleyen ve hatta, "kadın sanki yaratıcıdır, yaratılan deđil" (M 1:2437 [2446]) diyen Rűmi'nin konuyla ilgili bir ifadesini Őerh ederken űzetlemiŐtir. İbn Arabi Őűyle dűŐűnmektedir:

Allah, maddeden ayrı olarak gűrűlemez, insan *materia*'sında [madde] ise herhangi bir maddede olduđundan daha iyi, kadındaysa erkekte olduđundan daha iyi gűrűnűr. Çűnkű O, ya *agens* [etkin] yaniyla ya *patiens* [edilgin] yaniyla ya da her iki yaniyla birlikte gűrűnűr. Bu nedenle bir erkek, kadının erkekten yaratıldıđını dűŐűnerek Allah'ı kendi Őahsında temaŐa ederse, Allah'ı *etkin* yűnűyle temaŐa eder; kadının kendisinden yaratıldıđını dikkate almazsa, Allah'ı *edilgin* yűnűyle temaŐa eder; çűnkű Allah'ın yarattıđı bir mahluk olarak Allah'a oranla tamamen *edilgin*'dir, ancak Allah'ı kadında temaŐa ettiđinde O'nu hem *etkin* hem de *edilgin* yűnűyle temaŐa eder. Kadın suretinde tecelli eden Allah, insan ruhu üzerinde tűnűyűle hākimiyet kurması ve insanın itaatkār olmasına ve Kendisine sadık olmasına yol açması dolayısıyla *etkin*'dir; ama aynı zaman da *edilgin*'dir de; çűnkű kadın suretinde gűrűndűđű űlçűde erkeđin denetimini altındadır ve onun emirlerine tabidir: Dolayısıyla Allah'ı kadında gűrmek, onu

bu her iki yönüyle de görmek demektir ve böyle bir görme O'nu, tecelli ettiği bütün biçimlerde görmekten daha mükemmeldir. (MC 1:155 56)

İbn Arabî, evliya hiyerarşisindeki abdalın, Kırklar (veya Yediler) arasında kadınların da bulunma imkânının olabileceğini söylemekten çekinmemiştir (N 615 [844]).

İbn Arabî'nin çağdaşı Mısırlı şair İbnü'l-Fâriz'in tasavvufi kasidelerinde andığı ilahi maşuk dişidir. Şiirlerindeki Leyla, Selma ve daha pek çok kadın kahramanının adı, ilahi cemâlin ve kemâlatın simgeleri olmuştur.

İlahiyi kadın biçiminde temaşa etmek, İran edebiyatında en iyi, aslı bir Arap hikâyesi olan Leyla ile Mecnun'da simgeleştirilmiştir: Leyla'nın aşkıyla tamamen kendinden geçen Mecnun aklını yitirir; aşkı, aklını yitirmekle bir sayma, aklın yerine vecdin geçmesi, daha önce görmüş olduğumuz gibi tasavvufi deneyimin tipik bir yönüdür. Halife, dünyada daha güzel binlerce kadın var dese de, Mecnun yalnızca Leyla'da mutlak güzelliği görür. Ancak aşkın gözü, yaratılmış biçimlerdeki ilahi güzelliği fark edemeyen akıl gözünün tersine (ondaki ilahi kıvılcımı algılayamadığı için Âdem'in önünde secde etmeyi reddeden Şeytan'ın durumu budur), tek bir güzellik görür. Mecnun her yerde Leyla'yı görür; evinin her tuğlası kutsaldır, onun sokağından geçen köpeklerin ayaklarını öper ve sonunda onunla öylesine bütünleşir ki, iğne kendi tenine değdiğinde "Leyla'yı incitir" diye kan aldirmaktan korkar. Bu tam tevhit, mutlak tefride götürür onu; Leyla'nın dış görünüşü basiretinin kesinliğini etkiler diye artık onu görmek istemez. Böylece Mecnun, her yerde Allah'ı gören mistik aşık haline gelir ve onu artık kendi dışında değil, kalbinin en derin köşesinde bulur.

Tasavvufi aşk kuramlarında kadının rolüyle ilgili başka klasik bir örnek, Attâr'ın anlattığı Şeyh Sanân'ın hikâyesidir. Hıristiyan bir kıza âşık olan sofu bir şeyh, İslam ile ilgili her şeyi terk eder ve sevgilinin domuzlarına çobanlık eder (ancak sonunda kederli müritlerinin sürekli duaları sonucu eski durumuna döner). Burada kendinden geçme durumuna, aslında sofu zahide itici gelmesi gereken bir sevgili yol açmaktadır. Şeyh Sanân hikâyesi, dinsel, toplumsal ya da ümmete ait her türlü bağların ötesindeki aşk çılgınlığını simgeler; bu, muhakemeye karşı koyan ve âşığı daha önceden ummadığı bir duruma sokan bir çılgınlıktır. Böylesi bir aşkla ilgili tarihsel olaylar, tasavvufta sık sık görülür; âşık olunan genellikle bir Hıristiyan ya da Hindu oğlandır; İran şiirinde de kalıplaşmış tiplerdir bunlar. Fakat ezeli ve ebedi güzellik Attâr'ın hikâyesinde bir kez daha kendini dişil surette gösterir; Şeyh Sanân'ın yaşadıkları, 'olağan' bâ-şer hayatın tüm yönlerini değiştirip onu tamamen aşka teslim edecek kadar derindir. Bu nedenle, tespihini kâfirin kemerine tercih eden Sanân,

daha sonraları İnan Şiirinde ve o tarzdaki Şiirlerde, aŐkım g¼c¼n¼ gerektiği gibi anlatmaya ne zaman ihtiyaç duyulsa başvurulan g¼zde bir simgesel kişilik haline gelmiştir.

¼st d¼zey tasavvufi d¼Ő¼ncelerden ve klasik edebiyattan biraz da g¼nl¼k hayata d¼nelim: Tasavvuf, kadınlara dinsel ve toplumsal hayata etkin bir Şekilde katılma konusunda, katı ehli s¼nnet anlayıŐtan daha fazla ink¼n sağlar. Ortaçağ vakayinamelerinde, kadınlara tarikatın etkinliklerine veya genel olarak dini hayata katılmak üzere bir araya geldikleri tekkelerden s¼z edilir. Meml¼kler zamanında Mısır'da, bu tekkelerin cemaatin ayinlerini y¼neten ve namaz kıldıran Şeyhe'leri vardı. Bu tekkelerin biri, boŐanmıŐ kadınlara barınağıydı; yeniden evlenme fırsatı buluncaya kadar burada kalabiliyorlardı.

Bazı tarikatlara dışarıdan katılan [el almamış] kadın m¼ritler vardı. Bazı tarikatlar kadınlara tekkelere girmesine izin vermese de, kadın m¼ritlerin aşkı ve Şevki genellikle çok fazladır. Kadınlara en çok fırsat tanıyan tarikat, Osmanlı T¼rkiye'sindeki BektaŐılıktı. Bu tarikatta kadınlar erkeklerle eŐitti; ayın ikrar ayinine katılmak zorundaydılar ve bayram yemekleri ve toplantılarında kadın erkek arasında kaç g¼ç yoktu; BektaŐilerin ahl¼ksızlıkla suçlanmasına yol açmış bir ¼detti bu.

İlk d¼nemlerden itibaren Şeyhlere veya kurumlara ya da dervıŐ topluluklarına baĐıŐta bulunan zengin kadınlardan s¼z edilir. H¼nk¼hlara yiyecek ve para yardımında bulunurlardı (Bibi Fatma, onbirinci y¼zyıl başlarında Eb¼ Said b. Ebi'l-Hayr'a ve m¼ritlerine yardım etmiş, Evrengzib'in kızlarından biriye onsekizinci y¼zyılda Delhi'de Mir Derd'e bir k¼lliye baĐıŐlamıŐtu). S¼filerin faaliyetlerini destekleyen kadınların rol¼ özel bir ilgiyi hak eder ve bu rol¼n ¼neinini vurgulamak gerekir. Dindar ve zengin kadınlar enerjilerini harcayacak yer bulmuşlar ve h¼nk¼hlar kura rak veya dervıŐ topluluklarının mevcut imk¼nlarının geliŐtirilmesine katkı sağlayarak toplumsal hizmetlerde bulunmuşlardır. Yardımlarına karşılık ¼d¼l olarak, s¼filerin toplantılarına katılıp teselli bulmuş ve manevi olarak y¼celtilmiŐlerdir. Kadınlara bu t¼r faaliyetlerine –dervıŐlere tek tek bakmak, s¼fi toplantıları için evlerini açmak gibi– İslam ¼leminin bazı yerlerinde h¼l¼ rastlanabilir.

Yalnızca birkaçının adı resmi vakayinamelere girmiŐse de kadın velilerin adına İslam ¼leminin her yerinde rastlanır. Fakat halkın hayal d¼nyası sık sık, yeni bir kadın velinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanan nahif efsaneler yaratmıştır. Anadolu, az çok tarihsel bir geçmiŐi olan kadınların –adları h¼z¼nl¼ ve romantik hik¼yeleri anımsatan basit k¼yl¼ kızlarının ve asil bakirelerin– g¼m¼l¼ olduğu çok sayıda k¼ç¼k t¼rbeye sahip olmakla ¼v¼n¼r. Kadınlar evlilik hayatıyla, çocuklarla ya da ben-

zer sorunlarla ilgili özel dileklerde bulunmak için buraları ziyaret ederler. Aynı durum İran'da da geçerlidir. Kuzey Afrika'da kadın velilere ait çok sayıda türbe vardır; fakat kadın velilerin en çok ortaya çıktığı yer muhtemelen Müslüman Hindistan'dır. Şah Cihan'ın büyük kızı Cihânârâ'dan söz etmek yeterlidir; bahtsız erkek kardeşi Dārâ Şüküh ile birlikte Kâdiriye tarikatına katılmış ve şeyhi Molla Şah kendisine övgüler yağdırmıştır. Yazıları tasavvufi meseleleri derinden kavradığını gösterir. Cihâ nârâ ve Dārâ'nın ilk şeyhi Miyan Mîr'in kızkardeşi Bîbî Cenââl Hatun (ölm. 1639), Kâdiriye'nin Pencap'taki oluşum döneminde göze çarpan Kâdiri kadın velilerden birisidir.

Müslüman Hindistan ve Pakistan'ın bütün eyaletlerinde, erkeklerin içeri alınmadığı kadın velilere ait türbeler vardır (bu, İslam âleminin başka yerlerinde de geçerlidir). Multan'da mavi, beyaz çinilerle süslenmiş küçük bir türbeyi ziyaret edişimi gayet iyi hatırlıyorum; türbeden sorumlu cana yakın kadınlar, birçok başka kutsal yerin koruyucuları kadar gayretliyidiler.

Genellikle veliperestliğiyle ünlü Sind eyaleti, kadın velilerle ilgili efsaneler açısından zengindir; eleştirel bir gözlemci olan Richard Burton'un uzun zaman önce dediği gibi: "Sindilerin, narin cinsin dinsel erdemlerini reddetmediklerini söylemek gerekir; bu, onlar için bir şereftir."⁴ Kadın fakirler için kullanılan *fakirani*'den söz eder: "Onlardan pek azı bir müşhidin yüce makamına yükselir;" eyaletteki en ünlü kadın erenlerden biri ve pek çok keramet sahibi bir hâfıza [kadın hafız] olan Bîbî Fatma Hacrânî hakkındaki sözleri, Sindli bilginler tarafından ülkelerinin dinsel hayatı hakkında yazılan çok sayıdaki kitapta doğrulanır. İslam âleminin başka yerlerinde olduğu gibi Sind'de de, bir grup askerin saldırısından kaçan ve iffetlerine dokunulmadan toprak tarafından yutulan *heft aʿife*, "Yedi İffetli Kadın" veya *muhadderât-ı abdâliyye*, 'abdal mertebesindeki örtülü kadınlar' gibi sayısız daha pek çok kadın velinin oluşturduğu gruplara rastlayabiliriz.⁵

Pencap'ta olduğu kadar, Sind eyaletinde de kadınların tasavvufi açıdan takdir edildikleri gözlenilebilir; hasretlik çeken ruhun kadın suretinde temsil edilmesine İslam âleminin diğer yerlerinde nadiren rastlanır. Zaman zaman değinildiği gibi iki

⁴ Sir Richard Burton, *Sind and the Races That Inhabit the Valley of the Indus* (Londra, 1851), s. 230.

⁵ İfjâzül Haqq Quddûsi, *Tadhkira yi şufiyâ yi Sind* (Karaçi, 1959) s. 334; bkz. A'zam Tattawî, *Tuhfat aʿ tâhirin*, ed. B. A. Durrani (Karaçi, 1956), s. 91, 138, 175.

erkek arasındaki aşk imgesi İran şiirinde buna çok sık rastlanır bir kadında simgeleştirilmiş olarak ilahi aşka dönüştürülmüştür; ancak hasretlik çeken ruhun kadın suretinde tasvir edilmesi, Kuran'da sözü edilen Züleyha'nın ve Meryem'in durumunda olduğu gibi nadiren görülür. Ne var ki Müslüman Hindistan'ın batı bölümünde Sind'den Keşmir'e kadarki bölgede şairler, ruhu hasretlik çeken bir kız, sadık bir eş ya da seven bir gelin olarak tasvir eden Hindu geleneğini sürdürmüşlerdir. Hindu izmdeki klasik örnek, Krişna ile *gopi*'ler, yani çoban kızlar efsanesidir (Hint geleneğindeki Şakti gizemciliğinin karmaşıklığından söz etmeyeceğiz). Sih gizemciliği de bu betimlemeleri benimsemiştir. Hint-Pakistan'daki İsmailî cemaatinin kutsal şarkıları *gînân* da ruhu âşık bir kadın olarak betimler. Onyedinci yüzyılda Seyyid Muhammed Cîv Cân gibi Urdu dilinde yazan en eski şairler gelin simgeçiliğini biliyorlardı; ancak bu, tasavvufî açıdan yorunlanan Sind ve Pencap halk hikâyelerinde daha çok kullanılmıştır.

Hir, Sassui, Sohni ve daha pek çokları gibi Sind ve Pencap halk masallarının trajik kadın kahramanları, yalnızca sonu gelmez acılar çekerek ve sonunda da manevi yolda ölecek kavuşulabilen bir sevgiliyi arayan insan ruhunu tensil ederler. Söz dinlemez kadın, yani nefis, aşâğılık kulübesinde paçavralar içinde oturup, kocasının tükenmez merhameti ve şefkatiyle onu bir kez daha örtmeye gelmesini bekler; sadık eş O'nun uzak adalardan armağanlar ve baharatlar, yani başka her şeyi bir kenara bırakıp yalnızca O'nu sevenlere verdiği ihsanlar getirmesini bekler. Oniki ayın özelliklerini ve âşğın her ayki duygularını anlatan *bârâmâsa* türündeki halk şiirlerinde veya Sind ya da Pencap halk şairlerinin yazdığı 'Altın Alfabeler'de, ruh gelin, Allah –veya Muhammed– ise özlenen damattır. Bu simgeçilik şaire, klasik tasavvuf şiirinin teniel konularını oluşturan aşk, özlem [*şevk*], korku [*havf*] ve ümit [*recâ*] duygularını, duyarlılıkla ve yoğun, gerçek bir özlemle dolup taşan bir dil içinde latif bir şekilde ifade etme olanağı verir. Neşideler Neşidesi'nin ve ortaçağ Hristiyan gelin gizemciliğinin betimlemelerine alışkın bir Batılı okur, süfi deneyiminin bu ifadelerini İran ve Türk tasavvuf şiirinin alışılmış simgeçiliğinden daha kolay anlar ve onlardan zevk alır.

Hint-İran mutasavvıflarından, Mîr Derd'in babası Muhammed Nâsır Andelib'in Farsça düzyazı eseri *Nâle-yi Andelib*'de bu gelin simgeçiliğini kullanmış biçiminden söz etmek ilginçtir. Nâsır Andelib'in nazarında sofî kadınların değeri büyüktür; içlerinden bazıları "ilını irfan, tasavvuf, aşk ve hayırseverlik bakımından birçok erkeği geri

de bırakmıştır”⁶ Onların da ahrette Allah’i görmeye nasıplendirileceklerine inancı tamdır. Ancak o da kadının erkeğini, Rabbin temsilcisi olarak görmesi gerektiğine inanmıştır; buna delil gösterilen bir hadisi tekrarlar: “Allah’tan başkasına secde etmeye izin verilmiş olsaydı, kadınların kocalarına secde etmelerini söyledim.”⁷ Hindu evlilik ideallerini anımsatan bir hadistir bu. Nitekim söz konusu ideallere göre koca, ilahi kudretin temsilcisidir. Muhammed Nâsır bir alegoriyle okurlarına bu fikri aktarır. Erkeği çeşitli ilahi adların tecelligâhı ve mikrokozmos olarak gören geleneksel kuram üzerinde durarak, bu fikirleri gelin gizenciliği bağlamında kullanır: Gerdeğe giren bakire, kocasında, önceden gördüğü merhamet yerine muazzam haşinetin niteliklerini görür; ancak koca, onun vücudunu yaralarken gösterdiği bu görünüşteki acımasızlığın en yüksek aşkın ve “çıplak vuslat”ın kanıtından başka bir şey olmadığını açıklar karısına.⁸ Burada, gelinin ruhuyla ilgili Hint geleneği ile İslamın tümüyle acıya teslim olarak vuslata erme geleneği garip bir şekilde harmanlanır.

Günümüzde süfi öğretisinin büyük ölçüde kadınlar tarafından sürdürülmesi dikkate değerdir. Manevi yola yönelik ilgi –olabildiği kadar modernleştirilmiştir– görüşe bakılırsa erkeklerden daha çok –dinin geleneksel biçimlerinin sağladığı dinsel duyguların daha ‘romantik’ ya da şiirsel dışavurumlarını bulmayı unud eden kadınlara çekici gelmektedir, ayrıca İstanbul ve Delhi’de (ve muhtemelen başka yerlerde de) tasavvufi geleneğin en samimi temsilcilerinden, ruhların yöneticilerinden bazıları kadındır; varlıklarında manevi destek ve teselli bulan taliplerden oluşan irili ufaklı grupların üzerinde dikkate değer bir etkileri vardır.

Câmî’nin genel olarak kadınlara bakışı pek olumlu değildi– Râbia hakkındaki bir şiirden yaptığı alıntı (N 615 [844]) bu açıdan hâlâ geçerlidir:

Dediğim gibi olursa (eğer) kadınlar,
Ricâl [erkekler] üstüne fazlında [üstünlük] ne şüphe var?
Müzekkerlik [erillik], değerli ay için iftihar
Müenneslikten [dişillik] dolayı güneşe de gelmez âr [utanma].

⁶ Muhammed Nâsır, *Nâla-yi ‘Andalib* (Bhopal, H. 1309/1891 92), 1:832

⁷ A.g.y., 1:578.

⁸ A.g.y., 1:560.

KAYNAKÇA

- ‘Abduş-Şabūr, Şalāh. *Ma’sāt al-Hallāj*, Beyrut, 1964. Arapça. *Murder in Baghdad* ismiyle çev. K. J. Semaan, Leiden, 1972.
- Abd el-İ-Haqq el-Badīsī. *El Maqşad (Vies des saints du Rif)*, çev. Gabriel S. Colin, Paris, 1926.
- Abd El-Jalil, J. M. “Autour de la sincérité d’al Gazzali,” *Mélanges Louis Massignon* içinde, c. I. Şam, 1956.
- Abdel Kader, A. H. *The Life, Personality and Writings of Al-Jumayd*, Gibb Memorial Series, y.s. 22, Londra, 1962.
- Abdullah, Dr. Syed. *Naqd-i Mir*, Lahor, 1958. Urduca.
- ‘Abdul İ-hakīm, Khalifa. *The Metaphysics of Rumi*, Lahor, t.y.
- ‘Abdul İ-Haqq, Maulvi. *Urdū hī nashw ū nunā meñ Şufiyā-i kirām kā hām*, Karaçi, 1953. Urduca.
- ‘Abdul Qādir al-Jilānī. *Al-fath ar-rabbānī*, Kahire, 1960. Arapça.
- . *Futūh al-ghayb*, çev. M. Aftab ucl-Din Ahmad, Lahor, t.y.
- ‘Abdul Qādir Tattawī, Sayyid. *Ḥadiqat al-aulyā*, ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi, Haydarabad, Sind, 1967. Farsça.
- Abdur Rahman at-tarjumanā, ‘A’isha, çev. *Self-Knowledge: Commentaries on Sufi Texts*, Tucson, 1979.
- Abṛō, Jamāl. *Munhun kārō*. Sindi. “Geschwärtzen Gesichtes” ismiyle çev. Annemarie Schimmel, *Aus der Palmweinschenke, Pakistan in Erzählungen seiner zeitgenössischen Autoren*, Tübingen, 1966. Bu çevirinin İngilizce çevirisi E. Mohr Rahman tarafından yapılmış ve *Mahfil: A Quarterly of South Asian Literature*, 1969’da yayımlanmıştır.
- Abun Nasr, Jamil M. *The Tijaniya: A Sufi Order in the Modern World*, Oxford, 1965.
- Abū Nu’aym. Bkz. İsfahānī, Abū Nu’aym al-
- Addas, Claude. *Ibn ‘Arabī ou La Quête du Soufıe Rouge*, Paris, 1988.
- ‘Affifī, Abū’l-‘Alā’. *Al-malāmātiyya wa’ş-şūfiyya wa ahl al-futuwwa*, Kahire, 1945.
- . *The Mystical Philosophy of Muḥyid’Din Ibnul ‘Arabī*, Cambridge, 1936.
- . *At-taşawwuf: ath-thaurat ar-rūhiyya fīl İslām*, Kahire, 1963. Arapça.
- Aflākī, Shamsaddin Ahmad al . *Manāqib al-‘arifin*, 2 cilt, Ankara, 1959. Farsça.
- Türkçe çevirisi: Tahsin Yazıcı, çev. *Ariflerin Menkıbeleri*, Ankara, 1964.

