

CEP ÜNİVERSİTESİ

Sûfîlik

JEAN CHEVALIER

İletişim Yayınları • PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

CEP ÜNİVERSİTESİ

Sûfîlik

Le soufisme

JEAN CHEVALIER
Felsefe Profesörü / Eski UNESCO Başkanı

Çeviren
AHMET KOTİL

İletişim Yayınları • *PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE*

İletişim Yayınları

CEP ÜNİVERSİTESİ

İletişim Yayıncılık A.Ş. adına sahibi: Murat Belge
Genel Yayın Yönetmeni: Fahri Aral
Yayın Yönetmeni: Erkan Kayılı
Yayın Danışmanı: Ahmet İnsel

Yayın Kurulu:
Fahri Aral, Murat Belge, Tanıl Bora, Murat Gültekingil,
Ahmet İnsel, Erkan Kayılı, Ümit Kıvanç
Tuğrul Paşaoğlu, Mete Tunçay

Görsel Tasarım: Ümit Kıvanç
Kapak İllüstrasyonu: Gürcan Özkan
Dizgi: Maraton Dizgievi
Sayfa Düzeni: Hüsnü Abbas
Baskı: Şefik Matbaası (iç) / Ayhan Matbaası (kapak)
İletişim Yayıncılık A.Ş. • Cep Üniversitesi 125 • ISBN 975-470-227-6
1. Basım: İletişim Yayınları, Temmuz 1993
Haziran 1984 tarihli 1. baskısından çevrilmiştir.

© Que sais-je? Presses Universitaires de France, 1984
108, Boulevard Saint-Germain, 75006, Paris France
© İletişim Yayıncılık A.Ş., 1993
Klodfarer Cad. İletişim Han No.7 34400
Cağaloğlu İstanbul, Tel. 516 22 60 - 61 - 62

Önsöz

Günümüzde bilgi bir yandan en önemli değer haline gelirken diğer yandan da artan bir hızla gelişiyor, çeşitleniyor. Ama katlanarak büyüyen bilgi üretiminden yararlanmak, özellikle gündelik yaşam kaygılarının baskısı altında, zorlaşıyor. Her şeye rağmen bilgiye ulaşma çabasını sürdürenler için de imkânlar pek fazla değil.

Ayrıca, özellikle Türkiye gibi ülkelerde bir konuda kendini geliştirmek ya da sırf merakını gidermek için herhangi bir konuyu öğrenmek isteyenlerin şansı çok az. Üniversitelerimiz, toplumumuzun yetişkin bölümüne katkıda bulunmak için gerekli imkânlardan yoksun.

Cep Üniversitesi kitapları işte bu olumsuz ortamda, evlerinde kendilerini yetiştirmek, otobüste, vapurda, trende harcanan zamandan kendileri için yararlanmak isteyenlere sunulmak üzere hazırlandı.

20. yüzyıl Fransız kültür hayatının en önemli ürünlerinden olan, bugün yaklaşık 3000 kitaplık dev bir dizi oluşturan "Que sais-je" (Ne Biliyorum) dizisini İletişim Yayınları Türkçe'ye kazandırıyor.

İletişim'in Cep Üniversitesi, bu büyük diziden seçilmiş , Türkiyeli okurlar için özellikle ilgi çekici olabilecek eserlerin yanısıra, Avrupa'nın başka yayınevlerinin benzer bir çerçevede yayımladığı kitapları da içeriyor.

Ayrıca Türkiye'nin siyaset, kültür, ekonomi hayatıyla ilgili konularda özel olarak bu dizi için yazılmış telif eserler "üniversite"nin "öğrenim programı"nı tamamlayacak.

Cep Üniversitesi'nin her kitabı alanının öndegelen bir uzmanı tarafından yazıldı. Kitaplar, hem konuya ilk kez eğilen kişilere hem de bilgisini derinleştirmek isteyenlere seslenebilecek bir kapsam ve derinlikte. Bilginin yeterli ve anlaşılır olması, temel kıstas. Cep Üniversitesi kitaplarını lise ve üniversite öğrencileri yardımcı ders kitabı olarak kullanabilecek; öğretmenler, öğretim üyeleri ve araştırmacılar bu kitaplardan kaynak olarak yararlanabilecek; gazeteciler yoğun iş temposu içinde çabuk bilgilenme ihtiyaçlarını Cep Üniversitesi'nden karşılayabilecek; çalıştığı meslek dalında bilgisini geliştirmek isteyen, evinde, kendi programlayabileceği bir mesleki eğitim imkânına kavuşacak; ayrıca, herhangi bir nedenle bir konuyu merak eden herkes, kolay okunur, kolay taşınır, ucuz bir kaynağı Cep Üniversitesi'nden temin edebilecek.

Cep Üniversitesi kitapları sık aralıklarla yayımlandıkça, benzersiz bir genel kültür kitaplığı oluşturacak. İnsan Hakları'ndan Genetik'e, Kanser'den Ortak Pazar'a, Alkolizm'den Kapitalizm'e, İstatistik'den Cinsellik'e kadar uzanan geniş bir bilgi alanında hem zahmetsiz hem verimli bir gezinti için ideal "mekân", Cep Üniversitesi.

İLETİŞİM YAYINLARI

İçindekiler

UYARI 7

I. BÖLÜM
Tasavvufun Kökenleri 8

II. BÖLÜM
Yayılma: Öncüleri ve Kurucuları 21

III. BÖLÜM
Düşünme: Altın Çağ (12. ve 13. Yüzyıllar) 41

IV. BÖLÜM
Örgütlenme: Tarikatlar 60

V. BÖLÜM
İzlenen Yol: Manevi Eğitim 80

VI. BÖLÜM
Gerçekleşme: Dönüştürücü Birlik 96

BİBLİYOGRAFYA 110

UYARI

Tekrarları önlemek için başlıca referanslar metinde kısaltılmış bir şekilde belirtilmiştir. Bu kitabın sonundaki *bibliyografya*da ise referansların tam listesi vardır. İslâm bilginleri arasında özel isimlerin *yazımı* konusunda tam bir anlaşma olmadığı için burada (Fransızca metinde, ç.n.), Henry Corbin'in *İslâm Felsefesi Tarihi*'nde* (Histoire de la Philosophie Islamique, Paris, Pléiade, cilt 1 ve 3, 1974, 1979) ya da o olmadığı takdirde, Louis Massignon'un *Müslüman Mistiğinde Teknik Sözlükçesinin Kökenleri Üzerine Denemeleri*'nde (Essais Sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, Paris, Vrin, 1968) kullanılan yazımı benimsiyoruz.

Seçilen *kronoloji* en yaygın olanı, Gregoryen kronolojisidir. Okur Müslüman takviminin Peygamber'in kendisine düşman olan Mekke'den örgütlenmesini tamamlayacağı Medine'ye göçettiği tarih olan hicretin 1. yılında, yani Hıristiyan takviminin 622. yılında başladığını anımsayacaktır. Bu takvim ay yıllarına (354-355 gün) göre düzenlenmiştir. Hıristiyan takvimi ile Müslüman takvimi arasındaki sayısal aralıklar dönemlere göre değişir.

(*) *İslâm Felsefesi Tarihi*, Henry Corbin, Çeviren Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, 1986.

BİRİNCİ BÖLÜM
TASAVVUFUN KÖKENLERİ

1. Sözcüğün Çokanlamlılığı - Tasavvuf kendisine bu ad verilmeden çok önce de vardı. Daha sonra bu adı taşıyan farklı uygulamalar ve öğretiler gelişti. Tasavvuflar değil de tek olarak tasavvuf, müritlerinin ve tarikatların tarihsel gerçekliğinde dengesiz bir biçimde yeralan, ama aynı yönelimi paylaşan kuramsal ve pratik bileşkenlerin oluşturduğu tek ve çok yönlü bir bütünü ifade eder. *Es-Sûfi* terimi bilinen belgelerde ilk kez 776'da görülür: Bu terimi ilk kullananın bir Iraklı zâhid olduğu sanılmaktadır. 9. yüzyılda *Sûfiyye* terimi Kûfe ve Bağdat'ta zühd ve takva ile tanınan zahid ve sûfi gruplarını; 821 yılında İskenderiye'de iktidarın yozlaşmışlığına karşı ayaklanan bir grup katı ilkeciyi (püriteni) belirtmek için kullanılır. 980'de Kahire camiinde iki sûfî öğretim kürsüsü kurulur; on bir yıl sonra Bağdat'ta bir başka kürsü kurulur.

Bu sözcüklere atfedilen değişik kökler kesin bir filolojik türetmeden çok, tasavvufun gelenekce kabul edilen temel özelliklerini sergiler. Bu köklerin en olası olanı sözcüğün Arapça sûf (yün) kökünden türetilmesidir. Sûfî bir yün hırka giyer. Bu yün hırka yoksulluğun dış belirtisidir, ya da en azından dünyadan kopma istencinin ifadesidir. Sûfilerin hepsi yün giysiyi giymez ya da her zaman yün giysi giymezler, ama hepsi bu yün giysinin temsil ettiği iç mesafeliliği, kopuşu için için geliştirir. Bazıları eskimiş ve parça parça abalar; diğerleri ise çevrelerinin âdetlerine göre sıradan kıyafetler giyer. Bu giysilerde bir Doğu zerâfeti yok değildir: renkli ve değerli ceketler, dalgalı kollar, kabarık pantolonlar, üzeri işlenmiş asalar, vb. Ama şeyhler sefâlet görünümü veren olsun, lükse kaçan olsun, her türlü teşhirciliğe karşı çıkacaklar ve aşırılar alaycı hicivlerle kınanacaktır. Zorunlu olmasa bile yünlü

abanın kutsal ve bir başlangıç niteliği vardır. Tarikata giriş töreninde hırka taşıma zorunluluğu vardır. Mürşid bazen hırkasının eteğini müridin (tarikata girmek isteyen kişinin) omuzuna, sonra başına koymakla yetinir. Bu yün kumaşın içine nüfuz etmiş tanrısal buğuları ilettiği kabul edilir. Aynı şekilde *semâ* sırasında mistik bir hayranlıkla kendinden geçmiş bir biçimde seyre dalarak hırkasını düşürürse, semaa katılanlar giysiyi toplamak ve parçalarını sanki doğaüstü güç taşıyan kutsal kalıntılarmış gibi parçalamak için koşuşurlar. Daha sonra bu parçaları satmak kutsal şeylere karşı saygısız bir davranış olarak kabul edilecektir.

Bir başka köke göre, tasavvuf sözcüğü Arapça *sâfa*, sâfve (saflık) ile bağlantılıdır. Ayrılmışlığını içselleştiren sûfî, en gizli arzularını safiyete kavuşturur. Ruhsal yaşamının esası bütün bu eylemlerinin kaynağına, bilincinin niyetine kadar inerek berraklığa kavuşmaktır. Bağdat'taki katılığıyla tanınan mutasavvıf Cüneyd'in bir tilmizi olan Ebu Bekr Şiblî (861-945) bir sûfîden istenen safiyeti en uç noktasına kadar vardırarak şöyle der: "Sûfîler adlarına üzerlerinde kalan bir kalıntı sayesinde lâyıktırlar, aksi takdirde kendilerine hiçbir ad verilemezdi." Terimle aynı zamanda, kırmızı kükürtün simya yoluyla saflaştırılması işlemi *(sûfiye)* yakınlaştırılır.

Bir başka etimolojik girişim sözcüğü Yunanca *sophos, sophia*'dan (bilgelik) türetir. Buradan bir bilgelik okulu fikri çıkar. Tasavvufun Müslüman inancıyla ilgili olmakla birlikte, Hıristiyanlaşmış ve Helenleşmiş bölgelerde geliştiği doğrudur. Bu çevrelerin bazı çileci ve mistik filozofları gibi, tasavvuf da bilgiye yönelir. Ama herhangi bir bilgiye doğru değil! Her şeyin üstünde olan Tek-Tanrı bilgisidir yönelinen; üstelik bu bilgi sadece entelektüel nitelikte bir bilgi değildir, dünyadan kopma, kalp safiyeti, Tanrı aşkı yoluyla edinilir. Bu tadı güzel bilgi *(sapida scientia* = bilgelik) öyle bir aşkla doludur ki insan mahlûğunun kendi ışık saçan ve bağışlayıcı Yaratıcısı'yla dönüşümlü birliğine götürür. Tarihsel koşullar sûfileri bir tür içrekçiliğe zorlayacaktır; tasavvufî kuramlar gnostizmin (Hıristiyanlıkta bütün gnostik mezhepler öğrenme ya da

deneysel gözlem yerine tanrısal vahiyle edinilen içrek bilginin kurtarıcı gücünü vurgular, ç.n.) İslâmi bir biçimi, hatta bir panteizm (tümtanrıcılık: bu kurama göre, Tanrı her şeydir ve her şey Tanrı'da vardır, ç.n.) olarak görülebilirler. Her halükârda bunlar, İslâm içinde yeralan bilgelik okullarıdır.

Tasavvuf sözcüğünün semantiğinin telkin ettiği üç temel özellik şunlar oluyor: Dünyadan yüz çevirme, saflaşma, bilgelik. Tarih bu özellikleri değişik biçimlerde geliştirecektir.

2. Deney Yoluyla Bilgi - İbn Haldun'un (1332-1406) *Mukaddime*'sindeki bilimlerin İslâmi tasnifinde tasavvuf "geleneksel dinsel bilimler" arasına konulur. *Tasavvuf* "sûfîliğini açıklamak" anlamına gelir. Burada *sûf*'un *svf* kökü bulunur. Bu sözcük *tesennün*'e (Sünni olmaya) ve *teşeyyü*'e (Şii olmaya) da koşuttur. Ama *tasavvuf* her iki terime de çevrilemez, çünkü tasavvufta hem Sünni hem de Şii sûfiler vardır. Tasavvufun ateşli yandaşları ve en kararlı hasımları arasında hem Sünniler hem de Şiiler vardır. Bununla birlikte Henry Corbin'e göre, İran'da uzun bir gevşeme ve bunalma dönemi yaşandığı için, 18. yüzyılda *tasavvuf* teriminin yerini *irfan* (mistik teoloji) ve *urefâ* (irfan ekolüne mensup kişiler) terimleri almıştır.

Tasavvuf'un İbn Haldun'un sınıflamasındaki yeri çok anlamlıdır: Klasik ortodoks Müslüman ilâhiyatı olan *kelâm* (İslâm'da inanç ilkelerini akıl yoluyla açıklamayı, temellendirmeyi ve savunmayı amaçlayan bilim) ile ilm-i rüya (düşlerin yorumlanması, sözler, görüşler, imgeler, heyecanlar, şaşılacak şeyler, yani iletişimin ikinci anlamlarının getirdiği sorunların incelenmesi) arasında yeralır. Bu ara konum tasavvufun bir yandan ortodoks ilâhiyatla, öte yandan bâtınîlikle (metin ve simgelerin yorumlanması) olan, bazan birbirine çok yakın ve birbiriyle yardımlaşan, bazan karşıt ve gergin ilişkilerinin öngörülmesini sağlar. Tasavvufun bu ince ve tehlikeli bazan iç ezici durumu, dinsel ruhun iki kutupsal (uç) çemberi arasında oluşur: Bir yanda İslâm'ın geleneksel bilinç ve lâfzı, diğer yanda mistik yaklaşımı evrensel bir derinliğe inecek ölçüde aydınlatabilecek arketiplerin bilinçaltına, kutsal me-

tinlerin ikinci anlamlarına, İslâm'a yabancı kültürlere açılma. Sûfîler "tasavvuf insanları"dır, yani Louis Gardet'nin deyimiyle "bir ilâhi derinlikleri deneyleme yolu, yaşanan bir mistik ilâhiyat bilimi"dir. Böyle bir deney "söylemin ötesi"nin sessizliğinde yücelim noktasına ulaşacaktır:

"Tanrı'yla benim aramda artık perde yok, beni ikna edecek ne kanıt ne de im var. İşte Tanrı'nın görüntüsü ışıldıyor, bende reddedilemez bir inci gibi parıldıyor."

(Hallac)

Bu, maddeye batma halinden biçimi değişmiş yaratık haline geçiştir.

Demek oluyor ki, tasavvuf her şeyden önce, *kelâm* gibi felsefi-teolojik bir spekülasyon değildir; ne Freudçu anlamda bir düş yorumudur, ne de modern anlamda bir teozofi. Tasavvuf en başta bir iç deneydir, bir yaşama ve davranma biçimidir. "Derinliklere yapılan bir kutsal ziyaret" kadar, "yüksekliklere duyulan bir isteği" de ifade eder. Terimlerdeki bu karşıtlık bilinçlerdeki ikili hareketi belirler: Kendi iç çölüne çekilme ve Tanrı'nın varlığının ışıdığı bir yalnızlık; vecde gelerek kendinden çıkıp Tanrı'ya yönelme. Bu iki halin birbirini izlemesi çoğu zaman kalp atışlarının kasılması ve gevşemesi ile karşılaştırılır. Sûfîlerin düşüncesi öğretilerindeki sözcüklerden çok (bu sözcüklerin sayıca fazla oluşuna, ince ayrıntılarına ve şiirselliğine rağmen) yaşamlarının gözlemlenmesi yoluyla daha iyi anlaşılacaktır. Mutasavvıfların en doktrinerleri bile, sûfînin düşüncesinin formülasyonundan çok yaşamına önem verir.

3. Çatışmalı Bir Durum - Tasavvuf bir dış Yasa (Şeriat) ya da yaşam kuralı ile, bir iç Yasa *(Hakikat)* ya da sadece sözcük ve usullerle değil, sûfînin yaşamıyla da kanıtlanan bir ilâhi hakikat arasında her zaman varolan gerilimi en yüksek noktaya çıkarır. Zâhir ile bâtın arasındaki ayırımın kökeni buradadır. *Şeriat* bir dinin kutsal kitaplarının, burada Kur'an'ın, Paygember ya da Tanrı'ya kadar giden geleneklerin, yani *hadis*in, hukukçuların ve din bilginlerinin yorumlarının şart koştuğu ibadet esaslarına uyulmasını gerekli görür. *Hakikat* sûfînin gizli ve gö-

zükmeyen bir yapma edimiyle birleşmeye yöneldiği Gerçeklik'tir. Bu ikisi birbirini tamamlar. Biri itaat duygusuyla, öteki aşk duygusuyla ilgilidir; biri dışa yönelik yaşamı düzenler, diğeri iç dünyasını devindiren güçtür. Sûfî bazan iki güç arasında Ortak Kural gücü ile Kişisel Çağrı gücü arasında belirsiz bir konumda kalır. Özellikle Gazali gibi büyük mutasavvıflar Yasa'nın Tanrı'nın iradesini temsil ettiği sürece bir Gerçeklik olduğu, yaşanan Gerçeklik'in ise Tanrı'nın kendi yarattıklarının kalbinde bilgi ve aşk şeklinde tecessümü olduğu gözleminden hareket ederek iki eğilimi uzlaştıran bir kuram geliştireceklerdir. Böylece sûfî yaşamının geleneksel İslâm Cemaati'nin ortodoks sınırları içindeki özgünlüğünü koruyacaklardır.

İslâm velileri (evliya, ermişler) tasavvufa bağlılıklarını ilân etmeseler bile, tasavvuf dolaylı adlama yoluyla İslâm'ın gizemci yoludur. Tasavvuf çile çekme, düşünceye dalma *(tefekkür),* seyre dalma *(müşahade),* Tanrı'ya yakarma, Tanrı'nın yardımını isteme *(zikir)* yoluyla, ruhun safiyete kavuşturulmasını gerektiren ruhsal bir mücadeleyi *(cihâd)* temsil eder. Bütün insan psişizminin, zamanın ruhsal antrolopolojisinin düzeylerini izleyerek şu iç mücadeleyi yaşadığı söylenebilir: *Nefs,* insan vücudundaki organları harekete geçiren işlev *(semâ); hak* ya da *psişe,* doğal bilgi ve duygusallık, bilinçten bilinçaltına doğru ilk düzey; *rûh* ya da *pneuma,* insan ruhunun tanrısal ruha katılma yeteneği; *sırr* ya da *mens,* Tanrı'yla birleşmeyi sağlayan bir aşka kabiliyeti olan ruh. Bu başlangıçtaki yükseliş bir sınavlar labirenti içinde olur ve çoğu zaman, deneyimli, sınanmış bir kılavuzun yönetimini gerektirir; bu da çoğu zaman bu kılavuzun otoritesi altında oluşmuş bir gruba ya da bir derneğe katılmakla olur. Bu hareket Tanrı'nın yardımının sağladığı koruma sayesinde aydınlanmaya ulaşır. Bu Tanrı yardımı bazan gnostik (bilinirci) bilgi yönüyle, bazan erotropik (erotik yönelimli) aşk yönüyle betimlenmiştir. İkisi Tanrı ile en candan birliğe doğru yönelir. Bu Tanrı'yla doğrudan kişisel ilişki isteği, bu Söz'ün ikinci anlamlarının simgesel, ruhsal, içrek yorumu, bu özdeşleşme süreci sonucunda Söz'ü kendinde gerçekleştirme çabası alınan bütün önlemlere karşın Ce-

maat'in *(umma)* içine bireyci ve istikrar bozucu bir maya sokar. Geleneğin katı savunucuları olarak ortaya çıkan ve Müslüman toplumu üzerinde titiz bir hegemonya uygulayan İslâm hukukçuları (fakihler), sûfîleri ve kurdukları tarikatları sapkın, aykırı düşünceli ve hain diye kovuştururlar ve çifte suçlamayla, sûfîlerin sivil otoritelerce mahkûm edilmesini, hapsedilmesini, idam edilmesini sağlamaya çalışırlar. İbn Arabi (Muhyiddin Arabi) fıkıh bilginlerinin bu yakışık almaz davranışlarını ateşli bir biçimde mahkûm etmiş, ama aynı zamanda Tanrı'nın onlara merhamet göstermesini de istemiştir. Ancak daha hoşgörülü, hatta tasavvufa kazanılmış iktidarların otoritesi altında, "gelenekçiler"in homurtulu muhalefetine karşın bazı yatışma dönemleri olmuştur.

Bu özelliklerin bir çoğuna İslâm'ın sosyo-kültürel bağlamından başka bağlamlarda da kuşkusuz rastlanır. Bu özellikler aslında İslâm'ın zaman sınırlarını aşar ve belli bir ruhsal tutumu niteler. Sokrates'den Gürciyev'e kadar uzanan, "özgür ve aydın akıllar koleji"ne görünmez bir biçimde girebilen herkesi kapsayan evrensel ve tarihaşırı bir tasavvuftan bahsettik. Böyle bir yayılma tasavvufun özgül tarihsel ağırlığını yitirmesine ve sonuçta kesin bir anlamdan yoksun kalmasına yolaçacaktır. Burada emelimiz yalnızca tasavvuf tarihi üzerine genel bir bakış sunmakla sınırlıdır. Tasavvuf tarihi oldukça farklılaşmıştır ve problem bakımından zengindir.

4. Yahudiler ve Hıristiyanlar'dan Kopuş - Hz. İbrahim'i ve Kutsal Kitap Peygamberler'ini referans göstermekle birlikte, Hz. Muhammed kısa zamanda Yahudi ve Hıristiyan dinlerinden ayrıldı. Önce Yahudiler'den, sonra Hıristiyanlar'dan kopuş ibadetin yönelim değiştirmesiyle olmuştur. Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göçettiği, aynı zamanda hicret çağını açan tarih olan 622'ye kadar ibadetin yönü, Hz. İsa'ya kadar olan peygamberlerin yaşadığı bölgenin merkezi olan Kudüs'tü. Artık ibadetin yönü Mekke'deki *Kâbe* olacaktır. Bir geleneğe göre, bütün tektanrılı müminlerin babası Hz. İbrahim'in kabri oradadır. Son peygamber Hz. Muhammed inancını yaymaya oradan başlamıştır. Bu karar Hz. Muhammed'e sa-

dık olanlar arasında bile karışıklığa yolaçtı. Medine'de bildirilecek ilk sure onları biraz yatıştırır: "İnsanlar arasındaki mantıksızlar şöyle bağıracaklardır: İbadet için döndükleri Kıble'den onları kim yüz çevirtti? Onlara şöyle deyin: Batı gibi Doğu da Tanrı'nındır. Tanrı istediğini doğru yola yönlendirir. Senin için *Kıble*'yi, senden kopanı seni izleyenden ayırdedebilesin diye tesbit ettik. Bu değişim elbette ciddidir..." (II, 142-145). Bu âyetler tektanrıcı inancın birleşme girişiminin başarısızlığının saptamasıdır. Tektanrıcı inanç farklı dinler tarafından ifade edilecektir; bu dinlerin her biri kendisini Hz. İbrahim'den Hz. Muhammed'e kadar 2.500 yıl içinde yavaşça yayılan bir ilâhi vahyin en sadık tercümanı olarak görmüştür. Peygamber yine de bütün müminleri bu "orta ümmet"te toplamaya çalışacaktır; Peygamber orada herkesin tersine, insanlara karşı teveccüh gösteren ve merhamet hissi duyan Tanrı'nın tanığıdır." Bundan böyle İslâm kendi yolunu izleyecektir, ama Hz. İbrahim'in Tanrısı'na yakarmada daha önce gelen peygamberleri de yadsımayacaktır. Hz. Muhammed'i "peygamberliğin mührü", ilâhî vahye mührünü vurarak onu sonuca ulaştıran kişi olarak görecektir. Tasavvufu doğuracak olan yeni bir dinsel çağ başlar. Ve çelişkili olarak tasavvufî deneyin zirvesinde sufiler, Tanrı'nın ışığında aşkın üstünlüğünü ilân ederek kaybolmuş birliği yeniden kuracaklardır.

5. Kur'an'daki Kökler - M. Asin Palacios adlı İslâm bilgileri uzmanı tasavvufu "Hıristiyanlaşmış bir İslâm" olarak tanıtır. Niye "İslâmileşmiş bir Hıristiyanlık" değil? Veya başlangıçtaki tektanrıcılığın, Hz. İbrahim'in dininin iki ayrı yorumu mudur sözkonusu olan? Bu basitleştirici formüller sorunun karmaşık gerçekliğini yansıtmaz, tasavvufun Kur'an'daki köklerini azımsar. Kur'an'a yabancı olmakla birlikte, Kur'an'ın özünü bozmayan etkileri abartır. Tasavvufun özgünlüklerinden biri Peygamber'in dini yaymasını önce yaşamış olmak, sonra yorumunu geliştirmektir. Kur'an'ın mesajı, okumanın değişik düzeylerine tekabül eden derecelere göre, insanın bilinciyle iç içe geçer. Kur'an'ın mesajı insanın bilincine önce sözlü ezber yoluyla girer: Müslümanlar'ın yaklaşık yüzde 80'i Arapça

bilmez, derin düşüncelere dalarak Arapça okunan Kur'an'ı dinlerler ve tekrar ederler; bazıları anlamını bilmeden Kur'an'ın metnini okur. Kur'an kendi başına, yaşayan ve etkisini gösteren Söz olarak addedilir. Hz. Muhammed'in din yayması sözlü usulün geçerli olduğu bir ortamda cereyan etmiştir, her ne kadar kâtipler tarafından derme-çatma bir malzemeyle not edilmişse ve ölümünden hemen sonra sıraya konulmuş ise de... Sözlü iletim ve anlatı sürekli bir hakikilik güvencesidir, çünkü sözle hareket ettirici iletişime özgü bu ritmli ve bellek eğitici tarzın biçimini korumasını sağlarlar. Kur'an'ın ilk derlemesini yapanlar Hz. Ebubekir'in (573-634) yönetimi altındaki Kur'an hafızlarıdır; bunlar hafızalarında tuttukları cümleler arasında tam uyumu karşılıklı birbirini kontrol ederek sağlamışlardır. Günümüze kadar Kur'an okuma sanatı veya usulüne bütün İslâm'da önem verilmiş ve bu sanat geliştirilmiştir. Marcel Jousse'un bir deyimini kullanırsak, sûfîde bu türden bir "söz söyleme" gösterene saygı duyulmasının dışında, gösterilenle ayinsi bir birliktelik yaklaşımını içerecektir. Anlam ritmle, tekrarla, dikkatle, öğretimle, içe dönüşle, erdemli yaşamla, kurallara uymayla kademe kademe Kur'an okuyanın bütün ruhunu "yakından daha yakın" bir şekilde sarar.

Arapça ve çoğu zaman Farsça'yı, Aramca'yı, Yunanca'yı ve diğer dilleri bilen bilginler, aynı metindeki anlamların çokluğuna dayanan bir yorumlamayı bilerek ve ustaca kanıtladılar: Edebi anlam, tarihsel anlam, etik (ahlâki) anlam, simgesel anlam, tasavvufî anlam. Böylece başkalarının tahlil kaygısı duymadan yaşadıkları derûnîleştirme (içselleştirme) sürecini açıklamayı denediler. Bu anlamların en yükseğine ne sadece dilbilimle, ne tarihsel veya felsefî konularda derin bilgiyle, ne de rasyonel bir mantıkla ulaşılır; buraya içgüdüsel düzeyde deneysel bir bilgiyle ulaşılır: Tasavvufî anlam ışıyan bir aşk tarafından yaşanılan, görülen, istenilen olarak "gerçekleşir" Düşüncenin bütün kategorilerinin sınırlarını aşar; imgelerin, fikirlerin, heyecanların "kalp" (kalp Tanrı ile bilgi ve aşk ilişkisinin organı olarak anlaşılır) aracılığıyla dolayımının ötesinde oradan oraya yayılır. Mistik anlam

sözcüklerin gösterdiği ve gizlediği gösterilenle gösterileni arayan ve bulan özne arasında bir aynı doğadan olma özelliği gerektirir ve bu özelliği yaratır. Anlam kurucu bir birlik içinde ortaya çıkar. İbn Arabi ile birlikte, "Sen ona gittiğin ölçüde, o sana doğru gelir" denilebilir. Söz'de sessiz inan birliği bütün sözleri, törensel usulleri, bütün yazılı kuralları aşar, ama onlara da karşı durmaz.

Böyle bir düşünce yapısı içinde, sûfînin içi Kur'an'la dolar. Örneğin Kadir suresini ele alalım:

"Gerçekte onu, Kadir gecesinde ortaya çıkardık. Kadir gecesinin ne olduğunu sana kim öğretecek? Kadir gecesi bin aydan daha değerlidir." (97, 1-3)

Bu anlaşılması zor âyetler çok çeşitli şekillerde yorumlanacaktır. Tasavvufî anlamda uyanmış akıl, bu âyetleri tekrarlayıp üzerlerinde düşünürken, Söz'ün Tanrı'da ebediyete kadar varolduğunu anımsayacaktır. Söz Sonsuz Işık'tan bilinçlerin gecesine iner, o bilinçler ki kendi kökenlerini ve ereklerini bilmezler. Kadir gecesi vahyin ışığında aydınlanır. İslâm "Kadir gecesi"ni son "Vahiy" gecesiyle birlikte, Ramazan'ın yirmi altıncı günü ile yirmi yedinci günü arasındaki gecede kutlar; yirmi yedi (3x9) sayısı mükemmelliğin, en mükemmel biçimiyle eksiksizliğin, vahyin gelmesi sayesinde karanlıktan aydınlığa geçişin, Kur'an'ın temsil ettiği Peygamberler döneminin sona erişinin simgesidir. Ve Söz'ün merhametle yeryüzüne indiği bu "gece", ona ulaşmak için "bin aylık" araştırma, çaba ve mücadeleden daha değerlidir; *bin* sayısı burada sonsuz bir süreyi ifade eder. Bu, vahyin tek başına insanın iktidarını aştığını söylemeye gelir. Bu aynı zamanda, "gece"nin bütün insanlar için, bilincini ışığın yayılımına açmadığı sürece devam edeceğini ileri sürmek anlamına gelir.

En basit kuralların ifadesinde bile, bütün Kur'an'ın ruhsal ögeleri vurgulayan bir okuması olanaklıdır. Ama sûfî bazı sureler, bazı âyetler üzerine derin düşüncelere daha fazla dalar. Örneğin Tanrı'yla insanlar arasındaki ilişkinin Yaratıcı'ya itaat etmekten çok onu sevmek ve onunla ebediyete kadar birleşmeye aceleci bir çağrı tonunda görüldüğü sure ve âyetler. Sûfîler kurallara uy-

maktan tümüyle vazgeçmezler, böyle bir itaat onların aşkla dolmasını sağlar, maddi eylem erekselliğiyle ışır, taşıdığı niyetle değer kazanır.

Bu özel önem taşıyan metinler arasında önce Kur'an'ın ilk suresini belirtelim, *fatiha* (1): "Âlemlerin rabbına hamdederiz. Yardım istediğimiz sensin, bizi doğru yolda yolunu kaybetmişlerin değil, senin hoşnut ettiklerinin yolunda yönlendirmeni istiyoruz." Nur Suresi *(Suretün nur)* (24) tasavvufa temel bir tema kazandırır. Yol ışığa doğru, saydamsızlıktan saydamlığa doğru bir yürüyüştür. Aynı ışık insanın çokyönlülüğünün vitrayında daha farklı bir biçimde renklenecektir: "... Allah yeryüzünün ve göklerin nurudur. Allah'ın nuru içinde bir lamba olan küçük bir yuvaya benzer. Lamba kutsanmış bir ağaç sayesinde aydınlanan ışıl ışıl bir gök cismine benzeyen bir bardak içindedir: Ne Doğu'dan ne Batı'dan olan ve yağı ateş değmeden parlayacak olan bir zeytin ağacı... Işık üstünde ışık" (24, 35). Sûfiler bu son âyetlerde, kendinden geçirici bir birlik vaadi göreceklerdir. Tercihen "Mağara'da Yol Gösterici" üzerine (18, 65-82, 39, 22-23); uykularından uyandırılacak "Efes'deki Yedi Uyur" üzerine (18); Cennet'in simgeleri üzerine; iç hac ve törensel jestlerin maddeselliği üzerinde etkili olan ruhsal hazırlıklar üzerine (22, 37); Tanrı'yla ilişkilerin kişisel niteliği üzerine (33, 37; 80, 1-16; 93, 1-8); Tanrı'nın aşkında karşılıklılık üzerine (5, 54); Melekler üzerine (35, 31-39); Peygamber'in gece Kudüs'e uçuşu (17) ve kendinden geçirici görüşü üzerine: "... Sınırdaki lotüs çiçeğinin yakınında olan, cennete benzeyen sığınağın pek uzağında olmayan" (53, 14-15). Kur'an'da, dalgın seyircinin yüreğini yakacak kıvılcımlar parıldar. Bu noktada Louis Massignon'un fikrine katılan bir Henry Corbin'in yargısı, bu açıklamalardan sonra anlaşılabilir: "Tasavvuf Kur'an'daki ilâhî vahyi mükemmel bir özümseme çabası, dinin zahirinden bir kopuştur... öyle ki sadece Tanrı'nın kendisine iman etmiş olanın dudaklarından ifade edebileceği Tanrı'nın birliğinin gizi bilincine götürür."

