İSLAMIN MİSTİK BOYUTLARI

Annemarie Schimmel



KABALCI

İSLAMIN MİSTİK BOYUTLARI

Annemarie Schimmel



ANNEMARIE SCHIMMEL

İSLAMIN MİSTİK BOYUTLARI

KABALCI YAYINEVİ: 176

İNCELEME DİZİSİ: 33

Annemarie Schimmel, 1922'de Almanya'nın Erfurt şehrinde doğdu. Daha onbeş yaşındayken İslam tarihi ve kültürüyle tanıştı. Onaltı yaşında liseyi bitirdi ve bir yıl sonra babasının arkasından, Arap kültürü üzerine çalışmalarını sürdürdüğü ve İslam sanatı konusunda ders aldığı Berlin'e gitti. 1941 Kasımında ilk doktorasını, 1945'te Memluk tarihi üzerine hazırladığı teziyle ikinci doktorasını aldı. 1945'te Marburg Üniversitesi'nde ünlü dinler tarihi profesörü Friedrich Heiler ile çalışmaya başladı. 1946'da henüz yirmidört yaşındayken öğretmenlik yeterlilik sınavını başarıyla geçti. 1954'te Ankara Üniversitesi'nde Türkçe olarak dinler tarihi dersi okuttu. Beş yıl sonra Almanya'ya geri döndü. 1969'dan emekliliğine kadarki yirmibeş yıl boyunca Harvard Üniversitesi'nde Hint Müslüman kültürü konulu dersler verdi. Daha sonra Bonn'a geri döndü ve Almanya'da Sanskritçe alanındaki ilk kürsüyü kurmuş olan Bonn Üniversitesi'nde fahri profesör unvanını aldı. 1997'de aynı üniversitede, Hint Müslüman kültürü konusunda Annemarie Schimmel Kürsüsü kuruldu. Schimmel'in asıl uzmanlık alanı İslam edebiyatı ve tasavvuftur. Schimmel'in seksenden fazla kitabı yayımlanmıştır. Deneme ve konferanslarının, bilimsel topluluklara yaptığı başkanlıkların, üniversitelerden aldığı fahri doktorlukların, ödül ve madalyalarının listesini yapmak neredeyse olanaksızdır.

Annemarie Schimmel
Mystical Dimensions of Islam
© The University of North Carolina Press, 1975 (Akçalı)
İslamın Mistik Boyutları © Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999

Birinci Baskı: Ekim 2001

Yayıma Hazırlayan: Mustafa Kūpūşoğlu
Kapak Dūzeni: Serdar Bal

Baskı: Yaylacık Matbaası
Mūcellit: Yedigūn Mūcellithanesi

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34410 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Schimmel, Annemarie
İslamın Mistik Boyutları
1. Tasavvuf 2. Gizemcilik 3. İslam 4. Ortadoğu ve Yakındoğu
ISBN 975-8240-39-0

ANNEMARIE SCHIMMEL

İSLAMIN MİSTİK BOYUTLARI

Çeviren:
Ergun Kocabıyık



KABALCI YAYINEVİ

Şirazlı Velilere

İÇİNDEKİLER



RESİMLER 7

KISALTMALAR 8

ÇEVİRİ HAKKINDA BİRKAÇ NOT 11

ÖNSÖZ 13

ARAP ALFABESİ 15

HİCRÎ TAKVİM 17

I. TASAVVUF NEDİR? 19

II. KLASİK TASAVVUFUN TARİHSEL ANA HATLARI 39
Oluşum Dönemi 39
Dokuzuncu Yüzyıl Sonlarının Bazı Şeyhleri 55
Hallac: Tasavvufi Aşk Şehidi 75
Birleşme Dönemi: Şiblî'den Gazâlî'ye 88

III. TARİKAT: MANEVİ YOL 107
Manevi Yolun Temelleri 107
Makamlar ve Haller 117
Aşk ve Fenâ 136
İbadetin Biçimleri 152

IV. İNSAN VE İNSANIN OLGUNLUĞU 188
Sûfi Psikolojisi Üzerine Bazı Notlar 188

İyi ve Kötü: Şeytan'ın Rolü 193
Veliler ve Kerametler 199
Peygamber'e Hürmet 212

V. TASAVVUFÎ TARİKATLAR VE DERGÂHLAR 226
Cemaat Hayatı 226
Ebû Said B. Ebi'l-Hayr 239
İlk Tarikatlar 242

VI. TEOZOFİK TASAVVUF 256
Şeyhü'l-İşrak: Sühreverdi-i Maktûl 256
Şeyhü'l-Ekber: İbn
İbnü'l-Fâriz: Mutasavvıf Şair 271
İbn Arabî'nin Vahdet Tasavvufunun Gelişimi 276

VII. GÜL Ü BÜLBÜL: Türk ve İran Tasavuf Şiiri 283
Ölümsüz Gül 283
Kuşların Haccı: Senaî ve Attâr 295
Mevlânâ Celâleddîn Rûmî 303
Türk Halk Tasavvufu 320

VIII. HİNDİSTAN VE PAKİSTAN'DA TASAVVUF 335
Klasik Dönem 335
"Nakşbendî Tepkiler" 353
Hâce Mîr Derd: "Hâlis Muhammedî" 362
Sindi, Pencabi ve Peştu Dillerinde Tasavvufi Şiir 371

IX. SON SÖZ 389

EK: 1
Tasavvuf Edebiyatında Harf Simgeciliği 397

EK: 2
Tasavvufta Dişil Unsur 413

KAYNAKÇA 425

KURAN ALINTILARI DİZİNİ 461

HADİS DİZİNİ 463

GENEL DİZİN 465

RESİMLER



Hallac'ın Şehid Edilmesi 78

Vecd İçindeki Kadın 157

Ebû'l-Edyān'ın Korların Üzerinden Geçişi 208

Bir Moğol Minyatüründen Rembrandt'ın Yaptığı Kopya 229

Sanān'ın Domuzları Gütmesi 265

Evcil Aslanlarla Veli 339

KISALTMALAR

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

Sık alıntı yapılan eser isimleri, metinde şu kısaltmalarla verilmiştir:

A Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī, *Ḥilyat ul-auliyā'* [Ebū Naim el-İsfahanī, *Hilyetü'l-Evliyā*], 10 cilt, Kahire, 1932.

AD Farīduddīn Aṭṭār, *Dīvān-i qaṣā'id wa gazaliyāt* [Ferîdüddîn Attâr, *Divan-ı Kasâid ve Gazaliyât*], ed. Saʿīd Nafīsī, Tahran, 1339 sh./1960. Seçilmiş şiirler.

AP *Armaghān-i Pāk* [*Armağan-ı Pāk*], ed. Şeyh Muḥammad İkrām, Karaçi, 1953.

B Rūzbihān Baqlī, *"Sharḥ-i shaṭhiyāt," Les paradoxes des soufis*, ed. Henry Corbin, Tahran ve Paris, 1966. Seçilmiş bölümler.

BA Rūzbihān Baqlī, *"ʿAbhar al-ʿāshiqīn," Les jasmine des fidèles d'amour*, ed. Henry Corbin, Tahran ve Paris, 1958. Seçilmiş bölümler.

BO John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, 1937, tekrar basım, Londra, 1965. [Türkçesi: *Bektaşilik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, Ant Yayınları, İstanbul, 1991.]

CL Henry Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971.

D Jalāluddīn Rūmī, *Dīvān-i kabīr yā Kulliyāt-i Shems*, ed. Badīʿuz-Zamān Furūzānfar, ciltler: 1-7, Tahran, H. 1336/1957. Seçilmiş şiirler. [Türkçesi: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Divan-ı Kebîr*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, 7 cilt, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000.]

G Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, *Ihyā' ʿulūm ad-dīn*, 4 cilt, Bulak, H. 1289/1872-73. [Türkçesi: *İhyâ'u Ulûm'id-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, 4 cilt, İstanbul, tarihsiz.]

H ʿAlī ibn ʿUthmān al-Hujwīrī, *The "Kashf al-Mahjūb," the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri*, çev. Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Series, no. 17, 1911, tekrar basım, Londra, 1959 [Türkçesi: Ali İbn Osman el-Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996].

IK Khwāja Mīr Dard, *ʿIlm ul-kitāb* [Hâce Mîr Derd, *İlmü'l-Kitâb*], Bhopal, H. 1309/1891-92.

K Abū Bakr Muhammad al-Kālābādhī, *The Doctrine of the Sufis*, çev. A. J. Arberry, Cambridge, 1935 [Türkçesi: Ebu Bekr Muhammed el-Kelâbâzî,

Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992].

KU1 Abū'l-Qâsim al-Qushayrī, *Ar-risāla fi 'ilm at-taṣawwuf*, Kahire, H. 1330/1912 [Türkçesi: Abdulkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair, Kuşeyrî Risâlesi,* haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1999].

KU2 Abū'l-Qâsim al-Qushayrī, *Ar-rasā'il al-qushayriyya*, ed. ve çev. F. M. Hasan, Karaçi, 1964.

L Abū Naṣr as-Sarrâj, *Kitāb al-luma' fi't-taṣawwuf* [Türkçesi: Ebū Nasr Serrâc Tūsī, *el-Lüma', İslam Tasavvufu, Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar*, çev. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul, 1996], ed. Reynold A. Nicholson, Leiden ve Londra, 1914.

M Jalâluddīn Rūmī, *Mathawī-i ma'nawī,* ed. ve Reynold A. Nicholson, 6 cilt, Londra, 1925-40. Seçilmiş bölümler [Türkçesi: Mevlânâ Celâleddîn Rūmî, *Mesnevî,* haz. Abdülbâki Gölpınarlı çevirisi ve şerhi, 6 cilt, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1984].

MC Jalâluddīn Rūmī, *Mathawī-i ma'nawī,* Reynold A. Nicholson'ın şerhiyle, 2 cilt, Londra, 1925-40.

MM Marijan Molé, *Les mystiques musulmans,* Paris, 1965.

MT Farīduddīn 'Aṭṭâr, *Manṭiq aṭ-ṭayr*, ed. Jawâd Shakūr, Tahran, 1962 [Türkçesi: *Mantıku't-Tayr*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1962].

N Maulânâ 'Abdurraḥmân Jâmî, *Nafahāt al-uns*, ed. M. Tauḥīdīpūr, Tahran, 1336 sh./1957 [Türkçesi: Abdurrahman Câmî, *Nefahātü'l-Ūns, Evliya Menkıbeleri,* tercüme ve şerh: Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, 2. baskı, Marifet Yayınları, İstanbul, 2001].

NS Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, tekrar basım, Cambridge, 1967.

P Louis Massignon, *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour Al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 Mars 922,* 2 cilt, Paris, 1922.

R Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Farīdduddin 'Aṭṭārs,* Leiden, 1955.

S Abū'l-Majd Majdūd Sanā'ī, *Ḥadīqat al-ḥaqīqat wa sharī'at aṭ-ṭarīqat* [Ebū'l-Mecd Mecdûd Senâî, *Hadîkatü'l-hakîkat ve şerîat-ı tarîkat*], ed. Mudarris Raẓawī, Tahran, 1329 sh./1950.

SD Abū'l-Majd Majdūd Sanā'ī, *Dīwān*, ed. Mudarris Raẓawī, Tahran, 1341 sh./1962.

T Farīduddīn 'Aṭṭâr, *Tadhkirat al-auliyā'*, ed. Reynold A Nicholson, 2 cilt, 1905-7, tekrar basım, Londra ve Leiden, 1959 [Türkçesi: Ferideddin Attâr, *Tezkiretü'l Evliya,* haz. Süleyman Uludağ, Erdem Yayınları, İstanbul, 1991].

U Farīduddīn 'Aṭṭâr, *Muṣībatnāme* [*Müsîbetnâme*], ed. N. Fişâl, Tahran, 1338 sh./1959.

V Farīduddīn 'Aṭṭâr, *Ushturnāme* [*Uşturnâme*], ed. Mahdi Muḥaqqiq, Tahran, 1339 sh./1960.

W Paul Nwyia, S. J. *Exegèse coranique et langage mystique*, Beyrut, 1970.

x ʿAlī ibn Aḥmad ad-Daylamī, *Sīrat-i Ibn al-Hafīf ash-Shīrāzī* [Ali b. Ahmed ed-Deylemî, *Sîret-i İbnü'l-Hafîf eş-Şîrâzî*], çev. Junayd-i Shīrāzī, ed. Annemarie Schimmel, Ankara, 1955.

y Yūnus Emre, *Divan*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul, 1943.

ÇEVİRİ HAKKINDA BİRKAÇ NOT

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

Kitapta yer alan çok sayıdaki alıntı, çeviri için birtakım güçlükler doğurdu: Schimmel'in, kitabın başında listesini verdiği ve sık sık alıntı yaptığı eserlerin bir kısmı özgün dillerinden dilimize çevrildiği için, yazarın yaptığı alıntıları Türkçe basımlarından bulmaya çalıştım; ancak bu eserlerde ya dizin olmadığı ya da yetersiz olduğu için bu ya hiç mümkün olmadı ya da çok zaman aldı. Kimi zaman da Türkçe basımdaki metni alıntılarken küçük düzeltmeler yaptım.

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

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

Kaynakça'da ve dipnotlarda geçen Doğulu yazar ve eser isimlerinin yazımında Schimmel'in kullandığı çevriyazı sistemine uydum; ancak metinde geçen Arapça veya Farsça kelimelerin; yer, kişi ve eser isimlerinin yazımında Türkçedeki okunuşlarına ve yerleşik biçimlerine bağlı kalmaya çalıştım.

Konunun gereği olarak metin çok sayıda Arapça, Farsça terim veya sözcük

içermektedir. Tasavvufa özgü terminolojiyi veya söz dağarını tümüyle günümüz Türkçesine çevirmekten kaçındım; anlaşılırlık kadar tasavvuf terminolojisi ve söz dağarının korunmasının da önemli olduğuna inanıyorum; kaldı ki söz konusu olan, tasavvuf öğrencileri için yazılmış bir ders kitabı olunca, bu, iyice kaçınılmaz bir hal almaktadır; ama yine de konuya vâkıf olmayan okuyucu için terimlerin veya yabancı kökenli kelimelerin Türkçesini köşeli ayraç içinde vermeye çalıştım. Hiç kuşkusuz, bir tasavvuf terimleri sözlüğü ve bir Osmanlıca-Türkçe sözlük bu konuda sıkıntısı olan okuyucunun imdadına yetişecektir.

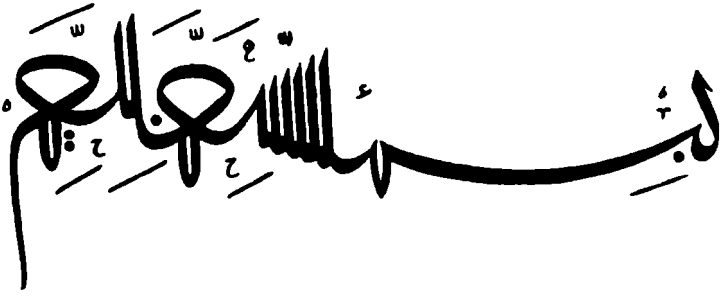
Kitaptaki tüm köşeli ayraçlar çevirmene aittir; ancak yazarın kullandığı köşeli ayraçlar, çevirmeninkilerle karışmaması için koyu köşeli ayraçla belirtilmiştir.

Çeviride aşağıdaki kısaltmalar kullanılmıştır:

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

Ergun Kocabıyık
ekocabiyik@yahoo.com

ÖNSÖZ



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

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

Hal böyleyken, Harvard'daki öğrencilerim, tasavvuf hakkındaki birkaç dersin temelini oluşturan notları –ki bu notlar hem Müslüman Doğu'daki, özellikle de Türkiye ve Pakistan'daki çok sayıda dostla birlikte yaşanmış kişisel deneyimlerden hem de edebi örneklerden ibarettir– bir araya getirmem konusunda ısrar ettiler. Tasavvuf hakkındaki düşüncelerimi şekillendirmemde –bunu yalnızca tesadüfen

edilmiş sözlerle bile yapmış olsalar– bana yardım eden herkese ve bu kitabın oluşturulmasında emeği geçenlere teşekkür ederim.

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

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

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

ANNEMARIE SCHIMMEL

ARAP ALFABESİ VE ÇEVRİYAZI HAKKINDA NOTLAR*

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

Harfin Yalın Biçimi	*Sayısal Değeri*	*Okunuşu ve çevriyazısı*
ا	1	[elif] *alif*: ā, ʾ
ب	2	[be] *bāʾ*: b
ت	400	[te] *tāʾ*: t
ث	500	[se] *thāʾ*: th; ţ; T: s
ج	3	[cim] *jīm*: j; ğ, dj, dsch; T: c
ح	8	[ha] *ḥā*: h; T: h
خ	600	[hı] *khāʾ*: kh; ḫ, x; T: h
د	4	[dal] *dāl*: d
ذ	700	[zel] *dhāl*: dh; ḏ; T: z
ر	200	[re] *rāʾ*: r
ز	7	[ze] *zāy*: z
س	60	[sin] *sīn*: s
ش	300	[şın] *shīn*: sh; š, sch; T: ş
ص	90	[sâd] *ṣād*: ṣ; s, ç; T: s
ض	800	[dâd] *ḍād*: ḍ; ż; T: z
ط	9	[tı] *ṭāʾ*: ṭ; T: t
ظ	900	[zı] *ẓāʾ*: ẓ; z
ع	70	[ayn] *ʿayn*: ʿ
غ	1000	[gayrı] *ghayn*: gh; ġ, g; T: ğ
ف	80	[fe] *fāʾ*: f
ق	100	[kaf] *qāf*: q, ķ, k, gh; T: k
ك	20	[kef] *kāf*: k

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

ل	30	[lâm] *lâm*: l
م	40	[mîm] *mîm*: m
ن	50	[nun] *nūn*: n
ه	5	[he] *hâ'*: h
و	6	[vav] *wâw*: w, v, ū, ō, ou
ى	10	[ye] *yâ'*: y; j, ī, ē

Farsçadaki ek harfler

ژ	[je] *zhâ'*: zh; j
چ	[çe] *châ'*: ch; č, tsch; T: ç
پ	[pe] *pâ'*: p
گ	[nef] *gâf*: g

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

او, a+u ve a+y, ای çift ünlülerinin [diftonglar] çevriyazımları sırasıyla *aw, au, o, ow,* ve *ay, aj, ei, ej* şeklindedir.

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

HİCRÎ TAKVİM

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

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

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

Rabiü'l-Evvel [Büyük Mevlid]: *12, Peygamber'in doğum günü*

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

Cumâze'l-Ulâ

Cumâze'l-Âhırâ

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

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

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

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

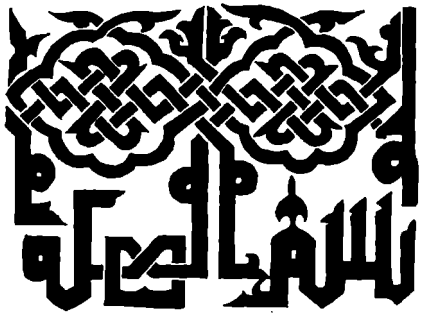
Zi'l-Ka'de

Zi'l-Hicce: *Hac ayı. Onu ile onikisi arası,* Îd-i Adhâ, *Kurban Bayramı'dır.*

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

Birisi Ebû Hafs'a sormuş: "Sûfi kimdir?"
O da " 'Sûfi kimdir diye sormayandır," cevabını vermiş.

I. TASAVVUF NEDİR?



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

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

---

* Aslında Mevlânâ'nın anlattığı bir körler hikâyesi değildir. Söz konusu olan, karanlık bir ahırda, dokundukları şeyi, onun fil olduğunu bilmeden tanımlamaya çalışan insanlardır. Gölpınarlı'nın açıklamasından öğrendiğimize göre, hikâyenin Senâî'nin anlattığı biçiminde ise file dokunanlar körlerdir. –çn.

1 Bkz. Fritz Meier, "Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams" içindeki "Zur Geschichte der Legende von den Blinden und dem Elefanten," *Eranos-Jahrbuch* 14 (1946): 174. "The Blind Men and the Elephant," John Godfrey Saxe tarafından aktarılan bir Hint masalı. Delhili Şah Veliyullah, ellerinin dokunduğu yere göre ağacı tanımlamaya çalışan körlerden söz eder; bkz. Shāh Walīullāh, *Lemaḥāt*, ed. Ghulām Muṣṭafā Qāsimī (Haydarabad, Sind, t.y.), s. 4.

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

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

Gizemcilik, 'Mutlak aşkı' diye de tanımlanabilir; çünkü gerçek gizemciliği kaba zahitlikten [*zühd-ü bârid*] ayıran güç aşktır. İlahi aşk, talibi, Allah'ın onu sınamak ve ruhunu arıtmak için göndereceği bütün ıstıraplara ve belalara katlanmaya, hatta onlardan zevk almaya götürür. Bu aşk, tasavvuf ehlinin kalbini "avını kapıp götüren şahin" gibi Allah'ın huzuruna çıkarır; böylece onu, zamanın içinde yaratılanların tümünden ayırmış olur.

---

* Gizem (*mystery*) kelimesinin etimolojik kökeni, 'gözleri ve ağzı kapamak, dilsiz olmak' anlamına gelen Grekçedeki *mûein* kelimesi olarak gösterilmektedir; bu nedenle mecazi olarak 'sır tutmak' anlamında kullanılmıştır. Kelimenin gizli erginleme törenleriyle ilişkisi, onun 'erginlemek' anlamındaki *muein* kelimesinden geldiğini düşündürmüştür. Bu kelimenin bir türevi olan *mústēs*, 'erginlenmiş kişi' anlamına gelmekte; *mustḗrion* ise 'gizli tören, gizli şey' demektir. Bu kelime İngilizceye Latince *mystērium*'dan geçmiştir. Ayrıca *mústēs*'den türetilen *mustikós*, en sonunda İngilizcedeki *mystic* ve *mystical* kelimelerine dönüşmüştür. –çn.

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

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

Gizemci deneyimlerin betimlenmesindeki benzerliklere karşın iki ana gruptan söz edilebilir. Birine Sonsuzluk Gizemciliği, diğerine Kişi Gizemciliği diyebiliriz. Sonsuzluk Gizemciliği en iyi, en katıksız ifadesini Plotinos'un sistemi ve Upanişadlar'da bulur; özellikle de Şankara'nın *advaita** felsefesinde. Tasavvuf, İbn Arabî okulunun geliştirdiği bazı usullerde buna yaklaşır. Burada *Numen* [İlahi], tüm varlıkların ötesindeki Varlık olarak; hatta Var-olmayan olarak düşünülür; çünkü sınırlı düşünce kategorilerinin herhangi biriyle tanımlanamaz; ebedidir, zaman ve mekân dışıdır; Mutlak Varoluş'tur ve Tek Hakikat'tir. Buna karşıt olarak, dünya 'sınırlı gerçeklik'e sahiptir; koşullu varoluşunu İlahinin Mutlak Varoluşundan türetir. Kişinin benliğini damlaymış gibi yutan bir umman olarak simgeleştirilebilir ya da şekli sürekli değişen kum tepeleriyle derinliklerini gizleyen bir çöl veya buz gibi kristalleşmiş olağandışı bir su olarak dışavurur kendini. Bu tür bir gizemcilik, peygamberler ve reformcular tarafından eleştirilmiştir; çünkü insan kişiliğinin değerini yadsır gibidir; sonu panteizme [*vucûdiye*] ya da monizme [*vahdetiye*] varmaktadır; bu, kişisel sorumluluğa yönelik en büyük tehlikeyi oluşturur. Evrenin tek bir ilahi fiil ile yaratıldığı fikrine karşı, sudûr sürecinin aralıksız devam ettiği fikri, İslam ve Hıristiyan gizemcilerce Tevrat, İncil ve Kuran'daki *creatio ex nihilo* [yoktan var etme] fikriyle bağdaştı-

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

nlamamıştır. Kişi Gizemciliğinde ise, insanla Allah arasındaki ilişki, yaratılan ile Yaratan arasındaki ilişki gibi efendisinin karşısındaki köle ya da Maşuk'una kavuşma özlemi duyan âşık gibi düşünülür. Bu tür gizemciliğe daha çok tasavvufun başlangıç döneminde rastlanır.

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

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

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

> "O'nun celâlinden mahabbet ateşinde yanan bir kalp ile, O'nun cemâlinden müşahede nurundan pırıl pırıl parlayan bir kalp arasında fark vardır." (H 367 [526])
>
> "Fiillerde düşünenle, celâlde hayrete düşen arasında büyük fark vardır. Bu duruma göre bunlardan biri hulletin (dostluğun) redifi (takipçisi), diğeri mahabbetin yandaşıdır." (H 373 [523])

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

> tevhit deryasının dibinde müstağrak [batmış] iken, ezeli lutûf ve inayet onları fena balığının karnından tefrika [ayrılık] sahiline ve beka meydanına çıkarmış,

onlara bir çıkış ve kurtuluş kapısı açmıştır. Bundan maksat halka yüksek dereceleri ve necatı [kurtuluş] göstermektir.

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

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

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

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

Bu sözlerden anlaşılacağı gibi Avrupalı bilginlerin tasavvufa yönelik tepkileri birbirlerinden farklı olmuştur. Avrupa'nın tasavvufi düşünceyle ilk karşılaşması, ortaçağlara uzanır: Katalonyalı gizemci ve bilgin Ramon Lull'ın (ölm. 1316) yapıtlarında, sûfi edebiyatının dikkat çekici etkisi görülür.[3] Tasavvuf tarihinden

---

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

[3] Annemarie Schimmel, "Raymundus Lullus und seine Auseinandersetzung mit dem Islam,"

Avrupa edebiyatına tanıtılan ilk kişi, sekizinci yüzyılın kadın velisi Râbiatü'l-Adeviye'ydi. Menkıbesini Avrupa'ya, onüçüncü yüzyıl sonlarında, IX. Louis'nin naibi Joinville aktarmıştır. Râbia'nın kişiliği, ilahi aşkın[4] örneği olarak, onikinci yüzyıl Fransa'sında saf aşk üzerine yazılmış bir incelemede kullanılmıştır. Menkıbesi Batı'da dilden dile aktarılmıştır; en son yankısı da çağdaş bir Almanca kısa hikâyede görülür (Max Mell, "Die Schönen Hände").

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

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

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

Eine Heilige Kirche, fas. 1 (1953-54).

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

[5] Temel kaynaklar şunlardır: A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (Londra, 1950), tasavvufun klasik döneminin tarihini işler; Marijan Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, 1965), tasavvufa, tarihine ve anlamına en güzel kısa giriştir; G.-C. Anawati ve Louis Gardet, *Mystique Musulmane* (Paris, 1961), tasavvufun başlangıç döneminin güzel bir incelemesi olup özellikle de Katolik ilahiyatçıların bakış açısından zikir gibi sûfi

F. A. D. Tholuck adlı Alman ilahiyat profesörü, 1821'de, tasavvuf konusundaki ilk geniş kapsamlı kitap olan *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica* [*Tasavvuf, veya Acemlerin Vahdeti Vücut Teozofisi*] isimli eserini yazdı ve dört yıl sonra da *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik* [*Şark Gizemciliğinden Güldeste*] adında bir antoloji yayımladı. Koyu bir Protestan, dolayısıyla gizemci düşüncelere karşı hiçbir eğilimli olmayan Tholuck'ın, "Tasavvuf, Muhammed'in kendi gizemciliğinden doğmuştur ve onun gizemciliğiyle açıklanmalıdır" demiş olması hayli şaşırtıcıdır. Yararlandığı elyazmaları ya da basılı kitapların çok yönlü karakteri göz önüne alınacak olursa bu söz insanı daha da şaşırtır.[6]

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

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

---

uygulamalarını ele alır. Ayrıca bkz. Louis Gardet, *Expériences mystiques en terres nonchrétiennes* (Paris, 1953). Cyprian Rice, O. P., *The Persian Sufis*, 2. bas. (Londra, 1969), tasavvufi deneyim konusunda hoş, açık anlamlı küçük bir kitaptır. Fritz Meier, *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Basel, 1943), tasavvufta irşadın önemi üzerinde duran küçük, fakat kapsamlı bir kitaptır; kullandığı kaynak malzemeler çok zengindir. Seyyid H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Londra, 1966; New York, 1967) [Türkçesi için bkz. *İslâm, İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996], tasavvufun İran'da kazandığı nitelikler konusunda önemli gözlemlerde bulunur; aynı konu daha geniş olarak, aynı yazarın *Sufi Essais* (Londra, 1972) adlı kitabında ele alınmıştır. İnayet Han'ın, *The Sufi Message* adlı yapıtı, öznel bir yaklaşım içerse de çağdaş, etkileyici bir yorumdur ve defalarca basılmıştır. İdris Şah'ın *The Sufis* adlı kitabı ve diğer kitapları ciddi okuyucuların uzak durmaları gereken kitaplardır.

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

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

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

varlıklarını sürdüklerine kuşku yoktur.[9]

Önde gelen ve çoğunluğu Büyük Britanyalı birçok bilgin, tasavvufun gelişiminde Yeni Platoncu etkilerin önemini vurgulamıştır. Yeni Platonculuğun Yakındoğu'yu baştan başa etkilediğini kimse inkâr edemez; (aslında Porphyrios'un, Plotinos'un *Enneadlar*'ı üzerine bir yorumu olan) *Aristoteles'in Teolojisi* adlı eser, 840 gibi erken bir tarihte Arapçaya çevrilmişti. Reynold A. Nicholson'un 1898'de, Celâleddîn Rûmî'nin şiirlerinden yaptığı seçkiye –tasavvuf alanında üreteceği eşsiz yapıtlar dizisinin ilkiydi bu– yazdığı ünlü önsözde dediği gibi "solunan havada Yeni Platonculuk vardı."[10] Ne var ki Nicholson, ilk zühd hareketinin, İslamdaki kökenleriyle zorlanmadan açıklanabileceğini kavramıştır; dolayısıyla sûfiliğin ilk biçimi "İslamın kendi ürünüdür." İslam, Yeni Platoncu ve Hıristiyan etkilerin güçlü olduğu kadim Doğu'da geliştiği için, ilk döneminde bazı dolaylı etkiler altında kalmış olabilirdi.

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

Yakındoğu dışındaki dinsel geleneklerle ilişkiler düşünüldüğünde, bu etki sorunu daha da zorlaşıyor.[13] Alfred von Kremer (1868) ve Reinhart P. Dozy (1869) ile başlayarak, birçok bilgin tasavvufun gelişim dönemi üzerinde Hint etkileri

---

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

10 Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (1914; tekrar basım, Chester Springs, Pa., 1962) [Türkçesi: *Islam Sufileri*, çev. Ahmet Dağ vd. Kültür Bakanlığı Yayınları. Ankara, 1978.], bazı bakımlardan çağdaşlığını yitirmişse de hâlâ klasiktir. *Studies in Islamic Mysticism* (1921; tekrar basım, Cambridge, 1967) adlı yapıtında, ileri gelen kişiler üzerine (Ebû Said, İbnü'l-Fâriz, Cîlî) üç nefis inceleme vardır; *The Idea of Personality in Sufism* (Cambridge, 1923) konferanslarını içerir.

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

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

13 Bkz. Ignaz Goldziher, "Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 13 (1899). Reynold A. Nicholson, "A Historical Inquiry concerning the Origin and Development of Sufism," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, s. 303; Richard Hartmann, "Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums," *Der Islam* 6 (1915); Annemarie Schimmel, "The Origin and Early Development of Sufism," *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1958.

olduğunu kabul etme eğilimi gösterıniştir ve kimileri hâlâ aynı eğilimi taşımaktadır. Ancak Max Horten'in bu alandaki sayısız yazısı bile ilk dönemdeki söz konusu etkilerin[14] sağlam kanıtlarını getirememiştir; sonraki dönemler için durum biraz daha farklıdır.[15]

İlk dönem için, Richard Hartmann'ın gösterdiği gibi Türkistan etkileri daha önemlidir. Ignaz Goldziher, İslamdaki tasavvufi menkıbelerle Budacı hikâyeler arasında birbirine koşut geleneklere işaret etmişti zaten; ancak bu tür koşutlukların izleri ortak kaynaklara kadar kolayca sürülebilir, yani İslamın doğuşundan hemen önce ve sonra Yakındoğu dillerine çevrilmiş Hitopadeşa ile Pançatantra'nın fabllarına kadar. Veli kerametleri dünyanın her yerinde aynıdır. Ne var ki bazı Türk mutasavvıflar, Allah'ı 'müspet Var-Olmayan' şeklinde tanımlayan katı bir Sonsuzluk Gizemciliği tarzındaki bir 'Türk' tasavvufundan söz etmekte ve Türkistan'ın katkısını vurgulamaktadırlar. Ancak bu tür genellemeler tehlikelidir.

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

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

Dikkatimizi ister dikey bir inceleme ile tasavvuf tarihi üzerinde toplayalım, isterse bir kesit alarak yöntemlerini, dışavurumlarını ve deneyimlerini gözden

---

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

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

[16] Omar Farrukh, *At-taṣawwuf fi'l-Islām* [Ömer Ferruh, *et-Tasavvuf fi'l-İslâm*] (Beyrut, 1957). Karşılaştırma için bkz. Toshihiko Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sufism and Taoism*, 2 cilt (Tokyo, 1966-67) [Bu eserin bir cildi Türkçeye çevrilmiştir: *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998].

geçirelim, asıl sorun, daha önce bilinmeyen yeni elyazmalarının peş peşe ortaya çıkıyor olmasıdır.[17] İslam ülkelerinde ve Batı'daki kütüphanelerde, sorunlara yeni bir ışık tutabilecek çok sayıda kitap bulunmaktadır. Hatta bugün bile çeşitli İslam ülkelerinin dillerinde yazılmış, incelenmesi gereken öyle çok yapıt vardır ki, herhangi bir genelleme yapmak imkânsız görünmektedir.[18] Bu nedenle bu kitap tasavvufun ancak birkaç yönüne kısa bir bakış atabilir. Bunda, İran'ın geniş kültürünün etkisi nedeniyle tasavvuf şiirine karşı duyulan kişisel bir eğilimin de biraz payı vardır muhtemelen.

Sûfilerin kendileri 'tasavvuf' sözcüğünü nasıl yorumluyorlardı acaba?

Tasavvufi metinleri yorumlarken, derin teolojik ya da felsefi anlamlar verdiğimiz çoğu sözün, açık göndermeleri olan sözcük oyunları içerebileceğini de unutmamamız gerekir. Klasik metinlerde karşılaştığımız kimi tanımlar, sûfi üstatlarca söylenmiş bir tür *koan*'dır; işiteni şaşırtmayı, mantık melekelerini karıştırmayı ve böylece ilgili sözcüğün ya da söz konusu tasavvufi 'hal' veya 'makam'ın gerçek anlamının mantıksal olmayan kavranışını açığa çıkarmayı amaçlayan bir paradokstur. Bu gibi sözlerde karşılaşılan görünürdeki çelişki, aydınlanma [işrak] ile

---

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

[18] Zengin Arapça ve Farsça kaynaklara panzehir olarak, İbnü'l-Cevzî'nin, David Samuel Margoliouth tarafından *Islamic Culture* 12'de (1938) "The Devil's Delusion" diye çevrilen *Telbîs İblis* (Kahire, H. 1340/1921-22) adlı kitabına başvurmak gerekir. Bu kitap, onikinci yüzyılda tasavvufun yozlaşmasına ateş püskürten bir kitaptır. Son yirmi yıl içinde şarkiyatçılar, tasavvuf tarihi üzerine birtakım genel incelemeler yayımlamışlardır. Bu arada İslamda manevi hayat üzerine gittikçe artan bir ilgi gelişmiştir. Abû'l-'Alâ' 'Affîfî, *At-taṣawwuf: ath-thaurat ar-rūḥiyya fî'l-Islām* [Ebû'l-Alâ Afîfî, *et-Tasavvuf: Sevretun Ruhîyye fi'l-İslâm*] [Sufism, the Spiritual Revolution in Islam/Tasavvuf, İslamda Manevi Devrim] (Kahire, 1963) [Türkçe çevirisi için bkz. *İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999]; Muḥammad Muṣṭafâ Ḥilmî, *Al-ḥayāt ar-rūḥîyya fî'l-Islām* [Muhammad Mustafa Hilmi, *el-Hayât er-Rûhîyye fi'l İslam*] [Spiritual Life in Islam/İslamda Manevi Hayat] (Kahire, 1954); M. Qâsim Ghanî, *Ta'rîkh-i taṣawwuf dar Islâm* [M. Kâsım Ganî, *Ta'rih-i Tasavvuf der Islam*] [History of Sufism in Islam/İslamda Tasavvuf Tarihi] (Tahran, 1330 sh./1951). Batı'da yayımlanan sûfi metinleri antolojileri arasında aşağıdaki yararlı derlemeler unutulmamalıdır: Johannes Pedersen, *Muhammedansk mystik* (Kopenhag, 1923); Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (Londra, 1950); Margaret Smith, *The Sufi Path of Love* (Londra, 1947); Martino Mario Moreno, *Antologia della Mistica Arabo-Persiana* (Bari, İtalya, 1951); Émile Dermenghem, *Vies des saints musulmans* (Cezayir, 1942); Virginia Vacca, *Vite e detti di Santi Musulmani* (Torino, t.y.). Yalnızca belli bir konuyu ele alan incelemeler ve antolojiler zamanı geldiğinde verilecektir.

ortadan kalkmaktadır. Bu, hiç değilse, üstatların aynı soruya farklı yanıtlar vermeleri olgusunun olası bir açıklamasıdır. W. H. Temple Gairdner'in dediği gibi bu "kasıtlı paradoks" ve "sofuca şatafat" belki de "sağaltma uğruna birazcık ürpertmeyi amaçlar." Haklı olarak şöyle soruyor: "Dillerini biraz fazla ciddiye almıyor muyuz acaba? İlmi açıdan tam bir tumturaklılık; aslında şiirle karışık gösterişli bir anlatımdan başka bir şey değil onlarınki."[19] Gerçekten de, tasavvuftaki batını dilin hiçbir zaman gözden kaçırılmaması gereken bir yönü, Arapların sözcüklerle oynama eğilimidir. Üç harfli köklere dayanan Arap dilinin yapısı, neredeyse matematiksel kurallarla sayısız sözcük türetmeye elverişlidir. Bu, basit bir geometrik örnekten, karmaşık, çok köşeli yıldızlara ya da bir çiçek motifinden karmaşık bir dantelaya dönüşen arabesk bir yapıya benzetilebilir. Dilin bu sonsuz olanaklarıyla oynamaktan zevk alma eğilimi, Arap şairlerinin ve düzyazı yazarlarının üslubunu büyük ölçüde etkilemiştir. Sûfi deyişlerinin çoğunda benzer bir amaçla dille oynandığı görülür; yazar, tek bir kökten çeşitli anlamlar türetir; kafiyeden hoşlanır, güçlü ritmik örüntüleri sever; Farsçada, Türkçede, Hint-Müslüman dillerinde konuşup yazan sûfilerden miras kalan özelliklerdir bunlar. Ancak İslam dillerinde cümlenin etkinliğini büyük ölçüde artıran, ses ve anlamın neredeyse büyüsel etkileşimleri, çeviride kaybolmaktadır. Basit görünen bir yazının ya da akıcı bir şiirin yazarının zihninde var olabilecek bütün tarihsel, teolojik ve şiirsel yaşantılara işaret eden, Arapçadaki her kelimenin köküne özgü sayısız gönderme de yok olmaktadır.

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

Sûfiler, Batı dillerine 'sûfizm' şeklinde çevrilen 'tasavvuf' sözcüğünün kaynağı konusunda neler söylemişlerdir?

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

[19] W. H. Temple Gairdner, *Al-Ghazzâlî's "Mishkât al-anwâr": The Niche for Lights* (Londra, 1915), s. 71.

> Bir gruba göre yün (*sûf*) elbise giyindiği için sûfîye 'sûfi' adı verilmiştir.
>
> Diğer bir cemaata göre (camide veya Allah'ın huzurunda 'saff-ı evvel'de) 'ilk sırada' bulundukları için mutasavvıflara, 'sûfiye' ismi verilmiştir.
>
> Diğer bir gruba göre Ashâb-ı suffa'yı dost bildiklerinden bu ismi almışlardır.
>
> Diğerlerine göre bu isim 'safa'dan (saflık) müştaktır [türemiştir]. (H 30 [111])

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

> Sûfileri, suffa ve sâf [saff] kelimelerine nispet edenler, zahiri hallerini dikkate alarak kendilerine bu ismi vermişlerdir.
>
> Sûfiler, dünyayı terk ederek vatanlarından ayrılan, dostlarını bırakarak memleket memleket dolaşan, kannlarını aç, bedenlerini çıplak bırakan, mahrem yerini örtme ve açlığı giderme konusunda terk edilmesi caiz olmayan miktardan fazla dünya nimetinden faydalanmayan bir zümredir. (K 5 [53])

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

> Cüneyd, sekiz peygambere tabi olarak tasavvufun temeli sekiz haslettir, diyor. Sûfi, seha (ve cömertlikte) İbrahim'e tabi olur. Çünkü o, cömertlik konusunda oğlunu kurban edecek bir dereceye ulaşmıştır. Rızada İshak'a uyar. Zira Allah'ın emrine rıza göstererek, aziz canını feda etmeye hazır olduğunu söylemişti. Sabr hususunda Eyyûb'e uyar. Çünkü o, yaralarının kurtlanması belasına sabretmişti. İşarette Zekeriyya'ya uyar [3:41]. Çünkü Hak Teâlâ onun için: "Hani o, Rabbine gizli bir sesle seslenmişti..." (Sure 19:3) diye buyurmuştur. Gurbette Yahya'ya tabi olur. Çünkü o vatanında garip (ve yalnız) idi, kavmi arasında kavminden garip idi. Seyahatte (ve gezgincilikte) İsa'ya tabi olur. Çünkü o, her şeyden tecerrüd ederek [annarak] seyahat

---

* Bu cümle, kaynağın Türkçe baskısında daha farklıdır: "Biz şu tasavvufu dedikodu ile tahsil etmedik; aç kalmak, dünyayı terk etmek, hoşa giden ve alışılan şeyleri kesinlikle bırakmak suretiyle tahsil ettik." s.139. –çn.

> ederdi, o derecede ki, bir bardakla (tasla) bir taraktan başka bir şeye sahip olmazdı. Bir şahsın, avuçları ile su içtiğini gördüğü zaman bardağını atmış, diğer bir şahsın parmaklarıyla saçlarını düzelttiğine şahit olunca da tarağını fırlatmıştı. Sûf ve yün giymede Musa'ya tabi olur. Zira onun bütün elbiseleri sûf idi. Fakrda Muhammed'e (s.a.) tabi olur. Aziz ve Celil olan Allah, yeryüzündeki bütün hazinelerin anahtarlarını ona göndererek, "Kendini sıkıntıya sokma, bu hazinelerden güzel güzel faydalan" dediği halde o şöyle demişti: "İstemem ya llahi, beni bir gün doyur, bir gün aç bırak." (H 39-40 [120]).

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

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

Tasavvufun toplumsal ve uygulayımsal yanı, Cüneyd'in ve Ebû'l-Hüseyin en-Nuri'ninki gibi tanımlardan anlaşılmaktadır; onlara göre, "Tasavvuf (iyi ve güzel ahlâk ve) huydur" (H 42 [119]) ve "Ahlakça senden fazla olan kişi, tasavvufca da fazladır" (N 311 [457]). Zahiri biçimlerini inkâr etmeden, en derin manevi anlamda Allah'ın buyruklarına, yasalarına göre hareket etmek demektir. Bu hayat biçimi, kendini O'na sevgiyle adama [tefrid] sonucu gerçekleştirilebilir ancak: "Tasavvuf, muhalefet kederinden ve bulanıklığından sırrın (ruhun ve kalbin duruluk ve) safa içinde olmasıdır" cümlesini Hucvîrî şöyle açıklar: "Çünkü dostluk muvafakat demektir. Ve muvafakat muhalefetin zıddıdır. Dost için, dostunun emrini muhafaza etmenin dışında, bütün âlemde hiçbir şey yoktur. Murat ve maksat tek olunca, muhalefet nasıl söz konusu olur?" (H 38 [119])

Sûfiler tasavvufun, İslam hukukuna (*şeriat*); tasavvufi yola (*tarikat*); doğruluğa (*hakikat*) göre üç anlamından söz ederler. Çeşitli düzeylerdeki arınmalardır bunlar:

önce nefsin aşağı niteliklerinden ve kötülüğünden, sonra insani niteliklere köle olmaktan kurtulmak ve sonunda da sıfatlar düzeyinde anılmak ve seçilmek (L 27-28).

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

Mutasavvıflar, tasavvufu ve ideal sûfinin niteliklerini tartışırlarken, *sâfâ* (saflık) sözcüğünün kökûyle oynamaktan hoşlanmışlardır: "Sevgi ile saf hale gelen sûfi olur, sevgilinin saf hale getirdiği kimse sûfidir" (H 34 [115]); yani tamamen İlahi Maşuk'da erimiş ve O'ndan başkasını düşünmeyen kişi, gerçek sûfi mertebesine ulaşmıştır. Sûfilerin, Âdem'i ilk sûfi olarak tanımlamaya çalışmalarına şaşmamak gerekir; çünkü Allah, Âdem'in bedenine can vermeden önce Âdem (manevi yolda [tarikatta] yürümeye başlayan salik gibi) kırk gün 'halvet'e çekilmişti [erbain çıkarmıştı]; Allah akıl ışığını gönlüne, hikmet nurunu da diline vermiş ve O'nun elleriyle yoğrulan Âdem, halvetten aydınlığa çıkan sûfi gibi ortaya çıkmıştı. Cennetten kovulduktan sonra, Allah onu "seçinceye" (*ıstıfâ* [=en sâfisini seçip almak]) kadar (Sure 3:33) ve *sâfî* (saf) oluncaya, yani gerçek sûfi oluncaya kadar Hindistan'da 300 yıl tövbe ve istiğfar ederek çile doldurmuştu.[20]

Kendisine tam bir mutasavvıf diyemeyeceğimiz, İran'ın en büyük kaside yazarlarından Hâkânî (ölm. 1199) bile: "Safım, çünkü sûfi saflığının kölesiyim" der; kasidelerine eklemekten hoşlandığı uzun yeminler zincirinde, "Bela âşığı ve refah düşmanı sûfiler" adına yemin eder. Bu, tasavvufun yüz yıl sonra Rûmî tarafından yapılan tanımına benziyor: "Bir uluya, tasavvuf nedir, diye sordular; sıkıntı çağında, gönülde genişlik bulmak, dedi" (M 3:3261 [3:3262]). Hâkânî sûfilerden şöyle söz eder:

> Kâselerinde Hızır gibi abıhayat taşıyan,
> Asaları Musa'nınki gibi mucize yaratan.[21]

---

[20] Quṭbaddûn al-'Îbâdî, *At-taṣfiya fî aḥwâl aṣ-ṣûfiyya*, *veya Ṣûfiname*, [Kutbeddîn el-'Îbâdî, *et-Tesfiye fî Ahvâl es-Sûfiyye*, *veya Sûfîname*] ed. Ghulâm Muḥammad Yûsufî [Gulâm Muhammed Yûsufî] (Tahran 1347 sh./1968), s. 27.

[21] Khâqânî, *Diwan*, [Hâkânî, *Divan*], ed. Sajjâdî [Seccâdî] (Tahran, 1338 sh./1959), kaside s. 250, 51, 369.

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

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

"Mürekkep hokkalarını kırmak, kitapları yırtmak" kimi mutasavvıflarca sûfiliğin ilk adımı olarak kabul edilmiştir. Bir veli, elini gençliğinde kelam tahsil etmiş büyük velilerden Ömer Sühreverdî'nin göğsüne koyup, bütün okuduklarını unutturmuş, ancak göğsünü "*ilm-i ledün*"le (Sure 18:65) yani doğrudan Allah vergisi gayb ilmiyle doldurmuştu (N 515 [723*]). Abdülkâdir Geylânî keramet gösterip, müridi için tehlikeli gördüğü bir felsefe kitabının içindeki yazıları silivermişti (N 517 [724-725]); gördükleri düşler, kimi sûfileri değerli kitap koleksiyonlarını nehre atmaya zorlamıştır (N 432 [604]).

Şeriat ilmi yerine dolaysız bilginin tercih edilmesi, özellikle Ebû Hanîfe (ölm.

250, 51, 369.

[22] N 32 Ebû Hâşim es-Sûfî'ye atfedilir.

* Kaynağın Türkçe baskısında *ilm-i ledün* yerine 'din ilimleri' ifadesi kullanılmış. –çn.

767) ve İmam Şafiî (ölm. 820) gibi mezhep kurucularını alaya alan birçok şair ve mutasavvıf tarafından dile getirilmiştir. Hem Attâr'a (AD 100) hem de Rûmî'ye (D 498 [5:1323]) atfedilen Senâî'nin şu dizeleri bu konuya işaret eder:

> Ebû Hanîfe aşk dersini vermedi,
> Şafiî'de de aşka dair bir rivayet yoktur.* (SD 605)

Senâî (ölm. 1131) sık sık 'sûfi' ile, fıkıh bilgini Kûfeli Ebû Hanîfe'ye bir gönderme olan 'Kûfî' [Kûfeli] arasında bir karşıtlık kurar. Onsekizinci yüzyıl Sind tasavvufi şiirinde bile sûfiye *lâ-kûfî*, 'Kûfî olmayan' denir, yani belirli bir dini usule uymayan demektir.[23]

Sûfiler, bütün hikmetin, alfabenin ilk harfi ve Allah'ın simgesi olan *elif*'te olduğunu ileri sürmüşlerdir (bkz. EK 1). Kitaplara bel bağlayan bir sürü bilginin durumu "ciltlerle kitap taşıyan eşeğin haline benzer" (Sure 62:5). Nuh, yalnızca Allah'ı düşünerek dokuzyüz yıl yaşamamış mıydı? "Üstelik" diye, biraz alaylı bir anlatımla şunları ekler Rûmî: "Ne *Risâle*'yi okumuştu, ne de *Kûtü'l-Kulûb*'u" (M 6:2652-53 [6:2660]**); bu iki kitap, ılımlı sûfiliğin temel kitaplarıdır. Her ne kadar sûfiler bilginlerin kitap düşkünlüklerini eleştirmiş, müritlerine "kitap toplamaya değil, örtüleri kaldırmaya çalışmalarını"[24] söylemişlerse de, kendilerinin İslam tarihindeki yazarların en verimlileri arasında oldukları bir gerçektir. Kuramsal yapıtlarının çoğu, şiirlerinde saldırdıkları dogmatik risalelerden daha rahat veya zevkle okunur değildir.

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

---

* Abdülbaki Gölpınarlı'nın verdiği bir bilgiye göre, Firuzanfer, Senâî divanının başka bir nüshasında,

> *Hanbelî hod haber zi ışk nedâşt*
> *Mâlikîrâ der û dirâyet nîst*
>
> Hanbeli'nin zaten aşktan haberi yoktu
> Maliki de ona dair bir dirayete sahip değildir

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

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

** A. Gölpınarlı çevirisinde "risale" bir eser adı olarak değil; kitapçığın karşılığı olarak kullanılmış. –çn.

[24] Maulânâ 'Abdurraḥmân Jâmî, *Lawâ'iḥ* [Mevlânâ 'Abdurrahmân Câmî, *Levâ'ih*] (Tahran, 1342 sh./1963), sayı 24, s. 40.

'İlk madde' ve 'ilk neden' gibi sözlerle
Bulamazsın Rabbe giden yolu[25]

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

Sünnilerin, sezdiği bu entelektüalizm [zihniye] düşmanlığı, kamu hayatı için tehlikeli olabilirdi. Halife Harun er-Reşid (ölm. 809) zamanında yaşamış ilginç bir kişi olan Behlûl, İslam folklorundaki 'behlûl' [bilge deli][27] tipini temsil eden ilk kişidir. Ona da daha sonraki adı sanı bilinmeyen pek çok deli gibi çağdaş hayata yönelik eleştirel sözler atfedilmiştir. Ancak deli oldukları için cezadan kurtulmuşlardır: "Allah onları emrinin ve yasağının dışında tutmuştur" (N 296 [442*]). Attâr'ın dediği gibi Allah onları normal 'kulluk'tan azat eylemiştir ve O'nunla tam birlik durumunda yaşarlar (MT 245 [2:131]). Tasavvufi bir rüyetin ya da psikolojik bir deneyimin güçlü etkisi altında "kendini kaybeden" ve şeriatın yasakladığı bir kılıkta (yani anadan üryan) dolaşan meczup tipi, sûfi dünyasının karanlıkta kalan yönüne aittir. Birçok şeyh, garip davranışları ve keramet taciri tavırlarıyla kalabalığın ilgisini çekip gerçek ruhaniliğin temsilcileri sanılan ahmaklardan yakınmıştır. *Nefahâtü'l-Ünes* adlı yapıtının önsözünde Câmî, sûfi taklitçilerinin, kibirli ve tehlikeli tutumlarını keskin bir şekilde eleştirmektedir. Molla ile âşığı, minber ile darağacını yan yana getiren, gerçek aşkın aklın en büyük düşmanı olduğunu ve âşığın –çocukların eğlencesi, aklını kaçırmış âşık– Mecnun gibi olması gerektiğini söyleyen İranlı şairlerin

---

[25] Abû'l-Majd Majdûd Sanâ'î, "Sanâ'î'âbâd," *Mathnawîhâ*, [Ebû'l-Mecd Mecdûd Senâ'i, "Senâ'i'âbâd," *Mesnevîhân*] içinde, ed. Mudarris Razavî [Müderris Razevî] (Tahran, 1348 sh./1969), 42. mısra.

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

[27] Paul Loosen, "Die weisen Narren des Naisaburi," *Zeitschrift für Assyriologie* 27 (1912), bu tür zihinsel olarak dengesiz 'bilge' ya da 'velileri' inceler.

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

sayısız dizesi, bu cahil, kaba, hatta bazen edepsiz 'veliler'in önemini artırmış olabilir.

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

En başından beri mutasavvıflar, daha yüksek bir manevi düzeye yükselmeyi amaçlayan gerçek sûfi, 'mutasavvıf'ı, mutasavvıf geçinen ama aslında boş, hatta tehlikeli olan 'mustasvif'den kesin olarak ayırmışlardır. "Manaları (idrak) için yaratılanlar müstesna," mana yolunu tutmanın çetin (H 4 [78]) bir iş olduğunu ve doğuştan sûfi değilse insanın gerçek bir sûfi olmasının olanaksız olduğunu çok iyi biliyorlardı: "Bu murakkanın [sûfilerin giydiği yamalı elbise] ezelde dikilmiş olması gerekti"; çünkü insan sûfi mertebesine erişmek için ne kadar çaba sarf ederse etsin, "hiçbir eşek gayret ve çabayla ata dönüşemez"di (U 70-71). Bu bakımdan, sûfiliğin çöküşünden yakınma, sûfiliğin neredeyse başlangıcına kadar gider. Ondokuzuncu yüzyıl mutasavvıflarından İranlı Yahya b. Muaz, müritlerini şöyle uyarıyordu: "İnsanlardan üç nevi zümrenin sohbetinden sakının: gafil âlimler, yağcı (dervişler ve) fakirler, cahil mutasavvıflar." (H 17 [97]; krş. B 411). Şairler, kendine sûfilik havası verenlerle alay etmişlerdir (S 666). Onbirinci yüzyılda şu sözlere sıkça rastlanırdı: "Bugün tasavvuf, hakikati olmayan bir isimdir. Daha evvel ismi olmayan bir hakikat idi." (H 44 [123]) "Bugün insanların aydın kısmı da halk kesimi de tasavvuf ilminin sadece ibaresi ve lafzı ile iktifa ediyorlar [yetiniyorlar] (...) iş tahkikten çıktı, taklit haline geldi" (H 7 [81]). Sûfilerin cezbeye kapılıp semâa başlamaları, çoğunlukla sûfiliğin özü sanılmıştır. Tasavvufi bilgiye ve deneyime sahipmiş gibi davranmak çok kolaydı, hâlâ da öyledir. Güzel hikâyeler ve veli menkıbeleri insanlara hep ilginç gelmiştir. Güzel bir şekilde okunan dizeler, gözlerden kolay yaş getiriyordu. Normal bir meslek edinmektense, zengin kapılarında dilenip dua etmek daha kolaydı. Onbirinci yüzyıl velilerinden biri öfkeyle şöyle der: "Cehenneme baktım, içerdekilerin çoğunun sırtında bir murakka, elinde bir keşkül*" (B 309). Baklî'ye göre, bunlar tasavvufa ihanet eden melunlardır; marifet sahibi olduklarını ileri sürerler, ama ancak hakikatin zahiri yönüne sahiptirler; Muhammed'e vahyedilen şeriattan habersizlerdir çünkü. "Onların kıblegâhları 'güzel sevgili' [şahid], 'mum' [eğlencelerdeki şem] ve 'göbektir' [şikem] (SD 82). Zaman geçtikçe sûfiliğin bozulmasından yakınmalar daha zarif bir hal

* Keşkül: Gezgin dervişlerin dilenmek için kullandıkları çanak. –çn.

almıştır. Ekber'in saray şairlerinden Urfî (ölm. 1591) bir dörtlüğünde şöyle der:

> Sûfi, erkekleri ve kadınları aldatmakla
> Cahil, vücudunu geliştirmekle
> Âlim, sözcüklerin cilvesiyle
> Âşık, kendini yok etmekle meşgul.[28]

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

Sûfi sözcüğü zamanla aşağılayıcı bir anlama gelmeye başlamıştır; Delhili büyük mutasavvıf Mîr Derd, kendisine sûfi denmemesini, bunun yerine "gerçek Muhammedi" denmesini ısrarla yinelemiştir. Kendi katı ve şer'i gizemciliğine karşı olan tasavvufi öğretilerin temsilcilerine "domuz huylu" demekten çekinmemiştir ve ülkenin dört bir yanındaki "tüccar şeyhler" ile "murakka tacirleri"ne karşı duyduğu nefreti açıkça belirtmiştir. Arberry'nin çevirdiği, sûfiliğin çöküşü hakkındaki hicvi, Arap çağdaşı el-Bedr el-Hicâzî ile aynı düşünceyi yansıtır:[29]

> Keşke ölseydim de, görmeseydim her azgın delinin dostlarınca
> Kutup yapıldığını!
> Âlimleri ona sığınıyor, hatta tahtın gerçek Efendisi yerine onu Rab
> sayıyorlar.
> Unutmuşlar Cenab-ı Hakk'ın "Kimileri insanları tüm acılarından
> kurtaracaklarını vaat eder" sözünü.
> Ölünce, ziyaretgâh haline getiriyorlar kabrini, bir de türbe konduruyorlar
> hemen, Arabı da yabancısı da aynı;
> Kimi kabrini öpüyor, kimi kapısının eşiğini, toprağını....

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

Veliperestlik ve pircilik eleştirisi konusunda Müslüman modernistler de, ılımlı sûfiler de aynı düşüncededir: Popüler İslamın bu yönünün halk arasında yarattığı tehlikeyi Doğu'da yaşamamış olanlar hayal edemezler. Ancak, bu noktaya gelmeden önce, tasavvuf tarihinde uzun bir yolculuk yapmamız gerekiyor. Özü aynı kalsa da,

---

[28] Muhammad ʿUrfî Shîrazî, *Kulliyât* [Muhammed Urfî Şîrazî, *Külliyât*], ed. Ali Cevâhirî (Tahran, 1336 sh./1957).

[29] Arberry, *Sufism*, s. 128.

bu akımın çağlara ve önderlerinin kişiliklerine göre nasıl biçim değiştirdiğini ilerleyen sayfalarda göreceğiz.

2. KLASİK TASAVVUFUN TARİHSEL ANA HATLARI



OLUŞUM DÖNEMİ

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

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

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

sistemlerinin kurucuları olduğu gibi Ebedi ve Ezeli Cemâl'in cezbeli âşıkları da.

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

Tasavvufun başlangıcı Peygamber'e kadar uzanır; ilhamını, Kuran'da onun elçiliğiyle bildirilen Allah kelamından alır.[2] Allah'ın iradesi, daha doğrusu Zatı, kutsal kitabın ayetlerinde tezahür eder. İnsanlar Allah'ı ancak Kuran aracılığıyla tanıyabilirler. Kuran'ın sonradan yaratılmadığı, ezelden ebede kadar Allah ile birlikte var olduğu düşüncesi, İslamın görece erken dönemlerinde benimsenmişti. Kuran, her Müslüman için özellikle de mutasavvıflar için, Louis Massignon'un dediği gibi "tek başvuru kaynağı", "ilimlerinin temel kitabı, *Weltanschaung*'unun [dünya görüşünün] anahtarı" (P 465) olmuştur. Dünyevi ve uhrevi işlerle ilgili ne varsa bu kitaptadır. Farklı çağlarda yapılan tefsirler, İslam dünyasının kendini kavrayışının nasıl gelişip değiştiğini gösterir. Mutasavvıfların, Kuran ilimlerinin geliştirilmesindeki rolleri kesindir. Yorum yöntemleri, tabii ki Kuran'ın zahiri anlamını inkâr etmeden, kelimesi kelimesine basit yorumlarla, simgesel ve alegorik tefsirler arasında değişir. Dindarlar için –bazılarının, tek bir ayetinden yedi bin anlam çıkardığı– Kuran-ı Kerim 'diriliş'ti; çünkü Hallac'ın öne sürdüğü gibi "onda Rablik [*rubûbiyet*] işaretleri, diriliş hakkında bilgiler, sonsuzlukların sonsuzluğuna kadar uzanan gelecekten haberler vardır. Kim Kuran'ı bilirse, bir bakıma yeniden dirilir" (B 265). Tüm tasavvufi öğretilerin kaynağı Kuran ayetleridir: İlk sûfiler, Allah'la kul

---

[2] Kuran tefsiri konusunda bkz. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden, 1920); Paul Nwyia, *Exegèse coranique et langage mystique* (Beyrut, 1970), erken dönem sûfi dilinin mükemmel bir incelemesi olup, Louis Massignon'un *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 3. basım (Paris, 1968) adlı klasik yapıtını tamamlayıcı niteliktedir.

arasındaki karşılıklı sevgi vaadini keşfedinceye dek (Sure 5:54), birçok surede ürkütücü biçimde anlatılan Kıyamet Günü korkusuyla yaşadılar. Kötülüğü emreden nefsten (*nefs-i emmare*), Allah'la huzur içinde bulunan nefse (*nefs-i mutmainne*) kadar insan ruhunun türlü mertebelerini bulmuşlardır Kuran'da. Allah'ın insana şah damarından daha yakın olduğunu (Sure 50:16), evrenin Rabbinin ve Yaratıcısının hem içkin hem de aşkın olduğunu yine Kuran'dan öğrenmişlerdir. "Gözler O'nu fark edip kavrayamaz. O, gözleri görür" (Sure 6:103); ama "Nereye dönerseniz orada Allah'ın yüzü vardır" (Sure 2:115). Allah, doğaya ve insan ruhuna işaretler yerleştirmiştir (Sure 51:20-21) ve onları görmek, anlamak gerekir.

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

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

Ancak, Kuran'da yalnızca Allah ve ahretten söz edilmez; Kuran aynı zamanda, toplumun gündelik ve ahlaki yaşamını da düzenler ve sûfiler, Kuran'ın buyruklarını titizlikle yerine getirmişlerdir. Üstelik Kuran'ı ezbere okumanın, ruhu tefekkür, hatta vecd durumuna getirmede de payı büyüktü. Tilavetle okunan Kuran, ritmik ve kulağa hoş gelen sözleriyle müminin zihnini daha üst âlemlere yükseltiyor, onu daha yüksek bir anlayış seviyesine çıkarabiliyordu. Müslümanlar, Kuran'ı dünyanın dört bir köşesinde aynı dilde okurlar. Kuran yalnızca kelamcıların ya da fakihlerin değil, aynı zamanda şairlerin ve ilim ehlinin de anlatımlarını biçimlendirmeye yardım etmiş, tüm İslam dünyasını canlı bir güç olarak sarmalamıştır. Milyonlarca kadın ve erkek, Kuran'ın Arapça sözlerinin anlamını bilmez; ancak onun saygı ve huşu

uyandıran kutsal niteliğini hisseder ve onunla yaşar. Burada kesinlikle belleğin "Kuran'laşma"sından söz edilebilir;[3] Farsça, Türkçe ya da İslamın ifade aracı olan başka bir dil bilen herkes, Kuran dilinin edebiyata ve gündelik dile nasıl nüfuz ettiğinin farkındadır ve tasavvuf ehlinin tipik sanatı olan hat sanatının en nefis örneklerini veren İranlıların, Türklerin, Hintlilerin ve Afrikalıların, kendi sanat zevklerine göre 'Kuran'ın harflerini' nasıl ince ince işlediklerinin farkındadır.

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

Muhammed, tasavvufun manevi zincirinin ilk halkasıdır ve İsra Suresi'nin ilk ayetlerinde üstü örtük bir şekilde anlatılan Peygamber'in miracı, tasavvuf ehli için Allah'ın huzuruna manevi yükselişin ilkörneği olmuştur. Batını hikmetin [gayb ilmi] Muhammed tarafından amcaoğlu ve damadı olan dördüncü halife Ali b. Ebü Talib'e (ölm. 661) aktarıldığı söylenir. Menkıbeye göre, ailesinden veya dostlarından bazılarına da tasavvufi kavrayış bahşedilmiştir veya tasavvufi uğraşlar içinde olmuşlardır. Sufiler, çeşitli hal ve makamları kendilerine göre yorumlarken, Peygamber'e kadar uzanan ya da en azından Peygamber'e atfedilen hadislerden yararlanmışlardır. İslamdaki, dolayısıyla tasavvuftaki her eğilim, hadislerde bir dayanak arayıp bulmuştur kendine. Daha sonraki dönemlerde sufiler, dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki resmi derlemede yer almayan hatırı sayılır miktardaki hadisten yararlanmışlardır. Muhammed'in kişiliği kısa bir süre sonra, ümmetinin manevi hayatında büyük önem taşımaya başlamıştır: O eşsiz bir yol göstericiydi ve her Müslümanın üzerine düşen görev, onu kendisine örnek almaktı. Peygamber'e gösterilen hürmet, çok geçmeden efsanevi boyutlara ulaşacaktı. Ortaçağ mutasavvıfları onu İnsan-ı Kâmil, yaradılışın nedeni ve amacı, Allah'ın dostu ve ümmetinin şefaatçisi olarak görmeye başladılar (bkz. Bölüm 4).

Hıristiyanlık dünyasının yüzlerce yıl süren nefret ve düşmanlığı sonucu oluşmuş bulunan geleneksel Muhammed imgesini gerçek olarak benimseyen bir Batılı, İslamı incelediğinde, genel Batılı kavrayışın, kurnaz ve bedensel zevklere düşkün bir politikacı ya da en hafif deyimiyle Hıristiyanlıktan türetilmiş sapkın bir dinin

[3] Paul Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh et la naissance de la confrèrie šāḏilite* (Beyrut, 1972), s. 46.

kurucusu olarak gördüğü bu kişiliğe atfedilen güçlü 'gizemsel' niteliklerden söz edilmesini hayretle karşılamaktadır. Yakın tarihlerde Peygamber üzerine yapılan ve onun ihlasını ve derin dinsel kaygılarını ortaya koyan incelemeler bile, ehl-i sünnetin Peygamber için beslemiş olduğu o tasavvufi sevgiyi yansıtmamaktadır.

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

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

Salman-ı Fârisî daha da önemli bir kişiliktir. Muhammed'in ev halkına dahil edilmiş bu İran asıllı berber, manevi evlatlığın ve tasavvufi biatın örneği olmuştur. İslamın manevi evladı, İranlıların simgesidir ve Arap dünyasını İran geleneğiyle birleştirir. Onun maneviyatı, daha sonraları İran tasavvuf tarihinde ve Şiî düşüncesinde belirleyici bir unsur olarak görülmüştür.[4] Dokozuncu ve onuncu yüzyıl sûfilerinden bazılarının, kendileriyle aynı mesleği icra edenlerin hamileri olarak görülmesi gibi berber Salman da küçük esnafın hamisi olarak kabul edilmiştir. Salman, tasavvufun geniş kitleler üzerindeki derin etkisini de temsil eder hale gelmiştir (bkz. MM 5).

Peygamber ile batıni bir bağlantısı olan bir başka kişi de, Yemen'de yaşayıp ölen, ömrü boyunca Peygamber'i hiç görmediği sanılan Veysel Karani'dir.[5] Dindarlığından

---

[4] Louis Massignon, "Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien," *Société des études iraniennes* 7 (1934).

[5] A. S. Husaini, "Uways al-Qaranî and the Uwaysi Sufis," *Moslem World* 57, no. 2 (Nisan

Peygamber'in haberdar olduğu, [yüzünü Yemen'e doğru dönerek] hakkında şu sözleri sarf ettiği söylenir: "Rahman'ın nefesini (*nefes er-Rahman*) Yemen tarafında hissediyorum" (T 1:21 [60]). Gecelerini tümüyle ibadetle geçirdiği söylenen Veysel Karani, sonraki sûfiler için, herhangi bir zahiri bağlantı olmaksızın Peygamber'i tanıyan, yalnızca ilahi lûtfun kılavuzluğuyla ilham alan sûfinin ilkörneği olmuştur. Böylece Üveysi ya da Türklerin dediği gibi Üveysi meşrep, alışılmış tasavvufi yol dışında, yaşayan bir şeyhin aracılığı ve kılavuzluğu olmaksızın irşat olan mutasavvıfların adı olmuştur. 'Rahman'ın nefesi', şiir dilinde, sabah yeli gibi insan yüreğinin büzülmüş goncasını açtıran ilahi kılavuzluğun simgesidir.

Muhammed'in çevresindeki bu çekirdek sofu topluluğundan, sûfilerce benimsenen bir tanım ortaya çıkmıştır: *İslam*, *iman* ve *ihsan*'dan oluşan üçlü bir tutumdur bu.[6] *İslam* ile *iman* sözcükleri Kuran'da geçer. İslam, inananın Allah iradesine tam ve her bakımdan teslim oluşudur ve Kuran'ın buyruklarının tam olarak benimsenmesidir; iman ise İslamın iç görüntüsünü yansıtır. Bu yüzdendir ki bir müslimin mümin, yani iman sahibi olması şart değildir; ama her mümin kesinlikle bir müslimdir. *İhsan*'a gelince, birçok hadise göre Peygamber'in kendisi tarafından ihsan sözcüğüne "Allah'a, O'nu görüyormuş gibi ibadet etmek" anlamı eklenmiştir; çünkü insan Allah'ı görmese de, Allah insanı daima görür ve Kuran'da da, "Hiç kuşkusuz, Allah'ın rahmeti güzel düşünüp güzel iş yapanlara [*muhsinun*, muhsinler, ihsan edenler] çok yakındır" (Sure 7:56) buyrulmuştur. Bu üçüncü unsurun eklenmesiyle İslamın içselleştirilmesi tam olarak gerçekleşir; çünkü inanan, her an Allah'ın huzurunda bulunduğunu hissetmeli, mehabet ve heybet ile hareket etmeli ve asla 'gaflet uykusuna' dalmamalı, her şeyi kucaklayan ilahi bakiliği hiç ama hiç aklından çıkarmamalıdır.

İslamdaki zühd eğilimlerinin ilk kez ne zaman ortaya çıktığını tam olarak bilmiyoruz. Ancak, dördüncü halife Ali 661'de öldürülüp de Emeviler iktidara geçince, İslam ümmeti içinde farklı eğilimler daha da belirginleşti. İslam imparatorluğunun sürekli genişlemesi karşısında sofular, Kuran'ın ilk vahyedilen surelerindeki dünyanın sonuna ilişkin tehdit ile kâfirlerin topraklarını fethederek İslam egemenliğini yaymayı nasıl bağdaştıracakları konusunda uzun uzun düşünmeye başladılar. Bu fetihler, İslam ideallerini temsil etmekten uzak bir ailenin önderliğinde gerçekleşiyordu. Emeviler (II. Ömer, ?17-20 hariç) her zaman tamamıyla dünyevi değerlere itibar etmekle ve Allah'a karşı saygısız davranışlarıyla

---

1967).

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

suçlanmışlardır. Sofu çevrelerin yönetime karşı direnişi gittikçe artıyor ve müminleri kimin yönetmesinin doğru olacağı, ümmete önderlik edecek kişide bulunması gereken niteliklerin neler olması gerektiği konusunda ilahiyat tartışmaları yapılıyordu. Yönetime karşı on yıllarca süren bu olumsuz tutum, İslam tarihi boyunca sofuların duygularının biçimlenmesinde önemli rol oynamıştır. Sûfiler 'yönetim' ile 'şer' olanı bir tutmuşlardır çoğu kez. Peygamber'in şehri Medine, sofu tutucuların merkeziydi; diğer topluluklar Muhammed'in ailesinin özellikle sevildiği ve Emevilerin başkentlerinin bulunduğu Suriye'ye düşman olan Irak'taki yeni Müslüman yerleşimlerinde yaşıyorlardı.

Yönetime muhalif zahitçe tutumun akla getirdiği ilk isim, Müslüman mutasavvıfların atası Hasan-ı Basrî'dir (ölm. 728).[7] Arapların Avrupa kıtasına ayak basmak üzere Cebelitarık'ı (ki hâlâ *cebel Tarık*, yani 'Tarık Dağı' olarak Müslüman fatih Tarık'ın adını taşır) geçtikleri o unutulmaz 711 yılının muhteşem fetihleri ve Sind'e, Aşağı İndüs Vadisi'ne uzanıp bugünkü Pakistan'da da sürecek olan İslam egemenliğinin temelini atmaları hep onun zamanında olmuştu ve yine aynı yıl İslam ilim ve dindarlığının önemli merkezlerinden biri olacak olan Maveraünnehir'in sınırlarına varılmıştı. Ne var ki, davranışlarında ölçülü ve ileri görüşlü bir kişi olan Hasan-ı Basrî kendini yalnızca fetihlere adamış, servet ve dünya malı peşinde koşan ve Kuran'daki, "Sadece o bağış ve celâl sahibi Rabbinin yüzü kalacaktır" (Sure 55:27) ayetini unutmuş gibi görünen bir toplumu bekleyen tehlikeleri sezmişti. Kendisine kulak verenlere, kıyamet günü utanca düşmek istemiyorlarsa, Kuran'ın buyruklarına göre yaşamalarını öğütlüyordu: "Ey Âdemoğlu" diyordu, "yapayalnız öleceksin, yapayalnız gireceksin mezara, yapayalnız dirileceksin ve yapayalnız hesap vereceksin!" Öyleyse bu yalancı dünyaya neden tamah etmeli? "Bu dünyaya hiç gelmemişsin gibi ahreti ise hiç terk etmeyecekmişsin gibi düşün." Onun bu sözleri, yüzyıllar sonra İran, Türk ve Peştu tasavvufi şiirlerinde de yankılanacaktı.

Hasan-ı Basrî de bütün dinlerin zahitleri gibi hüzün ve huşu içindeydi. "Cehennem ateşi sanki yalnızca onun için, bir de II. Ömer için yaratılmıştı" der bir tarihçi. Güzel, uyumlu Arapça vaazları ve öğütleri, Irak'ta ve başka yerlerde pek çok dindar ruhu etkilemişti. Hasan-ı Basrî'nin vicdanlılığı ve Hesap Günü korkusu; Allah'ın korkunç gazabı ve kendi günahkâr yaşayışları akıllarına geldiğinde, "Keşke toprak olsaydım" (krş. Sure 78:40) diye bağıran –bu sözlerin Muhammed'in

---

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

güvendiği sahabilerinin ağzında dahi dolaştığı söylenir– çağdaşlarının ya da daha sonraki Müslümanların sözlerinde yansımasını bulur.

Louis Massignon, Hasan-ı Basrî ile onu izleyen zahitlerin tutumunda, kendisinden sûfi diye söz edilen ilk kişi olan Ebû Haşim'in memleketi ve ilk Şiî topluluklarının yerleştikleri Kûfe'de egemen olan "idealist geleneğe" karşıt "gerçekçi bir eleştiri eğilimi" görmüştür. Basra ile dolaylarındaki ilk züht eğilimlerinin neredeyse tamamıyla bir gönül işi olduğu, teorik düşünceyle herhangi bir ilgisi olmadığı doğrudur. Giderek artan lüks yaşama karşın, bu toplulukların kadın ve erkekleri, dünyayla ve dünyayla ilgili ne varsa ilgilerini kesiyor, Peygamber'in, "Benim bildiğimi bilseydiniz daha az güler, daha çok ağlardınız" sözüne bağlanıyorlardı. Bu yüzden kendilerine *bekkâûn*' 'sürekli ağlayanlar' denilmiştir. Ağlamaları, gerek dünyanın acınacak durumu, gerek kendi günahları, gerekse ilahi yardım ve bağışlanma içindi. Dokuzuncu yüzyılın Iraklı şairi İbn er-Rûmî, şiirlerinin birinde, onları dokunaklı bir biçimde anlatır. Harakânî ise onbirinci yüzyılda, "Hak Teâlâ ağlayanları sever" der (N 299 [444]). Bu yüzden, Hasan-ı Basrî'nin müritlerinden Abdülvâhit b. Zeyd'in (ölm. 794) Basra Körfezi'ndeki Abadan'da, züht eğilimli kişilerle birlikte bir yerleşim alanı kurmuş olmasına şaşmamalı; bu kişi *verâ* [takva] ve sürekli hüzün erdeminin örnek temsilcisi olarak görülmüştür. Hasan-ı Basrî'nin idealleri onun aracılığıyla Suriye'ye ulaşmıştır ve Ebû Süleyman ed-Dârânî (ölm. 830) ve onun müridi Ahmed b. Ebî'l-Havârî (ölm. 851), Hasan-ı Basrî tarzı züht akımının en tanınmış iki üyesi olmuştur.

Muhammed'in amcası Abbâs'ın soyundan gelen Abbâsiler 750'de iktidara gelince İslam tarihinde yeni bir sayfa açıldı. Genel kanıya göre bu sülalenin uzun süren egemenliği (son üyesi 1258'de Moğollarca öldürülmüştü), İslam kültür ve uygarlığının doruğudur. Sanat ve bilim, fıkıh ve filoloji, kelam ve felsefe bu dönemde ilerlemiş, insanın bilgi sahibi olduğu birçok dal geliştirilmiştir. Kuran'daki şer'i buyruklar, dört ehl-i sünnet fıkıh mezhebinin kurucuları sayılan Ebû Hanîfe (ölm. 767), Mâlik b. Enes (ölm. 795), Şafiî (ölm. 820), Ahmed b. Hanbel (ölm. 855) adlı fıkıh âlimlerince daha düzenli bir biçime sokulmuştur. Tümü de miras hukuku ile ilgili karanlık noktalardan, namaz ya da hac görevlerinin doğru bir şekilde yerine getirilmesi için gerekli görülen en küçük ayrıntılara kadar bütün şer'i noktalar üzerinde durmuşlardır. Bu mezhepler birbirlerinden ayrıntılarda farklılaşıyorlardı; tümünün de temeli Kuran ve sünnetti ve yeni durumlara uygun şer'i kararları alabilmek için müçtehidlerin ortak düşünceleri olan icmayı geliştirmişlerdi. Fakihlere [fıkıh âlimleri] takdir yetkisi tanımanın dereceleri konusunda ise birbirlerinden farklı düşüncedeydiler. Daha önce karara bağlanmış davalara bakarak içtihatta bulunma imkânı, onuncu yüzyıl sonlarından itibaren ortadan kaldırıldı; bu

fıkıh ilminin gelişiminin durmasına yol açtı ve bir zamanlar İslamın yaratıcı değişiklik kaynağı olan icma, duraklamanın nedeni haline geldi. İslam hukuku bir kanunname biçiminde hiçbir zaman toplanmamışsa da, klasik başvuru kitapları ile bunların tefsir ve şerhleri, kuşaktan kuşağa hiçbir değişiklik yapılmadan aktarılmıştır. Sûfiler, kişinin manevi hayatının serbest gelişimine engel olan, hayattan kopuk şeriat kurallarına karşı sık sık seslerini yükseltmişlerdir.

Kader sorunu, büyük günah işleyenlerin [mümin-i fâsıklar] İslamın içinde kalıp kalamayacağı, özellikle de ümmetin önderinin meşruluğu, sıkça tartışılan kelami meselelerdi. İslamın ana konusu olan Allah'ın birliğini [tevhit] ilk tanımlama çabaları hemen hemen bu dönemlere rastlar; kelamcılar [mütekellimin] diyalektik tartışmayı ve mantık oyunlarını yavaş yavaş öğrenmeye başlamışlardı. Maniheizmdeki ikicilikten ve Hıristiyanlıktaki üçlemeden kalan her şeye ya da şirk, yani "Allah'a eş koşma" olarak görülebilecek her şeye, başka bir deyişle Allah'tan başka herhangi bir şeye tapmaya karşı amansız bir savaş açtılar. Allah'ın mutlak birliğini savunma, O'nun sıfatları konusunda tartışmalara yol açtı: Allah'ın kelamı olan Kuran, Mutezile mezhebinden olanların inandığı gibi sonradan mı yaratılmıştı, yoksa (Ahmed b. Hanbel ile müminlerin çoğunluğunun inandığı gibi) yaratılmamış mıydı. Doğru yanıtı bulmak için girişilen çabalar, şeriatçıların durumunda olduğu gibi ulemanın kılı kırk yaran tartışmalarına yol açtı. Dokuzuncu yüzyılın başlarında, Bağdat'ın önde gelen sûfilerinden Ma'rûf el-Kerhî iç çekerek, "Allah kulunu sevdi mi, ona (ibadet, dindarca davranış gibi) ameller kapısını açar, kelami çekişmeler kapısını kapatır"[8] diyordu. Kelam konusundaki çekişmelerin genel din düşüncesi üzerinde yankıları oldu; Grek ilim ve felsefesine de ilgi duyulmaya başlandı. Halife Memun'un (813-33) saltanatı, Grek ilmini ve felsefesini ulemaya tanıtan (çoğu Müslüman olmayan) Arap tercümanların geniş çaplı faaliyetinin başlangıcına rastlar; ulema kendilerine aktarılan bilgileri işliyor, yeni görüşler geliştiriyordu. Ortaya koydukları yapıtlar, ortaçağın sonlarında Batı düşünce ve bilimini büyük çapta etkileyecekti.

Bütün bu akımlar, dilin gelişimine yardım etmiştir. Fakihler, kelamcılar ve tercümanlar zaten zengin ve güzel olan Arapçaya yeni boyutlar katarak onu daha esnek bir hale getirdiler. Mutasavvıfların da bu konuda büyük katkısı olmuştur; dilde "mutasavvıfların maceraları"ndan söz eden Paul Nwyia, "Arapçada, gerçek bir dili, deneyimin dilini oluşturan mutasavvıflara çok şey borçluyuz" diyerek bu gerçeği vurgulamıştır (w 4). İlk sûfilerin yazılarında yalnızca anlatım zenginliği değil, aynı zamanda tasavvufi deneyimden süzülüp gelen düşünsel bir derinlik de görülür.

[8] 'Abdur Raḥmān as-Sulamī, *Kitāb ṭabaqāt aṣ-Ṣūfiyya*, [Abdurrahman es-Sülemî, *Kitâb Tabakât es-Sûfiyye*], ed. Nūraddīn Sharība [Nûreddîn Şerîba] (Kahirė, 1953), s. 87.

Dile getirilmesi oldukça güç olan bu deneyim, onuncu yüzyılda yaşamış kimi sûfilerin dualarında ya da Hallac'ın bazı şiirlerinde unutulmayacak güzellikteki soyutlamalarla ifadesini bulmuştur.

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

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

Abbâsilerin ilk dönemindeki en önemli ilişkiler; Nesturilerden, birçok monofizit mezhebe ve kiliseye kadar sayısız topluluklara bölünmüş Hıristiyanlarla kurulmuştur.[9] Sûfi menkıbelerinde, Irak'ta ve Lübnan dağlarında yaşayan Hıristiyan çileciler-

[9] İlk üç yüzyılın tasavvuf ehlini ele alan pek çok inceleme vardır: Henry Frederick Amedroz, "Notes on Some Sufi Lives," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912; Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (Londra, 1931), Hıristiyan gizemciliği ile İslam gizemciliği arasındaki ilişkileri ele alır. Aynı sorun, İsveçli ilahiyatçı Tor Andrae'nin "Zuhd und Mönchtum," *Le monde oriental* 25 (1931), adlı çalışmasında ve başka birçok incelemesinde ele alınmıştır. Hallac öncesi tasavvufun gelişimine çok iyi bir giriş

den ve münzevilerden söz edilir. Zaten İslam öncesi şiirde, Hıristiyan münzevilerin çilehanelerinden dışarıya saçılan nura ilişkin ifadeler bulunmaktaydı. Hıristiyan bir çileciyle ya da bilge bir keşişle karşılaşma, başlangıç döneminin sûfi menkıbelerinde yer alan kurmacasal bir unsurdu. Bu tür menkıbelerde, ya genellikle olduğu gibi gerçeği arayan kişiye birisi tasavvufi hakikatleri açıklar veya mürit, bu kişinin zühdüne hayran olur; ancak gökten gelen bir ses ona, Muhammed'e inanmadığı için bu adamın çileciliğinin onu selamete erdiremeyeceğini söyler. Kuran'a göre Muhammed'den önceki son peygamber olan İsa, sûfiler için örnek zahit ve saf Allah âşığıdır. O, nerede geceleyeceğini bilmeksizin dolaşan, yersiz yurtsuz bir gezgindir; dindar kişiye, alçakgönüllülüğün, merhamet ve huzurun önemini öğretir; çünkü, "nasıl ki tohum, ancak toprakta hayat bulursa, hikmet tohumu da kalp toprağında yeşerir."[10] İlk sûfi kuşağının sözlerinde yansıyan, Dağ'daki Vaiz'in İsa imgesidir bu ve daha sonraki sûfi şiirinde de gözde bir kişilik olarak kalacaktır. O ve bakire annesi, yüce simgesel figürler olmuşlardır: Kutsal ruhun temiz kabı, dünyevi kaygılarla bozulmamış bir kadın ve ilahi buyrukla doğan, 'Tanrı'nın Ruhu' bir peygamber, saf manevi hayatın örneği haline gelmişlerdir.

İlk sûfilerin, adlarının türetildiği yün giysiyi Hıristiyan çilecilerden almış olmaları da mümkündür. Bu sûfiler, şeriatın buyruklarını titizlikle yerine getiriyor, namaz kılıyor, oruç tutuyor, sürekli Allah'ı zikrediyor ve kesinlikle Kuran ve sünnetin dışına çıkmıyorlardı. Bu yüzden aralarından biri şöyle der: "Hakikate ait bazı keşfi bilgiler, kırk gün süreyle kalbimi sarar; ben, iki şahit olmadan onların gönlüme girmesine izin vermem. O iki şahit: Kitap ve sünnettir" (L 104 [105]). Zahitlik en büyük başarısını, Abbâsi İmparatorluğu'nun kuzeydoğusundaki Horasan'da elde etti. Dokuzuncu yüzyıl Horasan zahitlerinden birine dayandırılan şu söz, bu eşsiz topluluğun tipik zihniyetini gayet iyi anlatır: "En yüce şerefe ulaşmak isteyen şu yedi şeyi diğer yedi şeye tercih etsin: 'Fakirliği zenginliğe, açlığı tokluğa, aşağıda olmayı yükseklerde olmaya, zilleti izzete, tevazuu kibre, hüznü neşeye, ölümü hayata" (N 45 [168]). Daha onüçüncü yüzyılda bile Celâleddîn Rûmî, dizelerinin birinde Herat ve Merv-i Talikan zahitlerinden söz ederken, "O şarabın kokusu, batıda kadehten çıksa, Herat'taki, Talkan'daki zahitler bile sarhoş olurlar" der (D 1966 [7:8559]). Ne var ki, bu koku onlara ulaşmazdı pek; ama yine de, sert görünümleri ardında, çağdaş

---

olan ve ölümünden sonra basılan *I Myrtenträdgården* (Upsala, 1747) adlı yapıtı, İngilizceye Birgitta Sharpe tarafından *In the Garden of Myrtles* (Albany, N.Y., 1988) adıyla çevrilmiştir.

[10] Abû Ṭâlib al-Makkî, *Qût al-qulûb fi mu'âmalât al-maḥbûb*, [Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb fi Mu'âmeleti'l-Mahbûb*] 2 cilt (Kahire, H. 1310/1892-93), 2:74. [Türkçesi için bkz. Ebû Tâlib El-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb, Kalblerin Azığı*, çev. Muharrem Tan, 5 cilt, İz Yayınları, İstanbul, 1999.]

okurun hayal edebileceğinden belki de çok daha fazla gerçek tasavvufi aşk gizliydi.[11]

Tasavvufun başlangıcındaki, İslam dinine geçme menkıbelerinin en ünlülerinden biri, Fudayl b. İyâz'ınkidir. Fudayl b. İyâz, yüce gönüllü bir kişi olmasına karşın, Ebivert ile Serahs kentleri arasını kasıp kavuran bir hayduttur. Günün birinde sevgilisine giderken, Kuran'ın ayetlerinden birini işitir, o an haydutluğu bırakıp Kûfe'de sünnet ve hadisleri incelemeye adar kendini. 803'de Mekke'de ölür.

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

Muhammed'in evli olmasına ve herkesin de evlenmesini istemesine karşın, ilk zahitler arasında bekârlık tercih ediliyordu. Dârânî şöyle der: "Bekârlıktaki huzur ve

---

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

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

[13] Khwāja Mīr Dard, "Nāla-yi Dard," [Hâce Mîr Derd, "Nâla-yi Derd,"] no. 70, *Chahār risāla* [*Çahâr Risâle*] içinde (Bhopal, H. 1310/1892-93).

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

> Oturduğu yer Belh'di,
> Belh düzeltildi, telh [acı] oldu

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

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

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

Bişr, Fudayl'ın müritlerinden birisiydi ve kendisine 'yalın ayak yürüyen' anlamına gelen Hâfî denirdi; ayakkabıların bile Allah yolunda bir 'engel' olduğunu düşünüyordu. Bişr de, şeyhi gibi Mervliydi ve aynı şekilde Fudayl gibi bir mucize sonucu İslamı seçmişti: Günün birinde yolda yürürken bir kâğıt parçası bulmuş, üzerinde "Allah" yazdığını görüp cebine koymuştu; aslında dinle ilgisi olmayan

Bişr'in bu dindarca davranışı, onun ilahi lütuf ile ödüllendirilmesine ve sûfi olmasına neden olmuştu. Bişr, Bağdat'a yerleşmiş, tamamıyla takva içinde bir yaşam sürdükten sonra 841'de ölmüştü. Bişr'in her düşünce ve eyleminde ihlas kavramı üzerinde durduğu söylenir; bu tutum sonradan, kendisinin Bağdat'taki yaşça küçük çağdaşı el-Hâris el-Muhâsibî tarafından mükemmelleştirilecektir.

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

"Hususi bir mahremiyet perdesi altında saklı ve ihlas örtüsü ile gizli olan, aşk ve iştiyakla tutuşan, yakin [kesinlik] ve yanık olmaya vurulmuş, Meryem-i Safiyye'ye naib bulunan, erenler nezdinde kabul gören Râbiatü'l-Adeviye" (T 1:59 [109]), ilk zahitlerin katı öğretilerine özgeci bir aşk [*hubbü'l-gayr*] unsurunu sokan ve tasavvufa gerçek batıni rengini veren kişidir. Câmî, bu tür katı zahitlerle, gerçek sûfiler arasındaki farkı çok güzel bir şekilde anlatır: "Bunlar [zahitler], iman ve ikân [kesin olarak bilme] nuru ile ahiretin güzelliklerini müşahede ederler. Dünyayı ise çirkin bir şekilde görürler. *Maddi âlemin yaldızlı ve fani süslerine iltifat etmezler, sûfilerden geri olmalarının sebebi şudur:* Zahit kendi nefsinin hazzı ile Hakk'tan mahcub olur, yani kendi zevkini araması ve düşüncesi, Hakk ile onun arasında perde olur. *Nasıl olmasın ki cennet, nefsin haz aldığı bir makam ve mahaldir* ... Sûfi, ezeli olan cemali müşahede ve edebi olan zatı sevmek suretiyle her iki cihandan da mahcubdur, *yani Hakk hicabı ve perdesi dünyayı ve ahireti görmesine ve ona değer vermesine manidir.*" (N 10 [75*]).

Râbia, azat edilmiş bir köleydi. Şu ünlü menkıbe, kendini Allah'a adayışının saflığını gözler önüne serer: Günün birinde Basra sokaklarında yürürken niçin bir elinde meşale diğerinde de ibrik taşıdığını sormuşlar, o da şöyle cevap vermiş: "Cenneti ateşe vermek, cehennemi de söndürmek istiyorum; böylece iki engel

---

[14] Margaret Smith, *Rābi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam* (Cambridge, 1928), temel bir inceleme olup, aynı zamanda tasavvufta kadınların genel durumunu da ele alır [Bu eserin Türkçesi için bkz. *Bir Kadın Sufi: Râbia*, çev. Özlem Eraydın, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991]. ʿAbdur Raḥmān Badawī, *Shāhidat al-ʿishq al-ilāhī, Rābiʿa al-ʿAdawiyya* [Abdurrahman Bedevî, *Şâhidat el-'Işk el-Ilâhi, Râbi'a el-Adeviyye*] (Kahire, 1946).

* Alıntının italik kısımları, kaynağın Türkçe baskısında bulunan, ancak İngilizce metinde bulunmayan kısımlardır. –çn.

ortadan kalkmış olacak ve cennet umudu veya cehennem korkusuyla değil Allah sevgisiyle ibadet edenler ortaya çıkacak."[15]

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

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

> Ey gönüller Sultanı, yok bir benzerin
> Merhamet et sana gelen bu günahkâr kuluna
> Ey umudum, huzurum, mutluluğum
> Senden başkasını gönül nasıl sevsin.[17]

Böylesi mükemmel bir aşkta, mutasavvıf, var olmaya son verip benliğinden geçmiştir. O'nunla birdir ve tamamen O'nunladır.[18] Râbia, Allah'ın aşkının insanın aşkından önce geldiğini söyleyen Kuran'daki, "Allah onları sever, onlar da Allah'ı" (Sure 5:54) ayeti üzerinde uzun uzun düşünmüştür: "Mahabbet [Aşk] ezelden gelip, ebede gitmiştir. Onsekizbin âlem içinde, O'ndan şerbeti (ve aşk şarabını) içip de, en sonunda Hakk'a ermemiş ve 'O, onları sever, onlar da O'nu' ibaresi kendisinden

---

[15] Smith, *Rābiʿa*, s. 98.

[16] A.y., s. 108.

[17] A.y., s. 55.

[18] A.y., s. 110

yadigâr olarak kalmamış olan hiçbir kimse mevcut değildir." (T 1:67 [118]). Kuran'daki bu bölüm, gelecek kuşakların sûfilerine, Yaratan ile yaratılan arasındaki karşılıklı aşk kuramlarının kanıtı olmuştur.

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

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

Kovulsa da, kapısından ayrılmayan gerçek âşığın bu cüretli yakarısı, ilk sûfilerce de sık sık tekrarlanmıştır.

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

Dokuzuncu yüzyıl boyunca, tasavvufi öğretilerde ve Allah'a yaklaşımlarda çeşitli eğilimler ortaya çıktı ve dinsel deneyimler çeşitli üslup ve biçimlerde dile getirildi. Ancak bu gelişmelerin kökleri daha eski bir döneme uzanır. Bu durum, Père Nwyia'nın incelemesinde çok açık bir şekilde görülür. Nwyia, Şia'nın altıncı imamı Câferü's-Sâdık'ın (ölm. 765), tasavvufun başlangıç dönemindeki en büyük

[19] A.y., s. 27

hocalardan biri olduğunu vurgulamıştır. Bir bölümü Sülemî'nin tefsirinde muhafaza edilen Câferü's-Sâdık'a ait Kuran tefsiri, onun batını olgu konusundaki olağanüstü kavrayış gücünü gösterir (w 161). Câfer, Kuran'ın dört ayrı yönünden söz eder: meal, avam için; ima, havas için; latif değiniler (*letâif*), evliya için; ve hakikatler, peygamberler içindir (w 167). Kuran'ın bu çok yönlü yapısı, Câfer'e, müminleri içsel bilgilerinin derecesine göre ayırabileceği fikrini vermiştir; daha sonraki sûfilerce, 'halleri' ve 'makamları' saptayıp, bunların avam, havas ve hassü'l-havas [seçkinlerin seçkini] şeklinde derecelendirilmesi biçiminde bir usul geliştirilmiştir. Bu hiyerarşik usule daha sonraki velilik kuramlarında da rastlanır ve Şiî düşüncesinin de temel görünümünü oluşturur. İmam Câfer, tasavvuf yolunda ilerleyen sûfinin aşması gereken makamlara hazırlık niteliğinde gibi görünen, sırasıyla oniki halden geçilerek ilerlenen bir tasavvufi deneyimler düzeninden söz etmiştir. Câfer'in kimi yorumlama usulleri, yakın zamanlara kadar sonraki mutasavvıflara atfedilen düşünceler içerir gibidir; hatta mutasavvıfların söylememesi gereken şathiyatları, yani istiğrak halinde söylenen 'teofanik sözleri' bile çözümlemiştir. Câfer'in bu deneyimi incelediği örnek olay, Musa ile Allah'ın Sina [Tûr] Dağı'ndaki konuşmasıdır (Sure 20:11-21).

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

DOKUZUNCU YÜZYIL SONLARININ BAZI ŞEYHLERİ

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

Zünnûn, tasavvufun başlangıç döneminin en etkileyici ve merak uyandırıcı kişiliklerinden birisidir. Onun hakkında çok zekice bir ifadeyle şöyle denilmiştir: "Mutasavvıfların ayyarlarındandı"* (H 100 [198]). Sevbân b. İbrahim, diğer adıyla Zünnûn, yani 'balık sahibi', Yukarı Mısır'da İhmim'de, Nûbyeli bir ana babadan dünyaya geldi; kelam tahsil etti; Mâliki mezhebinin kurucusu Mâlik b. Enes'ten hadisler aktardığı söylenir. Zünnûn, "ilim, edep, hal ve verâ bakımından zamanında tek idi" (KU1 8 [114]). Mu'tezile mezhebinden olanlara zulûm edildiği dönemlerde, Kuran'ın yaratılmamış olduğuna inandığı için hapse atılmıştı; ama Halife Mûtevekkil, vaazlarından birinin etkisinde kalarak onu serbest bırakmıştı. Filozofluk ve simyacılıkla suçlanmış, kimi zaman batını halinin sahiciliğinden kuşku duyulmuştur. Onuncu yüzyılda, İbn en-Nedîm'in *Fihrist*'inde (2:862) sayılan simya yapıtları arasında onun iki kitabının adı geçer. Hayatı hakkında çok az şey biliyoruz; öğretileri de velayetnamelere dağılmış durumdadır. Çocukluğunda Zünnûn'u gören İbrahim el-Kassâr, mütevazı ve kendi halinde görünen bu büyük şeyhin kendisini düş kırıklığına uğrattığını [ve onu zavallı biri olarak düşündüğünü,] ancak aklından geçenleri manevi gücüyle okuyup kendisini azarladığını söyler (N 166 [310]). Ona atfedilen nice kerametler vardır ve anlatılan esrarlı garip menkıbelerde, insanların ve cinlerin boyun eğdiği bir tür büyücü olarak anılır. "Bela yolunu tutmuş ve melamet meşrep olmayı tercih ederek bu yolda yürümüştü." Ancak menkıbeye göre, öldüğü zaman alnında şu ibarenin yazılı olduğu görülmüştü: "Bu, Allah'ın sevgilisidir. Allah sevgisinde öldü. Hak sevgisinin katlettiği zattır." (H 100 [198]). Bu Allah aşkını, bir yerde şu sözlerle dile getirir (bu sözler başka mutasavvıflara da atfedilir; çünkü ilk sûfilerin, Allah'la müşfik ünsiyetlerinin sırlarını açığa vurmadan imalı konuşma eğilimini gayet iyi bir şekilde yansıtmaktadır): "Allah'ım sana herkesin içinde 'Rabbim' diyorum; ama yalnızken 'Habibimsin' sen benim!" (A 9:332). Zünnûn, mantık yoluyla elde edilen bilgiye ve öğrenime, yani ilme karşıt olarak, Allah'ı sezgiyle kavrama, yani marifet kuramını ilk oluşturanlardandır; 'aşk' ve 'ünS' konusunda söylenmiş birçok söz ona atfedilir. Ne var ki, Zünnûn'u, "başlangıç döneminde, zahitliğe, tasavvufun başlıca özelliklerinden kabul edilen vahdet-i vücudçu bir eğilim ve neredeyse erotik bir ifade kazandıran ilk kişi"[20] olarak gören

* Ona niçin "ayyar" [hilekâr] dendiğini anlamak için cümlenin devamını da okumak gerekiyor: "Bütün Mısır halkı, onun hali hakkında hayret içinde kalmışlar ve hayatta iken kendisini red ve inkâr etmişlerdi. Vefat edene kadar, hiçbir Mısırlı, onun halinin güzelliğini anlayamamıştı." Ayyar tabiri tasavvufta, futüvvet ehli, cömert, cesur, fedakâr sûfiler için kullanılır. –çn.

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

Edward G. Browne'ye pek katılamıyoruz. Nicholson, Zünnûn'un Yeni Platoncu etkiler taşıdığını kabul etme eğilimindedir. Yeni Platoncu ve Hermesçi geleneklerin yaygın olduğu Mısır'da yaşadığına ve kimi çağdaşlarınca 'filozof' kabul edildiğine bakılırsa, bazı Yeni Platoncu düşünceleri benimsemiş olması mümkündür. Ünlü bir ibaresinde, arifi, "ruhsal bilgi sahibi gerçek mutasavvıf" olarak tanımlamıştır; ancak şu sözlerinde herhangi bir 'felsefî' yaklaşım göremiyoruz:

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

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

Zünnûn'un öne sürülen 'felsefi-irfani' karakteri, ne şu sözünde ne de başka sözlerinde görülür: "Allah'ı Allah sayesinde tanıdım. Yani marifet-i ilahiyye bana Allah'ın ihsanıdır. Mâsivayı da Allah Resulü sayesinde öğrendim" (L 104 [105]). "Aziz ve Celil olan Allah sevgisinin alameti, Allah Sevgilisinin ahlakına, fiillerine, emirlerine ve sünnetlerine tabi olmaktır" (T 1:125 [185]).

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

---

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

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

[23] ʿAbdul Wahhâb ash-Shaʿrânî, *Lawâqiḥ al-anwâr al-qudsiyya* [Abdül Vahhâb eş-Şarânî, *Levâkih el-Envâr el-Kudsiyye*], (Kahire, H. 1311/1893-94), s. 144.

beka, yani Hakk'la 'baki olma' kavramları burada, Kuran bağlamında oluşturulur.

Birçok mutasavvıf gibi Zünnûn da ilahi sıfat ve isimleri çoğu kez yan yana getirir. Cemâl, 'sonsuz güzellik' ve Celâl, 'sonsuz ululuk' ve Kemâl, 'sonsuz olgunluk,' "Sen, sonsuzlukta, sonsuza kadar Sen olansın"[24] diye hitap edilmesi gereken Allah'ın sıfatlarıdır. Yaratılan hiçbir varlığın erişemeyeceği ebedi ve ezeli olgunluk olan Allah, insana, cemâl ve cazip, şefkatli ve ihsanlı yanıyla ya da celâl ve azap verici, güç kullanan ve öç alan yanlarıyla tecelli eder. Zünnûn'dan bin yıldan fazla bir süre sonra Alman ilahiyatçı Rudolf Otto, Numen'in iki ana niteliğini oluşturan *mysterium tremendum* [büyük gizem] ile *mysterium fascinans* [büyüleyici gizem] arasındaki karşıtlık üzerine kurulmuş bir dinsel sistem oluşturmuş, İslam dünyasında her sûfinin yüzyıllardır bilegeldiği bir gerçeği bilimsel bir dille ifade etmiştir. Zünnûn, Allah'ın celâl, *tremendum*, sıfatı üzerinde de epeyce durmuştur. İslam düşüncesinin başlangıcında görünen tipik bir yaklaşımdır bu. Zünûn'un, manevi gelişim için insanın acı çekmesinin kaçınılmaz olduğuna inanması bundandır; acı "müminin tuzudur, tuz olmadı mı, mümin çürür gider" (A 9:373). Zünnûn'un dediği gibi maşukunun verdiği sıkıntılar mümini mutlandırır; ancak bu büyük mutasavvıf, söz konusu tutumu bir gösteriş haline getirenlerden nefret ederdi: "İhvanından biri, sözüm ona bir Allah âşığı hastalanmıştı, ve 'Allah'ın kendisine verdiği dertten acı duyan, Allah'ı sevmiyor demektir' diye kendi hastalığıyla övününce, ona, 'Allah aşkı ile övünen Allah'ı sevmiyor demek daha doğru olurdu' diye cevap vermişti" (T 1:123 [183]*).

Zünnûn'un en ilginç yönlerinden biri, şiire yatkınlığı ve şaşılacak derecede Arapçaya hâkim oluşudur. Kısa ve etkili şiirler yazmıştır. Râbia da, birkaç şiirsel nida bırakmıştır; ama onunkiler tasavvuf için yeni bir girişimdi. Rabbi, ilahi biçiminde yazdığı uzun şiirlerle övmüştür ve romantik, tasavvufi hikâye türünü, daha sonraki dönemlere ait evliya menkıbelerinde sık görülen bu edebiyat biçimini halka sevdirmiştir. Nil boyunca dolaşmalarını, çöldeki yalnız gezintilerini ve kendisine tasavvuf yolunun sırlarını veren bir yabancıyla karşılaşmasını anlatır: "Yaptığım seferlerin birinde karşılaşmış olduğum bir kadına, 'Muhabbetin son derecesi nedir?' diye sordum. 'Saçmalama sersem! Muhabbetin sonu olmaz' dedi. 'Niye?' dedim. 'Sevgili sonsuz da ondan' dedi" (T 1:123 [183]). Bu hikâye, Zünnûn'un, zihinsel

---

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

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

çabayla çözümlenemeyecek karmaşık sorunları içeren tartışmalara, dramatik bir unsur sokma eğilimini gösteren tipik bir örnektir. Kim olduğu bilinmeyen kadının cevabı (bazı menkıbelerde kadının yerini bir köle kız, bir zenci ya da yaşlı bir keşiş alır), sorunun can alıcı noktasına dokunur: Aşk, ilahinin özü olduğuna göre, Allah'ın zatı gibi ezeli ve ebedidir.

Zünnûn'un romantik ve şairane yönü, en iyi şekilde münacatlarından anlaşılabilir. Kuran, yaratılmış her şeyin Allah'a ibadet ettiğini söyler; her şey kendi dilinde –insan, sesiyle; arı, vızıltısıyla; yapraklar, yeşermesiyle; çiçek, kokusuyla ya da lisan-ı halleriyle, yani hal ve hareketleriyle– yaradanına hamdü sena eder. Böylece, yaratılan dünya, dinsel bir anlama bürünür ki, dikkatlerini Allah'tan başka bir noktaya kaydırdığı için nefret edilesi bir örtü olarak kabul ettiklerinden dolayı ilk zahitlerin bu anlamı gördükleri yoktu. Ancak Zünnûn için olsun, onu izleyen sûfilerce olsun, dünyanın değeri ya da değersizliği dünyanın kendisiyle değil, insanın onunla olan ilişkisiyle belirlenir. Dünya, yine Allah'ın yaratısı olarak, dolayısıyla O'na bağımlı, O'na ait bir şey olarak görülmektedir. Zünnûn'un hissiyatı şöyledir:

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

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

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

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

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

> İstanbul'daki Halvetiye tarikatının şeyhi Sümbül Efendi, kendisine bir halife arıyormuş. Tekkeyi süslemek için çiçek toplamak üzere müritlerini göndermiş. Hepsi de, kucaklarında birbirinden güzel çiçeklerle geri dönmüşler; ancak içlerinden biri, Merkez Efendi, elinde ufak, solmuş bir çiçekle çıkagelmiş. Neden şeyhine layık bir şeyle gelmediği sorulduğunda şöyle demiş: "Bütün çiçekler Rabbi zikrediyordu, zikirlerini nasıl kesebilirdim ki. Baktım aralarından biri zikrini bitirmiş, ben de onu aldım geldim." Merkez Efendi, Sümbül Efendi'nin halifesi olur; bugün İstanbul surları boyunca uzanan kabristanlardan biri hâlâ onun adını taşımaktadır.

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

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

Avrupa'da, Bâyezîd'in kişiliğini ve muammalı sözlerini açıklamak için pek çok

---

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

girişim olmuştur. Bunların en güzeli, Hellmut Ritter'in kısa, ama yetkin incelemesidir. R. C. Zaehner, Bâyezîd üzerinde Hint etkisinin olabileceğini ileri sürmüştür. Bâyezîd'in şeyhinin, Ebü Ali es-Sindî (=Sindli) adında bir kişi olduğu hâlâ kuşkulur. Bu kişi Bistam'a yakın Sind köyünden olmayıp, Aşağı İndüs Vadisi'nden de olsa, bu coğrafi gerçekten uzun boylu sonuçlar çıkarmak pek mümkün görünmüyor: Her Sindlinin, Hindu monist felsefesinin bütün inceliklerini bilmesi beklenemez. Bâyezîd'in Vedanta felsefesini bildiği düşüncesi caziptir. Zaehner tarafından doğrulanan kimi denklemler akla yatkın görünmektedir. Ancak Bistamlı mutasavvıfın, hedefine, *tat tvam asi,* "Sen O'sun"* sözleriyle dile getirildiği gibi her şeyin kendi özüyle bir olduğunun bilincine varıncaya değin, –Vedanta'daki anlamıyla– 'en içteki ben'i, yani *atman*'ı genişletmesine yol açan bir deneyimle değil, –ilk defa kendisinin kesin ve açık olarak tanımladığı– tasavvuftaki *fena*, yani yok olma deneyimiyle varmış olması daha olasıdır. Bâyezîd, yaratılmış bir şeyin genişletilmesini değil, 'ben'i, geriye en ufak bir eser kalmayacak şekilde tümüyle yok etmeyi istemişti (krş. MM 56). Onunki olumsuz bir yoldu; ancak Peygamber'in miracı açısından tasavvufi deneyimi ilk açıklayan da oydu. Sözleri, umutsuz bir özlemle yanıp tutuşur; büyülü bir güzelliğe sahiptir ve güçlü betimlemeleri insanda sık sık dehşet uyandırır. Hasreti gibi düş kırıklığı da mutlaktır.

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

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

Allah öylesine kahredicidir ki, insan O'nun adını düşündüğünde ya da tam bir huşu içinde Allah dediğinde bile hiçleşir: "Bâyezîd bir keresinde ezan okurken bayılmıştı. Kendine geldiğinde: 'İnsanın ezan okurken ölmemesi ne şaşılacak şey' demişti."[27]

---

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

[27] Ritter, "Bayezid," *Westöstliche Abhandlungen*, ed. Meier, s. 234.

Peki ama, üç kez, otuzbin yıl boyunca uzayın derinliklerinde yolculuk edişine ve sonunda kendisini ilahi tahtta ve Allah'ı gizleyen örtünün gerisinde bulmasına ne demeli? Yine bir keresinde ona: "İnsan Allah'a ne zaman kavuşur?" diye soran birisini, "Vah zavallı, O'na kavuşulur mu hiç?"[28] diye cevaplamıştı. Erenlerden biri – kim olduğu konusunda söylentiler değişiktir– ona bir seccade göndermiş, cevabı şu olmuş: "Ben yer ve gök ehlinin ibadetlerini toplayıp bir yastığın içine, onu da başımın altına koydum" (T 1:144 [203]). Bazen de, biri onu görmeye geldiğinde: "Ben de Bâyezîd'i arıyorum"[29] diye cevap vermiştir.

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

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

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

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

> Allah beni bir gün huzuruna yükseltip buyurdu ki: "Yâ Bâyezîd, yaratıklarım seni görmek istiyorlar." Ben de dedim ki: "Beni vahdaniyetinle beze, bana enaniyetini giydir, ahadiyetine yükselt. Yaratıkların beni görünce seni gördük desinler. Sen, o olasın ki, ben orada bulunmayayım." (L 382 [374])

Bâyezîd şunları söylerken yine böylesi bir cezbe halinde olmalıdır: "Kendimi tenzih ederim, şanım ne yüce" (*Sûphanî ma a'zame şânî*). Bu şatah, sonraki tasavvuf ehli için bir muamma olmuş ve kemâle eren mutasavvıfın ulaştığı birlik durumunun kanıtı olarak İran, Türk ve Müslüman Hint şairlerince sık sık tekrarlanmıştır. Ilımlı bir sûfi yorumu örneğini veren Serrâc, Bâyezîd'in şatahını, "muhtemeldir ki Allah'ın kendisine ait 'Sübhânî' sözünü tekrarlamıştır" (L 390 [381-82]) diyerek yorumlar ki,

[28] A.y., s. 240.

[29] A.y.

bu da kesinlikle ılımlı bir açıklamadır. Bâyezîd bu duruma çetin bir *via negationis* [olumsuz yol*] ile ve sürekli züht hayatıyla, kendini kendinden temizleyerek ulaşmış ve sonunda da âşığın, maşukun ve aşkın bir olduğunu söylediği mutlak birlik âlemine en azından bir an için de olsa ulaşmıştır (T 1:160 [221]) ve orada hem şarap hem şarap içen, hem de sâki gibidir kendisi (T 1:159 [220]). Bu anlatım, sonraki İranlı şairlerce, ilahi aşkın arıtıcı ve dönüştürücü gücünün övüldüğü ilahilerde sık sık kullanılmıştır.

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

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

> Kim ola ki, "alçak nefsli" Yezid'le anlaşan
> Nasıl anlayabilir ki Bâyezîd'in halini. (S 632)

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

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

[209]; M 5:3358 [3357]). Bu konu günümüzde Muhammed İkbal tarafından *Cavidname*[*] (1932) adlı yapıtta ele alınıp işlenmiştir. İkbal bu yapıtında, İslam dininin manevi gücünü ve gerçek Müslümanı anlatmaya çalışır.

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

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

> Bu kadehten yedi denizi içseler de her gün, gene de şöyle derler:
>
> Su içinde susuzluk çekmek
> tek damla içememek.... (B 442)

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

Yahya, şimdiki Tahran yakınlarında bir yer olan Rey'de doğmuştur, bir süre Belh'de yaşadıktan sonra, 871'de Nişabur'da ölmüştür; "Hep recâdan söz etmiştir" (KU1 16 [111]). Hucvîrî'ye göre, kaybolduğu sanılan birçok kitap yazmıştır; sözleri "tabiyatı itibariyle içli, kulağa tesiri bakımından zevkli, aslı itibariyle ince ve ifade itibariyle yararlıdır" (H 122 [223]). Gerçekten de 'Vaiz Yahya'dan bize ulaşan, ama değişik yerlerde dağınık bir halde duran sözleri ve kısa şiirleri, Horasanlı ve Bağdatlı sûfilerin sözlerinden üslup bakımından daha farklı bir tattadır. Her şeyden önce, halkı Allah'a çağıran bir vaizdi o. Her ne kadar birtakım sûfilerin halkın ortasında vaaz verdikleri söylenirse de 'Vaiz' adıyla tanınan tek sûfi odur. İlahi aşktan da söz ederdi; ona atfedilen ünlü bir söz şöyledir: "Gerçek aşk, maşukun zalimliğiyle azalmadığı gibi O'nun lütfuyla da artmaz, her zaman aynı kalır" (A 10:58). Bu düşünce İranlı şairler tarafından pek çok kez ele alınmış ve son sınırına kadar kullanılmıştır.

Şöyle demiştir Yahya: "Hardal tohumu kadar sevgiyi ve [o] sevgiyle yapılan

---

[*] Bu eserin Türkçesi için bkz. *Cavidnâme*, çev. Annemarie Schimmel. Türkiye İşbankası Yayınları. –çn.

ibadeti, sevgisiz yetmiş yıllık ibadete tercih ederim" (T 1:306 [394]). Onun için din demek, recâ demektir; Allah'ın ihsanının sonsuzluğuna; O'nun, kalbin münacatına kulak verdiğine dair umudu yitirmemektir.

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

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

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

---

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

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

Râbia, Irak'taki tasavvufi yaşamın gelişiminde yeni ve verimli bir çığır açmıştır. Başkent Bağdat'ta olduğu kadar başka Irak kentlerinde de yaşayıp çalışmış olan pek çok sûfi arasında, Râbia'nın kendisinden yaşça küçük çağdaşı Ma'rûf el-Kerhî'den de (ölm. 815) söz etmek gerekir. Kuvvetli batını gücünü dile getiren menkıbeler anlatılır. Rivayete göre duası kabul olunurmuş; ölümünden sonra Bağdatlılar Dicle'yi geçip Kerh'e gider, mezarı başında yağmur duası ederlermiş. İlahi aşktan ilk söz edenlerdendir; aşkın öğrenilmeyecek bir şey, ilahi bir lütuf olduğunu (T 1:272 [352]), kazanılan bir şey olmadığını söylemesi, tasavvufi düşünceyi büyük çapta etkilemiştir. Kuşeyrî, Ma'rûf'un rızasını pek güçlü görür (KU1 9 [99]); Ma'rûf, Allah'ın buyruklarından tamamıyla hoşnuttur.

Ma'rûf'un müridi Serrû's-Sakatî (sakatî: seyyar satıcı) (ölm. y. 867), hocasının hayır duasının, kendisinin manevi mertebesini yükseltmiş olmasını şükranla anar. Evliya menkıbelerinin yazarları, Serî'nin, batını yazarların temel konusu olan çeşitli tasavvufi halleri inceleyen ilk kişi olduğunu söylerler. Günahlarının burnunu karartmasından korkardı. Bu, onun dindarlık ve vicdanlılık derecesini gösterir. Meclisinde tasavvufi aşk konuları üzerinde konuşurdu; görünüşe bakılırsa "insanla Allah arasındaki karşılıklı gerçek aşk"ın tanımını yapan ilk kişidir. 'Allah aşkı'nı yalnızca boyun eğmek olarak anlayan ehl-i sünnet, bu sözü, küfür olarak nitelendirmiştir. Tevhit konusunda da ona atfedilen sözler vardır. Bu konu, sonraları, Serî'nin müridi ve yeğeni olan Cüneyd tarafından ele alınıp incelenecektir. *Nefahatü'l-Üns*'te anlatılan güzel bir hikâye, bu ulu şeyhi, dünyaya ışık saçan bir

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

insan olarak gösterir: "Tarsus'ta hastalandım. Gönül ehli olmayan zamanın hâfızları beni ziyarete geldiler. Yanımda o kadar oturdular ki bana sıkıntı geldi ve üzüldüm. Sonunda benden dua talep ettiler. Ellerimi kaldırıp dedim ki: 'Ey Allahım! Hasta ziyaretinin nasıl olması gerektiğini bize öğret'" (N 54 [179]: A 10:122).

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

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

> Allah, salik için nefsin terbiyesini öngörmüştür. Aklı fikri Rabbinde olanın, bu dünyayı horlayanın, alçakgönüllü, huşu içinde olanın, hüzünlünün, ağlayanın, itaat eden bir nefse sahip kişinin, bu dünyanın çocuklarından uzak duranın, baskı altında eziyet çekip de öç almaya yanaşmayanın, malı yağma edilince misillemeye kalkışmayanın ne kadar yüksek makamda olduğundan habersizdir insanlar. Saçı başı darmadağın, üstü başı toz toprak içinde, giyim kuşamına önem vermeyen, üstü başı pejmürde, yüreği yaralı, yalnız bir yabancıdır o; ama cahil kişi o yolcunun kalbine bakıp Allah'ın vaat ettiği sonsuz lütufla nasıl dolu olduğunu ve onun, dünya zevklerinden, kendini beğenmişlikten vazgeçmekle aslında neler kazandığını bir görebilseydi; onun yerinde olmak ister ve gerçekten zengin olanın, göze güzel görünenin, hazzın tadına varanın, kıvanç ve mutluluk içinde olanın o salik olduğunu, çünkü onun dileğine kavuşmuş olduğunu,

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

Rabbinden umduğunu bulduğunu anlardı.[32]

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

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

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

Sehl et-Tüsterî'nin (ölm. 896) velilik sorununu ele aldığı, Tirmizî'nin *Hatemü'l-Evliya* (*Evliyanın Mührü*) adlı kitabını yazdığı dönemde, Harrâz da velilik üzerine bir risale yazmaktaydı. Bu rastlantılar, dokuzuncu yüzyılın son birkaç on yılı içinde, tasavvufi düşünceyi bir düzene sokma gereksiniminin ortaya çıktığını, kutsiyet ve velilik meselesinin, dönemin başlıca sorunlarından biri durumuna geldiğini gösterir.