Ahmad, Aziz. *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh, 1969.

“Political and Religious Ideas of Shāh Walfullāh of Delhi,” *Moslem World* 50, no. 1, 1962.

—, “Religious and Political Ideas of Saikh Aḥmad Sirhindī,” *Rivista degli studi orientali* 36, 1961.

—, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964.

—, “The Sufi and the Sultan in Pre-Mughal Muslim India,” *Der Islam* 38, 1963.

—, “Sufismus und Hindumystik,” *Saeculum* 15, no. 1, 1964.

Ahmad, Zubaid. *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, 2. baskı, Lahor, 1968.

Ahuya, Yog Dhyan. “İraqi in India,” *Islamic Culture*, 1958.

Aini, Mehmed Ali. *Un grand saint de l’Islam: Abd al-Kadir Guilani*, 2. baskı, Paris, 1967.

Akhtar, Waheed. *Khwāja Mir Dard, taṣawwuf aur shā’iri*, Aligarh, India, 1971. Urduca.

Akkaş, Turgut. *Özkaynak*, Ankara, 1957.

Aktay, Salih Zeki. *Hallac-ı Mansur*, İstanbul, 1942.

Algar, Hamid. “Some Notes on the Naqshbandi Ṭariqat in Bosnia,” *Die Welt des Islam*, y.s. 13, no. 3 4, 1971.

—, çev. *The Path of God’s Bondsmen from the Beginning to the Return*, Delmar, 1982. Najm Dāyā Rāzīh’in *Mirşād al-ibād’ının* çevirisidir.

Ali, Ahmad. *Twilight in Delhi*, Oxford, 1966.

Ali, Meer Hassan. *Observations on the Mussulmauns of India*, 2 cilt, Londra, 1832.

‘Ali ibn Ḥusayn Wā‘iz-i al-Kāshifī. *Rashā‘āt ‘ayn al-ḥayāt*, Kanpur, 1912. Farsça. Kul lanılanların çoğu Türkçe çeviridir. *Rashā‘āt ‘ayn al-ḥayāt*, İstanbul, H. 1291/1874 75. Derkenarında başka birçok Nakşbendî risaleler vardır.

Amedroz, Henry Frederick. “Notes on Some Sufi Lives,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912.

Amir Khürd. *Siyar al auliyā’*, Delhi, H. 1309/1891-92. Farsça.

Amir Khusrau. *Diwān-i kāmīl*, ed. Mahmūd Derwish, Tahran, 1343 sh./1964. Farsça.

Anawati, G.- C. ve Gardet, Louis. *Mystique musulmane*, Paris, 1961.

‘Andalib, Muḥammed Nāşir. *Nāla-yi ‘Andalib*, 2 cilt, Bhopal, H. 1309/1891 92. Farsça.

Andrea, Tor. *Die person Muhammonds in lehre und glauben seiner gemeinde*, Stockholm, 1918.

. *I Myrträdgården*. Uppsala, 1947. İsveççe. Hans Helmhart Kanus tarafından

- Islamische Mystiker* ismiyle Alıncaya çevrilmiştir.
- , "Zuhd und Mönchtum," *Le monde oriental* 25, 1931.
- , *In the Garden of Myrtles*, çev. Birgitta Sharpe, Albany, 1987.
- Andrée, P. J. *Confréries religieuses musulmans*, Cezair, 1956.
- Anşārī ‘Abdullāh i. *The Invocations of Shaikh Abdullah Ansari*. Jogendra Singh tarafın dan çevrilmiştir. 3. basım. Londra, 1959.
- , *Manāzil as-sā‘irīn*, ed. ve çev. Serge de Laugier de Beauceuil, Kahire, 1962. Arapça.
- , *Munājāt ū naşā‘ih*, Berlin, 1924. Farsça.
- , *Intimate Conversations*, çev. Wheeler M. Thackston, Jr. ve Victor Danner, New York, 1978.
- Anşārī, A. S. Bazmee. "Sayyid Muhammad Jawnpuri and His Movement," *Islamic Studies* 2, 1963.
- Antes, Peter. *Das Prophetenwunder in der frühen Aş‘ariya bis al-Gazālī*, Freiburg, 1970.
- , *Zur Theologie der Shia. Eine Untersuchung des Ğāmi‘ al-asrār wa manba‘ al-anwār von Sayyid Haidar Amolī*, Freiburg, 1971.
- ‘Aqeel, Shafī‘. *Panjab rang*, Lahor, 1968. Urduca.
- Araz, Nezihe. *Anadolu Evliyalari*, Istanbul, 1958.
- Arberry, A. J. *Aspects of Islamic Civilization*, Ann Arbor, 1967.
- , *Classical Persian Literature*, Londra, 1958.
- , *An Introduction to the History of Sufism*, Londra, 1942.
- , "Junaid," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1935.
- , *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, Londra, 1950.
- , ed. *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, Chester Beatty Monographs, no. 4, Londra, 1954.
- , *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ*, Dublin, 1956.
- , *Pages from the "Kitāb al-Luma‘"*. Londra, 1947. Bankipore elyazınasından.
- , *Religion in the Middle East*, 2 cilt, Cambridge, 1969.
- , çev. *Discourses of Rumi*, Londra, 1961.
- , *The Doctrine of the Sufis*. Cambridge, 1935. Kalābādhī'nin *Kitāb at-ta‘arruf*'unun çevirisidir.
- , *More Tales from the Mathnavi*, Londra, 1963.
- , *Muslim Saints and Mystics*, Londra, 1964. ‘Aḫḫar'ın *Tadhkirat al-auliya'*dan parçalar.
- , *Mystical Poems of Rumi*, Chicago, 1968.

- . *The "Rubā'iyāt" of Jalāluddīn Rumi*, Londra, 1959.
- . *A Sufi Martyr*, Londra, 1969. Aynū'l-Kuzāt'ın savunusunun çevirisi.
- . *Tales from the Mathnawi*, Londra, 1961.
- Archer, J. C. *Mystical Elements in Mohamammad*, New Haven, 1924.
- Ardalan, Nader ve Laleh Bakhtiar. *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago, 1973.
- ‘Arifî. “Gū ū jaugān,” *The Ball and the Polo-Stick, or Book of Extasy*, ed. ve çev. Robert Scott Greenshields, Londra, 1932.
- Arnaldez, Roger. *Hallaj ou la religion de la croix*, Paris, 1964.
- Arnold, Sir Edwin, *Pearls of the Faith, or Islam's Rosary*, Londra, 1882.
- Arnold, Sir Thomas. *The Preaching of Islam*, 1896. Tekrar basım. Lahor 1956.
- . “Saints, Muhammedan, India,” *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, c. 11, s. 68 73, 1908 7.
- Aşlah, Muḥannımad. *Tadhkira-yi shu‘arā-yi Kashmīr*, ed. Sayyid Hussainuddin Raşhdi, 5 cilt, Karaçi, 1967 68. Farsça.
- Ateş, Süleyman. *Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri*, İstanbul, 1969.
- ‘Aḫḫār, Farīduddīn. *The Conference of the Birds*, çev. C. S. Noth, 1954. Berkeley, 1971.
- . *Dīwan-ı qaşā'id wa ghazaliyāt*, ed. Sa‘īd Nafīsī, Tahran, 1339 sh./1960. Farsça.
- . *Ilāhināme, Die Gespräche des Königs mit seinen sechs Söhnen*, ed. Hellmut Ritter, Leipzig, 1940. Farsça.
- . *Manḫiq at-ṭayr*, ed. M. Jawād Shakūr, Tahran, 1962. Farsça.
- . *Muşibatnāme*, ed. N. Fişāl, Tahran, 1338 sh./1959. Farsça.
- . *Pandname*, ed. Silvestre de Sacy, Paris, 1819.
- . *Tadhkirat al-auliya*?, ed. Reynold A. Nicholson, 2 cilt. 1905 7; tekrar basım, Londra ve Leiden, 1959. Farsça.
- . *Uşturnāme*, ed. Mahdi Muḥaqqıq, Tahran, 1339 sh./1960. Farsça.
- . *Muşibatnāma: Le Livre de l'Épreuve*, çev. Isabelle de Gastines. Paris, 1981.
- Attas, Syed Muhammad Naguib al-. *The Mysticism of Hamza al Faşşūrī*, Kuala Lumpur, 1970.
- Aubin, Jean. *Matériaux pour la biographie de Shāh Ni‘matullāh Walī Kermānī*, Tahran ve Paris, 1956.
- Aurād-i Maulānā*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arab. 148. Arapça. Rūmī'ye atfedilen münacaatların bir derlemesi.
- Austin, R. W. G. *The Bezels of Wisdom*, New York, 1980.
- Awn, Peter J. *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden, 1983.

- ‘Aynu’l-Quḍāt Hamadhānī, *Aḥwāl ü āthār*, ed. ‘Afif ‘Usayrān, Tahran, 1338 sh./1959. Farsça.
- *Lawā’ih*, ed. Rahīnī Fermānīsh, Tahran, 1337 sh./1958. Farsça
- Ayverdi, Samiha. *Istanbul Geceleri*, Istanbul, 1952.
- Ayverdi, Samiha; Araz, Nezihe: Erol, Safiye; ve Huri, Sofi. *Kenan Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, Istanbul, 1951.
- A‘zam Tattawī, Muhammad. *Tuḥfat at-ṭāhirin*, ed. Badr-i Alam Durrani, Karaçi, 1956. Farsça.
- Bābā Ṭāhir. *The Lament of Baba Ṭāhir, Being the “Rubā‘iyat” of Baba Tahir Hamadani ‘Uryān*, ed. ve çev. Edward Heron-Allen ve Elizabeth Curtis Brenton, Londra, 1902.
- Franz Babinger, “Schejch Bedr ad-din, der Sohn der Richters von Simawna,” *Der Islam* 2, 1912.
- “Zur Frühgeschichte des Naqschbendi-Ordens,” *Der Islam* 13, 1923; *Der Islam* 14, 1925.
- Badawi, Abdur Rahman. “Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l’existentialisme,” *Studia Islamica* 27, 1967.
- *Shāhidat al-‘ishq al-ilāhī, Rābi‘a al-‘Adawiyya*, Kahire, 1946. Arapça.
- *Shaṭaḥāt aş-şüfiyya, juz’ i: Abū Yazīd al-Biṣṭāmī*, Kahire, 1949. Arapça.
- Badawi, Muhammad Mustafa. “Islam in Modern Egyptian Literature,” *Journal of Arabic Literature* 2, 1971.
- Badīsī, el-. Bkz. ‘Abd el-Haqq el-Badīsī.
- Bagley, R. R. C., çev. *Ghazālī’s Book of Counsel for Kings (naṣīḥat al-mulūk)*, Oxford, 1964.
- Bahā’uddīn Walad. *Ma‘ārif*, ed. Badī‘uz-Zamān Furūzānfar, Tahran, 1338 sh./1959. Farsça.
- Bakharzi, A. M. Yahyāl al-Kubrawī al-. *Aurād al-aḥbāb wa fuṣūṣ al-ādāb*, ed. Iraj Afshar, Tahran, 1347 sh./1968. Farsça
- Baljon, J. M. S. “Psychology as Apprehended and Applied by Shāh Walī Allāh Dihlawī,” *Acta Orientalia Neerlandica*, 1971.
- , çev. *A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim: Shāh Walī Allāh’s “Ta’wil al-aḥādīth*,” Leiden, 1973.
- *Religion and Thought of Shah Walī Allāh Dihlawī, 1703-1762*, Leiden, 1986.
- Baloch, Dr. Nabi Bakhsh, ed. *Madaḥūn ayn munājātūn*, Karaçi, 1959. Sindi.
- *Tih akaryūn*. Haydarabad, Sind, 1962. Sindi.

- Bannerth, Ernst. "Das Buch der 40 Stufen von 'Abd al-Karīm al-Ġilī," *Sitzungsberichte der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse, Viyana*, 1956.
- . "La Khalwatiyya en Egypte." *Mélanges de l'institut dominicaine d'études orientales du Caire* 8, 1964 66.
- , çev. *Der Pfad der Gottesdiener*, Salzburg, 1964. Gazālī'nin Minhâcū'l-âbidīn'i.
- Bennigsen, Alexandre, ve Lemencier Quelquejay, Chantal. *Le Soufi et le commissaire: Les confréries musulmanes en URSS*, Paris, 1986.
- Baqlī, Rūzbihān. "Abhar al-ʿashiqīn," *Le Jasmine des fidèles d'amour*, ed. Henry Corbin, Tahran ve Paris, 1958
- . "Sharḥ i shaḥīyāt," *Les paradoxes des soufis*, ed. Henry Corbin, Tahran ve Paris, 1966. Farsça.
- Barclay, H. B. "A Sudanese Religious Brotherhood: Aṭ-ṭarīqa al-hindiya," *Moslem World* 53, no. 2, 1963.
- Barnett, Lionel D. *Panjabi: Printed Books in the British Museum*, Londra, 1961.
- Barthold, Vasiliy V. *Herat zur Zeit Husain Baiqaras*, çev. Walter Hinz, Leipzig, 1938.
- Bauer, Hans. *Islamische Ethik*, 4 cilt, Halle, 1916. Gazālī'nin İhya'sından çeviri.
- Bausani, Alessandro "About a Curious Mystical Language," *East and West* 4, no. 4, 1958.
- . "Il Gulşan i rāz-i ġadīd di Muhammad Iqbal." *Annali del Istituto Universitario Orientale di Napoli*, y.s. 8, 1959
- , "Il pensiero religioso di Maulānā Gialāl ad-Dīn Rūmī," *Oriente moderno* 33, Nisan 1953.
- , "Note su Mīrza Bedil," *Annali dell Istituto Universitario Orientale Napoli*, y.s. 6, 1957.
- , "Note su Shah Waliullah di Delhi," *Annali dell Istituto Universitario Orientale di Napoli*, y.s. 10, 1961.
- , *Persia Religiosa*, Milan, 1959.
- , "Satana nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal," *Rivista degli studi orientali* 30, 1957.
- , *Storia delle Letterature del Pakistan*, Milan, 1958.
- Bausani, Alessandro ve Pagliaro, Antonio, *Storia della letteratura persiana*, Milan, 1960.
- Bečka, Jiří. "Publications to Celebrate the 550th Anniversary of the Birth of 'Abdur Raḥmān Jānī," *Archiv Orientální* 34, 1966.

- Bedil, Mirza. *Kulliyât*, 4 cilt, Kabil, 1962-65. Farsça.
- Bēdil, Rohrīwārō. *Dīwān*, ed. ‘Abdul Ḥusayn Müsevī, Haydarabad, 1954. Sindi.
- Begg, Mirza Wahiduddin. *The Holy Biography of Hazrat Khawaja Muinaddin Chisti*, Ecmīr, 1960.
- Bel, Alfred. “Le sufisme en occident musulman au XII^e et au XIII^e siècle de J. C.” *Annales de l’institut des études orientales* 1, 1934-35.
- Bercher, Leon ve Bousquet, G. H. *Le livre des bon usages en matière de mariage*, Paris, 1953. Gazâlî'nin lhyâ'sından bir bölümün çevirisidir.
- Berger, Morroe. *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge, 1970.
- Berthels, Y. E. “Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sufischen Lehrge dichtes,” *Islamica* 3, no 1, 1929.
- Bhatti, M. Salih. *Manşur Ḥallāj*, Haydarabad, Sind, 1952. Sindi.
- Birge, John K. *The Bektashi Order of Dervishes*, 1937, tekrar basım. Londra, 1965.
- Biruni, al. *Kitāb al-hind*. Ed. Eduard Sachau. Londra, 1887. Çev. Eduard Sachau *Al Biruni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India, about AD 1030*. Londra, 1881.
- Blochet, Edgard. *Catalogue des Mss. persans de la bibliothèque nationale*, Paris, 1905.
- Bousquet, G. H. “*l’h’yā ‘ouloum ad-dīn*” ou vivification des sciences de la foi’de, Paris, 1955.
- Bouyges, Maurice. *Essai de chronologie des oeuvres d’al-Ghazālī*, ed. Michel Allard, Beyrut, 1959.
- Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustarī* (D. 283/896). Berlin ve New York, 1980.
- Brabazon, Francis. *Stay with God: A Statement in Illusion on Reality*, Woombye, Queensland, 1959.
- Braune, Walter. *Die “Futūḥ al-ğāib” des ‘Abdul Qādir*, Berlin ve Leipzig, 1933.
- Bremond, Henri. *Histoire du sentiment religieux en France*, c. 9. Paris, 1928.
- Brögelmann, Emil. *Die religiösen Erlebnisse der persischen Mystiker*, Hannover, 1932.
- Brown, John P. *The Dervishes*. 1868, tekrar basım, Londra, 1968.
- Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*, 4 cilt., 1902-21; tekrar basım, Cambridge, 1957.
- . “Notes on the Literature of the Ḥurūfīs and Their Connection with the Bektashi Dervishes,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1907

- Brugsch, Mohamined. *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits*, Hannover, 1924. Ga-zâlî'nin kıyametle ilgili risalesinin çevirisidir.
- Brujin, J. T. P. de. *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Hakim Sanâ'î of Ghazna*, Leiden, 1984.
- Brunel, René. *Essai sur la confrérie religieuse des Aïssouwa au Maroc*, Paris, 1926.
- . *Le monachisme errant dans l'Islam, Sidi Heddi et les Heddâwa*, Paris, 1955.
- Bukhari, al-. *Kitâb gâmi 'aş-şahiḥ*, ed. L. Krehl ve W. Juynboll, 4 cilt, Leiden, 1862-1908.
- Bullhê Shâh, *Dîwân*, ed. Faqîr M. Fakir, Lahor, 1960. Pencabi.
- Burckhardt, Titus. *Introduction aux doctrines esotériques de l'Islam*, Cezair ve Lyon, 1955.
- . *Introduction to Sufi Doctrines*, Lahor, 1959.
- . *La sagesse des prophètes*, Paris, 1955.
- . *Vom Sufitum*, Münih, 1953.
- Burhânpûri, Râshid. *Burhânpûr ke Sindhî auliya*, Karaçi, 1957. Urduca.
- Burton, Sir Richard. *Sind and the Races That Inhabit the Valley of the Indus*, Londra, 1851.
- Büşîrî al-. *La Bordah du Cheikh al Bousiri*, ed. ve çev. René Basset, Paris, 1894.
- . *Die Burda*, ed. C. A. Ralls, Viyana, 1860. Arapça, Farsça ve Türkçe çevirileri.
- Calverley, Edwin Elliot. *Worship in Islam, Being a Translation, with Commentary and Introduction of al-Ghazzâlî's Book of the "Iḥyâ" on the Worship*, Madras, 1951.
- Çelebi, Asaf Halet. *He*, İstanbul, 1951.
- . *Lâm-Alif*, İstanbul, 1953.
- Centlivres, Pierre. *Un bazar de l'Asie Centrale: Tashqurgan*, Wiesbaden, 1972.
- Cerulli, Enrico. *Il "Libro della scala" e la questione delle fonti arabospagnole della "Divina Commedia,"* Vatikan, 1949.
- Chelkowski, Peter, ed. *Biruni/Rumi, the Scholar and the Saint*, New York, 1975.
- Chirâgh-i Dehlavî. *Khayr al-majâlîs*, ed. Khaliq Ahmad Nizami, Cezayir, 1959. Farsça.
- Chittick, William. *The Sufi Path of Knowledge: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, 1983.
- Chodkiewicz, Michel. *Le Sceau des Saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*, Paris, 1986.
- Corbin, Henri. *Avicenna and the Visionary Recital*, New York ve Londra, 1960.
- . *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, 1958. Creative Imagin-

- ation in the Sufism of Ibn 'Arabi ismiyle çev. Ralph Manheim, Princeton, 1969.
- "Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi," *Eranos-Jahrbuch* 25, 1956.
- "Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rûzbihân Baqlî de Shiraz," *Eranos Jahrbuch* 27, 1958.
- *Sohrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî)*, Paris, 1939.
- "Sympathie et théopathie chez les fidèles d'amour en Islam," *Eranos-Jahrbuch* 24, 1955.
- *Die smaragdene Vision*, Münih, 1989. Almancaya çeviren Annemarie Schimmel. Orijinal baskısı *L'Homme de Lunière* yayınevinden çıkmıştır.
- Crapazano, Vincent. "The Mamadsha," *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, ed. Nikki R. Keddie, Berkeley, 1972.
- Dahdal, Nasser Musa. "Al-Husayn ibn Manşûr Al-Ĥallâğ: Vom Missgeschick des 'einfachen Sufi' zum Mythos vom Märtyrer Al Ĥallâğ," doktora tezi, Erlangen Üniversitesi, 1983.
- Danner, Victor, çev. *Ibn 'Aṭā'illâh's Sufi Aphorisms (Kitâb al Ĥikam)*, Leiden, 1973.
- Dârâ Shikôh, *Sakînat al-auliyâ*, ed. M. Jalâlî Nâ'inî, Tahran, 1334 sh./1965. Farsça.
- . *Sirr-i akbar*, ed. Tara Chand ve M. Jalâlî Nâ'inî, Tahran, 1961. Farsça.
- Dard, Khwâja Mîr. *Chahâr risâla*, Bhopal, H. 1310/1892-93. Farsça. *Nâla-yi Dard, Âh-i sard, Dard-i dil ve Sham'-i maḥfil*'den oluşur.
- *Diwân-i fârsî*, Delhi, H. 1310/1892-93.
- *İlm ul-kitâb*, Bhopal, H. 1309/1891-92. Farsça.
- *Urdu Diwan*, ed. Khalîl ur-Rahmân Dâ'ûdî, Lahor, 1962. Urduca.
- Darqawî, ad-. *Letters of a Sufi Master*, çev. Titus Burckhardt, Londra, 1961.
- Daudpota, Umar Mûhammed, *Kalâm i Girhōrî*, Haydarabad, Sind, 1956. Sindi.
- Davis, F. Hadland. *The Persian Mystics: Jami*, y. 1908; tekrar basım, Lahor, t.y.
- Dâyâ Râzî, Najmuddîn. *Mirşâd ul 'ibâd*, Tahran, 1312 sh./1933. Farsça.
- Daylamî, 'Alî ibn Aḥmad ad-. *Kitâb 'atf al-alif al'-ma'lûf ilâ'l-lâm al-ma'tûf*, ed. Jean-Claude Vadet, Kahire, 1962. Arapça.
- , *Sîrat i Ibn al-Ḥafîf ash-Shîrâzî*, çev. Junayd-i Shîrâzî, ed. Annemarie Schimmel, Ankara, 1955. Farça.
- Deladrière, Roger, *La Profession de Foi d'Ibn 'Arabî*, Paris, 1978.
- , çev. *Junayd, Enseignement spirituel: Traités, lettres, oraisons et sentences*, Paris, 1983.
- , çev. *Kalâbâdhî: Traité du Soufisme*, Paris, 1981.
- Demeerseman, André. "Ce qu'Ibn Khaldoun pense d'al Ghazzâlî," *Institut des belles*

letters arabes 21, 1958.