6. Kültürel Çevre - İslâm'da dini duygunun evrimi zorunlu olarak, İslâm'ın yayıldığı ülkelerin kültürlerini

yansıtır. Kur'an İncil'e, Yahudi ve Hıristiyanlar'a, bu dinlerde sevilenlere telmihlerle doludur. Vahiy döngüsü İsrail Peygamberleri'ni kapsar (43, 57-65). Saygı duygusu ve şiirselliği ile hayranlık uyandıran bir sure Hz. Meryem'e (Bakire ve Anne Meryem'e) ayrılmıştır (19). Tektanrıcı düşünce sistemi Hz. Muhammed'in Teslis'e (Üçleme'ye) ve Hz. İsa'nın tanrısallığına inanmasını önlemiştir, ama Hz. Muhammed buna rağmen Hz. İsa'nın Tanrı'nın elçisi olduğunu ve mucize anlayışını kabul eder (4, 171-175). Ama Hz. İsa "biricik Tanrı'nın, ne yaratmış ne de yaratılmış olan mutlak Tanrı'nın" oğlu olamaz. "Hiç kimse onun ayarında değildir" (12, 2-3).

Gruplar, ardından tarikatlar öncelikle okullarla, rahipler ve manastırlarla dolu olan Hıristiyanlaşmış bölgelerde oluşmuştur. Bu tarikatlar Hıristiyanlığı nasıl bilmezlikten gelebilirlerdi? Erdemlerin uygulanış şekilleri, gizemci birliğin yolları, cemaat örgütlenmelerinin birbirine benzemesi için açıktan taklite gerek yoktur. Kendiliğinden aynı biçimlere doğru yönelirler. Aynı ruhsal amacın arayışı içinde olma eylemi, sosyolojik ve kültürel farklar ne olursa olsun, temelde birbirine benzeyen bir yapıya, bir teknik tertibata, bir psiko-lojistiğe (bir psikolojik-simgesel mantığa) dayanır. Gerçek farklar ya da benzerlikler başka yerdedir, bilinçlerin derinliklerindedir. Bir karşılıklı etkiler, biçimsel ödünçler (en eski tanıkların zorunlu olarak yararına olan) oyunu oluşturmak psikolojik düzeyden ve öğreti düzeyinden çok tarihsel bir önem taşır. İbn Arabi "Hz. İsa'nın kalbine doğan ilhamları izleyen büyük mistiklerle karşılaştığını" söylemekten çekinmez. Hıristiyan yazarlar da bu konuda çekingen davranmazlar ve M. Asin Palacios büyük mutasavvıflardan öğrenilecek birçok örnek sunar. Her ikisi de İspanya'da doğmuş olan bir Saint-Jean de la Croix (1542-1591) ile bir İbn Arabi (1165-1241) arasında; trubadur (Ortaçağ'da Güney Fransa'da halk ozanları) şarkıları ile sûfî ozanların şarkıları arasında ne benzetmeler yapılabilir! 1194'te Fès'de (Fas) iken İbn Arabi Yahudiler ile dostluk kurdu, Yahudiler de ona Kabala (Yahudi mistisizmi) bilgilerini, harflerin, sayıların, şekillerin mantığını ilk kez tanıttılar.

İslâm'ın kendi köklerinden farklı yabancı kültürlerle temasa geçtiğinde, meydana gelen etkileşim olgularını kuşkusuz önemsemek gerekir: Yadsıma, uyarlama, bağdaştırma, seçmeci davranma (eklektizm), sapmalar veya yolun anlaşılması için derinleştirmeler. Kültürler arasındaki bu mübadelelerin incelenmesi için ciltler gerekir. Tasavvufun uygulamasına 8. yüzyıldan itibaren bir de nazariyat eklenince ve bu birliktelik 12. ve 13. yüzyıllarda en üst düzeye varınca, tasavvuf kozmos (evren) ile antroposu (biyosferin üstünde insanların yaşadığı, insanlarca denetlenen ve insan etkinliğinden fiziksel olarak etkilenen kesim, ç.n.) Tanrı'nın bakışı altında kavrayan evrensel sentezler geliştirince, felsefi ve teolojik spekülasyonlarla zenginleşecektir. Yunan düşüncesinin, özellikle Plotinos'un, Proclos'un, Porphyrios'un eserleri Aramca'ya, sonra Arapça'ya çevrildiler. Bu çeviriler yoğun bir bilimsel, felsefî, teolojik etkinlik üzerinde belirleyici oldu ve gizemci hareket de bu gelişmeye yabancı kalmadı. Arap dili yapısı değişmeksizin türev sözcüklerle zenginleşti: Helenistik Müslüman düşüncesini ifade için kullanılan *felsefe* gibi. Mısır tasavvufun beşiklerinden biri olduğuna göre, mistik deneyime yolaçan gnostik (tanrısal vahiyle edinilen içrek bilginin kurtarıcı gücünü vurgulayan) anlaşılmaz-kapalı (hermetik), psişagojik (gölgelerin ya da ölülerin ruhlarının çağrılmasıyla ilgili olan) eğilimleri ile İskenderiye Okulu'nun etkisi altında kalmış olması şaşırtıcı değildir.

İran'a, ardından Batı ve Güney Hindistan'a giren tasavvuf, Zerdüşt dini ve Hindu dininin de etkisi altında kaldı. Yoga uygulaması ve kuramını, özellikle Patancali Yoga-Sutraları'nı (Yoga özdeyişlerini) açıklayan eserlerin Sanskritçe'den İran ve Arap dillerine çevirileri vardı. Bu eserleri 11. yüzyılın başından itibaren Birûni (ölümü 1048) çevirmiştir. Asya'nın Hintlileşmiş bölgelerindeki tarikatlar beden duruşları, nefes alma teknikleri, soluğun ve konuşma biçiminin birbirine uydurulması (bazı hecelerin içe çekerek, bazı hecelerin ise solukla dışarı vererek telâffuz edilmesi), bazı duaların vücut hareketleriyle birlikte okunması gibi konuları bilmez değillerdi. Son

derece çeşitli olduğu gibi anlamlı da olan bütün bu hareketler madde ile ruhu, vücut ile ruhsal (psişik) olanı, aynı enerjinin görünümleriymişcesine aynı dinamik içinde birleştiren bir fizyolojiden, bir kozmolojiden ve bir simgebilimden kaynaklanırlar. Jestlerin ve sözlerin hipnoz (yapay uyku), sarılar, kendinden geçmeler gibi psikolojik etkileriyle tekrarlanması ritmiği tasavvuf ustalarınca bilinen bir şeydi. Bu tür uygulamaların gerisindeki Hindu kökenli anlayış 8. yüzyıldan itibaren İslâm'ın orduları İndüs kıyılarına varınca, Müslüman inanışına girecektir.

Yüzyıllar boyunca değişik ülkelerde tasavvufun pratiği ve öğretisi üzerindeki etkiler ne olursa olsun, tasavvuf her şeyden önce Tanrı'yı merkez alan bir iç deneydir. İlk günlerinden kendini tam olarak gerçekleştirmesine kadar tasavvufun yaşadığı deneyleri tahlil etmeden önce, tasavvufun değişik yüzlerini müritlerinin bazılarının yaşamlarında görmek mümkündür.

İKİNCİ BÖLÜM
YAYILMA: ÖNCÜLERİ VE KURUCULARI

Tek ama çeşitliliği olan bir tasavvufun ana özellikleri, hicretin ilk yüzyıllarından itibaren, Müslüman zâhid ve sûfîlerin yaşamında kendini gösterir. İslâm'ın hızlı fetihleri ile Kur'an yazını, ibadeti ve kurallarına karşı gösterilen dışavurumcu bir saygı davranışına ve kendini duyuran yeni güç istencine karşı sûfîler, tam bir ruhsal yön değişimi ile içerden bir dönüşümün gereklerini hatırlatırlar. Onlarca ermiş arasından etkili oldukları için seçilen ve evliya biyografilarının kendilerini destan kahramanı haline getiren övgü taçlarından mümkün olduğunca arındırılmış bu "evliya"nın işte bir kaçının portresi. Tasavvuftan çıkartılacak dersler önce müritlerin davranışından öğrenilir.

1. İlk Tanıklar- Peygamber'in ölümünden (632) hemen sonra, Ebû Zerr-i Gifârî'nin özel ve ağırlık taşıyan kişiliği gelişmeleri etkiler. Gifârî 634'den sonra Şam'da yaşamış ve 652'de Medine yakınındaki Rabazah'da sürgünde hapisteyken ölmüştür. Gifârî zâhidliği, perhizi, cinsellikte kendini tutmayı, bir mescide çekilmeyi, iç dünyada sağduyululuğu, bilgeliği tavsiye ediyordu. İlk Emevi halifesi olacak olan güçlü Muaviye (ölümü 680) karşısında, zenginlerin tamahkârlığını, politikacıların ikiyüzlülüğü ve yalanlarını, halifelik haklarının Hz. Ali'den gasbedilmesini yüze vurarak sert bir eleştirici tutum takınıyordu. Tümüyle Kur'an'a dayanan bu toplumsal ve siyasal boyutlu ahlâkla, inancın gerçekliğini gösteren eylemlere çıkarılan çağrıyla, sürgün ve hapis hayatıyla Ebû Zerr gelecek mutasavvıfların habercisi oluyordu.

Aynı çağda ve aynı çevrede, Huzeyfe bin el-Yemân (ölümü 657) da, inancın pratik yükümlülükleri üzerinde durur. Oysa zenginleşmiş fatihler Kur'an'ın buyruklarını

kendilerince yorumlarlar ve Allah'a olan inançlarını ilân etmekle yetinirler. Onun kalbin değişik halleri üzerine yaptığı sınıflama daha sonra sık sık kullanılacaktır: "Bir meşale gibi yanan müminin çıplak kalbi, dinsizin iman taşımayan kalbi, ikiyüzlünün çarpılmış kalbi, tutarsız günahkârın kaygan kalbi". Bu zamanların pek yakında sona ereceğine inanır ve cefa çekmeyi Tanrı aşkının belirtisi olarak görür. Adaletsizliğe karşı isyan çağrısı çıkarmasa da, adaletsizliği mahkûm eder ve ona açıkça karşı çıkar. Ama her zaman İslâm toplumunun birliğini korumak isteyecektir.

İmran bin Roseyn Husâî (ölümü 672) tasavvuf yolunda yeni bir gelişmeyi başlatır. Basra'da yargı örgütünde yüksek bir memur olan Husâî gayri-iradi bir hata yüzünden istifa eder. Zaten hatanın kurbanını da tazmin edecektir. Yaşamının son otuz yılında hasta ve yatağa düşmüş bir halde cefalara katlanır, ibadet eder, derin düşüncelere dalar ve eğitim-öğretimle uğraşır. Meleklerin kendisini ziyaret ettiği hissine kapılıyordu. Müritleri arasında Hasan Basri diye biri de vardı. Bu öncüleri sûfîleri Peygamber'e ve ashabına bağlayan zincirin ilk halkaları olarak görüyoruz

2. Hasan Basri, Tasavvufu Seçmiş Subay (643-728) - Gelecekte tasavvuf ustalarından biri olarak temayüz eden ilk önemli kişilik Hasan Basri'dir. Muhtemelen 643'de Medine'de, bir köle ile bir hizmetkârın çocuğu olarak doğdu. Ebeveyninin efendileriyle birlikte Basra'da yetişti. Bu dönem Peygamber'in ashabının halifelikte hâkimiyeti ele geçirmek için büyük bir rekabet içine girdiği dönemdir. Gençliğinde tarafsız bir tutum takınmasını bilir. Otuz ile kırk yaş arası dönemde, Afganistan'da *cihada* katılır.

Savaşta kendini kanıtladıktan sonra 682'de Basra'ya dönen Hasan Basri, Horasan valisinin sekreterliğine atandı. Bu sömürgeleştirilmiş eyaletin ve ayrıca Fars eyaletinin örgütlenmesine katılır. Muaviye'nin oğlu I. Yezid'in halifeliğe yükseltilmesini protesto etmeye cesaret eder. Yirmi yıl boyunca, siyasal yaşamla iç içedir. Ama iktidarın kötüye kullanılmasına karşı aşırı tutumların-

dan vazgeçip ılımlı bir tavrı benimser ve düzenlenen bir ayaklanmaya katılma teklifini reddeder. Kendisinden kuşkulanıldığı ve arandığı için kaçmak ve saklanmak zorundadır. II. Ömer halife olunca Hasan Basri Basra kadılığına atanır. Ancak daha sonra istifa eder ve halifenin Suriye karşıtı politikasındaki aşırılıkları kesin bir biçimde mahkûm eder.

Hasan Basri askerlik, kadılık, yüksek memurluğun yanısıra, aynı zamanda bir zâhid, bir arif ve bir hatip olmuştur. Halifelik bunalımına çare bulmak amacıyla, gelişmesine ilk katkıları yapanlardan olduğu Sünni siyasal öğretisi onu tasavvufa sürükler (tuhaf bir mantık zinciriyle). Müslümanlar'ın birliğini *(Umme)*, ancak her türlü iktidarın kaynağı olan ve iradesini Kur'an'da ifade eden Tanrı'ya itaat ederek koruyabileceğini düşünür. Dolayısıyla, ona göre emirleri İslâm inancına uyduğu sürece, kişisel erdemleri ya da kusurları ne olursa olsun, iktidarın temsilcilerine itaat etmek gerekir. Bütün yaşamı boyunca kararlılıkla bu ilkelere bağlı kalır: Mahkûm edilmesi gereken suç karşısında vicdani ödün verilmemelidir, ama itaat edilmesi gereken Tanrı'nın desteğindeki bir iktidara karşı ayaklanma da olmaz. Bu uysal ve cesur, karmaşık, hiçbir şekilde kölece olmayan tutum doğal olarak yanlış anlaşıldı: Çıkarcılık ve ikiyüzlülükle, suç ortaklığıyla, isyanla veya kölece davranmakla suçlandı. Adaletsizlik ve zulmün şiddete başvurarak yenilemeyeceğini öğretir. Tanrı'nın bizi bu felâketlerden tövbe ettiğimiz takdirde kurtarmaya eğilim duyacağını belirtir. Kur'an'ın bir âyetini tefsir ederken (42, 22) "Tanrı'ya yaklaşıp itaat eden herkesi sevmek gerektiğini" söyleyecektir. Eğer Peygamber bütün müminlerin örnek alması gereken bir modelse, Tanrı'ya itaatin simgesi olduğu için öyledir.

Sûfîlerin umudunun ne olacağını özellikle belirtir: İlâhî özü hayranlıkla seyretme olanağı. Hz. Muhammed'in gece göğe çıkışında (mirac) ayrıcalığı, bu olmuştur; Tanrı'nın sevgili kullarının ayrıcalığı da bu olacaktır: "Tanrı'ya sadakatle bağlı olanlar ahirette Tanrı'yı göremeyeceklerini düşünürlerse, kalpleri bu dünyada üzüntüyle dolacaktır."

Hasan Basri'nin yolu "dinamik bir içe dönerek tefekkür (derin düşünce)" yoludur (L. Massignon). Bu yöntem tasavvufun temelidir: Bilginin yaşamda gerçekleşmesi. Bilmek yeterli değildir, yaşamak gerekir. Söz aynı zamanda Eylem'dir. Dinsel buyrukları öz benliğinde eritmek, kendini o buyruklarla özdeşleştirmeye gelir. Bütün tasavvufî yorumlar, bu iyi uygulanmış dinamik, "içe dönerek derin düşünce" yöntemiyle üretilir.

Hasan Basri'de tasavvufun bir başka ilkesine de rastlanır. Hasan Basri ibadetle ilgili usullere çok sadıktır, ama bir şeye dışa yönelik jestin değer kazandırdığı görüşünü taşımaz, ona göre öncelik niyettedir: "Niyat eserden daha etkindir" Ama eseri ihmal etmek de bu aksiyomu kötüye kullanmak ve anlamını yanlış yorumlamak demektir. Niyet anlamı tamamlar, ama eser olmadan da niyetin temeli olmaz. Eser jestin ve lâfzın bu tümüyle içsel ve diriltici niyetliliğine hayatiyet kazandırır. Arzusunun derinlerdeki etkisine dikkat eden ve Tanrı'ya kavuşma arzusunun adamı olan Hasan Basri şu sözleri Tanrı'ya atfeder: "O Ben'i arzuluyor ve Ben onu arzuluyorum. Ve o Ben'i arzulayınca ve Ben onu arzulayınca, Ben'le onun arasındaki perdeleri kaldırıyorum" (Fransızca çevirisi Louis Massignon).

Tasavvufun ekseni, temel direği buradadır; Tanrı arzusundadır. Gerçek mistikler Hasan Basri'yi tektanrıcı inancın babası Hz. İbrahim'le karşılaştırıp "İslâm tasavvufunun babası" yaptılar.

3. Râbia-i Adeviye, İslâm'ın Maria Magdalenası (Mecdelli Meryem'i) (721-801) - Râbia bazı yakıcı özellikleri İncil'ler'in Maria Magdalenası'nı anımsatan olağanüstü bir kadındır. Önce köle olan, sonra azat edilen, ney çalan Râbia başlangıçta, bir saray nedimesi yaşamı sürer gibi idi. Müziği, şarkıları ve dansları ile neşelendirdiği Basra kentinde, gece ve gündüz bütün zamanını ibadet ederek ve derin düşüncelere dalarak geçirir. Meleklerin yardımını gördüğü sanılıyordu. Bize yalnızca bazı parçaları ulaşmış olan, Tanrı'ya hitaben aşk şarkıları besteledi. Ölümünden sonra devamlı olarak bir azize sayılıp yüceltildi. Tasavvufa ilâhî aşkın şarkısını sokan Râbia'dır.

"Sen'i iki aşkla seviyorum, mutluluğumun
(çıkar güden) aşkı ile
Ve (mükemmel) Aşk'ı, (Sana) lâyık olduğunu
verme arzusu ile!
Mutluluğumun aşkına gelince, benim ilgilendiğim
Başka her şeyi bir yana bırakarak sadece Sen'i
düşünmektir.
(Sen'in iyiliğinle ilgili), Sen'in lâyık olduğun
öteki Aşk'a gelince,
(Benim arzum) Sen'in örtülerinin düşmesi ve
Sen'i görmemdir!
Her iki (aşkta) da benim için övünülecek hiçbir şey yok.
Ah hayır! Bu aşk için de öteki aşk için de sana övgüler."

(Parantez içindeki sözcükler Fransızca çevirmeni L. Massignon'undur)

Bu iki aşk üzerine şiir çok sayıda sûfîye yol gösterdi, bitip tükenmez yorumlara konu oldu. Dine dönmüş günahkâr klasikleşecek olan bir antitezi çözümler. Tanrı'nın saf ve yarar gözetmeyen aşkı diğer aşkı, kişisel mutluluğun, hem verici hem sahiplenici bir mutluluğun aranmasına sürükleyen aşkını ortadan kaldırmaz; ama sûfî Tanrısı'nı o kadar sever ki aşkını açıklamak için sevilen varlık karşısında kendini feda etme, sadece Tanrı'yı sevmek için kendini tümüyle unutma dışında daha güçlü bir ifade bulamaz. Ah! Eğer ölerek sana aşkımı ifade edebilseydim ölmeyi ne kadar isterdim! Bazı Hıristiyan mistiklerini çelişkiye kadar varan bu paradoksal açıklamalara iten, ifade edilen aşkın sınırları ile hissedilen aşkın sınırsızlığı arasında bir uçurum olduğu duygusu, böyle bir ruhsal durumdur. "Seni sevmemektense cehenneme gitmek daha iyidir!" Dil böyle bir gücün, böyle bir kendini feda etme arzusunun patlaması altında parçalanır. Sözcüklerin çelişkisi bu aşkın insanüstü, sözle anlatılamaz niteliğini ortaya çıkarır. Böyle bir tutkuyu sadece yapmacıksız ve çeşnisiz bir çıplaklık içinde karşı karşıya birbirini görme, Sevilen'in soluksuz görülmesi tatmin edebilir. Onu Kendisi için, Güzelliği ve Şanı için seviyorum, ken-

dim için değil, sadece Kendisi için seviyorum. Râbia'nın bu dersi bütün tasavvuf tarihine egemen olacaktır.

4. Zünnûn-ı Mısrî, Gönül Gözüyle Cennet'i Gören (796-856) - Zünnûn-ı Mısrî (balıklı adam) Yukarı Mısır'da Ahmim'de doğdu. Sûfîliği Kahire'de Sa'dûn adlı bir ustadan öğrendi. Çok seyahat etti, özellikle ıssız yerlerdeki müntevi yerlerini ziyaret ettiği Suriye'yi gezdi; Mekke'de hac vazifesini yerine getirdi. Gittiği her yerde velilerin, azizlerin kerametlerini, menkıbelerini, görüşlerini, özdeyişlerini ve şiirlerini toplayıp derliyordu.

Zünnûn hâlâ anlaşılması güç bir kişilik olma özelliğini korumaktadır. Simya ve cincilikle ilgili bazı kitaplar ona maledilir, Mısır mabetlerinin üzerine resmedilmiş veya oyulmuş hiyeroglifleri de onun çözdüğü ileri sürülür. Bağdat sûfîlerini hayran bırakan özdeyişlere bakılırsa, onda Tanrı aşkının bir müritini bulmak mümkündür. Semâ'yı ilk öğretendir. Cennete ilişkin görüşlerini alev alev terimlerle betimler. Cennetin nimetleri ebedidir: "Sadece yolunu tamamlamamış olan geri döner. Birliğe ulaşanların hiçbiri geri dönmemiştir." Tasavvuf yolunu aşama aşama, hal hal görkemli bir biçimde geliştirir ve bu tam kıvamına varmadan "Karmel'e çıkış" (Karmel İsrail'de bir dağdır, ç.n.) geleceğin kuramcıları için bir model olacaktır. Ama Massignon'un bu Mısırlı sûfîde "tehlikeli bir ölçüsüzlük, kendi için gizemli bir sevince duyulan aşk" görmesi nedensiz değildir.

Vecdin (kendinden geçişin) bu büyük şairinin, mahkûm edilmemek için yargıçlar önünde büyük bir ustalık göstermesi gerekmiştir.

Karafe'deki mezarı "Arzu şehitleri"nin evliyanın nüfuzunu içlerinde duymak ve adaletin ve aşkın hükümranlığını kurma sürecini hızlandırmak için yaptıkları hac ziyaretleri çemberinin aşamalarından biridir.

5. İbrahim bin Edhem, İran'ın İlk Müslüman Sûfîsi (716-777) - Fetihler sürdükçe ve pekiştikçe tasavvuf merkezleri çoğalıyordu. Hicretin 2. yüzyılının ikinci yarısından itibaren bu odaklar, İran'ın kuzeydoğusunda Horasan'a kadar yayıldı. Irak'tan gelen Arap kolonlar (İran'a yerleşmeye gelen Araplar) yanlarında Basra zâ-

hidlerini de getirdiler. Hayranlıkla seyrin, vicdan azabının ve Tanrı aşkının değerleri üzerine sınanmış öğretileri yaydılar. Bunlardan biri olan İbrahim bin Edhem bölgenin "bilinen ilk Müslüman sûfîsidir" Yaşamöyküsü çok karanlıktır. Hicretin 2. yüzyılının başında Bakr'da doğduğu söylenir. İbn Edhem bir şehzadeydi. Ona tasavvufu öğreten esrarengiz bir kişi olan Hıdır'dı (bkz. bölüm IV).

Görüşleri sırasında Tanrı'yla doğrudan konuşmaları, Tanrı'nın kalbi ile insanın kalbi arasındaki bu birlik, her türlü örtünün kaldırılmasından sonraki bu görüş umudu, peygamberlerinkinden daha üstün sayılan açığa vurulmuş tasavvufî hal aforoz edilmek için yeterliydi. İbn Edhem Suriye'ye sürgün edildi ve orada öldü. Yüz elli yıl sonra bir Hallac-ı Mansur öğrettiği ve yaşadığı bu öğreti yüzünden çarmıh eziyetine çarptırılacaktır.

İbn Edhem'in Horasan'daki müritleri öğretisini, kendini tümüyle ve devamlı olarak Tanrı'nın ellerine bırakma yönünde geliştirdiler. İnsan eylemlerinin, çabanın, arzunun ve erdemlerin edinilmesinin değerini yadsıma eğilimindeydiler. Her şeyi Tanrı'dan beklemek gerekiyordu, O'na karşı bir dilenme ve kendini kullanılmaya hazır tutma tavrı içine girmek gerekiyordu. Bu kendini tümüyle bırakma öğretisinin, en uç noktasına kadar vardırılırsa, İspanyol ve Fransız kietizminin (kendini Tanrı istencine vermeyi amaç edinen dünya görüşü) daha sonra örneğini sunacağı bir tür ahlâki kayıtsızlığa sürükleme tehlikesi vardı. Bu kayıtsızlığın ölçülü bir düzeyde tutulması, Horasan çileci okulunun özelliğidir.

6. İbn Kerrâm, Ünlü Bir Dinsel Tarikatın Kurucusu (806-868) - En kalıcı etkiyi yapan sûfîlerden biri de İbn Kerrâm'dır. İbn Kerrâm Afganistan'da ünlü Kandehar istasyonuyla tanınan bir bölgede, Horasan'ın güneydoğusundaki Sîstan'da doğdu. Kendini araştırmaya adamış ve bir sûfînin peşinden giden bütün kişiler gibi seyahat etti. Kırk yaşına doğru Mekke'de hacca gitti, orada beş yıl kaldı. Kudüs'ü geçtikten sonra doğduğu ülkeye döndü, bütün mallarını sattı ve düşüncelerini yaymaya başladı. Oruç tutuyor, gece ibadet etmek için kalkıyor, Tanrı önünde küçülüyor, Kur'an üzerine düşüncelere da-

lıyor, dinle ilgili düşünceler ve uygulamalar üzerine söyleşilere giriyordu. Kur'an surelerini içeren sözleri kutsal metnin basit bir tekrarı değildi; bâtınî tefsir yöntemlerine göre sureleri yorumluyor, ama bu sözler kendi deneyinin izlerini de taşıyordu. Bu sureler yaşananın (yaşama ilişkin olanın) vurgusunu taşıyordu; aynı zamanda *ilham* denilen şeyi de bir ölçüde yansıtıyordu.

Gelenek ve âdetleri kesinkes muhafaza altında olan bir toplulukta, biraz özel olan bir şey hemen kuşku uyandırır. İbn Kerrâm Sistan'dan kovulur; Horasan'a gelince hapsedilir, sonra Suriye'de askeri sınırlara sevkedilir. Nişapur'a dönünce yeniden hapsedilir. Sekiz yılın sonunda, kendini Tanrı'ya adamayla geçen bir hücre yaşamından sonra emir tarafından serbest bırakılır. Kudüs'e gider, orada kamuoyu önünde görüşlerini yeniden yaymaya başlar. Dört yıl sonra ölür, Jéricho kapısının yakınındaki mezarının önünde, müritleri bir inziva yeri inşa ettiler. Bu inziva yeri dilenen ve ders veren *Kerrâmiyye* tarikatının beşiği oldu. İbn Kerrâm'ın müritleri ilk İslâm *medrese*lerini (yüksek öğretim kolejleri) kurdular, buralar daha sonra üniversite yapıldılar. Bu *medrese*ler üç yıl boyunca varlıklarını sürdürdüler, daha sonra baskı ve zulüm altında yıkıldılar. Ama bu *medrese*lerden, Afganistan ve Horasan'ın doğusundan İndüs kıyılarına kadar halkları İslâmlaştıran birçok dinyayıcı (misyoner) yetişti.

İbn Kerrâm hem skolastik hem de sûfî bir ilâhiyatçı olarak kendini kanıtlar. İnanç formüllerini ve ahlâk öğütlerini hazırlamak için aklını kullanır. Arapça ve Farsça'dan yabancı sözcükler, yeni sözcükler uydurur, başlarda fakihlerin (İslâm hukukçularının) alay konusu olacak olan bir söz hazinesi yaratır. Bu söz hazinesi sonradan bilginin kesin ve değerli bir taşıyıcısı olarak gelecek kuşaklara aktarılacaktır. Ama bu zekâ alıştırması onda, bir deneysel kanıtlama kaygısıyla ya da daha kesin bir deyişle, düşünceleri, gönlü ve eylemleri arasında uyum sağlama istenciyle birlikte gerçekleşir. Bilmek ya da inanmak yetmez, bu inanca bütün ruhunla katılmak, bu inancı sevmek ve bu temelde davranmak gerekir. Nitekim bütün varlık yaşanmış gelenek tarafından birleştirilir. Bu

kendini gerçekleştirme olayı Tanrı'nın hidayetinin (yardımının) etkisiyle yapılır. Tanrısal hidayet bütün bu yaşama esin verir, bütün bu yaşamı kaplar.

7. Muhasibî, Bağdat Okulunun Ustası (781-857) - Bağdat tasavvufun merkezi haline gelecektir. Civardaki tepelerde kulübeler içinde tek başına yaşayan münzeviler vardı. Dinsel merkezlerin varlığı yeni başkente bütün bölgelerden gelen sûfîleri cezbediyordu. Aralarındaki meşrep farklarına rağmen şairler, özdeyiş derleştiricileri, sofiler Saray'da genişletilmiş mahfiller için olsun, mescidlerde halka yönelik olarak olsun tasavvufu tanıtıyorlardı. Işıltısı Irak'tan bütün İslâm âlemine yayılan geniş bir edebiyat vardı. Bu edebiyat içinde gerçek ansiklopediler bile yeralıyordu.

Bu mahfillerde etkisini duyuran en önemli, en başta gelen kişi Muhasibî'dir ("vicdan sınavına giren kişi" anlamında). 781 yılına doğru Basra'da bir Bedevî aşiretinde doğdu. Genç yaşında Bağdat'a geldi. 857'de bu başkentte öldü. Tasavvufî hayata girmeden önce, bir çok sûfînin derslerini izledi. Geleneklere uymasına karşın iç mükemmelleşme arayışı ve kesin felsefi kavramlara başvurması onu şüpheli kişi konumuna iter. 842'de Sünni reaksiyonu ders vermesine yasak koyar. Bununla birlikte, başka şekillerde tanınmayacak olan tasavvuf büyüklerinden alıntılarla dolu ve kişisel notların çok olduğu önemli bir eser bırakır.

Bu eserlerden biri *(Kitâbü'l-vâsâya)* çok sayıda taklitçiye esin kaynağı olacak olan ve samimi bir güncе üslûbuyla yazılmış bir tür felsefi seyahatle başlar. Eserde önce Müslümanlar'ın "yaklaşık yetmiş mezhebe" bölünmüş olduğu gözlemlenir. Bu rakam Samiler'de belirsiz olanı, sayısız olanı belirtir. Muhasibî güvenilir bir kılavuz arayışı içinde, yaşamları ilân edilen fikir ve kurallara en iyi uyanlara yönelir. Böylece tasavvufa sürüklenir. Tasavvufu seçişini hicretin 3. yüzyılının ilk yarısında Bağdat sûfîlerinin en iyi portresini çizerek açıklar. "Efendiye duyulan aşk onlara göre, Tanrı'ya duydukları aşkın ve sadakatlerinin kökenidir. Kutsal yaşamları varoluşlarından önceki bir aşkın meyvesidir. O onları yaratımla Kendine

çekiyorsa, onlar da O'nu bu birleştirici aşk sayesinde kendilerine ve yaratıma çekiyorlar. O'na sadık olanlar, başka insanlara karşı O kendilerine nasıl davranmışsa o şekilde davranırlar." Muhasibî'nin şu sözlerini dinlerken Dağ'daki Vaaz'ın (Hz. İsa'nın bir söylevi) yankılarını duyar gibiyizdir: "Ey sizler, benim bütün tanıklarım! Beni bulamayınca size hasta olarak geleni iyileştirin; benim hizmetimden kaçanı geri getirin; benim desteklerimi ve yardımlarımı unuturlarsa ona bu destek ve yardımları hatırlatın; kuşkusuz ben sizin için en iyi hekim olacağım, çünkü ben yumuşağım ve yumuşak olan hizmetkâr olarak sadece yumuşak olanları alır" (Fransızca çevirisi L. Massignon'undur).

Şaşırtıcı zaferlerin Müslüman yöneticiler arasında yaydığı kötü alışkanlıklara, lüks ve sefahata, zenginlik yığma alışkanlığına ve adaletsizliklere, böbürlenmeye, bayramlara ve büyüklerin yüksek sosyete yaşamına, gizli hatalar kortejiyle birlikte şatafata karşı mücadele ediyordu. Şarap ve her türlü alkollü içki, ipek giysi ve canlıların resimleri gibi bazı yasaklar Muhasibî'nin ateşli eylemlerine ve fikirlerini yayma çalışmalarına bağlanır.

Muhasibî'nin kanıtlayacağı inanç, akıl ve aşk arasında gerçekleştirilmesine çalışılacak anlaşmadır: Tanrı her türlü aşkın ilkesi ve bu aşkın yöneldiği ilktir; zekâ vazifenin ardındadır ve ona dikkat-ihtimam gösterir ve niyet belirtir; vicdan-muhasebesi günlük eylemleri denetler; aşk âdetlere yaşam verir. Bu içsel birlik Muhasibî'nin aşamalarını büyük bir psikolojik incelikle tahlil ettiği metodik ve kademeli bir eğitimle sağlanır. Tanrı aşkının sürekli etkisi altında yaşayan sûfî, ilâhî hakikatı görmeye yönelen ermişler alayına katılacaktır.

8. Bistâmi, ya da Tanrı'nın Esrikliği (800-874) - Ebû Yezid Tayfur Bistâmi "reşit" (ergin, olgun) ya da Bâyezid diye anılır; daha sonra bir başka Tayfur Bistâmi "küçük" adını alacaktır. Louis Massignon, İran tasavvufunun öncüsü olarak görülen birincisinin panteizmden etkilendiğini düşünür, çünkü Bâyezid şöyle demiştir: "Ben sevenim ve sevdiğimim." Bu sözlerle Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ayırımı kaldırır gibidir. Gerçekte bu tür de-

yimler tasavvuf dilinde yaygındır ve zorunlu olarak panteizm anlamına gelmezler.

Bistâmi tasavvufun tarihinde önemli bir roloynamıştır, ama yaşamöyküsü hemen hiç bilinmez. Kendini tümüyle ve hayranlıkla ibadete vermeden önce, fıkıh (İslâm hukuku) dersleri verdiği sanılmaktadır. Ne şeyhi ne de cemaati vardır, ama bütün tasavvufî düşünce hakkında bilgi sahibi gözükmektedir. Hiçbir şey yazmamıştır. Müritleri özdeyişlerini toplamışlar, ama ancak ölümünden bir yüzyıl sonra bir mektep oluşturmuşlardır. Bistâmi hakkında bir sürü menkıbe uydurulur: Attar fazla bir ayırım yapmadan bu menkıbeleri toplamıştır.

Bistâmi kendini Kerrâm'ın yumuşaklığı karşısında bir tür antitez olarak görür. Aşırılıklara kayar, yarım çözümlerin adamı değildir. Bir itiraf onu tümüyle ele verir: "Tanrı'yı o kadar sevdim ki kendi benimden nefret ettim ve dünyadan o kadar nefret ettim ki Tanrı'ya itaati sevdim." Kendisine karşı acımasız bir iradeyle ve etkili bir sarahatle davranan Bistâmi, sadece her türlü kirden değil, benini oluşturabilecek her şeyden temizlenir, "pul pul dökünür." Yaratılan yaratıcısının önünde tümüyle silinmelidir.