Sehl ismi, sonraki kuşaklarca kısmen reddedilecek bir eğilimi temsil etmektedir. Ne var ki, Cüneyd tarafından "sûfilerin kanıtı" (KU2 59) diye övülen, bu içe dönük gibi görünen zahidin öğretilerinde heteredoks [bî-şer] eğilimler bulmak güçtür. Abadan'daki zahit köyünde birkaç yıl yaşadıktan sonra Basra'ya sürülmüştür. En sık

---

[32] Smith, *Readings*, no. 12.

[33] Abû Bakr al-Kharrâz, *Kitâb aṣ-ṣidq*, *The Book of Truthfullness*, ed. ve çev. A. J. Arberry (Oxford, 1937).

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

sözü edilen kuramına göre, tövbenin olmazsa olmaz kuralı, sürekli imanlı olunması gerektiğidir. Bu katı bakış açısı, Sehl'in, çalışma ile tevekkülü birleştirmeye çalıştığı züht hayatıyla çelişmez; çünkü onun düşüncesine göre, çalışmayı, geçim aracıdır diye horlamak ve çalışmaktan kaçınmak sünnete aykırıdır; ancak 'tevekkül'ü ihmal etmenin de imana aykırı olduğunu söylemektedir.[34]

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

Sehl'in öğretisini müridi İbn Sâlim (ölm. 909) sürdürdü; bu akım Sâlimiye olarak bilinir. Tasavvuf üzerine yazılan ilk âdab ve usul kitabının yazarı Ebû Tâlib el-Mekkî bu topluluktandır.

Sehl'in yaşça kendisinden küçük çağdaşı Tirmizî velilik hakkında tuhaf düşünceler ileri sürmüştür.[35] Tirmizî'ye 'Hakîm', yani 'filozof' adını takmışlardı; bu, onun aracılığıyla Helenistik felsefeye ait düşüncelerin tasavvufa nüfuz ettiği olgusuna işaret eder. Tirmizî, Belh'te Şafiî mezhebini inceledikten ve Irak'ta uzun bir süre kaldıktan sonra yaşadığı şehir Mekke'de, onuncu yüzyılın başlarında öldü. "Kendi deneyiminin ona sordurduğu ve gerek daha önceki tasavvuf ehlinin deneyimleri gerekse felsefeyle uyumlu bir şekilde zenginleştirilmiş bir söz dağarı sayesinde yorumladığı sorunların ışığı altında" (w 156) o da bir Kuran tefsiri yazmıştır. Böylece sözcüklere daha derin anlamlar yüklemiştir. Ondördüncü yüzyılda Nakşbendî tarikatının kurucusunun, müridin, dikkatini büyük üstatlardan birinin ruhuna yönlendirme sürecine girdiğinde [teveccüh], Tirmizî'ye özel bir güç atfetmesi anlamlıdır (N 119 [254-55]).

---

[34] Cihad Tunç, "Sahl ibn 'Abdullah at-Tustarī und die Sālimīya" (Doktora tezi, Bonn Üniversitesi, 1970). Tunç, bir Türk ilahiyatçıdır. Sehl incelemesi pek tatmin edici değildir.

[35] Osman Yaḥyā "L'oeuvre de Tirmiḏī, essai bibliographique," *Mélanges Louis Massignon*, 3 cilt (Şam, 1956-57), 3:411 vd.; Nicholas Heer, "Some Biographical and Bibliographical Notes on al-Hakīm at-Tirmidhī," *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti* içinde, ed. R. Bailey ve James C. Kritzeck (Londra, 1960).

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

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

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

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

Çoğu mutasavvıf gibi Cüneyd de İranlıdır; Nihavend'te doğmuş, Bağdat'a yerleşmiş ve Şafiî mezhebine göre yetiştirilmiştir. Tasavvufi eğitimini amcası Serîü's-Sakatî'den almıştır. Muhâsibî'nin psikolojik kavrayışının onu etkilemiş olduğu görülür ve görünüşe bakılırsa eğitiminde Harrâz'ın etkisi sanıldığından daha büyüktür. Sûfi dostlarından biri olan Haddâd'ın, "Akıl bir insan olsaydı, Cüneyd'in suretinde görünürdü" (N 80 [210*]) dediği söylenir; bu sözler üstadın fikirlerinin ciddiliğini, ağırbaşlılığını ve keskinliğini ima etmektedir.

Muhâsibî geleneğine bağlı kalan Cüneyd, tasavvufta sürekli bir arınma ve zihin mücadelesi olduğunu düşünür: "Biz şu tasavvufu dedikodu ile tahsil etmedik, aç kalmak, dünyayı terk etmek, hoşa giden ve alışılan şeyleri kesinlikle bırakmak suretiyle tahsil ettik" (KUI 19 [117]). Onun için tasavvufi hayat, insanın sürekli olarak kendi kökenine, geldiği yere, yani Allah'a, her şeyin kaynağına dönme uğraşısıydı; bu yüzden mutasavvıf, en sonunda 'olmadan önceki oluşuna'

---

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

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında daha farklıdır: "Şeyh Ebû Bekir Haddâd birisinden söz ederken: 'Eğer akıllı bir kişi olsaydı Cüneyd gibi olurdu' derdi" –çn.

ulaşmalıydı. Bu, ezeli misaktaki [ruz-i elest] durumdu (Sure 7:172), yani Allah'ın kendi başına olduğu ve zamanın içinde yaratılanın henüz var olmadığı durumdu. İnsan ancak bu durumda tam tevhide erişebilirdi; Allah'ın ezelden ebede tek olduğuna ancak o zaman tanıklık edebilirdi.

Cüneyd'in her düşüncesine, vahdaniyeti içindeki Allah'ın muazzam celâli ve tevhit nüfuz eder. Allah'ın celâlinin, hayatın her anında kabul edilmesi gerektiğini ve kulun O'nun huzurunda "tasarrufu fani oluncaya kadar" Allah'ın adını zikretme, itaat ve ibadet yoluyla hiçleştiğini hisseder. O'nu zikredenle, zikredilen, Allah ile kul artık ayrı değildir. Cüneyd için tevhit, "kıdemi [ezeli olan] hadesten [sonradan olan] ayırt etmektir" (H 281 [414]) ve "zamana ait şekli kayıtların dar sınırlarından ebediyetin sınırsız fezasına çıkmaktır" (L 29 [29]). Diğer tasavvufi üstatlar gibi Cüneyd de tasavvuf yolundaki çeşitli hal ve makamlardan söz eder; "bir ıstırap ummanı olan, ama yine de ıstırabının baştan aşağı mehabet" (L 174 [224*]) olduğu yoksulluğu, *fakr*'ı, över. Tasavvufi aşk onun için "sevenin sıfatlarının yerine sevilenin sıfatlarının geçmesidir" (L 59 [57]); bu, âşığın sıfatlar düzeyinde dönüşümüdür.

Cüneyd'in öğretisinin önemli bir yanı, kendinden geçmeye (*sekr*) karşıt olarak ayıklık (*sahv*) üzerinde durmasıdır. Bâyezîd Bistâmî, insani sıfatları sildiği ve insanı kendi dışına çıkarak, taptığının içinde tamamıyla yok ettiği için, tasavvufi sarhoşluğu yeğlemişti. Oysa Cüneyd ile onun yöntemini izleyenler, 'ikinci ayıklığı' en yüksek ve yeğlenecek makam olarak görmüştür; vecd sarhoşluğundan sonra insan 'Hak ile birlikte olduğunun' bilincine yeniden varır; dönüşmüş, manevileşmiş bütün sıfatlar ona geri döner. Son hedef *fena* değil, *beka*'dır, Allah'ta yeni bir hayattır.

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

Cüneyd, tasavvufi deneyim ve düşüncenin akılcılaştırılamayacağını ve irşat edilmemişlerin huzurunda, imanın en derin sırları hakkında açık açık konuşmanın, (özellikle de Sünni çevreler sûfilerin etkinliklerine gittikçe artan bir kuşkuyla baktıkları için) tehlikeli olduğunu çok iyi biliyordu. Aşk ve tevhit sırları hakkında ulu orta konuştukları için cezalandırılan herkesin örnek aldığı Hallac'ı reddetmesinin nedeni buydu. Bu bakımdan Cüneyd, simgelerle [işaret] konuşma sanatını, hakikati imalarda bulunarak ifade etme sanatını geliştirdi; ilk olarak Harrâz'a atfedilen bu eğilim, sonraki tasavvuf metinlerinin belirleyici özelliği olmuştur.

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında daha farklıdır: "Fakr, belalarının hepsi izzet olan bela denizidir" –çn.

Mektuplarını ve risalelerini şifreli bir üslupla yazmıştır. Dili alabildiğine yoğundur; ona has düşünme ve öğretme biçimini bilmeyenler için anlaşılması çok zordur. Son derece incelikli olan bu dil, gerçek anlamın örtüsünü açmak şöyle dursun tam tersine, anlamı gizler.

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

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

Bağdat sûfi çevrelerinden iki kişinin adını anmadan geçmemek gerekir; ikisi de mahabbetleriyle ün salmıştı. Biri Ebû'l-Hüseyin en-Nuri (ölm. 907) diğeriyse Muhib (âşık) lakabıyla anılan Semnûn'du (ölm. 900'den sonra).

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

Nuri, Allah âşığı olduğunu söylediği için ehl-i sünnet tarafından zındıklıkla suçlandı. Tanrı âşığı sözü, ilahiyatçılar tarafından yanlış yorumlanan bir deyimdi (bkz. B 389). Karşı konulamayacak bir aşktı onunki; kendinden geçtiği zamanlar "[hakikati gizleyen] perdeleri yırtmaya" (L 59 [57]) kalkışırdı, dolayısıyla kendini

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

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

Nuri, Bağdat'ın süfi çevrelerinin kurallarına boyun eğen üyelerinden biri gibi görünmüyor. Coşku dolu sözleri, şaşırtıcı kerametleri yüzünden Cüneyd'in onu

eleştirdiğinden söz eden menkıbeler vardır. Nefsini terbiye yöntemi hayli tuhaftı; örneğin aslanlardan korkardı ve korkusunu yenmek için Dicle boyunca uzanan, aslanların yaşadığı ormanlarda bir süre yaşamıştı.[37] Nuri, çağlar öncesinden gelen mitolojilerde görülen, içgüdülerini temsil eden hayvanların üstesinden gelmek üzere kendi bilinçdışının simgesi ormana dalan kahramanı hatırlatmıyor mu? Nuri'nin ölüm şekli de tuhaftır; okunan bir dize öylesine kendinden geçirmiştir ki onu, kamışları yeni kesilmiş bir sazlığa doğru koşmaya başlamış, acı hissetmeksizin ayaklarına batan kamış saplarının üzerinde yürümüş ve açılan yaralar sonucu ölmüştür.

Nuri ile birlikte yargılanıp hapse atılan arkadaşları arasında, kendisine "Kezzûb [Yalancı] Semnûn" diyen Semnûn Muhib de vardı: "Korkusuz olarak tamamıyla sevgi, akılsız olarak tümüyle fikir, celâl meşalesinin pervanesi, visâl sabahının âşûftesi, ıstıraplı sükun ehli, Hakk'ın makbulü" diye tanıtmıştır onu Attâr (T 2:82 [527]). Muhib hakkında anlattığı dokunaklı hikâyelere göre, Semnûn, mahabbet konusunda vaaza başladığında, caminin kandilleri kırılmış, yürek parçalayıcı vaazlarını dinleyen kuşlar kendilerini öldürmüşlerdir. Attâr'dan önce Hucvîrî, Semnûn'un "mahabbet bahsinde bir mezhebi ve kendine has bir meşrebi vardır" diyor ve onun bir sözünü aktarıyor: "Hak Teâla'ya giden yolun aslı ve esası mahabbettir" (H 398 [447-448]). Daha sonraları da, Câmî, kadın erkek nice insanın onun vaazı sırasında ruhlarını teslim ettiğinden söz eder.

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

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

[37] Ibn al-Jauzī, *Talbīs iblīs*, [Ibn Cevzî, *Telbis Iblis*] (Kahire, 1921-22), s. 381, sık sık anlatılan bu hikâye üzerinde yoğun bir şekilde durur.

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

HALLAC: TASAVVUFÎ AŞK ŞEHİDİ

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

Attâr tarafından anlatılan bu hikâye (T 2:142 [602]), Hallac'ın hayatını, aşkını ve ölümünü özlü bir biçimde aktarıyor. İyi bir psikoloğun sezgisine sahip olan Attâr, bu sözlerle, tasavvufun gelişimini büyük çapta etkilemiş ve adı zamanla acı veren aşkın ve tevhidi deneyimin sırrını, aynı zamanda da âşığın en büyük günahının, yani aşkın sırrını açıklamanın simgesi durumuna gelmiş bir adamın trajedisini yoğun bir biçimde aktarmıştır.

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

Tholuck, Hallac'ın panteist olduğunu düşünüyordu; ondokuzuncu yüzyılın bilginleri de bu görüşü benimsediler; bugün bile kimi ilahiyatçılar belli ölçüde aynı görüşü kabul ederler. Kimileri, Hallac'ı küfr ile suçlarken, kimileri de onun gizli bir Hıristiyan olduğunu düşünmüştür. Bu görüş, ondokuzuncu yüzyıl sonlarında August Müller tarafından iyice geliştirildi ve kimi bilginlerin zihninde yer etti. Diğer şarkiyatçılar, eldeki kaynakların ışığı altında onu nöropat ya da saf monist olarak görme eğiliminde olmuşlardır. Alfred von Kremer, Hallac'ın ünlü *Ene'l-Hakk*, "Ben

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

Mutlak Hakikatim" sözünün köklerini Hint kaynaklarında bulmaya çalışmıştır. Max Horten ise bu tasavvufi söz ile Upanişadlar'daki *"Aham Brahmasmi"* sözü arasındaki yakınlığa dikkat çekti ve bazı doğulu bilginler de buna katıldılar. Max Schreiner ve Duncan Black Macdonald, Hallac'ı koyu bir panteist olarak görmüştür; onlara karşı olarak Reynold A. Nicholson, Hallac'ın düşüncesindeki sıkı monoteizme [vahdaniyet] ve insanla Allah arasındaki alabildiğine bireysel ilişkiye vurgu yapmıştır. Adam Mez de bu büyük sufiyle Hıristiyan ilahiyatı arasında bağlantılar olabileceğini düşünmüştür.

Louis Massignon'un bütün ömrünü alan yapıtı sayesinde, Hallac'ın içinde bulunduğu ortam ve etkiler araştırılmış, böylece hayatı ve öğretileri Batı'da daha iyi tanınmış ve anlaşılmıştır.[39] Massignon, *Kitabu't-Tavāsîn*'in uyaklı ve anlaşılması güç metnini yayımlamış ve Hallac'ın dağınık haldeki şiirlerini bir araya toplamıştır. Olağanüstü yoğunluktaki bu şiirler, Allah'ın aşkınlığını ve O'nun insan kalbine içkin oluşunu dile getirir. Mahabbetli vuslatın sırrı, kutsallık dışı aşk simgeciliğiyle ilgisi olmayan dizelerde kutlanır. Massignon, bütün ömrünü Hallac'ın manevi dünyasını araştırmaya adamış, ilk olarak 1922'de Hallac'ın idam edilişinin birinci yıldönümünde yayımladığı bu şehit-mistiğin anıtsal yaşam öyküsüne durmadan yeni ayrıntılar eklemiştir. Gerçekten de Hallac, Hans Heinrich Schaeder'in Massignon'un kitabı üzerine yazdığı yazısında dediği gibi gerçek bir İslam şehididir; çünkü Hallac, İslamdaki kişisel dindarlığın en derin olanaklarının örneği olmuş; mükemmel aşkın sonuçlarını ve ilahi maşukun birliğine boyun eğişin anlamını göstermiştir; herhangi bir özel kutsallık kazancını değil, bu sırrı vaaz etmeyi, o sır içinde yaşamayı ve uğruna ölmeyi amaç edinmiştir.

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

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

> Hüseyin b. Mansur el-Hallac, hilekâr bir adamdır; konuşma biçimlerini

---

[39] Louis Massignon, *La passion d'Al-Hosayn ibn Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 25 Mars 922*, 2 cilt (Paris, 1922); bkz. Hans Heinrich Schaeder'in eleştirisi, *Der Islam* 15 (1926). Massignon, "Le *diwan* d'al-Hallac, essai de reconstitution," *Journal asiatique*, 1931; ayrı kitap olarak tekrar yayımlanmıştır (Paris, 1955). Massignon ve Paul Kraus, *Akhbār al-Hallāj, texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Hosayn b. Mansour al-Hallaj*, 3. basım (Paris, 1957). Massignon'un başka yapıtları için Kaynakça'ya bakın. Roger Arnaldez, *Hallaj ou la religion de la croix* (Paris, 1964).

> taklit ederek sûfi düşünce okuluna katılmaya kalkmış bir hokkabazdır. Her bilimde iddiası olmuş, ama tümü de boşa çıkmıştır. Simya ilminden bile anladığı söylenir. Bilgisizin, küstahın, dalkavuğun biriydi; ancak sultanların karşısında cesaret gösterirdi; büyük işlere girişirdi ve hükümet devirmeye can atardı. Taraftarları arasındayken ilahi vuslattan söz ederek uluhiyet iddiasında bulunurdu....[40]

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

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

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

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

---

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

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



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

ifadesi olmuştur (M 2:2522 [2:2528]).

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

Mekke'ye ikinci hac ziyareti sırasında 400 müridi ona eşlik etmiş ve sonunda, 905 tarihinde Hindistan'a giden bir gemiye binmiştir. Düşmanları bu yolculuğunu, büyü, özellikle ip numarasını öğrenmek için yaptığını sanmışlardır. O ise ailesine, kâfirleri Allah'a döndürmek üzere Hindistan'a gittiğini söylemiştir. Gucerat'dan Sind'e gitmiş, oradan da, 711'den beri İslam imparatorluğunun bir parçası durumuna gelmiş olan Aşağı İndüs Vadisi'ni dolaşmıştır. Oraya ektiği tohumlar, daha sonraki çağlarda, bu eyaletin tasavvufi şiirinde yeşerip gelişmiştir. Hallac, Sind'den Hindistan'ın kuzey sınırlarına, oradan Horasan ve Türkistan'a uzanmış, sonunda Turfan'a ulaşmıştır. Massignon onun, yurdu Tüster'den Doğu'ya brokar getiren, oradan da İslam ülkelerine Çin kâğıdı ile dönen kervanlarla birlikte yolculuk etmiş olabileceğini söyler. Kimi kaynaklara göre sözleri, Orta Asya'nın Maniheist el yazmalarına benzer bir tarzda tezyin edilmiş değerli kâğıtlara yazılmıştır. Bağdat hükümetinin gözünde, bu dış görünüşe ait özellikler, onun hakkında kuşku duyulmasına neden olmuştur. Kuşkuya yol açan başka bir neden de, yalnız Bahreyn'i değil, aynı zamanda ziyaret etmiş olduğu Kuzey Sind ve Multan'ı da yöneten Karmatilerle ilişkileri olduğu iddiasıydı. Buna karşın, kendisine tuhaf adlarla hitap edilen Uzakdoğu ülkelerinden mektuplar almamış mıydı?

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

Davranışının hem siyasi, hem de dini çevrelerde, muhalefeti nasıl körüklediğini

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

İşin içinde ince tasavvufi aşk sorunlarından başka siyasal ve toplumsal sorunlar da vardı. Hallac daha iyi yönetim ve daha adil vergilendirme taraftarı olan mabeynci Nasr el-Kuşûrî'nin dostuydu. Halifenin siyasi gücünün neredeyse tamamen tükendiği ve iktidara kısa süreli olarak sık sık değişen vezirlerin sahip olduğu böyle bir dönemde tehlikeli düşüncelerdi bunlar. Vezir İbnü'l-Furât'ı destekleyen Şiî gruplar da 'Sofu Vezir' Ali b. İsa'nın çevresindeki Sünni ortodoks kanat gibi Hallac'ı tehlikeli buluyordu. Manevi canlanmanın halk üzerindeki etkisinin toplumsal, hatta siyasal yapı üzerinde yankılar yaratacağından korkuyorlardı. Ümmete ne yeniden hayat verme gücü ne de bir amacı olan dini ve siyasi önderlerin, tam bir atalet durumunda yaşadığı bir toplumda, bütün Müslümanların kalplerini dönüştürmeyi, onlara, körü körüne boyun eğmemeyi ve kendini kutsallaştırmanın sırrına erişmeyi öğretme düşüncesi tabii ki tehlikeliydi.

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

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

Hallac'ın son sözleri, *"hasb el-vâcid ifrâd el-vâhid lahu,"* "[Vecd sahibi] âşığa, Bir ve Tek olanı birlemek yeter" [ya da "Vâhid'in kendini vâcide hasretmesi ona kafidir"] olmuştur; yani âşığın kendi varlığını, aşk yoluyla temizlemesi gerektiğini söylemek istemiştir (H 311 [453]). Bu, tamamen içselleştirilmiş gerçek tevhittir ve bedeli âşığın kanıyla ödenmiştir.

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

> Uktulûni ya sikâti –inna fi katlî hayâtî
> Öldürün beni ey sadık dostlarım; çünkü öldürülmemdedir benim hayatım

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

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

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

---

[41] Ḥusayn ibn Manṣûr al-Hallâj, *Kitâb aṭ-ṭawâsîn, texte arabe... avec la version persane d'al-Baqlî*, ed. ve çev. Louis Massignon (Paris, 1913). [Bu eserin Türkçe çevirileri için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallac-ı Mansur ve Eseri*, s. 287-365, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1996; Hallac-ı Mansur, *Tavasin*, çev. Yaşar Günenç, Yaba Yayınları, 2001.]

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

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

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

Hallac'ın şiiri, tasavvufi özlemin son derece incelikli ve yoğun bir anlatımıdır. Dili naziktir; en sık kullanılan simgeler şarap kadehi, hilâl, sarhoş eden tasavvufi zevk kadehi, bâkire, can kuşu ve benzer imgelerdir. Bazen Kabalacı sözcük oyunları yapar ve alfabenin harflerinin gizli anlamları üzerinde durur; kimi zaman simya ifadelerine de rastlanır. Bütün dizeler derin dinbilimsel ve tasavvufi anlamlarla ve muammalarla doludur; öyle güzel şiirlerdir ki bunlar, derin dinsel yorumları üzerinde uzun boylu durmadan okuduğunuzda da Arap şiirinin bu en güzel örneklerinden hoşlanabilirsiniz. Okurda garip ve büyüleyici yankılar uyandıran pek çok imayla dolu son derece incelmiş bir sanattır onunki (P 904). Allah, hilkatinin her

---

* Yazarın alıntıladığı bölümler Yaşar Nuri'nin çevirisinden verilmiştir. –çn.

42 Al-Ḥallāj, "Ṭāsīn al-fahm" *Kitāb aṭ-ṭawāsīn* [Hallac, "Fehm Tâsînî," *Kitabu't-Tavâsîn*], s. 16 vd. Hans Heinrich Schaeder "Die Persische Vorlage von Goethes Seliger Sehnsucht," *Festschrift E. Spranger* (Berlin, 1942) adlı denemesinde, pervane ile kandil simgeciliğini incelemiştir.

izinde görülebilir demekle Hallac'ın neyi kastettiği şiirlerinden anlaşılabilir ve her ne kadar avam, körler, dilsizler ve hayvansı yaratıklar O'nu tanımazlarsa da, bir mutasavvıf, O'nun görüntüsünü bardakta görmeden tek bir damla su içmez. "Kalp zarı ile kalp arasından, gözkapaklarından sızan yaşlar gibi akan"dır O. Tanık, göçüp giderek onları tek başlarına bıraktığı için yeryüzünde kör ve umutsuz kalan her şeye yaktığı ağıtta olduğu gibi Hallac'ın ulu şiirlerinden bazılarında da yalnızlık uçurumları görünür.

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

Birkaç münacatı ve pek az özdeyişinin yanı sıra Hallac'ın mektuplarından bazıları da günümüze kalmıştır. Bunların çoğu tasavvufi bir zihnin özelliği gibi görünen diyalektik bir biçime sahiptir: "Allah ile övünüp aldanma; ama O'ndan ümidini de kesme. O'nun sevgisine aşırı bir biçimde dalma; ama O'nu sevmenin tamamen dışında kalmaya da razı olma!" Bu tür paradoksal ifadelerle, insanla Allah arasındaki dile getirilmesi olanaksız mahabbetin sırrı açığa vurulmaktadır. Bu mahabbet ise Hallac'ın münacatlarının ve vaazlarının ana temasıdır. Aşk, Hallac için, sırf boyun eğiş değildir: "Kendi niteliklerinden yoksun kılındığında ve kendi nitelikleri O'nun niteliklerinden geldiğinde, maşukunun huzurunda olmandır aşk." Bu aşkın bilincine ıstırapla varılır; insan, ıstırap çekmeyi kabul ederek, dahası onun için özlem duyarak ilahi iradeyle birleşebilir: "Mutluluk O'ndan geldiğine göre ıstırap O'nun Zatıdır." Bu, Hallac'ın söylediği kesin olan sözlerden biridir. Ancak bu ıstırap, Cüneyd'in izleyicilerinin savunduğu gibi insanı 'olmadan önce olduğu' ilk durumuna geri götürmenin ve onu insan oluşundan sıyırmanın bir aracı değildir. Hallac, yıkım için

yıkımı savunmamıştır. 'Işk'ın, 'aşk'ın, Allah'ın zatının zatı ve yaradılışın sırrı olduğunun insan tarafından anlaşılmasında bir araç olduğu için, ıstırapta olumlu bir değer olduğunu görmüştür. Tutkulu, coşkulu aşk çağrışımları yapan *ışk* sözcüğü, onun için, etkin ilahi aşkı ifade ediyordu. Ne var ki, bu deyim, şeriata aykırı olmadığı halde ılımlı sufilerce bile tehlikeli sayılmıştır. Hallac'ın kuramında Allah'a kayıtsız şartsız aşk sunmanın ödülü, araya giren bir 'Ben' olmaksızın mutlu kılan müşahededir.

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

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

> Veli, dünyanın günahlarını ve acısını üstlenen kişidir; haksız yere ölümü, onun için hedefe ulaşma araçlarından biridir. Gavs'tır o, halkın tesellisidir. Dünya için canlı bir suçlamadır: Varlığı zorbalara hakarettir, ölümü cellatlarını ürpertir, veli mertebesine yükseltilmesi inancın, aşkın ve umudun zaferidir.[43]

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

---

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

[44] Louis Massignon, "La survie d'al-Hallâj," *Bulletin d'études arabes Damas* 11 (1945-46); Massignon, "La Legende de Hallacé Mansur en pays turcs," *Revue des études islamiques*, 1941-46; Massignon, "L'oeuvre Hallagienne d'Attâr," *Revue des études islamiques*, 1941-46;

kıyılarında durup Hallac'ın dönmesini beklediğini yazmıştır.

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

Bununla birlikte birçok sûfi şair tercihini Hallac'tan yana yapmıştır; İran geleneği büyük ölçüde, Hallac'ı hapisteyken ziyaret eden ve onu savunan, hatta ona *ālim-i rabbani*, yani "ilhamını Rabb'den alan âlim" diyen Şirazlı İbn Hafîf'in davranışını örnek alır. Hallac'ın müritlerinden bazıları, zulüm gördüğü yıllarda Hallac'a, İran'da barınacak bir yer aramışlar ve burada onun düşüncelerini gizlice yaymaya çalışmışlardır. Hallac'ın en önemli metinlerinin korunmasını, İbn Hafîf geleneğinden gelen Şirazlı mutasavvıf Rûzbihân Baklî'ye borçluyuz; Rûzbihân'ın *Kitabu't-Tavâsîn* ile üstadın daha birçok sözü üzerine yazdığı yorumlar, Hallac'ın ilahiyatının önemli bir bölümünü anlamamız için en değerli kaynaklardır. İran'daki Hallac geleneğinin – başka bir bakış açısından da olsa– başlıca temsilcilerinden biri de şair Ferîdüddîn Attâr'dır (ölm. 1220, Nişabur). Hallac'ı gördüğü bir rüyette, onu manevi rehber olarak kabul etmiştir ve Hallac adı, Attâr'ın lirik ve epik şiirinde de sık sık geçer. Attâr'ın, *Tezkiretü'l Evliya* adlı yapıtında Hallac'ın çektiği ıstırabı anlatması, Farsça konuşulan yerlerde –Anadolu, İran, Orta Asya ve Hindistan'da– bu şehit mutasavvıf

---

Massignon, "Qiṣṣat Ḥusayn al-Ḥallāj," *Donum Natalicum H. S. Nyberg*, ed. E. Gren ve diğerleri. (Upsala, 1954). Annemaire Schimmel, ed. ve çev., *Al-Halladsch Märtyrer der Gottesliebe* (Köln, 1969), çeşitli ülkelerin Müslüman yazarlarının Hallac hakkındaki yazıları, şiir ve düzyazılarından derlenen bir antoloji; Schimmel, "The Martyr-Mystic Hallāj in Sindhi Folk-Poetry," *Numen* 9 (1962): 3; Abdulghafur Rawan Farhadi, "Le majlis de al-Hallâj, de Shams-i Tabrezi et du Molla de Roum," *Revue des études islamiques*, 1954, bir Acem dinsel oyunu, taziye; Salih Zeki Aktay, *Hallac-ı Mansur* (İstanbul, 1942), bir Türk tragedyası; M. Salih Bhatti, *Manṣūr Ḥallāj* (Hayderabad, Sind, 1952); Ṣalāḥ 'Abdu's-Ṣabūr, *Ma'ṣād al-Hallāj* (Beyrut, 1964), K. J. Semaan tarafından *Murder in Baghdad* ismiyle çevrilmiştir (Leiden, 1972). Hemen hemen çağdaş Arap şiiri antolojilerinin hepsinde, – örneğin Adonis ve Bayati'ninki– Hallac'a saygı ifadesi olan bazı şiirler vardır.

hakkında bir şeyler yazmış bütün tasavvuf ehlini etkilemiştir. Attâr'ın, Hallac'ın idamıyla ilgili anlatımının ayrıntıları, sonradan yazılan neredeyse her kitapta tekrarlanır; birçok dilde –Farsça, Türkçe, Urduca, Sindi, Pencabi ve Peştuca– şiirsel olarak inceden inceye işlenmiş, ama özde değişmeden kalmıştır.

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

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

İran'da, mutasavvıf şehidin adının geçmediği bir şiir neredeyse yoktur; bu şiirlerde darağacına ve âşığın talihsizliğine atıflar yapılır; şairlerin, sevgililerinin lülelerini Mansur'un boynuna geçirilen urgana benzettikleri bile olur. Daldaki kırmızı gülü, darağacındaki Hallac'ın simgesi olarak görürler; *Ene'l-Hakk* sözünün, suyun her damlasında ve her zerrede tecelli ettiğini kabul ederler. Hüseyin b. Ali'nin 680 yılının Muharrem ayının onunda Kerbela'da şehit düşmesini anmak için yazılmış taziyeler arasında, Enrico Cerulli, Hallac'ın yazgısıyla ilgili bir parça bulmuştur; burada, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ve onun batını öğretmeni ve maşuku Şems-i Tebrizî ile Hallac tuhaf bir biçimde yan yana getirilmiştir (Hallac ile Şems'in bütünleştirilmesine, Hint-Müslüman halk şiirinde de rastlanır). Mansur'un trajik kişiliğini çağdaş İran tiyatrosunda da buluruz.

Onbirinci yüzyıldan başlayarak, Hallac figürünü kullanan ve Farsça yazan Hint şairleri, Hallac geleneğine bağlılıkta İranlı ve Afgan şairleri geride bıraktılar. Kullandıkları simgeler ve biçimler klasik İran şiirinde rastlananların neredeyse aynısıdır. Müslüman Hindistan ve komşularının ana dillerinde yazılmış tasavvufi halk şarkılarında, Mansur daha da gözde bir figürdür. Pencabiler gibi Peştular da, aşk şehidinin adını biliyorlardı (atasözlerinde bile ondan bahsedilir). İlahiyatçıların

kuru zahitliğine ve mollaların kitabiliğine karşıt bir şekilde, tasavvufi Pencabi şarkıların çoğunda aşkın temsilcisi olarak adı geçer. Hallac, Sind şiirinde de sıkça anılır: Sindi ya da kuzey lehçesi Siraiki olsun, tasavvufi dizeler içeren hiçbir kitap yoktur ki, ona ya da yazgısına atıfta bulunmasın. Ulu âşıktır; "vahdet davulunu" çalar (çağdaş bir Türk şairi Asaf Hâlet Çelebi de "Mansur'un kösü" üzerine güzel bir şiir yazmıştır*); kadehi ezeli vahdet şarabıyla doludur; aşırı tutkuları ve Allah'ın kendilerini çok fazla sevmesi yüzünden ıstırap çekmesi gerekenlerdendir. O, aşkı uğruna seve seve ıstırap çekip ölmeye hazır her seven ruha örnek olmuştur; ancak aynı zamanda da sürekli tehlike içindedir, çünkü aşk sözünü açıklamasına izni yoktur.

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

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

Bin yıl önce, büyük mistiğin insanları Allah yoluna çağırmak için gezindiği İndüs Vadisi'nin ücra bir köşesinde, yanık bir Sind halk türküsünü dinlemekten daha dokunaklı bir şey olamaz:

> Tanımak istersen aşkın yolunu,
> Mansur gibilere soruver bunu.

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

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

vurgulamıştır.

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

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

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

> — Ve sözlerinden ambarımıza koyduklarımızı gidip köylünün sabanının arkasından serpeceğiz....
> — Ve onları tüccarların mallarıyla birlikte saklayacağız
> — Ve onları dalgalar üzerinde gezinen rüzgâra savuracağız.
> — Ve onları çölü geçen devecilerin türkü söyleyen ağızlarına gizleyeceğiz.
> — Ve onları giysilerin kıvrımlarında saklanmak üzere kâğıtlara yazacağız.
> — Ve onları dizelere, şiirlere dönüştüreceğiz.
>
> Hepsi birden:
>
> Söyle bana, şehit edilmeseydi eğer, ne olurdu akıbeti sözlerinin?

BİRLEŞME DÖNEMİ: ŞİBLÎ'DEN GAZÂLÎ'YE

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

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

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

Şiblî'nin çağdaşları ve daha sonraki sufiler, Şiblî hakkındaki düşüncelerinde birbirlerinden ayrılmaktadırlar: Cüneyd ona "bu zümrenin tacı" (N 180 [325*]) demişti; kimileri ise güçlü tasavvufi 'hal'ini kabul etmekle birlikte tevhidin gerçek bir yorumcusu olmadığını söyler (N 145 [284]). Kendisine atfedilen sözler ve kısa, incelikli dizeler,[45] Allah'ın birliğinin ezici gücünü hissettiğini ve sevgili dışında kalpte ne varsa hepsini dışarı atan ya da sevgilinin iradesinden başka her şeyi yakıp yok eden aşkını (KU1 190) anlatır. "Lütufları için O'nu sevmek şirk koşmaktır" (A 10:369); çünkü Râbia'nın dediği gibi Allah'ın âşık için biricik hedef olması gerekir; âşık kalbiyle Allah'ı sevmekle kalmaz, tüm uzuvları "Allah'ı işaret eden kalplere dönüşmüştür" (L 91 [87]). Aynı şekilde, zikrin hakikati "zikri unutmaktır" ["yani Allah'ı zikrettiğini unutmandır, daha doğrusu Alla'tan başka her şeyi unutmandır"] (L 220 [223]). Âşık olunacak tek canlı ve sonsuz varlık Allah olmalıdır. "Naklederler ki bir gün zarüzar ağlayan birini görmüş ve, 'Niçin ağlıyorsun böyle?' diye sormuş. Adam, 'Bir dostum vardı, öldü' deyince, Şiblî demiş ki: 'Behey cahil adam! Niçin ölen [ölümlü] birisini dost ediniyorsun'" (T 2:172 [638]). Allah'ın yüzü, yani onun zatı, "kanıtların gerekeceği" günde, âşığa kanıttır (L 209).

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

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

Böyle bir açıklamayı, durumlarını sık sık bulutlara ve şimşeklere benzeten sonraki

---

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

[45] Abû Bakr Shiblî, *Dîwân* [Ebû Bekr Şiblî, *Divan*], ed. Kâmil M. ash-Shaybî (Kahire, 1967).

İranlı mutasavvıflardan birisi yazmış olabilirdi; toprak gibi olması gereken bir kalpten bir çiçeğin bitmesi için bulutun ağlamasının kaçınılmaz olduğunu biliyorlardı.

Şiblî ezan okurken, Muhammed'in adının geçtiği şehadet cümlelerine gelince "Bana emir vermemiş olsaydın seninle birlikte başka birisini zikretmezdim" (KU1 170 [347]) dediği söylenir. Mikail ile Cebrail'i düşünenleri kâfir ve müşrik sayardı; çünkü hadise göre, en yakına gelindiğinde, saf ruh olan Cebrail'e bile yer yoktur artık; âşık ile maşuk birdir, ayrılık diye bir şey yoktur (B 413).

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

Şiblî hakkında anlatılan başka bir menkıbe de *münâkere* denilen veliler 'kavgası' ile ilgilidir: Menkıbeye göre Şiblî, mutasavvıflardan birini tutup Dicle'ye atmış ve, "Saffetli ise Musa gibi kurtulur, değilse Firavun gibi boğulur" demiş. Birkaç gün sonra, bu kişi elinde ocaktan aldığı kor kömürlerle kendisine meydan okumuş (B 494). Bu tür yarışların ilk sûfiler arasında sık görüldüğü söylenir; daha sonraki şeyhler kıdem sorunlarını buna benzer biçimlerde halletmişlerdir.

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

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

İnsana nasıl ibadet etmesi gerektiğini öğreten, ve insan O'na hitap etmeye cüret etmeden önce ona hitap eden Allah'ın ezici ululuğu, Niffarî[46] tarafından yazılan her satırda görülür. 965'te ölen bu Iraklı mutasavvıf, daha sonraki tasavvuf ehlince dikkatle incelendiği tahmin edilen *Mevâkıf* ve *Muhâtabât* adlı iki yapıt bırakmıştır. İbn Arabî bile bu mutasavvıf düşünürün cüretli fikirlerinin etkisi altında kalmış olabilir. Niffarî, *vakfe*, yani 'duraksama' halinden söz eder, bu durumdayken Allah tarafından kendisine seslenilmiş ve bu deneyim sırasında ya da hemen ardından Allah'ın sözlerini yazıya dökmesi ilham edilmiştir. Bu sûfi üzerine yaptığı bir incelemeyle, bu mistiğin deneyimlerinde şimdiye kadar karanlıkta kalmış yanlara ışık tutan Père Nwyia'yanın tanımladığı gibi Niffarî'nin yapıtları bir bütün olarak, Muhammed'in deneyiminin bir kopyası, yani insanın Allah'ın sırdaşı durumuna geldiği bir söyleşi olarak sunulur (W 358). Allah ile mutasavvıf arasında geçen böyle bir söyleşi, sonraki sûfilere yabancı değildir; onlar da bazen Allah'ın kendilerine seslendiğini söylemişlerdir ve Niffarî'nin, kitaplarında açıkladığı deneyimleriyle, onsekizinci yüzyıl Hint-Müslüman mistiği Mîr Derd'ın *İlmü'l-Kitâb* adlı yapıtındaki deneyimlerin karşılaştırılması önemli benzerlikleri ortaya çıkarır.

Niffarî'nin sözleri paradokslarla doludur. Bu sözler, insanla Allah arasındaki tüm perdelerin ötesine geçen mistiğin nihai vuslatını gösterir; ama öte yandan tasavvufi deneyimi dile getirmenin olanaksızlığını da ortaya koyar. Niffarî'nin deneyiminin

---

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

[46] Muḥammad ibn ʿAbdi'l-Jabbār an-Niffarī, *The "Mawāqif" and "Mukhāṭabāt" of Muḥammed ibn ʿAbdi'l-Jabbār al-Niffarī with other Fragments*, ed. A. J. Arberry, Gibb Memorial Series, y.s. 9 (Londra, 1935). Père Nwyia tarafından bulunup yayımlanan şu metinlerin önemi büyüktür: Paul Nwyia, *Trois oeuvres inédites des mystiques musulmans: Šaqīq al-Balḫi, Ibn ʿAṭā, Niffarī* (Beyrut, 1973).

merkezi noktasını ibadet oluşturur; Allah ona durmadan Kendisini zikretmesini öğretir; ama ardından bu görevin olanaksızlığı da önüne konur: "Düşünceler harflerdedir, hayaller de düşüncelerdedir; Benim ihlasla zikredilmem, harflerin ve düşüncelerin ötesindedir; Benim adım zikrin ötesindedir."[47] Allah, kulunun O'nu zikretmesini ister; ama şöyle seslenir ona: "Konuşma, çünkü Bana erişen konuşmaz."[48] Bu durumda zikir nasıl yapılacaktır? Ne anlam taşıyacaktır? "Zikredilmem tezahür ettiğim en seçkin şeydir, Benim zikrim bir örtüdür."[49] Çünkü zikirde harfler vardır, Niffarî ise Sünniliğin gittikçe harfe bağlandığı ve zihinselleştirildiği bir çağda "harfe tapmanın maskesini indirmiştir" (w 370). Alabildiğine hafif ve ince de olsa Allah ile arasında en büyük engeli oluşturan *hicabu'l-marifet*'ten, yani marifet örtüsünden (w 380) söz eden odur.

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

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

---

47 *Maw.*, no. 55/20.

48 *Mukh.*, no. 22/5.

49 *Maw.*, no. 49/2.

50 *Mukh.*, no. 42/10.

51 *Maw.*, no. 11/16.

kurdular.

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

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

Abbâsi dönemi boyunca, ılımlı tasavvufun ana çizgilerini, *Leitbild*'ini belirleme gereksinimi duyulmuştur. Hallac davası, sûfileri kovuşturma tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştı ve onun trajik ölümü olmasaydı bile, Hallac'ın ulaştığı tasavvufi

---

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

deneyim uçurumlarına hiçbir zaman erişemeyecek kimseler için veya *sahv* [ayıklık] bakımından Cüneyd'le, yakıcı aşk açısından Nuri'yle ya da paradoksal konuşmada Şiblî'yle hiçbir zaman karşılaştırılamayacak kimseler için manevi yolun erişilebilir kılınmasının gerekliliği iyice hissedilmiş olmalıydı. Manevi yolu kısmen de olsa anlatmak, münevverler için anlaşılabilir hale getirmek ve daha geniş mümin toplulukları için bir örnek oluşturmak, Şirazlı İbn Hafîf'e (ölm. 982, öldüğünde yaklaşık 100 yaşındaydı)[53] ve onun gibi sûfilere düşüyordu.

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

Bu konudaki en eski yetkin kişi İran'ın doğusundaki Tus şehrinden Ebû Nasr es-Serrâc'tır (ölm. 988); *Kitabü'l-Luma fi't-Tasavvuf* adlı kitabında, kaynaklara dayanan birçok alıntı yaparak sûfi öğretilerinin mükemmel bir tanımını yapmaktadır. Hassas konular açıklıkla okuyucunun önüne konmaktadır.[54] Bir süre İbn Hafîf'in müridi olan Serrâc, sözlerini ve hayat tarzlarını anlayıp yorumlama açısından manevi yolun

---

[53] 'Alî ibn Aḥmad ad-Dailamî, *Sîrat-i Ibn al-Ḫafîf ash-Shîrâzî* [Ali İbn Ahmed ed-Deylamî, *Siret-i İbn el-Hafif eş-Şîrâzî*], ed. Annemarie Schimmel (Ankara, 1955). Bkz. Annemarie Schimmel, "Zur Biographie des Abu 'Abdallah ibn Chafîf aš-Šîrâzî," *Die Welt des Orients*, 1955; Schimmel, "Ibn Khafîf, an Early Representative of Sufism," *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1959. N 600'de belirtildiğine göre ünlü ozan Sadi (ölm. 1292) İbn Hafif'in kabrine yakın bir yerde yaşarmış (bugün söz konusu yer Şiraz'da odun kömürü satıcılarının bulunduğu karanlık bir mahalledir).

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

büyük üstatlarına yakındır. Çeşitli makam ve hallere ilişkin tanımları, sûfi münacat ve mektuplarından yaptığı uzun alıntılar, sûfilerin evde ve seyahatteki davranışları üzerine söylediği sözleri ve anlaşılması güç ifadelere ilişkin açıklamaları tasavvuf öğrencileri için büyük bir değer taşımaktadır; ama yine de bu kitabı diğer kitaplar kadar okunmamıştır. Serrâc'ın kendisi de tasavvufta oldukça yüksek bir mertebeye yükselmişti; bir rivayete göre soğuk bir kış günü dostlarıyla birtakım tasavvufi meseleleri tartıştığı sırada "şeyhe bir hal geldi ve [mangaldaki] ateşe doğru dönüp, ateşin ortasında Allah'a secde etti. Fakat asla yüzüne ateşten bir zarar gelmedi" (N 283 [428]).

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

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

Tasavvufi ilkeler ve öğretiler üzerine yazılan bu üç kuramsal kitabın yazımından kısa bir süre sonra, Arap tarihçilerin, âlimleri, kahramanları, filologları ve başka toplulukları ele almaları gibi aynı şekilde sûfileri ele alan iki girişim gerçekleşti: Onları, sonraki dönemlere göre 'sınıflara' ayırmışlardır. Sülemî (ölm. 1021) yapıtına yalın bir şekilde *Tabakâtü's-Sufiye*, (*Sûfi Tabakaları*) adını koymakla yetinirken, Ebû Naim el-İsfahanî (ölm. 1037) ise on ciltlik yapıtına daha romantik bir şekilde *Hilyetü'l-Evliya* (*Velîlerin Süsü*[57]) ismini vermiştir. Ebû Naim, Peygamber ve ashabından başlayarak, sofular ve onların menkıbeleriyle ilgili ne biliniyorsa tümünü

---

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

[56] Abû Ṭâlib al-Makkî, *Qût al-qulûb fî muʿâmalât al-maḥbûb* [Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb fi Mu'âmeleti'l-Mahbûb*], 2 cilt (Kahire, H. 1310/1892-93).

[57] Abû Nuʿaym Iṣfahānî, *Ḥilyat al-auliyâ'*, 10 cilt (Kahire, 1932-38).

bir araya getirmeye çalışmıştır; kitabı bir bilgi hazinesidir; ancak dikkatle yaklaşılması gerekir. Bugünkü basımında yanlışlar olsa da ilk sûfilerin yaşam öyküleri konusunda vazgeçilmez bir incelemedir.

Sülemî'nin *Tabakât*'ı sonraki velayetname yazarları için kaynak olmuştur.[58] Ölümünden yarım yüzyıl sonra, Herat'ın koruyucu velisi Abdullah-ı Ensârî tarafından genişletilerek Farsçaya çevrilmiş, onun çevirisi de gene Herat'ta Câmî tarafından onbeşinci yüzyıl sonlarında *Nefahâtü'l-Ünes* adlı yapıtında, gözden geçirilerek güncelleştirilmiştir.

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

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

---

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

[59] Richard Hartmann, "As-Sulamî's 'Risâlat al-Malâmatîya'," *Der Islam* 8 (1918), Sülemî'nin risalesinin güzel bir çözümlemesidir. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler* (İstanbul, 1931) [tıpkıbasımı için bkz. *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yayın, İstanbul, 1992.]; Abû'l-'Alâ' Affifi, *Al-malâmâtiyya wa'ṣ-ṣûfiyya wa ahl al-futuwwa* [Ebû'l-Alâ Affifi, *el-Melâmetiyye ve's-Sufiyye ve ehl-i Fütüvvet*] (Kahire, 1945); Morris S. Seale, "The Ethics of Malâmâtîya Sufism and the Sermon of the Mount," *Moslem World* 58 (1968): 1; ve tartışmalar için bkz. Nwyia, *Ibn 'Aṭâ' Allâh*, s. 244.

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: "Sûfilerden ulu bir kişiydi [Mîre Nîsâbûrî]. Melâmet ehliydi. Ziyaret veya başka bir iş için Nesâ'ya gitti. Oranın halkı ona son derece

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

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

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

Câmî, Melameti'yi, *muhlis* [ihlaslı] olarak kabul ediyordu; gerçek sûfi ise *muhles* idi, yani kendi iradesiyle değil, Allah'ın iradesiyle ihlaslı kılınmıştı (N 10 [74]). Ancak onbeşinci yüzyıl ortalarında yazan Câmî, Melameti tutum sorununu, kendinden öncekilerden daha açık ve seçik olarak görmüştür. Sorun, gerçek Melameti uygulamalarının zorlu yükünü kabul etmeden Melametiliğe katılanlar ya da

---

sevgi gösterdiler. Pek çok mürit toplandı. O ise bu hususta incinirdi. Sürekli meşguliyetini artırırdı. Nesâ'dan dönmeye karar verince halk da onunla çıkmayı ve onunla gitmeyi istedi. Hizmetçisine "Bunlar kimdir?" diye sordu. Hizmetçi de "Bunlar senin hizmetin için giderler," cevabını verdi. Sabredip hiçbir şey söylemedi. Sonra yüksekçe bir rahle üzerine çıktılar. Orada epeyce rüzgar esiyordu. (Şeyh) şalvarının bağını çözüp, küçük abdestini yapmaya başladı. Kendi kaftanını ve onların kaftanını pisledi. Bunun üzerine topluluk "Bu ne biçim şeyhlik, ne acaip muamele" dediler ve onun şeyhliğini inkâr edip hepsi geri döndüler." –çn.

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

Sülemî, hem hoca olarak, hem de hal tercümesi yazarı olarak sonraki kuşakları etkilemiştir. Silsilesi, müridi Nasrâbâdî yoluyla, kendisine ilk Farsça tasavvufi rubailerin yazarı diye yanlışlıkla atıfta bulunulan ve tarikatı için ilk olarak basit bir tekke hayatını hazırlayan Ebü Said b. Ebi'l-Hayr'a kadar uzanır (bkz. Bölüm 5). Sülemî'den başlayan silsile, kayınpederi Ebü Ali ed-Dekkâk yoluyla Kuşeyrî'ye kadar uzanır. Kuşeyrî, tasavvuf üstüne bir risale yazma görevini bir kez daha üzerine almıştı.[60] *Risâle* adlı yapıtı, tam bir Eş'ari kelamcısı gözüyle sûfi öğretilerini ve uygulamalarını ele alır; İbn Hafif'in de ait olduğu bu mezhep, Selçukluların yönetimi altındaki yerlerde ve İran'da gelişmiştir. 1046'da yazılan Kuşeyrî *Risâle*'si, tasavvufun başlangıç dönemlerinin en çok okunan metnidir. Batı'da, tasavvuf üzerine yazılmış başka birçok kitaptan çok daha önce incelenmiştir. Bazı açılardan Serrâc'ın *Kitabü'l-Luma*'sına benzer; sûfilerin kısa biyografileriyle başlar ve sûfi deyimleri ve terimleri konusunda ayrıntılı bölümler içerir. Yazarın daha kısa risalelerinin bazıları, kendi manevi deneyimleri, özellikle de kendi ibadet hayatı hakkında ayrıntılı bir şekilde fikir vermektedir.[61]

Meclisinde bulunduğu ve zamanının hemen hemen önde gelen her sûfisini ziyaret etmiş olan Kuşeyrî'nin meslektaşlarından biri de Gazneli Hucvîrî'ydi. Gaz-

---

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

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

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

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

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

Genç Ensârî Mekke'ye gidememişti; ama seksen yaşında vefat edecek olan ünlü

---

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

[63] Serge de Laugier de Beaureceuil, *Khwadja Abdullah Ansari* [*Hâce Abdullah-ı Ensari*], *mystique hanbailite* (Beyrut, 1965), Ensârî ve yapıtının güzel bir incelemesidir. Père Beaureceuil, Ensârî'nin bazı yapıtlarını şerhleriyle birlikte yayıma hazırlamıştır.

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

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

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

Hayatı boyunca karşılaştığı güçlüklere bakıldığında Ensârî'nin üretkenliği insanı şaşırtır. Hem Arapça hem de Farsça yazdığı çok sayıda kitap arasında *Menâzilü's-Sâirîn* (*Yoldaki Menziller*) isimli eserinin birçok tefsiri vardır.[64] Heratlı mutasavvıf, Sülemî'nin *Tabakât*'ını da, bölgesinin lehçesiyle Farsçaya çevirmiştir. Tasavvuf üzerine birçok kuramsal yapıtı varsa da, ona en büyük ünü en küçük eseri kazandırmıştır. *Münâcât*, yer yer aşkını, şevkini ve öğütlerini anlatan dizelerle dolu,

[64] Hellmut Ritter, "Philologika VIII: Anṣārī Herewi.–Senā'ī Gaznewī," *Der Islam* 22 (1934); Vladimir Ivanow, "Ṭabaqāt of Anṣārī in the old Language of Herat," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Ocak-Temmuz 1923.

uyaklı düzyazı biçiminde Farsça yazılmış bir dua kitabıdır.[65] Yalın ve melodik bir metne sahip olan bu küçük eser, yalnız başına tefekkürle geçirilen zamanlarda ibadetle ilgili yardıma ihtiyaç duyan herkes için gerçek bir başvuru kitabıdır.

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

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

Gazâlî, bugünkü Meşhed'e yakın olan Tus'da, Selçukluların Bağdat'ı ele geçirmelerinden üç yıl sonra 1058'de dünyaya geldi. Hayatı, sonraki yıllar boyunca iktidarları bütün İran ve Doğu Anadolu'ya kadar uzanacak olan bu sülalenin yazgısına yakından bağlı olmuştur. Ebû Hâmid, küçük erkek kardeşiyle birlikte normal bir din eğitimi aldı; kendisine çok şey borçlu olduğu ve birlikte çalıştığı öğretmeni, *İmam el-Harameyn* lakabıyla da bilinen Cüveynî (ölm. 1083) idi. Vezir Nizamülmülk, Gazâlî'yi Bağdat'taki Nizamiye Medresesi'ne müderris olarak atadı. Eş'ari kelamının ateşli bir taraftarı olan bu vezir, Selçuklu ülkesinin her yanında medreseler açmıştı. Bu medreseler, din âlimleri yetiştirmiş ve İslam dünyasında daha sonra kurulacak olan birçok medresenin örneğini oluşturmuştur.

Hilafetin merkezi Bağdat'taki okulunun, Nizamülmülk tarafından kurulmuş

---

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

kurumların en önemlisi olduğu kesindir. Bu yüzdendir ki, 1095'te sağlığı bozulduğunda, başarılı bir müderris olan Gazâlî'nin görevini bırakıp kendini tamamen manevi hayata vermesi büyük şaşkınlık yarattı. Suriye'ye, Kudüs'e ve muhtemelen Mısır'a yaptığı uzun yolculuklardan sonra, yurduna ve ailesine dönmüş, memleketi Tus'ta yeniden eğitmenliğe başlamıştır. Aralık 1111'de burada ölmüştür.[66]

Meslektaşları arasında Gazâlî kadar üretkeni yoktur; yapıtları çeşitli bilim dallarına ilişkinse de, daha çok kelam ve kelamın felsefeyle karşılaştırılması üzerinedir. İhtidasından [manevi dönüşüm] sonra yazdığı manevi otobiyografisi *el-Munkız-u Min ed-Dalâl*'in (*Yanılgıdan Koruyan*) elimizde olması büyük şanstır; bu eserin çeşitli çevirileri yapılmıştır;[67] her ne kadar yazarın önceki hayatı konusunda bilgi vermiyorsa da sık sık Aziz Augustinus'un *Itiraflar*'ına benzetilir. Bu kitap daha çok, eğitim ve öğretimi boyunca karşısına çıkan, Müslüman zihinsel hayatının çeşitli unsurlarıyla hesaplaşma çabalarını göstermektedir. Grek düşüncesinden etkilenmiş, ilmi tartışmalar için gerekli mantık araçlarını geliştirmiş, ancak buna karşın müminlerin gözünde Sünni İslamın sınırları dışında kalan filozofların eserlerini incelemiştir. Gazâlî'nin felsefi öğretileri çürüten yapıtları, zaman zaman Aristoteles'in en büyük Arap yorumcusu olan İbn Rüşd (ölm. 1198) tarafından çürütülmüştür; bunlardan bazısı, İbn Rüşd okuluna karşı mücadele eden ortaçağ Hıristiyan

---

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

[67] Abû Ḥâmid el-Ghazâlî, *Al-munqidh min aḍ-ḍalâl* [Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Munkızu Min ed-Dalâl*], ed. A. Mahmud (Kahire, 1952) [Türkçesi için bkz. *El-Munkızu Min-ad-dalâl*, çev. Hilmi Güngör. M.E.B. İstanbul, 1994]; W. Montgomery Watt tarafından *The Faith and Practice of Al-Ghazali* (Londra, 1953) adıyla İngilizceye çevrilmiştir; başka İng. çevirileri: Claud H. Field (Londra, 1910); J. H. Kramers (Amsterdam, 1951); ve Barbier de Meynard, *Journal asiatique*, 1877 içinde.

ilahiyatçıların işine yaramıştır.

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

Bu ortaçağ bilginini ilgilendiren başka bir grup da kendi meslektaşları olan kelamcılar ve fakihlerdi. Bunlar, şeriatı yorumlayarak Müslümanların yaşayışını belirli kurallara bağlayan eğitimli bir sınıftı. Şeriatın zahiri ayrıntıları üzerinde durmaları, sofular, özellikle de süfiler için daima bir eleştiri konusu olmuştur. Dünyevilikleri ve yönetimle olan sayısız ilişkileri, vahyolunan kelamın şer'i biçimcilik örtüsü altında sınırlandırılması tehlikesinin farkına varanları ürkütüyordu. Gazâlî şöyle diyordu: "Boşanmanın nadiren gerçekleşen biçimleri konusunda çok bilgili olan bu kişiler, ruhsal hayatın basit yönleri hakkında, örneğin ihlas ve tevekkül konusunda sizlere hiçbir şey söyleyemezler."[68] Müslümanlığın zihni hayatını tüm yönleriyle bilen ve Sünni İslamın sayısız savunmasını felsefi ve mantıksal hüneriyle gerçekleştirmiş bulunan Gazâlî, sonunda kendisini tasavvufa vermiştir. Belki bu onun müzmin kuşkuculuğunun nedeniydi; belki de ani değişimi onu tasavvufi arayışa sürüklemişti. Nedeni ne olursa olsun, tasavvufa ilk kez akılla yaklaşması Gazâlî'ye has bir tutumdur. Dediği gibi: "İlim benim için amelden daha kolaydır. Önce onların kitaplarını okumaya başladım ... ve ilkelerini tamamen akli olarak kavradım. Ama sonra, en özel yanlarının ancak kişisel deneyim, vecd ve bir şahsiyet değişimiyle algılanabileceğinin farkına vardım."[69] "Agnostisizmden 'gnosis'e doğru" gerçekleşen bu değişimi anlayabiliriz ve W. H. Temple Gairdner'in şu güzel sözüne katılabiliriz: "Ona göre, her şeyi silip atan kendi agnostisizminden *Tanrı*'yı kurtaran şey, onun kişisel miracı olan tasavvufi sıçrama deneyimiydi."[70] Burada, Gazâlî'nin

---

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

[69] A.g.y, s. 135.

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

tasavvufi kılavuzunun kim olduğunu ya da silsilesinin kimlere uzandığını bilip bilmememiz çok önemli değildir. Bütün bildiğimiz, bu deneyiminden en büyük yapıtı *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (*Din İlimlerinin İhyası*) adlı yapıtının doğduğudur. Bu, kırk bölümden oluşan kapsamlı bir eserdir. Kırk, sabrın ve mihnetin sayısıdır; salikin manevi yolun başlangıcında katlanması gereken kırk günlük halvettir. Kırk sayısı çoğu zaman 'çokluk' ifade eder, hatta 'sayısız' anlamına gelir; bu yüzden kırk hadis (*erbain*) ya da kırk sofu sözü gibi toplamlar İslam dünyasında yaygındır. Kitabın ortası olan yirminci bölümün, İslamın merkezi kişiliği Muhammed'e ayrılmış olması Gazâlî'nin düşünme biçiminin özelliği gibi geliyor bana.[71]

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

Peygamber'in ve övülen niteliklerinin ela alındığı orta bölümün ardından gelen kitabın üçüncü kısmı "Felakete Götüren Eylemler," dördüncü kısım da "Selamete Götüren Eylemler" ile ilgilidir. Bu son kısım, batıni bir yazardan beklenenlere en uygun bölümdür: Burada fakr, zühd, sabr, şükür, aşk ve şevk gibi salikin manevi yol üzerinde karşılaşacağı makamlar ve haller anlatılır. Bu bölüm, kitabın en güzel

---

[71] Abû Ḥâmid al-Ghazzâlî, *Iḥyâ' 'ulûm ad-dîn*, 4 cilt (Bulak, Mısır H. 1289/1872) [Türkçesi için bkz. *İhyâ'u Ulûm'id-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, 4 cilt, İstanbul, t.y.]; Hindistan doğumlu bilgin Sayyid Murtaḍâ az-Zabîdî'nin *Itḥâf as-sâdat al-muttaqîn* adlı 10 ciltlik şerhi vardır (Kahire, H. 1311/1893-94). *İhya*, G. H. Bousquet'in çok yararlı kitabı *"Ih'yâ 'ouloum ad-dîn" ou vivification des sciences de la foi*'de (Paris, 1955) incelenmiştir; bu kitapta kırk bölümün özeti mevcuttur. *İhya*'nın kısmen yapılan çevirileri arasında şunlar sayılabilir: Hans Bauer, *Islamische Ethik*, 4 cilt (Halle, 1916); Hans Wehr, *Al-Ghazzâlî's Buch vom Gottvertrauen* (Halle, 1940); Herman Henry Dingemans, *Al-Ghazâlî's boek der liefde* (Leiden, 1938) pek tatmin edici değildir; Leon Bercher ve G. H. Bouquet, *Le Livre des bon usages en matière de mariage* (Paris, 1953); Susanna Wilzer, "Untersuchungen zu Ghazzâlî's *'kitâb at-tauba'* " *Der Islam* 32-33 (1955-57); William McKane, *Al-Ghazâlî's Book of Fear and Hope* (Leiden, 1962.); Nabih A. Faris, *The Book of Knowledge* (Lahor, 1962.); Leon Zolondek, *Book XX of al-Ghazâlî's "Ihyâ' 'ulûm ad-Dîn"* (Leiden, 1963); Heinz Kindermann, *Über die guten Sitten beim Essen und Trinken* (Leiden, 1964); Nabih A. Faris, *The Mysteries of Almsgiving* (Beyrut, 1966).

sözlerini içerir, sade bir üslupla basit, mantıksal tartışmalar şeklinde yazılmıştır. "Aşk ve Şevk" adlı bölümünde Gazâlî, hiçbir zaman bitmeyen, hep yeni derinliklere götüren Allah'a giden yolla ilgili bazı kişisel deneyimlerini anlatır.

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

Tasavvufla şeriatın birleşmesi olan bu öğreti, Gazâlî'yi ortaçağ İslamının en etkileyici din âlimi durumuna getirmiştir.[72] Başarısını tam olarak değerlendirebilmemiz için, sağlığında sûfi teozofisinin ilk belirtilerinin ortaya çıkmaya başladığını unutmamak gerekir; kimi mutasavvıflar, ilk sûfilerin öğrettiği günlük hayat biçiminden çok irfani bilgiyle ilgilenmişlerdir. Gazâlî, İslam içindeki batıni ve irfani akımların tehlikelerinden korktuğu için (İsmailî kuramlara karşı tepkisinde de gösterdiği gibi), öte yandan da ulema ve fakihlerin katılığı ve bilgiçliğini horladığından, kitabında "imanın gerçeklerine göre yaşama ve sûfilerin deneysel yöntemiyle bu gerçekleri sınama"[73] görevini üstlenmiştir.

Önemli olan, kalbin yaşayışıdır ve Gazâlî'nin kalp yaşayışını şeriatla ve sağlam bir ilahiyatçı tutumuyla sıkı bir şekilde birleştirme yöntemi, Sünni kelamcıların bile sûfi hareketini ciddiye almalarına neden olmuştur. Ilımlı sûfi bakış açısı, ortalama Müslümanların hayatını renklendirmeye başlamıştır. Öte yandan Gazâlî'nin,

---

[72] Gazâlî'nin öteki yapıtlarından yapılan çeviriler şunlardır: Margaret Smith, "al-Ghazzâlî, ar-risâla al-ladunnîya," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1968; Hellmut Ritter, *Das Elixir der Glückseligkeit, aus den persichen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen* (Jena, 1923); Mohammed Brugsch, *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits* (Hannover, 1924), ahret üzerine bir inceleme; Ernst Bannerth, *Der Pfad der Gottesdiener* (Salzburg, 1964), sahte *Minhāj al-ʿabidīn*; R. R. C. Bagley, *Ghazālīs Book of Counsel for Kings* (*naṣīḥat al-Mulūk*) (Oxford, 1964), siyasi ve ahlâki bir inceleme; Franz-Elmar Wilms, *Al-Ghazālī's Schrift wider die Gottheit Jesu* (Leiden, 1966), *Ar-radd al-jamīl*'in çevirisidir, Hıristiyan dinbilimine karşı yazılmış bir polemiktir. Gazâlî'nin diğer yapıtlarını çeviren ve yayımlayanlar arasında sayabileceklerimiz: Ignaz Goldziher, Otto Pretzl, Samuel van den Berghe, Heinrich Frick ve Duncan Black Macdonald. Peter Antes'in *Das Prophetenwunder in der frühen Aš'arīya bis al-Gazālī* (Freiburg, 1970) isimli eserinde iyi bir kaynakça vardır.

[73] Fazlur Rahman, *Islam* (Londra, 1966), s. 144.

Helenistik etkilere şu ya da bu oranda Yeni Platoncu felsefeye karşı mücadelesi, bu akımları bir süre uzak tutmaya yaramıştır. Ancak bu süre içinde bunlar yeniden billurlaşıp, bir sûfi teozofisi olarak geri gelmiş ve Gazâlî'nin ölümünden sonraki yüzyıl içinde biçimlenecek yeni gelişimin temelleri atılmıştır.

Çözülmemiş sayısız sorunlar arasında insanı en çok şaşırtanlardan biri de Gazâlî'nin *Mişkatü'l-Envâr* (*Işıkların Nişi*) adlı yapıtının diğer eserleri arasındaki yeridir. Bu eser, kemale eren mistiğin, "kendisiyle Allah arasında bir sır olan inancını, öğrencilerinden oluşan bir çevre dışında kimseye açmaması"[74] gerektiğinin bir anlatımı gibi görülebilir. Gazâlî bu kitapta, Kuran'daki Nur Suresi'ni (24:35) ve insanı Allah'tan ayıran yetmiş bin nur [ışık] ve zulmet [karanlık] perdesinin olduğundan söz eden hadisi yorumlarken neredeyse 'gnostik' denebilecek bir tasavvufi kurgunun zirvesine ulaşmaktadır: Dörtlü sınıflandırmasında, sofu Sünnilerin çoğunu duraksamadan "karanlıkla karışık nur örtüleri" ardına koyar, oysa öyle filozoflar vardır ki "saf nurla örtülüdür." *Mişkatü'l-Envâr* hayli gelişmiş bir nur metafiziği ortaya koyar, daha sonraki mutasavvıfların çoğu *İhyaü Ulümi'd-Dîn*'den çok bu kitaba atıfta bulunmuşlardır.

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

Şâzilî'nin düşüne yarısımış olan hayranlık sürecek mi? Buna, daha ılımlı sözlerle birçok Batılı bilgin katılırdı. Yoksa Père Anawati'nin eleştirisi haklı mı çıkacaktır: "Parlak bir zekâ olduğu kesindi, ancak katkısı, Müslüman dinsel düşüncesini iki üç yüzyıl sonra donduracak olan katılaşmayı önleyememiştir."[75] Yoksa ılımlı İslamın katılaşmasının nedeni, onun büyüklüğünün bizzat kendisi miydi?

---

[74] Gairdner, *Niche for Lights*, s. 19; bkz. Arend Jan Wensinck, "*Gazâli's Mishkât al-anwâr*," *Semietische Studien*, 1941.

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

3. TARİKAT: MANEVİ YOL



MANEVİ YOLUN TEMELLERİ

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

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

Allah'a giden üç kapılı yol, bir hadiste şöyle açıklanır: "Şeriat *akvâl*'imdir [sözler],

---

[1] Qutbaddīn al-ʿIbādī, *At-taṣfiya fī aḥvāl aṣ-ṣūfiya, veya Ṣūfīnāme* [Kutbeddîn el-İbâdî, *et-Tesfiye fî Ahvâl es-Sûfiye, veya Sûfînâme*], ed. Ghūlam Muḥammad Yūsufī, (Tahran, 1347 sh./1968), s. 15.

tarikat *amel*'lerimdir [işler], hakikat ise *ahval*'imdir [iç haller]." *Şeriat*, *tarikat* ve *hakikat* karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdır:

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

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

> Şeriat: Seninki senin, benimki benim.
> Tarikat: Seninki senin, benimki de senin.
> Marifet: Ne benimki var ne seninki.

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

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

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

Makam, insanın, belli ölçüde kendi çabasıyla vardığı sonsuz bir mertebedir. Ameller kategorisine dahildir, oysa haller birer lütuftur. *Makamat* [makamlar], salikin zühdünde ve ahlaki disiplininde erişeceği çeşitli aşamaları tanımlar. Salikten, her makamın kendine ait yükümlülüklerini tam olarak yerine getirmesi beklenir;

---

* İtalik yazılmış kısım Türkçe baskıda bulunmamaktadır. –çn.

[2] Abû'l-Majd Majdûd Sanâ'î, *Sanâ'î'âbâd* [Ebü'l-Mecd Mecdud Senâî, *Senâîâbâd*], satır 39.

yani heybet makamındayken hâlâ tövbe makamındaymış gibi davranmamalıdır; bütün gereklerini yerine getirmeden bulunduğu makamı terk edemez. Büründüğü haller, o an bulunduğu makama göre değişir; bu yüzden *fakr* [yoksulluk] makamındaki bir kişinin *kabz* [tutulma] hali, şevk makamındaki bir kişinin kabz halinden farklıdır.

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

İlk dönemlerde yapılan sınıflandırmalardan üçü, bu sıranın değişebileceğini gösteriyor.

> Zünnûn, iman, havf [korku], hürmet, huşu, recâ [umut], mahabbet [aşk], mihnet [ıstırap] ve ünsten söz eder; son üç makamı hayret, fakr ve vuslat diye sınıflandırır (A 9:374).
>
> Zünnûn'un kendisinden genç, İranlı çağdaşı Yahya b. Muaz, genel kabul gören biçime daha yakın bir sıralama verir: Tövbe, züht, huzur, havf, şevk, mahabbet ve marifet (A 10:64).
>
> Yine kendisinden birkaç yaş küçük olan Iraklı Sehl et-Tüsterî ise sıralamayı aşağıdaki gibi açıklar: İsticâbet [Allah'ın çağrısını kabul etme], inâbet [Allah'a yönelme], tövbe ve istiğfar, halvet, sıdk [sadakat], tefekkür, marifet, hitap, istıfa [seçilme] ve hillet [dostluk] (G 4:43 [87?]).

Tasavvuf kitapları başka makamlar da sayarlar; ancak başlıca aşamalar her zaman tövbe, tevekkül ve *fakr*'dır; bunlar, saliki, zihinsel tercihlerine göre mutluluğa, aşkın değişik derecelerine ve marifete eriştirebilir. Müridin, manevi yola girmek için, kendisini çeşitli makamlardan geçirecek, hedefe giden yolu gösterecek bir kılavuza ihtiyacı vardır. *Ed-dînü'n-nasîha,* "Din nasihattır" sözü, tasavvuf ehlinin çok sevdiği bir hadisti. Her ne kadar müridin her nefesini yakından gözleyen bir *şeyh-i terbiye* imgesi ancak zamanla gelişmişse de mutasavvıflar, gerçek ilerleme için müridin izlediği yolun, *conditio sine qua non* [olmazsa olmaz] bir mutasavvıf kılavuz tarafından sürekli gözlenmesinin gerekliliğini kabul etmişlerdir. Daha sonraki mutasavvıflardan biri, mürşidi –Arapçadaki karşılığı *şeyh*', Farsçadaki karşılığı *pir*'dir– peygamberle kıyaslamıştır (çünkü bir hadiste şöyle denir "Şeyh, kendi cemaati içinde, ümmeti içindeki peygambere benzer"): "Bütün peygamberler, halkın gözünü açmak için gelmişlerdir. Ta ki, kendi ayıplarını Hakk'ın kemâlatını, kendi

aczini Hakk'ın kudretini, kendi zulmünü, Hakk'ın adlini, kendi cehlini Hakk'ın ilmini ... görebilsin. Şeyh de müridin gözünü bu manalara açmak için vardır." (N 441 [614]). Yöntemi ve temrinleri öğretecek mürşit, önce müridi, istekli olup olmadığını, yolda onu bekleyen zorluklara dayanıp dayanamayacağını öğrenmek için sınayacaktır. Talip bazen şeyhin kapısında günlerce bekletilir ve bazen ilk sınav olarak ona kaba davranılırdı. Müridin, şeyhin cemaatine resmen kabul edilebilmesinden önce genellikle üç yıl hizmette bulunması gerekliydi; bir yılı halka hizmet, bir yılı Hakk'a hizmet, bir yılı da kendi kalbini müşahede içindi.

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

> Şeyh onu önce aptest işleriyle ilgili hizmetlerle görevlendirdi. Doktor olan annesi bu durumu işitti –şeyh de doktordu– ve şeyhe bir kimse ile şöyle bir temenni iletti: Oğlum Mecdüddin nazik bir insandır, görev olarak verdiğiniz bu iş çok tuhaftır. Eğer şeyh müsaade buyururlarsa ben o hizmetleri görmek için on tane Türk delikanlı gönderirim. Yeter ki oğlumu başka bir hizmete versinler.
>
> Şeyh şöyle buyurdu: "Ona şöyle deyiniz. Tıb ilmini bilen bir kişi olarak bu sözün sizden sadır olması tuhaf bir şeydir. Oğlunuz ateşli bir hastalıktan acı çekse ona ait olan bir ilacı bir başka delikanlıya versem, oğlunuz sıhhat bulur mu?" (N 424 [596]).

Mürşidine güveni tam olmasa, mürit muhtemelen bütün bu güçlüklerin üstesinden gelemeyecektir. Mürşit ile mürit arasında bir sevgi ve yakınlığın oluşması, eskiden olduğu gibi bugün de bir kuraldır. Pek çok sûfi, kendilerini tümüyle teslim edebilecekleri bir pir bulabilmek için yıllarca ülke ülke dolaşmıştır; ve kimi şeyhler, isimleri Levh-i Mahfuz'da yazılı olan müritleri arasında adını görmedikçe talibi sohbetlerine kabul etmezlerdi (N 536 [744?], 538 [748]). Peygamber, "Ruhlar bölük bölük askerlerdir, birbiriyle tanışanlar ülfet ederler [kaynaşırlar], birbirine sırt çevirenler ise çekişirler," dememiş miydi?

Mürit üç yıllık hizmetini tamamladıktan sonra "mutasavvıfların şiarı" (H 45 [125]) olan hırkayı, yani murakkayı giymeye hak kazanırdı. Talibin mürşitle ilişkisi üç aşamalıdır: Hırkayla zikre başlatılacak, sohbetle hizmete ve sonra da eğitime alınacaktır (N 560 [774]). Tasavvuf, müride murakka giydirerek, giysi simgeciliğini

sürdürmüştür: Mürit, kullanılmış, hatta mürşidin mübarek elinin dokunduğu giysiyi giyerek, şeyhin batını-sihri gücünden, yani bereketinden nasibini alırdı. Daha sonraları tasavvuf iki tür hırka tanımlayacaktır: müridin bağlılık yemini [*bîat*] ettiği efendisinden aldığı *hırka-i iradet* [müritlik hırkası] ve birlikte yaşamış olduğu ya da yolculukları sırasında ziyaret ettiği –mürşidin, bereketinden nasiplenmesine layık görmesi durumunda– çeşitli şeyhlerden alabileceği *hırka-i teberrük* [fahri hırka]. *Hırka-i iradet*, ancak, salikin gelişiminden sorumlu olan gerçek mürşit tarafından verilirdi.

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

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

> Hırkanın bel kısmı, muânesenin (mâsiva ile ülfet etme halinin) fani olmasından; iki yeni, hıfz ve ismetten; iki yanı, fakr ile safvetten; kuşağı, müşahede makamında ikamet etmekten; yakası, huzurdayken emniyet içinde olmaktan; pervazı, vuslat mahallinde sabit halde bulunmaktandır." (H 56 [137])

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

Sûfiler her zaman manevi yolun tehlikelerinin bilincinde olmuşlardır ve bu

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

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

> Bin yıl okur isen aktan karayı
> Bir kâmil mürşide varmayınc'olmaz. (Y 514)

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

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

Mürit; tarikat, yani 'hakikate giden yol' üzerindeki makamlara ulaşmayı, böyle güvenilir bir mürşidin kılavuzluğunda umabilirdi. Şeyh, ona her zihinsel hal için

---

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

nasıl davranması gerektiğini öğretecek ve gerekli görürse onun için halvete çekilme dönemleri öngörecekti. Yöntemlerin herkes için aynı olmayacağı belliydi; ve gerçek bir şeyhin, müritlerinin değişik yeteneklerini ve karakterlerini tanıması ve buna göre onları eğitmesi için psikolojik kavrayışının yüksek olması gerekiyordu.[4] Örneğin manevi olarak çok zayıfsa veya vecd haline yenik düşecekse, mürit bir süre erbainden muaf tutabilirdi. Müridin kırk günlük halveti bilinçte derin bir değişikliği gerektirir ve aslında her iyi şeyhin farkında olduğu gibi kimi sûfi kuramcılar, halvetin, zayıf talipler için nefsin tekamülünden çok, bir tehlike kaynağı olabileceğinin bilincindeydiler. Mürit, düşüncesini Allah yerine kendinde yoğunlaştırır veya tutkularıyla başa çıkamaz, kaygılanıp öfkeye kapılırsa, kendisine örnek alabileceği diğer insanların gözetiminde yaşaması, manevi eğitimi[5] açısından daha iyi olabilirdi (L 207 [212]).

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

Tasavvuf yolu, kimi zaman, salikin tasavvufi deneyimin üst seviyelerine doğru ağır ağır ve sabırla çıktığı, göğe uzanan bir merdivene benzetilmiştir. Ancak Müslüman gizemciler yüksek deneyime ulaşmanın başka bir yolu daha olduğunu biliyorlardı: cezbe. Cezbe içindeki bir kişi, tek bir manevi deneyimle tam vuslat ve istiğrak haline ulaşabiliyordu. Ne var ki 'cezbeye tutulmuş' anlamına gelen meczup sıfatının, genellikle deliler ve bir anlamda mükâşefenin [kalp gözünün açılması] şokuyla normal davranış biçiminden uzaklaşmış kişilere yakıştırıldığı görülür. Kaynaklar, böyle cezbeli kişileri, tamamıyla kendilerinden geçmiş ve ilahi tevhide dalmış, gözleri "kan çanağına dönmüş" (N 479 [654]), huşu içinde ve bazen de davranışlarıyla insanları şoke eden kimseler olarak tanımlar.

Şu da unutulmamalıdır ki bazı sûfiler, biçimsel olarak bîat etmeden *seyru sülûk*'a başladıklarını [tasavvuf yoluna girmek] iddia etmişlerdir. Bu kişilere, Peygamber'in çağdaşı Yemenli Veysel Karani'ye [Üveys el-Karani] atfen Üveysi denmiştir. Ancak kimi şeriat eğilimli mutasavvıflar, aradaki uzaklığa karşın Veysel Karani'nin bile Peygamber'den 'manevi olarak' el aldığını savunmuşlardır; çünkü tasavvufi

---

[4] Bkz. Shihâbuddîn ʿUmar as-Suhrawardî, *ʿAwârif al-maʿârif* [Şihâbeddîn Ömer Sühreverdî, *'Avârifü'l-Ma'ârif*] (Gazâlî'nin *İhya*'sının derkenarına basılmıştır, Bulak, H. 1289/1872-73), 26.-28. bölümler.

[5] *Şûfînâme*, s. 108.

çevrelerde, görünmeyen bir şeyhin ya da uzun süre önce vefat etmiş bir velinin [ruhunun] insanı irşat etmesinin mümkün olabileceği kabul edilmiştir. Bu yüzden Harakânî, Bâyezîd Bistâmî'nin ruhu tarafından irşat edilmiş; Attâr ise Hallac'ın ruhundan ilham almıştı. Velilerin ruhlarının canlı olduğuna, dünya işlerine müdahale edebileceklerine, sık sık rüyalarda görünüp salike sülukunda yol gösterdiğine inanılır; çünkü "Allah'ın dostları ölmez." Sonraki sûfiler, özellikle de Nakşbendiler, tasavvufi yolculuklarında destek olacağı için büyük şeyhlerin 'manevi hakikat'lerine teveccüh etmişlerdir.

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

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

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

Hakkı arar isen kalbinde ara

Kudüs'te Mekke'de Hac'da değildir

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

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

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

Biraz önce alıntılanan hadisin değişik bir biçimi İran'ın tasavvuf geleneğinde bulunur. Rûmî de Senâî gibi gönülde yer tutan her hayalin, mahşer günü bir şekle bürüneceğine inanmıştı, tıpkı mimarın düşüncesinin evin planında belirmesi ya da toprağa gömülü tohumdan bitkinin filiz vermesi gibi (M 5:1791-1803 [a.y.]); ve ölüm, yaptığı iyilik ya da kötülüklere göre güzel ya da çirkin bir yüz gösteren bir ayna gibi çıkacaktır insanın karşısına. Bu fikirleri, Mecusilikteki, ölünün ruhunu karşılayan cennetteki tanık düşüncesinin ilham etttiği açıktır. Hatta Senâî daha da ileri gitmiş, kötü düşüncelerin kıyamet günü insanı tamamen dönüşüme uğratacağına, öyle ki, bazı insanların [dünyadaki] hayatlarında hayvansı içgüdülere ve hayvani şehvete kapıldıkları için hayvan kılığına bürüneceklerini öne sürmüştür (SD 618).

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

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

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

günahlarının, havas ise gafletlerinin bağışlanmasını diler (L 44 [43]).

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

> Ebû Bekir Verrâk'la gidiyordum. Yolda, ridasının bir tarafına 'hı', diğer tarafına 'mim' harfinin yazılmış olduğunu gördüm:
>
> — Bu nedir? diye sordum. Şöyle cevap verdi:
>
> — Hı harfini gördüğüm zaman ihlası, mim harfini gördüğüm zaman da mürüvveti hatırlamak için bunları yazdım. (N 125 [262])

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

> Onun hikâyesi şöyledir: "O kürtlerdendi. Birgün Şiraz medreselerinden birine geldi. Talebenin ilim öğrenmek için ders ve tartışma ile meşgul olduklarını gördü. Onlara bir soru sordu. Hepsi gülüştüler. Bunun üzerine 'Ben sizin (öğrendiğiniz) ilimlerden bir şeyler öğrenmek isterim,' dedi. Öğrenciler de 'Eğer âlim olmayı dilersen, evenin tavanından bir ip sallandırıp ayağını sıkıca ona bağla ve gücün yettikçe *Kezbureten Usfuraten* de ki, sana ilim kapıları açılsın,' dediler. O öğrencilerin kendisiyle eğlenerek, alay ettiklerini anlamadı. (Eve) varıp dedikleri gibi yaptı. İyi niyet, doğruluk ve yakinle, telkin ettiklerini tekrar etti. Seher vakti, Halk Teâlâ onun kalbine Ledünn ilminin (manevi ilim) kapılarını açtı. Sinesi kudsi nurlarla dolarak ferahlık buldu. O, anlaşılması güç her meseleye cevap veren, her inatçıyı ve muarızı (cevabıyla) yenen âlim bir veli oldu." (N 320[467])

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

> Adamın biri camiye gitmiş. Namazını kılarken bir ses duymuş, alacakaranlık olduğundan sesin bir insandan geldiğini sanmış; gösteriş yaparcasına bütün geceyi namaz kılarak geçirmiş. Fakat sabah ezanı

okunmaya başlayınca yanındakinin insan değil bir köpek olduğunu anlamış. Yaptığı bütün ibadet boşa gitmiş, kendisi de murdar olmuş.

MAKAMLAR VE HALLER

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

> Tövbe bineği, şaşılacak bir binektir; bir solukta aşağılık dünyadan göğe sıçrayıverir. (M 6:464 [467])

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

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

'Dünya,' Allah'a giden yol üzerinde tehlikeli bir tuzak olarak kabul edilmiştir ve özellikle eski zahitlerin zamanında, ancak ihtiyaç duyulunca uğranılan[7] bir apteshaneye, çürüyen bir cesede ya da gübre yığınına benzetilen bu sefil yeri tanımlamak için sert ve kaba sözler söylenmiştir: "Dünya köpeklerin toplandıkları bir çöplüktür. Dünyadan uzak durmayan kişi de köpeklerden daha aşağı ve bayağı bir mahluktur. Çünkü köpekler çöplükten intiyaçlarını temin ettikten sonra uzaklaşırlar. Halbuki dünyaya bağlanan kişi hiçbir şekilde ondan ayrılamaz" (N 65 [193]). Ne var ki sufilerin çoğu dünyanın mutlak kötülüğünden çok, geçiciliğinden söz etmişlerdir. Çünkü dünya Allah tarafından yaratılmıştı; ezeli ve ebedi olan

---

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

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

Allah'tan başka her şey faniydi. Zahidin dünyayla ilgili hiçbir kaygısının olmamasının nedeni, Allah'ın mehabeti yanında dünyanın tatarcık kanadından başka bir şey olmamasıdır (A 10:84).

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

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

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

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

diyor Rûmî; Konya'daki Mevlânâ türbesinde de şu ünlü dizeler yazılıdır:

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

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

Şeriatın kuşkulu saydığı şeyleri terk etmek zahit için kolaydı; ancak Müslüman cemaat tarafından caiz sayılan şeylerden bile vazgeçme eğilimi bazen anlaşılmaz

boyutlara ulaşmıştır. Sofu hanımlar, komşunun mumunun ışığında yün eğirmeyeceklerdi; tek koyunu yanlışlıkla başka birinin otlağında otlatan bir mutasavvıf, haram olacağından artık sütünü içmeyecekti. Yönetici sınıflardan gelen yiyecekler ya da başka bir şey sakıncalı kabul edilmiştir. Eskiden en sofu âlimlerin yönetimle ilgili görevleri reddettikleri gayet iyi bilinir; daha sonraki dönemlerde bile sûfilerle yöneticiler arasındaki ilişkiler gergin değilse de soğuktu; çünkü tasavvuf ehli, saf niyetlerini kirletebilecek herhangi bir temastan uzak durmuştur. Menkıbelerde ve şiirlerde, en çok da Attâr'ın destansı şiirlerinde, dervişin toplumsal eleştirinin sözcülüğünü yapmasının nedeni budur; toplumun yarasına parmak basar ve işlerin bozukluğuna dikkat çeker.

Hucvîrî, mutasavvıfın *mücerret* [tecrit ehli] olmasının gerekip gerekmediği (ki Hucvîrî'ye göre gerekmektedir) sorunuyla ilgili olarak, zühde eskiden beri önem verme ve 'helal yeme' hakkında görünüşe bakılırsa tipik bir hikâye anlatır; ancak bu menkıbe, fazlasıyla abartılmış bir zühdü olduğu kadar bir anlık gafletin arkasından gelen cezayı da gösterir:

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

Daha sonraki sûfi metinlerinde, zühtten çok, karşıtı olan hırsa vurgu yapılır; hırs hem zahitliğin hem de gerçek fakrın karşıtıdır. İranlı şairler okuyucularını, "ejderhadır, küçük bir şey değil" (M 5:120 [a.y.]) dedikleri hırsa karşı bıkmadan usanmadan uyarmışlardır. Bu nitelik, tarihin gösterdiği gibi yalnızca dünyevi önderlerde değil, en yüksek manevi mertebeye ulaştığını savunan ve içindeki hırsı gizlemek için görünüşte zahitliği kullanan pek çok kişide de bulunuyordu. *Zahid-i zahirperest*, yani zahiri şeylere tapan zahit, başka bir ifadeyle samimi olarak

bencillikten uzaklaşamamış ve kendini severek teslim etmemiş kişiler birçok İran şiirinde alaya alınmıştır.

Tarikatın tövbe ve züht ile girilen sonraki aşaması –Kitabı Mukaddes'teki anlamıyla 'ten'e karşılık gelen– nefse, aşağı benliğe, temel içgüdülere karşı sürekli bir mücadeleyi içerir. Müminler, Kuran'da, "Rabblerinin yüceliğinden korkup nefslerine boş hevesleri yasaklamaları" (Sure 79:40) konusunda uyarılmışlardır. Çünkü nefs, kabahatlerin, günahların ve aşağı niteliklerin kaynağıdır ve sûfiler nefs ile mücadeleye "en büyük cihat" demişlerdir; çünkü hadiste "baş düşmanın [nefsin], iki yanının arasındadır" (L 12 [15]) denir. Kuran'daki "*en-nefs el-emmâre bi's-sû,*" "kötülüğü emreden nefs" (Sure 12:53) ifadesi, sûfilerin arınma yönteminin başlangıç noktasını oluşturur. Ayrıca Kuran'da "*en-nefs el-levvâme,*" "kendisini kınayan nefs" (Sure 75:2) ifadesi de yer alır ki, bu da aşağı yukarı insanların eylemlerini gözetleyen ve onları denetleyen bir bilince karşılık gelmektedir. Sonunda, "*mutmainne,*" "sükûna kavuşan" nefs (Sure 89:27) olur; bu durumda, Kuran'a göre vatanına, Rabbine dönmüştür.[8]

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

Nefs gerçektir ve pek çok hikâye onun, bedenin dışında da görülebildiğinden söz eder. Bazen yiyecek isteyen, ancak terbiye edilip uzaklaştırılması gereken siyah bir köpek biçimine girer; kimi mutasavvıflar da nefslerinin, sarı bir köpek ya da fare suretinde boğazlarından çıkıp gittiğini görmüşlerdir (H 206 [320]). Zavallı saliki ayartmaya ve dolandırmaya çalışan söz dinlemez bir kadına da benzetilmiştir (nefs Arapçada dişil bir kelimedir!). Tekrar tekrar yinelenen bir imge de, binicisini hedefine götürmesi için aç bırakılıp riyazet ve terbiye ile yola getirilmesi gereken inatçı bir at ya da katırdır (H 202-204 [315-319]).[10] Bazen de söz dinlemez bir deveye benzetilir; Rûmî, aklın nefsle mücadelesini, Mecnun'un, devesini doğru yöne,

---

[8] A. Ṭâhir al-Khânkâhî, *Guzîda dar akhlâq ū taṣawwuf* [A. Tâhir el-Hânkâhî, *Gūzîde dar Ahlâk ū Tasavvuf*], ed. Iraj Afshar [Irac Afşar] (Tahran, 1347 sh./1968), s. 224.

[9] 'Abdur-Raḥman as-Sulamî, *Kitâb ṭabaqât aṣ-Ṣûfiyya* [Abdurrahman es-Sülemî, *Kitâb Tabakât es-Sûfiyye*], ed. Nūraddîn Sharîba [Nureddin Şerîba] (Kahire, 1953), s. 465.

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

sevgilisinin çadırına doğru yöneltmeye çalışmasına benzetir (M 4:1532 [1533]) ve Sindli Şah Abdüllatif gibi, çölün olduğu yerlerde şairlerin bu benzetmeden özellikle hoşlanmaları doğaldır. Nefsin domuza benzetilmesi de az rastlanan bir şey değildir. Özellikle Attâr'ın şiirinde görülür; kendisinden önceki Senâî gibi domuzunkine benzer tabiatlarına boyun eğenlerin domuza dönüşeceğini düşünmüştür (U 236-37; R 102-3).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

[11] Muhammad Gîsûdarâz, *Dîwân anîs al-ʿushshâq* [Muhammed Gîsûdırâz, *Divan Enîsü'l-Uşşâk*] (tarih ve yer belirtilmemiş) s. 18.

"Açlığın simyası"ndan söz eden ilk mutasavvıf, bildiğimiz kadarıyla, Horasan züht okulundan Şakîk el-Belhî'dir. Kırk gün boyunca aç durmanın, kalbin karanlığını aydınlığa çevireceğini ileri sürmüştür (W 216) ve ilk sûfilerin pek çok sözünde açlık övülür; "Açlık, Allah'ın nezdindeki hazinelerdedir ve sevgisine mazhar olanlara verdiği bir lütfudur" (L 202 [207]). "Açlık Allah'ın yemeğidir, Allah dürüstlerin bedenlerini onunla diriltir" (M 5:1756 [1743]) der Rûmî. Allah oruç tutana daha güzelini, yani ruhsal besini verir. Ancak "açlık zahitlerin gıdasıdır, zikir ise ariflerin" (N 157 [301]).

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

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

Rûzbihân Baklî, yetmiş gün boyunca oruç tutan bir veliden söz eder, bütün bu süre zarfında *samediyyet*'i, 'ezeliyeti' müşahede etmiştir: "Bu hal içindeyken besini, 'O'dur beni doyuran, suvaran' (Sure 26:79) ayeti olur." "Bu artık mücahede makamı değil, müşahede makamıydı." (B 364). Böyle bir durumda açlık, artık nefsi terbiye etmenin bir aracı değil, ilahi lütuftur: Ruhani kişinin [nefsi fani olan] gıdası ibadettir (H 303 [440]) ve sûfi ilahi nurla beslenir (M 4:1640-44 [a.y.]). İbn Hafîf gibi kimi mutasavvıflar gıdalarını azaltma ve sürekli oruç tutma hedeflerinin, sürekli ibadet halinde yaşayan meleklere benzemek olduğunu açıklamışlardır (X 107).

> Cibril'in gücü de mutfaktan değil, varlığı yaratandan gelmede.
> Böylece şu Tanrı abdâlinin gücünü de Tanrı'dan bil; yemekten, tabaktan değil. (M 3:6-7 [a.y.])

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

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

bir müshil almışlardır.[12]

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

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

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

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

---

[12] Umar Muhammed Daudpota, *Kalām-i Girhōṛī* [Ömer Muhammed Daudpota, *Kelâm-ı Girhûrî*] (Haydarabad, Sind, 1956), s. 23.

[13] Dârâ Shikōh, *Sakīnat al-auliyā'* [Dârâ Şükûh, *Sekînetü'l-Evliyâ*], ed. M. Jalālī Nā'inī [M. Celâlî Nâinî] (Tahran, 1334, sh./1965), s. 238.

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

tanımlanacak olursa: İlahi kudret her şeyi kucakladığı için insanın O'nun kudretine tam olarak güvenmesi gerekir.

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

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

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

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

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

Tevekkül, içselleştirilmesi anlamında, tevhidi gerçekleştirmek demektir; çünkü yaratılmış bir varlığa güvenmek ya da ondan korkmak *şirk-i hafî*, 'gizli şirk' olurdu. Tevekkülün bu yönü sûfi psikolojisinin temel gerçeklerinden biridir: Her duygu ve düşünce, ikincil bir neden olmadan ihlasla Allah'a yöneltilir yöneltilmez, artık ne insanlar ne de hayvanlar mutasavvıfa kötülük yapamaz. Böylece tevekkül tam bir iç

huzuru doğurur. Yanında gerekli erzakı ve kendini koruyabileceği bir silahı olmadığı halde aslanlardan veya haydutlardan korkmadan, tevekkül içinde çöllerde dolaşan sûfiler hakkında anlatılan pek çok hikâye, bu tutumu oldukça romantik bir tarzda yansıtır. Kaderin cilvesine bakın ki tevekkül üstatlarından biri olan Ebû Türâb en-Nakşebî çölde aslanlara yem olmuştur (KUI 17 [113]).

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

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

İlk dönem sûfi düşüncesi ve uygulayımı açısından tevekkül sorununun ne kadar önemli olduğu, tasavvuf hakkındaki ilk temel eser olan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtü'l-Kulûb*'unun altmış sayfasının (küçük yazılarla yazılmış büyük boy sayfalardır) bu konuya ayrılmış olmasından anlaşılabilir; tasavvufun hiçbir yönü bu kadar yer tutmamaktadır kitapta. Mekkî'ye yoğun bir şekilde dikkat çeken Gazâlî aracılığıyla,

bu düşünceler ortaçağ İslam dünyasında yaygın bir şekilde bilinir hale gelmiştir. Bununla birlikte ne kuralcı Hanbelilerin Sünni anlayışı, ne de ılımlı süfiler tevekkül kavramını aşırı vurgulanmış haliyle kabul etmişlerdir; yukarıda sözünü ettiğimiz abartmalar, önde gelen sofuların çoğu tarafından eleştirilmiştir. Bu abartılmış tutumları sünnetin ihlali saymışlardır; Muhammed, bedevinin birine: "Önce deveni bağla, sonra tevekkül et" dememiş miydi? Sehl et-Tüsterî, 'dünya' hayatıyla tam tevekkülü bütünleştirmeye çalışan mutasavvıfın mükemmel bir örneğidir ve çağdaşı Cüneyd, müritlerine çalışıp kazanma konusuna nasıl yaklaşmaları gerektiğini öğretmiştir: "Ulu ve Yüce Allah'a insanı yaklaştıran ameller (ibadetler) hangi anlayışla yapılıyorsa, mal kazanma işi de o anlayışla yapılmalıdır. İnsan, kazanma işi ile tıpkı yapılması teşvik edilen nâfile ibadetler gibi meşgul olmalıdır; rızk celb etmek ve menfaat sağlamak için değil" (K 73 [124]).

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

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

Sûfiler zahiri fakirliği tasavvuf yolunun başlangıcında gerekli bir makam saymışlar, mümkün olduğu kadar uzun süre, çoğu kere de hayatları boyunca bunu korumaya çalışmışlardır. Kimi büyük mutasavvıfların aşırı yoksulluğunu dokunaklı bir biçimde anlatan hikâyelerin doğruluğundan kuşkulanmak için bir neden yok. Mutasavvıfın üzerinde uyuduğu ve çoğu kez dünyadaki tek malı olan hasır, daha sonraki İran şiirinde manevi zenginliğin simgesi haline gelmiştir; çünkü sahibine Süleyman'ın havada uçan tahtından daha yüksek bir mevki kazandırmaktadır:

> Fakirlik âdabının kitabını yazacak olan herkes

bedeninin sayfalarına hasırının şeritleriyle çizgi çeker.[15]

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

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

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

Hucvîrî, fakirliğin biçimi ve özü hakkında isabetli sözler söylemiştir: "Şekli fakr, zaruri (maddi ve mali) bir iflastır. Hakiki fakr ise (Hakk'a) ihtiyari bir yöneliştir" (H 19 [100]). Tutumları doğru olduğu sürece, yani zahiri zenginlik ve kudreti onu ilgilendirmiyorsa ve her an bunlardan vazgeçmeye hazırsa derviş de, sûfi de zengin olabilirdi. Nihai sonuç –bu dünyayı ve öteki dünyayı terk ettikten sonra– *terk-i terk*, yani terk eyleminin kendisini de terk etmektir; fakirliği, feragatı ve terki tümüyle bırakmak ve unutmaktır. 900 yıllarında, Bağdat'ta ve başka yerlerde, yoksulluk mu üstündür yoksa zenginlik mi tartışması vardı. Sûfilerin çoğu rıza ile birlikte olan fakr halinin, zenginlikten üstün olduğu kanısındaydı (N 417 [589]); bu, Ebû Necib es-Sühreverdî'nin *Âdâb-ı Mürîdîn* adlı kitabında olduğu gibi ortaçağ tasavvufunda da

---

[15] Abû Ṭâlib Kalîm, *Dîwân*, [Ebû Tâlib Kelîm, *Divan*], ed. Partaw Baiḍâ'î [Pertev Beyzâî] (Tahran, 1336 sh./1957), gazel no. 316.

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

mevcut olan genel çözümdü.

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

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

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

Hucvîrî fakirliğin bu türünü çok güzel anlatmıştır:

> Derviş, fakrın tüm manalarında ariyettir, bütün sebeplerde ve vasıtalarda bigâne [kayıtsız] olan asl ve esastır. Fakat Rabbani sırların güzergâhıdır. Böylece onun işleri kendi kazancından hasıl olur; fiilin kendisine nispet edilmesi de bu sayede kabil olur, manalar ona izafe ve isnat edilir. Dervişin işleri, kazanma kaydından kurtulursa, fiilin ona nispet edilmesi mümkün olmaz. Bu takdirde o, üzerinden geçen şeye yol olur, bu yolun yolcusu olmaz. (H 29 [109])

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

Tasavvufun sonraki dönemine ait klasik sözler arasına alınmış bir ibare uydurulmuştur: "*el-fakr izâ temme hüve Allah*", "fakr kemale erince (tamamlanınca), geriye Allah'tan başka bir şey kalmaz." Mutlak fakr içinde fena olan kalp, Allah'ın sonsuz zenginliğinde yaşar ya da daha doğrusu, mutlak fakr mutlak ğınaya

---

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: "Sûfi o kimsedir ki, Hakk sübhanehu ve Teâlâ severek onu kendisine dost edinmiştir, yani fani kılmıştır. Fakir o kimsedir ki, kendi nefsini fakr içinde Allah'a yakın olmak için tamamen fani kılmıştır, yani Allah, sûfiyi severek kendine dost edinmiştir. Halbuki fakirin fakr hayatı yaşamasından maksadı, Allah'a yaklaşarak nefsini kurtarmaktır" –çn.

[zenginlik] dönüşür. Söz konusu cümleyi yazanın hissettiği şey bu olsa gerek. Bu cümlenin kökeni bilinmiyor. Bazıları bunun hadis olduğunu söyler. Bazıları Veysel Karani'ye atfeder; ancak bu olanaklı değildir. Câmî (N 267 [411]), Harakânî'nin bir müridine atfeder; bu tarihsel olarak mümkündür. Kaynağı ne olursa olsun bu cümle, onbirinci yüzyıldan sonra tasavvuf ehli arasında sıklıkla kullanılmıştır; Rûmî (D 1948 [4:475*]), Câmî gibi düşkündür bu söze; Kâdiriye ve Nakşbendiye tarikatları gibi tarikatlar bu sözü Malezya'ya kadar duyurmuştur.[16]

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

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

Manevi yoldaki başka bir makam da, sık sık tanımlanmış olan *sabr*, yani 'sabır'dır. Eyyûb ile Yakup'un tutumlarında olduğu gibi "Allah sabredenlerle

---

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

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

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

beraberdir" denir Kuran'da (Sure 2:153). "Sabr, ilahi buyrukların okları karşısında kıpırdamadan durmaktır" der Muhâsibî (ö 283). Kimileri "ilahi buyruklar" sözü yerine "bela" sözünü kullanırsa da, anlam değişmez: Tam sabır, Allah'tan gelen her şeyi –bu, kaderin en sert darbesi bile olsa– kabul etmektir. Hal ve makamları sınıflandırma eğiliminde olan sûfiler sabırlı kişileri üç sınıfa ayırmışlardır: Sabırlı olmaya çalışanlar, *mütesabbır*; belalara katlananlar, *sâbir*; her koşul altında sabredenler, *sabûr*. "Allah'ın takdirine sabretmek, namaz ve oruçtan daha faziletlidir" (N 164 [308]).

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

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

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

> Sabr hep şöyle der: "O'nunla birleşme müjdesi getiririm."
> Şükr ise hep şöyle der: "O'ndan gelen tüm hazinenin sahibiyim!" (D 2.142)

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

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

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

> Iraklı bir sûfî, Horasanlı bir şeyhi ziyaret etmiş ve ona ülkesinde kimlere gerçek sûfî dendiğini sormuş. "Allah rızklarını verdiği zaman şükredenlere, vermediğinde de sabredip gönüllerinden bu arzuyu çıkartanlara" diye yanıtlamış şeyh. Iraklı sûfî şöyle demiş: "Bu kadar sûfiliği bizim Irak'taki köpekler de yapıyor; kemik buldular mı yerler, bulamadıklarında da sabredip kemikten umutlarını keserler." Bunun üzerine şeyh, Iraklı sûfiye gerçek sûfiliği nasıl tanımladığını sormuş, o da şöyle demiş: "Bir şeyimiz olduğunda, başkalarını kendimize tercih ederiz [yani elimizdekini bağışlarız], bir şeyimiz yoksa, kendimizi şükretmekle oyalar, bağışlanmak için dua ederiz (S 495).

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

En yüksek düzeydeki sûfiler, şükredebilmenin bile insani bir eylem değil, ilahi bir nimet olduğunu kavramışlardır (krş. KUI 80 [259] vd.); dolayısıyla "şükre şükretmek gerekir" (B 515). Bu şekilde davranan sûfinin karşısında Peygamber'in şu örnek davranışı vardı: "Şükür ihsanının ummanına dalmanın yüce mutluluğu içindeki Peygamber, şükranlarını dilsiz bir dille ifade etmek istedi, ama bunda âciz olduğunu gördü ve *"lâ uhsî senâ'an aleyke,"* "Seni hakkıyla senadan acizim" (B 514) demişti. Bu söz, tasavvufi şükrün köşe taşlarından birisidir. En derin anlamıyla şükür, Allah'ın hikmetine ilişkin bir sezgidir. Attâr'ın, tasavvufi hallerle ilgili yaptığı şiirsel tanımda olduğu gibi:

> Şükür nedir? Dikene bakıp, gülü tahayyül etmektir,
> Bütünün, görünenden gayn olduğunu hayal etmektir. (U 41)

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

Şükr rıza ile ilişkilidir; hayatın tüm acı tatlı yanlarına sabırla katlanıp ıstırap çekmek değil, fakirlik ve bela içinde mutlu olmaktır. Zünnûn, "Rıza, acılığına rağmen kalbin kazâ-i ilahi ile sükûnet bulmasıdır" (L 53 [52]) der. Hucvîrî, rıza mahabbetin sonucudur; çünkü âşık, maşukun yaptıklarından hoşnuttur derken muhtemelen haklıdır (H 180 [288*]). Bu, kesinlikle seven bir kalbin tutumudur; ancak sûfiler, bunun makam mı yoksa hal mi olduğu konusunda aynı fikirde değillerdir. Senâî'nin bir beytinde, *mûferrih*'i, kalbi daha neşeli kılan ve ferahlık

---

[18] *Sanâ'î'âbâd* [*Senâîâbâd*], dize 317.

* Bu söz Hucvîrî'ye değil Muhâsibî'ye aittir. –çn.

veren bir çeşit yatıştırıcı ilaç olarak tanımlanır:

> Velilerin yaptıkları müferrih
> kanaat hastanesinde hazırlanır. (S 341)

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

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

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

---

[19] Al-Makkî, *Qût*, 2:58 vd. Bkz. el-Hânkâhî'nin *Güzide*'deki tanımı, s. 22: "Allah'a yalnızca korkusundan [*havf*] dolayı ibadet eden *harûrî*'dir (yani Harici), yalnızca, umudundan [*recâ*] dolayı ibadet eden *mürcie*'dir, aşkından dolayı ibadet eden ise zındıktır"; ancak bu üç unsurun dengeli bir karışımı gerçek Müslümanı meydana getirir.

Kâmil mutasavvıflar korkuyu iyi tanımış, hatta korkmaktan dolayı gurur duymuş olsalar bile, zamanla umut, korkudan daha güçlü bir hale gelmiştir. Ancak onların içinde bulundukları halde, onları tetikte tutan artık Allah'ın yargılamasından veya cehennem azabından duyulan korku değil, Allah'ın *mekr*'inden (sınama) duyulan korkuydu. Tam mutluluk içindeki mutasavvıf bir kez daha dünyevi düşüncelere, gurura ve ikiyüzlülüğe düşüp düşmeyeceği, yüce hedefinden uzaklaşıp uzaklaşmayacağı konusunda onu sınayan Allah'ın, bu yüce 'hal'i bir sınama olarak kullanıp kullanmayacağından hiçbir zaman emin olamaz. Örneğin kerametler, ilahi oyunlar olarak yorumlanabilirdi; çünkü dünyayla ilişkiliydiler; hatta günlük hayatın küçük mutlulukları bile korkulması gereken Allah'ın mekrini gizleyebilirdi. Kim Allah tarafından kabul edileceğinden veya selamete erdirileceğinden emin olabilirdi ki? İnsan bunu umut edebilirdi, ama korkmadan asla.

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

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

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

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

Havf ve *recâ* makamları, *bast* ve *kabz* hallerine karşılık gelir. Bast, 'ferahlama, açılma' kökünden gelir ve keyif duygusunun genişlemesi, tam neşe ve bazı durumlarda da, 'kozmik bilince,' yaratılan her şeyin hayatına katılma duygusuna, Acem ve Türk meczup şairlerin sık sık sözünü ettikleri o cezbe haline dönüşebilen rahatlık anlamına gelir. Onlara ilahi maşukun cemâli etrafında dönen anaforlu uzun dizeleri esinleyen bu haldir; bu dizeler, O'nun dile getirilemez, parıltılı azametini

---

* Bu beyti Gölpınarlı çevirisinde bulmam mümkün olamadığı için Şefik Can çevirisinden verdim; bkz. *Divan-ı Kebir Seçmeler*, c. 2, s. 131, Ötüken Yayınları, 2000. –çn.

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

tanımlamaya veya tüm dünyanın, inanılmaz güzellikteki parıltılı renkler içinde saydamlaşmış ve ışığa dönüşmüş olarak göründüğü mutluluk halini başkalarına aktarmaya çalışmıştır.

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

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

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

Manevi yol üzerindeki son makam ve halleri ve yolun hedefini ele almadan önce, bazı sûfilerin sözlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayan bir tanımdan söz etmek gerekir. Bu, sûfiye bahşedilen belirli bir tasavvufi halin yaşandığı ana, 'şimdiki zaman'a işaret eden, kelime anlamıyla 'zaman' demek olan *vakt*'tır. "Vakit keskin bir kılıçtır"; önünde ardında ne varsa keser ve insanı Allah'ın huzurunda çırılçıplak bırakır. Bu yüzden sûfiye *ibnü'l-vakit*, 'anın çocuğu' denmiştir; yani kendini tamamıyla ana verir ve Allah'ın ona verdiklerini şimdi, geçmiş, gelecek düşüncesi

olmadan alır (krş. N 285 [430] vd.). Ancak deneyimin en üst seviyesinde, sûfi *sâfi*'ye dönüştüğünde şöyle denilebilir:

> Sûfi ... vakit oğludur, fakat sâfi olan ...
> Tümden, ululuk sahibinin aşkına batmış gitmiştir; gerçekte kimsenin oğlu değildir; vakitlerden de kurtulmuştur, hallerden de. (M 3:1426, 1433-34 [1427, 1435])

AŞK VE FENA

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

Burada esas olarak, Aziz Augustinus'un, *res tantum cognoscitur quantum diligitur*, "insan bir şeyi, ancak sevdiği ölçüde bilebilir"[20] sözünde yansıdığı gibi aşkın

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

mümkün olan en yüksek hal olarak övüldüğü tasavvufi akımların üzerinde duracağız. Peygamber'e atfedilen bir dua iyi bir başlangıç noktasıdır: "Allah'ım bana sevgini, Seni sevenin sevgisini, sevgine beni yaklaştıracak şeylerin sevgisini nasip et ve Senin sevgini, soğuk sudan daha sevimli kıl benim için" (G 4:253 [307]). Tasavvufun başlangıç dönemindeki aşk sorunu, fikir ayrılıklarının yaşandığı temel noktaydı. Sünnilik mahabbeti yalnızca 'itaat' olarak kabul ediyordu; hatta ılımlı mutasavvıfların bazıları "Allah'ı sevmenin alâmeti O'na itaati sevmektir" (T 1:287 [371]) ya da "Gerçek aşk, maşuka itaat etmektir" (N 55 [180*]) diyorlardı. Ebû Tâlib el-Mekkî, ılımlı tasavvufun temel düşüncelerini şöyle özetler: "Allah'ın Peygamber'i, müminlerin Allah ve elçisini her şeyden daha çok sevmeleri gerektiğini söyleyerek Allah sevgisini, imanın şartlarından bir haline getirmiştir."[21] Sûfiler, "Allahû Teâla nezdinde, kulun Allah'ı sevmesinden daha sevimli bir hal" (T 1:132 [411]) olmadığından eminlerdi.

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

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

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

Aşkın karmaşıklığı öyle bitmez tükenmezdi ki, mutasavvıflar onu sınıflandırmak için farklı terimler [ıstılâhlar] kullanıp farklı dereceler oluşturdular; buna karşın *hubb*, *mahabbet*, *vüdd* ve *meveddet* için yapılan tanımlar kesinlikle açık değildir. Aşk dereceleriyle ilgili bilinen sınıflandırma çok eskilere uzanır. Bâyezîd aşkın dörtlü

---

* Kaynağın Türkçe baskısında, tanımın tövbe ile ilgili olduğu görülüyor: "Gerçek tövbe, kulun sır safası ile Hak Teâlâ'ya dönmesinden ibarettir" –çn.

[21] Al-Makkî, *Qût*, 2:50.

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

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

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

'Kurb'a, yani 'yakınlık'a gelince, sûfiler onu daima mesafeyle ilgili bir kavram olarak ele almaksızın tanımlamak istemişlerdir; insanın itaatsizliğinin neden olduğu Allah'tan ayrı düşmenin karşıtı, yani Allah'ın buyruklarını yerine getirmekten kaynaklanan ahlaki bir yakınlık olduğunu ileri sürmüşlerdir (H 148 [250]). Sonraki mutasavvıflar, daha yüksek, daha yüce ilahi sıfatların verildiği bir dereceye gönderme yapan 'sıfatların yakınlığı', 'isimlerin yakınlığı' gibi kurbun farklı

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

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

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

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

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

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

der Attâr, ve Hâfız şöyle devam eder:

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

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

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

> Çünkü kıyametin kopacağı bir zaman vardır, bu dünyanın bir gün sonu gelecektir; fakat Tanrı sıfatının sonu, sınırı nerede?
> Aşkın beşyüz kanadı vardır; her kanadı, Arş'ın yücesinden yer altına dek her yanı kaplar." (M 5:2189-190 [2.189-2191])

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

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

Gazâlî, bu arındırıcı aşkı, Kuran'da tanımlandığı gibi "kökü yerde, dalları gökte olan güzel bir ağaca" (Sure 14:24) benzetmiştir; meyveler kendilerini kalpte, dilde, kol ve bacaklarda gösterir (G 4:282 [570]). Bu meyveler, Allah'ın buyruklarına itaat ve maşukun kalbi dolduran ve dili işleten sürekli zikridir; aşkın gelişmesi açısından zikrin önemi sık sık tasavvuf ehli tarafından vurgulanmıştır (bkz. s. 169-179). Bu aşk, maşuktan başka her şeyi yakan bir alevdir (M 5:588 [a.y.]), tıpkı şevkin Allah'ın ateşi olması gibi; o ateşi Allah, kalplerinde yer işgal eden her şeyi yakıp yok etsin diye dostlarının kalbinde tutuşturur (L 64 [61]).

İtaat, sûfilerin anladığı biçimiyle, ister gazap ister merhamet içinde tecelli etsin, maşukun iradesinin kabulü, yani tam teslimiyettir. Aşk ne eza ve cefayla azalır ne de atâ [lütuf] ve ihsanla artar (H 404 [453]); ve âşık, kovulsa bile maşukun kapısından ayrılmamalı, "kendini maşukunun kapısında süpürge etmelidir" (T 2:193 [662]). Ancak böylesi bir teslimiyet duygusu bile daha sonraki kuşaklarca yeterli görül-

---

[23] ʿUrfī-yi Shīrazī, *Kulliyāt* [Urfî-yi Şîrazî, *Külliyât*], ed. Ali Jawâhiri [Ali Cevâhiri], (Tahran, 1336 sh./1957), s. 305.
Bu cümle, kaynağın Türkçe basımında daha farklı ve doğrudan Cüneyd'in bir sözü olarak değil Hucvîrî'nin bu söze ilişkin yorumu olarak geçiyor: "... tasavvufun hakikati, kulun sıfatının fâni olmasını gerektirir, kulun sıfatının fenası, Hakk'ın sıfatının bekası ile hasıl olur." –çn.

[24] Shah Walīullāh, *Saṭaʿāt* [Şah Veliyullah, *Setaât*], ed. Ghulam Mustafa Qâsimî (Haydarabad, Sind, 1964), no. 40.

memiştir; çünkü bunda da bir bencillik havası olduğu düşünülmüştür:

> Ben vuslattan yanayım o hicrandan;
> Ben isteğimden vazgeçerim, yeter ki onun dileği gerçekleşsin (G 4:117 [246])

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

> "Öl!" dersen ölürüm, kırpmadan gözümü
> ve "Selam olsun beni ölüme çağırana" derim. (N 96; A 10:301)

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

"Ölümün olmadığı aşkta iyi bir yan yoktur" (G 4:300); ölüm, insanın kendi niteliklerinin ölümü olarak veya bedensel ölüm olarak anlaşılabilir; çünkü bu, âşığı maşuka götürür (A 10:9). "Ölmeden önce ölünüz" hadisi, sûfilere, aşağılık nitelikleri yok etmenin derin anlamı üzerinde uzun uzadıya düşünmeleri ve manevi dirilişi bu hayatta gerçekleştirmeleri imkânını vermiştir (krş. U 10). Ancak zahiri ölüm de kendi başına bir amaçtı; Hallac olayının gösterdiği gibi hedef, âşık ile maşuk arasında duran huzursuzluk kaynağı 'Ben'in ortadan kaldırılmasıydı. Gazâlî, İbrahim ile ilgili dokunaklı bir hikâye anlatır. İbrahim, kendisini çağıran Azrail'in peşinden gitmek istemez; çünkü Allah'ın kendisini bu kadar çok seven birini öldüreceğine inanamaz. Ancak kendisine şöyle seslenilir: "Sen hiç maşukuna gitmek istemeyen bir âşık gördün mü?" İbrahim bu sözleri duyunca, ruhunu seve seve meleğe teslim eder (G 4:253 [536•]). Ölümü, maşuka uzanan bir köprü olarak kabul etmeyi öğrenen âşık, "ruhunu gül gibi gülümseyerek vermeli"dir (M 5:1255 [1256]); Hallac'ın idama götürülürken, zincire vurulmuş bir halde oynaya zıplaya gitmesinin nedeni budur. Kuran'da söylendiği gibi şehitlere özel ilahi ayrıcalıklar bahşedildiği fikri, belki de 'aşk şehidi' kavramının şekillenmesinde etkili olmuştur; o aşk şehidi ki, şevk kılıcıyla öldürüldüğü zaman bundan mutlu olur veya Galib'in aşk yolu tasvirinde olduğu gibi binlerce kalbin ve ciğerin, dikenli çalıları kırmızı çiçekler gibi süslediği dikenli yolda maşuka doğru giderken Allah'ın yanında özel bir yere sahip olmaktan mutluluk duyar. Mutasavvıflar, Kuran'daki, "Allah yolunda öldürülmüş olanları ölüler sanma sakın. Hayır! Onlar diridirler" (Sure 3:169; B 281) ayetini buna dayanak gösterirler. Kelime-i şehadetin ilk kısmı olan *lâ* [yokluk] kılıcı, âşığı öldürür (M 3:4098 [a.y.]) geriye "Allah'tan başka" hiçbir şey kalmaz (M 5:589 [a.y.]). Aşk uğruna ölen bu

---

• Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: "Hiç dostun dostuna ulaşmasını kerih [çirkin] gördüğünü duydun mu?" –çn.

kişilerin ödülü her şeyden daha değerlidir. Sufiler; Allah'a, Hallac'ın şehadetinin anlamını soran Şiblî'ye ilham edilen harika bir kudsi hadisten söz ederler: "Aşkımın öldürdüğü kişinin diyeti ben değil miyim." Aşk şehidi, Allah'ın zatı tarafından ödüllendirilecek, aşkı uğruna kendi kanını döktüğü için artık O'ndan ayrı kalmayacaktır.