Depont, O. ve Coppolani, Xavier. *Les confrères religieuses musulmanes*, Cezayir, 1897.
Dermenghem, Émile. *Le culte des saints dans l'Islam Maghrebin*, Paris, 1954.

—, *Vies des saints musulmans*, Cezayir, 1942.

, çev. *L'éloge du vin (al-Khamriya): poème mystique de Omar ibn al Faridh, et son commentaire par Abdalghani an Nabolosi*, Paris, 1931.

Digby, Simon. "Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography," teksir, Londra, Doğu ve Afrika İncelemeleri Okulu, Ocak 1970.

Dingemans, Herman Henry. *Al-Ghazālī's boek der liefde*, Leiden, 1938.

Dubler, César E. *Über islamischen Grab- und Heiligtumskult*, Zürih, 1960.

Eaton, Richard M. "Sufis of Bijapur: Some Social Roles of Medieval Muslim Saints," Güneydoğu Asya İncelemeleri Konferansı'nda okunan bildiri, 29 Mart 1972, New York.

—, *Sufis of Bijapur*, Princeton, 1978.

Emre, İsmail. *Doğuşlar* 2, Adana, 1965.

. *Yeni Yunus Emre ve Doğuşları*, İstanbul, 1951.

Engelke, Irmgard. *Sulejman Tschelebis Lobgedicht auf die Geburt des Propheten*, Halle, 1926.

Ergun, Sadettin Nüzhet. *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi*, İstanbul, 1944.

Ernst, Carl. *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany, 1985.

Esin, Emel. "The Turkish Bağışi and the Painter Muhammad Siyâh Kalam," *Acta Orientalia* 32, 1970.

Ess, Joseph van. *Die Gedankenwelt des Ḥārīt al-Mulāsibi, anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert*, Bonn, 1961.

Ethé, Hermann. "Die Rubā'is des Abu Sa'īd ibn Abulchair," *Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften, philologisch historische Klasse*, Münih, 1875, 1878.

—, *König und Derwisch. Romantisch-mystisches Epos vom Scheich Hilali, dem persischen Original treu nachgebildet*, Leipzig, 1870.

—, "Neupersische Literatur," *Grundriss der Iranischen Philologie*, derleyen Wilhelm Geiger ve Ernst Kuhn, Strasbourg, 1895-1901.

Ettinghausen, Richard. "The Emperor's Choice," *Festschrift. E. Panofsky*, New York, 1961.

—, "Persian Ascension Miniatures of the 14th Century," *Academia dei Lincei*, 1957.

Fakhrī Harawī. *Rauḍat as-salāṭīn*, ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi, Haydarabad,

- Sind, 1968. Farsça.
- Fânî Murâdâbâdî. *Hindu shu'arâ hâ na'tiya kalâm*, Lyallpur, 1962. Urduca
- Farhadi, Abdulghafur Rawan. "Le majlis de al-Hallâj, de Shams i Tabrezi et du Molla de Roum," *Revue des études islamiques*, 1954.
- Faris, Nabih A. *The Book of Knowledge*, Lahor, 1963. Gazâlî'nin *Ihyâ'sından* bir bölümün çevirisi.
- . *The Foundations of the Articles of Faith*, Lahor, 1963. Gazâlî'nin *Ihyâ'sından* bir bölümün çevirisi.
- . *The Mysteries of Almsgiving*, Beyrut, 1957. Arapça.
- Farrukh, Omar. *At-taşawwuf fîl-İslâm*, Beyrut, 1957. Arapça.
- Faruqi, Bashir Ahmad. *The Mujaddid's Conception of God*, Lahor, 1952.
- . *The Mujaddid's Conception of Tauhid*, Lahor, 1940.
- Feldman, Herbert. *From Crisis to Crisis: Pakistan 1962-1969*, Londra, 1972.
- Field, Claud H. *Al-Ghazâlî: The Alchemy of Happiness*, Londra, 1910.
- . *Mystics and Saint of Islam*, Londra, 1910.
- Firkâwî, Maḥmud al-. *Commentaire du livre des étapes*, ed. Serge de Laugier de Beauceuil, Kahire, 1953. Arapça.
- Fischel, Walter J. "Jews and Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India," *Islamic Culture*, 1951.
- Fischer, August. "Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muhammads," *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde*, derleyen: Richard Hartmann ve Helmuth Scheel, Leipzig, 1944.
- Fleischer, Johann Leberecht. "Über die farbigen Lichterscheinungen der Sufis," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 16, 1862.
- Fletcher, Joseph. *The Old and New Teachings in Chinese Islam*, yakında yayımlanacak.
- Flügel, Gustav. *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften in der K. K. Hofbibliothek zu Wien*, Viyana, 1865-67.
- Frank, Tamar. "'Taşawwuf is ...' On a Type of Mystical Aphorism," *Journal of the American Oriental Society*, 1984.
- Frick, Heinrich. *Ghazali's Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, Leipzig, 1919.
- Friedman, Yohanan, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal, 1971.
- Fück, Johann. "Die sufische Dichtung in der Landessprache des Panjab," *Orientalistische Literaturzeitung* 43, 1940.

- Furūzānfar Badīuz-Zamān, *Aḥādīs-i mathnawī*, Tahran, H. 1334/1955. Farsça.
- *Maʾākhidh-i qīṣaṣ wa tamthilāt-i Mathnawī*, Tahran, 1333 sh./1954. Farsça.
- *Risāla dar taḥqīq-i aḥwāl wa zindagi i Maulānā Jalāloddin Muḥammad, mashhūr be-Maulawī*, Tahran, 1315 sh./1936. Farsça.
- *Sharh-i Mathnawī-yi sharīf*, Tahran, 1348 sh./1969. Farsça.
- Fuzuli. *Divan*, ed. Abdūlbāki Gölpinarlı, İstanbul, 1948.
- Gairdner, W. H. Temple. *Al-Ghazzālī's "Mishkāt al-anwār": The Niche for Lights*. Londra, 1915.
- Garcin de Tassy, M. Joseph Héliodore. *La poésie philosophique et religieuse chez les persans d'après le "Mantiq ut ṭair,"* Paris, 1857-60.
- Gardet, Louis. *Expériences mystiques en terres nonchrétiennes*, Paris, 1953.
- "La mention du nom divin, *dhikr*, dans la mystique musulmane," *Revue Thomiste*, 1952-53.
- Gawhary, Mohammiad al-. "Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Būnī zugeschriebenen Werken," doktora tezi, Bonn Üniversitesi, 1968.
- Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious development in Morocco and Indonesia*, New Haven, 1968.
- Ghanī, M. Qāsim. *Taʾriḫ-i taṣawwuf dar Islām*, Tahran, 1330 sh./1951. Farsça.
- Ghazzālī Abū Ḥāmid al-. *İhyāʾ ʿulūm ad-dīn*, 4 cilt, Bulak, H. 1289/1872-73. Sayyid Murtaḫā az Zabīdī'nin yorumuyla. *İthāf as-sādat al-muttaqīn*, 10 cilt, Kahire, H. 1311/1893-94.
- *Al-Maqṣad al-asnāʾ fī sharḥ maʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā*, ed. Fadlou Shehadi, Beyrut, 1971.
- *Al-munqidh min aḍ-ḍalāl*, ed. A. Mahmud, Kahire, 1952.
- *Freedom and Fulfillment*, Boston, 1980. *Al-Munqidh min aḍ-ḍalāl* ve diğer risalelerin Richard McCarthy tarafından yapılmış çevirileri.
- Ghazzālī, Aḥmad, *Sawāniḥ. Aphorismen über die Liebe*, ed. Hellmut Ritter, İstanbul, 1943. Farsça.
- Gibb, Elias John Wilkinson. *A History of Ottoman Poetry*, 6 cilt, 1900-1909; tekrar basım, Londra, 1958-63.
- Gibb, Hamilton A. R. *Mohammedanism: An Historical Survey*. Londra, 1949.
- Gilsenan, Michael. *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*. Oxford, 1973.
- "Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt." *Moslem World* 57, no. 1 (1967).

- Gisüdarâz, Muhammad. *Dîwân anîs al-‘ushshâq*, taşbasma, Hindistan, t.y. Farsça.
- Göbel-Gross, Erhard. "Sırr-i akbar, Die Upanishad Übersetzung Dārā Shikōhs,"
Doktora tezi, Marburg Üniversitesi, 1962.
- Goldhizer, Ignaz. "Arabische Synonymik der Askese," *Der Islam* 8, 1918.
- . "Aus dem muhammedanischen Heiligenkult in Aegypten," *Globus* 71, 1897.
- . *Al-Ghazzālî's Streitschrift gegen die Batiniyya*, Leiden, 1916.
- . "Die Gottesliebe in der islamischen Theologie," *Der Islam* 9, 1919.
- . "Linguistisches aus der Literatur der muhammedanischen Mystik," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 26, 1872.
- . "Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 13, 1899.
- . *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920.
- . "Zauberelemente im islamischen Gebet," *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*, derleyen: Carl Bezold. 2 cilt. Giessen, 1906.
- Goldziher, Ignaz ve de Somogyi, Joseph. "The Spanish Arabs and Islam," *Moslem World* 54, no. 1, 1964.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *İslam ve Türk İlerinde Fütuvvet Teşkilâtı ve Kaynakları*, İstanbul, 1952.
- . *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul, 1931.
- . *Mevlâna Celâleddin, Hayatı, Felsefesi, Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul, 1951, 3. baskı. 1959.
- . *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul, 1953.
- . *Yunus Emre, Hayatı*, İstanbul, 1936.
- Gosche, Reinhard. *Über Ghazzalis Leben und Werke*, Berlin, 1858.
- Gramlich, Richard. *Die schiitischen Derwischorden Persiens, Teil I, Die Fffiliationen*. Wiesbaden, 1965.
- . *Die Wunder der Freunde Gottes*, Wiesbaden, 1987.
- , çev. *Die Gaben der Erkenntnis des Şihâbuddîn ‘Umâr as-Suhrawardî*, Wiesbaden, 1979.
- , çev. *Die Lehre von den Stufen der Gottesliebe, Die Bücher 31-36 [des İhyâ' ‘ulûm ad dîn] eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Wiesbaden, 1985.
- Grunebaum, Gustave E. von. *Der Islam im Mittelalter*, Zürich, 1963.
- . *Medieval Islam*, Chicago, 1953.
- . "The Place of Parapsychological Phenomena in Islam," *Malik Ram Felicitation Volume, I*, Delhi, 1972.

- Güzel, Abdurrahman. *Kaygusuz Abdal*, 2 cilt, Ankara, 1981.
- Habib, Medeleine. "Some Notes on the Naqshbandi Order," *Moslem World* 59, 1969.
- Ḥabibi, Abdul Ḥayy. *D pashto adabi yāto tāriḥ*, Kabil, 1342 sh./1964, Peştuca.
- . *Pata Khazāna*, Kabil, 1339 sh./1961. Peştuca.
- Ḥāfız, Shamsuddīn Muhammad. *Die Lieder des Hafız, persische mit dem Kommentar des Sudi*, ed. Hermann Brockhaus, 1854-63; tekrar basını, 1965. Farsça ve Türkçe.
- Ḥallāj, Ḥusayn ibn Manşūr al-. "Dīwān, Essai de Reconstitution by Louis Massignon," *Journal asiatique*, Ocak-Temmuz 1931.
- . *Kitāb aṭ-ṭawāsin, texte arabe ... avec la version persane d'al-Baqli*, ed. ve çev. Louis Massignon, Paris, 1913.
- Hallauer, Jakob. *Die Vita des Ibrahim ibn Edhem in der Tedhkiret al-Ewlija des Ferid ed-Din Attar*, Leipzig, 1925.
- Halman, Talat S. *Mevlāna Celālettin Rumi and the Whirling Dervishes* Istanbul, 1983.
- , ed. *Yunus Emre, and His Mystical Poetry*, Bloomington, 1981.
- Hammer-Purgstall, Joseph von. *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, Viyana, 1818.
- , ed. *Das arabische Hohe Lied der Liebe, das ist Ibnol Faridh's Taije in Text und Übersetzung zum ersten Male herausgegeben*, Viyana, 1854.
- . *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams*, ed. Annemarie Schimmel, Viyana, 1974.
- Haq, M. Anwarul. *The Faith-Movement of Mawlānā Muḥammad Ilyās*, Londra, 1972.
- Haqq, Enamul. *Muslim Bengali Literature*, Karaçi, 1957.
- . "Sufi Movement in Bengal," *Indo-Iranica* 3, no. 1-2, 1948.
- Hartmann, Richard. "Futuwwa and Malāma," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 72, 1918.
- . "Die Himmelsreise Muhammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islam," *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Hamburg, 1928-29.
- . *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums*, Berlin, 1914.
- . "As-Sulamī's *Risālat al-Malāmatiya*," *Der Islam* 8, 1918.
- . "Zur Frage nach der Herkunft un den Anfängen des Sufitums," *Der Islam* 6/7, 1915.
- Hashmi, Bashir Ahmad. "Sarmad," *Islamic Culture*, 1933-34.
- Hasluck, Frederick William. *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, Oxford, 1929.
- Hasrat, Bikrama Jit. *Dara Shikuh: Life and Works*, Kalkūta, 1953.

- Hastie, William. *The Festival of Spring from the "Divan" of Jelâleddin*, Glasgow, 1903.
- Heer, Nicholas, "Some Biographical and Bibliographical Notes on al-Ĥakīm at-Tirmidhī," *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti*, ed. James Kritzeck ve R. Bayly Winder, Londra, 1960.
- . "A Sufi Psychological Treatise," *Moslem World* 51, 1961.
- Heiler, Friedrich. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961.
- . *Das Gebet*. 5. baskı. Münih, 1923. *Prayer* adıyla çev. Samuel McComb, New York, 1932.
- Hickman, William. "Eshrefoglu Rumi: Reconstitution of His *diwān*," doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1972.
- Ĥilmī, Muĥammad Muĥtafâ. *Al ĥayât ar rūĥiyya fî'l-İslâm*, Kahire, 1954. Arapça.
- . *Ibn al-Fârîd wa'l-ĥubb al-ilâhî*, Kahire, 1945. Arapça.
- . *A History of Freedom Movement*, Karachi, 1957.
- Horowitz, Joseph. "Muhammads Himmelfahrt," *Der Islam* 9, 1919.
- Horten, Max. *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Heidelberg, 1927-28.
- . *Die religiösen Vorstellungen des Volkes im heutigen Islam*, Halle, 1917.
- . "Der Sinn der islamischen Mystik," *Scientia*, Temmuz 1927.
- Hoshiyârpürî, Hafeez. *Mathnawiyât-i Ĥir Ranjhâ*, Karachpi, 1957. Farsça.
- Huart, Clemens, *Les saints des dervishes tourneurs*, Shamsad-din Aĥmad Aflâkî çevi risiyle, Paris, 1918-22.
- Hujwîrî 'Alî ibn 'Uthmân al-. *Kash al-maĥjûb*, ed. V. A. Āukovskij, Leningrad, 1926, tekrar basım, Tahran, 1336 sh./1957.
- . *The "Kashf al-Maĥjûb," the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwîrî*, çev. Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Serisi, no. 17 1911, tekrar basım, Londra, 1959.
- Huri, Sofi. "Yunus Emre: In Memoriam," *Moslem World* 49, no. 2, 1959.
- Hussaini, Syed Shah Khusro. *Sayyid Muĥammad al-ĥusayni Gisî:darâz: On Sufism*, Delhi, 1983.
- Husain, Yusuf. *Glimpses of Medieval India Culture*, 2. baskı, Londra, 1959.
- . *L'Inde mystique au moyen âge*, Paris, 1929.
- Husaini A. S. "Uways al Qarani and the Uwaisi Sufis," *Moslem World* 57, no. 2, Nisan 1967.
- Husaini, Saiyid Abdul Qadir. *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabi*, Lahore, 1970.
- Ĥusayn, 'Alî Şafî. *Al-adab aş-şûfi fî Mişr fî'l-qarn as-sâbi' al-ĥijrî*, Kahire, 1964. Arapça.

- ‘Ibādī, Quṭbaddīn al-. *At-taṣfiya fī aḥwāl aṣ-ṣūfiyya, or Ṣūfināme*, ed. Ghulām Muḥammad Yūsufī, Tahran, 1347 sh./1968. Farsça.
- Ibn ‘Abbād ar-Rondī. “*Ar-rasā’il aṣ-ṣugrā.*” *Lettres de direction spirituelle*, ed. Paul Nwyia, Beyrut, 1957.
- . *Letters on the Sufi Path*, çev. John Renard, New York, 1986.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyīuddīn. *Dhakhā’ir al-a’lāq*, Kahire, 1968. *Tarjumān al-ashwāq*’ın yorumu. Arapça.
- . *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Abū’l-Alā’ Affifi, Kahire, 1946. Arapça.
- . *Al-futūhāt al-makkiyya*, 4 cilt, Kahire, H. 1329/1911. Arapça.
- . *Al-kitāb at-tidhkārī*, Kahire, 1969. Ibn ‘Arabī anısına.
- . *Sufis of Andalusia: The Rūḥ al-quds and Al-Durrat al-fākhirah*, çev. R. W. J. Austin, Londra, 1971.
- . *The “Tarjumān al-ashwāq.” A Collection of Mystical Odes by Muḥyīuddīn ibn al-‘Arabī*, ed. ve çev. Reynold A. Nicholson, Londra, 1911.
- . *Journey to the Lord of Power; Rīsālat al-ānwār’in* Rabia Terri Harris tarafından yapılan çevirisi, New York, 1980.
- Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī, Aḥmad. *Kitāb al-ḥikam*, çev. R. Archer, “Muhammadan Mysticism in Sumatra” Malayan Branch, *Journal of the Royal Asiatic Society* 15, no. 2, 1937.
- . *Miftāḥ al-falāḥ wa miṣbāḥ al-arwāḥ*, Kahire, 1961. Arapça.
- . *Munājāt*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arap. 1574. Arapça.
- Ibn al-Jauzī, *Talbis iblis*, Kahire, H. 1340/1921-22. Arapça. “The Devil’s Delusion.” ismiyle çeviren David Samuel Margoliouth, *Islamic Culture* 12, 1938.
- Ibn Kathīr *Maulid rasūl Allāh*, ed. Şalāḥuddīn al-Munajjid, Beyrut, 1961.
- Ibn Khladūn. *Sihfā’ as-sā’il li-tahdhīb al-masā’il*, ed. M. ibn Tavīt at-Tancı, İstanbul, 1957. Arapça.
- Ibn Qayyim al-Jauziyya, *Kitāb Esrār eṣ ṣalāt*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arap. 2347. Arapça.
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī. “*Risāla fī’l-‘iṣhq*”: *Traitée sur l’amour*, ed. August Ferdinand Mehren, Leiden, 1894. Arapça.
- Ibn Taḡrībīrdī, Abū’l-Maḥāsīn. *An-nuḡūm az-zāhira fī mulūk Miṣr wa’l-Qāhira*. ed. William Popper, 8 cilt, Berkeley, 1908 36.
- Ibn Taymiyya. “*Ar-radd ‘alā Ibn ‘Arabī wa’ṣ-Ṣūfiyya.*” *Majmū‘a resā’il shaykh al-Islām Ibn Taymiyya*, Kahire, H. 1348/1929 30.
- İlşān, Abū’l-Fayḍ. “*Rauḍat al-qayyūmiya.*” Bengal Asya Toplumu Kütüphanesi’ndeki

el yazması.