Bistâmi'nin yolu işi sadece Tanrı'nın varlığını kabul etmeye kadar vardıran "yalnızlık" yoludur. Bu tutumun birci (monist) bir inanç açıklaması olarak algılanması anlaşılır bir şeydir: Varolan tek bir varlıktır. Ama Bistâmi'ye göre, bu tutum yalnızca tek olan Tanrı'nın kesinlikle karşılaştırma götürmez yüceliğini gözönüne serme eğilimindedir. Yoksa yaratılmış varlıkla yaratılmamışın birbiriyle karışmasını sergileme eğiliminde değil. Aksine alçalmasının sonsuzluğu ile yaratılmış olanın hiçliği ve Yaradan'ın eksiksizliğini ifade eder. Bu, ögelerinden biri sıfıra yönelme eğilimi taşıyan bir düalizmdir, düalizmin öteki ögesi ise mutlak olarak Sonsuzluk'tur. Şöyle der: "Tanrı bütün bilinçleri evren içinde düşündü ve O bu bilinçlerin Kendisini içermediğini gördü; tek bir istisna vardı, benim bilincim, onda Kendisi'ni tümüyle gördü." Tümüyle Tanrı ile yaşayan, sadece Tanrı dolayımıyla varolduğunun bilincinde olan Bistâmi kışkırtıcı sözler söyler:

"Senin için Tanrı'yı bin kez göreceğine beni bir kez görmek daha iyidir" der bir müridine. Bu türden cümleler kendi bakış açısına göre anlaşılır niteliktedir. Tanrı'yı bin kez gördüğünü iddia eden kişi aslında, yalnızca Tanrı'nın kendisi tarafından yapılmış bir hayalini görmüştür; aksine Bistâmi'yi görmek, onu bir kez Tanrı'da yokolduğu şekliyle görmek gerçekten Tanrı'yı görme yolunda olmak demektir. İnsanın silinmesi dolayımıyla Tanrı'yı algılamak, onu yaratımın düşleri dolayımıyla görmüş olmayı tahayyül etmekten bin kez daha iyidir.

Kendi kendinde yokolduğunu ve Tanrı'nın kendisini kapladığını hissettiğinde şöyle diyordu: "Ben sizin büyük Efendinizim! Ben Tanrı'nın tahtıyım! Bana şan ve şeref! Bana şan ve şeref! Şan'ım büyük olsun!" Kendinden geçtiği sıralarda teopatik sözler (kendini Tanrı'nın yerine koyarak ve Tanrı'nın ağzından çıkmış sözlermiş gibi yüksek sesle söylenen sözler) söylediği anlatılır; ama kendine geldiğinde bu sözleri kendisine anlatılınca üzgün ve mahçup bir tavra giriyordu.

Doğum yeri olan kentten birden fazla kere sürülmesinin nedeni sadece kutsal şeylere saygısızlık, şarlatanlık ya da delilik olarak nitelenen haykırışları değildi; sürgünlerin bir başka nedeni Peygamber'in gece göğe çıkmasına benzeyen bir tanrısal seyahat *(mirac)* yaptığını iddia etmesiydi. Bize betimlediği şekliyle bu başdöndürücü görüş, burada geliştirilmesi olanaksız olan karmaşık ve titiz bir yorumu gerekli kılacaktır. Sadece şunu söyleyelim: Görüş ne kadar ışıltılı ise onu ifade etme savında olan metin o kadar karanlık olacaktır. Çünkü sözcükler aydınlatılmanın bekleyişi içindeki veya hazırlık alıştırmalarını yapan körler için araçtan başka bir şey değildir. Onu çağrıştırmak için Bistâmi şöyle haykırmıştır: "Bütün bunlar aldatmacadır." Kendinden geçişi de çok saf bir entelektüel nitelik taşıyora benzemektedir. Yalnızca aşk birliği gerçekleştirir. Ama Tanrı'yla böyle bir aşka korkmadan inanmak nasıl mümkün olabilir? Bistâmi'yi haklı olarak çok etkileyen tanrısal birliğin başdöndürücü gerçekliği aşk olmadığı, aşka inanmadığı için kendisini böyle bir birliğe götürmezdi. Kendi kendisiyle, yaratılmış biri ola-

rak kendi varlığı ile çok ilgileniyordu; bu varlığın hiçlik olduğunu ilân ediyordu. Yokolmasının bir bağış, kendi kendini bir Başkası'nda yansıtma değeri yoktu. Onun tasavvuf yolu Kerrâm'ın sunduğu kolaylıklara tepki olmaktan çok bir aşkın kendiliğinden atılımı ile ilgiliydi. Kendi kendini yıkmak için Tanrı'ya güvendi, kendini yapmak için ise Tanrı'ya pek bel bağlamadı.

Tanrı aşkı macerasına atılmaya cesaret edemedi, ama yine de adil davranıp insanları sevdiğini ve araştırmasının hiçbir şekilde bencil olmadığını belirtmek gerekir. Sadece İslâm'ı benimseyen dindaşları için değil, bütün insanlar için dua etmek istedi. "Varlığı bir lokma için satan" Adem için dua etti; Yahudiler için dua etti: "Onları affet" dedi. Cehennem azabı çekenler için dua etti: "Beni onların bedeli olarak al!" Tasavvufun tarihindeki dev isimlerden biridir; Hallac-ı Mansur gibi diğer sûfîler kendilerini farklılıklarını ortaya koyarak, bu dev isme göre tanımlamayı seveceklerdir.

9. Tüsterî, Tanrı'nın Varlığının Anlamı (818-896) - Tüsterî'nin adı doğum yerinden gelir. İran'da Hüzistan bölgesindeki Tüster (Ahvaz) kentinde doğdu. Tüster Abbasî hanedanlığının ilk yıllarında zenginliğini şeker kamışı üretimine borçlu idi, ama kent 9. yüzyıldan itibaren geriledi. Ebû Muhammed Sehl bin Tüsterî er-Râfiî bu kentte, İslâm'a bağlılığın güçlü olduğu ve kültürlü bir ortamda doğdu. 873'de Basra'ya sürgüne gönderildi, orada öğrenimini sürdürdü ve orada öldü. Enerjik, disiplinli, eğitimli bir zâhid olan Tüsterî, spekülatif olmaktan çok ahlâki bir öğreti geliştirdi. Bu öğretinin büyük etkisi oldu ve kendisine bir çok yandaş kazandırdı. Kur'an'dan ve *hadis*lerden kaynaklandığı şekliyle Sünni inancına bağlı kaldı. Bununla birlikte, ortak kanının aksine ölümden sonra kişisel düzeyde ruhun varolduğunu ileri sürdü. Devrinin ilâhiyatçılarından, özellikle de Tirmizî'den farklı olarak, inancını açıklamak için diyalektiğe başvurmaz. Onun için önemli olan inancını yaşamaktır. Tüsterî'ye göre, inanan küçük yaştan beri Tanrı'nın varlığını yakınında hissederek yaşamaya alışmalıdır.

Tanrı'nın yakında oluşuna kesin olarak inanmak,

Tanrı'nın iradesine tutkusuz ve dingin bir kendini teslim etme davranışına yolaçmamalıdır, aksine insanı çaba göstermeye *(ictihad)* teşvik etmelidir. Eğer bir "tanrısal darbe" *(hôl)* insana canlılık kazandırırsa, insan da kişisel bir çaba göstererek kurallara uymalıdır. Bu çaba onu sürekli bir biçimde Tanrı'nın hidayetinin devinimi içine sokacak, sürekli daha mükemmelleşmek olanağına sahip olacaktır.

Tanrı'nın yakında oluşu duygusu dinsel tutumunu niteleyen çaba ve günah çıkarma tavrı ona göre, bir tür tanrısal öze katılmaya yolaçacaktır. Tasavvufî hal ve makamlarda tanrısal görüşler veya esinler sırasında, kendinden geçirici olan sadece Tanrı üzerinde yoğunlaşmış saf bir hayranlık davranışında yoğunlaşmalı, Tanrı'ya övgüleri kendinle ilgili imge, söz ve duygulardan ayırmalıdır. Bu hayranlık gösterme davranışını tanımlayamazdı, bir bakıma böyle bir davranışı deneysel ve sezgisel düzeyde biliyordu. Daha sonra müridlerinden biri olan Hallac-ı Mansur'la birlikte bu sezgi, bir Tanrı'yla devamlı birlik öğretisi ve pratiği şeklinde kesin biçim alacaktır. Hallac Tüster'de onun hizmetinde idi. Hocası Basra'ya sürülünce, onu izledi (873-875). Tasavvuf geleneği Tüsteri'den öğrenilen sıkı zühd ve ahlâki disiplin anlayışını, kişisel çaba ve tövbe zevkini, Tanrı'nın yakında varlığı duygusunu, tasavvufî deneyin her türlü bilgiye göre öncelik hakkının gerçekliğine inancını korudu. Ahirette Tanrı'yı görüş sonrasında bütün inananlar ödüllendirilecek ve Şeytan da affedilecek.

10. Cüneyd, Birincil Bağlılığa Sadakat - Cüneyd tasavvufun ilk yüzyıllarının tarihinde en çarpıcı, en etkili kişiliklerden biridir. Bağdat'ın en büyük hukukçu ve ilâhiyatçılarının öğrencisi oldu. 911 yılında yine bu kentte öldü. En büyük sûfîlerden eğitim gördü. Zâhidliğin (dünya nimetlerinden el etek çekmenin) katılıkları ve düşüncenin riskleri karşısında, tümüyle insanî temkini ağır basıyordu. Yaşamının sonuna doğru, sûfîlere karşı yankılar uyandıran mahkemeden sonra, dinsel öğretimi bıraktı, hukuk öğretimi üzerinde yoğunlaştı. Böylesi daha az tehlikeli idi. Ama işlerin kötüye gitmeye başlamasından ön-

ce, on sekiz yıl boyunca en önemli mutasavvıf oldu. Hallac'ın tasavvufa girişini sağladı. Derslerini evinde vermesine ve bir cemaat yönetmemesine karşın yünlü sûfî giysisi giyiyordu. Çok geniş kültürü olan biriydi. Bu kültürünün alanı sadece İslâm hukukunu değil, zengin Arami edebiyatını da kapsıyordu.

Düşüncesinin merkezinde Kur'an'daki "antlaşma ilkesi" *(mîsâk)* yeralır. Bu ilke, İncil'de sık rastlanan Bağlaşma fikrini, Tanrı'yla kendisine sadık olanlar arasında bir pakt fikrini anımsatan çok karmaşık bir fikirdir. Ama bu fikir burada, kişisel bir bağlanmaya yanıt olarak ve ebedi bir yazgı yönünde derinleşir. Bu fikir Kur'an'ın biraz karanlıkta kalmış ve simgesel bir tarzda bazı âyetlerinin içinde kökleşmiştir (7, 172; 57, 8). Bu *mîsâk* (antlaşma) G. C. Anawati'nin belirttiğine göre, "sûfîlerin gözünde Adem ırkının ilklerinin hepimizin adına, Tanrı'ya önceden yaptıkları bir aşk ilânı gibi" görünür. "Tanrı iradesinin kabulünü kendimizde bulmak için, *düşündüğümüz kişide hiçleşme* (fenâ) düzeyine erişmek, derin bir kendini saflaştırma çalışması, yeteneklerimizden vazgeçme davranışı gerektirir. Bu nihai biçim değiştirme hali Cüneyd'e göre, *köklerimize dönüş*tür. Aşkın *sevenin nitelikleriyle becayiş (iki şey arasında yer değiştirme) yoluyla Sevilen'in niteliklerinin içe nüfuz etmesini* sağladığı birincil yaşama giriştir." Bütün zâhidliğin amacı bu durumda, birincil bağlılığa sadakatten kişinin caymasına yolaçacak her şeyden kaçınmak, uzaklaşmaktır, çünkü sadece birincil bağlılık Yaratıcı'nın aşkına cevap verecek ve bütün yaşamın amacı olan aşk duygusunu taşır bir Tanrı bilgisine götürecek kapasitededir. Birey mîsâk (antlaşma) günü yazgısı belirlenmiş olanların her biri için Tanrı'nın tasarladığı ebedi fikirden kendini ayıracak her şeyi yoketmelidir. Bu acı öğreti bütün tasavvuf düşüncesinin üzerinde dolaşacaktır. Bu öğreti fiziksel, ahlâki, zihinsel düzeyde nefis köreltmeye dayanan yaşamlardan "kademeli ve metodlu bir yokoluş" fikrini ilham alacak, öyle ki birincil tanrısal fikirle özdeşleşmeye kadar işi vardıracaktır. Böyle bir öğretinin Hallac gibi yirmi yaşında, tutkulu, inanç dolu, aşkla dolup taşan bir genç adamda ne gibi mekaniz-

maları çalıştırdığı tahmin edilebilir. Cüneyd sık sık şu sözleri söylerdi: "Yaşayan (sağ olan) yaşamını Yaratıcı'nın yaşamı üzerine kuran kişidir, yoksa bedensel biçiminin varlığını sürdürmesi üzerine kuran kişi değil; yaşamın gerçekliği kendi ölümüdür, çünkü ölümü birincil yaşam düzeyine giriştir" (L. Massignon'un Fransızca'ya çevirisinden). Kur'an'ın böyle bir yorumu kendini gerçekleştirmeyi yalnızca tanrısal fikirle özdeşleşmede aramaya teşvik eder; böyle bir özdeşleşme de yeniden dirilmeyi beklerken fiziksel ölümden geçer.

Bütün sûfîlerde *fenâ* öğretisine ve gereğine rastlanacaktır. Tanrısal iradeye boyun eğmeden (antlaşma) benin hiçleşmesine (fenâ), yaratılmışın erimesinden tanrısal ebedilikte biçim değiştirmeye uzanan bir yol. İşte Cüneyd'in önerdiği tasavvuf yolu.

Cüneyd'in müridlerinden olan Ebû Bekr Şiblî (861-945) Tanrı nezdinde "hiçleşmesi"nin kendini özgürleştirdiğini ilân eder:

"Zamanım ebedileşti.
Beni Kendi'nde yokettin.
Ben her şeye karşı özgürleştim.

11. Hallac-ı Mansur, İşkence Gören Tanık (858-922) - İnsanlığın manevi tarihinin bu önde gelen siması, aynı zamanda üzerinde en çok tartışılanlardan da biridir. Hakiki bir sûfî mi, yoksa dönek ve devrimci mi olduğu tartışılır. Tanrı'ya olan inancının ve Tanrı'yla birliğinin eziyet ve ölüme varıncaya kadar sarsılmaz tanığı olarak kalan Hallac, "İslâm'ın İsası" olarak görülmemiş midir? Sûfîlerin çoğu gibi Hallac'ın da, sözü kadar yaşamı da öğreticidir. Daha sonra "yün tarayıcı" el Hallac adını alacak olan Abdullah el Hüseyn bin Mansur 858'e doğru İran'da, fetihlerden sonra Fars'a yerleşmiş Arap kökenli bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Ailesiyle birlikte Irak'a gider ve orada on altı yaşında Tüsterî'nin (818-896) yanında tasavvufu öğrenmeye başlar. İki yıl sonra, özellikle Sünniler (gelenekçiler, Peygamber ashabının yandaşları) ile Şiiler (Hz. Muhammed'in damadı Hz. Ali'nin ve soyunun yandaşları) arasında siyasal ve dinsel çatışmaların odağı haline gelen kaynayan başkent Bağdat'tadır. İbadet eder,

tercihen bir mezarlıkta derin düşüncelere dalar, bir çok tasavvuf üstadının öğrencisi olur ve yirmi yaşında Cüneyd'in ellerinden orun belgesini alır. On sekiz yaşına kadar Cüneyd'in yanında kalacaktır. 895'e doğru kural haline gelmiş olan Mekke'ye hac ziyaretini karısı ve muhtemelen iki çocuğuyla birlikte yapar. Orada katı bir çileci yaşam sürer. Bir yıl sonra Bağdat'a Cüneyd'in yanına geri döner. Bağışlama ve erdem üzerine tartışmanın ardından aralarında anlaşmazlık çıkar. Hallac'a bu ikisinin desteği zorunlu gözükmektedir. Ustası onu kendini beğenmişlikle suçlar. Ayrılırlar. Hallac yeniden Tüster'e gider. Orada iki yıl boyunca öğrenimini yalnız başına sürdürür, ibadet eder ve derin düşüncelere dalar. Kendisini anlamayan, düşüncesini ve eylemini eleştiren sûfî çevreleriyle bağlarını koparır. Artık görüşlerini doğrudan doğruya kalabalıklara yayar ve giderek artan bir başarı kazanır. Ama buradan uzaklaşması gerekir ve beş yıl boyunca misyoner gibi bütün İran'ı kuzeyden güneye dolaşır. Dinleyicilerinin kalbinden geçenleri okumadaki isabeti, ölümünden sonra da yaşayacak olan "vicdanların hallacı" Hallac lâkabının kendisine takılmasına neden olur.

Örneğin Karmatiler gibi, aynı zamanda heterodoks, devrimci ve rasyonalist olan ayrılıkçı hareketlerle işbirliği yaptığından kuşkulanılır. Bu tür yakıştırmalara karşı kendini savunacaktır. Kurtuluşa ilişkin söylemlerinin sözel benzerliğinin ötesinde, önerdiği biçim değişimi getirecek olan kendinden geçmeye kadar varacak bir Tanrı aşkıdır. Dinleyicilerine çizdiği tasavvuf yolu bütün geleneksel pişmanlık, günah çıkarma, ibadet pratiklerini kapsar, ama açıkyüreklilik ve bu yanılsamalar dünyasından uzaklaşma isteği ile birlikte. Tanrı'nın aşkına cevap verenlere vaat ettiği "pırıldayan ışık" beklentisine temel olan eskatolojik perspektifleri betimler. Keramet yeteneklerini sadece misyonuna güvenilirlik kazandırmak için kullanır. İncelemeye, öğrenmeye, yazmaya devam eder; sıkı kurallara uyma davranışından ve Tanrı'nın kendi içinde varlığı duygusundan hiçbir zaman uzaklaşmaz, kendi varlığını Tanrı'nın varlığı içinde eritmeye yönelir.

"Ey Aziz Varlık! sana olan bütün aşkımı
tüm varlığımla kucakladım.
Sen bana o kadar çok gözüktün ki
Bende sadece Sen'in olduğunu sanıyorum.
Beni Aşk'ınla sarhoş eden ey Sen,
beni benden kapıp kaçırdıktan sonra,
beni bana teslim etme..."
(L. Massignon'un Fransızca'ya çevirisinden)

902-903 yıllarını Bağdat'ta karısı ve iki oğluyla birlikte geçirir. Çevresinde toplanan çok sayıda dostu, müridleri söylentilerden ve tehditlerden endişeye kapılarak yavaş yavaş ondan uzaklaşır. Mekke'ye ikinci defa hacca gider. Hac dönüşünde Bağdat'ta kısa bir süre kalır ve inancını İran, Türkistan, Keşmir, Güneybatı Çin'de yayma çabası içine girer. Ünü giderek büyür, aynı zamanda ona karşı duyulan kuşku da artar. Üçüncü kez Mekke'ye gitme gereksinimini duyar. Acaba Peygamber'in misyonunu yerine getirmeye başladığı yerlere giderek, kendi misyonunu kanıtlamak ve böylece misyonuna meşruluk kazandırmak için mi böyle yaptı? Mekke'de iki yıl geçirir. İbadet ederek, derin düşüncelere dalarak ve yoksunluk çekerek. Davranışı bütün tanıkları etkiler. Toplu halde bulunan hacılara dua şeklinde çağrı çıkarır. Bu çağrıda tanrısal yüceliğe (aşkınlığa) olan inanç en ortodoks biçimiyle kendini kanıtladığı gibi, yakıcı bir nitelik kazanan mistik birlik arzusu da kendini kanıtlar:

"Şanlı Sen'in bütün kavramların üzerinde
yüceliğini biliyorum...
Ah Tanrım, Sana gerekli olan bağışlamaları
yapabilecek güçte olmadığımı düşünüyorsun.
Kendine şükretmek için bana gel.
İşte gerçek bağışlama eylemi budur,
başkası yoktur!"
(L. Massignon'un Fransızca'ya çevirisinden)

Anlatılması çok zor olan kendinden geçme deneyiyle dönüşüme uğramış olarak Bağdat'a döner. Tanrı'nın ken-

disiymiş gibi konuşur, öyle ki hem kendinin hem Tanrı'nın ne olduğu anlaşılmış gibidir. Çevresi allak bullak olur. Her taraftan şikâyetler gelmeye başlar. Politikacılar onu kışkırtıcı olmakla, İslâm hukukçuları (fakihler) onu insani olanla tanrısal olanı birbirine karıştırmakla, diğer sûfiler kendinden geçmenin gizlerini ayırım yapmadan açığa vurarak "giz" disiplinini bozmakla suçlarlar. Yönetim hâlâ ona sadık kalan az sayıdaki müridini suçlamaya ve hapsetmeye başlar; müridlerinden biri idam edilir. 910 yılında Hallac'a dâva açılır; dâvada Hallac'ı suçlayanların yanlış anlamaları, tarafgir tutumları, sahte tanıklıkları izlenir. Hapsedilir, ama kaçar. Üç yıl boyunca gizlilikte oradan oraya dolaşarak göçebe bir yaşam sürer. 913 yılında yakalanır ve Bağdat'a geri getirilir. 922'de ölümüne kadar orada hapiste yaşar. En küçük oğlunun insanlara anlattığı ölümü tarihin en duygulandırıcı ölümlerinden biridir. Sokrates'in ve Hz. İsa'nın ölümleriyle karşılaştırılabilir niteliktedir. Meydana getirilir, cellatlar ellerini ve ayaklarını koparırlar, ona beş yüz kırbaç darbesi vururlar, çarmıha gerilir ve tanıklar ondan şu sözleri duyarlar:

"Ah Tanrım, arzularımın
barınağına gireceğim
ve orada Sen'in harikalarını seyredeceğim!"

Ertesi sabah çarmıhtan indirilir. Hâlâ yaşamaktadır ve kendinde kalan bütün gücüyle şöyle bağırır: "Vecde gelenin istediği kendi kendisiyle kalmış Biricik'tir." Bu sözler üzerine boynu vurulur, vücudu üzerine petrol dökülmüş bir hasıra sarılır ve hasır yakılır ve külleri bir tepeden aşağı atılır, rüzgârla her bir yana savrulur. Kafası Dicle üzerindeki bir köprüde iki gün boyunca, bir mızrağın ucuna geçirilmiş bir şekilde teşhir edilir. Hallac zulme uğramış yeni bir âdil kişi, sınırsız bir aşka kapılmış bir gönül olarak ortaya çıkar. Mutasavvıf şairlerin en büyüğü olan Celâleddin Rûmi üç yüzyıl sonra hakkında şunları söyleyecektir: "Bir yargıç haksız bir ceza verdiği zaman darağacında bir Hallac ölür."

Hicretin 3. yüzyılının ortalarında, tasavvufun belli

başlı bileşenleri değişik ölçülerde, İslâm'ın ilk velilerinin yaşamlarında, öğreti sistemlerinde, kendinden geçme (vecd) öykülerinde, velilerin yaşamöykülerini içeren derlemelerde görülür. Tasavvuf akımları şiddetli baskıya uğrarlar, bu nedenle bir dönem ortadan silinirler. Ama bütün engellere rağmen sûfîliğin gücü kırılamaz. 12. ve 13. yüzyıllarda gölgeden öyle bir görkemle çıkar ki, bu dönem sûfîliğin altın çağı olarak nitelenebilir. Büyük öğreti sentezleri oluşur. Kültürel çevre bu sentezleri büyültür. Bu sentezlerde insan, Evren (kozmos) ve Tanrı tek bir görüş bütünü içinde birleştirilir. Bu sentezler aydınlanma ve iç deneyime yöneliktir. Bütün bu sentezlerde bir Hallac'ın kahramanlık örneği ve yüce hikmetleri egemendir. Bağdat'ın işkence görmüş sûfîsini ya bu ilk dönemin zirve noktası, doruğu, ya da tasavvufun bütün geleceğini aydınlatacak bir ışık gibi görmek mümkündür.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

DÜŞÜNME: ALTIN ÇAĞ (12. VE 13. YÜZYILLAR)

Tasavvufun tam ve eksiksiz tarihi yazılmak istenirse, bütün Arap, İran ve Türk yazınlarını baştan aşağıya gözden geçirmek gerekeceği gibi, Afrika geleneklerini de unutmamak gerekecektir. Burada yalnızca bazı en saygın şahısların gölge görünümünü çizmekle yetineceğiz. Bu şahıslarda gerek tasavvufun felsefeyle ilişkilerinin yarattığı iç mücadeleler, gerekse tasavvufun sivil ve dinsel iktidarlarla çatışmaları, çatışma ile hoşgörü arasında dalgalanır. Bu büyük sûfîlerin belki hepsi kahraman, bilge ve ermiş değildir, ama kendi tarikatı içinde her biri zirvedir. Tanrı aşkını yaşamasını ve Tanrı aşkının türküsünü söylemeyi başaran, sayılan büyük sûfîlere çok benzediği gibi, onlardan çok da farklı olan daha bir çok düşünür vardır. Bunları gölgede bırakırken çok üzülüyoruz, ancak!..

1. Kültür Şoku ve Kültürlerin Birarada Yaşaması ve İç İçe Geçmesi - Tasavvufun Yunan düşüncesi ile ilk sistemli çakışması Farabi'ye (872-950) kadar çıkar. Farabi Arapça, Farsça ve Türkçe'yi bildiği (yetmiş dil bildiği söylenir) gibi, müzik de dahil bütün bilimler hakkında bilgi sahibi idi. "Felsefe" başlığı altında toplanan Aristoteles, Platon, Plotinos, Proclos'un Arapça'ya çevrilmiş eserlerini de biliyordu. Dindar ve çalışkan, dünyadan elini eteğini çekmiş, dini âyinlere katılan bir sûfî yaşamı sürer. Sûfîliği gizemci kendinden geçişe kadar yükselir. Ama felsefî dilbilgisi Tanrı'yla çok yakın birlik *(ittisal)* ile yaratılanı Yaratılmamış'la özdeşleştirir gibi gözüken birleştirici kaynaşmayı *(ittihat)* birbirinden ayırmasını sağlar. Böylece bir Bistâmi ve bir Hallac'ın "ben hakikatım" türünden teopatik (kendini Tanrı'nın yerine koyan) açılmalarından (iç dökmelerinden) kaçınır; bu iç dökmeler

mistiklerin mahkûm edilmesinin nedenlerinden biri olmuştu. Aynı şekilde, Alexandre d'Aphrodise aracılığıyla Aristoteles'den tek ve ebedi ışıkla özdeşleştirilebilir zihinsel yetenek kuramını alır; Farabi ebedi tanrısal ışığı insanın gücül anlığı üzerinde etkili olarak, ona görüş ve idrak olanağı veren güneşle karşılaştırır. Daha sonra ün kazanacak olan formülüne göre, zihinsel yetenek "biçimlerin vericisi"dir. Platon'dan mükemmel Site fikrini alır, ama bu Site'yi aklın hükümranlığı altında olarak değil de aşkla Tanrı'ya tabiî olarak düşünür. Yeryüzünde Tanrı'yı yasa koyucu ve peygamber niteliği taşıyan İmam temsil eder. Farabi mükemmel Site'yi insanlığı kavrayacak şekilde düşünür. Bu Site'de bütün insanlar aralarında hiçbir ayırım güdülmeksizin tek bir cemaat *(oikoumènè)* oluşturacaklar, ancak bu cemaat içinde bütün farklılıklar karşılıklı olarak gözetilecektir, çünkü her biri kendi yolunu izleyerek aynı amaca yönelecektir. Sünniler bu güzel düşü beğenmediler ve Farabi Bağdat'ı terkedip Mısır'a, ardından Şam'a gitmek zorunda kaldı. Altmış sekiz yaşında Şam'da öldü.

Farabi kelâm bilginlerinin yaptığı gibi, felsefeyi Müslüman inancının haklılığını kanıtlamak amacıyla değil de, aklı sırrî kişisel ve kollektif kutsanma (kurtuluş) süreci hakkında aydınlatma amacıyla kavrayan ilk sûfîdir. Farabi tasavvuf tarihinde belirleyici bir dönemeçtir.

İbn Sina ya da Avicenna (980-1037) bu tip araştırmaları sürdürecektir. İbn Sina bazı bölümlerini ezbere bildiği Farabi'nin eserleri dışında, zamanının bütün bilimlerini, geometriyi, fiziği, tıbbı, hukuku ve felsefeyi inceler. Buhara bölgesinde vali olan babasının bilgin ziyaretçileri bu konularla ilgilenmesi yönünde teşvik unsuru olur. Aşılmaz bir düşünsel sorunla karşılaşınca, camiye ibadete gittiğinde çözümünü soracaktır. Bilgisi hastalıkları iyileştirmesini ve yirmi bir yaşında ilk bilimsel ansiklopedilerden birini yazmasını olanaklı kılar. Babasının ölümünden sonra, hukukçu olarak Şah'ın, ardından başka prenslerin hizmetine girer. On yıl boyunca seyahat eder. İslâm'ın değişik kanatlarının karşı karşıya gelmesine yolaçan fanatizme (taassuba) ve hoşgörüsüzlüğe karşıdır. He-

medan bölgesinde bir askeri sefer sırasında yakalandığı dizanteri hastalığına karşı uygulanan çok şiddetli bir tedavi yüzünden ölür.

Yaşamının çok hareketli geçmesine karşın çok sayıda kitap yazar (Arapça ve Farsça). 131 kitap yazdığı söylenir, ama bu kitapların çoğu kaybolmuştur, yalnızca kitap adları bilinmektedir. Bu kitaplar tasavvufî düşünceye doğru bir evrimin göstergesidir. "Tabiplerin Prensi" inançla aklı uzlaştırarak Ortaçağ'ın en büyük filozofu olur. Coşkulu ve akla dayanan yaşamı böyle bir uzlaşmanın olanaklılığını gösteriyordu. Ama Müslüman inancının ögeleri ve ilkelerinin akılcı (usa uygun) olduğunu ortaya koymak bile, bu öge ve ilkelerin vahiy niteliğinin zayıflaması anlamına geliyordu. Dolayısıyla bu niteliğin zayıflamasının sorumlusu dinsel sapkınlık ve küfür kuşkusu altında tutuluyordu. İbn Sina bir dinsel tarikata katılmadığı ve dinsel tarikat kurmadığı halde, davranışı bir sûfî davranışına benzemektedir ve aralarında Sühreverdî ve İbn Arabi gibi en büyüklerinin de bulunduğu bir çok sûfî onun eserlerini sık sık referans göstermiştir. İbn Sina'nın mistik deney analizi Plotinos'u izleyen zihinsel (entelektüel) düzeyde seyir analizine benzer. Sadece *Gizemli bir Doğu'ya Gezi*'deki temayı işlediği *Bekçi ve Kuş* gibi "Gizemli Öyküler"de bu çizgiden ayrılır. İbn Sina'nın üzerinde durduğu Doğu coğrafî anlamda Doğu değil, manevi Işık'ın odağı, Tanrı'nın kendisi olarak Doğu'dur. Sûfî vahyi anlamak için çile çekme, inceleme, ibadet etme, derin düşüncelere dalma yoluyla bu odağa doğru yönelir. Işık arayışının mistik destanı Saint Graal'in ardındaki Parsifal'in destanını hatırlatır. Aynı simgesel dil Batı'yı koyu karanlıkların, şiddetin, yıkımın, düşkünlüğün ve ölümün mekânı yapar. Sûfîler için değerli olan Tanrı nezdinde hiçleşme *(fenâ)* tasavvuf deneyini yaşamamış olsa da onların tanıklıklarından haberdardır ve onlarla "her kim ki bu güzelliğin (cemâlin) bir kalıntısını farkeder, hayranlığını ebediyen bu güzellik üzerinde sabitleştirir, gözünü bir an bile ondan ayırmaz" görüşünü paylaşır (H. Corbin'in Fransızca'ya çevirisinden). Bu, Batı'nın Doğu'ya kesin göçüdür. İbn Sina'nın kullandığı simgesel dil insan-

lığın macerasını, ruh, evren (kozmos) ve Tanrı'nın ortak bir "güneş pırıltısı"nda kendini gösterme eğilimi taşıdığı devasa bir tiyatro yazarlığı olarak sunar.

Ebû Hâmid Gazali (1058-1111) tasavvufî yaşama gnostik (bilinirci) ve seyirselden çok etik (ahlâkî) ve çileci bir yönelim verir. Böylece tasavvuf üzerindeki heteredoksluk kuşkusu kalkar. İran'ın kuzeyinde Tüs yakınlarında doğan Ebû Hâmid Gazali yine doğduğu kentte, etrafında ateşli müridleri ile ve herkesin hayranlığını kazanmış olarak elli üç yaşında ölür. Gazali'nin yaşadığı çağ en azından bu bölgede fırtınalı bir çağdır. Nizariler (Haşşaşinler) ve şeytana hayran olan Yezidiler gibi güçlü tarikatlar terör estirirler. 1099 yılında Kudüs Haçlılar'ın eline düşer. Gazali'nin eliştirilerinin, inançlarına ihanet eden Müslümanlar'a yönelik olduğu kadar Hıristiyanlar'a da yönelik olması, bu durumda kimseyi şaşırtmayacaktır. Hukuk, felsefe, ilâhiyat öğrenir, aynı zamanda tasavvufu meşhur bir amcanın yönetiminde yavaş yavaş öğrenir. Yirmi sekiz yaşında Bağdat Medresesi'nin kurucusunun yanında iş bulur, otuz dört yaşında bu medreseye müderris olara atanır. Çok iyi eğitimli olan, eleştirel bir yaklaşıma sahip bulunan ve kaygılar içinde yaşayan Gazali, yirmi yaşından itibaren ağır bir düşünsel bunalım içine girer. Ağırlığı olan kanıtlamalardan tatmin olmayan Gazali, duyulardan ve akıldan da kuşku duymaya başlar. Elli yaşına doğru yazdığı kendi yaşamöyküsünde şu itiraflarda bulunacaktır: "Daha gençlik yıllarımda, (bilginin) fırtınalı ve derin sularına doğru korkmadan koştum... Karanlıklara daldım ve zifiri karanlıkta araştırma yaptım, kimin haklı olduğunu bilmek için her bir tarafın dogmalarını inceledim ve her bir tarikatın gizli yollarını buldum... Her daim gerçeği anlamaya susamışımdır..." (T. Sabbagh'ın Fransızca'ya çevirisinden). Aniden, Tanrı'ya atfettiği bir esin onu ruhsal çöküntüye kadar varan bir kuşkuculuktan kurtarır: "... Benim gönlüme koyduğu kanıtlar ya da sözler değil, bir ışıktı". Bundan böyle, bu "Işığın ışığı, en yüce Güzellik", ardından kendisi de Bir'den ışığın güneşten çıktığı gibi çıkan İlk Kavrayış'tan Varlıklar'ın türemesini devamlı çağrıştıracaktır. Artık "simgeci-

liğin anlamına, duyusal dünya ile ruhsal dünya arasındaki uyumun anlamına, müziğin uyum sağlayıcı rolüne" değinmekte tereddütlü davranmayacaktır (Anawati).