Bu tür düşünceler, mutasavvıfların her türlü derdi severek kabullenmelerine yol açmıştır; hatta bunlar Allah'ın özel lütfunun işaretleri olarak kabul edilmiştir. "Sevdiğinin tokadına sabredemeyen; hatta sevgilisinin tokatından tad almayan, aşkında samimi değildir" (L 50 [49]). Ancak bu bile yeterli değildi; içten olan kişi, dosta bakarken tokadını unutan kişiydi.[25] Istırapla ilgili bu düşüncelerin dışında, sonraki tasavvuf şiiri, hastasını yaralayıp sonra da iyi eden hekim motifini oluşturdu; yalnızca onu açan kişi tarafından iyileştirilebilen bir yaraydı bu (A 10:273). Dertler ve belalar, Allah'ın yakınlığının işaretiydi; çünkü Hallac'ın cüretkâr sözünü yine anmak gerekirse, "Istırap, O'nun ta kendisi'dir." Allah insanı ne kadar çok severse, onu sınar, âşık sadece ona güvensin diye onda dünyevi teselliden eser bırakmaz (A 9:345). Bu ıstırapla ilgili bir hadisin sufiler arasında çok yaygın olmasına şaşırmamalı: "En şiddetli belalara duçar olanlar nebiler, sonra da velilerdir." Kuran kaynaklı olan ve zamanla süslenip püslenmiş birçok hikâye tarafından gösterildiği gibi en fazla acıyı Allah'a en yakın kişiler olan peygamberler çekmek zorundadır; ıstırap çeken âşıklar listesi her geçen yüzyıl biraz daha uzamıştır. Azap anlamına gelen *bela* sözcüğü ile, ruhların Ruz-i Elest'te söyledikleri ve böylece kıyamete kadar üzerlerine yağdırılabilecek olan tüm dertleri baştan kabul ettikleri 'evet' anlamına gelen 'belâ' sözcüğü iç içe geçer (SD 41; U 133). Tıpkı üzüm suyunun saf şarap oluncaya kadar sürekli olarak mayalanma 'zahmetine' katlanarak arınması gibi tıpkı buğdayın ekmek haline gelinceye kadar öğütülüp yoğrulması ve görünüşte kötü muameleye maruz kalması gibi insan ruhu da ancak ıstırapla kemale erebilir. Zahit, İranlı şairlerin yaptıkları bir sözcük oyununda olduğu gibi Allah'ın şefkatini ve 'rahmet'ini dilerken, âşık onun 'zahmet'ini diler.

Bu ıstırap düşkünlüğü (Üstat Eckhart'ın, en büyük sufilerin bu fikirleri ifade ederlerken kullandıkları sözlerle söylediği gibi), belaların insanı kemale erdiren en hızlı küheylan olduğu duygusu –konuya yabancı Batılı okur için anlaşılması zor, hatta çağdaş İslam düşünürleri arasında bile doğru anlaşılamayan– tasavvufi şiirde belirli bir imgenin gelişimine katkıda bulunmuştur. Bu imgede âşık; dostun çevgânı*

[25] Al-Makkī, *Qūt*, 2.:67.

* Çevgân veya çevgen, ortaçağda sevilen bir oyun ve bu oyunda topu çelmeye yarayan ucu kıvrık sopa. At üstündeki oyuncular iki takıma ayrılırlar ve ellerindeki çevgânlarla topu

onu nereye gönderirse, başsız ve ayaksız bir halde oraya yuvarlanan bir çevgân topuna benzetilir.

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

Bu terim, onunla ilahi hayatın iç devimlerini –Louis Massignon buna *"le désir essentiel"* [asli istek] der– açıkça dile getiren Hallac'a miras kaldı ve Fahrüddîn Irâkî, şiirsel olarak kelime-i şehadetin sözlerini *lâ ilâhe illâl-aşk*, "Aşktan başka tanrı yoktur" diye değiştirinceye kadar (ki bunu sık sık Türk sûfilerden işitmişimdir) sonraki sûfi düşüncesini kesin olarak etkilemiştir.

Tasavvufi aşk üzerine tartışmalar 900 yılı civarında Bağdat çevresinde, *hubb-i uẕrî*, 'platonik aşk' kavramının ortaya atılmasıyla daha da içinden çıkılmaz bir hale geldi. Benî Uzre kabilesinden olan ünlü şair Cemil, yedinci yüzyıl sonlarında, neredeyse İspanyol ve Fransız saz şairlerinin aşk şiirlerini haber veren latif dizelerde Besne'ye olan saf aşkını dile getirmişti; çok geçmeden bir hadis uyduruldu, hadise göre Peygamber şöyle diyordu: "Kim sever de iffetli ölürse, şehit olarak ölür."

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

Sûfilerin aşk kuramlarına yönelik başka bir suçlama da, Maniheist fikirleri savunduklarıydı. Allah'a aşkla ibadet etmek, ruhlarının bedene hapsedilmiş ebedi ve ezeli tanrısal ışığın parçaları olduğuna ve bu aşkın kökeninden gelen manyetik çekimin yine kökenleriyle birleşmeleri için onları çekeceğine inanan zındıklar olarak kabul edilen Maniheistlerin başlıca günahıydı. Bu yorum, tasavvufi aşkın ilk evreleri için doğru değildir; ancak sûfi aşk kuramlarının özünde var olan bir gelişime işaret eder: Aşk, daha sonraki sûfilerin çoğunda, her şeyin içindeki mükemmellik

---

rakip kaleye atmaya çalışırlar. –çn.

olanağının açılmasına neden olan "büyüyen güç" durumuna gelmiştir.[26] Hallac'ın Allah'ının 'asli arzu'su, *sudûr*'a neden olan ve her şeyi tekrar kendi kaynağına çeken az çok manyetik güce dönüşür sık sık.[27]

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

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

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

Sûfiler, gerçek âşığın halini şiirsel imgelerle anlatmaya çalışmışlardır. Bâyezîd aşkın baharımsı niteliğini görmüştür: "Sahraya gittim. Baktım aşk yağmış, zemin ıslanmış, ayak nasıl kara batarsa öylesine aşka gömülüyordum" (T 1:155 [215]). Daha sonraları İran şiirinin ana temalarından biri durumuna gelecek olan bu bahar imgesini kullanan Şiblî şöyle diyor: "Arifin 'vaktî' bahar mevsimi gibidir: Gök gürler, yağmur yağar, şimşek çakar ve rüzgâr eser, ama yine de çiçekler açar ve kuşlar öter. İşte arifin hali böyledir. Gözüyle ağlar, dudaklarıyla tebessüm eder, gönlüyle yanar,

---

[26] Ibn Sînâ, *"Risâla fî'l-'ishq": Traitée sur l'amour*, ed. August Ferdinand Mehren (Leiden, 1894).

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

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

başıyla oynayıp, dostunun adını söyler ve onun kapısında dolaşır durur" (T 2:177 [643]). Bu gibi anlatımlarda, tasavvuf hakkındaki teknik risaleler birden bire tümüyle şiirsel bir havaya bürünüverir. Bu anlatımların çoğu, "Şüphesiz, Allah'ın öyle kulları vardır ki ...." diye başlayan bir hadis ya da Gazâlî'nin aşağıda alıntıladığına benzer bir kudsi hadis biçiminde ifade edilir:

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

Bu âşıkların, kıyamet gününde, çeşitli peygamberin cemaatlerinden farklı özel bir yerleri olacaktır ve birbirlerini Allah'ta sevenler, kırmızı lâl taşından bir sütunun tepesinden cennetin sakinlerine bakacaklardır.[29] Ancak tasavvufi aşkı tanımlamak tümüyle olanaksızdır; hiç kimse bu hakikati, 'Muhib' lakabıyla tanınan Semnûn'dan daha iyi bilemez: "Bir şey ancak kendisinden daha ince ve daha nazik bir şeyle ifade edilir. Mahabbetten daha rakik ve ince bir şey bulunmadığına göre, o ne ile ifade edilebilir ki!" (H 173 [240, ayrıca bkz. T 530]).

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

Aşk ile mantıksal yoldan sonuca varan us arasındaki karşıtlık, daha sonraki şairlere tükenmez bir konu sağlamıştır; "Aşk, ülkenin hükümdarı olunca / Aklı bir hırsız gibi asmak"tan (D 420) hoşlanmışlardır. Böylece Leyla'yı temaşada kaybolmuş

---

[29] Abû'l-Ḥasan ad-Daylamî, *Kitâb ʿaṭf al-alif al-maʾlûf ilâʾl-lâm al-maʿtûf* [Ebü'l-Hasan ed-Deylemî, *Kitab atf el-elif el-maʾlûf ilâl-lâm el-maʿtûf*], ed. Jean-Claude Vadet (Kahire, 1962), paragraf 101 ve 363.

divane âşık Mecnun, mutasavvıf âşığın örneği olabilir. Aşk, insan soyunun en hakiki niteliğidir. Allah, Âdem'i aşk ile yaratmıştır; Âdem, kendinde ilahi sureti taşır ve diğer hiçbir yaratılmış varlık aşk yolunda onun peşinden gidemez.

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

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

Bu konudaki en hoş hikâye, muhtemelen ilk kez Attâr tarafından anlatılmıştır (U 129) ve herkesi gözyaşlarına boğan, aşk hakkında dokunaklı sözler eden Şirazlı bir vaizin hikâyesi olarak Irâkî tarafından yeniden anlatılmıştır. Adamın biri, vaazından önce ona, kayıp eşeğinin nerede olduğunu bilip bilmediğini sormuş. Vaazından sonra vaiz, cemaate dönüp aralarında aşkı hiç tatmamış olan biri var mı diye sormuş.

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

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

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

Son makam ister aşk olsun ister marifet, mürit, kendisini sonunda hedefe, yani fena ve bekaya götürecek olan zikir ve teveccüh gibi hazırlık faaliyetlerini sürdürmek zorundadır.[31] Murakabe halinde, kendine tam hâkimiyet üzerine yoğunlaşmalıdır;

---

[30] Fakhrüddîn 'Irâqî, *The Song of the Lovers* (*'ushshāqnāme*), ed. ve çev. A. J. Arberry (Oxford, 1939), s. 30 vd.

[31] Reynold A. Nicholson, "The Goal of Muhammadan Mysticism," *Journal of the Royal Asiatic*

bu noktadan müşahedeye ulaşabilecektir. Ancak bu huzurda bulunma veya kurb [yakınlık] gibi yaklaşık olarak tanımlanabilen *ilme'l-yakîn* ile yani 'kesin bilgi'yle (L 69 [65]) kaynaşmış bir müşahededir. Muhlislerin makamı olan *ilme'l-yakîn*, daha ileri bir aşamaya, *ayne'l-yakîn*'e, yani görmeyle edinilen kesin bilgiye [Sure 102:7] veya ariflerin makamı olan "esas kesinlik'e götürür ve son aşamada da velilerin makamı olan *hakke'l yakîn*'e, 'yaşantıya dayalı kesin bilgi'ye ulaşılır.[32] Bu terimler, Tekâsür Suresi'nin 5. ayetinden ve Vâkıa Suresi'nin 95. ayetinden alınmıştır; ne var ki bu terimler söz konusu ayetlerde hiçbir tasavvufi yananlam taşımamaktadır. *Hakke'l-yakîn*'e, fena halinde ulaşılır; bu, Hallac'ın *Kitabu't-Tavasin* adlı kitabında, kandilin ışığını görünce *ilme'l-yakîn*'e, yanına yaklaşıp sıcaklığını hissedince *ayne'l-yakîn*'e ve sonunda kandilin alevinde yanıp yok olunca da *hakke'l-yakîn*'e ulaşan pervanenin yaşantısıyla simgeleştirilir.

Fenanın gerçek anlamı, tasavvuf konusundaki çalışmalarda tartışmalı konulardan biri olagelmiştir. Ortaçağ gizemcilerince kullanılan Almancadaki *Entwerden* terimi, 'fena'nın anlamına, 'yok olma', 'hiç olma' ya da 'kendinden geçme' gibi karşılıklardan daha yakındır; çünkü *werden,* 'olma' kelimesinin karşıtıdır.

Bazı bilginler, fenayı Hinduizm ya da Budacılıktaki *nirvana* kavramıyla eşanlamlı görmeye çalışmışlardır; fakat bu doğru değildir. Bu, acılarla dolu varoluş döngüsünden [*samsara*] kurtulma deneyimi değildir; çünkü İslamda *karma* düşüncesi yoktur, bireysel ruhun olduğuna inanılır. Fena, öncelikle ahlaki bir kavramdır: İnsan fena olur ve Allah'ın sıfatlarını kuşanır; sahih olmayan bir hadiste, *tahallakû bi-ahlâk Allah,* "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanın," yani sürekli zihinsel bir çabayla aşağılık niteliklerinizin yerine Allah'ın Kuran'da Zatını tanımladığı övülesi niteliklerini koyun, denir. Sonraki aşama, nefsin, Allah'ın ezeli ışığıyla çevrelendiği *fena fi'ş-şuhud*, Allah'tan başkasını görmemesidir. Üçüncü ve sonuncu aşama ise *fena fi'l-vücud*, varlıkta fani olmaktır, bu durumda kişi 'vücud'da, 'Allah'ın varlığı'nda daha doğrusu Allah'ı 'bulma'da yok olur. Çünkü genellikle 'varlık' diye çevrilen *vücud* sözcüğü aslında 'bulunma, buluş' anlamına gelir; tasavvufi deneyimlerde yaşanan şey budur. Şu ünlü beyit, zamanın içinde yaratılan varlığa işaret eder:

> Sordum, günahım nedir, diye. Dedi ki:
> Varlığın öyle bir günah ki, kıyaslanamaz başka hiçbir günahla! (L 59)

İnsanın, Ezeli Misak Günü'ndeki [Ruz-i Elest] durumuna, Allah tarafından bireysel varlık verilip var edildiği o güne dönmesi gerekmektedir; ne var ki o gün,

---

Society, 1913.

[32] Al-Khânqâhî, *Guzîda* [el-Hânkâhî, *Güzide*], s. 208.

yaratılmışlık örtüsüyle Allah'tan ayrı düşülen bir gündür aynı zamanda (krş. MM 65). Bu örtü, kişi hayattayken tamamıyla kaldırılamaz. Mutasavvıf bütünüyle ve tatmin edici bir şekilde Allah'ta yok olamaz; ancak Kelâbâzî'nin tanımladığı gibi uçsuz bucaksız şaşkınlık ummanında kısa bir süre için kendinden geçebilir: "... kişinin vasıflarını kaybederek fani olması mümkündür. Bu halde bulunan kişilere kendilerini kaybetmiş divane gözüyle bakılır.... Fakat o bu halde iken Hakk'ın üzerine yüklediği vazifeler konusunda muhafaza altındadır.... İkinci tür fani, halka önderlik eden ve onların sevk ve idaresini üzerine alan kimsedir" (K 131 [192]). Sorun, mutasavvıfın bu deneyimden sonra kendi niteliklerine dönüp dönemeyeceğidir: ".... büyük sûfiler, 'Fani, vasıflarına iade olunmaz' görüşündedirler.... Fena, Aziz ve Celîl olan Allah'ın bir lütfudur, kul için bir bağıştır. O'ndan kula bir ikramdır, kulunu havassı ve dostları arasına almasıdır" (K 127 [188]).

Fenanın ve onu izleyen bekanın en iyi yorumunu Japon bilgini Toshihiko Izutsu[33] yapmıştır; ona göre fena, "Ben bilincinin tümüyle iptal edilmesi, geriye sadece nesne-özne ikileşmesi öncesindeki mutlak Uyanıklık olan saf ve mutlak Hakikatin Birliği'nin kalmasıdır"; bu, sûfilerin cem, yani 'toplama, birleştirme' dedikleri bir durumdur. Sûfi, yalnızca Allah'ın var olduğu, başka hiçbir şeyin olmadığı ana dönme deneyimini yaşar. Fena "kesinlikle insani bir deneyimdir ancak insan bu deneyimin faili değildir. Fail, metafizik Hakikat'in kendisidir." Bu, Rûmî'nin, aynı hali, dilbilgisinden verdiği bir örnekle açıklama girişimini hatırlatıyor; *mevtâ Zeyd* "Zeyd öldü" cümlesinde Zeyd öznedir, ancak eylemde bulunan bir özne değildir (M 3:3683 [3684-85]).

İnsan sonraki aşamada beka, yani 'kalıcı olma' ya da Hakk'ta 'baki olma' haline ulaşabilir ve bu hal içindeyken 'ikinci ayrılık'ı ya da *cemu'l-cem*'i "cem'in cemi"ni' deneyimleyebilir: "İnsan hiçlikten dirilir ve baştan başa mutlak Ben'e dönüşür. Çokluk [*kesret*] yeniden görünür hale gelir; ama bu kez değişik bir biçimde, yani tek bir Hakikatin belirlemeleri olarak." Bu hal içindeki mutasavvıf tamamıyla Allah'la hareket eder.

> Beka arıyorsan, onu dervişlere sor
> dervişler beka kabâsının (cübbesinin)
> atkısı ve çözgüsüdür. (SD 186)

der Senâî bir cinasla; ancak mutasavvıfların çoğuna göre beka özellikle peygamberlik faaliyetiyle ilgilidir. Seven ruhun, onun "gördüğünü gören bir göz"e dönüşeceğini

---

[33] Toshihiko Izutsu, "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam," *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* içinde, ed. Mehdi Mohaghegh ve Hermann Landolt (Tahran, 1971), s. 39 vd.; aydınlatıcı bir makaledir.

vaat eden Allah, peygamberlerin eylemlerinde dünyaya dönük dinsel hayatın bu yönünü göstermiştir. Çünkü Bedir Savaşı'ndan sonra (624) Muhammed'e şöyle buyrulmuştur: "*Mâ remeyte iz remeyte*", "Attığın zaman da sen atmadın, Allah attı" (Sure 8:17). Her ne kadar sûfilerin çoğu bekaya ulaştıkları iddiasında bulunmuşlarsa da, fena ve bekanın 'velayet' ve 'nübüvvet' yönleri arasındaki fark, daha sonraki sûfi kuramlarında, özellikle de Nakşbendiyede yeni bir önem kazanmıştır.

Fena sözcüğü *ittihat* (birlik) sözcüğüyle karıştırılmamalıdır; ittihat iki bağımsız varlığın varoluşunu gerektirir ve insanın bedenine ilahinin girmesi anlamına gelen hulûl olarak kabul edilmiş, dolayısıyla zındıklık sayılmıştır. Sünni Müslümanlar yalnız Hıristiyanları değil, aynı zamanda Hallac'ı ve aşk tasavvufunu savunanları da hulûl anlayışını kabul etmekle suçlamışlardır. Ne var ki fena, mutasavvıfın ilahi varlıkta yok olmasıdır.

Daha sonraki mutasavvıflar fena ile beka halini harika imgelerle anlatmaya çalışmışlardır. İslam gizemciliğinin ve felsefesinin alegorileri yalnızca şiirsel süslemelerden ibaret değildir, aynı zamanda belirli bir düşünce biçimini de gösterir. Örneğin, sûfiler Siyah Nur deneyiminden, hayret ışığından söz etmişlerdir: İlahi ışık, mutasavvıfın bilincinde tam olarak belirdiğinde, her şey görünür hale gelecek yerde görünmez olur [kararır] (Almanya'daki ortaçağ ve Rönesans gizemcileri, *überhelle Nacht*'tan [aydınlık ötesi gece] söz ederlerdi). Fena deneyimi böyledir; mutasavvıf, bu karanlığın "aslında Mutlak'ın kendi ışığı" olduğunu kavrayıncaya kadar her şeyin kararmasıdır; çünkü varlık saf haliyle görünmez, hiçlik olarak görünür. Bu siyah ışığın berraklığını keşfetmek, menkıbeye göre karanlığın derinliklerinde saklı olan yeşil abıhayatı bulmak demektir; beka, yani Allah'ta baki olmak, fenanın tam ortasına gizlenmiştir.

Hallac, yok olma haline gönderme yapmak için pervane ve kandil alegorisine baş vurmuştu. Rûmî, Hallac'ın tevhidî ifadesi *Ene'l-Hakk*'ı açıklamak üzere, bu hal içindeki mutasavvıfı, ocağa atılan bir demir parçasının durumuna benzetir; öz bakımından birleşme olanaksız olsa da demir o derece kor haline gelir ki artık kendini ateş olarak kabul eder (M 2:1445). Hıristiyan gizemciliğinde de iyi bilinen bu imge, İran'daki Nurbahşi sûfilerin terminolojisinde de bulunur (MM 129).

Aynı Rûmî, Harakânî'nin "dünyada derviş yoktur; eğer varsa da, mevcut değildir" sözünü belki de fenanın sırrını en iyi açıklayan şu mısrada yorumlamıştır:

> Hani mumun yalımı gibi. Güneşe karşı yok olur, ama gene de var sayılır. (M 3:3669-73 [3670-73])

Fena ve beka deneyiminin en tuhaf simgelerinden biri, Attâr'dan, onsekizinci yüzyılda Hintli Mîr Derd'e kadar birçok mutasavvıf tarafından kullanılmıştır: İlahi

zat tuz madenine benzetilir, madene bir köpek ya da bir eşek düşer ve böylece aşağılık niteliklerinden kurtulan hayvan, tuza dönüşür ve tuz içinde korunur. 'Tuzlu' anlamına gelen *be-namak* aynı zamanda 'hoş, sevimli' anlamına da geldiği için benzetme çok yerindedir ve böylece âşığın tamamen içinde eridiği sevilesi Maşuku tanımlamakta kullanılabilir.[34]

Mutasavvıfların Sünni görüşlere hatta ılımlı tasavvufa uymayan ifadeler kullandıkları hal, bu içinde erime halidir. Hallac'ın, *Ene'l-Hakk* ve Bâyezîd'in "Kendimi tenzih ederim, şanım ne yüce" sözü, şathiyat (*şath*'ın çoğulu) denilen istiğrak halinde söylenen sözlerin veya paradoksların en ünlüleri arasındadır; Rüzbihân Baklî'nin tümüyle bu konuyu ele aldığı bir kitabı vardır. Bunların incelenmesi, tasavvuf tarihinin en ilginç, ancak bir o kadar da güç konularından biridir ve Rüzbihân'ın bir araya getirip varoluşsal açıdan ve inandırıcı bir şekilde yorumlandığı cüretkâr, kısmen coşkulu kısmen şaşırtıcı bu sözler, tasavvufi deneyimin derinliklerine bir an için de olsa bakmaya olanak tanır; ne var ki bunlar, insani sözlerle hiçbir zaman tam olarak ifade edilemez.

Mutasavvıflar fena ve beka halini anlatmak için sürekli olarak yeni simgeler bulurlarken, tevhidin de ne olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Tevhit, yani 'Allah'ın Bir olduğunu açıklamak' genelde Müslümanlar, özelde ise süfiler için dinsel hayatın hedefidir. Hucvîrî, tevhidin üç türünden söz eder: "Biri, Hakk'ın Hak için olan tevhidi ki, Allah'ın, kendi vahdaniyetini ve bir olduğunu bilmesinden ibarettir. Diğeri Hakk'ın halk için tevhididir; bu da kulun tevhidi hakkında Allah'ın (bu zat muvahhittir [tevhide inanandır], diye) hüküm vermesinden ve onun kalbinde tevhidi yaratmasından ibarettir. Üçüncüsü halkın Hakk için olan tevhidi, ki bu da kulların Ulu ve Yüce Allah'ın vahdaniyeti hakkındaki bilgilerinden ibarettir" (H 278 [411]). Sünni mutasavvıflara göre tevhit, her şeyden önce, Allah'tan başka fail olmadığını ve her şeyin ve herkesin O'na bağımlı olduğunun kabulüdür. Bu düşünce, ancak O'nun varlığının gerçek olduğunun, ancak O'nun "Ben" demeye hakkı olduğunun, zira Allah'ın tek gerçek fail olduğunun kolayca kabul edilmesine yol açacaktır.

İhyâu Ulûmi'd-Dîn'deki aşkla ilgili bölümde Gazâlî, çok net bir şekilde, tevhide ulaşmanın Sünni biçimini savunur:

---

[34] Aynı ifade mezar için de kullanılmıştır. İmgeler konusunda bkz. Farîduddîn Aṭṭâr, *Dîvân-i qaṣâ'id wa gazaliyât* [Ferîdüddîn Attâr, *Divan-ı Kasâid ve Gazaliyât*], ed. Said Nefisî (Tahran, 1339 sh./1960), no. 515; Celâleddîn Rûmî, D 3041, M 2:1344 [1347] ve M 6:1856 [1861]; Khwāja Mīr Dard, "Dard-i Dil" [Hâce Mîr Derd, "Derd-i Dil,"], no. 161, *Chahār risāla* [*Çahar Risale*] içinde (Bhopal, H. 1310/1892-93).

> Her kim dünyaya Allah'ın eseri diye bakarsa ve onu Allah'ın eseri diye bilirse, Allah'ın eseri diye severse, Allah'tan başkasına bakmazsa, Allah'tan başkasını sevmezse, hatta kendisine kendisi diye değil de Allah'ın kulu diye bakarsa işte o kişi, Allah'tan başkasını görmeyen gerçek muvahhiddir; tevhidde yok olmuştur, kendisi olmaktan çıkmıştır. (G 4:276)

Bu, Hucvîrî'nin aktardığı, eski sûfilerden birisine ait bir sözün geliştirilmiş halidir: "Tevhit, kalbine O'ndan gayri bir hâtırın [düşüncenin] gelmemesidir" (H 158 [262]). Cüneyd ise tevhit düşüncesini Ezeli Misak Günü'ne dönüş olarak ele almıştır:

> Tevhit, kulun Allah'ın huzurunda iradesiz bir heykel gibi olmasıdır; üzerinde sadece Allah'ın kudretinin hükümleri ve tasarrufu cereyan eder. Bu durumda kul, tevhit ummanının derinliklerine gömülmüştür; çünkü nefsinden, halkın onu davet etmesinden ve buna icabet etme halinden fani olmuştur. Fenasının sebebi, Allah'ın vücudundaki (Allah'ın buluşundaki) hakikatler ile Allah'ın kurbunun hakikatinde olmasıdır. Burada, hissini ve hareketini kaybetmiş bir haldedir. Zira Hakk'ın kuldan irade ettiğini yine Hakk ifa etmektedir. Bu vaziyetteki kulun son hali, yani dünyadaki hali, ilk haline, yani elest bezminde bulunduğu zamandaki haline dönmüştür. Böylece olmadan evvel olduğu gibi an ve duru olmuştur. (H 282-83 [416-417])

Bu durumda gerçek tevhit, tevhidi unutmak demektir (B 383). Bu, keskin görüşlülerin kör, âkılların akıllarının karıştığı bir haldir (L 33 [31]). Şairler sık sık Ebü'l-Atâhiye'nin mısralarını tekrar etmişlerdir:

> Ve her şeyde O'nun bir şahidi vardır,
> O'nun Bir olduğu gerçeğine işaret eden.

Muvahhidin tanık olduğu gibi Allah'ın her yeri kaplayan varlığı, sûfilerce genellikle şöyle dile getirilmiştir: "Gördüğüm hiçbir şey yok ki, ondan önce, ondan sonra, onunla ve onda Allah'ı görmeyeyim." Bu cümlenin bazı bölümlerinin izleri, tasavvufun ilk dönemlerine kadar uzanır ve daha sonraki yazarlarca tevhit konusundaki dört farklı yaklaşımı temsil eden ilk dört halifeye [*hulefa-i raşidin*] atfedilmiştir.[35] Ancak Hucvîrî bu sözün daha doğru bir biçimini verir; Muhammed b. Vâsi şöyle demiştir: "Hiçbir şey görmedim ki onda Allah'ı görmüş olmayayım"; bu, mutasavvıfın yalnızca faili gördüğü ileri düzeydeki bir müşahedeye işaret eder. Bu görüş, tam imanla geliştirilebilir ve istidlâlidir, yani çıkarsama yoluyla elde edilmiştir. Ne var ki Şiblî şöyle bağırmıştı: "Allah'tan başka hiçbir şey görmedim." Cezbe içinde yalnızca Allah'ı görmekte, başka hiçbir şeyi görmemektedir (H 91, 330 [187, 475]).

---

[35] Al-Attas, *The Mysticism of Ḥamza al-Fanṣūrī*, s. 265.

Şiblî'nin bu sözünden, Farsça ve Türkçe pek çok mısrada ifade edilen şu duyguya geçmek kolaydı: "Camilerde, meyhanelerde, putperestlerde ve Müslümanlarda yalnızca Allah'ı gördüm!" Mutasavvıflar, "Nereye dönerseniz orada Allah'ın yüzü vardır" (Sure 2:115) sözünü sık sık anacaklardı; ayetin bu cümlesi, sonraki tasavvufi kuramlarda tek fail, tek gerçek varlık olan Allah'ın, her şeklin ve her kılığın ardında, ermiş mutasavvıflara göründüğünün kanıtını sûfilere sağlayan bir köşetaşı olacaktır. Senâî'nin şu ünlü dizelerinde dendiği gibi:

> İman hakkında söylediğin sözler İbranice de olabilir Süryanice de,
> Allah'ı bulma umuduyla aradığın Câbülka da olabilir Câbülsa da* (SD 52)

Bu noktadan, Attâr'dan (U 223) beri Acem şairlerin *heme-ûst*, 'her şey O'dur' sözüyle özetledikleri, Allah'ın her şeyi kapsadığı duygusuna varmaya bir adım kalmıştır; her zaman Sünni sûfilerin saldırısına uğramış bir tevhit yorumudur bu; çünkü görünüşte Allah'ın aşkınlığını inkâr etmektedir. İranlı mutasavvıfların çoğunda az ya da çok açık bir dille ifade edildiği görülen bu coşkulu tevhit ifadelerinden dolayı, Batılı bilginler, tasavvufun, sınırsız bir panteizmden [vucûdiye] başka bir şey olmadığı izlenimine kapılmışlardır.

Her ne kadar sûfi düşüncesinin başlangıç dönemine hayli yakınsa da, tevhidin çeşitli tanımlarının açıklayıcı olmaya direndiğini, gerçeğin ancak zayıf bir gölgesini aktardığını "ve [tevhit] açıklamaya, anlatmaya kalkışılınca, görkemi gizlenip, kayboluyor" (L 31) diyen Serrâc, kesinlikle haklıydı.

İBADETİN BİÇİMLERİ[36]

Namaz

İslamın beş şartından biri olan namaz (Farsça *salât*), sabah, öğlen, ikindi, akşam ve yatsı olmak üzere günde beş vakit kılınır. Kuran'da müminlere vitr namazı da önerilir; ancak farz değildir. İlk Müslüman zahitler ve mutasavvıflar namazı,

---

* Câbülka: Doğu'nun en uzak noktasındaki bin kapısı olan efsanevi şehir; tasavvufta Allah'a yolculukta ilk aşama. Câbülsa: Batı'nın en uzak noktasındaki bin kapılı efsanevi şehir; tasavvufta insan çabasının son hedefi, Allah'la insanın birleştiği nokta. –çn.

[36] Friedrich Heiler, *Das Gebet*, 5. baskı (Münih, 1923); *Prayer* adıyla çev. Samuel McComb (1932; karton kapaklı basım, New York, 1958), kısaltılmış metindir ve asıl yapıtın geniş kapsamlı eleştirel bir basımı yoktur. Heiler'in kitabı, bir din tarihçisinin yaklaşımına sahip en iyi giriş kitabıdır. Edwin Elliot Calverley, *Worship in Islam, Being a Translation, with Commentary and Introduction, of al-Ghazzālī's Book of the "Ihyā" on the Worship* (Madras, 1925).

hadise uygun olarak, insanı Allah'ın huzuruna çıkaran bir göğe yükseliş, bir tür mirac olarak görmüşlerdir. Bir hadiste "Namaz cennetin anahtarıdır" denir; fakat tasavvuf ehline göre bundan öte bir anlama sahiptir. Bazıları, *salât* sözcüğü ile [bir şeyi başka bir şeye] 'ulaştırma, birleştirme' anlamına gelen *vasl* sözcüğü arasında bir bağlantı kurmuştur; böylece ibadet, 'bağlanma vakti', 'Allah'a yakın olma anı' haline gelir (L 150). Kuran, yaratılan her şeyin Allah'a ibadet amacıyla var edildiğini defalarca ifade etmemiş midir? Bu yüzden Rabbe daha yakın olmak ve itaatlerini ve aşklarını kanıtlamak isteyenler, hiç kuşkusuz, namaza büyük önem verenlerdi. İbadetleri bitinceye dek Azrail'i bile bekletebilirlerdi (T 2:113 [561-562]).

Namazın gereklerinden biri olan aptes, sünnete dayanan sıkı kurallara uygun bir şekilde alınmalıdır. Tasavvuf ehli, aptesin titizlikle alınmasına büyük önem vermiştir; onlar için nefsin arındırılmasının simgesi haline gelmiştir (H 293 [428]). Mutasavvıf dostlarının duygularını iyi bir şekilde dile getiren Şiblî: "Hiçbir vakit taharetin âdabında bir edebi bile terk etmedim. Onun için batınımda *ucb* [kendimi beğenme] hali meydana gelmedi" (H 293 [428]) der. Velayetnameler, her namazdan veya şeyhini (N 292) ziyaret etmeden önce gusül aptesi alacak derecede temizliğe dikkat eden sûfiler hakkında anlatılan menkıbelerle doludur; onlar için gusül aptesi almak namaz gibi dini bir vazifeydi. Hatta bazıları, Orta Asya kışının ortasında, derede aptes alır, kimileri de aptes suyu ellerine dökü1düğünde vecd haline geçerdi.[37] Bazı sûfiler, akşam namazı için aldıkları aptesi bozmadan aynı aptesle sabah namazı kılabilmeleriyle övünürlerdi; bunun anlamı, geçen süre içinde hiç uyumadıkları ve herhangi bir bedensel ihtiyaç sonucu kirlenmedikleriydi. Bazıları da günlerce apteslerini bozmadan durabilmişlerdir.

Namazın ayrıntıları konusunda, ilk sûfiler şeriatın kurallarına tam olarak uymuşlardır. En küçük ayrıntılarda bile Peygamber'i örnek almaya çalışmışlardır. Bir hadiste, Muhammed'in bir keresinde namazı ayak parmaklarının ucuna basarak kıldığı, bunun üzerine bazı sûfilerin de onun gibi namaz kılmak istedikleri, ancak aralarından birine düşünde, namazı böyle kılmanın yalnızca Peygamber'e özgü olduğu, diğer müminlerin namazı bu şekilde kılmalarının gerekmediği anlatılır (X 24). Hastalık sebebiyle yatağa bağlı olanlar her secde ve rüku hareketini iki kez tekrarlamalıydılar; çünkü hadise göre, "oturarak namaz kılanın namazı, ayakta namaz kılanınkinin yarısı kadardır" (X 39; krş. S 144). Hiçbir şekilde yürüyemedikleri ve kımıldayamadıkları halde ezanı duydukları an eski güçlerini yeniden kazanan, ancak dini vecibelerini yerine getirdikten hemen sonra eski hallerine geri

[37] Mîr ʿAlī Shīr Qânīʿ, *Tuhfat ul-kirām* [Mîr Ali Şîr Kâni, *Tuhfetü'l-Kirâm*] (Haydarabad, Sind, 1957), s. 386.

dönen tasavvuf ehli hakkında anlatılan menkıbeler vardır.

Mutasavvıf, namaza niyet ettiği an, yaratılmış her şeye sırt çevirme niyetinde olduğunu dile getiriyordu. Namaz kılarken sanki hesap günü Allah'ın huzurunda bekliyormuş gibiydi. Muhâsibî insanın içini kaplayan bu huşu duygusunu çok güzel bir şekilde anlatır:

> Namazdayken, mutasavvıfın kalbine hâkim olan, huzurunda bulunduğu Allah'ın esrarıdır, aradığının kudretidir, onunla samimi bir şekilde sohbet etme lütfunda bulunanın sevgisidir; namaz bitinceye kadar da bunun bilincindedir ve Allah'ın celâlinden duyduğu huşu yüzünden öylesine değişmiş bir yüzle kalkar ki namazdan, dostları tanıyamazlar onu. Bu, bir hükümdarın veya şevk duyduğu ya da korktuğu birinin huzuruna çıkan birisinin, huzura çıkmadan önceki tutumuyla huzurdan değişmiş bir çehreyle ayrıldıktan sonraki tutumu arasındaki fark gibidir. Âlemin, eşi benzeri olmayan baki ve daimi Rabbinin huzurunda nasıl böyle olmasın ki?[38]

Muhâsibî'nin yaşça küçük çağdaşı Harrâz: "Namaz âdabını anlattığı bir kitapta" (L 152 vd.) mutasavvıfın namazda gerekli gördüğü tutumu bize daha da yoğun bir biçimde hissettirir:

> Namaza dururken, sanki kıyamet günündeymişsin gibi Allah'ın huzuruna çıkmalısın; arada bir aracı olmaksızın Allah'ın huzurundasındır; seni hoş bir şekilde karşılar ve onunla gizli bir sohbete girersin ve kimin huzurunda olduğunu bilirsin; O hükümdarların hükümdarıdır. Ellerini kulaklarına doğru kaldırıp "*Allahüekber*" dedikten sonra, hamd ederek Allah'ı yüceltmekten başka kalbinde hiçbir şey kalmasın, "*Sübhâne rabbiyelazîm*" derken zihninde başka hiçbir şey olmasın, böyle yap ki onu yüceltirken bu dünyayı ve öte dünyayı unutabil.
>
> İnsanın rükûya varması ve sonra doğrulması gerekir; ardından vücudunun her bir eklemi Allah'ın tahtına yönelinceye kadar şefaat için tekrar rükûya varmalıdır; kalbinde Aziz ve Celil olan Allah'tan başka hiçbir şey kalmayıncaya ve kendinin çok küçük olduğunu anlayıncaya, kendini bir toz zerresinden daha ufak hissedinceye kadar Yüce Allah'a hamd ederek O'nu yüceltmek demektir bu.[39]

Hem bedenen hem de zihnen Allah'a yönelinceye kadar, her uzvun ibadete katıldığı bu huşu halinin en dokunaklı anlatımı, Rûmî'nin aktardığı Dakûkıy ile cemaatinin hikâyesidir (M 3:2140-44, 2147-48 [2141-2145, 2148-49]):

---

[38] Margaret Smith, *Reading from the Mystics of Islam* (Londra, 1950), no. 16. Al-Ḥārith al-Muḥāsibī, *Kitāb ar-riʿāya li-ḥuqūq Allāh*, ed. Margaret Smith (Londra, 1940), s. 28.

[39] Smith, *Readings*, no. 26.

Dakûkıy namaz kıldırmak üzere onların önüne geçti; o toplum, atlas bir kumaşa döndü, Dakûkıy de o kumaşın sırması kesildi.
O padişahlar saf düzüp o ünlü imama uydular.
Tekbir getirmeye koyuldular da kurban gibi dünyadan çıkıp gittiler.
A imam, tekbirin anlamı budur; yani ey Tanrı, senin tapında [huzûrunda] kurban olduk biz demektir.
Kurban keserken *Allahüekber* dersin; kesilesi nefis, kurban edilirken de bu söz söylenir....
Kıyamette olduğu gibi Tanrı tapısında saflar kurulur, sorguya, görgüye girişilir.
Tanrı huzurunda gözyaşları dökerek ayakta durmak, kıyamet günü dirilip ayağa kalkmaya benzer.

Namazı tam vaktinde kılma konusundaki isteklerine karşın, bazı sûfiler öyle bir dalınç ve istiğrak haline ulaşıyorlardı ki namaz onlara tasavvufi hallerinin bölünmesi gibi geliyordu. Hucvîrî, namaz konusundaki tutumlarına göre çeşitli mutasavvıf tiplerini tanımlar: Kimine göre namaz huzurun kimine göre de gaybetin, yani kendini kaybetmenin aracıdır (H 301 [437-438]). Kimileri Allah'la olan bağlantısını koparmamak için günde yüzlerce rekat namaz kılarken, kimileri de –namaz sırasında yapamayacaklarından– başka birisinden kaç rekat kıldıklarını saymalarını istiyordu; çünkü vecd içindeyken, bir saat binlerce yılmış gibi yaşanabiliyor (N 455 [629]), bu yüzden doğru zamanlamayı kaçırabiliyorlardı. Kimi mutasavvıflar, namazı mutlaka yerine getirilmesi ve müritlerin titizlikle uyması gereken bir zühd disiplini olarak kabul etmişlerdir; kimileri de namazı ilahi bir lûtûf olarak görüp yaşamışlardır. Namazda tasavvufi birlik deneyimini yaşayan sûfiler, farz ve sünnet olan rekatlara fazladan rekatlar ekleyerek namazı uzatıyorlardı; diğer yandan istiğrak ve müşahedeleri namazla az çok kesintiye uğrayan sûfiler ise farzları kılıyor gerisini kılmıyorlardı. Bir sûfi günlerce hatta haftalarca kendinden geçtiğinde, namazdan muaf oluyordu. Ezan okunmaya başladığında *Allahüekber*, "Allah uludur" sözünün daha 'Allah'ını duyar duymaz vecd haline geçen mutasavvıflar vardı (N 281 [426]). Hallac'tan başlayarak mutasavvıf şairler, sabahın ve akşamın farkına varmadıkları, dolayısıyla namaz vakitlerini kaçırdıkları cezbe ve tam mahabbet halinden söz etmişlerdir.[40]

Sûfiler, namazın anlamını çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Namazın şeriata göre bir görev, tarikata göre kurb [yakınlık], hakikate göre de Allah'la ittihat [birleşme] olduğunu söyleyen Necmüddîn Kübrâ'nın tanımına herhalde birçoğu

[40] Ḥusayn ibn Manṣûr al-Ḥallâj, "*Dîwân*, Essai de Reconstitution by Louis Massignon," *Journal Asiatique*, Ocak-Temmuz 1931, Muqaṭṭaʿa, no: 20; bkz. Şiblî, N 181 içinde.

katılırdı.[41]

Yaratılışın her yerinde mevcut olan ibadet hareketlerinin bir temsili olarak namazın batını bir yorumu yapılabilirdi: Secdeye varmak insana bitkisel, rükûya varmak ise hayvansal durumunu hatırlatır; dik duruş ise insanoğlunun ayrıcalığıdır. Her şey kendince Allah'a ibadet eder. Melekler, mertebelerine göre tek bir hareket içinde Rabbe sonsuzca ibadet ederlerken, insan, yaratılmış her şeyin görevi olan ibadetin tamlığını farklı namaz hareketleri içinde temsil edebilir.[42] Bu düşünce, namaz hareketlerinin, insanlığın örneği Âdem'in adıyla bağlantılı olduğunu ifade eden bir Bektaşi şiirinin ana temasını oluşturur:

> Ayağa kalktığında *elif* olur. ا
> Eğildiğinde bir *dal* çıkar. د
> Secde ettiğinde bir *mîm* şekillenir. م
> Yani sana insanı, Âdem'i kavramanı söylüyorum. ادم (BO 207 [232])

Kimi yorumcular, Muhammed'in adını oluşturan Arap harflerinde (محمد), Allah huzurunda secde eden bir insan şekli görürler. Bedil, onyedinci yüzyıl sonlarında, insan hayatının evrelerini, namazın hareketlerine benzetir:

> Gençlik dik duruştur; yaşlılık, rüku; yok oluş da, secdedir.

Mevcutken ve namevcutken yapılan her şey namazdan başka bir şey değildir. (*Divan* 1: 386) "Bedenlerimizin secdesi can yakınlığı oldu" (M 4:11 [a.y.]), der Rûmî; çünkü Allah Kuran'da: "Secde et ve yaklaş" ("*sücûd ve'ktarib*"; Sure 96: 19) der.

Namazda okunan dualar, özellikle de Kuran'ın ilk suresi Fâtiha'nın batını yorumları da yapılmıştır; bu sure Hıristiyanlıktaki 'Rabbin [İsa Mesih'in] Duası' kadar sık okunan bir suredir, hatta belki de daha fazla:

> Rahman ve Rahîm Allah'ın adıyla
> Hamd, âlemlerin Rabbi Allah'adır.
> Rahman'dır, Rahîm'dir O.
> Din gününün Mâlik'i, sultanıdır O.
> Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.
> Dosdoğru giden yola ilet bizi.
> Kendilerine nimet sunduklarının, üzerlerine gazap dökülmemişlerin,
> karanlık ve şaşkınlığa saplanmamışların yoluna.

Bir kudsi hadiste Allah, bu sureyi kendisiyle kulu arasında paylaştığını söyler. İbn Arabî buna dayanarak, Fâtiha'nın yedi ayetinde, insan ile Allah ilişkisinin en

---

[41] Necmüddîn Kübra, *Risâle fi fazîlet es-salât* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça, 4530), 2b.

[42] Henry Corbin, "Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi," *Eranos-Jahrbuch* 25 (1956), s. 195.



Pakistan'daki bir veli türbesinde vecd içinde bir kadın.

Fotoğraf: Dr. Jan Marek, Prag.

mükemmel ifadesini bulmuştur: İlk üç ayet, Rabbine yönelmiş müminin eylemidir, dördüncü ayet karşılıklı bir eylemdir, son üç ayet ise insan üzerinde etkili olan ilahi eylemi ifade eder.[43]

Sûfilerin namaz konusundaki çeşitli yorumları ve ayrıntıları bir araya getirilse, kalın bir kitap olurdu. Bu yorumlar, namazı basit bir itaat eylemi olarak görmek ile İbnü'l-Fâriz'in namazı bizzat Allah'ın kıldığını söylemesi arasında değişir; İbnü'l-Fâriz, *Tâiyye*'de şöyle der:

> Yek-pâre âbidiz ikimiz, her rükûya vardığında rüku eden kendine;
> Ne kimse kulluk etti bana benden gayrı her secdede, ne de ben kulluk ettim benden gayrısına her secdede.[44]

Namazın tasavvufi yorumları bile, mutasavvıfın maşukuyla çok daha yakından görüşme susuzluğunu gidermeye yetmemiştir. Namazda edilen duaların Allah'a nasıl ulaştırılacağı birkaç kez sorun olarak ortaya atılmıştır; Allah'ın hitabına mazhar olan Niffarî'ninki belki de bunların en etkileyicisidir:

> Bütün gece ibadet etmeyi ve hatim indirmeyi arzularsın; ama ibadet etmiş olmazsın bu şekilde. Malum bir tesbih namazı ya da Kuran'dan bir cüz okumak için değil, benim için namaz kılan kişi bütün gece ibadet etmiş sayılır ancak. Ona yüzümü gösteririm ve benim kendi kendimle oluşuma katılır, ne beni arzular ne de benim için arzular. Dilersem onunla sohbet eder, dilersem ona öğretip yol gösteririm.
>
> Ehl-i tesbih, tesbihlerini tamamlayınca gider; ehl-i cüz, okumaları bitince gider; ama ehl-i hakk bir yere gitmez, nasıl gitsin ki?[45]

Gerçek namaz süreklidir. Birkaç rekatla, Kuran'dan birkaç cüzle sınırlanamaz; insanın tüm varlığına nüfuz eder. Rûmî'yi örnek alan Muhammed İkbal, bu düşünceyi günümüzde bir kez daha ifade etmiştir.[46]

Dua[47]

Allah'la çok daha yoğun olarak sohbet etme şevki kısmen de olsa dua ederek tatmin edilmiştir. Yakarma kadar ibadet de, tasavvufi hayatın önemli bir parçasıdır

---

[43] A.g.y., s. 187.

[44] Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (1921; tekrar basım, Cambridge, 1967), s. 19; satır 153-154, *Tâiyye*'nin 153-54. dizeleri.

[45] Niffarî, *Mukh.*, no. 50.1-2.

[46] Annemarie Schimmel, "The Idea of Prayer in the Thought of Ikbal," *Moslem World* 48 (1958): 3.

[47] Annemarie Schimmel, "Some Aspects of Mystical Prayer in Islam," *Die Welt des Islam*, y.s. 2 (1952): 2.

ve klasik *lex orandi lex credendi* kuralı* herhangi bir yerde uygulanabilirse eğer, bunlardan biri de İslamın tasavvufi çevreleridir.

"Dua etmekten mahrum olmam, benim için duama icabet edilmesinden çok daha dayanılmazdır" (T 1:56 [104]). İlk dönem sûfilerinden birisine ait bu sözler, ılımlı tasavvufun dua konusundaki görüşünü anlamamızın temel ilkesini oluşturur. Dua, Allah'la kul arasında samimi bir sohbet, hemen yanıtlanmasa da yaralı bir yüreği teselli eden sevgi dolu bir söyleşi, yani münacat olarak görülebilir. Dua, "Maşuka duyulan arzunun dilidir" (KUI 121). Bu bakış açısıyla, tasavvufi çevrelerde vitrin önemi daha iyi anlaşılabilir. Hadise göre, Peygamber'in torunu Hasan şöyle sormuş bir keresinde:

> Nasıl oluyor da gece ibadet edenler pek yakışıklı oluyorlar?
> Dedi ki: Onları kendi nurundan bir ışıkla örten Rahman'la başbaşalar da ondan (G 1: 323).

Vitir namazını ihmal eden bir mutasavvıf Allah tarafından suçlanmıştır: "Gece olduğunda uyuyarak benden ayrılan, beni sevdiğini söylemekle yalan söyler" (H 458). Vitir sıradan kişilerin gözünde değersizse de, Allah'ın gözünde "ışıldayan bir mum gibidir" (M 3:2375 [2377]).

Ancak katı, sekinci** gizemciler –diğer dinlerde olduğu gibi İslamda da– dua etmenin caiz olup olmadığı konusunda biraz şüpheci davranmışlardır. Onlara göre Allah öyle kudretliydi ki, O'na "ne dua ederek ulaşmak ne de etmeyerek O'ndan ayrı düşmek" söz konusu olabilirdi (K 144 [202]). Bela içinde sessizce sabretmenin, dua etmekten daha uygun olacağını düşünüyorlardı. Önde gelen Horasanlı zahitlerden biri ve zühd hakkında bir kitabın da (*Kitabü'l-Zühd*) yazarı olan Abdullah b. Mübârek şöyle demiştir: "Yaklaşık elli yıldır ne dua ettim ne de birisinden benim için dua etmesini istedim" (KUI 144).

Her şey önceden belirlendiğine göre, niye dua edilsindi ki? Kendini tam

---

* Bir Katolik inancı olan *lex orandi, lex credendi*, İncil'in, "Tanrı Ruh'tur ve O'na tapınanların ruhta ve gerçekte tapınmaları gerekir" (Yuhanna 4:24) ayetine dayanır ve şöyle çevrilebilir: "İbadetin kuralı imanın kuralını belirler." Başka bir deyişle, ibadet etme biçimimiz neye inandığımızı gösterir; zahiri olarak yaptıklarımız, batını olarak inandıklarımızı yansıtır. Bir din adamının şu sözü bu kuralın başka bir ifadesidir: "İnandığın gibi davranmazsan, sonunda davrandığın gibi inanırsın." –çn.

** Sekincilik: İlahi eylemin tam olarak etkin olabilmesi için insani çabanın durdurulmasını, dolayısıyla nefsin ancak sekin kalarak kemâle ereceğini öne süren Hıristiyan maneviyatçılığının bir öğretisi. Bu tür sekinci unsurlar yüzyıllar boyunca çeşitli dinsel düşüncelerde ifade edilmişlerse de bu terim genellikle, onyedinci yüzyılın ikinci yarısında Roma'da saygıdeğer bir manevi şahsiyet olan, ancak Roma Katolik kilisesince heretiklikle suçlanan İspanyol papaz Miguel de Molinos'un öğretisini ifade eder. –çn.

tevekküle bırakmak ve Allah'tan gelen her şeye memnuniyetle katlanmak daha iyiydi. Kendisine dua konusunda soru yönelten birisine Zünnün'un bile şöyle cevap verdiği söylenmiştir: "Ey civanmerd! Eğer Cenab-ı Hakk'ın ezeli takdirinde muradın verilmişse senin hakkında yapıldığı halde kabul edilmiş pek çok dua vardır. Yok eğer takdirde muradın verilmemişse; boğulmakta olan bir kişinin su içinde bağırmasının boğazına daha fazla su kaçmasından başka ne faydası olur!" (N 126 [263]). Ne var ki bu tevekkül, genel olarak tasavvufa özgü bir durum olarak kabul edilemez. Birçok mutasavvıfın, duanın gerekliliğine ve önemine olan inancı tamdı; çünkü Allah Kuran'da şöyle buyurmuştu: "Dua edin bana, cevap vereyim size" (Sure 40:60).

Gazâlî, dua hakkında uzun bir bölüm içeren *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı kitabında, duanın kaderle bağdaşmazlığı itirazına şöyle bir cevapla açıklık getirmiştir: Kader, duayla kötülüğü engelleme imkânını içerir; "tıpkı kalkanın okları engellemesi gibi birbirlerine karşı çalışırlar" (G 1:298). Burada, kendisinden üçyüz yıl önce Yahya b. Muaz'ın ifade ettiği bir düşünceyi tekrar etmektedir: "Kader karşıma bela hilesini çıkardığında, dua hilesiyle karşılıyorum onu" (A 10:53). Yahya'nın dualarına, günah ve tövbe sorunu aksederdi ve duaları Allah'ın bağışlayıcılığına ve yardımına tam güvenle son bulurdu hep. Aslında istiğfar, yani tövbe etme ihtiyacı, usulen, gerçek duanın ön hazırlık evreleri arasında sayılmıştır. İlk sûfiler insani zayıflıkla ilahi kudret arasındaki paradoksal ilişki üzerinde düşünmekten hoşlanmışlardır ve Attâr, şiirlerinin birinde:

> Ben yokum, ama bütün kötülükler benden,
> Senden başka hiçbir şey yok, ama bütün cömertlikler senden, (AD 633)

diyerek sûfi ibadet hayatının belirleyici özelliklerinden biri olan hayret kavramını iyice olgunlaştırıyordu. Aslında tasavvuf konusunda yetkin kişilerin çoğu, müritlerinden dua etmeyi sürdürmelerini ve tevekkül içinde dua etmelerini özellikle istemişlerdir. Onaltıncı yüzyılın Mısırlı mutasavvıfı Şarânî, dua edemeden bir ay geçirmek zorunda kaldığı nefsin karanlık gecesini dokunaklı sözlerle betimlemiştir.[48]

Birçok mutasavvıf üstat, dua için somut reçeteler vermişlerdir; Gazâlî'nin *İhya*'daki dua sınıflamasını (G 1:274 [875]) hatırlatmak yeterlidir, her olası dua için verilen kurallar öylesine ayrıntılıdır ki neredeyse sıkı sıkıya düzenlenmiş yeni bir ibadet biçimi halini alır ve kalbe serbest hareket alanı bırakmaz gibidir. Duanın doğru zamanda, doğru bir tutum içinde edilmesi dışsal özellikleri kadar önemli sayılmıştır: Örneğin kafiye duada kullanılmamalıydı. Buna karşın büyük sûfiler en

[48] ʿAbdûl Wahhâb ash-Shaʿrânî, *Lawâqiḥ al-anwâr al-qudsiyya* [Abdülvehhâb Şarânî, *Levâkih el-Envâr el-Kudsiyye*] (Kahire, H. 1311/1893-94), s. 113.

güzel dualarını genellikle kafiyeli nesir şeklinde yazmışlardır. Tesbihatın ve Kuran ayetlerinin tekrarlanmasına özel bir önem atfedilir. Üç, yedi, onbeş, elli, yetmiş ve bin, en yaygın tekrar sayılarıdır. Bu sayılar, dünyanın her yerindeki sihirli sayılar inancıyla uyum içindedir; ancak İslamda bu kuralların Peygamber ve ashabından alındığı söylenir.[49] İlk kez bazı sofular tarafından söylendiği veya düşte Peygamber tarafından ilham edildiği için[50] etkili sayılan *dua-yı me'sûre* kavramı, Constance Padwick'in *Muslim Devotions*[51] adlı güzel yapıtında gösterdiği gibi Müslüman halkın dindarlığını büyük ölçüde etkilemiştir. *Dua-yı müstecâb,* yani kabul edilen dualar ve *ed'iye-i me'sure,* yani etkili dualar aracılığıyla, tasavvufi dindarlık geniş kitlelere aşılanmış ve onların dinsel bilinçlerini biçimlendirmede, belirli ibadetlerde kullanılan tesbihattan çok daha etkili olmuştur.

Halk arasındaki bu samimi dindarlık, Rûmî'nin güzel hikâyelerinden birinde aktarılır; Musa'nın yerleşik dini temsil ettiği çobanın münacatı hikayesinde, kalbin kekeleyişinin ve çaresiz iç çekişinin ve hatta münacattaki çocuksu imgelerin bile, Allah katında, duanın ayrıntılı ve doğru biçimlerinden daha makbul olduğu öğretilir; ancak dua edenin sözlerinde tam bir samimiyet ve teslimiyet içinde olması şarttır:

> Musa yolda bir çoban gördü, "A Tann, A Allah" diyordu
> "Neredesin ki kulun olayım senin; çarığını dikeyim, saçlarını tarayayım senin.
> Elbiseni yıkayayım, bitlerini kırayım senin; A ulular ulusu, süt getireyim, sunayım sana.
> Elceğizini öpeyim, ayacıklarını ovayım; uyuma vaktin gelince yerceğizini silip süpüreyim.
> Bütün keçilerim feda olsun sana ey andığım zaman hey heyler, hay haylar ettiğim."

Bu sözleri duyan Musa dehşete kapılır; "Bu ne saçma söz, bu ne küfür, bu ne ağza alınmayacak laf; ağzına pamuk tıka" der (M 2:1720-24, 1728 [1721-1725, 1729]). Ancak saf çobanın, kendinden, kibirli peygamberlerden daha yüksek bir manevi mertebeye erişmiş olduğunu öğrenecektir.

Sûfiler duanın, dilekte bulunma anlamında, insanın bir ayrıcalığı olduğunu biliyorlardı; her ne kadar yaratılmış her şey kendi dilinde Allah'a niyaz ediyorsa da, ancak insan Allah'a hitap edebilir ve dertlerini, ümitlerini hikmet sahibi Rabbin

---

[49] Ignaz Goldziher, "Zauberelemente im islamischen Gebet," *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten geburtstag gewidmet*, der. Carl Bezold, 2 cilt (Giessen, 1906), 103 vd., Müslümanların duasında "büyü" unsurları hakkındadır.

[50] Bkz. Abd al-Hamid Farid, *Prayers of Muhammad* (Karaçi, 1960).

[51] Constance E. Padwick, *Muslim Devotions* (Londra, 1960), Müslüman dindarlığı ve dini hayatı hakkındaki en güzel kitaplardan biridir.

önüne serebilirdi. Dünyanın gidişini önceden belirlemişse de, Kâzerûnî'nin dediği gibi (T 2:301 [773]), insanı, dualarını yanıtlayarak şereflendiriyordu. Dahası: Allah, insanın dualarının hasretini çekiyordu ve "duasına duyduğu hasret yüzünden ona belalar verirdi" (L 136). Kuşeyrî'nin aktardığı bir hadise göre, Allah, dua ederken çıkardığı sesi hoşuna gittiği için, Cebrail'e sevgili kulunun dualarına cevap vermemesini buyurur. Rûmî, bu hayli insanbiçimci görüşü; dua eden insanları, güzel seslerini dinlemekten hoşlandıkları için sahipleri tarafından kafese konulan bülbüllere ve papağanlara benzettiği bir hikâyesinde dile getirir. Allah bu duaları sever; eğer dua edeni sevmiyorsa duasını hemen kabul eder; tıpkı bir an önce gitmesi istenen çirkin ve yaşlı bir dilenciye bir parça ekmek verip göndermek gibi (M 6:4217-30 [6:4229-4249]). Bu, pek de tanrıbilimsel bir düşünce değildir; ancak sûfi şiirinde olağandır. Rûmî de yakarışlarıyla ilahi varlığa ulaşan yanık ciğerinin kokusundan söz etmiştir (M 5:2259 [a.y.]); bu bize, kalp ve ciğerin yakılarak sunulduğu Eski Ahit imgelerini hatırlatıyor.

Başka bir sorun da insanın dualarıyla Allah'ı ne kadar zorlayabileceğidir. Gerçek âşığın, avama uymayan bir dil kullanmasına izin verilir; görgü kuralları âşık ile maşuk ilişkisi söz konusu olduğu zaman askıya alınabilirdi (T 2:29 [464]). Bazı mutasavvıflar, yalnız başlarınayken ettikleri dualarda, ortalama mümin tarafından doğal olarak saygısızlık, hatta kabalık olarak görülecek sözler sarf ederlerdi (G 4:292). Dualarda "Mutasavvıfların Allah'la Çatışmaları" tasavvuf tarihinin özel bir bölümünü oluşturur.[52] Attâr'ın anlattığı sayısız menkıbe, onun bu sorunla ne kadar yakından ilgilendiğini gösterir. Her türlü Sünni dua âdabını bir yana bırakmış, hatta bu veya şu lütfa sahip olabilmek için Allah'ı tehdit eden cezbelilerden ve mecnunlardan söz eder. Attâr'ın kahramanlarından biri Allah'tan, davetsiz misafirleri için hemen yiyecek göndermesini istediğinde, "Dişini göstermen lazım O'na" der (U 218); tabii ki yiyecekler misafirleri hayretler içinde bırakarak görünmeyen tarafından yollanır. Herhangi bir formaliteyle sınırlandırılmamış bu tür dualar, başta Bektaşi şiiri olmak üzere Türk halk geleneğinde mevcuttur. Bu şairler kim bilir kaç kez, Allah'ı Hesap Günü için tamamıyla anlamsız bir düzenleme yaratmakla suçlayan Yunus Emre'yi örnek almışlardı kendilerine! Bugün bile bazı köy 'velileri,' istedikleri amaca ulaşabilmek için, Allah'ı tehdit edebilecek kadar ileriye gittiklerinde bu gibi sözler duyulabilmektedir; bu, büyük bir ihtimalle büyüsel bir eylemdir.

Bu tür bir "Allah'la çatışma"da ve özellikle de İslam dünyasının her yerindeki şiirsel münacatlarda, Allah'ın en çok belayı, en çok sevdiklerine ve kendisini en çok sevenlere verdiğinden yakınılır. Allah'ın adaletsizliğinin zahiri olduğunu göstermek

[52] Hellmut Ritter, "Muslim Mystics' Strife with God," *Oriens* 5 (1952).

ve ıstırabı dua eden mutasavvıfın şahsına göndermesi durumunda onun bunu memnunlukla kabul etmesini sağlamak için, ıstırap çekmiş peygamber ve tasavvuf ehlinin yer aldığı uzun listeler hazırlanmıştır.

Ilımlı süfiler genellikle, Allah'ın her duaya cevap vermemesinin, dua edene dileği kabul olunmuş gibi yararlı olacağı kanısındadır. Abdülkâdir Geylânî, Allah'ın bu tür isteksizliklerinin insanı, sofuluğun ideal hali olan sürekli *huşu* [korku] ve *recâ* [umut] duyguları arasında tutacağına[53] inanır; ancak bunu yeterli görmeyip, yanıtlanmayan her duanın en azından Allah katındaki günah-sevap defterinin sevaplar bölümüne yazılacağını da ekler. Rûmî *Mesnevi*'sinde, "Nice dualar vardır ki ziyan etmedir, ölüp gitmedir; noksan sıfatlardan münezzeh Tanrı, ululuğundan duymaz o duayı" (M 2:140 [2:141]) der; yıkıcı sonuçlar doğuracağını bildiğinden ve merhametinden dolayı Allah'ın bazı dualarını yerine getirmediğinden söz eder sık sık. Duanın gerçek değeri, dua eylemiyle teselli bulmaktır, böylece insan iradesi ilahi iradeye uygun hale gelir. Dua ilahiyatının, dolayısıyla tüm dinsel yaşamın merkezinde yer alan bu düşünceler, Muhammed İkbal tarafından bir kez daha ele alınmıştır. İkbal, insanın umutlarının ve kederlerinin yüceltilmesi ve değişikliğe uğratılmasıyla ve insanın ilahi iradeye tam olarak uymasıyla son bulan gerçek duanın mucizevi gücünden sık sık söz etmiştir. Rûmî, Kuran'a dayanarak ürettiği şiirsel imgelerle (Sure 19:21-25) şöyle der:

> Tohumun yoksa, o dua yüzünden Tanrı sana bir fidan bağışlar;
> hem de ne iyi çalışmış da yetiştirmiş bunu, dedirtecek bir fidan.
> Hani Meryem gibi; onun da derdi vardı, tohumu yoktu; ama kudret sahibi
> o fidanı yeşertiverdi. (M 5:1188 [1189-1190])

Melametiye gibi uçta yer alan mutasavvıflar, duaları kabul olunduğunda mutsuz ve düş kırıklığına uğramış gibidirler; çünkü bu beklenmedik lütfun bir mekr olmasından, Allah'ın onları sınama girişimi olmasından korkmuşlardır.

Her zaman kabul edilecek bir dua ise başkaları için edilen duadır. Peygamber için salâtüsselam getirme ve dua etme, farz olan ibadetin bir kısmıydı ve bu her fırsatta birkaç kez söylenecek bir dua olarak ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir. İnsan ana ve babası için, sevdiği kişiler için ve gelişiminde bilerek veya bilmeyerek katkıları olmuş kişiler için dua etmeliydi; hatta kişinin tövbe etmesine neden olabilecek eşkıyalar bile mutasavvıfın duasına dahil edilmeliydi (M 4:81-99 [a.y.]). Böylece, Farsça, Türkçe ve Urduca yazılmış birçok epik şiir ve çok sayıda mensur eser, okuru, yapıtın yazarı ve kâtibi için dua etmeye davet ederek sona erer. Allah'la

---

[53] Bkz. Walter Braune, *Die "Futūḥ al-ġaib" des 'Abdul Qādir* (Berlin and Leipzig, 1933), s. 100, 143.

yalnız kalmayı arzulayan, fakat tasavvuf yolunun kimi aşamalarını öğretmesi için durmadan kendisine sorular sorulan bir mutasavvıfın şu sözlerini hatırlamak gerek: "Ey Allahım! Beni senden alıkoyanı benden uzaklaştırıp kendinle meşgul et" (N 54 [180]); soylu iki amaç içeren bir duadır bu.

Anlaşılıyor ki sûfi yalnızca dünya malı için değil, aynı zamanda manevi cömertlik için de Allah'a yakarmalıdır. Kâmil mutasavvıflara göre, tüm duaların hedefi yalnızca Allah'ın Zatı –O'nun sevgisini ve müşahedesini artırması– olmalıdır. Ne var ki *müstecâüd-dave*, yani 'duası kabul olunan' sûfi üstatları hakkında birçok menkıbe duyuyor ve okuyoruz, öyle ki böyle bir sufi "ne dilerse, Allah duasını yerine getiriyor." Hastalıkta ve tehlikede, yoklukta ve kıtlıkta, kendileri ve hemşehrileri için etkili bir dua okurlardı ve kendileriyle aynı fikirde olmayanları cezalandırabilirlerdi. Dua eden velilerin mucizevi güçleri hakkında anlatılan hikâyeler, bazen hakiki büyülerin ve peri masallarının dünyasına yaklaşır; bir şeyhin duası öyle etkiliydi ki göksel hiyerarşideki yerinden olan bir meleği tekrar yerine iade edebilmişti (N 379 [525]).

Özellikle daha sonraki dönemlerde belirli sûfilerin okudukları kimi dualar aslında büyülü sözlere çok benzer: Şeyh, elifbanın harfleriyle oynar, belirli bir Arapça kelimenin kökünden, örneğin Allah'ın isimlerinden birinin kelime kökünden mümkün olan her kelimeyi türeterek dualar oluşturur ya da duaları, belirli bir güce ve etkiye sahip harfler ve kelimelerle doldurarak harf sırasına göre yazar. Allah'ın isimleri, uygulamaya dönük gizli anlamlarıyla birlikte, dua edenin dilek ve ihtiyacına göre kullanılıyordu; bu isimleri etkinleştirmek için gerekli olan tekrarlama sayısı, adın sayısal değerine göre belirleniyordu (Örneğin Rahman isminin sayısal değeri 229'du ve 229 kez tekrarlanmalıydı). Allah'ın uygun bir ismini kullanarak hastalık iyileştirilebiliyordu; ve duaların gücünü artırmak için Arapça kökenli olmayan, kulağa tuhaf gelen sözcükler ve meleki varlıkların çapraşık isimleri ekleniyordu.

Ancak, gerçekten tasavvufi bir dua, içinde tevekkül, mahabbet ve şevk bulunan duadır. Ne cennete gitmek ne de cehennemden kurtulmaktı istenen; sûfinin her düşüncesinin ardında yatan özgeci aşk idealiydi söz konusu olan. Mutasavvıfın cenneti isteyebilmesinin tek nedeni *visio beatifica* [Allah'ın cemâlini görme] umudu olabilirdi; ancak bu bile sonraki çağların sûfilerince kabul edilmemiştir. Bâyezîd Bistâmî, tasavvufi arayışın bu mutlaklığını dile getirmiştir: Allah şöyle buyurur: "Herkes benden dileğini [gerçekleştirmemi] istiyor, sadece Bâyezîd benden beni istiyor" (T 1:152 [212]).

Yüzyıllar sonra, Delhili mutasavvıf şair Mîr Derd (ölm. 1785) gerçek mutasavvıfın duadaki halini şiirsel olarak anlatmıştır: "Arifin duasının eli, gayrı ihtiyarilik

kitabının yapraklarını çevirir, o yapraklar ki, amacı dilek gülünün eteğini yakalamak olmayan çınar ağacının yapraklarına benzer. Kader rüzgârının estiği yöne giderler; rüzgâr o onları ne şekilde sürüklerse, öyle hareket ederler."[54] Tasavvufi duanın özü, ne soru sormak ne de rica etmektir; onun özü sonsuz övgü ve ibadettir. Kuşeyrî'nin şeyhi Dekkâk duayı alışıldığı gibi üçlü biçimde sınıflandırmıştır: "Üç rütbe vardır: Sual, dua, senâ. Sual dünyayı, dua ahireti ve senâ Mevla'yı isteyenin mertebesidir" (T 2:195 [664]). Bu, Kuşeyrî'nin "şükre şükür" ile doruğa çıkan şükür derecelerinin sıralanmasına karşılık gelir.

Peygamber'in, "Senin cömertliklerini ve Sana etmem gereken sonsuz hamd ve şükürleri hesaplamaktan acizim" sözü, tasavvuf âdabının özüdür. Her ne kadar sûfi, kesintisiz ibadetinde, yaratılan her şeyle kendini uyum içinde hissediyorduysa da, ne övgü dolu sözlerinin ne de sessiz ibadetinin, yaradanına borçlu olduğu şükrü ve ibadeti ifade etmeye yetmeyeceğini biliyordu.

> Gecenin karanlığı ve günün aydınlığı, güneş ışınları ve ayın parlaklığı, suların mırıltısı ve yaprakların hışırtısı, gökteki yıldızlar ve yerdeki toprak, dağların taşları, çöldeki kum, ummanın dalgaları, sudaki ve karadaki hayvanlar seni över.[55]

Zünnûn'un dualarının temelindeki duygu budur. Sûfilerin tasavvufi duyguları, ilâhi şeklindeki övgülerden veya dingin takdirlerden oluşan dualarda, en doğal dışavurum yolunu bulmuştur. Bu duyguları içeren şiirsel dualar yazılmıştır. Arap şiirinin ve dolayısıyla İran, Türk ve Urdu şiirinin tek kafiyeli biçimleri, uzun kasidelerde olsun kısa gazellerde olsun, tasavvufi deneyimin ideal araçlarıdır. Arapça konuşulan ülkelerin dışındaki yerlerde, kafiye çoğunlukla bir redifle, yani tekrar edilen tek bir kafiyeli kelimenin, hatta tam bir cümlenin eklenmesiyle uzatılmıştır. Böylece, mutasavvıf şair redifte Allah'ın isimlerinden birini tekrarlayabilir veya özenle seçilmiş kelimelerle temel amacını vurgulayabilir. Aynı şiirsel ifadenin defalarca yinelenmesinin, şairin şevkini daha iyi dile getirdiği düşünülüyordu. Şiirin bütünü, tek bir temel düşünce çevresinde dolaşır; bu düşünce kâh yükselerek, kâh tekdüzeleşerek farklı kafiyelerle, farklı açılardan yansıtılır, parçalanır, yeni bir şekle sokulur. Sürekli olarak Allah'ı zikretme, yoğun bir arzu ve şevk, huşu ve recâ, en etkileyici şekilde, İslam âleminde yazılmış şiirsel dualarda hissedilir. Sonraki dönemlerin İran şiirinin belirleyici özelliği olan melez bir biçim, şiirin yansıttığı deneyim düzeyini tahmin etmeyi zorlaştıracak şekilde aşk şiiriyle duayı birleştirir.

---

[54] Dard, "Sham'-i maḥfil" [Derd, "Şem-i Mahfil"], no. 118, *Chahār risāla* [*Çahar Risale*].

[55] (Celâleddin Rûmî?), *Evrâd-i Mevlânâ* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça, 148), vr., 25 vd.; bkz. T 2:295 [767]).

Rûmî'nin gazelleri bu çapraşık üslubun harika örnekleridir; Hâfız'ın daha da incelttiği bu üslup, şiirlerine göz alıcı bir renk cümbüşü kazandırır. Attâr'ın eserleri ya da Rûmî'nin *Mesnevi*'si gibi büyük tasavvufi destanlarda görülen klasik duaların şiirsel giriftliği, Farsça konuşan dünyanın dinsel şiirlerinin en güzel örneklerinden biridir.

Öncelikle İran'da ve onun kültürel etkisi altındaki ülkelerde geliştirilmiş olan özel bir tür de, yaratıcı için yazılan kasidedir; bu tür, zamanla yazarın ilginç anıştırmalar ve çapraşık karşıtlıklarla dolu etkili ve güzel söz söyleme yeteneğini ve âlimliğini göstermesinin bir aracı haline geldi. İran'ın, Hindistan ve Pakistan'ın büyük yazarlarının çoğu bu tarzda övgü ilahileri yazmışlardır; bunlarda, Allah'ın cemâli ve celâlinin sırrı, rahmeti ve gazabı ve yaradılışın mucizeleri üzerinde etkileyici bir şekilde, kimi zaman şaşırtıcı imgelerle durmuşlardır. Etkili ve güzel söz söyleme yetenekleri arttıkça, övgü ve ibadet ifadelerini doğru ve zekice ifade edemeyişlerini, yeni biçimler içinde itiraf etmeye daha eğilimli oldular.

Gerek İran, gerekse Türk ve Urdu destanları genellikle şiirin temasını belirten bir yakarı ile başlar. Şair, Leyla ile Mecnun'un aşkını dile getirdiğinde, giriş ilahisinde aşkın ve güzelliğin yaratıcısı Allah'ı över. Bir kahramanlık destanı yazma niyetindeyse, önce Allah'ın celâlinden, kudretinden ve azabından söz eder. Tanrı'nın azameti ve kudretinin şiirsel tasviriyle başlayan pek çok ilahide, şair, kendi övgü dolu sözleriyle öyle cezbeye kapılır ki, betimlemelerde kim olduğu belli olmayan "O" hitabından "Sen" hitabına geçer ve şiir coşku ve aşkla dolu bir duayla sona erer.

Gerçek tasavvufi duayı yorumlamanın en mükemmel yolunu Rûmî göstermiştir. Kendisine: "Allah'a daha yakın olmanın namazdan başka bir yolu var mıdır?" diye sorarlar, o da *Fîhi Mâfih*'te şöyle yanıtlar:

> Hayır, ancak namaz sadece şekilden ibaret değildir.... Namaz nefsin boğulması, kendinden geçmesidir, öyle ki bütün biçimler dışarıda kalır. Orada saf ruh olan Cebrail'e bile yer yoktur. Bu şekilde namaz kılan insan tüm din yükümlülüklerinden muaftır denilebilir; çünkü aklından yoksundur. İlahi Birliğin içinde erime, namazın ruhudur (MC 1:371*).

Ancak Rûmî de iyi bilmektedir ki bu tasavvufi birliğe, müşahede yoluyla ulaşmak imkânsızdır ve insani bir çabayla gerçek bir duanın herhangi bir sözünü bile söylemek olanaksızdır: Her şey Allah'ın lütfudur. İnsan Allah'a ulaşma yönündeki bütün düşüncesi, bütün arzusu bir hiçtir, Allah'ın ameli hariç.

Oratio infusa, yani Allah'ın verdiği dua düşüncesi, sûfinin tevhit kavramına göre

---

* Ayrıca bkz. *Fîhi Mâfih*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu, s. 19-20, MEB, 1990. –çn.

üç farklı şekilde anlaşılabilir:

1) Yaratan Allah, duanın her sözünü önceden belirlemiştir.
2) İnsanın kalbinde bulunan Allah, ona seslenir ve cevaplasın diye ona ilham verir.
3) Tek varlık Allah, hem duanın ve zikrin hedefidir hem de dua eden ve zikreden faildir.

Allah, kendisini ibadetin tek hedefi olarak övüp tapınsın diye insana ilk kez Misak Günü şu sevgi hitabıyla seslenmiştir: "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" Ebû İshak el-Kâzerûnî duasında haklıdır: "Yâ Rab! Üzerimizdeki nimetlerin hadsiz ve hesapsızdır! Dil ile seni zikr ve gönülle sana şükretmek için tevfik vermen de o nimetlerdendir" (T 2:299 [771]). Sûfilerin bu düşünceye aşinalıklarına, Musa'nın duasından söz eden sahih bir hadiste işaret edilir: "Yâ Rab, nimetlerine şükretmemi buyurdun, benim sana şükretmem bile Senin bir nimetindir."[56] Bunun tipik bir sûfi duası olduğu bellidir. Yüzyıllar sonra, İbn Atâullah (ölm. 1309) aynı biçimde dua etmiştir: "Yâ Rab, Sen bize iman vermezsen imanımız olmaz, Sen dua etmemiz için dilimizi çözmezsen dua edemeyiz."[57] Çünkü insanın bütün eylemleri Allah'a bağlıdır, O'nun tarafından buyrulur ve O'nun ezeli ve ebedi iradesini yerine getirirken gerçekleşir. Sünni olarak bilinen İbn Kayyimü'l-Cevziye (ölm. 1350), *Kitabü'l-Esrârü's-Salât* adlı küçük eserinde şöyle der: "Ve O'dur, öven kişinin diliyle kendini öven En Aziz; çünkü O'dur övgüyü onun diline ve kalbine getirip övgüsüyle taşıyan. Övgüsünün Allah'ın lütfuyla gerçekleştiğini kabul etmek insanın görevidir ve O'nu övebilme nimetinden dolayı O'nu övmek, başka bir övgüyü gerektirir."[58]

Duanın aslında Allah tarafından ilham edildiği duygusu, ilk sûfi kuşağı arasında çok güçlü olsa gerek. Ebû Bekr el-Kettânî müritlerine şöyle demiştir: "Hak Teâlâ, *mağfiret* [bağışlama] kapısını açmadıkça, katiyen kullarına dua için ağız açtırmaz ve özür dileme işiyle onları uğraştırmaz" (T 2:213 [580]). Onuncu yüzyılın dua konusundaki en büyük kelamcısı Niffarî'ye, Allah, "Vermek Bana mahsustur: Duana cevap vermeyecek olsam, onu sana aratmazdım."[59] diye hitap etmiştir. Hallac'ın münacatlarının birinde dediği gibi kalp zarıyla kalp arasında bulunan Allah, dostlarıyla gizli bir dil aracılığıyla konuşur, onlar da O'nun sözüne sessizce cevap

---

[56] Abû Bakr al-Kharrâz, *"Kitâb aṣ-ṣidq": The Books of Truthfullness*, ed. A. J. Arberry (Oxford, 1937), Arapça, s. 47; İngilizce, s. 38.

[57] Ahmed İbn Atâ Allah el-İskenderî, *Münacat*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça, 1574, vr. 6b.

[58] Ibn Qayyim al-Jauziyya, *Kitâb Esrâr eṣ-ṣalât*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça 2347, vr. 14a.

[59] Niffarî, *Mukh*, no. 42.10.

verirler.

Hallac'ın lirik münacatları, insan ile Allah arasındaki en yüce sohbetlerdir; Allah'ın ezeli çağrısına mutasavvıfın cevabı: "Çağıran ben miyim yoksa sen mi; benden mi çıkıyor feryat, senden mi?"[60] Allah arayışın kaynağıdır ve tasavvuf ehli, Rûmî'nin şu unutulmaz mısraında neyi dile getirdiğini iyi bilir:

> Susuzlar dünyada su ararlar; ama su da dünyada susuzları arar. (M 1:1741 [1749])

Her aşk ilişkisi karşılıklıdır, maşuk ilham eder ve âşık karşılık verir. Tasavvufun başlangıç döneminde ortaya atılan ve Hıristiyan ilahiyatında da bulunan, duanın Allah'ın bir nimeti olduğu düşüncesini, Rûmî, Avrupa'da Doğu'yla ilgili çalışmaların daha en başında ünlü olan bir şiirinde ele almıştır.[61] Pek çok din tarihçisine göre, Müslüman tasavvufi hayatının en mükemmel ifadesini oluşturur:

> Birisi, Tanrı'yı anarak dilini, dudağını tatlılaştırmak için geceleri "Allah" diyordu.
> Şeytan dedi ki: "A çok söyleyen, bütün bu 'Allah' demene karşılık 'buyur' [*lebbeyk*] sesi nerede? Tanrı katından bir cevap bile gelmiyor; bu pek yüzle niceye bir Allah deyip duracaksın?"
> Adamın gönlü kırıldı; başını yere koydu, yattı.... Rüyasında, çayırlık, çimenlikte yeşil donlu Hızır'ı gördü.
> Hızır, "Kendine gel" dedi, "ne diye zikirden kaldın? Çağırdığından nasıl oldu da usandın?"
> Adam, "'Buyur' diye bir cevap gelmiyor ki" dedi, "kapıdan sürüleceğimden korkup durmadayım."
> Hızır, "Senin o 'Allah' demen, bizim 'buyur' dememizdir; senin o yalvarışın, yanıp yakılman, bizim haber çavuşumuzdur.
> Senin düzenlere başvurman, çareler araman, bizim seni kendimize çekmemizden, ayağını çözmemizdendir.
> Senin korkun, sevgin, bizim lütfumuzun kemendidir; her 'Yâ Rabbi' demenin altında 'Buyur' demelerimiz var" dedi. (M 3: 189-98 [a.y.])

Bu hikâye Tholuck tarafından insanı içkinciliğe ve kendini müşahedeye götürüyor diye eleştirilmişse de, aynı düşünce, yani duanın Allah'ın kalpteki varlığından kaynaklandığı ve daha dile getirilmeden cevap verildiği düşüncesi, *Mesnevi*'nin sayısız dizesiyle karşılaştırıldığında böyle bir tehlike söz konusu değilmiş gibi görünüyor.

---

[60] Al-Ḥallâj, *Dîwân* [El-Hallac, *Divan*], kaside no. 1, dize 2; ayrıca bkz. *Mukattaat* no. 59 [Bu dizelerin çevirisinde Y. N. Öztürk'ün çevirisinden yararlanılmıştır: *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, s. 381].

[61] Annemarie Schimmel, "Maulânâ Rumî's Story on Prayer," *Yādnāme Jan Rypka*, haz. Jiří Bečka (Prag, 1967).

Rûmî Allah'tan şunu diler:

> Bize dua etmeyi öğret. (M 2:2206)
>
> Bu dua da senin bağışın, bunu da sen öğrettin bize; yoksa külhanda ne diye gül bahçesi bitsin? (M 2:2443 [2453])

Dua Allah tarafından verildiği için, yine O'nun tarafından gizemli bir yolla cevaplanacaktır:

> Kul senden başka kime el açsın? Dua da senden, icabet de senden.
> Hem önce gönlümüzü duaya meylettirirsin; hem sonunda dualann karşılığını verirsin. (M 4:3499-3500 [a.y.])

Mesnevi'deki benzer duaların uzun bir listesi verilebilir. Rûmî, *oratio infusa* düşüncesini, Allah'ın çaldığı bir müzik enstrumanı olarak insan imgesiyle sık sık simgeleştirir: İnsan, Allah'ın çaldığı bir arp, ilk ilahi nefesin içine dolmasıyla üflenen bir neydir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın dua her zaman ilahi seslenişe bir cevaptır.

Bu düşüncelerin, İbn Arabî ve takipçilerince geliştirilmiş ve kuramsal olarak desteklenmiş olması çok doğaldır. Henry Corbin, dua (tasavvufi deneyimin tipik biçimi olarak dua) düşüncesinin İbn Arabî'nin eserlerine nasıl nüfuz ettiğini göstermiştir. Sûfi teozofisinin *şeyhü'l ekber*'i sonraki tasavvufi düşünce ve şiiri büyük ölçüde etkilediği için, İran veya Türk şiirinde –İbn Arabî'nin sadık yorumcusu Mağribî'ninkiler (ölm. y. 1406) gibi– varlığın aşkın birliğini dua biçiminde dile getiren yüzlerce beyit bulunabilir:

> Selam göndersem, selamsın sen,
> Dua etsem, duasın sen.[62]

Zikir[63]

Namaz ve dua, hem mutasavvıfların hem de mutasavvıf olmayanların katıldıkları manevi hayatın görünümleridir. Ancak sûfinin kendine özgü ibadeti zikirdir (Nwyia'nın Bizans Hıristiyanlığından ödünç aldığı bir terimle isimlendirdiği gibi *théomnémie*),[64] yani Allah'ın hatırlanması veya anılmasıdır. Zikir sesli [yani dille] veya sessiz [yani kalple] yapılabilir (krş. K 95-97 [154-157]). Her iki uygulamayı

---

[62] Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 cilt (1902; tekrar basım, Cambridge, 1957), 3:336.

[63] Louis Gardet, "La mention du nom divin, *dhikr*, dans la mystique musulmane," *Revue Thomiste*, 1952-53; G.-C. Anawati ve Louis Gardet, *Mystique musulmane* (Paris, 1961), s. 187-234. Esas hecîrler [zikirler] G 1:302 vd. içindedir.

[64] Paul Nwyia, *Ibn ʿAṭāʾ Allāh et la naissance de la confrérie šāḏilite* (Beyrut, 1972), s. 251.

savunanlar da, Kuran'da bir dayanak bulmuşlardır: "Namazında sesini yükseltme, kısma da. İkisinin ortası bir yol tut" (Sure 17:110). Sûfilerin zikirle ilgili uygulamaları Kuran'ın buyruğuna göre oluşturulmuştur: "Ey iman edenler! Allah'ı çok anın" (Sure 33:41); yine başka bir yerde bu doğrulanır: "Gönüller yalnız Allah'ın zikriyle yatışır/tatmin bulur" (Sure 13:28).

"Zikir, Allah'a giden yolun güçlü temel direği, hatta en önemli direğidir" (KUI 35); çünkü hiç kimse sürekli O'nu anmadan Allah'a ulaşamaz. Aslında, "O'nu yâd etmeden geçen ömür tamamen *bâd*'dır [rüzgârdır]" (S 94). Günümüz terminolojisiyle söylenecek olursa, yoğun zikir, manevi yoldaki ilerleyişi kolaylaştıracak olan manevi enerjiyi serbest bırakmaktadır.

Zikrin özellikle çekici yanı –ilk biçimiyle (daha sonraki iyice geliştirilmiş biçimiyle değil)– her yerde ve her zaman yapılabilmesidir; ne belirli bir namaz saatiyle ne de ibadet açısından uygun bir yerle sınırlıdır. Allah, yarattığı dünyanın her yerinde anılabilir. Mürit, manevi yolda ne zaman güçlüklerle karşılaşsa, zikir, "düşmanlarını korkutacağı bir kılıçtır ve Allah, bela ve tehlike anında kendisini sürekli anan kişiyi korur." (KUI 37). Ancak, sûfinin, kötüye kullanılmasın diye Allah'ın adını boş yere sık sık anmamayı bir saygı belirtisi saydığı istisnai durumlar olabilir (KUI 38). Genel olarak sûfiler, müminin kalbinin "Allah'ı zikretmekle güzel koktuğu" konusunda hemfikirdiler. Zikir, mutasavvıfın manevi besiniydi. Sehl et-Tüsterî'nin bir müridi acıkmıştı ve açlıkla geçen günlerden sonra "Yâ Üstat! Gıda nedir?" diye sordu. Sehl şöyle cevap verdi: "Ölümsüz diriyi zikretmek" (T 1:259 [338]). Kalp, zikre karşılık gelen, Meryem'in sütüyle beslenmiş İsa'ya benzetilebilirdi (L 116). Bu, tam manevileşme yolunu açar ve "Sürekli olarak Allah'ı anan kişi, Allah'ın gerçek arkadaşıdır (*celîs*)" (B 638); çünkü Allah bir kudsi hadiste şu sözü vermiştir: *"Ene celîsu men zekeranî,"* "Beni zikredenin arkadaşıyım."

Zikir, aşk yolundaki ilk adımdır; çünkü kişi, birisini severse, onun adını sık sık anmaktan, sürekli onu hatırlamaktan hoşlanır. Bu yüzden, içinde Allah sevgisinin ekilmiş olduğu kalp, sürekli zikrin meskeni olacaktır (A 10:44). Attâr'ın latif bir imgeyle incelikli bir şekilde gösterdiği gibi bu, kâmil bir sûfiyi meydana getiren dört unsurdan biridir:

> Nefs sıcak aşk ister, zikir ise dili ıslak tutmalıdır.
> Kuru riyazetin ve sofuluğun buna ihtiyacı var,
> Ve Yakin'in serinliğinden soğuk bir iç çekişi de buna eklemeli:
> Bunlar, dengeli bir insan oluşturmak için gereken dört unsurdur (U 11).

Tasavvuf ehli, Muhammed'in kendisinin de zikri övdüğüne inanır:

> İhmalkârlar arasında Allah'ı zikreden,

Kaçanlar arasında durup savaşan savaşçıya,
Kuru ağaçlar arasındaki yeşil bir ağaca benzer. (G 1:265)

Bu son dize, tasavvufi halk şiirinin imgeleri arasına girmiştir. Türk şairleri (Rûmî ve Yunus Emre'den sonrakiler) ve Müslüman-Hint şairleri, kalbi sık sık ağaca benzetmişlerdir; bu ağaç ancak aşkın esintisiyle yaşar ve kımıldar, zikir suyuyla beslenir. Pencaplı Sultan Bâhû'nun terennüm ettiği gibi bu, (zikirde sık sık kullanılan kelime-i şehadetin iki kısmı) *lâ* ve *illâ* ile sulanan yasemin ağacıdır. Kendisinden daha genç olan çağdaşı Sindli Şah Abdüllatif (ölm. 1752), manzum eserinin bir bölümünü, canlanması için zikir suyuna gereksinimi olan kuru ağaca hasretmiştir.

Müritlerine, "dil bülbülüne zikri öğretmelerini"[65] tembihleyen mutasavvıflar, tasavvufi makam ve hallerde olduğu gibi zikrin çeşitli derecelerini tespit etmişlerdir. *Telkin-i zikr*'in, yani zikir sözcüklerinin öğretilmesinin, sülukun en önemli yanlarından biri olduğunu ve bunun daha sonra karmaşık bir sanat olarak geliştirildiğini unutmamak gerekir. Yalnızca manevi bir yol gösterici tarafından uygun bir şekilde telkin edilen ve sürekli olarak onun denetiminde sürdürülen bir zikir etkili olabilirdi ve bu nedenle (ilk basit zikri çocukken amcasından öğrenen) Sehl et-Tüsterî hakkında anlatılan şu hikâyeye gönül rahatlığıyla inanabiliriz:

> Sehl, bir müride, "bütün bir gün boyunca 'Allah! Allah! Allah!' demek için gayret et" demiş. İkinci ve üçüncü gün de aynı şeyi söylemiş, derken bunu söylemek ['Allah' demek] müridin huyu haline gelmiş, o zaman müride, "Şimdi geceleri de gündüze ekle" demiş. Mürit söyleneni yapmış. Nihayet mürit öyle bir hale ulaşmış ki gece rüyasında kendisini görse, bu kelimeleri söyler duruma gelmiş; bu şekilde bu alışkanlık onun tabiatı durumuna gelmiş. Bunu takiben Sehl, müride, "Şimdi bundan vazgeç, ('Allah, Allah ...' kelimelerini dille söylemeyi terk et, sadece bu kelimeyi kalbinden geçirmek suretiyle) zikirle meşgul ol" demiş. Mürit emre uyarak söyleneni yapmış, hatta bütün vakti bunun içinde istiğrak halinde geçirmiş. Sûfilerden birisi, "Dilin zikri, gaflet, kalbin zikri kurbettir" demişti. Evde bulunduğu bir sırada tavandan düşen bir tahta kafasını yarmış, yaralı baştan yere akan kan damlaları "Allah, Allah ..." yazmaya başlamış. (H 195 [308])

İlahinin gönülde büyüyen varlığını, daha sonraki bazı sûfiler kuramsal olarak açıklamışlardır. Şah Veliyullah, bu olguya *Sata'at*'ının bir paragrafında değinmiştir (no: 39).

Zikir, yaşayan bir üstattan öğrenilmemişse, saliklerin esrarengiz kılavuzu Hızır'dan öğrenilebilirdi; ancak bunun uygun bir irşat olması gerekiyordu. Zikir

[65] *Sanā'ī'ābād* [*Sena'iābād*], satır 391.

usulü, Peygamber'e ya da vahiy getiren meleğe kadar uzanan bir manevi üstatlar silsilesiyle aktarılmalıdır. Bazen çeşitli zikir tekniklerinin kökleri ilk halifelere kadar uzanmıştır: Söylendiğine göre, Peygamber, Medine'ye hicreti sırasında mağarada kendisiyle birlikte olduğu sırada Ebü Bekir'e sessiz zikri öğretmişti, Ali'ye ise sesli zikir verilmişti.[66]

Dokuzuncu yüzyıldan itibaren tespih [misbâha], zikrin tekrarını saymak için kullanılmıştır; ancak gerçek mutasavvıflar bu araca "gafleti cezbeden" bir oyuncak gözü ile bakmışlardır (N 79 [208]). Gerçek zikirde bulunan bir sûfi ibadete dalıp gittiği için onu nadiren kullanırdı. Ama, sürekli ve yoğun zikrin yarattığı zihinsel gerginliği atmak için bazen 'gaflet' de gerekliydi (N 71 [200]). Sûfilerin şehadet getirirken kan ter içinde kaldıklarından (N 166) veya tefekkürlerinin oluşturduğu ısıdan dolayı çevrelerindeki karı erittiklerinden söz eden (N 138 [276]) menkıbelere kuşkuyla yaklaşmak için bir neden yoktur; aynı menkıbeler, *tapas* denilen Hindu çilecilerin 'vücud ısısı' ve Hıristiyan azizler hakkında da anlatılır. Daha sonraları yazılmış olan bir âdab kitabı, zikirden sonra, iç ısısı artan sûfinin serinlemesi için su içmesini buyurur.[67] Hint sûfileri arasındaki kimi zahitler, yaz günü, dayanılır gibi olmayan bir ateş karşısına geçip otururak işlerini daha da zorlaştırmışlardır; bu âdet Hindu çilecilerden alınmıştır.[68] Zikir uygulamasının abartılmış bir şeklidir bu.

Genel olarak Allah'ı zikretmek her yerde ve her zaman caizse de, 'resmi' zikrin, bazı hazırlık eylemlerini yerine getirdikten sonra yapılması gerekmektedir. Simnâni'ye göre (ölm. 1336) mutasavvıf, sağ eli sol bacağının, sol eliyse, sol bacağının üzerindeki sağ bacağında duracak şekilde bağdaş kurarak oturmalıdır (CL 115).[69] Oturma biçimi tarikatlara göre değişirse de, zikrin başarılı olması için doğru duruş biçiminin büyük önem taşıdığı kabul edilir ve âdab kitapları ayrıntılı bir şekilde gerekli kuralları açıklar. Mürit, zikri icra edeceği halvethâneye girmeden önce kendisini yalnızca içsel olarak değil aynı zamanda dışsal olarak da arındırmalı; bununla da kalmayıp zikri sırasında manevi yardımlarını almak için şeyhinin suretini de karşısına yerleştirmelidir. Görünüşe göre bu uygulama pek eskilere gitmez; ama tarikatlerce ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir.

Mürşit öncelikle hangi zikir türünün müridin manevi seviyesine uygun olduğuna

---

[66] Joseph Fletcher, *The Old and New Teachings in Chinese Islam*.

[67] Şarânî, *Risâle fi Telkin ez-Zikr* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça, 3531).

[68] Muḥammad A'ẓam Tattawī, *Tuḥfat aṭ-ṭāhirīn* [Muhammed A'zam Tattavi, *Tuhfet et-Tâhirîn*], ed. Badr-i ʿAlam Durrānī [Bedr-i Âlem Durrânî] (Karaçi, 1956), s. 166.

[69] Fritz Meier, *Die "fawā'iḥ al-ǧamāl wa fawātiḥ al-ǧalāl" des Naǧmuddīn al-Kubrā* (Wiesbaden, 1957), s. 202; ve Johann Karl Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs ʿAli-i Hamaḏānī* (Leiden, 1962), s. 80 vd.

karar vermelidir. İbn Hafîf, "Mezkûre [zikredilen] bir tanedir; ancak zikirler çeşitlidir ve zâkirlerin kalplerinin yerleri de farklı farklıdır" (x 286) der. Recâ makamındaki salik, tevekkül veya terk makamındaki bir mutasavvıfın kullandığı hecîrden* farklı bir hecîre ihtiyacı vardır.

Daha önce ifade edildiği gibi zikir genel olarak iki dala ayrılır: dil ile zikir (*zikr-i celî, zikr-i cehrî, zikr-i alâniye, zikr-i lisâni*) ve kalple zikir (*zikr-i hâfî, zikr-i kalbi*). Kalple zikir, dille zikirden genellikle daha üstün sayılır; hatta bunu belirten bir hadis bile vardır (L 42 [41]); ne var ki sözlü zikir, dervişlerin ortak ibadetlerinde önemli bir rol oynar: "Birisinin Ebû Osman el-Hîrî'ye şunu sorduğu nakledilir: 'Dille zikrediyorum, ama kalp ona yâr olmuyor. Buna ne dersin?' Cevabı şöyledir: 'Hiç değilse bir organın itaatkâr olduğuna şükret. Senden bir parçaya yol verilmiştir. İnşallah kalp de ona uyar!'" (T 2:59 [499]). Yalnız dille zikretmenin kalplerinin aynasını parlatacağını, öyle ki, sonunda Allah'ın cemâlinin yansıyacağı kadar temizleneceğini bile ileri sürer. Ancak, bir sûfinin dediği gibi temizlenmesi gereken aynanın kendisidir, sapı ya da arkası değil. Bu düşüncenin gizli anlamının farkına varmazsa, müridin sessiz zikrini "kalbiyle değil, midesiyle" yapma tehlikesi vardır (N 390).

Zikir, geleneksel üçlü ayrıma göre de sınıflandırılmıştır: "Dille zikir on sevaba değerdir; kalple zikir yediyüz sevap değerindedir; bir de değeri hesaplanamayacak, tartılamayacak bir zikir vardır ki, o da, O'nun sevgisi ve O'nun yakınlığının huşuu ile dolmaktır" (L 219 [222]). Ya da Harrâz'ın zikri tanımladığı gibi:

> Kalp gafletteyken dille yapılan zikir. Buna âdeten zikir denir. Kalp huzurdayken dille yapılan zikir. Buna sevap isteme zikri denir. Kalbi allak bullak, dili lâl eden zikir. Bu zikrin kadrü kıymetini Allahü Teâlâ'dan başka kimse bilmez! (T 2: 44 [482]).

Zikir, mutasavvıfın tüm varlığına nüfuz etmelidir, öyle ki sürekli zikir halindeyken, başka hiçbir şeyi aklına getirmez; "Allah'ı zikreden, O'nun zikri esnasında diğer şeylerin zikrini unutur. Hakk'ı hatırında tuttuğu için eşyayı unutan bir kimsenin lehine bütün eşya muhafaza edilir. Çünkü onun için Allahü Teâlâ her şeye bedel olmuştur" (T 1:321 [411]). Bu cümle Yusuf b. Hüseyin er-Râzî'ye aittir; bu fikirleri, kendisine de benzer sözler atfedilen ve bir ara mürşidi de olan Zünnûn'dan almış olabilir. Allah'a tam güven ve O'nu koşulsuz şartsız sevme, zikrin nedeni ve sonucu olan bu iki şey, mutasavvıfı bu dünyadan bağımsızlaştırır, hatta onu dünyanın hükümdarı yapar.

---

* Hecîr: Salikin sık sık andığı ve dilinden eksik etmediği zikir. –çn.

Sûfiler, zikrin anlamı üzerine çok eskiden beri düşünmeye başlamışlardır. Zikrin üstün niteliklerini manevi alıştırmalar olarak görmüş ve Allah'a götüren yolda ilerlemeye çalışanlara özgü bir ibadet biçimi olarak benimsemişlerdir. Bu yüzden zikrin, müritlerin ruhlarında neden böyle harika sonuçlar doğurduğunu anlamaya çalışmışlardır. Kelâbâzî bu soruya, ilk sûfiler arasındaki genel duyguyu yansıtan şu cevabı vermiştir: "Sûfiler ilk zikir olan *'Elestü bi-rabbiküm'*, 'Rabbiniz değil miyim?' ilahi hitabını işittikleri zaman, bu hitap onların ruhlarının derinliklerinde gömülüp kalmıştı. Nitekim bu hitabın akıllardaki mevcudiyeti de gizli ve saklı bir halde kalmıştır. İnsanlar semâı dinledikleri zaman, sırlarında saklı olan o ilahi hitap açığa çıkar" (K 166 [221*]). Zikir, ezeli misaka kadar uzanır ve inisiyatif ise Allah'ın etkinliğine kadar gider: İnsan, kendisini gerçekten insan yapan ezeli sözlere zikriyle cevap verir. Böylece, zaman ve mekân içinde yaptığı zikir onu, İranlı şairlerin isimlendirdikleri şekliyle, manevi besinin bahşedildiği Bezm-i Elest'teki ilahi hitap anına geri götürür. Failin mefûlde kaybolduğu, zikirde, zâkir ve mezkûrün Ruz-i Elest öncesindeki gibi yeniden bir olduğu seviyeye sürekli zikirle erişinceye dek, insan hamdü senâ ve ibadetle cevap verir. Yaratılan ortadan yok olur ve yalnızca gerçek fail, Samed olan Allah, olduğu ve olmaya devam edeceği gibi kalır.

Cüneyd'in ifadesiyle zikrin amacı budur (T 2:32 [467]); yüzyıllar sonra Nakşbendiye sessiz zikrin sonunun, failin ve mefûlün sonunda birbirinden ayırt edilemez hale geldikleri müşahede olduğunu öğretecektir (N 404). "[Gerçek] zikir, zikri unutmaktır" (L 220 [223]) der Şiblî. "Allah!" sözü ya da düşüncesi bile fail ve mefûl bilincini ima ettiğinden, zikrin son sırrı tam sessizliktir.

"İbadet on kısımdan oluşur, dokuzu sessizliktir."[70] Samimi zikir, harf ve düşünce ötesindedir; kâmil sûfilere göre tespih, yani ipe dizilmiş boncuklar, "hamama resmedilmiş aslana benzer" (B 509), yani ölüdür, anlamı ve değeri yoktur. Baklî'nin zikir hakkındaki yüksek düşünceleri özel bir inceleme gerektirir; ona göre zikir – hakikiyse eğer– yaratılmamış ezeli Allah'ın zatının zikridir (B 164). Son aşamaya ulaşan, artık konuşmaz; çünkü "dil konuşursa kalp susar" (N 396); şairler onu, ibadetle soluksuz kalmış ve on dili olduğu halde sesi çıkmayan bir zambağa benzetirler. Zikirdeki son iç çekiş, "O" anlamına gelen *hu* hecesi ya da "Allah" sözünün son harfi *he* bile anlamını yitirir.

---

* Kelâbâzî'nin eserinden aktarılan bu sözler aslında Kelâbâzî'ye ait değildir, Kelâbâzî bu sözleri Ebû Muhammed Rüveym'den aktarmaktadır. Alıntının "İnsanlar semâı dinledikleri zaman ..." bölümü İngilizce metinde, "Sûfiler bu zikri duyduklarında ..." diye verilmiş. – çn.

70 Braune, "*Futūḥ al-ġaib*," s. 98.

Kalbin zikriyle meydana gelen gelişmiş *kurb*'da, arayan sonunda tümüyle kalp haline gelir; her uzvu, Allah'ı zikreden bir kalptir. Kuşeyrî bu hali, *Tertibu's-Sûlûk*'unda çok iyi bir şekilde tanımlar; kahredici zikir deneyiminin etkileyici tasvirlerini içerir; zikir deneyimini yaşayan mutasavvıf uyku ve sükûndan tamamen yoksundur ve çok özel bir şekilde kendi zikrinde yaşar, ondan bir saniye bile kopmak istemez. Böylesi bir zikre uzuvlar katılır: Önce kıpırdanırlar, sonra hareketleri sese dönüşünceye dek güçlenir; bu seslerin, zikir sırasında söylenen bu sözlerin, dil hariç mutasavvıfın tüm bedeninden geldiği duyulabilir.[71]

Bazı Hintli sûfiler hakkında anlatılan tuhaf hikâyelerden söz edilebilir burada. Zikir sırasında uzuvları bedenlerinden ayrılıyor ve her bir uzuv kendi tarzında Allah'ı zikrediyormuş. Bu deneyim Şamanizmde de bilinir; ancak görünüşe bakılırsa, özellikle Hindistan'da sonraki sûfiler arasında nadir değildi.[72]

Sûfiler –en azından Bâyezîd Bistâmî'den beri– zikrin de bir örtü olduğunun (T 2:159), Niffarî'nin dua ilahiyatının temel düşüncesi olan "zikrin yurdu, ayrılıktır"[73] sözünün farkındaydılar. Niffarî'nin çağdaşı Ebû Bekr el-Vâsıtî de aynı şekilde: "O'nu zikretmeyi hatırlayanlar, O'nu zikretmeyi unutanlardan daha ihmalkârdır" (krş. N 144 [284]) demiştir. Çünkü, Hallac'ın dediği gibi "zikir en değerli incidir ve zikir Seni gözlerimden gizliyor."[74]

Gelişmiş biçimiyle zikir, bir yönüyle nefesin denetlenmesiyle ilgilidir. Sehl şöyle der: "Nefesler sayılıdır; O'nu anmadan boşa giden her nefes ölü, ama Rabbi zikrederek çıkan her nefes canlıdır ve O'na bağlıdır."[75] Tasavvufta, hangi tarihlerde farklı nefes denetimlerinin benimsendiği tam olarak belirlenemez; ancak herhangi bir dinsel gelenekte zikir yapanlar –örneğin Grek keşişlerin İsa Duası veya Amida Budacılığının *namu Amida butsu*'su*– nefes denetimi olmadan yoğunlaşmanın

---

[71] Bkz. Fritz Meier'in incelemesi, "Qušayrīs Tartīb as-sulūk," *Oriens* 16 (1963); ve KU2 70-71. Ayrıca bkz. Walīullāh, *Saṭaʿāt* [Veliyullah, *Sata'at*], s. 57, no. 39.

[72] Dârâ Shikōh, *Sakīnat al-auliyā'* [Dârâ Şükûh, *Sekînet el-Evliyâ*], s. 207; Aʿẓam Tattawī, *Tuḥfat* [A'zam Tattavî, *Tuhfet*], s. 159, no. 146; Khwâja Mîr Dard, *'Ilm ul-kitāb* [Hâce Mîr Derd, *Ilmü'l-Kitab*] (Bhopal, H. 1309/1891-92), s. 505. Francis Brabazon'un ilginç, modern birleştirmeci kitabı *Stay with God: A Statement in Illusion on Reality* (Woombye, Queensland, 1959), s. 40'da yazar, Abdülkâdir Gîlânî Tencure diye birinden söz etmektedir: "Uzuvlarını vücudundan ayırabilen, mest olmuş biriydi o."

[73] Niffarî, *Maw.*, no. 49/2.

[74] Al-Ḥallâj, *Diwan*, muq. no. 18.

[75] Al-Khânqâhî, *Guzîda* [el-Hânkâhî, *Güzide*], s. 53.

* *Amida* veya *Amita* (Skr. Sınırsız Olan) Budacılığı, Mahayana Budacılığında Amida'ya tapmayı esas alan bir mezheptir. Asli Yemin *'namu Amida butsu*'yu ('Buda Amida'ya hürmet') zikrederek kendini ona adayan herkesin Amida'nın cenneti Sukhavati'de (Saf

neredeyse olanaksız olduğunu bilirler. Câmî, ilk dönem Nakşbendî geleneğinde kendi üstadının öğretilerini sürdürmüştür. Hâce Attâr şöyle demiştir: "Zikrin amacı, çok konuşmak değildir; sağ taraftan başlayarak bir tek solukta üç kez *lâ ilâhe illâllah* denir ve kalbe indirilir ve sol tarafa *Muhammeden Resulallah* denir. Tek bir solukta dokuz ya da onsekiz kez yinelemek mümkündür" (N 390-91 [533*]). Ortaçağın sonlarında, özellikle Afganistan ve Hindistan'da, nefesi uzun süre tutma eylemi olan *habs-i dem* uygulanmıştır; bu, Hint zahitliğinin etkisini gösterebilen tartışmalı bir tekniktir.

Zikrin özellikleri kuramsal olarak daha sonraki çağlarda açıklanmıştır. Onaltıncı yüzyılda Yakındoğu'da tasavvufun iyi bir yorumcusu olan Şarânî,[76] yedi tür zikirden söz eder: *zikr-i lisan*, dille yapılan zikir; *zikr-i nefs*, kulakla işitilmeyen, iç hareket ve duygudan oluşan zikir; *zikr-i kalb*, kalbin iç girintilerinde Allah'ın cemâl ve celâlinin müşahede edildiği zikir; *zikr-i ruh*, tefekkür durumundaki mutasavvıfın sıfatların nurunu kavradığı zikir; *zikr-i sır*, ilahi sırların açıklandığı, kalbin en derinindeki zikir; *zikr-i hâfî*, ahâdiyetin güzelliğinin nurunu görmeyi amaçlayan gizli zikir; sonuncusu da *zikr-i ahfâü'l-hâfî*, Mutlak Hakikatin Gerçekliği'nin (*hakke'l-yakîn*) görüldüğü çok gizli zikir.

Nakşbendî geleneği, beş letaifin –yani mutasavvıfın, tüm varlığını dönüştürünceye kadar zikrini üzerinde yoğunlaştırması gereken bedenin beş ince noktasının– zikrini öğretmiştir. Onsekizinci yüzyıl sonlarında uygulandığı şekliyle bu kuramların net bir açıklaması Mîr Derd tarafından yapılmıştır (IK 112, 637). Mîr Derd, mahabbetle ve şevkle söylenen, göğsün sol tarafındaki kalpte bulunan *zikr-i kalbî*'den; göğsün sağ köşesinde sükûnet ve dinginlik içinde uygulanan *zikr-i ruhî*'den; göğsün sol tarafına yakın, ünsiyet içinde telaffuz edilen *zikr-i sırrî*'den; ben'in fenası ve bulunmamasıyla ilgili ve göğsün sağ köşesine yakın uygulanan *zikr-i hafâvî*'den ve fena ve tamama erme işareti olan ve göğsün ortasındaki *zikr-i ahfâvî*'den söz eder. Daha sonra zikir, tam kanaat durumunda beyne uzanır (*zikr-i nefsî*, *nefs-i kaddese* ile, yani 'kutlu nefs' ile ilgilidir) ve en sonunda da insan tam zikredilmişliğe ve huzura, *zikr-i sultanî*'ye ulaştığında bütün varlığa, bedene ve ruha nüfuz eder. Sûfilerin çoğu gibi Derd de sürekli zikrin gerekli olduğu konusunda ısrar eder; zikir nefsin ilacıdır ve hekim ise bu ilmi kitaplardan değil, uygulamayla

---

Ülke) yeniden doğacağına inanılır. –çn.

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: "Zikirden maksat kelime-i tevhidin hakikatına erişmektir. Kelimenin de hakikatı okunduğunda mâsivâ tamamen yok olmalı, yoksa çok çok söylemek şart değildir" –çn.

[76] Eş-Şarânî, *Beyanü'l-Esrar* (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça, 248), vr. 88b vd.

öğrenmelidir (IK161).

Zikirle ilgili özel bir temerküz [yoğunlaşma] yöntemi de, tam bir berraklık içinde *h*, ه, harfinin yuvarlağıyla kuşatılıncaya dek, mutasavvıfın kalbine yazılı Allah sözünün murakabesidir (bkz. EK 1).

Nakşbendî şeyhleri, manevi güçlerini artırmak için, ölmüş velilerin mezarlarını ziyaret etmeyi ve vefat etmiş belirli sûfilerin ruhu üzerinde temerküzü yararlı görürlerdi. Mutasavvıf, özel olarak birisinin şeyhi üzerine yoğunlaşmak yerine, düşüncesini şu ya da bu mutasavvıfın ruhuna yönelterek, söz konusu velinin gücüne göre ruhunu çok daha yüceltebilirdi.

Gerçek zikrin gizli mi yoksa yüksek sesle mi olması gerektiği, onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda Orta Asya'daki Nakşbendî tarikatında büyük bir bölünmeye neden oldu; Sinkiang'da din savaşlarına yol açan ciddi siyasal sonuçlar doğurdu. Ancak gelenekte her zaman fikir ayrılıkları olmuştur; her ne kadar sessiz zikir Nakşbendî şeyhlerinin çoğu tarafından tercih edilmişse de, ondördüncü yüzyıl üstatlarından birisi, yüksek sesle yapılan zikrin caiz olup olmadığı sorusuna, ruhunu teslim etmekte olan bir adamın kulağına kelime-i şehadetin yüksek sesle söylenmesi olan *telkin* örneğini göstererek şöyle cevap vermiştir: "Dervişe göre her nefes onun son nefesidir" (N 391). Geçmişe bakılarak, tarikatın başka bir selefinin sesli zikri övgüye değer kabul ettiği savunulmuştur; "böylece uyuyan uyandırılabilir, ihmalkâr ayıltılabilir ve zikirle manevi yola girebilir."[77] Sesli zikir, kâfirliğe ve gaflete karşı bir savaş çığlığı gibiydi; ancak dilleri ve kalpleri yalandan ve iftiradan uzak olanlar tarafından yapılabilirdi.

Sesli zikre karşı olan mutasavvıflar Peygamber'in şu sözünü dayanak göstermişlerdir: "Ne bir sağıra ne de mevcut olmayana sesleniyorsunuz, nerede olursanız olun sizinle olan İşiten'e sesleniyorsunuz!" Ayrıca, küçük bir topluluğun yaptığı yüksek sesli zikrin, camide sessizce tefekküre dalmış kimselerin huzurunu kaçırabileceğini de öne sürmüşlerdir. Ne var ki birçok durumda da yüksek sesle yapılan zikir, kalabalık bir topluluğu vecd ya da yarı vecd durumuna getirme aracı olarak düşünülmüştür. Belirli hareketler eşliğinde 'Allah' ya da ritmik "*Lâ ilâhe illallah*" sözlerinin tekrarlanması, kolayca bir vecd durumu oluşturabiliyordu. 'Allah' sözü geriye son harfi *h* kalıncaya kadar kısaltılıyordu; *he* şeklinde telâffuz edilen bu harf sol omuza doğru söylenirdi, daha sonra sağ omuza doğru *hû*, ve başı öne doğru eğerek *hı* deniyordu. Sûfiler, genellikle bir kutbun, yani eksenin çevresinde halka oluyorlardı; sağ elleriyle, yanındakinin sol elini tutup, gözleri kapalı, sonunda sadece

[77] Fletcher, *Old and New Teachings*, ek 6, 'Ali Ibn Ḥusayn Wâ'iẓ-i Kâshifî'nin *Rashaḥât 'ayn al-ḥayât*'ından [Ali ibn Hüseyin Vaiz-i Kâşifî, *Reşahât Ayne'l-Hayât*] (Kanpur, 1912), s.38.

h kalana kadar şehadet getirmeye başlıyorlardı.[78] Temposu giderek artan ve sonunda bir tür sürekli ah çekişe dönüşünceye kadar sözcükleri gittikçe azalan böyle ritmik bir zikirde bulunma fırsatını yakalamış bir kişi, dışardan seyredenin bile deneyimin gücüyle kolayca alt üst olduğunu bilir. Ne yazık ki bazı Müslüman ülkelerdeki bu tür zikir ayinleri son zamanlarda turist çekmek için kullanılmaktadır.

Yüksek sesle yapılan farklı zikir türleri arasında, Batı'da en çok tanınanı –ve zikir sırasında çıkardıkları ilginç seslerden dolayı İnleyen Dervişler olarak isimlendirilen– Rifâî dervişlerininkidir. *Zikr-i erre*, yani 'testere zikri' denilen ve asıl olarak Orta Asya ve Türk tarikatları arasında uygulanan başka bir zikir türünden de söz edilebilir. Hançereden gelen sesler testere sesini andırır. İddia edildiğine göre, *zikr-i erre*, Ahmed Yesevi ile başlamıştır; bu, belki de "esrik Şaman danslarına Yesevîyenin cevabı"ydı.[79]

Zikir, bir tür vecd hali oluşturmanın mükemmel bir aracı olmasının yanı sıra, mümine ilahi ödülü elde etmenin bir yolu olarak da önerilmiştir. Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı yapıtı gibi kılavuz kitaplar, zikirlerde söylenecek birtakım sözlerle birlikte, bu sözlerin her birinin, karşılığını cennette almak üzere kaç kez yinelenmesi gerektiğini söyleyen kesin reçeteler verir (G 1:265 [844, 875], 302 vd.). İhlas Suresi, öte dünyada mutluluk elde etmede özellikle etkili bir sure olarak kabul edilir. Kelime-i tevhidi [lâ ilâhe illallah] yedibin kez tekrarlamak, mutasavvıfı ya da herhangi bir kimseyi cehennem ateşinden koruyabilir (N 531 [741]). Bu fikirler, kitleler tarafından geniş kabul görmüştür, hâlâ da görmektedir. Pek çok sofu yaşlı kadın, namazdan, birtakım evrâdı zikretmeden kesinlikle kalkmaz ve pek çok Müslüman, kendisine ferahlık ve güç verdiğini hissettiği kutsal bir cümleyi ya da ilahi bir adı sık sık yineleyerek teselli bulmaktadır.

İlahi adların zikri ['esma zikri' veya 'esma çekmek'] bu bağlamda çok önemlidir. Kuran'da Allah'ın en güzel isimlerin sahibi olarak tanımlanmış olması, ilahi isimler (*esmâ-i hüsnâ*) üzerine kurulu bazı dini uygulamaların temelini oluşturur.[80] Bununla birlikte tasavvuf ehli bu adların Allah'a verilen özel isimler değil, onların türevleri olduğunun farkındaydı (M 4:217 [218]). Bu yüceltme isimlerinin sayısının toplamı

---

[78] Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam Maghrebin* (Paris, 1954), s. 321.

[79] Fletcher, *Old and New Teachings*, s. 16.