- Ikbal Ali Shah, Sirdar. *Islamic Sufism*, Londra, 1933.
- Ikram, Sheikh Muhammed. *Muslim Rule in India and Pakistan*, Lahor 1966.
- . *Rūd-i kauthar*, 4. baskı, Lahor, 1969. Urduca.
- Iqbal Afzal. *The Life and Thought of Rumi*, Lahor, y. 1956.
- Iqbal, Muhammad. *The Development of Metaphysics in Iran*, Cambridge, 1908.
- . *Jāwīdnāme*. Lahor, 1932. Farsça. İngilizceye çeviren Shaikh Maḥmūd Aḥmad, Lahor, 1961 ve A. J. Arberry, Londra, 1966; İtalyancaya çeviren Alessandro Bausani, 1955; Fransızcaya çeviren Eva Meyerovitch, 1962; Almancaya çeviren Annemarie Schimmel, 1957; Türkçeye nesir olarak çeviren; Annemarie Schimmel, 1958.
- . *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahor, 1930.
- . *Zabūr-i ‘ajam*. Lahor, 1927. *Persian Psalms* ismiyle A. J. Arberry tarafından çevrilen bölüm. Lahor, 1948.
- ‘Irāqī, Fakhruddīn. *Dīwān*, ed. Sa‘īd Nafīsī, Tahran, 1338 sh./1959. Farsça.
- . *The Song of the Lovers (‘ushshāqnāme)*, ed. ve çev. A. J. Arberry, Oxford, 1939.
- . *Divine Flashes*, çev. William C. Chittick ve Peter L. Wilson, New York, 1982.
- İşfahānī, Abū Nu‘aym al-. *İḥlīyat al-auliya’*, 10 cilt, Kahire, 1932. Arapça.
- İsfarayini, Nūriddin. *Le Révélateur de Mystères: Traité de Soufisme*, çev. Herman Landolt, Lagrasse, 1986.
- Ivanow, Vladimir. “A Biography of Shaykh Aḥmad-i Jām,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1917.
- . “Ṭabaqāt of Anṣārī in the old Language of Herat,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, Ocak-Temmuz 1923.
- Izutsu, Toshihiko. “The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam,” *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* içinde, ed. Mehdi Mohaghegh ve Hermann Landolt, Tahran, 1971.
- . *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sufism and Taoism*, 2 cilt, Tokyo, 1966 67.
- . “Paradox of Light and Darkness in the Garden of Mystery of Shabastari,” *Anagogic Qualities of Literature*, ed. Joseph P. Strelka, Park Üniversitesi, Pa., 1971.
- Jabre, Farīd. “L’Extase de Plotin et le Fanā’ de Ghazālī,” *Studia Islamica* 6, 1956.
- . *Al Ghazālī: Al Munqidh min aḍ ḍalāl (erreur et délivrance)*, Beyrut, 1959.
- . *La notion de certitude selon Ghazālī*, Paris, 1958.
- . *La notion de ma‘rifā chez Ghazālī*, Beyrut, 1958.
- Jackson, Paul. *The Way of a Sufi*, Delhi, 1984.

- Jacob, Georg. *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*, Berlin, 1908.
 . *Geschichte des Schattenspiels*, Hannover, 1925.
- Ja'fri, Raïs Aḥmad. *Iqbāl aur 'ashq-i rasūl*, Lahor, 1956. Urduca.
- Jagtiani, Lalchand A. *Muḥammad rasūl Allāh*, Haydarabad, Sind, 1911. Sindi.
- Jalbani, Ghulam Nabi, çev. *Sufism and the Islamic Tradition: The Lamahat and Sataat of Shah Waliullah*, Londra, 1980.
- Jāmī, Maulānā 'Abdurraḥman. *Dīwān-i kāmīl*, ed. Hāshim Rizā, Tahran, 1341 sh./1962. Farsça.
- . *Lawā'ih*, Tahran, 1342 sh./1963. Farsça. Ed. ve İngilizceye çev. Edward Henry Whinfield ve Mirza Muḥammad Kazwini, Londra, 1906.
- . *Nafaḥāt al uns*, ed. Mahdi Tauḥīdīpūr, Tahran, 1336 sh./1957. Farsça.
- . "Tuḥfat al-aḥrār." *The Gift of the Noble*, ed. E. Forbes-Falconer, Londra, 1848. Farsça.
- Jazūlī, Abū 'Abdallāh. *Dalā'il al-khayrāt*, Arapça. Çok sayıda baskısı vardır.
- Jeffery Arthur. "Ibn al-'Arabī's *Shajarat al-Kawn*," *Islamic Studies*, no. 10 ve 11, 1959.
- Jilī, 'Abdül Karīm al-. *Al-Insān al-kāmīl*, Kahire, H. 1340/1921 22. Arapça.
- Jong, Fred de. *Ṭuruq and Turuq linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt: A Historical Study in Administrative Dimensions of Islamic Mysticism*, Leiden, 1978.
- Jotwani, Motilal. *Shāh 'Abdul Karīm*, Yeni Delhi, 1970.
 . "Shah Latif: Man and Poet," *Indian Literatures* 6, no. 2, 1963.
- Junayd-i Shirāzi. *Shadd al-izār fi khaṭṭ al-auzār 'an zuwwār al-mazār*, ed. Muḥammed Qazvīnī ve 'Abbās Iqbāl, Tahran, 1328 sh./1949.
- Jurji, Edward Jabra, ed. ve çev. *Illumination in Islamic Mysticism*, Princeton, 1938.
 . "The Illuministic Sufis," *Journal of the American Oriental Society*, 1937.
- Kalābādī, Abū Bakr Muḥammad al-, *At-ta'arruf li-madhhab ahl at-taṣawwuf*, ed. A. J. Arberry, Kahire, 1934. Arapça.
- Kalīm, Abū Ṭalīb. *Dīwān*, ed. Partaw Baiḍā'i, Tahran, 1336 sh./1957. Farsça.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Erenlerin Bağından*, İstanbul, 1922. *Aus dem Garten der Weisen* ismiyle Almancaya çeviren Annemarie Schimmel, *Das Geisterhaus* içinde, ed. Otto Spies. Kevelaer, 1949.
 . *Nur Baba*, İstanbul, 1922. *Flamme und Falter* ismiyle Almancaya çeviren Annemarie Schimmel, Gummersbach, 1948.
- Kaygusuz Abdal, *Hayati*, Kul Himmet, İstanbul, 1953.
- Kazi, Elsa, çev. "Risalo" of *Shah Abdul Latif*, Haydarabad, Sind, 1965.
- Keddie, Nikki R., ed. *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since*

- 1500, Berkeley, 1972.
- Keklik, Nihat. *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan*, İstanbul, 1967.
- Khaja Khan. *Studies in Tasawwuf*, Madras, 1923.
- Khalifa. Bkz. 'Abdul İlakim, Khalifa.
- Khānqāhī, A. Ṭāhir al-. *Guzida dar akhlāq ū taşawwuf*, ed. Iraj Afshar, Tahran, 1347 sh./1968. Farsça.
- Khāqānī. *Diwān*, ed. Ziauddin Sajjadi, Tahran, 1338 sh./ 1959. Farsça.
- Kharrāz, Abū Bakr al-. *Kitāb aş-şidq: The Books of Truthfulness*, ed. A. J. Arberry, Oxford, 1937, Arapça.
- Khawam, René. *Propos d'amour des mystiques musulmanes*, Paris, 1960.
- Khushhāl Khān Khattak. *Muntakhabāt*, Peşaver, 1958. Peştuca.
- Kindermann, Heinz, çev. *Über die guten Sitten beim Essen und Trinken*, Leiden, 1964. Gazzālī'nin *Ihyā'*sından bir bölümün çevirisidir.
- Kissling, Hans Joachim. "Aq Šems ed-Din: Ein türkischer Heiliger aus der Endzeit von Byzans," *Byzantinische Zeitschrift* 44, 1951.
- . "Aus der Geschichte des Chalvetiyye-Ordens," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102, 1953.
- . "Einiges über den Zejnije Orden im osmanischen Reiche," *Der İslam* 39, 1964.
- . "Die islamischen Derwischorden," *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 12, 1960.
- . "Das Menaqybyname Scheich Bedr ad-Dins," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 101, 1950.
- . "The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire," *In Studies in Islamic Cultural History*, ed. Gustave E. von Grunebaum, Chicago, 1954.
- . "Ša'bān Veli und die Ša'baniyye," *Serta Monacensia Franz Babinger zum 15. Januar 1951 als Festgruss dargebracht*, der. Hans Joachim Kissling ve A.Schmaus.
- . "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire," *Memoirs of the American Anthropological Association* 76, 1954.
- . "Die Wunder der Derwische," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107, 1956.
- . "Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan," *Zeitschrift für Balkanologie*, 1963.
- . "Zur Frage der Anfänge des Bektaschitums in Albanien," *Oriens* 15, 1962.
- . "Zur Geschichte des Derwischordens der Bajramiyya," *Südostforschungen* 15, 1956.
- Klappstein, Paul. *Vier turkestanische Heilige*, in *Beitrag zum Verständnis der islamischen*

- Mystik*, Berlin, 1919.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Tekke Şiiri Antolojisi*, Ankara, 1955.
- Kofler, Hans (çev.). *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheit*, Graz, 1970. İbn Arabî'nin Füsüsül'-Hikem'inin çevirisidir.
- Kohlberg, Etan. "A Treatise on Sufism by Abû "Abd al-Raḥmān al Sulamī," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1, 1979.
- Köprülü, Mehmet Fuat. *Eski Şairlerimiz*, İstanbul, 1931.
- . *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar*, 2. baskı, Ankara, 1966.
- Kriss, Rudolf ve Kriss-Heinrich, Hubert. *Volks Glaube im Bereich des Islams*, 2 cilt, Wiesbaden, 1960-61.
- Kubrā, Najmuddīn. *Die "fawā'id al-ğamāl wa fawā'id al-ğalāl" des Nağmuddīn Kubrā*, ed. Fritz Meier, Wiesbaden, 1957. Arapça.
- . *Risāle fi fazīlet es-salāt*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arap. 4530. Arapça.
- Kühnel, Ernst. *Islamische Schriftkunst*, 1942, tekrar basım, Graz, 1972.
- Lāhijī, Muḥammad. *Mafātih al-i'jāz fi sharḥ gulshan-i rāz*, ed. Kaiwān Samī'ī, Tahran 1337 sh./1958. Farsça.
- Lambrick, H. T. *The Terrorist*, Londra, 1972.
- Landold, Hermann. "Simnānī on Waḥdat al Wujūd." *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Mehdi Mohaghegh ve Hermann Landold, Tahran, 1971.
- . ed. ve çev. *Correspondence spirituelle, échange entre Nuroddin Esfarayeni (ob. 717/1317) et son disciple 'Alāoddawleh Semnānī (ob. 736/1336)*. Tahran ve Paris, 1972.
- Lane, Edward William. *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londra, 1860.
- Laugier de Beaureceuil, Serge de. *Khadjā Abdullah Ansari, mystique hanbalite*, Beyrut, 1965.
- Lawrence, Bruce B. *Notes from a Distant Flute*, Londra ve Tahran, 1978.
- Lazarus-Yafeh, Hava. *Studies in al Ghazali*, Kudüs, 1975.
- Le Chatelier, A. *Confrères musulmanes du Hejaz*, Paris, 1887.
- Leeuwen, Arend Theodor van. "Essai de bibliographie d'al Ghazzālī." *Institut des belles lettres arabes* 21, 1958.
- . *Ghazzālī as apologet van den Islam*, Leiden, 1947.
- Lentz, Wolfgang. "Aṭṭār als Allegoriker," *Der Islam* 35, 1960.
- Lewis, I. M. "Sufism in Somaliland," *Bulletin of the school of Oriental and African Studies* 17, 1955; 18, 1956.
- Lings, Martin. *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 2 baskı, Londra, 1971.
- . *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, Londra, 1976.

- . *What Is Sufism?* Londra, 1983.
- Littmann, Enno. *Aḥmed il Bedawī, Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen*, Mainz, 1950.
- . *Islamisch-arabische Heiligenlieder*, Wiesbaden, 1951.
- . *Mohammad im Volksepos*, Kopenhagen, 1950.
- Loosen, Paul. "Die weisen Narren des Naisaburi," *Zeitschrift für Assyriologie* 27, 1912.
- Macdonald, Duncan Black. "Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing, Being a Translation of a Book of the *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* of al-Ghazzālī," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1901.
- . "The Life of al-Ghazzālī," *Journal of the American Oriental Society* 20, 1899.
- McKane, William. *Al-Ghazālī's Book of Fear and Hope*, Leiden, 1962.
- Mackeen, A. Mohamed, "The Sufi-Qavm Movement," *Moslem World* 53, no. 3, 1963.
- McPherson, Joseph William. *The Moulid of Egypt*, Kahire, 1941.
- Maḥmūd, 'Abdul İlalīm. *Al-madrasa ash-shādhiliyya al ḥadītha wa imāmuhā Abu'l-Ḥasan ash Shādhilī*, Kahire, y. 1968. Arapça.
- Maḥmūd, 'Abdul Qādir. *Al-falsafatu's-ṣūfiyya fī'l-Islām*, Kahire, 1967. Arapça.
- Makhzan Shāh 'Abdul Latīf Bhitā'ī*, Haydarabad, Sind, 1954. Sindi.
- Makkī, Abū Ṭālib al-, *Qūt al-qulūb fī mu'āmalāt al-maḥbūb*, 2 cilt, Kahire, H. 1310/1892-93. Arapça.
- Malik, Hafeez, ed. *Muhammad Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan*, New York, 1971
- Manēri, Sharafuddīn. *The Hundred Letters*, çev. Paul Jackson, New York, 1980.
- . *Khwān-i pur Ni'mat: A Table Laden with Good Things*, çev. Paul Jackson. Delhi, 1986.
- Manūfī. M. A. F. al . *At-taşawwuf al-Islāmī al-khālīş*, Kahire, 1969. Arapça.
- Mardin, Ömer Fevzi. *Varidat i Süleyman Şerhi*, İstanbul, 1951.
- Marshall, D. N. *Mughals in India: A Bibliography*, Bombay, 1967.
- Martin, B. G. "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes," *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, ed. Nikki R. Keddie, Berkeley, 1972.
- Mason, Herbert. *Two Medieval Muslim Statesmen*, Lahey, 1971.
- . *The Death of Hallaj*, Notre Dame, 1979.
- Massignon, Louis. "L'alternative de la pensée mystique en Islam: monisme existentiel ou monisme testimonial," *Annuaire de Collège de France* 52, 1952.
- . *La cité des morts au Caire*, Kahire, 1958.
- . "Le 'coeur' (el-qalb) dans la prière et la méditation musulmane," *Études*

carmélitaines 9, 1950.

- *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1928.
- "L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique," *Eranos-Jahrbuch* 15, 1947.
- "Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique Hallajienne: notion de l'Essentiel désir," *Mélanges Maréchal* 2, 1950.
- "La legende de Hallacé Mansur en pays turcs," *Revue des études islamiques*, 1941-46.
- "L'oeuvre Hallagienne d'Attâr," *Revue des études islamiques*, 1941-46.
- *La passion d'Al-Hosayn ibn Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*, 2 cilt, Paris, 1922.
- "Qiṣṣat Ḥusayn al-Ḥallāj," *Donum Natalicim H. S. Nyberg*, Stockholm, 1954.
- *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al-Hallaj*, Paris, 1914.
- *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929.
- "Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien," *Société des études iraniennes* 7, 1934.
- "La survie d'al-Hallāj," *Bulletin d'études arabes Damas* 11, 1945-46.
- "La Vie et les oeuvres de Rūzbehān Baqlī," *Studia Orientalia Iōnmi Pedersen Dicata Septuagenario*, Kopenhag, 1953.
- *La Passion d'al Hosayn ibn Mansour al Hallaj* 1922, 2. baskı, 4 cilt, Paris, 1976. *al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam* ismiyle İngilizceye çeviren Herbert Mason, Princeton, 1982.
- Massignon, Louis ve Huart, Clemons. "Les entretiens de Lahore," *Journal asiatique* 209, 1926.
- Massignon, Louis ve Kassim, A. M. "Un essai de bloc islamo-hindou au XVII siècle: l'humanisme mystique du Prince Dara," *Revue du monde musulman* 63, 1926.
- Massignon, Louis ve Kraus, Paul. *Akhbār al-Ḥallāj, texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Ḥosayn b. Maṣṣour al-Hallāj*, 1936, 3. baskı. Paris, 1957.
- Mayne, Peter. *Saints of Sind*, Londra, 1956.
- Mehr, Ghulām Rasūl. *Sayyid Aḥmad Shahīd*. Lahor, y. 1955. Urduca.
- Meier, Fritz. "Der Derwisch Tanz," *Asiatische Studien* 8, 1954.
- "Der Geistmensch bei dem persischen Dichter 'Attār," *Eranos Jahrbuch* 13, 1946.
- "Hurāsān und das Ende der klassischen Sufik," *La persia nel medioevo*, Roma,

1971.

- , "Ein Knigge für sufis," *Scritti in onore di Giuseppe Furlani*, Roma, 1957.
- , "Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams," *Eranos Jahrbuch* 14, 1946.
- , "Quṣayrīs Tartīb as-sulūk," *Oriens* 16, 1963.
- , "Die Schriften des 'Azīz i Nasafī," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 52, 1953.
- , "Soufisme et déclin culturel," *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, ed. Gustave E. von Grunebaum, Paris, 1957
- , "Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: 'Ain al Quḍāt al-Hamadānī, Naḡm ad-dīn al-Kubrā, Naḡm ad dīn ad-Dājā," *Der Islam* 24, 1937.
- , *Vom Wesen der islamischen Mystik*, Basel, 1943.
- , "Die Welt der Urbilder bei 'Alī Hamaḍānī," *Eranos-Jahrbuch* 18, 1950.
- , "Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik," *Oriens* 20, 1967.
- , "Zur Biographie Aḥmad-i Ġām's und zur Quellenkunde von Ġāmī's Nafaḥātu'l-uns," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 97, 1943.
- , ed. Die "fawā'ih al-ḡamāl wa fawā'ih al-ḡalāl" des Nāḡmuddīn al-Kubrā, Wiesbaden, 1957.
- , ed. "Firdaus al-muršidiya fi asrār aṣ-ṣamadiya." *Die Vita des Scheich Abū Ishāq al-Kāzarūnī*, Leipzig, 1948.
- , *Abū Sa'id-i Abū'l Hair: Wirklichkeit und Legende*, Tahran, Paris ve Leiden, 1976.
- , "Ṭahir aṣ Ṣadafī's vergessene schrift über westliche heilige des 6/12. Jahrhunderts," *Der Islam* 61, 1, 1984.
- Merx, Adalbert. *Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*. Heidelberg, 1893.
- Meyerovitch, Eva. *Mystique et poésie en Islam, Djalal ud Din Rumi et ordre des dervishes tourneurs*, Paris, 1972.
- Mez, Adam. *Die Renaissance des Islam*. Heidelberg, 1922. Çev. S. Khucla Bakhsh ve David Samuel Margoliouth. Patna, 1937.
- Michon, Jean Louis. *Le Soufi Marocain Aḥmad ibn 'Ajība et son mir'rāj*, Paris, 1973.
- Miller, W. McE. "Shi'ah Mysticism: The Sufis of Gunabad," *Moslem World* 13, 1923.
- Milson, Menahem. *A Sufi Rule for Novices: Kitāb ādāb al-murīdīn of Abu Najib al Suhrawardi*, Cambridge, Mass., 1973.
- Mir Valiuddin. *Love of God*, Haydarabad, Dekken, 1968.
- Mīyen Shāh 'Ināt jō kalām, ed. Dr. Nabi Bakhsh Baloch, Haydarabad, Sind, 1963.