Aynı anda hem inancını hem aklını aydınlatan bu içerden gelme ışıkla güç kazanmış olan Gazali, "hakikati arayanlar"ı sınava tabiî tutar. Bu araştırmacıları dört kategoriye ayırır: İlâhiyatçılar, filozoflar, içrek yorumcular, sûfiler. Biçimci (formalist) ve yasalcı (legalist) geleneklerin içinde kapanıp kalan ilâhiyatçılar, bilincin gelişmesini sağlayacakları yerde onu boğarlar. Filozoflar kendi öznelliklerini karşıt sistemler haline dönüştürürler. İçrek yorumcular teolojik bir geleneğin otoritesinin yerine, Tanrı'nın Kendini İfadesini temsil eden gizli bir Geleneğin veya gizli bir İmam'ın otoritesini koyarlar. İçrek yorumcular simgeleri, içinde en öznel karışıklıkları barındıran esrarengiz allegoriler düzeyine indirirler. Onlarla birlikte, metin ve simgelerin yorumlanmasının temel sorunu konulur. Gazali bunun cevabını tasavvufta bulacaktır. Akıl gerçekliğe "iç yaşam deneyi, karakterin dönüşümü" ile ulaşabilir, bizzat kendisi hakikat haline gelebilir.

Eleştirel yaklaşımını hiçbir zaman yitirmeyen Gazali, yolunu şaşırmış sûfiler arasında bile sözde-gizemci tutkuların bahane oluşturabileceği düşünsel ve ahlâkî sapmaları önceden haber verir; böylelikle her türlü aşırılığa yatkın, toplum kurallarını hiçe sayan, başına buyruk, düşler içinde yüzen libertenleri (inançlarında serbest olanları) eleştirir. Kuşkuculuğunu akıl ile değil, bu ani ilham ve sûfi yorumculuğunun iç deneyleriyle yenmiştir. Nitekim Bağdat'taki medrese kürsüsünden ferâgat eder, Suriye, Mısır ve Mekke'ye hacca gittiği Arabistan'daki büyük tasavvuf ustalarının okulunda kendini yetiştirir. Devrinin sûfilerine tavsiyelerinde ateşli ve saf bir inançtan başka, çileciliği, alçakgönüllülüğü, tedbirliliği, ibadeti ve derin düşüncelere dalmayı tavsiye eder. Tasavvufî denilen olgular ve kendinden geçirici sözlere gelince, bu konularda temkinli davranır. Kendisine yöneltilen saldırılara karşı nefsini köreltme tutumu içine giren parlak diyalektikçi kayıtsız davranmakla yetinir. Ama devrinin düzensizliklerine karşı mücadele etme arzusunda olan Sul-

tan'ın ısrarları üzerine, Nişapur'da bir kürsü kabul eder. Orada *Din Bilimlerinin Yaşatılması* (İhyâu Ulûmi'd-dîn) adlı 4000 sayfalık geniş kapsamlı teoloji yapıtını tamamlar. Bu yapıtı Aquinalı Saint Thomas ile karşılaştırılmasını sağlar. Sonra 1007 yılına doğru doğduğu kent olan Tüs'e geri döner, orada bir *medrese* açar. Verdiği eğitim gençliğe mükemmelliyet yolunu izlemesi için yaptığı *Ey Oğul* çağrısında ifade bulur: "Oğul seni temin ederim ki eğer gizemcilik yolunda ilerlersen her aşamada harikalarla karşılaşacaksın... Yaşamını verebilirsen bana gel; aksi takdirde tasavvuf senin için uyduruk şeylerden ibaret demektir." Nihayet ölüm yaklaştığında, başlığı bile eleştirel aklının izlerini taşıyan *Eylem Ölçütü* (Mîzânü'l-amel) adlı yapıtını yazar; bu yapıt "Müslüman'ın elinden düşmeyen ahlâk kitabı" olarak görülecektir. Bu yapıtta sûfî yolunu *(tarikat)* "bütün düşüncesiyle kendini Tanrı'ya adayarak... iç mücadeleye öncelik vermek" şeklinde niteler. "Bu durumda, Tanrı'nın merhameti bu disipline uyanlara iner, bunlar Krallığın gizini öğrenirler... Kendini Tanrı'ya verene Tanrı da kendini verir" (H. Hachem'in Fransızca'ya çevirisinden). Gazali'nin kendisi bir aşk coşkusu içinde kendinden geçme olayını yaşamamışsa da, en azından böyle bir olayı ortodoks yaklaşımın gözünde haklılaştırmıştır. Gazali'nin bir "öğreti ve kutsallık farı" gibi yüceltildiği Müslüman geleneğinde tasavvufun zikrediliyor olması, onun sayesindedir. O ki "inancın zekâsı"nı geliştirmeye çaba göstermiştir.

2. Sühreverdi veya Aydınlığa Doğru Yürüyüş (1155-1191) Bir çok ünlü sûfî bu adı taşımıştır. Biz yalnızca Şahabeddin Yahya Sühreverdi'nin dramatik yaşamı ve anlamlı eserinden sözedeceğiz. Sühreverdi Hazar Denizi ile Kuzeybatı İran dağları arasındaki Cibal eyaletinde doğdu. Bir kaç yıl sonra Moğol istilası sırasında bu bölge tarümar olacaktır. Eğitim ve öğretime çok genç yaşta, doğduğu kentin biraz kuzeyindeki küçük bir dağ kasabasında, Afganistan'daki Merâga'da başladı. Kur'an geleneklerini, İslâmi veya felsefî skolastiği öğrendi. Öğrendiklerine bir de Zerdüşt öğretileri eklendi. Merâga'dan İsfahan'a iner ve orada İbn Sina'nın öğretim sistemi ile ta-

nışır; *Kuşun Mektubu*'nu Arapça'dan Farsça'ya çevirir. İlk elkitaplarından birini de orada yazar: *İçerdeki Adamın Bahçesi*. Yazıları hızlı bir şekilde yayılmaz, bu nedenle en iyi hocaların sözlü öğretiminden geçmek, kişisel ilişkiler kurmak, yaşamı doğrudan kavramak için seyahat eder. Düşünce, çilecilik, seyir doyurulması olanaksız içten gelen bir arzuyu besler. Hermes Trismegistos'u "bütün bilgeliklerin atası... sûfîlerde kendinden geçişin arketip kahramanı" olarak kabul eder; Hermes Trismegistos ile Zerdüşt ve Platon'u birbirine yakın görür. Tektanrıcı geleneğin İslâmî zemininde, "Platoncu fikirleri Zerdüştcü melekler öğretisi terimleriyle" yorumlamaya kadar işi vardırır (H. Corbin). Gizemci deneyi Aydınlık'la Karanlıklar arasında bir mücadele gibi görür; bu ikisi insan kalbini parçalayan iki karşıt eğilimdir. Tasavvuf eski İranlılar'ın Aydınlığa yönelerek öğrenmiş oldukları gizemli yola girer. Sûfî dilinde Aydınlığı Doğu, Karanlıklar'ı Batı simgeler, ama bu karşıtlık gizemci açısından, İyilik ile Kötülük arasında manikeist düalizmdeki karşıtlık değildir; bu karşıtlık aydınlık varlıklarının ebedi Aydınlık'ta eriyeceği türden bir tekçiliğe de götürmez. Tanrısal Işığın (Aydınlığın) mutlak aşkınlığına (yüceliğine) olan İslâm inancını yaymaktan da geri durmaz. "Bu (Işık) kaynağında yıkanan bir daha hiç lekelenmeyecektir. Hakiki Gerçekliğin anlamını bulan bu Kaynağa varır." Giz yasasına uymaz ve düşüncesini açığa vurur. Dolayısıyla hemen Peygamber'in mesajına uymamakla suçlanır. Hz. Muhammed'le birlikte peygamberlik devri kapanmıştır, ama velilik devri sona ermemiştir, diye düşünür. Veli hiçbir cismanî erk istemez, dolayısıyla otoriteleri kaygılandırması gerekmez. Fakat otoritelerin kuşkulandığı Yasa'nın derinleşmesidir. Böyle bir şey insanın bilgi ve Tanrı aşkı yoluyla dönüşümü gibi içerden kaynaklanan bir gereği gündeme getirir. Veli sadece varoldukları için, yaşamları Tanrı üzerinde olacağı yerde tümüyle bu dünya üzerinde yoğunlaşmış herkesin düşünce ve davranış tarzlarını tartışma konusu haline getirmez mi? sessiz bile kalsa velinin yaşamı hata, kusur ve suçu mahkûm eder. Selâhaddin'in oğlunun dostluğu sayesinde bir süre polis

takibine maruz kalmaz. Ama Haçlılar'a karşı mücadelesinde, Sühreverdi'nin öğretisinin bozacağına inandığı müminlerin birliğini koruma kaygısıyla, Selâhaddin idam edilmesini emreder. El Malik dostunu kurtarmak için müteredditbazı çabalarda bulunur. Sonunda Sühreverdi Halep kalesinde hapsedilir. Orada bilinmeyen koşullarda ölür. Boğuldu mu, yoksa boynu mu vuruldu, ya da kendi iradesiyle girdiği açlık grevinde mi öldü?

Sühreverdi böylece tarih açısından "katledilmiş tasavvuf üstadı", felsefe açısından "Doğu bilgeliğinin ustası", tasavvuf açısından "şehit şeyh" haline geldi. Otuz altı yaşında ölmesine karşın geriye büyük bir eser bırakmıştır. Bu eser İşrakiyye tarikatı için esin kaynağı olacaktır. Zekâ ve aşkla titreşen eserinin bir kendinden geçişin ürünü olduğu söylenebilir. Çizdiği yol yaşanmış bir deneyin meyvesidir: "Bu kitabın gönlümdeki esin kaynağı Kutsal Ruh'tur, olağanüstü bir günde aniden böyle bir esin aldım, ama aylarca onu yazmayı başaramadım..." diyecektir (H. Corbin). Bu eserin Müslüman geleneği içindeki özgünlüğü, bu geleneği İran'ın antik bilgeliğini hiçbir şekilde saptırmadan getirmiş olmasıdır.

3. Attar, Tasavvufun Kendine Çektiği Eczacı (1140-1230) - Feridedin Attar'ın eseri sûfî düşünür ve ozanların büyük düşünsel üretimi içinde en iyi bilineni ve en fazla çevrilmiş olanıdır. Ama bu şahsın yaşamı "bir belirsizlik ve giz sisi" içinde kalır. İran'ın kuzeydoğusunda Horasan'da önemli ve gelişmiş bir kent olan Nişapur'un banliyösünde doğdu. Attar "güzel koku ticareti yapanlar" için kullanılan bir lâkabdır. Çocukluğundan beri Müslüman ermişlerinin yaşamöykülerini okudu; bu geçmişte kalan deneyimi daha sonra bir *Veliler Tezkiresi* (Tezkiretü'l Evliya) yazmasında teşvik edici bir roloynayacaktır. Mesleği çok zamanını almakla birlikte (her gün beş yüz müşteri geliyordu, diye yazar), okuyacak, düşünecek, yazacak ve seyahat edecek zaman buluyordu. Eserleri Kur'an geleneklerini, İslâm tarihini, İslâm kahramanlarının ve evliyasının yaşamlarını, aynı zamanda diğer dinleri, zamanının felsefe ve bilimlerini, tıp ve astronomiyi bildiğini kanıtlar niteliktedir. Pek eleştirel bir düşünüş biçi-

mi olduğu söylenemez, şiirlerini süslemeyi sevdiği küçük öykülerde efsanelerle tarihsel olaylar birbirine karışır. Seyahatlerinin, engin kültürünün, ateşli bir biçimde seyre dalmasının etkisiyle midir nedir, her türlü sekterliği ağır şekilde mahkûm eder. Evliya sûfîlerin yaşamı hakkındaki bilgisi ve devrinin örf ve âdetlerinin gözlemlenmesi sayesinde sekterliğin kötü sonuçlarından haberdardır. Ama basit bir hoşgörüden daha ileri gider. Birliğe yönelen bir gelişime inanır: "Bilim sayesinde kesin olarak biliyorum ki, yarın Tanrı'nın kapısında yetmiş iki mezhep tek bir mezhep olacaktır. Niye beriki kötü, öteki iyi diyeyim ki, çünkü iyi bakarsan hepsinin Yüce Varlığın arayışı içinde olduğunu görürsün. Tanrı gönlümüzün hep Sen'le ilgilenmesini ve bağnazı Sen'den uzak tutmasını istesin."

Attar yaklaşık yetmiş ciltten oluşan büyük bir yapıt bıraktı: Öğretici (didaktik) şiirler, küçük öykü derlemeleri, vb. Gerçekte on iki kitabın kesinlikle ona ait olduğu kanıtlanabilir, bu da 50.000 mısradan az değildir. Ayrıca bir de 72 velinin müşahedelerini, mucizelerini, sözlerini aktaran *Veliler Tezkiresi* vardır.

En ünlü kitaplarından biri ***Kuşların Dili***'dir (Mantıku't-tayr). Her kuş bir ruh tipinin, bir insan karakterinin simgesidir. Şiirde kuşlar bütün çeşitliliğiyle sûfîleri simgeler. Ama hepsi aynı konuyu, yüce Hakikat'i araştırdığı için birbirine benzerler; bu yüce Hakikat aynı zamanda mutlak Aşk'tır. Bu Hakikat Aşk'ın simgesi efsanevi bir kuş olan *Simurg*'dur. Olympos, Meru ve Paradis'in eşdeğeri olan efsanevi *Kafdağı*'nda yaşar: bu kuş haberci, iyilikçi, mistik, usta, tanrısallığın dışavurumudur, aynı zamanda araştırma sonucunda keşfedilen her yerde varolan Tanrı, ***gizli ben***dir. Simurg'u aramaya çıkmak eğer doğru yol izlenirse sonunda, Kendi'ni, varlığın derinliklerinde oturan Tanrı'yı bulmaya kadar varır. "Bende şan-şeref ve zevkleri öldürün, bende kendi kendinizi bulursunuz." Bu şiirlerde panteist bir öğreti görmek doğru olmaz. Bu en fazla panteomorfizm, yani sadece şu ölümlü dünyada bir örneği olmayan tam bir aşk birliğinin, Tanrı'yla mistik bir birliğin içtenliğini telkin etmeye yönelik bir panteizm

görüntüsüdür. Tanrı'ya erişmek için, aşkla kendini bırakma yoluyla (akıl hem yitirilir hem yücelir) Tanrı'nın içinde erimekten başka bir yol yoktur, buna karşılık Tanrı kendi aşkını vererek kendine aşk duyana girer. İlk çağrıdan bir kaç mısra sûfî yolunu iyi özetler:

"Ey sen, kendini tanıtsan bile gözükmeyen,
Herkes sendir, senden başka hiçbir şey aşikâr değildir.
Ruh vücutta gizlidir ve sen ruhta gizlisin.
Ey sen gizli olanda gizlenmiş olan!"

Attar'ın öğretisi olsun Sühreverdi ve İbn Arabi'nin öğretisi olsun Yeni-Platoncu türüm- geri dönüş döngüsünü çağrıştırır. Ruhlar bütün çeşitlilikleriyle tek bir yaratıcı akıdan kaynaklanırlar. Bu yaratıcı tanrısal akı hem fikir hem de aşktır. Ruhlar bilgi ve aşk yoluyla kaynak-Birim'e doğru çekilirler. Tanrı evrensel Ruh'tur: Görünümü biçimlerde çeşitlenir, biçimlerin çeşitliliği birliğini gizlemekten başka bir şey değildir. Müslümanlık inancının açıklanması olan *Kelime-i Şahadet* şöyle ifade edilebilir: "Varlık'tan başka varlık yoktur." Attar'ın bütün eseri geniş bir şiir gibi düşünülebilir; bu şiirin üç bölümü mistik evrimin üç zamanına tekabül edecektir: Görünmeyenin anlamı, yaratıcı tanrısal enerjiye katılma, Tanrı'nın kutsallaştırıcı varlığında aşkla birlik.

4. İbnü'l-Fârız, Tanrı'nın Esrikliği (1181-1235)- Kahire'de doğdu. Mekke'ye iki kez hacca gitmesinin dışında, bütün yaşamını Mısır'da geçirdi. Genç yaşında çileci bir yaşam sürmeye başlar; dünyadan elini eteğini çeker ve kuş uçmaz kervan geçmez bir yere çekilir. Sonra Kahire'ye, camilere bitişik olan *medrese*lerin birine, Sayfiya *medrese*sine yerleşir, orada çalışkan, içine kapalı, sıkı, dindar bir yaşam sürer. Karanlık gecelerdeki sınamalarında Tanrı aşkının tesellisinden yoksun kaldığı için, sebatkâr çileci yaşamına ve derin düşünme eylemlerine karşın, yaşlı ustasının önerisi üzerine Mekke'ye gider. Orada on beş yıl geçirir ve nihayet Tanrısal Aydınlanma'nın yardımına mazhar olur. Ustasının son günlerinde

Kahire'de kalan ve sevecenlikle ve yürekten bir bağlılıkla onu gömen İbnü'l-Fârız, 1231 yılına doğru yeniden Mekke'ye gider. Çilecilik uygulamalarında çok ileri gitmiş olsa bile, son derece duyarlı bir kişi idi. Sokakta ya da Nil'in kıyılarında bir şarkı duyunca hemen coşkuya kapılır, ağlar, inler, giysilerini yırtar, görünürde kontrolünü yitirirdi. Ama duyularını kımıldatan her şey Tanrı'nın işareti haline geliyor ve onu aşkla kor gibi yakıyordu: "Tanrı yok gibi gözüktüğü zaman güzel, çekici ve sevimli olan her şeyde gözlerim onu görür." *Şaraba Övgü*'nün (Kasîde-i Hamriyye) yorumcusu Nabolosi'ye göre, sarhoşluğu tanrısal aşktan çok duyguların taşkınlığı ve sözcüklerin esrikliğinden kaynaklanır. Kuşkusuz her yaratıkta olan-olmayan Tanrı'nın şarkısını söyler, ama onun Tanrısı doğada *her zaman varolmak*tan çok doğanın *içine girmiş* gibidir ve şair varlığın iç dünyasında, orada Varlığın aşkınlığını (yüceliğini) bulmak ve gerçek birliği gerçekleştirmek için fazla ileri gitmez. Tasavvuf onda lirik bir araştırmanın konusu gibidir, şairin çilecilik zevkini bilmeseydik olacağı şekliyle ruhsal bir araştırma gibi değil. Yaşamdaki bu çilecilik zengin bir görünüm sunan yazılarında pek gözükmez. Arap edebiyatında erotik ve Bakûscü bir simgecilikle zengin bir şiir geleneği vardır. İbnü'l-Fârız bu geleneği iyi tanımış ve büyük bir virtüözlukla tanrısal aşk düzeyine aktarmıştır. Kutsal olmayan aşkın sözel kaynaklarını kutsal aşk yararına kullanmıştır. Orada gizemli bilgi ve aşkın çağrışımını bulmak için bu simgeler oyununun şifresini çözmek, bu kitabın sınırlarını aşar. Konuyu yeni öğrenmeye başlayanlara dokunaklı gibi gözüken bu mısraların, sûfî tarikatlarında kendinden geçerek yapılan danslar ve dinsel konserlerde hâlâ söyleniyor olması hiç de şaşırtıcı değildir. Doğanın bütün güzellikleri, yıldızlar, ay, deniz, kadın sadece görünümleri ve sınırları ile değil, aynı zamanda Yüce Varoluş'un yansımaları gibi kavranıldıkları ölçüde mükemmel ruhları simgelerler. Binbir değişik şekilde işlenen hep aynı temadır:

"Meltem esintilerine doğru koşuyorum, ama bakışım yalnızca kokusunu almış oldukları kişinin yüzünü arıyor.

Belki bir başkası onun görünümünün hayaletiyle

yetinebilir. Bana gelince, ben ona sahip olmadan tatmin olmam."

İbnü'l-Fârız elli dört yaşında Kahire'de öldü. Mağaraları genç münzeviye yuva olmuş olan Mogattam'ın yamaçlarındaki Karafe mezarlığında, kendisine bir mezar yapılmıştır. Yaşamın gölgeye çekildiği ölümün ve filizlenmenin simgeleri olan mezar, mağara, tapınak, mezarlık gibi yerlerle yakınlaştırmaya şair duyarlılık gösterdi. Bu yer bir ibadet ve hac merkezi oldu, şairin çok sevdiği mekânlardan biri haline geldi.

5. İbn Arabî (Muhyiddin Arabî), İslâm Tasavvufunun "Büyük Ustası" (1165-1240)- Ebû Bekr Muhammed ibn el Arabi Mürciye'de doğdu. Çok ünlü biri olan, hatta vezir olduğu söylenen babasının dostları arasında İbn Rüşd (Averroes) de vardı. Yüksek bir sosyal mevkii olan ailesi Müslüman inancını ateşli bir şekilde benimsiyordu. Amcalarından üçü tasavvufu kabul etti. Yüzyıllar boyunca Kurtuba halifesi Bağdat halifesi ile rekabet içinde olmuştu. Kütüphanesinde 40.000 cilt eser vardı. Büyük ustalardan öğrenme arzusu ile dolu olan İbn Arabi Endülüs'ü, Kuzey Afrika'yı, Küçük Asya'yı gezer, İran'ın kapılarına kadar gider. İbn Rüşd ile, sûfî gizemcileri ve çilecileri ile, zamanının bilge kişileri ve bilginleri ile konuşur. Tamamlanmamış olan eseri en azından 400 parçadan oluşur. Metafizik düşünce, mistik deney, şiirsel anlatım birbirinden ayrılmaz. Bu devasa yapıttan Sühreverdi'nin "Doğu" teozofisine, kelâmın Sünni ilâhiyatına, İmam Şiiliği kurgusuna ve Helen felsefî sistemlerine indirgenemeyecek ve bütün bu bileşenlerin özgün bir akım oluşturmak üzere birleştiği bir teozofi çıkar.

İbn Arabi önsezi, yaşayan insanlarla ve ölülerle telepatik iletişim, tedavi iktidarı gibi olağanüstü psişik olgular yaşıyordu. Onun bakışlarında tasavvufî düşünceler olağanüstü güzellikte biçimler alıyor, bu güzellik kendinden geçmiş olanı her türlü sıkıntıdan arınmış bir güzellikle dolduruyordu. Henry Corbin bu olguyu, uyanık bir bilincin ilişkiye girebileceği "hayali" bir dünyaya göre yorumlar: "Bağıra bağıra söylenen Söz, arada yeralan anlaşılması güç karmaşık bir dünyada bu Söz'e uyan kişisel

biçimin oluşması için yeterli enerjiyi verebilmelidir. Bu olay, dinsel fenomenoloji (olaybilim) için tek başına bir olay değildir..." Bir sûfî geleneğine uyarak mezarlıklarda derin düşüncelere dalmayı seven, oruç tutan ve ibadet eden bir çileci olan İbn Arabi zamanının bütün bilimleri, felsefe ve teoloji konularında bilgi ediniyor, ayrıca işaret, sayı, düş, yıldız, olaylar arasındaki bütün ilişkilerin gizli anlamını arayarak içrek bilgilere de ulaşıyordu.

"Gözlerim görünür dünyadan daha uzağa dalabiliyordu" diyebilmiştir. Ustası ilişkide olduğu bütün Bilgeler'in ötesinde, içerinin efendisi olan El Hıdır idi. El Hıdır bazan kısa bir süre ve kaçamak bir biçimde ona gözüküyordu. Çok genç yaşından itibaren bilgisi, bilgeliği, ermişliği sayesinde sözü dinlenir olmuştu. Ama kendine gösterilen bu ilgi nedeniyle övüngenliğe kapılmıyor, ironili bir biçimde kendi kendisiyle alay etmesini biliyordu.

Yıldızların, insanların ve evrendeki her şeyin hareketi ona tek bir kutbun hakimiyetinde gibi gözükür. Bu tek kutup bütün varlıkların tutkunluğunu ve her şeyin tutarlılığını sağlar. Zaman ve mekânın bir kutbuna ilişkin bu görüş ona göre, maddi dünyanın göreliliğini ve ruhun açığa vurumuna yönelimi ifade eder. Kendisini ders verme misyonuyla yükümlenmiş hisseder. Tasavvufu derinlemesine etkileyecek olan bir bilimi, "denge bilimi"ni geliştirir. Sözkonusu olan, bir varlıkta, bir eylemde, bir arzuda, hatta bir sözde ve bir metinde mündemiç olan "ruhsal enerji"yi ölçme kapasitesidir. Bu bilimde bir metafizik, bir ahlâk, bir de yorumlama vardır. Bütün varlıklarda iki eğilim görülür. Eğilimlerden biri materyalizm ve ölüme doğru, diğeri tinselleştirme ve yaşama doğrudur. Bu iki eğilim varlığın iki kökenine, maddi ve ruhsal kökenine tekabül eder. Sûfî birinden kendini arındıracak, diğerinde kendini gerçekleştirecektir. Aynı şekilde bir metnin yorumlanması o metnin maddiliğine, lâfzına, belirtilenine, birinci dereceden gösterilenine, aleniliğine, *zahir*ine bağlı olacaktır; ya da gizli yönde derinleşecek, onun ruhunu, karanlık yönlerini, *bâtın*'ını (içyüzünü) ortaya koyacaktır. Denge bilimi gizli Ruh'la açığa vurulmuş ruhun birbiriyle karışmasına yönelir ya da İbn Arabi'nin iyi bil-

diği simya diline göre varlıkta bir değişime yöneliktir. Değersiz kurşunun saf altına dönüştürülmesinde olduğu gibi: "Ölüme karşı zafer kazanan tanrısal bilim"

İbn Arabi'nin büyüyen etkisi kuşku duyulmasına ve eleştirilere neden olur: Sapkınlık ile suçlanır. Şaşkınlığa kapılır: "Biri nasıl tanrısal katta oturan kişinin insanlığı içinde hapsedilebilir?" Uyanık bir vali onu kendince savunur: "Bunlar tasavvufî coşku (vecd) sözleridir; ama zehirlenmiş kişi bundan dolayı kınanamaz." İbn Arabi insandaki kötülük eğilimiyle karşılaşır. Diğer bir çok sûfî gibi, aşkın kendinden geçiriciliğinin türküsünü söyleyen ateşli şiirler yazar; erotizm suçlamasına karşı ise mısralarının kapalı kalan simgeciliğini açıklayarak kendini kanıtlaması gerekir.

Hacı asasını yeniden ele alır. Anadolu ve Suriye'de krallar tarafından kabul edilir, saygıdeğer bir kişi olarak görülür. Ama aldığı armağanları yoksullara verir. Altmış yaşında Şam'a yerleşir. Çevresinde müridlerden, ziyaretçilerden bir çember oluşur; öğretisi ve önerileri ile çetin ve içine kapalı bir yaşam örneği sunar. Orada ölür; Şam varoşlarında küçük bir caminin yakınında gömülür. İbn Arabi şunları yazmıştır:

"Gönlümde çok çeşitli tutkular vardı, ama senin aşkını keşfedince tutkum bir oldu... Sen benim ülkem ve dinim olduğundan bu yana, topraklarını ve inançlarını insanlara bırakıyorum."

Sûfiler İbn Arabi'yi bütün noktalarda izlemeseler de, onu "çok büyük bir tasavvuf ustası" olarak kabul ederler. Yapıtlarından sekiz yüz elli altısı dizelgelenmiştir. *Mekke'nin İlhamları* (Fütuhâtü'l Mekkiye) adlı eseri İslâm tasavvufunun özeti sayılır. *Hikmet Tomurcukları* (Füsusü'l Hikem) İncil'deki büyük simaların ve Hz. Muhammed'in simgesel adı altında, birleştirici Tanrı Bilgisi'nin yaklaşımları, yönleri, adlarını özetler, öyle ki bunlar arketip rolü oynarlar. Peygamber figürlerinin her biri aynı değerli taşın, tanrısal Bilgeliğin yüzlerinden birini çağrıştırır. İbn Arabi eserlerini önceden tasarlanmış bir sıraya uymadan, alıntıları, küçük öyküleri, kurguları, deneyleri, görüşleri, kendinden geçiş öykülerini birbirine karıştıra-

rak ve rasyonel bir diyalektiğe bağlı olan okuru şaşırtarak yazar. Yalnızca "Vahy Meleği"ni dinler, dogmatik tanımlardan kaçar; şu veya bu ruhsal egsersiz üzerine ayrıntılı açıklamalarının amacı yalnızca kişisel birleşme deneyine yol gösterici olmaktır. Tümüyle Tanrı aşkının çekiciliğine kendini bırakmak için, ruhun hamlelerini tanrısal sınırsızlığın ifadeleri üzerinde durduran formüller, kavramlar, töreler, mezhepler içinde akın hapsedilmesine karşı çıkar: "Kalbim her biçimi alabilir: Hıristiyan keşişin manastır yaşamı, putlar tapınağı, ceylanlar çayırı, hacıların kara taşı, Musa Peygamber'den gelen Yasalar, Kur'an... Aşk benim amentüm ve inancımdır."

İslâm açısından heteredoks, felsefi açıdan tekçi olan İbn Arabi'nin eseri, bir çok eleştiriye maruz kalır. Bu eser Sünni ve Şii, gnostik (bilinirci), Helenistik ve Kabala (Yahudi mistisizmi) ile ilgili, Hıristiyan ve Zerdüştçü değişik ögeleri biraraya getirir. İbn Arabi'nin eseri bir Hallac'ın eserinden daha karmaşıktır. İbn Arabi'nin eserinin karmaşıklığı kitaplarının bütününü dikkate alan Henry Corbin'in dediği gibi, bu kitapları "evrenin değişik düzlemlerinin kademelendiği, dünyaların çoğulluğunun karşılıklı olarak birbirini simgelediği bir perspektif" içine yerleştiren karmaşık bir yorumlama temelinde doğru bir biçimde değerlendirilebilir. Sûfînin yaşamı aynı zamanda, sıkı kurallara bağlı yaşam, ibadet, Tanrı'ya inanç özellikleriyle kriter işlevi görebilir; sûfînin yaşamından İslâm'a özgü olan mutlak aşkınlık fikri türetilir. Bu fikir aynı zamanda kendisini seven ve bu sevgisini bütün güç ve arzusuyla dışavuran varlığı ışıtmaya muktedirdir. İnsanüstü bir deney için çok insani olan gizemci dil, belirsiz özelliğini ya da Corbin'in dediği gibi, "anlam belirsizliği" taşıma özelliğini hiçbir zaman yitirmeyecektir. Derin İslâm felsefesi tarihçisi konuyu şöyle kesinleştirir: "Bu ne tekçilik (monizm) ne de panteizmdir; daha çok, eğer kabul edilirse, teomonizm ve pananteizmdir (Tanrı'nın her yerde olması, hem içkin hem aşkın olması)." Bu terimler zekânın tanrısallık hakkında sahip olabileceği tek düşüncedir. Yaratıcı-yaratılan ilişkisi bu iki terim arasında dayanışmacı bir birliktelik kurar. İbn Arabi'nin teomonizminin yapısı şu

terimlerle çizilebilir: "Adlar ve yüklemlerin bağlantılı olduğu Biricik Öz'ün iki yüzü vardır: Tanrısal Varlık olan saf Varlık *(Hak)* ve yaratılmış varlıkların dünyası olan varolmayanla ilişkili Varlık *(Halk)*." Bu bakış açısına göre, varolan sadece Tanrı'dır; ama Yaradan ile yaratılan arasındaki evrensel ilişki gereğince her şey O'nunla vardır ve O bu evrensel ilişki aracılığıyla kendini gösterir. Yaratılan sadece kendi Yaratıcısı dolayımıyla vardır. Sözkonusu durum sûfîyi bu hakikati en uç noktasına kadar vardırmaya teşvik eder: Bende görünen Tanrı'dır ve Tanrı olduğum ölçüde onu görürüm. Tanrı bilgi konusu olamaz, özne olarak bizzat Kendisi tarafından veya tanrısal Özne ile özdeşleştirilmiş bir yaratılan tarafından olmadığı sürece aşk konusu da olmaz. Eğer ben Kendini düşünen Tanrı isem, Tanrı kendini bende düşünür.

6. Celâleddin Rûmi (1207-1273) ya da Mevlânâ, "Sevgili Efendimiz" - *Mesnevi*'yi İngilizce'ye çeviren R. A. Nicholson Mevlânâ için, "İslâm'ın en büyük sûfî şairi" diyor ve şunu ekliyor: "Mevlânâ'nın şiiri panteist kurgunun biçimlerini kullanan bir şiir değildir, burada panteizm kurgusal düşünceyi tasavvufa dönüştüren inanç ve tutkuya sahip çıkar. Claude Huart'in tasavvufu indirgediği "Doğu panteizmi" buna karşın, "hiçbir şekilde çileci" bir panteizm değildir, "gönülden bir sevinç ilâhisi gibi fışkırır". Sûfî dilinin Batı'nın felsefî kavramlar haznesince kapsanmasında tesadüfün rolünü daha önce belirtmiştik. Gerçekte Müslüman dünyasında, Rûmi'nin büyük tasavvufî şiiri *Mesnevi* "Fars Kur'an'ı" olarak kabul edilir. Bu eserin bir çok bölümü hâlâ dilden dile dolaşır, söylenir.

Muhammed Celâleddin Rûmi Afganistan'ın dağlık yörelerinde, Semerkand'ın güneyinde yeralan Belh'de doğdu. İslâm hukuku âlimi (fakih), tasavvufu yayan bir kişi olan babası ona dindar, ağır ve yalın bir eğitim verdi. Buna karşılık, bir Harizm prensesi olan annesi onu müzik ve güzellik sevgisi konusunda eğitti. 1220'de Belh'e kadar ulaşan Moğol istilâcıları Celâleddin Rûmi'nin ailesinin bölgeyi önceden terketmesine neden oldu. Celâleddin on beş yaşındayken Nişapur'da tasavvuf ustası Attar'la karşılaştı. Attar delikanlıdaki olağanüstü yetenek-

leri farketti. Ailesi daha sonra Ermenistan, Irak, Arabistan, Suriye'den geçer; Şam'da genç adam yaşlı tasavvuf ustası İbn Arabi'yi görür. On dokuz yaşında Semerkandlı bir genç kızla evlenir. Ondan iki oğlu olur. Sonunda bütün aile Anadolu'da Konya'ya yerleşir. 1230-1231'de babası ölünce Celâleddin müderris, din yayıcı ve *mürşid* olarak onun yerini alır. İç eğitimini derinleştirir. Aynı zamanda babasının yolunu izleyerek, Henry Corbin'in "estetik dingincilik" (kendini Tanrı istencine verme, tanrısal ruh dinginliği kazanma) olarak nitelediği tasavvufî yola girmeye başlar. Aşk iki arzunun karşılaşmasıdır, diye düşünüyordu: "Cenneti arzuluyorsan cennet de seni arzular." Bilgin, bilge, keramet sahibi olarak kazandığı ün giderek büyür.

Belirleyici önem taşıyan bir karşılaşma yaşamını değiştirdiği zaman otuz yedi yaşındadır. Tebrizli Şems tuhaf, çelişkiler taşıyan ve büyüleyici bir kişidir. Kendisine "uçan derviş" lâkabı verilmiş, büyü ve kehanet yetenekleri olduğu ileri sürülmüştür. Ustaları üzerindeki etkisi nedeniyle, Celâleddin'in müritleri kendisinden nefret edeceklerdir. Tebrizli Şems üç yıl sonra, geldiği gibi esrarengiz bir biçimde ortadan kaybolacaktır. Belki öldürülmüştür, belki de Celâleddin'in küçük oğlunun aşkını seçen genç karısı kendisini terkettiği için üzüntüden ölmüştür. Ama yirmi altı yıl sonra kendi ölümüne kadar, usta ona karşı sarsılmaz bir dostluk duymaya devam edecektir. Bu dostluğu, kendisine aşkın önceliğini öğretene ithaf ettiği *Divan*'ında, "aşk ve keder türküleri"nde ateşli bir biçimde dile getirecektir. Yitip giden dostta mükemmel İnsan'ın, manevi bir güneşin şeklini görür. Ölümüne kadar artık sadece siyah yünden entarisini giyecektir.