[80] Bkz. Abû Ḥâmid el-Ghazâlî, *Al-Maqṣad al-asnâ' fi sharḥ ma'ânî asmâ' Allâh al-Ḥusnâ* [Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Maksat el-Asnâ' fi Şerh Ma'âni Esmâ' Allah el-Hüsnâ*], ed. Fadlou Shéhadi [Fazlu Şehadi] (Beyrut, 1971), esma-ı hüsnanın anlamı hakkındadır. Mohammad al-Gawhary, *Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Büni zugeschriebenen Werken* (Bonn, 1968), onüçüncü yüzyılda yaşamış Mısırlı bir yazarın yapıtlarında esma-i hüsnanın büyüsel kullanılışını ele alır.

doksandokuzdur. *İsm-i Âzam* gizlidir; ancak pek çok mutasavvıf bu adı bildiğini ve onunla her tür kerameti gerçekleştirebildiğini ileri sürmüştür. Kimileri de *İsm-i Âzam*'ın, salikin makamına göre değiştiğini söylemektedir.[81]

Otuzüç ya da doksandokuz taneli tespih bu isimleri saymakta kullanılır. Bu isimler, 'Yâ Rahman yâ Rahîm', ile başlayıp 'Yâ Sabûr'la bitirecek şekilde teker teker yinelenebilir. Sûfiler bu ilahi isimlerin nitelikleri konusunda defalarca yazmışlardır. Bunlar, Allah'ın cemâli ve şefkatiyle ilgili olanlar *lütfiye*, cemâli ve gazabıyla ilgili olanlar *kahriye* olmak üzere ikiye ayrılır. Bu iki kategori, dünyanın bütün yapısını oluşturmak için birlikte çalışır ve gizemli bir şekilde insanla ilişkilidir. Mürşitler arasındaki ayrılıklar bile, yansıttıkları farklı ilahi isimlere bağlanmıştır.

Belli bir anda, o ana uygun olan ilahi ismin kullanılmasıyla ilgili kurallar şeyhler tarafından titizlikle belirlenmiştir. 'Yol gösteren' anlamına gelen Hâdî ismi, zikir için Allah'a yönelen mürit üzerinde etkili olur (N 410). 'İnce, merhametli', anlamına gelen Latif, yumuşak huylu olmak için inzivaya çekilen mutasavvıf tarafından kullanılmalıdır. 'Koruyup gözeten' anlamına gelen Hafîz, tasavvufi halini korumaya çalışan kişi tarafından kullanılmalıdır. 'Seven ve sevilen' anlamına gelen Vedûd, mutasavvıfı tüm mahlukata sevdirir ve inzivadayken sürekli olarak söylendiğinde üns ve ilahi aşk artar. 'Üstün olan' anlamına gelen Fâik, acemi tarafından kesinlikle kullanılmamalı, yalnızca yüksek bir makamdaki arif tarafından kullanılmalıdır.

Bunlar, Mısır'daki Şâziliye tarikatının büyük hocası İbn Atâullah (ölm. 1309) tarafından verilen birkaç örnektir.[82] İlahi ismin yanlış kullanımının, onu kullanan kişi ya da ona yakın olanlar için ciddi sonuçlar doğurabileceği düşünülmüştür. İsimlerin zikrinin bu kısmında, mürşidin hikmeti, özellikle müride yol göstermek ve onu gözetip denetlemek için gereklidir; aksi halde mürit ciddi ruhsal ve zihinsel tehlikelere maruz kalabilir.

Uygun zikir kelimelerine ek olarak, üstat, müritlerine ya da kendisine başvuranlara, namazdan sonra veya özel olarak ihtiyaç duyulduğunda okunmak üzere hayli uzun dualar verirdi (*vird*, *evrâd* ya da *hizb*). Bu duaların çoğunun doğaüstü güç taşıdığı kabul edilir ve en ünlüsü de eş-Şâzilî'ye atfedilen, özellikle de yolculuk esnasında koruyucu muska olarak kullanılan *hizb-i behr*'dir.

Semâ

Mutasavvıfın, bazen sürekli tefekkür yoluyla ulaştığı hedef fena, ardından da

---

[81] Johann Karl Teufel, *Hamaḏānī*, s. 87.

[82] Aḥmad Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī, *Miftāḥ al-Falāḥ wa miṣbāḥ al-arwāḥ* [Ahmed İbn Atâullâh el-İskenderî, *Miftâh el-Felâh ve Misbâh el-Ervâh*] (Kahire, 1961).

Allah'ta sebattır. Bu nihai deneyim daima, insanı sık sık vecd olarak tanımlanan bir deneyim içinde cezbe haline sokan ve kendinden geçirebilen ilahi lütfun özgür edimi sayılır. Tasavvufta, genel olarak İngilizceye *ecstasy* olarak çevrilen *vecd* terimi, kelime anlamıyla 'bulma, buluş,' yani Allah'ı bulma ve O'nu bulmakla huzur ve sükûna erme anlamına gelir. O'nu bulma mutluluğuna gömülmüş bir haldeki insan, vecd coşkusuyla cezbeye kapılabilir. Nwyia, mutasavvıf kendinin dışına çıkmadığı, tersine kendi derinliklerine, şairlerin dedikleri gibi "ruh ummanına" daldığı için bu duruma, 'kendinden geçme' [*ecstasy**] yerine, 'kendine da'ma' [*instasy*] demeyi önermektedir.[83]

"Vecd, özlem (şevk, iştiyak) nedeniyle insanın sırrında meydana gelen bir alevdir. İçine vecd ateşi (*vârid*) düşen bir kimsenin vücudu sevincinden veya üzüntüsünden sallanmaya başlar" (K 106 [169-170]). Attâr da ateş imgesini kullanmıştır:

> Vecd nedir? Gerçek sabah sayesinde mutlu olmak,
> Güneşin varlığı olmaksızın ateş olmaktır. (U 41)

Bu vecd halinde, sûfi tamamıyla duyularından uzaklaşabilir, hatta yıllarca bilincini yitirmiş bir halde kalabilirdi; bu süre içinde farz ibadetlerden muaf tutulurdu (B 576). Bu açıdan bakılırsa, vecd sözcüğü kendinden geçmenin tam karşılığıdır; 'bulmak' anlamına gelen *vecede* fiilinin altıncı hali –dış vasıtalarla kendinden geçme durumuna ulaşmaya çalışmak anlamına gelen *teveccüd*– bundan türetilmiştir. Sûfi uygulamalarıyla sık sık ilişkilendirilmiş ve gerek Sünni gerekse ılımlı mutasavvıflarca eleştirilmiş olan; müziğe, semâa ve uyuşturucu maddelere kapılarak kendinden kurtulmayı keşfetme çabasıydı bu.

Semâ ('işitme') sorunu, mezhepler arasındaki ayrılıkların en büyük nedeniydi. 'Musikî dinleme'nin ve 'semâ etme'nin, tasavvufi hallerin gerçek ifadesi mi olduğu, yoksa ancak Allah tarafından bahşedilebilecek bir hali, insanın kendi çabasıyla caiz olmayan bir şekilde elde etme çabası mı olduğu gibi karmaşık sorunlar vardı; konunun yetkin kişilerinin görüşleri açık bir biçimde bölünmüş durumdadır.

Kuşkusuz semâ, İslamdaki tasavvufi hayatın en yaygın olarak bilinen ifadesidir. Semâdan, ilk kez söz edenler, mevlevihaneleri ziyaret eden Avrupalılardır. Çünkü

---

* Eski Fransızcadaki *extasie* ve geç dönem Latincesindeki *extasis* kelimeleri yoluyla İngilizceye giren *ecstasy* kelimesi etimolojik olarak Grekçedeki 'yerinden çıkarmak, aklı başından gitmek' anlamlarına gelen *existánai* fiilinden türetilmiş *ékstasis* kelimesinden gelir. Bu kelime, 'dışarı' anlamına gelen *'ek-'* önekiyle, 'yer' anlamına gelen *histánai* kelimesinin bileşiminden oluşmaktadır. –çn.

[83] Bkz. Nwyia, *Ibn 'Atā' Allāh*, s. 276 vd.

her ne kadar İslam dünyasında çok eskiden beri uygulanmışsa da, Mevlevi tarikatı bu dönüş hareketlerinin kurumlaştırıldığı tek tarikattır.[84]

Aslında, dans ve dönüş en eski dinsel etkinliklerin tümünde vardır. Dans "mutlak oyun"dur ve Greklerde tanrıların hareketi olarak düşünülmüştür; hem Apollon'un hem de Dionysos'un belirli özelliklerine uygun dans hareketleri vardı. İlkel toplumlarda dans büyüsel bir niteliğe sahipti; yağmur yağdırmak ya da zafer kazanmak için yapılan ayinler genellikle dansla bağlantılıydı. Kutsal bir nesnenin – veya semâ ayininde olduğu gibi bazen bir kişinin– etrafını çevirme, ya o nesnenin büyüsel gücünden pay almak veya ona güç vermek anlamına gelir. Hıristiyan kilise babaları, dansın vecd haline yol açtığını anlamışlar ve kesin olarak yasaklamışlardır. Aziz Chrysostom, "Dansın olduğu yerde Şeytan vardır" demiştir ve Sünni bir Müslüman ilahiyatçısı da rahatlıkla böyle bir hükme sahip olabilirdi.

Tasavvuf hakkındaki âdab kitapları, semâın caiz olup olmadığı konusundaki tartışmalarla doludur. Varılan sonuçlar, mutasavvıf ilahiyatçılara ve tarikatlara göre farklılık gösterir. Sünnilik her türlü müzikli ve ritmik hareketi yasaklamıştır ve Nakşbendiye gibi bazı ağırbaşlı tarikatlar bu yasağa uymuştur. Bazıları da semâı, dindar kişinin dinsel duygularını dışavurması için bir çıkış yolu olarak görmüştür: Bazı tarikatların geniş yığınları cezbetmesinin nedeni, musikiyle ilgili bu özellikleriydi. Coşkulu türde bir ayinin özlemini çekenler, namazın veremediği manevi gücü, semâa katılmakla veya musiki dinlemekle keşfederler.

Semâın kaynağı muhtemelen, o anki zihinsel durumlarına uyan güzel bir sesin veya tesadüfî bir sözcüğün cazibesine kapılıp manevi bir yükselme yaşayan mutasavvıflardır. Arapların, cümlenin sesine ve ifadenin ritmine karşı ne kadar duyarlı oldukları iyi bilinir; iyi bir hafız tarafından okunan Kuran, kalabalık bir dinleyici topluluğunu gözyaşlarına boğabilir. Kuran'dan bir ayetin veya bir şiir dizesinin etkili bir şekilde okunmasının, insanların bayılmasına, hatta heyecandan ölmesine neden olabildiğine dair klasik yazarların anlattıkları hikâyelerin doğruluğundan kuşku duymak için bir neden yoktur. Unutulmamalıdır ki, ortaçağ İslam dünyasında sinirsel rahatsızlıklar ve akıl hastalıkları, İbn Sînâ'nın önerdiği gibi çoğu kez müzikle tedavi edilmiştir. Suyu tatlı ve meftun edici sesler çıkaran (1228'de inşa edilen) Divriği Ulucami'sine bitişik şifahane içindeki şadırvan veya tımarhanesinde musiki icrası için düzenlenmiş bir salon bulunan Edirne'deki II.

[84] Duncan Black Macdonald, "Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing, Being a Translation of a Book of the *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn* of al-Ghazzâlî," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1901. Fritz Meier, "Der Derwisch-Tanz," *Asiatische Studien* 8 (1954), raksın gelişimi ve biçimleri hakkındadır. Marijan Molé, "La dance extatique en Islam," *Sources Orientales* 6 (1963), İslamda semâın mükemmel bir incelemesidir.

Bayezid Külliyesi (1484-88'de inşa edilmiştir), müziğin tedavide kullanıldığını gösteren güzel örneklerdir.

Dokuzuncu yüzyıl sonlarının önde gelen sûfisi demirci Haddâd hakkında şunlar nakledilir: "... âmâ bir zatın çarşıda Kuran okuduğunu gördü. Âmâ şahıs dükkânının kapısı önünde oturmuştu. Dinlediği Kuran ona galebe çaldı ve böylece kendini kaybetti. Bu halde iken elini ateşe soktu ve maşa kullanmadan kızgın demiri ocaktan çıkardı" (H 124 [225]). Bu tür menkıbelere velayetnamelerde sık sık rastlanır ve çoğu keramet aslında, Kuran'ı dinlemenin veya içinden dua etmenin her türlüsünün neden olduğu mutlak bilinçdışı durumla açıklanır. Mutasavvıf artık hiçbir acı duymaz ve o farkında olmadan üzerinde cerrahi bir müdahalede bulunulabilir.

Ne var ki tümüyle Allah'la meşgul olması (*hâzır* olması) gereken dinleyici, müzikle veya başka bir sesle cezbedilmeye izin vermeli midir yoksa vermemeli midir sorunu ortaya atıldı. Semâ etmeye başlayabilir, kimi zaman giysilerini parçalayıp kimi zaman da doğaüstü bir güce sahip olabilirdi. Kimileri vecd halindeyken ölmüştür (N 195 [340]); kimilerinin de döne döne uçarak gökte kayboldukları söylenir (N 146 [286]) ya da menkıbeye göre, bir zenci vecd içinde o kadar uzun süre döner ki sonunda rengi beyazlaşır (N 102 [236], 164 [308], 37 [159]).

Sûfinin erişmeye çalışması gereken hal bu muydu? Yoksa bunun yerine, tarihçileri derinden etkileyen üstatların eksiksiz özdenetimleri miydi? Dervişler semâ ederlerken Cüneyd'in sessizce oturmasına karşı çıkan coşkulu Nuri'nin aldığı cevap ünlüdür: "Sen dağlara bakar da onları hareketsiz sanırsın, oysa onlar bulutların dolaşması gibi dolaşırlar" (Sure 27:88; N 188 [334]).

Bu olay 900 yılı civarında meydana gelmiş olsa gerek. Sûfilerin musiki dinleyip vecd haline daldıkları semâhâneler, dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı gibi erken bir tarihte Bağdat'ta kurulmuştur. Ehli sünnet, buralarda olanlar karşısında utanç duymuş ve öfkelenmiştir. En çok karşı çıktıkları şeylerden birisi de semâ sırasında çoğu kez meydana gelen giysilerin yırtılmasıydı. Tasavvuf kuramcıları, özellikle – daha sonraki dönemlerde de olduğu gibi– güzel oğlanlar semâa katılıp manevi neşeyi artırmalarından itibaren bu konuyu tartışmaya başlamışlardır. Onüçüncü yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir sûfi olan Evhadüddîn Kirmânî'nin coştuğunda 'tüysüzlerin' [mahbubların] gömleklerini yırtıp, onlarla göğüs göğüse semâ ettiği söylenir (N 590 [805]); özellikle ulemanın tasvip edemeyeceği bir davranıştı bu.

Onuncu ve onbirinci yüzyıl yazarları, semâa has tehlikelere ilişkin uzun bölümler kaleme almışlardır:

> Şeriatta da tarikatta da raksın hiçbir aslı (ve mesnedi) yoktur.... Vecddeki hareketler ve tevâcüd ehlinin [vecde geçmeye çahşanların] davranışları raksa

> benzediğinden, ciddiyetsiz insanlardan bir grup, bu hususta sûfileri taklit etmişler, bu konuda aşırı gitmişler ve kendileri için raksta bir mezhep edinmişlerdir. Halktan bir cemaat gördüm, bunlar tasavvuf mezhebini sadece rakstan ibaret zannetmekte ve onu elde etmeye çabalamakta idiler.... Tabiatlarının sarsıntıya uğramaması için mübtedilerin [acemilerin] semâ yapmamalarını daha fazla arzu ederim. (H 416 [570], 430 [574])

Bu son cümlede ifade edilen düşünce, ılımlı tarikatlardaki bütün manevi yol göstericiler tarafından paylaşılacaktı; çünkü acemi, musiki dinleyerek ya da kendi etrafında dönerek manevi bir haz değil yalnızca duyusal bir haz alabilirdi. Ebû Hafs Sühreverdî, klasik sûfi ilahiyatçıların bakış açılarını iyi bir şekilde açıklar:

> Müzik, kalpte, zaten orada olmayan bir şeye yol açmaz: Bu yüzden müzik, iç benliği Allah'tan başka bir şeye bağlı olan kişinin duyusal arzularını uyandırır; ancak Allah aşkına içten bağlı olan kişi, musikiyi duyunca, O'nun iradesini yerine getirmek için harekete geçer. Sahte olan, benlik örtüsüyle; hakiki olan, kalp örtüsüyle örtülüdür ve benlik örtüsü, dünyevi zulmet örtüsüdür, kalp örtüsüyse ilahi bir nur örtüsüdür.
>
> Avam, müziği mizaca göre dinler; talipler arzu ve huşuyla; evliyanın dinlemesi ise, onları ilahi nimet ve lütufları görebilecekleri bir hale sokar; ariflerin müzik dinlemeleri ise müşahede anlamına gelir. Nihayetinde bir de manevi kemâle ermişler vardır ki Allah, onlara musikî aracılığıyla, örtüsünü açıp zatını gösterir.[85]

Kâmil kişiye göre, her ses ilahi bir müziktir; gerçek sûfi, her sesin ona maşukundan sevindirici haberler getirdiğini ve her kelimenin Allah'ın ifşası olduğunu hisseder. Rûzbihân Baklî bu tutumla ilgili olarak bir hikâye anlatır: "Bir mutasavvıf, şarap içip tef çalan bir grup hırsız görmüş. Gidip yanlarına oturmuş ve sanki bir semâ imiş gibi müziği dinlemiş. Hırsızlar onun bu tutumundan öyle hoşnut olmuşlar, hepsi de din değiştirmiş" (B 597).

Rûzbihân, bir semâ âşığıydı ve İbn Hafîf gibi o da (X 214) tam manevi zevke ulaşmak için üç şeyin gerekli olduğunu öğretmiştir: hoş koku, güzel yüz ve tatlı ses (N 256 [400]); kavvalın [ilahi okuyan] güzelliği manevi mutluluğun ön şartıdır. Rûzbihân bile tasavvufi vuslat halini "Tanrı ile raks"[86] olarak simgeleştirmiştir.

Kadim yazarlar dansta, tanrıların veya feleklerin hareketini görmüşlerdi.[87]

---

[85] Smith, *Readings*, no. 100.

[86] Bkz. Louis Massignon, "La Vie et les oeuvres de Rûzbehân Baqlî," *Studia Orientalia Ionni Pedersen Dicata Septuagenario* (Kopenhag, 1953), s. 238; Henry Corbin, "Quiétude et inquiétude de l'âme dans le Soufisme de Ruzbihan Bakli de Shiraz," *Eranos Jahrbuch* 27 (1958), s. 101.

[87] Bu konu için bkz. Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart,

Ortaçağ Hıristiyanları bazen, ebedi hayatı –Fra Angelico'nun resimlerinin bazılarında büyüleyici bir şekilde yansıtıldığı gibi– güzelliğin ebedi dansı olarak görmüşlerdi. *Geistliche Tanzliedchen*, 'manevi dans şiirleri', ortaçağ Alman gizemciliğinin edebiyatında iyi bilinen bir türdü ve bugün bile Şilili kadın şair Gabriela Mistral'in kimi rondolarında* yankılanmaktadır. Müslüman gizemciler de bu tür 'manevi dans şiirleri' yazmışlardır; Reyli "recâ vaizi" Yahya b. Muaz'ın bu tür şarkıların bilinen en eski örneklerinden birini yazdığı sanılmaktadır:

> Bulamadık hakikati;
> böyle rask ederek dövüyoruz yeri!
> Raks bir sitem mi, Sen'den işittiği azarla
> başıboş dolanan bu kuluna?
> Vadinde dönüp duruyoruz
> ve o yüzdendir ki yeri böyle dövüyoruz![88]

Nefsin hareketleri Allah'a yaklaşımı sırasında, nadiren de olsa kimi zaman ilahi bir raks olarak betimlenmektedir.

Celâleddîn Rûmî'nin şiirinde bu coşkulu raks en güzel ifadesini bulmuştur. Dizeleri çoğu kez, daha sonra Mevlevilerce kurumsallaştırılan semâın güçlü ritmini yankılar.[89] Rûmî'ye göre, "Aşk Evi tümüyle müzikten, şiir ve şarkılardan" yapılmıştır (D 332) ve ilahi maşuk, elinde rebab, insanı mest eden nameler söyleyerek bu evi tavaf eder (D 2395). Rûmî'ye göre rebab sesi, cennet kapısının sesiydi; bununla ilgili olarak hoş bir menkıbe anlatılır: "Bir münkir, 'Biz de o sesi duyuyuoruz. Niçin mevlânâ hoşlandığı halde biz hoşlanmıyoruz?' dedi. Mevlânâ hazretleri buyurdu ki: 'Hâşâ ve kellâ! Hiç de öyle değil! Bizim duyduğumuz cennet kapısının açılma, onun işittiği ise kapanma sesidir'" (N 462 [636]).

Semâ, ona göre, ruhun azığıdır (tıpkı daha önce bahsedilen zikir gibi); bu ifade, Mevlevi ayininde birkaç kez tekrar edilen Türkçe şiirin son kısmını oluşturur. Âşık raks eden ayaklarıyla nereye dokunursa oradan, karanlığın içinden abıhayat fışkırır[90] ve maşukun adı söylenince "ölüler bile kefenleri içinde semâa başlarlar" (D 1978). Rûmî, dervişlerin dönme hareketini, üzümleri ayaklarıyla çiğneyen işçilerin

---

1961), s. 239 vd., kapsamlı bir kaynakçası vardır. Heiler'in kitabı, dinin görüngübilimini inceleyenler için vazgeçilmez bir kitaptır.

* Rondo: On ya da onüç mısradan oluşan ve birinci mısraı en sonda tekrarlanan şiir. –çn.

88 A 10:61 çev. A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (Londra, 1950), s. 62.

89 Hellmut Ritter, "Der Reigen der 'Tanzenden Derwische,'" *Zeitschrift für Vergleichende Musikwiessenschraft*, 1 (1933); Ritter, "Die Mevlânafeier in Konya vom 11-17 Dezember 1960," *Oriens* 25 (1962), ayinin ayrıntılı bir tasviridir.

90 Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Rubaiyat*, elyazması Esat Ef. no. 2693, vr. 322 a 5.

hareketine, manevi şarabı vücuda getirme işine benzetir (D 624). Raks eden âşık feleklerden daha yüksektedir; çünkü semâ çağrısı göklerden gelmektedir (M 2:1942 [1943]); o güneşin çevresinde dönen ve böylece bir tür vuslat deneyimi yaşayan bir toz zerresine benzetilebilir; çünkü güneşin çekim gücü olmaksızın hareket edilemez; tıpkı insanın, manevi bir çekim merkezinin, Allah'ın çevresinde dönmeden yaşayamaması gibi.

Bedenin zincirleri, coşkulu bir raksla kırıldı mı bir kez, nefs özgürlüğüne kavuşur ve yaratılan her şeyin bu raksa katıldığını idrak eder. Aşkın bahar esintisi ağacı okşayınca, dallar, çiçek tomurcukları ve yıldızlar, her şeyi kuşatan sırrı hareketle dönmeye başlarlar.

Gerçek semâ aynı zamanda "kan içinde rakstır"; bu, zincirlenmiş bir halde darağacına giderken Hallac'ın raks ettiğine ilişkin menkıbeye bir göndermedir (M 3:96 [a.y.]); manevi özgürlüğün son adımı çoğu kez zincire vurulmuş bir halde yapılan dans olarak tanımlanır. Semâ, bu dünyada ölmek ve ne doğan ne de batan bir güneşin etrafında dönen özgür ruhların sonsuz raksında yeniden dirilmek demektir. Bu yüzden fena ve beka, Rûmî ve onun yolundan gidenlerin anladıkları gibi semâın hareketleriyle betimlenebilir:

> Kudümlerin gümbürtüsü ve neyin tatlı sesi yankılanıyor Allah Hu!
> Kızıl şafak, mutlulukla raks ediyor Allah Hu!
> Orta yerde yüce bir ses, ey sen sel gibi akan nur!
> Gezegenlerin ruhu dönüyor Allah Hu!
> .....
> Âşığın labirentvari dönüşlerini bilen, yaşar belki de Allah'ta
> Bilir, çünkü ölümün bereketli aşk olduğunu: Allah Hu![91]

Ezeli Elest Günü misakı, Rûmî tarafından semâ imgesiyle betimlenmiştir.

> Yokluğa ses geliyor da, yokluk "Peki!" diyor. "Madem ki beni çağırıyorsun, ben, yokluktan varlık yönüne yemyeşil elbiseler giyerek neşeli bir halde ayak basıyorum!"
> Bitkilerin hepsi de *elest* sesini duydular da koşmaya başladılar; yaratanın mesti oldular! Onlar yoktular, yokluktan geldiler! Gül de, lale de söğüt de yokluk âleminden varlık âlemine geldiler! (D 1832*)

Varoluşları olmayan imkânlar ilahi buyrukla varlık kazanmışlardır; bu ses onları, çiçekler ve kokularla dolu güzel bir dünyaya yol açan bir dans içinde vecde getirmiştir, tıpkı müzik aracılığıyla duyulan ilahi sesin, ruhu önceden bilinmeyen

---

[91] William Hastie, *The Festival of Spring from the "Divan" of Jelâleddin* (Glasgow, 1903), no. 6.

* Bu beyti Gölpınarlı çevirisinde bulmam mümkün olamadığı için Şefik Can çevirisinden verdim; bkz. *Divan-ı Kebir Seçmeler*, c. 2, s. 387, Ötüken Yayınları, 2000. –çn.

manevi mutluluk âlemlerine yükseltmesi gibi.

Rûmî'nin imgeleri, semâın güzelliğinden ve gücünden söz ederken neredeyse sınırsızdır. Her yeni imgede, maşukun müşahedesiyle oluşan hareketi betimlemiştir; o maşuk ki, vecd anında âşığın kalbinin perdesinde raks edebilir. Kimi şairler ve mutasavvıflar gerek müzik ve dans simgeciliğini şiirlerinde kullanarak gerekse müritleriyle semâ ederek onu kendilerine örnek almışlardır. Tasavvufi hayatın bu yönüne karşı ehli sünnetin duyduğu hoşnutsuzluğa rağmen yasaklanamayacak kadar cazipti. Delhi'de, Mîr Derd gibi ağırbaşlı bir Nakşbendî mutasavvıf bile, kendini müziği savunan bir kitap yazmak zorunda hissetmiştir ve müzisyenleri, kendisine ve müritlerine –dans etmeden ve sıkı bir disiplin içinde– nağmeler çalmaları için haftada bir iki kez bir araya toplamıştır.

Hindistan'da semâ, Çiştî tarikatınca desteklenmiştir. Kimileri onları örnek almıştır; hatta onyedinci yüzyılda Sind'de, Thatta velilerinden biri olan İsâ Cündallah, semâı namazla eşit görecek kadar ileri gitmiştir.[92] Kimileri semâa "evliyanın miracı" demiştir.[93] Cennette semâın olup olmayacağı şeklindeki sorusuna olumsuz cevap alan bir mutasavvıf, "Cennetle işimiz ne o zaman?" diye iç çekmişti.[94]

Türkiye'de diğer tarikatlarla birlikte Mevlevi dervişlerin etkinlikleri de 1925'te Atatürk tarafından yasaklanmıştır; 1954'ten itibaren, Rûmî'nin ölüm yıldönümü olan 7 Aralıkta, Konya'da –asıl kutsal mekânda olmasa da– semâ ayini düzenlemelerine izin verilmiştir (hatta yurt dışında bile semâ ayini düzenlemektedirler). Bugün bile bu ayine gösterilen ilgi birçok Türk ailesinde derinlere kök salmıştır. Modern Türk şiiri sûfilere özgü vecd duygusunu yansıtır ve bu, pek çok dizede ve ilahide yankılanmıştır. Asaf Halet Çelebi (ölm. 1958), bildiğim kadarıyla bu duyguyu samimi bir şekilde ele almış en son şairdir.[95]

SEMÂ-I MEVLÂNÂ

tennure giymiş ağaçlar
aşk niyâz eder
mevlânâ
içimdeki nigâr

---

[92] Iʿjâzul Ḥaqq Quddûsî, *Tadhkira-yi ṣûfiya-yi Sind* [İʿcâzûl Hakk Kuddûsî, *Tezkire-yi Sûfiye-yi Sind*] (Karaçi, 1959), s. 156.

[93] Bêdil Rohrîwârô, *Dîwân*, ed. ʿAbdul Hüseyin Müsevî, (Haydarabad, Sind, 1954), s. 297.

[94] Qânîʿ, *Tuḥfat al-kirâm*, s. 436; bkz. H. T. Sorley, *Shah Abdul Latif of Bhit: His Poetry, Life, and Times* (1940; tekrar basım, Oxford, 1966).

[95] Asaf Hâlet Çelebi, *He* (İstanbul, 1951) [Şairin şiirlerinin toplu bir basımı için bkz. Asaf Hâlet Çelebi, *Bütün Şiirleri*, YKY, 1998, –çn.].

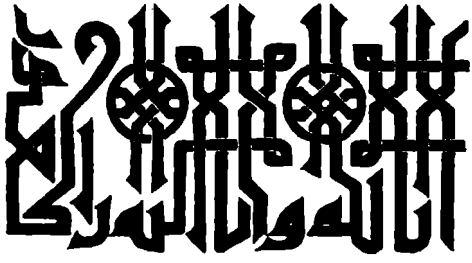
başka bir nigârdır
içimdeki semâa
nice yıldızlar akar
ben dönerim
    gökler döner
benzimde güller açar

güneşli bahçelerde ağaçlar
halaka-ssemâvâti-ve'lard'h
yılanlar ney havalarını dinler
tennure giymiş ağaçlarda

çemen çocukları mahmur
câaan
    seni çağırıyorlar

yolunu kaybeden güneşlere
                bakıp gülümserim
ben uçarım,
            gökler uçar

4. İNSAN VE İNSANIN OLGUNLUĞU



SÛFÎ PSİKOLOJİSİ ÜZERİNE BAZI NOTLAR

İnsanın İslamdaki, özellikle de tasavvuftaki yeri Batılı bilginler arasında tartışma konusu olmuştur. Kimileri, 'kul' olarak insanın Kadîr olan Allah karşısında herhangi bir önemi olmadığını öne sürmüşlerdir; bu durumda insan neredeyse ortadan kalkar, kişiliğini kaybeder; ebedi kaderin bir aracı olmaktan başka bir şey değildir. Avrupa kültürünün sahip olmakla gurur duyduğu 'hümanizm' kavramı, bu bilginlere göre, temelde İslam düşüncesine yabancıdır. Kimileri de, tasavvufun daha sonraki gelişiminde, kişiyi sonunda mutlak öznelciliğe götürebilecek içkin bir tehlike hissetmişlerdir; çünkü insan kişiliği tabir caizse öyle 'şişirilir' ki, mikrokozmos [*âlem-i sağîr*] Allah'ı mükemmel bir şekilde yansıtan bir ayna haline getirilir. İnsan-ı Kâmil öğretisi (bkz. Bölüm 6) kimi şarkiyatçılara İslam antropolojisi için son derece tehlikeli –en az, insanın 'Allah'ın kulu' olarak güya küçük düşürücü rolü kadar tehlikeli– görünmüştür.

Aslında İslamda sırrî antropolojiyi anlatmak kolay değildir;[1] çünkü İslamın

---

[1] Nicholas Heer, "A Sufi Psychological Treatise," *Moslem World* 51 (1961), el-Hakîm et-Tirmizî'nin Kahire'de 1958 tarihinde yayımlanan bir metninin çevirisidir. Daha sonraki dönemler için bkz. J. M. S. Baljon, "Psychology as Apprehended and Applied by Shāh Walī Allāh Dihlawī," *Acta Orientalia Neerlandica*, 1971.

kendisi gibi çok yönlüdür; ilk tasavvufi akımlarla sonrakiler arasındaki fark hayli fazladır. Bu nedenle resmi ana hatlarıyla bile tarif etmeye kalkışmadan, sorunun tasavvufta 'insan'ı anlamak için önemli görülen yalnızca birkaç yanına dikkat çekmek mümkündür.

Kuran'a göre insan, Allah'ın iki eliyle yaratılmıştır (Sure 38:75); bu düşünce hadiste daha ayrıntılı olarak yer alır: Allah ona kendi nefesinden üfleyerek can ve ruh vermeden önce (Sure 15:29; 38:72), Âdem'in çamurunu kırk gün yoğurmuştur. "Demek ki O'nun Zatı 40.000 yıl onun üzerinde çalıştı" (B 545) şeklinde yorumlar Baklî bu hadisi ve şöyle devam eder: "Âdem'in biçimi her iki dünyanın aynasıdır. Bu iki âlemin içine ne konmuşsa, insan biçiminde görünür kılınmıştır. 'Biz onlara ufuklarda ve kendi canlarında ayetlerimizi göstereceğiz'" (Sure 41:53; B 437).

Bu yaratılış mitosu insana fazlasıyla yüksek bir konum vermektedir: İnsan, her açıdan Allah'ın mükemmel bir eseridir; O'nun nefesiyle yaşamaktadır ve bu yüzden de Allah'ın niteliklerini yansıtan bir aynadır. Bir hadiste "Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı" (*'âla suretihî*) denir. Bu açıdan bakıldığında Âdem, İnsan-ı Kâmil'in ilkörneğidir; özel ilim lütfuyla takdis edilmiştir: Kuran'da, Allah "Âdem'e isimlerin tümünü öğretti" denir (Sure 2:31). Bir şeyin ismini bilmek demek, ona hükmedebilmek ve kişinin kendisi için onu kullanabilmesi demektir: Âdem, sahip olduğu bu isimlerin bilgisi sayesinde yaratılan şeyler üzerinde hâkimiyet sahibi olmuştur. Ancak Kuran'ın bu yalın ifadesi bazen, Âdem'in, Allah'ın yaradılışta öğrettiği ilahi isimlerin bilgisini dualarında 'kullanabileceğini' ima edecek şekilde açıklanmıştır. Böylece Âdem, Rûmî'nin dediği gibi Arapça ve Türkçe karışımı bir ifadeyle, "*allâme'l-esmâ-beg*" "her damarında yüzbinlerce bilgi bulunan insanlar atası" (M 1:1234 [1239]) haline gelmiştir. Allah, Âdem'i yeryüzündeki halifesi yapmış ve meleklere ona secde etmelerini buyurmuştur; insan, kendilerine isimlerin sırrı açıklanmamış olan ve Allah'a tam bir boyun eğişle ibadet etmekten başka bir şey yapmayan meleklerden üstündür (krş. H 239 [260]). Oysa insan itaat ile isyan arasında yaptığı seçimden (her ne kadar bu seçim kaderle sınırlandırılmışsa da) zevk alır veya acı çeker. Gökle yerin taşımayı reddettiği emaneti insan yüklenmiştir (Sure 33:72). Bu emanet; sorumluluk, özgür irade, aşk ya da kişisel olgunlaşma gücü gibi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bununla birlikte, sûfiler yüce ilk hallerinin zaman ve mekânını, yani gerçek vatanlarını özlemişlerdir sık sık:

> Gökteydik biz, meleklerle dosttuk; gene de tezce gidiyoruz oraya.
> (D 463 [4:3050])

Cennetteki günlerin anısı, bu gözyaşı vadisinde onlara eşlik eder ve onlara dünyadaki sürgün hayatından geriye dönüş yolunu gösterir. Yaratılış, insanda son

noktasına ulaşır. Bir Bektaşi şair şöyle yazmıştır:

> Bir ağaçtır bu âlem
> Meyvası olmuş adam.
> Meyvadır maksut olan
> Sanma ki ağaç ola (BO 118 [135])

Bir hadiste Allah'a şu sözler atfedilir: "*Küntü kenzen mahfiyan,*" "Gizli bir hazineydim bilinmek istedim, bu yüzden dünyayı yarattım." Ezeli ve ebedi yalnızlığı içindeki Tanrı, bilinmek istemiş ve dünyayı yaratmıştır; dünyadaki en yüce tecellisi de insandır. İnsan mikrokozmostur ve yine bir kutsi hadise göre Allah için yaratılmıştır; buna karşılık Allah da her şeyi insan için yaratmıştır.

Gerçekten de Kuran'da, ayrıntılı tartışmalara girilmeksizin insan çok yüksek bir konuma yerleştirilmiştir. Ne var ki sûfiler dikkatle, insanın farklı yönleri üzerinde durmuşlardır. Her şeye gücü yeten Tanrı'nın işleri, insan üzerinden gerçekleştirilir; Rûmî'nin dokunaklı bir imgeyle ifade ettiği gibi, "İnsan, yücelik vasıflarının usturlabıdır" (M 6:3138-43 [3146-3150]). Tasavvuf ehli, insanın yüksek makamının kanıtı olarak Kuran'da çok sayıda ima bulmuştur. Bu konuda en sık başvurdukları ayetlerden birisi şudur: "Biz onlara ufuklarda ve kendi canlarında ayetlerimizi göstereceğiz ki, Kuran'ın gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye tanık olması yetmez mi?" (Sure 41:53); sûfiler bu ayette Allah'ın insana, bilginin kaynağını ve en sonunda da ona "şah damarından daha yakın" (Sure 50:16) olan ilâhi sevgiliyi bulması için kendi içine bakmasını buyurduğunu düşünmüşlerdir.

"*Men a'refe nefsehu fekad a'refe rabbehu,*" "kendini bilen, Rabbini bilir" hadisi, bu duygudan geliştirilmiş olmalıdır; bu aslen Delfi'nin "*gnoti theauton,*" "Kendini tanı" sözünün bir uygulaması da olabilir. Tasavvuf kuramcıları ağırlıklı olarak bu hadisi dayanak göstermişlerdir: İnsanın kalbinin derinliklerini bilmesi demek olan *dulcis hospes animae*, insani olan ile tanrısal olanın buluşma noktası olarak Tanrı'nın bulunduğu yerin keşfi demektir. Hadis farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Rûmî'nin yazdığı en hoş alegorik hikâyelerden biri, Gazneli Mahmud'un gözde kölesi Eyaz'ın hikâyesidir. Eyaz her sabah, Mahmud'un kölesi olmadan önce giydiği eski çarıklarına ve pöstekiye bakar; bunu, daha önceki düşkün durumunu unutmamak ve böylece efendisinin kendisi için yaptığı cömertliğin kıymetini bilmek için gerekli görür* (M 5:2113 [2113]). Böylece Rûmî, aynı şekilde insanın da ne kadar zayıf

* Eyaz'ın hikâyesi sevilen bir halk hikâyesidir. Sarayda, Eyaz'ın kaldığı yerde, kilitli tuttuğu bir oda vardır. Zaman zaman bu odayı ziyaret eder ve hem girerken hem de çıkarken kapıyı kilitler. Eyaz'ı çekemeyenler onun bu odada bir hazine sakladığı söylentisini yayarlar. Sonunda bu söylenti padişahın kulağına gider ve Sultan Mahmud'un emriyle oda açılır içeride bir çarık ve bir de pösteki olduğu görülür. Kendisine, bu giysileri saklaması-

yaratılmış olduğunu unutmaması gerektiği, ancak o zaman her şeyi ona ihsan eden Allah'ın karşısında bir hiç olduğunu anlayacağı sonucuna varır.

Ne var ki pek çok mutasavvıf, hadisi, içsel bir yol olarak tasavvuf yolunun temel deneyiminin yoğunlaştırılması, deneyimin içselleştirilmesi, kişinin kendi kalbine yaptığı bir yolculuk olarak yorumlar (CL 93). Attâr bunu, *Müsibetname*'de güzel bir şekilde anlatmaktadır; kahraman sonunda huzuru ruh ummanında bulur.

Sık başvurulan başka bir hadiste, Allah'ın seven bir kalpte bulunduğu ifade edilir: "Yere göğe sığamam, ama mümin kulumun kalbine sığarım." Kalp, Allah'ın meskenidir; ya da başka bir ifadeyle, Kendisini yansıttığı aynadır. Ancak bu aynanın, kirinin pasının temizlenmesi ve Allah'ın ezeli nurunu yansıtıncaya kadar sürekli züht ve tâat ile parlatılması gerekir.

İnsanın bu 'buluş' haline nasıl hazırlanması gerektiğini göstermek için sıklıkla kullanılan başka bir imge de 'kırılma'dır. Bir kutsi hadis şöyle der: "Ben, kalpleri benim uğruma kırılanların yanındayım." Kırmak için kırmak teması, bir hazırlık evresi olarak züht hayatıyla tam olarak uyum içindedir. Cüneyd'in "Allah, Varlık'tan ziyade Varolmayan ile tasdik edilir" (P 1:45) sözü, Massignon'u, İslam ilahiyatının genel eğiliminin "Allah'ı, var etme yerine yok etme yoluyla tasdik etmek" (P 2:631) olduğu düşüncesine götürmüştür. Nefs kırılmalı, beden kırılmalı ve kalp kırılmalı ve Allah'ın kendisine yeni bir kâşâne [köşk] yapabilmesi için her şey yok edilmelidir. Çünkü yıkılan evde hazineler vardır; bu hazineler ancak temel kazılarak ele geçirilebilir (Kenf Suresi'nde [18:60-82] anlatılan Hızır'ın hikâyesinde olduğu gibi).

> Yıkıntının olduğu yerde hazine bulma umudu vardır
> Allah'ın hazinesini niçin harap bir kalpte aramıyorsun? (D 141)

Attâr, huzura ve tevhide ulaşmanın bir aracı olarak sık sık "kırmak"tan söz eder; artık sonsuz durağanlıkta dönmeyen değirmen taşını kırmak gibi (U 149) veya *Uşturname*'deki, kullandığı tüm kuklaları kırıp vahdet kutusuna geri koyan kuklacı (V 137) gibi. Daha sonraki dönemin tasavvufi şiirinde, özellikle de –önde gelen tüm şairlerin Nakşbendiye tarikatının etkisi altında oldukları– 1700'lerin Hint-İran üslubunda *şikest*, 'kırık' kelimesi sık kullanılan bir terim olmuştur. Belki de, Müslüman Hindistan'ın manevi olarak tümüyle çöktüğü bir dönemde, yeni bir başlangıç için kırmanın gerekli olduğu düşüncesiyle biraz teselli bulmayı ümit ediyorlardı.

Tasavvuf ehli, boşaltılmış bir kalpte oturan dostu bulabilir, kalbin yıkıntılarında

---

nın nedeni sorulunca, saraya geldiğinde üzerinde bunların olduğunu ve aslını unutmamak için sakladığını ve zaman zaman odaya girip bunları seyrettiğini söyler. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*, c. 5, s. 184, İnkılap Yayınları, 1984. –çn.

gizli hazineyi keşfedebilir ve coşkulu bir deneyimde, "Hiç[bir] mekânda bulmadım buldum insan içinde" (Y 79) diyebilir. Bu hale ulaşmış kimi coşkulu mutasavvıfların sözleri genellikle, her şeyi kuşatan sınırsız vahdet duygusuna yol açmıştır; İbn Arabî'nin kuramlarıyla birlikte bu, insan ile Allah arasındaki sınırın kalkmış gibi göründüğü bir hale götürebilirdi. Ne var ki Rab, Rab olarak, kul da kul olarak kalıyordu. Bu, genel olarak ılımlı tasavvufun bakış açısı olarak kabul edilir.

Sûfi psikolojisi tasavvuftaki her şey gibi Kuran'daki düşüncelere dayanır; insanın en aşağı özü nefs hakkındaki düşüncelerden daha önce söz etmiştik. Nefsin üstünde *kalp* ve *ruh* vardır.[2] Bu üçlü ayrım, sonraki dönemin daha karmaşık sistemlerinin temelini oluşturur; Câferü's-Sâdık'ın Kuran tefsirinde bile bu ayrımdan söz edilir. Nefsin zalime, kalbin mukteside (ılımlı), ruhun ise sâbıka (önde bulunan, galip) has olduğunu ileri sürer; zalim Allah'ı kendi için sever; muktesid Allah'ı Allah için sever, sâbık ise kendi iradesini Allah'ın iradesinde yok etmiştir (W 17). Bâyezîd Bistâmî, el-Hakîm et-Tirmizî ve Cüneyd bu üçlü ayrımı sürdürmüşlerdir. Ne var ki Harrâz, nefs ile kalp arasına *tab*'ı (huy ve yaratılış), yani insanın doğal işlevlerini yerleştirir (W 240-242).

Hemen hemen aynı tarihsel dönemde Nuri insanda, kalbin dört farklı yönünü görmüştür; bunları ustalıkla Kuran'dan türetmiştir:

> *Sadr*, 'göğüs', İslamla ilgilidir (Sure 39:22);
> *Kalb*, 'gönül', imanla ilgilidir (Sure 49:7; 16:106);
> *Fuad*, 'kalp', marifetle ilgilidir (Sure 53:11); ve
> *Lübb*, 'kalbin en derin yeri', tevhidin makamıdır (Sure 3:190). (W 321)

Sûfiler çoğunlukla, ilahi keşfin deneyimlendiği yer olan kalbin en iç bölümü *sır*'ı da bunlara eklerler. Câfer, ilginç bir benzetme yaparak aklı, nefs ile kalp arasındaki engel olarak tanıtır; akıl, 'onların kendi sınırlarını aşmalarını engelleyen bir ayırıcıdır' (Sure 55:20); böylece karanlık ve aşağılık içgüdüler, kalbin saflığını tehlikeye düşüremez (W 163).

Bu manevi merkezlerin her birinin kendine özgü işlevleri vardır ve Amr el-Mekkî ise ilk tasavvufi düşüncelerin bazılarını güzel bir mitte özetlemiştir:

> Allah kalpleri bedenlerden yedibin yıl önce yaratıp *kurb* makamında muhafaza etti; ruhları kalplerden yedibin yıl önce yaratıp *üns* gülistanında muhafaza etti; en iç kısım olan vicdanları [sırları] ruhlardan yedibin yıl önce yaratıp *vasl*, 'ermişlik' derecesinde muhafaza etti. Daha sonra vicdanı [sır] ruhun içine, ruhu kalbin içine ve kalbi de bedenin içine hapsetti. Sonra onları

[2] Bkz. Louis Massignon, "Le 'coeur' (*el-qalb*) dans la prière et la méditation musulmane," *Études carmélitaines* 9 (1950).

> sınayıp peygamberlere gönderdi ve her biri de kendi makamını aramaya başladı. Beden namazla uğraştı, kalp mahabbete erdi, ruh Rabbe yakınlığa ulaştı, sır ise O'nunla vuslatta huzur buldu.[3]

Sonraki sûfiler, bu görece basit öğretileri ince ince işlemişler, her manevi deneyimin, kendi alıcısıyla bağlantılandırıldığı hassas bir mütekabiliyet sistemi haline getirmişlerdir.

Aynı şekilde, sûfilere bahşedilen farklı *keşf* türleri, bulundukları farklı bilinç düzeylerine ve tanrısalın zihinsel ya da sezgisel bilgisine götürüp götürmediğine göre sınıflandırılmıştır. Geleneksel terminolojiyi kullanan sonraki mutasavvıflardan biri, keşf'leri aşağıdaki gibi sınıflandırmıştır:

> a) *Keşf-i kevnî*, yaratılmış şeyler düzeyindeki keşf; sofuca tutumun ve aşağı nefsin arındırılmasının sonucudur; rüyada ve falda tecelli eder.
>
> b) *Keşf-i ilâhî*, sürekli ibadetin ve kalbi parlatmanın meyvesidir; bunun sonucu, mutasavvıfın gizli şeyleri görmesini ve gizli düşünceleri okumasını sağlayan ruhlar âleminin bilgisini ve ilm-i firâset ['kalp-okuma' ilmi] kazanmaktır.
>
> c) *Keşf-i aklî*, sezgisel bilginin esas olarak en aşağı derecesidir; ahlaki yeteneklerin parlatılmasıyla ulaşılabilir ve filozoflarca da deneyimlenebilir.
>
> d) *Keşf-i îmânî*, peygamberliğin mükemmelliğine yaklaşıktan sonra edinilen tam imanın ürünüdür; bundan sonra kişi doğrudan Allah hitabıyla takdis edilir; meleklerle konuşur, peygamberlerin ruhlanyla karşılaşır, Kadir Gecesi'ni ve Ramazan'ın nimetlerini *âlem-i misal*'de insan suretinde görür (IK 443-44).

Genellikle bu son açıklamalar tasavvufun gelişiminin sonraki evresine aittir; ne var ki doğaüstü gerçekliklerin akılsal olmayan farklı keşif dereceleri, başından beri bütün mutasavvıflarca benimsenmiştir. 'Allah katından gelen ve Allah'la olan hikmet' anlamını taşıyan ve Allah'ın rahmetiyle arife bahşedilen *ilm-i ledün*'ü (krş. Sure 18:65) normal bilgiden ayırmışlardır. Bu deneyimde, ilham edilmiş hikmetin, bilimsel bir yaklaşımla ya da ilahiyata özgü bir muhakemeyle erişilemeyen yeni seviyelerinin zevkine varmışlardır.

İYİ VE KÖTÜ: ŞEYTAN'IN ROLÜ

İslamda tasavvufi psikolojinin en ilginç yanlarından biri, sûfilerin kötülük

---

[3] Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (Londra, 1950, no. 29) [Ayrıca bkz. T: 474-475. –çn.].

gücü Şeytan'ın üstesinden gelme yöntemidir. Kuran'a göre hem ateşten yaratılmış bir cin hem de kovulmuş bir melek olan Şeytan, Kuran'ın yaratılışın anlatıldığı bölümünde (Sure 2:29-36) başat bir rol oynar. Kimi mutasavvıflara göre, meleklerin hocasıydı ve hatta bu rolüyle, onyedinci yüzyıl başlarında Bengal dilinde yazılmış manzum bir eser olan Seyyid Sultan'ın *İblisname*'sine konu olmuştur.[4] Yazar, İblis lanetlendikten sonra bile, bir zamanlar hocaları olduğu için meleklere Şeytan'a saygı göstermelerinin buyrulduğunu söyler; aynı durum, gerçek bir Şeytan olsa bile şeyhine saygı göstermek ve boyun eğmek zorunda olan mürit için de geçerlidir.

Ünlü bir hadiste, Şeytan Âdemoğullarının damarlarında dolaşır (krş. S 471) denir; böylece Şeytan nefsle, aşağı ilke 'ten'le eşit sayılabilirdi. Ancak İslam tarihinde hiçbir zaman, Şeytan'a insan üzerinde mutlak bir güç tanınmamıştır: Âdem'e yaptığı gibi insanlara yalan söyleyip onları ayartabilir; ancak insan Şeytan'ın kurnazlıklarına karşı koyma olanağına sahiptir (İkbal'in Şeytan'ı, kederli bir şekilde, insanları baştan çıkarmanın kendisi için ne kadar kolay olduğundan yakınır). İblis, hiçbir zaman 'sadece kötü' olmamıştır; her zaman için Allah'ın yarattığı bir mahluktur; dolayısıyla O'nun denetiminde olan gerekli bir araçtır.

Kimi tasavvufi çevrelerde Şeytan'a eski itibarını yeniden kazandırma gibi bazı girişimlerde bulunulmuştur. Bu düşünceyi ortaya atan ilk kişi Hallac gibi görünüyor: Şeytan, Âdem'in yaratılmasından önce binlerce yıl Allah'a hizmet etmekle övünür. Ateşten yaratılmış olmaktan duyduğu gurur yüzünden, Allah'ın çamurdan yarattığı Âdem'e secde etmesi konusundaki buyruğunu reddeder. Hallac, dünyada yalnızca iki gerçek muvahhit tanır: Muhammed ve Şeytan; ancak Muhammed ilahi lütfun hazinedarıdır, oysa İblis ilahi gazabın hazinedarı olmuştur. Hallac'ın kuramında, Şeytan "Allah'tan daha muvahhittir" (R 538). Çünkü Allah'ın ezeli ve ebedi iradesi O'ndan başka hiçbir şeye tapılmamasıdır ve Şeytan, Allah'ın açık buyruğuna karşın, yaratılan bir varlığa secde etmeyi reddeder. Hallac, onun çığlığını ünlü bir rubaide dile getirir: "Benim başkaldırım, Seni kutsi ilan etmek içindir!" İblis irade ile emir arasında bırakılmıştı ve

> Elleri arkasında bağlı, suya atılmıştı,
> ve [Allah] ona, "Dikkat et ıslanma sakın" demişti.

Şeytan'ın bu trajik hali, birtakım şairlere, Şeytan'ın içinde bulunduğu kötü duruma karşı duydukları üzüntüyü ifade etmeleri için esin vermiştir; çünkü onun durumu bir anlamda, insanın bu dünyada katlanacağı zorlukların habercisiydi. Bu konudaki en güzel şiir Senâî'ninkidir (SD 871); muazzam bir şiir olan "Şeytan'ın

[4] Enamul Haqq, *Muslim Bengali Literature* (Karaçi, 1957), s. 119.

İniltisi"nde, "Kalbi, aşk Simurg'unun yuvası" olan kovulmuş melek, Allah'ın mekrinden yakınır: Tanrı ezelden beri onu mahkûm etmeye niyet etmişti ve cennetten kovuluşunun sebebi olan Âdem'i yaratmıştı:

> Yoluma tuzak kurdu
> Âdem tuzağın yemiydi
> Bana lanet damgasını basmak istedi
> Yaptı istediğini; topraktan Âdem bahaneydi.

Elbette ki Şeytan, bir mahlukun Allah tarafından lanetleneceğini Levh-i Mahfuz'da okumuştu; ancak, binlerce itaat hazinesine sahipken, bu mahlukun kendisi olabileceğini nereden bilebilirdi? İblis'in trajik büyüklüğünü gösteren ve Gazneli üstadın az bilinen bu gazelinden daha iyi olan pek az şiir vardır.

Senâî bu düşüncesini geliştirirken, Şeytan'a itibarını kazandırmanın klasik temsilcisi ve kendisinden yaşça büyük çağdaşı Ahmed Gazâlî'den (ölm. 1126) etkilenmiş olabilir; Gazâlî, "Tevhidi Şeytan'dan öğrenmeyen kâfirdir"[5] deme üretini göstermişti. Bu söz, Sünnileri çileden çıkardı; ancak sonraki dönem sûfilerinin yazdıkları çoğu yazıda yankı uyandırmıştır. Attâr, onun yaklaşımını örnek almıştır; o da, bir zamanlar Allah tarafından lanetlenen ve bu laneti bir onur cübbesi olarak kabul eden İblis'i kusursuz bir muvahhit ve âşık olarak görür; (gerçek Hallac geleneğine göre) "Senin tarafından lanetlenmek, yüzümü Sen'den başka bir yere çevirmekten bin kez daha iyidir benim için" (krş. MT 217 [2:92-93]). İblis burada kusursuz âşığın örneğidir; maşukun her dileğini yerine getirir ve maşukun istediği ebedi infisali [ayrılığı], özlemini duyduğu vuslata tercih eder. Yüzyıllar sonra Moğol istilası altındaki Hindistan'da (1661'de idam edilmiştir) tasavvufa ihtida eden bir Yahudi olan Sermed, insanları Şeytan'ı örnek almaya çağıran bir rubai ile Sünnileri şoke etmiştir:

> Git, öğren Şeytan'dan, kulluk nasıl yapılır,
> Bir kıble seç, secde etme başka hiçbir şeyin önünde. (AP 238)

Uzak bir Sind eyaletinde, bir onsekizinci yüzyıl mutasavvıfı Şah Abdüllatif'in şiiri bile, okuru, tek gerçek âşık olarak İblis'i takdir etmeye ve onu örnek almaya çağırır; yorumcular üzerinde önemli ölçüde şaşkınlık yaratan bir şiirdir bu.[6]

Ne var ki diğer mutasavvıflar, İblis'in Âdem'e secde etmeyi reddetmesinde yalnızca bir itaatsizlik eylemi –dünyadaki tüm itaatsizliklerin ilkörneğini– değil, aynı zamanda sevginin eksikliğinden kaynaklanan bir eylem görmüşlerdir. Rûmî'nin

---

[5] Merlin S. Swartz, *Ibn al-Jawzī's "Kitāb al-quṣṣās wa'l-mudhakkirīn"* (Beyrut, 1971), s. 221.

[6] *Sur Yaman Kalyan*; bkz. Annemarie Schimmel, "Schah 'Abdul Laṭīf's Beschreibung des wahren Sufi," *Festschrift für Fritz Meier* içinde, der. Richard Gramlich (Wiesbaden, 1974).

defalarca tekrarladığı gibi; İblis tek gözlüydü: Âdem'in yalnızca topraktan yapılmış biçimini görüyordu; ve bu yüzden "Ben ondan daha hayırlıyım" demiş, ateşin toprağa üstünlüğüyle böbürlenmişti. Ancak Allah'ın insana kendi nefesinden üflediği ve onu kendi suretinde yarattığı kesin gerçeğini gözden kaçırmıştı (M 4:1617 [a.y.]). Bu yüzden, Rûmî'nin (M 4:1402 [a.y.]) ve onu izleyen İkbal'in gösterdiği gibi Âdem'in mirası olan ilahi sevgiden yoksun tek gözlü entelektüelizmin [zihniye*] temsilcisidir.

Şeytan giderek, mahvolmuş, umutsuz, yalnız, bazen de mutasavvıfların hayallerinde canlandırdıkları gibi acınacak bir kılıkta veya melankolik ayrılık şarkıları çalan trajik bir kişilik haline gelir. Sûfilerin yüzyıllar boyunca geliştirdikleri Şeytan'ın pek çok yönü, günümüzde Muhammed İkbal'in yapıtında yankılanmaktadır; onun son derece renkli Şeytan betimlemesi bir hayli alışılmışın dışındadır.[7] Onu bir âşık, bir entelektüel ve bir muvahhit olarak gördüğü kadar, ("Şeytanım Müslüman oldu" hadisine sadık) insan-ı kâmil tarafından yenilgiye uğratılmaya ve selamete ermek için mahvedilmeye özlem duyan kötülüğün ruhu olarak da görür. Bu yüzden sonunda, ondan daha güçlü olduğunu kanıtlayan insana secde edecektir. Öte yandan İkbal, daha yaygın olan ayartıcı, maddeci ve yok edici Şeytan imgesini de kullanmıştır.

İblisbilimin sorunları, iyilik ve kötülük, dolayısıyla kader ve özgür irade sorunlarıyla yakından ilgilidir. Bu sorunlar, İslam düşüncesinin başlangıç dönemindeki ilk ilahiyat tartışmalarının konusunu oluşturmuştur ve soruların zihinlerini bugün de meşgul etmektedir. Çünkü Allah'tan başka fail yoksa eğer, o zaman insanın rolü nedir? İnsanın eylemleri ve hareketleri ne ölçüde kendisine mal edilebilir? Kötülüğün kaynağı nedir? İnsan, mitsel Şeytan gibi ilahi irade ile ilahi buyruk arasında ne ölçüde sıkışmıştır?

"Kader Allah'ın sırrıdır; bu sır ne yakın bir meleğe ne de gönderilmiş bir elçiye verilmiştir." Rûzbihân Baklî'nin, hadis olduğu ileri sürülen bir sözden yaptığı alıntıya göre kader, "yaradılış öncesine ait ilahi bir sırdır; zaman içinde yaratılmış hiç kimse hiçbir zaman onu çözmeyi ümit edemez" (B 175). Tasavvuf ehli, her şeyi kuşatan kaderin sorgusuz sualsiz benimsenmesinin, insanın etkinlikleri ve imanı açısından

---

* Zihniye: Entelektüelizm. Tasavvufta nefs ile ruh arasında yapılan kesin ayrım gibi akılla zihin arasında da aynı kesinlikte bir ayrım söz konusudur. Zihin (*intellect*) dünyevi, dolayısı sınırlı bir aklı ifade ederken akl (*reason*) yaratılmış ilk şey olarak Allah'a ulaşmanın aracı olan külli akıldır. Vahiy zihinle değil akılla bağlantılı görülür. –çn.

7 Alessandro Bausani, "Satan nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal," *Rivista degli Studi Orientali* 30 (1957); Annemarie Schimmel, "Die Gestalt des Satan in Muhammad Iqbal's Werk," *Kairos*, 1963, fas. 2.

tehlikeli sonuçlar doğurabileceğinin gayet farkındaydı. Buna karşın ilk zahitler, alınyazılarından hiçbir zaman emin değillerdi; gereğinden fazla kıldıkları namazlarına, geceleri uykusuz kalıp ibadet etmelerine [teheccüd] ve oruç tutmalarına karşın, sürekli olarak, Hesap Günü geldiğinde Allah'ın, "[Amelleri iyi de olsa] bunları cehenneme koyar ve hiç aldırmam, [amelleri kötü de olsa] öbürlerini cennete koyar hiç aldırmam!" ezeli ve ebedi buyruğuyla cehenneme gönderilenler arasında olma korkusu içindeydiler; Allah'ın söz konusu buyruğuna ilişkin bu hadis, ilahi iradenin esrarına ulaşılamazlığı ifade etmek için Gazâlî tarafından da alıntılanmıştır.

Sonraki mutasavvıflar, bu sorunu, aşk ilkesini devreye sokarak çözmeye çalışmışlardır: Züht, mihnet ve mahabbet yoluyla fenaya ulaşmış birisinin iradesi, Allah'ın iradesinde baki olur. Bu durumda artık insan, herhangi bir eylemi kendisine bağlayamaz, tabir caizse ilahi irade ile yaşar ve iş görür, böylece *cebr-i mahmud*'a, 'hoş mecburiyet'e katlanır.

Başka sûfîlerden daha açık sözlü olan Rûmî, sofuluk ile kaderi körü körüne kabullenmenin bağdaşmazlığı hakkında uzun uzadıya düşünmüştür. Bir ağaca çıkıp meyvesini yiyen ve bahçıvana pişkin pişkin "Tanrı bağından, Tanrı'nın verdiği hurmayı yiyorum" diyen adamın hikâyesini hoş bir şekilde anlatır. Bunun üzerine bahçıvan "Tanrı'nın sopasıyla", suçunu Allah'ın takdiriyle değil kendi iradesiyle işlediğini anlayıncaya kadar bir güzel döver hırsızı (M 5:3077-3100 [a.y.]).

Rûmî, aynı fikir silsilesi içinde, ezelde buyrulup Levh-i Mahfuz'a yazılmış hiçbir şeyin değiştirilemeyeceği anlamına gelen "*kad ceffe'l-kalem*," "kalem kurudu"* hadisinin genellikle benimsenen açıklamasına inanmayı reddeder.** Bu hadisin, Allah'ın, mûminin yaptığı iyi eylemlerin asla kaybolup gitmemesini kesin olarak buyurduğunu, ancak hayırla şerrin aynı değerde olmadığını anlattığını düşünür (M 5:3131-53 [a.y.]).

> Bütün yıl dokuduğunu giyin, bütün yıl ektiğini ye, iç. (M 5:3118 [3182])

---

* Abdülbaki Gölpınarlı bu hadisi "yazının mürekkebi kurudu" diye çeviriyor; kalem kelimesi kalem anlamına geldiği gibi yazı anlamına da gelmekte. Hadisin bütününü şöyle aktarıyor; "Kalem yazdı, mürekkebi bile kurudu o yazının." –çn.

** Mesnevi'nin ilgili bölümleri okununca genel yorumun, 'olan ve olacak olan her şeyi Allah'ın ezelde yazıp bitirdiği' şeklinde olduğunu öğreniyoruz. Oysa Mevlana buna katılmayıp şöyle diyor: "Reva görür müsün ki Tanrı, ezelde verdiği buyruk yüzünden işten güçten kalsın, buyruk yürütemez olsun; iş benim elimden çıktı desin; bana bu kadar gelme; bana karşı bu kadar sızlanma desin?" –çn.

Bu hadis tembelliğe davet değildir; tersine, insanın hizmetinin daha temiz ve daha makbul olması, daha çok çalışması ve tam samimiyetle davranması için bir teşviktir (M 5:3113 [a.y.]). Çünkü;

> Öküzü, boyunduruğa gelmezse döverler; ama uçmayan öküz dövülür, horlanır mı? (M 5:3110 [3103])

İnsanın Allah'ın verdiği huya göre davranmasının, esas olarak yaratılıştaki ilahi niyetle özdeşleşmeyi sağladığı savunulabilir: İnsan kendi eyleminin nihai hedefini göremese bile, Allah ne yaratmışsa ve neyin yapılmasına izin vermişse iyi bir amaca hizmet etmelidir. Hadiste dendiğine göre insan, "Rahman'ın iki parmağı arasındadır." Bu, her eylemin iki yüzü olduğu anlamına gelir, her sıkıntı hali kendi içinde bir gevşeme taşır, tıpkı her nefes alma hareketinin genişleme ve büzülmenin bir birleşimi olması gibi. Aynı şekilde, Allah, kendini farklı ve birbiriyle çelişen sıfat ve isimlerde gösterir; celâl sıfatının tecellisi, yaratılışın devamlılığı için gerekli olan cemâl sıfatı kadar gereklidir. İnsan yalnızca zahiri olguları görür ve onları yüzeysel değerleriyle kabul eder; ancak olguları meydana getiren gizli güç olduğunu nadiren düşünür. Rûmî'nin sık sık başvurduğu bir benzetmeyi kullanacak olursak, insan yalnızca toprağı görür, ama rüzgârı görmez, denizin köpüğüne bakar denizin dibine bakmaz. İlahi olan, *coincidentia oppositorum*'dur [karşıtların uyumu]; ancak bilinmek için kendini birbirleriyle çelişen biçim ve renkler içinde göstermek zorundadır; çünkü mutlak nur algılanamayacak kadar güçlüdür ve maddi vasıtalar sayesinde kırılması gerekir. Işık, kendi karşıtıyla tanınabilir (M 1:1133 [1134]). Böylece mutasavvıf, Allah'ın gazabının, rahmetin kılık değiştirmiş hali olduğunu ve Kendisini sevenlere verdiği zahmet ve cezaların, onların manevi gelişimleri için gerekli olduğunu anlayabilir; tıpkı acı ilacın hasta için gerekli olması gibi. İnsan sık sık dış görünüşlerin aldatmasıyla yoldan çıkmaz mı:

> Nice düşmanlıklar dostluktu,
> Nice yıkımlar, yenilemeydi! (M 5:186 [?])

Çünkü Allah, rahmetini gazabında, gazabını da rahmetinde gizler. Yaratılmış her şey, bu iki yüzü sergiler:

> Kasırga Âd kavmine öldürücü bir âfet kesildiği halde Süleyman'a karşı bir hamala döndü. (M 6:2660 [2667])

Zehir yılan için yaşamasının bir unsuru, ama onun dışındakiler için ölümdür (M 5:3295 [3296]). Hızır da bu açıdan bakıldığında anlaşılabilir; görünüşte eylemleri mantık dışı da olsa derin anlamları vardır.

Öte yandan sûfi yalnızca, iyinin ve kötünün Allah'tan geldiğini kabul edip ikisini

de aynı memnuniyetle karşılamamalı, aynı zamanda lütufta mekrin gizli olup olmadığına da dikkat etmelidir. Sürekli uyanıklık, nefsin sağlam tutulmasını gerektirir.

Sonraki yüzyılların büyük teozofları, insanın ilahi iradeyle ilişkisini titizlikle ele alarak Allah'ın ilmi ve iradesi konusunda ayrıntılı incelemeler yazmışlardır. Bunun iyi bir örneği, Reynold A. Nicholson tarafından mükemmel bir şekilde açıklanan Cîlî'nin düşüncesidir. Ancak, en gelişmiş sistemler bile zorlu kader ve özgür irade ikilemini ortadan kaldıramamıştır; çünkü bu sorun yalnızca zihinle çözümlenemez, eğer çözülebilirse ancak aşkla çözümlenebilir. Hallac, Rûmî ve takipçileri, *cebr-i mahmud*'un, 'İkbal'in deyimiyle "yüce kader"in üstesinden yalnızca belli bir durumu basitçe kabul etmekle değil, aşkla ve ibadetle Allah'ın iradesine etkin bir şekilde uyarak gelinebileceğini anlamışlardır. İnsan iradesinin böylesi bir dönüşümü mutlak ve müşfik feragatle bir kez gerçekleştirilince, mutasavvıf, Allah'ın derinliklerine doğru uzanan manevi yolda kendisine yeni kapılar açılacağını umabilir.

> Bütün kapıları ve geçitleri kapasa bile, sonunda, sana kimsenin bilmediği gizli bir yol açar. (D 765)*

VELİLER VE KERAMETLER

"Malum olsun ki marifet ve tasavvuf yolunun esası ve aslı tümüyle velayet ve velayetin kabul edilmesi temeline dayanır" (H 120 [326]) der Hucvîrî, ve ondan üç yüzyıl sonra Câmî, velilik hakkındaki bir paragrafla tasavvuf tarihiyle ilgili tartışmalar açmıştır. Aslında velayet, yani velilik kuramları, Harrâz, Sehl et-Tüsterî ve el-Hakîm et-Tirmizî'nin bu konuda yazılar yazdıkları dokuzuncu yüzyılın sonlarından beri süfiler arasında tartışılagelen bir temayı biçimlendirmiştir.

Veli sözcüğü, "özel koruma altındaki kişi, dost" demektir; *veliyyullah* Şiilerin Ali'ye verdikleri başlıca sıfattır. Bu sözcük, Kuşeyrî'nin işaret ettiği gibi hem etkin hem de edilgendir: Veli, işleri Allah tarafından idare edilen (*tüvülliye*) ve ibadet ve tâatın gereklerini yerine getiren kişidir (*tevellâ*) (krş. N 6 [69**]). *Evliya-i Allah*, "Allah'ın dostları" ifadesi Kuran'da birkaç kez geçer; en açık şekilde yer aldığı bölüm, Yûnus Suresi'nin 62. ayetidir: "Gözünüzü açın! Allah'ın velileri için hiçbir korku yoktur. Tasaya da düşmez onlar."

---

* Şefik Can çevirisi, c. I, s. 389. –çn.

** Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: "... veli, Allah Teâlâ'nın, işini üzerine aldığı ve kendisini kayırdığı şahıstır.... veli, Allah'a ibadet ve taat işini üstlenen şahıs demektir." –çn.

Velayet kavramı, tasavvufun ilk yıllarında gelişmiştir. Onuncu yüzyıl başlarının yetkin kişilerinden biri olan Ebû Abdullah es-Sâlimî, velileri nasıl tanıdığını soranlara şöyle demiştir: "Tatlı dil, güzel ahlak, güler yüz, cömertlik, itiraz etmeme ve özür dileyenlerin özrünü kabul etme, iyi olsun kötü olsun bütün insanlara tam bir şefkatle muamele etmelerinden tanırım" (N 121 [257]). Böylece ideal sûfiye burada veli denilmektedir.

Tüm samimi müminlerde ortak olan *velayet-i âmm,* 'genel velilik' (ki Sâlimî'nin sözünü ettiği velilik budur), "Allah'ta fena olmuş ve O'nunla baki olmuş" kâmil mutasavvıfların veliliği olan *velayet-i hâssa*'dan genellikle ayrı tutulur; "Veli, O'nda fani ve O'nunla baki olan kişidir" (N 5 [68]). Bu kâmil mutasavvıflar arasında, en azından Tirmizî'den itibaren, tam bir veliler hiyerarşisi geliştirilmiştir. En yüksek manevi yetke, *kutb* (eksen, kutup) veya *gavs* (meded, yardım) denilen kişidir. Kutb, üç *nukabâ* (nakibler, vekiller), dört *evtâd* (sütunlar), yedi *ebrâr* (dindarlar), kırk *abdal* (vekiller), üçyüz *ahyâr* (hayırlılar), dörtbin de gizli veli ile çevrelenmiştir. İbn Arabî gibi kimi yetkin sûfiler, yedi iklimin her biri için bir tane olmak üzere toplam yedi abdal olduğunu iddia etmişlerdir.[8] Rüzbihân Baklî de benzer düşünceler öne sürmüştür. Kutb, bu dünyanın mutluluğunun bağlı olduğu manevi enerjinin gerçek merkezidir (CL 80). Henry Corbin çarpıcı bir incelemesinde, manevi yolda ilerleyen hacıya, tanrısal ilhamın, yani "gece güneşi"nin tecelli edeceği yere, yani Kutba yönelmenin önemini göstermiştir. Kutb, Allah'a kavuşmuşluğun kusursuz sükuneti içindedir; tüm "küçük yıldızların" onun çevresinde dönmesinin nedeni budur.

Müminin en yüksek manevi kılavuzu olan kutb kavramıyla Şiiliğin "gizli imam'ı arasında yakın bir yapısal ilişki olduğu varsayılabilir. Kendisini çağının kutbu ilan etmemiş pek az mutasavvıf vardır ve birçoğu, zamanın sonunda ortaya çıkacak olan gizli imam Mehdi'nin rolünü üstlenmiştir. Tasavvuf yolunun hocası olarak zuhur eden imam veya kutba gösterilen derin saygı, tasavvufta da Şiîlikte de ortaktır. Şiiliğe göre, "Çağının imamını tanımadan ölen kâfir gider." Görece ılımlı bir sûfi olmasına karşın, Celâleddîn Rûmî, "Kâfir kimdir? Şeyhin (yani İnsan-ı Kâmil'in ve zamanın kutbunun) imanından haberi olmayan" (M 2:3325 [3336]) der. Dünya kutupsuz ya da eksensiz var olamaz; nasıl ki değirmen, ekseni etrafında döner de aksi halde işe yaramazsa, dünya da onun çevresinde böyle döner (U 63).

Sonraki dönem İran teozofisinde kutb, eski Zerdüştçülüğün teslimiyet, haber ve esin meleği sayılan ve sûfî mitolojisinde Cebrail'e ya da diriliş meleği İsrafil'e tekabül

[8] Muḥyīuddīn Ibn ʿArabī, *Al-futūḥāt al-makkiyya* [Muhyiddin Ibn Arabî, *el-Fütühat el-Mekkiyye*], 4 cilt (Kahire, H. 1329/1911), böl. 198, 31. fas.

eden Saroş'un [Saoşyant*] makamı kabul edilir. Bunun ışığı altında İkbal gibi çağdaş bir düşünürün "İnsanları manevi dirilişe çağırma" isteği özel önem kazanır; bir bakıma kutup rolünü üstlenir. Saroş, İsrafil ve Cebrail, bu üç melek, onun şiirinde sıklıkla görülür.

Rüzbihân Baklî, çok kişisel bir kuram –ya da yukarıda sözü edilen fikirlerin çok daha ayrıntılı bir biçimini– geliştirmiştir: Kalpleri Âdem'inki gibi olan Üçyüzler, kalpleri Musa'nınki gibi olan Kırklar, İbrahim'inki gibi olan Yediler, Cebrail'inki gibi olan Beşler, Mikail'inki gibi olan Üçler ve kalbi İsrafil'inkine eşit olan kutuptan oluşan hiyerarşik bir yapıdan söz eder. Bu evliya topluluğuna, canlı olarak göğe alınan dört peygamber –İdris, Hızır, İlyas ve İsa– ekler; böylece velilerin manevi âleminin sayısı kozmik rakam 360'a ulaşır (CL 83).

Bu hiyerarşideki gruplardan Kırklar'a İslamda özel bir önem verilmiştir. Onlar hakkında sayısız menkıbe anlatılır; Yakındoğu'da, Türkiye'nin Trakya bölgesindeki Kırklareli şehri gibi varlıklarının dayandırıldığı yer adları vardır. Genellikle Kırklar'la ilişkili sayılan 'abdal' kelimesi, bu yüksek manevi anlamı ancak yavaş yavaş kazanmış gibi görünüyor. Senâî'nin şiirlerinde olduğu gibi ilk dönem sûfi metinlerinin bir kısmında abdallar genellikle zahitlerle birlikte anılır. Daha sonraları bu kelime, ölümünden sonra bir başkasının kendi yerine (bedel) bıraktığı veli için kullanılmıştır. Türkiye'de, özellikle Bektaşi geleneğinde, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal gibi belirli bir grup tasavvuf ehlinin âdeta lakabı haline gelmiştir.

Yediler'den, bazı şehirler'de kutsal bir yerin manevi bekçileri olarak bahsedilir; örneğin Marakeş'in Yediler tarafından korunduğu iddia edilir. Çoğunlukla, yedi veli ya da yedi bakire, tek bir bütün olarak saygı görür (Kırklar'da da aynı durum söz konusu olabilir). Yedilere gösterilen derin saygı ile –Kuran'ın Kehf Suresi'nde sözü edilen– Yedi Uyurlar arasında bir ilişki olması mümkündür.[9]

Velilerin birbirlerini tanıdıkları düşünülür. Sıradan insanların gözlerinden saklanmış olmalarına karşın, daha önce tanışmış olmalarına gerek olmadan veli dostlarını tanırlar; dağlarda yapılan, bazen bir müridin de katılmasına izin verilen gizli veli toplantıları hakkında pek çok menkıbe anlatılır. Ama genellikle Allah'ın, dostlarını dünyadan gizlediği öne sürülür. Bâyezîd'in, "Veliler, Allah'ın gelinleridir, onları ancak yakın akrabalar görebilir" (MC 1:43) sözüyle dile getirdiği düşüncesini sürdüren Simnânî, "Velayet mertebesine erişen hiçbir kimse yoktur ki, Cenab-ı Hak onun sırrını (ermişlik halini) bir perde ile örtmesin ve mahlukatın (halkın)

---

* Saoşyant: Zerdüştçülükte, ahir zamanda geleceği beklenen kurtarıcı. –çn.

9 Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam Maghrebin* (Paris, 1954), tasavvufi İslamın derin anlamını verecek biçimde yazılmıştır ve bu alandaki en güzel incelemedir.

gözünden onu saklamasın" (N 442 [615]) der. "Şüphesiz benim dostlarım, kubbelerimin altındadırlar ve onları ancak ben bilirim" kutsi hadisi bu fikri desteklemek için anılır çoğunlukla.

Veliler evrenin yöneticileridir:

> Evtâd denilen velilerin, âlemi her gece dolaşmalan lazım gelir. Şayet gözlerinin düşmediği ve görmediği bir yer mevcut olur ve burada da bir aksaklık peyda olursa, o vakit kutba dönerler. Kutbun himmetini ihzar ve celbetmek için ona başvururlar. Kutbun bereketleriyle Allah Teâla bu aksaklığı ortadan kaldırana kadar ona müracaat eder dururlar. (H 228 [346])

Yağmurun yağması velilerin hayır duaları yüzündendir; mübarek ayaklarının bastığı yerlerde bitkiler biter ve Müslümanlar, onların yardımları sayesinde kâfirleri yenebilirler. Onlar, Rûzbihân'ın dediği gibi "Allah'a bakan gözlerdir; çünkü Allah'ın dünyaya baktığı gözlerdir onlar" (CL 82). Velilikle ilgili bu düşünceler, yüzyıllar boyunca mutasavvıflarca benimsenmiştir ve kitleler arasında çok yaygındı. Bu düşünceler, büyük Nakşbendî reformcusu Ahmed Sirhindi'nin (ölm. 1624) kuramlarında genişletilmiştir; Sirhindi, kendisi ve soyundan gelen üç kişi için, kutupluk mertebesinin bile üstünde sayılan kayyumluk iddiasında bulunmuştur.

Tirmizî velileri ikiye ayırır, *veliyy-i sıdk-ül-Allah* ile *veliyy-i minnet-ül-Allah*'tır; birincisi şeriat ve tarikatın her ayrıntısına sadık kalarak veliliğe erişen kişidir, ikincisi, mahabbetli davranış sonucu Allah'ın lütfuyla veli olandır (MM 16). Bu farklılaştırma, seyru süluktaki müminin farklı manevi ve psikolojik tutumlarına dikkat çeker; ne var ki nihai aydınlanmaya ve gerçek veliliğe ulaşmak için her zaman tanrısal lütfa gereksinim vardır. Tirmizî, tartışmalarının büyük bir kısmını, kitabına –*Hatemü'l-Velayet*, 'Velilik Mührü'– adını veren bu konuya hasretmiştir; çünkü nasıl ki peygamberlerin bir 'mühür'ü, yani onların sonuncusu ve nübüvvet ruhunun en kusursuz tecellisi Muhammed [*hatemü'l-enbiya*] varsa evliyanın da bir mührü vardır.

Veliye mi yoksa nebiye mi daha yüksek bir mertebe bahşedilmiş olduğu sorunu, Tirmizî'den beri sık sık tartışılmıştır ve geleneksel tasavvuf okulları, her zaman nebinin üstünlüğü konusunda hemfikir olmuştur. Veliliğin sonu, peygamberliğin yalnızca başlangıcıdır. Her peygamber kendi içinde bir velilik yönüne sahiptir. Ne var ki mutasavvıf ya da veli gittikçe daha yüksek bir yakınlık [kurb] derecesine ulaşmaya çalışabilir. Ancak mutasavvıf veya velinin erişebileceği en yüksek düzey manevi bir yükseliştir; bu, Peygamber'in bedeniyle gerçekleştirdiği yükselişe karşılık gelir. Bu nedenle Simnânî, "... ne zaman ki velayetin son mertebesinde velinin ruhu nebinin cimine müşabehet eder [benzer] işte o zaman tarikatta 'Evliya'nın nihayeti [son] enbiyanın bidayeti [başlangıç]' olur" (N 443 [616]) der. Elbette, meczup tipteki

kimi mutasavvıflar –örneğin Rûmî'nin *Mesnevi*'sindeki cezbeli tüccar gibi– velinin sırrî sekrinin [sarhoşluk], peygamberin sahvından [ayıklık] üstün olduğunu bildirmişlerdir; çünkü peygamber Allah'ı müşahededе kaybolmaz, aynı zamanda Allah'ın iradesini, sonsuza dek ilahiyle birleşmeyi ümmetine bildirmek için geri döner. Nathan Söderblom ve Friedrich Heiler'in 'tasavvufi' ve 'nebevi' diye tanımladıkları sofuluk biçimleri arasındaki fark, ortaçağ İslam âleminin velileri tarafından çok iyi anlaşılmış ve ifade edilmişti; İkbal, *Reconstruction of the Religious Thought in Islam* [*İslamda Dinsel Düşüncenin Yeniden İnşası*] (1930) adlı yapıtının beşinci bölümünde bunun peşinden gider.

İslam sofuluğunda velinin rolü, Hıristiyan inancındaki azizin rolüyle tam olarak örtüşmez. Bu, *sırr-ı süluk* ve *seyr* ile yakından ilişkilidir ve üyelerin, sahip oldukları mahabbet ve marifete göre birbirlerinin üzerinde veya altında yer aldığı sıkı bir hiyerarşide ilerlenir. Müridin, Hızır –ki peygamberler arasında yer alan bir velinin ilkörneğidir– vasıtasıyla süluku bu yüzden bu meselenin bir parçasıdır.

Yanlış uygulandığında kimi kuramlar günlük hayatta veliliğin bozulmasına yol açabiliyordu. *Hassanât el-ebrâr seyyiât el-mukarrebîn* (L 44 [43]) –"ebrârın hasenâtı [iyilikler], mukarreblerin (yani velilerin) seyyiatıdır [kötülükler]"*– sözü, *veli*'nin, dini olarak öngörülmüş düsturlara son vermesine yol açabilirdi, açmıştır da. Veli, –avam bir yana– davranışlarını henüz takdir edemeyen taliplerin anlayamadıkları gizemli bir şekilde ilahi iradeyle birleşmiş olduğunu iddia edip kendisini *jenseits von Gut und Böse*, iyinin ve kötünün ötesinde görebilmiştir. Bir kez daha üç gizemli ve zahiri olarak yıkıcı eylemiyle Hızır akla geliyor (Kehf Suresi). Bu iddia, kendilerine güçlü bir kişilik bahşedilmiş ve kusursuz bir ihlas içinde davranan kimi veliler için doğru olsa bile, nüfusun çoğunluğu bir yana, mutasavvıf dostlarına hiçbir faydası olmayan davranışlarına hikmet atfeden kişilerin kutsallık iddiasında bulunmalarına kolayca neden olabilirdi. İslamın temel öğretisiyle hemen hemen hiç bağdaşmayan bu veli tapımlarının karanlık yönleri yüzündendir ki, tasavvuf yalnızca halk dindarlığının alt seviyelerindeki bu olumsuzluklarını gören modernist Müslümanlar arasında gözden düşmüştür.

İnsanın, bir sûfî mürşidin manevi gücüne inanmasında başı çeken etken, mürşidin keramet gösterme yeteneğiydi. Çok sayıdaki evliya menkıbesinde şu tür sözler yer alır: "dualarını kabul edilirdi" veya "önceden haber verdiği olaylar aynen

---

* Bu alıntının çevirisinde metindeki cümle esas alınmamış, bunun yerine Süleyman Uludağ'ın çevirisi kullanılmıştır. Cümledeki parantez Schimmel'e aittir. Allah'a yakın olanlara ebrâr, ebrâr'dan da yakın olanlara mukarreb denir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, 1977, s. 161 –çn.

çıkardı" ya da "bir zamanlar birisine kızmıştı. Hakk sübhânehu ve teâlâ bundan dolayı o adamdan çabucak intikam aldı" (N 506 [713]). Hiç kuşkusuz, pek çok sûfi gerçekten de, doğa yasalarının yerini almış gibi görünen eylemleri gerçekleştirecek olağanüstü güçlere sahipti.

Velayetnamelerin temel özelliklerinden biri, firâsetten (ruh okuma), üstadın firâsetinden söz etmesidir. "Müminin firâsetinden sakın" deniyordu, "çünkü o Allah'ın nuruyla görür" (B 588). Sayısız menkıbe şeyhin, müridinin kalbini okuduğundan söz eder; şeyh, müridin gizli arzularını, umutlarını ve hoşnutsuzluklarını bilebilir, müridin, huzuruna çıktığı anda içindeki gurur veya ikiyüzlülük belirtilerini görebilirdi. Hatta bir kişinin cennete mi yoksa cehenneme mi gideceğini gördüğünü iddia eden kişiler bile vardı (N 439 [607-610]).

Veli, gözden kaybolabiliyor, tümüyle görünmez olabiliyor ve *büruz* durumuna geçebiliyordu, yani aynı anda ayrı ayrı yerlerde bulunabiliyordu. Menkıbeye göre, Rûmî, aynı anda onyedi yerde birden görünmüş ve her birinde bir şiir yazmıştı![10] Veliler, velayetnamelerde sık sık belirtildiği gibi *tayy-ı mekân*, yani mesafeyi kısaltarak ilerleme yeteneği sayesinde, müritleri nerede olursa olsun onların yardımlarına koşabiliyorlardı. Şeyh tehlike durumunda, aniden bir haydut çetesinin ortasında belirip onları kovalayabilirdi veya onu yardıma çağıran bir müridi korumak için hükümdar donuna girebilir ya da –bana Türkiye'de pek çok kez anlatıldığı gibi– üstat, hasta yatan kişiyi iyileştirmek ya da en azından geçici bir süre acısını dindirmek üzere yanı başında ruh biçiminde belirebilirdi. "Hastanın acısını yüklenmek" (N 397) sûfilerin sık sık gösterdikleri bir kerametti. Böyle bir etki yaratmak için, çok güçlü bir teveccüh, yani iki tarafın karşılıklı murakabesi, dikkatlerini birbirlerinin üzerinde toplaması gerekir; tabir caizse şeyh ile müridinin aynı dalga boyunda oldukları kabul edilir.

Mürşit ile mürit arasındaki bu birlik, başkasının yerine acı çekme şeklinde tecelli edebiliyordu; müridin bir yeri yaralandığında, yara, mürşidinin bedeninde beliriyordu; ya da Bâyezîd Bistâmî menkıbesinde olduğu gibi müritleri onu öldürmeye kalktığında yaralar kendi bedenlerinde açılmıştı. Mesafenin veliler için bir anlamı yoktur: Hucvîrî'nin şeyhlerinden birisinin müridine dediği gibi, "Mesafeler kat etmek, küçüklerin işidir. Bu ziyaretten sonra sen himmet sahibi olmaya gayret et. Zira şeyhlerin huzurunda bulunmaya bağlı olan hiçbir şey yoktur (Önemli olan manen beraber olmaktır, cismani beraberlik önemsizdir)" (H 235 [355]).

---

[10] Johann Karl Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alī-i Hamaḏānī* (Lieden, 1962), s. 108.

İlahiyatçılar mucizelerle ilgili kuramlardan dikkatli bir şekilde söz etmişlerdir: Evliyanın gösterdiği harikalara keramet denirken, peygamberlerin gösterdikleri harikalar "başkalarının benzerini getirmekten âciz kaldıkları" mucize olarak sınıflandırılır ve bu ikisi kesinlikle birbirine karıştırılmamalıdır (K 59-62 [107-110]). Olağanüstü bir şey için kullanılan genel bir terim, *hark-i âdât*, 'harkulâde'dir, (Allah'ın koyduğu) olağan yasaları kıran şeydir; yani Allah alışık olduğumuz neden sonuç zincirini koparmak isteyip bir şekilde bunu gerçekleştirince, harika meydana gelir ve hayatın yönü değişir. Tasavvuf ehli aynı zamanda, kerametlerin *sahv* halinde mi yoksa *sekr* halinde mi meydana geldiğini uzun uzadıya tartışmıştır. Kerametleri çeşitli başlıklar altında sınıflandırmışlardır –Subkî yirmibeş ana tür saymıştır– ve velilerin gerçekleştirdikleri kerametlerin çeşitli türlerini göstermek için mükemmel derlemeler yapılmıştır.[11]

Velayetnameler menkıbelerle doludur ve aynı keramet İslam âleminin uzak köşelerindeki (ve hatta dışındaki) sûfilere atfedilir çoğu kez. Folklor ve peri masallarından aşina olunan motifler bu dokunun içine katılır; örneğin bir veli, yüz yaşındaki bir karı-kocaya üç oğlan verebilir, ancak ana baba çocuklarına iyi davranmazlarsa onları geri alabilir. Doğurganlıkla ilgili kerametler, veli tapımının en yaygın yönlerinden biridir ve kısır kadınların büyüsel yollara başvurarak çocuk sahibi olma ümidi beslemelerinden yalnız İslam ülkelerinde değil, dünyanın her yerinde söz edilir: Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar velinin türbesinin kapısına küçük beşikler bağlarlar, adak adarlar, çocuğu veliye satarlar (Türkiye'de birçok erkek çocuğa Satılmış, pek çok kız çocuğa da Satı adının verilmesinin sebebi, onların, ana babaları tarafından yaşayan veya ölü bir velinin eşiğinde satıldıkları için bir veli tarafından bağışlanmış olmalarıdır.)

İslam kaynaklarında yaygın olarak sözü edilen diğer kerametler yiyeceklerle ilgilidir: Beklenmedik misafirler ağırlanabilsin diye erkek geyik süt verir; çölün ortasında gizemli bir şekilde yiyecek içecek gönderilir. Hallac gibi büyük bir mutasavvıf bile bu tür gösterişlere itibar eder. Misafirperverlikleriyle ünlü ve ıssız bölgelerden geçerek uzun mesafeler kat etmeye alışkın kişiler için, yiyeceğin ve suyun ve çoğu kez de şekerlemenin mucizevi bir şekilde ortaya çıkarılması, tabii ki velilerin şiddetle arzuladıkları güçlerden biri olacaktı. Veliler hakkında onlara şunların anlatılması da yolcuların hoşuna giderdi: "Adamın birisine aslan saldırdı.

---

[11] Tâjuddîn as-Subkî, *Ṭabaqāt ash-shāfi'iyya al-kubrā* [Tacüddin es-Subkî, *Tabakât eş-Şâfi'iyye el-Kübrâ*], 12 cilt (Kahire, H. 1324/1906), 2:59 vd. Kapsamlı bir inceleme de Yûsuf an-Nabahânî'nin *Jâmi' karâmât al-auliyâ*"sıdır [Yusuf en-Nebahânî, *Câmi' Kerâmet el-Evliya*] (Bulak, H. 1329/1911). Ayrıca bkz. Hans Joachim Kissling, "Die Wunder der Derwische," *Zeitschift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107 (1957).

Adam Şeyh Ali'nin adını anınca aslan dönüp gitti. Başka birisi tahta kurusu (sivrisineği) çok olan bir yerde onun adını anınca, Allah'ın izniyle hepsi uzaklaştı" (N 513 [720]). Pek çok masal, mucizevi bir şekilde tehlikeden kurtuluş veya ölümden kaçışla ilgilidir. Örneğin bir Sind masalında, güzel bir oğlana tutulan Sindli bir veli, çocuğun babası tarafından, boynuna taş bağlanıp İndüs Nehri'ne atılır; ancak bir süre sonra sakin sakin taşın üzerine binmiş, nehrin dalgalarında ilerlerken görülür.

Her kim Allah'a tamamen itaat ederse, yaratılmış her şey sözünü dinlemek üzere ona bağlanır; keramet hikâyelerinde anlatılan eski bir sûfi özdeyişidir bu. Öfkeli bir veli, (Karaçi yakınlarındaki Mango Pir'de olduğu gibi) dilerse çiçeği timsaha dönüştürebilir ya da İbrahim er-Rakkî'nin rivayet ettiği aşağıdaki hoş hikâyede anlatıldığı gibi kendisine hizmet eden yabani hayvanların arasında yaşar:

> Sülukumun ilk zamanında ve işin başlangıcında Müslim Mağribî'yi ziyaret etmeye karar vermiştim. Mescidine vardığımda, imam olmuş namaz kıldırıyordu. Fâtiha'nın kıraatında hata yaptı. Kendi kendime, 'Boşuna zahmet çektim, yorgunluğum zayi oldu' dedim. Ertesi gün taharet için nehir kenarın gitmek istedim. Yolda bir aslanın yatıp uyuduğunu görünce, geri döndüm. Başka bir aslanın da peşimden gelmekte olduğunu fark edince, feryadı bastım. Bunun üzerine Müslim savmaasından [zaviye] çıktı. Aslanlar onu görünce, kendisine boyun eğdiler. O da kulaklarından tuttu ve sıvazladı. Daha sonra, "Ey Allah'ın köpekleri, ben size 'misafirlerime ilişmeyin' dememiş miydim" dedi ve bana dönerek: "İşte böyle Ya İbrahim, sizler zahirinizi halk için düzeltme işiyle meşgul oldunuz. Çünkü halktan korkuyorsunuz. Biz ise halk ve mahlukat bizden korksun diye batınımızı sırf Hakk için düzeltme işiyle meşgul olduk" dedi. (H 233-34 [354])

Veliler hakkında daha sonraları yazılmış kitaplar, özellikle Yâfiî'nin *Ravza-i Riyâhîn* isimli eseri, Allah adamı ile hayvanlar arasındaki sıcak ve hoş ilişkiyi anlatan – ortaçağ Hıristiyan ermişleriyle ilgili efsanelere ve Budacı masallara benzer– hikâyelerle doludur. Birtakım Hint ve İran minyatürleri, velileri hayvanlar arasında uyurken veya otururken gösterir; aslanlar evcilleştirilmiş ve itaatlidir, kuşlar velinin hizmetindedir, ürkek gazal onunla konuşur. Müslüman gizemcilere göre, hayvan dünyasıyla yakın ilişki hiç de şaşırtıcı değildir; çünkü her mahluk, Allah'ı kendi dilinde tesbih eder ve nefsini arındırmış veli, onların tesbihatını anlar ve onlara katılabilir. Mutasavvıf, bir kez 'nefs köpeğini' dize getirdi mi, her yaratık ona boyun eğer. O zaman bir bakışla köpeği takdis edebilir (N 419 [591]); kurbağalar bile onunla konuşabilir; timsah, gözünde yaşlarla avını ona teslim etmeye razıdır.[12]

[12] Annemarie Schimmel, "Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelalterlichen Agypten," *Festschrift für W. Caskel* içinde, ed. Erich Grâf (Leiden, 1968), s. 282.

Hayvanlar onda tövbe etmesini gerektirecek "bir şey" görüp susarlarsa, veli bunu manevi yolculuğunda büyük bir başarısızlık olarak görürdü.[13]

Yalnızca hayvanlar değil, bitkiler ve taşlar da Allah'ın dostuna itaat eder. Menkıbeye göre, veli, Abdülkâdir Geylânî örneğinde olduğu gibi ayların insan suretinde görünmesiyle de takdis edilebilir: Geylânî'ye her ay, gelecek dört hafta içinde meydana gelecek olaylara göre yakışıklı ya da çirkin bir delikanlı suretinde görünürdü (N 512 [719]).

Birçok keramet, velinin gerçek İslam akidelerini yayma becerisini gösterir. Bebekken bile Ramazan ayı süresince gündüzleri annesinden süt emmez, ancak güneş battıktan sonra emer. Çölde, aptesini tam olarak alması için gerekli imkânlar sağlanır. Hastalıkların okuyup üflenerek iyileştirilmesi meşhurdur; velinin, ezanı kulağına fısıldayarak sağırlığını geçirdiği kızın hikâyesi, sûfilerin iyileştirme amacıyla dua ve tesbihata başvurarak gerçekleştirdikleri sayısız kerametlerden yalnızca biridir. Bugün bile, bir Fâtiha ya da başka bir sure okuyup hastaya üflemek (*demîden*) İslam âleminde yaygındır (krş. N 352 [499]) ve kırsal bölgelerde, nefesinin kuvvetli olduğu iddia edilen bir velinin okuduğu duaya inanç, tıp eğitimi almış bir hekime duyulan güvenden çok daha büyüktür.

Pek çok keramet menkıbesindeki asıl mesele ihtidadır. Bu menkıbeler genellikle İslamın klasik döneminde, 'materyalistlerin' [dehriye] veya İslamın temel şartlarını reddedenlerin sûfilerce ikna edildiği bir dönemde anlatılmıştır. Onuncu yüzyıla ait ünlü bir örnek, Ebû'l-Edyân'ın menkıbesidir (X 179). Bir Zerdüşti ile ateşin üzerinde yürüyebileceği konusunda iddiaya girer; çünkü ateş ancak Allah'ın izniyle yakabilir. Gerçekten de odunların üzerinden geçer ve şoke olmuş Aceme, Eş'ari akidesinin doğruluğunu, nedenselliğin olmadığını, insanlığın alışkın olduğu doğa güçlerinin niteliklerini Allah'ın verdiğini veya vermediğini kanıtlar: Allah, bu nitelikleri ve güçleri her an yeniden yaratmaktadır. Ateşin kendisini yakıp yakmayacağı konusunda benzer görüşler ileri süren bir filozof hakkındaki benzer bir menkıbe İbn Arabî tarafından nakledilmiştir; şeyh mangaldaki ateşi filozofun elbisesinin eteğine döker, ama elbise yanmaz (N 552 [762]).

Kerametin ilk versiyonu, hikâyenin sonuyla açıklanabilir: Gece, veli, ayağında bir yerin su topladığını görür. Hizmetkârına bu kabarcığın tam ateşten çıkarken, vecden sıyrılıp kendine geldiği anda olduğunu anlatır ve şöyle der: "Ateşin ortasında kendime gelecek olsaydım, yanıp tutuşurdum." Vecdinin gücüyle yanmaktan ko

[13] Mîr 'Alî Shîr Qâni', *Tuhfat al-kirâm* [Mîr 'Alî Şîr Kâni', *Tuhfetü'l-Kirâm*] (Haydarabad, Sind, 1957), s. 419.



Câmî'nin Nefahātü'l-Üns *isimli eserinden bir sahne: Ebu'l-Edyân'ın Korların Üzerinden Geçişi.*
British Museum, 1362.

runmuştur. Aynı şekilde, Kuzey Afrika'daki Ayşeviye dervişleri hiç acı duymaksızın ellerinde köz halindeki kömürlerle raksederler.[14] Benzer olaylar dinler tarihinde, özellikle de tasavvufta sık sık doğrulanır. Sofu kişi, namaz veya tefekkür sırasında öyle bir istiğrak içindedir ki uzuvlarından biri kesilse bile acı duymaz ya da öylesine kendinden geçmiştir ki yılan veya akrep soksa hissetmez. Daha aşağı bir düzeyde, Rifâî dervişleri veya kendilerini kılıçla keserek ya da cam yiyerek sûfilik taslayanlar düşünülebilir.

Ebü'l-Edyân hadisesinde, İbn Arabî'nin anlattığı koşut bir hikâyede olduğu gibi amaç, bir kâfirin İslama dönmesiydi; bu tür hikâyelerin defalarca tekrar edilmesinin nedeni budur. Sonraki çağlarda bu keramet türüne ait çok sayıda örnek vardır. Sind'de, Hindu bir hekim, bir velinin idrarını tahlil ettikten sonra Müslüman olmuştur.

Hayvanlar bile gayri müslimlerin ihtidasında rol oynamışlardı. Özellikle kediler kerametlerle ilişkilendirilmişti ve kimi tekkelerin koruyucu kedileri vardı. *Sekînet*'in (ilahi huzur) bile, halk inancına göre, beyaz bir kedi biçiminde göründüğüne inanılan bir dinde, Fas'taki Heddâveli tuhaf dilenciler tarikatının, kedilere açıkça saygı göstermesi[15] (bu nazik hayvanların en büyük dostu Peygamber değil miydi) ve taliplerine *kuetat*, 'erkek kedi' denmesi şaşırtıcı değildir. Mucizevi bir kedi hakkında onbeşinci yüzyılda Hindistan'da anlatılan aşağıdaki hikâye, keramet anlatımlarındaki farklı eğilimlerin harmanlandığı tipik bir örnektir. Hikâye eski kaynaklara dayanır (krş. N 148 [288]).[16]

> Şeyh Eşref Cihangir'in, Kadı Rabîyeddîn adındaki Evazlı müridinin aklına bir soru takılmış, eski zamanlarda nazarı hayvanlar ve kuşlar üzerinde etkili olan şeyhlere benzer insanlar acaba hâlâ var mıdır diye. Şeyh bunu duyunca gülümsemiş ve "Belki de vardır" demiş. Yogi Kemal'in, zaman zaman şeyhin önünden geçen bir kedisi varmış. Şeyh kediyi kendisine getirmelerini buyurmuş ve mübarek bir mevzuda konuşmaya başlamış. Şeyhin yüzü giderek öyle bir ifadeye bürünmüş ki oradaki herkesin içini korku kaplamış. Kedi de konuşmayı dinlemiş ve öyle etkilenmiş ki bilinçsiz yere yığılmış kalmış; yeniden kendine gelince, önce şeyhin sonra da ashabın ayaklarına sürtünmeye başlamış. Bundan sonra kedi bir alışkanlık edinmiş, şeyh ne zaman ilahi sırlar hakkında konuşsa asla mübarek toplantıdan ayrılmaz

[14] Dermenghem, *Culte des Saints*, s. 314; bkz. René Brunel, *Essai sur la confrèrie religieuse des Aissaouwa au Maroc* (Paris, 1926).

[15] René Brunel, *Le monachisme errant dans l'Islam, Sîdî Heddî et les Heddawa* (Paris, 1955), tasavvufun çok az bilinen bir yanını ele alan son derece hoş kitaplardan biridir.

[16] Simon Digby, "Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography," teksir, Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu (Londra, Ocak 1970). Hikâye için bkz. Fritz Meier, ed., *Die "fawâ'iḥ al-ǧamâl wa fawâtiḥ al-ǧalâl" des Naǧmuddîn al-Kubrâ* (Wiesbaden, 1957), s. 28.

olmuş. Ehl-i sülük hânkâha yaklaştığında miyavlayarak kaç kişi olduklarını bildirirmiş: Hânkâhın hizmetkârları böylece kaç kişilik sofra kuracaklarını bilirlermiş. Yemekler sofraya getirildiğinde kediye de herkesinki kadar yemek verilirmiş ve kimi zamanlar ihvanı sohbete çağırmak için gönderilirmiş. Çağrılacak kişinin kapısına gider ve durmadan miyavlayarak veya kapıyı tırmıklayarak şeyhin kendisini sohbete çağırdığını bildirirmiş.

Günlerden bir gün hânkâha bir derviş grubu gelmiş. Kedi her zaman olduğu gibi miyavlamış; ama gönderilen yemeğin bir kişilik eksik olduğu anlaşılmış. Şeyh kediye dönüp, "Bugün niye yanıldın?" demiş. Kedi hemen gidip gruptaki dervişleri teker teker koklamaya başlamış. Grubun başındakine sıra gelince kucağına sıçrayıp adamı rahatsız etmeye başlamış. Şeyh olanları görünce, "Hayvancağız yanılmamış, bu adam bir yabancı" demiş. Grubun başı olan adam hemen şeyhin ayaklarına kapanıp şöyle demiş: "Ben bir dehrîyim [materyalist]. Oniki yıl boyunca Müslüman kisvesi altında dünyayı dolaştım. Bir sûfi beni tanıyacak olursa Müslümanlığı kabul etme niyetindeydim. Bugüne kadar kimse sırrımı bilemedi, ama şu kedi açığa çıkardı sırrımı. Bugün İslamı kabul ediyorum..." demiş.

Şeyh öldükten sonra da yaşamaya devam etmiş kedi. Günlerden bir gün şeyhin halifesi, sütlaç pişirmek için ateşe bir tencere süt koymuş ve tesadüf o ya tencerenin içine bir yılan düşmüş. Kedi olanları görmüş ve tencerenin etrafında dönüp durmaya başlamış: Tencerenin yanından ayrılmıyormuş; defalarca miyavlamış, ama aşçı bir şey anlamamış; kediyi mutfaktan kovalamış. Kedi, olanları aşçıya anlatmanın bir yolu olmadığını görünce, kaynayan tencerenin içine atlayıp canını teslim etmiş. Tabii sütlaç etrafa saçılmış ve kara yılan da ortaya çıkmış. Sûfiler, kedinin, kendini dervişlerin uğruna feda ettiğini fark etmişler ve ona bir kabir yapmışlar.

Manevi gücün tecellisiyle ilgili olarak, hangi şeyhin daha güçlü olduğunu, daha şaşırtıcı kerametler göstereceğini ortaya koyacak müsabakalar (*münakere*) düzenlenirdi. En azından Şiblî'ye kadar uzanan bu müsabakalar, beddualarıyla düşmanlarını taşa veya kuru bir ağaca dönüştürüveren, halk arasında sevilen velilere atfedilir. Bu hayli tatsız ve esasında tasavvuf dışı manevi münakerelerle ilgili en güzel menkıbelerden birini Émile Dermenghem anlatır. Kuzey Afrikalı bir veli, bir aslanın üzerine binip, diğer bir velinin ziyaretine gelir. Aslanını, ev sahibinin ineğinin bağlı olduğu ahıra koyması söylenir kendisine. İstemeye istemeye eve girer ve ev sahibinin birbirinden güzel dansözlerle çevrelenmiş olduğunu görür; bu onun tasavvufi niteliklerinden kuşku duymasına neden olur. Ancak ertesi sabah ineğin aslanı yemiş olduğunu görür.[17]

Ne var ki halkın çok hoşuna giden bütün bu keramet menkıbelerinin ardında bir

[17] Dermenghem, *Culte des saints*, s. 12.

sorun vardı. Bir mutasavvıf için keramet göstermek ne derece caizdi?

Belli bir ağırlıkta balık tutamazsa (ki tutmuştur) kendisini Dicle'ye atacağına yemin eden Nuri'yi, Cüneyd'in eleştirdiği söylenir. Bu tür kerametlerden tedirgin olan Cüneyd, ırmaktan [balık yerine] bir engereğin çıkıp küstah mutasavvıfı cezalandırmasını isterdim, demiştir (L 327 [319]).

Cüneyd'in görüşü, tarih boyunca görülen ağırbaşlı, kâmil mutasavvıfların tipik tutumudur; onlar kerametlere ilgi göstermeyi, havvasın kalplerini örten üç 'örtü'den biri olarak görürler (diğer ikisi taâtte aşırı titizlik ve cennetle ödüllendirilme beklentisidir.)[18]

Ebû Said b. Ebi'l-Hayr'a atfedilen güzel bir hikâye vardır. Biri, ona su üzerinde yürüyen bir mutasavvıftan söz etmiş o da, "bunu kurbağalar ve su kuşları da yapıyor" demiş. Adam, "filan kişi havada uçuyor" deyince, "Kuşlar ve böcekler de uçuyor" diye cevap vermiş. Hikâyeyi anlatan kişi bir şehirden bir başka şehre bir dakikada giden bir kişiden söz edince, "Şeytan da bir anda doğudan batıya gider" demiş (NS 67). Başka bir vesileyle, söz konusu velinin sîretine dikkat çekerek, onun güvenini kazanmış falanca sûfinin ne tür kerametler gösterdiğini soran birine şöyle sitem eder: Babası da bir kasap olan bir kasabın irşat olması, Hızır'la konuşması ve hayır duasını almak için sayısız kişi tarafından ziyaret edilmesi büyük bir keramet değil de nedir? (N 288 [433]).

Büyük üstatlar kerametleri, Allah'ın mekri olarak görürler. Manevi yolda belirli bir seviyeye ulaşan bir mürit elbette bazı olağanüstü işler gerçekleştirme gücü kazanacaktır ve bunlar muhtemelen onun manevi yolda daha ileriye gitmesini engelleyecektir. Keramet göstermek ve kitlelerin ilgisini çekmek, manevi eğitimin zorlu yolunda ilerlemeye devam etmekten ve nefsin kurnazca hazırlanmış tuzaklarıyla mücadeleden çok daha kolaydır. Kâmil mutasavvıfların, bu 'tüccar şeyh'lerin ve sözde mutasavvıfların faaliyetlerinin bir kısmını oluşturan keramet tellallığından hoşlanmayışları, en kaba ifadesini sahih olmayan şu hadiste bulmuştur: "Kerametler erkeklerin aybaşısıdır" (IK 449). Hindistan'da veya en azından İslam âleminin doğusunda söylenmiş gibi görünen bu söz, kerametlerin insanla Allah arasına girdiğini göstermektedir. Nasıl ki koca âdet dönemi boyunca karısıyla ilişki kurmaktan kaçınır, Allah da keramet sahiplerini tasavvufi vuslattan yoksun bırakır. Bu sık alıntılanan sözün farklı bir yorumu, başka bir sözde bulunabilir; onüçüncü yüzyıldan itibaren Hint Müslümanları arasında yaygın olan bu sözde, *tâlib-i dünya,* 'dünyaya talip olanlar', *tâlib-i âhîret,* 'ahirete talip olanlar' ve *tâlib-i mevlâ,* 'Hakk'a

[18] A. Ṭâhir al-Khânkâhî, *Guzîda dar akhlâq ū taṣawwuf* [A. Tâhir el-Hânkâhî, *Güzîde dar Ahlâk ū Tasavvuf*], ed. Iraj Afshar [Irac Afşar] (Tahran, 1347 h/1968), s. 19.

talip olanlar' şeklinde bir sıralama yapılır. Yalnızca sonuncusu erildir; ikincisi, (Attâr'ın Şiblî'ye atfettiği bir sınıflandırmaya göre) pasif oğlancılığa düşkün bir hadıma emsal gösterilir, dünyaya talip olan ise dişi kadar aşağıdır ve dolayısıyla dişinin murdarlıklarından mustarip olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Keramet gösterme, kişinin niyetinin özel olarak Allah'a değil, dünyevi onaya yönelik olduğunun bir işaretidir.[19]

Hiç kuşku yok ki, veliler tarafından gösterilen pek çok keramet doğru ve gerçekti. Bu mutasavvıflar, *âlem-i misal*'deki olayları olgular dünyasına indirme gücüne sahiplerdi ve manevi saflıkları sayesinde manevi yoldaki zorlu yolculuklarında müritlerine yardım edebilmişlerdir. Ancak, Allah'ın verdiği kimi olağanüstü yetenekleri kirli ya da en azından daha az değerli olan manevi amaçları doğrultusunda kullanmanın tehlikesi her zaman için vardı. "Tek bir cansız kalbe sonsuz hayat vermek, binlerce cesede hayat vermekten daha iyidir"[20] diyen veli haklıydı.

PEYGAMBER'E HÜRMET

Rûmî, *Mesnevi*'sinde, bebek Muhammed'in nasıl kaybolduğunu anlatırken Peygamber'in gözyaşlarına boğulan süt ninesi Halîme şu sözlerle teselli edilmiştir:

> Gam yeme, sen onu kaybetmezsin; hatta bütün dünya onda kaybolur gider. (M 4:975 [977])

Bu, onüçüncü yüzyılda bütün Müslümanların duygularının mükemmel bir ifadesiydi elbette. Birkaç yüzyıl sonra, Türk süfi şair Eşrefoğlu, Peygamber'e mutlulukla şöyle hitap ediyordu:

> Ümmet-i Muhammed'e iman gömleğini giydim de geldim
> tavus kuşu gibi kasıldım da geldim.[21]

---

[19] Syed Muhammad Naguib al-Attas, *The Mysticism of Hamza al-Fanṣūrī* (Kuala Lumpur, 1970), s. 414; "şehvet" ve hatta "şiir" bile "erkeklerin aybaşısı" olarak adlandırılmıştır. *Tâlib-i mevlâ, tâlib-i âhiret ve tâlib-i dünya* sınıflandırmasını onüçüncü yüzyıl sonlarının Çiştî velisi Cemâleddin Hânsvi oluşturmuş gibi görünüyor; bkz. Zubaid Aḥmad, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, 2. baskı., (Lahor, 1968), s. 82. Bu eser hemen hemen bütün Hint mutasavvıflarınca kulanılmıştır.

[20] H. T. Sorley, *Shah Abdul Latif of Bhit: His Poetry, Life, and Times* (1940; tekrar basım, Oxford, 1966), s. 248.

[21] William Hickman, "Eshrefoglu Rumi: Reconstitution of his *dîwân*," doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1972, no. M 7.

Çok eskiden beri, Allah'ın elçisi Muhammed, mümin lerin ideali ola gelmiştir. Sözleri, hal ve hareketleri, dindarlara örnek olmuştur; giyim kuşamı, sakal şekli, aptes âdâbı, hatta tercih ettiği yiyecekler gibi yaşamın dışsal özelliklerinin en ince ayrıntısına varıncaya değin mümkün olduğu kadar ona benzemeye çalışmışlardır.

Pek çok efsanevî bilginin girişiyle, Peygamber'in hayat hikâyesine yeni bir boyut eklendi. Tek mucizesinin Kuran'ın sözlerini ümmetine aktarmak olduğunu iddia ederek, efsaneleri reddetmiş ve kişiye tapmayı yasaklamıştı. Buna rağmen mucizelerle çevrelendi: Gazal onunla konuşuyor; vaaz verirken dayandığı hurma ağacına artık dayanmayınca ağaç inliyor; zehirlenmiş koyun, etini yememesini söylüyor; elini ve ağzını sildiği mendili ocağın ateşinde yanmıyordu. Bedeninin ve ruhunun bütün asil nitelikleri büyük bir takdirle anlatılıyordu. İslam geleneğinde suretin resmedilmesi yasaklandığı için, bunun yerine hüsnü hatla yazılıp evlerin duvarlarına asılan *hilye*'ler, Muhammed'in asil niteliklerinin anlatımlarını içerir; bu hilyeler Türkiye'deki kimi cami avlularında hâlâ satılmaktadır.

Görüngüsel açıdan İslamın kalbi, Kuran'ı getiren resul değil kesin vahiy olarak Kuran'ın kendisi ise de, Peygamber'in şahsiyeti dini yaşantının vasıtası olmuştur. Ancak Müslümanlar –kelime-i şehadetin ikinci cümleciğinde belirtildiği gibi– *şer'i* açıdan İslam inancının sürdürülmesi için Peygamber'in kişiliğinin gerekli olduğunu hissetmişlerdir. Peygamber, Rûmî'nin dediği gibi (M 3:801 [792]), insan için ilahi bir sınamadır; yalnızca Allah'a secde eden İblis'in tevhit anlayışına karşıt olarak, sonunda panteizme [*vucûdiye*] ve tüm dini amentülerin birbirine karışmasına götüren bu sapmayı yok etmek üzere araya Peygamber konmuştur. Muhammed, İslamın tanımına bir sınır koyar ve imanın diğer biçimlerinden İslamı ayırır. Muhammed'in özel konumunu onaylamayıp kelime-i şehadetin yalnızca ilk kısmını dikkate alan mutasavvıflar, İslamın kapsamlı bir panteist yorumuna kapılma eğilimindeydiler.

İlk mutasavvıflardan kimileri Allah'a olan sevgilerinin Peygamber için özel bir sevgiye yer bırakmadığını ileri sürebiliyorlardı. "Bir gece Resullah'ı rüyada gördüm. Buyurdu ki: "Beni seviyor musun?" Dedim ki: "Lütfen beni mazur gör. Zira Allah sevgisi senin sevginden beni alıkoymuştur." Buyurdu ki: "Her kim Allah'ı severse, aslında beni sevmiş olur" (T 2:41 [478]). Kimileri, ezan okurlarken onun adını Allah'ınkiyle birlikte anmak istemeyebiliyordu (KU1 170 [347]). Ancak gerçek Muhammedi tasavvufun başlangıcı sekizinci yüzyılın başlarına rastlar. Mukâtil, eserinde, Muhammed'in kişiliğini idealleştirmiştir; Nur Suresi'nin 35. ayetinin ikinci cümlesini, Muhammed'le, onun nurunun diğer peygamberler arasında parlayışıyla ilişkilendirerek tefsir eden de yine bu mutasavvıftır (W 93-94). Harrâz bu düşünceleri ayrıntılı bir şekilde ele almış ve Hallac, *Kitabu't-Tavasin*'inin büyük

bölümünü Peygamber'in övülmesine ayırmıştır: İlk yaratılan varlıktır o, nuru her şeyden öncedir ve Allah'ın nurundandır. Attâr'ın, aynı tarzdaki sözleri gibi:

> Menba-ı nefs, nur-u mutlak, başka bir şey değil;
> O da Nur-u Muhammed'di, başka bir şey değil. (u 358)

Hallac'ın ilâhisinde Peygamber, yaradılışın hem nedenidir hem amacı. Bu düşünceyi daha geçerli kılmak için bir kutsi hadiste şöyle denmiştir: *Levlâke lemâ halaktü'l eflâke*, "Sen olmasaydın yeri göğü yaratmazdım." Dünya, Resul-i Ekrem'de tecelli eden o ezeli aşk için yaratılmıştı. Peygamber, olağanüstü konumunu vurgulayan şu sözlerle şereflendirilmiştir: "Allah'ın yarattığı ilk şey, benim ruhumdu." "Âdem suyla çamur arasındayken ben peygamberdim."

'Nur-u Muhammedi' düşüncesi, 900 yıllarında tam olarak geliştirilmiş gibi görünüyor. Sehl et-Tüsterî, Allah'ın üç nurundan söz eder; ilki, özel dostu Muhammed'dir: "Allah, Muhammed'i yaratmak istediğinde, tüm âlemi aydınlatan kendi nurundan bir nur meydana getirmiştir."[22] Muhammed'e atfedilen en ünlü dua, İslam gizemcilerince çok değerli sayılan nur duasıdır. Ebû Tâlib el-Mekkî onu alıntılar; Gazâlî onu öğretir, onsekizinci yüzyılın Hintli mutasavvıfı Mîr Derd'in, ölümünden önce son münacatı olarak onu kaleme almıştır:

> Ya İlahi, ışık ver kalbime, ışık ver dilime, kulağıma ışık ver, gözüme, duygularıma ve tüm bedenime ışık ver; önüme ışık ver, ardıma ışık ver. Yalvarıyorum sana, sağ elime ışık, sol elime ışık, altıma ışık, üstüme ışık ver. Ya Rab içimdeki ışığı artır, ışık ver bana ve aydınlat beni!

Mekkî, alıntısını şöyle sürdürüyor: "Peygamber'in istediği ışıklardı bunlar: Gerçekten böyle bir ışığa sahip olmak, Nurlar Nuru tarafından müşahede edilmektir."[23] Senâî, cehennem ateşinin, gerçek müminin nurundan korktuğunu ifade eden hadisi ele alıp, bu sözle Nur-u Muhammedi arasında bağ kurar:

> Kalbin Ahmed'in nuruyla dolduğunda,
> Yakinen bilirsin o zaman Ateş'ten korunmuş olduğunu. (s 202)

Karmaşık tasavvufi öğretilere dönüşecek olan Peygamber'in nuru hakkındaki bu üst düzey kurgusal düşüncelerden habersiz olsa da, mümin, samimiyetle Peygamber'e karşı sevgi beslemiştir. Çünkü, Peygamber sevgisi Allah sevgisini doğurur. Bu düşünce daha sonraları tasavvufta, *fenâ fi'r-resul* kuramıyla ifade edilmiştir. Mutasavvıf, Allah'a giden yolda dosdoğru ilerlemeṃektedir artık, önce, Peygamber'in

---

[22] 'Alī Ibn Aḥmad Daylamī, *Kitāb 'atf al-alif al-ma'lūf ila'l-lām al-ma'ṭūf*, ed. Jean Claude Vadet (Kahire, 1962), s. 33, §123.