- Moayyad, Heshmat. *Die "Maqāmāt" des Ġaznawī, eine legendäre Vita Aḥmad-i Ġāms, genannt Zāndapil*, 1049-1141, Frankfurt, 1958.
- Mohagheh, Mehdi ve Landolt, Hermann (ed.). *Collected Papers on Islamic Philosophy and Myticism*, Tahran, 1971.
- Mohan Singh Diwāna, *An Introduction to Panjabi Literature*, Amritsar, 1951.
- . *Sikh Mysticism*, Amritsar, 1964. Almancaya *Mystik und Yoga der Sikh-Meister*, adıyla çevrilmiştir, Zürih, 1967.
- Molé, Marijan. "Autour du Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Bahā' ad Dīn Naqshband," *Revue des études islamiques* 27, 1959.
- . "La Dance exstatique en Islam," *Sources orientales* 6, 1963.
- . "Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme," *Revue des études islamiques*, 1961.
- . *Les mystiques musulmans*, Paris, 1965.
- . "Professions de foi de deux Kubrawis," *Bulletin de l'Institut Français de Damas* 17, 1961-63.
- , ed. *'Aziz an-Nasafi, Le livre de l'homme parfait*, Paris ve Tahran, 1962.
- Moreno, Martino Mario, *Antologia della Mistica Arabo-Persiana*, Bari, Italya, 1951.
- Morris, James. "Ibn 'Arabī and His Interpreters," *Journal of the American Oriental Society* 106, 1985; 107, 1987.
- . "The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabī and the Mi'rāj," *Journal of the American Oriental Society* 107, 1987; 108, 1988.
- Muḥāsibī Al-ḥārith al-, *Kitāb ar-ri'āya li-l-ḥuqūq Allāh*, ed. Margaret Smith, Londra, 1940. Arapça.
- . "Kitab aş-şabr wa'r-riḍā," ed. Otto Spies, *Islamica* 6, 1932.
- . *Kitāb at tawahhum*, ed. A. J. Arberry, Kahire, 1937. Arapça.
- . *Kitāb bad' man anāba ilā'llāhi ta'āla*, *Die Schrift des Ḥārith al-Muḥāsibī über den Anfrang der Umkehr zu Gott*, ed. ve çev. Hellmut Ritter, Glückstadt, 1935.
- Mujeeb, Mohammed. *The Indian Muslims*, Montreal ve Londra, 1969.
- Munāwī, 'Abdur Ra'ūf al-. *Al-kawākib ad-durriyya*. Kahire, 1938. Arapça.
- Nabaḥānī, Yusūf b. Ismā'il an-. *Jāmi' karāmāt al-auliya'*, Bulak, H. 1329/1911.
- Nadīm, an-. *The fihrist of al-Nadīm*, ed. ve çev. Bayard Dodge, 2 cilt, New York, 1970.
- Nadwī, Maulānā 'Abdas Salām. *Shi'r al-Hind*, Azamgarh, y. 1936. Urduca.
- Nagel, Tilman. *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der risālat iftitāḥ ad-da'wā*, Bonn, 1972.
- Nasafī, 'Aziz an-. *Le Livre de l'Homme Parfait*, çev. Isabelle de Gastines, Paris, 1984.
- Nasr, Seyyid H. *Ideals and Realities of Islam*, Londra, 1966; New York, 1967,

- *Sufi Essais*, Londra, 1972.
- *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass., 1963.
- Nicholson, Reynold A. "An Early Arabic Version of the Mi'rāj of Abū Yazīd al-Bisṭāmī," *Islamica* 2, 1925.
- "The Goal of Muhammadan Mysticism," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1913.
- "A Historical Inquiry concerning the Origin and Development of Sufism," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906.
- *The Idea of Personality in Sufism*, 1921; tekrar basım, Cambridge, 1967.
- "The Lives of 'Umar Ibnu'l-Fārid and Muḥiyū'ddin Ibnu'l-'Arabī," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906.
- *The Mystics of Islam*, 1914; tekrar basım, Chester Springs, Pa., 1962.
- *A Persian Forerunner of Dante*, Towny-on-Sea, 1944
- *Rumi: Poet and Mystic*, Londra, 1959.
- *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, tekrar basım, Cambridge, 1967.
- *Tales of Mystic Meaning*, Londra, 1931.
- (ed. ve çev.) *Selected Poems from the Divan i Shams-i Tabriz*, 1898; tekrar basım Cambridge, 1961.
- Nieuwenhuijze, C. A. O. van. *Samsu'l Din van Pasai, Bijdrage tot de kennis der Sumatransche mystiek*. Leiden, 1945.
- Niffarī, Muḥarrımad ibn 'Abdi'l-Jabbār an-. *The "Mawāqif" and "Mukhāṭabāt" of Muḥammed ibn 'Abdi'l-Jabbār al-Niffarī with other Fragments*, ed. A. J. Arberry, Gibb Memorial Series, y.s. 9, Londra, 1935
- Niyāzī Mısrī, *Divan*, İstanbul, 1955.
- Nizami, Khaliq Ahmad. *The Life and Times of Fārid Ganji-i Shakar*, Aligarh, 1955.
- "Malfūzāt kī tārikhī ahanımiyat," *Arshi Presentation Volume*, ed. Malik Ram, Delhi, 1961. Urduca.
- "Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics," *Islamic Culture* 39 1965.
- *Shāh Waliullāh kē siyāsī maktūbāt*. Aligarh, 1950. Urduca.
- "Some Aspects of Khānqāh Life in Medieval India," *Studia Islamica* 8, 1957.
- *Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th Century*, Bombay, 1961.
- *Ta'rikh-e mashā'ikh i Chisht*, Delhi, 1953. Urduca.
- Nurbakhsh, Javad. *Sufism*, çev. William Chittick, New York, 1982. Dr. Nurbakhsh'in eserlerinin uzun bir listesi Hānkāh ı Nimatullahi'de yayımlanmıştır, New York ve Londra; tasavvuf terminolojisi, tarihsel meseleler vs. hakkında çok faydalı bilgiler içerir.

- Nwyia, Paul, S. J. *Exegèse coranique et langage mystique*, Beyrut, 1970.
- *Ibn ‘Abbād de Ronda*, Beyrut, 1961.
- *Ibn ‘Atâ’ Allāh et la naissance de la confrérie ṣāḍilite*, Beyrut, 1972.
- *Trois oeuvres inédites des mystiques musulmans: Ṣāḍīq al-Balḥī, Ibn ‘Atâ, Niffarī*, Beyrut, 1973.
- ed. “As-rasā’il aṣ-ṣuḡrā,” *Lettres de direction spirituelle*, Beyrut, 1958. Arapça.
- Nyberg, Hendrik Samuel. *Kleinere Schriften des Ibn ‘Arabi*, Leiden, 1919.
- Obermann, Julius. *Der religiöse und philosophische Subjektivismus Gazzālīs*, Leipzig, 1921.
- Önder, Mehmet. *Mevlāna*. Ankara, 1971. Türkçe.
- *Mevlāna Bibliografyası: I. Basmalar (Kitap-makale)*. 2. Yazmalar, Ankara, 1973-74.
- *Mevlāna Şehri Konya*, Konya, 1962.
- *Mevlāna Şiirleri Antolojisi*, 2. baskı, Konya, 1958.
- Padwick, Constance E. *Muslim Devotions*, Londra, 1960.
- Palacios, M. Asīn. *Algazel, Dogmatica, Moral y Ascetica*, Zaragoza, 1901.
- *La Espiritualidad de Algazel y su sentido Cristiano*, 4 cilt. Madrid ve Granada, 1934-41.
- *El Islam cristianizado. Estudio de “Sufismo” a trave de les obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931.
- “ṣāḍīlies y alumbrados,” *Al Andalus* 9, 1944; 16, 1951.
- Palmer, E. H. *Oriental Mysticism: A Treatise on the Sufiistic and unitarian Theosophy of the Persians*. 1867, terar basım, Londra, 1969.
- Parsram, Jethmal. *Sufis of Sind*, Madras, 1924.
- Pedersen, Johannes. *Muhammedansk mystik*, Kopenhagen, 1923.
- Pir Sultan Abdal, Varlık Klasikleri, no. 13, İstanbul, 1953.
- Profitlich, Manfred. *Die Terminologie Ibn ‘Arabis im “Kitāb wasā’il as-sā’il” des Ibn Saudahān*. Freiburg, 1973.
- Qānī’, Mīr ‘Ali Shīr. *Maklīnāme*, ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi, Haydarabad, 1967. Farsça ve Sindi.
- *Maqālāt ash-shu‘arā’*, ed. Sayyid Hussammuddin Rashdi, Karachi, 1956. Farsça.
- *Tuḥfat al-kirām*. Haydarabad, Sind, 1957. Farsça aslından Sindi diline çeviri.
- Qanungo, Kalika-Ranjan. *Dara Shukoh*. Kalkūta, 1935.
- Qāsim, ‘Abdu’l-Ḥakīm. *Ayyām al-insān as-sab‘a*. Kahire, 1971. Arapça.
- Qāsimī, Ghulam Muṣṭafā. “Hashimīya Library,” *Mihrān jā Motī*, Karaçi, 1959 Sindi.
- Quddūsī, Iḡjāzul Ḥaqq. ‘Abdul Quddūs Ganōhi, Karaçi, 1961. Urduca.

- . *Tadhkira-yi şūfiyā-yi Bengal*, Lahor, 1965. Urduca.
- . *Tadhkira-yi şūfiyā-yi Panjāb*, Karaçi, 1962. Urduca.
- . *Tadhkira-yi şūfiyā-yi Sarhad*, Lahor, 1966. Urduca.
- . *Tadhkira-yi Şūfiyā-yi Sindh*, Karaçi, 1959. Urduca.
- Qureshi, Ishtiaq Husain. *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent*. Lahey, 1962.
- Qushayrî, Abû'l-Qâsim al-, *Ar-rasâ'il al-qushayriyya*, ed. ve İng. çev. F. M. Hasan, Karaçi, 1964. Urduca.
- . *Ar-risâla fi 'ilm at-taşawwuf*, Kahire, H. 1330/1911-12. Arapça.
- . *Kitab al-mî'râj*, ed. A. H. Abdel Kader, Kahire, 1964. Arapça.
- Radtke, Bernd. *Al-Ḥakim at-Tirmidî, ein islamischer Theosoph des 3/9. Jahrhunderts*, Freiburg, 1981.
- Rahim, Abdar. "Two Saints in Bengal: Shaikh Jalâl ad-Din Tabrezi and Shâh Jalâl," *Journal of the Pakistan Historical Society* 7, 1960.
- Rahman, Fazlur. "Dream, Imagination, and 'âlam al-mithâl." *Islamic Studies* 3 4, 1964 65. Ayrıca *The Dream and Human Societies*, ed. Gustave E. von Grunebaum ve Roger Caillois, Berkeley, 1966.
- . *Islam*, Londra, 1966.
- Ramakrishna, Lajwanti. *Panjabi Sufi Poets*, Londra ve Kalküta, 1938.
- Rasheed, Ghulam Dastagir. "The Development of Na'ia Poetry in Persian Literature," *Islamic Culture*, 1965.
- Raverty, H. G. *Selections from the Poetry of the Afghans*, Londra, 1862.
- Redhouse, James W (çev.). *The Mesnevi (usually known as the Mesnevîyi sherîf, or holy Mesnevi) of Mevlana (our lord) Jelal'u'd Din Muhammad, er-Rumi, Book the First*, Londra, 1881.
- Regnier, Yves. *Le "divân" de Yunus Emre*, Paris, 1963.
- Reinert, Benedikt. *Die Lehre vom tawakkul in der älteren Sufik*, Berlin, 1968.
- Rice, Cyprian, O. P. *The Persian Sufis*, 2. baskı, Londra, 1969.
- Richter, Gustav. *Dschelaladdin Rumi. Eine Stildeutung in drei Vorträgen*, Breslau, 1932.
- Ritter, Hellmut. "Die Anfänge der Hurufisekte," *Oriens* 7, 1954.
- . "Die Aussprüche des Bayezid Bistami," *Westöstliche Abhandlungen, Festschrift für Rudolf Tschudi*, ed. Fritz Meier, Wiesbaden, 1954.
- . "Al-Birûnî's übersetzung des Yoga-Śutra des Patanjali," *Oriens* 9, 1956.
- . "Hasan al-Başrî, Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit," *Der Islam* 21, 1933.

- *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Fariduddin 'Aḫḫār*, Leiden, 1955
- "Muslim Mystics' Strife with God," *Oriens* 5, 1952.
- "Neue Literatur über Maulanā Calāluddīn Rumi und seinen orden," *Orines* 13-14, no. 1, 1960.
- "Philologika X," *Der Islam* 25, 1936.
- "Philologika XIV-XVI," *Oriens* 11-14, 1961.
- "Philologika VIII: Anṣārī Herewi.—"Senā'ī Gaznewī," *Der Islam* 22, 1934.
- "Philologika VII: Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe," *Der Islam* 21, 1933.
- "Philologika XI: Maulānā Ḡālāluddīn Rūmī und sein Kreis," *Der Islam* 26, 1942.
- "Philologika IX: Die vier Suhrawardi," *Der Islam* 24-25, 1935-36.
- "Das Proömium des Maḡnawī-i Maulawī" *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 93, 1932.
- "Der Reigen der 'Tanzenden Derwische'," *Zeitschrift für Vergleichende Musikwissenschaft* 1, 1933.
- (çev.), *Das Elixir der Glückseligkeit, aus den persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen*, Jena, 1923. Gazālī'nin *Kimiyā as-sa'āda*'sının çevirisi.
- Rizvi, Syed Athar Abbas. "The Rawshaniyya Movement," *Abr-Nahrain* 6, 1965-66; 7, 1967-68.
- *A History of Sufism in India*, 2 cilt, Delhi, 1978.
- Rosen, Georg. *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mevlēna Dschalālād-Dīn Rumi*, Münih, 1913.
- Roy, Asim. *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*, Princeton, 1983.
- Rückert, Friedrich. *Dschelaladdin, Ghaselen*, N.p., 1819.
- Rūmī, Maulāna Jalāluddīn. *Dīwān-i kabīr yā Kulliyāt-i Shams*, ed. Badī'ü-Zamān Furūzānfar, 10 cilt, Tahran, 1336 sh./1957 Farsça.
- *Fihī mā fihī*, ed. 'Abdul Majid Daryābādī, Azamgarh, 1928; ed. Badī'ü-Zamān Furūzānfar, Tahran, 1338 sh./1959. Farsça aslından Türkçeye çeviren Meliha Tanrı kâhya, Ankara, 1954.
- *Mathnawī-i ma'navī*, ed. ve çev. Reynold A. Nicholson, 8 cilt, Londra, 1925-40.
- *Mevlāna'nın Mektupları*, çev. Abdulbâki Gölpinarlı, İstanbul, 1964.
- *Rubā'iyāt*, Ms. İstanbul Esat Efendi 2693. Farsça.
- Rypka, Jan. *History of Iranian Literature*, Dordrecht, 1968.
- Sachal Sarmast, *Dīwān-i Āshīkar*, ed. Makhdūm Amīr Aḫmad, Lahor, 1957. Farsça.

- *Risālō Sindhī*, ed. ‘Othmān ‘Alī Anşāri, Karaçi, 1958.
- *Siraiki kalām*, ed. Maulwī Ḥakīm M. Şādiq Rānīpūrī, Karaçi, 1959. Siraiki. Sadarangani, H. I. *Persian Poets of Sind*, Karaçi, 1956.
- Sanā’ī Abū’l-Majd Majdūd. *Dīwān*, ed. Mudarris Rażawī, Tahran, 1341 sh./1962. Farsça.
- *The First Book of the “ḥadiqatu’l ḥaқиqat” or the Enclosed Garden of the Truth of the Ḥakīm Sanā’ī of Ghazna*, ed. ve çev. Major John Stephenson, 1908; tekrar basını, 1971.
- *Ḥadiqat al-ḥaқиqat wa shari‘at at-ṭariqat*, ed. Mudarris Rażawī, Tahran, 1348 sh./1969.
- *Mathnawihī*, ed. Mudarris Rażawī, Tahran, 1348 sh./1969. Sanā’ī’ābād’ı da içerir.
- Sarrāj, Abū Naşr as-. *Kitāb al-luma‘ fīt-taşawwuf*, ed. Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Series, no. 22, Leiden ve Londra, 1914.
- Schaeder, Hans Heinrich. *Goethes Erlebnis des Ostens*, Leipzig, 1938.
- “Ḥasan al-Başrī,” *Der Islam* 13, 1923.
- “Die Islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79, 1925.
- “Die Persische Vorlage von Goethes Seliger Sehnsucht,” *Festschrift E. Spranger*, Berlin, 1942.
- “Zur Deutung des islamischen Mystik,” *Orientalische Literaturzeitung* 30, 1935.
- Schaya, Léon. *La doctrine soufique de l’unité*, Paris, 1962.
- Schimmel Annemarie. “The Activities of the Sindhi Adabi Board,” *Die Welt des Islam*, y.s. 4, no. 3-4, 1961.
- *Aus dem goldenen Becher. Türkische Poesie vom 13. bis 20. Jahrhundert*, Istanbul, 1973.
- *Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis*. Walldorf, 1949.
- “Drei türkische Mystiker: Yunus Emre, Kayğusuz Abdal, Pir Sultan Abdal,” *Mitteilungen der Deutsch-Türkischen Gesellschaft*, no. 48, 1962.
- *Dschelaladdin Rumi, Aus dem Diwan*, Stuttgart, 1964.
- *Gabriel’s Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden, 1963.
- “Die Gestalt des Satan in Muhammad Iqbal’s Werk,” *Kairos*, no. 2, 1963.
- “Das Gelübde im türkischen Volksglauben,” *Die Welt des Orients*, y.s. 6, no. 1-2.
- *Al-Halladsch Märtyrer der Gottesliebe*, Cologne, 1969.

- "Ibn Khafif, an Early Representative of Sufism," *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1959.
- "The Idea of Prayer in the Thought of Iqbal," *Moslem World* 48, no. 3, 1958.
- "The Influence of Sufism on Indo-Muslim Poetry," *Anagogic Qualities of Literature* içinde, ed. Joseph P. Strelka. University Park, Pa., 1971.
- *Islamic Calligraphy*, Leiden, 1970.
- "Islamic Literatures of India," *History of Indian Literature* içinde, ed. Jan Gonda, Wiesbaden, 1973.
- "The Martyr-Mystic Ḥallāj in Sindhi Folk Poetry," *Numen* 9, no. 3, 1962.
- "Maulānā Rumi's Story on Prayer," *Yādnāme Jan Rypka* içinde, ed. Jiří Bečka, Prag, 1967.
- *Mevlāna Celālettin Rūmī'nin Şark ve Garpta Tesirleri*, Ankara, 1963.
- "Mīr Dard's Gedanken über das Verhältnis von Mystik und Wort," *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500-Jahrfeier Irans*, ed. Wilhelm Eilers, Stuttgart, 1971.
- "Neue Veröffentlichungen zur Volkskunde von Sind," *Die Welt des Islams*, y.s. 9, no. 1-4, 1964.
- "Nur ein störrisches Pferd," *Ex orbe Religionum Festschrift Geo Widengren*, Leiden, 1972.
- "The Origin and Early Development of Sufism," *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1958.
- "The Place of the Prophet in Iqbal's Thought," *Islamic Studies* I., no. 4, 1962.
- "Poetry and Calligraphy," *Pakistan Quarterly* 17, no 1, 1969.
- "Raymundus Lullus und seine Auseinandersetzung mit dem Islam," *Eine Heilige Kirche*, c. 1, 1953-54.
- "Der Regen als Symbol in der Religionsgeschichte," *Religion und Religionen: Festschrift Gustav Mensching*, Bonn, 1966.
- "Rose und Nachtigall," *Numen* 5, no 2, 1968.
- "The Ruby of the Heart," *Zakir Husain Presentation Volume*, ed. Malik Ram, New Delhi, 1968.
- "Rumi's Influence on Muslim Literature," *Güldeste*, Konya, 1971.
- "Samiha Ayverdi, eine Istanbuler Schriftstellerin," *Festschrift Otto Spies*, ed. Wilhelm Hoenerbach, Wiesbaden, 1967.
- "Schah Abdul Latif," *Kairos*, no. 3-4, 1961.
- "Schriftsymbolik im Islam," *Festschrift Ernst Kühnel*, ed. Richard Ettinghausen, Berlin, 1959.