Coşkulu tasavvuf yönü fakihliğine ağır basacaktır. Şiir, şarkı, müzik ve çilecilikle Tanrı'ya birlik olma yolunu öğretmek için kürsüsünden ayrılır. Kendisi hakkında fikrine göre, "Cami'den meyhaneye, âyin ve bilgi dininden aşk ve esriklik dinine geçer. Şairlerin kullandığı simgelere göre, "orada şarap bitki suyunun yerini alır." En cesur formüller simgeler yoluyla kişilerarası insanî düzlemden tanrısal ergime düzlemine geçerek tutkulu Tanrı arzusunu, ayrılık acısını, birleşme mutluluğunu ifade eder:

"Sarayda senin ve benim birleşeceğimiz an
ne mutlu bir an olacak,
Sen ve ben iki biçim ve iki yüzle, ama tek bir
ruh olarak...
Kendimizden kurtulmuş olarak kendinden geçişte
birleşeceğiz,
Sevinçli ve boş sözlerden arınmış olarak sen ve ben."
(Divan, Eva Meyerovitch'in Fransızca'ya çevirisinden)

Aşk hakkındaki birleştirici bilgi, bir ayna ve bakış oyunu gibidir. Bütün doğa Tanrı'nın aynasıdır, ama orada Tanrı'nın imgesini bulmak için dikkat gerekir. İmgenin ve sözcüklerin ötesinde, aklın kavramlarının ötesinde bu bir içe bakıştır, Tanrı'yı kendinin derinliğinde keşfeden gönlünü kaptırmış bir bakıştır. Bu bakış artık sadece O'nun üzerinde yoğunlaşacak, O olmayan her şeyden görüşünü kaçıracaktır. Her şey artık teofanik (tanrısallığın kendini göstermesi ile ilgili olan) bir saydamlıktan başka bir şey değildir. Üstelik her türlü saydamsızlık kaybolunca bu bakış Kendi bakışı olacaktır. O Kendi Kendini benim aracılığımla görecek, beni de Kendi aracılığıyla (kendi bakışı haline gelecek). Kendi kendinin ötesine doğru yönelmiş olmayan her türlü tasarımın boşunalığını araştırmış olan Mevlânâ Celâleddin, artık "tanrısal olanın deneyinin deliliği"nden başka bir şeyi araştırmaz olur. Yaşamın hakikatını söyleyen Tanrı'yla birlikte yaşamdır.

Mevlânâ'nın müridlerinden biri isteği üzerine, onun kurduğu *medrese*'nin yönetimini alır, okulu boşaltma işine girişir, ama Celâleddin okulun esin kaynağı olmaya devam eder. Vecd olayına hazırlayan *Semâ*'yı yönetir. Bunun üzerine Çelebi Hüsâmeddin ona öğretisini yazılı hale getirmeyi önerir. *Mesnevî* 25.000 beyitlik çeşnisiyle zengin bir şiir, "Fars gizemciliğinin muhteşem rapsodisi" haline gelecektir (Henry Corbin). Eser melankolik (hüzünlü) bir ney tasviriyle açılır. Ney kökünden uzaklaşmış olduğu için inleyen, geri dönüşün yolaçtığı çelişik durumlardan sonra onu yeniden aşkın nihai Birliği'ne götüren yol gösterici geziyi başlatan ruhun derinliklerini simgeler. Bu şarkılarda metafizik yoktur. İzlenen bu yolda bir sıra, bir

düzen yoktur, ama bunlarda yolu ne olursa olsun seyyaha eşlik eden bir büyü vardır.

Mevlânâ Celâleddin Rûmi 17 Aralık 1273'de ölür. Şu teselli edici sözleri yazmıştır:

"Bölümün bütüne katılmasını,
Işının ışığa katılmasını
Niye istemiyorsun?
Ben gönlümde evreni kapsıyorum,
Çevremde dünya beni kapsıyor."

Siyasal ve dinsel görüşler açısından Mevlânâ da Gazali gibi, değişik kanatlar karşısında temkinli bir tutum takındı; böylece zaten oldukça itibar yitirmiş olan dinsel otoritelerden gelebilecek baskılardan korundu. Öğretisi bir çok tasavvuf büyüğünden esinlenir. Rûmi tasavvufa yeni bir öğreti ögesi getirmedi, ama şiirleriyle tasavvufa tutkulu yeni bir lirik soluk verdi. İnsani-tanrısal bir aşkın ve pananteist (Tanrı'nın her yerde oluşu, hem içkin, hem aşkın oluşu) bir evren anlayışının anlam belirsizliği onda, imgelerle pırıldayan sözel bir bollukla zirve noktasına varır. Bu nedenle, *Yitirilmiş Cennet*'in Milton'u ve *Şeytan'ın Sonu*'nun Victor Hugo'su ile karşılaştırılır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ÖRGÜTLENME: TARİKATLAR

1. Üç Temel Direk - İslâm'ın ilk yıllarından itibaren, öğretileri takdir edilen manevi üstadların çevresinde sûfî gruplaşmaları oluştu. Sonra bunlar etkilerini kalıcı hale getirmek istediler. Örneğin Hasan Basri'nin bir müridi Peygamber'in ölümünden (632) bir yüzyıldan az bir süre sonra, Abadan'da küçük bir cemaat kurmuştu. Sûfî tarikat ve toplulukları böylece hızlı bir biçimde oluştular ve yayıldılar. Kendi aralarında şu temel özelliklere göre farklılaşırlar: Tarikatın başına geçen bütün haleflerinin referans göstereceği kurucu tasavvuf üstadı; çizdiği yol ya da öğreti; az-çok sıkı nitelikte cemaat bağları. Bu üç faktörün sentezi bir tarikatın özgünlüğünü, birliğini ve gücünü sağlar ve tarikatın her üyesine istikrarlı bir örgüte mensup olmanın vereceği güven duygusunu iletir. Bu avantajlar sıkıntılı bir hava yaratan istilâların, savaşların, hanedanlar arası rekabetin, teolojik bölünmelerin, kültürel çatışmaların katettiği yüzyıllarda ve bölgelerde özellikle aranır; bu sıkıntılı hava dinsel konularda yakınlıklar temelinde kurulu bir gruba katılmayla yatışacaktır.

Tarikatların içinde değişik mensubiyet biçimleri ve dereceleri vardır. Tarikatlara bağlanmış bir tür bağlı tarikat niteliğinde olan ve mesleki uğraşlarını sürdürerek aile içinde yaşayan kişilerden oluşan gruplardan her biri, ortak tapınma eylemlerine belli ölçülerde katılan münzeviler, dervişler ve toplu halde yaşayıp çileci bir yaşam sürenlere kadar uzanır bu biçim ve dereceler. Bu dinsel kurumların çeşitliliği ve esnekliği bütün İslâm içinde önemli bir roloynamalarını sağlar. Bu dinsel kurumlar zulme uğradıkları zaman bile, iktidar çevrelerine kadar uzanan bütün dinsel bilinçlerde geçmişin sorgulanması konusunda belirleyici oldular. Tarikatlar "İslâm'ın ruhu" olarak

görüldüler; bunlar için aynı zamanda bilinç dürtüsü nitelemesi de kullanılabilir. Temsil ettikleri dinsel güç siyasal ve toplumsal yaşam üzerinde olsun, eğitim ve kültür üzerinde olsun olumlu nitelikte veya eleştirel bir etki yaratmıyor değildi. Sadece tekke değil, okullar, düşkün yurtları (veya misafirhaneler), kervansaraylar da açtılar. Üyeleri camilerde ve hac yerlerinde vaazlarıyla halk üzerinde etkili oluyorlardı. Bazı tarikatlar ekonomik güç haline bile geldiler. Tarikatların çevreye ışık saçtığı merkezlere Kırgızistan'da *hanaka*, Türkistan'da *tekke*, Mağrip'te *zâviye* deniliyordu. Bu bazan çok geniş olan *zâviye*lerde hacılar barınak ve kalacak yer buluyorlardı. Buralar hacılara ibadet etmek ve derin düşüncelere dalmak için, dünyadan el etek çekerek başka tasavvuf üstadlarıyla konuşabildikleri ve sûfilerin toplu ibadetlerine katılabildikleri mekân işlevi görüyordu. Her zaman az sayıdaki derviş ya da bu konuları bilen kişilerin katılımıyla sınırlı kalmayan *semâ* ya da *zikir* gibi törenler, kutsallığın kendini göstermesi ve gözükmeyen gerçekliklerin çağrıştırılmasının büyülediği bir kitleyi çekiyordu. Bu sûfî törenleri Guillaume de Humboldt'un kullandığı bir sözcükle "büyülü bir çember" niteliğinde bir gizemlilikle çevreleniyordu. Özellikle 12. ve 13. yüzyıllar boyunca sûfilik, örgütlendiği ve kurumlar yarattığı ölçüde, mistik safiyetini yitirme riskiyle karşılaşıyordu. İçe yönelik bir mükemmelleşmeden çok, "ermişler"in dışa yönelik olarak yüceltilmesine önem veren bir "halk dini"ne dönüşerek sıradanlaştı. Böyle bir evrim sırasında, en saf ve en yükseğinden, en boş inanlı ve en kuşku uyandırıcı olanına kadar uzanan yaşam biçimleri ve seviyeleri birbiriyle iç içe geçmiş bir biçimde ortaya çıktılar. Entropi yasası toplumları da etkiler. "Harika"dan kaynaklanan değişken olgulara bileşik çevreler uygun hale geliyordu: Yücelme, elde etme, iyileşme, mucize; esrar kullanımı ve tütün tiryakiliği raslanılmayan şeyler değildi. Jean Aubin şunları yazar: *"Hanakalar"*la dolu 15. yüzyıl İran'ında bir düşler, kehânetler, önseziler, simgeler dünyasında yaşanır."

2. Üç Büyük Dönem - J. Spencer Trimingham ve Paul Nwyia gibi tarikatların çok karmaşık tarihini özel-

likle incelemiş olan tarihçiler, hareketin evrimini dönemlere ayırırlar. Britanyalı tarihçiye göre, "tasavvufun altın çağı" olarak nitelediği ilk dönem, daha sonra kurulacak Françesco tarikatının ilk yıllarına çok benzer. Şeyh ve bir kaç müridi yolları kat ede ede dolaşırlar, kesin kuralları olmayan bir birlikte yaşam sürerler; öğretimde heyecan unsuru yok değildir; tapınma uygulamasında bireysel biçimler dışlanmaz. Özgürce aranıp bulunan şeyhin kontrolünde, her şey kendiliğinden gibi gözükür. Bu, bazan kendinden geçme haline yaklaşan döngülü bir içe dalış ve coşku oyunudur.

İkinci dönemle birlikte, yollar *(tarikat)* tanımlanır. Bu dönem 12. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar Selçuklu egemenliği altında, Suriye ve İran'dan Mağrip ve Endülüs'e kadar, gerek Sünni gerek Şii ağırlıklı çevrelerde parıltısını gösterir. Tarikatlar örgütlenir, öğretiler, yöntemler, yaşam kuralları belirlenir. Sûfî anlayış, geleneğe saygılı yaklaşım ve Kur'an'ı esas alan yaklaşım arasında bir uzlaşma kurulur. Kendinden geçebilmek için kollektif zikir yöntemleri, henüz kesin biçimini almamış grup dinamizmi önerilir.

Üçüncü aşama 15. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulmasının ardından (1453: İstanbul'un fethi) başlar. Bir şeyhe bağlılık temelinde kurulmuş tarikatlar çoğalır. Şeyh kişisel olarak bir tarikat bağı içindedir. Kendine bağlı olanlarla birlikte, cemaatini örgütler, öğretim yapar, yaşam ve zikir kuralları koyar, ermişlere saygı ve sevginin sürmesini sağlar. J. S. Trimingham kabul edilmesi güç bir sınıflama yapar: Birinci aşamayı aristokratik, ikinci aşamayı burjuva, üçüncü aşamayı halkçı olarak niteler.

Bu dönemlere ayırarak yapılan sınıflama kuşkusuz basitleştirmecidir. Yazar bu sınıflamaya kapılıyor değildir, dönemsel değişmelerin ardında temel sabitler saptar. Başlangıçtaki tasavvufî soluğun, tehlikeli sapma ve karışıklıklara karşı mücadele için kurumsallaşma eğiliminin baskısını yaşadığı kuşku götürmez. Böylece tasavvuf öğretiler, yöntemler ve kurallar saptamaya, siyasal ve dinsel iktidarlarla uzlaşma yoluna gitmeye işi vardırır. Ta-

savvuf başlangıçta onu yasal ve törenci vesayetten kurtaran mistisizmi nedeniyle zulme uğramıştı. Sonra kurulu tarikatları potansiyel karşı-iktidar merkezi haline getiren toplumsal gücü yüzünden baskıya uğramıştır.

Paul Nwyia'nın tarikatların evrimi üzerine analizi daha çok bu iç etmenlere önem verir. İslâm'da daha başından beri, mistik bir deney arayışı yasal, törensel ve kuralcı pratiklerden kopma şeklinde kendini göstermiştir. Bu arayış dış gözlemlerin aldatıcı görüntülerinin ötesinde, içerde (içsel olarak) yaşanan bir gerçekliği hedefler. Aynı zamanda, Söz'ün gizli anlamı *(bâtın)* üzerine bir yorum geliştirir; böylece satırların arasında metnin ruhunu *(zâhir)* bulmaya çalışır. Göstergelerin yüzeysel görünümüne takılan zâhirî bir okumaya paralel olarak, dilin derin anlamı düzeyinde bir bâtınîlik gelişecektir. Bu, bütün yönlerde "görüntülerin dışına doğru göçe bir çağrı" gibidir. Doğumun ve yeniyetmeliğin bu evresinde hâkim olan, tümüyle yapılaşmış "yeni bir öğretinin ortaya çıkışı" değil, "peygambersi bir evliyalık misyonuna sahip olduğunun bilincinde olan ve başkalarının gözünde özel doğaüstü güçlere sahip gibi gözüken benzersiz bir kişiliğin dinsel saygınlığıdır..." "Müminlere tanrısal bir odak ve evrensel bir şefaatçı olarak kendini kabul ettirmiş ve öyle kabul edilen bir kişilik vardır. Tanrı da bu tanrısal odak ve evrensel şefaatçiyi karizmatik imler aracılığıyla onaylar ve bu kişilik böylece kendini bir başlangıç olarak ortaya koyar." O, sözcüğün en zengin anlamıyla bir şeyi ilk öğretendir, yol göstericidir. Yeni doğan tarikat bir kopma ve yenilenme olarak kendini gösterir.

İkinci evre olgunluk ve topluma az-çok normalleşmiş (bir ölçü ve kurala bağlanmış) bir katılmadır. Sûfî öğretileri açımlanır ve yapılanır. Bu öğretiler İslâm içinde geleneksel ilkelere bağlılığı savunurlar, *zâhir* ile *bâtın*'ı birleştirirler. Fıkıh (hukuk) bilginlerinin muhalefetini nötralize etmeye çalışırlar. Tasavvufla ilgili elkitaplarında müridlik öncesinden ve müridlikten halifelik ve şeyhliğe kadar formasyonun kuralları belirtilmiştir. Gazali tasavvufun zikredilmeye başlandığı bu evrenin tipik bir temsilcisidir.

Üçüncü evre ikili bir yöne sahiptir: Bir grubun çözülmesi ya da yeni varlık biçimlerinin ortaya çıkmasına göre, bir gerileme ve bir rönesans (yeniden doğuş) özelliği gösterir. Louis Massignon gerilemeden sözetmektedir; başka İslâm bilginleri de bir yenilenmeyi müjdeleyen değişim belirtileri saptarlar. Tasavvufun kendi içinde, bulanık siyasal-dinsel durumunun ve gelişiminin sonucu Sünniler ile Şiiler arasındaki karşıtlık büyür. Bir yandan çok entelektüel, gnostisizmin renklerini taşıyan ve Müslüman kitleler üzerinde etkisi olmayan bir sûfîlikle, öte yandan fazla eğitimli olmayan, büyü inançları ve fakir pratikleriyle melezleşmiş bir halk tasavvufu arasında kopma olur. Bâtınîlik içinde de bir kırılma olur. Bu kırılma bir yandan evrenselci ve anlaşılmaz- kapalı bir gelenek yönünde gelişir. Burada İslâm'ın özgül özellikleri kaybolma tehlikesi içindedir. Öte yandan, her türlü eleştirel yaklaşımın kaybolduğu ve hoşgörüsüzlüğün büyüdüğü boş inanç ve efsane yönünde gelişir. Nitekim bugün hâlâ bir çok Müslüman elitist biçimiyle tasavvufu Helen ve Doğu dinleri ve felsefeleri ile ilişkisi nedeniyle, İslâm'a yabancı bir bütünlük olarak mahkûm eder, ya da yozlaşmış biçimiyle onu, pek eğitimli olmayan bir dinsel çevrede gelişme olanağı bulan, her türlü siyasal manipülasyona yatkın düşkün bir dinsel olgu olarak küçümser. Bu kestirip atan yargıları çok duydum! Şan ve gerileme anları yaşamış bir tarikatın bugünkü durumunu değerlendirmek için hangi evrim aşamasında bulunduğunu ve çevresiyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu gözlemlemek ilk yapılması gereken iştir. Açıkça faaliyet gösteren ya da temkinli bir biçimde karanlık içinde çalışan sûfî gruplarını, karşıtları olan Marabutluk (Marabut zâviyesi) ve Şerifiler ile karıştırmamak gerekir. Bunlar gizemci teolojiye karşı düşmanlığın, yasalcı bir geleneğin temsilcisidirler; yerel iktidarların ve çoğu zaman saçma tapınma pratiklerinin bir aracıdırlar.

3. Tarikatların Çokluğu Çok çeşitli tarikatlar vardır. Bazıları bir tür icazetnâme, giysi ve hırka aktarımıyla diğerlerinden farklılaşır; bu tarikatlarda tarikata adını veren kurucuya kadar uzanan şeyhler arası kesinti-

siz bir süreklilik olması gerekir. Diğer bazı tarikatlarda ise, ünvan intikali olmadan esas olarak bir manevi yönetim *(hidayet)* vardır. Bu durumda şeyhler kesintisiz bir ruhani şecereyi referans göstermek zorunda değildirler; doğrudan doğruya Peygamber, Hıdır, Tanrı'ya bağlılıklarını ilân edebilirler.

Tarikatlar (mistik tarikatlar) çoğu zaman bir *medrese*'nin tamamlayıcısı durumundadır. Üyeleri kendi cemaatleri içinde kapalı ve sessiz kalmazlar. Halkın arasına karışırlar, söz ve örnek davranışlarıyla inançlarını yayarlar, müridleri çoğu zaman gizemli bir coşku içinde geçen *zikir* ve *semâ* gibi içe dalış ve dindarlık eylemleri için biraraya getirirler.

Bu tarikatlar İslâm ve tasavvuf içinde mezhep yaratma amacında değildirler. Bunlar İslâm ortodoksluğunun ve tasavvufun genel çerçevesi içinde, örgütlenme sistemleri, pratikleri, öğretilerinin bazı özellikleri ile özel yollar olarak ortaya çıkan manevi yakınlıklara göre oluşmuş topluluklardır. Hepsinin endişesi İslâm geleneği içinde yeralma ve bu geleneğin hakiki bir yönünü yansıtma istencini ifade eden bir *silsile* zinciri ile Peygamber'e bağlanmaktır. Bu büyük gruplardan, çevresinde müridler toplayan ve halefler yetiştiren ve başlangıçtaki soy kütüğünden ayrılan güçlü bir şahsın etkisiyle ağaçlarda olduğu gibi dip sürgünü verir. Bu yeni grup diğerlerinden bir yöntem yerine bir başka yönteme, tercih edilen öğretinin bir yönüne ağırlık verilmesiyle, özel olarak bir ermişin ya da tasavvuf büyüğünün yüceltilmesine getirilen vurguyla ve bazan reform isteğiyle ayrılır. Reform isteği duyabilinmektedir, çünkü zamanın getirdiği aşınma dinsel toplulukları da gerilemeye itmektedir.

Tarikatların gerilemesinin ya da yokolmasının bir çok önemli nedeni vardır ve bu nedenler karmaşıktır. Dışsal nedenler vardır: Yabancı istilâlar; mezhep sapkınlığı ya da komplo gibi ümmetin birliğini baltalayan iki affedilmez suç bahane gösterilerek uygulanan zulüm. Diğer nedenler arasında bazı müridlerin veya toplumsal-düşünsel etkilerin körüklediği iç bölünmeler; seçim yoluyla gelmiş olsun kalıt yoluyla geçmiş olsun birbirini iz-

leyen şeyhlerin yetersizliği; özellikle içe yönelik kuralların dışa yönelik uygulamalara göre zayıflaması; tamamen manevi olmaktan çok ruhsal etkilerin araştırılması belirtilmelidir. Bu nedenlerle, İslâm ortodoksluğunun karşı çıktığı hatalar, kuralsızlık eğilimleri, suistimaller ortaya çıkmıştır. Bu durumda, bir sûfî elit grubunun tarikattan ayrılıp çilecilik, inceleme ve ibadetle geçen kapalı ve kişisel bir yaşam sürmeye başlaması raslanan bir olgudur. Böyle bir gelişme bir yenilenmenin tohumudur. Dönem dönem reformcular başkaldırır ve başkaldırdıkları çevrenin direnmesi karşısında kendilerini, ilk tarikatlarının reformdan geçirilip yeni bir düzenleme içine sokulmuş bir dalını kurmak zorunda hissederler. Sûfî topluluklarının tarihinde Hıristiyan Kilisesi'ne bağlı büyük dini tarikatlarda olan gelişmelerin benzerleri de meydana gelmiştir: Bazı tekkeler sadece şeyhin halifelerince yönetiliyordu. Şeyh başka yerlerde, bazan hükümdarların sarayında ikâmet ediyordu. Tarikatlar çok sayıda merkeze yayılınca, tekkeler açılması ve bunun yanısıra işlevsel ve hiyerarşik bir örgütlenme gerekli hale geliyordu. Her merkezin başında bir *mukaddem* vardı, merkezin önemine göre bu kişi kendine bir yardımcı alabilirdi. Tarikatlar bu şekilde geniş İslâm dünyasının bir ucundan ötekine, birliklerinden ve şeyhin *bereke*'sinden (yetkilerinden) fazla bir şey yitirmeden yayılabilmişlerdir.

Tarikatların oluşumu başlangıçtaki "ibadet grupları" ve "müptedi birlikleri"nden güçlü ve hiyerarşik düzenli kurumlara geçişi simgeler. Tarikatlar, kuşkusuz Haçlı Seferleri ve feodalitenin de etkisiyle, siyasal-dinsel ya da teokratik rejimler altında, kökü halifeye kadar uzanan bir bağlılık isteğiyle bütünleşmiş savaşçı dindarlar tarikatlarından *(fütüvvet)* ayrılacaklardır. Bu tarikatlar aynı zamanda, ahlâki ve toplumsal bir idealle dolu olan yoldaşları, bu ideali taşıyan bir şeyhin bayrağı altında biraraya getiriyorlardı. Bu tarikatlarda siyasal ve erkeğe özgü erdemler sûfîleri birleştiren mistik arzulara göre daha gelişmişti.

Tarikatlar öte yandan, zanaatçı loncaları haline gelecek olan kuruluşlarla da ilişki içindeydi. Bazı hallerde ta-

rikatlar bu türden loncalara yaşam verecektir. Tarikatlar bâtınî bir nitelik taşıyan, ahlâkî gerekleri ve gizli usulleri olan, girişinde bir törensellik bulunan ve bu özellikleri sayesinde bir tür kutsallık edinen bir dizi meslek örgütü çekirdeğiyle çevrelenmişti.

4. Zulüm - Burada yüzlerle sayılan ve bir çoğunun on iki yüzyıldan uzun bir tarihi olan tarikatların tarihini yazmak olanaksızdır. *İslâm Ansiklopedisi* ana daldan kopan dalları saymaksızın, belli başlı 174 tarikat saptayabilmiştir. Bir tarikatın hangi tarihte, aynı usta, aynı yol, aynı cemaat kuralı ile birbirine bağlanmış bir çok merkez halinde yapılandığını belirlemek daha da güçtür. İbn Kerrâm (ölümü 868) daha çok bir teoloji okulu niteliğinde olan bir tarikat kurmuştu *(Kerrâmiyye)*.

Hallac (ölümü 932) Bağdat'ta fıkıh, ilâhiyat ve tasavvufun öğretildiği küçük bir cemaat niteliğinde bir *medrese* açmıştı. *Medrese* Hallac'ın mahkûm edilmesinden sonra kapatıldı. Mensupları dağıldı. Hallac'ın hiçbir farklılaştırıcı giyim şekli getirmediği sanılıyor. Daha sonraki gelenek Hallac'ın müridlerine, kurucuya atfedilen ve Bağdat'tan İran ve Fas'a kadar yayılmış parola niteliğinde bir sözü miras bırakır. Tasavvufî birlik (vahdet) öğretisini özetleyen bu söz şöyledir: "Benim cübbemin altında sadece Tanrı vardır."

Hallac'ın kitapları yakıldı ve kütüphanelerde bu kitapların satışı yasaklandı. Şeyhlerinin idam edilmesinden sonra, hapse atılan müridler Hallac'ın öğretisini yaymama koşuluyla serbest bırakıldılar. Hallac'ın müridi olduğunu açıklayanlar takibe uğruyor ve ölüm tehlikesi karşısında kalıyorlardı. Eyaletlerde, özellikle Horasan'da yakalanan Hallac'ın bir çok müridi Bağdat'a getiriliyor, boyunları vuruluyor ve kafaları hapisanelerin duvarlarına çivileniyordu. Üzerlerinde olan baskı acımasızdı. Bağdadî, Hallaciyye (Hallaciler) tarikatının da aralarında yeraldığı dönek mezheplerine karşı alınan önlemleri şöyle sıralar: "Kestikleri hayvanları yeme yasağı; kızlarıyla evlenme yasağı; para karşılığında İslâm ülkesinde varlıklarına gözyumma yasağı; onları pişmanlık göstermeye çağırma, eğer pişmanlık göstermeyi reddederlerse onları öl-

dürme ve mallarına el koyma zorunluluğu. Kadınlarının ve çocuklarının köle konumuna düşürülmesine gelince, bu konu tartışmalıdır."

Bazı tarikatlar günümüze kadar ayakta kalmıştır. Halen yaşayan tarikatların en eskileri Abdülkadir Geylanî'nin (ölümü 1166) kurduğu Kadiriyye; Ahmed Rifai'nin (ölümü 1183) müridlerince kurulan Rıfâiyye; Ömer Sühreverdi'nin (ölümü 1234) müridlerince kurulan Sühreverdiyye tarikatlarıdır. Her üçü de önce Irak'ta gelişme olanağı bulmuştur. Bu tarikatlardan sonuncusu Güney Asya'ya kadar yayıldı ve çok sayıda kola ayrıldı. Peygamber'in ölümünden beş yüzyıldan az bir süre sonra, bir tasavvuf tarihçisi olan Hücvirî (ölümü 1074) on iki tarikatin varlığından sözediyordu. Bu tarikatların ikisi, tanrısallığın sûfîde tecessüm ettiği görüşünde olan Hulûliyye ile Kur'an'ın kutsal yasalarını terkettiği için Hallaciyye tarikatları sûfîlerin çoğunluğunca mahkûm edilmiştir. Hallaciyye'nin Bağdat'ta idam edilen Hallac'ın adını almış olması, onun inancının ve erdemlerinin hakikiliğini hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz.

5. Süreklilik Örnekleri - Şaziliyye tarikatı Ebu'l Hasan Şazilî (1136-1258) tarafından kuruldu. Derin bir sûfî olduğu kadar büyük bir örgütçü de olan bu kurucu, faaliyetine Tunus'da başlar. Vâiz olarak başarılarının yarattığı kıskançlık nedeniyle takip edildiğinden Mısır'da İskenderiye'ye, ardından Kahire'ye yerleşir. Mekke'ye hacca giderken yolda ölür. O sırada Bağdat Moğollar'ın eline düşer. Tarikatı hızla Mısır'ın Doğusu'na, Suriye'ye ve Arabistan'a, Batı'da Fas'a ve Endülüs'e kadar yayılır. Şâziliyye karizmanın aranılır olduğu bir dönemde, olağan-dışı olguların verdiği istekli, dışavurumcu tavırlardan kaçınılmasını, içe dönüş yoluyla kendinden geçme, çilecilik ve düş ve düşünceye dalınmasını savunur. Afrika-İspanya kanadının en ünlü temsilcilerinden biri 1332'de Endülüs'de Runde'de doğan, 1390'da Fez kentinde ölen (1375'e kadar Fez'de Karaviyin'de imam ve vâiz görevi yapıyordu) İbn Abbad'dır. İbn Abbad'ın yazıları Saint Jean de la Croix üzerinde etkili olmuştur. Bir özdeyişler derlemesi olan *Hikem*'de, bir "mistik bilmemezlik hali"

öğretisi geliştirir. Bu öğretiye göre, Tanrı karanlık ve saydam bir biçimde, akıl yürütme yoluyla değil, iç deney yoluyla keşfedilir:

"Çok büyük Saydamlığı ile kendini gizler
ve ışığının yoğunluğu ile Görünmez olur."
(Fransızca çevirisinden: Paul Nwyia)

Fas'ın güneyinde Alem dağında tarikat şeyhlerinden birinin mezarı hâlâ bir ibadet ve ziyaret yeridir.

12. ve 13. yüzyıllar dönemi için İbn Arabi (1165-1240) sadece doğduğu bölge olan Endülüs'te değil, Kuzey Afrika ve Küçük Asya'da da bildiği az-çok bağımsızlığını koruyan sûfîler ve tarikatlar üzerine bilgiler verir. Sadece ilk kuruluşa katkıda bulunanlar arasında elli beş şeyh sayar: Özgür ya da çileci münzeviler, gezinen ve dilenen dinsel kişiler, cami imamları veya yöneticileri. M. Asin Palacios bu konuda şunları söyler: Bazıları "yaşamlarını hukukun savunulmasına ve zayıfların şiddet ve adaletsizlik karşısında savunulmasına hasretmişlerdi" Tarikatlar bir şövalye kuruluşu havasına bürünüyorlardı. Endülüslü veya Mağripli şeyhler çok sayıda dini okul, topluluk ya da eğilimi temsil ediyordu. Bunların birliği ortak bir kural ve bir manastır yaşamından çok, farklı ailevi ve mesleki varlık koşullarına rağmen, birbirine benzeyen dinsel öğreti ve pratiklerden kaynaklanıyordu.

Mevleviyye ya da *Celâliyye* tarikatı Mevlânâ'nın (1207-1273) ölümünden hemen sonra, büyük oğlu ve müridleri tarafından kuruldu. Celâleddin Rûmi'nin verdiği ilhamla Mevlevi tarikatı kurulmazdan önce de, Konya'da bir çok dinsel topluluk gelişme olanağı bulmuştu. Yeni tarikat bu dinsel toplulukların kuralları ve âdetlerinden bir kısmını benimsedi, bunlara kendi özgün vurgusunu ekledi. Selçuklular'ın koruması altında hızlı bir gelişme yaşadı, kalıtsal bir hiyerarşiyi ve merkeziyetçi örgütlenme yapısını muhafaza ederek çok sayıda merkeze yayıldı. Türkiye'de, daha çileci ve daha bireyci nitelikteki, karışık bir kökeni olan Halvetiyye denilen bir halk tarikatından farklı olarak, manevi bir birlik ve seçkin bir kültür olma

niteliğiyle büyük bir roloynadı. Şarkı, dinsel ezgi ve dans eşliğindeki müzik, *Semâ*, Mevleviler için son derece yoğun tasavvufî bir egzersiz niteliği taşıyordu. Ayrıntılarına kadar düzenlenmiş karmaşıklığıyla bu âyin, bu çevredeki insanların döngülü yaşamını simgeliyor, tutkuları kozmik bir düzen içine sokuyor, kendi iç düşmanlarına karşı inancını güçlendiriyor, kendinden geçme durumuna hazırlıyordu. Kendinden geçme olayı bazan hareketsiz bir sessizlikle, bazan da kutsal bir Varlık duygusunu ileten, insanı allak bullak eder nitelikte bir uğultu ile birlikte gerçekleşiyordu.

Celâliyye'ye giriş ağır bir müridlik öncesi döneminden (ön dönemden) geçilmesini gerektiriyordu. Tarikata girmek isteyen kişi kurala bir kez uymazsa, her şeye yeniden başlamak zorunda kalır. "Bin bir günün sonunu başarıyla getirirse, gözükmeyen hataları için pişmanlık aklamasından geçer, tarikatın giysisini alır, "safiyete erişene kadar... üzerinde Tanrı'nın adı okunur, kendisine bir nüve verilir..., bağlılık ve gayret egzersizleri, yol öğretilir." Yol üzerinde bir düzeye vardıktan sonra, bir yandan ortak egzersizlere katılırken, öte yandan Tanrı'yla olan ilişkilerinde daha geniş bir eylem özgürlüğüne, daha doğal ve içten bir ilişki biçimine ulaşacaktır.

Dar anlamda cemaatin yanısıra, dünyanın her bir yanında yaşayan, tasavvuf ustasının anlayışına sadık kalan ve toplu halde çileci bir yaşam sürenlerin dinsel törenlerine katılan evli ya da bekâr sûfîler vardı. Tarikatların çoğunda olduğu gibi, tarikata katılmanın biçimleri ve dereceleri vardı. Tarikat kurumu tarihin bütün belirsizliklerine ve değişkenliklerine ramen ayakta kaldı. 20. yüzyılın başında tarikat kurumu öylesine otorite kazanmıştı ki, Eyüp Camii'nde sultanın tahta çıkma töreni sırasında hükümdarlık simgelerini ona tarikatın en büyük kişisi veriyordu. Mustafa Kemal Atatürk'ün laik halk devrimi (1924-1933) başladığında, S. Anderson'a göre İstanbul'da, resmen bilinen 17 tarikat, 250 kadar tekke ve çok sayıda toplantı merkezi vardı. Vincent Monteil Türkiye'de 600 kadar *tekke* olduğundan sözeder; bu *tekke*ler 32 farklı tarikata bağlıydı. Belli belirsiz bir biçimde sûfî, derviş, fa-

kir olarak tanımlanan mensuplarının bir çoğu yokluklar içinde yaşıyordu. Bunlar *tekke*leri ya da yaşadıkları ıssız mekânlar için dolaşarak dileniyorlardı. Bu dinsel kurumlar rejimin laik reformlarına karşı olmaları nedeniyle, 1925 yılında kapatıldılar; bütün Türkiye'de tarikatlar baskı altına girdi. Dinsel giysi yasaklandı. Dervişler ve dinsel cemaatler Arnavutluk'a sürgüne gittiler, ama 1946'da Arnavutluk halk cumhuriyeti rejimine geçince tarikatlar silindi. Dinsel yaşamın canlılığını koruduğu Türkiye'de, tarikatlar kısmen yeniden oluştular. Konya dervişleri *Semâ*'ya yeniden başladılar ve dinsel hareket canlılık kazandı.