[23] Smith, *Readings*, no. 47.

temsilcisi olan manevi rehberde fena olmalı, sonra da *fenâ fi'r-resul*, yani Peygamber'de fena olmalıdır; başaracak olursa *fenâ fi'llah*'a ulaşmayı umabilir. Tor Andrae, ustalıkla kaleme alınmış bir incelemesinde, Peygamber'e gösterilen bu derin saygının İslamın ilk altıyüz yılı boyunca nasıl geliştiğini ve sonunda Muhammed'in tasavvufunun İbn Arabî ve takipçileri tarafından tam olarak nasıl sistemleştirildiğini göstermiştir.[24]

Onbirinci yüzyıl gibi erken bir tarihte, yaygın olarak da onikinci yüzyıldan itibaren, Peygamber'e gösterilen derin saygı, doğum günü olan rebiülevvel ayının onikisinde gerçekleştirilen mevlit kandilinde, belirli bir biçime bürünmüştür. Bu kandil İslam âleminde hâlâ kutlanır.[25] Tüm İslam ülkelerinin dillerinde bu özel günü kutlamak için yazılmış şiirlerin sayısı hesap edilemez. İslam âleminin doğu ucundan batı ucuna dek, mevlit dindar Müslümanlar için Peygamber sevgisini şiirler, ilahiler ve münacatlarla göstermek için harika bir fırsattır. Peygamber'in lütfu ve yargı günündeki şefaatine duyulan samimi güven, hiçbir yerde Türkiye'dekinden daha güzel ifade edilmemiştir. Bursalı Süleyman Çelebi (ölm. 1419) Muhammed'in doğumunu mesnevi formundaki eseri *Mevlid-i Şerif*'te [*Vesîlet-ün Necat*] anlatmıştır; dokunaklı yalın bir Türkçeyle olabilecek en basit vezne sahip bu manzum eser makamla okunur.[26] Mevlit, bugün de pek çok Türk ailesince çeşitli vesilelerle: doğum törenlerinde, ölüm yıldönümlerinde, ölünün kırkıncı gününde ya da adak olarak okutulur. Hindistan'da bile, Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'inin orta bölümüne, "Merhaba" ile başlayan kısmına benzer şiirler yazılmıştır; ondördüncü yüzyılda, Ebû Ali Kalender, yeni doğan Peygamber'i şöyle selamlar:

> Merhaba, ey o Eski Bahçe'nin bülbülü!
> Bahset bize o güzel Gül'den
> Merhaba, ey hayr alameti Hüthüt
> Merhaba, tatlı dilli Papağan! (AP 109)

Kitlelerin kalbinde Muhammed her şeyden önce şefaatçidir; Kuran'da taahhüt edildiği gibi ümmeti için şefaatte bulunacak tek peygamberdir. Halk arasında Muhammed'e yönelik bu derin saygıyı büyük ölçüde renklendiren, korkunç yargı gününde ona duyulan bu güven duygusudur. *Rahmeten lilâlemin*, "âlemlere rahmet" (Sure 21:107) olarak gönderilmiştir. Sindli Şah Abdüllatif'in yaptığı gibi susuz

---

[24] Tor Andrea, *Die person Muhammads in lehre und glauben seiner gemeinde* (Stockholm, 1918). Bkz. Annemarie Schimmel, *And Mohammed Is His Messenger* (Chapel Hill, 1985).

[25] Ibn Kathīr, *Maulid rasûl Allāh* [İbn Kasīr, *Mevlid Resûl Allāh*], ed. Salâḥuddīn al-Munajjid [Selâhüddin el-Müneccid] (Beyrut, 1961).

[26] F. Lyman McCallum, çev., *The Mevlidi Sherif by Suleyman Chelebi* (Londra, 1943). Bkz. Irmgard Engelke, *Sulejman Tschelebis Lobgedicht auf die Geburt des Propheten* (Halle, 1926).

tarlalara, ölü gibi görünenlere diriltici yağmuru yağdıran bir buluta benzetilebilir. Aslında Türkiye'de ve İran'da köylüler yağmura 'rahmet' der. İstanbul'dan Delhi'ye kadar yayılmış bir imge olan, değerli taşlarını Müslümanların kalplerine yağdıran 'mücevher taşıyan bulut' (krş. Sure 7:57), Peygamber'i taganni eden Hintli ozanlar arasında sık görülür.[27]

Müminlerin sevgili Peygamber'ini, vahyin nuru içinde görmeleri ve Peygamber'in yüksek mertebesine işaret eden ayetlerin tasavvufi dindarlıkta ve tasavvuf şiirinde defalarca yinelenmesi doğaldı. Bu yüzden, Kamer Suresi'nin başındaki "ay yarıldı" sözleriyle Muhammed'in doğaüstü güçlerinin kastedildiği kabul edilir: Ay'ı ikiye ayırabilirdi. Bu, onda fena olan ve Muhammed'in nuru sayesinde iş gören müminler için de anlam taşımaktadır; Rûmî'nin dediği gibi: "Bırak beni de Mustafa'nın nuruyla ayı ikiye böleyim" (D 2967 [1:3566]). Peygamber'in adlarından biri olan ve 'Seçilmiş' anlamına gelen Mustafa yaygın bir isimdir.

Peygamber'in adının bereketi sorunu sık sık tartışma konusu olmuştur;[28] Türkiye'de erkek çocuklara Muhammed yerine kelimeyi oluşturan sessiz harflerin farklı okunmasıyla elde edilen Mehmet adının verilmesi, Peygamber'in mübarek adına gösterilen hürmetin bir parçasıdır. Pek çok şair, "Adı güzel, kendi güzel Muhammed" diye taganni etmiştir. Ya da Allah'ın ona bahşettiği yüce adlara atıflarda bulunmuşlardır.

> Rüzgâra sordum: "Neden Süleyman'a hizmet edersin?"
> Dedi: "Mühründe Ahmed [yani Muhammed] adı kazılıydı da ondan." (SD 167)

Senâî, evvelî bir peygamberin mucizevi gücünü bu şekilde açıklar. Peygamber'in olağanüstü celâlini ve cemâlini anlatmak için Kuran surelerinden alınan ifadelere başvurulur:

> "Andolsun Güneşe," Muhammed'in yüzünün hikâyesidir.
> "Andolsun Geceye," Muhammed'in saçının mecazıdır.[29]

Böylece Şems ve Leyl surelerinin "Andolsun" sözüyle başlayan ilk ayetleri, Muhammed'in ezeli ve ebedi güzelliğini, güneş gibi parlayan yüzünü ve siyah saçlarını

---

[27] Annemarie Schimmel, "Der Regen als Symbol in der Religiongeschichte," *Religion und Religionen: Festschrift Gustav Mensching* içinde (Bonn, 1966).

[28] August Fischer, "Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muhammads," *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde* içinde, ed. Helmuth Scheel ve Richard Hartmann (Leipzig, 1944).

[29] Muḥammad Nâṣir 'Andalîb'in *Nâla-yi 'Andalîb*'inden alıntılanmıştır, 2 cilt (Bhopal, H. 1309/1891-92), 2:818.

anıştırmaya uygundu; ve Kuran kaynaklı anıştırmalar arasında en çok kullanılanı genellikle yüzüyle ilişkilendirilen "Andolsun kuşluk vaktine" (Duhā Suresi) ayetidir. Bu tür bir yorumun mükemmel örneği, Duhā Suresi'nin şiirsel bir yorumu olan Senāî'nin Muhammed için yazdığı bir ilahidir (SD 34).

Muhammed'den, Kuran'da *ümmi*, 'okuma yazma bilmeyen' diye söz edilmesinin (Sure 7:158) özel tasavvufi bir gizli anlamı olduğu düşünülmüştür. Zahiri zihinsel başarıyla ve öğrenimle bozulmamış, Meryem'in bâkir bedeni kadar saf bir kalbe sahip bir insan, ilahi sözün haznesi olmaya layıktı. Daha sonraki mutasavvıflar yalnızca, ilahi birliğin ve biricikliğin simgesi olan elif harfini okumalarına izin veren gerçek ya da sözde ümmilikleriyle övünürken, karşılarında, donuk bir muhakemeye karşıt olarak saf aşkın ve teslimiyetin örneği olan Peygamber vardı.

Ne var ki tasavvufi tefekkürün ana hedefi Muhammed'in gece yolculuğu, felekler arasındaki yükselişi, yani miracıydı; yalnızca İsra Suresi'nin girişinde değinilen bu konu, daha sonraki efsanelerde tekrar tekrar ele alınmıştır. Miracın, göğe yükseliş hazzının bir tekrarı olarak Muhammed'in kıldığı namazla (H 309 [439]) olan ilişkisi, böyle bir ilahi huzura yükselişi her samimi Müslüman için mümkün kılmıştır. Tasavvuf ehli, mirac terminolojisini, kendi vecdleri sırasında yaşadıklarına uygulamıştır. Bâyezîd Bistâmî, gök âlemleri arasındaki tasavvufi yükselişini anlatırken bu imgeyi ilk kez kullanmış ve başka pek çok kişi onu izlemiştir.[30] Enrico Cerulli, *Libro della scala* (miracnâme) yazınsal türünün, Akdeniz dünyasında çok meşhur olduğunu ve Dante'nin *Divina Commedia*'sı [*İlahi Komedya*] üzerindeki olası etkilerinin göz ardı edilemeyeceğini göstermiştir.[31] Yirminci yüzyılda Muhammed İkbal, en hayret uyandırıcı edebi eseri *Cavidname* (1932) için, bir şeyhin eşliğinde (onun deneyiminde Rûmî'nin ruhuydu bu şeyh) yapılan göksel yolculuk türünü seçmiştir.[32]

---

[30] Peygamber'in miracını ele alan pek çok yazı vardır, örneğin, Bernhard Schrieke, "Die Himmelsreise Muhammads," *Der Islam* 6 (1916); Joseph Horovitz, "Muhammads Himmelfahrt," *Der Islam* 9 (1919); Richart Hartmann, "Die Himmelsreise Muhammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islam," *Vorträge der Bibliothek Warburg* içinde (Hamburg, 1928-29); Geo Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension* (Upsala, 1955).

[31] Enrico Cerulli, *Il "Libro della Scala" e la questione delle Fonti arabo-spagnole della "Divina Commedia"* (Vatikan, 1949). [*Divina Commedia*'nın Türkçesi için bkz. Dante Alighieri, *İlahi Komedya*, çev. Rekin Teksoy, Oğlak Yayıncılık, 1998, –çn.]

[32] *Cavidnâme* (Lahor, 1932); İngilizce çevirileri: Shaikh Mahmûd Ahmad (Lahor, 1961) ve A. J. Arberry (Londra, 1966); Almanca manzum çevirisi: Annemarie Schimmel (1957); İtalyanca çevirisi: Alessandro Bausani (1955); Fransızca çevirisi: Eva Meyerovitch (1962); Türkçe çevirisi: Annemarie Schimmel (1958). Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing: A*

Bu, Allah'ın özel olarak dostu seçilmiş Muhammed Mustafa'nın miracında tecelli eden aşk deneyimidir. Rûmî bunu şu şekilde ifade etmiştir:

> Aşk, güzellik padişahının damına çıkılacak bir merdivendir; sen gel de mirac hikâyesini âşığın yüzünden oku. (D 133 [3:3627])

Hadise göre, [mirac sırasında] Peygamber'e eşlik eden Cebrail bile, son lotüs ağacı *sidretü'l-münteha*'nın ötesine geçememiştir. Şairlerin ve tasavvuf ehlinin yorumlarıyla "Buradan ileri bir adım daha atacak olursam, kanatlarım yanar kavrulur" diye iç çeker başmelek. Rûmî'ye göre bu cevap, ilahi aşkın sırrına yaklaştıkça, gidimli [*discursive*] aklın yetersiz kaldığını anlatmaktadır:

> Akıl Cebrail gibidir, "Ahmed" der, "bir adım daha atarsam yakar yandırır bu adım beni.
> Artık beni bırak, bundan böyle sen yürü ileriye; a can padişahı, benim sınırım burasıydı." (M 1:1066-67 [1071-72])

Allah'la müşfik karşılaşmada Peygamber'in yalnız başına kaldığı andı bu; şu sözlerle dile getirir deneyimini: "Hiçbir yaratılmış varlığın, hatta saf ruh Cebrail'in bile erişemediğine eriştim: Allah'la vakit geçirdim." Cebrail bile, âşık ile maşuk arasında bir örtüdür.

Peygamber'in "*Li ma'a Allah vakt*", "Allah'la vakit geçirdik," sözü, sûfiler tarafından, yaratılmış zamandan kopup Allah'taki Ezeli ve Ebedi Şimdi'ye ulaştıkları anı, *vakt* deneyimlerini göstermek için sık sık kullanılır; bu anda, yaratılmış her şey (başmelek de dahil olmak üzere) dışarıda kalır ve deneyimleri sırasında fena olurlar. İkbal, tasavvufi simgelerin çağdaş yorumunu yaparken, bu geleneği, "kâfirin kuşağı"nın, yani "dizisel" zamanın çözüldüğü ve mutasavvıfın doğrudan Allah ile yüz yüze bağlantı kurduğu ana bir gönderme olarak anlar.

Miracın tasavvufi yorumunda baş başa görüşmeye yapılan bu vurgu, özellikle ilham verici görünmektedir. En mükemmel varlık olarak yaratılmış olmasına karşın Peygamber, gene de bir mahluk olarak kalır ve Allah ile birleşmiş değildir. İsra Suresi'nin ilk ayetinin "... O ki geceleyin kulunu Mescid-i Harâm'dan, çevresini bereketli kıldığımız Mescid-i Aksa'ya yürüttü...." sözleri, vecd anında bile Peygamber'den *abduhu*, "kulu" diye söz edildiğini gösterir. Bu, "kul"un bir insana verilebilecek en yüce isim olduğunu, ancak fenaya ulaşmadan Allah'la görüşemeyeceğini ima eder.

Farsça ve Türkçe konuşulan ülkelerde şairler ve sanatçılar mirac olayını şevkle

---

Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal (Leiden, 1963), ilm-i nübüvvet ve miraç hakkında ayrıntılı kaynakça içerir.

süslemişlerdir. Farsça yazılmış hemen hemen her büyük İran destanında, Peygamber'in genel olarak övülmesinin ardından gelen özel bir bölüm vardır; bu bölümde şair, insan yüzlü ve tavus kuşu kuyruklu güzel küheylan Burak'ın üzerinde yapılan göksel yolculuğu, hayal gücünün elverdiği ölçüde betimler. Şairler sürekli olarak yeni imgelerle, Muhammed'in, ilahi huzura varıncaya dek, güneş ve ay feleklerini ve Samanyolu'nu geçişini, peygamberlerle konuşmasını, rengarenk meleklerle çevrelenmesini ve en sonunda Cebrail'in "Gülünden ayrılmış bülbül gibi yapayalnız"[33] kalışını anlatırlar. Ondördüncü ve onbeşinci yüzyıl minyatürlerinde, Peygamber dayanılmaz derecede görkemli, harika bir halenin içinde gösterilir.[34]

Tasavvuf ehlinin üzerinde uzun uzun düşündükleri başka bir sure de, Muhammed'in müşahedesini anlatan Necm Suresi'dir. "Göz şaşmadı" [53:17] ifadesi tasavvuf ehline göre, Muhammed'in tüm dikkatini Allah üzerinde toplamasının simgesidir. Kımıltısız ve sarsılmaz bir müşahede içindeki Peygamber, Musa'dan üstündür; Musa, Allah'ı görmek istemişti ancak Allah'ın yanan bir çalı vasıtasıyla tecellisine bakamayıp bayılmıştı. Onbeşinci yüzyılda Hindistan'da, Cemâlî Kanbûh'un ifade ettiği gibi:

> Sıfatların birisinin keşfiyle Musa'nın aklı başından gitti.
> Sen ki Zatın zatını görür yine gülümsersin. (AP 158)

Aynı suredeki, *kabe kavseyn*, "iki yay uzunluğunda" [Sure 53:9] deyimi, mutasavvıflara göre, kalbin yaklaşabileceği en yüksek kurb [yakınlık] derecesine işaret eder.

Peygamberlerin Mührü [*Hâtemü'l-Enbiya*] Muhammed'le ilgili olarak, O'ndan sonra yeryüzüne bir daha peygamber gelmeyeceği şeklindeki başka bir Kuran hükmü, genel olarak Müslümanlığı biçimlendirmiş ve sûfilere, Peygamber'in kişiliğinin ardındaki gizli sırlar üzerine fikir yürütme konusunda hemen hemen sınırsız imkânlar sağlamıştır.

Peygamber'in sünnetini taklit etmek, her sadık Müslüman için bağlayıcı olduğundan, sûfilerin uğraşlarından biri hadis derlemek olmuştur ve birden fazla ünlü sûfinin adı hadis ravileri silsilesi içinde geçer. Bunlardan biri olan Şirazlı veli İbn Hafîf, otuzdan fazla üstattan hadis derlemiştir; gerçi Hanbeli kelamcı İbnü'l-Cevzî (ölm. 1200) onun için "güvenilir değil" der.[35] Bu eleştirisinde haklı olabilir; çünkü sonraki sûfilerin sık sık başvurdukları hadislerin çoğu dokuzuncu yüzyılın

---

[33] Ganizade, "Mi'raciyye," *Eski Şairlerimiz* içinde; ed. Mehmet Fuat Köprülü (İstanbul, 1931), s. 356.

[34] Richard Ettinghausen, "Persian Ascension Miniatures of the 14th Century," *Publicazione delle Academia dei Lincei*, 1957.

[35] Ibn al-Jauzī, *Talbīs iblīs*, [İbn Cevzî, *Telbis Iblis*] (Kahire, H. 1340/1921-22), s. 358.

sonlarında tamamlanan şer'i hadis derlemesine dayanmaz. Zaman geçtikçe, mutasavvıf düşünürler ve şairler, onuncu hatta onbirinci yüzyıldan daha önce doğruluğu onaylanamamış olan bazı hadislerden yararlanmışlardır. Aynı zamanda, kutsi hadis denilen Kuran'ın dışında kalan bazı ilahi vahiyleri içeren hadislerin sayısı, sûfilerin Müslüman dindarlık üzerindeki etkileriyle birlikte artmıştır.

Hadisle uğraşmak takdire şayan sayılmış olsa da buna, kelime kopya etmekten çok dolaysız deneyime inanan pek çok sûfi tarafından karşı çıkılmıştır. Okuma yazma bilmeyen Harakânî: "Resullah'ın vârisi, onun fiiline uygun hareket edendir, kâğıtların yüzünü karalayan kişi değil" (N 299 [444]) der. Bir şeyi "karalamak" onu gözden düşürmek demektir; terim burada ustalıklı bir biçimde, yararsız metinler yazma sanatı için kullanılmıştır.

Muhammed zamanla, *Kısas-ı Enbiya* ile, sûfilerin Kuran ve hadis yorumları aracılığıyla sıradan halka ulaşan ve Muhammed hakkındaki düşüncelerini biçimlendiren çok sayıda hoş hikâyeyle çevrelenmiştir. Kuran ve hadis kaynaklı anıştırmaların derinliklerine işleyen bir dile sahip İran tasavvuf şiirinin gelişmesi, popülerleştirme sürecine yardım etmiştir. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti, tasavvuf yolunun, vatandan ayrılıp tekrar oraya dönmenin (ve böylece ruhun Allah'tan Allah'a yolculuğunun mikrokozmik bir tasvirinin) ilkörneği haline gelmiştir. Ancak böyle bir yolculuk insanı kemâle erdirebilir. Muhammed'in yoksulluğu, tasavvufi yoksulluğun örneği olmuştur; onun şeytanını, yani aşağılık niteliklerini terbiye yöntemi, sûfinin sürekli olarak nefsiyle mücadelesinin örneği olmuştur. Muhammed'in ümmeti tarafından çizilen bu yeni resminde romantik eğilimler de yok değildir. Daha sonraki sûfilerin güle karşı duydukları sevgiyi açıklamak için ürettikleri hoş bir hikâye vardır: "Peygamber bir gül görüp, onu öpüp gözlerine bastırmış ve 'kırmızı gül Allah'ın mehâbetinden bir parçadır' demiş" (BA 77). Ya da yaygın bir kabul gören başka bir hadise göre, gül, Peygamber'in terinden bitmiştir, dolayısıyla dünyadaki en güzel, en değerli çiçektir (krş. U 28; D 1348*). Peygamber'in gül sevgisi, şairlerin ona "Ezeli ve Ebedi Bahçenin Bülbülü" demelerinin nedeni olabilir; çünkü o, mümine Ezeli Gül'ün, yani Allah'ın bazı sırlarını açmaktadır. Tasavvuf ehli, Allah'ın ululuğu, cemâli ve celâli karşısında artık özlemlerini ve hayranlıklarını nasıl dile getireceklerini bilemeyecek bir duruma geldiğinde, Muhammed'in *lâ uhsî sena'en aleyke*, "Sana etmem gereken hamdü

* *Divan*'ın ilgili beytini A. Gölpınarlı çevirisinde bulamadım. Şefik Can çevirisi için bkz. cilt 2, s. 198. Şefik Can, kimilerinin uydurma saydığı bir hadisten de söz etmekte: "Mirac gecesinde gökyüzüne çıktığım zaman terlemiştim. Ter damlalarım yeryüzüne düşünce, topraktan gül fidanları bitti, yetişti. Kim benim kokumu koklamak isterse, kokumu almak isterse gülleri koklasın." –çn.

senaları hesaplamaktan acizim" sözlerini –böylece Allah'ın cömertliğinin insanın sunabileceği şükranları aştığı bildiriliyordu– hatırlamışlardır.

Muhammed'in ehl-i beytine de özel bir önem verilmiştir; sûfi hırkasının, Peygamber'in, ailesinden olanlara giydirdiği *bürde*'den esinlenilerek geliştirildiği yorumu yapılmıştır zaman zaman; çünkü böylece sûfiler ehl-i beytten biri oluyorlardı. Şii İslamda yaygın olan ehl-i beyte saygı, sûfi çevrelerde de görülür ve Peygamber'in soyundan gelenlere, seyyidlere gösterilen saygı bunun bir parçasıdır.[36]

Kuran'daki, Muhammed'e yönelik güçlü inancı ifade eden, "Resule itaat eden Allah'a itaat etmiş olur" (Sure 4:80) sözü, Muhammed'in, "Beni gören Allah'ı görmüş demektir"[37] sözlerine yol açmış olmalı. Bu gibi sözler, Muhammed'in külli görevi, insanlar ve peygamberler arasındaki benzersiz yeri hakkındaki kuramsal düşüncelerle bağlantılı olarak anlaşılmalıdır. Gazâlî gibi ehli sünnet bir mutasavvıf bile, *Mişkatü'l-Envâr* adlı yapıtında, *mutâa*'dan, 'itaat edilen kişi'den söz etmiştir; onu, Allah'ın halifesi ya da vekili, tüm evrenin yüce denetleyicisi olarak tanımlamıştır. Aslında Kuran'a göre, Muhammed itaat edilmesi gereken kişiydi ve böylece ulu mutasavvıfın zihninde mutâa=Muhammed şeklinde bir denklem olduğu farz edilebilir; ama bu kesin olarak doğrulanamaz. Allah ile mutâa arasındaki ilişki, ışığın tutulamayan özü ile güneş arasındaki ilişkiye ya da ateş unsuru ile kor arasındaki ilişkiye benzetilir; bu denklem mutasavvıfı bir kez daha "Allah'ın nurundan bir nur" olarak Muhammedi nur kavramına götürüyordu.

Bu *mutâa*'ın (ilâhi buyruk), *emr*'in ya da W. H. Temple Gairdner'in savunduğu gibi *ruh*'un kişileştirilmiş hali olup olmadığı sorunu ortaya atılmıştır. Aslında Cîlî'nin (ölm. 1408'den sonra) teozofisinde (kabaca Helenistik felsefenin *logos* kavramına karşılık gelen) *emr*, *hakikat-ı Muhammediye* ile yani Muhammedi gerçek veya arketipik Muhammed ile eşit sayılır. Bu, mutâa'ın dünyanın çalışma ilkesi olan külli Muhammed olarak görülmesine yol açacaktı. Allah'ın mutlak aşkınlığı, O'nu, tabir caizse, tek ve dünyanın hareketinden mutlak olarak uzak duran bir *deus otiosus* [hareket etmeyen Tanrı], durumuna getirecektir. Reynold A. Nicholson'un dediği gibi:

---

[36] Bkz. Marijan Molé, "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Schiisme," *Revue des études islamiques*, 1961, s. 73. Bunun tipik bir örneği Mîr Derd'dir; ailesine ve tasavvufi deneyime yaklaşımını, her iki taraftan da seyyid olduğu, dolayısıyla Peygamber'e yakınlığı gerçeğinden türetmiştir.

[37] Badîuz-Zamân Furûzânfar, *Aḥâdis-i mathnawî* [Badiûz-Zaman Fûrûzânfer, *Ahâdis-i Mesnevi*] (Tahran, H. 1334/1955), no. 62; bkz. Farîduddîn Aṭṭâr, *Dîvân-i qaṣâ'id wa gazaliyât* [Ferideddîn Attâr, *Divan-ı Kasâ'id ve Gazaliyât*], ed. Sa'îd Nefisi (Tahran, 1339 sh./1960), s. 50.

> Allah aslında dünyanın yaratıcısı olarak kalır, ama artık doğrudan yöneticisi değildir. Mutlak olarak aşkındır ve göksel feleklerin hareketi O'nun birliğiyle kıyaslanamayacağı için bu görev, buyruğuyla felekleri hareket ettirecek Birisine, yani *mutâa*'ya verilir. Mutâa, Allah ile özdeş değildir; dolayısıyla yaratılmış bir varlık olmalıdır.... Allah'ın suretinde yaratılmış Göksel İnsan'ın, Muhammed'in arketipsel ruhunu temsil eder ve evrenin düzeninin ve bekasının bağlı olduğu Külli Kudret olarak kabul edilir.[38]

Bu bizi, Muhammed'in, İbn Arabî tarafından son hali verilen rolüne götürür. Burada Muhammed, İnsan-ı Kâmil'dir. Allah mikrokozmik bir varlık olarak İnsan-ı Kâmil'i yaratmıştır; böylece Kendi bilinci Kendisine tecelli etmiştir. İnsan-ı Kâmil, her şeyin kökenini içeren bir ruhtur; böylece Muhammed'in yaratılmış ruhu, yaratılmamış ilâhi ruhun bir hali olmaktadır ve o, Allah'ın yaratılış esnasında kendi bilincine varmasının aracısıdır. Nur-u Muhammedi'yi veya hakikat-ı Muhammedi'yi Helenistik felsefenin 'etkin zihin'i ile karşılaştırmak doğru olabilir. Bu bağlamda, tüm dünyanın Muhammed'in nurundan yaratıldığı söylenebilir: İsrafil onun kalbinden yaratılmıştır. Cebrail İlk Akla eşittir; Muhammed'in aklı ilahi Kalem'e, ruhu ise Levh-i Mahfuz'a karşılık gelir.

Muhammed'in bu eşsiz mertebesini belirtmek için, İbn Arabî'nin sistemleştirme gayretleri ve Cîlî'nin İnsan-ı Kâmil olarak Muhammed hakkındaki kuramsal düşüncelerinden hayli önce sûfiler, *Ene'l-Ahmad bilâ-mîm,* "Ben m'siz Ahmed'im" yani "Ahad'ım, Bir'im," kutsi hadisini uydurdular. Mahlukiyet [Yaratılmış olma] ve muhâkemenin [yargılama], mufâsala [ayrılma] ve mahdûdiyetin [sınırlama], ölümün (*mevt*, 'ölüm' kelimesinin ilk harfi) ve Allah'tan başka her şeyin mahîle [hayal ürünü] olduğunun simgesi olan *m* harfi ancak, Musaddık [Doğrulayıcı] Ahmed (Sure 61:6) diye müjdelenen Peygamber'i, Bir'den, Ezeli ve Ebedi'den, Allah'tan ayırır. *M* harfinin sayısal değeri kırktır; bu, yaratılan varlıkların derinliklerine inen insanın yeniden Allah'a yükselmesi için aşması gereken kırk mertebeye karşılık gelir; en sonunda Pencaplı bir şairin "insanlığın şalı" dediği m'den kurtulur.

Attâr'dan başlayarak, İslam dünyasında hemen hemen her şair, onaltıncı yüzyılda Özbek hükümdar Şeybani, Hindistan'da Çiştî veli Gîsûdırâz (ölm. 1422), onüçüncü yüzyılda, Konya'da Celâleddîn Rûmî ve dokuzuncu yüzyılda Delhi'de Gâlib ve Türk ve Kuzeybatı Hindistanlı pek çok halk şairi bu kutsi hadisi kullanmıştır. Attâr, "İki dünya, adının iki *m*'sinden yaratılmıştır" (U 20) der ve sonraki mutasavvıflar, Muhammed'in adının anlamı üzerinde fazlasıyla uzun, ama her zaman ikna edici olmayan açıklamalarda bulunmuşlardır. Ahmed Sirhindi bile, birinci yılından sonra

[38] Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Cambridge, 1923), s. 44.

İslamın yenilenmesiyle ilgili sisteminin bütününü, Muhammed'in adındaki iki *m* harfi üzerinde yaptığı kurgusal düşünceler üzerine oturtmuştur (bkz. Bölüm 8).

Sufiler, Allah'ın "kendi suretinde" yarattığı ve bu yüzden Allah'ın kusursuz bir kopyası olan Âdem'in Muhammed'den başkası olmadığı düşüncesini geliştirdiler: "Âdem'in başı m م, eli h ح ve gövdesi m م, geriye kalan kısmı d د'dir. Bu yüzdendir ki Muhammed'in adı eski yazmalarda محمد şeklinde yazılmıştır."[39] Âdem'in, dolayısıyla her insanın biçimi, bizzat Muhammed'in adını taşır. Bu fikri ilk ortaya atan onüçüncü yüzyılın aynı Mısırlı mutasavvıf, Muhammed kelimesini oluşturan her harfin sayısal değerinde, peygamberlik nitelikleri taşıyan 313 nebilik ve velilik makamında da bir peygamber bulunduğunu kanıtlamak üzere son derece karmaşık bir sistem geliştirmiştir. Kimi mutasavvıflar da Peygamber'in, genel olarak, Allah isminden sonra Tanrı'nın en önemli ve asli adı kabul edilen Rahman isminin tecellisi olduğunu iddia edeceklerdi.

Tasavvufi olarak derinleştirilmiş Muhammed sevgisinin tüm batını anlamlarıyla birlikte en zarif ifadelerinden birisi, onüçüncü yüzyıl sonlarına doğru Mısırlı şair Büsîrî tarafından yazılmış ünlü *Kaside-i Bürde*'dir. Büsîrî bu uzun şiiri hastayken yazmış, Peygamber'in bürdesini üzerine atmasıyla bu hastalıktan mucizevi bir şekilde kurtulmuştu; nitekim Peygamber hayattayken, kendisinden bağışlanma ve merhamet niyaz ederek ona kasidesini okuduğunda Arap saz şairi Kâab b. Zübeyr'e de aynı şekilde davranmıştı.[40] Klasik Arapçanın yüksek üslubuyla yazılmış olan *Bürde*, çok geçmeden Arapça konuşan Müslümanların gözdesi oldu ve önce Farsçaya ardından da Türkçe ve Urducaya çevrildi. Lahor'da ve başka yerlerde hâlâ satılır. *Bürde*, Peygamber'in güçlü kişiliği çevresinde geliştirilmiş dikkat çekici bir edebiyata sahip Sevahili diline de çevrilmiş ve örnek alınmıştır. Bu tür kasidelerin 'modern' biçimlerini içeren yirminci yüzyıl Arap şiiri, Peygamber'e karşı duyulan sevgiyi çeşitli üsluplarla yansıtır.

Araplar dışındaki Müslüman şairler, Muhammed için yeni ve muhteşem övgü sözleri bulmaktan asla yorulmadılar ve Rûzbihân Baklî'nin yazdığı mensur eser parçaları, incelikleri bakımından çeviriye izin vermez. Pek çok Farsça ve Türkçe divanda, girişteki münacat bölümünden sonra, Peygamber'e övgüler içeren bir bölüm ve çoğu kez de miracın bir tasviri yer alır.[41] Şairler kasidelerinde genellikle,

---

[39] Edward Jabra Jurji, ed. ve çev., *Illumination in Islamic Mysticism* (Princeton, 1938) s. 84 vd.

[40] Al-Būṣīrī, *Die Burda*, ed. C. A. Ralfs (Viyana, 1860), Farsça ve Türkçe çevirileriyle birlikte. Standart çeviri: René Basset, *La Bordah du Cheikh al Bousiri* (Paris, 1893).

[41] Ghulam Dastagir Rasheed, "The Development of Na'tia Poetry in Persian Literature," *Islamic Culture*, 1965.

her şeyi kuşatan ve seven, akılla kavranamaz olan ve kendini, hayatın birbirleriyle çelişen renkleri ve biçimleri içinde gösteren sınırsız Allah'a hamdü sena ederkenki hayretlerinden daha fazlasını ifade etmeye kalkışmamışlar, şiirlerinde Peygamber'e hitap ederken, yüreklerindeki acıları, umutları ve kederleri dile getirmişlerdir. Hâkânî, Urfî, Senâî ve Galib, ancak birkaç seçkin İranlı yazar, en güzel yapıtlarını Peygamber'i övmek için yazılan bir şiir türü olan na't ile vermişlerdir. Muhammed'in kişiliği, Rûmî'nin gazellerinde ve *Mesnevi*'sinde büyük önem taşır. Hindistan'da bile birtakım Hindu şairler Peygamber'in onuruna na't yazma konusunda Müslümanlara katılmışlardır[42] (çok tuhaftır, Muhammed'in hayatına ilk tarihsel yaklaşım, 1911'de Sind'de Müslüman olmayan bir Hindu tarafından kaleme alınmıştır).[43] Sûfilerin terminolojilerini olduğu gibi benimseyerek Urduca ve Farsça yazmışlardır.

Aslında, insanlığın yol göstericisi, mahlukların en şereflisi, ezeli nur, ümmetinin şefaatçisi adına Türkiye, İran, Afganistan ve Hindistan'da yazılan kasideler, Müslüman topluluklarının gerçek duygularını peygamberlik ilmi üzerine yazılmış ayrıntılı söylevlerden çok daha fazla yansıtır.[44] Bu, Cezûlî'nin (ölm. y. 1465) *Delâilül-Hayrat* isimli eseri gibi Allah'a ve Peygamber'e güven duymayı öğretmek için ilımlı bir tasavvufi üslupla kaleme alınmış küçük dua kitapları için daha da doğrudur. Öte yandan Gazâlî *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in orta bölümünü Muhammed'in kişiliğine ayırmıştır. Peygamber sevgisi, tasavvuf ehlinin derinden deneyimledikleri gibi ister köylü ister üst düzey memur olsun, her yerde Müslümanları birbirlerine bağlayan en güçlü bağ olmuştur, olmaya da devam etmektedir. Çocuklar onun mucizelerini, ilkin ana dillerindeki iddiasız şiirlerden öğrenmişler, sıradan köylüler ise Peygamber'e olan güven ve umutlarını duyarlı dizelerle dile getirmişlerdir.[45] Peygamber'in nuru hakkındaki tasavvufi rivayetlere veya herkesçe bilinen menkıbelere ilişkin imalar, İslam âleminin ücrâ vilayetlerindeki ninnilere ve düğün şarkılarına kadar edebiyatın her düzeyinde mevcuttur. Muhammed İkbal, Peygamber'in önemini şu cüretkâr ifadesiyle vurgulamıştır: "Allah'ı inkâr edebilirsin; Peygamber'in şanını inkâr edebilir misin?"[46]

---

[42] Fânî Murâdâbâdî, *Hindu shu'arâ kâ na'tiya kalâm* [Fânî Murâdâbâdî, *Hindu şu'arâ kâ na'tiye kelâm*] (Lyallpur, 1962).

[43] Lalchand A. Jagtiani, *Muhammed rāsūl Allāh* (Haydarabad, Sind, 1911).

[44] Annemarie Schimmel, "The Veneration of the Prophet Muhammad, as reflected in Sindi Poetry," *The Savior God* içinde, ed. Samuel G. F. Brandon (Manchester, İngiltere, 1963).

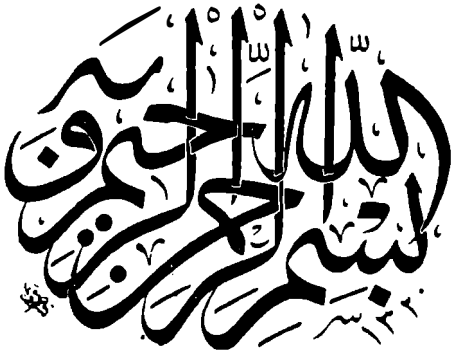
[45] Ayrıca bkz. Enno Littmann, *Mohammad in Volksepos* (Kopenhag, 1950), Peygamber'le ilgili halk destanları üzerinedir.

[46] M. Iqbal, *Jāwīdnāme*, dize 608; bkz. Annemarie Schimmel, "The Place of the Prophet in Iqbal's Thought" *Islamic Studies* I, no. 4 (1962); Raîs Aḥmad Ja'frî, *Iqbāl aur 'ashq-i rasūl*

İslamı ayrı bir din yapan Muhammed'dir; İslam siyasal olarak her yerde yenilgiye uğradıkça, Batılı güçler İslam âlemine maddi ve manevi olarak tecavüzlerde bulundukça yeni tarikatlar ve dergâhlar kuran bu mutasavvıflar, onlara *tarikat-ı Muhammediye*, 'Muhammed'in yolu', demişlerdir. Muhammed'in kişiliği onlar için, (onsekizinci yüzyıl sonları ve ondokuzuncu yüzyıl başlarında Mîr Derd ve Ahmed Brelvî'nin yaptığı gibi) Müslüman olmayanlara ya da Hindistan'daki İngilizlere karşı ya da Kuzey Afrika'da Senüsilerin yaptığı gibi Fransızlara karşı mücadelelerinde bir güç kaynağı olmuştu. Muhammed onların şefaatçisiydi, Müslümanların geleceğini düşünerek ona güvendiler. Bu, tasavvufun Müslümanın hayatına en önemli katkılarından birisidir.

(Lahore, 1956)

5. TASAVVUFİ TARİKATLAR VE DERGÂHLAR



CEMAAT HAYATI[1]

El-mü'min mir'at el-mü'min, "Mümin müminin aynasıdır" sözü, mutasavvıfların, toplumsal ilişki açısından mükemmel bir vecize olarak kabul ettikleri bir hadistir. Sûfiler, ihvanın davranışlarında ve eylemlerinde kendi duygu ve hareketlerinin yansımasını görürler. Sûfi, komşusunun kusurlu bir yanını gördüğünde, o kusuru kendinde düzeltmelidir; böylece kalbinin aynası gittikçe saflaşır.

Bu vecizenin hayata geçirilmesi, tasavvuf tarihinde açıkça görülür ve akımın en güzel yanlarından birisine, yani önceleri bir grup sûfi arasında uygulanan, daha sonraları tüm insanlığı kapsayacak şekilde genişletilen *uhuvvet* [kardeşlik] sevgisine yol açar. Riyazetle ve dini vecibeleri yerine getirmedeki aşırılıklarla bireysel kurtuluşa ulaşmaya vurgu yapan ilk zahitlerinkinden hayli farklı bir davranıştı bu.[2] Sûfi kardeşleri uğruna kendi hayatını feda eden Nuri'nin durumu kesinlikle bir istisnaysa da, sûfi için geçerli olan ana kurallardan biri, ihvanına iyilik yapmak, başkalarını kendine yeğlemek (*îsâr*), arkadaşları uğruna kendi itibarından vazgeç-

[1] J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971), tarikatların gelişimi ve durumu hakkındaki ilk kapsamlı kitaptır; geniş bir kaynakçası vardır.

[2] Örnekler için bkz. Tor Andrea, *Islamische Mystiker* (Stuttgart, 1960), s. 75 vd.

mektir. Sûfi, cemaatinden birisinin yemek yemeye ihtiyacı olduğunu veya bunu arzu ettiğini anlarsa orucunu bozmalıdır; çünkü bir kardeşinin kalbinin neşesi, oruçla kazanılacak sevaptan daha değerlidir (N 124 [260]). Bir ikramı herhangi bir isteksizlik duymadan kabul etmelidir; çünkü ikram edenin zahmetine karşılık minnettarlığını bildirmemek kabalık olur. Bir hadiste denildiği gibi bir mümini sevindirmek, Peygamber'i sevindirmek demektir.[3]

İnsanlara hizmet her zaman, manevi yolun hazırlık basamaklarındaki ilk aşamalardan birisi olmuş, ama sûfinin hayatı boyunca asıl görevi olarak kalmıştır. Çünkü, "Her kim ki, dostlarına hizmet etmeye tenezzül etmezse, Allah Teâlâ ona öyle bir zelillik verir ki, asla ondan kurtulamaz" (N 268 [412]).

Sûfi, çok yorgunken bile bir hastaya yardıma koşmalıdır. İshalden mustarip olan yaşlı bir misafire bakan İbn Hafîf'in hikâyesi tipiktir. Yaşlı adam, ev sahibine *lâ'eneke Allah*, "Allah belanı versin," diyerek beddua etse de, kulağına mübarek bir söz gelmiş gibi gösterdiği ihtimamı daha da artırmıştır. Çünkü misafir, "İnsan kardeşlerine gerektiği gibi hizmet edemezsen, Allah'a nasıl hizmet edersin?" (K 167) diye söylenmiştir. Bir sûfi, yüzüne konan sinekleri kovarken bile dikkatli olmalıydı; çünkü kovduğu sinekler odadaki diğer kişilerin rahatını kaçırabilirdi (N 277 [421]).

Hayli tuhaf bir hikâye, her sûfinin sahip olması gereken yufka gönüllülüğü gösterir. Bu da, Şirazlı üstat İbn Hafîf hakkındaki menkıbelerden biridir. Üstadın uygulamaya dönük dindarlığı, sosyal etkinlikleriyle öne çıkan manevi öğrencisi Kâzerûnî (ölm. 1035)[4] tarafından kurulan tarikatta kurumsallaştırılarak bir biçimde sürdürülmüştür.

> Bir zamanlar İbn Hafîf komşusunun evine davet edilmiş; fakir bir dokumacı olan komşusu ona biraz et ikram etmiş. İbn Hafîf, bozulmuş olan eti yememiş ve ev sahibi utanmış. Gel zaman git zaman hac farizesini yerine getirmek üzere Mekke'ye yola koyulmuş; kervan çölde yolunu kaybetmiş. Açlıkla geçen günlerin ardından hacılar son çareyi bir köpeği yemekte bulmuşlar. Köpek eti ancak acil durumlarda yenilebilir. Köpeğin eti aralarında bölüşülmüş, hayvanın başı da İbn Hafîf'in payına düşmüş. Daha sonra bunun, yoksul komşusuna karşı katı tutumunun bir cezası olduğunu anlamış. [Menkıbenin daha sonraki bir anlatımında, köpeğin başı konuşur ve hatalı davranışı yüzünden zavallı mutasavvıfa sitem eder!] Bunun üzerine İbn Hafîf geri dönmüş ve komşusundan af dilemiş ve ancak bundan sonra hac ziyaretini

---

[3] Tor Andrea, *Die person Muhammads in lehre und glauben seiner gemeinde* (Stockholm, 1918), s. 369.

[4] Kâzeruniye için bkz. Fritz Meier (ed.), "Firdaus al-murşidîya fî asrâr aş-şamadîya" *Die Vita des Scheich Abû Ishâq al-Kâzarûnî* (Leipzig, 1948).

gerçekleştirebilmiş. (x 44)

Bu hikâye, günümüz okuyucusuna abartılı gelebilir; ancak sûfinin nasıl davranması gerektiğini gösterir: "tasavvufi hallerinde dürüstlük, insanlarla ilişkilerinde doğruluk" (N 312). Âdap ve erkân kitapları, şeyhin ve ihvanın önünde doğru davranışı (*edeb*) anlatan hikâyelerle doludur. Tümüyle bu konuya –yüzyıllar boyunca İslam âleminde sürdürülmekte olan gerçekten takdire şayan bir toplumsal duyarlılığı doğuran bir tutuma, toplumsal yaşamın temel kurallarından biri olan edebe– ayrılmış kitaplar yazılmıştır. "Her şeyin bir hizmetkârı vardır, edep de dinin hizmetkârıdır" (N 91 [223]).

Sûfi, ihvanını her zaman mazur görmelidir ve onlara özür dilemelerini gerektirmeyecek şekilde davranmalıdır (N 96 [229]); sevgisini yaratılmış her şeye yöneltmelidir. Eğer Allah, kulları olarak zayıf insanlarla yetiniyorsa, sûfi de kardeşleri olarak onlarla yetinmelidir (N 115).

Sûfiler birbirlerine ait olduklarından emindiler. Birbirlerinden sır saklamazlardı ve hatta ilk Hıristiyanlarınkine benzer bir tür komünizm uyguluyor olmalıydılar. Bir derviş asla "benim ayakkabılarım" ya da "benim falan filanım" dememelidir; özel malı olmamalıdır (N 216, 109 [243]). Herhangi bir şeye sahip olursa onu ihvanına vermelidir; yoksa manevi mertebesini yitirir (N 169). Her şey Allah'a aitken, insan nasıl "benim" diyebilirdi ki? Bu duygu ve herkesçe bilinen Doğu'ya özgü misafirperverlik, kendisi veya ailesi için hiçbir şey ayırmayarak her şeyini misafirlerine veren bir sûfi idealinin oluşturulmasında etkili olmuştur.

Sûfiler –özellikle de aynı manevi üstada intisap etmiş sûfiler– ezelden beri birbirlerini tanıdıkları duygusuna kapılmışlar, manevi bir aile oluşturmuşlardır. Attâr'ın anlattığı güzel bir hikâye, onların aslında tek bir bütün olduğunu ileri sürer:

> Adamın biri, hâkimin huzuruna tanık olarak bir sûfiyi getirmiş; ne var ki hâkim tanığı kabul etmemiş. Bunun üzerine adam başka sûfiler getirmeye devam etmiş sonunda hâkim bunun faydasız olduğunu haykırmış:
>
> yüz tane de getirsen birdir hepsi
> bu sûfilerin;
> zira bunlar tek bir bedendir
> ben ve biz ayrımı yoktur aralarında. (U 31)

Sûfilerin sevgisi insan sevgisiyle sınırlı değildir, hayvan sevgisini de kapsar. Menkıbeler, yufka yürekli velinin karşısında aslanların nasıl ehlileştiğini ya da köpeklerin kendilerine bir sûfi vurduğunda nasıl şaşırdığını anlatır. Sûfi'nin çilehânesine, konuk olarak bir köpek gönderilebilir (U 137), hatta bir sûfi, çöldeki susuz bir köpeğe su getirecek kişiye yetmiş kez gittiği haccın sevabını vermeyi önerir



Dört büyük tasavvuf tarikatının kurucusunu gösteren bir Moğol minyatüründen Rembrandt'ın yaptığı kopya.
British Museum.

(N 77 [206]).

Genişleyen sûfi gruplarının bu toplumsal etkinliklerinden yeni bir tutum – havvasın dini olmaktan çıkıp öğretilerini nüfusun her kesimine yayan kitlesel harekete dönüşmüş bir tasavvuf– doğmuş gibi görünüyor. Sûfilerin tıpkı sahip oldukları malı mülkü, ihvanı olan kişilerle paylaşmak istemeleri gibi sahip oldukları en iyi şeyi de, yani kurtuluşa götüren yolu da paylaşmaları gerektiğini hissetmiş olabilirler.

Sûfilerin vaazları, giderek daha geniş insan topluluklarını etkilemeye başlamıştır. Tasavvufi eğitimin temel kuralları onbirinci yüzyılda ayrıntılı bir şekil aldı ve görece kısa bir zaman aralığında –onikinci yüzyılın başlarında– toplumun her katmanından müritleri içeren tasavvufi kardeşlikler [uhuvvetler] oluşmaya başlamıştır. Billurlaşma sürecinin nasıl işlediğini açıklamak zordur; ancak Sünni din âlimlerinin skolastik anlayışlarıyla manevi olarak uyuşamayan cemaatin içsel gereksinimlerine bir cevap olmuş olmalıdır; insanlar, Allah'la ve Peygamber'le daha yakından, daha kişisel bir ilişki kurmak istemişlerdir. Tarikatların, Gazali'nin amansız bir şekilde mücadele ettiği güçlü İsmailî-Batıni etkiye karşı bir hareket olarak ortaya çıkmış olabileceği göz ardı edilemez bir olasılıktır. Böylece, İslamın gerçek yapısını tehdit eden batıni yorumun yerini, Sünni Müslümanlığın içselleştirilmesi almıştır.

Kardeşlik gruplarının ortaya çıkmasıyla tasavvufi faaliyetin merkezi, artık üstadın evi ya da dükkânı olmaktan çıktı. Giderek artan sayıdaki talip ve müridin üstesinden gelebilmek için daha kurumsal bir yapı gereksinimi belirdi. Bu yeni merkezlere İslam âleminin doğusunda genellikle *hânkâh* denilmiştir; aynı terim ortaçağda Mısır'da kullanılmıştır; burada hânkâhlar kültürel ve dinbilimsel merkezler biçimini almış ve hükümetin mali yardımlarıyla ya da etkili hayırseverlerin bağışlarıyla desteklenmiştir. Şeyhin yalnız başına oturduğu yer gibi daha küçük birimler için, sözcük anlamı 'köşe' olan *zaviye* sözcüğü kullanılmıştır. Türkler ise *tekke* derlerdi. Aslında İslamı koruyup yayan askerlerin sınırlardaki kaleleriyle ilişkili olan *ribat* sözcüğü, bir kardeşlik cemaatinin merkezi anlamında da kullanılabiliyordu. Ancak daha çok *dergâh*, 'kapı' ifadesi kullanılırdı. İslam sanatı tarihi, bazen tek başına bir bina, ama çoğunlukla bir camisi, müritler ve misafirler için büyük bir mutfağı ve bazen de bir medresesi olan bu tür sûfi yapılarının inşasının tarihine daha fazla katkıda bulunabilir. Dergâhın kurucusunun türbesi de –eğer tarikatın ya da tarikatın bir kolunun kurucu şeyhinin gömülü olduğu kutsal yerin çevresinde sonradan kurulmamışsa– genellikle aynı külliye içinde bulunurdu.

Kimi hânkâhlarda dervişler küçük hücrelerde yaşarlardı; Konya'daki Mevlânâ Müzesi bu türün güzel bir örneğidir; kimilerinde de bütün dervişlerin yaşadığı,

okuyup yazdığı ve iş gördüğü tek bir büyük oda vardı. Senâî daha 1100'lerde

> Hânkâh, "saflık" kuşunun yuvasıdır,
> zevkü sefa gülistanı, iman bahçesidir,

demiştir.[5]

Hânkâh teşkilâtı her yerde aynı değildi. Kimi hânkâhlar *futûh*'la, bağışlanan ikramlarla veya hibelerle geçimlerini sağlarken kimileri de düzenli bir gelir almıştır. Hindistan'daki Çiştî tarikatı gibi tarikatlar aşırı derecede misafirperverdi ve yabancı misafirlere kapıları her zaman açıktı; kimilerindeyse üstadı görmesine izin verilen ziyaretçilerin nitelikleri ve ziyaret süreleriyle ilgili katı kurallar uygulanmıştır. Hemen hemen her hânkâhda, kısa süreli ve uzun süreli misafirler için düzenlemeler vardı. Şeyh ailesiyle birlikte külliyenin bir bölümünde oturur ve manevi gelişimlerini izleyebilmek için belli saatlerde müritlerini görürdü; genellikle namaz vakitlerinde cemaate imamlık yapardı.

Memlûk devri Mısır'ındaki sûfi hânkâhları hakkında kesin bilgilere sahibiz. 1173'te Sultan Selâhaddin Eyyûbi tarafından kurulan *Hânkâh-ı Saidü's-Suedâ*'ya büyük saygı gösterilirdi ve halk "hayır duası almak için" cuma namazına gittiklerinde, orada yaşayan üçyüz dervişi görmek isterdi. Sultanlar, hânkâhlarında yaşayanlara cömertçe bağışlarda bulunurlardı: her gün et, ekmek ve kimi zaman helva, sabun, bayramlık giysi ve bir miktar para. Hânkâhların bazı vergi muafiyetleri de vardı. Askeri yönetimin en üst rütbeli kişilerinden biri olan *emîr-i meclis* (bugünkü içişleri bakanına karşılık geliyordu*) tarafından denetlenirlerdi.[6]

Bir şeyhin hizmetine girmek isteyen kişinin uyması gereken kurallardan daha önce söz etmiştik. Eskiden daha kişisel olan düzenlemeler daha katılaştı, mürit sayısı arttı; ancak nefsi kırıp terbiye etmek gibi temel hedefler tarikatların çoğu için aynı kaldı. Zühde hazırlıktan çok kalbin arındırılmasına vurgu yapan yalnızca birkaç tarikat kaldı. Dikkat çekici bir örnek vermek gerekirse, Mevleviler, talipleri çeşitli mutfak işlerinde çalıştırarak terbiye etmişlerdir; talip aynı zamanda semâ etme tekniğini öğrenmekle birlikte Rumi'nin *Mesnevi*'sini okuyup incelemek ve doğru bir

---

[5] Abü'l-Majd Majdûd Sanâ'î, *Sanâ'î'âbâd*, mısra 289.

* Emîr-i meclis (toplantı emîri): Memlûklarda ve Anadolu Selçuklularında hükümdarın bezm denilen özel toplantılarının, ziyafet ve içki meclislerinin düzenlenmesiyle ilgili kimse. –çn.

[6] Anemarie Schimmel, "Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelalterlichen Ägypten," *Festschrift für W. Caskel* içinde, ed. Erich Gräf (Leiden, 1968); Schimmel "Some Glimpses of the Religious Life in Egypt during the Later Mamluk Period," *Islamic Studies* 4, no. 4 (1965); Virginia Vacca, "Aspetti Politici e Sociali dei 'sufi' musulmani," *Oriente moderno* 35, no 1 (1955).

şekilde okumak ve yorumunu öğrenmek de zorundaydı. Bu eğitim 1001 gün sürerdi.[7] Tabii ki her talip tarikat silsilesini, yani şeyhinden başlayıp Peygamber'e kadar uzanan manevi soy zincirini öğrenmek zorundaydı.* Pek çok silsiledeki eksen kişi Cüneyd'dir. Eksiksiz bir silsile bilgisini öğrenmek, irşat edilmemiş birisi için güç olmasına karşın, tasavvufi geleneği anlamak açısından kesinlikle gereklidir.[8]

Dervişlerin bayramı olan el alma töreni sırasında, talip *bey'at [bîat]* denilen bağlılık yemini eder ve kendisine hırka giydirilirdi *[ilbâs-ı hırka]*. Törenin ana bölümünü, nasibin gerektiği gibi aktarılması için talibin elini şeyhin eline koyması oluşturur.** Başka bir önemli olay, *tac* denilen derviş başlığının giyilmesidir. Başlıklar gerek şekilleri gerekse renkleri bakımından tarikattan tarikata farklılık gösterir ve parçalarının sayısının –oniki (oniki imama karşılık gelir), dokuz veya yedi– simgesel anlamları vardır. Tac ile hırka giyme, sûfinin el alma töreninin öylesine önemli bölümleridir ki, çok eski zamanlarda bile kimi şairler yozlaşma tehlikesini fark etmişlerdir. Yunus Emre şöyle seslenir, "Dervişlik dedikleri hırka ile tac değil" (Y 176). "Dervişlik baştadır, tacda değil" (Y 520) diye haykırır. Onsekizinci

---

7 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul, 1953.

* Tarikatın silsilesiyle ilgili bilgiler silsilenâme denilen belgelere kaydedilmiştir. Silsilesini bilmeyen salik, nesebini bilmeyen bir kişi sayılırdı. Şeyhlik derecesine ulaşan dervişlere mürşitleri tarafından icazetnâmeyle birlikte tarikatın silsilenâmesi de verilirdi. Şeyh vefat ettiğinde icazetnâmesi ve silsilenamesiyle gömülürdü. Silsilede adı geçen her şeyhin bir önceki şeyhten fiilen terbiye görmesi ve onun tarafından irşat edilmesi şart değildi; bu kişinin manevi varlığının gerçekleştirdiği bir terbiye ve irşat da söz konusu olabilirdi; ölmüş şeyhlerin ruhları irşat etmeye devam ederlerdi çünkü. –çn.

8 Bu sorun hakkında Batı'da çıkan tek kitap, Richard Gramlich'in temel incelemesidir: *Die schiitischen Derwischorden Persiens, Teil I, Die Affiliationen* (Wiesbaden, 1965).

** Elle temas çok eski çağlardan beri "büyülü" sayılmıştır. Ellerin üst üste konulması, enerjinin veya gücün akımını veya lütfu dile getirir çoğu kez. Bu yolla, dokunulan kişiye, daha yüce bir varlıktan veya dokunan kişiden bir güç ihsan edilmiş olur. Birinin ellerini başka birisinin ellerine bırakması, ona özgürlüğünü teslim etmesidir. Feodal dönemde beyat (el verme, el alma) eylemini tasvir eden sahnelerde, genelde diz çökmüş, saçları kazınmış ve zırhsız olan vassal, ellerini feodal beyin ellerine koymuş ve lord da elleri tutmuştur. Bektaşilerin el alma töreninde de talibin ayaklarının çıplak olması gerekir. Benzer bir tören, rahibelerin son yeminlerinde ve rahiplerin papazlığa kabul törenleri olan *rituale*'de söz konusudur. Tören sırasında rahip veya rahibe, ellerini piskoposun ellerinin içine koyar. Bu olayın önemi, İsa'nın sözlerinde tekrarlanır. "Baba, ruhumu senin ellerine bırakıyorum." Kuran'da da alegorik bir şekilde Allah'ın elinden ve beyatleşmeden söz edilir: "O seninle el tutuşup sözleşenler var ya, onlar gerçekte Allah ile beyatleşiyorlar. Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir. Kim ahdi bozar, döneklik ederse kendi aleyhine döneklik etmiş olur. Ve kim Allah'ın verdiği sözde vefalı davranırsa, Alah ona büyük bir ödül verecektir" (Sure 48:10). –çn.

yüzyılda Sindli Şah Abdüllatif, gerçek sûfinin tacıyla övüneceğine onu ateşe atması gerektiğini söyler.

İlbâs-i hırka, sûfiyi resmi olarak kendisini onlarla tek bir vücut gibi hissedeceği birbirine yakın insanlardan oluşan bir cemaatin içine sokar. Özellikle öğle uykuları [kaylûle] sırasında gökten üzerlerine yirmi rahmet yağdığı için hânkâhda dervişlerle oturmak isteyen bir kişinin sözleri (N 294 [440]), sıradan kişilerin bu birbirine kenetlenmiş cemaate karşı duydukları hayranlığı gösterir. Aslında o devirlerde, "Kim Allah'la oturup kalkmak istiyorsa tasavvuf ehliyle oturup kalksın" (M 1:1529 [1538]) diye bir hadis türetilmişti. Rüveym'in, "Bir kimse tasavvuf ehli ile düşüp kalkar, fakat onların hakikat bildikleri bir hususta kendilerine muhalefet ederse Hakk celle ve alâ, iman nurunu o kişinin kalbinden söküp alır" (N 95 [228]) dediğine inanılır.

Sûfiler arasındaki davranış kuralları giderek daha da ayrıntılı bir hal almıştır; her uzvun kendi edebi vardı.[9] Örgütlü dervişliğin öncüsü olarak görebileceğimiz Ebû Said, edepsizlik saydığı için camiye sol ayakla giren birini içeri almayacak kadar ileri gitmiştir. Peygamber, açıkça Dost'un evine sağ ayakla girilmesi gerektiğini buyurmuştur (N 6 [69]).

Sûfi, başka dost cemaatleri ziyaret etmek veya kendisini daha ileriye götürecek, hatta belki de *hırka-i teberrük* giydirecek bir şeyh bulmak için Müslüman ülkeleri dolaşmaya karar verince, yanına bir asâ bir de keşkül alırdı. Başka sûfilerin onu hoş karşılamaları, yiyecek içecek vermeleri, hamama götürmeleri, ve mümkünse yeni giysiler giydirmeleri veya en azından hırkasını yıkamaları beklenirdi; menkıbelere göre, bu görevleri ihmal edenler şiddetle cezalandırılıyordu.

Çok sayıdaki edep kuralına karşın birtakım *ruhas*, yani müsadeler de vardı; bunlar, belirli şartlar altında görev muafiyetleriydi. İlk sûfiler bu gibi gevşekliklerin doğuracağı tehlikelerden korkarlardı; ancak tarikatlar büyüdükçe, daha fazla sayıda mürit, sürekli yükümlülük baskısı altında yaşayamayacak derecede kendilerini zayıf hissettiklerinde müsadelere daha sık sığınır olmuşlardır.

Dervişe, seyru sülukuna göre hânkâhda çeşitli işler verilirdi. Bu tür işlerde hiyerarşik yapı özenle korunmuştur; ancak bu hiyerarşi kudrete göre değil, fazilete göre belirlenmişti. En muhlis derviş bile halife mertebesine ulaşabilirdi; ya şeyhin ölümünden sonra tekkeyi yönetmek için kalır ya da tarikatı yaymak ve vaazlar vermek üzere başka ülkelere gönderilirdi. Halife tayin edilmesi münasebetiyle kendisine verilen bir hilâfetnâmeyle, manevi telkinlerine ihtiyaç duyulan belirli bir bölgeye gönderildiği de olmuştur kimi zaman. Üstün manevi niteliklere sahip olmayan bir halifenin seçilmesi durumunda, şeyh ölüm anında (*intikal-i nisbet*) üstün

[9] 'Abdur-Raḥman as-Sulamî, *Kitâb âdâb aṣ-ṣuḥba*, ed. Meir J. Kister (Kudüs, 1954), s. 85.

niteliklerini ona aktarabilir, böylece ona gerekli olan fazileti bahşetmiş olurdu.

Samiha Ayverdi, *İstanbul Geceleri* adlı son derece ilginç kitabında, yüzyıl başlarında İstanbul'daki Rifâî tarikatında bir halifenin *ilbâs-ı hırka* töreninin canlı bir tasvirini verir. Söz konusu törenin başka tarikatlarda da çok farklı olmadığı düşünülebilir.[10] Tüm ihvan çağrılır, düzenlenen törene uygun bir şekilde kandiller yakılır, Kuran okunup tasavvuf musikisi icra edilir ve talip, şeyhin elini öptükten sonra, dört derviş şeyh ile halifesinin üzerine bir örtü gerer ve böylece şeyh meslek sırlarını halifeye aktarırdı. Gece boyunca Kuran okunur, musiki icra edilir ve dualar edilirdi.

Kimi zaman da şeyh, ölüm döşeğinde iken, dervişler arasından o ana kadar gerekli manevi erdemlere sahip olduğu kimsenin aklına gelmeyen birisini halife olarak seçmiş ve tarikat bu kişiyi kabullenmek zorunda kalmıştır. Bu durumda, seçilen kişinin başına yeşil bir kuşun konduğu, dervişlerin bunun bir işaret olduğuna inanmaktan başka yapacak bir şeylerinin kalmadığı (N 574 [788]) türünden menkıbeler anlatılmıştır. Bu motife, ortaçağ papa seçimleri hakkında anlatılan masallarda da rastlanır. Halife, şeyhin seccadesini ya da postunu devralıyordu; bu, şeyhin namaz kıldığı yerdi; dolayısıyla halifeye *post-nişîn,* 'postta oturan' ya da *seccâde-nişîn*, 'seccâdede oturan' denmiştir. Daha sonraları halifenin makamı babadan oğula geçmeye başladı. Bu, makamın yozlaşmasına, bazı pîr ailelerinin iktidar ve servet sahibi olmasına neden oldu; zamanla geriye gerçek ruhaniyetten eser kalmadı.

Zamanla şeyhe ya da pîre, aşırı bir önem atfedilmeye başlandı.[11] Daha 1200'lerde Attâr şöyle demiştir:

> Pir kibrît-i ahmerdir [kırmızı kükürttür], göğsü yeşil umman,
> Pirin tozundan gözüne merhem yapmayan
> pâk ya da cenabet ölür (U 62)

Şeyh, manevi simyanın üstadıdır (*kibrît-i ahmer*, 'kırmızı kükürt', simya işleminde gizemli etkileri olan [toprağı altına dönüştürmeye yarayan etkili] bir maddedir); bu nedenle talibin nefsinin adi maddesini saf altına dönüştürebilir. O, bir hikmet denizidir. Göz merhemi görme gücünü nasıl artırırsa, onun ayağının tozu da talibin kör gözüne görme melekesi kazandırır. Gökyüzünün merdivenidir (M 6:4125

---

[10] *İstanbul Geceleri* (İstanbul, 1952), s. 174 vd. Modern tasavvufun dikkat çekici bir temsilcisi olan yazar hakkında bkz. Annemarie Schimmel, "Samiha Ayverdi, eine Istanbuler Schriftstellerin," *Festschrift Otto Spies*, ed. Wilhelm Hoenerbach (Wiesbaden, 1967).

[11] Fritz Meier, "Ḫurāsān und das Ende der klassischen Sufik," *La Persia nel medievo* içinde, (Roma, 1971), bu sorunlara büyük ölçüde ışık tutar.

[4137]); öylesine anılmıştır ki, Peygamber'in tüm faziletleri aynadaki gibi onda görünür. Aynı şekilde, Allah'ın talibin önüne koyduğu ayna haline gelir ve ona edebi öğretir; tıpkı konuşmayı öğrensin diye dudukuşunun önüne ayna konulması gibi (M 5:1430-40 [a.y.]).

İlk sûfiler, "Şeyh, kendi cemaati içinde, ümmeti içindeki Peygamber'e benzer", hadisini tekrarlarken, sonraki sûfiler –Peygamber'e gösterilen derin saygıyla ilgili olarak– *fenâ fi'ş-şeyh* (AD 347), yani 'şeyhte fânî olma' mertebesini geliştirmişlerdir; bu mertebe Peygamber'de fani olma [*fenâ fi'r-Resûl*] yolunu açıyordu. Kimi tarikatlara göre, seyru sülukunun üst seviyelerine ulaşmış bir salik, Âdem'den İsa'ya kadar İslam peygamberlerinin makamları arasında yükselir; çoğu sûfi bu mertebelerin birinde kalır; ancak kâmil olan şeyh, Muhammed'de fani olmuş kişidir. *Hakikat-ı Muhammediyye* ile birleşen kişi İnsan-ı Kâmil olur ve böylece doğrudan Allah tarafından bahşedilmiş bir mürşitlik ile müritlerine yol gösterir (krş. N 411).

Mürşit ile mürit arasındaki güçlü ilişki, *teveccüh*, yani mürşide gönülden bağlanma esnasında örnek alınmıştır; bu, daha sonraki tarikatlarda, özellikle de Nakşbendiyede zikrin başarılı bir şekilde icra edilmesi için gerekli görülmüştür. Buna Türkçede, mürit ile mürşit arasında 'rabıta kurmak' denir. Şeyh de teveccüh ederdi ve böylece onu gözlemek ve ona her an mukayyet olmak için "müridin kalbinin kapısından içeri girer"di. Allah'ın sonsuz bilgisinde saklı olan *ilm-i mevcudat* verilmiş kişi, bu olanakların kimilerini dünya düzleminde gerçekleştirebilirdi.

Mürşidin bu tür güçlerine inanç –ne var ki bu güçler, tasavvufi olmaktan çok büyüsel alana ait olmuştur– hâlâ güçlüdür. Ancak, böyle bir inancın içinde saklı olan anlamlar, yozlaşma dönemlerinde tehlikelidir. Kimi dervişler, ilgi çekip tarikatlarına veya tarikatın kollarına mürit kazandırmak için abartılmış züht biçimlerine, keramet tüccarlığına ve her türlü acayipliğe başvurmuşlardır. Bu tutum daha sonraki çağlarda tasavvufun karanlık yanlarından birisinin gelişmesine neden olmuştur: Şeyhler, çoğu okuma yazma bilmeyen müritlerinin kendisine gösterdikleri saygıyı istismar etmişlerdir. İslam ülkelerinde şeyhlerin oynadığı siyasal rolün tarihi hâlâ yazılmış değildir. Çözülmesi gereken bir muamma da, fakirliği ile övünen bunca şeyhin nasıl olup da zengin toprak ağaları oldukları ve yoksul ve cahil müritlerin ayak uçlarına bıraktıkları serveti biriktirerek tam olarak feodal sisteme uyduklarıdır. Onüçüncü yüzyılın başlarına kadar, bazı şeyhlerin müritlerinin geçimi için büyük miktarda paralar harcadıkları görülüyor: Câmî, Mecdüddîn-i Bağdâdî örneğinde bunun yılda 2.000 altın olduğundan söz eder (N 442 [614]). Kimileri de kendilerine miras kalan malı mülkü müritlerinin geçimine harcamak üzere bir vakfa bırakmıştır.

Hem bu dünyadaki mutluluğa hem de ebedi selamete kavuşturacak gerçek yol göstericiler olarak kabul edilen bu tür 'veli'lerin halk üzerinde etkisi inanılmaz boyutlara ulaşmıştır. Atatürk'ün 1925'te Türkiye'de tekke ve zaviyeleri neden kapattığını ve tasavvufi düşüncelere sahip İkbal gibi bir modernistin pirciliği, neden İslam'ın en tehlikeli yanlarından biri olarak kabul ettiğini ve bunun peşine takılan kitleleri, neden İslami değerlerin yeni ve hayati yorumlarını yapmaktan alıkoyan bir duvar olarak gördüğünü, ancak bu olguyu dikkatle inceledikten sonra anlayabiliriz. John K. Birge'in, Bektaşi tarikatı konusunda, "[Geçen yüzyılda Türkiye'yi ziyaret eden en keskin gözlemcilerden biri,] derviş sistemi altında toplumsal ilerlemenin, hatta bireyin ahlaki ilerlemesinin mümkün olmadığını [görmüştür]" (BO 202 [224]) şeklindeki düşüncelerine tümüyle katılmasak da, kabul etmek zorundayız ki, "Şeyh iyi niyetli olsa bile cahilse, etkilerinin kötü sayılacağı kaçınılmazdır." İslamı ruhanileştirme gereksiniminden doğan dergâhlar, zamanla İslam dininin durgunlaşmasının asıl nedeni haline gelmiştir. Halk, tüm dertlerine deva bulma beklentisiyle, şeyhin ya da halifesinin kendisine muska yazması ya da etkili bir dua öğretmesi umuduyla akın akın hânkâhlara ya da dergâhlara koşmuştur. Aslında son zamanlarda şeyhlerin başlıca uğraşlarından biri muska yazmak olmuştur.

Yaşayan şeyhlere gösterilen saygıdan daha fazlası ölmüş şeyhlere gösterilmiştir. İslam âleminin her köşesindeki küçük mabetler, mübarek kişilerin gömülü olduğu yerlere işaret eder. Çoğu kez, İslam öncesine ait kutsal yerler devralınmıştır ve insanların her zaman aynı yerlerde ibadet ettikleri savına uygun bir şekilde, Hıristiyan ya da Hindu tapınakları, İslam mabetlerine dönüştürülmüş ve eski yer ile ilgili menkıbeler çoğunluk yeni veliye atfedilmiştir. Her köyde en az bir veli türbesi bulunması gerektiği, böylece hayatın, velinin nasibi sayesinde zahmetsiz bir şekilde devam edeceği hakkında özellikle Pakistan'ın Baloch ve Pathan bölgelerinde birçok hikâye anlatılır; genellikle hayli münasebetsiz hikâyelerdir bunlar.[12] Bu türbeler, çoğunluk tuhaf biçimli taşların, kuyuların, çeşmelerin ya da mağaraların yanı başında bulunur; çoğu sahtedir. Bazı makamlar (yerler) veliyle aynı adı taşıyabilir; birkaç yıl önce (Lahor'da gömülü olan) Muhammed İkbal'in bir makamı, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Konya'daki türbesinin bahçesine dikilmiştir. Bu kabirlerde ya da türbelerde (derdine dermân arayanların sığındıkları yerlerdir buralar), halk adak adar, üç kez ya da yedi kez tavaf eder, pencerelerine ya da çevresindeki ağaçlara çaput bağlarlar. Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar bir türbeyi ziyaret ederler (sırası gelmişken, böyle bir ziyâretgâha gitmek, kendileri için az bulunur bir gezinti

[12] Bkz. Sir Thomas Arnold, "Saints, Muhammedan, in India," *Encyclopedia of Religion and Ethics* içinde, ed. James Hastings, 13 cilt (1908-27); 11:67-73.

vesilesidir); dünya işlerinde başarılı olmak isteyen erkekler başka bir veliyi ziyaret ederler; çocuklar sınavdan önce belli bir türbeye giderler. Hepsi de velîden nasip alacaklarına inanır.[13]

Tarikatlar, tasavvufun –klasik sûfilerin yüce amaçlarını hayli sulandıran– bir kitle hareketine dönüşmesine yardım etmiştir. Ne var ki efrâd-ı ümmete,* mübarek insana saygısını göstermek için duygusal bir çıkış yolu ve musiki ve semâ ile törenlere katılma fırsatı verilmiştir. Tasavvuf yolunda birlikte ilerlemek, pek çok insan için, salikin kendi başına sürdürdüğü manevi mücadelesinden daha kolaydı; toplu ibadet, onlara kuvvet veriyor ve imanlarını sağlam tutmalarını sağlıyordu. Tarikatların, müritleri bir tür vecd durumuna yükselten manevi eğitimin kolektif yöntemlerini nasıl geliştirdiğini görmek ilginçtir; ancak az çok mekanik araçlarla gerçekleştirilen vecd ile pek az kişiye nasip olan gerçek tasavvufi deneyimin esrik yalnızlığını birbirine karıştırma tehlikesi vardı.

Tarikatların genellikle dergâhta yatıp kalkmayan çok sayıda müridi vardı. Hatta "üçüncü bir tarikat"tan da söz edilebilir. Bu kişiler, Peygamber'in veya velinin doğum gününde kutlanan *mevlid* veya velinin ölüm yıldönümünde yapılan *arûs* gibi tarikatın temrin ve törenlerine katılmak üzere her yıl birkaç gün tekkede kalırlardı.[14] Böylece çoğu zaman bu tarikatlar, günümüzde derneklerin (*verein*) veya birliklerin işlevine benzer bir işlev üstlenmiştir; bunların çoğu, derviş tekkeleri, zanaatkâr ve esnaf loncaları ve fütüvvet gruplarıyla karşılıklı ilişki içindeydi.

Tarikatlar, her toplumsal katmana olduğu kadar İslamda temsil edilen çeşitli ırklara da intibak edebilir bir nitelikteydi. Manevi hayat her ortamda hayli farklı şekillerde tezahür etse de, tarikatlar şaşılacak bir şekilde tasavvufi yönelimleri olan Endonezya ve Kara Afrika'da uygarlaştırıcı ve İslamlaştırıcı bir güç olarak görülmüşlerdir. Unutulmamalıdır ki –Dermenghem'in vurgulamış olduğu gibi– Kuzey Afrika'daki tasavvufi topluluklar, zenci köleler için manevi hayatın çok önemli bir kaynağını oluşturmuştur; bunlar, Peygamber'in müezzini, zenci sırdaşı Bilâli Habeşî'de kendi durumlarının ilkörneği görmüşlerdir. Bir velinin huzurunda yapılan ayinlerde, duygularını musiki ve raks ile ifade edebiliyorlardı ve bu etkinliklere katkıları, Amerika'daki eski zenci kölelerin ilahilerde çok dokunaklı bir şekilde ifade

---

[13] Halk İslamıyla ilgili genel yapıtlar arasında şunları sayabiliriz: Edward William Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Londra, 1860); Rudolf Kriss ve Hubert Kriss-Heinrich, *Volksglaube im Bereich des Islam*, 2 cilt (Wiesbaden, 1960-61), geniş bir kaynakçası vardır; César E. Dubler, *Über islamischen Grab- und Heiligenkult* (Zürih, 1960).

* Efrâd-ı Ümmet: Bir topluluğa dahil olan kişiler, erler. –çn.

[14] Joseph Williams McPherson, *The Moulid of Egypt* (Kahire, 1941).

ettikleri dinsel coşkuyla karşılaştırılınca görülebilir.[15]

Tarikatların uyum gösterme yetenekleri, onları, İslami öğretileri yayma açısından ideal araçlar haline getirmiştir. Hindistan, Endonezya ve Kara Afrika'nın büyük bölümlerinin İslamın temel şartlarını [akaid] –mantıksal veya yasal kılı kırk yarmalara başvurmadan tevekkülü; Allah'ı, Peygamber'i ve onların gösterdiği yoldan gidenleri sevmeyi– kendi hayatlarına geçiren sûfi vaizlerin yorulmak bilmez çabalarıyla İslamlaştıkları tespit edilmiş bir gerçektir.[16] Bu vaizler, âlimlerin dili Arapça yerine yerel dilleri de kullanmışlardır ve bu nedenle edebi araçlar olarak Türkçe, Urduca, Sindi ve Pencabi gibi dillerin çok erken bir dönemden başlayarak gelişmesinden büyük ölçüde sorumludurlar. Peygamber'e saygı göstermeyi öğretmişlerdir; ve onlar sayesinde İslamın kurucusu, sayısız halk şarkısının kanıtladığı gibi Endonezya'dan Doğu ve Batı Afrika'ya kadar derin bir saygı uyandıran tarihsel bir kişi değil, tarih-üstü bir güç olarak, tasavvufi ve mitolojik efsaneler örtüsüyle sarmalanmıştır.

Sûfi tarikatlarının çoğu belli halk tabakalarıyla özdeşleştirilir. Hatta modern Türkiye'de, 1925'te tarikatların dini faaliyetlerinin yasaklanmasından sonra bile eski bîatların hâlâ geçerliği olduğu görülür: Şâziliye tarikatı esasen orta sınıflara çekici geliyordu; Mevlevilik Osmanlı padişahlarına yakındı ve aynı zamanda, sanatçıların, dinsel musikinin, şiir ve güzel sanatların tarikatıydı; buna karşın kırsal nitelikli Bektaşiler ise Yeniçerilerle bağlantılıydı ve tipik bir Türk halk edebiyatı oluşturmuşlardı (bkz. Bölüm 7). Soylu Sühreverdiye ile Kâdiriyenin bir kolu olduklarını iddia eden ve tam fakirliği uygulayan Fas'taki dilenciler tarikatı Heddâve bir karşıtlık oluşturabilir.[17] Tarikatların kollarına ve küçük fırkalarına her yerde rastlanır. J. Spencer Triminghan, tâife sisteminden söz eder; bu kolların her biri, pir-i tarikatın bereketini veya aile bereketini ve özel öğretileri sıkı sıkıya korumaya çalışmışlardır. Kuzey Afrika, özellikle de Fas, bunun iyi bir örneğidir. Doğaldır ki bu şartlar altında tarikatlar, kurucularının sahip olduğu kabul edilen yüksek ruhanilik düzeyini nadiren koruyabiliyorlardı. Ancak, günümüzde bile ara sıra, kendi tarikatlarının yerleşik gelenekleri içinde, yüksek manevi mertebelere yükselen ve Batılı bilginlerin ve laiklerin arasında tarikatlara karşı yeni bir ilginin doğmasına aracı olan kimi şahsiyetler görülebilmektedir.

---

[15] Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam mahgrebin* (Paris, 1954), s. 260.

[16] Sir Thomas Arnold, *The Preaching of Islam* (1896; tekrar basım, Lahor 1956), hâlâ üstün bir giriştir.

[17] René Brunel, *Le monachisme errant dans l'Islam Sîdî Heddî et les Heddâwa*, (Paris, 1955), Kuzey Afrika'daki dış görünüşleri itici olan bir dilenciler tarikatını ele alır.

EBÛ SAİD B. EBİ'L-HAYR[18]

Müritleri için başlangıç aşaması olarak bir riyazet usulü hazırlayan ilk sûfi, Sülemî'den el almış ve velilerle dolu Horasan'ın Mayhana [Mihna] şehrinde 967'de doğmuş olan Ebû Said b. Ebi'l-Hayr'dır. Merv ve Serahs'ta ilahiyat okuduktan sonra, manevi yola girmiştir; rivayet odur ki kendini tümüyle "Allah" sözüne adamış ve yedi yıl –aralarında *salât-ı maklûbe*'nin, yani bir kuyuda veya benzer bir karanlık yerde baş aşağı asılı halde Kuran okuma ve dua etmenin de bulunduğu– çok çetin bir riyâzet hayatı yaşamıştır. Söz konusu uygulamanın, daha sonraki kimi Hint-Müslüman velilerince de yapılması, bunun yoga kaynaklı olabileceği düşüncesine yol açmıştır; ancak Horasanlı Ebû Said gibi eski bir tanık böyle bir fikrin aksini iddia ediyor gibi görünüyor.[19] Ebû Said zühtte, özellikle de apteste aşırı bir gayret göstermiştir; sûfi biraderlerinin hizmetinde, kendini alçaltma konusunda sınır tanımazdı. İnsanlar önce ona hayran kalıyorlar sonra da onu terk ediyorlardı; o menkıbevi kırkıncı yaşa geldiğinde tam aydınlanmaya [işrâk] ulaştı. Kırk yaşından sonra sadeliği bıraktı ve kendisine verilen tüm parayı, sûfi dostlarını ağırlamak için harcadı; iyi beslenmek bir deri bir kemik kalmış ziyaretçinin hoşuna gidiyor ve bir hayli kilo alıyordu. Yoğun bir manevi neşeye daldı ve neşe saçan şükrünü ihvanıyla paylaşmaya çalıştı.

Ebû Said hiç hacca gitmemişti. Kendisine atfedilen bir söze göre, günde birkaç kez Kâbe'nin kendisine geldiğini ve başının çevresinde dönerek kendisini tavaf ettiğini iddia eder; böyle bir iddia, kemâle eren kişiyi artık zahiri ibadetlerin hiçbir şekilde bağlamadığını düşünen başka sûfilere de atfedilmiştir. Ebû Said'e göre, "Tasavvuf, perişanlık içinde azamet, fakirlik içinde zenginlik, kölelik içinde efendilik, açlık içinde tokluk, çıplaklık içinde giyiniklik, tutsaklık içinde özgürlük, ölüm içinde hayat ve acılık içinde tatlılıktır.... Sûfi, yaptığı her şeyin Allah'ın hoşuna gitmesi için Allah'ın yaptığı her şeyden hoşlanan kişidir" (N 549). Sûfi böyle bir duruma, elbette tüm belaların en büyük kaynağı olan kendi benliğine kulak vermekten vazgeçip Allah sevgisi ve şevkiyle dolunca erişilebilirdi. Ebû Said, bir köylünün şöyle iç geçirdiğini işitmişti:

---

[18] Bkz. Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (1921; tekrar basım, Cambridge, 1967), böl. 1; alıntılar bundandır.

[19] *Salât-ı maklûbe* hakkında bkz. Khaliq Ahmad Nizami, *The Life and Times of Fārid Ganji-i Shakar* (Aligarh, 1955), s. 179. Johann Karl Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Alī-i Hamadānī* (Leiden, 1962). Bu kitapta, Hemedani'nin başı üstünde durarak tefekküre daldığı yazılıdır.

> Allah, dünyayı yarattığı zaman, bir mahluk yaratmasaydı da doğudan batıya, yerden göğe kadar her yeri danyla doldursaydı; sonra bir kuş yaratsaydı, bu darıdan her bin yıl da bir tane yemesini buyursaydı. Bundan sonra bir insan yaratıp kalbinde tasavvufî şevk ateşini tutuşturSaydı ve bu kuş dünyada tek bir darı tanesi bırakmayıncaya kadar hedefine ulaşamayacağını söyleseydi ve insan o zamana kadar bu aşk ateşiyle yanıp tutuşsaydı; düşünüyorum da gene de çabucak geçip giden bir şey olurdu bu. (NS 18*)

Allah zatını, sûfilere sevecen ve şefkatli biri olarak gösterir; sûfi önce kendisini Allah'tan uzak tutan şeyleri ortadan kaldırmalı, sonra da ihvanını teselli etmelidir. Ebû Said'in gözünde kerametler pek değerli değildi; "Her kim tümüyle Kerîm olan Allah'a aittir, onun eylemlerinin tümü keramettir" (NS 66) diye düşünüyordu. Ona, kâmil veliler hakkında şu sözleri söyleten yine aynı tutumdur: "Gerçek veli halkının arasına girer çıkar ve onlarla birlikte yer ve birlikte uyur; pazarda mal alır mal satar; cemiyet ilişkilerine girer, ama tek bir an dahi Allah'ı unutmaz" (NS 55). Bu ideal daha sonraları Nakşbendî mutasavvıflarınca *halvet der-encümen*, 'halkın arasındayken tümüyle Hakk'la olmak' şeklinde tanımlanmıştır; kâmil mutasavvıfın murakabesi, artık herhangi bir zâhiri olayla ya da uğraşla rahatsız edilemez veya değiştirilemez.

Ebû Said müritlerini bir araya toplayarak bir tekke kurmuşsa da aslında bir tarikat kurmamıştır. Müritleri için on kural koymuştu; bu kurallar, Müslüman toplum hayatının ideallerini kapsadığı için, sonraki dergâh kurucularının çoğu tarafından örnek alınmıştır.

1) Mürit giysilerini temiz tutmalı ve daima aptesli olmalıdır. [Bu kural aslında her Müslüman için geçerlidir; çünkü aptessiz Kuran okuyamaz ve herhangi bir ibadette bulunamaz; aptessiz ölürse öteki dünyada cezalandırılır.]
2) Kutsal bir yere dedikodu için oturulmamalıdır. [Camiler sık sık, cemaatin oturup sohbet ettiği toplantı yerleri olarak kullanılmıştır; kadınlar mezarlık ziyaretine yalnızca dua etmek için değil, oturup çene çalmak için de gitmekten hoşlanırlardı.]
3) Namaz, cemaatle birlikte, özellikle taliplerle birlikte kılınmalıdır. [Cemaatle namaz kılma zorunluluğu yalnızca cuma namazı için geçerliyse de,

---

* Bu alıntı *Mantıku't-Tayr*'da da yer alıyor:

> "İhtiyar bunu duyunca dedi ki: Ey Ebû Said, şu yeryüzünden yüce arşa kadar,
> Bütün âlemi buğdayla doldursalar....
> Hatta bunu bir kere değil de yüzlerce defa, daimi olarak yapıp dursalar,
> Sonra bir kuş olsa da binlerce sene içinde bir tek buğday yese,
> Yedikten sonra uçsa, bütün âlemi gezip dolaşsa.... Böyle böyle o buğday yığını bitse....
> İşte insanın canı, bu kadar uzun bir müddet içinde Allah tapısından bir koku duysa, bu zaman bile, ey Ebû Said, pek azdır." (MT 2:95-96) –çn.

Müslümanlar, cemaatle namaz kılmanın sevabının daha fazla olduğuna inanagelmişlerdir.]

4) Vitir namazı tavsiye edilmiştir. [Söz konusu namaz Kuran'da da tavsiye edilmektedir ve ilk zahitlerin uygulamaları da bu yöndeydi. Daha sonraları namazın ardından sabaha karşı tefekküre dalınmıştır; bu, söz konusu kuralın bir uzantısıdır.]
5) Mürit şafak vakti tövbe etmelidir. [Istiğfar duası denilen bu dua çok eskiden beri zikir olarak kullanıla gelmiştir.]
6) Gün ağarırken Kuran okunmalı ve güneş yükselene kadar konuşmaktan kaçınılmalıdır.
7) Mürit, akşam ile yatsı namazı arasında zikirle meşgul olmalıdır ve özellikle şeyhi tarafından kendine verilen virdi zikretmelidir.
8) Sûfi yoksulları, muhtaç durumdakileri hoş karşılamalı, onlara bakmalıdır.
9) Mürit, başka bir kişi kendisine kaulmadan tek başına yemek yememelidir. Yalnız yemek hoş görülmez ve câiz değildir; ev sahibinden daha aç olabilecek bir biradere küçük bir lokma vermek bile çok takdir edilir.
10) Mürit izin almadan ortalıktan kaybolmamalıdır. (NS 46).

Ebû Said, mürit doğru bir şekilde yönlendirilmediğinde, tasavvuf yolunda karşılaşacağı tehlikelerin gayet farkındaydı (son kuralın nedeni de buydu). Vecd haline geçmek üzere semâ etmek, görünüşe bakılırsa onun zamanında çok popülerdi; ona göre semâ, aslında dervişlerin şehvet duygularını dağıtmanın pratik bir aracıydı; aksi halde daha tehlikeli dikkat dağıtma yollarına başvurabilirlerdi.

Ebû Said'in adı genellikle İran tasavvuf şiirinin ilk örnekleriyle birlikte anılır, daha doğrusu anılırdı. Tasavvufi düşüncenin bir aracı olarak kullanılan *a a x a* kafiye düzenine sahip rubailer yazdığı iddia edilir. Ancak eskiden onun olduğu söylenen rubailerin hiçbirinin aslında ona ait olmadığından tamamen emin olabiliriz; kendi ifadesine göre, –daha sonraları çok popüler olan– bu tarzdaki şiirlerin yazarı, aşkla sarhoş hocası Bişr b. Yâsîn'di.[20]

Popüler bir vezin ölçüsü [*dübeyti*] içinde ve konuşma diliyle [Farsçanın Lur lehçesi] Rubai tarzında yazılmış ilk tasavvufi şiirlerin gerçek temsilcisi, Baba Tahir'dir; onbirinci yüzyılın ilk yarısında Hürremâbad'da ölmüştür.[21]

Ebû Said 1049'da vefat etti. Ölüm döşeğindeyken hırkasını, henüz doğmuş Ahmed-i Cem Zendepil'e verdiği söylenir. Ahmed-i Cem, neredeyse her açıdan Ebû Said'in tam tersi olan İranlı bir veliydi: haşin, tasavvufi gücüyle böbürlenen, insanları

[20] Hermann Ethé, "Die Rubâ'îs des Abû Sa'îd ibn Abûlchair," *Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse*, 1875, 1878.

[21] Bkz. Jan Rypka, *History of Iranian Literature* (Dordrecht, 1968), s. 234, Baba Tahir hakkındadır.

sevmeye değil tövbeye çağıran ve manevi gücünü çoğunlukla öç almak ve cezalandırmak için kullanan birisiydi.[22]

Ebû Said'in türbesi Mayhana'nın 1180 dolaylarında vahşi Guz kabileleri tarafından fethi sırasında yıkılmıştır. O tarihlerde ilk gerçek tarikatlar, yani Sühreverdiye ve Kâdiriye doğmuş bulunuyordu; bu tarikatlar bugün bile İslam âleminin büyük bir bölümünde etkilidir.

İLK TARİKATLAR

Sühreverdiye tarikatının kurucusu Abdülkâdir Ebû Necib es-Sühreverdî (ölm. 1168),[23] İmam Gazâlî'nin küçük kardeşi Ahmed Gazâlî'nin müridiydi. Sühreverdî, çeşitli İslam ülkelerinin dillerine çevrilmiş, çoğu zaman örnek alınmış klasik bir yapıt olan ve tasavvufi eğitimde en çok okunan kitaplardan biri *Âdâbü'l-Mürîdîn*'in (*Müritlerin Âdâbı*) yazarıdır.

Ondan daha etkili olan bir kişilik de biraderinin oğlu Şihâbeddîn Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (1145-1234) idi; amcası tarafından eğitilmiştir ve tasavvuf nazariyeleri hakkındaki risalesi *Avârifü'l-Maârif* [*Manevi Bilgilerin Faydaları*] –kısmen özgün Arapça, kısmen de çeviridir– amcasının kitabından çok daha yaygın bir şekilde okunmuştur ve Hint medreselerinde tasavvuf derslerinin temel yapıtlarından biri olmuştur.[24] Bunun, Sühreverdiye tarikatının etkisini artırdığı ve tarikatın kısa süre içinde Hindistan'a yayıldığı kesindir.

Ebû Hafs Ömer siyasal bir kariyere de girişmiştir; Abbâsi halifesi Nâsır Lidinillah'ın, Abbâsîler'in bu son girişimci üyesinin, İslam ülkelerindeki durgun manevi hayatı canlandırmayı düşlediği ve Moğol tehdidine karşı Müslüman hükümdarları birleştirmeye çalıştığı bir dönemde *şeyh-ül-şüyûh* [şeyhlerin şeyhi], yani Bağdat'ın resmi şeyhi oldu. Ebû Hafs, Mısır ve Suriye'nin Eyyûbi hükümdarla-

---

[22] Vladimir Ivanow, "A Biography of Shaykh Aḥmad-i Jām," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1917; Fritz Meier, "Zur Biographie Ahmed-i Ğām's und zur Quellenkunde von Ğām's *Nafaḥātu'l-uns*," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 97 (1943); Heshmat Moayyad, *Die "Maqâmât" des Gaznawī, eine legendâre Vita Aḥmad-i Ğāms, genannt Žandapil, 1049-1141* (Frankfurt, 1958).

[23] Hellmut Ritter, "Philologika IX: Die vier Suhrawardi," *Der Islam* 24-25 (1935-36), burada bahsedilen iki Sühreverdî ile Şeyhü'l-İşrak'a değinir; bkz. bu kitabın 6. bölümü.

[24] *ʿAwārif al-maʿārif* (Bulak, H. 1289/1892-93), Gazali'nin *İhya*'sının derkenarında. H. Wilberforce Clarke, çev., *The "ʿAwārifʾul-Maʿārif" written in the thirteenth century by Shaikh Shahābu'd-Din Umar bin Muhammad-i Suhrawardi* (1891, tekrar basım, New York 1970), Arapça metnin Farsça çevirisinden.

rına halifenin elçisi olarak gittiği gibi Anadolu Selçuklularına da elçi gitmiştir; Selçuklu iktidarı –Sühreverdî'nin ziyaretini izleyen yıllarda, tasavvufi ve dini hayatın yeni merkezi haline gelen– gelişmiş başkentleri Konya'da zirvesine ulaşmıştı. Ebû Hafs Ömer'in, yönetici sınıflarla dostça ilişkileri, daha sonraki yüzyıllarda Hindistan'daki takipçilerinin tutumunu da belirlemiştir; bunlar genellikle dünyanın zaruretlerine karşı daha açıktılar ve siyasal katılımı kabul etme konusunda başka tarikatlardaki biraderlerinden daha hevesliydiler.

Ebû Hafs Ömer, fütüvvet ideallerini canlandırma fikirlerini yayma konusunda halifeye yardım etmiştir; Nâsır'ın, fütüvvet teşkilatını kısmen Sühreverdî'nin öğretilerini yaymak amacıyla kurduğu bile öne sürülmüştür.[25] Halife, fütüvvet denilen hareketi tamamen pratik amaçlarla kurumsallaştırmıştı ve bu hareket tasavvufla yakından ilişkiliydi. Kendisine bağlılıklarının simgesi olan 'fütüvvet libası'nı ve tacını giymeyi, komşu Müslüman hükümdarların hırka giyme töreni olarak kabul etti.

Aslında fütüvvet fikri tasavvufun başlangıcına dek uzanır. *Fetâ*, cömert ve sadık 'genç,' 'yiğit delikanlı'dır. Kuran'da Yedi Uyurlar'a [Ashab-ı Kehf] *fityan* denir (*fityan*, *fetâ*'nın çoğuludur ve Kehf Suresi'nin 10. ayetinde ["yiğit gençler" olarak] geçer). Hallac bu terimi, mutlak sadakatları ve sözlerine bağlılıklarıyla üstün olanlar için, özellikle de savlarına sadık kalan İblis ile Firavun için kullanmıştır. Ancak bu terim genel olarak Ali b. Ebû Talib'le ilişkilendirilmiştir: "Ali'den başka fetâ, Zülfikâr'dan başka kılıç yoktur."[26]

Terimin Farsçadaki karşılığı olan *civanmerd*, velayetnamelerde pek çok sûfi için, çoğunluk da samimi Melâmetiler arasında sayılanlar için kullanılmıştır. Bu bağlantı gayet inanılırdır ve Melâmetiye üzerine bir risale yazmış olan Sülemî, fütüvvet üzerine de bir risale yazmış ve bu risalede gerçek fetanın 212 tanımını vermiştir. Kuşeyrî *Risâle*'sinin özel bir bölümünde fütüvveti ele alıp işlemiştir. "*Fetâ*, hasmı bulunmayan kimsedir ... sofrasında bulunan veli ve kâfir arasında fark görmeyendir

bu ahlaki vasıf (fütüvvet) kâmil manasıyla Resulüllah'dan başkasında tecelli etmemiştir. Kıyamet günü bütün insanların 'nefsim, nefsim... Ben, ben...' diyecekleri bir zamanda O 'ümmetim, ümmetim...' diyecektir." (KU1 103 [306-307]). İbn Arabî'nin fetâ tanımını genel olarak kabul etmek mümkündür: Fetâ, büyüklerine

---

[25] Herbert Mason, *Two Medieval Muslim Statesmen* (The Hague, 1971), s. 124.

[26] Franz Taeschner, "Das futûwa-Rittertum des Islamischen Mittelalters," *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde*, ed., Richard Hartmann ve H. Scheel (Leipzig, 1944), ve bu konuda daha birçok makale. Bkz. Taeschner'in makalesi *futuwwa*, *Encyclopedia of Islam* içinde, 2. basım, Claude Cahen'in notlarıyla. Abdülbaki Gölpınarlı, *Islam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları* (İstanbul, 1952).

saygı gösteren, küçüklerine veya kendinden alttakilere merhamet eden ve akranlarını kendisine yeğleyen kişidir. Tasavvufun *îsâr* [fedakârlık], başkalarını kendine yeğleme ideali, fütüvvet kavramında mükemmelliğe ulaştırılmıştır. Onüçüncü yüzyıl başlarında Nâsır bir kez daha bu fikirleri canlandırmaya çalıştı; ancak fazla başarılı olamadı. Yine de fütüvvet grupları Yakındoğu'nun çeşitli yerlerinde var oldular ve buralarda toplumsal hayatın önemli bir etkeni oldular. Türkiye'de, yalnızca saygın meslek sahibi temiz kişilerin üyeliğe kabul edildiği bu türden ahi grupları, fütüvvet ideallerini sonraki yüzyıllar boyunca korumuşlardır; Kuzey Afrikalı gezgin İbn Battuta (ölm. 1368), seyahatnamesinde, Anadolu'daki bu misafirperver kardeşlik toplulukları tarafından ne kadar iyi karşılandığını anlatır. Onlardan, ondördüncü yüzyılda Ahi Evran'ın "sosyalist" hareketi gibi cemiyetler türemiştir; fütüvvet teşkilatıyla loncalar arasındaki ilişkiler, farklı sonuçlarına karşın çeşitli kereler incelenme konusu olmuştur.

Amca Sühreverdî'nin kendi tarikatını kurduğu sıralarda, Bağdat'taki bir Hanbeli vaiz, vaazları ve nasihatlarıyla geniş bir mümin kitlesini kendine çekmekteydi; bununla birlikte eserlerinde, çağdaşlarının sözünü ettikleri yüce tasavvufi hallerden pek bir iz görülmez. Bu zahit vaiz, muhtemelen İslam âleminin en popüler velisi, Hazar Denizli Abdülkâdir Geylânî'ydi* (1088-1166); adı, pişmanlık ve tasavvufi korkunun sert ve ciddi temsilcisi imajına pek uymayan sayısız menkıbeyle kuşatılmıştır.[27] İbn Akil'den Hanbeli fıkıhı eğitimi almış ve hırkasını hocasının meslektaşı ve ilk Hanbeli medresesinin kurucusu Muharrimî giydirmiştir; söz konusu medrese ondan müridine miras kalmıştır.

Abdülkâdir'in Bağdat'taki türbesi, özellikle, tarikatın ondördüncü yüzyıl sonlarında girdiği Hint-Pakistan altkıtasından gelen dindar Müslümanlar için hâlâ bir ziyaretgâhtır. Çoğunlukla haftalarca kalan bu ziyaretçiler, ellerinde küçük süpürgelerle türbeyi süpürerek etrafında dolanırlar; bir velinin eşiğini süpürmenin büyük sevap kazandırdığına inanırlar. Bir şair, maşukunun bastığı yeri kirpikleriyle süpürdüğünü terennüm edebilir ya da modern bir Türk kadını gerçek süpürme hareketini modernleştirip basitleştirerek, Ankara'nın yerel velisi Hacı Bayram

---

* Abdülkâdir Geylânî Hazar Denizi'nin güneyindeki Gîlân eyaletine bağlı Neyf köyünde doğmuştur. İsmi farklı dillerde farklı telaffuz edilmektedir: Arapçada Cîlî, Farsçada Gîlî veya Gîlânî, Türkçede Geylanî. Yakınlarda hayatı, eserleri ve fikirleri hakkında bir kitap yayımlanmıştır; bkz. Dilâver Gürer, *Abdülkâdir Geylânî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999. – çn.

[27] Walter Braune, *Die "futūḥ al-ġaib" des 'Abdul Qādir* (Berlin ve Leipzig, 1933), Geylânî'nin temel eserinin çevirisini içerir; *Fütūḥ*'un İngilizceye çevirisini M. Aftâb ud-Dîn Aḥmad yapmıştır (Lahor, t.y.).

Veli'nin kapısına bir süpürge bırakmakla yetinebilir.

Abdülkâdir'in ünü kısa bir süre içinde inanılmaz boyutlara ulaştı. Kendisine 'dini canlandıran' anlamında *Muhyi ûd-din*, denir. Hoş bir menkıbede anlatılanlara göre, Abdülkâdir, yolda bitkin ve hasta bir halde yatan zayıf ve yoksul birine yardım etmiş, [onu yattığı yerden doğrultmuş,] biraz yiyecek içecek vermiş ve onu adeta yeniden canlandırmış, adam kendisini Abdülkâdir'e "İslam dini" olarak tanıtmış; bundan dolayı bu unvanı almış (N 519 [727-28]). Tuhaf gibi görünen bu menkıbe, takipçilerinin, hocaları Abdülkâdir'e karşı duydukları hayranlığı yansıtır. Mümkün olan en yüksek mertebeye erdiğini iddia ettiğine dair birtakım sözler atfedilmiştir kendisine. *Nefahatü'l-Üns*'ün yazarı, büyük veliyi çok över; Yâfiî'ye göre Tlemsenli Ebü Medyen batının şeyhi iken, o doğunun şeyhidir. Bununla birlikte Ebü Medyen, Geylânî'nin ünlü, "Ayağım bütün veli kulların boynu üstündedir" (N 527 [737-38]) sözünü manevi olarak duymuş ve Bağdatlı velinin üstünlüğünü kabul ederek hemen boyun eğmiştir.

Ciddi Hanbeli vaizden (kusursuz bir zahit olmadığı, kırkdokuz oğlu olmasından bellidir!) İslam âleminin her yanında derin saygı gösterilen bir velilik örneğine nasıl geçildiğinin tatmin edici bir açıklaması hâlâ yok. Abdülkâdir Geylânî'yi öven ve rabiü'l-âhır ayındaki yıldönümünde okunan şiirler, halkın bu şeyhe beslediği büyük hayranlığı gösterir; Türklerin onaltıncı yüzyıla ait bir türküsü, onun "Kuran'ı her gece tek ayak üstünde hatmettiğini" doğrular.[28] *Gavs-i Âzam*, 'Yardımcıların En Büyüğü' ve *pîr-i dest-gîr*, 'elinden tutan pir'dir. Türk halk şairleri şöyle övünürler:

> Arısının balıyım,
> Bahçesinin gülüyüm,
> Çayırının bülbülüyüm,
> Şeyhim Abdülkâdir'in![29]

Eski Sind türkülerinde, manevi âleminin, onun nasibiyle Delhi'den İstanbul'a kadar nasıl ülke ülke, kent kent yayıldığı anlatılır. Sir Richard Burton, 1850'lerde yazdığı bir yazısında, Sind'de Geylânî adı verilen yaklaşık yüz ulu ağaç olduğunu söyler.[30] Bu ağaçların her birinde, düşmanlara ve hastalığa karşı adanan bazı adakların gereği olarak bir direk ve bir sancak asılıymış. Velinin ruhuna yoksullara helva dağıtılır ve ağaçların meyve ve yapraklarına sığırların bile dokunmasına izin verilmezmiş. *Gavs*

---

[28] William Hickman, "Eshrefoghlu Rumi: Reconstitution of His *dîwân*" doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1972, no. Y 21*.

[29] A.g.y., no. K 9*.

[30] Sir Richard Burton, *Sind and the Races That Inhabit the Valley of the Indus* (Londra, 1851), s. 177.

Bahş, 'yardım bahşeden' gibi ona Sind'de ve Belucistan'da verilen özel adlar, halk arasında ne kadar sevildiğini gösterir. Aslında, halkın dini inançlarında Geylânî, cinlerin efendisi olmuştur ve Mağrip'teki pek çok perili mağara ve kutsal yer bu tapıma aittir. Batı Afrika'nın Müslümanlaştırılmasında da belirleyici etkisi olmuştur.

Abdülkâdir Geylânî ile hemen hemen çağdaş ve Irak'ta yaşayan bir kişi de, Kâdiriye tarikatından daha ayrıksı olan bir tarikatın kurucusu Ahmed er-Rifâî'ydi; Rifâiye dervişleri yüksek sesle yaptıkları zikirden dolayı [Batı'da] İnleyen Dervişler olarak bilinirler. Canlı canlı yılan yemek, yaralanmaksızın kendilerini kılıçla kesip şişlerle delmek ve gözlerini dışarı çıkarmak gibi tuhaf kerametleriyle ün salmışlardır. Câmî bu "sapmalar"dan söz ederken, "Bunları ne şeyh ne de onun samimi müritleri tanırlardı. Şeytan'dan Allah'a sığınırız!" (N 532 [742-43]) diye seslenir.

Yüzyıl sonra –Irak'taki İslam kültürü Moğollar tarafından yok edildiğinde– Mısır, tasavvufi tarikatların merkezi oldu. Tantalı Ahmed el-Bedevî (ölm. 1278)[31] yandaşlarının büyük bir kısmını Mısır'ın kırsal nüfusundan toplayan bir tarikat kurdu; ancak ortaçağın sonlarında iktidardaki Memlük hanedanının kimi üyelerini de kendine çekebilmiştir. Sultan Hoşkadem'in karısı 1466'da Bedeviye tarikatının kızıl sancağına sarılarak gömülmüştür;[32] ve onbeşinci yüzyıl boyunca Tanta'daki şölenlere sık sık Memluk subay ve askerleri de katılmıştır (bu, heyecan arttıkça bazen kargaşaya da yol açmıştır). Genç Mısırlı yazar Abdülhakîm Kâsım'ın bir romanı, Tanta'da Sidi Ahmed'e gösterilen derin saygı etrafında odaklanmıştır ve bu kökleri derinlere uzanan tapımın toplumsal ve psikolojik arka planının canlı bir tasvirini yapar.[33] Tarikatın en dikkat çekici temsilcisi, Mısır'ın en son büyük mutasavvıfı Şarânî'dir (ölm. 1565); edebi mirası sonraki sûfi düşüncesinin tipik bir ifadesi olarak ilginçtir.[34]

Bedeviye, kırsal alana özgü hatırı sayılır miktarda İslam öncesi geleneği benimsemiş olan bir tarikattır. Kutlamaları Kıpti güneş takvimine göre düzenlenir ve bu nedenle Nil'le ve Nil'in taşmasıyla ilintilidir; böylece eski bereket ayinleri bu tapım içinde özümsenmiştir. Bedeviyenin hiçbir zaman kendi vatanının sınırlarını aşamamasının nedeni budur, tıpkı aynı ülkede Ahmed'in çağdaşı Ahmed ed-Dasûkî

---

[31] Bkz. Ignaz Goldziher, "Aus dem muhammedanischen Heiligenkult in Aegypten," *Globus* 71 (1897); Enno Littman, *Aḥmed il-Bedawî, Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen* (Mainz, 1950).

[32] Abû'l-Maḥâsin Ibn Taġrîbirdî, *An-nuğûm az-zâhira fi mulûk Miṣr wa'l-Qâhira*, ed., William Popper, 8 cilt (Berkeley, 1908-36); 7:809, bkz. Schimmel, "Sufismus," *Festschrift für W. Caskel*, içinde, ed. Grâf, s. 277.

[33] 'Abdu'l-Ḥakîm Qâsım, *Ayyâm al-insân as-sab'â* (Kahire, 1971).

[34] Bkz. Trimingham, *Sufi Orders*, s. 220-25, Eş-Şarânî hakkındadır.

tarafından kurulan tarikatın da ülke sınırlarını aşamaması gibi.

Ne var ki hemen hemen aynı dönemde Mısır'da doğan başka bir tarikat, önce İslam âleminin batısında, daha yakın tarihlerde de Avrupalılar arasında geniş bir alana yayıldı ve çok sayıda taraftar çekti. Bu tarikat Şâziliyedir; her ne kadar şeyhlerinin tutumu İslam dünyasının doğusunda ortaya çıkan tarikatların en azından bazılarında bulunan duygusal yaklaşımdan hayli farklıysa da (bunun bir istisnası Nakşbendiyedir, bazı yönlerden Şâziliyeye yakındır), tasavvufi hayatın önemli bir yanını yansıtır. Müslüman Batı'daki sûfilerin bu daha ağırbaşlı tutumu, muhtemelen Makkarî'nin (ölm. 1631) oldukça haksız yere söylediği sözlerinin nedenidir: "Taraftarlarını çalışmaktan vazgeçiren ve onları dilenmeye teşvik eden ve Doğu'da geçerliliğini sürdüren fakirlik, bizce çok korkunç bir sorun."[35] Tarikat, öğretileri Heddâveli dilenciler tarikatı da dahil olmak üzere birtakım Mağribî tarikatlarda yaşayan Faslı mutasavvıf Abdü's-Selâm b. Meşîş'in müridi Ebû'l-Hasan Ali eş-Şâzilî çevresinde billurlaştı. Gelenek, onun vasıtasıyla Tlemsen'in koruyucu velisi Ebû Medyen'e (ölm. 1126) kadar uzanır.

Ebû'l-Hasan, Tunus'tan geçerek İspanya'dan İskenderiye'ye gitti; buraya yerleşti ve Bağdat'ın yıkıldığı ve Abbâsi hilafetinin sona erdiği yıl olan 1258'de öldü. Her ne kadar görünüşte kesinlikle bir entelektüel değildiyse de, insan ruhunu kavrama konusunda olağanüstü bir yeteneğe ve derin tasavvufi bir ateşe sahipti; bunu tarikatın üyelerine de aktardı. Şâzilî, diğer şeyhlerden farklı olarak (Nakşbendiyenin sonraki hallerine benzer bir şekilde) ne zühd ya da uzlet hayatının gerekliliğini vurgulamıştır ne de sesli zikrin özel biçimlerini teşvik etmiştir. Tarikatın her üyesinden, görevleri sırasında, tarikatın ruhunu kendi hayatında ve kendi çevresinde gerçekleştirmesi beklenmiştir. Şâziliye sûfilerinden dilenmeleri beklenmemiş veya fakirlik desteklenmemiştir; tersine, ondördüncü ve onbeşinci yüzyıl Mısır kaynakları, Kahire sokaklarını dolduran diğer sûfilerin bazılarıyla hayli çelişecek şekilde bu tarikatın üyelerinin kılık kıyafetinin düzgünlüğünden söz eder. Şâziliyenin tümüyle gelişmiş bir tasavvufi kuramlar sistemi de yoktur. En ayırıcı özelliği, bir Şâzilî'nin daha ezelde tarikatının üyesi olacağının tayin edildiğinden emin olması ve manevi hiyerarşinin başı olan kutbun daima bu tarikattan çıkacağına inanmasıdır.[36]

---

[35] *Analecta* I:135, Ignaz Goldziher ve Joseph de Somogyi, "The Spanish Arabs and Islam," *Moslem World* 4, no. 1. (1964): 37 içinde anılmıştır.

[36] Şâziliye hakkında Arapça bazı kitaplar yayımlanmıştır, bunlardan Abdül-Halim Mahmud'un bir çalışması tarikatı konu alır; Ali Safî Hüseyin'in kitabı ise Mısır'da ondördüncü yüzyıl mutasavvıflarının şiiri hakkındadır. Şâziliye'nin kuramları konusunda bkz. Edward Jabra Jurji, ed. ve çev., *Illumination in Islamic Mysticism* (Princeton, 1938 ve Jurji, "The Illuministic Sufis," *Journal of the American Oriental Society*, 1937 (Işrakiye okulu

Ebü'l-Hasan geride pek az yazılı malzeme bırakmıştır; ne var ki manevi eğitim amacıyla mektup yazma eğilimi kimi ünlü taraftarlarınca örnek alınmıştır. *Hizbü'l-Bahr* adı altında kaleme aldığı büyük münacatı en sevilen ibadet metinlerinden birisi olmuştur; görünüşe bakılırsa İbn Battuta uzun yolculuklarında ondan başarıyla yararlanmıştır.

İranlı mutasavvıf şairlerin tumturaklı ve cezbeli şarkılarına alışkın bir tasavvuf öğrencisi, Şazilî kaynaklarda, Bağdat'a özgü bir eğilim olan belirli bir ağırbaşlılık bulur. Bu, tarikatın üyelerinin ilgisini çeken –İslamın başlangıç döneminin hoş bir psikolojik incelemesi olan Muhâsibî'nin *Kitabü'r-Riâyet*'i, Mekkî'nin *Kûtü'l-Kulûb*'u ve Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'i gibi– kaynaklardan anlaşılabilir. Bu ağırbaşlılık da tarikatın iki üstadının, tasavvuf tarihinin sonraki iki seçkin kişisi olan, İbn Atâullah İskenderâni ile Rondalı İbn Abbâd'ın yazılarında görülür.

Ebü'l-Hasan eş-Şâzilî öldüğünde, Ebü'l-Abbâs el-Mürsî (ölm. 1287) onun halifesi oldu; onun yerine de Tâcüddîn İbn Atâullah (ölm.1309) geçti. İbn Atâullah, Şâziliyeye, klasik yapıtı *Letaifü'l-Minen*'i ve dört kısa risale ile birkaç münacatın ardından gelen 260 kısa özdeyişin yer aldığı bir toplam olan –onikinci ve onüçüncü yüzyıl tasavvufunda yaygın bir tarzdır bu– *Hikem*'i kazandırmıştır. Bu özdeyişler, Şâziliye ideallerinin en güzel ifadeleri olarak kabul edilir ve sofu müritler bu düşünceyi, namazda Kuran'dan başka bir metnin okunmasına izin verilmiş olsaydı kesinlikle *Hikem* okunurdu diyerek dile getirmişlerdir. Père Nwyia'nın İbn Atâullah hakkında çok dokunaklı bir şekilde söylediği gibi, "*Hikem*, Nil kıyılarında gösterilmiş tartışmasız en son sûfi kerametidir ve bu keramet Şâziliyenin kerametidir ve genişleme araçlarından birisi olmuştur."[37]

Görece küçük olan bu kitap hakkında yazılmış sayısız yorum mevcuttur; etkisi İslam âleminin merkezinden batıya doğru uzanır; ancak Farsça konuşulan ülkelerde çok daha azdır. Bununla birlikte, onaltıncı yüzyılda Hindistan'ın önde gelen âlimlerinden biri olan Ali el-Muttakî (ölm. 1556) –geniş kabul gören bir hadis derlemesi olan *Kenzü'l-Ummâl*'in yazarı olarak da bilinir– özdeyişleri konularına göre sınıflandırarak *Hikem*'i ve belli başlı yorumlarını yeniden düzenlemiştir. *Hikem*'in

---

aracılığıyla İbn Masarrâ'dan eş-Şazili'ye).

[37] Paul Nwyia, *Ibn 'Aṭâ' Allâh et la naissance de la confrèrie šâḏilite* (Beyrut, 1972), Şâziliye düşüncesine en iyi giriş kitabıdır ve ayrıca Batılı bilginleri hoşnut edecek, *Hikem*'in notlandırılmış bir çevirisini içerir. *Hikem*'in ilk İngilizce çevrisi 1937'de Singapur'da çıkmıştır: R. le R. Archer, "Muhammadan Mysticism in Sumatra," *Journal Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 15, no. 2. Tuhaf bir tasavvufi bakış açısıyla *Hikem*'in yeni bir İngilizce çevirisi, Victor Danner tarafından yapılmıştır, *Ibn 'Aṭâ'illah's Ṣûfî Aphorisms* (Leiden, 1973).

veciz bir Arapçayla kaleme alınmış kısa ve dokunaklı ifadeleri, Arapçayı seven herkesi büyüler. Bu özdeyişlerle aktarılan hikmet, büyük ölçüde, klasik tasavvufun ulu üstatlarının sözlerinin ince ince işlenmiş halleridir; yalnızca Cüneyd'in vecizeleriyle değil aynı zamanda, Hallac'ınkilerle, –eseri Mısır'da okutulmuş olan– Niffarî'ninkilerle ve tabii ki Gazâlî'ninkilerle benzerlikler taşır. Nwyia, *Hikem*'in temel içeriğini "hem bâtın hem de zahir olan Allah'ın sırrının diyalektiği" olarak tarif etmiştir. Şu örnek cümleye benzer cümleler klasik fikirlere tam olarak uyar: "Ruhun boşlukları olmasaydı manevi yol da olmazdı; çünkü senle O'nun arasında ayağını atabileceğin bir mesafe yoktur"; yol kavramının bir başka ifadesi, daha eski kaynaklardaki *kurb*, yakınlık hali hakkındaki sözleri anımsatıyor. "Senden Allah'ı ayıran, O'nun aşırı yakınlığıdır." Zatını gizler; çünkü zahirdir ve nurunun yoğunluğu yüzünden görünmezdir; İranlı mutasavvıflarca da benimsenen ve Rûmî'nin yapıtında sık sık yinelenen gözde bir düşüncedir bu.

Şâziliye, kısa süre içinde Kuzey Afrika'ya yayıldı; burada ondördüncü yüzyılda, haklarında pek az şey bilinen farklı isimlere sahip altı tarikat ortaya çıkmıştır. Her halükârda Mağrip'teki tasavvuf, Père Nwyia'nın doğru bir şekilde ifade ettiği gibi *İhya*'nın etkisi altında gelişmiştir ve Şazilî fikirlere son zaferini, Kuzey Afrikalı tarih felsefecisi İbn Haldun'un (ölm. 1406) çağdaşı olan Rondalı İbn Abbâd kazandırmıştır. İbn Abbâd'ın *Şerhü'l-Hikem*'i, İbn Atâullah'ın yapıtının batıdaki Müslüman ülkelerde kapsamlı bir şekilde tanınmasını sağlamıştır ve Mağribî tasavvufun farklı kolları üzerinde de büyük bir etkisi olmuştur.[38]

İbn Abbâd, 1332'de İspanya'nın Ronda kentinde doğdu. Merini hükümdarların yönetiminde gelişen Fas ve Tlemsen şehirlerinde eğitim gördü. Salé'de İbnü'l-Esîr'in gözetiminde bir süre uzlete çekilip tefekkür içinde yaşadıktan sonra Fas şehrindeki ünlü Karaviyin Medresesi'nin vaizi ve imamı oldu ve 1390'da orada öldü. Kaynaklara göre İbn Abbâd, Gazâlî ve Ebû Necib es-Sühreverdî'nin tasavvufi eserlerinin ilkelerine sıkı sıkıya bağlı sessiz bir insandı; mücerret bir hayat sürmüş gibi görünmektedir. Yıllarca Fas'ın önde gelen bir camisinde vaiz olarak etkin olmuşsa da, vaazları, günümüze kaldığı kadarıyla, pek parlak ve ateşli değildir. Onun ruhunu olduğu kadar psikolojik rehberlik yöntemini de *Şerhü'l-Hikem* ve (ellidört mektupluk) iki mektup toplamından oluşan yazılarıyla kavrayabiliriz. Gerçek zevkten, tasavvufi deneyimden ya da kendinden geçişten ve tarifsiz neşeyi dolaysız "tatmaktan" hiçbir zaman hoşlanmadığını alçakgönüllülükle kabul eder; onu içinde

[38] Paul Nwyia, *Ibn 'Abbād de Ronda* (Beyrut, 1961), büyük Şazili üstadın derinlemesine bir tahlilidir; mektupları da Nwyia tarafından yayımlanmıştır: *"As-rasā'il aṣ-ṣugrā," Lettres de direction spiritiulle* (Beyrut, 1958).

bulunduğu hale sokmuş olan "bazı tasavvufi eserleri incelemenin" dışında hiçbir bir vecd deneyimi de lütfedilmemişti kendisine. Özlemleri her dem biraz daha büyüyen mutasavvıflara cezbeli şarkılarını ilham eden o mahvedici aşk onun ifadelerinde görünmez. Onunkisi, köklerini ruhun derinliklerine salan ve sağlam bir kesinliğe, *yakin*'e dönüşen sarsılmaz bir imandır. Kendisini her zaman vuslat için can atan bir sevgili gibi değil, Allah'ın celâli karşısında sürekli olarak hiçliğini hisseden bir *abd*, kul olarak görmüştür. "Allah'ın mekrine düşme korkusuyla tetikte bekleme" onun ibadet hayatında büyük önem taşır; "Allah iyi bir şey verdiğinde, aslında cezalandırmak istiyor olabilir"di; dolayısıyla, insan sürekli tetikte olmalı, taâti ve ibadeti bir an için bile elden bırakmamalıydı. İbn Abbâd'ın, öğretisinde nefse karşı sürekli mücadeleye büyük yer vermesi doğaldır: "Kul ile Rab arasında nefsten başka örtü olmadığı gibi Allah'a da Allah'tan başka *visâl* [ulaşım yolu] yoktur. Nefse karşı nefsle değil Allah'ın vasıtasıyla mücadele edilir."