- . “Shah ‘Abdul Laṭīf’s Beschreibung des Wahren Sufi,” *Festschrift für Fritz Meier*, ed. Richard Gramlich, Wiesbaden, 1974.
- . “Shah ‘Ināyat of Jhok: A Sindhi Mystic of the Early 18th Century,” *Liber Amicorum in Honor of C.J. Bleeker*, Leiden, 1969.
- . “A Sincere Muhammadan’s Way to Salvation,” *Memorial Volume S. F. G. Brandon*, ed. Eric J. Sharpe ve John R. Hinnels, Manchester, 1973.
- . “Sindhi Literature,” *History of Indian Literature*, ed. Jan Gonda. Wiesbaden, 1974.
- . “Some Aspects of Mystical Prayer in Islam,” *Die Welt des Islam*, y.s. 2 , no. 2, 1952.
- . “Some Glimpses of the Religious Life in Egypt during the Later Mamluk Period,” *Islamic Studies* 4, no. 4, 1965.
- . “Studien zum Begriff der mystischen Liebe im Islam,” doktora tezi, Marburg Üniversitesi, 1954.
- . “Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelalterlichen Ägypten,” *Festschrift für W. Caskel*, ed. Erich Gräf, Leiden, 1968.
- . “The Symbolical Language of Maulāna Jalāl al-Dīn Rūmī,” *Studies in Islam* 1, 1964.
- . “Translations and Commentaries of the Qurān in the Sindhi Language,” *Oriens* 15, 1963.
- . “The Veneration of the Prophet Muhammad, as reflected in Sindi Poetry,” *The Savior God* içinde, ed. Samuel G. F. Brandon. Manchester, İngiltere, 1963.
- . “Yunus Emre,” *Numen* 8, no. 1, 1961.
- . “Zu einigen Versen Dscelāleddīn Rūmīs,” *Anatolica* I, 1967.
- . “Zur Biographie des Abu ‘Abdallah ibn Chafīf aṣ-Şīrāzī,” *Die Welt des Orients*, 1955.
- . “Zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam,” *Die Welt des Orients*, 1952.
- . *As through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, New York, 1982.
- . *Bedrāngnisse sind Teppiche voller Gnaden (Ibn ‘Aṭā Allāh’s Ḥikam)*. Freiburg, 1987.
- . *Calligraphy and Islamic Culture*, New York, 1984.
- . , çev. *Denn Dein ist das Reich: Gebeete aus dem Islam*, Freiburg, 1978.
- . “Eros Heavenly and Not So Heavenly— in Sufi Life and Thought,” Afaf L. S. Marsot, ed. *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibu, 1979.
- . *Gärten der Erkenntnis*, 1982, 2. baskı, Cologne, 1984. Süfi metinlerinden bir derleme.
- . “The Golden Chain of Sincere Muhammadans,” Bruce B. Lawrence, ed. *The Rose and the Rock*, Durham, N. C., 1979.

- , *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden, 1980.
- , *Liebe zu dem Einen: Texte aus dem indischen Sufismus*, Zürich, 1987.
- , "Mystical Poetry in Islam: The Case of Maulana Jalaladdin Rumi," *Religion and Literature* 20.1, İlkbahar 1988.
- , *Pain and Grace: A Study of Two Eighteenth-Century Indo-Muslim Mystical Poets*, Leiden, 1976.
- , "The Primordial Dot: Some Thoughts about Sufi Letter Mysticism," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9, 1987.
- , "Secrecy in Sufism," Kees W. Bolle, ed. *Secrecy in Religions*, Leiden, 1987.
- , "A Spring Day in Konya according to Jalāluddīn Rūmī," Peter J. Chelkowski, ed. *Rūmī/Birūnī: The Scholar and the Saint*, New York, 1975.
- , *Stern und Blume: Die Bilderwelt der persischen Poesie*, Wiesbaden, 1984.
- , "The Sufis and the *shahāda*," Richard Hovanassian ve Speros Vryonis, Jr., ed. *Islam's Understanding of Itself*, Malibu, 1983.
- , *The Triumphal Sun: Life and Works of Mowlana Jalaloddin Rumi*, 1978, 2. baskı, Londra ve Lahey, 1980. Farsça çevirisi Hasan Lahuti, *Shukūh-i Shams*, Allama Ashtiyanī'nin giriş yazısıyla, Tahran, 1988.
- , *Und Muhammad ist Sein Gesandter*, Cologne, 1981. Genişletilmiş İngilizce baskısı: *And Muhammad In His Messenger*, Chapel Hill, 1985.
- , *Von Allem und vom Einen* (Rumi'nin *Fihī mā fihī* isimli eseri), Münih, 1988.
- , "Zur Verwendung des Halladsch-Motivs in der indo-persischen Poesie," S. H. Nasr, ed. *Mélanges Henry Corbin*, Tahran, 1977.
- Scholem, Gershom. "Die krypto jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei," *Numen* 7, no. 1, 1960.
- Schuon, Frithjof. *Le Soufisme, voile et quintessence*, Paris, 1980.
- Schrieke, Bernhard. "Die Himmelsreise Muhammads," *Der Islam* 6, 1916.
- Schroeder, Eric. *Muhammad's People*, Portland, Maine, 1955.
- Schuon, Frithjof. *Dimension of Islam*, çev. Peter N. Townsend, Londra, 1970.
- , *Understanding Islam*, çev. D. M. Matheson, 3. baskı, Londra, 1972.
- Seale, Morris S. "The Ethics of Malāmātīya Sufism and the Sermon of the Mount," *Moslem World* 58, no. 1, 1968.
- Shabistarī, Maḥmūd. *The Dialogue of the Gulshan-i Rāz*, Londra, 1887.
- , *Gulshan-i rāz: The Secret Garden of Mysteries*, ed. ve çev. Edward Henry Whinfield, Londra, 1880.
- , *The Secret Garden*, çev. Juraj Paska, New York ve Londra, 1969.

- Shackle, Christopher. *Styles and Themes in the Siraiki Mystical Poetry of Sind*, Multan, y. 1976.
- Shāh ‘Abdu’l-Laṭīf. *Risālō*, ed. Kalyan B. Adwani, Bombay, 1958. Sindi.
- Shaibi, Kāmil M. ash-. *Al-Ḥallāj mauḍu‘an li’l-adab wa’l-funūn al-‘arabiyya wa’sh-shar-hiyya*, Bağdat, 1977.
- Sha’rānī, ‘Abdūl Wahhāb ash-. *Bayān al-asrār*, Istanbul, Ayasofya 248. Arapça.
- *Lawāqih al-anwār al qudsiyya*, Kahire, H. 1311/1893-94. Arapça.
- *Risāla fi talqin adh dhikr*, Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arap. 3531. Arapça.
- Sharib, Zahur U. *The Life and Teachings of Khwaja Moinud-din Hasan Chishti*, Acinir, Hindistan, 1959.
- Shaybī, Kāmil M. ash-. *As-şila bayn ul-aşawwuf wa’t-tashayyuf*, Kahire, y. 1967. Arapça.
- Shehadi, Fadlou. *Ghazālī’s Unique Unknowable God*, Leiden, 1964.
- Shibli, Abū Bakr. *Dīwān*, ed. Kāmil M. ash-Shaybī, Kahire, 1967. Arapça.
- Shushud, Hasan Lutfi. *The Masters of Wisdom of Central Asia*, çev. M. Holland, Londra, 1983.
- Sipahsālār, Farīdūn Aḷmad, *Risāla dar aḷwāl-i Maulānā Jalāluddīn Rūmī*, ed. Sa’id Nafisi, Tahran, 1325 sh./1946. Farsça.
- Smith, Margaret. *An Early Mystic of Baghdad*, Londra, 1935.
- “al-Ghazzālī, ar-risāla al ladunnīya,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1968.
- *Rabī‘a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge, 1928.
- *Readings from the Mystics of Islam*, Londra, 1950.
- *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Londra, 1931.
- *The Sufi Path of Love*, Londra, 1947.
- Smith, W. Cantwell. “The Crystallization of Religious Communities in Mughal India,” *Yādnāme-ye Īrān-e Minorsky*, Tahran, 1969.
- Sohbet Dergisi*, Istanbul, 1952-53. Türkçe.
- Sorley, Herbert Tower. *Shah Abdul Latif of Bhit: His Poetry, Life, and Times*, 1940; tekrar basım, Oxford, 1966.
- Spies, Gertrud. *Maḥmud von Ghazna bei Farīd ud’dīn ‘Attār*, Basel, 1959.
- Spies, Otto. “Drei biographische Werke über Sufis,” *Le monde oriental*, 1930.
- Storey, C. A. *Persian Literature*, c. 1, Londra, 1953.
- Subhan, John A. *Sufism: Its Saints and Shrines*, 2. baskı, Lucknow, 1960.
- Subkī, Tājuddīn as-. *Ṭabaqāt ash shāfi‘iyya al kubrā*, Kahire, H. 1324/1906-1907. Arapça.
- Suhrawardī, Shihābuddīn ‘Umar as-. *‘Awārif al-ma‘ārif*, Bulak, Mısır, H. 1289 /1872-

- 73). Gazâlî'nin *Ihya'sının* derkenarında. Arapça.
- . *The "Awārif ul-Ma'ārif" written in the thirteenth century by Shaikh Shahābu'd Din Umar bin Muhammad-i Suhrawardī*, çev. H. Wilberforce Clarke. 1891; tekrar basım, New York, 1970.
- Suhrawardī, Maqtûl. "Le bruissement de l'aile de Gabriel," ed. ve çev. Henry Corbin ve Paul Kraus, *Journal asiatique*, Temmuz 1935.
- . *Oeuvres Persanes*, ed. Henry Corbin, Paris, 1970. Farsça.
- . *Opera metaphysica et mystica*, ed. Henry Corbin, İstanbul, 1945; 2 cilt, Tahran ve Paris, 1952. Arapça.
- Sulamî, 'Abdu'r Raḥmān as . *Kitāb ādāb aş-şuḥba*, ed. Meir J. Kister, Kudüs, 1954. Arapça.
- . *Kitāb al-arba'in*, Haydarabad, Dekken, 1950. Arapça.
- . *Kitāb ṭabaqāt as-Şūfiyya*, ed. Nūraddīn Sharība, Kahire, 1953; ed. Johannes Pedersen, Leiden, 1960. Arapça.
- . *Jawāmi' ādāb aş-şūfiyya: 'uyūb an-nafs wa mudāwātuha*, ed. Etan Kohlberg, Kudüs, 1976.
- . *Kitāb al-futuwwa: The Book of Sufi Chivalry*, çev. Tosun Bayrak al-Jerrahi al Halveti, Londra, 1983.
- Süleyman Çelebi. *The Mevlidi Sherif by Suleyman Chelebi*, çev. F. Lyman MacCallum. Londra, 1943.
- . *Mevlūd-i şerif*, İstanbul, t.y.
- Sultān Bāhoo, *Abyāt*, çev. Maqbool Elahi, Lahor, 1967.
- Sultan, Walad. *Kitāb al-ma'ārif: Maître et disciple*, çev. Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, 1982.
- Şenay, Yola. *Schejch Nureddin Mehmed Cerrahi und sein Orden (1721-1925)*, Berlin, 1982.
- Şuşut, Hasan Lutfi. *Fakir Sözlere*, İstanbul, 1958.
- . *Islam tasavvufunda Hâcegân Hanedanı*, İstanbul, 1958.
- Şükrü Efendi, Zakir. *Mecm'-i takaya: Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Schejche*, ed. Klaus Kreiser, Freiburg, 1980.
- Swartz, Merlin, S. *Ibn al-Jauzi's "kitāb al-quşşāş wa'l-mudhakkirin"*, Beyrut, 1971. Arapça.
- Taeschner, Franz. "Das futūwa-Rittertum des islamischen Mittelalters," *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde* içinde, ed., Richard Hartmann ve H. Scheel. Leipzig, 1944.

- . “As-Sulamīs kitāb al-futuwwa,” *Festschrift J. Pedersen*, Copenhagen, 1953.
- Ṭāhir, Ḥanīza. “At-Taṣawwuf ash-sha‘bī fi’l adab at-turkī,” *Majalla Kulliyat al-ādāb* 12, no. 2, 1950. Arapça.
- Teufel, Johann Karl. *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs ‘Ali-i Hamaḍānī*, Leiden, 1962.
- Thackston, Wheeler M., Jr. çev. *The Stories of the Prophets (Kisā’i’s qiṣaṣ al-anbiya)*, Boston, 1980.
- , çev. *Shihābuddīn Suhrawardī: The Mystical and Visionary Treatises*, Londra, 1982.
- Tholuck, Friedrich August Deofidus. *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik*, Berlin, 1825.
- . *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica*, Berlin, 1821.
- Tikku, Girdhari L. *Persian Poetry in Kashmīr, 1339-1846; An Introduction*, Berkeley, 1971.
- Tilmīdh Ḥusayn. *Mir‘āt al-mathnawī*, Haydarabad, Dekken, H. 1352/1933-1934. Farsça.
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.
- Trumpp, Ernst. “Einige Bemerkungen zum Sufismus,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 16, 1862.
- . “Sorathi. Ein Sindhi-Gedicht aus dem grossen Divan des Sayyid ‘Abd-ul-Laṭīf,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 17, 1863.
- Cihad Tunç, “Sahl ibn ‘Abdullah at-Tustarī und die Sālīmīya,” doktora tezi, Bonn Üniversitesi, 1970.
- Umaruddin, Muhammad, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzālī*, Aligarh, 1951.
- Underhill, Evelyn. *Misticizm: A Study in the Nature and Development of Man’s Spiritual Consciousness*, 1911; karton kapaklı basım, New York, 1956.
- ‘Urfī Shīrāzī, Muhammad. *Kulliyāt*, ed. Ali Cevāhīrī, Tahran, 1336 sh./1957. Farsça.
- Usborne, Charles Frederick. *Hir Ranjha*, ed. Mūmtaz Hasan, Karaçi, 1966.
- Uzluk, Şehabettin. *Mevlevilikte Resim, Resimde Mevleviler*, Ankara, 1957.
- Vacca, Virginia. “Aspetti politici e sociali dei ‘sufi’ musulmani,” *Oriente moderno* 35, no. 1, 1955.
- . *Vite e detti di Santi Musulmani*, Torino, t.y.
- Vahiduddin, Syed. *Indisch-Moslemische Werterlebnisse*, Leipzig, 1937.
- Vaudeville, Charlotte. *Kabir Granthvali (Doha)*, Pondicherry, 1957.
- Vryonis, Speros, Jr. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Through the Fifteenth Century*, Berkeley, 1971.
- Waheed Mirza. *The Life and Works of Amir Khusru*, 3. baskı, Lahore, 1962.

- Walad, Sultan. *Divan-i Sultan Veled*, ed. F. Nafiz Uzluk, Istanbul, 1941, Farsça.
- . *Divan-i Turki*, ed. Kilisli Muallim Rif'at, Istanbul, H. 1341/1922-23.
- . *Waladnâme*, ed. Jalâl Humâ'î, Tahran, 1315 sh./1936. Farsça.
- Walîullâh, Shâh. *Hujjat Allâh al-bâligha*, Kahire, y. 1955. Arapça.
- . *Lama'ât*, ed. Ghulâm Muştafâ Qâsimî, Haydarabad, Sind, y. 1966. Arapça.
- . *Saṭa'ât*, ed. Ghulâm Muştafâ Qâsimî, Haydarabad, Sind, 1964. Arapça.
- Walsh, John. R. "Yunus Emre: A Medieval Hymnodist," *Numen* 7, no. 2-3, 1960.
- Watt, W. Montgomery, *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, Londra, 1953.
- . *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazzali*, Edingburg, 1963.
- Wehr, Hans. *Al-Ghazzâlî's Buch vom Gottvertrauen*, Halle, 1940.
- Weischer, Bernd Manuel, ve Wilson, Peter L. *Heart's Witness: The Sufi Quatrains of Auhaduddin Kirmani*, Londra, 1978.
- Wellecz, Emmy. *Akbar's Religious Thought as Reflected in Moghul Painting*, Londra, 1952.
- Wensinck, Arend Jan. *Abû'l-faraḥ Bar hebreaus, The Book of the Dove*, Leiden, 1919.
- . *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden, 1936-71.
- . "Gazâlî's *Mishkât al-anwâr*," *Semietische Studien*, 1941.
- . *La pensée de Ghazzâlî*, Paris, 1940.
- Whinfield, E. H., çev. "*Masnavi-i Ma'navi*": *Spiritual Couplets*, Londra, 1887.
- Widengren, Geo. *The Ascension to Heaven and the Heavenly Book*, Uppsala, 1950.
- . "Harlekin und Mönchskutte, Clownhut und Derwischnütze," *Orientalia Suecana* 2, 1953.
- . *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension*, Uppsala, 1955.
- Wilms, Franz-Elmar, çev. *Al-Ghazâlî's Schrift wider die Gottheit Jesu*, Leiden, 1966.
- Wilzer, Susanna. "Untersuchungen zu Ghazzâlî's 'kitâb at-tauba'," *Der Islam* 32-33, 1955-57.
- Wüstenfeld, Ferdinand. "Die Çufiten in Süd-Arabien im XI. (XVII) Jahrhundert," *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse* 30, no. 1, 1883.
- Yâfî'î, 'Abdallâh al-. *Raud ar-riyâḥîn*, Kahire, H. 1332/1913 14. Arapça.
- Yaḥyâ, Osman. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, 2 cilt, Şam, 1964.
- . "Mission en Turquie: recherches sur les manuscrits du Soufisme," *Revue des études islamiques*, 1958.
- . "L'oeuvre de Tirmidî, essai bibliographique," *Mélanges Louis Massignon*, 3 cilt, Şam, 1956-57.

- Yünus Emre. *Divan*, ed. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul, 1943.
- . *Risalat an nushiyye ve Divan*, ed. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul, 1965.
- Zaehner, Robert C. *Hindu and Muslim Mysticism*, Londra, 1960.
- Zarrinkoob, A. H., "Persian Sufism in its Historical Perspective," *Iranian Studies* 3, 1970.
- Ziadañ, N.A. *Sanusiyah: Study of a Revivalist Movement in Islam*, Leiden, 1958.
- Zolondek, Leon. *Book XX of al-Ghazâli's "Ihyâ' 'ulüm ad-Din"*, Leiden, 1963.

KURAN ALINTILARI DİZİNİ

- Sure 1, Fâtiha, 169, 222, 223
- Sure 2:1, *elîf, lâm, mîm*, 434; 2:29-36, 208; 2:31, "Âdem'e isimlerin tûnünü öğretti", 203; 2:102, Allah işe yaramayan bilgiyi ayıplamıştır, 36; 2:115, "Nereye dönerseniz orada Allah'ın yüzü vardır", 44, 163, 393; 2:117, "'Ol!' der, oluverir", 443; 2:153, "Allah sabredenlerle beraberdir", 140; 2:255, Âyetel-kürsî, 443
- Sure 3:33, Allah onu "seçinceye" (*istifâ*)...., 35, 394; 3:41, "Senin âlâmetin, üç gün insanlarla işaretleşme dışında konuşmanandır", 33; 3:169, "Allah yolunda öldürülmüş olanları ölümler sanma sâkîn", 152; 3:190, "gönlünü işletenler için çok işaretler vardır", 207
- Sure 4:80, "Resule itaat eden Allah'a itaat etmiş olur", 238; 4:171, "İsa ... O'ndan bir ruhtur", 395
- Sure 5:3, "... sizin için din olarak İslâmı seçtim.", 395; 5:54, "... kınayanın kınamasından korkunuzlar ... Allah onları sever, onlar da Allah'ı", 44, 58, 104, 154
- Sure 6:103, "Gözler O'nu fark edip kavrayamaz. O, gözleri görür", 44;
- Sure 7:12, "Ben ondan hayırlıyım", 84; 7:56, "Hiç kuşkusuz, Allah'ın rahmeti güzel düşünüp güzel iş yapanlara çok yakındır", 48; 7:57, "ağır ağır bulutlar", 232; 7:142, Musa'nın Allah'ı görmeye umuduyla tuttuğu kırk günlük oruç, 120; 7:157-158, Peygamber'in ümitsizliği, 45, 234; 7:172, "*Rabb'iniz değil miyim?*", (*Elestü bi rabbikûm*), 43, 76, 152, 187, 315; 7:179, "İşte bunlar hayvanlar gibidirler, hatta daha da şaşkıncırlar", 156, 300
- Sure 8:17, "Attığın zaman da sen atmadın, Allah attı" (*Mâ remeyte iz remeyte*), 160
- Sure 10:62, "Allah'ın velileri için hiçbir korku yoktur. Tasaya da düşmez onlar", 215
- Sure 12, Yûsuf, 316, 449; 12:45, hadisleri tevil etmek, 395; 12:53, "kötülüğü emreden nefis", (*en-nefs el emmâre bi's-sâ*), 128
- Sure 13:28, "Gönüller yalnız Allah'ın zikriyle yatıştır", 182
- Sure 14:24, "kökü yerde, dalları gökte olan güzel bir ağaca", 150
- Sure 15:29; "öz ruhumdan içine üflediğin zaman", 203, 395
- Sure 16:106, "... kalbi iman ile yatışmış...", 207
- Sure 17:1, "... O ki geceleyin kulunu Mescid-i Harâm'dan, çevresini bereketli kıldığımız Mescid-i Aksa'ya yürüttü...", 45, 234, 235; 17:70, "Âdemoğullarını onur ve üstünlükle donattık", 395; 17:110, "Namazında sesini yükseltme, kısma da. İkisinin ortası bir yol tut", 182
- Sure 18, Kehf, 217, 219, 261, 324; 18:10 "Hani o yiğit gençler o mağaraya sığındılar", 261; 18:65, "ilm i ledün", 37, 208; 18:109, "deniz mürekkep olsa...", 333, 427
- Sure 19:3, "Hani o, Rabbine gizli bir sesle seslenmişti ...", 33; 19:21 25, "olgun, taze hurma", 1175
- Sure 20, Tâhâ, 20:11-21, Musa ile Allah'ın Sina [Tür] Dağı'ndaki konuşması, 59;