6. Modern Zamanlar: Afrika'da - Birkaç parlak şahsiyet bir yana bırakılırsa karanlıkta geçen dört yüzyıla yakın bir süreden sonra, 19. yüzyıldan itibaren tarikatlarda yeniden canlanma görüldü. Bu canlanmanın kaynağında tasavvufun altın çağındaki şeyhleri referans gösteren ve tasavvufun alevini yeniden yakmayı arzulayan bir kaç şeyhin etkisi vardır. Bu alev Osmanlı egemenliğinin ağırlığı altında sönmüştü. Tarikatlar iki büyük İslâmi hareketin marjında, bazan da bu iki harekete karşı olarak geliştiler. Bu iki hareket merkezi Arabistan olan *Vehhabiyye* ve merkezi İran olan *Mehdicilik*'tir (Mehdi'nin gelişini bekleyenlerin inancı). *Vehhabiyye* Kur'an yasasının disiplinine geri dönüşü ifade eder. *Mehdicilik* Tanrı'nın gönderdiği bir kılavuzun geri dönüşüne duyulan eskatolojik bir umutla yaşar. Ulemaya rağmen mistik bir rönesans hareketi yayıldı ve Afrika'nın içlerine, Güney Asya sınırlarında Malaya ve Endonezya'ya, aynı zamanda önemli Müslüman azınlıkların yerleşmiş olduğu Avrupa ve Amerika ülkelerine girdi.

İki şeyh diğerlerinden özellikle ayrılır: Ahmed bin İdris (ölümü 1760) ve Ahmed et-Tîcânî (ölümü 1815). Yeniden doğan tarikatlar sûfî ibadet pratiklerini sürdürdüler, ama zühdleri ve tasavvuf anlayışları ılımlı bir düzeyde idi. Hepsi tütün ve içki kullanımını yasaklar. Bunlar öğretim ve manevi derinleşmeden daha çok, inananların pratik yaşamıyla, ermişlerin yüceltilmesiyle, yıldönümleri ve hac ziyaretleriyle ilgilidir. Belki de Tanrı'yla birlik-

ten çok Peygamber'in ruhu ile birliği amaçlamaktadırlar, çünkü Tanrı'yla birlik Allah'ın mutlak aşkınlığı inancıyla uyuşmamaktadır. Tasavvufun halk tabakalarına kadar yayılma olayı, tasavvufa yabancı olan yerel âdetlerin benimsenmesini de peşinden getirdi: İçkili-eğlenceli danslar, fakirlik sahneler, bazan şarlatanlığa varan büyü numaraları. Bu kuşkulu tasavvuf törenleri, güzel ve ilgi çekici tasvirlere konu oldu. Ancak bu dış tezahürlerin ötesinde, tarikatlarda doğallığını koruyan bir iç tasavvufun varlığı kuşku götürmez. Ama bu iç tasavvuf çoğu zaman kapalılığını korur, ne kadar yoğunsa aynı bir sessizlik müziği gibi kendini o kadar az dışavurur.

Ahmed bin İdris'le ilişkili olan bir başka deney de belirtilmeye değer. Sudan sınırında Berka'nın (Sirenaika'nın) güneyinde, çölün ortasında sadece kervanların geçtiği bir vahada, Ali es Senûsî'nin (1787-1859) yönetiminde bir *zâviye* kuruldu. Bu dini merkez Arabistan ulemasının hasmane tutumundan kurtulmak ve savaştan vazgeçmeyen animist karaderili kabilelerine İslâm'ı kabul ettirmek için kurulmuştu. Şeyh daha önceki bütün girişsel çözgüleri kendi yolunda *(Senûsiyye)* birleştirdiğini ve tasavvufu tarihin curufundan temizlemek istediğini ileri sürüyordu. Dinsel törenler patırtılı bir taşkınlık olmaksızın yapılıyordu. *Zâviye* halkın ihtiyaçlarıyla ilgileniyor ve çevresinde "teokratik ve barışçı" bir toplum örgütlüyordu (J. S. Trimingham). Bu bölgelerin görenek ve geleneksel yapılarına uyarlanmış ve düzene konulmuş bir bütün halinde aile, zanaat, tarım, eğitim, savunma hücreleri kuruluyordu. Bu hücreler Nubya'da, Nil vadisine kadar çöl boyunca yayılmışlardı. Senûsiyye tarikatı 1950'de Libya'da, ülkenin bağımsızlığı ilân edildiği sırada tahta çıkan İdrisiler hanedanının yurdu oldu.

L.-P. Fauque'un 1961'de yayımlanmış bir anketine göre, 1950 yılında Cezayir'de çeşitli tarikatlara üye 500.000 kişi vardı. Başlıca üç tarikat, Halvetiyye, Şaziliyye, Kadiriyye tarikatları idi. Kadiriyye tarikatının en ünlü mensuplarından biri Abdülkadir Cezâyirî idi. 1808'de Maskara yakınında doğan, 1883'de Şam'da ölen Abdülkadir Cezâyirî, İbn Arabi'nin mezarının yanıbaşında küçük

bir camide gömülüdür. Cezayir'deki Fransız işgaline karşı on beş yıl süren bir direniş savaşından (1832-1847) sonra teslim oldu. Beş yıl Fransa'da hapiste kaldı, ardından serbest bırakıldı. Suriye'nin başkentine çekildi, orada İbn Arabi'nin "teomonist" yönelimini izleyerek bir düşünce (dinsel düşüncelere dalma) ve çileci eğitim okulu açtı. Geride bir özdeyişler ve düşünceler derlemesi bıraktı; *Dinlenceler Kitabı* adlı bu derlemenin bir kısmı Fransızca'ya çevrilmiştir.

Mağrip'teki bu Sûfî topluluğundan, 1918 yılında Mostaganem'de bir dal ayrıldı ve bu dal 1869'da doğan ve 1934'te Tigditt *zâviyesi*nde ölen Ahmed ibn el-Alevi'nin girişimi ile ayrı bir tarikat olarak ortaya çıktı. Hindistan'da tasavvufun öğreti ve yöntemlerini incelemiş olan *Aleviyye*'nin kurucusu, bugün İslâm dininde bir veli olarak kabul edilmektedir. Müridlerinden biri şöyle yazar: "Bu manevi karanlıklar çağında tasavvuf yolunda yenileşmeci tutumuyla tanınan şeyh, zamanının bütün sorunları ile ilgili bir insan örneği sundu. Canlı, zeki, duyarlı ve kendisi gibilerin kaderiyle ilgilenen biriydi. Manevi istenci o düzeyde idi ki bütün insanlığı kapsıyordu." Kurduğu hareket Avrupa'ya yayıldı. Hareketin Paris'te bir dinsel ve kültürel merkezi vardır. Bu merkez başlangıç eğitiminin dışında bir dergi yayınlıyor, dersler, kamuya açık toplantılar örgütlüyordu. İlk derslerini Alevi'nin kendisinden gören müridleri Fransa'da ve İsviçre'de başka merkezler kurdular. René Guénon'un (Şeyh Abdülvahid Yahya) bir çok takipçisi, ya bu Aleviyye *tarikatı*na katılarak ya da başka tarikatlara girerek tasavvufu benimsedi. Şeyh Hâlid Adda bin Tunes şu ilkeyi hatırlatır: "Sûfiler bilgilerini ve tecrübelerini sadece kendi yaşadıklarına dayandırırlar."

Aşağı Sahra Afrikası'nda birbirinden bağımsız binlerce Kur'an mektebi açıldı. Buralarda çocuklar ezbere Kur'an okumayı öğreniyorlardı. Ticaniyye, Kadiriyye, Müridiyye gibi tarikatlar bölgeye girdiler. Bu tarikatların şeyhlerinden bir çoğu ermiş oldukları yönünde bir kanı uyandırdılar. Bunlar arasında Senegal'de Ahmedü Bamba (ölümü 1927), "François d'Assise noir" diye adlandırı-

lan Bandiagara Bilgesi (Mali) Tyerno Bokur (ölümü 1940) belirtilebilir. Dinsel pratiklerle çalışma gerekliliğini birleştiren bu tarikatlardan bazıları, sivil iktidarları kaygıya düşürecek bir ekonomik ve politik güce eriştiler. Bu tarikatlardan esinlenen bazı partiler kapatıldı.

Mısır'da Balım Baba (ölümü 1516) tarafından, eski ama gerileyen bir tarikat temelinde kurulan Bektaşi tarikatı çalkantılı bir tarih geçirdi, zamanla küçülmekle birlikte günümüze kadar yaşadı. Bu tarikat Sünni mezhebinden olma savındadır, ama öğretisinde Şii ögelere raslanır, örneğin Ali'nin yüceltilmesi, halifelik hakkının sadece Fatma'nın soyundan gelenlere tanınması gibi. Bu tarikat mensuplarının Kur'an'a serbest bir yorum getirmeleri ve inançlarının bağdaştırmacılığı (senkretizmi) Jules Leroy'ı şu satırları yazmak zorunda bırakır: "Bektaşiler'in inanç ve pratiğinin bazı ögeleri bunların daha önce Hıristiyan oldukları ve İslâm'ın sadece dışsal biçimlerini benimsediklerini düşündürtür. Ali'nin bir bakıma İsa'nın yerini aldığı üçlemli (teslisli) bir dogmaları vardır, tekkelerinin toplantı salonunda kurulan meclislerde aralarında şarap, ekmek ve peynir paylaştıkları bir tür Son Yemek'le kutlama yaparlar. Aynı şekilde günahlarını üstlerine itiraf ederler ve onlar tarafından günahları bağışlanır.

7. Orta ve Güney Asya - Orta ve Güney Asya'da yaşayan sûfî çevrelerinde ağzı sıkılık kural gibidir. Ayetullah Humeyni tarafından kurulan 'İslâm Cumhuriyeti'nden önce, İran'da sûfîlere ve cemaatlere raslanırdı. Bu bölgede parlak bir gelişme gösteren ve etkili olan tasavvuf, şimdi ne durumdadır? Vincent Monteil ateist edebiyatın ve propagandanın çizdiği kir pas içinde, cahil ve keyif ehli Hıristiyan veya Müslüman derviş tabloları konusunda okurlarını uyarır. Yeni bir tarikatın, Masum Ali-Şah tarikatının 33.000'e yakın dervişi olduğunu belirtir. Bunları panteist olarak niteler. Hindistan'la manevi bağları olduğu açıktır. Gönüllü olarak şunu söylerler: "Dünya bir anlık bir şeydir, yanılsamadan, düşten başka bir şey değildir." *Müslüman Dünyası*'nın yazarı Afgan dostlarından birinin 1957 yılında Tacikistan'da, sûfî olan, çocuklarını aynı yolda yetiştiren ve Celâleddin Rûmî'nin

Mesnevi'sinden uzun alıntıları ezbere söyleyebilecek kapasitede, eşraftan kırk beş yaşlarında bir kişi ile karşılaştığını aktarır. Bu zat ateizmin geçerli olduğu bir rejimde eğitilmiş olmakla birlikte, tasavvufun manevi geleneğini korumasını bilmiştir. Kendisini anlamayanlar için sadece şunu söylüyordu: "Onlar bu dünyaya girmiyorlar."

Modern Pakistan'ın kuruluşunu hazırlayanlardan biri olan ve bir süre Müslüman Birliği'nin başkanlığını da yapmış olan filozof, şair ve hukukçu Muhammed İkbal (1873-1938) de asıl ustası olarak Mevleviyye tarikatının kurucusu Rûmî'yi (ölümü 1273) görüyordu. Rûmî'nin bütün İslâm üzerinde büyük bir etki yaratmış olan yazıları ve söylevlerinden mistik bir soluk yükselir. Şiirleri hâlâ dini törenler sırasında toplu halde söylenir. İkbal'in *Câvidname*si'nde ifade bulan bizzat tasavvufun ruhudur.

20. yüzyılın başında Hindistan'dan Batı'ya, Ḫazret-i Hoca Ali ve Hasan Basri'ye uzanan, kuruluşundan bu yana otuz kadar şeyhin birbiri peşisıra geldiği bir tarikat yayıldı. Bu yeni yayılan parıltının kaynağı olan Hazret İnayet Han 5 Temmuz 1882'de Bombay'ın kuzeyinde Baroda'da doğdu, 5 Şubat 1927'de Delhi'de öldü. Dindar bir ortamda ve müziğe saygı duyarak yetişti, çok genç yaşında sessizce düşüncelere dalma yaklaşımını benimsedi, aynı zamanda müzik çaldı, kompozisyonlar hazırladı, şiir yazdı. Sorularından birine büyükbabası bir gün, Celâleddin Rûmî'nin bir mısraıyla cevap verdi: "Biz senin bir damlası olduğun Okyanusuz." Bu söz bütün yaşamına ilham kaynağı oldu. İnsanda Tanrı'nın varlığı duygusu ve müziğin içsel boyutları duygusu onu, "Ses Yogası" denilen bir yöntemi düşünmeye zorladı. Tasavvufa Şeyh Muhammed Medenî vasıtasıyla girdi. Hindistan'daki dört büyük tarikatın öğretisini inceledi. Bu dört büyük tarikat Nakşibendiyye, Kadiriyye, Sühreverdiyye ve Çiştiyye idi. Çiştiyye tarikatına katıldı. Şeyhi ölürken ona bir görev verdi: "Dünyaya git, müziğinle Doğu ve Batı arasında uyumu sağla, Merhametli ve Bağışlayıcı Tanrı fikriyle tasavvufun sağduyusunu yay." 1910 yılında Birleşik Amerika'ya gider, orada konserler vererek, tarikat üzerine eğitim ve sûfî yazarlardan çeviriler yaparak, kendi düşünce-

lerini içeren derlemeler hazırlayarak yoksulluk içinde yaşar. Şeyhlerin çoğu gibi evlenir; dört çocuğu olur. Bütün Avrupa'yı gezer. Sûfî hareketinin merkezi olan İsviçre'ye yerleşir, orada Çişti *Silsile*si'ni diriltir, kendisine mekân olarak seçtiği Suresnes'de bir düşünce okulu açar. Ölümüne kadar "Aşk, Uyum ve Güzellik Mesajı"nı yaymak için seyahat edecektir. Yerine geçen oğlu Pir Vilayet İnayet Han Çişti eserini devam ettirir ve Birleşik Amerika'da ve Avrupa'da bir çok sûfî merkezini yönetir. Öğretisi her türlü sekter dogmatizmden uzak olarak, insan düşüncesinde Tanrı'nın mistik birliğine doğru bütün yakınsamalara önem verir. Bilimsel hakikat ve dünya barışı üzerine araştırmalarda ve bütün dinlerde kendini ifade eden bilinçteki Birlik arzusu ortak bir ışık içinde birleşerek yeni bir aşk, adalet ve özgürlük dünyası kurabilir.

Dünyada en çok Müslüman'ın yaşadığı ülke olan Endonezya'da, adalara yerleşmiş tarikatlarda iki temel etki, İbn Arabi'nin ve Celâleddin Rûmi'nin etkileri kesişir. 1960 ve 1963'de toplanan kurultaylarına bakılırsa, tarikatların sayısı yedidir ve sadece ikisinin binden fazla müridi vardır. Ama şeyhler her zaman, Hindu dininin, animizmin, geleneksel inanç ve âdetlerin yerel etkisinden sakınabilmiş değildirler. Yabancı bir dinsel aşı olan İslâm'ın altında, eskiden gelme bir kültürel özsu varlığını sürdürür. Bu özsu Güneydoğu Asya'daki tarikatlara şeyhlerinin düşüncelerine göre daha az ya da daha çok vurgulu olan, ama her zaman özel bir renk verir. Vincent Monteil'e göre, törenlerde kara büyü, aşk iksirleri, iyileştiriciler, büyücülük, bağıcılık, müneccimlik, her türlü kâhinlik eksik değildir. Ruhların çağrılması, ermişlere saygı, Allah'a ibadet, oldukça gevşek bir biçimde oruç ve zekât farizelerini yerini getirme sistemli bir bağdaştırma çabası olmadan kendiliğinden pratik içinde biraraya gelir. Bu pratik hiçbirini öfkelendirmeden inanılabilecek niteliktedir ve bütün gözükmeyen güçleri uzlaştırmayla ilgilidir.

Bağımsızlık kahramanı, "Devrim'in babası", Endonezya Cumhuriyeti'nin ilk başkanı Sukarno (1901-1970), "Cavalı din alimi bir Müslüman"ın oğlu idi, kendini bir "sûfî" olarak tanıtıyordu. Manevi babası "sofu ve mistik,

kendini ibadet ve perhize vermiş", siyasal bakımdan Kur'an yasasında karar kılmış bir Müslüman'dı. Hapse düştüğünde Sukarno Kur'an okuyor, ibadet ediyor ve derin düşüncelere dalıyordu. 1955'te Mekke'de Hac farizesini yerine getirir. İsteği üzerine tabutu on beş yaşında iken katılmış olduğu *Muhammediyye* tarikatının bayrağı ile örtüldü. Onu tasavvufa dahil etmek sözkonusu değildir, ama o, tarikatların varlığının ve zorunlu olarak ermişliğe götürmeyen etkisinin kanıtıdır.

8. Kadınların Rolü - Tasavvufta kadınların dünyadan el etek çekmiş kimse ve toplu halde çileci bir yaşam süren kişi, eş ve anne ya da okul yöneticisi olarak büyük etkileri oldu. Rabia'nın olağanüstü kişiliğinden, tasavvufu benimsemesinden, tasavvufî şiirlerinden ve 8. yüzyıldan itibaren tasavvuf tarihi üzerindeki etkisinden sözetmiştik.

Kadınlar büyük tarikatlara bağlı ya da bağlı olmayan tekkelerde toplanıyorlardı. 12. yüzyılda Kahire'de, Halep'te, Bağdat'ta birçok kadın tekkesi vardı. Ev işlerinden başka sadece ibadet etmek, düşüncelere dalmak, ilâhi söylemek, âyinlere katılmakla kalmıyorlar, aynı zamanda vaaz veriyorlar ve öğretim yapıyorlar, *Şeyh* sorumluluğuna kadar yükselebiliyorlardı. Ama karma tekkeler yoktu. Bazı kadın ve erkek toplulukları bazan birbirine yakınlaşsalar da, ruhsal egzersizler, âyinler ve ibadet ayrı ayrı yapılıyordu. Tekke yaşamının dışında, erkek ve kadınlar bazan saatler boyunca tam bir sessizlik içinde, bazan bir şeyhin ya da halifelerinden birinin telkinlerini dinleyerek düşünce ve ibadet grupları halinde toplantılar yapabiliyorlardı.

Tekkeler dışında, kadınlar kendi aralarında toplanıyorlar, ibadet grupları oluşturuyorlar, evliya mezarlarını ziyaret ediyorlardı. Tasavvuf onlara çok legalist bir dinin, tümüyle erkek egemenliği altındaki bir toplumun veremediği olanakları sunuyordu. İbn Arabi ateşli ve coşkulu bir gençken hizmetkârı ve müridi olduğu iki yaşlı kadına, Marchenalı bir sûfî olan Yesmina'ya ve Kurtubalı meczup bir sûfî olan ve sürekli Tanrı'nın varlığı içinde yaşayan Fatıma'ya minnettarlığını açıkladı. İlk eşi olan genç yaş-

taki Meryem'e hayranlığını açıklamaktan kaçınmadı. Onun manevi yükselişine şükretti, tasavvuf yolunda gittiğini gönül gözüyle gördü. Mekkeli bir imamın kızı olan ve erdemliliğin simgesi, Tanrı'nın Sophia'sı haline getirdiği Nizam'a ithaf ettiği şiirle hiçbir aşk ezgisi boy ölçüşemez. Bu kız ona ateşli yapıtlar için esin kaynağı oldu. *Aşıkların Tercümanı*'nda, sonra *Aşıkların Hazinesi*'nde erotik cümlelerle kendinden geçirici birliğin verdiği zevklerin şarkısını söyler. Çok kızan ve incinen eleştirmenlerin simgesel anlamını anlayamadığı bu şiirleri üzerine açıklama yapma durumunda kalacaktır. Celâleddin Rûmi de Konya cemaatinde önemli işlevler gören karısına duyduğu şefkat ve sevgiyi ifade etmiştir.

Esrarlı aşk dilinin anlam belirsizliği birçok sûfî şairde en uç noktasına varır. Sadece duyumsal ve sahiplenme şeklinde bir aşkı yansıtan, kendini verme ile ve verici bir davranışla ideal doyum noktasına ulaşan cinsel ilişkiler Tanrı'yla esrarlı birlikte daha güçlü karşılaştırma noktaları olmadığından simge işlevi görebilmişlerdir. *İlâhilerin İlâhisi*, Salomon'un Sülemî ile aşkları bazı yorumlara neden oldu. Bu yorumlarda ruhun vecde ve tanrısallık içinde birliğe esrarlı yükselişini düşünmek, hatta teşvik etmek mümkün hale gelir. Bunun için, senli benliliğin verdiği tad dile getirilir. Tanrı bedensel biçimlerin örtüsü altında gözükür ve gizlenir, ama bu biçimler O'nun gerçekliği olarak algılanmamalıdır. Ebedi kadınsallığın arketipi olan Leyla'ya, Sophia'nın tecessümü olan Nizam'a, güzelliği kendinde billûrlaştıran (ve bu billûrun ruhu Tanrı'nın saydam Güzelliğine yükselttiği) kadın olan En Sevgili'ye yazdığı çok sayıda mistik şiirin kaynağı buradadır.

Buna karşılık, Tanrı'ya olan aşklarını ifade eden sûfî kadınlarsa, bildiğim kadarıyla insana özgü aşkın simgelerini ve kişileştirmelerini nadiren kullanırlar. Basralı kadın sûfî Rabia ya da Atablı sûfî köle aşk şarkılarını sadece ve sadece doğrudan doğruya Tanrı'ya söylerler: "Seni iki aşkla, tutkulu bir arzu ile ve yeni bir aşkla seviyorum.." der Rabia. Köle de kendi yanından arzusunu ifade eder: "Ey! Kalplerin dostu!... Sen benim aradığımsın... Sen benim sevincimsin... Arzumun tek nesnesisin... İlâhi

meyve bahçelerinde arzuladığım bu zevklerin hiçbiri değildir, benim tek arzum seni görmektir."

Dürüstlük erkek olsun kadın olsun her sûfînin uyması gereken bir erdemdir. Dürüstlüğü kendi serbest iradeleri ile mutlak bir kural haline getiren erkek ve kadınlar dışta bırakılırsa, dürüstlük ne aşkın fizikî ifadesini ne de evlilik ve üremeyi yasaklar. Ama dürüstlük tensel arzuya hâkim olma ve bu arzunun yumuşatılması anlamına gelecektir. Böyle bir şey manevi bir arzunun ifadesinde sözel bir imge işlevi görse bile. Bu alanda gerekli olmayan, ama meşru olan bir şeyi sûfînin kendisi için reddetmesi daha uygun olacaktır. Yetişkin birinde olsun çocukta olsun yürek ve düşünceyi bir tutku kaplamışsa, bu tutkudan "gayri-ahlâkî bir esriklik" gibi kurtulmak ve "cehennemi bir devinim"in baştan çıkarıcılığından ebediyyen uzaklaşmak gerekecektir. Kadın tek başına olsun topluluk halinde olsun, dünyevi olsun münzevi olsun kendi isteğiyle kendini tasavvufa adayabilmişse, erkek açısından hem ilâhi güzelliğin hem de şeytani çekiciliğin arketipi olarak kalır.

BEŞİNCİ BÖLÜM
İZLENEN YOL: MANEVİ EĞİTİM

Tasavvufun yolunu *(tarikat)* tam anlamıyla izlemeyi kararlaştıran mürid eğer bir kaza olmazsa, tarikata kabul edilecek ve Tanrı nezdinde dönüştürücü birliğe varacaktır. Ama bu amaçla bir kılavuzun yönetimini kabul etmesi gerekecektir. Bu eğitim manevi bir öğretim ve egzersizlerin dışında çetin fizikî ve ahlâkî sınavların, uzun oruç ve uykusuzlukların, maddi çalışmaların, cezaların yeraldığı bir eğitimdir. Tarikata girmeye aday olan kişi şeyhin sözlerini ve jestlerini, törenleri ve pratikleri, seçilen tarikatın bütün güzergâhını özenle izleyecek ve uygulayacaktır.

1. Şeyh - Şeyh manevi alandaki araştırmaların yöneleceği "kutup", tasavvufî uruç'un (yükselmenin) çevresinde helezoni bir biçimde evrileceği "eksen"dir. "Şeyhsiz bir kişinin şeyhi şeytan olur" (İbn Arabi). Gerçek şeyh kendine iktidar ve misyon veren bir öncü, bir yol gösterici adına ortaya çıkar. Bu öncünün kendisi bir zincirin *(silsile)* halkasıdır. Bu zincir onu Hz. Muhammed'e, damadı Hz. Ali'ye veya Peygamber'in arkadaşı olan ilk halifelere bağlar. Bu zincir "altın zincir", "kutsama zinciri"dir *(silsiletül bereke)*. İslâm'ın kökleriyle olan bu ilişki Peygamber'e olan bağlılığı ve dolayısıyla şeyhin otoritesini sağlar. Böyle bir bağ kurma kaygısına hem Sünniler'de hem Şiiler'de, aynı zamanda ulemanın "ortodoks" vesayetinden en fazla kurtulmuş gruplarda raslanır. Bu bağ bir şeyhin manevi iktidarından türeyen, bir şeyhten ötekine aktarılan, kurucu enerjinin sürekliliğini ardıllıklar dizisinde tutan esrarengiz bir etkinin, *bereke*'nin devamlılığını sağlar. Ölümden daha güçlü bir enerjiye başvurulamadığı için bir şeyhin grubu ya da öğretisi hızlı bir yozlaşmaya uğrar. Peygamber'in gücü de en büyük halkaları Hz. İb-

rahim, Hz. Musa, Hz. İsa olan peygamberlik zinciriyle olan bağlarından kaynaklanır; Peygamber'in gücü aynı zamanda Tanrı Kelâm'ının dinlenmesinden, baş melek Cebrail'in ilettiği vahiyden kaynaklanır. Şeyhlerin açtığı tarikatları (yolları) resmileştiren en önemli mühür işte budur.

Yukardan gelen bir etkinin sonucu olan şeyhlerin bu tarihsel çeşitliliği, Hızır adında esrarengiz bir şeyhin geçici müdahalelerini engellemez. Hızır aniden gözüken, bir hareket yapan, bir söz söyleyen, sonra susan, kaybolan görünmez esin kaynağıdır. Ya da bir iç kılavuz, Tanrı'ya yönelmiş bir bilincin kişiselleşmesi, ya da manevi bir manyetizma gibi ruhu Tanrı'ya doğru çeken kutup olarak algılanır. Ya da Tanrı'nın hizmetkârı Elie ile özdeşleştirilir; çölden geçerken Hz. Musa'nın kılavuzluğunu yapanla özdeşleştirilir. Bu çölden geçiş itaat, bilgi ve aşk yoluyla Tanrı'ya götüren yolun *(tarikat)* simgesi olacaktır. Bu mükemmel Usta Allah'ın Mağara suresinde "mağfiretimizle ödüllendirdiğimiz ve kendimizden gelen bir bilimi öğrettiğimiz hizmetkârlarımızdan biri" olarak tanıttığı kişi ile özdeşleştirilir (18, 65, 82). Hz. Musa'yı eğitmekle görevlendirilince, kendisine susamışlıkla sorular soran Hz. Musa'ya şu cevabı verir: "Beni izlemek istiyorsan ben sana hakkında bir şeyler söylemediğim sürece, bana hiçbir soru sorma." Şeyhlerin sabırsız müridlere karşı takındıkları tavır budur. Örneğin Cüneyd yersiz olarak nitelediği sorular nedeniyle, Hallac'ı şiddetle tersleyecektir. İbn Arabi pek kimseye açıklamadığı düşüncelerini ve henüz gizli olan yazılarını bilen, değişik zamanlarda bazı yerlerde aniden gözüken, kendisi sorunlara çözüm getirmediği halde şeyhlere itaati tavsiye eden, bu görünmesiyle kaybolması bir olan kişiye defalarca gönderme yapar. Daha çok gerçeğin araştırılmasını teşvik eden kişi olarak, içerinin efendisi, bilincin dürtüsü, biraz Sokrates'in şeytanı olarak kendini tanıtır.

Münzeviler, yaşamın içinde olan bekârlar, evli erkek ve kadınlar örgütlü bir cemaatin dışında olsa bile bir yolu benimsedikleri zaman, hemen bir ustanın yönetimi altına girerler; sûfî dilinde bir kutba yönelirler. Böyle bir yolda

ilerlemediklerini düşünüyorlarsa ya da akımın karşılıktaki ilişkiye geçmediğini düşünüyorlarsa, yön değiştirebilirler. Bilgileri ve erdemler'i ile en ünlüler arasında sayılan sûfîler, İslâm dünyasının bir ucundan ötekine aramak için yola koyuldukları birçok şeyh tanımışlardır.

Bir şeyh rolünü ancak çok sıkı koşullar altında oynayabilir. Sadece bir ya da birçok mükemmelleşme yoluna girmesine yardımcı olmakla kalınmaz. Ona bu misyonu, yetkilerini (bereke) de ona devreden bir şeyhin vermesi gerekir. Böyle bir tercih yeni seçilmiş olan kişinin dinî ilimlere vakıf olduğunu, yolun aşamaları, törenleri ve yöntemleri hakkında, çileciliğin kuralları, aşılması gereken fizikî ve psikolojik güçlükler konusunda bilgi sahibi olduğunu varsayar. Bu bilgiler entelektüel düzeyde kalmaz, manevi deney, yol üzerinde kişisel ilerleme, öğretinin olgular örneğiyle ifadesiyle tamamlanır. Ahlâkî niteliklere tedbirlilik ve ağırbaşlı sadelik yetileri eklenir. Bunlara rağmen derin bir alçakgönüllülük göstermekten ve her gün kişisel vicdan muhasebesi yapmaktan vazgeçilmez. Tanrı'yla gizli kişisel iletişimi ve dönem dönem dünya işlerinden çekilmesi, kaynak bakımından beslenmesini sağlayacaktır.

2. Girişteki Hiyerarşi - Mürid ya da muhibten şeyhe doğru manevi evrim iyice hiyerarşik bir kademelenme izler. Peygamber gerçi inziva yaşamını açıkça yasaklamamıştır, ama böyle bir yaşama yönelmeyi de teşvik etmez: Peygamber bir sohbeti sırasında "İslâm'da keşiş yaşamı yoktur" demiştir. Gezilerinde karşılaştığı örnekler onu böyle bir yaşama olumsuz bakmaya itmişti: "Ey siz inananlar! Tanrı'nın sizin için meşru saydığı şeyleri haram olarak nitelemeyin ve aşırılığa kaçmayın, çünkü Tanrı sınırlarını aşanları sevmez" (5, 87). İnziva bekârlığı ona göre, insan doğasına ve toplum sürekliliği için pek uygun değildir; evlilik kişisel ve toplumsal bir normdur. Ama İslâm'da hızla dünyadan el etek çekme eğilimleri belirdi. Dünyadan el etek çekmişler, toplu halde çileci bir yaşam sürenler, dervişler cemaatler halinde toplandılar. Bu davranışlarıyla Kur'an'ın hiçbir mutlak kuralını ihlâl etmediklerine kani idiler. Münzevi dervişlerin çoğu sûfî idi,

ama sûfîlerin hepsi bekârlık, yoksulluk, ek egzersizler, inziva yerinin bakım çalışmaları gibi sıkı ve kesin kurallara tabiî değildi. Sûfîlik saklı-kapalı bir alan değildir. İster bir okul, ister bir grup, isterse bir topluluk boyutunda olsun, bir *tarikat*ın başındaki şeyh Tanrı'nın sevdiği, koruduğu bir kul, bir *Veli* olarak addedilir. Tanrı'yla mürid arasında dolayım, şefaatçi rolü oynar. Kendisi de Temel Yasa'yı açıklamış olan ve affedici olan birinci rehber Allah'ın izindedir. Hz. Muhammed bu yasayı ilân eden son kişi, peygamberler çağını sona erdiren kişidir. Bu Yasa resmi olarak *ulema* tarafından, din alimleri tarafından yorumlanmıştır. Ama *ulema* bu Yasa'nın görünürdeki anlamını *(zâhir)* veya dış yaşamın koşullarına uyarlanmalarını inceler. Bu Yasa'nın gizli anlamları *(bâtın)* da vardır; bu anlamlar bâtınî yorumun ve tasavvufî yaşaman kaynağını oluşturur. Şeyh bu ikinci türden anlamların yorumcusu olacaktır. Bu kişiye Şiiler'de İmam, Sünniler'de Şeyh denir. Adı ne olursa olsun o, *Veli*'dir; Tanrı'nın ortaya çıkışı (teofani) gibi manevi başlangıcı *(velâyet)* temsil eder. Bu ünvanıyla, Tanrı'yla birlik yoluna girilmesini en doğrudan biçimde sağlayan vahyin gizli anlamını açıklamaya tek yetkili odur. Aşkın nüfuz ettiği bu bilgi bilgeliktir (*sapida scientina* = tadı hoş bilim), "İslâm'ın bilgeliği"dir. Ama bu *velâyet* (giriş yolu, öğretim yolu) henüz vilâyet (ermişlik) değildir. *Vilâyete* varış değil, *vilâyet*in yoludur. Şeyhin bu ünvanı alması Şii geleneğinde daha çok, İmam'ı Hz. Ali'ye bağlayan soy zincirinden kaynaklanır. Sünniler'de ise daha yüksek bir manevi mükemmellik derecesinden gelir; bu derece *Silsile*'nin koruyucusu olan Şeyhin verdiği ön eğitim sayesinde kabul edilen derecedir. Farklılıklara karşın her iki kesimde de, ilâhî bir bağlılık ve vahiy gereği vardır.

Her erkek (veya kadın) şeyh olma imkânına sahiptir. Ancak buraya yetkili bir Rehber'in yönetiminde uzun ve zor, çileci ve gizemci bir yol izleyerek varır. Tanrı'nın armağanlarına her zaman açık olan *mürid* manevi yönetici, tilmizlerin rehberi, ustanın yardımcısı, kuralların ve âdetlerin koruyucusu, bazan da *Şeyh* ya da *Pir*'in eşdeğeri olarak *mürşid* makamına ulaşmadan önce, önceden be-

lirlenmiş aşamalardan *(makâmat)*, birbirini izleyen öğretim kademelerinden geçecektir. Bütün sınavlardan geçildikten sonra, zamanı geldiğinde şeyh *mürşid*e gözükmeyen *bereke* iktidarı ve bâtınî bilginin esrarıyla *(ma'rifet)* birlikte yetki verir. Bu iktidar devri *Mevlevilik*'te olduğu gibi, bir aile içinde babadan oğula ya da damada olur. Ama hazırlık koşulları gereklidir, istisna dışında ahlâkî ve manevi nitelikler şecereden daha önemlidir. Şeyhlerin davranışının öğretilerine uymadığı durumlar olmuştur. Kur'an'ın şu âyetini unutabilirler: "Siz ki Kutsal Kitap gönderilmiş kişilersiniz, Tevrat'a, İncil'e ve Tanrı'nın size ilettiği açıklamalara uymazsanız hataya düşersiniz" (5, 68). Bazıları telepati, önsezi, hayal ve düşlerin yorumlanması gibi güçlere sahip olarak, saf insanları heyecanlandırma veya güven kazanma isteğine kapılabilir; diğer bazıları çilecilik gereğine uymaktansa zevklerin çekiciliğine kapılır. Ama ileri bir düzeye varmış müridler insanı gördüğü eğitimden ayrı düşünebilirler ve birinin davranışından çok bir diğerinin değerine önem verebilirler, her ne kadar tasavvufta tecrübe ilke olarak sözün kanıtı olarak görülse de... Müride düşen, eserin sahibini yargılamakla vakit kaybetmektense, aldığı eğitimi kendi üzerinde doğrulamaktır.