İbn Abbâd'ın eserine dikkat çeken ilk Batılı şarkiyatçı Asín Palacios 1933'te onu, "*un précurseur hispano-musulman de San Juan de la Cruz*"[39] [San Juan de la Cruz'un İspanyol-Müslüman habercisi] olarak görmüştür. Palacios'un temel kıyas noktası Ruhun Karanlık Gecesi kavramıydı: İbn Abbâd'da –Ebü Medyen okulunun olduğu kadar Cüneyd'in de etkisiyle[40]– Allah'ın rahmetini, zahiri lütuflar ve manevi teselliden daha iyi ortaya koyduğu *kabz*, 'tutukluk' halinin kesin bir tercihini bulmuştur. Manevi yoldaki ilerleyişinde selefllerini izleyen İbn Abbâd, kabzı, büyük şeylere gebe olan geceye benzetir. Kabzı basttan daha üstün görür; çünkü bu haldeyken insan tümüyle edilgendir; kendi iradesini terk eder ve yalnızca Allah'ın onu hareket ettirdiği ölçüde eylemde bulunur. Allah'a olan mutlak bağımlılığını ve kendi hiçliğini herhangi bir başka tasavvufi hal içinde olduğundan çok daha fazla hisseder ve böylece bir kulun varabileceği en yüce tutumla, kesintisiz *şükr* ile donatılır. Sabr ve şükr sorununun çözümü buradadır ve geleneksel tasavvufi üçlü ayrımı izleyen İbn Abbâd insanlara, tüm varlıkları şükre dönüşünceye ve yaşamın her anı Rabbe şükretmekle geçinceye kadar Allah'a önce dille, daha sonra kalple şükretmeyi öğretir: "Tüm uğraşımız ve tek eylemimiz, Allah'ın bize karşı merhameti hakkında düşünmek, gücümüzün, kudretimizin bir hiç olduğunun bilincine varmak ve O'na karşı yoğun bir muhtaçlık duygusu içinde bize şükr bahşetmesi için yalvararak kendimizi O'na bağlamak olmalı." Bu, Şâziliye öğretisinin sonucudur; son derece inceltilmiş ifadelerle geniş bir cemaate değil, tek tek bireylere yöneltilen bir öğretidir; onlara, kendilerini tümüyle Allah'ın ellerinde hissedinceye kadar kalplerini

[39] M. Asín Palacios, "šâḏilites y alumbrados," *Al-Andalus* 9 (1944), 16 (1951).

[40] Dermenghem, *Culte des saints*, s. 71.

geliştirmelerini ilham eder, öyle ki, kalp kendini ilahi varlıkta unutup apaçık görmeye başlar, zihinsel ibadetle yüceltilmiş bir halde ilahi şefkat için –zahiri olarak gizlenmiş olsa bile– her nefeste şükreder.

Bu öğreti, ne seyri sülukun daha heyecan verici araçlarına ihtiyaç duyan alt sınıfların hoşuna gitti ne de şairlerin; bunun yerine özellikle, görevlerini özenle yerine getirmeyi öğreten Şâziliye yöntemiyle yetiştirilmiş kamu kesiminden oluşan orta sınıfla bağlantılı olmuştur. Mısır'da hâlâ yeni müritler çeken ve taliplerini tamamen manevi bir eğitimden geçiren birkaç modern tarikattan birisinin, insana günlük hayatını kutsallaştırmayı telkin eden Şâziliyenin bir kolu olması anlamlıdır.[41]

Şâziliye mutasavvıflarının, *vird* ve *teheccüd*'leri esnasında uyanık kalmak için yöntem olarak kahve içmeyi kullandıkları kabul edilir. Ilımlı tarikatların üyesi olan pek çok mutasavvıf, manevi uyanıklığa erişmenin yararlı bir aracı olarak kahveyi bugün de kullanır ve manevi sarhoşluğa yol açan ve böylece net bir müşahedeye engel olan alkollü içecekleri ve uyuşturucuları kesinlikle reddederler.

Tarikatlardaki tasavvufi deneyimlerin son derece çeşitli olduğunu göstermesi açısından, Şâziliyeden yaklaşık yarım yüzyıl kadar önce İslam âleminin doğusunda kurulan bir tarikata, Kübrâviye tarikatına dönebiliriz. Kurucusu, *Tâmmetü'l-Kübrâ* (büyük felaket/kıyamet*) (krş. Sure 79:34) lakaplı, ki Necmüddîn Kübrâ olarak kısaltılır, Ebü'l-Cennâb Ahmed'dir. 1145'te, Orta Asya'daki Hive kentinde doğmuştur. Eğitimi sırasında, bir gelenekçi olarak İslam âlemini bir baştan bir başa dolaşmış, 1185'lerde Harizm'e dönmüş ve 1220'de Moğol istilası sırasında öldürülmüştür. Mezarı Ürgenç'tedir.

Kübrâ üretken bir yazardı; dokuz ciltlik Arapça Kuran tefsirini, müridi Necmüddîn Dâye Râzî ve daha sonra da tarikatın bir başka önemli üyesi Alâüddevle Simnânî sürdürmüştür.** Kübrâ'nın talipler için on tasavvufi esas [*usûlu aşere*]

---

[41] Bkz. Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (Oxford, 1973), çağdaş Hamidiye-Şâziliye'nin mükemmel bir incelemesidir.

* Mustafa Kara, bu lakabın anlamını "felaket adam", başka bir yerde de "büyük yumruk, şiddetli darbe" olarak veriyor; bkz. Necmüddîn Kübrâ, *Tasavvufi Hayat*, Dergâh Yayınları, 1996, s. 12 ve Abdurrahman Câmî, *Nefahatü'l-Üns, Evliya Menkıbeleri*, Marifet Yayınları, 2001, s. 590 –çn.

** Mustafa Kara, söz konusu tefsirle ilgili şu bilgileri vermektedir: "İlk kaynaklarda ilgili tefsirin tam adının bulunmaması, meselenin bazı yönlerinin örtülü kalması neticesini doğurmuştur. Çeşitli kütüphanelerde yazmalan bulunan ve *Aynu'l-Hayat*, *Te'vilât-ı Necmiye* ve *Bahru'l-Hakâik* isimeriyle anılan tefsirler Kübra'ya atfedilmektedir. Bazı nüshalarda ve eserlerde ise bu eserler Necmüddin Dâye ve Alauddin Simnâni'ye nisbet edilmektedir. Dolayısıyla Brockelman, Meier, Prof. Zehebi ve Ö. Nasuhi Bilmen'in verdiği bilgiler birbirini nakzetmektedir.

konusunda yazdığı tasavvufi risaleleri, çeşitli İslam ülkelerinin dillerine çevrilmiş ve tefsir edilmiştir; Sülemî ve Sühreverdî gibi o da, müritlerin uymaları gereken âdab hakkında bir kitap yazmıştır.

Kübrâ'nın temel eseri *Fevâihü'l-Cemâl ve Fevatihü'l-Celâl*'dir.[42] Bu yapıt, Fritz Meier tarafından mükemmel bir baskıyla tam olarak tahlil edilmiştir. Eser, Kübrâ'nın tasavvufi psikolojisini içerir ve bir mutasavvıfın vecd içinde yaşadıklarının ve müşahedelerinin anlatımını verir. Kuşkusuz Kübrâ bu göksel yolculukları yapmış ve müşahedelerinde kozmik mertebelerden geçmiştir. İnsanı, makrokozmosta var olan her şeyi içeren bir mikrokozmos olarak gören diğer sûfi kuramcılarla hem fikirdir, o kadar ki, insanı makrokozmosda [*âlem-i kebîr*] var olan her şeyi içeren bir mikrokozmos [*âlem-i sağîr*] olarak görür; *Rahmani'r-Rahim* mertebesi dışında Allah'ın bütün sıfatlarıyla muttasıf olabilir. Ancak Allah'ın sıfatlarının, gökteki özel yerlerde [*mahdar*] bulunduğunu ve manevi urucu sırasında söz konusu yerlere ulaşan mutasavvıfın bu sıfatları kendine katabileceğine inanır. Bu eylemler ona göre tümüyle gerçektir; çünkü 'kalp' göklerde yükselen latif bir bedendir. Ne var ki, bu tür deneyimler ancak, on aşamalı manevi yolun esaslarını eksiksiz olarak yerine getirdikten sonra gerçekleştirilebilir; kişinin mümkün olduğunca yemekten uzak durması ve kendi iradesinden tümüyle vazgeçerek onu tamamen şeyhe teslim etmesi bu esaslardan bazılarıdır. Manevi yolda, 'Cüneyd'in Yolu' denilen bir yol da vardır: devamlı aptesli olmak, devamlı oruçlu olmak, devamlı susmak, devamlı halvette bulunmak, devamlı zikretmek [*la ilahe illallah* demek] ve kişinin düşlerinin ve müşahedelerinin anlamını açıklayan bir şeyhin devamlı yönlendirmesine tabi olmak, Allah'ın buyruğuna karşı gelmemek ve cennetle ödüllendirilme beklentisiyle ibadet etmekten kaçınmak. Kübrâviye tarikatının kuramsal temeli budur.

Halvet halinde Allah'ın isimleri üzerinde murakabe, tasavvufi uyanıklığa götürür.

Tasavvufi tefsirler üzerine geniş araştırmalar yapmış olan Süleyman Ateş ise bu konuda şöyle demektedir: 'Necmüddin Kübra'nın yazdığına işaret edilen oniki ciltlik tefsiri mevcut değildir.... Her halde adı *Aynu'l-Hayat* olan Kübra tefsiri zayi olmuştur ve nerede olduğu bilinmemektedir.... *Bahru'l-Hakâik* ise Necmüddin Dâye'ye aittir.'" Bkz. Necmüddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, Dergâh Yayınları, 1996, s. 26. –çn.

[42] Najmuddīn al-Kubrá, *Die "fawā'iḥ al-gamāl wa fawātiḥ al-galāl" des Nagmuddīn Kubrā*, ed. Fritz Meier (Wiesbaden, 1957), tasavvuf öğrencileri için okunması zorunlu kitaplardan biridir, özellikle de Meier'in Kübrâ'nın düşüncesi hakkındaki ayrıntılı girişi dolayısıyla. Ayrıca bkz. Fritz Meier, "Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: 'Ain al-Qudāt al-Hamadānī, Nagm ad-dīn al-Kubrā, Nagm ad-dīn ad-Dājā," *Der Islam* 24 (1937). [Necmüddin Kübrâ'nın *Usûlu Aşere*, *Risâle İle'l-Hâim* ve *Fevâihu'l-Cemâl* isimli risaleleri Mustafa Kara tarafından dilimize tercüme edilmiştir. Bkz. Necmüddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, Dergâh Yayınları, 1996. –çn.]

Necmüddîn Kübrâ, manevi eğitimi sırasında salikte vârid olan renkli nurların keşfinin tam bir tasvirini verir: Noktalar, benekler, daireler vardır; nefs, Allah lütfunun yakın olduğuna işaret eden yeşil renk görününceye kadar –yeşil, daima yüce ve ilahi bir renk sayılmıştır– siyah renk evresinden ve siyah ve kırmızı benekler evresinden geçer.[43]

Kübrâviye ayrıntılı bir renk simgeciliği geliştirmiştir. Kübrâ'nın müridi Necmüddîn Dâye, beyazın İslamla, sarının *iman*'la, koyu mavinin *ihsan*'la, yeşilin *itmînân*'la (sükun), mavinin *îkân*'la (doğru ve kesin bilgi), kırmızının *irfan*'la ve siyahın *heyemân*'la (coşkulu aşk ve vecd içinde şaşkınlık) ilintisi olduğundan söz eder. Siyah, cevherin nurudur, "görülemeyen, ancak gösteren nur olarak İlâhi Zat'tır"; *celâl*'in rengidir, oysa Allah'ın cemâli kendini başka renklerle gösterir. Ancak Siyah Nurun ötesi –ve de fena halinin yaşantısıyla eşitlenmenin deneyimi– "zümrüt dağıdır", Ezeli ve Ebedi Hayat'ın rengidir (CL 153, 160).

Başka renk dizileri de vardır ve Kübrâ, müritlerin gördüğü renk ve biçimlerin farklı anlamları ve önemleri olabileceğini kabul eder. Hatta bunların farklı kökenleri de olabilir; zira iyi bir ruhbilimci olan Kübrâ, *havâtır*'ın, yani halvet halinde kalpte uyanan fikirlerin, ilahi kaynaklı olabileceği gibi şeytani kaynaklı da olabileceğinin, insan kalbinden doğabileceği gibi nefsten de doğabileceğinin, meleklerden gelebileceği gibi cinlerden de gelebileceğinin farkındadır. Bu nedenle müridin, bu ya da şu rengin, biçimin ya da düşüncenin derin anlamını öğretecek bir üstada her zaman gereksinimi vardır.

Gaybet halinde, mutasavvıf, kendisinin daha önceden bilmediği harf ve dillerde yazılmış göksel kitapları okuyabilir ve dünyadaki isminden farklı olan ezeli ismi de dahil olmak üzere şeylerin ve varlıkların gayb âlemindeki isimlerini öğrenebilirdi.

Kübrâviye, zikri, iman ikrarı olarak kabul etmiştir; zikir, ilk halvetin zorlu koşullarında uygulandığında, yalnızca nefeste değil aynı zamanda kanda da işletilmeli ve müridin tüm varlığına nüfuz etmelidir. Bundan sonra mürit, Tanrı'nın İsm-i Âzamı'nın *Allah* olduğunu, daha doğrusu bu kelimenin sonundaki *h* harfi olduğunu anlar.

Necmüddîn Kübrâ'nın ruhbiliminin alışılmamış yanlarından biri *şâhidü'l-gayb* [ya da *şeyhü'l-gayb*], gayb âlemindeki *Doppelgänger* [ikiz] kavramıdır; manevi yolun belirli aşamalarında mutasavvıfa görünebilir ve bir yanıyla, Sühreverdi-i Maktûl'un sözünü ettiği, nefsin bedenin dışında yaşayan meleksi yarısını anımsatır. İnsanın fikirlerinin ve eylemlerinin kişileştirilmesi yönündeki bu Mazdekçi düşünce, her iki

[43] Johann Leberecht Fleischer, "Uber die farbigen Lichterscheinnungen der Sufis," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 16 (1862).

mutasavvıfın kavramlarının temelini oluşturur.

Gaybi hakikatlere bu denli büyük önem veren bir mutasavvıfın aynı zamanda bir *himmet* ve *tasarruf* kuramı geliştirmiş olması doğaldır. Kübrâ da çağdaşları gibi mutasavvıfın, manevi enerjisini mümkinat feleğine doğru yönlendirerek bazı olayları meydana getirme yeteneğine sahip olduğunu savunmuştur; nitekim mutasavvıfın ruhsal enerjisi, onun diğer insanlar üzerinde etkide bulunmasına ve manevi yolun zaruretlerine göre kalplerini biçimlendirmesine olanak sağlamaktadır.

Kübrâ, tasavvufi kuramlarını Orta Asya'ya aşıladı; oradan da Türkiye ve Hindistan'a yayılmıştır. Müridi Necmüddîn Dâye Râzî, Moğol istilasından önce Harizm'den ayrılıp Anadolu'ya göçmüştür; Konya'nın Selçuklu hükümdarı Alâüddîn Keykubad'a ithaf ettiği *Mirsâdü'l-İbâd* adlı yapıtını Sivas'ta yazmıştır. Aynı yıllarda Celâleddîn Rûmî'yi ve ailesini koruyup gözeten de yine aynı hükümdardır. *Mirsâdü'l-İbâd*, Farsça konuşulan ülkelerde gözde kitaplardan biri olmuş ve çok geçmeden Türkçeye çevrilmiştir.[44] Hindistan'da sık sık başvurulan bir kitap olmuştur; o kadar ki Hinduizme karşı İslamın en tuhaf, en acayip savunucularından biri olan *Hüccetü'l-Hind*'de, prensese İslamı öğreten zeki bir papağan *Mirsâdü'l-İbâd*'dan uzun paragraflar alıntılar.[45] Bu kitabın bir Batı diline çevrilmesi tasavvufi araştırmalar alanındaki ihtiyaçlardan birisidir.

Gençliğini İlhanlı sarayında geçiren başka bir Kübrâvi Alâüddevle Simnâni (ölm. 1336), mükemmel bir tasavvuf filozofu ve ruhbilimciydi, ve İbn Arabî'nin *vahdet-i vücud* kavramının (bkz. Bölüm 6) doğruluğunu sorgulayan ifadeleri nedeniyle sık sık anılmıştır. Böylece daha sonra ortaya çıkacak olan Nakşbendiyenin önemli bir velisi olmuştur.[46]

Kübrâviye, ondördüncü yüzyılın ikinci yarısında, Seyyid Ali Hemedânî yediyüz

---

[44] Najmuddîn Dâyâ Râzî, *Mirṣād ul-'ibād* (Tahran, 1312 sh./1933).

[45] Ibn 'Umar Miḥrâbî'nin *Hujjat al-Hind*'i henüz yayımlanmamıştır; muhtemelen 1645'te yazılmıştır. Bkz. D. N. Marshall, *Mughals in India: A Bibliography* (Bombay, 1967), no. 221, 1809.

[46] Simnâni hakkında bkz. Hermann Landolt, "Simnânî on Wahdat al-Wujûd," *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* içinde, ed. Mehdi Mohaghegh ve Hermann Landolt (Tahran, 1971); Landolt, ed. ve çev., *Correspondence Spirituelle, échangé entre Noureddin Esfarayeni (ob. 717/1317) et son disciple 'Alāoddawleh Semnānī (ob. 735/1335)* (Tahran ve Paris, 1972), son derece ilginç bir belgedir; ve Marijan Molé, "Un traité de 'Alā'ud-dawla Simnānī sur 'Alī ibn Abī Ṭālib," *Bulletin de l'Institut Français de Damas* 16 (1958-60). Sonraki Kübreviye hakkında genel olarak bkz. Molé, "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme," *Revue des études islamiques*, 1961; ve Molé, "Professions de foi de deux Kubrewis," *Bulletin de l'Institut Français de Damas* 17 (1961-63).

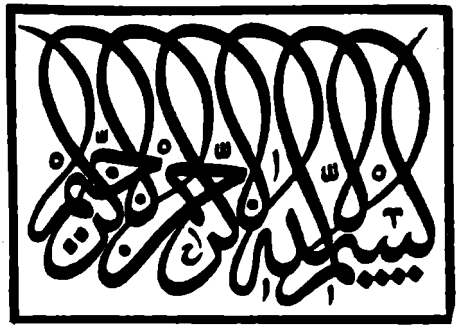
taraftarıyla Keşmir'e göçtüğünde, buradaki en önemli tarikat durumuna gelmiştir.[47] Yüksek makam sahibi olan bir aileden gelen Hemedânî, genç yaşta tasavvufi eğitim almış ve 1371'de Keşmir'e gelinceye kadar Seylan dahil, doğudaki Müslüman ülkeleri dolaşmıştı. *Füsusü'l-Hikem*'inki de dahil olmak üzere birkaç tefsirin ve Arapça ve Farsça yazılmış başka pek çok kitabın yazarıdır. Ancak yakın bir geçmişte İslamlaşan Keşmir vadisindeki tasavvufi İslamın biçimlenmesinde büyük etkisi olmuştur. Hemedânî 1385'te Sıvat'ta ölmüştür; ancak tarikatı Hint'te zamanla ilk gücünü biraz kaybetmişse de etkin olmaya devam etmiştir, fakat sonunda Hindistan'daki yerini Çiştiye, Sühreverdiye, Kâdiriye ve 1600'lerden beri de Nakşbendiye gibi tarikatlara bırakmıştır. Bununla birlikte Kübrâvî velilerin eserleri Hint-Müslüman gizemciliğini derinden etkilemiştir.[48]

---

[47] Teufel, *'Alī-i Hamādānī*, velinin yaşam öyküsünü içerir. Tasavvufi kuramlan için bkz. Fritz Meier, "Die Welt der Urbilder bei 'Alī Hamadānī," *Eranos-Jahrbuch* 18 (1950).

[48] Kübrâviye'nin diğer önde gelen mutasavvıfı Aziz en-Nesefî hakkında bkz. Fritz Meier, "Die Schriften des 'Azīz-i Nasafī," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 52 (1953); ve Meier, "Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams," *Eranos-Jahrbuch* 14 (1946); ayrıca bkz. Marijan Molé, ed., *Le Livre de l'homme parfait* (Paris ve Tahran, 1962).

6. TEOZOFİK* TASAVVUF



ŞEYHÜ'L-İŞRAK: SÜHREVERDÎ-Î MAKTÛL

Ilımlı Sünni tasavvufun aktığı ana yatak, Gazâlî tarafından sistemleştirilmiştir; ancak onun eserleri, amansız bir şekilde mücadele ettiği İslam teozofisinin yatağında olgunlaşacak olan düşünceler içerir. *Mişkatü'l-Envâr* (*Nurlar Yuvası*) adlı yapıtı, sonraki pek çok sufinin hareket noktası olan bir kitaptır. Eskiden beri sufilerin bildiği ve ilk kez Gazâlî'nin bu eserinde açıkça ortaya konulan nur tasavvufunun en açık ifadesi, Şihâbüddîn Sühreverdî'nin tasavvufi kuramlarında görülür.[1]

Sühreverdî 1153'te, İran'ın kuzeybatısında Sühreverdiye tarikatının kurucusuyla aynı yerde [Sühreverd şehrinde] doğmuştur. Temel eğitimini aldıktan sonra belli başlı İslam ülkelerini dolaştı ve sonunda, sufileri ve âlimleri seven Eyyübi hükümdarı el-Melik ez-Zâhir'in davetiyle Halep'e gitti. Ancak bu parlak ve genç filozof-mutasavvıftan çekinen ulema, Zâhir'in Haçlı seferleri kahramanı olan babası

---

* Teozofi (Os. *mârifet-i umûr-u ilahiyye, hikmet-i ilahiyye*): İnsanın Allah hakkındaki sezgisel ve içsel deneyimlerle edindiği dolaysız derin bilgi. –çn.

1 Henry Corbin, *Sohrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî)* (Paris, 1939); bu eser, Corbin'in Şeyhü'l İşrak için yazdığı çok sayıdaki incelemeden ilkidir. Suhrawardi Maqtul, "Le bruissement de l'aile de Gabriel," ed. ve çev. Henry Corbin ve Paul Kraus, *Journal asiatique*, 1935; bu eser, önemli bir Farsça risale hakkında incelemedir. Başka eserler için Kaynakça'ya ve şu esere bakın: Hellmut Ritter, "Philologika IX: Die vier Suhrawardi," *Der Islam* 24-25 (1935-1936).

Selâhaddin Eyyûbi'nin yardımıyla hûkûmdarı, Sûhreverdî'yi hapsetmesi için ikna ettiler; Sûhreverdî 1191'de 38 yaşındayken* hapiste öldü. Tarikatların biçimlenmesinde ve tasavvufi düşüncenin sistemleştirilmesinde kesin bir rol oynayan diğer iki Sûhreverdî'yle karıştırılmaması için kendisinin sık sık 'katledilmiş, öldürülmüş' anlamına gelen Maktûl lakabıyla anılmasının nedeni budur.

Sûhreverdî, Şeyhü'l-İşrak, yani işrak [nur] felsefesinin şeyhidir. "Metafizik açıdan varlık (*vücud*) olarak anlaşılan şey, temel Işık (*nur*) deneyimiyle anlaşılan şeyle örtüşür. Bu bağlamda varlık, ışıktır."[2] Nur felsefesine ilişkin öğretiler, Sûhreverdî tarafından elli kadar Arapça ve Farsça kitapta ele alınmıştır. Bu eserlerde, meşşai felsefesinin, İbn Sînâ'nın etkileri ve eleştirileriyle birlikte İran, Helenistik ve eski Doğu kaynaklı unsurların hayli şaşırtıcı ve harika bir birleşimi görülür. Dört büyük didaktik ve öğretisel yapıtının sonuncusu *Hikmetü'l-İşrak*'tır (*İşrak Felsefesi*); *Heyakil-ün-Nur*'da (*Nur Heykelleri*) yer alan daha kısa ve anlaşılması daha kolay birtakım Arapça ve Farsça yazıları özel bir ün kazanmıştır. Aslı Arapça olan bu yapıtın Farsçası da vardır. Pek çok İslam ülkesinin kendi dilinde tefsirleri mevcuttur. Türkçeye, Rûmî'nin *Mesnevi*'sini tefsir etmiş olan onyedinci yüzyıl âlimi İsmail Ankaravî çevirmiştir.** Şeyhü'l-İşrak'ın başka yapıtları gibi *Heyakil* de Müslüman-Hindistan'da yüzyıllarca okunmuştur.

Sûhreverdî'nin en ilginç yazıları, *Akl-ı Sürh* (*Kızıl Akıl*), *Âvâz-ı per-i Cibril* (*Cebrail'in Kanadının Sesi*) ve *Lûgat-i Mûrân* (*Karıncaların Dili*) –ki bu eser Süleyman ile şikâyetçi karıncalar hakkında sûfilerce sık sık ayrıntılı bir şekilde ele alınan Kuran'daki ilgili bölüme bir göndermedir– ya da İslam geleneğine göre Kaf Dağı'nın ardında yaşayan ve Sûhreverdî'nin çağdaşı Ferîdüddîn Attâr'ın eserinde tanrısalın simgesi olan gizemli kuşu ele aldığı *Simurg'un Islığı* (*Safîr-i Simurg*) gibi ilginç ve hoş simgelerle ruh yolculuğunu ve melekbilimini tarif ettiği bazı simgesel masallar ve tasavvufi hikâyelerdir. Sûhreverdî'nin aşk üzerine yazdığı risale, aslında İbn Sînâ'nın aynı konudaki kitabına dayanmaktadır. Yazmış olduğu –tasavvufi yakarıların [*istiâne*] farklı türleri olan– *vâridât* ve *takdîsât* tümüyle mitsel ve dinsel fikirlerini yansıtır.

---

* Bu yaş hesabı ay yılına göredir, normal takvime göre 36 yaşında ölmüştür. Bkz. Henry Corbin, *Islam Felsefesi Tarihi*, çeviren ve notlandıran Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, cilt I, s. 356, 1994. –çn.

[2] Toshihiko Izutsu, "The Pardox of Light and Darkness in the Garden of Mystery of Shabastari," *Anagogic Qualities of Literature* içinde, ed. Joseph P. Strelka (University Park, Pennsylvania, 1971), s. 299.

** Günümüz Türkçesine yapılmış çevirisi için bkz. Sûhreverdî, *Nur Heykelleri*, çev. Saffet Yetkin, M.E.B, İstanbul, 1995. –çn.

Sühreverdî, farklı İslam kaynaklarından esinlenmiştir; bunların arasında Hallac'ın ilahiyatı da kesin olarak sayılmalıdır. Aslında, iki mutasavvıf arasında yalnızca katledilmeleri açısından değil, aynı zamanda "Sühreverdî'nin ruhunu yakıp kavuran ilahi ateş"[3] açısından da benzerlikler bulunabilir. Sühreverdî, aynı zamanda kendisini eski İran ve eski Mısır geleneklerinin sürdürücüsü olarak da görüyordu. Hikmetini, kendisini gerçek temsilcisi saydığı Hermes'ten (İslam kaynaklarındaki İdris'ten) alır. Bu manevi akım, son noktası Platon olan Grek filozofları vasıtasıyla Zünnûn ve Sehl et-Tüsterî'ye ulaştı; İranlı rahip-krallar vasıtasıyla da Bâyezîd Bistâmî, Harakânî ve Hallac'a aktarılmıştır. Sühreverdî'nin İslam öncesine ait teozofik geleneğin bu iki büyük eğilimini birleştirme gayreti, eserlerini, dinler tarihi öğrencileri için son derece önemli hale getirmektedir.

Sühreverdî'nin temel kuramları aşağıdaki alıntıyla özetlenebilir:

> İlk Mutlak Nur'un Zatı olan Allah, sürekli ışık saçar, bu yolla tecelli eder ve her şeyi var eder, ışınlarıyla onlara hayat verir. Dünyadaki her şey, O'nun Zatının Nuru'ndan gelir ve tüm cemâl [güzellik] ve kemâl [olgunluk] O'nun cömertliğinin armağanıdır ve bu aydınlanmaya [işrâk] tam olarak ulaşmak selâmete çıkmaktır.[4]

Bir varlığın ontolojik durumu, onun aydınlanmışlık ya da örtülmüşlük derecesine bağlıdır. Nur, birbiriyle sıkı ilişkiler içinde bulunan meleklerin enlemsel ve boylamsal düzeni sayesinde ışır. Sühreverdî'nin melekbilimi, yapıtının belki de en ilginç yönüdür. Her yerde melekler görür; sayıları, sabit yıldızlar kadar çoktur, yani sayısızdır. Bu melekler grubunun birinde, her bir melek bir cinse hükmeder; çoğunlukla Zerdüşti adlarla adlandırılırlar; çünkü niteliklerinin çoğu İran geleneklerinden alınmıştır. Cebrail, *rabb-ün-nev'-ül-insânî*, insanlığın arketipidir; Ruhül Kudüs'le ve aynı şekilde Muhammed'in ezeli ruhuyla, insanlığın ilkörneği ve modeliyle bir tutulabilir. Bütün nesneler, dünyayı kaplayan Cebrail'in kanatlarının sesiyle meydana gelir. İnsanlığın bu genel koruyucu meleğinden başka, her nefsin de kendi koruyucu meleği vardır. Çünkü nefsin, melekût âleminde bir önvarlığı bulunur ve "bedene girerken ... iki parçaya ayrılır, biri gökte kalır, diğeri beden hapishanesine veya 'kale'sine iner."[5] Nefsin bu dünyadaki mutsuzluğunun sebebi

---

[3] Paul Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh et la naissance de la confrérie šāḏilite* (Beyrut, 1972), s. 10.

[4] Seyyid Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, Mass., 1963), s. 69; İbn Sina, Sühreverdî ve İbn Arabî hakkında hoş bir incelemedir. [Türkçesi için bkz. *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, s. 82., İnsan Yayınları, 1985. Alıntılanan bu bölüm Nasr'ın bir sözü değil, Nasr'ın *Hikmetü'l Işrak*'tan yaptığı bir alıntıdır; Nasr bu alıntıyı M. Smith'in *Reeadings from the Mystics of Islam* adlı eserdeki İngilizce çevirisinden yapmıştır. –çn.]

[5] A.g.y, s. 73. [Türkçe çevirisinde s. 86. –çn.]

budur; öteki yarısını arar ve kemâle ermek ve yeniden kendi olmak için göksel ilkörneğiyle yeniden birleşmesi gerekmektedir.

Büyük melekler [*mukarreb melâike*], maddeden yoksun, saf nur dünyası olan Şark'tadır; buna karşın Garp, karanlık [*zulmet*] ve madde dünyasıdır; bu iki bölge sabit yıldızlar feleği ile birbirlerinden ayrılmıştır; burada Şark ve Garp yatay olmaktan çok dikey olarak anlaşılmalıdır. İnsan *gurbetü'l garbiyye*'de, 'batı gurbeti'nde yaşar: Kaîruvan kentinde bir kuyuya düşmüş, sıla –Yemen, *Arabia Felix*, Nurlar Doğusu [Maşrıkü'l-Envâr]– özlemi çekmektedir ve yeryüzünde geçirdiği zaman süresince bu ışık saçan yeri bulmaya çalışır.

Sağ taraf ile ilgili bir memleket olan Yemen'in seçilmesi tesadüfi değildir. Muhammed, *nefes er-Rahman*'ı, Rahman'ın nefesini Veysel Karani'nin yaşadığı Yemen şehri yönünde hissetmemiş miydi? Daha sonraki İşraki filozoflar [*İşrakiye*], *hikmet-i Yunanî*, Grek felsefesi ile dolaysız marifet yoluyla elde edilen tasavvufi bilgi *hikmet-i Yemenî*'yi, 'Yemen hikmeti'ni karşı karşıya getirirler.

Sühreverdî'nin "nefsin Doğusu"na ilişkin tarifini okurken, efsanevî Doğu, insanlığın gerçek vatanı, kayıp cennet, manevi haccın hedefi *Morgenland*'ı [*Doğu*] (günümüzde Hermann Hesse'nin *Morgenlandfahrt*'ı [*Doğu Yolculuğu*] temsil eder bunu) zihinlerinde canlandıran Alman romantik şairlerinin ve filozoflarının hayallerini hatırlamamak zor. Yemen simgeciliği, Gülhaçlılar'a kadar ulaşmıştır.

Nefsin ölümden sonraki durumunun, bu hayatı süresince eriştiği aydınlanma ve arınma derecesine bağlı olduğu açıktır; hayat, sürekli olarak ezeli nurun saflığına erişme çabasıdır. Olgunluk hali [kemâlat], yalnızca birkaç seçkine bahşedilir; ancak bu yine de herkesin hedefi olmalıdır.

Sühreverdî'nin felsefesi, esasen Şiî filozoflarca benimsenmiş ve ortaçağ İran felsefi düşüncesinde son derece önemli bir unsur olmuştur. Şirazlı Molla Sadra (ölm. 1640), Sühreverdî'nin fikirlerinden çok etkilendi ve Hindistan'a göçen İranlılar İşrâk felsefesini buraya götürdüler; Hint tasavvuf çevrelerinde bu felsefeyi öğrettiler; öyle ki, onsekizinci yüzyılda Mîr Derd gibi Sünni bir mutasavvıf bile Allah'ı nur ile bir tutmuştur; bu fikir, İkbal'in bazı tümcelerinde de belli belirsiz bir yankı bulur.

ŞEYHÜ'L-EKBER: İBN ARABÎ[6]

Sühreverdî'nin manevi mirası büyük ölçüde Farsça konuşulan ülkelerle sınırlı kalmışken, Şeyhü'l Ekber (Yüce Şeyh) İbn Arabî'nin tasavvufun genel gelişimi

[6] Bkz. Osman Yaḥyā, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ʿArabī*, 2 cilt (Şam, 1964). Ayrıca bkz. Joseph van Ess'in incelemesi *Erasmus* 17 içinde, no. 3-4 (1965).

üzerindeki etkisinin çok fazla abartıldığı olmuştur. Onüçüncü yüzyıldan sonraki sûfîlerin çoğuna göre yazıları, tasavvufi kuramların zirvesini oluşturur; ehli sünnet ise ona saldırmaktan geri durmamıştır.

İbn Arabî'nin düşüncesinin tam bir yorumunu yapmak zordur. Geleneksel Batı düşüncesine göre, o İslam panteizminin [vücûdiye] ya da birciliğin [vahdetiye] temsilcisidir ve bu gibi birci kuramlarla İslamdaki canlı ve etkin bir güç olan Allah düşüncesini yıkmıştır ve İslamın gerçek dinsel hayatının parçalanmasından büyük ölçüde sorumludur. Öte yandan Seyyid H. Nasr gibi modern tasavvufi düşünürler, İbn Arabî'nin yapıtında, ilk sûfilerce daha önceden anlaşılmış olan şeyin tam bir açıklamasını görmektedirler. Aslında, ona atfedilen açıklama biçimlerinin, 'klasik' denilen dönemde zaten var olduğunu görmek şaşırtıcıdır. Cezbeli bir mutasavvıf olmaktan çok sistemleştirme dehası olması, gelecek kuşaklara yardımcı olmasını sağlamış, onlara kapsamlı bir sistem bırakmıştır. Genellikle İbn Arabî'nin muhalifi kabul edilen Ahmed Sirhindi bile şunu kabul etmek zorunda kalmıştır: "Ondan önceki sûfiler –bu konular hakkında konuşacak olurlarsa– bunlara yalnızca üstü kapalı bir şekilde değiniyor, ayrıntılara girmiyorlardı. Kendisinden sonra gelenlerin çoğu, onun izinden gitmeyi tercih ettiler ve onun terimlerini kullandılar. Biz çok sonra gelenler de, bu büyük adamın nimetlerinden yararlanmaktayız ve tasavvufi kavrayışlarından çok şey öğrendik. Allah bunun için ona sevapların en büyüğünü versin."[7]

İbn Arabî, 1165'te, İspanya'nın Murcia [Mürsiye] kentinde doğdu ve iki kadın veli tarafından eğitildi; bunlardan birisi Kurtubalı Fâtıma'dır (bkz. EK 2). Kurtuba'da kaldığı sırada, Marakeş'in Berberi hanedanı Muvahhidlerin saray hekimi ve filozof İbn Rüşd ile tanıştı. İbn Arabî Tunus'ta İbn Kasyî'nin *Hal'ün-Na'leyn* (*Her İki Ayakkabının Çıkarılması*) adlı yapıtını inceledi; 150 yıl sonra İbn Haldun bu kitabın, heteredoks [râfızî] düşünceler içermesi yüzünden yakılması ya da yok edilmesi gerektiğini söyleyecekti.[8] Bu şüpheli yapıtın yazarı Mürîdün denilen tasavvufi-siyasi bir topluluğun kurucusuydu; söz konusu topluluk, 1130'larda, Portekiz'in güneyindeki Algarve'de Muvahhid hükümdarlara karşı başlatılan bir isyana karışmıştı.

İbn Arabî şüphesiz, 900 yıllarında arındırıcı işraktan söz etmiş olan ve filozof-mutasavvıflar arasında sayılan Kurtubalı İbn Meserre'nin kitaplarını inceledi. İslam âleminin doğusundaki mutasavvıfların çoğunun coşkulu ve cezbeli tutumuna karşıt

---

[7] Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal, 1971).

[8] İbn Haldun, *Shifâ' as-sâ'il li-tahdhîb al-Masâ'il*, ed. M. ibn Tavit at-Tanci (İstanbul, 1957), s. 110; İbn Haldun'un zındık sûfilere karşı fetvası.

olarak, İslam âleminin batısı muhtemelen, dinin felsefi ya da teozofik yorumuna genel olarak daha fazla eğilim duymuştur; bu eğilimler bazı tarikatların özelliklerinde de görülebilir.

1201'de, İbn Arabî'ye, Mekke'ye hacca gitmesi ilham edilir. Orada becerikli genç bir İranlı hanımla tanışır. Güzelliğinin ve zekâsının cazibesine kapılıp, klasik Arap şiir geleneğine uygun olarak yazılmış zarif dizelerden oluşan *Tercümanü'l-Eşvak* (*Özlemler Tercümanı*) adlı kitabını kaleme almıştır.[9] Pek çok sûfi şair için bir ustalık örneği olan bu küçük kitabı daha sonra tasavvufi açıdan tefsir etmiştir. Hırkasını Hızır'ın giydirdiğini söyleyen bu mutasavvıf, daha uzak yolculuklarını Kahire'ye ve Anadolu Selçuklularının başkenti Konya'ya yapmıştır. Genç Sadrüddîn Konyevî* onun önde gelen tefsircisi olmuştur (ölm. 1274). İbn Arabî, Bağdat'ı da ziyaret etmiş ve en sonunda 1240'ta vefat edeceği Şam'a yerleşmiştir; kabri dindar hacıların ziyaretgâhıdır.

İbn Arabî çok sayıda eser kaleme almıştır; bunların arasında 560 bölümden oluşan *Fütuhat-ı Mekkiye* (*Mekke İlhamları*)[10] ve *Füsusü'l-Hikem*, (*Hikmetlerin Yüzük Taşları*) adlı yapıtları büyük ün kazanmıştır.[11] Onbeşinci yüzyılda Nakşbendî mutasavvıf Muhammed Pârsâ, *Füsus*'u ruha, *Fütuhat*'ı kalbe benzetmiştir (N 396 [548*]); Daha sonraki Nakşbendîler, bu kitaplardaki kuramları açıkça suçlamamışlarsa da, hükümlerinde ketum davranmışlardır.

---

9 *The "Tarjumân al-ashwâq": A Collection of Mystical Odes by Muḥyiu'ddîn ibn al-'Arabî*, ed. Reynold A. Nicholson (Londra, 1911), çevirisiyle birlikte hâlâ en iyi giriştir.

Metinde ve tüm kaynaklarda Sadrüddîn Konevî olarak geçen bu ismi, Henry Corbin'in *İslam Felsefesi Tarihi*'ndeki uyarısını dikkate alarak Konyevî olarak düzelttim. –çn.

10 *Al-Futûḥât al-makkiya*, 4 cilt (Kahire, H. 1329/1911).

11 *Fuṣûṣ al-ḥikam*, ed. Ebü'l-Alâ' Affifi (Kahire, 1946); R. W. G Austin tarafından *The Bezels of Wisdom* (New York, 1980) ismiyle İngilizceye çevrilmiştir. [Türkçe çeviriler için bkz. *Fusûs ül-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, M.E.B, 1992; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4 cilt, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989. –çn.] Ayrıca William Chittick ve James Morris'in eserleri için Kaynakça'ya bakın. İbn Arabî'nin *Fusûs*'u onsekizinci yüzyıl sonlarında sofu bir Hintli Müslüman tarafından Urducaya manzum olarak çevrilmiştir; bkz. Maulânâ 'Abdas Salâm Nedwî, *Shi'r al-Hind* (Azamgarh, y. 1936), 2:209. Avrupa'da İbn Arabî'nin eserine ilk bilimsel giriş olan Hendrik Samuel Nybergîn *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabî*'si (Leiden, 1919), İbn Arabî düşüncesini mükemmel bir şekilde değerlendirir; ne yazık ki tasavvuf öğrencileri tarafından pek bilinmemektedir. Ayrıca bkz. Arthur Jeffery, "Ibn al-'Arabî's *Shajarat al-Kawn*," *Islamic Studies*, no. 10 ve 11 (1959). İbn Arabî'nin düşüncesinin bir yönü de Manfred Profitlich tarafından ele alınmıştır: *Die Terminologie Ibn 'Arabîs im "Kitâb wasâ'il as-sâ'il" des Ibn Saudakîn* (Freiburg, 1973).

Söz konusu benzetmeyi Muhammed Pârsâ değil, oğlu Ebû Nasr Pârsâ yapmaktadır. Bkz. A.g.y. –çn.

Yazarının iddiasına göre, *Fütuhat* vahiy meleği aracılığıyla Allah tarafından yazdırılmışken, peygamberlerin hikmetiyle ilgili 27 bölümden [*fass* (=yüzük taşı)] oluşan küçük bir kitap olan *Füsus*, Peygamber tarafından ilham edilmiştir. Her bir fass, belli bir peygamberin insani ve ruhani doğasını ele alır; bu, söz konusu edilen peygambere vahyolunan ilâhi hikmetin belirli bir yanı için araç görevi görür. Bu kitap öyle ün kazanmıştır ki İbn Arabî'nin büyük hayranlarından Câmî, maşukuna hitaben yazdığı şiirde kitabın adıyla şöyle oynar:

> Füsus'un yazarı görmüş olsaydı dudağını
> Mesih'in hikmeti hakkında yüzlerce 'fass' yazardı.[12]

Maşukun dudağı, geleneksel bir imge olarak, İsa'nın nefesi gibi hayat verici ve aynı zamanda biçim ve renk bakımından lâl mühre benzer. Bu şiir, her okurun *Füsusü'l-Hikem*'in içeriğini bildiğini varsayar.

Füsus'un Batı dillerine çevirisi çok güçtür; üslup öyle özlüdür ki çok zarif bir şekilde kaleme alınmış olmasına karşın, Müslüman olmayan bir okur için ayrıntılı açıklamalara gerek vardır. Gnostisizm, Hermetizm ve Yeni Platoncu düşünce, İbn Arabî'nin eserlerini çok karmaşık bir hale sokar ve sıklıkla çevirmene adeta baş edilmesi olanaksız güçlükler çıkarır. Eserlerinin tefsirleri arasındaki büyük farklılıkların nedeni de budur.

İbn Arabî'nin tasavvufi sistemine hasredilmiş ilk tezde[13], E. A. Affifi onun tam bir panteist [vahdet-i vücudcu] olduğunu söyler ve bunu onun aşk kuramını ele alarak destekler:

> İbn Arabî, aşkın nihai hedefinin, aşkın hakikatini bilmek olduğunu, aşkın hakikatinin ise Allah'ın Zatı'yla özdeş olduğunu söylerken panteizmi açıkça ortaya çıkmaktadır. Aşk, Zat'a eklenen soyut bir nitelik değildir. Âşık ile âşık olunan nesne arasındaki bir ilişki de değildir. Bu, belirli bir aşk nesnesi tanımayan ariflerin gerçek aşkıdır....
>
> Maşukum göründüğünde
> Hangi gözle görürüm O'nu?
> O'nun gözüyle, benimkiyle değil,
> Çünkü O'nu, O'ndan başka gören yoktur.[14]

---

[12] Maulânâ ʿAbdurraḥman Jâmî, *Dîwân-i kâmil*, ed. Hâshim Rizâ (Tahran, 1341 sh./1962), s. 470.

[13] Abü'l-ʿAlâ' Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid'Din Ibnul-ʿArabî* (Cambridge, 1936). [Türkçe çevirisi için bkz. *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, 1999. –çn.]

[14] A.g.e., s. 172. [Türkçe çeviride, s. 165-166. Ancak bu alıntıdaki atlanan satırlar yüzünden

İbn Arabî, Allah'ın keşfini, mutlak aslın, saf varlık *amâ*'nın dışındaki yaratılmış nesneler dünyasında görür. "Bizler, Allah'ı tanımlamak için kullandığımız sıfatların kendisiyiz; bizim varlığımız, O'nun varlığının nesnelleşmesinden başka şey değildir. Varolabilmemiz için Allah bize gereklidir, biz de O'nun Kendine tezahür edebilmesi için O'na gerekliyiz."

O'nu kalbimde bilmekle ben de O'na can veririm.[15]

Bu son cümle, onyedinci yüzyıl Alman gizemcisi Angelus Silesius'un ya da yirminci yüzyıl şairi Rainer Maria Rilke'nin dizelerini hatırlatıyor.[16] *Tercümanü'l-Eşvak*'taki bir şiirde şöyle denir:

O beni över, ben O'nu,
O bana tapar, ben O'na,
O nasıl bağımsız olabilir ki

---

dizeler sanki İbn Arabî'ye aitmiş gibi algılanıyor oysa Hallac'a ait. Şiirin Türkçe çeviride farklı olduğu görülüyor:

Ben beni sevenim, beni seven de benim.
Bir tek bedende bulunan iki ruhuz biz.
Beni gördüğünde O'nu,
O'nu gördüğünde de her ikimizi görürsün.

Yukarıdaki şiirin Yaşar Nuri Öztürk tarafından yapılan çevirisi ise şöyle:

O seven ben, o sevilen de benim
Bir bedene girmiş iki ruhuz biz
O diye gördüğün benim bedenim
Bana bak, onu gör; hep aynı şeyiz!

Yaşar Nuri Öztürk, *Aşk ve Hak Şehidi Hallac-ı Mansur ve Eseri*, Yeni Boyut, s. 387, 1996. – çn]

[15] Henry Corbin, "Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi," *Eranos Jahrbuch* 25 (1956): 182.

[16] Angelus Silesius (ölm. 1677), *Der Cherubinische Wandersmann*:

Ich weiss dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;
Werd ich zunicht, muss er sogleich den Geist aufgeben.

[Meleki Yolcu:

Bilirim Tanrı bensiz bir an bile yaşayamaz
Yok olursam, onun da ruhunu teslim etmesi gerek]

Ayrıca bkz. Rilke'nin *Das Studenbuch*'daki [*Dua Kitabı*] (1903) şiirleri, özellikle de şu şiiri:

Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?
Ich bin dein Krug-wenn ich zerscherbe...

Bu dizeleri A. Turan Oflazoğlu şöyle çeviriyor:

Sen ne yaparsın, Tanrı, ben ölünce?
Testin olan ben kırılıp dökülünce?

Bkz. Rainer Maria Rilke, *Seçilmiş Şiirler, Duino Ağıtları*, İz Yayıncılık, s. 42, 2001. –çn.]

Ona yardım edip el uzattığımda?
Bilmekle yaratıyorum O'nu.[17]

Reynold A. Nicholson bu kuramları yorumlar ve şu sonuca varır: "Karşılıklı ilişki içindeki terimler, aynı Hakikatin farklı yönlerinin adlarından başka bir şey değildir; her bir yön mantıksal olarak diğerini gerektirir ve birbirlerinin yerine konulabilir. Bu bakış açısıyla, Allah (bilfiil) insandır, insan da Allah; ya da Allah (kavramsal olarak) insan değildir ve insan da Allah değildir" (MC 121). Yaratıcı ve yaratılış su ve buz gibidir, aynı varlığın farklı halleri veya tezahürleridir (NS 99); bu imgeyi daha sonraki şairler severek kullanmışlardır.

İbn Arabî'nin sistemi bir bütün olarak vahdet-i vücud, 'varlığın birliği' terimiyle adlandırılır genellikle. Bu ifadenin doğru çevirisi, onun diğer kuramlarının çoğu için bir anahtar oluşturur. Arabî'nin kavramları, daha sonraları İslamda görülen 'panteist' ya da 'monist' eğilimlerle ilgili sayısız tartışmalara yol açmıştır. Marijan Molé, *vücud* kelimesinin doğru olarak tercüme edilmesinin zorluğuna değinmiştir (MM 59-62): Arapçada, diğer Sami dillerinde olduğu gibi 'olmak' fiiline karşılık gelen bir kelime yoktur. Genellikle [İngilizceye] 'varlık' [*being*], 'varoluş' [*existence*] diye tercüme edilen *vücud* kelimesi aslında 'buluş', 'bulunma' anlamlarına gelir ve bu bakımdan 'varoluş'tan çok daha canlı bir anlam taşır. "Manevi yolun sonunda yalnızca Allah vardır, yalnızca Allah 'bulunur.'" Böylece, vahdet-i vücud, sadece 'varlığın birliği' değil, aynı zamanda varlıklaşmanın [*existentialization*] birliği ve bu edimin kavranmasıdır. Kimi zaman, *şuhûd*'la (müşahade, tanık olma) neredeyse eşanlamlı bir hale gelmektedir; öyle ki özellikle Hindistan'da daha sonraki tasavvuf ehlince yoğun bir şekilde tartışılan vahdet-i vücud ve vahdet-i şuhûd bazen birbirinin yerine de kullanılır (MM 61; krş. N 408).

Her şey, *vücud*'unu, varoluşunu 'bulunuşla', yani Allah tarafından fark edilmekle elde eder ve "ancak yüzleri Allah'a dönük olanlar gerçektir, gerisi halis Varlık-olmayandır" (MM 97). Vahdet-i vücud kavramı, Allah ile yaratılış arasında cismani bir devamlılık içermediğinden bu, panteizm veya panenteizm terimlerinin ve hatta Louis Massignon'un 'varoluşçu monizm'[18] teriminin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini gösterir. İbn Arabî'nin düşüncesinde, öz dahil, kategoriler ötesine geçen bir üstünlük vardır. Allah bütün niteliklerin üzerindedir –bu nitelikler ne O'dur, ne

---

[17] Affifi, *Ibnul-ʿArabî*, s. 13.

[18] Louis Massignon, "L'alternative de la penseé mystique en Islam: monisme existentiel ou monisme testimonial," *Annuaire de Collège de France* 52 (1952). Massignon her zaman, "monisme testimonial"in [kelime-i tevhit] İslama özgü olduğunu ve geleneksel olanla bağdaştığını savunmuştur.



Sofu şeyh Sanân'ın, maşukunun domuzlarını gütmesi. Bu hikâye Attâr'ın Mantıku't-Tayr *isimli eserinde anlatılan ve Çağatay şairi Ali Şîr Nevâî tarafından yeniden ele alınan bu hikâye (yukarıda), en ünlü sûfi menkıbelerindendir.*

Bibliothèque Nationale.

de O'ndan gayrıdır– ve O, zatıyla değil, yalnızca isimlerin aracılığıyla Kendine tecelli eder. Zati düzeyde kavranamaz (kavramlar ötesidir) ve deneyimlenemez (hatta akıldışı bilmenin de ötesindedir). Bunun anlamı şudur: Mahlukat, fiili varoluşunda Allah ile özdeş değil, yalnızca O'nun sıfatlarının yansımalarıdır.

Tefsirdeki temel sorun, 'aşkın' [*müteâl*] teriminin kullanımında yatıyormuş gibi görünüyor; bu terim Batı felsefesinde, İbn Arabî'nin Tanrı'sından söz ederken kullandığı şu gibi sözlere pek uygulanamaz: "O, Kendini Kendisiyle görür.... O'nu O'ndan başka kimse göremez; ne gönderilmiş peygamber, ne kemâle erdirilmiş veli, ne de O'na yaklaştırılmış melek. O'nun peygamberi O'dur, göndermesi O'dur ve Kelimesi O'dur. O, Kendini Kendisi'yle Kendi'ne göndermiştir."[19] Bu, görüldüğü gibi aşkın bir Tanrı tarifine benzemiyor. Hem Henry Corbin hem de Seyyid H. Nasr, İbn Arabî düşüncesinin panteist olmayan yorumu üzerinde defalarca durmuşlardır; Allah'ın tecellilerinin önemini ve Corbin'in "yaratıcı imgelem [muhayyele]" dediği şeyin[20] kesin rolünü göstermeye çalışmışlardır. Bu durumda Allah ile mahlukat arasındaki ilişki, çok kabaca şu şekilde özetlenebilir: Kadir-i Mutlak, yalnızlığı içinde özlemle iç çekmiş [nefes-i rahmani] ve hadise göre "gizli bir hazineydim bilinmek istedim, bu yüzden dünyayı yarattım" diyerek tecelliyatına ayna olması için yaradılışı gerçekleştirmiştir.

"Hüzünlü [*pathetic*] Tanrı" ilâhi isimlerin ezeli hüznü uğruna isimlendirilmiş şeyleri meydana getirmiştir. Hüzünlü Tanrı'nın dindirilemez susuzluğu, bir bakıma, sıla hasreti çeken mahlukatının dindirilemez susuzluğunda yansır. Sonraki Hint-Müslüman şiirinde büyük rol oynayan ve kelime anlamı 'esneme,' yani 'bitmeyen özlem' (kıyının tüm okyanusu kucaklama özlemi) olan *hamyâze* teriminin kökleri, Hâlik [Yaratan] ile mahlukun karşılıklı arzusuyla ilgili bu kavramlarda olabilir. Yaratılış, "göksel arketipler üzerine Varlık'ın taşmasıdır;"[21] sanki ayna parçalarına ışık vurmuş gibidir, öyle ki bu parçaların yanardöner pırıltıları bu renklerle görünür hale gelir. Ya da yaratılış telâffuza benzetilebilir; Kuran'da, Rabbin nefesinden – Âdem'e ya da Meryem'e, yeni bir varlık yaratmak üzere üflenen nefesten– söz edilmemiş midir? Mutlak Zat, sanki nefesini daha fazla tutamamış ve dünya Rahmani nefes gibi meydana çıkmıştır. Nefes alıp vermede olduğu gibi evren her an tekrar yaratılır ve yok olur; tıpkı nefesin ciğerlere çekilmesi gibi o da aşkın [*müteal*]

---

[19] Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 107 [Türkçe çeviride s. 120. –çn.].

[20] Henri Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi* (Paris, 1958); İngilizceye çev. Ralph Manheim, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton, 1969), düşündürücü bir yapıttır.

[21] Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 107 [Türkçe çeviride s. 120. –çn.].

kökenine geri döner. Nefesin verilmesi ve alınması hareketi simgesel olarak Kelime-i Şahadet'in iki bölümünde tecelli etmiştir; *Lâ ilâhe*, 'O'ndan gayrı şeylerin' türümüne [sudûr] işaret eder, *İllâllah* ise O'na, sonsuz birliğe dönüşü gösterir.[22]

Bu yaradılış, birbirinden gizlenmiş çeşitli kozmik düzenlerde görülebilir. İlâhi zata *hâhût* denilir (zatın [öz] harfi olan *h*'den türetilmiştir) ve İbn Arabî'nin, *h* ﻫ harfinin kolları arasında ışıldayan *hû*, 'O' kelimesi şeklinde yüce ilâhi zatı müşahede etmiş olduğu söylenmiştir.[23] Kendini gösteren ilâhi mâhiyete *lâhût* denir; ilâhi emirlerin ve ruhsal güçlerin bulunduğu yer, biçim ötesi bir varoluş olan *ceberût*'tur. Bu düzeyin arkasından melekler âlemi *melekût* gelir, insanlık ile yaratılışın yeri ise *nâsût*'tur. İbn Arabî ve izleyicileri, *ceberût* ile *melekût* arasına, varlıklaşmanın meydana geldiği *âlem-i misal* denilen bir felek koymaktadır; bu, ruhsal enerjileri serbest bırakıp imkânları fiili varlık düzeyine çıkarmak üzere velilerin himmetinin ve dualarının eriştiği bir âlemdir.[24]

İbn Arabî'nin kuramlarının en ilginç yanı, isimler ile isimlendirilmişler arasındaki sürekli ve karşılıklı ilişkidir. Bu yalnızca ilahi isimle bağlantılı yirmisekiz türüm derecesi değildir (bu yüzden ilahi taht, Muhit'in [Kuşatan] tecelli yeridir; bitkiler âlemi, *Rezzâk*'ın [Rızk Veren] tecelli yeridir vb.);[25] ancak her bir ilahi isim, bir mahlûkun Rabbidir, o da onun merbûbudur [kul]. İsimler, arketiplere benzetilebilir; yaratıcı enerjinin, belirli varlıkları oluşturmak üzere düzenlendiği kalıplardır. O tecelli ettiğinde Rab, Rab olarak; kul, yani *merbûb* da kul olarak kalır; ancak "Allah, ruhani insanın kendi hakikatini temaşa ettiği bir ayna haline gelirken, insan da içinde Allah'ın Kendi İsim ve Sıfatlarını temaşa ettiği bir ayna olur."[26]

İsim ile isimlendirilen [müsemmâ] arasındaki ilişki fikri, daha sonraları İran tasavvuf şiirinin gözde simgelerinden biri olan yüzük taşı [*fass*] simgesinin ("Hikmetin Fusûsu"yla [*Fûsusü'l-Hikem*'le] ilintisi de buna katkıda bulunmuş olabilir) oluşmasında etkili olduğu düşünülebilir. Şeyhin kalbi, üzerine ilahi isimlerin ve sıfatların nakşedilmiş olduğu bir mühür yüzüğü gibi tasavvur edilmiştir; şeyh de, mühür mumuna benzetilebilecek olan müridine basıyordu mührünü (krş.

---

[22] Cyprian Rice, *The Persian Sufis*, 2. basım (Londra, 1969), s. 64.

[23] Corbin, "Imagination Créatrice," s. 171.

[24] Fazlur Rahman, "Dream, Imagination, and 'âlam al-mithâl," *Islamic Studies* 3, no. 2 (1964-1965); ayrıca Rahman'ın *The Dream and Human Societies*'deki makalesi, ed. Gustav E. von Grunebaum ve R. Caillois (Berkeley, 1966), s. 409 vd.

[25] S. A. Q Husaini, *The Panteistic Monism of Ibn al-Arabi* (Lahor, 1970), çevirilerin de yer aldığı ciddi bir metinler toplamıdır.

[26] Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 116 [Türkçe çeviride krş. s. 129. Ancak alıntılanmış bu söz S. H. Nasr'ın değil, Nasr'ın *Fusûs*'tan alıntıladığı Arabî'ye ait sözlerdir. –çn.].

MC 287). Rûmî, kendisini tamamıyla Allah'ta yitirmiş olan mutasavvıfı, üzerinde Allah isminin kazılı olduğu bir mühre benzetir ve Hint-İran sûfi şairleri de bu düşünceyi şu noktaya taşımışlardır: "Akıl, üzerine Allah'ın isminin yazılacağı bir taş gibi boş bir hale gelir" öyle ki, değersiz taştan geriye ne adı ne izi kalır, ama her şey O'nun isimleriyle dolar. Mîr Derd onsekizinci yüzyılın ortalarında, her ne kadar tümüyle İbn Arabî'nin fikirlerinin çoğunu reddetmiş olsa da,

> Birisinin adından başka bir şey arama bizde
> Yüzük kaşı gibi isimlerin tecelligâhıyız.

diye terennüm etmiştir.[27]

İsimler ile isimlendirilenler kuramı, her insan için ayrılan belirli bir iman biçimine de işaret eder. Mümin, ancak ikrar ettiği iman biçiminin ufkuna sahip olabilirdi; Müslüman, Hıristiyandan veya Museviden farklı bir şekilde görecektir onu. Hintlilerin *gopi*'ler mitini anımsatır bu; her *gopi*, Krişna'yı, kendi hayal ettiği biçimde sevgili olarak ve bir anlamda kendine aitmiş gibi görür. * Çünkü isim ile isimlendirilen birbirlerine bağımlılık duyarlar, bir *unio sympathetica* ile birleşmişlerdir.

İbn Arabî, genellikle dinsel hoşgörüyü savunduğu için övülür ve "tasavvufi hoşgörü ideali"ni vurgulamaya ve zahiri biçimleri ve ayinleri önemsememeye çalışan her kişi, onun dizelerini alıntılar:

> Kalbim her şekle girebilir:
> Bir keşişin manastırı, putlar için bir tapınak,
> gazallara mera, perestişkârın Kâbesi,
> Tevrat tabletleri, Kuran.
> Aşktır amentüm: Nereye dönerse dönsün O'nun develeri
> Gene de aşktır amentüm, imanım.[28]

Ancak bu görünüşteki hoşgörü ifadesi, daha çok yazarın kendi yüksek manevi düzeyi hakkında bir ifade içerir: "Onun için artık Allah'ın biçimi, diğer tüm inançları dışarıda bırakan şu ya da bu inanç biçimi değil, tavafının sonunda karşılaştığı kendi

---

[27] Khwâja Mîr Dard, *Dîwân-i fârsî* (Delhi, H. 1310/1892-93), s. 7, 56, 84, 147; Dard, *Urdu Diwan*, ed. Khalîl ur-Raḥmân Dâ'ûdî (Lahor, 1962), s. 118.

* Çobanların arasında doğup büyüyen, dolayısıyla çobanların tanrısı olan Krişna, *gopi*'lerin, yani 'kadın sığırtmaçlar'ın gözbebeğidir. *Gopi*'lerden bir sürü sevgilisi vardır. Mite göre, Krişna flütünü çalar ve *gopi*'leri kocalarını bırakıp ay ışığında kendisiyle dans etmeye çağırır. Bu meşru olmayan aşk, bütün insani bağların önüne geçen ilahi aşkın bir simgesi olarak görülür. Krişna kendi görüntüsünü çoğaltarak *gopi*'lere bir oyun oynar, böylece her *gopi* Krişna'nın sadece kendisiyle dans ettiğini sanır. –çn.

[28] Ibn 'Arabî, *Tarjumân*, ed. Nicholson, no. 11, beyit 13-15.

sonsuz biçimidir."[29] Bu, "isimlerin aydınlatması"nın çok ötesindeki bir aydınlanmanın beyan edilmesidir; en yüksek düzeyde kendini övmedir; avama vaaz edilen hoşgörü değildir.

İbn Arabî'nin kuramlarının bir yönünü anmadan geçmemek gerekir: Bu, dişil unsura atfedilen roldür (Arapçada *zât* kelimesi dişildir; Arabî, Allah'ın onun aracılığıyla tezahür ettiği Rahîm Allah'ın sırrı olan "dişi yaratıcı"dan söz edebilmiştir [bkz. EK 2]). Modern eleştirmenler bu tür yorumları, "Arabî düşüncesinde sık karşılaşılan para-seksüel simgecilik"[30] olarak tanımlamaktadırlar; hatta Âdem bile, tabir caizse, 'dişi'dir; çünkü Havva ondan doğmuştur. Aslında *Fûsus*'un, *hatemü'l-enbiya* ve *veliyullah* Muhammed hakkındaki 27. fass'ını okumak konuya vakıf olmayan bir kişi için bir hayli yadırgatıcıdır; bu bölümde düşünceler şu hadis çevresinde odaklanır: "Sizin dünyanızdan bana üç şey sevdirildi: kadın [*nisa*], güzel koku [*tîb*] ve namaz [*salât*]."

İbn Arabî'nin düşünce sisteminin temel direklerinden biri Muhammed'e duyulan derin saygıdır; onun kuramlarında Peygamber, İnsan-ı Kâmil rolü üstlenir. Muhammed, ilahi isimlerin tecellilerinin bütünüdür, ilahi zât tarafından görüldüğü gibi birlik içindeki evrenin bütünüdür. Muhammed, evrenin olduğu kadar insanın da ilkörneğidir; çünkü o, bunlardan birisinin diğerini gördüğü bir ayna gibidir. İnsan-ı Kâmil, Allah'ın onun aracılığıyla bilineceği ve tecelli edeceği bir ortam olarak gereklidir. O, "İnsanlığın gözbebeğidir" (MC 300, 117). Hakikat-ı Muhammediye, içinde ilahi kelamı taşır ki, bu kelam, bir kez daha İslam Peygamberi'nde kemâline erişinceye kadar farklı peygamberler ve resûllerdeki özellikleriyle kendini gösterir. İbn Arabî'nin çağdaş bir Fransız izleyicisi, üstadın *Risâletü'l-Ahadiyye* (İlahi Birlik Hakkında) adlı yapıtında ortaya koyduğu ilm-i nübüvvete ilişkin kuramlarını şöyle özetlemiştir:

> Resul, Mutlak'tayken, artık Elçi değil, Mutlak'ın kendisidir, aynı zamanda da Mutlak'ın, O'nun Bereketi'nin taştığı haznedir; göreli bir varlık olduğu kadar Ümmî'dir ve kendi Elçilik özelliğinin, Nüzulün ya da Vahyin alıcısıdır; ve en sonunda da Peygamber, kendisinin aracılığıyla yüce mesajı alan âlemin huzurundaki etkin açıklayıcıdır.[31]

İnsan-ı Kâmil, varlığın tüm imkânlarını kendinde gerçekleştirmiş olan kişidir; o, tabir caizse, herkes için bir örnektir; çünkü aslında her varlık kendine has imkânları kendi özel *rabb*'i olan ilahi isme uygun olarak gerçekleştirmeye çağrılmıştır. Ne var

---

[29] Corbin, "Imagination créatrice," s. 180.

[30] Fazlur Rahman, *Islam* (Londra, 1966), s. 146.

[31] Léon Schaya, *La doctrine soufique de l'unité* (Paris, 1962), s. 68.

ki, yalnızca nebiler ve veliler bu düzeye ulaşabilirler. İkbal'in, İnsan-ı Kâmil'i, kendi kişisel olanaklarını tümüyle gerçekleştirmiş bir kişi olarak gören fikirleri, Nietzsche'nin üstinsanından çok bu kuramlardan türemiştir.

İbn Arabî, herhangi bir sistem yaratmadığını iddia etse de, keskin zekâsı ve sakin düşünen aklı, onu, tecrübelerini ve düşüncelerini sistemleştirmeye götürmüştür; oluşturduğu terminolojinin kendinden sonraki sûfiler üzerindeki etkisi, sanki onların, Arabî'nin fikirlerini, tasavvufun gerçek özünü oluşturduğunu düşündükleri şeylerin ustaca sistemleştirilmiş bir hali olarak kabul ettiklerini gösterir. Bu teozofik tasavvufun etkileyici olduğuna hiç şüphe yoktur; çünkü varlık ve oluş, yaratılış ve dönüş hakkındaki pek çok soruya bir yanıt vermektedir.

Bu sistem, Sünni İslamın tam tersidir; ortaçağın önde gelen Hanbeli kelamcısı İbn Teymiyye'yi (ölm.1328)[32] izleyen modern bir Müslüman düşünür olan Fazlur Rahman şöyle der: "Tümüyle vahdetçi bir sistem, ne kadar dindar ve insaflı olduğu iddia edilirse edilsin, doğası gereği tam anlamıyla, ahlaki değerlerin nesnel geçerliliğine sahip olamaz."[33] Bundan dolayı hayır da şer de Allah'tandır ve Muhammed ne kadar 'hidayet eden' anlamına gelen *Hâdî* isminin tecellisiyse, Şeytan da o kadar 'delalete düşüren' anlamına gelen Mudill isminin tecellisidir. Her şey mükemmel bir düzen içindedir; Allah'ın rahmetinin anlamı budur.

"Varlığın birliği" gibi yalın bir ifade, özellikle de İbn Arabî'nin koruduğu ince farklara bile yer bırakmayan "*heme-ûst,*" "her şey O'dur" biçimindeki basitleştirilmiş ve tehlikeli bir biçimde özetlenmiş hali, İslamın zayıflamasına yardım etmemiş midir? *Amel*'e, dini vecibelere vurgu yapan klasik tasavvufun dönüşümünün yerini tümüyle, ustalıklı bir sistemin getirdiği *irfan*, teozofik bilgi almamış mıydı? Hans Heinrich Schaeder, 1925'te İnsan-ı Kâmil üzerine yazdığı zihin açıcı yazısında, Hallac'la İbn Arabî arasındaki farkı şu sözlerle gösteriyordu:

> Gerçek İslamın özü olarak, Hallac'ın yaşamıyla ve ölümüyle gerçekleştirdiği ve tam bilinç düzeyine yükselttiği, kendini seve seve tümüyle Allah'a teslim ederek Kuranî vahyin yerine getirilmesi meselesi, İbn Arabî'de yerini, artık ameli değil yalnızca mütefekkir bir dindarlıkla ilgili *weltdeutung*'un [dünya izahının] sistemleştirilmesine bırakmıştır.[34]

---

[32] İbn Taymiyya, "Ar-radd ʿalā Ibn ʿArabī wa'ş-Şūfiyya," *Majmūʿa resā'il shaykh al-Islām Ibn Taymiyya* (Kahire, 1348 sh./1929-30).

[33] Rahman, *Islam*, s. 145.

[34] Hans Heinrich Schaeder, "Die Islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung," *Zeitschrift der Deutscehen Morgenländischen Gesellschaft* 79 (1925), s. 237.

Bugün İbn Arabî'nin sistemi elli yıl önce olduğundan çok daha iyi anlaşılabilir; ancak onun olumlu veya olumsuz rolü hakkındaki bir tartışma, tasavvufi hedefe – iradenin faaliyeti ve uygun oluşuyla ulaşma veya müşahede ve irfanla ulaşma gibi– iki farklı yaklaşım olduğu sürece muhtemelen hiç sona ermeyecektir.

İBNÜ'L-FÂRİZ: MUTASAVVIF ŞAİR

İbn Arabî'nin adını, çağdaşı İbnü'l-Fâriz'in adıyla birlikte anmak âdet olmuştur; ancak onüçüncü yüzyıl Arap tasavvufunun bu iki büyük üstadı birbirlerinden farklı iki kişilikti.[35] Bir yanda, bilgisini ve tasavvufi deneyimlerini birkaç şiire ve neredeyse sonu gelmeyen mensur eserlere döken İspanya doğumlu bir teozofun güçlü kişiliği vardır; öte yanda ilkin Mukattam Dağı'nda inzivaya çekilen, sonra 15 yıl Hicaz'da kalan, en sonunda da yurduna dönüp 1235'te burada –İbn Arabî'nin Şam'da ölümünden beş yıl önce– ölen Kahireli duyarlı bir şair ve âlim vardır.

İbnü'l-Fâriż tasavvufi deneyimlerini, klasik Arap şiiri üslubunda yazılmış mükemmel güzellikteki az sayıda Arapça kasideye aktarmıştır; hiçbir mensur eseri yoktur. Fâriz'i ustalıkla yorumlayan Reynold A. Nicholson onun şiiri hakkında şöyle yazmıştır: "Üslubu ve kelimeleri kullanma biçimi, ilahi ilhamın ilk meyvelerinden çok, titiz bir sanatçının en seçkin, en ince mücevheratını andırır" (NS 167). Onun karmaşık dizeleri okunurken, insan bunların nasıl olup da vecd içinde yazılabilmiş olduğuna şaşar. Gerek biçim gerekse içerik bakımından bu şiirler mükemmelen Arapçadır: Kelime oyunlarında, cinaslarda, tasgirâtta* olduğu gibi Mutlak aşkını, maşuku Leyla ya da Selma gibi eski Arap şiirinin kadın kahramanlarının adlarıyla çağıran İslam öncesi geleneklerden alınmış tabirlerle dile getirmesiyle de Arapların zevkini yansıtır.

İbnü'l-Fâriz'in şiiri, şarkiyat incelemelerinin başlangıcından beri Avrupalı Arap

---

Herkunft und ihre dichterische Gestaltung," *Zeitschrift der Deutscehen Morgenländischen Gesellschaft* 79 (1925), s. 237.

35 Reynold A. Nicholson, "The Lives of 'Umar Ibnu'l-Fārid and Muḥiyyu'ddin Ibnu'l-'Arabī," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906. Nicholson'un *Studies in Islamic Mysticism* adlı kitabının üçüncü bölümü (1921; tekrar basım, Cambridge, 1967) hâlâ, İbnü'l-Fâriz'in sanatına ve düşüncesine en iyi giriştir. Ayrıca bkz. Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī, *Ibn al-Fāriḍ wa'l-ḥubb al-ilāhī* (Kahire, 1945).

* Tasgirât: tasgirler, küçültmeler. Bir isim veya sıfatı küçültmek; küçük-küçücek, kuş-kuşcağız gibi. –çn.

dili bilginlerinin ilgisini çekmiştir. Fransız şarkiyatçılar, son derece incelikli tasavvufi şiirini açıklama görevini üstlenmişlerdir. 1828'de, Grangeret de Lagrange, şiirlerinden bazılarını yayımlamıştır; onu, Arap dili araştırmaları konusunda üstat Silvestre de Sacy izlemiştir. Joseph von Hammer-Purgstall bile İbnü'l-Fâriz'in en önemli şiiri *Tâiyye*'yi, Almanca şiir sandığı şeye çevirmeye kalkışmıştır;[36] ne var ki anlamı nadiren yakalanmıştır, ve Nicholson alaycı bir ifadeyle, *Tâiyye* "Hammer tarafından tercüme edilmesiyle talihsizliğe uğramıştır" der. İtalyan bilginler yirminci yüzyıl başlarında gene aynı şiire dönmüşlerdir: Ignazo di Matteo 1917'de, Nallino 1919'da. Birbirlerinden farklı yorumlar yapmalarına yol açan edebi tartışmalar, İbnü'l-Fâriz hakkında en etkili makaleyi yazan Nicholson tarafından sonuçlandırılmıştır. Nihayetinde, söz konusu şiir, 1950'lerde A. J. Arberry tarafından bir kez daha araştırma konusu yapılmıştır.[37]

İbnü'l-Fâriz'in *Divan*'ındaki iki küçük şiire karşı özel bir sevgi beslenmiştir. Bunlardan biri *Hamriyye*, "Şarap Kasidesi"dir; Âşıkların, üzüm yaratılmadan önce (yani Ahit Günü'nde) kana kana içtikleri ve tüm dünyayı sarhoş eden, hastalıkları iyileştiren, körlerin gözünü, sağırların kulağını açan ve insanı Kuzey Yıldızı gibi ebedi ve ezeli hedefine götüren ilahi aşk şarabının bir tasviridir bu.[38] Arapça ve Farsça konuşulan ülkelerin şairlerinin paylaştıkları ortak bir simgeciliğe dayanan bu kaside, kolay anlaşılır ve büyük güçlüklerle karşılaşılmaksızın çevrilebilir; onun saf aşkı konu alan, ince bir zekayı yansıtan betimlemelerin ve karmaşık ifadelerin yer aldığı birçok şiirinden çok daha kolay anlaşılırdır. İbnü'l-Fâriz kimi zaman öyle bir duyarlılık yakalar ve öyle bir imge saflığına ulaşır ki, dizeleri derhal okuyucunun gönül telini titretir, tıpkı aşağıdaki, –harf-i revîsi* *c* olan– gazelde olduğu gibi:

> Gaib olsa da o, [bedenimin] her uzvu görür onu
> her narin, duru, neşeli özde,
> Titrek nağmelerde hem-hâl olmuş
> ud ve neyin aheng-i selâsetinde,
> Şafak sökerken alacakaranlığın serinliğinde otlayan
> gazalların doyurucu çayırlarında,

---

[36] Joseph von Hammer-Purgstall, *Das arabische Hohe Lied der Liebe, das ist Ibnol Fardh's Taije in Text und Übersetzung zum ersten Male herausgegeben* (Viyana, 1854), güzel basılmış, resimli bir yapıttır.

[37] A. J. Arberry (ed. ve çev.), *The Mystical Poems of Ibn al-Fārid*, Chester Beatty Monographs, no. 4 (Londra, 1954); Arberry (ed. ve çev.), *The Mystical Poems of Ibn al-Fārid* (Dublin, 1956).

[38] Émile Dermenghem (çev.), *L'éloge du vin (al-Khamrīya), poéme mystique de Omar ibn al-Faridh, et son commentaire par Abdalghanī an-Nabolosi* (Paris, 1931).

* Harf-i revî: Kafiyeyi oluşturan asıl harf; genellikle bir sessizdir. --çn.

Çiçeklerden dokunmuş bir halının
üzerine çiseleyen yağmurlarda,
Miskü amber kokulu ırının beni götürdüğü
meltemin eteklerini sürüdüğü yerde,
Zevkle yudumlarken temiz şarabı
kadehi dudağından öptüğümde.
Yanımdayken anlamadım yurdumdan uzak olduğumu:
zihnimin dinginleştiği o yerde.
Sevgilimin yanımdayken, yurdumdu benim o mekân;
eğimli kum tepesinin belirdiği yer, soluklandığım yerdi.[39]

Sürekli olarak maşukunu zikreden âşığın duygularını dile getiren bu dizeler, klasik Arap şiirinin en dokunaklılarındandır ve her ne kadar retorik süslerle doluysa da, çok romantik bir havası vardır.

Ancak, şarkiyatçıların –Doğulu eleştirmenlerin de– en fazla dikkatini çeken şiir, 756 dizeden oluşan ve "harf-i revîsi *t* olan büyük şiir" anlamına gelen *Tâiyyetü'l-Kübra*'dır. Massignon bu şiire "altın kılaptanlı ağır bir duvar halısı," "manevi hac için bir nevi *kisvet*"[40] der; Mekke'ye giden Mısırlı hacıların, Kâbe'yi örtmek için üzeri altın kılaptanla işlenmiş siyah kadife bir örtüyü beraberlerinde götürmeleri gibi Mısırlı mutasavvıf da tasavvufi hayatın, hallerin ve makamların çeşitli aşamalarını işleyip ördüğü ve –Massignon'dan bir kez daha alıntı yapacak olursak– sonunda bir *"esthétique transcendentale"* (aşkın bir estetiğe) ulaştığı, kelimelerden ve simgelerden dokunmuş bir kisveti manevi hacılara sunar.

Şair, düşünde Peygamberi gördüğünü ve kendisine bu kasidenin adını sorduğunu söylemiştir; İbnü'l-Fâriz tumturaklı bir ad söyleyince, Peygamber basitçe *Nazmü's-Sülûk*, 'Manevi Yolculuğun Düzeni' demesini önerir, o da böyle yapar (N 542 [752]). Şiirsel esinlenme, bazen mantıktan ve kuramdan daha zordur ve *Nazmü's-Sülûk*'un çeşitli bölümlerini çözmek kolay bir iş değildir. Kimi bölümler, örneğin vecd anında duyulardaki değişikliğin tasvir edilmesi gibi tasavvuf psikolojisi için özel bir ilgi konusu oluşturur:

Aslında Bir olduğumuzdan emin oldum, Sahv-ı vuslat [kavuşmanın
ayıklığı], mefhum-u hicranı [ayrılık kavramı] geri getirdi;
Tüm varlığım, konuşacak bir dil, görecek bir göz, işitecek bir kulak ve
tutacak bir eldi.

Bu düşünce, sonraki beyitlerde (580-88) ayrıntılı bir şekilde işlenir ve kökeni bir *hadis-i nevâfil*'e uzanır; söz konusu hadiste Allah sevdiği kulunun işiten kulağı, gören

[39] Wheeler M. Thackston tarafından özel olarak çevrilmiştir.

[40] Louis Massignon, *La cité des morts au Caire* (Kahire, 1958), s. 64.

gözü, konuşan dili ve tutan eli olacağı sözünü verir; bu düşünceler ayrıca her uzvun kendi zikriyle meşgul olduğu ve vücudun kısımlarının tabir caizse birbirlerinin yerine geçebilir hale geldiği *zikr* tecrübesinden de kaynaklanır.

Tâiyye'deki en esin verici ve en çok alıntılanan sahnelerden biri gölge oyunuyla ilgili olan bölümdür (680-706. beyitler):

> Bak esrar perdesinin ardından
> eşyanın sureti
> bürünür görünüşün her türlü kılığına....

Hayata, gölge oyununun imgeleri açısından bakılır ve en sonunda mutasavvıf şunları keşfeder:

> Senin gördüğün her şey, Bir'in işi.
> Yalnızlık içinde, ama sımsıkı örtünmüş olandır O.
> Kaldırırsan bu gölge perdesini, kuşkular dağılıp gider:
> Suretler yok olur, yalnız O'dur her şey,
> Ve sen nurlanmış kişi, O'nun nuruyla bilirsin
> O'nun fiillerini, duyuların gecesinde bulursun.

Gösteriyi düzenleyen görünmez; ama mutasavvıf bilir ki, "Gördüğün her şey Bir'in işi"dir.

İbnü'l-Fâriz, gölge oyunu imgesini kullanan ilk kişi değildi; benzer metaforlara İran ve Türk tasavvuf şiirinde hayli sık rastlanır; çünkü Çin'den gelen gölge oyunu, halifeliğin doğudaki topraklarında bilinen bir eğlence türüydü ve onuncu yüzyıl gibi erken bir tarihte Bağdat'ta bir eğlence aracıydı. Erken dönem İran şiirinde, tasvirlerin adı çoğu kez 'Süret-i Çin'dir. Sûfi şairler bu oyunda dünyadaki ilahi eylemlerin imgesini görmüşlerdir. Bir keresinde yıldızları gölge oyununun tasvirlerine, göğü de hayal perdesine benzeten Attâr, bir Türk hayalisini*, İbnü'l-Fâriz *Tâiyye*'yi yazmadan on yıllar önce *Uşturname*'sinin kahramanı yapmıştır. Mürşit hayali, müride yedi perde boyunca rehberlik eder, sonunda da tasvirlerinin tümünü yok eder: Ömer Hayyam'ın çömlekçiyi suçlaması gibi,** halk da onu, güzel şeyler yapıp sonra da

---

* Hayali, hayalbaz veya hayalci: Gölge oyunu ustası. –çn.

** Ömer Hayyam'ın testi simgesini ve gölge oyunu metaforunu kullandığı rubailerinden iki örneği Mehmet Kanar çevirisinden veriyorum, bkz. Sâdık Hidâyet, *Hayyam'ın Terâneleri*, YKY, 2000. –çn.

67
Taşa çaldım dün çini testiyi.
Sarhoştum yaptığımda bu edepsizliği.
Diyordu bana hal diliyle testi:
Senin gibiydim ben; sen de olursun benim gibi.

parçalayıp atıyor diye suçlar; ancak mürşit hayali, onları zahiri suretlerinden kurtarmak ve farklı isim ve sıfatların tecelliyatı arasında farkın olmadığı 'Birlik kutusu'na tekrar sokmak için kırdığını söyler (V 131 vd.; R 42). İbnü'l-Fâriz'in imgelerine en yakın kaynak, hiç kuşkusuz, çağdaşı İbn Arabî'dir; Arabî, *Fütuhat-ı Mekkiye*'sinin dokunaklı bir bölümünde kendi dünyasının gölge oyununu tasvir etmiştir. Nadiren Attâr ve İbnü'l-Fâriz kadar incelikli bir şekilde kullanmış olsa da Rûmî de gölge oyunundan söz etmiştir. Söz konusu motif sonraki dönem İran ve Türk tasavvuf şiirinde tekrar yer almıştır;[41] aynı imge, onsekizinci yüzyıl Hindistan'ında, daha tumturaklı bir dille de olsa, bu yaratılmış dünyadaki hayatın açıkça görülen çelişkilerini anlatmakta kullanılmıştır:

> Akıllı insanlar ve gelenekçiler bilir: Bütün bu muhtemel hayatların tasvirleri, Dilediğini Yapan Faal Yaratıcı'nın tecelligâhlarıdır ve mahlukatın suretlerinin bütün bu güzelliği perdenin açılışından başka bir şey değildir; "onlar ancak O'nun istediğini isterler." Hamd olsun Allah'a, hayır ve şer ondan olsa da, lâkin yine de kötü kötüdür, iyi de iyi ve hırsız hırsızlığın karşılığını alır, bekçi etrafa göz kulak olmaya çabalar, kaderin ipleri ise bütün gözlerden gizlenmiştir, hayali [oynatıcı] perdenin ardında [saklı]dır, görünen yalnızca tasvirlerdir.[42]

İbnü'l-Fâriz bütün şiirlerinde olduğu gibi burada da, tamamıyla, ortaçağ İslamiyetindeki tasavvufi imgeler geleneğini sürdürmektedir. Şiiri çoğunlukla, İslamın vahdet-i vücudcu yorumunun bir kanıtı olarak anlaşılmıştır; ancak şiirin, ilahiyat sorunları hakkındaki kuramsal tartışmalarla bir tutulamayacağı unutulmamalıdır. İbnü'l-Fâriz eşyanın aşkın birliğini görüp de tasvirleri var eden ve sonra yine onları yokluk kutusuna koyan ulu hayalbazın ellerini hayatının her anında hissedince akıl dili yerine gönül dilini kullanır. Selma ile Leyla'nın güzel suretleri ardına gizlenmiş maşuka, yani Allah'a olan aşkı şahsidir; mutasavvıfın ruhu ise, kendi iradesini tümüyle geride bırakarak ilahi iradeyle uyuma ulaşır ve böylece, Nicholson'un dediği gibi "Allah'ın maşuku" olur.*

50
Biz kuklayız, kuklacı ise felek
Değildir bu mecaz, gerçektir gerçek.
Oynadık oyunumuzu bu sahnede bir müddet,
Gittik yokluk sandığına yine tek tek.

[41] Samiha Ayverdi, *İstanbul Geceleri* (İstanbul, 1952), s. 79 vd. bkz. Georg Jacob, *Geschichte des Schattenspiels* (Hannover, 1925).

[42] Khwâja Mîr Dard, "Dard-i Dil," no. 267, *Chahār risāla* içinde (Bhopal, H. 1310/1892-93).

* Gölge oyunu metaforunu Fahrüddîn Irâkî de kullanmaktadır, bkz. Fahrüddin Irakî,

İBN ARABÎ'NİN VAHDET TASAVVUFUNUN GELİŞİMİ

İbn Arabî'nin fikirleri kısa bir zaman içinde İslam âleminin her yerine yayıldı ve esas olarak Farsça ve Türkçe konuşulan bölgelerde sayısız izleyici buldu. Moğolların, Asya'nın büyük bir kısmını ele geçirip Avrupa'nın içlerine kadar sokuldukları, böylece köklü siyasal düzenleri dağıtıp son derece gelişmiş kültürlerin hüküm sürdüğü geniş bölgeleri yerle bir ettikleri onüçüncü yüzyılın muazzam siyasal değişiklikleri, sanki bu yıkıma karşıt bir görünüm içinde sadece İslam âleminde değil, bütün Asya ve Avrupa'da gizemci etkinliklerin, fikir, duygu ve şiirin ani ve hızlı artışına neden olmuş gibidir. İslam âleminin en büyük mutasavvıf yazarları, onüçüncü yüzyılda ortaya çıkmıştır; gerek Attâr gerekse Necmüddîn Kübrâ 1220 dolaylarında ölmüş, Necmüddîn Dâye Râzî gibi müritleri ise onların geleneğini sürdürmüştür. Celâleddîn Rûmî, İran tasavvuf şiirinin ilk dönemlerindeki zirveyi temsil eder ve Sadrüddîn Konyevî gibi mutasavvıflar, İbn Arabî'nin fikirlerini Rûmî'nin hayatının büyük kısmını geçirdiği Anadolu'da yayıp açıklamışlardır;[43] daha sonra Yunus Emre ilk kez tümüyle Türkçe olan tasavvufi şiirler yazmıştır. Tarikatlar, Hindistan'da kök salmıştır ve burada Muîneddîn Çiştî, Bahâüddîn Zekeriya Multânî, Ferid Genc-i Şeker, Nizâmeddîn Evliya, Fahrüddîn Irâkî ve daha başkalarının adları onüçüncü yüzyılın manevi ihtişamıyla birlikte anılır. Mısır'da da, Bedeviyeden Şâziliyeye kadar birçok tarikat ortaya çıktı. Bunlar, İslam âlemi, asıl olarak da orta ve doğu kısımlarında, siyasi cephede neredeyse ölümcül bir felakete maruz kaldığı bir süre zarfında oluşan en önemli tasavvufi eğilimlerdir sadece.

İbn Arabî ve takipçilerinin etkinlikleri belki de, bu yayılan tasavvufi dalgaya, temel düşüncelerini yerleştirilebileceği bir çerçeve vermiş olabilir: değişmeyen bir söz dağarı ve görece basit bir ilahiyat. Ondördüncü yüzyıldan sonra, İbn Arabî'nin kuramlarını kabul etmeyen tasavvuf ehli bile Arabî'nin terminolojisiyle büyülenmiş ve onu serbestçe kullanmıştır.

Şeyhü'l Ekber'in belli başlı düşüncelerini daha geniş bir kitleye tanıtmak açısından, daha küçük iki kuramsal yapıtın önemli katkısı olmuştur; bunlardan biri Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ı,* diğeriyse Abdülkerim el-Cîlî'nin *İnsan-ı Kâmil*'idir.**

Lemâat (Parıltılar), çev. Saffet Yetkin, M.E.B., s. 62, 1993. –çn.

[43] Nihat Keklik, *Sadrüddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan* (İstanbul, 1967), Sadrüddin'in hayli ilginç eserleri üzerine ilk Türkçe incelemedir.

* Türkçesi için bkz., Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, M.E.B., İstanbul, 1993. –çn.

** Türkçesi için bkz., Abdülkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Aldülaziz Mecdi Tolun, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998. –çn.

Tebriz yakınlarında yaşamış olan Şebüsterî, 1311'de, bir sûfi dost tarafından kendisine sorulan onbeş soruya cevap olarak *Gülşen-i Râz* (*Sırlar Gülistanı*) adlı Farsça bir şiir yazmıştır.[44] Bu şiir, İbn Arabî sonrası tasavvufa en güzel giriştir; İnsan-ı Kâmil, [manevi] gelişimin aşamaları ve tasavvuf terminolojisi, ele aldığı bazı konulardır. Şebüsterî, ilahi cemâlin her bir zerrenin örtüsü ardına gizlenmiş olduğunu açıklar; çünkü "Mutlak, insanın gözü önünde öylesine çıplaktır ki, göze görünmemektedir";[45] tasavvuf ehlinin sık sık dile getirdiği bir fikirdir bu: Aşırı yakınlık gözü kör eder, tıpkı örtüsüz ışığın görünmez, 'siyah' olması gibi. Şebüsterî'nin tanımıyla İnsan-ı Kâmil, ikili bir yol izleyen kişidir: önce aşağıya doğru imkânlar âlemine, sonra da yukarı doğru nura ve ilâhi vahdete. Bu fikir, çoğu tarikatın temel kuramı olarak devam etmiştir; İbn Arabî ve izleyicilerinden daha önce geliştirilmiş, ancak ortalama bir sûfi tarafından anlaşılabilecek bir terminolojiyle ifade edilmemişti. Mutasavvıflar, bu hareketin genellikle kırk basamaktan oluştuğunu tecrübe etmişlerdi; bunun yirmisi aşağıya, İlk Akıl'dan başlayıp yeryüzüne; 'yükseliş yayı'nı [*kavs-ı urûc*] oluşturan sonraki yirmi basamak ise yukarıya, İnsan-ı Kâmil'e doğrudur. Yeni Platoncu kurgulardan türetilen bu fikirler tarikatlarda öyle yaygınlaşmıştı ki, Anadolu Bektaşiliği gibi hayli sade bir tarikat bile devriye* denilen şiirlerde 'zahiri yol' [*tarik-i mebde* veya *kavs-i nüzûl* (iniş yayı)] ile 'bâtını yol' [*tarik-i maat* veya *kavs-i urûc* (yükseliş yayı)] (BO 116 [133]) şeklinde tanımlanan daireler üzerinde durmuştur.

Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ı bu fikirlerin yayılmasını hızlandırmıştır; özellikle de Lâhici'nin onbeşinci yüzyılın ikinci yarısında yazılmış olan mükemmel tefsiriyle birlikte okunduğu zaman. Bu kitap, İran'daki Nimetullâhî dervişleri için "bir çeşit Üçüncü Tarikat içinde yönetimleri altına giren (ayrı gruplar halinde eğitilen) bütün bu erkek ya da kadınlar için geleneksel bir ders kitabı olmuştur, belki de hâlâ olmaya devam etmektedir."[46] Doğudaki popülerliği, onu Batılı bilginler için de ilginç

---

[44] Muḥammad Lāhījī, *Mafātīḥ al-iʿjāz fī sharḥ gulshan-i rāz*, ed. Kaiwān Samīʿī (Tahran 1337 sh./1958).

[45] Izutsu, "Paradox of Light and Darkness," *Anagogic Qualities of Literature* içinde, ed. Strelka, s. 297.

* Devriye: Tasavvuf felsefesindeki, ruhun âlemi dolaşması fikrini konu edinen şiir türü. Bu şiirlerde, insan ruhunun ve kainatın Tanrı'dan çıkıp yine ona varacağı düşüncesi işlenir. Ayrıntılı bilgi edinmek için bkz. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 141-142, Akçağ, 1995. –çn.

[46] Rice, *Persian Sufis*, s. 28. Nimetullahî hakkında bkz. Richard Gramlich, *Die schiitischen Derwishorden Persiens, Teil I, Die Affiliationen* (Wiesbaden, 1965); kurucuları için bkz. Jean Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shāh Niʿmatullāh Walī Kermānī* (Tahran ve Paris, 1956).

kılmıştır. Tasavvufla ilgili olarak Batı dillerine çevrilen ilk kitaplardan biridir: Hammer-Purgstall tarafından 1838'de (İbnü'l-Fâriz'den yaptığı çeviriler gibi başarısız bir şekilde) Almancaya ve E. H. Whinfield tarafından da 1880'de İngilizceye çevirmiştir.[47] Biçim ve içerik bakımından, Muhammed İkbal'in 1927'de yayımlanan *Gülşen-i Râz-ı Cedid* (*Yeni Sırlar Gülistanı*) adlı yapıtına esin vermiştir; İkbal bu şiirde Şebüsterî'nin kavramlarını izler ve İnsan-ı Kâmil (merkezi fikirlerinden biridir), Allah ve kaderle ilgili sorulara kendi yanıtlarını verir.

Kadiriye tarikatının kurucusunun soyundan gelen Cîlî (ölm. 1408'den sonra), tasavvuf nazariyatında birtakım noktalarda ondan ayrı düşmüşse de İbn Arabî'nin düşüncelerini sistemleştirmek için elinden geleni yapmıştır.[48] *İnsan-ı Kâmil* adlı eseri, Reynold A. Nicholson tarafından titizlikle incelenmiştir. Cîlî, ilahi tecelliyatın farklı düzeylerini –zât düzeyinden sıfatlar düzeyine, fiiller düzeyinden benzerlik düzeyine, duyu düzeyinden renkler görme düzeyine kadar tasavvufi tecellinin farklı düzeylerini ayırt ederek– etraflıca ele almıştır. Eylemlerin tecellisini, isimlerin tecellisi, onu da sıfatların tecellisi izlemektedir, sonunda her deneyim, yalnızca İnsan-ı Kâmil'in ulaşabileceği zatın tecellisiyle sonlanır.

Bu gibi kuramlarda, tasavvufun ve genel olarak İslamın merkezi kavramı olan tevhit, sonunda, "yegâne Gerçek ile asıl ve sarsılmaz özdeşliğimizden habersiz oluşumuzun sona ermesi"[49] olarak anlaşılır. Bu, artık bir irade birliği değil, cehalet örtülerinin kaldırılmasıdır: Allah'la ve dünyayla ilgili sorunlara sağlam bir yaklaşım konusunda kesin bir ayrılıktır; Cîlî, Rabbin Rab, kulun da kul olarak kaldığını kabul ediyor olsa bile.

İbn Arabî'nin ve Cîlî'nin yapıtlarında kuramsal olarak açıklanmış olan İnsan-ı Kâmil özlemi, bu kuramlardan daha gerilere gider;[50] Peygamber'e gösterilen derin saygı bunu gösterir. İbn Arabî'nin kendinden küçük çağdaşı Celâleddîn Rûmî'nin, şiirinde, elinde fener 'insan' arayan Diyojen'in hikâyesinden iki kez söz etmesi karakteristik görünüyor (M 5:2887 [2888]; D 441 [2:2462-63]). Rûmî, bu ideal

---

[47] Maḥmûd Shabistarî, *The Rose-Garden of Mysteries*, ed. ve çev. Edward Henry Whinfield (Londra, 1880). Shabistari, *The Dialogue of the Gulshan-i Râz* (Londra, 1887); Shabistarî, *The Secret Garden*, çev. Juraj Paska (New York ve Londra, 1969).

[48] En iyi giriş gene de Nicholson'un *Studies* adlı yapıtının ikinci bölümüdür. Ernst Bannerth, "Das Buch der 40 Stufen von ʿAbd al-Karîm al-Ǧîlî," *Österreichische Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse* 230, no. 3 (1956). ʿAbdûl Karîm al-Jîlî, *Al-insân al-kâmil*, 2 cilt (Kahire, H. 1340/1921-22).

[49] Schaya, *Doctrine soufique*, s. 38.

[50] Louis Massignon, "L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique," *Eranos-Jahrbuch* 15 (1947).

insanda somutlaşan kozmik gücün ya da bu İnsan-ı Kâmil ile İlksel İnsan'ın (*Urmensch*) batını kavramları arasındaki olası ilişkilerin kapsamının muhtemelen farkında değildi. Onun yazdığı satırları okurken, sûfilerin, ilahi kudretin ve lûtfun işaretlerini görüp işitemeyenler hakkında A'raf Suresi'nin 179. ayetindekine benzer ifadelere dayanarak, sık sık sıradan insanları "hayvanlar gibi" (*ke'l-en'am*) gördüklerini unutmamak gerek. Yalnızca gerçek 'insan', Allah'ı, O'nun mahlukatıyla ve onun ardında görebilmektedir.

Bu kuramların ayrıntılandırılması, İnsan-ı Kâmil makamına ermekle övünmeyi, her şeyi kuşatan vahdet duygusuyla bütünleştiren kimi İranlı ve Türk mutasavvıf şairlerinin sözlerinde yansıyan sonuçlara yol açabilmiştir. Mağribî gibi yazarların ve onbeşinci yüzyıldaki benzer İranlı şairlerin eserleri bu eğilimi açıkça gösterir: Mutasavvıf, her şeyi kendi bünyesinde içerdiğini hisseder; yalnızca kozmik bir bilinçliliği tecrübe etmez, aynı zamanda kendinden önce yaşamış olan herkesle ve hâlâ birlikte yaşadıklarıyla –Musa ve Firavun'la, Yûnus ve balıkla, Hallac ve yargıcıyla– birlikte vahdeti de tecrübe eder. Yorumcuları, aşırı bir vahdet-i vücud-culuktan başka bir şey görmemeye yönelten daha sonraki popüler tasavvufi şiirlerin büyük bir kısmında mevcut olan genel eğilim budur.

Sünni mutasavvıflar, bu noktada *küfr-i tarikat*'ten, mutasavvıfın Allah'tan başka hiçbir şeyin farkında olmadığı ve her şeyi bir olarak gördüğü bir sekr halinden söz ederlerdi; ancak bu onun varabileceği son mertebe değildir. 'İkinci sahv'la ondan önceki 'sekr' arasındaki klasik fark yine geçerlidir; ancak daha sonraki sûfilerin çoğu 'aşağı' hal aşamasında kalmıştır.

Bu şairlere göre –kuramsal açılımlarını ister düşünmüş isterse düşünmemiş olsunlar– dünya tümüyle Allah ile doludur. *Heme-üst*, "Her şey O'dur" ifadesi, İbn Arabî'den önce, hatta Attâr'ın şiirinde bile bulunabilir (krş. U 223). Onbeşinci yüzyıl sonlarında, Câmî şöyle seslenecekti:

> Konu komşu, eş dost, her şey O.
> Dilencinin murakkâsında, padişahın ipeğinde, her şey O.
> Ayrılmanın kalabalığında, toplanmışlığın yalnızlığında
> Vallahi her şey O, billahi her şey O.[51]

Kimi mutasavvıfların, Allah'ın her biçimde tezahür ettiğine yönelik inançları, tuhaf aşırılıklara yol açmıştır. Kimileri rüzgârın ya da kuşun sesini işitir işitmez vecd durumuna geçiyordu (L 495); hatta koyun melemesine, "Buyur, emrindeyim" diye

[51] Maulânâ 'Abdurraḥmân Jâmî, *Lawâ'iḥ* (Tahran, 1342 sh./1963), bölüm 21; bkz. Edward Henry Whinfield ve Mirza Muhammad Kazwini tarafından yapılan İngilizce çevirisi (Londra, 1914).

karşılık verebiliyorlardı (B 355); Allah'ın tecellisini gördükleri bir devenin arkasından koşturabiliyor ya da "Allah'tan başka bir şey yoktur" diye yılanı elleyebiliyorlardı. Bu son durumda şeyh, bilgece, müridine bir daha böyle bir şey yapmamasını öğütlemişti; çünkü yılan, Allah'ı gazap perdesi [kahr libası] ardında gösterirdi ve mürit bu ilahi tecelliye yaklaşacak güçte değildi henüz (N 261 [405]).

Allah'ın her yerde ve her şeyde olduğu duygusu, Câmî'nin, zamanının tasavvuf duygusunu özetleyen dizelerinin çoğunda güzel bir biçimde dile gelir:

> Gâh şarap deriz Sana, gâh kadeh
> Gâh darı deriz Sana, gâh tuzak
> Dünya levhasında tek bir harf yok Senin ismini taşıyacak
> Şimdi hangi isimle çağıralım Seni?[52]

İki yüzyıl sonra, Dârâ Şükûh, bu düşünceye tasavvufi şiirinde değinir ve "Bismillâhirrahmanirrahîm" [Rahman ve Rahîm Allah'ın adıyla] sözünü şöyle değiştirir:

> İsmi olmayanın,
> Hangi isimle çağırırsan çağır karşında belirenin ismiyle

Kuramsal olarak İbn Arabî ve izleyicileri tarafından vurgulanan, Allah ile insanın asli birliği duygusu, şairlerce çeşitli simgelerle ifade edilegelmiştir; ummandan, dalgalardan, köpükten ve damladan söz etmekten hoşlanırlar; bunların her biri farklıymış gibi görünse de aynı sudur söz konusu olan. Niffarî, ilahi ummandan söz eden ilk kişiymiş gibi görünüyor. İbn Arabî ilahi zatı, içinde geçici biçimlerin dalgalar gibi belirip kaybolduğu, tekrar görünüp sonsuz derinliklerinde kaybolduğu engin, yeşil bir umman olarak canlandırmıştır.[53] Rûmî, Allah'ın ummanından söz ettiği pek çok şiirinde onu taklit etmeye çalışmıştır. Ancak bu imge daha eskilere gider: Allah ile dünya arasındaki benzerlikler ve ayrılıklar üzerinde düşünüp onların asli birliğini ve geçici farklılaşmalarını örneklendirmek isteyen herkes, umman imgesini kullanır; bu imge psikolojik olarak kişinin bütünde birleşme ve yok olma özlemini mükemmelen simgelemektedir.[54] Daha sonraki şiirlerde umman imgesine bol bol rastlanır. İbn Arabî'nin vahdet-i vücud öğretisini kabul etmeyen şairler bile,

---

[52] Maulânâ ʿAbdurraḥman Jâmî, *Dîwân-i kâmil*, ed. Hâshim Riżâ (Tahran, 1341 sh./1962), s. 810.

[53] Bkz. Reynold A. Nicholson, *Selected Poems from the Divan-i Shams-i Tabriz* (1898, tekrar basım Cambridge, 1961), no. 9.

[54] Toshihiko Izutsu, "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam," *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* içinde, ed. Mehdi Mohagheg ve Hermann Londolt (Tahran, 1971), s. 67.

bu imgeyi kullanmışlardır; buna karşın, onların imgeleminde damla denizde kaybolmamakta, değerli bir inci olmaktadır (Doğu folkloruna göre inciler, yağmur taneleridir, üstelik nisan yağmuru taneleridir; olgunlaşmak üzere istiridye içinde dururlar); inciler değerlerini, denizden buluta doğru yükseldikleri ve sonra tekrar yurtlarına döndükleri yolculuklarıyla ve mücevhere dönüşen, ummansız yaşayamayan, ancak ondan da farklı oluşlarıyla kazanırlar. İlahi zâtı etkin aşkla bir tutanlar, kolayca aşk ummanı imgesini geliştirebilmişlerdir; zihinsel bilgi, aşk ummanının yalnızca kuru kıyısıydı. Tehlikeli hayvanlarla, timsahlar ve balinalarla dolu bir ummandır bu; seven ruhu tehdit ederler ya da yakıcı ateştendir bu umman (MT 222 [2:98]). Bu ummanda Allah'ın celâli ve cemâli, kudreti bu ummanda görünür.

Umman ile damla, bireysel ruhun ilahi olanla ilişkisi için uygun simgelerdir; ancak bu çözümsüz vahdet ve kesret paradoksuna işaret etmek için başka imgeler de kullanılmıştır: Aynı maddeden yapılmış, ancak farklı biçim ve renklerdeki cam [ayna] kırıkları (V 137); aynı tahtadan oyulmuş (Taocuların, Tao'yu yontulmamış bir oduna benzetmeleri gibi), ancak birbiriyle mücadele eden satranç taşları onaltıncı yüzyılın Malayalı bir sûfisi için olduğu gibi varlığın birliğinin simgesi olarak görülmüştür.[55] Ancak ondan çok daha önce, piyonla şahı mat edecek şekilde taşlarını açıklanamaz bir yolla hareket ettiren ulu satranç oyuncusu olarak Allah imgesi, İran'da yaygın olarak kullanılmıştır; satrancın çok eski zamanlardan beri büyük rol oynadığı bir kültürde küçük bir mucize.

Satranç ve *nerd* (en umutsuz pozisyona *şeşdar*, 'altı kapısı' denen bir çeşit tavladır ve sûfiler, yaratılan dünyanın "altı duvarı" arasına hapsedilenleri ima etmek için bazen bu imgeyi kullanmışlardır) imgesi, oyuncu ile taşlar arasında bir ayrım yapar, bu ayrım Câmî'nin şiirinde sık sık yer alır. Kendisi, İbn Arabî'nin büyük bir hayranı olsa da Nakşbendiye okuluyla yakınlığını inkâr etmemiştir (bkz. Bölüm 8). İbn Arabî okulunun bazen Allah ile mahlukatının karşılıklı bağımlılığından bahsettiği yerde, Câmî şöyle der:

> Biz ve Sen ayrı değiliz birbirimizden,
> Ama bizim Sana ihtiyacımız var, Senin ise yok bize ihtiyacın.[56]

Çünkü, "yaratılan biçimlere bağlı olanın, Mutlak'a ihtiyacı vardır; ancak Mutlak, izafi olandan bağımsızdır." İbn Arabî'nin tutumuyla olan bu önemli farka karşın, Câmî her şeyi kucaklayan birliğe sık sık hamd eder; ince, ancak önemli ayrılıkların farkına ender varan şairlerse, çeşitli suretlerin gerisindeki, her şeyi kuşatan bu birliği

[55] Al-Attas, *Ḥamza al-Fanṣūrī*, s. 412.

[56] Jāmī, *Lawā'iḥ*, no. 20.

[vahdet] terennüm etmeyi sürdürmüşlerdir; âşık, mâşuk ve aşkın bir olduğu, ne hicranın ne de vuslatın anlamının olduğu bir vahdettir bu.

Senâî, *Hadîka*'sının mukaddemesinde Allah'a şu sözlerle hitap eder:

> Kâfir de mümin de Senin yolunda
> "Yalnız O, ortağı olmayan!" diyerek yürüyor. (s 60)

Ona göre:

> Yiğitlikle (faziletle) kastedilen,
> ister camiye ister kiliseye gitsin
> hür insanın eylemidir. (SD 1097)

Bu görüş zamanla mutasavvıflar arasında da kabul görmüştür. Sûfiler, Allah'ı daha iyi tanıdıkça (ya da tanıdıklarını sandıkça) dinsel önyargılarını azalttılar ve "Allah'a giden yolların sayısı insanların nefesleri kadar çoktur" [gerçeğini] anladılar. Alev alev yanan aşk ummanına dalan kişinin, artık ne Müslümanlıktan ne de kâfirlikten anlayacağını biliyorlardı (MT 222 [2:98]). Yine de ilahi hakikatin en son ve en kapsamlı tecellisi olarak kendi dinlerine şeklen bağlıydılar ve içlerinden bazıları İslamiyetteki ibadetleri alegorik olarak kullanmışsa da tümüyle bir kenara atmamıştır.

Her ne kadar tasavvuf, özellikle de vahdet-i vücud kuramları, dinin dışsal biçimleri arasındaki sınırların belirsizleştirilmesine katkıda bulunmuşsa da, tek gerçek hakikatin zıt tezahürleri olarak şeyh ile *brahmin*'i, Kâbe ile puthaneyi yan yana koyan imgeler çok geçmeden kalıplaşmıştır; bu nedenle bunların şiirde sürekli olarak kullanılmalarından kapsamlı sonuçlar çıkarılmamalıdır. Bu imgeler, aşkın şeriat, ruhun da harf üzerindeki hâkimiyetini ifade eder; ancak bu imgeler, şiirlerine lezzet katmak isteyen şeriata bağlı pek çok şair tarafından da kullanılmıştır. Şiir diliyle metafizik sistemler arasında özenli bir ayrım yapılmalıdır.

7. GÜL Ü BÜLBÜL:

TÜRK VE İRAN TASAVVUF ŞİİRİ



ÖLÜMSÜZ GÜL

İran gazelleri konusunda sık sık tartışılan sorunlardan biri, bu edebiyatın tasavvufi düzeyde mi, yoksa erotik düzeyde mi yorumlanması gerektiğidir.[1] Hâfız'ın gazellerinin yalnızca tasavvufi anlamını savunanlar, onun şiirlerinde yalnızca tensel

[1] İran, Türk ve Pakistan edebiyat tarihleri tasavvuf şiiri hakkında bilgiler içerir. Şiirin gelişimi hakkında tasavvufi aşk olgusu ve tasavvufun etkisi konusunda Batılı yazarların farklı görüşlerini öğrenmek için şu kitaplara başvurmak gerekir; aşağıdakiler özellikle önemli olanlardır: Hermann Ethé, "Neupersische Literatur," *Grundniss der Iranischen Philologie* içinde, ed. Wilhelm Geiger ve Ernst Kuhn (Strasbourg, 1895-1901), türler ve tarihsel gelişimi konusunda mükemmel bir incelemedir. Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 cilt (1902; tekrar basım, Cambridge, 1957), sorunlar hakkında değerli bir giriştir; içinde klasik şiirlerden birçok güzel çeviri de vardır. A. J. Arberry, *Classical Persian Literature* (Londra, 1958), yararlı bir girişi vardır. Jan Rypka, *History of Iranian Literature* (Dordrecht, 1968), içindeki ayrıntılı bilgiler ve geniş kaynakçasıyla son derece aydınlatıcıdır; Tacik ve Hint-İran edebiyatlarını da içerir, ama ne yazık ki örneklere yer vermez. Antonio Pagliaro ve Alessandro Bausani, *Storia della letteratura persiana* (Milan, 1960), Bausani'nin *Persia Religiosa*'sı (Milan, 1959) gibi son derece zihin açıcıdır ve şiir tekniği ve imgeler hakkında ilginç fikirler içerir. Elias John Wilkonson Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, 6 cilt (1901-1909; tekrar basım Londra, 1958-63), tasavvufi şiir ile kökleri sorununa mükemmel bir giriştir [Gibb'in görüşlerinin eleştirisi için bkz. Walter G. Andrews, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı, Osmanlı Gazelinde Anlam ve Gelenek*, çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, 2000. –çn].

aşkı, "üzümün kızı"nın dünyevi sarhoşluğunu ve hazcılığı bulanlar kadar ateşlidirler. Oysa her iki iddia da aynı ölçüde hedeften uzaktır.

İslam ilahiyatının merkezini oluşturan belirli dinsel düşünceler, Kuran ve hadislerden alınmış belirli imgelerin ya da tümüyle Kitabullah'tan veya hadislerden yapılan alıntıların tamamen estetik nitelikte simgelere dönüştürülmesi, İran gazellerinde sık görülür. Böylece şiir, dünyevi ve uhrevi imgeler, dinsel ve dindışı düşünceler arasında yeni ilişkiler yaratma bakımından neredeyse sınırsız imkânlar sağlar; usta şair her iki düzeyde de karşılıklı olarak tam bir etki yaratabilir ve en dindışı şiire bile ayrı bir 'dinsel' tat verebilir. Belirli Kuran ayetlerinin dindışılaştırılması, Batılı okurları sıklıkla şoke edebilmektedir; ancak şaşırtıcı yeni görünümler de sağlamaktadır. İran, Türk ve Urdu şiirinin büyük üstatlarının eserlerinde, bir yanıyla İslam kültürünün dinsel arka planını yansıtmayan tek bir şiir yoktur; her şiir, içinde görkemli yapıların ihtişamının yansıdığı cami avlularındaki şadırvanları andırır; güzelliği minik dalgaların veya sığ sudan fışkıran yeşilliğin tuhaf etkileriyle daha da artmıştır.

Bu nedenle, Hâfız, Câmî ya da Irâkî'nin şiirlerinin gerek tümüyle dindışı gerekse tümüyle tasavvufi olarak yorumlanması boşuna gibidir; birden çok anlam taşımaları amaçlanmıştır; varlığın iki düzeyi arasındaki (hatta bazen buna üçüncü bir düzey de eklenebilir) kararsızlık, bilinçli bir şekilde korunmuştur; bir sözcüğün anlamının dokusu ve tadı, bir İran camisinin içindeki çinilerin günün her saatinde ayrı bir renge bürünmesi gibi her an değişebilir. İran ya da Türk şiirinden herhangi bir tasavvufi sistem çıkarılamaz ya da yüzeysel bir değer verilmiş deneyimlerin bir ifadesi görülemez. İran şiirinin opalimki gibi yanar döner renkleri, Batı'da pek çok yanlış anlamaya neden olmuştur; çünkü çeviri, bir mısraın veya yarım mısraın sözcükleri ardındaki o pırıltılı ve örülü simgeciliği tümüyle yansıtamaz.

İran gazelleri, tasavvuf kuramları olmaksızın özel cazibelerini asla kazanamazlardı; bu kuramlar söz konusu şiirin gelişiminin arka planını oluşturur ve hayatın dinsel yorumuyla dindışı yorumu arasındaki gerilim, bu sanatın büyük üstatlarının şiirlerinde ruhsal, manevi ve duyusal bileşenlerin mükemmel uyumu sayesinde aşılır. Aşk deneyimlerindeki yüce güzelliği anlatan şair, bu azametin küçük, berrak ve prizma şeklindeki parçalarla yansıtıldığı sanat eserleri yaratabiliyordu; bu parçalar bir araya gelince, bu ihtişamlı güzelliğin gerçek parlaklığı hakkında bir fikir edinilebiliyordu. Urdu şair Mîr , onsekizinci yüzyıl sonlarında,

> Gül, ayna, güneş ve ay, nedir bütün bunlar?

Her nereye baktıysak, hep Senin yüzün vardı,[2]

der; o, aşkın bu tarifsiz deneyimini dolu dolu yaşayan ve onu gül ve bülbül imgeleriyle terennüm etmeye çalışan yüzlerce şairden birisiydi.

Bu gelişimin altında yatan sırri aşk olgusu, tasavvufun en ilginç yönlerinden biridir: Aşkın ve mutlak bir nesne, her düşünce ve duygunun amacı haline getirilir; öyle ki aşk, âşığın ruhunda ve zihninde mutlak öncelik kazanır. Manevi hayat, öyle yoğunlaştırılmış, öyle latif bir biçimde ayırt edilmiştir ki, bu neredeyse kendi başına bir sanat haline gelir. Tasavvufi aşkın bu ince ve aslında tarif edilemez duygularının ifadesi, aşk konusunda Farsça yazılmış en güzel kitapların bazılarının içeriğini oluştur. Bazen böyle inceltilmiş ve derinleştirilmiş bir aşk, nesnesini bir insanda buluyordu; ilâhi güzellikle ve parıltılı ihtişamla dolu olma hali onda yansıyormuş gibi görünüyordu; melez nitelikteki İran mistik-erotik şiiri bu tutumdan kaynaklanmıştır.

Bu tür kurgular bizi, ilk sûfilerin savundukları aşk tasavvufundan uzaklaştırıyor sanki; onlar hiçbir zaman insanı aşk duygusunun bir aracı olarak kabul etmezlerdi; yalnızca ilahi aşk üzerinde yoğunlaşmışlardı. İnsanın aşk nesnesi olarak görülmesinin, münasebetsiz sonuçlardan daha fazlasına yol açacağının ve duygunun saflığını tehdit edebileceğinin farkındaydılar (B 347). "Tüysüz" delikanlıların aralarında bulunmasının tasavvuf ehli için bir tehlike oluşturduğu gayet iyi bilinir; dişil unsurun büyük ölçüde dışarıda bırakıldığı bir cemaat içinde yaşadıklarından, beğenilerini genç oğlanlara, müritlere ya da yabancılara yöneltiyorlardı; Abbasi dönemine ait kitaplar bu tür aşk hikâyeleriyle doludur. "Ayın ondördü gibi parlak" delikanlı, çok geçmeden ideal insan güzelliğinin timsali olmuş ve bu sıfatla daha sonraki İran ve Türk şiirinde sık sık övülmüştür. Pek çok sûfinin duygularını dizginleyememiş olduğu, tasavvufi çevrelerin bu tür eğilimler hakkındaki şikâyetlerinden anlaşılır. Dokuzuncu yüzyılın sonunda, Harrâz bile, rüyasında İblis'i gördüğünü övünerek anlatır; İblis'e, niçin kendisinden uzaklaşmakta olduğunu sorunca, halkı kandırmak için kullandığı vasıtaları sûfilerin kaldırıp attığını söyler. Bu vasıtaların ne olduğunu sorunca da "oğlanlarla düşüp kalkmak" cevabını alır (KUI 9 [125*]).[3] Bu tehlike duygusu yalnızca Harrâz'a özgü değildir. Hucvîrî, *nazar*

---

[2] Dr. Syed Abdullah, *Naqd-i Mîr* (Lahor, 1958), s. 117.

* Bu cümlenin çevirisini, *Kuşeyri Risalesi*'nin Türkçe baskısındaki ilgili bölümü temel alarak yaptım. Zira Schimmel'in cümlesindeki ifadeler, kaynak gösterilen cümledekinden oldukça farklıydı. –çn.