- 20:12, "ayakkabılarını çıkar", 395, 395;
20:14, "Ben Allah'ın", 90; 20:44, "Ona yumuşak ve tatlı bir sözle hitap edin", 70
- Sure 21:69, "Ey ateş, İbrahim'e serin ol, selamet ol", 97, 394; 21:107, "Ve biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik", 232
- Sure 24:35, Nur, 113, 230
- Sure 26:78, "Bana yediren içiren O'dur", 123
- Sure 27:1, "Tâ, Sîn", 87, 434; 27:34, "Kralar bir kente girdiler mi onu perişan ederler", 146; 27:88, "Sen dağlara bak da onları hareketsiz sanırsın, oysa...", 196
- Sure 33:41, "Allah'ı çok anın", 182; 33:72 "Biz emaneti göklere, yere, dağlara sunduk da onlar yüklenmekten kaçındılar....", 495, 204, 398
- Sure 35:15, "... yoksullarsınız. Allah ise mutlak Gani...", 136
- Sure 37:107, "... büyük bir kurbanlık verdik", 394
- Sure 38:72, "... içine ruhumdan üflediğimide", 203, 395; 38:75, "... iki elimle yarattığıma", 203, 393
- Sure 39:22, "Allah'ın, göğsünün İslama açtığı kimse....", 207
- Sure 40:60, "Dua edin bana, cevap vereyim size", 172
- Sure 41:53, Biz onlara ufuklarda ve kendi canlarında ayetlerimizi göstereceğiz....", 203, 204, 325
- Sure 49:7, "Allah, imanı size sevdirmiş ve onu gönüllerinizde süslemiştir", 207
- Sure 50:16, "... şah damarından daha yakın....", 44, 133, 149, 204, 403
- Sure 51:20 21, "Allah, doğaya ve insan ruhuna işaretler yerleştirmiştir", 44
- Sure 53, Necm, 236; 53:9, "iki yay uzunluğunda", (*kabe kavseyn*), 236; 53:11, "Kalp yalanlamadı....", 207; 53:17, "Göz şaşmadı", 236
- Sure 54:1, "ay yarıldı", 233
- Sure 55:20, "Bir ayırıcı var aralarında; kendi sınırlarını aşmıyorlar", 207; 55:27, "Sadece o başış ve celal sahibi Rabbinin yüzü kalacaktır", 49, 397
- Sure 56:78, "saklanan bir kitaptadır", 379; 56:95, "kesin gerçek" (*yakîn*), 157
- Sure 61:6, "... benden sonra gelecek Ahmed adında bir elçiyi....", 239
- Sure 62:5, "ciltlerle kitap taşıyan taşıyan eşeğin haline benzer", 27, 156
- Sure 68:1, "Nun. Andolsun kaleme", 433
- Sure 75:2, "kendisini kınayan nefes" (*en nefsel levvâme*), 104, 128
- Sure 78:40, "Keşke toprak olsaydım", 49
- Sure 79:24, "Ben sizin en yüce Rabbinizi", 84; 79:34, "güç yetmez büyük felaket", (*Tâmmetü'l Kübra*), 270; 79:40, "Rabblerin yüceliğinden korkup nefslerine boş hevesleri ya saklamış olan", 128
- Sure 89:27, "sükuna kavuşmuş nefes", (*ınutmainne*), 129
- Sure 91, Şems, 233
- Sure 92, Leyl, 233
- Sure 93, Duhâ, 233
- Sure 96:19, "Secde et ve yaklaş" (*sücûd ve'htarib*), 169
- Sure 102:7, ayne'l yakîn, 157
- Sure 105:1, fillerin efendisi Ebrehe'ye gön derme, 129
- Sure 112:1, kelime i tevhid, 191

HADİS DİZİNİ

AM numaralı alıntılar, Bediüzzaman Fûruzanfer'in *Ahadis-i Mesnevi* (Tahran, H. 1334/1955) isimli eserindeki hadis metninden yapılmıştır. Asıl metin Arapçadır.

Açlık Allah'ın yemeğidir, Allah dürüstlerin bedenlerini onunla diriltir, 131 (AM no. 460)
Âdem suyla çamur arasındayken ben peygamberdim, 230 (AM no. 301)
Âdem'in çamurunu kırk gün iki elimle yoğurdum, 35, 203 (AM no. 633)
Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı, 203, 210, 240, 435 (AM no. 346)
Allah güzeldir ve güzelliği sever, 309 (AM no. 106)
Allah, yarattığı hiçbir şeyi, Muhammed ve ailesini sevdiği kadar sevmemiştir, 87
Allah'a gerektiği kadar tevekkül ediyorsanız, kuşları beslediği gibi sizi de besler, 134 (AM no. 535)
Allah'ın ahlâkıyla ahlâkların, 24, 158
Allah'ın lütfu, gazabından önce gelir, 144 (AM no. 54)
Allah'ın yarattığı ilk şey, benim rûhumdu, 230 (AM no. 342)
Allah'ın yetmiş bin nur ve zulmet perdesi vardır, 113 (AM no. 128)
Allah'la vakit geçirdik, 235 (AM no. 100)
Allah'tan başkasına secde etmeye izin ve rilmış olsaydı, kadınların kocalarına secde etmelerini söyledim, 456
Baş düşmanın (nefsin) iki yanının arasındadır, 128 (AM no. 17)
Beni bir gün doyur bir gün aç bırak, 34
Beni gören Allah'ı görmüş demektir, 238 (AM no. 163)

Benim bildiğimi bilseydiniz daha az güler daha çok ağlardınız, 49 (AM no. 157)
Bu dünya, ahretin fideliğidir, 123 (AM no. 338)
Cebrail dualara hemen cevap vermez, 174 (AM no. 730)
Cebrail'i Dihye i Kalbî suretinde gördünü, 308
Cennet anaların ayakları altındadır, 450 (AM no. 488)
Din nasihatır, 117 (AM no. 282)
Dünya çürüyen bir cesettir, 126 (AM no. 705)
Dünya... tatarcık kanadı gibidir, 126 (AM no. 645)
En şiddetli belalara duçar olanlar nebiler, sonra da velilerdir, 152 (AM no. 320)
Esleme şeytanî, şeytanım Müslüman oldu, 130, 211 (AM no. 459)
Evlât babanın parçasıdır, 120
Fakirlik övüncümdür, 136, 448 (AM no. 54)
Fakirlik yüzkarasıdır, 140
Faydasız ilimden sana sığınırım ya Rab, 36
Gözlerim uyur, ama gönlüm uyumaz, 46 (AM no. 188)
Gül, Peygamber'in terinden bitmiştir, dolayısıyla dünyadaki en güzel, en değerli çiçektir, 237
İlmalkârlar arasında Allah'ı zikreden ..., 183
İlim en büyük örtüdür, 156
İnsanlar uykudadır, ölünce uyanacaklar, 399 (AM no. 222)

Kader Allah'ın sırrıdır; bu sır ne yakın bir meleğe ne de gönderilmiş bir elçiye verilmiştir, 211

Kalem kurudu [Yazının mürekkebi ku rudu], 212, 431 (AM no. 97)

Kendini bilen, Rabbini bilir, 204 (AM no. 529)

Kerametler erkeklerin aybaşısıdır, 228

Kırmızı gül Allah'ın mehâbetinden bir parçadır, 237, 316

Kim Allah'la oturup kalkmak istiyorsa, ta savvuf ehliyle oturup kalsın, 250 (AM no. 635)

Kim bir mümini sevindirirse, beni sevin dirmiş olur, 244

Kim sever de iffetli ölürse, şehit olarak ölür, 154

Kişi sevdiğiyle beraberdir, 157 (AM no. 482)

Mümin müminin aynasıdır, 243 (AM no. 104)

Mümin ney gibidir, 132 (AM no. 728)

Müminin firâsetinden sakın; çünkü o Allah'ın nuruyla görür, 219 (AM no. 33)

Müminin kalbi, Rahman'ın iki parınağı arasındadır, 213, 432 (AM no. 13)

Müminler, Allah ve elçisini her şeyden daha çok sevinelidir, 147

Namaz cennetin anahtarıdır, 164

Namaz miraçtır, 164, 234

Ne bir sağıra ne de mevcut olmayana sesleniyorsunuz, nerede olursanız olun sizinle olan İştin'e sesleniyorsunuz!, 190

Oturarak namaz kılanın namazı, ayakta namaz kılanın yarısı kadardır, 165

Ölmeden önce ölünüz, 88, 151, 337, 409 (AM no. 352)

Önce deveni bağla, sonra tevekkül et, 136 (AM no. 20)

Rabbini en güzel suret içinde gördüm, 308

Rabbimi, yauk külahlı güzel bir delikanlı suretinde gördüm, 308

Rahman'ın nefesini (*nefes er Rahman*) Yenien tarafında hissediyorum, 47, 278 (AM no. 195)

Rızkın neredeyse, onu orada bulursun = Rızk insanı arar, 134 (AM no. 538)

Ruhlar bölük bölük askerlerdir, birbiriyile tanışanlar ülfet ederler [kaynaşırlar], [tanışmayı] birbirine sırt çevirenler ise çekişirler. 119 (AM no. 132)

[“*lâ uhsî senâ'an aleyke*”, “Seni hakkiyla senadan acizim”] Senin cömertliklerini ve Sana etmeni gereken sonsuz hanı ve şükürleri hesaplamaktan acizim, 142, 177, 238 (AM no. 3)

Senin nurun benim alevimi söndürdü, 97, 231 (AM no. 134)

Sizin dünyanızdan bana üç şey sevdirdi: kadın, güzel koku ve namaz, 289, 451 (AM no. 182)

Su, yeşillik ve güzel yüz, 308

Şeriat akvâlimdir (sözlerimdir), tarikat anellerimdir (işlerimdir), hakikat ise ahvalimdir (iç hallerimdir), 116

Şeyh, kendi cemaati içinde, ümmeti için deki peygambere benzer, 118, 252 (AM no. 224)

Şeyhi olmayanın şeyhi Şeytan'dır, 120 (AM no. 73)

Şeytan Âdemoğullarının damarlarında dolaşır, 208

Tövenin kapısı batıdadır, güneş batudan doğana kadar açıktır, 127 (AM no. 390)

Vav'lara güvenin 438

Yâ Rab, nimetlerine şükretmemi buyurdun, benim sana şükretmem bile Senin bir nimetindir, 179

- Ravza i Riyâhin*, 222
 Afrika, 99, 223, 242, 255, 256, 264, 268, 412,
 419, 420, 421, 451, 454
 Aftâb. *Bkz.* Şah Âlem II
 agnostisizm, 111
 Agra, 384
 Ahad, 239, 404, 437
 ahâdiyet, 116, 435
Aham Brahmasmi, 66, 81
Ahbârü'l Hallac, 85
 ahi, 262
 Ahi Evran, 262
 Ahmed (el Hâşimî), 235, 239, 386, 437
 Ahmed b. Ebî'l Havârî, 50
 karısı, 446
 Ahmed b. Hadraveyh el Belhî, 446, 447
 Ahmed b. Hanbel, 50
 Ahmed b. Harb, 128
 Ahmed ed Desûkî, 265
 Ahmed el Bedevî, 265
 Ahmed er Rifâî, 264
 Ahmed Gazâlî, 210, 260, 309, 312, 313, 315,
 330
Sevânih, 313, 378
 Ahmed Gulâm Halil, 78
 Ahmed Hâşimî. *Bkz.* Muhammed
 Ahmed Ibn Teymiyye, 290
 Ahmed Sirhindî, 217, 240, 279, 374, 381,
 384, 385, 386, 390, 391, 419, 438
 Ahmed Şah Abdâlî Dürrânî, 389, 417
 Ahmed Yesevî, 191, 346, 347, 381
 Ahned i Cem, Ebü Nasr Zendepeil, 54, 260
 ahret, 43, 44, 49, 58, 66, 123, 456
 Ahûnd Dervâze, 415
 ahval, 116
ahyâr, 215
 akıl, 35, 76, 156, 207, 235, 288, 296, 395,
 406, 448, 452
 akl ı küll, 38
Akl ı Sûrh (Sühreverdi-i Maktûl), 276
 Akşesneddin, 359
alâ'î tevekkül, 135
 Alamut, 110
 Alâüddevlle Sünnânî, 217, 218, 270, 385
 Alâüddin Keykubad, 328
 Âlemgir Evrengzîb, 344, 380, 385, 388, 397.
 405, 413, 415, 453
âlem-i kebîr, 271
âlem i misal, 208, 228, 287
âlem i sağîr, 202, 271, 393
 Alfred von Kremer, 29, 81
 Algarve, 280
 alın yazısı, 431
 Ali b. Akil, 263
 Ali b. Ebü Taiib, 45, 262, 334, 354, 357, 429,
 436, 437, 438, 442, 443
 Ali b. er Rümî, 49
 Ali b. Hüseyin Vaiz Kâşifî
Reşahâtü Aynü'l Hayât, 383
 Ali b. İsa, vezir, 86
 Ali b. Osman Hucvîrî Dâtâ Genc Bahş, 24,
 32, 35, 36, 69, 79, 91, 104, 106, 119, 120,
 126, 127, 137, 138, 142, 145, 146, 147, 148,
 161, 162, 166, 214, 220, 308, 362
Keşfü'l Mahcub, 106, 366
 Ali el Muttakî el-Hindî, 267
Kenzü'l Ummâl, 267
 Alim, 64
 Âlimı, 44
âlim i rabbani, 91
 Allahü ekber, 97, 166, 168
 Almanya, 39, 160
Altın Alfabe, 402, 415, 441, 442, 455
amâ, 282
 amel, 51, 111, 116, 117, 291, 136, 143, 149, 179,
 351, 431
 amel defteri, 432
 Amr b. Osman el Mekkî, 75, 84, 207

- Anadolu, 92, 109, 248, 261, 262, 273, 280,
297, 298, 328, 335, 341, 346, 347, 348, 354,
355, 357, 360, 361, 381, 453
- Anadolu Selçukluları, 328
- Anawati, Pêre, 114
- Andrae, Tor, 29, 231
- Angela di Foligno, 54
- Angelus Silesius, 283
Der Cherubinische Wandersmann, 283
- Anka. Bkz. Simurg
- Ankara, 263, 353
- Ankaravî. Bkz. İsmail Rûsûhî Ankaravî
- Anquetil Duperron, Abraham Hyacinthe,
379
- Apollon, 194
- Arabistan, 99
- Arap
edebiyatı, 326
şiiiri, 178, 241, 280, 292, 294, 370
tasavvufu, 291
harfleri, 17, 169, 413, 427, 429, 441, 442
rakamları, 361
- Arapça, 11, 12, 17, 32, 261, 267, 270, 275, 276,
285, 289, 292, 293, 310, 313, 342, 368, 372,
378, 384, 389, 394, 396, 418, 431, 440, 445,
448, 451
- Araplar, 32, 48, 195, 241, 292, 361
- Arberny, A. J., 40, 73, 292, 327
An Introduction to the History of Sufism,
28
- arif, 24, 61, 146, 192, 379
- Aristoteles, 110
- Aristoteles'in Teolojisi, 28
- Arnavutluk, 356
- arûs, 255, 344
- Asaf Halet Çelebi, 200
- ashab, 46, 102, 173, 225
- Ashab ı Kehf, 261, 324
- Ashâb ı suffa, 33
- âşık, 24, 39, 40, 43, 57, 58, 59, 70, 74, 78, 79,
84, 93, 96, 97, 126, 142, 148, 149, 151, 152,
153, 155, 156, 157, 174, 180, 198, 210, 211,
235, 282, 293, 303, 309, 314, 316, 317, 322,
325, 329, 330, 336, 337, 331, 340, 350, 355,
358, 359, 368, 369, 370, 371, 377, 403, 405,
408, 412, 422, 431, 436, 437, 441, 445, 448,
452, 455
- Âşikâr. Bkz. Saçal Serмест
- aşk ı mecâzî, 310
- aşure, 358
- Atatürk, Mustafa Kemal, 200, 253, 344, 358,
360
- ateş, 80, 97, 185, 193, 195, 208, 210, 223, 238,
250, 302, 311, 322, 231, 382, 394, 412
- atman, 23, 66, 339
- Attock, 415
- avânı, 59, 89, 124, 174, 196, 219, 289
- Avârifü'l Maârif (*Ebû Hafs Sührverdi*), 138,
261, 366
- Avrupa, 26, 27, 48, 65, 88, 100, 180, 202,
296, 297, 352, 356, 362, 377, 379
- Aybek. Bkz. Kutbeddîn Aybek
- ayin i cem, 357, 358
- ayn, 430, 436, 439
- ayna, 22, 67, 123, 202, 252, 286, 287, 289,
302, 306, 399, 439, 443
- ayne'l yakîn, 157, 158, 385
- ayn ı afv, 439
- ayn i cem, 436
- Ayşe (Muhanned'in eşi), 46
- Ayşeviye, 223
- Ayverdi, Samiha
İstanbul Geceleri, 251
- Aziz Augustinus, 146
İtiraflar, 110
- Aziz Chrysostom, 194
- Azize Theresa, 78
- Aznî, 350
- Azrail, 107, 151, 164, 395, 406

- b, 55, 429, 436, 438
- baba
 Bektaşî babalar, 356, 357
 kilise babaları, 194
- Bâbâ Lâl Dâs, 378
- Baba Tahir Üryan, 260
- Babür (ilk Moğol hükümdarı), 310, 376, 382
- Bağdadî. *Bkz.* Mecdüddîn i Bağdadî
- Bağdat, 51, 52, 56, 65, 71, 75, 77, 79, 80, 84,
 85, 97, 99, 101, 108, 109, 138, 147, 153, 196,
 261, 262, 263, 266, 267, 280, 295, 313
 okulu, 95
- Bahâeddîn Nakşibend, 381, 382, 391
- Bahâeddîn Zekeriya Multânî, 297, 368, 369,
 371
- Bahâüddîn Veled, 328, 329, 330
Maârif, 328
- Bahreyn, 85, 99
- baht 1 siyah, 431
- Bahtiyâr Kâkî. *Bkz.* Kutbeddîn Bahtiyâr
 Kâkî
- balabaylan dili, 428
- Balım Sultan, 356
- Baloch (Beluc, Pakistan'da bölge), 254
- Barak Baba, 352
- Basra, 49, 57, 72, 74, 84, 445
- bast, 144, 145, 269
- bâ şer, 379, 385, 452
- Batımlık, 110
- Bâyezîd Bistamî *Bkz.* Tayfur b. İsa Bâyezîd
 Bistâmî
- Bâyezîd Ensârî, 415
Hayrül Beyân (Bâyezîd Ensârî), 415
- Bayezid II Külliyesi, 195
- bâz, 324
- bâz keşt, 381
- Bedevî. *Bkz.* Abdurrahman Bedevî, Ahmed
 el-Bedevî, Muhammed Mustafa Bedevî
- Bedeviye, 265, 297
- Bedîl Rohrivârö, 413
- Bedir Savaşı, 159
- Bediüzzaman Firuzanfer, 344
- Bedr el Hicâzî, el , 41
- Bedrüddîn Hilâlî
Şah u Gadâ, 310
- behlül, 38
- Behramşah b. Mes'ûd, 318
- beke, 62, 73, 77, 145, 157, 159, 160, 161, 199,
 239, 323, 340
- bekâ billâh*, 392
- bekâ fi'ş şeyh*, 392
- bekâ fir'resûl*, 392
- behkâün*, 49
- Bektaşî
 âdetleri, 358
 babalar, 356
 geleneği, 216
 şairler, 355
 şairleri, 92
 şiiri, 168, 175, 350, 354, 355, 437
 tarikatu, 357, 358, 359
 tekkeleri, 356
 yaşanı, 358
- Bektaşîlik, 92, 253, 256, 298, 352, 354, 355,
 356, 357, 358, 381, 453
- bela, 54, 61, 80, 97, 130, 140, 142, 147, 152,
 153, 171, 172, 174, 175, 183, 257, 315, 397,
 405, 411, 412, 439, 447
- Belâ şahidnâ*, 43
- Belh, 55, 69, 75, 107, 126, 318, 328
- Belucistan, 264, 407, 408
- be namak*, 161
- Bengal, 94, 341, 368, 377, 417, 418
- Benî Uzre, 153
- Berberi, 280
- bereket, 119, 217, 233, 235, 256, 265, 290,
 332, 363
- Bertels, Y. E , 318
- besinele, 430, 438, 443
- Besne, 153