Mutasavvıflar sınıflandırmadan aldıkları alışılagelmiş zevkle üç esas eğitim düzeyi ayırdederler: Manevi yolun kendine çektiği "araştırmacılar"ın büyük kısmının yeraldığı ortak düzey; yola "yeni girenler"in düzeyi; gitgide daha bireyselleşmiş bir uyarlanmayı gerektiren "ileri olanlar"ın düzeyi. Sadece *mürşid* değil "manevi hiyerarklar" (yüksek dereceli din adamı) olan *abdal*lar da bu en yüksek düzeyde yeralır (Henry Corbin). İslâm tasavvufunda abdallar, duaları ve erdemleri ile Tanrı'nın öfkesini dindiren, suçların büyüklüğü nedeniyle dünyanın üzerine yağacak cismanî cezalardan koruyan aracılar, "ikame ediciler" olarak görülürler.

3. İnancın Temeli - Sûfînin temel erdemi "çok güçlü ve çok merhametli" olan Tanrı'ya duyulan inançtır; bu inanç kelime-i şahadetin özeti niteliğindedir: "Allah'dan başka Allah yoktur, Hz. Muhammed Allah'ın elçisidir."

İnanç beyanı asıl yapısı aynı kalmakla birlikte, değişik düzeylerde ifade bulur. İnanç beyanı önce Peygamber tarafından insanlara iletilen Kur'an'ın Tanrı sözü olduğunun kabul edilmesidir. Sonra bu Söz zekânın etki derecelerine göre ve toplumsal yaşamın ihtiyaçlarına göre, somutlanır: Bu Söz'ü artık hukuki ve dini okullar tanımlayacaktır; Kur'an'ın ortodoks düşüncesinden ve *hadis* veya bizzat Tanrı'dan gelen sözler olduğu kabul edilen *hadis-i kudsî* olarak Peygamber'in insanlara ilettiği sözlerden ayrılmadıkları ve bunlara aykırı davranmadıkları sürece, inanan kişiler bu okullar arasında bir seçim yapabilirler. Sûfîler bu noktada, en berbat suçlamalar olan ve peşinden zulüm ve baskıyı da getiren sapkınlık ve imansızlık suçlamalarına uğrama riskiyle karşılaşırlar; iç dünyanın yorumlanması ile, bazan kendinden geçmeye varana kadar yaşadıkları sezgisel ve aydınlatıcı bir tasavvufî hal sayesinde sözlerinin anlamını derinleştirebileceklerini sanırlar. Hallac'ı izleyerek şu sözleri söylemeye cesaret ederler: "Hiçbir belirli öğretiyi kabul etmiyorum..." Bağdat şehidi (ölümü 922) bu "eylemden türetme" sürecini, bir neolojizm (yeni sözcük) kullanırsam, bir aşk birliğinin yakınsılığı içinde gerçekleşen bu süreci şöyle betimler: "Benim içimde bir dost var, ben o dostu gözden uzak olsa bile yalnızlıklarda ziyaret ediyorum... Sanki kendi kendimin muhatabı olmuş gibiyim. Burada olan, olmayan, yakında olan, uzakta olan, niteliğe dayalı betimlemelerle yakalanamayan O, hayal gücü için bilinçten daha yakındadır, ilhamların kıvılcımından daha samimidir" (L. Massignon'un Fransızca'ya çevirisinden). Her türlü dilin sınırları görüşün veya varlığın eşiğine kadar aşıldığı için, burada sözsüz inancın zirvesinde değil miyiz? Kurallarla sınırlanmış olan yorumcular ve hukukçular bu yorumu, ne anlayabilir ne de kabul edebilirler.

4. Erdemlerin Kurgusu - Söz'le bu doğrudan yakınlık karakterleri (kişilikleri) arındıran ve yapılandıran erdemlerin pratiğiyle gerçekleşir; böyle bir şey de kendinden vazgeçmeyi gerektirir. İç arınma insan psişizminin bütün düzeylerine yayılır: Ceza ve çilecilik yoluyla ruhun arındırılması *(nefs)*; yalnızlık, bir köşeye çekilme, ibadet,

düşüncelere dalma yoluyla gönlün arındırılması *(kâb)*; hep Tanrı'yla birliğe doğru yönelmiş inanç ve aşk yoluyla ruhun arındırılması. Çilecilik arzu uyandıran baştan çıkarıcı düşler bakımından zengin, coşkulu bir imgeleme karşı bir uyarı niteliğindedir. İslâm bakireliğe Hıristiyan çileciliği kadar önem vermez. Tasavvuf bununla birlikte, kalp ve niyet temizliğine, yoluna yordamına uygunluğa ve ihtiyatlılığa, özellikle bakışlardaki tevazua, sefahatın çekiciliklerinden korunmak için önem verir. Dervişler için kurallar evli kişilere göre daha katıdır. Sadece kendi kendine konulan kuralın ve Tanrı'yla daha yoğun bir birlikteliğin gücü, herhangi bir zorunluluk getirilmese dahi, sûfiyi evlilikte bile perhizciliğe götürebilir.

Tasavvufla ilgili bütün elkitapları cezanın gerekliliğini hatırlatır. Bistâmî suça göre ağırlaşan veya hafifleyen cezaların biçimlerini ayrıntılandırır. Bu nedenle, bütün hareketlerin dikkatli bir biçimde gözden geçirilmesini mümkün kılan vicdan muhasebesi önemlidir. Hasan Basri sanırım, İslâm dünyasında düzenli olarak vicdan muhasebesi yapılmasını tavsiye eden ilk kişidir. Muhasibî (sözcük anlamı vicdan muhasebesi yapandır) bu egzersizi, ruhsal mükemmelleşmenin itici gücü haline getirir. Sûfilerin çilecilikle ilgili elkitapları ruhsal mükemmelleşmeyi zorunlu addeder. Gazali ruhsal mükemmelleşmeyi Tanrı iradesine tam bir katılmanın koşulu olarak görür ve bu amaçla, kendisini Tanrı'dan uzaklaştırabilecek olan düşüncelerini, arzularını, eylemlerini veya sözlerini bir not defterine sabah-akşam kaydetmeyi tavsiye eder; Tanrı'nın huzurunda ya da yakınında yaşamayı sağlamanın yollarından biri budur. Bu egzersiz her zaman bir kontrol kulesi gibi, sûfî yaşamının merkezinde yeralmıştır. Sadece eylemin maddiyeti ve dış koşulları ile değil, daha derinlemesine eyleme ilham kaynağı olan niyetlerle ilgilidir. Eyleme anlam ve değer kazandıran niyettir. "Allah sizden hesap sormadan önce, kendi nefsinizden hesap sorunuz" şeklinde bir Peygamber uyarısı vardır. Bu gündelik kendi kendini sınama deneyimlerinden, aynı zamanda kendine aşık (narsis) bir içe bakıştan da kaçınarak, son derece ince bir psikolojik analiz çıkartılabilir. En basitin-

den en yücesine kadar bütün sûfî etkinlikleri Tanrı'ya duyulan aşkın ifadesi ve büyümesi yönünde olacaktır. Sûfînin varlığı kendi başına tanrısallığın gözükmesi (teofani), tanrısal olanın insanlar arasında tanıklığı olacaktır. Sûfînin varlığı gözükmeyen dünyanın aynası, dünyalar, evren (kozmos), insan ve Tanrı arasında kurulan ilişkilerin canlı delilidir.

5. İbadet - Sınıflandırmadan duydukları zevkle, tasavvuf büyükleri birbirinden farklı ibadet biçimleri saptarlar: Dinsel törenlerin usulüne uygun zorunlu ya da kuralcı ibadet; zorunlu olmayan koşullara göre ilâve ibadet; kısa ve heyecan unsuru taşıyan dualar şeklinde ya da raslantısal çağrılar; Kur'an'ın düşüncelere dalarak ve dua ettiğini belirtir şekilde okunması; sessiz dua; müzik, dans ve oyun eşliğinde olarak veya olmayarak dinsel şarkılar ve ezgiler okuma *(semâ)*; yalnız başına seyre dalma: *zikir*. Bu son biçim en tanınmış ve en karakteristik olanıdır. Zihinsel biçimde veya sözel biçimde, bireysel olarak ya da kollektif olarak, soluk ritmli bir uyum içinde veya böyle bir uyum olmadan alınıp verilerek esmâ-ı hüsnâ'nın (Allah'ın isimlerinin) hatırlanması veya hatırlatılması sûfîler arasında en yaygın egzersizlerden biridir. Bu isimleri hatırlama eyleminin bilinçler üzerinde mimetik ya da psikolojik bir gücü vardır, şu nedenle ki bu isimleri hatırlatan kişinin her bir ismin ifade ettiği ilâhi niteliklere katılarak nüfuz etmesini sağlar; onu sözcüğün ifade ettiği ilâhi yönle özdeşleştirir. Esmâ seyredene alıcılığı ölçüsünde, analoji ya da simge yoluyla ışıltı iletir. "Bilge" teolojik bilginin gizli yönlerini keşfeder; Tanrı'nın zaman ve mekânda, öbür dünyada evrensel varlığı olarak "ebedî"; ruhun Tanrı'yla nihai birliği olarak "tek"; seyre en lâyık nesne olarak "güzel"; vb. Bu adların bazısı ("varolan" gibi) herhangi bir benzeştirmeye tabiî tutulamaz. Aynı şekilde iletilmesi olanaksız bir aşkınlık gerektiren adlar da böyle bir benzeştirmeye tabiî tutulamaz. Bu noktada öğreti tartışmaları olmuştur; daha geleneksel bir dogmatizmi olan Mutezile okulu, anlatısı Tanrı'nın biricik sonsuzluğunu ve dolayısıyla farkını yücelterek ondurucu olmadığı sürece, bazı adlara herhangi bir benzeştirici değer

verilmesine karşı çıkıyordu. Birlik gizemciliğine daha fazla eğilim duyan başka okullar, sûfî sadece Tanrı'ya olan aşkını yaşamak için Tanrı'da kaybolduğu *(fenâ)* zaman, insanın Tanrı'nın kendi başına varlığını (Tanrı kendi başına vardır, saf Varlık-Eylem'in mutlak tamlığıdır) taklit etmesinin mümkün olduğunu kabul ediyorlardı. İbn Arabi gibi. Yaratık statüsünde en indirgenemez nitelikteki tanrısal adları zikretmenin hâlâ mimetik bir gücü vardı. Sûfîyi bu ismin anlamının en mükemmel şekilde gerçekleştiği Varlık'la daha yoğun bir biçimde birleşmeye itiyordu. Ermiş sûfîlerin teopatik (kendini Tanrı'nın yerine koyarak söylenen) olarak nitelediği birçok haykırış özdeşleşmelerinin hangi düzeye vardığını gösterir, çünkü ondan sözederken sanki kendileri Tanrı'ymışcasına konuşuyorlardı! Bu davranışlarıyla bir teomorfoza (tanrısallıkla ilgili bir dönüşüme) yönelen Doğu'nun Hıristiyan mistikleriyle aynı şeyi yapmıyorlar mıydı? Hallac "Ben Hakk'ım" diye haykırıyordu, bu sözleriyle kendisinin Ruh'un Hakikat'ında gerçekleştiğini ifade ediyordu. İbn Atâullah İskenderî şu sözleri mırıldar: "Varlığın boşlukta ortaya çıkması ve cismaninin ebedilik niteliğine sahip olanla birlikte yaşaması ne anlaşılması güç bir şey." İbn Arabi de "Tanrı'da yokolan vardır" diye kestirip atar.

Sûfî esmâ-ı hüsnâ'yı ya da diğer dualarını çoğu zaman bir tesbihin üzerinde sıralar. Tanelerin sayısı değişir, 99'dan 101'e, 301'e, 1001'e doğru gider, vb. Bu sayılar Tanrı'nın sonsuzluğunu simgeler. Tekrarlamayla Tanrı'nın yakînine yönelinir, ama bu sonsuzluğa varılamaz. Tesbih şeyh tarafından verildiği zaman, giysi gibi *bereke*'nin taşıyıcısı değerini kazanır; onun manevi enerjisini iletir.

Büyük bir hayranlık duygusu içinde yapılan bir ibadetin sağladığı yoğunlaşma ile, telâffuz edildikleri zaman görülen ilâhi isimlerdeki bu dönüştürücü güç anlatıcının ruhuna kademeli olarak girer. Burada da sûfî kuramcılarının çok sevdiği sınıflandırma olgusu görülür. Tamamen sesli veya fonetik bir adlandırmadan vazgeçelim. İçselliğin birinci derecesinde spekülatif adlandırma vardır. Bu adlandırma isme tekabül eden kavramı çağrıştırır; entelektüel düzeyde kalır. İkinci derecede hayranlıkla ilgili

adlandırma vardır: Aşk etkisiyle yükselen bu kavramsallaştırma coşkun bir ışıkla keskinleşir. Üçüncü derecede tasavvufî bir ilham altında kalmış adlandırma vardır: Yaratılan dünyanın imgeleri ve fikirleri aracılığıyla yaratımın emelleri ve gizleri keşfedilir. Dördüncü derecede manevi adlandırma vardır: Görüş mekân-zaman dünyasının üstüne yükselir, ebedi yaşam bakış açısına yönelir. Nihayet beşinci derecede gizli adlandırma vardır: Bu derece sözcüklerin anlamının ötesindedir, tanrısal gizin örtüsünün kaldırılmasıdır. İlâhi isimlerin söylenmesi ile böylece, esrik bir aydınlanmanın sessizliğinde yücelme olur. Aşkın verdiği canlılık zekâyı aydınlık yolunda yönlendirir ve dürtüler. Ancak şeyhler bu etkilerin otomatik olarak işleyeceği yanılsamasına karşı uyarıda bulunurlar. Bu etkiler öznel koşullara, çevrenin etkisine ve özellikle Tanrı'nın lütfuna çok bağlıdır.

6. "Zikir"- Zikir sûfîlerin toplu halde ibadet etmesinin mihenk taşıdır. Eğlenceyi önler, anlatıcıyı dayanışmacı bir davranış içine sokar, yüce Tanrı'ya yaklaştırır, sözcüklerin taşıdığı ilâhi enerjiyi *zikredenin* varlığına aşılar ve onu dönüştürür. Gazali *zikir*in izlediği psikolojik yolu mükemmel bir biçimde özetlemiştir. Bu ilerlemenin kilometre taşları olan sözcüklerin altını çiziyoruz: "Sen kalbin boş ayakta duracaksın, ama *yoğun ilgi* seni Çok yükseklerdeki Tanrı'ya yöneltecek. Yani başlangıçta dilin çok yükseklerdeki Tanrı sözünü devamlı tekrar edecek. Uyanık ve zekice bir dikkatle devamlı "Allah! Allah!" diyeceksin. Ta ki dilini oynatmaktan vazgeçtiğin zaman, sözcüğün kendiliğinden koşturduğunu sanana kadar. Alışkanlık öyle bir noktaya varmış olacak. Dilin oynayacağı hiçbir rol kalmayana kadar devam edeceksin; dilin hiç oynamadan *zikir*in işlediği ruhunu ve kalbini göreceksin. Kalbinde sadece sözcüğün *anlamı* kalana ve harfleri ve biçimleri gözüne getiremeyene kadar özenle devam edeceksin, ama sözcüğün arı anlamı sağlam ve devamlı bir biçimde *aklında olacak.* Cüzi iraden bu noktaya kadar gider. Eğlendirici saplantıları durup dinlenmeden yenmek için o sınırı aşar. Sonra oynamaktan vazgeçer. Sen *aydınlanmayı beklerken umutlu bir bekleyiş* içindesindir.

Bu bekleyiş bir yıldırım gibi kısa süreli olabilir, kalıcı olmayabilir, sonra geri gelebilir. Kalırsa varlığı devam edebilir de etmeyebilir de. Farklı biçimlerde aydınlatmalar yapıldığından Tanrı ermişlerinin mekânları sonsuza kadar değişkendir. Sûfilerin yöntemi budur" (Hokmut Haşem'in Fransızca'ya çevirisinden). *Zikir*de belirleyici an dilin ve sesinin durduğu, ama aynı zamanda düşüncenin sözcüklerin anlamını izlediği, sözcüğü sessizlikte unuttuğu, titrediği ve anlama doğru uçtuğu andır.

"Sessizliğim senin arzuladığın eylemdir,
Ey karanlığı dinleyen kişi..."

Pierre-Jean Jouve

7. "Semâ"- Semâ İslâmî bilimler tasnifinde fizikle ilgilidir. Gök bilimi, her zaman müneccimlikten (astroloji) de bağışık olmayan astronomi bilimidir. Teolojide ve tasavvufî yaşamda *Semâ* sözcüğünün göğün manevi uyumunu ifade ediyor olmasında şaşırtıcı bir şey yoktur. *Semâ* yıldızların rondunun (dansının) simgeleri olan şarkı, müzik, dans gibi unsurları birleştirir. Yıldızların rondu bir teofanidir (tanrısallığın kendini göstermesidir). Hem kendi üzerinde hem de kendi çevresinde iki düzeyde düzenlenmiş bir çevrinme ile sûfî, duygusal kabulünü gösterir ve yeni açılmalara ve kendini açığa vurmalara hazır olduğunu kanıtlar. Evrenle, aynanın ötesindeki Tanrısallık'la tam bir salınım içine girmeyi arzular. *Semâ*, bu devingen ve heyecanlandırıcı oratoryo, Varlığın gönlünde esritici bir birliğe ya da en azından yoğun bir inan birliğine götürür niteliktedir.

Zünnûn-ı Mısrî (ölümü 859) bu kollektif ibadet biçiminin öncülerinden biri olmuştur. Bu ibadet biçimi Celâleddin Rûmi'nin (ölümü 1273) Mevleviler'i ile zirve noktasına ulaştı ve bütün İslâm içine yayıldı. Bu törenler sırasında, topluluktan bir kişinin kendinden geçmiş bir şekilde, gözlerini göğe dikmiş olarak dikildiği, bağıra bağıra anlaşılmaz sözler söylediği, bundan etkilenen diğer dervişlerin veya bütün topluluğun da ayağa kalkıp bu kişiye eşlik ettiği, ilâhiler söyleyerek semâ yapıp bazı davranış-

lar sergilediği, ardından da sükûnetin geldiği raslanan bir durumdur. Çoğu zaman bir başka derviş ayağa kalkar ve sahne yeniden başlar; böylece kendinden geçirtici bir atmosfere girilir. Afrika, Ortadoğu, Endonezya *Semâlar*'ı konusunda büyük yazarlarca son derece özgün betimlemeler yapılmıştır. Bu törenlerin heyecanlandırıcı gücünün yerel örf ve âdetlerle uyumlulaştırıldığı zamanlarda, bazan kontrol edilemez sapkın etkiler yaratabildiğine, isteri krizlerine yakın durumlar meydana gelebildiğine tanıklık ederler. Bu etkilere altın çağın tasavvuf büyükleri karşı çıkıyor, bunlara karşı son derece sakınımlı davranıyor ve müridlerine bu âyinlere katılmayı yasaklıyorlardı. Ama yine de bu törenler çok popüler olmaya devam ettiler.

8. Yalnızlık ve Hac Yolculukları - İletişim ve düşünce ve duygu ortaklığı kurmak için yalnızlığa muktedir olmak gerekir. Geleneğe göre yalnız kalmak için bir köşeye çekilme alışkanlığı olan Hz. Muhammed'in örneğini izleyen sûfîler, manevi bakımdan uzlet (bir köşeye çekilme) yolunu tutarlar. Değişken bir süre için herkesten uzaklaşır, kendilerini oruç, düşünce, Kur'an okuma ve ibadet gibi şeylere verirler. Bu inzivaya çekilme eylemi bir cemaat içinde sessiz bir hücrede olabileceği gibi, her bir yerden uzak ve tecrit olmuş bir mekânda, bir mağara ya da kulübede de olabilir. Ama her an zâhidin dünya nimetlerinden ve dışarıyla ilgili kaygılardan kendini soyutlayıp, tümüyle ilâhi huzurla ilişkiye kendini verebilmesi gerekir. Bu yalnızlık aynı yerde bulunan diğer münzevilerin komşuluğuyla ılımlandırılabilir. Böyle bir yalnızlıktan beklenen meyveler Bistâmî'ye göre şunlardır: "Esinler, seyirler, açınlamalar, içe doğuşlar ve Tanrı'yla birlik" Yalnız ve yalnız Tanrı'nın yanında geçirilen bu anlar yüzünden (ki bu deney sınamasız olmamıştır), zâhid sadece perişanlık veya yanılsama hissine kapılma tehlikesiyle karşılaşacaktır. Yalnızlığın insanın kafasından çıkmayan fantazmalar (hayaller), anılar, dehşetin yükselişi gibi tehlikeleri vardır. Hayal gücüne sahip olmayan kişi bu sonucu belirsiz kavgalara girmeden önce, konulardan haberli ve bilgili bir danışmanın fikrini sormalıdır.

Ermişlerin mezarlarının ziyaret edilmesi, mezarlıklara gidilmesi de sûfî âdetlerindendir. Sûfîler bu ziyaretleri yaparken kuşkusuz sessizliğiyle uygun bir yerde ölüm üzerine derin düşüncelere dalma kaygısı taşıyorlardı, ama birçok durumda bizzat sûfîlerin anlatılarına göre merhumla bağlantı kurmanın olanaklı olduğu duygusu da bu yönde bir dürtü idi: Gizemli (esrarengiz) varlık, manevi uyum, ölünün *bereke*'ye katılması, tavassut arzusu. Bir çoğu ölüleri gördüklerini, ölülerle konuştuklarını ve iletişim içine girdiklerini anlatır. Belki birilerinde ermişin örnek davranışı, ona benzemek için yapılan ibadet, erdemlerinin övülmesi asıl niyetti. Buna karşılık ötekilerde koruma ve kayırmaya çağrı çıkarılıyordu. Ama bu tapınma eyleminin dirilme konusunda Kur'an'daki saf öğretiye uyup uymadığı soruşturulabilir. Bu öğreti ruhun ölümsüzlüğü ve bedensel ölümle bilinmeyen yeniden doğuş arasındaki dönemde, ruhun yaşıyor olması konusunda çok ihtiyatlıdır.

Hac yolculuğu üstelik insana özgü varoluşsal bir durumun bilincini ifade eder: Hacı olma bilincini. Kur'an'da zorunlu tutulan hacılık sûfîlere göre, insan kendi mekânından ayrılmadan insanların kendi içinde yapılabilir. Öğretilerinin adı *tarik*'tir (yol). İnsan ceza, yoksulluk, çaba ve murakabe anlayışı, yolu içine giren hacının gizli hazırlık niteliğindeki düşünce ve duygularını kendinde geliştirmelidir. Hacılık merkezde Yüce Varlık'la bağlanmaya götüren girişsel ve bazan labirente benzeyen bir seyahat olur. Hacının fizikî ilerleyişi sadece Birliğin manevi olarak aranmasını simgelediği sürece değer taşır.

9. Haller ve Aşamalar - Sûfî yazarlar tasavvufî yükselişte hallerle mertebeleri ayırdetme alışkanlığına sahiptirler. Haller Hıristiyan teolojisinin halihazırdaki Tanrı lütfu olarak adlandıracağı şeylerle eşdeğer olan Tanrı'nın özel ve geçici armağanlarının (bağışlarının) ürünüdür; mertebeler ise zâhidin özel çabalarının ürünü olan tedrici ve kalıcı kazanımları ifade eder. Birbirini tamamlayıcı nitelikteki bu iki unsur bir mükemmellik öncelgesini ifade eder *(sulûk)*. Mertebeleri aşan bazı sûfîler bu lütûflar sayesinde aydınlanmaya *(vilâye)* bir bakıma

çaba sarfetmeksizin ulaşırlar. Ama ayrıcalık tanıyan bir tanrısal seçimden kaynaklanan bu ermişlik, kişisel ve gizli bir düzeyde kalır. Muhtemelen aynı sonuca ulaşmak için metodlu bir çaba gerektiren sûfî yolunu *(tasavvuf)* nitelemez. Bazıları bir öncesiz ve sonrasız yazgı ile seçilirler, diğerleri ise, kendileri için Tanrısallık tarafından tasarlanan bu öncesiz ve sonrasız imgeye erişmek için, kendilerini Tanrı nezdinde gerçekleştirmek için mücadele etmek zorundadırlar. Bu tasavvuf Tanrı'nın bağışlamalarını ister, ama çaba harcarken kendi kendini vermeyi de gerektirir. Burada sözkonusu olan liyâkat değil, insan iradesi ile tanrısal irade arasında sıkı bir işbirliği ile manevi bir fetihtir. Ancak özel seçimle koşullanmış seçim arasındaki, saf lütûf ile yardımlı fetih arasındaki bu seçimi en uç noktasına vardırmamak gerekir. Bu alanda, her şey bağıştır ve karşılıklılıktır, her şey aşktır.

İbnül' Adim (1348'e doğru) sûfînin mücadelesinin eşanlı olarak üç yönde geliştiği düşüncesindeydi; bu üç yön üç eğitim ve idman aşamasına tekabül ediyordu: Dindarlık için mücadele (törensel yönergelere uyulması); doğruluk için mücadele (erdemli bir yaşamla ahlâkî ortalamayı bulmak); vecd (kendinden geçme) için mücadele (tanrısal aşkla birlik içinde her türlü insani arzunun sönüp gitmesi yoluyla benin yokedilmesi, *fenâ*).

10. Marjinaller - Bazılarında daha kişisel bazılarında daha kollektif olan bu bir bakıma düzenli tasavvufun marjında, değişik tasavvufî kategoriler ayırdedilebilir. Örneğin *Melamiler*, "ayıplanmanın insanları", gönüllü olarak toplumun eleştirilerini ve sansürünü kabul ettikleri için bu adı alırlar. Aşırı ölçülere varan ve hatta kışkırtıcı bir dış görünüm altında, gerçek ve erdemli, bazan çok ileri iç yaşamlarını gizlerler; bu dış görünüm nedeniyle günahkâr, sarhoş, nefsine düşkün, sefih, dengesiz kişiler olarak görülürler ve bu nedenle sonuçta toplum tarafından küçümsenir ve dışlanırlar. Onların tuhaflıkları üzerine çok sayıda özgün hikâye anlatılır. Bu hikâyeler saçma ve aldatıcı bir kendini beğenmişlik taşımaz değildir: Ters ve hırçın bir gösteriş. Bu tasavvuf hareketi 9. yüzyılda Nişapur'da doğdu. Bu hareketin gerçek mensup-

ları kamuoyunu umursamazlar, tek hedefleri bütünüyle Tanrı tarafından kaplanmaktır.

Sözümona bir dinsel içsellik ve hakikilik adına yapılan aşırılıklar anti-sosyal bir kışkırtıcılıkla sonuçlanmıştır. Bu *Kalenderiler*'in 13. yüzyılda Şam'da görüldüğü söylenir. Bunlar farklı giysileri, saç ve sakalları tıraş edilmiş halleri, bıyıkları, cezayı simgeleyen demirden kulak küpeleri ile, yozlaşmış, adil olmayan, şiddetin kol gezdiği ve ikiyüzlü bir topluma karşı olduklarını açıklıyorlardı ve sergiliyorlardı. Çoğu zaman ateşli bir dindarlıkla birlikte basit ve dingin bir yaşamı yüceltmek amacıyla, toplumsal konformizmleri (kuralcılıkları, uygunculukları), aldatıcı dışsal uygulamaları alaya alarak sakin bir saldırganlık gösteriyorlardı.

Bir başka sapma pek yaygın olmayan, ama bir kaç şairin türküsünü söylediği bir tür estetizmden kaynaklanıyordu. Platon'un *Şölen*'inden veya Saint Augustinus'un *İtiraflar*'ından türeyen yükseliş halindeki bir diyalektikten mi türüyordu? Öyle ki hayranlıkla seyir bu sayede, duyarlı güzellikten hem iyi hem gerçek saf bir güzellik fikrine yükselir. Sûfîler bazı yazarlara göre, kendilerinin bir gülle ayrı kaldıkları fiziksel güzelliğin, daha somutlanırsa bir yeniyetmenin güzelliğinin hayran hayran seyrine dalarak kendinden geçişi arama riskine girdiler. Bütün büyük mutasavvıflar gibi İbn Arabi de "tanık" *(şahid)* işlevi gören güzel ve toy bir gencin varlığını bir tür "öğreticiliğe" (didaktiğe) dönüştürme girişimine karşı uyarıda bulunur. Hayranlıkla seyreden böylece, tanığı ayna olan üstün bir güzelliğin seyri düzeyine yükselir: Görünürdeki varolandan gözükmeyen nam̂evcuda, cismaniden ebediye mantık yürütme yoluyla değil de tedrici bir aydınlanma yoluyla geçişi gerçekleştirecektir. Bu tekniğin varoluşsal bir sarhoşluk tehlikesi vardır, deneycilerin duygusallığı da bu tehlikeden her zaman bağışık değildir. İbn Arabi bu tekniği "en ciddi tehlike ve en ahlâksızca şerirlik" olarak niteler. Böyle bir teknik İbn Arabi'ye göre, sadece çileciliğin aşındırıcı iktidarı yerine, bu riskli kolaylıkları seçen inansızları baştan çıkarabilirdi.

Bazı gruplar fiziksel dinginleşme ve hayallere dala-

rak kendinden geçme amacıyla esrar, haşhaş ve afyon kullanımı yoluna da giderler. Bunların kullanımı bazı bölgelerde yaygındır. Ama bunların kullanımını, kimyasal menşeli olup psişik etkileri bir başka düzeyde yeralan tasavvufî olgularla karıştırmamak gerekir.

ALTINCI BÖLÜM

GERÇEKLEŞME: DÖNÜŞTÜRÜCÜ BİRLİK

Tasavvuf tarihi fazla bir ayırım yapmadan tasavvufî olarak nitelenen olgular bakımından zengindir. Ancak sıkı bir ayırıma gidilmesi gerekli gözükmektedir. İletilen olgular çoğu zaman velilerin yaşamı konusundaki destanlara girer. Tarihsel ya da analitik eleştiriye tabiî tutulsalar bile, bu olgular en azından kısmen parapsikoloji ile ilgilidir: Telepati, geleceği görme, önseziler, gizli şeyleri görme, dinleme, açıklamalar (açığa vurmalar), ölülerle iletişim, vb.; ya da böyle bir sözcük kullanmak doğru olursa parafizikle ilgilidir: Transa geçerek vücudu hafifletme, bir kişinin mucizevi bir biçimde aynı anda iki yerde gözükmesi, aşırı bir hızla geçilen parkurlar, su ya da ateş üzerinde yürüme, uçuş, çeşitli mucizeler. Kaza niteliğinde olsun sapma niteliğinde olsun bunların bir tanesi bile tasavvufla ilgili değildir; tasavvuf aksine, her şeyin ötesinde iç çölün sessizliğini ve Tanrı'yla ilişkinin samimiliğinde çalışmayı öğretir.

1. Sûfîlik Nerede Başlar? - Mutasavvıflar bu olgular konusunda fikir birliğine sahip gibi gözükmezler. Bazıları bu olguları dikkatli bir ilgiyle betimler, bazıları ise temkinli bir ihtiyatla bu olgulardan kuşkulanır ve bunda ne bir ermişlik görür ne de tanrısal bir müdahale. Çoğu bunlara karşı kayıtsız bir tavır takınılması görüşünde birleşir ve bunların yerine hakiki sûfîce yaşamın daha güvenilir belirtileri olan erdemlilik, ahlâki doğruluk, zühd, ibadet ve derin düşüncelere dalma gibi pratikleri tavsiye eder. Abdurrahman-ı Bistâmî (ölümü 1454) münzevilerin ve dünyadan el etek çekmişlerin kullanması için bazı kurallar sıralar; sözkonusu olgulardan çok bu kurallar tasavvuf yolunun güvenilirliğini garantiler. İbn Arabi yaşamında oynadıkları rolün önemine rağmen, bu olgula-

rın çoğu zaman sadece Tanrı'nın izin verdiği dürtüler olduğunu kabul eder; bunu yaparken bu olguların önemi konusunda hayale kapılacak olanların onur ve düşüncelerini hissetmek ister. Şöyle yazar: "Tasavvuf her insanın kendi içindedir..."Bununla birlikte, bazı sûfî çevreleri (bütün dinlerde benzerlerine raslanabilir) eleştirel akıl yerine bu coşkulu törenlere ödün vermeye büyük bir eğilim duymuşlardır. Bu törenler kollektif isterilerle, doruğa varmış içkili-eğlenceli âyinlerle, mucizelerin sergilenmesiyle biterler.

2. Bağışlama- Kutsallaştırma süreci, sadece insanın eseri olan metodlu bir hazırlığın zorunlu sonuçlarında olduğu gibi vecd (kendinden geçme) ile bitmez. Psikosomatik (bedensel-psikolojik) tekniklerin ya da kimyasal yardımcı ilaçların başlatabileceği anormal haller, ne tasavvufun ne de ermişliğin özelliğidir. Ermiş bir mantarın olmadığı kadar kendi eşerlerinin de ürünü değildir. Tasavvufî yaşam öncel bir ilerilik, sürekli bir birliktelik ve Tanrı'nın nihai yanıtıyla gelişir. Sûfî kendini Tanrı'nın etkisine tabiî kılar, Tanrı'yı kendi etkisine tabiî tutmaz. İbn Arabi'ye göre, sûfî hem teşvik edici hem de aydınlatıcı olan bağışlamayı devamlı olarak diler. Bağışlama ruhsal yaşamın (psişizmin) bütün düzeylerini etkiler. Sûfîler bu düzeyleri "bir özeğe bağlı kabuklar ya da ruhun mantoları" olarak adlandırırlar: Duyu, duyarlılık, arzular, niyetler, "en hassas nokta" İnsanın ahlâk bozucu Şeytan'a karşı kavgası *(mücahede)* bütün yol *(sefer)* boyunca Din Değiştirici'nin tanrısal yardımlarını görür. Bağışlamaya duyulan inanç gezginciye destek olur. Gezginci bu inancını sadece sözle ifade etmekle kalmaz, böyle bir inancın gerçekliğini bilincinin derinliklerinde hisseder. Bu sevilen varlığa yönelik manevi duygu, ışığın dille anlatılamaz ve henüz karanlıkta kalmış bir sezgisi gibi, yaşamın doğrudan doğruya kaynağına inilmesidir.