[3] Bu görüngü konusunda bkz. Adam Mez, *Die Renaissance des Islam* (Heidelberg, 1922), s. 275, 337; Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Farīduddin ʿAṭṭārs* (Leiden, 1955), s. 459 vd., nazar ve "oğlanlarla düşüp kalkma" sorununu

ilâ'l-ahdâs, "delikanlılara bakma" alışkanlığına ilişkin olarak ağır bir paragraf yazmıştır:

> Ahdâs'a nazar, yani (yeni yetişmiş taze, güzel, parlak ve yakışıklı) oğlanlara bakmak ve onlarla sohbet etmek mahzurludur. Bunu câiz gören kâfirdir. Bu konuda getirilen her eser ve haber tembellik ve cehaletten başka bir şey değildir. Bu yolun ehli olan sufileri o töhmetle suçlayarak onları inkar eden bir cemaat görmüştüm. Ve ben onların bundan bir mezhep edindiklerini de görmüştüm. Şeyhler ise bütün bunları âfet saymışlardır. Bu, Allah'ın evliyası ve mutasavvıflar arasında, hulûlculardan –Allah'ın laneti onların üzerine olsun– bir eser ve iz olarak kalmıştır. (H 549 [571])

Hucvîrî'nin burada atıfta bulunduğu hadisler, Muhammed'in, Rabbini "en güzel biçimde" gördüğünü ve Cebrail'i, Dahyâ el-Kalbî suretinde, yani Mekkeli yakışıklı bir delikanlı olarak temaşa ettiğini iddia eder. Bakması hoş üç şeyin su, yeşillik ve güzel yüz olduğu yolundaki başka bir hadis, güzellik karşısında hissedilen tamamıyla normal bir duygunun ötesine geçmez; ancak Muhammed'e atfedilen, "Rabbimi, yatık külahlı güzel bir delikanlı suretinde gördüm" şeklindeki hadis, Sünni çevrelerde kuşkuyla karşılanmıştır. Bununla birlikte, İranlı şairleri fazlasıyla etkileyen tam da bu hadis olmuştur: *Kej-külah*, "yatık külahlı," deyimi, Attâr'ın gazelleri gibi erken bir dönemde bile sevgilinin şiirsel tasvirinde ya da ona hitap ederken görülür (AD 26) ve daha sonraki Acem ve Hint şairlerinde sıradan bir şeydir. *Nazar*, 'bakış', tasavvufi aşk deneyiminin başkonularından birini oluşturur. Tümüyle aşkına gömülmüş mutasavvıf, insan mâşukta, yalnızca ilâhi cemâlin tam tecellisini görür; bu, Allah'ın Zatı kadar ondan uzaktır. Gîsûdırâz şöyle der:

> Sen güzele bakıyorsun, boy pos, endam görüyorsun,
> Bense hiçbir şey görmüyorum, Yaradan'ın cemâli ve
> sanatından gayrı.[4]

Lâhici'nin Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* adlı yapıtı üzerine yazdığı, büyük rağbet gören tefsirinde dediği gibi bu dünyada Allah'ın benzeri (*misl*) yoksa da, *misâl*'i, timsâli vardır (CL 178).

Güzel sevgili için *şahid* sözcüğü kullanılır; çünkü ilâhi cemâlin gerçek şahididir o (R 549). Ona bakmak, onu uzaktan sevmek, sûfiyi gerçek dinsel vecde geçirebilir ve onun yüzünü seyre dalmak ibadettir. Güzelliğin ortaya çıktığı her yerde zorunlu olarak aşk doğacaktır. Güzellik ile aşk birbirine bağlıdır ve Farsça, Türkçe ve Urduca yazılmış pek çok aşk hikâyesi, *hüsnü aşk*'ın, 'güzellik ve aşk'ın ebedi hikâyesidir. Son

---

ele alır.

[4] Muhammad Gîsûdarâz, *Dîwân anîs al-ʿushshâq* (y.b., t.y.), s. 67.

dönem Hint-İran şairlerinden birisinin dediği gibi:

> Her nerede put varsa
> Orada bir Brahman yaratılmıştır. (AP 258)

İran şiirinde, maşuka genellikle put [*bût*] denilir; tapılası bir puttur, ilahinin tensel bir timsalidir; kendi parlaklığıyla gizlenir. Temaşa edilecek bir aşk olmasaydı, güzelliğin de anlamı olmazdı; bu noktada, Allah'ın gizli bir hazine olduğunu ve bilinmek istediğini bir kez daha hatırlayalım: Güzellik hazinesi (çünkü "Allah güzeldir ve güzelliği sever"), insanın kalbinde aşk ateşini yakmak için tecelli eder.

Ahmed Gazâlî, Celâleddîn Rûmî ve Fahrüddîn Irâkî gibi aşk tasavvufunun büyük üstatları, bu dünyevi aşkı pedagojik bir deneyim, Allah'a tâat konusunda bir eğitim olarak kabul etmişlerdir; çünkü insan sevgiliye, Allah gibi mutlak olarak itaat edilmelidir. Baklî aşk üzerine yazdığı kitapta, "Nefs, insani aşkla eğitilip, aşkın en gizli sırrına erme konusunda hazır hale gelince, kalp şeytani ve aşağılık imalardan arındırılıp aşk ateşiyle parlatılınca, nefs-i emmare, aşkın şiddetli azabının darbeleri altında *mutmain* [huzur dolu] olur" (BA 203) diyor. Rûmî bunu, dövüşmeyi öğrenmesi için "yiğidin çocuğuna verdiği tahta kılıca" (D 27) benzetir.

Âşık ve mâşuk birbirinden ayrı düşünülemez; âşığın eylemleri tümüyle *niyaz*'dan, yalvarma yakarmadan, maşuk ise baştan aşağı *naz*'dan ibarettir; bu karşıtlığın ötesinde aşkta birlik [vahdet-i mahabbet] bulunmaktadır. Güzellik, temelde durağan bir kavramsa da, beğenme ve aşk olmaksızın tam olarak anlamı olamaz ve maşukun kendi kemâlatı için âşığa ihtiyacı vardır. Mahmud ile Eyaz'ın hikâyesi bu tür aşkın tipik bir ifadesidir ve aynı zamanda İranlı şairlerin, ebedi hakikate işaret etmek için tarihsel olayları nasıl kullandıklarını gösterir. Siyasi tarihte Kuzeybatı Hindistan'ın fatihi olarak ün salan Afganistan'ın savaşçı hükümdarı Gazneli Mahmud (ölm. 1030), edebi gelenekte, kölesi Eyaz'a karşı eğiliminden dolayı örnek âşık olmuştur.[5] Türk Subayı Eyaz'ın kendini tamamıyla teslim edişi – onun için yalnızca Mahmud vardır– hükümdarın mutlak aşkıyla sonuçlanır ve hükümdar, harika bir dönüşümle kölesinin kölesi olur. Eyaz, seven ruhun simgesidir. Günlerden bir gün, Hüma kuşu Mahmud'un ordusunun üzerinden geçmiş ve herkes Hüma'nın gölgesine girmek için koşuşturmuştur; Hüma, İran geleneğinde devlet kuşudur, yani hükümdarlığı ifade eder. Yalnız Eyaz, Mahmud'un gölgesine sığınır (U 176); çünkü gerçek hükümdarlık oradadır: Eyaz, ebediyen zengin, sevgili Efendisinden başka, yaratılmış hiçbir şeyden kudret, şan ve şeref

[5] Bkz. Gertrud Spies, *Maḥmud von Ghazna bei Farīd ud'dīn 'Aṭṭār* (Basel, 1959); birkaç destan tümüyle bu konuyu ele almıştır ve Eyaz'a gönderme yapan gazellerin sayısı çoktur.

ummayan mümin gibidir.[6]

Tasavvufi aşkın başka bir örneği de, eski bir Arap masalının kahramanı ve Leyla'ya olan aşkı yüzünden aklı başından gitmiş Mecnun'dur. Aslında çok güzel bir kadın olmayan Leyla, Mecnun için güzellik timsaliydi ve böylece sûfi şairlerin yorumlarıyla, aşk gözüyle görülen ilâhi cemâlin tecellisi olmuştur.

İran şiirinin geliştiği yoğun manevi aşk dünyası budur. Rûzbihân Baklî, insani aşkın, Rahmani aşka uzanan bir merdiven olduğunu söylerken (BA 183; B 571), klasik Arapçadaki, 'mecaz, hakikate uzanan köprüdür' özdeyişine atıfta bulunmaktadır; bu yüzden insani aşka, Acem geleneğinde genellikle *aşk-ı mecâzî* denir. Câmî bunu şu şekilde özetler: "Âşık, nefislerde ilahi cemâlin hususiyetlerini temaşa ederek, her nefisteki dünyevi olanı ayıklayarak, bu yaratılmış ruhlar merdiveniyle İlahi'nin aşkına ve ilmine, en ulu güzelliğe yükselir."[7]

En yüce anlamda, aşk ve tutkunun emsalsiz ustası elbette eserlerini ileride ele alacağımız Celâleddîn Rûmî'ydi. Seleflerinin ve haleflerinin çoğu için olduğu gibi Rûmî için de aşk, her şeye içkin bir güçtü; her şeyde işleyen ve her şeyi birleşmeye yönelten bir güç. İbn Sînâ bu tür düşüncelerini *Risâle fil-Aşk* adlı eserinde dile getirmiştir ve romantik şair Nizâmî gibi şairler bu aşkın çekim gücünü şöyle tanımlamışlardı:

> Mıknatıs sevmeseydi, demiri böyle özlemle çeker miydi?
> Aşk olmasaydı, saman arar mıydı amberi?

Yukarıdaki dizelerin yer aldığı *Hüsrev ile Şirin*'de, aşk üzerine yazılmış büyük ilahide Nizâmî, "göğün aşktan başka mihrabı yoktur" der. Aşkın bu kozmolojik rolü, Rûmî tarafından vurgulanmıştır: Ona göre aşk, bir denizdir, gökyüzü onun köpüğüdür; Yusuf'un havasına kapılan Züleyha gibi şaşırtıp gider insanı; göklerin dönüşü aşk dalgasındandır; aşk olmasaydı dünya donar kalırdı (M 5:3854-58 [a.y.]).

> Şu gökyüzü âşık olmasaydı göğsü-gönlü böyle saf, böyle temiz olmazdı.
> Güneş de âşık olmasaydı yüzünde bir ışık bulunmazdı

---

[6] Bu tür bir tasavvufi aşkın tipik örneği de Hilâlî'nin *Şah u Gadâ*'sıdır; bkz. Hermann Ethé, *König und Derwish, Romantisch-mystiches Epos vom Scheich Hilali, dem persischen Original treu nachgebildet* (Leipzig, 1870). Bu şiir, onu ahlâka aykırı bulan Moğol imparatoru Babür tarafından eleştirilmiştir. Tasavvufi teslimiyetin bir ifadesi de Arifî'nin şu eseridir: *"Gū ū jaugān," The Ball and the Polo-Stick, or Book of Exstasy*, ed. ve çev. Robert Scott Greenshields (Londra, 1932).

[7] Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (1914; tekrar basım Chester Springs, Pa., 1962), s. 110.

> Yeryüzüyle dağ âşık olmasalardı, gönüllerinden bir ot bile bitmezdi. (D 2674 [6:3858-3860])

Gök kubbenin ve feleklerin dönüşü aşktandır, ne ekmekçi ne demirci, ne dülger ne de koku satan içindir (D 1158 [5:1679]).

Rûmî aşkın etkin niteliğini herhangi bir şairden daha fazla vurgular. Aşkın, denizi bile tencere gibi kaynattığını söyler sık sık (M 5:2735 [2736]); her şeyi daha iyiye götüren bir güçtür aşk; arıtır, diriltir:

> Sevgiden, acılıklar tatlılaşır; sevgi yüzünden bakırlar altın olur.
> Sevgi yüzünden tortular durulur, arınır. Sevgiden dertler şifa bulur, sağalır.
> Sevgiden, ölü dirilir; sevgi yüzünden padişah kul kesilir" (M 2:1529-31 [1532-1534]).

Çünkü aşk, ölü ekmeği bile can yapar, geçip giden canı ölümsüz bir hale getirir (M 5:2014 [a.y.]). Aşk zehirdir, ancak:

> Bu zehirden daha hoş bir şerbet görmedim.
> Bu hastalıktan daha hoş bir sağlık olamaz. (M 6:4599 [4611])

Aşk ateştir, her şeyi yakar. Her şeyden önce de *sabr* makamını yakar: "Aşkın doğduğu gece sabrım öldü" (M 6:4161 [4174]). Fakir âşık ise aşkın elindedir. "Ben aşkın elinde dağarcıktaki [torbadaki] kediyim. Bir soluk yukarı çıkmaktayım, bir soluk aşağı düşmede" (M 6:908 [911]).

Allah'ın celâlini olduğu kadar cemâlini de açıkça gösteren bu aşkla yanıp tutuşan mutasavvıflar –aynı anda hem cezbedici ve korkutucu hem de öldürücü ve diriltici olduğu için– aşkı, "maşuktan başka her şeyi yakıp yok eden bir alev" (N 408) gibi görmüşlerdir. İnsanı gerçek tevhide götüren, Allah'tan başka her şeyi yok edip tüketen aşkın klasik tanımı, burada Farsça, Türkçe ya da Urdu dilinde yazan neredeyse bütün Müslüman şairlerin benimsedikleri şiirsel bir dil ile ifade edilmiştir. Galip gibi bir ondokuzuncu yüzyıl Urdu şairinin eserlerinde sık sık rastlanan ateş simgeciliğinin kökleri, bu mutlak aşk kavramındadır.

İlk İranlı mutasavvıflardan bazılarının son derece ilginç eserleri, bu tür deneyimler sayesinde anlaşılabilir ancak.[8] İçlerinden üçü, asıl olarak aşk kuramları ve tasavvufi hallerin ayrıntılı tevilleriyle popülerlik kazanmıştır: Bunlar, Ahmed Gazâlî (ölm. 1126), onun müridi Aynü'l-Kuzât Hemedânî (1132'de idam edilmiştir) ve Şirazlı Rüzbihân Baklî'dir (ölm. 1209).

Din ilimlerinin ulu canlandırıcısı* Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin, ortalama

[8] Bu edebiyata en güzel giriş, Hellmutt Ritter'inkidir: "Philologika VII: Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe," *Der Islam* 21 (1933).

* Yazar, Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Din* (*Din İlimlerinin Canlandırılması*) isimli eserine bir

Müslümanın hoşuna gittiğine ve ortaçağ sonlarında İslam ümmetinin ılımlı bir tasavvufi bakış açısı edinmesinden büyük ölçüde sorumlu olduğuna en ufak bir kuşku yoktur; ancak ne deneyim derinliği ne de dil güzelliği bakımından küçük kardeşi Ahmed'le boy ölçüşemez. Aslında, 'Müslüman münevver' Ebü Hâmid'in aşk yolunda kardeşinin üstünlüğünü teslim ettiği söylenir. Ahmed Gazâlî başarılı bir vaizdi ve onun öğretilerini sürdüren çok sayıdaki müridiyle birlikte ruhların yol göstericisiydi; onun silsilesinden gelen kimi kişiler sûfi tarikatlarının önemli temsilcileri olmuşlardır. Sünniler, –Şeytan'ın temize çıkarılması ve aşk kuramları konusundaki görüşleri karşısında şoke olmuşlardır– ondan nefret etmişlerdir; hatta kendi ihvanından biri ona: "Yalan söylemede ve vaazı ile dünya malı edinmede Allah'ın mucizelerden biri"[9] demekten kendini alamamıştır.

Ahmed, birtakım tasavvufi risaleler kaleme almıştır, bunlardan biri de semâ sorunu hakkındadır; ancak yalnızca *Sevânih* (*Aşk Hakkında Özdeyişler*) adlı küçük risaleyi yazmış olsaydı bile, bu onu İslam âleminin en büyük mutasavvıflarından biri yapmaya yeterdi.[10] Aralarına şiirlerin serpiştirildiği bu kısa paragraflarda, onu saf aşkın üstadı olarak kabul edebiliriz; kendisiyle güzel sevgili arasında bir gül koyup gâh gülü, gâh sevgiliyi seyreder. *Sevânih*'in Farsçası ilk bakışta basit ve mütevazı görünür; ancak dil öylesine incelikli, sözcükler ve cümleler öylesine kırılgandır ki, lezzetlerini eksiksiz bir şekilde koruyarak onları herhangi bir Batı diline çevirme gayreti boşunadır. Yazar, âşık ile maşuk arasındaki karşılıklı ilişkinin sırrından söz etmektedir; birbirlerinin aynadaki yansıması gibidirler: Birbirlerini seyre dalmışlardır, her biri "ondan daha çok o"dur. Ahmed, aşktaki acının, umutsuzluktaki umudun, açıklanamaz zarafetin sırrına değinir. Aşk ile güzellik arasındaki ebedi ve ezeli etkileşim teması, bu risalenin ince ezgileri altında sürekli ve kesintisiz bir bütünlük oluşturur; onun hareketli ve neşeli ritminin tadına varmak için yüksek sesle okumak gerekir. Âşık, mâşuk ve aşk hakkındaki sözleri üzerinde tekrar tekrar düşünmeye zorlar [okuyucuyu]; her okunuşlarında yeni yönlerini açığa vururlar; sanki anlamın üzerindeki örtüler kaldırılıp yerine farklı renkte başka örtüler konur.

Ahmed Gazâlî'nin silsilesinde aktarılan bir kutsi hadise göre, Allah, kendisine yaratılışın anlamını ve hikmetini soran bir sûfiye, "Seni yaratmamın hikmeti, senin ruhunun aynasında kendimi temaşa etmek, gönlünde ise sevgimi görmektir" (N 370 [516]) cevabını vermiştir.

Sevânih, Ahmed Gazâlî'nin sevdiği müritlerinden Aynü'l-Kuzât Hemedânî'nin

---

gönderme yapıyor. –çn.

9 Merlin, S. Swartz, *Ibn al-Jauzi's "kitāb al-quṣṣāṣ wa'l-mudhakkirīn"* (Beyrut, 1971), # 221.

10 Aḥmad Ghazzālī, *Sawāniḥ, Aphorismen über die Liebe*, ed. Hellmut Ritter (Istanbul, 1942).

eserlerinden biri olan *Temhîdât*[11] adlı yapıtının ilham kaynağı olmuştur. İncelikli diline karşın, *Sevânih*'ten daha anlaşılır olan bu kitap, pek çok kez kopya edilmiştir. Aynü'l-Kuzât'ın en derin ve en ciddi düşünceleri bile şiirsel bir dille anlatabilme yeteneği, ustasınınkinden daha fazladır. *Temhîdât*, anlaşılması kolay olduğundan, İslam âleminde yaygın bir şekilde okunmuştur; onüçüncü yüzyıl sonlarında Delhi Çiştî mutasavvıflarının gözde kitaplarından biriydi. Güney Hindistanlı Çiştî veli Gîsûdırâz, 1400'lerde bu kitap hakkında bir tefsir kaleme almış, daha sonra Bicapurlu veli Mîrân Hüseyin Şah (ölm. 1669) bu kitabı, edebi bir dil durumuna yeni gelmiş bir lehçe olan Dahini Urducasına çevirmiştir.

Efendisi gibi Aynü'l-Kuzât da, yakıcı bir ilahi tutkuyla yanıp kavruluyordu. Câmî, onun hakkında şöyle demiştir: "... onun kadar hakikatları keşfeden ve incelikleri şerheden çok az kişi vardır. Kendisinde, ölüyü diritme, diriyi öldürme gibi harikulade haller de zuhura gelmiştir" (N 414-15 [586]). Ne var ki bu yetenekli genç, zındıklıkla suçlanarak Bağdat'ta zindana atıldı ve gençliğinin baharında 1132'de idam edildi. Kimi eserleri gibi Arapça yazılmış savunusu, Sünnilerin onda tasavvufun son derece kişisel bir yorumunu bulup kendisine yönelttikleri zındıklık suçlamalarını hiçbir şekilde kabul etmediğini gösterir. Tam tersine, kendini İslamın temel ilkelerine tamamıyla bağlı biri olarak görmektedir.[12] Bu yüzden, erken ölümünün, kişisel bir kıskançlık ya da intikam meselesinden kaynaklandığını düşünebiliriz.

İranlı büyük aşk mutasavvıfları silsilesindeki üçüncü isim, 1209'da, doğum yeri olan Şiraz'da ileri bir yaşta ölen Rûzbihân Baklî'dir.

> Sâfiyet ve doğrulukta
> Bu dünyada benzeri olmayan
> Şirazlı üstat, ünlü Rûzbihân,
> Velilerin yüzüklerinin taşıydı,
> dünyanın canı, ruh âlimi
> Âşıkların ve ariflerin hakanıydı,
> Onun ruhunun sevindirici güzelliğine
> erişen her kalbin kaptanıydı.[13]

Tasavvuf tarihinin başka bir büyük âşığı Irâkî, onu şiirsel bir şekilde böyle anlatır.

Rûzbihân'ın çok sayıdaki eseri, tasavvufi aşk kuramları için yalnızca önemli bir

---

[11] 'Aynu'l-Quḍât Hamadhânî, *Lawā'iḥ*, ed. Rahîm Fermânish (Tahran, 1337 sh./1958); 'Aynu'l-Quḍât Hamadhânî, *Aḥwāl ū āthār*, ed. 'Afîf 'Usayrân (Tahran, 1338 sh./1959).

[12] A. J. Arberry, *A Sufi Martyr* (Londra, 1969), Aynü'l-Kuzât'ın savunusunun çevirisi. Bkz. Fritz Meier'in makalesi, *Der Islam* 49, no. 1 (1972).

[13] Fakhruddîn 'Irâqî, *The Song of the Lovers*, ed. ve çev. A. J. Arberry (Oxford, 1939), s. 57.

kaynak olmakla kalmaz; *Şerh-i Şathiyât*, ilk mutasavvıfların şathiyelerinin [vecd halinde söylenen sözler] anlaşılması için bize bir anahtar sağlar. Sünniler ve hatta ılımlı sûfiler için bile daima bir engel olarak görülen bu paradoksal sözler, çoğu kez akılsal bir açıklamaya meydan okur, yalnızca onu söyleyen mutasavvıfın haline erişilerek anlaşılabilir. Baklî'nin temel ilgisi, Hallac'ın yazdıkları ve söyledikleridir; bu ilgi, Hallac'ın eserlerinin anlaşılması için *şerh*'i kaçınılmaz kılar. Bu alanda Rûzbihân'ın şerhleri tartışılmaz bir şekilde doğrudur; çünkü Şirazlı sûfiler genel olarak Bağdatlı şehit-mutasavvıfı sevmişlerdir; Şirazlı İbn Hafîf (ölm. 982) Hallac'a ölümüne kadar bağlı kalan birkaç hayranından biri olmuştur; Rûzbihân da kendisini bu gelenek içinde görmüştür.[14]

Aşk ve özlemle kendinden geçen Baklî, tasavvufun yitirilmiş büyüklüğüne ağıt yakar, çeşitli kozmik güçleri yardıma çağırır, (her tasavvufi silsilenin başlangıcında yer alan Ahmed Hâşimî'ye, yani Muhammed'e gelinceye kadar şeyhlerin isimlerini teker teker sayarak) şöyle seslenir:

Ey, bela kaynağı zaman! Nerede Şiblî'nin haykırışı?
Hani Husrî'nin çağrısı?
Ey dünyanın ikindisi! Nerede Ebü'l-Hasan Nuri'nin nameleri?
Hani o Ebû Hamza-yi Sûfi'nin âhı?
Ey göklerin gölgesi! Nerede Semnûn'un çağı,
Zünnûn'un aşkı, Semnûn'un âhı, Bühlûl'ün vahı?
Ey yeryüzünün halısı! Nerede Cüneyd'in sadakatı,
Rüveym'in ilahi musikisi?
Ey berrak yeşil su! Nerede Subbûhi'nin nameleri,
Ebû Emr ez-Züccâcî'nin el çırpması?
Ebü'l-Hüseyin es-Sirvânî'nin raksı?
Ey güneşin ışığı! Nerede Kettânî'nin nefesi,
Nasrâbâdî'nin ateşli tutkusu?
Ey zühal feleği! Nerede Bâyezîd Bistâmî'nin tevhit âlemi?
Ey gökteki hilal! Nerede Vâsıtî'nin huzursuzluğu,
Yusuf b. Hüseyin'in zarafeti?
Ey havadaki bulutun damlaları! Nerede Ebû Mezâhim-i Şîrâzî'nin inleyişi?
Hani Cafer-i Haddâ'nın renginin değişmesi?
Ey Zuhal'in rengi, ey Zühre'nin utancı, ey aklın mektubu!
Nerede Hallac-ı Mansur'un *Ene'l-Hak* derken dökülen kanı

[14] Rûzbihân Baqlî, *"Abhar al-'ashiqîn," Le Jasmine des fidèles d'amour*, ed. Henry Corbin (Tahran ve Paris, 1958); Rûzbihân Baqlî, *"Sharḥ-i shaṭḥiyât," Les paradoxes des soufis*, ed. Henry Corbin (Tahran ve Paris, 1966). Louis Massignon, "La vie et les oeuvres de Rûzbehân Baqlî," *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata septuagenario* (Kopenhag, 1953), bu ilginç mutasavvıfın ilk hayat hikâyesidir. Henry Corbin, "Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rûzbihân Baqlî de Shîrâz," *Eranos-Jahrbuch* 17 (1948); Corbin, "Sympathie et théopathie chez les fidèles d'amour en Islam," *Eranos-Jahrbuch* 24 (1955).

Nerede zincire vurulmuş garip âlimin idam yerine giderken
dostlar düşmanlar arasından kasıla kasıla geçişi?
Ey zaman ve mekân! Neden yok sende
Şeyh Abdullah b. Hafîf'in güzelliği? (B 377-378)

Rûzbihân'ın yapıtlarında, gerek *Şathiyât* şerhinde, gerekse –Henry Corbin'in Fransızcaya *Le Jasmin des fidèles d'amour* ismiyle çevirdiği– *Abher el-Âşıkîn*'de okuru derinden etkileyen şey üsluptur; bu üslubun çevirisi, zaman zaman Ahmed Gazâlî'ninki kadar zordur ve onunkinden daha güçlü ve derin bir kullanıma sahiptir. Baklî'nin, kuramlara ve teknik terimlere tümüyle vakıf olmasına karşın, tasavvufun halleri ve makamları sınıflandırmaya çalışan ilk savunucularının skolastik dili değildir artık bu. Onbirinci ve onikinci yüzyıllar boyunca İranlı şairlerce inceltilmiş, güllerle bülbüllerle dolu, esnek ve renkli bir dildir. Ondan başka kim aşkı şu sözlerle tanımlardı ki: "İyi bak, çünkü kalp O'nun aşkının pazarıdır; Aşk dalındaki Âdem'in gülü, orada O'nun gülünün tecellisinin rengindedir. Bülbülün 'ruh'u bu gülle kendinden geçince, ezeliyet çeşmesinde *Elest* [Ben sizin Rabbiniz değil miyim?] kuşunun namesini ruh kulağıyla işitir" (B 396). Yoksa *Yasemin*'i adadığı maşukunu, ruhunun gül yapraklarında saf aşkın tecellisini seyretmesi için kalbine girmeye kim çağırırdı; o kalp ki, binlerce bülbülün ihtiras kanadının aşk ateşinde yanıp kül olmuştu (BA 47). İlahi güzellik insan güzelliğinde tecelli etmektedir:

Kainatın müşahedesi zahitlerin kıblesidir.
Âdem'in müşahedesi âşıkların kıblesidir. (BA 79)

Sevgilisinin eteğine dokunmak gibi bir dileği ve umudu dahi olmayan bu aşk, mutlak olarak saftır: "Hakikate yolculuk eden aşıkların gözlerinin rastık taşı, Şeriat köyünün tozudur" (BA 112).

Rûzbihân bu şer'i ve saf aşkın kanıtını Kuran'ın kendisinde bulmaktadır. Allah vahyinde, "kıssaların en güzelini anlatıyoruz" dememiş miydi? Yûsuf Suresi'nde anlatılan bu hikâye âşıkla maşukun, Yusuf ile Züleyha'nın, saf, dolayısıyla da şer'i aşkın hikâyesidir (BA 4).

"Kırmızı gül Allah'ın mehâbetinden bir parçadır" hadisini öne çıkaran Rûzbihân Baklî'ydi (B 265). Böylece dünyanın her yerinde şairler tarafından sevilen güle, dinsel deneyim olarak cevaz vermiştir; Allah'ı, gül bulutları şeklinde, ilahi zâtı harika bir kırmızı gül olarak görür. Bu çiçek ilahi cemâli ve azameti en mükemmel bir biçimde açığa çıkardığı için, şevk sahibi ruhun simgesi bülbül ezelden ebede kadar onu sevmeye yazgılıdır. İran ve Türk şiirindeki sayısız gül ve bülbül, bilerek ya da farkında olmadan can-kuşunun ve ilahi gülün metafizik yananlamını taşımaktadır.

Rûzbihân, kendi deneyimlerinden, acılarından ve güzellik arzusundan söz

ederken vecde gelmektedir. İltibas, yani ezeli güzelliğin eşyada saklı oluşu, onun tefekkürünün ana temasıdır; klasik sûfi geleneğine bağlı olarak aşkta, Ruz-i Elest'teki gibi gerçek tevhit mertebesine erişmek için yaratılmış dünyanın sınırlarını bir kez daha aşma çabasını görmektedir. Bu deneyimde, insani aşktan ilahi aşka geçiş ve böylece gerçek tevhide ulaşma, Corbin'in –Rûzbihân'ın tasavvufi fırarının* ardından– dediği gibi (CV 135) öznenin dönüşümüdür: Âşık, sonunda tümüyle aşka dönüşür ve böylece âşık ile maşukun bir olduğu ve maşukun âşık aracılığıyla konuşabildiği bir mertebeye ulaşır (B 57). Beş yüzyıldan daha uzun bir süre sonra, seven ruhun saf aşka dönüşümü, İslam âleminin uzak bir köşesinde, Sind'de, Şah Abdüllatif tarafından dile getirilmiştir. Onun, maşukunu ararken çölde kaybolan kadın kahramanı, özlemle feryat eder. Ancak şair bunu şöyle yorumlar:

> Ey çöldeki ses, sanki bir kekliğin feryadı ...
> Suyun derinliklerinden gelen bir çığlık, aşkın ahıdır bu.
>
> Ey çöldeki ses, rebab sesi sanki,
> Aşk şarkısı bu; ancak cahil halk bunu bir kadının
> söylediği türkü sanır.[15]

Saf insani aşktan, ilahi aşkın doruğuna dönüşümün sırrı, İran ve komşu ülkelerin şiirinin ana temalarından biri olmuştur ve âşık bunu şöyle yorumlar:

> Her şey maşuktur, âşıksa bir perde; diri olan maşuktur, âşıksa bir ölü. (M 1:30 [a.y.])

Bu tasavvufi kuramlardan ve uygulamalardan ortaya çıktığı gibi aşk deneyiminin çok anlamlılığı, dindışı şairlerin tasavvufi terimler, tasavvuf ehlinin ise erotik simgeler kullanmaları sonucunu doğurmuştur. Gerçek saf mutasavvıflar kimi zaman, dünyevi aşk ve şarap simgeciliğini tümüyle alegorik olarak açıklamaya çalışmışlardır; İbn Arabî bile *Tercümanü'l-Eşvak*'ının yorumunu yaparken bu yöntemi kullanmıştır. Bu eğilim, daha sonraki İran, Türk ve Urdu şiirinde daha da güçlenmiştir ve mutasavvıflar tasavvufi anlamda en basit sözcükleri açıklamak için bile çizelgeler hazırlamışlardır. Onyedinci yüzyıl İranlı yazar Muhsin Feyz Kâşânî'nin listesine şöyle bir bakmak, bu eğilimi görmek için yeterlidir:

> *Ruh* (yüz, yanak): Allah'ın, cemâl sıfatlarındaki tecellisi; yani Latîf, Halîm, Muhyi, Hâdî, Kerîm, Nur, Hakikat-ı İlahiye.

---

* Firar: Saliki Allah'tan ve ona itaatten alıkoyan her şeyden kaçması, ilahi rızaya uymayan davranışlardan uzaklaşmasıdır. –çn.

[15] Shâh 'Abdu'l-Laṭîf, "Sur Ma'dhûrî," *Shâha jô risâlô* içinde, ed. Kalyan B. Adwânî (Bombay, 1958), 1: 21-22. beyitler.

Zülf [yüzün iki yanından sarkan saç lülesi]: Allah'ın, celâl sıfatlarındaki tecellisi; yani Kadîr, Kâbız yani Hakikat-i İlahiye'yi gizleyen olaylar.

Harâbât (meyhane): Ayrışmamış ve mutlak Saf Vahdâniyet....[16]

Kimi şairler de alegori yaratmada daha soyut yöntemler kullanmışlardır; söz konusu yöntemlerde, bir rubainin tılsımı sonunda, İbn Arabî'den kaynaklanan bir terminolojinin ağır zincirleri altında kaybolmuştur. Rüzbihân Baklî gibi sırri aşkın büyük üstatlarının bu abartılı 'tasavvufi' açıklamayı beğenip beğenmeyecekleri şüphelidir; sözcüğün aynı anda hem gizleyen hem de ifşa eden bir yelpaze olduğunu biliyorlardı.

KUŞLARIN HACCI: SENÂÎ VE ATTÂR

İran tasavvuf şiiri, özellikle de tasavvufi didaktik şiir, İran'ın doğu bölümünde ortaya çıkmış gibi görünüyor. İlk merkezlerinden biri Herat'tı; Abdullah-ı Ensârî'nin *Münâcât*'ı, burada Farsça yeni bir dini edebiyat devri açmıştır. Akıcı bir ritim ile tefekkür edilecek bir malzemeyi bir araya getirir bu kısa münacatlar; dua edebiyatında, üsluplarındaki basitlik bakımından aşılamamışlardır. Y. E. Bertels, sûfi didaktik şiirinin[17] izlediği yolu ortaya çıkarmıştır. Ensârî'nin kitaplarının bazıları bunun ilk aşamasını oluşturur; ancak onun ilk büyük üstadı, yarım yüzyıl sonra, Ensârî'nin vatandaşı Ebü'l-Mecd Mecdûd Senâî (ölm. 1131) olmuştur.[18]

Gazne'de, daha sonraki Gaznevilerin saray şairi olan Senâî, sanat hayatına, hayli girift ve ustalıklı kasideleriyle başlamıştır. En önemlileri Belh ve Serahs olmak üzere Horasan'da birkaç yeri ziyaret etmiştir. Daha sonraları tasavvufla, daha doğrusu zühtle ilgili şiirlere dönmüştür. Tövbesi konusunda etkileyici bir hikâye anlatılırsa da, tutumundaki bu değişikliğin asıl nedeni açık değildir. Gazellerinin birinde şöyle der:

Önce zahmetli bir itinayla kitaplar yazdım,
Sonunda, tam bir hayret içinde kalemlerimi kırdım. (SD 801)

---

[16] A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (Londra, 1950), s. 113 vd.

[17] Y. E. Berthels, "Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sufischen Lehrgedichtes," *Islamica* 3, no. 1 (1929).

[18] Abû'l-Majd Majdûd Sanâ'î, *The First Book of the "Ḥadîqatu'l-Ḥaqîqat" or the Enclosed Garden of the Truth of the Ḥakîm Sanâ'î of Ghazna*, ed. ve çev. Major John Stephenson (1908; tekrar basım, 1971). Senâî'nin eserleri için Kaynakça'ya bakın.

Senâî'nin tasavvufi didaktik şiirin temelini oluşturan başyapıtı bir mesnevidir; mesnevi, destanlar için İran'da geliştirilmiş bir biçimdir ve yalnızca hayli kısa aruz kalıplarından bazıları kullanılır. *Hadîkatü'l-Hakîkat* (*Hakikat Bahçesi*) adlı bu kitapta, yazarın saray şairi olduğu zamanların izleri görülür; Sultan Behramşah'a ithaf edilmiştir; onuncu bölüm bütünüyle Behramşah'a ayrılmıştır. Batılı bilginler *Hadîka*'yı genellikle hayli sıkıcı bir kitap olarak kabul ederler; gerçekten de daha sonraki pek çok tasavvufi şiirin sahip olduğu akıcı incelikten yoksundur. Hafif aksak bir aruz kalıbıyla yazılmış olan bu kitap, büyük ölçüde tasavvufi ve gündelik hayatın çeşitli yönleriyle ilgili olan on ayrı bölümden oluşur. Üslûp zaman zaman kurudur; ancak onikinci yüzyıl başlarında tasavvufi çevrelerde bilinen, kısmen Kuşeyri'nin *Risâle*'sinden, kısmen de Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'inden uyarlanmış olan birtakım ünlü hikâyeler içerir; her iki eser de yazarca bilinmekteydi. İlk dönem süfilerinin hikâyeleri ve sırri cümleler üzerindeki fikirler, İslam âleminin doğu ucunda Senâî zamanında geleneğin hangi yönlerinin canlı olduğunu gösterir.

Okuyucu sonuç olarak; Allah ve dünya, sofu ve sahte tasavvuf hakkındaki fikirlerini gerçekçi bir üslûpla dile getiren ve açıkça tasavvuftan uzak, kimi zaman müstehcen hikâye ve imgeleri araya eklemekten çekinmeyen Senâî'nin tarzından hoşlanır. Aynı şey, Senâî'nin hicivli *Kârnâme-yi Belh* gibi gayet kaba bir dile sahip daha küçük mesnevileri için de geçerlidir. Ne var ki bunlardaki kimi ifadeler, Senâî'nin en seçkin manevi müridi Belhli Celâleddîn Rûmî tarafından neredeyse kelimesi kelimesine alınmıştır. Ortaçağ Hıristiyan gizemcileri ve ilahiyatçıları da düşüncelerini dile getirirken ya da din düşmanlarına saldırırken, laflarını sakınmamış ve sözlerine sınır koymamışlardır. Her şey hesaba katılırsa, (hayli belagat gerektiren anlatım yollarına başvurduğu durumlar hariç) Senâî'nin betimlemeleri açık ve içtendir; sonraki tasavvuf ehlinin dili kadar özenli ve hareketli değildir; ancak basitliğiyle okuru yakalar; bu, onun genellikle ele aldığı konular için gayet uygundur. *Hadîka*, tasavvufi didaktik amaçlarla yazılmış sonraki tüm mesnevilere örnek olmuştur.

Batılı şarkiyatçılar, Senâî'nin gazellerini *Hadîka*'dan daha çok beğenirler; bunlar akıcı, canlı, duyarlıdır; tasavvuf düşüncesi ilk kez ve genel olarak gazel biçiminde aktarılır. *Divan*'ının en güzel parçalarından biri "Şeytan'ın İniltisi"dir; bu yapıtın yalın dili, İran tasavvuf şiirinde pek görülmeyen bir düzeye yükselir. Kasideleri arasında yer alan, Peygamber için ustaca yazılmış çok sayıda methiyeden ve her kuşun, Allah'ı kendine özgü bir biçimde övdüğü "Kuşların Münacatı"ndan da söz etmek gerekir (SD 30-35).

Senâî'nin kısa mesnevileri arasında yer alan *Seyrü'l-İbâd İlâl-Meâd* (*Kulların Dönüş Yerine Yolculukları*) hayli ilham vericidir. Şair bu eserinde, ruhun hayatın çeşitli

aşamalarından geçerek ilk kaynağına dönüşü konusundaki tasavvufi kuramları anlatır; bu fikirler yüz yıl önce Senâî'nin yurttaşı İbn Sînâ tarafından da dile getirilmişti; ancak burada ilk kez bir şiir halinde ele alınmakta ve şair bildiği bütün felsefi ve tasavvufi kuramları sergilemektedir. Reynold A. Nicholson ve başkaları bu mesneviyi Attâr'ın *Mantıku't-Tayr* adlı kitabının örneği saymışlardır; hatta Nicholson onun, *Divina Commedia*'nın [*İlahi Komedya*][19] temasının habercisi olduğundan söz etmiştir. Müslüman gizemciler için gözde olan ve en güzel şiirsel anlatımını Ferîdüddîn Attâr'ın eserlerinde bulan yolculuk ve mirac fikrinin dile getirildiği eserlerden birisidir.

> Ummandan gelen yağmur bulutları gibi var da sefere çık,
> Seyahat etmeden inci olamazsın! (AD 707)

Pek çok âlimin, İran tasavvuf şiirindeki mesnevi yazarlarının en büyüğü saydığı Attâr böyle diyor. Celâleddîn Rûmî ise

> Senâî ruh idi, Attâr ise onun iki gözü
> Bizse Senâî ile Attâr'dan sonra geldik

diyerek iki büyük üstada olan minnettarlığını belirtir. Eserinde, vatanı doğu İran'ın bu iki mutasavvıfının oluşturduğu kalıpları hayli yakından izler.

Senâî ağırbaşlı bir kişiyken ve kısa, dokunaklı, bazen de keskin alegoriler anlatırken, yüz yıl sonra doğan Attâr bir hikâyeciydi. Attâr lakabından da anlaşılacağı gibi onu, attar dükkânında oturmuş insanlarla çene çalarken, onları tedavi ederken, tasavvufi konular üzerine tefekküre dalarken, sonra da düşündüklerini eşsiz üslubu, güzel ve duru diliyle kaleme alırken hayal edebiliriz.

Feridüddîn, Nişabur'da doğmuş ve büyük olasılıkla 1220'de ileri bir yaşta yine orada ölmüştür. Daha sonraki tasavvufi gelenek, onu koyu Sünnilerce veya aşırı ilahi aşkı yüzünden kâfirlerce öldürülen aşk şehitleri listesine dahil eder. Aslında istilacı Moğollar tarafından öldürülüp öldürülmediği kesin değildir; ancak bu hikâye İran'ın manevi geleneğinde ona verilmiş payeyi göstermektedir.

Attâr, gerek gazellerinde, gerekse sayısız destanında, anlatıcı olarak son derece ilginç bir yetenek sergiler; bu özellik, *Tezkiretü'l-Evliya* adlı velilerin hal tercümelerinden oluşan derlemesinde de açıkça görülür. Velayetname, ona göre, saygı duyduğu üstatları hakkında hikâyeler anlatmak için başka bir araçtı; hikâye anlatma, hatta coşku yaratma becerisi *Tezkiret*'te çok güzel bir şekilde görülür. Gerçeklere dayanan ayrıntılar için, bu kitabın dışında daha ciddi kaynaklara da başvurmak gerekir. *Tezkiretü'l-Evliya*'daki birçok hikâye, Attâr'ın şiirlerine de sokulmuştur.

[19] Reynold A. Nicholson, *A Persian Forerunner of Dante* (Towny-on-Sea, 1944)

Aslında kitaplarının tümü, hikâyeler ve canlı masallar ardiyesidir.

Destanlarının en dikkat çekici yönlerinden biri, yöneticilere ilişkin sert eleştirileridir. Fakirlik konusundaki eski sûfi idealleri, onun eserlerinde pratik bir araç haline gelir; derviş hükümdardan daha zengin, daha üstün değil midir? Hükümdar her yerde para dilenir; derviş kimseden para dilenmez. Toplumsal eleştiri sık sık bir meczubun ağzından yapılır; Attâr'ın, hem Allah'la hem de yöneticilerle mücadele eden bir sürü meczubu vardır; zorba bir yöneticiyi akla davet etmede başka bir araç da yaşlı bir kadındır. Adaletli bir yönetim hakkındaki hikâyeler kimi zaman, onbirinci yüzyıl sonlarında İran'da çok beğenilen bir edebi tür olan "Hükümdarların Aynaları"ndakine benzer hikâyeleri hatırlatır. Attâr yalnızca hikâye anlatmaz; çoğu kez okura bırakmayıp yorumlar da onları.

Das Meer der Seele adlı ustaca yazılmış kitabını Attâr'ın tasavvufi anlayışına ve şiir sanatına hasreden Hellmut Ritter, şairin hayatında üç aşama saptar.[20] Birinci dönemde, hikâye anlatma ustasıdır; başyapıtı *Mantıku't-Tayr*, *İlahiname* ve *Müsibetname*'yi bu dönemde yazmış olmalıdır. İkinci dönemde dışsal biçimler yavaş yavaş yok olur ve anaforalar* uzar da uzar: Attâr, yazarken çoğu kez kendinden öyle geçer ki, ilahi sırları, ünlemler ya da özdeş sözcükler silsilesi içinde anlatmaya çalışır; bu sarhoşluğu onu mantıksal akıl yürütmeden uzaklaştırır. Merkezine bir hayalinin yerleştirildiği bir şiir olan *Uşturname*'nin kahramanının tasavvufi vecd içinde intihar etmesi, bu dönemin belirleyici özelliklerindendir. Attâr'ın ömrünün üçüncü döneminde dindar bir Şiî olduğunu ileri süren bir zamanların yaygın kanısı artık sürdürülemez; güçlü bir Şiî eğilim gösteren ve bir zamanlar ona ait olduğu sanılan yapıtlar, bugün aynı adı taşıyan başka bir şaire atfedilmektedir.

Attâr'ın şiirleri, özellikle de *Mantıku't-Tayr*, tasavvufi edebiyatın temel yapıtların-

---

[20] Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele*, Attâr hakkında kapsamlı bir eserdir, aynı zamanda tasavvufi düşünce ve şiirinin sorunlarını da ele alır; her ciddi öğrenci için vazgeçilmez bir kitaptır. Filolojik arka plan için ayrıca bkz. Hellmut Ritter, "Philologika X," *Der Islam* 25 (1936), ve "Philologika XIV-XVI," *Oriens* 11-14 (1961). M. Joseph Héliodore Garcin de Tassy, *La Poésie philosophique et religieuse chez les persans d'après le "Mantiq ut-tair"* (Paris, 1857-60); Fritz Meier, "Der Geistmensch bei dem persischen Dichter 'Aṭṭâr," *Eranos-Jahrbuch* 13 (1946); Wolfgang Lentz, "'Aṭṭâr als Allegoriker," *Der Islam* 35 (1960); A. J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics* (Londra, 1960), *Tezkiretü'l-Evliya*'dan seçilmiş çeviriler. Attâr'ın diğer yapıtları için Kaynakça'ya bakınız.

* Anafora: Epanafora olarak da bilinir; edebiyatta bir cümle ya da cümleciğin başında ya da sonunda aynı sözcüğün yinelenmesiyle yapılan söz sanatı. Kitabı Mukaddes'in Vaiz Kitabı'nın başlangıcında yer alan şu bölüm bu söz sanatına bir örnek oluşturur: "Her şeyin zamanı ve gökler altında her işin vakti var; doğmanın vakti var ve ölmenin vakti var; dikimin vakti var ve dikilmiş olanı sökmenin vakti var..." –çn.

dan biri haline gelmiştir; mutasavvıflar ve şairler, kuşaklar boyu onun eserlerinden ilham almışlardır. Edebiyatın bu türü üzerindeki etkisi hâlâ tartışmalıdır. Burada, bir Hıristiyan kıza âşık olan ve tespihini, onun kemerine değişen* Şeyh Sanân'ın hikâyesinden bahsetmekle yetineceğiz (MT 77 [1:97] vd.). Bu hikâye, Keşmir ve Malaya edebiyatına kadar girmiştir. Irâkî şöyle terennüm eder:

> Bu yolda, bir gazalın aşkından
> En mübarek kişi bile çekinmez domuz bakıcılığından.[21]

Sanân adı, Türk tasavvufi halk şiirinde Sind sûfi şarkılarında geçtiği kadar sık geçer. Sanân, dinsel geleneklere, ada, sana, şöhrete aldırmayıp kendini aşkla teslim etmenin en bilinen simgelerinden biri olmuştur.

Kendisinden yaşça büyük çağdaşı Rûzbihân'ınki gibi Attâr'ın tasavvufi anlayışının da en ilginç yönlerinden biri, Hallac'la olan ilişkisidir. Hallac'ın ruhundan el almıştır. Şehit mutasavvıfın hal tercümesiyle ilgili olarak yazdıkları, *Tezkiretü'l Evliya*'nın en dokunaklı bölümleri arasında yer alır ve sonraki kuşakların zihinlerindeki Hallac imgesini şekillendirmiştir. Attâr, mihnet tasavvufunu, çare olarak sürekli zahmet çekmeyi ondan öğrenmiştir:

> Aşk acısı her kalbe deva oldu,
> Zorluklar asla aşksız aşılamamıştır. (U 346)

"Kederin sesi" (MT 287), şevk ve arayışın sesi ifadeleri, herhangi bir İranlı mutasavvıf şairden daha ziyade Attâr'a yakışır. Eserleri, ruhun, kaynağına ve hedefine doğru sürekli hareketini çeşitli alegorilerle anlatır. *Müsibetname*, sûfinin mutlağı arayışının hikâyesidir: Erbain çıkarına tecrübesi nesnelleştirilirken, mutasavvıf, yaratılmış varlıklar âleminde dolaşır, ilahi ruhtan aşağı doğru mahlukatın en aşağılığına iner. Salik, rüzgârın ve toprağın, ateşin ve denizin *lisan-ı-hal*'ini dinler; hayret içinde sıla hasreti çeken tüm mahlukatın sonsuz şevkini işitir. Kırk mahlukla yapılan tartışmalardan doğan deneyimler yüz yüze pir'e sunulur; pir de bunları açıklar. Sonunda arayan, Peygamber'in kılavuzluğunda bütün şevklerin bittiği yere, kendi ruhunun ummanına giden yolu bulur. Ancak ruhun ummanıyla

---

* Tespihi kemerle değiştirmek, İslamdan Hıristiyanlığa geçmek anlamına geliyor olmalı. Evhadüddîn Kirmânî'nin bir rubaisinde Hıristiyanların bellerine kemer taktıklarına dair bir gönderme vardır:

> Kemer bağlayan herkes kafir değil.
> Her zahit de şeyhlikten nasibini almış değil

Bkz. Evhadüddîn-i Kirmânî, *Rubailer*, çev. Mehmet Kanar, no. 208, İnsan Yayınları, s.118, 1999. –çn.

[21] 'Irāqī, *Song of the Lovers*, s. 17

yaşadığı vuslat bir son değildir; ruh Allah'a yolculuğunu tamamlayınca, bu kez Allah'ta yolculuk başlayacaktır; tasavvuf ehlinin beka dediği haldir bu ve ruh her zaman, ilahi varlığın, hiçbir dilin ifade edemeyeceği yeni dipsiz uçurumlarını aşar.

Attâr da, Senâî ve Rûmî gibi bu sürekli hareketin yalnızca insan ruhuna özgü olmadığını, bütün yaratılmış âlemi kapsadığını biliyordu (U 63). Tek bir güzel çiçeğin, tek bir İnsan-ı Kâmil'in meydana gelebilmesi için sayısız gelişim dönemi gerekliydi; aşağı varlıkların yüzbinlercesinin ölmesi ve fena bulmasıyla damgalanmış dönemlerdi bunlar; sırayla, yükseliş hareketlerinin başlayacağı hale ulaşabilirlerdi bir gün (bkz. MT 234 [2:122]); çünkü,

> Herkesin yürüyüşü, derecesine göredir; herkesin yakınlığı halli halincedir. (MT 232 [2:121-122])

Yaratılışın bu hareketliliği, sonraki dönemin İran şiirinde sık sık yankılanmıştır. Ortaçağ sonrasının şairlerinden Hintli mutasavvıf şair Bedil'den (ölm. 1721) söz etmeliyiz örneğin; çağımızda da Muhammed İkbal'den. İkbal, damladan ummana, spermden insana, en sonunda da yaratılışın tacı ve zirvesi İnsan-ı Kâmil'e uzanan uzun yolu anlatmaktan hiç yorulmamıştır.

Yolculuk motifi, Attâr'ın en ünlü epik şiiri *Mantıku't-Tayr*'da (bu isim Kuran'daki, gizli bir dilde can kuşlarıyla konuşabilen şeyhin timsali Süleyman peygambere atıfta bulunur) tam olarak geliştirilmiştir. Bu destan, yolculuk sırasında ruhun karşılaşacağı tüm güçlüklerin anlatıldığı yedi vadili tasavvuf yoluna en mükemmel şiirsel giriştir. Ruh=kuş denklemi, dünyanın her yanında yaygındır. Pek çok ilkel dinde görülmüştür ve bugün de hâlâ görülmektedir. Türkiye'de hâlâ, birisi öldüğü zaman "can kuşu uçtu" denir. İran şiirinde bu imge boldur. İbn Sînâ da bu imgeyi kullanmıştı; Gazâlî, benzer bir içeriğe sahip olan *Risâle-i Tayr*'ı (*Kuşlar Risalesi*) yazmıştır. Ne var ki Attâr, hikâyeye tasavvufi bir son bulmuştur: Kuşların padişahı Simurg'u bulmak üzere zahmetli bir yolculuğa girişmiş otuz kuş, sonunda kendilerinin Simurg (*si murg*, yani 'otuz kuş') olduğunu anlar. Bu, İran edebiyatında, ruhla ilahi zatın özdeşliği tecrübesini olağanüstü bir şekilde ifade eden en ustalıklı cinastır.

Kuşlar imgesi, Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ı İran edebiyatının gözde kitaplarından biri olduktan sonra giderek daha özenle işlenir olmuştur.[22] İran şiirini okuyan herkes, çeviri bile olsa, gülün özlemini çeken bülbülü bilir; Rûzbihân'ın tanımladığı gibi bülbül, tasavvufi lisanda ebedi güzelliğin iştiyakı [özlem] içindeki ruhtur. Bülbül, bıkıp usanmadan güle övgüler yağdırır, iştiyakını anlatır, gülün Kuran'ından (yani yapraklarından) ilahiler okur ve dikenlerin batmasından yakınmadan ıstırap çeker.

[22] Annemarie Schimmel, "Rose und Nachtigall," *Numen* 5, no 2 (1968).

İkbal, bülbülün şakımasını, gerçekleşemeyen vuslat ve şevk felsefesi bağlamında yorumlamıştır. Ancak şevk, can kuşuna terennüm etme yeteneği ve güzel ezgiler üretme ilhamı verir. Şevk, nefsin erişebileceği en yüksek haldir; çünkü yaratıcılığa yol açar, vuslatsa sessizliğe ve fenaya götürür.

Mantıku't-Tayr'da tanımlanan kuşlardan biri, yeniden efendisinin koluna konmayı arzulayan doğandır [MT 88]. Attâr'ın *Uşturname*'sinde çok güzel bir şekilde anlattığı doğan, Rûmî'nin gözde simgelerinden biri olacaktır; ruhtan sık sık, kuzgunlarla aynı kafese konmuş bir doğan ya da bir bülbül olarak veya eşeklerle [ve ineklerle] dolu bir ahıra konulan bir ceylan olarak söz eder (M 5:833-38 [833-843]). Tıpkı Attâr'ın, Simurg adı üzerine bir cinas yapması gibi Rûmî de doğan (*baz*) sözcüğüyle bir cinas yapmıştır; bu kuşa *bâz* denilmesinin nedeni, sultanının sinesine geri (*bâz*) dönmek istemesidir. Asil kuşun dünyevi sürgününden, davul sesini duyup nasıl döndüğünü anlatırken kullandığı imgeler son derece dokunaklıdır; efendisinin koluna konup başıyla sahibinin göğsüne sürtünür: Böylece daha önce kayıp ve şaşkın olan ruh, huzur ve sükûn içinde Rabbine döner (D 1353*). Attâr'ın ve tasavvuf yolundaki izleyicilerinin bu harika evreninde her kuşa, her hayvana yer vardır. Senâî, Kuşların Münacatını icat etmişti. Güvercinler durmadan hû çekerler; çünkü sevgiliye giden yolu sorarlar, *hû, hû* "Nerede? nerede?" sorusunu tekrarlarlar. Leylek, *lâk-lâk* adını şehadetinden alır: *el-mülk lak, el-emr lak, el hamd lak*, "Senindir padişahlık, Senindir emir, Senindir hamd". Ördek, kısmen karaya bağlı kısmen de Allah'ın ummanında yaşayan insanın simgesidir; karga ise bu dünyevi hayatın çirkin kış manzarasıyla ilgilidir hep.

Deve, tam sabırla efendisinin emirlerini yerine getiren mümin kişinin simgesidir (M 4:3389 [3389]); murdar köpek bile sûfiye örnek olabilir; çünkü tıpkı nefsin, ermiş kişilerin yanında yücelip anılması gibi Ashab-ı Kehf'e sadakatle eşlik eder, anılır ve takdis edilir.

Onikinci yüzyıl sonlarında Hâkânî, Nizâmî ve Attâr tarafından, daha sonraları da sık sık Rûmî ve onun taklitçileri tarafından kullanılan, İran şiirinin en güzel imgelerinden biri, düşünde Hindistan'ı gören fil imgesidir. Değişmez bir şekilde Hindistan'la bağlantılı bir hayvan olan fil, yakalanıp yurdundan uzaklara götürülebilir; ancak yurdunu düşünde görünce zincirlerini koparıp oraya koşar. Bu, mutasavvıfın ruhunun mükemmel bir imgesidir; dünyanın karmaşasının ortasında, ebedi vatanının rüyetiyle takdis edilir ve ezeli Hindistan'a döner; çünkü "eşek, hiç mi hiç düşünde Hindistan'ı görmez; [çünkü Hindistan'da doğmamış, oradan

* Bu beyti, Şefik Can çevirisinden aktarıyorum. Bkz. Mevlânâ, *Divan-ı Kebir, Seçmeler*, c. 2, s.194. –çn.

ayrılmamış, gurbete düşmemiştir ki]" (M 4:3067 [3069]). Kipling'in "The Captive's Dream" (Tutsağın Düşü) isimli şiirinde dile getirdiği gibi, fil şöyle düşünür:

> Ne olduğumu hatırlayacağım; bıktım ipten, zincirden.
> Yitirdiğim aşklarımı, oyun arkadaşlarımı tekrar ziyaret edeceğim sahibim olmadan.

Bahçedeki her çiçek, onikinci yüzyıl sonlarının tasavvuf ehli şairleri için, Allah'a hamdü sena eden bir dil haline gelir; her yaprak, her taçyaprağı, üzerinde Allah'ın hikmetinin yazılı olduğu kitaptır; tabii ki insan görebilirse. Allah, ufka ve insanın özbenliğine işaretler koymuştur (Sure 41:53); bunları yalnızca insan görebilir. Zambak sessiz bir şekilde on dilde Allah'a hamdü sena eder; menekşe, lacivert sufi hırkası içinde, başını tefekkür içinde dizlerinin arasına almış alçakgönüllü bir halde oturur. "Kalplerinde" derin yara izleri taşıyan kırmızı lâleler, âşıkların yanık yüreklerinde bitebilir ya da mutasavvıfa kara kalpli ikiyüzlüleri hatırlatabilir. Nergis, yaratana doğru baygın gözlerle bakar ya da âşığa dostun yarı kapalı gözlerini düşündürür; kıvır kıvır eflatun sümbül ise sevgilinin zülüflerini anımsatır.

Mutasavvıf, yaratılmış bütün güzelliklerin ardında ebedi güzelliğin kaynağına tanık olur. Yakut, sabırla ve kanını akıtarak paha biçilmez bir mücevhere dönüşen taşın kalbidir;[23] zümrüt, şeyh gibi yılanların ya da din düşmanlarının gözünü kör edecek güce sahiptir. Değirmentaşı, sufi gibi döner durmadan; sudolabı ise vatanından, dostundan ayrılmış âşık gibi ah çeker. Yağmur, Allah'ın rahmetidir, toza toprağa bulanmış kalbe can verir; güneş O'nun, mahlukatın rengarenk prizmalarından seyredilen mehâbetidir. O'nun şefkatinin meltemi, büyüyen filizleri ve goncaları raks ettirir; gazabının fırtınası ise, aşkın özsuyundan yoksun kalmış, kuru çalıları ve ağaçları kökünden söküp atar.

Aşkla kendinden geçen mutasavvıfın gözü, ezeli ve ebedi cemâlin izlerini her yerde görür ve yaratılan her şeyin sessiz belagatine kulak verir. Söylediği her sözün hedefi maşukun kendisidir, tıpkı Yusuf'un güzelliğinin hasretini çeken ve onun için "Çöreotundan öd ağacına dek her şeyin adı" Yusuf'tu diyen Züleyha gibi.

> Yüzbinlerce şeyin adını ansa, maksadı da Yusuf'tu onun, dileği de Yusuf. (M 6:4022-37 [4033-4045])

Ta en başından beri mücevher gibi kıymetli imgeler üreten İran şiiri, bu duyguların anlatımı için ideal bir araçtı. Farklı varoluş âlemleri arasındaki ince uyum ve temel denge, en iyi Hâfız'ın şiirinde sürdürülür; onun şiirleri Şiraz bahçelerinin kusursuz

[23] Annemarie Schimmel, "The Ruby of the Heart," *Zakir Husain Presentation Volume* içinde, ed. Malik Ram (Yeni Delhi, 1968).

çiçekleridir; şehrin havası gibi saydamdır ve görünür biçimlerde tecelli eden ve yüzyılların ilahi aşk geleneğinden damıtılan gülyağı gibi mis kokar.

MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN RÛMÎ

Batı'da Celâleddîn Rûmî kadar tanınan başka bir mutasavvıf yoktur; müritleri ona Mevlânâ der. Mevlânâ'dan ilham alan ve Batı'da "dönen dervişler" olarak bilinen Mevlevi tarikatı, ilk olarak Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret eden Avrupalı ziyaretçilerin ilgisini çekmiştir ve İran edebiyatıyla ilgilenen ilk şarkiyatçılar, çevirmek üzere onun şiirlerini seçmişlerdir.

İran, Türk ve Arap edebiyatının yorulmaz çevirmeni Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856), klasik eseri *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*'de (1818) Rûmî'ye büyük yer ayırmıştır. *Divan*'dan yaptığı bir hayli kuru çeviriler, eski çömezi Friedrich Rückert'e (1788-1866) Rûmî üslubunda gazeller yazma ilhamı vermiştir; bu, Alman şiirine gazel formunu uygulama konusundaki ilk girişimdir. Rückert'in kitabı (1819), harika tasavvufi şiirlerden oluşan bir toplamdır; hepsi de serbest uyarlamalardır; ancak Mevlânâ'nın dehasını, sonraları aslına daha sadık yapılan çevirilerden daha iyi yansıtmaktadır. Rückert'in çevirileri, Rûmî'nin Alman edebiyat tarihindeki imgesini –Vincenz von Rosenzweig-Schwannau'nun (1838) çevirilerinden çok daha fazla– biçimlendiren başlıca etken olmuştur. Hegel'in, *Encyclopaedie der philosophischen Wissencchaften* adlı eserinde övdüğü bu coşkulu mutasavvıf şairle tanışması Rückert'in kitabı sayesinde olmuştur. Yüz yıl sonra – yalnızca bir örnek vermek gerekirse– Constantin Brunner, deha hakkındaki felsefi fikirlerini, kısmen (Rückert'in çevirisindeki) Rûmî'ye dayandırmıştır. Rückert'in gazelleri, 1903'te, İskoçyalı ilahiyatçı William Hastie tarafından –çevirmeninin ifadesiyle, Ömer Hayyam tapımına karşı bir panzehir olarak– İngilizceye bile çevrilmiştir. E. H. Whinfield ve James W. Redhouse gibi İngiliz şarkiyatçılar tarafından gerçekleştirilen Rûmî'nin eseri üzerine yoğun incelemeler, *Mesnevi*'nin Reynold A. Nicholson'un çevirisi ve şerhiyle yayımlanmasıyla en üst noktasına ulaşmıştır (1925-1940).[24] Gerek Nicholson –ki onun *Selections from the "Divan-ı*

[24] Maulânâ Jalâladdîn Rûmî, *Mathnawî-i ma'nawî*, ed. ve çev. Reynold A. Nicholson, 8 cilt (Londra, 1925-40). Diğer İngilizce çevirileri arasında iki tanesinden söz etmek gerekir: James W. Redhouse'un birinci cildi kapsayan çevirisi (Londra, 1881) ve Edward Henry Whinfield çevirisi (Londra, 1857). Georg Rosen, *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mevlâna Dschalâlad-Dîn Rumi* (1843; gözden geçirilmiş baskı, Münih 1913). Bkz. Reynold A. Nicholson, *Tales of Mystic Meaning* (Londra, 1931); A. J. Arberry, *Tales from the*

Shams-i Tabriz" (1898) isimli eseri hâlâ Mevlânâ'nın eserine en iyi girişlerden birisidir– gerekse A. J. Arberry, Rûmî'nin birçok şiir ve hikâyesini İngilizceye çevirmiştir.[25] Ancak Rûmî'nin bir Batı dilinde tam olarak kapsamlı bir çevirisi hâlâ yoktur. Farsça orijinal metinlerin ve Mevlânâ hakkında yazılmış Farsça ve Türkçe eserlerin ve bunlara ek olarak Hindistan ve Pakistan altkıtasında üretilmiş muazzam miktardaki malzemenin kapsamlı bir incelemesini yapmadan eserleri hakkında tam olarak bir yargıda bulunmak zordur.[26]

1207'de Belh kentinde doğan genç Celâleddîn'in, Cengiz Han'ın ordularının yaklaşması üzerine babasının Belh'i terk etmesinin ardından ailesiyle birlikte yaklaşık 1219'da İran topraklarından geçerken Ferîdüddîn Attâr'ın hayır duasını aldığı [söylentileri] büyük olasılıkla bir menkıbedir. Bununla birlikte bu menkıbe, tasavvufi şiirin iki büyük üstadı arasındaki manevi yakınlığı vurgular: Celâleddîn her zaman Attâr'a ve Senâî'ye olan minnettarlığını teslim etmiştir. Senâî'nin ölümü üzerine yazdığı mersiye (D 966 [3:449-4455?]) –Gazneli mutasavvıfın kendisine ait bir mısraa dayanır (D 1059 [5:4543*])– en dokunaklı şiirlerden biridir ve Rûmî'nin

---

Mathnawi (Londra, 1961) ve *More Tales from the Mathnawi*, (Londra, 1963).

[25] Reynold A. Nicholson, *Selected Poems from the "Divan-i Shams-i Tabriz"* (1898; tekrar basım Cambridge, 1961), kırksekiz gazelin çevirisini içeren bu yapıt, şiirlerin Avrupa'da yayımlanan ilk baskısıdır, güzel bir giriş yazısı içerir. Reynold A. Nicholson, *Rumi: Poet and Mystic* (Londra, 1959); A. J. Arberry, *The "Rubāʿīyāt" of Jalāluddin Rumi* (Londra, 1959); Arberry, *Mystical Poems of Rumi* (Chicago, 1968); Willam Hastie, *The Festival of Spring from the "Divan" of Jelâleddin* (Glasgow, 1903); Annemarie Schimmel, *Dschelaladdin Rumi, Aus dem Diwan* (Stuttgart, 1964). Rumi'nin Aralık 1973'teki ölümünün 700. yıldönümünde, özellikle Türkiye'de Mevlânâ hakkında dikkate değer yazılar yazılmış, yapıtlarından çeviriler yapılmıştır. Bunlar arasında Mehmet Önder'in *Mevlânâ Bibliografyası* c. 1 (Ankara, 1973), çok yararlı bir çalışmadır ve Mevlânâ hakkında daha önce yayımlanmış kitap ve makaleler içerir. İkinci cilt, elyazmalarına genel bir bakış içerir. Ocak 1974'te New York Üniversitesi'nde Birûni-Rûmî konferansında okunan incelemeler daha sonra yayımlanmıştır: *Biruni/Rumi, the Scholar and the Saint*, ed. Peter Chelkowski (New York, 1975). Rûmî, *Licht und Reigen, Gedichte aus dem Diwan*, çev. Johann Christoph Bürgel (Bern, 1973). Joseph von Hammer-Purgstall, *Bericht über den zu Kairo im Jahre 1835 erschienenen türkischen Kommentar des Mesnewi Dschelaleddin Rumi's* (Viyana, 1851), *Mesnevi*'ye güzel bir giriştir ve Batı dillerinde yayımlanmış ilk yapıttır; bu eser aynı zamanda şu kaynakta da görülür: *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islam von Josef Hammer-Purstall*, ed. Annemarie Schimmel (Viyana, 1974).

[26] Afzal Iqbal, *The Life and Thought of Rumi* (Lahor, y. 1956); Eva Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam, Djalal-ud Din Rumi et l'ordre des dervishes tourneurs* (Paris, 1972). Rûmî'nin şiiri ve düşüncesi hakkında kapsamlı İngilizce bir eser bu kitabın yazarı tarafından hazırlanmaktadır (New York'ta Abaris Books tarafından İran Mirası Dizisi içinde yayımlanacaktır).

* 4543: "Senâî'nin öğüdüydü bu: Apaçık görmeyi istiyorsan canınla oyna." –çn.

gazellerinde ve *Mesnevi*'sinde, Senâî şiirine harfi harfine yapılan birçok atıf vardır.

Mevlânâ'nın, ilahiyat ve tasavvuf meselelerine ilgisi kendiliğinden olmuştur; babası Bahâüddîn Veled, tasavvufi eğilimleri olan tanınmış bir din âlimiydi.** *Maârif*'inde belirttiği düşüncelerinin Celâleddîn'in fikirlerinin oluşumundaki etkisi tam olarak incelenmeyi beklemektedir. Ailesi, uzun göçlerin ardından Anadolu'ya ulaştı; burası Anadolu Selçuklularının yönetiminde ve görece barış içindeydi. Celâleddîn'in annesi Larende'de (şimdiki Karaman) öldü ve ilk oğlu Sultan Veled burada doğdu (1226). Kübrâ'nın müridi Necmüddîn Dâye Râzî'nin Sivas'ta *Mirsâdü'l-İbâd* adlı yapıtını bitirdiği yıldır*** bu; daha sonraları Celâleddîn'le ve Sadrüddîn Konyevî'yle başkentte karşılaşmıştır (N 435 [607]).

Bahâüddîn Veled 1228'de Konya'ya çağrılmıştır. Sultan Alâüddin Keykubad, kentin merkezine görkemli bir cami inşa ettirmiştir. Çok sayıda küçük cami ve medrese kaleyi çevrelemiştir; bunlardan ikisi İnce Minareli Medrese (1258) ve Karatay Medresesi (1251) Rûmî hayattayken inşa edilmiştir. Bu oldukça küçük yapının [Karatay Medresesi] kubbesinin iç yüzeyini kaplayan mükemmel güzellikteki turkuvaz çiniler, Rûmî'nin şiirinin mükemmel bir resmidir. Hem Peygamber'in ve dört salih halifenin, hem de diğer peygamberlerin adlarının kûfi-i makılı yazı sitiliyle yazılı olduğu, dört ayrı köşedeki beşer 'Türk Üçgeni' [geçiş üçgeni] üzerine, süslü kûfi yazıyla yazılmış Kuran âyetleriyle bezenli kubbe kasnağı oturtulmuştur. Kubbe, her biri ayrı, ancak anlatılamayacak bir şekilde iç içe geçmiş turkuvaz, mavi, siyah ve beyaz çinilerden oluşan birbirine dolanmış girift yıldızlarla kaplıdır. Kubbenin tepesi açıktır, böylece gökyüzü ve geceleri de yıldızlar medresenin ortasındaki küçük şadırvana yansır.

Rûmî döneminde İslam âleminin dört köşesinden gelen âlimler, sanatkârlar ve mutasavvıflar Moğol istilasının İslam âleminin büyük bir bölümünü yerle bir ettiği bir dönem boyunca, güvenli birkaç kentten birisi olan Konya'da kendilerine sığınacak bir yer aramışlardır. Bu yüzden Konya'daki düşünsel ve dinsel hayat, hayli kışkırtıcıydı. Farsça, edebi dil olarak kullanılmaya devam edildi; ancak halk kısmen Rumca –burası, eski Likaonya kentinin güçlü Hıristiyan alt tabakasının bulunduğu bir yerdi– kısmen de Türkçe konuşuyordu. Rûmî, bazı şiirlerinde her iki dili de kullanmıştır.

Bahâüddîn Veled, ders vererek geçirdiği birkaç yılın ardından öldü ve makamına oğlu Celâleddîn geçti. Tasavvufi meselelere karşı ilgisi, babasının müridi ve dostu Burhâneddîn Muhakkık'ın verdiği eğitimle daha da güçlendi; Muhakkık, onu

** Sultanü'l-Ulemâ, yani Âlimlerin Sultanı lakabıyla tanınır. –çn.

*** Türkçe çeviride bu tarih 1221 (H. 618) olarak verilmiştir. Bkz. a.g.y. –çn.

tasavvufi düşüncenin derin sırlarıyla tanıştırdı. Burhâneddîn Muhakkık 1240'larda Konya'dan ayrıldı; halen bir ziyaretgâh olan mütevazı türbesi Kayseri'dedir. Mevlânâ –Suriyeli mutasavvıflarla bağlantısı bu ülkede daha önce kalışıyla ilgili değilse eğer– ilim irfan sahibi olma maksadıyla muhtemelen bir iki kez Suriye'ye gitmiştir. Şam'da, 1240'ta yine burada ölen İbn Arabî ile karşılaşmış olması muhtemeldir. Büyük teozof ile kişisel bir ilişkisi olmamış olsa bile, İbn Arabî'nin önde gelen yorumcusu Sadrüddîn Konyevî, Konya'da yaşamış ve Rûmî ile arasında "kuvvetli bir mahabbet ve sohbet" var olmuştur (N 55 [770]); buna karşın Celâleddîn teozofik kurgulardan hoşlanmamıştır. Şems-i Tebrizî'yle bile ilk kez Suriye'de karşılaşmış olabilir; ancak ilişkileri hakkında bir şey bilmiyoruz.

Kaynaklar, Şems'i, yorumları ve sert sözleriyle insanları şoke eden, tuhaf davranışlı, tahammül edilmez bir kişi olarak tanımlar. Âşıklık makamından mâşukluk makamına eriştiği iddiasında bulunmuştur. Onun hakkında anlatılan ünlü bir menkıbe, Cemâl-i Mutlak'ı bağlı suretlerde [*sûver-i mukayyedat*] gören* sûfi şairlerden biri olan Evhadüddîn Kirmânî'yle karşılaşmasını anlatır. Şems'e, "Ayı su dolu bir leğende gördüm" deyince, Şems onu şu sözlerle paylar: "Ensende çıban mı var da kaldırıp başını göktekine bakmazsın?" (N 59 [805]); böylece "tüysüze bakıyor" [*hüsn-i zahiriye meclub*] diye alaya alır onu. Soyu sopu kimdir bilinmediği gibi manevi silsilesi de bilinmeyen bu dervişin, Celâleddîn'in hayatına kesin bir etkisi olacaktır. 1244 Ekiminin sonlarına doğru, Konya sokaklarında Şems'le karşılaşır ve bu garip ve talepkâr mutasavvıf onda –Ahmed Gazâlî, Aynü'l-Kuzât ve Rûzbihân Baklî gibi mutasavvıfların tasvir ettikleri– tasavvufi aşk ateşini tutuşturur; bu mutlak aşk onu tümüyle kendinden geçirir ve aylarca ailesini ve müritlerini ihmal etmesine neden olur. Sonunda ailesi ve müritleri bu duruma isyan ederler ve Şems'in kenti terk etmesini isterler. Şems gider; ancak Rûmî bu ayrılığa dayanamadığından, kısa bir süre sonra Sultan Veled, Şems'i Suriye'den geri getirtir.

Şems'in dönüşünden sonra Mevlânâ'yla karşılaşmasına ilişkin bir tasvire sahibiz: "Kucaklaştılar birbirlerine secdeler ettiler, öyle ki kim âşıktır, kim mâşuk anlaşılamadı."** İlişkileri tekrar yoğunlaştı ve öylesine dayanılmaz bir hal aldı ki, Rûmî'nin müritlerinden bazıları, [ortanca] oğlu "Müderrislerin İftiharı" Çelebi

---

* Şihâbüddîn Sühreverdî, bu yüzden kendisine *mübtedi*, yani "acemi" dermiş. Bkz. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutaṣavvıflar*, s. 201, Diyanet Yayınları, 1976. –çn.

** Yazar bu tasvirin kaynağını belirtmiyor; ama bunun, Muhammed Bahâüddîn Veled'in *İbtidaname*'si olduğunu Abdülbaki Gölpınarlı'dan öğreniyoruz. Bu tasviri Gölpınarlı şöyle aktarmış: "Şems, Konya'ya geldi. Mevlânâ'yı görünce attan indi, kucaklaştılar, birbirlerine secdeler ettiler. Hangisi bedendi, hangisi can? Hangisi candı, hangisi cânan?" Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddîn*, s. 81, İnkılap Kitapevi, 1985. –çn.

Alâeddîn'in de onlara katılmasıyla, Şems'i dönüşü olmayan yere göndermeye karar verdiler. Bir gece Şems'i, Celâleddîn'in, oğlunun evinin karşısındaki evinden dışarı çağırdılar ve hançerledikten sonra yakındaki bir kuyuya attılar. Sultan Veled, herkesin Şems'i aradığını söyleyerek babasının endişelerini yatıştırmaya çalıştı. Ne var ki vakanüvisler, babası uykudayken, Şems'in cesedini kuyudan çıkarıp alelacele hazırladığı sandukasını alçıyla sıvayıp gömdüğünü rivayet ederler. Bu sanduka, Mevlânâ Müzesi Müdürü Mehmet Önder tarafından ortaya çıkarılmıştır; sanduka, Makam-ı Şems denen yerdeki büyük tahta sandukanın tam altındaki mezar odasındadır.*

> Doğunun güneşi ve Tebriz şehrinin kendisiyle iftihar ettiği Şemseddin'in yüzünün parlak güneşinin ardı sıra bulutlar gibi âşık gönüller koşuşup duruyor. (D 310**)

Rûmî, bu yakıp yok eden aşkla şair olmuştur. "Hakikat Güneşi" Şems'i boş yere ülke dışında arayan Rûmî, sonunda onunla birleşmiş olduğunu ve Sultan Veled'in sözleriyle, "Onu kendi içinde ay gibi parlarken bulduğunu" keşfetmiştir. Bu deneyimden doğan gazeller, tam özdeşleşme duygusuyla yazılır; kendi mahlasını kullanmak yerine, içtenlikleri bakımından asla aşılamamış olan dizelerde aşkını, özlemini, mutluluğunu ve umutsuzluğunu terennüm ettiği şiirlerin çoğunun sonunda *nom de plume* [mahlaş] olarak dostunun adını kullanmıştır. Bu deneyimi, *Mesnevi*'nin ünlü bir bölümünde şöyle anlatır:

> Birisi geldi; bir dostun, bir sevgilinin kapısını çaldı; sevgilisi, "Kimsin a güvenilir er?" dedi.
> Adam, "Benim" deyince, "Git" dedi, "şimdi çağı değil; böylesine sofrada ham kişinin yeri yok."
> Ham kişiyi ayrılık ateşinden başka ne pişirebilir; iki yüzlülükten ne kurtarabilir?
> O yoksul gitti; tam bir yıl yollara düştü; sevgilinin ayrılığıyla kıvılcımlar saçarak cayır-cayır yandı.
> O yanmış-yakılmış kişi pişti; olgunlaştı. Geri geldi, gene sevgilinin evinin çevresine düştü.
> Yüzlerce korkuyla, yüzlerce defa edebi gözeterek kapının halkasını çaldı; ağzından edebe aykırı bir söz çıkacak diye de korkup duruyordu.
> Sevgilisi, "Kapıdaki kim?" diye bağırdı. Adam, "A gönüller alan," dedi, "kapıdaki sensin."

---

* Bu son cümlenin çevirisini yaparken Abdülbaki Gölpınarlı'nın olayla ilgili olarak verdiği bilgileri temel adım. Schimmel'in cümlesi bire bir çevrildiğinde olay pek anlaşılamıyor. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, a.y., s. 83. –çn.

** Bu beyti A. Gölpınarlı çevirisinde bulmak mümkün olmadığı için Şefik Can çevirisinden aktarıyorum. Bkz. Mevlânâ, *Divan-ı Kebir, Seçmeler*, c. 1, s. 149. Çn.

> Sevgilisi, "Madem ki bensin gel, içeriye gir" dedi; "Ev dar, iki kişi sığmıyor." (M 1:3056-64 [3068-3075])

Şiirsel neşesine, üzüntü ve acısına rağmen Celâleddîn, Konya halkının saygıdeğer bir üyesi olarak kalmıştır; vezir Muînüddîn Pervâne ile arası iyiydi; ilahiyatçılar, mutasavvıflar ve hükümet memurları tarafından eşit derecede aranan bir kişiydi. Şems'in ölümünden kısa bir süre sonra Burhâneddîn Muhakkık'ın manevi halefi olan alçakgönüllü kuyumcu Selâhaddîn Zerkûb ile yeni bir manevi aşka gönül verdi; Zerkûb'un kızı Sultan Veled'e eş olmuştur. Sonunda Rûmî'nin müridi Hüsâmeddîn Çelebi, onda Câmî'nin "Pehlevice Kuran," yani "Farsça Kuran" dediği tasavvufi didaktik şiiri *Mesnevi*'yi yazma isteğini uyandırmıştır. Celâleddîn, Hüsâmeddîn'in teşvik edici telkinlerinden, müritlerinin, Senâî'nin ve Attâr'ın tasavvufi destanları yerine, üstadın yazacağı bir eseri okumalarını istediğinden sık sık söz eder. Hüsâmeddîn, Mevlânâ ister yolda yürüsün ister hamamda yıkanır olsun, dudaklarından dökülecek dizeleri yazmakla görevliydi.

Celâleddîn'e göre, hem Selâhaddîn hem de Hüsâmeddîn, Şems'in şahsında görmüş olduğu aynı ilahi güzellik ve kudretin yansımalarından başka bir şey değildir. Birçok kez Hüsâmeddîn'e, onu Tebriz Güneşi'nin başka bir tecellisi, "güneşin nuru" olarak telakki ettiğini gösteren sözlerle hitap eder.

Rûmî, 17 Aralık 1273'te öldüğü zaman, Hüsâmeddîn, müritlerinin önderliğini devralmıştır. Ancak Mevleviye tarikatının, semâ ayininin ve gerçek bir hiyerarşinin oluşturulması, Hüsâmeddîn'in 1284'te ölümünden sonra yerine geçen, Rûmî'nin oğlu Sultan Veled'e (ölm. 1312) kalmıştır. Sultan Veled'in edebi mirası, –*Maârif* ve üç mesnevisi: *İbtidâ-nâme* (*Başlangıç Kitabı*), *İntihâ-nâme* (*Bitiş Kitabı*) ve *Rebâb-nâme* (*Rebab Kitabı*), Rûmî'nin eserlerinin tek güvenilir yorumları olarak kabul edilir ve hayatı ve öğretisi hakkında, sofu izleyicilerinin yazdığı sayısız kitaptan çok daha fazla güvenilir bilgi içerir.[27]

Sadrüddîn Konyevî, Fahrüddîn İrâkî, Şemsüddîn Ikî, Said Ferğânî ve diğerleri gibi tasavvufi düşünce ve şiirin büyük üstatlarının onun ölümünden sonra topladıkları menkıbelere kelimesi kelimesine inanmasak da, Celâleddîn'in Konya'daki mutasavvıflar arasındaki yeri tartışmasız gibidir. Mevlânâ'nın nasıl birisi olduğu sorulduğunda Sadrüddîn şöyle demiştir: "Eğer Bâyezîd ve Cüneyd bu devirde olsalardı, bu Tanrı erinin gaşiyesini [eğer örtüsü] omuzlarında taşır ve bu

---

[27] Bkz. Farîdün Aḥmad Sipahsâlâr, *Risâla dar aḥvâl-i Maulânā Jalāluddîn Rūmī*, ed. Sa'id Nafisi (Tahran, 1325 sh./1946). Shamsaddîn Aḥmad al-Aflâkî, *Menāqib al-ʿārifîn*, ed. Tabsin Yazıcı, 2 cilt, (Ankara, 1959-61); çeviri pek tatmin edici değilse de, Clemens Huart tarafından *Les saints des derviches tourneurs* ismiyle Fransızcaya çevrilmiştir (Paris, 1918-22).

hizmeti canlarına minnet sayarlardı. Muhammed dininin fakirlik sofracısı da odur. Biz parazit gibi ondan istifade ediyoruz. Bizim bütün zevk ve şevkimiz onun mübarek ayağının bereketindendir" (N 464 [639*]).

Rûmî edebi açıdan çok verimiydi: 30.000 mısradan fazla gazel, 26.000 mısradan oluşan *Mesnevi*; "mantıksal savın yerine şiirsel imgelemi koyan," ancak şiirleriyle kıyaslanabilir olmayan *Fîhi Mâfih* adlı "sofra sohbetleri"nin[28] yanı sıra birtakım mektupları da mevcuttur.[29] Attâr gibi Rûmî de hikâye anlatmaktan hoşlanır; ancak Attâr'ın tasavvufi destanlarındaki başından sonuna kadar aynı güçle sürdürülen anlatım zenginliği Mevlânâ'da yoktur. Genellikle bir hikâyeye başlar –hatta bir gazelle başlar– daha sonra sözcüğün sesi ya da anlamı veya bir çağrışım dikkatini başka bir yere çeker ve asıl hikâyeye dönmek üzere kendi kendini uyarıncaya kadar sözü tamamen farklı yerlere götürür. *Mesnevi*'nin kahramanları olduğu kadar kullanılan imgeler ve simgeler de çok yönlüdür ve *Mesnevi*, –bu "yokluk dükkânı" (M 6:1528 [1529])– onüçüncü yüzyılda bilinen neredeyse akla gelebilecek her tasavvufi kuramı kapsar. Ne var ki *Mesnevi*'deki hikâye ve mesellerden tasavvufi bir sistem çıkarmak neredeyse imkânsızdır: Her yorumcu, vahdet-i vücudculuktan kişisel bir tasavvufa, cezbeli aşktan ehl-i sünnet bir anlayışa kadar ne aradıysa bulmuştur onda. Rûmî'nin, Allah'ın kelamının ucu bucağı olmadığını söyleyen Kuran'a atıfta bulunarak (Sure 18:109 [ve Sure 31:27]) söylediği gibi "Ormandaki ağaçlar kalem olsa, deniz mürekkep olsa gene *Mesnevi*'ye son yoktur" (M 6:2247 [2253]).

Müslüman gizemciler arasında ilhama dayanan bir yazar varsa o da kesinlikle Celâleddîn'dir. Şiirlerinin büyük bir bölümünü vecd içindeyken yazdırtmış olduğu söylenir.[30] Şiirin böyle ilhamla yazılması –Müslüman gizemciler arasında nadir değil-

---

* Schimmel'in Konyevî'den yaptığı bu alıntıyı, Tahsin Yazıcı'nın çevirisiyle Ahmet Eflaki'den veriyorum. Bkz. Ahmet Eflâkî, *Ârifler in Menkıbeleri*, c. I, çev. Tahsin Yazıcı, M.E.B., s. 397, 1989. *Nefahatü'l-Üns*'te ise biraz daha farklı: "Eğer Bâyezîd ve Cüneyd bu devirde yaşalardı ona hizmet etmeyi cana minnet bilirlerdi. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) başkumandanı odur. Biz onun tufeylileri olup bundan zevk duyarız" –çn.

28 A. J. Arberry, *Discourses of Rumi* (Londra, 1961), *Fîhi Mâfîh*'in çevirisidir.

29 Bkz. Reynold A. Nicholson, "The Table-talk of Jalálu'ddin Rûmî," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1924; mektuplar, Abdülbaki Gölpınarlı tarafından mükemmel bir şerhle birlikte Türkçeye çevrilmiştir. *Mevlâna'nın Mektupları* (İstanbul, 1964).

30 Bkz. Hellmut Ritter, "Philologika XI: Maulânâ Ğalâluddîn Rûmî und sein Kreis," *Der Islam* 26 (1942); Ritter, "Neue Literatur über Maulanâ Calâluddin Rumi und seinen orden," *Orines* 13-14, no 1 (1960), Rûmî ve Mevleviler hakkında yakın zamanda yayımlanmış olan yapıtların gözden geçirilmesini içerir. Rûmî'nin üslubu için bkz. Gustav Richter, *Dschelaladdin Rumi. Eine Stildeutung in drei Vorträgen* (Breslau, 1932); Annemarie Schimmel,

dir bu– Rûmî'nin coşkulu gazellerinde de görülebilir. Vezinleri genellikle dönme hissi uyandırır. Meram bahçelerindeki su değirmenlerinin seslerini, Konya çarşısındaki kuyumcuların çekiç seslerini duyunca semâ etmeye ve şiirler söylemeye başladığı ifade edilir. Tek bir sözcük ya da sesin, içindeki bir teli titretip ona yeni bir şiir söylettiği durumlar muhtemelen çoktu. Gazellerinin vezin kalıpları henüz ayrıntılı olarak incelenmemiştir; ancak ilk bakışta, görece basit kalıpları tercih ettiği görülür. Seçilen aruz kalıbı genellikle iki mısraı dörde bölen güçlü bir fasılaya* sahiptir, bazen iç kafiye vardır; böylece Türk halk türkülerine çok benzer bir durum ortaya çıkar. Pek çok durumda insan, şiirlerinin nicel bir aruz kalıbıyla değil kelime vurgusuna göre okunması gerektiği duygusuna kapılır. İster kısa ve hafif aruz kalıplarıyla, isterse uzun ve ağır aruz kalıplarıyla yazılmış olsun, genellikle terennüm edilmeleri gerektiği izlenimi uyandırırlar.

Ruhunun gizli şarkısını dile getiren Rûmî'nin, kendisinden önce gelen başka herhangi bir şairden daha çok müzik ve raks betimlemesi kullanmasında pek şaşılacak bir şey yoktur. Bunun en ünlü örneği, *Mesnevi*'nin başlangıcındaki 18 beyitlik bölümdür. Kamışlıktan ayrı düşüp sıla hasreti çekmekten dolayı feryat eden ney, işitecek kulakları olan herkese ilahi vuslatın ve ebedi mutluluğun sırlarını söylemektedir.[31] Bu teşbih, Rûmî'nin buluşu değildir. Genellikle çok eski çağlardan beri kuşaktan kuşağa devredilen hikâye ve menkıbelere dayanır; aşağıdaki beyitte dediği gibi onlara yeni bir ruh verir:

> Kelîle'de okumuşsundur, fakat o hikâyenin kabuğudur; buysa canın da özü. (M 4:2203 [a.y.])

Kamış hikâyesi Senâî'den alınmıştır (S 484). Hükümdarının sırrını söylemesi yasaklandığı için hastalanan bir padişah sırdaşından söz eder; hekim onu ıssız bir göl kenarına göndermiş; orada kalbinin sırrını dile getirmiş; sonraları gölün kıyısında büyüyen kamıştan bir ney yapılmış ve sır tüm dünyaya açıklanmış. Bu, aslında eşek kulaklı Kral Midas'ın hikâyesidir (ve Midas'ın eskiden yaşadığı yer Gordion, Konya'dan fazla uzak değildir). Benzer bir hikâye, Muhammed'in yeğeni ve damadı Ali hakkında da anlatılır; Ali, Peygamber'in kendisine vermiş olduğu ilahi

---

Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis (Walldorf, 1949); bazı dinsel fikirleri konusunda bkz. Alessandro Bausani, "Il Pensiero Religioso di Maulânâ Gialâl ad-Dîn Rûmî," *Oriente moderne* 33 (Nisan 1953).

* Fasıla: Aralık, ara. Şiirde mısraların son kelimeleri. Ayrıntılı bilgi için bkz. İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, s.180, 1995. –çn.

[31] Hellmutt Ritter, "Das Proömium des Maṯnawī-i Maulawi," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 93 (1932), Rûmî'nin *Mesnevi*'sinin başlangıç dizelerinin kaynaklarını inceler.

sırları bir göle ifşa etmiştir. Bu örnek, Rûmî'nin şiirinde, eski çağ geleneklerinin onun kişisel tecrübeleriyle nasıl harmanlandığını gösterir.

Frigya flütünün sesinin Greklerin zamanından beri ünlü olduğu bir ülkede, maşukundan ayrı düşmüş bir ney gibi yakınmaya, şevk ve vuslatın sırlarını anlatmaya başlamıştır. Tıpkı rebabın yalnızca maşukun parmaklarının dokunmasıyla kendi ıstırabını söyleyebilmesi gibi ney de dostun nefesiyle üflenince gizli saklı olanları bildirebilir. Rûmî'nin bütün şiirleri, müzik ve semâhtan alınmış simgelerle doludur; ona göre semâ can veren bir hareketti, yıldızların ve meleklerin de katıldığı göksel semâın bir parçasıydı.

Rûmî'nin ilahiyatının büyük bir kısmını, Yeni Platoncu etkilere kadar götürme çabaları olmuştur; ancak onun duygu (nadiren de düşünce) dokusunun renkli ipliklerini çözmek, neredeyse, kimi zaman şiirinde sözünü ettiği rengarenk brokarlardan birini analiz etmek kadar imkânsızdır. *Mesnevi*'de Yeni Platoncu temaların bulunduğuna şüphe yoktur. Bir yandan, Sadrüddîn Konyevî aracılığıyla İbn Arabî'nin öğretileri hakkında bilgi edinmiştir, öte yandan Helenistik gelenekler Yakındoğu'da özellikle de "Roma Ülkesinde" (Rûm, dolayısıyla Rûmî lakabı da buradan gelir), yani Anadolu'da her zaman canlıydı. Arap ilim adamları ve filozoflar Greklerin öğretilerini titizlikle korumuşlardı ve hatta Platon'un bazı kıssaları bile *Mesnevi*'de bulunmaktadır. Konya vilayetindeki halk inancına göre Platon, bu bölgede uzun yıllar yaşamıştır ve büyük bir büyücüdür; Konya'nın güneyinde Beyşehir Gölü yakınlarındaki bir pınarda yer alan Hitit anıtına Eflatunpınarı ismi verilmiştir; çünkü büyük büyücünün ülkeyi bugünkü şekline soktuğu yer burasıydı.

Onüçüncü yüzyılda Konya'da, Grek ve Hıristiyan gelenekleri çok canlıydı. Kapadokya Hıristiyanlığının eski merkezleri ve Göreme yakınlarındaki mağaralarda bulunan geniş manastır yerleşimleri, Konya'dan birkaç günlük bir mesafedeydi. Bu nedenle, üstü kapalı bir şekilde İsa ve Meryem'e göndermne yapan imgeler, –bu tür göndermeler her ne kadar İslam şiirinde yaygınsalar da– Celâleddîn'in şiirlerinde, onunkiyle kıyaslanabilir başka herhangi bir şiirde olduğundan çok daha fazladır. Hatta Rûmî, İslam şiirinde nadiren alıntı yapılan Kitab-ı Mukaddes'ten bölümler alıntılar. Bununla birlikte, genellikle şiirleri, Kuran'a ve hadislere dayanarak kolaylıkla açıklanabilir.

Rûmî'nin hem gazellerindeki hem de *Mesnevi*'deki imgeleri, çağının bütün geleneklerini yansıtır. Maharetle kullanmadığı tek bir şiirsel veya retorik kalıp yoktur; bununla birlikte kimi zaman bir mısraı, zarif kafiyeli sözler bulmaktan usanıp coşkulu bir terenenni ile ya da mefâîlün fâilâtün gibi aruz kalıplarına ait sözlerle doldurur. Celâleddîn genellikle neşeliydi, aşk sırlarını kendisini dinleyenlere

göstermek için onları yüceltirdi. Yüksek dinsel fikirlerin sürekli olarak tekrarlanmasının okuru bunalttığını ima etmek yanlış olur. Aksine, özellikle mutasavvıflar arasında söz dağarı ve imgeleri onunki kadar zengin çok az şair vardır.

Rûmî, okuyucusunun ilgisini çekmek için sık sık hayatın en basit durumlarını kullanır; "Duydunuz mu? Komşumuz hastaymış. Ne tür bir ilaç kullandılar acaba?" Elbette, pek de ilahi olmayan işaretlerin tarifinden anlayacağımız gibi aşk hastalığıdır bu. Gece bir gürültü oldu galiba? "Damdan bir kap düştü" ve âşığın sırrı da ortaya çıktı (ya da dokuz ay sonra komşular anlayacaklardır). Dün ne oldu? Lûlîler (Çingeneler) geldi; ip üstündeki cambazlıklarına hayran kaldık ve onlarla şakalaştık, "ancak senin hayalin ruhuma, siyah zülüflerin üzerinde cambazlık etmeyi öğretiyor" (D 886, 1198). Torbanın içinde kıpraşıp duran kedi, şaire, âşığın aşkın elinde taşınış şeklini hatırlatır. Âşıkların kalpleri ve başları, kelle ve işkembe satan sakatat dükkânındaki gibi maşukun önüne serilmiştir (D 1600). Dostun düşteki hayali, şairin gözbebeğinin bekçi olarak oturduğu, gözyaşlarının sıcak hamamına girer (D 3037).

Bu mısraların çoğunda mizah duygusu vardır ve Rûmî, dinleyicilerini şoke etmek, belki de onları uyandırmak için çok kaba ifadeler kullanmaktan da kaçınmaz. Hatta, geleneksel ifade kalıplarını alaya alır.

Celâleddîn, şevkini dramatik imgelerle betimler. Kumdan daha susuzdur (D 1200 [4:3479]); daha fazla aşk isteyen âşığın dinmek bilmez susuzluğudur onunkisi; kendisine ulaşır ulaşmaz suyu emip bitiren kum tepelerinin susuzluğudur. Âşık uyur mu hiç? Hayır, uyku onu görünce kaçar (D 1444), gidip başka birine ilişir; ya da zavallı musahip Rûmî'nin gözlerindeki zehirli gözyaşlarını tadınca ölür (D 779); veya uyku onun [yaralı, perişan, harap] gönlünden haz almaz, aşkın pençesine düşüp eziyet çeker, sonunda da dayanamaz kaçıp gider (D 500*).

Esas olarak Nasreddin Hoca'dan naklolunan halk hikâyeleri, tasavvufi anlamlarla doludur. Özellikle *Mesnevi*'nin beşinci cildindeki müstehcen sahneler birden bire tasavvufi alegorilere dönüşüverir, çünkü [şöyle açıklar bunu] "Benim alayım, şakam (*hezl*) alay, şaka değil, öğretiştir" (M 5:2497 [a.y.]). Betimlemeler bazen tuhaf, uygunsuz, beceriksizcedir. Şems'in, kapısının önündeki kanının bilinçdışındaki anısı, *Divan*'daki en karanlık, ama aynı zamanda en etkileyici şiirlerinden bazılarının ilham kaynağı olmuştur. Örneğin başlangıç hecelerinin dikkate değer bir şekilde tekrarlandığı mısralar vardır.

Kûh kûn ez kelle-hâ, bahr kûn ez hûn-i mâ

* Bu beytin çevirisinde Şefik Can çevirisinden faydalandım. Bkz. Mevlânâ, *Divan-ı Kebir, Seçmeler*, c. 1, s.212. –çn.

İnsan kellelerinden dağ yap! Dökülen kanımızdan deniz meydana getir. (D 1304*)

Ya da benzer bağlamda başka bir beyit:

Bu toprak, toz değildir; kanla
Âşıkların kanıyla dolu bir kaptır. (D 336)

Yumuşak vezinli, inceliklerle dolu şiirler de vardır:

Aç örtünü, kapımızı kapa
Sen, ben ve boş ev (D 2728**)

Senin dilin olmasa ruhun kulağı olmaz,
Senin kulağın olmasa ruhun dili olmaz. (D 697)

Bu mısralarda unutulmaz imgeler vardır, her ne kadar bunların büyük bir kısmı İran şiirinin geleneksel birikiminden alınmışsa da, tek bir vurgu değişimi ya da bir sıfatın eklenmesi tümüyle farklı bir duygu uyandırır.

Tasavvufun ilk üstatları, Senâî'nin, Rûmî'nin hatta daha fazla Attâr'ın eserlerinde, çeşitli manevi mertebelerin ve hallerin simgeleri olmuşlardır. Aşk şehidi Hallac'a yapılan sayısız atıf, Rûmî'nin hem *Divan*'ına, hem de *Mesnevi*'sine nüfuz eder. Hallac'ın "A güvendiğim kişiler, öldürün beni" mısraı, Rûmî'nin düşüncesinin anahtar sözü olmuştur. Şiirinin ana motiflerden biri ölmek ve böylece "Ölmeden önce ölünüz" hadisine bağlı olarak yeni bir hayat kazanmaktır. Rûmî bu hadisin ve Hallac'ın söz konusu şiirinin doğruluğunu kanıtlamak için son derece garip imgeleri yan yana getirir. Hatta nohut bile insanlık durumunun simgesi haline gelir (M 3:4158 [4161]):[32] kaynayan tencereye atılan nohut, yanıp yakınır ve kendini dışarı atmaya çalışır. Ancak şair, nohutun, Allah'ın rahmetiyle yağmur ve güneş ışığıyla büyüdüğünü, ancak şimdi de pişmek üzere Allah'ın kahrını çekmeyi öğrenmesi gerektiğini söyler. Nohutu pişiren kişi, sevgili oğlunu kurban etmek isteyen İbrahim'e benzer: "Ezeli dilek, senin teslim olmandır." Bitki, ancak böyle teslim olmayı isteyerek, hayvansal hayat mertebesine ulaşıp ruh ve düşünce elde edebilir.

Olmak ve var olmak için olmamak gerekir. Bütün üstatlar var olmamaya, yok olmaya çabalamışlardır; çünkü ancak o zaman Allah onları işleyebilir (M 6:1467-74 [1470-1475]). Attâr, "yenilip yutulmanın" gerekliliğinden daha önce söz etmişti,

---

* Bu beyti Şefik Can çevirisinden aktarıyorum. Bkz. Mevlânâ, *Divan-ı Kebir, Seçmeler*, c. 2, s.165. –çn.

** Alıntılananla aynı numarayı taşıyan şiir, Şefik Can çevirisinde bulunmakla birlikte, bu anlama gelen beyitlere rastlanamamıştır. –çn.

32 Annemarie Schimmel, "Zu einigen Versen Dscelâleddîn Rûmîs," *Anatolica* I (1967).

Rûmî ise, mutfakla ilgili imgelere bariz düşkünlüğüyle ona öykünmüştür. Hayat sürekli devinimdir, bir önceki aşama tamamlanmadan yeni bir aşamaya geçilemez. Kervan halkı, yeni menzillere doğru yapacakları yolculuğun vaktinin gelip çattığını belirten kervan çanını duymaya her an hazır olmalıdır (D 1789*). Bitkiler topraktan çıkar, ardından da fena olup daha yüksek bir hayat biçimine dönüştürülürler. Rûmî kimi zaman Kuran'daki ticari terimleri kullanmıştır:

> Tanrı'dan daha iyi müşteri kimdir ki?
> Senin malından pis bir dağarcık alır, kendi ışığıyla ışıklanan bir gönül ışığı verir.
> Gerçekte yok olan şu bedeni alır, vehmimize sığmayan bir sultanlık bağışlar. (M 6:880-81 [882-884])

Rûmî'nin, ruhun bu yukarı doğru hareketine ilişkin tanımı –genellikle, ruhun ilahi kaynağına dönüşü konusundaki Yeni Platoncu bir düşüncenin şiirsel bir versiyonu olduğu söylenmiştir– Rûmî'yi tanımalarının ta başından beri Batılı bilginlerin ilgisini çekmiştir. 150 yıldan daha uzun bir süre önce Rückert, *Mesnevi*'den bazı bölümleri (M 3:3901-6 [3902-7]) Almancaya çevirmiş, ne var ki tamamlayıcı son dizeyi çevirmeden geçmişti:

> Ben de cansız varlıktım öldüm, biten, boy atıp gelişen nebat oldum;
> nebatken öldüm, hayvan şekliyle baş gösterdim.
> Hayvanlıktan öldüm, insan oldum; artık ölüp azalmaktan, noksana düşmekten ne diye korkacakmışım?
> Bir daha hamle edeyim de insanken öleyim; böylece de melekler âleminde kol-kanat çırpayım.
> Melek olduktan sonra da ırmağa atlamak gerek; "Her şey yok olur gider, ancak O'nun zâtıdır kalan."
> Bir kere daha melekken kurban olayım da o vehme gelmeyen yok mu, o olayım.
> Yok olurum, yok olurum da erganûn gibi "Gerçekten de biz, dönüp ona varanlarız" derim.

Yokluk, *adem*, anlatılamaz ilahi zâttır; kimi tasavvuf ehlince, özellikle de Rûmî tarafından bu şekilde görülmüştür; çünkü mümkün olan her imgeleme ve ifade etme biçiminin ötesindedir; Upanişadlar'daki *neti neti*'ye* benzer. Biraz ilerde Rûmî aynı

---

* Bu beyti çevirirken Şefik Can çevirisinden yararlandım. Bkz. Mevlânâ, *Divan-ı Kebir, Seçmeler*, c. 3, s. 31-32. –çn.

* Neti neti (Sanskritçe; 'bu değil, bu değil'): Hinduizmdeki bu ifadeyle (Brihadaranyaka Upanişad), evrendeki görünüşlerin gerçekliği reddedilmektedir. Bunun yerine görünüş, ikiliği gösteren Brahman'a dahil edilir. Ancak atman, ki o Brahman'dır, görünüşle özdeşleştirilmez: "Ben (atman) bu değildir, bu değil. O kapsanmazdır, çünkü o içerilemez; yok edilmezdir çünkü ortadan kaldırılamaz; bağlı değildir, çünkü kendini bağlamaz.

fikri tekrar ele alır (M 4:3637-60 [a.y.]), ancak bu kez dünyayı bir düşe, ölümü de, sûfiler arasında yaygın bir başka imge olan sabah ışığına benzeterek bitirir. Gazellerinde bile, kimi zaman toprağın tevazusuna ve yoksulluğuna yapılan bir vurguyla birlikte, topraktan bitkiye, ardından da hayvana doğru bir gelişimden söz edilir. İnsan, toprak kadar aşağı olduğunda –ve yalnızca bu şart altında– bitkiler ondan yeşerebilir ve ona bir kalp verilebilir. Parçalanıp dağılmak, alçalmak, hayatın daha yüksek aşamalarına yükselmek için şarttır.

Müslüman modernistler, Rûmî'nin, "cansız varlıktım öldüm" şiirini, Darwin'in kuramlarının mükemmel bir ifadesi olarak görmüşlerdir; bu yorum büyük olasılıkla, İkbal'in fikirlerini derinden etkilemiş olan Hintli âlim Mevlânâ Şiblî'nin Urduca yazdığı (1903) Rûmî'nin hayat hikâyesinden kaynaklanmıştır. Bazı Pakistanlı âlimler, ortaçağda zaten sezilmeye başlanan evrim düşüncesinin kanıtını, (Halife Abdül Hakîm gibi)[33] ortaçağ Müslümanlarının ilmi gücünün bir delilini bulmuşlardır; kimileri (Efzal İkbal gibi) Rûmî'nin mısralarını, daima daha yüksek bilinç düzeylerine çıkan nefsin [*ego*] özgür gelişiminin bir ifadesi olarak ya da giderek özgürleşme ve bireyleşme çabası olarak (Muhammed İkbal) ya da yaratılıştaki aslını koruyabilme çabasının bir ifadesi (Abdülbâki Gölpınarlı) olarak görmüşlerdir. Ancak nohut hikâyesinin dönüm noktasında bitkinin, Hallac'tan alıntılanmış şu mısralarla

> A güvendiğim kişiler, öldürün beni
> Çünkü yaşamam, ölümümdedir benim.[34] [M 3:4187**]

diye bağırması, saf tasavvufi bir yorum yapmaya elverişlidir ve bu, böylesi mısraların sözde-bilimsel bir şekilde anlaşılmasını dışlıyormuş gibi görünüyor. Ölümle daha yüksek bir hayata ve manevi dirilişe erişmek, âşıkların hedefidir; semâ ayiniyle ifade edildiği gibi fena ile beka arasındaki sürekli etkileşimdir bu. Tasavvuf ehli, bu ilk ölüşün, giderek artan ruhsal teslimiyeti beraberinde getirdiğini bilirler; her bir ölüş manevi hayatın daha üst bir düzeyinde son bulur, Goethe'nin "*Stirb und Werde*"sindeki [*Ölmek ve Olmak*] gibi.

Ölümden sonra bile sürekli gelişim fikri, kimi Batılı modern filozoflar ve ilahiyatçılar tarafından olduğu kadar kimi sûfilerce de savunulmuştur. İslam

---

Sınırsızdır, elle tutulamaz, dokunulamaz." --çn.

33 Bkz. Halife 'Abdul Hakîm, *The Metaphysics of Rumi* (Lahor, y. 1954).

34 Ḥusayn ibn Manṣûr al-Ḥallâj, *Dîwân*, ed. Louis Massignon, *Journal Asiatique*, Ocak-Temmuz, 1931, kaside 10.

** Gölpınarlı'nın aslından yaptığı çeviriyi kullandım; şiirin devamındaki iki mısra da şöyle "Ölümümdedir benim yaşamam / Yaşamamsa ölümümdedir benim." Bkz. *Mesnevi Tercemesi ve Şerhi*, c. I, s. 369, İnkılap Yayınları, t.y. –çn.

âleminde, Muhammed İkbal, bu sürekli gelişim düşüncesine, 1915-1935 arasında yayımlanan şiirlerinde yeni bir yorum getirmiştir. Bu hedef, hayatın en değişik yönleriyle simgeleştirilebilir; imgeler, gören gözleri olan herkese sunulmuştur.

> Kış olursan, baharın neler çıkardığını görürsün; gece kesilirsen, gündüzün geceden nasıl meydana geldiğini seyredersin. (M 5:552 [553])

William Hastie, Rûmî'den yaptığı şiir uyarlamalarının adını *Festival of Spring* [*Bahar Bayramı*] koymakta çok haklıydı. Rûmî'nin biraz önce andığımız mısralarında yansıtılan aynı ölüm ve diriliş temaları, onun bahar şiirinin içine işler.

İlkbahar, Acem ve Türk şairlerinin her zaman gözde konularından olmuştur; fakat Rûmî'nin sayısız bahar şiirindeki neşe; aniden patlayan ve gülleri, iğdeleri açtıran, havayı burcu burcu kokutan bir bahar fırtınasının ardından geniş Konya ovasının nasıl yemyeşil kesildiğini görmeden tam olarak anlaşılamaz. Bu İlkbahar, gerçekten bir kıyamettir, çiçekleri, yaprakları kara topraktan çıkaran bir diriliş günüdür. Baharın aşk meltemiyle kendinden geçmiş yapraklar raks eder, çiçekler kendi sessiz dilleriyle Allah'a hamdü sena ederler. Rûmî, bu hamdü senaları duymuş ve musikili mısralara aktararak bu övgülere katılmıştır; her biri ilahi maşukun güzelliğini yansıtan, ama bu doğrudan doğruya görülemeyecek kadar parlak güzelliğe renkli birer örtü oluşturan güllerde, sümbüllerde ve akan ırmaklarda O'nun güzelliğini görmüştü. Bir mayıs sabahı Anadolu'nun mis kokusunu almıştır; mısralarında Anadolu kasabalarına özgü kokulara sık sık atıfta bulunur. Bütün duyularıyla ilahi celâli ve cemâli hissetmiştir: Konya bahçelerinin manzarasını görmüş, gök gürültüsünün sesini veya kuşların anlamlı duasını duymuş, Konya'da dokunan ipek kumaşların veya halıların yumuşaklığını hissetmiş, iğde kokusunu içine çekmiş ve Konya'nın başta kadayıfı olmak üzere lezzetli yiyeceklerinin tadını almıştır. Duyusal deneyimler, şiirinde güçlü bir şekilde yansır; bu mısraların cazibelerini hiçbir zaman kaybetmemelerinin nedenlerinden biri, duyusal deneyimle ilahi aşk arasında bir denge kurulmuş olmasıdır. Rûmî, hayatın en kaba ve en sıradan yönlerini bile dönüştürmüştür; sıklıkla Şems ile ilgili olarak kullandığı, güneşin dönüştürücü gücünün simgesi, onun şiirsel tarzına da uygun düşer.

Rûmî'nin gücü aşkından, insani koşullarda yaşanan, ancak tümüyle Allah'a dayandırılmış bir aşktan gelmektedir. Tasavvufi duanın en derin sırlarını kimse onun kadar açığa vurmuş değildir; ona göre her dua ilahi lütfun bir eylemiydi, ve kendisini bu ilahi lütfa açık tutuyordu. İlahi iradeyle aşkta birleşen Rûmî, kader muammasına çözüm yolları buldu ve ayrılıktan kaynaklanan en derin çöküntüleri, neşenin doruğuna çıkarabildi. Kendisi hayatını iki dizede özetlemiştir:

Benim şu üç sözden fazla sözüm yok!
Yandım, yandım, yandım. (D 1768*)

Rûmî'nin ölümünden kısa bir süre sonra eserleri, özellikle de *Mesnevi*'si, Farsça konuşulan her yerde tanındı ve ünü de Müslüman ülkelerin en doğudaki köşelerine kadar ulaştı. Onbeşinci yüzyılda Doğu Bengal'de bıraktığı izlenim öylesine güçlüydü ki, bir vakanüvis, "Mübarek Brahman *Mesnevi* okuyacak"[35] der. Şiirinin anlaşılmasında en büyük katkı Türkiye'den gelmiştir. Sultan Veled tarafından bir tarikat haline getirilen ve daha sonra ayrıntılandırılan Mevlevi ayini, Rûmî'nin sözünü ve müziğini, yeni doğmakta olan Osmanlı İmparatorluğu'nun dört bir yanına yaymıştır; daha sonraki dönemlerde ise Mevlevi tarikatının şeyhi, Osmanlı sarayıyla, sultana kılıç kuşandırma imtiyazına sahip olacak kadar yakın bir ilişki içinde olmuştur.

Konya her zaman tarikatın merkezi olarak kalmıştır. Şeyh, Molla, Hünkâr ve Çelebi gibi payelerle birlikte anılmıştır. Tarikat hiçbir zaman Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırlarının ötesine geçmemişse de, pek çok küçük Mevlevi tekkesi Mısır ve Suriye kadar uzak noktalar da dahil olmak üzere imparatorluğun her yerine yayılmıştır. Rûmî'nin şiiri Arapça konuşan mutasavvıflar arasında, Farsça konuşan mutasavvıflar arasında olduğu kadar popüler olmadı; kullanılan betimlemeler çok farklıydı, hatta klasik dönemlerde yapılan birkaç Arapça çevirinin de Rûmî'nin fikirlerinin derinden anlaşılmasına pek bir yardımı olmamıştır.

Genellikle cuma namazından sonra[36] yapılan semâ ayininde dervişler özel giysilerini giyerlerdi: beyaz, kolsuz, uzun ve geniş bir elbise olan tennure**, uzun kollu bir gömlek olan destegül,*** kuşak [elifi nemed] ve semâ başlayınca çıkardıkları siyah bir hırka. Başa, çevresine sarık sarılabilen keçeden bir külah giyilirdi. Sikke denilen bu başlık, Mevlevilerin alâmeti olmuştur ve birçok dua ya da mübarek söz, Mevlevi tacı biçiminde yazılmıştır.

---

* Bu beyti Şefik Can çevirisinden aktarıyorum. Bkz. Mevlânâ, *Divan-ı Kebir, Seçmeler*, c. 2, s. 356. –çn.

35 Enamul Haq, *Muslim Bengali Literature* (Karaçi, 1957), s. 42.

36 Bkz. Bölüm 3, not 87-94'de sözü geçen kitaplar.

** Tennure: Etekleri bileklerin üzerine kadar uzanan, belden aşağısı rahat yürümeyi sağlamak için geniş, beli dar giysi. Mevlevilerde iki tür tennure vardır: hizmet tennuresi ve semâ tennuresi. Hizmet tennuresini, henüz çilesini bitirmemiş olan hizmetteki dervişler giyerler. Bunların renkleri kir göstermeyen lacivert, mor veya siyah renklerdedir. Semâ tennuresinin etek kısımları daha geniştir ve yerleri süpürecek kadar uzundur. Semâ tennuresi genellikle beyazdır; koyu yeşil, pembe, mavi ve kırmızı renkli tennureler de vardır. –çn.

*** Destegül: Tennurenin üzerine giyilen yakasız, göğsü açık, kolları dar ve bileklere kadar uzanan, beli kısa, vücuda yapışan gömlek. –çn.

Semâ son derece sıkı kurallarla düzenlenmiştir. Şeyh, semâhanenin en saygın köşesinde durur, dervişler üç kez önünden geçerler; her defasında selamlaşırlar, sonunda dönme hareketi başlar. Sağ ayakla başlanan dönme hareketi, giderek hızlanır. Dervişlerden biri kendinden fazla geçerse, âyinin belli bir düzen içinde yapılmasından sorumlu olan bir sûfi, hareketlerine hâkim olması için hırkasına hafifçe dokunur. Dervişlerin raksı, tasavvufi hayatın en etkileyici yanlarından biridir ve raksa eşlik eden musiki mükemmeldir; Peygamber için (Mevlânâ tarafından yazılmış) *nat-ı şerîf* ile başlar ve bazen Türkçe söylenen kısa, coşkulu bir şarkıyla son bulur.

Mevlevilerin, şeyhleri Mevlânâ Celâleddîn'den miras aldıkları yoğun musiki aşkı, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki birçok klasik müzisyene ve besteciye ilham vermiştir. Gerçekten de, Itrî'ninki gibi (onyedinci yüzyıl), Türk klasik müziğinin en güzel parçaları, ya tarikat üyeleri ya da şu veya bu şekilde tarikatla ilişkisi olan sanatçılarca bestelenmiştir. Aynı şey hattatlar ve minyatürcüler için de geçerlidir; çoğu, Mevlevi tarikatının üyesiydi. Bu tarikat Türk toplumuna, İslam sanatının en güzel örneklerini kazandırmıştır.[37]

Türkler, Hazreti Mevlânâ'larına derinden bağlıdırlar; Türk bilginleri ve mutasavvıfları *Mesnevi*'nin daha iyi anlaşılmasına büyük katkıda bulunmuşlardır.[38] Üç ünlü *Mesnevi* şerhi, onaltıncı yüzyılın sonlarıyla onyedinci yüzyılın başları arasında Türkiye'de yazılmıştır. İsmail Rüsûhî Ankaravî'ninki (ölm. 1631), hâlâ mevcut en iyi şerhlerden biri kabul edilir. Başka bir şerh, yüz yıl sonra, kendisi de ince ruhlu bir mutasavvıf şair olan İsmail Hakkı Bursalı (ölm. 1724) tarafından yazılmıştır ve aşağı yukarı aynı tarihlerde Süleyman Nahîfî (ölm. 1738) bütün *Mesnevi*'yi şiirsel formuna ve vezin ölçüsüne tümüyle sadık kalarak Türkçeye çevirmiştir. Öyle görünüyor ki bu, vezin kaygısının üstün tutulduğu ilk tam çeviridir; daha sonraki çağlarda Hindistan altkıtasında benzer girişimler görüyoruz, Urduca, Pencabi ve Sindiye de aynı tarzda çeviriler yapılmıştır.[39]

---

[37] Şehabettin Uzluk, *Mevlevîlikte Resim, Resimde Mevlevîler* (Ankara, 1957).

[38] Mehmet Önder, *Mevlâna* (Ankara, 1971); Önder, *Mevlânâ Şiirleri Antolojisi*, 2. baskı, (Konya, Türkiye, 1956, 1957). Rûmî'nin kişiliğine ve yaşamına en iyi giriş, Abdülbaki Gölpınarlı'nın iki kitabında bulunmaktadır: *Mevlâna Celâleddin, Hayatı, Felsefesi, Eserlerinden Seçmeler* (İstanbul, 1951; 3. baskı, 1959) ve *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik* (İstanbul, 1953), tarikatın tarihini anlatır. Gölpınarlı aynı zamanda Rûmî'nin gazellerinin çoğunu Türkçe'ye çevirmiş ve Mevleviler hakkındaki nadir elyazmalarının incelenmesine büyük katkıda bulunmuştur.

[39] Annemarie Schimmel, *Mevlâna Celâlettin Rûmî'nin Şark ve Garpta Tesirleri* (Ankara, 1963); Schimmel, "Rumi's Influence on Muslim Literature," *Güldeste* içinde (Konya, Türkiye, 1971), Rûmî hakkındaki bildirilerden oluşan bir derlemedir.