- Beşler, 216
bey'at, 249
 Beyşehir Gölü, 335
 Bhit Şah, 407
biat, 119, 122, 249, 256, 408
 Bibi Cemâl Hatun, 378, 454
 Bibi Fatma Hacrânî, 453, 454
 Bicapur, 378, 387
 Bilâli Habeşî, 255
 Bilâvel, 411
 Birge, John K., 253
 Bistain (Bestan), 65, 107
bî şer, 39, 74, 372, 385
 Bişr b. el Hâris el Hâfî, 55, 56
 Bişr b. Yâsîn, 260
Blüthensammlung (Tholuck), 27
 Brahman, 309, 341
brahmin, 303, 411
 Browne, Edward G., 61
 Brunner, Constantin, 327
 Buda, 55
 Budacı, 29, 52, 55, 362, 385
 Budacılık, 158, 222
 Amida Budacılık, 188
 Buhara, 102, 382
 Bullhe Şah, 404, 411
 Bulrri, 413
 Burak, 156, 235
 Burhâneddîn Muhakkık, 329, 331
 Burhanpur, 401
 Burton, Sir Richard, 264, 454
 Bühlül b. Anır, 38, 315
 bülbül, 174, 184, 232, 236, 238, 264, 307, 315,
 316, 324, 348, 349, 377, 391
 bürde, 238, 240
Bürde. *Bkz.* Şerafüddîn el Bâsirî
bûruz, 219
 Büveyhiler, 99
 Câbülka, 163
 Câbülsa, 163
 Cafer i Haddâ, 315
 Caferü'l Aydarûs, 378
 Câferü's Sâdik, 59, 100, 206, 428
câgir, 364
 Cain, 375
 Câmî. *Bkz.* Mevlânâ Abdurrahman Câmî
 Cân ı Cânân. *Bkz.* Mirza Mazhar Cân ı
 Cânân
 Cânullâh Rızvî, 414
 Caunpurlu Muhammed *Bkz.* Mehdi
 Muhammed Caunpurî
 "Captive's Dream, The" (Kipling), 325
Câvidname (İkbal), 68, 94, 234, 434
 Cebelitarık, 48
ceberât, 287
 Cebrail, 96, 135, 157, 174, 179, 216, 235, 236,
 239, 277, 278, 308, 395, 434
cebr i mahmud, 212, 214
cefr, 428
 cehennem, 57, 97, 127, 143, 191, 231, 447
 celâl, 49, 62, 76, 79, 87, 146, 213, 233, 238,
 269, 272, 302, 311, 317, 341, 397
 Celâleddîn Mahdûm ı Cihâniyân, 371
 Celâleddîn Rûmî. *Bkz.* Mevlânâ Celâleddîn
 Rûmî el-Belhi
 Celâleddîn Sürhpûş, 371
 Celâleddîn Tebrizî, 368
celis, 183
 cemâl, 24, 43, 62, 126, 144, 148, 177, 178,
 186, 189, 192, 213, 233, 238, 272, 277, 298,
 302, 308, 309, 310, 311, 316, 317, 326, 341,
 352, 449, 452
 Cemâleddîn Ahmed Hânsvî, 366
 Cemâlî Kanbûh, 236, 374
 Cemil, 153
cemu'l cem, 159
 Cengiz Han, 328

- cennet, 57, 70, 97, 123, 124, 127, 149, 156,
164, 177, 191, 198, 209, 219, 227, 272, 278,
349, 351, 449
- Cerulli, Enrico, 92, 234
- Cevahirü'l Hamse* (Muhammed Gavs), 372
- cezbe, 40, 67, 122, 144, 163, 168, 174, 178,
185, 193, 218, 267, 269, 372, 279, 446
- cifr, 428
- Cihânârâ (Moğol prensesi), 380, 454
- Cihangir (Moğol imparatoru), 363, 377, 384
- Cilî Bkz.* Abdülkerim el Cîlî
- cim*, 430, 436
- cin, 208
- civanmerd, 262
- coincidentia oppositorum*, 213
- complexio oppositorum*, 419
- Corbin, Henry, 25, 28, 43, 182, 215, 286, 315
- creatio ex nihilo*, 24
- Cüneyd. *Bkz.* Ebü'l Kâsım Muhammed el
Cüneyd
- Cüveynî. *Bkz.* Abdül Melik el Cüveynî
- Çandarbhân Brahman, 380
- Çehâr Risâle* (Derd), 392, 393
- çelebi, 357
- Çelebi, 342
- Çelebi Alâeddîn (Rûmî'nin oğlu), 330
- çile, 35, 92, 120, 121, 363, 364, 383
- çilehane, 52, 121
- çille i ma'kûse*, 363, 375
- Çirâğ ı Dihlevî. *Bkz.* Nâsirüddîn Çirâğ ı
Dihlevî
- Çin, 30, 134, 295
- Çingeneler, 336
- Çiştî, 54, 364, 369, 377, 416, 417
hânkâh hayatı, 373
hânkâhları, 362
mutasavvıfları, 313
sililesi, 367, 373
- şiiirleri, 367
- tarikâtı, 200, 248, 362, 373, 376, 378
- veliler, 344, 362, 364, 366, 367
- yaşam tarzı, 364
- Çiştîye, 367, 368
- Çittagong, 69
- Dahini, 313, 368, 387
- Dihye i Kelbî, 308
- Dakükîy, 166
- dal*, 168, 430, 435
- dans, 191, 194, 197, 199, 200, 399
- Dante
Divina Commedia, 234
"Die Schönen Hände" (Mell), 26
- Dârâ Şükûh, 301, 344, 378, 379, 380, 385, 454
Hasenâtü'l Ârifin, 401
Risâle-yi Haknümâ, 378
Sekinetü'l Evliya, 378
Sırr ı Ekber, 379
- Dârânî. *Bkz.* Ebü Süleyman ed Dârânî
- Dâr ı Mansur, 92, 357
- Darwin, Charles, 339
- Das Meer der Seele* (Ritter, *Hellmut*), 30, 321
- Davud, 57, 394, 396
- Debistân i Mezâhib*, 380
- dede, 357
- dehriye, 223
- Dekkâk. *Bkz.* Ebü Ali edl Dekkak
- Dekken, 368, 373
- Delâil ül Hayrat* (Cezûli), 241
- Delhi, 200, 232, 240, 264, 313, 362, 363, 366,
367, 373, 387, 388, 389, 391, 396, 397, 400,
404, 421, 422, 439, 453, 456
- demiden*, 223
- Der Cherubinische Wandersmann* (Angelus
Silesius), 283
- dergâh, 242, 248, 253, 254, 258, 353, 377, 381,
413

- Dermenghein, Êmile, 90, 226, 255, 421
- derviş, 245, 248, 249, 250, 251, 253, 255, 259, 264, 321, 342, 343, 346, 347, 349, 352, 353, 355, 357, 359, 360, 363, 364, 369, 379, 391, 407, 447, 453
- destegül, 342
- deus otiosus*, 239
- deve, 288, 301, 324, 404, 407
- devriye, 298, 358
- Dicle, 71, 79, 87, 91, 96, 135, 227, 447
- din i ilahi*, 377
- Dihlevî. *Bkz.* Hasan Siczî Dihlevî, Abdülhak Muhaddis Dihlevî
- Dionysos, 194
- Dîvân Gıdumal, 413
- Divan ı Şems i Tebrizi. Bkz.* Mevlânâ Celâleddin Rûmî el-Belhî
- Divina Commedia* (Dante), 234, 320
- Divriği Ulucanı, 195
- Diyobend okulu [Dârü'l Ulüm i Diyobend], 390
- Diyojen, 300
- Doppelgänger*, 273
- Dozy, Reinhart P., 29
- Dönen Dervişler. *Bkz.* Mevlevilik
- dönme, 354
- dua, 40, 51, 58, 69, 70, 71, 99, 107, 108, 124, 141, 146, 147, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 188, 193, 195, 203, 219, 223, 231, 242, 251, 254, 257, 259, 287, 318, 341, 342, 358, 370, 382, 397, 406, 416, 443, 450, 451
- dua-yı me'sûre*, 173
- Dua yı müstecâb*, 173
- dudukuşu, 252
- Dürrânî. *Bkz.* Ahmed Şah Abdâli Dürrânî
- ebced, 32
- Ebivert, 54
- ebrâr*, 215
- Ebrehe, 129
- Ebü Abdullah es-Sâliinî, 215
- Ebü Abdullah Ibn Sâlim, 74
- Ebü Abdullah Muhammed b. Süleyman Cezüli
- Delâil i il-Hayrat*, 241
- Ebü Abdullah Muhammed Ibn Battuta, 262, 266
- Ebü Abdullah Muhammed Ibn Hafîf, 34, 77, 91, 92, 100, 101, 129, 132, 138, 185, 197, 236, 244, 245, 314, 450
- Ebü Abdurrahman es Süleimî, 59, 103, 104, 105, 257, 262, 271
- Tabakât*, 102, 103, 108
- Tefsir*, 89
- Ebü Ali Ahmed er Rûzbârî, 72
- Ebü Ali ed Dekkâk, 105, 177 kızı, 446
- Ebü Ali es Sindi, 65
- Ebü Ali Ibn Sînâ, 38, 195, 276, 319, 323
- Risâle fil Aşk*, 310
- Ebü Ali Kalender, Şah, 232, 367
- Ebü Bekir (ilk halife), 184
- Ebü Bekr el Kettânî, 180, 315, 446
- Ebü Bekr el Verrâk, 124
- Ebü Bekr eş Şibli, 35, 58, 86, 95, 96, 97, 99, 100, 118, 152, 155, 163, 164, 168, 187, 226, 228, 315, 355, 428, 442
- Ebü Bekr Ibn Kayyimü'l Cevziye
- Kitabü'l Esrârü's Salât*, 180
- Ebü Bekr Muhammed el Vâsıtî, 97, 188, 315
- Ebü Bekr Muhammed Kelâbâzî, 33, 102, 158, 186
- Kitabür: Ta'arruf*, 102, 366
- Ebü Emr Muhammed ez Züccâcî, 315
- Ebü Hafis el-Haddâcî, 101, 195
- Ebü Hâmid el Gazâlî, 73, 102, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 120, 136, 146, 148, 150, 151, 155, 211, 231, 260, 268, 275, 312, 432, 448

- teozofik, 24, 277, 280, 290, 291, 329, 345,
423
- tercüman, 358
- Tercümanü'l Eşvak* (İbn Arabî), 280, 283,
317
- terk i dünya, 55, 351
- terk i terk, 55
- terk i ukbâ, 55, 351
- ters çile, 375
- Tertibu's Sülûk* (Kuşeyrî), 187
- tevbe, 126
- teveccüd, 194
- teveccüh, 122, 157, 220, 252, 253, 383
- tevekkül, 24, 30, 55, 56, 74, 77, 110, 117, 133,
134, 135, 136, 171, 172, 177, 185, 255, 351,
360, 393
- tevellâ, 214
- tevfik, 179
- tevhid i şühâdi, 385, 389
- tevhit, 42, 59, 71, 73, 76, 77, 87, 97, 115, 133,
139, 157, 161, 162, 163, 179, 230, 299, 315,
316, 348, 393, 452
- Tevrat, 24, 288, 379
- Tezkiretü'l-Evliya* (Attâr), 92, 107, 320, 322
- Thatta, 200, 379, 401, 414
- théonémie*, 182
- "The Captive's Dream" (Kipling), 325
- Tholuck, F. A. D., 27, 81
- Thompson, Francis, 99
- Ticâniye, 419, 420
- Tilavet, 45
- Timur, 376
- Timurlular, 382
- Tirmizî. *Bkz.* Muhammed b. Ali el Hakîm
et Tirmizî
- Tlemsen, 266, 268
- tövbe, 35, 42, 74, 117, 125, 126, 127, 128, 172,
176, 222, 259, 260, 318, 350, 432
- tövbekâr, 79, 126
- tövbekârlık, 126, 357
- Trininghan, J. Spencer, 256
- Trumpp, Ernest, 407, 409
- tuğra, 394, 430
- Tuhfetü'l-Ahrâr* (Câmi), 382
- Tûl i enel*, 135
- Tunus, 94, 266, 280
- Turfan, 85
- Tus, 101, 108, 109
- tuz, 160, 161
- Türk, 343
- ailesi, 200, 232, 358
- atasözü, 86
- bilginleri, 343
- derviş söyleni, 359
- dervişleri, 440
- destanları, 178
- dünyası, 449
- edebiyatı, 36, 92, 326, 346, 383, 437
- entelektüelleri, 358
- folkloru, 443
- halk edebiyatı, 256
- halk geleneği, 175
- halk şairleri, 240, 264, 347, 355, 410
- halk şiiri, 437
- halk tasavvufu, 354
- halk türküleri, 334, 348
- hattatları, 438
- hükümdarları, 359
- kadını, 263
- klasik müziği, 342
- mezcup şairleri, 144
- mutasavvıf şairleri, 300, 350
- mutasavvıfları, 30, 350, 351, 352
- Müslüman kültürü, 441
- okulları, 349
- sanatı, 353
- saray şiiri, 354
- sûfi geleneği, 92
- süfileri, 153
- şair ve yazarları, 429

- şairleri, 67, 183, 340, 343, 412
 şiiri, 178, 182, 200, 306, 307, 316, 317, 356
 tarikatları, 191
 tasavvuf çevreleri, 347
 tasavvuf şiiri, 49, 295, 359, 402, 455
 tasavvufî halk şiiri, 322
 tasavvufu, 30, 345
 toplumu, 343, 353
 yorumcular, 349
 Türk Üçgeni, 329
 Türkistan, 29, 30, 85
 Türkiye, 15, 116, 200, 216, 220, 221, 229,
 232, 233, 241, 253, 256, 262, 273, 323, 341,
 343, 345, 346, 347, 353, 354, 420, 421, 436,
 443, 450, 453
 Türkler, 45, 47, 247, 264, 343, 346, 357
 Tüster, 84, 85
 Tüsterî. *Bkz.* İbn Abdullah Sehl et Tüsterî
 Tüsi. *Bkz.* Ebû Nasr et Tüsi es Serrâc
 tûvüllîye, 214
 tûsüz, 196, 307, 330
- Ubeydullah Ahrâr, 382, 383
 Risâle i Vâlidîye, 376
 ucb, 164
 Uç, 371
 uhuvvet, 243, 247
 ulema, 51, 113, 196, 275, 355, 423
 unio mystica, 22
 unio sympathetica, 288
 Upanişadlar, 23, 81, 339, 378, 379
 Urdu, 389, 392, 405
 destanları, 178
 dili, 311, 368, 384, 387, 388, 389, 398, 410,
 412, 422, 455
 dilleri, 410
 edebiyatı, 36, 387, 389, 437
 şiiri, 178, 306, 317, 387, 391
- Urduca, 51, 92, 176, 241, 256, 309, 343, 387,
 388, 389, 391, 394, 432
 Dahini Urduçası, 313
 Urfi, 150
 Uşturname (Altâr), 206, 295, 321, 324
- überhelle Nacht, 160
 Üçler, 75, 216
 Üçyüzler, 75, 216
 üflemek, 223
 ünmi, 45, 107, 234
 üns, 24, 61, 117, 148, 189, 192, 207
 ürsiyet, 61, 75, 148
 Ürgenç, 270
 Üstat Eckhart, 153
 Uveysi, 47, 107, 122
- vahdaniyet, 76, 81, 161
 vahdet, 93, 206, 298, 300, 302, 303, 383,
 390, 393, 403, 434
 vahdet i şühüd, 285, 385, 418
 vahçlet i vücud, 274, 283, 285, 302, 303, 374,
 385, 393, 404, 410, 418
 vahdeti vücudcu, 296, 345, 393
 vahdet i vücudculuk, 300, 333, 415, 422
 vahdetiye, 24, 279
 vahşet, 148
 Vaiz Yahya. *Bkz.* Yahya b. Muaz er Razi
 vakfe, 98
 vakt, 145, 235
 vârid, 193, 272
 vâridât, 277, 392
 Vâris Şah, 400, 405, 406
 Vasit, 84
 vâ'y, 402, 406
 vecc, 42, 45, 77, 86, 90, 111, 121, 164, 168,
 190, 193, 194, 195, 196, 199, 223, 234, 235,
 255, 259, 269, 271, 272, 292, 294, 301, 309.

- 316, 333, 343, 345, 353, 384, 385, 420, 449,
452
vecede, 194
 Vedalar, 411
 Vedanta, 65, 66, 362, 374
 Vedūd, 192
 velayet, 160, 214, 215, 440
vela yet i āmm, 215
vela yet i hāssa, 215
 velayetname, 60, 73, 77, 103, 105, 108, 123,
129, 164, 195, 219, 221, 262, 320, 374, 378,
380, 382
 veli, 262, 263, 264, 266, 274, 285, 287, 290,
314, 352, 364, 369, 370, 374, 375, 376, 386,
405, 414, 420, 421, 423, 447, 453, 454
 Veli Dekkeni, 388
 velilik, 59, 73, 74, 75, 100, 214, 217, 240, 264,
440
 Veliperestlik, 41
veliyy i minnet ūl-Allah, 217
veliyy i sīdk ūl Allah, 217
veliyyullah, 214
 verā, 49, 55, 60, 97, 127
 Veysel Karani, 47, 122, 139, 278
via contemplativa, 115
via illuminativa, 22, 115
via negationis, 67
via purgativa, 22
 vird, 128, 193, 259, 270, 413
visio beatifica, 22, 177
 vitr, 58, 164, 171
vicūdiye, 24, 81, 90, 163, 230, 279
 vuslat, 22, 23, 67, 82, 98, 117, 120, 122, 151,
197, 198, 207, 210, 228, 269, 303, 323, 324,
334, 335, 368, 370, 371, 393, 410, 436, 443,
448, 456
 vūdd, 147
 Walsh, John R., 349
Weltabkehr, 25
Weltanschauung, 43
weltdeutung, 291
 Wensinck, Arend Jan, 29
werden, 158
 Whinfield, E. H., 299, 327

yād dāšt, 381
yād-kerd, 381
 Yāfiī. *Bkz.* Afifüddin Abdullah el Yāfiī
 yağmur, 79, 96, 155, 154, 217, 232, 293, 325,
337
 bulutu, 404
 duası, 71
 husumiet yağmuru, 79
 kahr ve öc yağmuru, 79
 lütuf ve ihsan yağmuru, 79
 taneleri, 302, 409
 taş yağmuru, 129
 Yahudi, 52, 58, 210, 379
 Yahya, 34
 Yahya b. Muaz er Rızī, 39, 60, 69, 117, 144,
172, 197, 448
 yakın, 56, 78, 133, 156, 183, 269
 Yakub, 140, 396
 Yavuz Sultan Selim, 354
 Yedi Uyurlar, 217, 261
 Yediler, 75, 216, 352, 452
 Yemen, 47, 85, 278
 simgeçiliği, 278
 Yeni Platonculuk, 28, 29, 61, 113, 281, 298,
335, 338
 Yeni Yunus Emre (İsmail Emre), 353
 Yeniçeri, 256, 355, 356, 358
 Yesevîye, 191, 381
 Yesi, 346
 yeşil, 130, 272, 306, 340, 396
 abihayat, 160
 ağaç, 183

- donlu, 181
 elbise, 199
 kuş, 251
 -lik, 308
 su, 315
 umman, 252, 301
 Yezid b. Muaviye, 68
 yoga, 257, 362, 375, 376, 391
 yogi, 374
 Yogi Kemal, 225
 Yûnus, 300, 433, 447
 Yunus Emre, 51, 64, 123, 175, 183, 250, 297,
 346, 347, 350, 354, 359, 410, 412
 Yunus Emre Orator yosu (Adnan Saygun),
 346
 Yûnus Han Moğul, 382
 Yusuf b. Hüseyn er Râzî, 71, 186, 315
 Yusuf Heinedâni, 346, 381

 Zaehner, Robert C., 65
 Zahid i zahir perest, 128
 Zahiriye, 85, 154
 zahit, 22, 33, 42, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 63, 65,
 66, 70, 71, 74, 79, 126, 127, 128, 130, 131,
 132, 135, 136, 137, 138, 143, 153, 164, 171,
 185, 211, 216, 243, 259, 263, 264, 316, 357,
 359, 364, 368, 375, 431, 448, 446
 zahmet, 153, 213, 222, 244, 254, 322, 323, 402
 zalim, 206
 zât, 289, 299, 302, 316, 338, 339, 451
 zaviye, 222, 247, 253, 344
 Zekeriyya, 33, 411
 zenci, 63, 140, 195, 255, 348, 451
 Zerdüşçülük, 52, 216
 zevk, 88, 197, 268, 332
 zındık, 82, 91, 154
 zındıklık, 78, 160, 313, 384, 393, 429
 Zibu'n Nisâ, 344
 zihniye, 38, 210
 zikir, 64, 98, 101, 157, 181, 182, 183, 184, 185,
 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 198, 259,
 264, 273, 348, 349, 375, 381, 383, 393, 403,
 417, 420
 zikir i ahfâvî, 189
 zikir-i ahfâvî, 189
 zikir i alâniye, 186
 zikir-i cehrî, 186
 zikir i celî, 186
 zikir-i erre, 191
 zikir i hafâvî, 189
 zikir i hafî, 186, 189
 zikir i kalbi, 186, 189
 zikir i lisâni, 186, 189
 zikir i nefsi, 189
 zikir i ruh, 189
 zikir i surrî, 189
 zikir i sultanî, 189
 Ziyâeddin Baranî, 366
 ziyaretgâh, 41, 263, 280, 329, 362, 367
 zôra, 402
 Zousfana, 69
 zulmet, 113, 196, 278
 zühd ü bârid, 22
 zühî, 28, 34, 42, 48, 49, 50, 55, 58, 66, 67,
 74, 84, 85, 97, 112, 117, 127, 128, 131, 133,
 168, 171, 205, 212, 253, 257, 266, 318, 349,
 375, 391, 397, 416, 420, 445, 450
 Züleyha, 311, 316, 326, 449, 455
 zülfikâr, 262, 437
 zülûf, 325, 336, 430
 Zünnün Mısri. Bkz. Sevbân b. İbrahim
 Zümrüt, 325
 dağı, 272