Tasavvufî deney bağışlamanın etkisiyle, müminin Tanrı'nın iyi niyetini beklediği pasif bir durum değildir. Tasavvufî deneyin yolları vardır, bir tutum kabul ettirir, eylemlere yön verir. Tasavvufî birlik yolunda çilecinin iç mücadelesi tahayyül edilebilecek en korkunç mücadele-

lerden biridir. Tanrı ne sayılmamaya ne de zor altında tutulmaya tahammül eder; zâhid ilâhi perhize hazırlanır, böyle bir şeye yalnızca Tanrı izin verir. Esrarengiz ve karşılıklı aşk ve özgürlük yaklaşımları.

3. Kerametler ve Mucizeler - Sûfîler kerametlerle mucizeleri birbirinden ayırırlar. Kerametler gönül gözüyle görme, aydınlatma, ilham verme veya açınlamalar, vb. gibi, sûfînin yararlandığı özel lütûflardır. Yeter ki bunlardan kendisi için övgü payı çıkarmasın. Mucizeler insanoğluna, peygamberin mesajına değer kazandırmak için gönderilir: Bunlar sözün gerçekliği konusunda ilâhi bir teminat gibidir. Mucizeler olayların normal akışını bozarak bir tanrısal müdahalenin göstergesi olurlar. Mucize din değiştirmeye, keramet mükemmelliğe teşvik eder. Sûfî Tanrı'dan olağan-dışı lütûflar istemeden, mucizevi şeyler ya da iktidar istemeden kendi yolunda gider.

Keramet ruhu tensel ve dünyevi yaşamın koşullarından kaynaklanan bazı esaretlerden kurtarır. Ruhu göksel yaşamın koşulları ile uyuma sokar; bu koşullardan yararlanacak olanlar erdemlerin pratiğince belirlenir. İnananların gösterdiği coşku Tanrı'nın armağanlarınca ödüllendirilir. İbn Arabi Tanrı armağanlarını sekiz kategoriye ayırır, her bir kategori bir duyu ya da organla ilgilidir, bu armağan sayesinde bu organ ya da duyunun algılama eşiği doğal yasaların izin verdiği düzeyin üstüne çıkar. Keramet hem ışığın hem de enerjinin kaynağı olarak etki yapar. Keramet her zaman bir mükemmellik belirtisi değildir, ama yolunda ilerlemek ve bazan başkalarını yönetmek için bir yardımcıdır. "Mükemmellik ve ermişlik kerametlerden yoksun bırakmayla birarada varolabilir, çünkü bunlar kerametin zorunlu koşulları değildir. Kerametlerin en büyüğü ahlâkî doğruluk yolunda yürümektir" (B. Dubant'nın Fransızca'ya çevirisinden).

4. Kendinden Geçme (Vecd) Kendinden geçme hem ayırır hem birleştirir. Merkezci (eylemlerinin sonucunu kendi kendine belirleyebilen) bir benden ayırır, kendini yayan bir başkası ile birleştirir. Meydana geldiği dinsel çevre ne olursa olsun kendinden geçmenin psikolojik betimlemeleri birbirine benzer özellikler taşır: Dış dünya-

ya karşı duyarsızlaştırılma; aşıkların bir birlik içine girerek karşılıklı birbirine sahip olabilmeleri (öyle ki her türlü çokluk nosyonu silinir); kavramsız deneysel sezgi; imgesiz ve kapsayıcı bir bakış. Derin düşüncelere dalmanın olmayışı deneyin yoğunluğunun bir sonucudur. Zirve noktasındaki sûfî davranışı hem aşırı ölçüde edilgenlik hem de aşırı ölçüde etkinliktir, hem mutlak olumsuzlama hem de mutlak olumlamadır, birbirine karışmış bir şekilde içkinlik ve aşkınlıktır, karşıtların çakışmasıdır.

Kendi deneyimleriyle güçlü olan İbn Arabi vecdin (kendinden geçmenin) oluşum sürecinde altı evre ayırdeder: Bütün davranışlar insani niteliğini yitirir ve doğrudan Tanrı'nın etki alanına girer: her türlü algılama ve kontrol yetisi Tanrı'ya bırakılır; insanın kendisine ilişkin imgelem ve bilinci kaybolur; özne Tanrı'nın temellükü altına girer, onda yaşayan, davranan ve seyreden Tanrı'dır; yaratılanın mutlak boşluktalığı sözkonusudur; varolan sadece mutlak, biricik ve mutluluk verici varlık olarak Tanrı'dır. Kavranılması en zor manevi durumlar çok sayıda şeyh tarafından incelik taşıyan bir kavrayışla betimlenmiştir. Şeyhlerin eserleri zâhid ve tasavvufî yaşamın olağanüstü bir psikolojik freskidir; bu yaşam yanılsama, arzu ve sapkınlığın iç engelleri ile mücadele içindedir.

Vecd (kendinden geçme) bilinçli bir niyetin sonucu değildir. Birçok mutasavvıf kendinden geçme yoluna gidilmemesini kesinlikle öğütler. Bu yönde gösterilecek herhangi bir çaba vecd olayını kuşkulu kılacaktır. Vecd aniden olur, önceden öngörülemez, çoğu zaman bir kaygı veya sıkıntı anından sonra gelir. Sûfî dönüştürücü birliğin üst evresine girdiği zaman, vecd olayına daha sık rastlanır. Bazılarında neredeyse olağan bir haldir, ama hiçbir zaman böyle bir şeyin olacağının garantisi yoktur. Kendinden geçmenin olmayışı hiçbir zaman manevi bir kusur (mükemmel olmaktan uzaklık) göstergesi değildir; bu yokluk daha çok, tanrısal aydınlanma ve aşkın psikolojik şokuna daha kolay tahammül edebilen bir yapının sağlamlığı ile açıklanacaktır.

Eleştirel bir bilgelikle olaya yaklaşan İbn Arabi gerçekten tasavvufî bir vecd ile basit bir psiko-sosyolojik ol-

guyu birbirinden ayırmak için üç kriter önerir. Görünüşte birbirine benzeyen bu üç kriter şunlardır: Kişinin koşullandırılması (aşırı sertlik, uzun süren oruç ve uykusuzluk, uyuşturucu madde, alkol, uyarıcı ilaçlar; aşırı duyarlı ve hayalci bir mizaç); gönül gözüyle görme ve ilâhi ilhamların anlamlı ya da simgesel içeriği; vecd öncesinde kişinin ahlâkî nitelikleri ve bunun kişi ve çevresi üzerinde etkileri. Gerçek sûfînin aradığı kendinden geçme (bilinç yitirme) değildir, Tanrı'nın aydınlatıcı aşkı, Tanrı'yla yakın ve yoğun birlik, samimi ve yoğun birliktir.

5. Biçim Değişmesi Mutasavvıflara göre, ilâhi vahdet gerçekten dönüştürücüdür: İnsan ruhu bir başka nitelikte yaşama erişir. Bu görüşleriyle sûfîler derinlemesine bir biçim değişimi fikrini reddeden Karmatiler'in tümüyle entelektüalist yorumlarına karşı çıkarlar. Karmatiler felsefî kendinden geçme fikrini kabul ediyorlar, *Ennead*'da saf bir ruh aydınlanması taslağını gördüklerine inanıyorlardı. Bu deneyde tanrısallığı ifade etmemize yarayan söylemsel aygıt dağılır ve erir; her türlü kavramsallaştırma boşlukta yokolur; kendinden geçmede duyular, imgeler ve fikirler kaybolur, sadece sonsuz ve belirsiz bir ışığın gerçekliği kalır. Kavramsallaştırıcı zekânın yıkımı zekânın bir başka düzeyde zaferine, içgüdüsel zekânın zaferine dönüşür. İçgüdüsel zekâ açık gerçekliğin ışıltısı, ilâhi aydınlığın ışığı altından geçer. Kavramlarla körleşen zekâ gönül gözüyle görme sayesinde ödüllenir. Gönül gözüyle görmenin bir örneği yıldıza bakmak için güneşin ışıltılarıyla gözleri yanan ve duyulara karşı körleşerek en parlak ışıkları bilincinde ebedi olarak taşıyacak olan hayranlıkla seyreden kişidir. Felsefî yoruma göre, ruhun ilâhi ışıkla bu birliği entelektüel düzeyde kalır. Sûfî çok daha fazlasına, varlığın dönüştürücü birliğine arzu duyar; aşk onu başkasının içinde yansıtır, bilgi ise başkasını onun içinde yansıtır. Bütün bunlar muhteşem bir kendinden geçme ve Tanrı'yla yoğun birlik içinde olur. Bu olurken, artık o kendi değildir: Biçim değiştirmiştir.

Bu düzeyde dinler arasında kavramsallaştırılmış

farklar kaybolur. Tasavvufî deney dinlerarası niteliktedir, çünkü önce dogmatizm-üstü bir biçimde ortaya çıkar. O artık bir Tanrı *theoria*'sı (kuramı) değildir, Tanrı'nın *praksis*'idir; sûfî kendini Tanrı'da düşünmez, Tanrı'yı kendinde yaşar. Ben'in tasavvufî hiçleşmesi *(fenâ)* varlığın her türlü karanlık bölgesini yokolmaya götürür, öyle ki saf ışık tam bir saydamlık içinde ışıldar. Sûfî açısından kendisinin Tanrı'yla dönüştürücü birliği, kendi "tanrısal üstün varlığı"nı, yine kendi "insani varlığı"nın hiçleşmesini yüceltme yoluyla hiçe indirger.

6. Aşk İkilemi - Tanrı'yla yaratılmış bir varlık arasında bir aşk mistisizmi, İslâm'ın ortodoks geleneği ile çatışır gibidir. Tanrı'nın aşkın birliğine olan inancı gerçekte, bu aşkınlığı gizleyecek olan bir aşk birliği emeliyle uzlaştırılamayacaktır, her ne kadar aşkın ne kadar büyükse o kadar farkları kaynaştırma eğilimi taşıdığı doğru ise de... Oysa sûfîler bu ateşli arzuyu yayarlar ve bunun mümkün olduğunu belirtirler. Ya da ulemanın kendilerine yönelttiği suçlamayı tekrarlarsak, Tanrı'nın aşkınlığına olan Müslüman inancına ihanet etmektedirler ve bu da bir dinsel sapkınlıktır; ya da yaratılmışlık statüsünü kaldırırlar ve panteizme düşerler ve bu da bir dinsel sapkınlıktır, çelişkili bir sapkınlıktır. Tasavvufla ilgilenen teologlar kendi gözlerinde açığa vurmuş bir veri sayılan Yaratıcı-yaratılan diyalektik ilişkisi aracılığıyla, hem varlık duyusunu hem de aşk duyusunu derinleştirerek bu ikilemden kaçmaya çalışmışlardır.

Eğer tek olan Tanrı varlığın sonsuz ve mutlak eksiksizliğinde Varsa, yaratılan kendi varlığıyla sonsuz Varlığa bir sınır koymadığı takdirde varolamaz. Sadece Varlık olarak bir varoluş tarzı vardır. Buradaki varlık terimi analojik bir anlamda ve olumlu bir ilişkiye göre kullanılmıştır. Aynı şekilde, yaratılan O olmadan hareket edemez, düşünemez, sevemez. Yaratılan vasıtasıyla görünen O'dur, yaratılanda varolan ve yaratılanın içinde hareket eden O'dur. Ama tüm yaratılmış olanlarda bulunan bu varoluşsal ilişki, tanıma ve sevme yeteneğine sahip yaratılanlarda bir niyet ilişkisini de içerebilir. İbn Arabi'nin şu sözleri bu dinamiği özetler:

"Aşktan doğan
Aşkın yarattığı
Aşka doğru yönelmiş
Aşkın kollarına alınmış."

Bu türden yaratılmış varlıklar eğer Tanrı'yı tam bir aşkla severlerse, Tanrı'nın onlarda kendini sevdiğini ve kendilerini O'nda sevdiklerini düşünmek o halde, olanaksız değildir.

Bu yaratılmışlar boşluktan aynı ve karşılıklı bir aşkla çıkmış olarak vardırlar. Bu tam anlamıyla kendini verme ilişkisi ile, aşık kendini sevilende "gerçekleştirir", sevilense aşıkta.

"Ben sevenim
Ve seven benim.

Bütün sûfî düşüncesini yoğun bir biçimde içeren bu mısralar Hallac'ın şu duasında açığa vurur: "Ey benim Biriciğim (Sen'de) bana Tanrı'nın Tek olduğunu gerçekten itiraf ettirerek beni tek bir bütün haline getir... Ben edimsel olarak Hakikat'im ve eylem halindeki Hakikat (*el Hak:* eylemle gösterilen hakikat) kendi potansiyelini taşıdığı gibi, bizim ayrılığımız da hiçbir zaman gerçekleşmesin. İşte çevreye yayılan aydınlık yıldırımın ışıltıları ile pırıldayarak kafaya, ruha ışık veriyor!... Senin Ruh'un benim ruhuma amber güzel kokulu miskle birleştiği gibi karıştı. Sana dokunulunca bana dokunuluyor; böylece Sen ayrılığın da üstünde bensin" (L. Massignon'un Fransızca'ya çevirisinden, *Divan*). Ne denirse densin böyle bir aşk her zaman sözle anlatılamaz, çünkü "yüce tanrısal huzurun bir niteliği" gibidir. Sûfîler bu yaklaşık sözcüklerle sarhoş olurlar; böyle olurken de dilin yetersizliğiyle, Biri için değişmez, diğerleri için dönüştürücü bu aşk birliğinin sessiz gizinin ana çizgilerini belirttiklerini bilirler.

7. Tanrı'nın Saydamlığı - İki birde, bir ikide. Ruh Tanrı'nın içindedir, Tanrı ruhun içindedir. Aralarında güneşle ışık arasında olduğundan daha fazla fark yok-

tur. Yaratıcı ile manevi yaratığı birbirine bağlayan esrarengiz bir uyum vardır. Bütün mistik yol bu ilişkiyi, cehalet ve ilgisizliğin karanlığında bırakmak yerine aşkın ışığında yaşamak anlamına gelir. Bu durumda Tanrı karanlığı aşar ve sûfîye gözükür ve sûfî dolayımıyla dünyaya görünür. Bu artık sadece bir aynanın kırık ışığı değildir, daha çok sisler arasından yayılan ve sisi dağıtan ışıktır.

Her bir şeyde Tanrı'nın saydamlığı aynı zamanda, tasavvufun gözde temalarından biridir. Ama bu saydamlığa duyarlı olmak için, bakışın ışık geçirmez olmaması gerekir. Bakışın ışık geçirmezliği (donukluğu) yaratılmış ürünlere duyulan arzudan, kendine duyulan aşktan kaynaklanır. Vazgeçici davranış saflaştırır, hatta dönüştürür, yani bütün sevme yetisini (kapasitesini) bene doğru değil, Tanrı'ya doğru yöneltir. Tanrı'nın bizdeki varlığı dünyada ve kendimizde yokluğumuzu varsayar: Açık boşluk. Sonra ne zaman ki bakışımız Tanrı'nın bakışının saflığına ulaşır, o zaman dünyaya geri dönebiliriz. Bizde olup da Tanrı'nın arzusu olmayan her şey, Tanrı'nın bizde kalma arzusu önünde engel oluşturur. İbn Atâullah İskenderî (ölümü 1309) tarafından tanınmamış bir sûfî olan İbnü'l-Gars'a atfedilen şiirin hayranlık uyandıracak şekilde ifade ettiği şey budur:

"Ey Tanrı'nın kendinde olduğu namevcud kişi
Sen O'ndan da mı uzaklaşacaksın,
Oysa sadece O'nu görüyorsun?"

8. Özel Önemli An - Bütün sûfîler Tanrı'yla olan birlikteliklerini ifade ederken zamanın dışında, bir ebedilik tadı veren bir "an"dan, özel önemli bir andan sözederler. Böyle bir anda derecelendirmeye gitmenin bir anlamı yoktur. Bu an ya vardır, ya da yoktur. Onu öncelikle niteleyen şey aniliğidir (birdenbire oluşudur). Öyle bir yoğunluktadır ki zaman aralıklarına (momentlere) bölünemez, çünkü varlığın bütün yetilerini tek bir eylem içinde toplar. "Zamandışı" özelliği ardıllığın olmayışından, hareketsiz bir yoğunluktan, çoklunun tümüyle tekte yoğunlaş-

masından, mutlakla birleşmesinden kaynaklanır. Bu anın biteceği zaman varlık ebediyetin mührünü taşıyacak ve katedeceği geçici hallerde kendi kendini yabancı hissedecektir. Şair yaratıcı bir ilhamla, tanrısal olanın kendinde varlığı gibi tasarlanan bir "coşku"yla dolu olarak, bu ilham ve "coşku"nun egemenliği altında olabilir. Lucretius gibi ateist şairler ve daha bir çoğu böyle bir ilhamı yaşamışlardır. Ama tümüyle şiirsel an daha çok kozmik, psişik ya da metafizik nitelikte olacaktır. Şiir tasavvufî hale geldiği zaman, artık sadece şiirsel olmayan bir deneyi ifade eder.

Metafizik an uzun uzun düşündükten sonra, aniden bir yıldırım gibi aradıkları hakikatın entelektüel nosyonunu ya da önsezisini alan (7. mektupta) bir Platon'un, bir Plotinos'un, bir Descartes'ın, bir Spinoza'nın tanıdıkları andır. Tam bir benzetmeye gitmesek de, bu durum zor bir problemin uzun süredir aranan çözümü bulununca ya da tutarlılığı bize hemen tam olarak ve derinliğine gözüken bir sistemin güzelliği keşfedilince hissedilen şiddetli sevinci içeren aynı hayranlık duygusudur. Ama o hâlâ yaratımın düzeyini aşmaz.

Tasavvufî an bu düzeyi aşar. Onu dışlıyor değildir. Ama bilginin dışında esrik bilgelik dışında, bir aşk birliğini, bütün varlığın katılımını gerektirir. Aynı zamanda hem görüş hem bağıştır. Aydınlığa ulaşma entelektüel bir arayıştan ve bir usta tarafından bir geleneğe sokulmaktan çok, bir aşkın meyvesidir. Tasavvufî birlik varlığın eksiksizliğini gerçekleştiren bilginin ve aşkın sentezidir. Bu nedenle, çokluğun Bir (Tek) içinde en mükemmel biçimde yeniden bütünleşmesi gibi, manevi evrimin zirvesinde yeralır. Bu, aklın erotropizminin (erotik yöneliminin) kıvama varmış zaferidir.

Attar bu belirleyici önemdeki sözü Horakânî'ye atfeder: "Tanrı benim anımdır *(vakt)*" Tasavvuf zamanı ancak Tanrı'ya göre düşünür. Onun için Tanrı'dan başka bir şey yoktur, sadece Tanrı'da ve Tanrı aracılığıyla varolur. Bir anda her şey büzülür ve şiddetlenir, en mükemmel birlik eyleminin zamansal ölçüsü artık yoktur.

"Bu ne gizdir ki Varlık boşlukta gözükür
cismani ebedilik niteliğine sahip
olanla birlikte yaşar."
(İbn Atâullah, P. Nwyia'nın Fransızca çevirisinden)

İnsan yaşamının dünyasal koşullarda, bu an, ses çıkaran bir alandan, başka imlerden oluşan bir örüntüden ani bir şekilde çıkan bu tanımlanamaz im yalıtlanır. Her iki uca, Tanrı'nın yaşamına kadar uzanır. Böylece insan yaşamında doruk noktasıyla ebediliğe ulaşır, dayanağı ile ise zamana ulaşır. Kendinden geçme anı ebediyete kadar birliğin gerçekleştirileceği kesin An'ın tam kıvamına varmamış bir imgesinden başka bir şey değildir. Kendinden geçme bir aşamadır, henüz son değildir, kesin biçimini almamış geçici bir haldir. Ebü's-Sevdâ Hallac'a şu soruları sorar: "Bilge için hâlâ bir *an* var mıdır? -Yoktur, der usta. - Niçin? -Çünkü *an* hüznün içinden aniden çıkan bir sevinç esintisidir, çünkü bilgelik dalgaları alçalan ve yeniden yükselen bir okyanustur: Bilge için an karanlık bir gecedir." Esrik sadece ebediyette geçici olarak kendinden geçecektir, çünkü artık ne gölge ne hüzün ne de tekrar vardır.

9. "Başka Taraf Vardır"- Gelecekte ebedi yaşama, Cennet ya da Cehennem'e olan inanç sûfîlerin derin düşüncelere dalmasına neden olmakta, duyarlılıklarını etkilemektedir. Çekici ve hoş huriler Müslüman eskatalogyasında (ahiret anlayışında) pek açık olmayan, ama önemli bir yere sahiptir. Bedenlerin yeniden canlanmasından sonra, huriler en ateşli bedensel zevkleri verecekler, ama sonuçta çocuk doğumu olmayacaktır. Tanrı'nın sevgili kullarından isteyenlere savaşçı dinginliği kazandıracaklardır. Bu zevklerle Tanrı'nın aşkla seyredilmesinin verdiği saf mutluluk arasında, her türden uzlaşma tahayyül edilmiştir.

Cennet konusunda, kalabalıkları ve şiddete başvuranları kandıracak olan bu duyumcu anlayış, gizemciler tarafından yavaş yavaş simgelerin gücüyle değiştirilmiştir. Kutsal âyinlerin yerini hurilerin sevimli ve ince dansları alır. Evlilik düşü, mükemmel sevincin tek kaynağı olan tanrısal Öz'ün saf görüntüsü içinde erir. Duyuların

yücelmesinin yerini bilinçlerin aydınlanması alır. Dış temaslardan doğan zevklerin yerini, tanrısal birliğin sözle anlatılamaz iç kaynaklı zevki alır. Sevilen'in sınır tanımayan nitelikleri aşığın varlığını kaplar; aşığın varlığı Yaratıcısı'nın varlığı içinde erir. Ama yaratılmışın yücelmesinin, kendi sınırlarından vazgeçme olarak neleri varsaydığı kavranabilir mi? Kuşkusuz sınırlar vardır, ama bu sınırlar o kadar bağlayıcıdır ki çatışma ve acı olmadan aşılamazlar. Cennet yaşamı böylece bizzat aşkın değişimi ile dönüşmüş olur; hafif huriler aşkın saf simgeleridir. Arzunun tanrısal kılavuzları olacaklardır. Dante'vari bir kişilik olan "Béatrice" kişiliği için ilham kaynağı olmuşlardır. Bistâmi kestirip atan formüller sanatı ile, şehvet uyandırıcı rüyaları dağıtır: "Tanrı'yı gören huriler ne yapar?" Bir başka yaşamın sorunları onu niye ilgilendirsin? Tanrı'yı sev, gerisi önemli değil!

10. Sonuç Olarak: Tasavvuf ve Bugünkü Dünya - Tasavvuf birçok Müslüman tarafından eleştirilir. Bu eleştiriler tasavvufun modern yaşamla karşılaşmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle eski yerleşme bölgelerinde tasavvufa, siyasal görüşleri bakımından geri olduğu, teolojik spekülasyonlarında serüvenci davrandığı, boş inanç ve büyüye eğilimli olduğu, partiler ve şarlatanlarca istendiği gibi kullanıldığı eleştirileri yöneltildi. Kısacası tasavvuf günümüz toplumunun ihtiyaç ve isteklerine artık cevap vermiyor gibiydi. Bu eleştiriler ancak, kurucuların ve büyük mutasavvıfların düşüncesine yabancı bazı gruplarla ilgilidir. Gerçek tasavvufun esasına dokunmazlar.

Bazı diğer eleştiriler daha anlamlıdır. Eskiden tarikatlar, medreseler, misafirhaneler, yurtlar tarafından verilen hizmetlerin bir çoğu bugün, sivil otoritelerce yerine getirilmektedir. Mürşid-mürid ilişkisi bile, eskisi gibi kabul edilmemektedir. Dünyevi zenginliklerden kopma ve Tanrı aşkına öncelik verme ideali modernlik eğilimlerine pek uygun düşüyora benzememektedir. Kültürlerarası mübadeleler, bilgi akışı, teknolojik gelişme, iktidar transferi laikleşme sürecini peşinden getirmiştir ve bu süreç sadece İslâm'ı etkiler değildir. Entegrizm tepkilerinin kaynağı buradadır. Tasavvuf böyle bir tutumun tam karşısında

yeralır. Kişisel yaşamı ve insan topluluğunun yaşamını içerden, aşk ve bilgelik yoluyla yönlendirmeyi hedefler.

Bütün bu engellere karşın tasavvuf varlığını sürdürmektedir. Üstelik Amerika, Avrupa, Okyanusya da dahil olmak üzere bütün kıtalara yayılmaktadır. Seyahatler ve göçler, İslâm'ın şimdilerde siyasal ve ekonomik güce ulaşması bu olguyu açıklamaya yetmez. İslâm bastırılması mümkün olmayan bir manevi yaşam isteğini yanıtlamaktadır. Bu istek, evrensellik renkleri altında tekdüzeliğe doğru gelişme gösteren teknolojik, bilgisayarlaşmış uygarlığın dürtülediği maddi, sosyal, psikolojik güçler ne kadar ezici olursa, kendini o kadar büyük bir güçle gösterir. Tasavvuf türdeşlik yönündeki bu itilimle birlikte, en azından yüzyıllar boyunca büründüğü ve bazan değişime uğrattığı değişik renklerde ortaya çıktığına göre, heterojen, kişilikçi, yaratıcı bir güç oluşturur; her türlü zorbalık biçimine karşı bir özgürlük mayası, bilinçlerin derin kaynaklarına bir çağrı niteliği taşır. Bilinçaltının hükümranlığı altında, tanrısal bir aşkınlıkla aşk üzerinde yoğunlaşacak olan bilincin egemenliğini ifade eder. Tasavvuf patırtılı bir taşkınlık dünyasında sessiz varlığıyla, Tanrı'yla kişisel bir ilişkinin mümkün olduğunun, böyle bir ilişkinin en azından, adı verilmemiş olsa bile bir aşkınlık sayesinde gerçekleştiğinin ifadesi gibi durur; öyle ki bu aşkınlık bütün iktidarların, bütün ideolojilerin, bütün indirgemeciliklerin üzerindedir.

Sûfî tarafından yaşanan ve istenen böyle bir ilişkinin varlığı, sûfînin sadece iç yaşamını değiştirmekle kalmaz, aynı zamanda sosyal yaşama katılımını da etkiler. *Tiers Monde* dergisinde (no. 92, PUF) son sıralarda yayınlanan bir makalede İslâm hakkında şunlar söylenmektedir: "İslâm toplumsal olandan umut kesilince aşkın olanın desteğini sunar". Böyle bir ilişki olmayınca, bütün etmenler zevk, kâr, iktidar ilkelerinin egemenliği yönünde çalışır; o zaman da bu aşkınlık arzunun bütün güçlerini bu üçlünün tiranlığından kurtulma, cömertlik, adalet ve özgürlüğe doğru yöneltir. Bu aşkınlığa ilham veren ve onu oluşturan aşk kapıcı (başkalarından alıcı) değildir; bahsetme, yaratma, geliştirme, paylaşma, birlik ögelerini içerir. İs-

lâm'ın içinde yaşama gelen tasavvuf, insan vicdanının en soylu eğilimleri ile karşılaşmış, bu eğilimleri uyandırmıştır; böylece evrensellik boyutuna erişir.

Tasavvufun nasıl gerçek yönelimini ifade eden bir ışıldayan yüzü ve muhtemel düşkünlüklerini ifade eden bir gölgede kalan yüzü varsa, modernliğin de iki yüzü vardır. Modernliğin bir özgürlük getirici yüzü vardır: Bilim ve teknikler insan elinin yerini makinanın almasını sağlayarak, tekrar niteliğindeki en yorucu işleri hafifletir; bilgi, kültürlerarası anlaşma ve yaşam ve sağlığın maddi koşulları alanında olanakları arttırır. Ama eğer böylece yaratılan boş zaman ve iktidar eğitim eksikliği nedeniyle, insan etkinliğinin daha yüksek bir düzeyinde kullanılmazsa, bu özgürleştirici etkiler sapkın sonuçlar da doğurabilecektir. Özgürlüklerin genişlemesi bilinç alanlarının da büyütülmesini gerektirir. Öte yandan, modernliğin doğrudan yıkıcı bir yüzü de vardır. Doğayla iyi geçineceği yerde, onu tüketir; doğaya ihtimam göstereceği yerde onu tahrip eder. İnsana Promotheus benzeri bir iktidar verir; ama bu iktidar sadece silahlanma yarışı şeklinde değil, hızlı bir tempo içine sokulmuş üretim-tüketim-tahrip devresi olarak da doğaya karşı çalışır ve bütün bu süreçler çeşitli gerileme biçimleri yaratır. Tasavvuf özgürleştirici modernlikle birleşir; yalnızca yıkıcı ve köleleştirici modernlikle mücadele eder. On iki yüzyıldan beri varolan bir tarikattan sorumlu günümüz şeyhlerinden biri, on yıl kadar önce bana şunu söylemişti: "Tasavvuf da çağımızda hizmet sunacak kapasitededir. Günümüzde dinlerde eğilim birlik ve aynı zamanda özgürlük yönündedir. Bütün dinlerde dogmalara ve kurallara içkin olan ve insan ruhunun derinlerde yatan bir eğilimine tekabül eden ortak bir öz vardır. Bu öz ancak manevi bir tecrübe ile kavranabilir. Bu, hem özgürleştiren hem de birleştiren bir tecrübedir. Tasavvuf sayesinde katılabilinecek olan bu tecrübedir. Tasavvuf ebedi bir "sungu" gibi sürekli tazelenmesi gereken, çoğu zaman yanlış anlaşılmış ve ihanete uğramış evrensel bir gelenek içinde yeralır; aynı zamanda, modern insana özgü dinsel ihtiyaçları karşılamak amacıyla şevkle öne atılır. Karşılaştırmalı din bilimi ko-

nusunda tarihsel ve teolojik bilgiler ister; formüllerin ve törenlerin derin anlamını araştırır; aklın evren hakkında yeni anlayışlara ve insan ilişkilerinde yeni biçimlere açılmasını sağlayabilir. Özellikle, yüksek bilinç halleri alanında doğrudan bir tecrübeye hazırlar. Bu tecrübe çileciliğe dayanan ve sûfîlerin ve büyük mutasavvıfların tanıklıklarının yol gösterdiği dönüştürücü bir tecrübedir. Tasavvuf o halde, kendini dünyanın bugünkü durumunu özümseyecek güçte görür: Tasavvufta manevi gelenek modernliği iyi karşılayacak kapasitededir, çünkü her ikisi de bilinçlerin en yüce istekleri için ve her türlü zorbalığa karşı kurtarıcı niteliği taşır. Dünyaya karşı Peygamber'in evrensel bir değer taşıyan şu sözleri yeniden söylenir: "Tanrı'nın kendisinde olunmadığı sürece Tanrı'dan kaçılmaz... Gelecek Tanrı'ya doğrudur" (Kur'an, 9, 118).

KAYNAKÇA

Anawati, G. C. ve Louis Gardet, Mystique musulmane, Paris, Vrin, 1968.

Arberry A. J., An Introduction to the history of Sufism, Londra, 1942.

Arnaldez Roger, Hallâj ou la religion de la Croix, Paris, Plon, 1964.

Asín Palacios Miguel, El Islam Christianizado, Madrid, 1931.

Attar Farid ud Dîn, Le langage des oiseaux, Paris, Imprimerie Impériale, 1863.

- Le livre divin, Paris, Albin Michel, 1961.
- Le mémorial des saints, Paris, Seuil, 1976.
- Le livre de l'épreuve, Paris, Fayard, 1981.

Avicenne, Livre des définitions, Paris-Kahire, Vrin, 1963.

- Le livre de science, Paris, Les Belles-Lettres, 1955.
- Le récit visionnaire, 2 cilt., Paris, Maisonneuve, 1954.

Berque Jacques, Un mystique moderniste, Alger, Société historique, 1936.

Burckhardt Titus, Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, Paris, Dervy, 1969.

Chevalier Jean, Le soufisme dans la tradition de l'Islam, Paris, Retz, 1974.

Kuran, Paris, Maisonneuve, 1957.

Corbin Henry, La philosophie islamique, dans Histoire de la philosophie, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1979.

- Face de Dieu, face de l'homme, Paris, Flammarion, 1983.

De Jong F., Historical study in organizational dimensions of Islamic mysticism, Leiden, Brill, 1978.

Dermenghem Emile, Mahomet et la tradition islamique, Paris, Seuil, 1953.

- Vies des saints musulmans, Alger, Baconnier.
- Les plus beaux textes arabes, Paris, La Colombe, 1951.

Djalal Od-Din Rûmi, Odes mystiques, Paris, Klincksieck, 1973.

- Le livre du dedans, Paris, Sindbad, 1975.

Frank Hermann, Erkenntnis des Sufismus nach Ibn Kaldûn, Leipzig, Drugulin, 1884.

Gardet Louis et Anawati M.-M., Introduction à la théologie musulmane, Paris, Vrin, 1970.

- La pensée religieuse d'Avicenne, Paris, Vrin, 1951.
- Les hommes de l'Islam, Paris, Hachette, 1977.

Ghaffary (Emir E.), L'univers paradisiaque des soufis persans, Tahran-Paris, Klincksieck, 1965.

Ghazâli, O jeune homme, Beyrut, 1951.

- Critère de l'action, Paris, Maisonneuve, 1945.

Vivification des sciences de la foi, Alger-Paris, Maisonneuve, 1955.

Gilis Charles-André, La doctrine initiatique du pèlerinage, Paris, L'Euvre, 1982.

Hallâj, Dîwân, Paris, Cahiers du Sud, 1955.

Hujwiri, Kashf Al-Mahjub, Londra, 1936.

Huzbehan (Baqli de Shiraz), Le jasmin des fidèles d'amour, Tahran, 1958.

Ibn 'Arabi, Sufis of Andalousia, Londra, 1971.

- La sagesse des Prophètes, Paris, Albin Michel, 1955.

Ibn al Fâridh Omar, L'éloge du vin, Paris, Vega, 1931.

Iqbal Mohammad, Le livre de l'éternité, Paris, Albin Michel, 1962.

Lings Martin, Un saint musulman du XXe siècle, Paris, Ed. Traditionnelles, 1967.

Massignon Louis, La passion d'Al-Hosayn ibn Mansûr, 2 clt., Paris, Desclée de Brouwer, 1937-1938.

- Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, Vrin, 1968.

- Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, Geuthner, 1929.

Mole Marijan, Les mystiques musulmans, Paris, PUF, 1965.

Nicholson R. A., Studies in islamic Mysticism, Cambridge, University Press, 1921.

The Mathnawi of Jalal ud-Din Rumi, 8 cilt., Londra, Luzac, 1925-1937.

- The mystic of Islam, Londra, Routledge and Kegàn, 1963.

Nwyia Paul, Ibn 'Atâ 'Allâh, Beyrut, Librairie Orientale, 1972.

Exégèse coranique et langage mystique, Beyrut, Dar-El-Machraq, 1970.

Schimmel Annemarie, Mystical dimensions of Islam, University of North Carolina Press, 1975.

Sohravardî, L'archange empourpré, Paris, Fayard, 1976.

Sourdel Dominique, L'Islam, Paris, PUF, 1968.

Trimingham J. Spencer, The Sufi orders in Islam, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Vitray-Meyerovitch (Eva de), Mystique et poésie en Islam, Paris, Desclée de Brouwer, 1972.

- Rûmî et le soufisme, Paris, Seuil, 1977.

- Anthologie du soufisme, Paris, Sindbad, 1978.
Yunus Emre, Le divan, Paris, Gallimard, 1963.