Onbeşinci yüzyılda Gülşenî'den başlayarak Türk şairlerinin çoğu, Mevlânâ'yı hürmetle anmışlardır. Mevlevi tarikatının başarılı sanatçıları arasında, Galata Mevlevihanesi'nin şeyhi Galip Dede'nin (ölm. 1799) adı mutlaka anılmalıdır. Büyük bir şairdi, belki de divan şiirinin son gerçek üstadıydı; şiirleri, dervişleri kendi etraflarında döndüren ve vecde geçiren iç ateşini dile getirmiştir. Ondokuzuncu yüzyılda da Rûmî'yi hürmetle terennüm eden şairler olmuştur, son yıllarda ise – koyu Sünni vaizlerden solcu siyasetçilere, gerçeküstücülüğün temsilcilerinden hicivcilere kadar– farklı gruplara mensup kişilerce, Mevlânâ'nın onuruna şaşırtıcı sayıda şiir yazılmıştır. Kolayca uzatılabilecek bu isimler listesi, Türklerin Mevlânâ'larına (Türkler, Mevlânâ'nın Türk olmadığını asla kabul etmezler) olan aşklarını göstermeye yeterli değilse, Konya'daki türbesine hürmetlerini göstermek için gelen binlerce ziyaretçi ve aralık ayındaki şeb-i arûs törenlerine katılan büyük kalabalıklar, Atatürk'ün tekkeleri kapatmasından ve zaviyelerin faaliyetlerini kesinlikle yasaklamasından kırkbeş yıl sonra bile ona karşı duyulan aşkın ne denli derin olduğunu gösterir.

Rûmî'nin eserleri, Safevi dönemine kadar İran'da yaygın olarak okunmuştur; söz konusu dönemde tasavvuf edebiyatına ilgi engellenmiştir. Onbeşinci yüzyıla ait birtakım mesnevi tefsirleri ve taklitleri korunmuştur ve Câmî'nin doğruladığı gibi ilk Nakşbendî şeyhlerinden Hâce Pârsâ [Muhammed Pârsâ] "*Divan-ı Şems-i Tebrizi*'den kehanetler çıkarıyordu"(N 393 [545]). Günümüzde İranlı bilginlerin –Bediüzzaman Firuzanfer'in yaptığı gibi– *Divan*'ın eksiksiz gerçek bir metnini oluşturma yönündeki faaliyetleri, ancak Reynold A. Nicholson'un yayıma hazırladığı *Mesnevi* ile karşılaştırılabilir.[40]

Rûmî'nin eserlerinin en büyük etkisi Hint-Pakistan altkıtasında olmuştur, şiiri burada ondördüncü yüzyılın başlarından itibaren büyük ilgi görmüştür. Başta Nizamüddîn Evliya olmak üzere Delhili Çiştî veliler, *Mesnevi*'yi incelemişlerdir (çünkü semâa izin vermişlerdir ve bu nedenle Rûmî'nin şiirlerinin coşkulu ruhunu dile getirmeye eğilimlilerdi.) Şems-i Tebrizî, Hindistan'da menkıbevi bir şahsiyet olmuş ve genellikle aşk şehitleri arasında sayılmıştır. Rûmî'nin eserlerine karşı ilgi, toplumun tüm kesimlerinde yaygın olmuş gibi görünmektedir; Moğol imparatorları (özellikle Ekber Şah), Sind ve Pencap'taki basit köylüler kadar ona düşkündüler. Evrengzîb, tasavvufi düşüncelere sahip biraderi Dârâ Şükûh gibi *Mesnevi*'nin güzel okunuşunu duyduğunda gözyaşlarını tutamamıştır. Babaları Şah Cihan zamanında, Müslüman Hindistan'da, *Mesnevi*'nin hem birtakım şerhleri hem de *Mesnevi*'yle ilgili

[40] Maulânâ Jalâluddîn Rûmî, *Dîwân-i kabîr ya Kulliyât-ı Shams*, ed. Badî'uz-Zamân Furûzânfar, 10 cilt (Tahran, 1336 sh./1957); öteki incelemeleri için Kaynakça'ya bakın.

sözlükçeler, dizinler, antolojiler yazılmış ve taklitleri ortaya çıkmıştır.[41] Yetenekli bir şair olan Evrengzîb'in yetenekli bir şaire olan kızı Zîbu'n-Nisâ, şair dostlarına, Rûmî'nin eserini taklit ederek bir *Mesnevi* yazmalarını buyurmuştur. Hint-İran şiirine bir bakış, Rûmî'nin düşünceleri ve ifadelerinin verdiği ilhamla yazılmış pek çok mısra olduğunu açığa çıkarır. Bu, günümüz için de doğrudur; İkbal Mevlânâ'dan derinden etkilenmiş ve onun pek çok mısraını, üstadının *Mesnevi*'siyle aynı vezin ölçüsüyle yazdığı kendi eserlerine, özellikle de mesnevilerine koymuştur. Sind'deki – belki başka vilayetlerde de geçerlidir– bazı mutasavvıfların, ruhsal besinleri olarak yalnızca üç kitap bulundurdukları söylenir: Kuran, *Mesnevi* ve Hâfız'ın *Divan*'ı.[42] Rûmî'den yapılan alıntılar, onsekizinci yüzyıl şairi Şah Abdüllatif'in Sindi dizelerine nüfuz etmiştir; Hind-Pakistan edebiyatında çeşitli lehçelerde yazılmış ve ulu mutasavvıfın yapıtlarından esinlenen mısraların listesini uzatmak mümkündür.

Hindistan altkıtasının pek çok şairi, Türkiye'de de olduğu gibi Rûmî'yi, İbn Arabî'den sonra çoğu tasavvufi ifadeyi renklendiren vahdeti vücudcu bir eğilimin temsilcisi olarak görmüşlerdir. İbn Arabî'nin fikirlerinin sözcüsü olarak yorumlanmıştır ve ancak yirminci yüzyılın başlarına doğru, onu daha iyi anlama yönünde yeni girişimler ortaya çıkmıştır. Her ne kadar ulu âşığın sayısız yönlerinden yalnızca birine dikkat çekmişse de, Rûmî'nin deneyimlerinin gerisindeki canlı gücü şüphesiz en iyi Muhammed İkbal anlamıştır. Ancak onun yorumu birçok bakımdan, –başı boş gezinen ruhu, teozofik bir sisteme bağlamaya çalışan geleneksel yorumların çoğundan daha fazla– modern zihinlerin hoşuna gider.[43]

Rûmî'nin vecde getirici şiirine yeni bakış açılarıyla bakmanın hâlâ pek çok olanağı bulunduğunu görmek ve gerek Doğulu, gerekse Batılı bilginlerin onun bitmez tükenmez şiir hazinesi konusundaki incelemelerini sürdürdüklerini izlemek çok hoş.

TÜRK HALK TASAVVUFU

Celâleddîn Rûmî'nin etkisi, Türk tasavvufunun, edebiyatının ve sanatının gelişiminde canlı bir güç kaynağı olmuştur. Ancak geç Selçuklu ve genişleyen

---

[41] Bkz. Ethé, "Neupersische Literature," *Grundriss* içinde, ed. Geiger ve Kuhn, 2:301. Bu çok kapsamlı eserden yalnızca bir örnek vermek gerekirse, Tilmîdh Ḥusayn'in *Mir'āt al-mathnawī*'si faydalı analitik bir dizindir (Haydarabad, Dekken, H. 1352/1933-1934).

[42] Ğhulâm Muṣṭafâ Qâsimî, "Hâshimîya Library," *Mihrān jā Mōtī* (Karaçi, 1959), s. 309.

[43] Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal* (Leiden, 1963), s. 353 vd. ve kaynakça.

Osmanlı İmparatorluğu bölgesinde, başka türlü, hatta daha tipik tasavvufi deneyimlerin dışavurumları söz konusudur.[44]

Bir halk hikâyesi, Konya kentinin adını nasıl aldığını anlatır (elbette Konya adı Likaonya'dan gelmektedir): "Horasan'dan yola çıkan iki eren, kanatlarını açıp, Konya ovasını çevreleyen iki tepenin doruğunu görünceye kadar uçmuşlar. Manzara hoşlarına gitmiş, biri ötekine 'Konalım mı?' demiş, o da: 'Kon ya!' demiş." Basit bir sözcük oyunu içeren bu hikâye, Anadolu halkının, İran'ın doğusunda yer alan ve tasavvufun daima gelişip serpildiği, popüler coğrafyada "İslamın doğu ve kuzey toprakları"na neredeyse bitişik sayılan Horasan'dan gelen tasavvufi düşüncenin güçlü etkisinin gayet farkında olduğunu gösterir. Aslında, bu bölgeden birtakım önde gelen mutasavvıflar çıkmıştır.

Tasavvufi 'Türk' edebiyatının ilk büyük temsilcisi, Yusuf Hemedânî'nin müridi olan Ahmed Yesevi'dir (ölm. 1166); Nakşbendiye ile aynı manevi kökten geliyor olmasıyla Orta Asya ile Güneydoğu Asya'da Türklerin yaşadığı bölgelerde çok güçlenecektir. Ahmed Yesevi'nin *Hikem*'i [*Divan-ı Hikmet*], günümüz Özbekistan'ının Yesi bölgesinde konuşulan bir Türkçeyle yazılmış bilinen ilk tasavvufi hikmetlerdir.[45]

Celâleddîn Rûmî'nin, şiirinde Türkçe kelimelerle cinas yaptığı durumlar pek azdır; oğlu Sultan Veled ise *Divan*'ında Türkçeyi ustalıkla kullanmıştır. Ancak, anadili Türkçeyi tasavvufi anlatım aracına dönüştüren, Sultan Veled'in çağdaşı Orta Anadolulu Yunus Emre olmuştur; okul çağındaki çocuklarca bugün hâlâ bilinen, basit, derinden hissedilen, dokunaklı unutulmaz şiirleriyle Türkiye'ye bir hazine bırakmıştır.[46] Adnan Saygun'un *Yunus Emre Oratoryosu*'nu dinleme fırsatını yakalamış olanlar, şaşkınlık içinde, geleneksel derviş ezgilerinin, etkileyici bir sanat eseri içinde çağdaş müzik tekniğiyle nasıl harmanlanabildiğini anlayabilirler. Bu oratoryonun en tipik ve neredeyse insanın zihinden çıkmayan bölümü, koronun, *basso ostinato* olarak, Yunus'un şiirlerinden birisinin "aşkın ver, şevkin ver" (Y 584)

---

[44] Speros Vryonis, Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Throught the Fifteenth Century* (Berkeley, 1971), incelediği konular arasında, Türkiye'nin İslamlaşmasında, Mevleviliğin ve başka tarikatların rolünden söz eder.

[45] Mehmet Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 2.. baskı (Ankara, 1966).

[46] Yunus Emre, *Divan*, ed. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul, 1948); ayrıca bkz. Yunus Emre, *Risalet en-Nushiyye ve Divan*, ed. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul, 1965). Gölpınarlı, *Yunus Emre, Hayatı* (İstanbul 1936), Sofi Huri, "Yunus Emre: In Memoriam," *Moslem World* 49 içinde, no. 2 (1959); Annemarie Schimmel, "Yunus Emre," *Numen* 8, no. 1 (1961); Yves Regnier, *Le "dîvân" de Yunus Emre* (Paris, 1963).

nakaratını tekrarladığı andır. Adnan Saygun, çok yerinde bir seçimle bestesinin ana teması olarak bitimsiz şevkin, ebedi aşkın bu ifadesini kullanmıştır. Yunus, bu sözleriyle klasik tasavvuf geleneğine bağlı kalmaktadır.

Yunus Emre'nin hayatı hakkında pek az şey bilinmektedir. Doğu ve Orta Anadolu'nun Selçuklularca fethinden sonra (yani 1071'den sonra) yavaş yavaş ortaya çıkan Türk tasavvuf çevreleri içinde yetişmiş gibi görünüyor. Bu sûfi toplulukları, kısmen Ahmed Yesevi geleneğini sürdürmüşlerdir ve de muhtemelen onüçüncü yüzyılın başlarında Moğolların istilâsı üzerine doğu İran'dan kaçan mutasavvıflardan ilham almışlardır. Yunus, kendisinin de dediği gibi (sebatın sayısı olan) kırk yıl Tapduk Emre'nin müridi olmuştur. Emre adını taşıyanlar büyük bir olasılıkla, manevi bir rehbere çok sıkı olmayan bir şekilde bağlanma âdetinin görünüşe bakılırsa hâlâ geçerli olduğu Anadolu'da, mutasavvıfların [Emreler denilen] bir zümresini oluşturmaktadır;* büyük tarikatlar, o zamanlar henüz bir "misyonerlik" faaliyeti geliştirmemişlerdi. Mutasavvıf şair ülkenin büyük bir bölümünü dolaşmıştır; son yıllarında Rûmî ile karşılaşmış bile olabilir. En son araştırmalara göre, 1321'de 72 yaşında ölmüştür; Türkiye'nin birçok yerinde mezarı olduğu ileri sürülür.

Tıpkı mezarının, kesin olarak belirlenemeyişi gibi şiirlerden gerçekten ona ait olanları ayırmak neredeyse imkânsızdır. Yorulmak bilmez Türk âlimi Abdülbâki Gölpınarlı tarafından yayımlanan *Divan*'ının farklı basımları, Yunus'un şiirlerinin otantikliği konusunda bilgili yazarın giderek kuşkuya düştüğünü gösterir. Şimdiki durumda güvenilir bir metin saptamak imkânsız gibi görünüyor; bu durum, başka pek çok Türk halk şairi için de geçerlidir. Toplu eserleri, daha sonraki şairlerden yapılan eklerle genişlemektedir ve bunların pek çoğu, tek bir şairin özgün yapıtından çok bütün olarak geleneği –tasavvufi hayatın merkezleri olan tekkelerde terennüm edilen şiirleri– yansıtır. Bu geleneğin tipik ifadesi, derviş toplantılarında terennüm edilmek üzere hece vezniyle yazılmış tasavvufi bir şiir türü olan ilahidir.

Gölpınarlı'nın 1943 baskısında bir araya getirdiği şiirleri, Yunus Emre'ye ait olarak kabul etmek, hoş bir geçici varsayımdır; oysa bunların çoğu bugün sahte kabul edilmektedir. Buna rağmen bu şiirler, Yunus Emre'nin nasıl bir insan olabileceğini ve neler hissetmiş olabileceğini gösterir. Pek çok başka şair, aynı imgeler ve sözcük oyunlarıyla, tamamen aynı düşünce tarzında yazmaktan kendini alamamıştır.

Yunus Emre, şiirlerinde klasik İran vezin kalıplarını sık sık kullanmıştır ve en

---

* Emre kelimesinin anlamı hakkında bkz. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 3. baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 257-58, 1976 ve Abdülbaki Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, 3. baskı, İnkılap Kitabevi, s. 85-89, 1992. –çn.

kolaylarını tercih etmiştir; Rûmî de *musammat* denilen tarzda yazmak için her mısraı iki eşit parçaya ayrılabilen arûz kalıplarını seçmiştir sık sık. Bu yönteme başvuran Rûmî olsun, Yunus olsun *a a a a, b b b a* kafiye yapısına sahip dörtlüklerle basit Türk halk türkülerinin biçimlerine yaklaşırlar. Yunus, klasik vezinleri kendi yalın anadiline ustaca uygulamıştır; ancak en güzel şiirleri, hece sayısını (örneğin 8+7, 8+8, 6+6 gibi hece ölçülerini) esas alan hece vezniyle yazılmıştır.

Yunus, bir anlatım ustasıydı; imgeleri, yalnızca gelenekten değil, aynı zamanda Anadolu'nun günlük hayatından da ilham alır. Yunus'un dizelerinin tazeliğinin zevkine gerçekten varmak için Anadolu yaylaları boyunca uzanan uçsuz bucaksız yolları tanımak gerekir. Kendisinden önceki ve hatta çok daha sonraları gelen mutasavvıflar gibi Yakındoğu ülkelerine has sudolabıyla konuşur; dolabın iniltili sesi, Rûmî'nin neyinin kamışlığa özlemini dile getirmesi kadar etkili bir şekilde, Yunus'un onun köklerinden koparılmış olduğunu anlamasını sağlar ve ona ormanından ayrılmanın acılarını anlatır. "Taş bağırlı dağlar" Yunus'un düşmanıdır; çünkü onu sevgili efendisinden ayırmaya çalışırlar; ancak "karlı dağların başında salkım salkım olan bulut" saçını çözer, onun için yaşın yaşın ağlar (Y 252). Gönlü seller gibi akar, bilinmeyen bir yere götüren aşk rüzgârıyla sürüklenen bedeni yollar gibi tozar. "Gel gör beni aşk neyledi," en ünlü şiirlerinden birinin nakaratıdır (Y 124).

Yunus, klasik tasavvufun koyduğu kalıpları sadakatle izler. Ölüm ve Kıyamet üzerine düşünür ve insanın "yeni olmayan" bir gömlek giyeceği ve "zenci"nin, yani sorgu meleğinin, onu sorguya çekeceği günün korkunçluğunu anlatır (Y 133). İmanı sıkı sıkıya Kuran'a bağlıdır.

> Her kim ki Kuran bilmedi
> Sanki cihana gelmedi. (Y 508)

Beş vakit namaz farzdır; ancak neredeyse namaz kadar önemli bir şey de bütün tabiatın dile getirdiği zikirdir. Yunus, yaratılmış olan her şeyin daimi zikrine kulak veren ve onlara katılan mutasavvıflardandır.

> Dağlar ile taşlar ile çağırayım Mevlâm Seni
> Seherlerde kuşlar ile çağırayım Mevlâm Seni
>
> Sular dibinde mahîyle seherlerde ah vahiyle
> Abdal olup ya hû ile çağırayım Mevlâm Seni. (Y 552)

Zikirde kullanılan kelime-i tevhit için söyle der:

> Arı olanların balıdır tevhit
> Bülbül olanların gülüdür tevhit (Y 534)

John R. Walsh[47] tarafından derin bir kavrayışla gösterildiği gibi Yunus'un bazı şiirlerinde her dize sonunda tekrar eden *el-hamdülillah* veya başka dinsel ifadelerle, muhtemelen derviş topluluklarının zikirlerinde tesbihat olarak kullanılması amaçlanmıştır. Yunus'un, cennette Allah'ın sürekli olarak zikredildiğini terennüm eden en incelikli şiiri hâlâ Türk okullarında ezberlenmektedir:

Şol cennetin ırmakları
Akar Allah deyü deyü

Çıkmış İslam bülbülleri
Öter Allah deyü deyü (Y 477)

Cennetteki her şey, ses, koku, meltem, büyüme ve sevgi, 'Allah'tan başkası değildir; çünkü her şey O'na dalmış gitmiştir. Bu, bir köşk, birkaç huriye aldırmayan mutasavvıfın binlerce yıllık cennetidir: ilahi maşukun seyredilmesidir cennet; bu seyirden yoksun bırakılanlar için her yer cehennemdir.

Mutasavvıf arkadaşları gibi Yunus da Peygamber'i tutkuyla sevenlerdendi ve onu, ehli sünnet olmayan "Türk milli dindarlığının" temsilcisi olarak görmeye eğilimli olan Yunus şiirinin modern Türk yorumcuları, onun tasavvufi yaklaşımının İslam geleneğine nasıl derinden bağlı olduğunu unutuyorlar. Peygamber şefaatçidir, yaratılışın nedenidir; adı, kendi gibi güzeldir:

Arı kovana girer
Binbir salâvat verir. (Y 524)

Yunus'un şiiri farklı tasavvufi mertebeleri yansıtır; şeyhinin rehberliğinde huzura ve güvene erinceye kadar züht, halvet ve şüphe: "Yunus bir doğan idi, kondu Tapduk koluna" (Y 179). Erenlerin himmetine inancı tamdır; fakat şeyhin kişiyi ittihata yalnızca hazırlayabileceğini de bilir; Hak Teâla lütfeylemeyince ne yapabilirdi ki şeyhi ona (Y 516).

Diğer sûfi şairler gibi Yunus da Kuran'da yer alan ve daha sonraki ilahiyatçılar ve yazarlarca genişletilen kıyamet ve öte dünyaya ilişkin tasvirlere, uzun bir şiiriyle karşı çıkmıştır (Y 353). Şöyle başlar şiiri:

Yâ ilahi ger [eğer] (kıyamet günü) sual etsen bana
Cevabım işbu idi anda sana

Daha sonra sırat köprüsü fikrini alaya alır: İnsanlar hayatlarını tehlikeye atmadan geçebilecekleri genişlikte köprü yapmayı bildikleri halde, neden kıldan ince olmalıdır ki? İnsanın iğrenç günahlarını [*hevâset*] tartmak için Allah neden terazi

[47] John. R. Walsh, "Yunus Emre: A Medieval Hymnodist," *Numen* 7, no. 2-3 (1960).

kullanmalıdır ki? Kıyamet gününün çeşitli yönlerini ele alır, sonunda Allah'ın anlaşılamaz iradesine boyun eğip tövbe eder. Bu konu, kimi Türk mutasavvıf şairlerince tekrarlanmıştır; onbeşinci yüzyılda Kaygusuz Abdal, Allah'ı böyle faydasız bir köprüden geçmeye davet eder, onaltıncı yüzyıl sonlarında Bektaşi şair Azmî, Rabbine şöyle seslenir:

> Bu ateş-i cehennemi neylersin
> Hamamın mı var ya [yoksa] külhancı mısın?[48]

Allah'a böyle şaka yollu takılma, Yunus'ta bir istisna ise de, daha sonraki döneme ait Bektaşi şiirinde sık görülür.

Yunus Emre'nin şiiri, özellikle de klasik vezinle yazılmış olanlar, her şeyi kuşatan "evrensel bilinci" yansıtır sıklıkla. Cehennem korkusuyla feryat eden ve günahlarının yükü altında titreyen aynı şair, bu dünyanın da ötekinin de Allah'ın görkemiyle dolu olduğunu ve aynı zamanda maşukun, kendi kalbinin en derin köşesinde saklı olduğunu hisseder. Bu, kalbini her şeyle özdeşleştirmesine yol açar ve ona coşku dolu şu dizeleri terennüm ettirir:

> Hem ilkim hem son ...
> Nuh'a tufanı verenim ...
> Görenim, Alanım, Verenim.

Ya da kendini bütün peygamberlerle, bütün âşıklarla ve Yunus peygamber ya da Hallac-ı Mansur gibi kişilerin aşkıyla acı çekenlerle özdeşleştirir. Bu şiirler, biçim ve içerik bakımından daha sonraki dönemde, Hint altkıtasının çeşitli dillerinde yazılmış tasavvuf şiiriyle hemen hemen aynıdır.

Yunus'un şiirlerinden biri hem Türk mutasavvıflarının hem de Batılı edebiyat tarihçilerinin ilgisini çekmiştir. Tekerleme tarzındaki bu şiir, Batı dillerindeki anlamı olmayan şiirlere ve çocuk tekerlemelerine benzer:

> Çıktım erik dalına anda yedim üzümü
> Bostan ıssı kakıyıp, der ne yersin kozumu (v 131)

Sonraki dizelerden biri, "Balık kavağa çıkmış zift turşusun yemeye" bir deyim haline gelmiştir: "Balık kavağa çıkınca" demek "hiçbir zaman" anlamına gelir ya da "domuz uçunca" da aynı anlamı taşır; aklıma gelmişken, aynı ifade Hindistan'da Kebîr'in tasavvufi şiirinde de vardır.[49]

Yunus'un bu tekerlemesi, pek çok Türk mutasavvıfınca yorumlanmıştır. İyi bir şair ve derin bir şeyh olan Niyâzî Mısrî'nin (ölm. 1697) şerhi, geleneksel tefsir

---

[48] Vasfi Mahir Kocatürk, *Tekke Şiiri Antolojisi* (Ankara, 1955), s. 220.

[49] Charlotte Vaudeville, *Kabir Granthvali (Doha)* (Pondicherry, 1957), no. 12.

yöntemine iyi bir giriş sunar:[50]

> Bu mısra ile şair, her amel ağacının kendine has bir meyvesi olduğunu göstermek ister. Nasıl ki zahiri âlemde her meyvenin kendine ait bir ağacı vardır, her amelin de kendine has bir aleti vardır, ki bu aletle amele ulaşılır: Örneğin zahiri ilimleri öğrenmenin aletleri şunlardır: ilm-i lisan, ilm-i edeb [dilbilgisi], ilm-i sarf ve nahv [sentaks], ilm-i mantık, edebiyyât, medrese felsefesi [skolâstik], ilm-i belâgat [retorik], ilm-i fıkh [hukuk], ilm-i hadîs, ilm-i tefsir, felsefe ve ilm-i hey'et [astronomi]. Ancak batını ilimleri edinmenin aletleri şunlardır: tevekkülde ihlâs, Allah'ı ve "şeyh-i batın"ı zikretme, az yemek, az konuşmak, az uyumak ve halvet. Hakikate ulaşmanın aleti ise şudur: terk-i dünya, terk-i ukbâ [cenneti ve nimetlerini terk etmek] ve terk-i hestî [kendi varlığını terk edip Hak'da fani olmak].
>
> İmdi şeyhlerin en muhteremi, "erik," "üzüm" ve "ceviz" ile şeriatı, tarikatı ve hakikati ima eder. Zira insan eriğin dışını yer, içini yiyemez. Erik gibi meyveler, amellerin zahiri yanına tekabül eder.
>
> Üzüm ise yenir ve ondan birçok lezzetli yiyecek yapılır: [cevizli] sucuk, pekmez, sirke ve benzeri yiyecekler ve daha pek çok güzel şeyler. Ancak gene de üzümün içinde birkaç riyâ, şöhret, kibir ve nümayiş çekirdeği mevcut olduğundan, ona "iç fiiller" denir, "Hakikat" denmez.
>
> Ceviz ise tümüyle Hakikat'in simgesidir. Cevizin içinde atılacak hiçbir şey yoktur. İçi tümüyle yenebilir ve pek çok derde devadır.
>
> Bostan ıssı [sahibi], kâmil şeyhtir. İnsan yalnızca onun yardımıyla türlü meyvelerin farkına varır ve nihayetinde hakikate ulaşır....

Bu tefsir doğru olabilir veya olmayabilir; ancak bu, daha sonraki yüzyılların tefsircilerinin nasıl bir tekerlemede bile tasavvufi doğruluğun ilkelerini gördüğünü gösterir.

Görünüşe bakılırsa Türk mutasavvıfları bu tür basit şiirleri sevmişlerdir, burada onbeşinci yüzyılda, olasılıkla Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki vilayetlerinde yaşamış bir Bektaşi olan Kaygusuz Abdal'dan söz etmek gerekir. Bir Bektaşi tekkesinin bulunduğu Kahire'ye yerleştiği söylenir; rivayete göre mezarı, Kahireli birçok velinin gömülü olduğu Mukattam Dağı'ndadır.[51] Kaygusuz, hayvan postu giyen ve gümüş küpe takan, gezgin dervişler Abdâlân-ı Rûm'dan birisi olabilir. Bu tür dervişlerin ondördüncü yüzyıldaki bir örneği de, kaynaklara göre, ayı gibi

---

[50] Ḥamza Ṭāhir, "At-Taṣawwuf ash-shaʿbī fi'l-adab at-turkī," *Majalla Kulliyat al-ādāb* 12, no. 2 (Kahire, 1950).

[51] *Kaygusuz Abdal, Hatayî, Kul Himmet* (İstanbul, 1953); Annemarie Schimmel, "Drei türkische Mystiker: Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Pir Sultan Abdal," *Mitteilungen der Deutsch-Türkischen Gesellschaft*, no. 48 (1962). Adı geçen tüm mutasavvıfların eserlerinin Almanca ve başka dildeki çevirileri için ayrıca bkz. Annemarie Schimmel, *Aus dem goldenen Becher, Türkische Poesie vom 13. bis 20. Jahrhundert* (İstanbul, 1973).

bağırarak, maymun gibi oynayarak dolaşan Barak Baba'dır. Abdâlân-ı Rûm, afyon kullanmalarıyla da ün salmıştı. Kaygusuz'un şiirini mükemmele yakın bir şekilde canlandıran, tuhaf ve yabani insanları tasvir eden ve Siyah Kalem adıyla bilinen bir onbeşinci yüzyıl ressamına atfedilen resimlerde, bu toplulukların izleri bulunabilir.[52]

Kaygusuz'un şiiri tasavvufun en garip ifadeleri arasında yer alır. Güzel yiyecekler gördüğü düşlerini ayrıntılarıyla anlatmaktan çekinmez; Allah'tan, kendisine helvayla, kuzu kızartmayla ve envai çeşit çorbayla, sebzeyle ve hatta domuz kızartmasıyla dolu yüzlerce tabak bahşetmesini niyaz eder. Hoş bir delikanlıyla olan aşk maceralarını terennüm etmekten de çekinmez. Oğlan; şeftali yanaklarını, bal dudaklarını öpmek isteyen, kafasında hayvan kürkünden bir başlığı ve elinde asası olan bu baş belası, kaba dervişi başından savmaya çalışır. İlahi cemâlin tecellisi olarak cezbedici delikanlıları öven sayısız aşk gazelinin canlı, gülünç bir taklididir bu. Kaygusuz'un en eğlendirici şiiri, Yediler ve Dokuzlar'ın yardımıyla pişirmeye çalıştığı bir kaz hakkındadır: Kırk gün kaynatır gene pişmez, tencereye attığı bulgur bile "Allah" deyip uçup gider, kazsa başını tencereden çıkarıp sırıtır. Bu bir türlü ölmeyen inatçı hayvan, muhtemelen şairin bir türlü uslandıramadığı nefsidir.

Kaygusuz'un şu tekerlemesi ise kulağa bir çocuk tekerlemesinin tam bir aktarımı gibi geliyor:

> Kaplu kaplu bağalar kanatlanmış uçmağa

Bu gibi dizelerin derin bir hikmet içerip içermediğine, belirli derviş çevrelerinde konuşulduğu bilinen gizli bir dille ilgili olup olmadığına karar vermek zordur. Hellmut Ritter, mutfak tabirlerinin tasavvufi terimlerle bir tutulduğu bir Türkçe söz dağarı keşfetmiştir: "Şehitoğlu şehit" 'biryan'dır, yani kuzu kızartmasıdır, "Yüce Hakem" helvadır vs.[53] Bu dizeler, anlamı olmayan şiirden alınan basit bir zevki de ifade edebilir; bu, bir bakıma tasavvufi hakikate başka şiir tarzlarından daha yakındır; paradoks, talibi hedefe götüren en meşru ifade biçimidir. Bu şiirlerin uyuşturucu madde etkisindeyken yazılmış olduğu yorumu da kolayca yapılabilir; bu olasılık, en azından Kaygusuz Abdal örneğinde göz ardı edilemez; çünkü 'kaygusuz' (*sans souci*) sözcüğü, Gölpınarlı'nın göstermiş olduğu gibi haşhaşın gizli bir adı olarak kullanılmıştır. Afyon kullanma, bugün de olduğu gibi bazı dergâhların alt seviyelerinde, özellikle müzisyenler arasında hayli yaygındı.

---

[52] Bu sanatçı için bkz. Emel Esin, "The Turkish Bakši and the Painter Muhammad Siyâh Kalam," *Acta Orientalia* 32 (1970). Geçtiğimiz onbeş yıl içinde, Siyah Kalem hakkında birtakım incelemeler hem Türkiye'de, hem de Batı'da yayımlanmış bulunmaktadır.

[53] Hellmut Ritter, "Philologika IX: Die vier Suhrawardī," *Der Islam* 25 (1938); elyazması, Ayasofya 2052, vr. 53b.

Yunus'un ve Kaygusuz'un şiirinin, tasavvufi çerçeve içinde nasıl açıklanabileceği sorulabilir. Onların –ve de izleyicisi olmuş pek çok mutasavvıfın– şiirlerinde, Türk sanatını çok etkili bir şekilde anlatan bir sanat tarihçisinin dediği gibi[54] "serbest bırakılmış muazzam bir güç vardır." Bu şiirlerin ancak birkaçı medresede edinilen ilim irfan ürünüdür; çoğu şu ya da bu şekilde "ilham" edilmiştir. Çağdaş Türkiye'de bile benzer esinlenme örneklerine rastlanabilir. *Yeni Yunus Emre* örneği, bu olguya bir miktar ışık tutar gibi görünmektedir. İsmail Emre (ölm. 1973), birkaç kelimeden fazlasını okuyamayan Adanalı bir nalbanttır.[55] 1940'tan itibaren geleneksel tarzlarda çok sayıda [doğaçlama] tasavvufi şarkı üretmiştir; şarkılarını vecd halinde söyler. Bu türkülerin ikisinin doğuşu sırasında, dışarıda hava eksi 3 dereceyken, 1958 Aralığında Ankara ile Konya arasında, kalorifersiz bir otomobil içinde, türkü söyleyen mutasavvıfın iç ısısı arabayı öylesine ısıttı ki, pencereler buğulandı; onunla yolculuk eden bizler, yolculuğumuzun son bir saati boyunca soğuktan şikayet etmedik. Otomatik yazı hadiseleri, Türk toplumunun çeşitli seviyelerinde bilinir; bu yazıların içeriği, ['doğuş'u*] alan kişinin entelektüel düzeyine göre değişir; bununla birlikte hiç bilmedikleri dillerde bile (Farsça gibi) şiir yazma yeteneği göstermişlerdir.[56]

1925'te tekkelerin kapatılmasından sonra eski tasavvufi gelenek Türkiye'de, hiç olmazsa toplumun üst katmanlarında kimi zaman ruhçulukla kaynaştırılmış ve seanslarda ruhçuluğa uyarlanmaya çalışılmıştır.

Türk halk tasavvufunun başka bir beklenmedik gelişimini de gözden kaçırmamak gerekir. Gershom Scholem, (onyedinci yüzyılda Sabetay Sevi'nin takipçileri olan) görünüşte Müslümanlaşmış dönmelerin tasavvufi topluluklarla yakın ilişkileri olduğunu ve toplantılarında tasavvufi şiirler okuduklarını göstermiştir.[57]

Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal, ondördüncü yüzyıldan itibaren Anadolu'da

---

[54] Stuart Cary Welch, "Islamic Art in Metropolitan Museum," *Metropolitan Museum Bulletin*, 1972, s. 291.

[55] İsmail Emre, *Yeni Yunus Emre ve Doğuşları* (İstanbul, 1951); İsmail Emre, *Doğuşlar* 2 (Adana, 1965).

* İsmail Emre, şiirlerine, onları söyleyip söylememek elinde olmadığı için *vâridât*, yani 'doğuş' adını vermiş; doğuşları aldığı anlarda, bedeninin başka bir ruh tarafından ele geçirdiğini söylemektedir; tabir caizse bir tür medyum-şairdir. --çn.

[56] İki örnekten biri, Turgut Akkaş, *Özkaynak* (Ankara 1957), ilham edilmiş şiirlerden oluşan bir toplamdır; bunlardan bazıları daha önce sahibi olduğu *İçvarlık* dergisinde basılmıştı. Diğeri Ömer Fevzi Mardin, *Varidat-ı Süleyman Şerhi* (İstanbul, 1951), bir Türk memurunun 'ilham' edilmiş şiirleri üzerine, ünlü çağdaş bir mutasavvıfın yorumudur.

[57] Bkz. Gershom Scholem, "Die krypto-jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei," *Numen* 7, no. 1 (1960).

gelişmiş olan Bektaşi şiirinin önde gelen üstatları arasında yer alırlar. Kaygusuz Abdal'a atfedilen bir eser, bu tarikatın başlıca dinsel kitaplarından biridir. Bektaşi şiiri, çoğunlukla hece veznini sürdürmüştür. Bu gelenekteki dokunaklı ve etkileyici dizelerden bazıları görece yeni betimlemeleriyle dikkate değerdir; ancak bunlarda epeyce 'köylü' kabalığı vardır ve aşırı derecede incelmiş klasik Türk saray şiiriyle zaman zaman bir karşıtlık oluşturur. Allah, Muhammed ve Ali'nin bir tür üçleme oluşturduğu Bektaşi düşüncesinin bütün dokusunda olduğu gibi bu edebiyatta da, Muhammed, Ali ve oniki imam önemli bir rol oynar. Bektaşiler, İran'daki İmamiye-Şia ile daima güçlü ilişkiler içinde olmuşlardır. Hatta İran'da Safevi saltanatını kuran ve böylece Osmanlıların başdüşmanı olan Şah İsmail (ölm. 1524), Bektaşilerce kendilerinin önde gelen şairlerinden biri olarak sayılmıştır. Osmanlı Sultanı Yavuz Sultan Selim'in Farsça yazdığı bir çağda Şah İsmail Türkçe yazmıştır. Hatayi mahlasıyla yazdığı şiirleri, gerçekten de geleneksel Bektaşi şiiriyle tam bir uyum içindedir.[58]

Bu alandaki birkaç büyük şairden biri de İranlı Safevilerle ilişkiye geçerek vatana ihanet ettiği iddiasıyla 1560 civarında Sivas'ta idam edilen Pir Sultan Abdal'dı.[59] Pir Sultan'ın imgeleri, ilhamını Doğu Anadolu yaylalarının sert manzarasından almıştır: Âşık, kuzusunu kaybetmiş koyun gibi ayrılık acısı çeker; tepelerin üstünden uçan turnalarla konuşur; alçakgönüllülüğü ve sabrıyla sarı dağ çiçeği, kâmil bir dervişi andırır. Pir Sultan Abdal, birçok Bektaşi şair gibi şehit mutasavvıf Hallac geleneğindendir. Bir şiirinde, halk Hallac'ı taşlarken, dostu Şiblî'nin attığı ve Hallac'a ah çektiren güle gönderme yapar. Osmanlı makamları tarafından hapsedilen Pir Sultan, düşmanlarının saldırılarından daha çok eski dostlarının vefasızlığına üzülmüş olmalıdır. Birkaç şiiri, Bektaşi şiirinin en güzel örneklerindendir; sınıflandırılması güç şiirlerdir bunlar, hatta başka şairlere bile atfedildikleri olur; çünkü çok geçmeden imgeler, tıpkı geleneksel divan şiiri ya da ulema şiirinin imgeleri gibi kalıplaşmıştır; mısra yapısı değişikliklere 'klasik' geleneğe nazaran çok daha az açıktır.

Uzun bir Türk halk şairleri silsilesine ilham kaynağı olan, Yeniçerilerle köklü ilişkileri nedeniyle siyasi olarak etkili ve görünüşe bakılırsa ahlak kurallarına hayli aykırı bir hayat sürdüklerine işaret eden fıkraları hâlâ anlatılan bu Bektaşiler ne tür sûfilerdi acaba?[60]

---

[58] Sadettin Nüzhet Ergun, *Bektaşi Edebiyatı Antolojisi* (Istanbul, 1944), en ünlü şiirlerin iyi bir incelemesidir.

[59] *Pir Sultan Abdal* (Istanbul, 1953).

[60] John K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (1937; tekrar basım Londra, 1965), bu tarikat

Tarikatı kurduğu iddia edilen Hacı Bektaş'ın, Anadolu'ya onüçüncü yüzyılda Horasan'dan gelmiş olduğu söylenir. Doğum tarihi, *mürüvvet* sözcüğünün sayısal değeriyle verilmiştir ki, bu yöntem Bektaşi düşüncesinin tipik bir özelliğidir; bu kelimenin sayısal değeri, 648 tarihini (miladi 1247) verir; aynı yöntemle verilen ölüm tarihi de 738'dir (miladi 1338).* Faaliyetleri hakkındaki rivayetler muhteliftir: Mucizelerin kanıt gösterildiği velâyetnameler, gösterdiği bazı kerametlerden söz eder. Hacı Bektaş'ın kişiliği çevresinde billurlaşan tarikat, çok geçmeden Yeniçerilerle ilişki kurmuştur. Onbeşinci yüzyıldan itibaren Bektaşi babaları, askerlere manevi rehberlik etmek üzere Yeniçeri kışlalarının yakınında yaşamaya başladılar. Bu yüzden Yeniçeri ocağının, Osmanlı toplumundaki giderek artan yıkıcı etkileri yüzünden 1826'da kapatılmasında payları olduğu düşünülmüştür.

Bu tarikat, tarikatın ikinci şeyhinin Rumeli'de 1500 dolaylarında doğmuş Balım Sultan adında bir kişi olduğunu ileri sürer. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki toprakları, görünüşe bakılırsa o zamanlarda Bektaşi etkilerine açıktı ve bu tarikat, onyedinci yüzyıldan daha önce girmiş olduğu Arnavutluk'ta bugün hâlâ son derece canlıdır.[61]

---

hakkındaki en iyi incelemedir. Bektaşilik Avrupa'da ilk kez Georg Jacob tarafından *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis* (Berlin, 1908) adlı yapıtta incelenmiştir.

* Hacı Bektaş Veli'nin yaşamı Bektaşiler arasında dört cümleyle özletlenir. Her cümledeki belirli bir kelimenin sayısal değeri, Pir'in yaşamındaki bir olayın geleneksel olarak kabul edilen tarihine karşılık gelir: 1) "Hazreti Pir'in veladeti mürüvvet" (Hazreti Pir'in doğumu cömertlik). *Mürüvvet* kelimesi Arapçada dört harften oluşur ve bunların sayısal değerleri şöyledir: *mim*=40, *re*=40, *ve*=6, *te*=400. Toplamı 646'dır ve bu (miladi 1248), Hacı Bektaş'ın doğum tarihi kabul edilir. 2) "Horasan'dan Rum'a teşrif eder." *Reft* (gitmek, gidiş) kelimesi üç harften oluşur ve sayısal değerleri şöyledir: *re*=200, *fe*=80, *te*=400, toplamı 680'dir; bu (miladi 1281), onun 44 yaşında Anadolu'ya geliş tarihidir. 3) "Müddeti ömrü Muhammed'dir cemâli." *Muhammed* kelimesi yaşadığı süreyi verir: *mim*=40, *ha*=8, *mim*=40, *dal*=4; toplamı 92'dir. 4) "Bektaşiye tarih asvebi rihlet." Hem "Bektaşiye" hem de "asvebi rihlet" (ölümlerin en doğrusu) kelimelerinin sayısal değerleri ölüm tarihi kabul edilen 738'i (1338) verir: *be*=2, *ki*=20, *t*=400, *elif*=1, *sin*=300, *be*=10, *he*=5; veya *elif*=1, *sad*=90, *vav*=6, *elif*=1, *be*=2, *re*=200, *ha*=8, *lam*=30, *te*=400. Bkz. John Kingsley Birge, *Bektaşilik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, Ant Yayınları, s. 36-38, 1991. Hacı Bektaş'ın menkıbevi hayatı için ayrıca bkz. *Vilayetname*, ed. ve çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılap Kitabevi, 1990. –çn.

61 Hans Joachim Kissling, "Zur Frage der Anfänge des Bektaschitums in Albanien," *Oriens* 15 (1962); Kissling, "Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan," *Zeitschrift für Balkanologie*, 1963. Kissling ve öğrencileri, Türk tarikatlarının daha iyi anlaşılması yönünde birçok kitap ve makaleye katkıda bulunmuşlardır. Hamid Algar'ın, "Some Notes on the Naqshbandi Ṭariqat in Bosnia," *Die Welt des Islam*, y.s. 13, no. 3-4 (1971) isimli hoş makalesinde gösterdiği gibi tasavvufun Balkanlardaki etkisi, Sırp-Hırvat tasavvufi halk türkülerinin gelişmesinde bile görülür. Ayrıca bkz. B. G. Martin, "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes," *Scholars Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since*

Her ne kadar Hacı Bektaş'ın Horasan'a uzanan silsilesi katı bir Sünni ideolojiyi gerektiriyorduysa da, öyle görünüyor ki, Bektaşilik ehli sünnet olmayan tüm akımlar için bir hazne olmuştur. Ne var ki tarikata yalnızca 'normal' Şii fikirler güçlü bir şekilde nüfuz edip, burada kimi zaman Hindistan'daki İsmailiye mezhebinin halk arasındaki gelişimini hatırlatan tuhaf hallere bürünmedi, aynı zamanda Şiî düşüncesinin en garip ürünlerinden biri olan Hurûfîlerin de Bektaşiler üzerinde bir etkisi oldu. Esterâbadlı Fazlullah, Allah'ın kelâmda tecelli etmiş olduğu yolunda bir vahiy almıştı ve harflerin sayısal değerleri ve batını anlamları hakkındaki Kabalacı kurgulara ilişkin kuramlar oluşturmuştu (bkz. EK 1). En büyük Hurûfî şair Nesîmi (1417'de Halep'te diri diri derisi yüzülerek öldürülmüştür), parıltılı ve tutkulu tasavvufi ilahileriyle Türk şiiri üzerinde derin bir iz bırakmıştır. Hurûfî etkisi, bazen Bektaşi tekkelerini süsleyen resimlerde görülür: Ali, Hasan ve Hüseyin'in ya da başkalarının yüzleri, adlarını oluşturan harflerle resmedilmiştir.

Bektaşi tarikatının özelliklerinden biri olan Şiî eğilime ek olarak, ayinlerinde Hıristiyan etkiler de görülmektedir (Anadolu'nun güçlü Hıristiyan temeli göz önünde bulundurulursa bunda şaşılacak bir yan yoktur). Gerçekten de tövbekârlık ve ekmek yiyip şarap içmenin ayinsel önemi gibi belirgin benzerlikler vardır; ancak bunların üzerinde uzun uzadıya durulmamalıdır. Topluca yemek yemeyi içeren ayinler, Hıristiyan sakramentinden* çok daha eskidir. Modern, milliyetçi Türk araştırmalarında, Bektaşiliğin 'şamanist' yönü vurgulanmıştır; bu, tarikatı eski Türklerin, Orta Asya'daki gizemci yaşayış biçimlerine bağlıyordu.

Bektaşilikte, başka tarikatlardan bilinen pek çok eğilim de görülebilir. Bektaşiler dört kapıdan söz eder: *âbid*'lerin (ibadet edenlerin) taraftarı oldukları *şeriat, zahit*'lerin izlediği *tarikat*, *ârif*'lerin sahip olduğu *marifet*, *muhibb*'in (seven) erdiği *hakikat*. Bu dört kapının her biri, on yükümlülük [makam] üzerine oturtulmuştur (bunların çoğu başka tarikatlarda da öğretilir); böylece bir kez daha mübarek sayı kırka ulaşılır. Tarikatın başındaki kişi Hacıbektaş köyündeki [pir evinde] oturan

---

1500 içinde, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley, 1972).

* Sakrament (Lat. *Sacramentum*, 'kutsal yükümlülük') veya başka bir ifadeyle Ökaristi veya Evharist (Grek. *Eucharistia*, 'şükretme, şükran') ya da Kudas. Birçok Hıristiyan mezhebi için sakrament ve ibadetin merkezi olan ökaristi (genel olarak rahip veya papaz tarafından ekmeğin ve şarabın kutsanmasından ve ibadete katılanlar arasında dağıtılmasından (komünyon) oluşur), bazen Mass (Roma Katolik Kilisesinin Ökaristi ayini için kullandıkları geleneksel isimdir) diye bazen Kutsal Komünyon ya da Rabbin Akşam Yemeği (Protestanlar) diye isimlendirilmiştir. Bu ayin İsa'nın son akşam yemeğine dayandırılır. Bununla ilgili olarak İncil'de geçen bölümlerde (Korintoslulara I. Mektup, 11:23-26; Matta, 26:26-28; Markos, 14:22-26; Lukas, 22:15), İsa'nın bedeninin, Havarilerine bölüp paylaştırdığı ekmekle, kanını da şarapla simgelendiği görülür. –çn.

dede'dir; tarikatın ikinci önderi *çelebi* de yine burada otururdu. Bundan sonraki makam, öğretimden ve ayinlerin düzenlenmesinden sorumlu olan *baba*'nın makamıdır; Osmanlı İmparatorluğu'nun her yerinde babalar vardı. Orta makam, dervişin makamıdır; o da baba gibi evlenebilir ya da bekâr bir hayat sürer; uygun bir şekilde tarikata girmiş [nasip almış] kişiye muhibb, 'seven' [yakın dost] denir.

İkrar ayini [Ayin-i cem], simgesel eylemlerle doludur, bunların arasında Dâr-ı Mansur'da* talibin 'asılması' [canı feda etme sözünü vermesi] özel bir rol oynar. Pek çok âşık** dışardan üye olarak tarikata bağlanır; bunlar bir ikrar ayiniyle nasip almamışlardır; ama tarikata sadakatle bağlıdırlar. Türkçe dualar içeren gülbang ve tercüman gibi belirli özel dualar okunur. Muharrem ve Nevruz, Şiîlerdeki ve İran'daki gibi kutlanır. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edildiği gün olan Aşure Günü'nde aşure pişirilir; bu, dindar kişiye, Kerbela'daki şehitlerin, artık yiyeceklerden hazırlanmış son yemeğini hatırlatır. Bugün bile, Bektaşi olmayan pek çok Türk ailesi, muharrem ayının 10. günü bu tatlıyı pişirir.

Bektaşi tarikatının göze çarpan özelliklerinden biri –ki bunun İslamda bir benzeri yoktur– kadınların eşit muamele görmesidir; bütün törenlere katılırlar ve erkeklerle rahatça sohbet ederler. Tarikatın bu yanı, Bektaşi yaşamının ahlâkı ya da daha çok ahlâksızlığı hakkında çirkin hikâyelere yol açmıştır; bu hikâyeler aşırı abartılıdır. Bektaşilerin, öğretilerini mümkün olduğunca sır olarak saklamaları, özellikle Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasından sonra, birçok gizli cemiyet örneğinde olduğu gibi saf imanın ehli sünnet savunucularının hayal dünyalarını kışkırtmıştır.

Bektaşiler kuramsal yaklaşımlarında, İbn Arabî okulunun öğretilerine hiçbir şey eklememişlerdir. İnsan-ı Kâmil'le son bulan kırk iniş ve çıkış derecesine inanırlar. En çok tanınan ve en sık okunan şiirlerinden bazılarında (*devriye*), varoluşun çıkış devrine katılımlarını tanımlamaya çalışmışlardır; bu, şairlerinin, bütün dinlerin ulu üstatlarıyla bir olduğunu iddia etmelerine yol açar.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, romanı *Nur Baba*'yı yayımladığında, Bektaşi âdetleri sorunu 1922'de Türk aydınlarının önüne konuldu. Tanınmış Türk diplomatı ve romancısı, İstanbullu bir sosyete hanımının, Nur Baba adlı çekici ve genç bir Bektaşi pîri sayesinde tarikata nasıl girdiğini keskin ayrıntılarla anlatır. Karaosmanoğlu, hayli hicivli olsa da, tarikatın ayin-i cem gibi ayinlerinden bazıları hakkında iyi bir giriş sunar. *Nur Baba*'nın, en azından belirli bir boyutta, Kemal Atatürk'ün tekkelerin

---

* Ayin-i cemin yapıldığı meydanın (Kırklar Meydanının) tam ortasına verilen isim. –çn.

** Bektaşilikte, tarikata inanan, fakat henüz üye olmamış kişiler için kullanılır. Âşıklar müzikli sohbetlere katılabilirler, ama gerçek ritüellerde yer almazlar. –çn.

kapatılmasının gerekliliğine inanmasında etkili olduğu düşünülebilir. Ne var ki *Nur Baba*, Yakup Kadri'nin *Erenlerin Bağından* adlı küçük kitabıyla birlikte okunmalıdır; bu kitapta yalın, ancak hayli inceltilmiş oniki tefekkür içerir, musikili bir dili vardır ve okurun, en azından tasavvufi hayatın birkaç değerini anlamasını sağlar.[62]

Erenlerin Bağından, yüzyıllar boyu halkı ince, sıcak dizeleriyle teselli etmeye çalışan Türk tasavvuf şiirinin büyük üstatlarının yapıtlarından birini hatırlatır. Bu kişilerin çoğu Bektaşi tarikatından değil, zamanla Türk topraklarında gelişip büyüyen, alt tarikatlara bölünen ve ülkeyi baştan başa bir manevi merkezler ağıyla kaplayan başka tarikatlardandı. Onbeşinci yüzyılda İznik'te yaşamış bir Kâdirî olan ve şiirleri derviş topluluklarında sık sık terennüm edilmiş Eşrefoğlu Rûmî'yi hatırlayabiliriz; onun şiirleri, tasavvufi şaraba ve ebedi aşka göndermelerle doludur ve takipçilerinin gözleri önünden Hallac-ı Mansur kişiliğini eksik etmez. *Dîvan*'ından alınan –fal için kutsal bir kitabı [rasgele] açma [ve yorumlama] âdetine göndermeler yapan– aşağıdaki dizelerin kendisi tarafından değil de daha sonraki hayranlarından biri tarafından yazılmış olma ihtimali olsa bile Türk derviş söyleminin hoş örnekleridir:

> Dediler idi bana kim aşk kitabın okuma
> Fala bakayım dedim ol sayfa açıldı yine
>
> Terziye ısmarladım Rûmî'ye zahit donu biç
> Tutmadı sözümü âşık donu biçildi yine.[63]

Yunus Emre'nin muammalı şiirinin yorumcusu olarak Niyâzî Mısrî'den biraz önce söz etmiştim. Etkili bir tarikat olan Halvetiyenin önde gelen bir üyesi olan bu kişi, kendine has özellikleri yüzünden dikkate değer bir şairdi; kendini terk edip, tümüyle maşuka teslim olduktan sonra bulduğu huzuru ve ruhun arayışını incelikli mısralarda yansır.

> Ben sanırdım âlem içre bana hiç yâr kalmadı,
> Ben beni terk eyledim bildim ki ağyâr kalmadı.[64]

Sünni Müslümanlığın savunucusu Türk hükümdarları bile, bazen tasavvufi

---

[62] *Nur Baba* Annemarie Schimmel tarafından *Flamme und Falter* (Gummersbach, 1948) ismiyle Almancaya çevrilmiştir; Schimmel, "Aus dem Garten der Weisen," *Das Geisterhaus* içinde, ed. Otto Spies (Kevelaer, 1949).

[63] William Hickman, "Eshrefoghlu Rumi: Reconstitution of His *dîwân*" (doktora tezi), Harvard Üniversitesi, 1972.), no. H 20* [Bu mısralar için bkz. Eşref-i Rûmî, *Divan*, s. 86, Tercüman Gazetesi (1001 Temel Eser 4), İstanbul, t.y. –çn.].

[64] Niyâzî Mısrî, *Divan* (İstanbul, 1955) [Bu mısralar için bkz.: *Mısri Niyazi Divanı Şerhi: Tam Divan ile Birlikte*, ed. Mahmut Sadettin Bilginer, s. 105, İstanbul, 1976. –çn.].

düşünceye eğilimli olmuşlardır. Ak Şemseddîn'in Fatih Sultan Mehmet'in yaşamındaki rolü iyi bilinir; "gaflet uykusundan uyanmak" isteyen Sultan III. Murad'ın (ölm. 1595) sık sık alıntılanan şiiri, Fatih'ten beri Sünnilerle tarikatlar arasındaki ilişkilerin gerginleşmesine ve genellikle anlaşmazlık ve hatta siyasi kargaşayla sonuçlanmasına karşın, sûfi terminolojisinin dile, hatta üst düzey çevrelerin diline ne ölçüde girdiğini gösterir.[65] Geniş kitleler, tarikatların etkisi altında kalmış ve dervişlerin basit ilahi ve vaazlarında teselli bulmuşlardır; tıpkı onsekizinci yüzyıl sûfi yazarı İbrahim Hakkı Erzurumlu'nun şu dizelerinde olduğu gibi:

> Görelim Hak ne eyler,
> N'eylerse güzel eyler.

Sûfilerin öğrettikleri böylesi bir tevekkül, göz kamaştırıcı başkent İstanbul'daki, hatta daha fazla miktarda Anadolu'nun yarı unutulmuş köylerindeki halkın inancını büyük ölçüde şekillendirmiştir. Hayatın güçlüklerinin üstesinden gelme konusunda onlara güç vermiştir.[66]

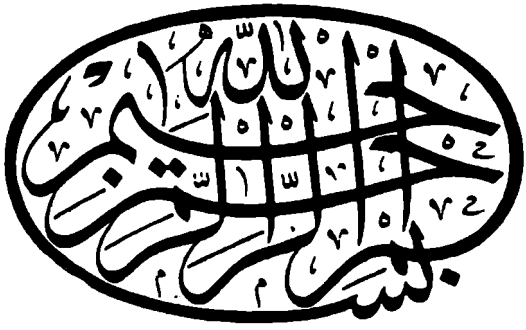
Ne var ki zamanla, yerleşik gelenekler modernleşme gereksinimine cevap vermekte ve bakış açısını değiştirmekte başarısız olmuştur. Manevi eğitim merkezleri olarak yüzyıllar boyu yerine getirdikleri eski işlevlerini sürdürecekleri yerde, gericilik ve uygarlık aleyhtarlığı merkezleri haline gelmişlerdir. Atatürk'ün 1925'te tekkeleri kapatmasının nedeni budur; tasavvufi hiyerarşinin önde gelen kimi şahsiyetlerince de onaylanmış bir adımdır bu. Anadolu şairlerinin öğrettikleri gibi tasavvufun manevi değerlerinin, tarikatların bozulmuş yapısı olmadan, hatta belki de bu haliyle daha hakiki bir şekilde yaşayacağını anlamışlardır. Gerçekten de bu değerler bugün bile ayaktadır.

---

[65] Franz Babinger, "Schejch Bedr ad-din, der Sohn der Richters von Simawna," *Der Islam* 2 (1912); Hans Joachim Kissling, "Das Menaqybname Scheich Bedr ad-Dins," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 101 (1950).

[66] Güzel bir giriş, Nezihe Araz'ın *Anadolu Evliyaları*'dır (İstanbul, 1958); Türk halk tasavvufunun diğer yönleri için bkz. Annemarie Schimmel, "Das Gelübde im Türkischen Volksglauben," *Die Welt des Islam*, y.s. 6, no. 1-2 (1959).

8. HİNDİSTAN VE PAKİSTAN'DA TASAVVUF



KLASİK DÖNEM

Hint-Pakistan altkıtasının batı eyaletleri, Sind'in ve Multan'ın kuzeyindeki komşu eyaletlerin Araplar tarafından fethedildiği 711 yılında İslam imparatorluğunun bir parçası haline gelmişti.[1] Bu bölgedeki Müslüman dindarlar, görünüşe bakılırsa ilk yüzyıllarda esas olarak hadis derlemekle ve (matematik, 'Arap' rakamları, astronomi, astroloji ve tıp alanlarındaki) bilimsel bilgileri Hindistan'dan

[1] Müslüman Hindistan'ın kültür hayatı hakkındaki genel incelemeler tasavvufi eğilimler konusunda hayli bilgi içerir. Bkz. örneğin, Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent* (The Hague, 1962) tamamıyla bir Pakistanlının bakış açısına sahiptir; Mohammed Mujeeb, *The Indian Muslims* (Montreal ve Londra, 1969) ise bir Hintlinin bakış açısına sahiptir; Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford, 1964); Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India* (Edinburgh, 1969); Yusuf Husain, *L'Inde mystique au moyen âge* (Paris, 1929); Yusuf Husain, *Glimpses of Medieval Indian Culture*, 2. baskı (Londra, 1959). D. N. Marshall, *Mughals in India: A Bibliography* (Bombay, 1967), kapsamlı bir bibliyografyadır. Zubaid Ahmad, *The Contribution of Indu-Pakistan to Arabic Literature*, 2. baskı (Lahor, 1968), birçok tasavvufi eser içerir; Alessandro Bausani, *Storia delle Letterature del Pakistan* (Milan, 1958), yüksek edebiyat ile halk edebiyatının güzel bir incelemesidir; Annemarie Schimmel, "The Influence of Sufism on Indo-Muslim Poetry," *Anagogic Qualities of Literature* içinde, ed. Joseph P. Strelka (University Park, Pa., 1971).

merkezdeki İslam ülkelerine aktarmakla uğraşmışlardır; bununla birlikte dinsel duyguları zaman zaman tasavvufi deneyimin doruklarına ulaşmış da olabilir. Müslümanlarla, hem Budacı azınlık hem de –ortodoks Hinduizmin ana akımının biraz dışında kalan– geniş Hindu kesim arasında ruhani temasların kurulmuş olması mümkündür; ancak tasavvufu Vedanta felsefesinin ya da yoganın İslamlaştırılmış bir biçimi olarak açıklamaya çalışan Avrupa kökenli ilk kuramlar bugün geçerliğini kaybetmiştir. Hallac 905'te, Sind'in hemen hemen her yerini dolaşmış ve muhtemelen bu ülkenin bilgeleriyle ilahiyat sorunlarını tartışmıştır.[2]

Gaznevilerin yaklaşık 1000 yıllarında Hindistan'a düzenledikleri ikinci Müslüman fetih dalgası, altkıtaya yalnızca Bîrûnî (ölm. 1048) gibi Hint felsefesi ve yaşam tarzı hakkında dikkatli araştırmalar yapmış olan âlimleri değil, aynı zamanda kelamcıları ve şairleri de getirdi. Lahor, altkıtanın İran etkisindeki İslam kültürünün ilk merkezi haline geldi; burada tasavvuf hakkındaki ünlü Farsça risalesini kaleme alan Hucvîrî'den daha önce bahsetmiştik; kabri Pencaplılar için hâlâ bir ziyaretgâh olmaya devam etmektedir.

Ne var ki tasavvufun tam olarak etkisi, belli başlı tarikatların İslam âleminin merkezi vilayetlerinde sağlamlaştırılmasından sonra, yani onikinci yüzyıl sonuyla onüçüncü yüzyıl başlarında hissedilir hale gelmiştir. Bu hareketin en seçkin temsilcisi Sistan doğumlu olup bir ara Ebû Necib es-Sühreverdî'nin müridi olan Muînüddîn Çiştî'dir. Delhi'ye 1193'te[3] gelmişti; Delhi hükümdarları Racputana'nın ortasında bulunan bu önemli şehri fethettiklerinde ise Acmîr'e [Ecmîr] yerleşmiş bulunuyordu. Kısa bir süre içinde ikametgâhı, Hindistan'ın orta ve güney bölgelerinin İslamlaşmasının merkezi durumuna geldi. Çiştî tarikatı hızla yayıldı ve Hindistan'da bu dönemdeki ihtidalar asıl olarak Çiştî velilerin yorulmak bilmez faaliyeti sayesinde olmuştur; basit ve sade vaazları, kalplerindeki Allah sevgisi ve komşularını gözetmeleri pek çok Hinduyu, özellikle aşağı kastlardan olanları, hatta yüksek kast mensuplarını bile etkilemiştir. Şu bir gerçektir ki, Çiştî hânkâhlarının müritler arasında herhangi bir ayrım yapmaktan kaçınması ve sınıfsız bir toplum olmaları, birçok kişiyi onların arasına çekmiştir. Muînüddîn, öğretisini üç ilkeye indirgemişti; bunlar ilk kez Bâyezîd Bistâmî tarafından belirtilmiş ilkelerdi (T 1:164 [225]): Sûfi, "deniz gibi cömertlik, güneş gibi şefkat, yer gibi tevazu" sahibi olmalıdır. Her ne kadar gerçek din uğruna savaşan asker-sûfi tipine bazen Hindis-

---

[2] Bir Hintli Müslümanın tasavvufa çağdaş bir yaklaşımı için bkz. Syed Vahiduddin, *Indisch-Moslemische Werterlebnisse* (Leipzig, 1937).

[3] Zahur U. Sharib, *The Life and Teachings of Khwaja Moinud-din Hasan Chishti* (Acmîr, Hindistan, 1959). Mirza Wahiduddin Begg, *The Holy Biography of Hazrat Khawaja Muinaddin Chisti* (Acmîr, 1960), Muînüddîn'in bilimsel bir incelemesine hâlâ gerek vardır.

tan'ın sınır eyaletlerinde rastlanırsa da, dârü'l-İslam ile dârü'l-harb[4] arasındaki diğer sınır bölgelerinde olduğu gibi ülkelerin İslamlaştırılması kılıçla değil büyük ölçüde dervişlerin vaazlarıyla başarılmıştır.[5]

Muînüddîn 1236'da –Delhili Kutbeddîn Aybek'in Acmîr'de yaptırdığı güzel camiye çok uzak olmayan bir yerde– öldüğünde, çok sayıdaki halifesi onun yolundan gitti, ülkülerini Hindistan'ın her yerine yaydı. Bir halifenin etki alanı şeyh tarafından belirli ölçüde çizilmiştir; hangi müridin bereketinin nerede etkin olması gerektiğini belirlemiştir; ruhani iktidarın bölgesel dağıtımı Hint tasavvufunda sık görülür.

Hindistan'a Muînüddîn'le birlikte gelen Ferganalı Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî'nin kabri bugün bile sık sık ziyaret edilen bir yerdir. 1235'te ölen bu veliye, Delhi'deki Memlükler [Muizziler] hanedanının ilk sultanı İltutmuş tarafından derin bir saygı gösterilmiştir; Delhi'nin Meravli şehrindeki hayli mütevazı mekânı (Kutb Minar'a yakındır), genellikle dindar ziyaretçilerce dolar, dinsel şiirler okuyup terennüm ederler. Moğol İmparatoru Cihangir tarafından yaptırılan Muînüddîn'in güzel mermer türbesi, bugün hâlâ binlerce müminin dinsel ilham kaynağıdır.

Bahtiyâr Kâkî'nin halefi Ferîdüddîn'di (ölm. 1265); ama siyasi durumun karışıklığı nedeniyle başkentten ayrılıp Satlec Nehri kıyısındaki Pencap'a yerleşmiştir.[6] O zamandan beri memleketine, "sâfînin gemisi" anlamına gelen Pakpattan denilmiştir. Ferîd, dini hayatının başlarında sofu annesinden etkilenmişti. Fazlasıyla çetin zahitlik uygulamaları gerçekleştirmiştir; bunların arasında *çille-i ma'kûse*, yani bir kuyuya baş aşağı sarkıtılmış bir halde çile çıkarmak da vardır. Sürekli oruç tutması yüzünden kerametlerle ödüllendirilmişti; çakıl taşlarını bile şekere dönüştürmüştü; bu yüzden kendisine 'şeker hazinesi' anlamına gelen Genc-i Şeker denmişti. Bu hoş efsane ister doğru ister yanlış olsun, Ferîd'in çile çıkarmaya verdiği aşırı önemi gösterir; "tefridinde ve çilesinde ondan üstün veli olmadığına" rahatlıkla inanabiliriz. Kendisine koyduğu sınırlamaların verdiği eziyetten aile hayatı da etkileniyordu. Ne karılarıyla ne hayatta kalan sekiz çocuğuyla ilgilenmiştir. Menkıbeye göre, kendisine bir çocuğunun öldüğünü söyleyen kişiye, "Kader böyle buyurduysa ölür, ayaklarına bir ip bağlayıp atıver gitsin!" demiştir. Bu rivayet, aile

---

[4] Richard M. Eaton, "Sufis of Bijapur: Some Social Roles of Medeival Muslim Saints," (Güney Doğu Asya İncelemeleri Konferansı'na gönderilmiş bir bildiri, New York, 29 Mart 1972).

[5] Sir Thomas Arnold, *The Preaching of Islam* (1896; yeni baskı Lahor, 1956); bkz. aynı yazar "Saints, Muhammadan in India," *Encylopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, 13 cilt (1908-27), 11:68:73, konuyu en iyi şekilde aydınlatan kısa bir incelemedir.

[6] Khaliq Ahmad Nizami, *The Life and Times of Shaikh Farîd Ganj-i Shakar* (Aligarh, 1955), sorunlara iyi bir giriş sağlar.

bireyleri ölünce sevinen ilk zahitlerden bazılarının tutumunu hatırlatıyor. Ancak bu insanlık dışı tutumun sonucu olarak, ilk Çiştî velilerin oğullarının çoğu dünyevi insanlar olmuştu; hatta bazıları ayyaştı, tasavvufi hayat şöyle dursun, dini hayatla hiçbir ilgileri yoktu.[7]

Ferîdüddîn'in hânkâhının sürdürülmesi güçtü –burada, başlangıçtaki Çiştî yaşam tarzının dikkat çekici örneklerinden biri olarak Ferîd'den söz edilmektedir– çünkü şeyhler yalnızca *futûh* denen hibelerle geçinirdi ve hânkâhlar, dervişlerin geçimini sağlayabilecekleri bir toprağa bile sahip değildi. Çiştîler, *câgîr*'leri (toprak bağışları) ya da hükümdarların hibelerini kabul etmiyorlardı; çünkü dünyevi yönetimle alış veriş içinde olmayı reddediyorlardı. Bir Çiştî şair şöyle demiştir:

> Daha ne kadar varacaksın emirlerin ve sultanların kapısına?
> Bu, Şeytan'ın izinde yürümek, başka şey değil.

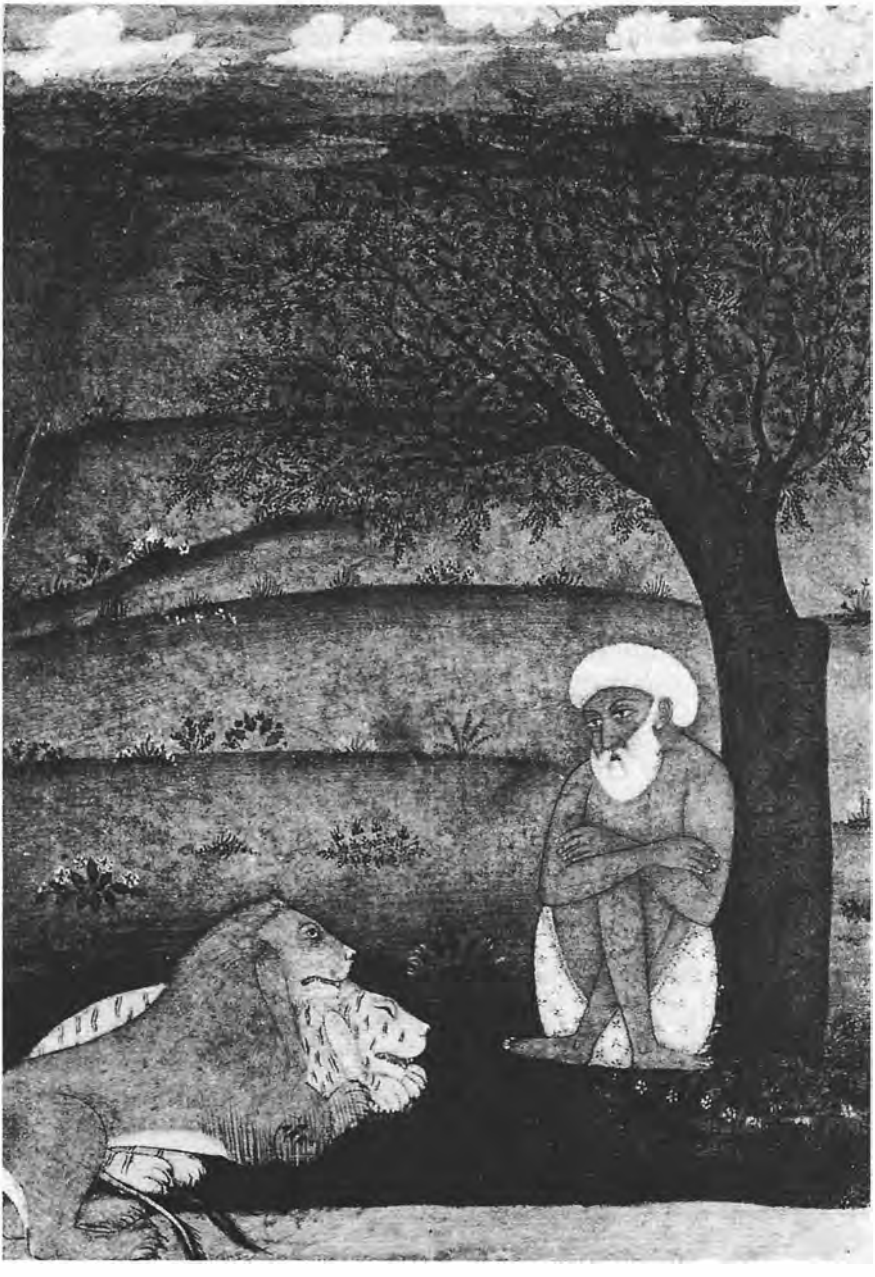
Tasavvuf edebiyatının başlangıç döneminden aşina olduğumuz, yönetime karşı bu güvensizlik, hükümdarların ellerinin değdiği her şeyi haram sayan bu Çiştî velilerle daha da açık bir hal almıştır.

Hânkâhlardaki dervişler kendilerini "Allah'ın misafirleri" olarak görür ve tek bir büyük odada yaşayıp çalışırlardı; konuklar daima hoş karşılanırdı ve yiyecek varsa, beklenmeyen konuklar için sofra daima kurulu dururdu. Hânkâhın dervişleri, şeyhe ve cemaate hizmetle yükümlüydüler ve başlıca uğraşları namaz, niyaz, ve tefridle ilgili kitapları, evliya tezkirelerini [tezkiretü'l evliya] incelemekti. Bununla birlikte Ferîdüddîn ve tarikattaki veli musahipleri, müritleri için iyi bir eğitim tavsiye etmişler, şiir ve musikiyle ilgilenmişlerdir. Ferîdüddîn'in yöresel ağızla birkaç dize şiir yazmış olması muhtemeldir; bu durumda tasavvufi öğretileri halk türküleriyle yayan, böylelikle halkı, özellikle de günlük işlerini yaparken bu basit dizeleri terennüm eden kadınları etkileyen mutasavvıflar silsilesine katılır.

Ferîdüddîn yedi halifeye ruhani iktidar vermiştir; müritlerinden Cemâleddîn Hânsvî ve Nizâmeddîn yakın arkadaşları olarak sayılabilir. Şair Cemâleddîn Hânsvî (ölm. 1260) Farsça dokunaklı tasavvufi şarkılar yazmıştır; bunlar iddiasız, zaman zaman da hafif didaktik, ama etkileyici şiirlerdir. Bununla birlikte Ferîdüddîn'in esas halifesi Nizâmeddîn'di; kendisiyle 1257'deki ölümünden birkaç yıl önce tanışmıştı.

---

[7] Khaliq Ahmad Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th Century* (Bombay, 1961), s. 204; Nizami, "Some Aspects of Khânqâh Life in Medieval India," *Studia Islamica* 8 (1957). Nizami, gerek İngilizce gerekse Urdu dilinde ortaçağ Hindistan zihniyet tarihi hakkında çok sayıda kitap ve makale yayımlamıştır. İlk dönem Çiştî hayatı hakkında en önemli kaynaklardan biri olan Chirâgh-i Dehlawi'nin [Çerâğ-ı Dihlevî] *Khayr al-majâlis*'inin de [*Hayrü'l-Mecâlis*] (Aligarh, 1959) editörlüğünü yapmıştır.



Evcil aslanlarıyla bir veli, Hindistan, onyedinci yüzyıl başları.

Staatliche Museen, Doğu Berlin,

Nizâmeddîn, Delhi'nin ünlü kelamcılarındandı; daha sonra şeyhiyle birlikte onüçüncü ve ondördüncü yüzyılların Hint-Müslüman mutasavvıflarının neredeyse tümünün kılavuz kitabı olan Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif* [*Manevi Bilgilerin Faydaları*] isimli eserini incelemiştir. Pakpattan'ı üçüncü ziyaretinden sonra Delhi'ye halife olarak atanmıştır. Nizâmeddîn'in 'Evliya' lakabı, Delhi'deki tasavvufi hayatın en yüksek noktasına işaret eder. Kendisi, Peygamber'in sünnetini harfiyen yerine getiren bir mümin, hadis yorumcusu ve araştırıcısı ve aynı zamanda şairlerin ve müzisyenlerin dostuydu. Ondördüncü yüzyıl başlarının Hint-Müslüman tarih yazarı Baranî, Delhi'deki Müslümanların çoğunun tasavvufa, ibadete, dünyadan el ayak çekmeye eğilim duymalarının Nizâmeddîn'in etkisiyle gerçekleştiğini iddia eder. Tefrid ile ilgili kitaplar çok satmaktaydı. Delhi'de şarap, kumar ya da tefecilik kalmamıştı; halk yalan söylemekten bile çekinir olmuştu. Baranî'ye inanacak olursak, şu kitaplara sahip olmak neredeyse bir modaydı: Mekkî'nin *Kûtü'l-Kulûb*'u ve elbette Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'i; Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif*'i ve Hucvîrî'nin *Keşfü'l-Mahcub*'u; Kelâbâzî'nin *Kitabü't-Ta'arruf*'u [*et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*] ve tefsiri; Kuşeyrî'nin *Risâle*'si. Ayrıca Baranî'nin listesinde Necmüddîn Dâye'nin *Mirsâdü'l-İbâd*'ı, Aynü'l-Kuzât Hemedânî'nin mektupları ve, yoksulluğu ve vejetaryenliğiyle ünlü ilk Çiştî velilerden Hamîdeddîn Nagûrî'nin (ölm.1274) yazdığı tek eser olan *Levâmî* isimli bir risalesi vardır. Bu kitaplar, karışık siyasal ortamda halkın imdadına yetişmiş olmalıdır. Nizâmeddîn Evliya (ölm. 1325) müritlerinin müşfik ifadesiyle 'Mahbûb-ı İlâhî,' yani 'Allah'ın Sevgilisi'[8] yedi padişah görmüştür; yaşadığı dönem boyunca Delhi ve çevresinde sürekli olarak entrikalar çevrilmiş, kan dökülmüş ve isyanlar çıkmıştır.

Tasavvuf, Nizâmeddîn'in yaşadığı dönemde, Hindistan'ın kuzeybatısında bir kitle hareketine dönüştü ve ilk Çiştî velilerin ortaya koydukları ahlaki ilkelerin, altkıtanın bu bölümündeki Müslüman toplumun ülkülerini biçimlendirmede büyük etkisi oldu. Birtakım Pencaplı kabileler hâlâ Ferîdeddîn Genc-i Şeker tarafından İslama döndürüldüklerini iddia ederler.

---

[8] Bkz. Ahmad Ali, *Twilight in Delhi* (Oxford, 1966), s. 146'daki hoş hikâye; burada Delhili dindar biri Hint-Müslüman ihtişamının, Nizâmeddîn'in ruhuna aykırı davranılması sonucu çöktüğünü açıklamaya çalışır: "Moğol İmparatorluğu'nun yok olmasının asıl nedeni, bu hükümdarın büyüklerinin yaptıkları bazı hatalardı, bunların en büyüğü Hazret Mahbûb İlahi ile Hazret Emîr Hüsrev'in mezarları arasına Muhammed Şah'ı gömerek âşık ile maşuku ayırmış olmalarıydı..." Gerçekten de (şeyhi Nizâmeddîn'i sık sık öven) Emir Hüsrev'in en sanatsal şiirlerinden biri *Divan-ı Kâmil*'deki 291. gazeldir, ed. Mahmud Derviş (Tahran, 1343 sh./1964); burada şeyh, "biçimler nasıl ruh ile canlı tutuluyorsa, dünya da şeyhin varlığıyla ayakta durur" diye övülmektedir.

Delhi'de bugün bile en çok gidilen ziyaretgâh olan Nizâmeddîn türbesinin hemen yanında, en yakın dostu ve müridi Emir Hüsrev'in (1254-1325) kabri vardır; kendisi Hindistan'daki İslam döneminin ilk yıllarında en tanınmış şairdi. Çok yönlü ve nüktedandı; gazeller, destanlar, tarihi şiirsel romanlar, mektup yazma sanatı üzerine risaleler yazmış, ancak hemen hemen hiç tasavvufi şiir kaleme almamıştır. Bununla birlikte Hint-Müslüman musiki geleneğinin kurucusuydu; bir besteci, bir kuramcıydı ve bu yetenekleri tabii ki onun Çiştî silsilesinde yer almasıyla gelişebilmiştir. Çiştîye tarikatı, hayatlarının hazırlık evresinde katı oldukları halde, semâa izin vermiştir; bu tercih, Çiştîlerin sözlerinin ve şiirlerinin çoğunda yansır. Hint-Müslüman musiki geleneğinin gelişimine büyük katkıları olmuştur; bunun ilk büyük temsilcisi, kendisine 'Hindistan'ın Papağanı' ve 'Allah'ın Türkü' isimleri takılan Emir Hüsrev'di.

Hüsrev'in dostu ve şeyhinin sözlerini derleyen Nizâmeddîn'in müridi olan Hasan Siczî Dihlevî (ölm. 1328) şair olarak pek tanınmaz, ama şiirleri tasavvufun ruhunu Hüsrev'inkilerden daha iyi yansıtır. Şiirlerin lirik ifadeleri hoştur; aşkla ve hassas duygularla doludur. Hemen hemen aynı sıralarda Çiştîyenin üçüncü şairi Ebû Ali Kalender Panîpatî (ölm. 1323), Muhammed'i öven güzel bir şiir yazmıştır; bu dizeler, altkıtada Peygamber için yazılmış pek çok methiyenin ilkiydi. Aşkın her şeyi kuşatan gücü konusunda hoş dizeler yazan aynı mutasavvıf –"Aşk ve aşk acısı olmasaydı, bunca güzel sözü kim söyler, kim işitirdi?" (AP 112)– Delhi sultanlarına, onların yaşam tarzlarını eleştiren bazı dikkate değer mektuplar yazmıştır.

Nizâmeddîn Evliya'dan başlayan silsile, Çirâğ-ı Dehlî'ye (Dehli Kandili) (ölm. 1356) ulaşır; oradan da Dekken'e göç edip Bahmani sultanların himayesine giren "uzun lüleli" Muhammed Gîsûdırâz'a uzanır. 1422'de ölen ve kabri bugünkü Haydarabad yakınlarındaki Gülberge'de bulunan bu veli, hem Arapça hem de Farsça mensur ve manzum eserleri olan üretken bir yazardı. Halk kitlelerini eğitme amacıyla Urdu dilinin güney kolu olan Dahini lehçesinde, *Miracü'l-Âşıkîn* isminde İslam Peygamberi'ni konu alan bir kitap da yazmıştır. Bu lehçeyi kullanan ilk mutasavvıftır ve bu lehçe, sonraki iki yüzyıl içinde Hindistan'ın güneyindeki başka birçok veli tarafından geliştirilmiştir. Gîsûdırâz büyük bir olasılıkla altkıtada tasavvuf klasiklerini kapsamlı bir şekilde tanıtmaya çalışan ilk yazardı; İbn Arabî'nin *Füsusü'l-Hikem*'i ile Sühreverdî'nin *Âdâbü'l-Mürîdîn* adlı yapıtları üzerine şerh yazmış ve tasavvufi hayat ve Peygamber'in sünnetleri üzerine çok sayıda risale ve kitap kaleme almıştır. Onun sayesinde, hem Aynü'l-Kuzât'ın *Temhîdât*'ındaki incelmiş aşk tasavvufu hem de İbn Arabî'nin temel yapıtı Hintli sûfilere aktarılmış ve sonraki yüzyıllarda tasavvufi düşüncenin gelişimini etkilemiştir. Gîsûdırâz'ın Farsça şiiri, onun âşık gönlünün duygularını zarif bir şekilde aktarır; ilahi aşkla sarhoş bir halde,

kendini hicran ve vuslatın ötesinde hisseder. Ruz-i Elest'te aşk şarabını kana kana içen gerçek âşıklar,

> Varlık kitabının dîbâcesidirler
> Ve ebediyetin ezelî adı olmuşlardır. (AP 152)

Çiştîye yüzyıllar boyu altkıtadaki en etkili tarikat olmuş, ancak altkıtanın sınırları dışına hiçbir zaman çıkamamıştır.

Başka bir önemli tarikat da Muînüddîn Çiştî'nin ilk ilham kaynağı olan Sühreverdiye idi. Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin müritlerinin birkaçı onüçüncü yüzyılın başlarında Hindistan'a ulaştı. Aralarında Bengal'e giden ve 1244'te burada ölen Celâleddîn Tebrîzî de vardı. Tarikat bu bölgede hâlâ gelişimini sürdürmektedir ve Bengalli Müslümanlar arasından birtakım mutasavvıflar ve siyasi şahsiyetler çıkarmıştır.

Sühreverdiyenin Müslüman dini hayatı üzerindeki büyük etkisinde, Ferîdeddîn Genc-i Şeker'in çağdaşı Bahâüddîn Zekeriya Multânî'nin bile (ölm. y. 1262) payı vardır. Birbirlerinden yalnızca birkaç yüz kilometre uzakta yaşayan bu iki mutasavvıfın yaşam biçimini karşılaştırmak ilham vericidir; birisi, ailesi ve müritleri için yönetimin bütün bağışlarını geri çeviren ve dünyevi gereksinimlere önem vermeyen katı zahit Ferîd'dir, diğeri ise ailesinin gereksinimlerini karşılayan ve evinde zahîresi eksik olmayan varlıklı toprak sahibi Bahâeddîn'dir. Serveti, diğer sûfilerin suçlamalarının hedefi olması için yeterliydi; ancak oğulları, ilk Çiştî velilerin oğullarından farklı olarak, onun yolundan gitmişlerdir; Sühreverdiyedeki ardıllık [*tevârüs*] genellikle soya bağlı hale gelmiştir. Yoksul Çiştî hânkâhlarındaki [davetsiz misafirler için] kurulu sofralara karşı çıkan Bahâeddîn daha resmiydi ve yemeğe davetli misafirlerin geliş saatlerini belirlemişti. Tıpkı Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'nin, halife Nâsır'a hizmet etmesi gibi o da yönetici sınıflardan kişilerle kaynaşmaktan çekinmemiştir.[9] Dünyaya ve onun en tehlikeli temsilcisi siyasi iktidara yönelik bu zıt tutum, yüzyıllar boyunca sürmüştür. Onaltıncı yüzyılın Mısırlı mutasavvıfı Şarânî'nin, tasavvuf ehliyle hükümet ilişkileri konusundaki kuramlarını, her iki gelenekten gelen Hintli velilerin sözleriyle karşılaştırmak ilginçtir.

Bahâeddîn Zekeriya, ünlü bir aşk şairi maiyetinde yaklaşık yirmibeş yıl yaşamış olmasaydı, bu kadar iyi tanınmayabilirdi. Bu şair, Fahrüddîn Irâkî'dir (ölm. 1289).[10] Bir gence âşık olup onun ve Hindistan'a giden bir grup dervişin peşine düşmüştür.

---

[9] Aziz Ahmad, "The Sufi and the Sultan in Pre-Mughal Muslim India," *Der Islam* 38 (1963).

[10] Fakhruddîn ʿIrāqī, *Dīwān*, ed. Saʿîd Nafîsî (Tahran, 1338 sh./1959); ʿIrāqī, *The Song of the Lovers* (*ʿUshshāqnāme*), ed. ve çev. A. J. Arberry (Oxford, 1939).

Multan'da Bahâeddîn'e intisap etmiş ve ona bazı etkileyici kasideler yazmıştır. Rivayete göre,

> Veli onu bir hücreye koymuş. Irâkî on gün boyunca kimseyle görüşmeden orada kalmış. Onbirinci gün, duygularına yenik düşmüş, hüngür hüngür ağlayıp şöyle terennüm etmiş:
>
> Evvela kadehi ağzına kadar doldurdukları şarap
> sâkînin nergis-i şehlâsından [baygın bakış] ödünç alınmıştı.
>
> Misafirhanede kalanlar koşup olanları veliye anlatmışlar. İmdi bu tarikat, Şihâbeddîn Sühreverdî'nin koyduğu kuralı izliyordu ki, onun da gözde öğrencisi Bahâeddîn'di; Şihâbüddîn Sühreverdî'nin kuralı, zahidin yalnızca Kuran okumakla ve hadis tefsir etmekle meşgul olmasıydı. Bu nedenle ihvan, Irâkî'nin davranışını onaylamıyor ve veliye şikayet ediyordu. Ne var ki o, bunun kendisine değil, onlara yasak olduğu karşılığını veriyordu.
>
> Birkaç gün sonra, çarşıdan geçen İmâdeddîn, bu şiirin müzik eşliğinde söylendiğini duymuş. Meyhanelere uğramış orada da aynı şeye tanık olmuş. Dönünce işittiği kadarıyla şiiri veliye aktarmış:
>
> Irâkî'nin ününe niçin halel getirmek isterler,
> kendileri böylelikle sırlarını ifşa ediyorlar da ondan!
>
> "Şimdi işi bitti" demiş veli ve kalkıp Irâkî'nin hücresinin kapısına gitmiş.
>
> "Irâkî," diye seslenmiş, "sen dualarını meyhanelerde mi edersin? Çık dışarı!"
>
> Şair, hücresinden dışarı çıkmış ve ağlayarak şeyhin ayaklarına kapanmış. Veli, Irâkî'nin başını yerden kaldırmış ve onu hücresine geri göndermeye gönlü el vermemiş, hırkasını çıkarıp ona giydirmiş.[11]

Bahâeddîn, gerçek bir velinin manevi ferâsetiyle, Irâkî'nin büyüklüğünü ve gerçek aşkını teslim etmiştir. Bu İranlı şairin yazdığı duyarlı ve mest edici aşk şiirleri hâlâ Pakistanlı müzisyenlerce üstadın Multan'daki kabrinde terennüm edilir.

Irâkî'nin, gün ışığında birbirinden ayırt edilemeyen şarap ile kadeh üzerine yazılmış klasik bir Arap şiirine yaptığı nazire, sonraki sufilerce sık sık alıntılanmıştır:

> Kadeh mi şunlar, şarapla ışıldayan
> Yoksa güneş mi, bulutlar arasından parıldayan?
> Öyle temiz ki şarap* ve öylesine ince ki kadeh,
> Görünüşte ikisi de bir.
> Camdır her şey, şarap yok olmuş,

---

[11] 'Irâqî, *Song of the Lovers*, no. 15; krş. N 602.

* Kuran'daki (76:21) "şarabu tahûr," yani "tertemiz şarap" ifadesine bir gönderme olabileceği için 'duru şarap' diye değil 'temiz şarap' diye çevirmeyi uygun gördüm. –çn.

Ya da cam yoktur da her şey şaraptır.[12]

Tasavvufi düşünce tarihi açısından, Irâkî'nin, İbn Arabî'nin kuramlarından ilham aldığı *Lemaât*'ı (*Parıltılar*) hayli önemlidir. Şiirle düzyazının iç içe geçtiği geleneksel Acem tarzında, genel olarak tasavvufi hayatın özel olarak ise kendi hayatının bazı sorunlarını ele almış, insan güzelliği aracılığıyla [ilahi] aşk meselesini açıklamıştır. Irâkî için aşk, dünyada var olan tek şeydir (7. *lem'a*); âşık, maşuk ve aşk birdir; artık ne vuslatın ne de hicranın bir işi vardır burada (2. *lem'a*). Maşukun yanağının nuru, gözün gördüğü ilk şeydir; O'nun sesi, kulağın işittiği ilk şeydir (18. *lem'a*); maşukun istediği hicran, âşığın arzuladığı vuslattan bin kez daha iyi ve güzeldir (22. *lem'a*). Böylece Irâkî, 'aşk, âşık kovulsa bile dostun kapısından ayrılmamaktır' şeklindeki eski tanımın ötesine geçer.

Irâkî, Allah'ı ebediyen güzel bir maşuk olarak her yerde görür ve maşukun yaptığı ve buyurduğu her şeye âşıktır. Niçin kendisi bir şey istesindir ki? Kalp ve aşk birdir; aşk bazen çiçek gibi kalpte yetişir; bütün dünya, aşkın ebedi şarkısının yankısından başka bir şey değildir. Âşık sır tutsa da, maşuk aşkın sırrını açığa vurur. Peki Hallac gibi bir âşık, ilahi aşkın sırrını ifşa ettiği için niye cezalandırılmıştır o zaman?

Bahâeddîn Zekeriya'nın ölümünden kısa bir süre sonra, Irâkî Konya'ya gitmek üzere Multan'dan ayrıldı; orada Sadrüddîn Konyevî ve belki de Celâleddîn Rûmî ile tanışmıştır. Irâkî Şam'da, düşüncelerini şiirselleştirdiği İbn Arabî'nin mezarına yakın bir yere gömülmüştür. Irâkî'nin daha sonraki İran ve Hint-İran şiiri üzerindeki etkisi görmezlikten gelinemez; *Lemaât* sık sık şerh edilmiş ve Câmî onun düşüncelerini herkesin anlayabileceği şekle sokmuştur.

Sührevirdiyenin Hindistan'daki tarihinde, Irâkî'nin deneyiminin yoğunluğuna ve ışıldayan aşkının görkemine nadiren rastlanır. Zekeriya'nın müritlerinden biri olan Buharalı Seyyid Celâleddîn Sürhpüş ("Kırmızı Giyen" ölm. 1292) Multan'ın kuzeydoğusundaki Uç'a yerleşmiştir ve uzun bir dindar mutasavvıf ve ilahiyatçı silsilesinin atası olmuştur. Uç, bir süre, hemen hemen bütün dini alanlarda üretken bir yazar olan "dünya halkının hizmetine koştuğu" faal ve dindar Celâleddîn Mahdûm-ı Cihâniyân (ölm. 1383) sayesinde daha çok Sühreverdiyenin merkezi olmuştur. Kâdiriyenin ilk misyonerleri [dâîler], onbeşinci yüzyıl sonlarında Uç'a

[12] Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 cilt (1902; yeni baskı Cambridge, 1957), 3:130. [Alıntılanan şiirin bir bölümü *Lemaât*'ın Türkçe çevirisinde şöyle geçiyor: "Şarabın safiyetiyle kadehin latif rengi birbirine o kadar karıştı ki, görünüşte sanki bu hep kadehtir, şarap değildir, yahut hep şaraptır, ortada kadeh yoktur dersin." Bu beytin, Sahip bin Abbadü'l-Vezir'in yazdığı Arapça rubainin çevirisi olduğu şeklinde bir de not var. Bkz. Fahrüddin Irakî, *Lemâat (Parıltılar)*, çev. Saffet Yetkin, s. 16, M.E.B., 1993. –çn.]

yerleşmişlerdi; tarikat buradan altkıtaya yayıldı ve kısa sürede sağlam dayanaklar edinip Endonezya ve Malezya'ya sıçradı.[13]

Tasavvufi hayatın başka bir yönü de, Muînüddîn Çiştî ile Bahâeddîn Zekeriya'nın ilahi aşkı ve vuslatı vaaz ettikleri sıralarda gelişti: Bunun temsilcisi Lâl Şahbâz (Al Doğan) Kalender'dir. Sistan'daki Mervend şehrinde doğmuş, onüçüncü yüzyılın ortalarında Sind'de yaşamış, Aşağı İndûs'ün batı yakasında eski Şiva tapınağının bulunduğu bir yer olan Sehvanlı bir veliydi. Lâl Şahbaz, Farsça şiirlerinin bazılarından anlaşılacağı gibi Hallac'ın manevi soyundan geldiğini düşünen cezbeli bir mutasavvıftı. Mübarek makamının çevresinde siyahlar giymiş birtakım bî-şer, 'şeriat dışı' sûfiler (*meleng*) toplanırdı. Sehvan'la bağlantılı bu tasavvufi akım, tasavvufu genellikle pek de çekici olmayan yönleriyle sergiler. Şevval ayının 18'i ilâ 20'si arasında kutlanan Sehvan 'panayırı' bir hayli şeriata aykırı olaylarıyla ün salmıştır.[14] Esas türbenin yakınındaki bir *lingam,** âyinlerden bazılarının Şivacı arka planını kanıtlar niteliktedir.

Sonraki yüzyıllarda tarikatlar Hindistan'da iyice gelişti ve birtakım kolları ortaya çıktı; bunlardan onaltıncı yüzyılda kurulan Şettâriye özel olarak anılmaya değerdir. Hindistan ve Endonezya'yla sınırlı olan bu tarikatın baştemsilcisi Muhammed Gavs Gvaliori'ydi (ölm. 1562); Ekber, onun için görkemli bir türbe yaptırmıştır. Muhammed Gavs, tasavvufun âdap ve âdetlerinden bahseden ve aynı zamanda *esma-i hüsna*'nın tefekkürü ile astrolojik fikirleri birleştiren *Cevahirü'l-Hamse* (*Beş Mücevher*) adlı ilginç bir kitabın yazarıdır da. Bu kitabın hem özgün Farsçası, hem de yaygın bir şekilde okunan Arapça çevirisi özel olarak incelenmeyi hak eder.[15]

---

[13] Kâdiriye'nin yayılmasının tipik bir örneği, Syed Muhammad Naquib al-Attas'ın *The Mysticism of Ḥamza al-Fanşūrī*'sinde vardır (Kuala Lumpur, 1970). Bu mutasavvıf, tarikatını Malezya'da yaymıştır.

[14] Peter Mayne, *Saints of Sind* (Londra, 1956), sözde velilerin âdetlerini canlı ve sık sık da iğneleyici bir şekilde anlatır; bununla birlikte onun bu fevkalade bir şekilde yazılmış kitabı, İndüs Vadisi'ndeki veliperestlik ve tasavvufi düşünceyle ilgili az bilinen gerçekleri yansıtır.

* Lingam: Kelime anlamı 'işaret'tir ve 'saban,' (bahçıvanlık aleti olarak) 'bel' ve 'fallus' kelimeleriyle ortak bir kökene sahiptir. Lingam yani fallus, Hinduizmde Şiva'nın en önemli tapım nesnesidir. Bir sütun şeklinde olan lingam'ın kaide kısmı dört yüzeyli, orta kısmı sekiz yüzeyli ve üst kısmı ise silindiriktir. Bu bölümler Brahma, Vişnu ve Rudra'ya olduğu kadar Yer, Orta Dünya ve Göğe de karşılık gelir. Bütün olarak ise lingam, İlk Neden olarak yaratıcı tanrı Şiva'nın bir simgesidir. –çn.

[15] Bkz. Marshall, *Mughals in India*, no. 1169 ve Zubaid Ahmad, *The Contribution of Indo-Pakistan*, s. 94 vd. Hakkında yazılmış şerhlerin sayısından anlaşılacağı gibi Muhammad Gavs'ın kitabı çok popülerdir. Şerh yazarlarının bazılarıyla Güney Arabîstan'daki tasavvuf ve Hint mutasavvıflarıyla (özellikle de Nakşbendîlerle) Yemenli ve Hadramutlu âlimler ve veliler arasındaki ilişkiler için, şu az bilinen, ancak çok yararlı incelemeye bakınız:

Şettâriyenin başka bir üyesi olan Muhammed Gavsi (ölm. 1633'ten sonra), Hint Müslümanları, özellikle de Guceratlı veliler hakkında 575 sûfinin hal tercümesini içeren oylumlu bir kitap yazmıştır. Aradan zaman geçtikçe mutasavvıflar biyografik bilgiler toplamakla, ikinci, çoğu kez de üçüncü elden bilgileri derlemekle her zamankinden daha çok uğraşır oldular.

İlk Hintli sûfiler daha önce şaşırtıcı bir edebi faaliyet göstermişlerdi. Her ne kadar tasavvuf ehli sık sık zihinsel bilgi ve yazıya karşı hoşnutsuzluklarını ifade etmişse de, pek çoğu bilgilerini kitap ve risalelerle aktarmaya oldukça hevesliydi. Hindistan'da *melfûzât* denilen ve ruhani öğretmenlerin sözlerinin derlemesi olan özel bir edebiyat türü çok popüler olmuştur. Bu, bir Hint buluşu değildi; tasavvufun klasik rehber kitapları, eski üstatların özdeyişlerinin önemli bir kısmını ve sözlerinden yapılmış alıntıları içerir. Ne var ki Hint sûfileri, mürşitlerinin sözlerini gün be gün dikkatle toplamışlardır ve Halik Ahmed Nizami'nin doğru olarak ifade ettiği gibi, bu 'günlükler,' saray çevresi dışındaki hayata ilişkin bilgilerimizin değerli bir kaynağını oluşturur. Bunlar, resmi tarih yazımının kaçınılmaz düzeltici öğeleridir; onlar bizlere resmi tarih yazıcılarının bilerek ya da bilmeyerek göz ardı ettikleri toplumsal ve kültürel sorunlara yönelik ilginç bakış açıları sağlarlar.

Bu türün ilk örneği, şair Emir Hasan Siczî Dihlevî'nin 1307-1322 yılları arasında derlediği ve mürşidi Nizâmeddîn Evliya ile sohbetlerini içeren *Fevâidü'l-Fuâd*'dır. Ancak bir yıl geçtikten sonra şeyhine niyetinden söz edebilmiştir. Bunun üzerine Nizâmeddîn, elyazmasındaki eksiklikleri tamamlamakta kendisine yardım etmiştir. Ondördüncü yüzyıl mutasavvıflarının çoğunun –ister Çirağ-ı Dehli (*Hayrü'l-Mecâlis*) gibi Delhi'de, ister Hamîdeddîn Nagûrî'nin, atasının sözlerini (*Sürûrü's-Sûdûr*) derleyen torunu gibi Hindistan'ın daha iç bölgelerinde yaşamış olsunlar– sözleri kaydedilmiştir. Daha sonraki dönemlerde, sofuca niyetlerle *melfûzât* derlemeleri uydurulmuştur.[16]

Kimi mutasavvıflar da tarikatlarının tarihini yazmaya koyulmuşlardır. Nizâmeddîn'in müridi ve Hasan Dihlevî'nin dostu Mîr Hurd, kendisi ve daha birçok Delhili ileri gelen münevver gibi Muhammed Tuğluk tarafından 1327'de Delhi'den Dekken'e sürülmüş, efendisinin mübarek makamını terk ettiklerinden dolayı suçluluk duymuş ve bu saygısızlığın kefaretini ödemek üzere *Siyerü'l-Evliya* adında

---

Ferdinand Wüstenfeld, "Die Çufiten in Süd-Arabîen im XI. (XVII) Jahrhundert," *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse* 30, no. 1 (1883).

[16] Bütün bu sorunlar için bkz. Khaliq Agmad Nizami, "Malfûẓat kī tārīkhī ahammiyat," *Arshi Presentation Volume* içinde, ed. Malik Ram (Delhi, 1961).

bir kitapta Çiştî tarikatının tarihini yazmaya girişmiştir. Bu kitap Çiştî silsilesinin ve ortaçağ Çiştî hânkâh hayatının bugün bile en güvenilir anlatımıdır.

Başka bir edebi uğraş da, kısmen özel kısmen herkesin okuması için mektuplar yazmaktı. Onüçüncü yüzyıldan itibaren yazılan Hintli sûfilerden yapılan mektup derlemeleri, dönem ve akım hakkındaki bilgilerimizin çok önemli kaynaklarıdır ve Ahmed Sirhindî vakasında da olduğu gibi siyasette bile dikkate değer bir rol oynamıştır. Tasavvufi düşünce şiirin bütün alanlarına nüfuz etmiştir ve aslında saray şairi diye nitelenen şairler bile tasavvufi dışavurumun doruklarına ulaşabilmişlerdir. İskender Ludî'nin saray şairi Cemâlî Kanbûh (ölm. 1535) –Peygamber hakkında yazdığı ünlü dizelerini daha önce alıntılamıştık (s. 213)– bunun bir örneğidir.

Ondördüncü yüzyıldan itibaren klasik dönem mutasavvıflarının eserleri devamlı okunup şerh ediliyordu. Her ne kadar ilgi önceleri ılımlı tasavvufun temsilcileri üzerine yoğunlaşmışsa da, çok geçmeden İbn Arabî'nin teozofisi ve müritleri Hindistan'da popüler olmuştur. *Füsusü'l-Hikem* hakkında yazılmış şerhlerin ve Şeyhü'l-Ekber'in kuramlarını açıklamak üzere kaleme alınmış kitapların sayısı çok fazladır. Onbeşinci yüzyılın sonlarından itibaren İbn Arabî'nin fikirleri her yerde etkili olmuştur. Bu fikirlerin şiirsel olarak işlendiği Irâkî'nin ve Câmî'nin şiirleri, onları daha da popüler kılmıştır; çünkü kuramsal tasavvufi eserleri okumayan pek çok kişi, kesinlikle bu güzel şiirlerden hoşlanmıştır. Önde gelen bir veli ve verimli bir yazar olan Abdülkuddûs Gangûhî (ölm. 1538), vahdet-i vücud kuramlarının az da olsa etkisi altındaki mutasavvıfların seçkin bir örneğidir. Ne var ki etkili ruhani öğretmenlerin çoğunun yaptığı gibi Abdülkuddûs'un, İslam şeriatine sıkı sıkıya uyduğunu vurgulamak gerek.[17]

Kimi tasavvuf ehli, "Varlığın Birliği" [vahdet-i vücud] kuramının etkisi altında, tasavvufi düşünce ile Hint felsefesinin Vedanta öğretisi arasındaki benzerlik noktalarını görerek İslam ve Hindu düşünceleri arasında bir yakınlaşma sağlamaya çalışmıştır; ehli sünnet tarafından derin bir kuşkuyla karşılanan bir akımdı bu.

İslam ve Hindu gizemciliklerinin karşılıklı etkileşimlerinin boyutu ve olasılığı sorunu, Doğulu ve Batılı bilginlerce sık sık tartışılmıştır. Aslında Hindistan büyüsel uygulamaların ülkesi olarak tanınmıştı; Hallac'ı suçlayanlara göre, o bile Hindistan'a "büyü öğrenmeye" gitmişti. Bu durumda, Hindistan'daki velayetnamelerde sûfi

[17] Iʿjâzül Ḥaqq Quddûsî, *ʿAbdul Quddûs Gangôhî* (Karaçi, 1961). Abdülkuddûs'un, içine Hint şiirinin eklenmiş olduğu ve Hindu düşüncesinden etkilenmiş gibi görünen *Rüşdname*'si, hâlâ dikkatli bir incelemeye konu olacak değerdedir. Khaja Khan, *Studies in Tasawwuf* (Madras, 1923), bu eserde "Sufi Orders in the Deccan," başlıklı oldukça yararlı bir ek bölüm vardır.

velilerle yogiler arasında büyü yarışmalarından veya sûfilerin gizemli bir şekilde Hintli yogilerin dinlerini değiştirmesinden bahsedilmesi olağanüstü bir şey değildir.[18] Veliler ve mütekellimin, yogilerin deneyimlerinin ne ölçüde gerçek olduğu sorununu veya bunların şeytani veya en azından büyüsel bir temeli olup olmadığını ele almışlardır. Genellikle yogilerin gösterdikleri belirli kerametlerin olabilirliğini kabul ediyorlardı; ancak gerçek kerametler gösterimek için İslamın yolunda gitmenin önemine inanıyorlardı. Gîsûdırâz'ın dediği gibi şeriat ilahi sırdır; onsekizinci yüzyıl gibi geç bir tarihte bu görüş, en zorlu zühd uygulayımlarının ve bir yoginin gösterdiği kerametlerin, mümin bir Müslümanda tecelli eden ilahi lütfun en küçük işaretiyle bile tam olarak kıyaslanamayacağı şeklinde açıklanmıştır.

Başka bir sorun da, Hintli velilerin zühd uygulayımlarını ne ölçüde yoga uygulayımlarının etkisi altında geliştirdikleriydi. Hamîdeddîn Nagûrî ve başkaları gibi kimi Hintli sûfilerin sıkı vejetaryenliklerinin, Hindu çilecilerle ilişkilerine yorulabileceği iddia edilmiştir. Ancak Attâr'ın Râbiatü'l-Adeviye hakkında anlattığı bir hikâye (T 1:64 [115]) bunu açıklığa kavuşturur; kadın veli, hayvansal ürünlerden tümüyle uzak durarak hayvanların artık kendisinden kaçmamalarını başarmıştır.* Benzer menkıbeler Kuzey Afrikalı veliler hakkında da anlatılır ve çok eskiden beri bazı zahitler böcekleri bile öldürmekten kaçınmışlardır; böyle bir eğilim Mağrip'te de vardır ki, burada Hindu veya Cain etkisinin olma olasılığı yoktur.[19]

İlk sûfilerin zikir sırasında önerdikleri nefes denetiminin ne ölçüde Hint âdetlerinin etkisi altında geliştiği tam olarak kestirilemez. Bu, 'ters çile' [*çille-i ma'kûse*] uygulaması gibi tasavvuf Hindistan'a yayılmadan önce doğu İranlı sûfiler arasında mevcuttu. Ne var ki daha sonraki dönemden itibaren Hindu komşularının

---

[18] Simon Digby, "Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography," teksir, Doğu ve Afrika İncelemeleri Okulu (Londra, 1970).

* Attâr'ın hikâyesinden –aslında alıntılanan bölümde iki ayrı hikâye söz konusudur– Rabia'nın vejetaryen olduğu tartışmaya açıktır. Hikâyeye göre Rabia'nın hizmetçisi bir gün işkembe çorbası yapar. Çorbaya soğan koymak gerekmektedir, ama evde soğan yoktur; bunun üzerine hizmetçi komşudan istemeyi düşünür; ama Rabia'nın hiç kimseden bir şey istememe gibi bir ilkesi vardır; bu nedenle 'varsın soğansız olsun' der. Ancak daha sonra olağanüstü bir olay meydana gelir: Gökte bir kuş belirir ve onlara birkaç tane kabuğu soyulmuş soğan getirir. Rabia'nın çorbayı içmemesinin nedeni aslında bu mucizevi olayın Allah'ın bir mekri olduğunu düşünmesidir; yoksa bu olaydan, artık vejetaryen bir insan olması gerektiği sonucunu çıkarmamıştır. Bu hikâyenin ardından ikinci bir hikâye anlatılır ki, Schimmel'in alıntısı buradandır; ancak bu iki hikâye arasında bir uyumsuzluk vardır. Çeşitli vahşi hayvanlar Rabia'nın çevresinde toplanmışlarken, Hasan-ı Basri'yi görünce kaçışırlar. Hasan-ı Basri bunun nedeninin, o gün içtiği işkembe çorbası olduğunu Rabia'dan öğrenecektir. –çn.

[19] Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam Maghrebin* (Paris, 1954), s. 100.

zühd uygulamalarına yönelik derinleştirilmiş bir ilginin, Hint sûfi hayatının kimi yönlerini renklendirmiş olabileceğini varsayabiliriz. Hint-Müslüman âlimlerince, yoga uygulayımları hakkındaki bazı kuramsal yapıtlar yazılmıştır ve bu alanda yazılan birkaç seçkin Sanskritçe yapıt Moğol döneminde Farsçaya çevrilmiştir.[20]

Genellikle Müslüman velilerle Hindu azizler arasındaki sınırlar, onbeşinci yüzyılda Kebîr'inki gibi birleştirmeci [*syncretic*] hareketlere rağmen, Hindistan'ın büyük bir bölümünü kapsayan İslam egemenliğinin ilk beş yüzyılı boyunca iyice belirgin olarak kalmıştır. Bu durum, Moğolların Hindistan'a gelmesiyle olabildiğince değişmiştir. 1526'da Panipat Muharebesi ile Hindistan'ın kuzeybatısında kendi ailesinin egemenliğini kuran ve Timur hanedanından gelen Babûr, Orta Asya'daki yurdunda sûfilere saygı göstermeye alışıktı. Türkçe olarak yazılmış renkli ve bilgilendirici anılarında, Timur soyundan gelen prenslerle Orta Asya'nın şeyhleri arasındaki ilişkilerden söz eden ilginç hikâyeler anlatır. Nakşbendiyenin, onbeşinci yüzyıl sonunda ve sonrasında Orta Asya siyaseti üzerindeki etkisi daha sonra ele alınacaktır. Babûr, Orta Asya'nın önde gelen Nakşbendî şeyhi Ubeydullah Ahrâr'ın (ölm. 1490) *Risâle-i Vâlidiye*'sini Türkçeye bizzat çevirmiştir ve şiirlerinin birinde kendine "dervişlerin hizmetkârı" demiştir. Babûr, Hindistan'a geldikten sonra ilgisini Çiştî tarikatına yöneltmiştir; bu tarikat sonraki onyıllarda, Moğol hanedanıyla yakın ilişkiler kuracaktır.

Babûr'ün torunu Ekber (1556-1605) saltanatının yarım yüzyıllık döneminde, bildiği tüm dinlerin en iyi unsurlarını içerecek bir dinsel seçmecilik [*eclecticism*] oluşturmaya çalışmıştır. Öyle görünüyor ki fikirleri, bir dereceye kadar, onaltıncı yüzyılın başında Mehdiliğini ilan eden Caunpurlu Muhammed'in binyılcı* hareketi Mehdiviye öğretisinin etkisi altında kalmıştır.[21] Ekber'in en sadık iki dostu, saray şairi Feyzî ve tarih yazarı Ebû'l-Fazl, Mehdi hareketiyle ilgili bir mutasavvıfın oğullarıydılar; bu nedenle bir etkinin varlığı tümüyle dışarıda bırakılamaz. Ekber'in zihninde, dünyanın her yerinde egemen olacak bir altın çağ ve huzurun geri geleceği fikri gibi tipik binyılcı düşünceler vardı ve Moğolların barış içindeki saltanatında "aslanla kuzunun koyun koyuna yatacağı" düşüncesi, onyedinci yüzyıl başlarının Moğol minyatürlerinde sık sık tasvir edilir.[22] Ekber'in dinsel hoşgörüsünün,

---

[20] Aziz Ahmad, "Sufismus und Hindumystik," *Saeculum* 15, no. 1 (1964). Ayrıca bkz. Hellmut Ritter, "Al-Bīrūnī's übersetzung des Yoga-Sutra des Patanjali," *Oriens* 9 (1956).

* Binyılcı (Grekçe *chilioi*, 'bin yıl'dan; millenialism): Hıristiyanlık ilahiyatında İsa'nın, Mehdici inançlarda ise Mehdi'nin ahir zamanda bin yıl hükmedeceği inancı.–çn.

[21] Bkz. A. S. Bazmee Ansari, "Sayyid Muhammad Jawnpuri and His Movement," *Islamic Studies* 2 (1963).

[22] Bkz. Richard Ettinghausen, "The Emperor's Choice," *Festschrift E. Panofsky* (New York,

uygulamadaki sonuçları açısından, İslam şeriatıyla uyuşan hiçbir yönü yoktu ve ehli sünnet, İmparator tarafından icat olunan *din-i ilahiye*'ye hayli kuşkuyla bakıyordu. Bedâûnî'nin vakayinamesi, yetenekleri sayesinde Ekber'in sarayının önde gelen çevirmenlerinden birisi olan ve "kâfirlerin kitaplarını", yani temelde saf Müslüman aklının tevhidi fikirleriyle çelişen Sanskrit destanlarını Farsçaya çevirmeye zorlanan ehli sünnet bir kelamcının katışıksız nefretini yansıtır.

Ekber'in girişimleri, çok dinli büyük bir ülkenin karşı karşıya olduğu sorunlara tam olarak çözüm getiremezdi; tam tersine, nüfusun bütün kesimlerinde büyük bir direniş uyandırdı. Bu, kendi çağının şiirinde ve güzel sanatlarında yansır. Moğol sarayında ve Bengal dahil, Müslüman-Hindistan'da yazılan Farsça şiirde, İran kökenli betimlemeler hâkimdir; hattâ 1570-1650 arasında önde gelen şairlerin pek çoğu İranlıydı. Şiirleri, anavatanın en iyi şiirleriyle aynı tasavvufi duyguyu yansıtır. Dünyevi aşkla ilahi aşk arasındaki sürekli kararsızlık ve gül ile bülbül simgeciliği sürdürülmüş; söz dağarı Hint kaynaklarından alınan alegorik hikâyelerle ve yeni keşfedilmiş Avrupa dünyasına yönelik anıştırmalarla zenginleştirilmiştir. Ancak şiirin genel gidişatı aşağı yukarı aynı kalmıştır: âşık ebedi hedefe uzanan dikenli yolda zorlu görevleri yerine getirmeyi ve seve seve hayatını bu uğurda ortaya koymayı göze almadıkça asla ulaşılamayan bir sevgiliye duyulan sonsuz hasret. Klasik İran şiirinde sık sık görülen sıla hasreti ve hüzün, göz kamaştırıcı bir dış görünüm ardına gizlenmiş olarak Hindistan'da daha belirgindi; daha sonraki Moğol döneminde yeniden, büyük ve gerçekten dokunaklı bir tasavvuf şiiri üretilmiştir.

Ekber'in mirasçısı Selîm –tahta çıkınca Cihangir adını alacaktır– bir Çiştî velinin evinde dünyaya gelmişti. Ekber, bu velinin hayır dualarına karşılık olarak, yeni başkenti Fatehpur Sikri'de görkemli bir sûfi dergâhı yaptırmıştır. Cihangir büyüyünce, Muînüddîn Çiştî'nin kenti Acmîr'i beyaz mermerden güzel yapılarla donattı. Moğolların, eski yönetim karşıtı tutumlarına son derece yabancı oldukları Çiştîyenin yakın ilişkisi, Ekber ve halefleri hakkında anlatılan birçok hikâyeye yansımıştır.

Ekber'in başlattığı Hindu ve İslam düşüncesinin birleştirilmesini amaçlayan tasavvufi hareket, Moğol İmparatorluğu'nun mirasçısı olan büyük torunu Dârâ

1961); Emmy Wellecz, *Akbar's Religious Thought as Reflected in Moghul Painting* (Londra, 1952). Eski Ahit kehanetlerinden mîras alınan "kurtla kuzunun birlikte su içmesi," ilk İsmaili propagandasında hükümdarın kusursuz adaletinin simgesi olarak ortaya çıkar; bkz. Tilman Nagel, *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der risālat iftitāḥ ad-daʿwā* (Bonn, 1972), s. 14. Büyüsüyle, insanlarla hayvanlar arasındaki farkın ortadan kalktığı mistik maşukta olduğu gibi Rûmî'nin betimlemelerini de biçimlendirir.

Şükûh'un (1615-59) zamanında doruk noktasına ulaşmıştır.[23] Bu becerikli veliaht, Şah Cihan ile Mümtaz Mahal'in ilk oğullarıydı; Mümtaz Mahal'in anıt mezarı Tac Mahal, hükümdarın, ondört oğlunun annesine duyduğu derin aşkı simgeler. Dârâ, çok genç yaşta tasavvufi düşünceyle ilgilenmeye başlamıştı. Onu cezbeden 'resmi' Çiştî tarikatı değil, daha çok Lahor'da Miyan Mîr'in temsilcisi olduğu Kâdiriye idi; Mîr, tasavvufi eğilimleri olan kız kardeşi Bîbî Cemâl ile birlikte Sind'den gelmişti. Miyan Mîr'in müridi ve halifesi olan Molla Şah Bedahşi, veliahtı veliye takdim etmiştir. Dârâ kendisini faal olarak siyasete ve askeri işlere vermek yerine, edebi etkinliklere vermiştir; hüsnü hattaki üstünlüğü de cabasıdır. Rüzbihân Baklî'nin yapıtları da dahil olmak üzere tasavvuf klasiklerini okumuş olan Dârâ, ilk sûfiler hakkındaki biyografik incelemeleri derleyip onların sözlerini toplamada (*Hasenâtü'l-Ârifîn*) büyük bir yetenek olduğunu göstermiştir. *Sekînetü'l-Evliya*, Miyan Mîr ve Lahor'daki Kâdiriyenin geçmişini güzel bir şekilde ele alır. Bir velayetname olan *Sefînetü'l-Evliya*'nın Hint sûfi çevrelerince takdir edilmesi, veliaht hayattayken Bicapur'da Caferü'l-Aydarûs tarafından Arapçaya çevrilmesinden bellidir. Dârâ'nın *Risâle-yi Haknümâ*'sı, İbn Arabî'nin *Fûsus*'unun, Ahmed Gazâlî'nin *Sevânih*'inin, Irâkî'nin *Lemâat*'ının, Câmî'nin *Levaih*'inin ve diğer kısa tasavvufi eserlerin tamamlayıcısı olarak tasarlanmıştır; ancak bu risalelerin çapında değildir; nitekim tasavvufi şiirleri, sözcüklerin kullanılmasında büyük maharet sergilese de, oldukça kurudur. Dârâ, mektuplarında ve kısa risalelerinde İslam ile Hinduizm arasında ortak bir payda bulmaya çalışmıştır; Bâbâ Lâl Dâs adındaki bir Hindu bilgesiyle olan tartışmaları, ortak bir tasavvufi dil sorununa yoğun ilgisini gösterir.

Dârâ'nın en büyük eseri Upanişadlar'ın Farsçaya çevirisidir; bu eseri bazı Hint bilginlerinin yardımıyla tamamlamıştır; ancak kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde onun kişiliğinin damgasını taşır.[24] Ona göre Upanişadlar, Kuran'da (Sure 56:78) "saklı bir kitap" diye bahsedilen kitaptı; bu nedenle bir Müslümanın tıpkı Tevrat, Mezmurlar [Zebûr] ve İncil gibi bilmesi gereken kutsal kitaplarından biridir. Dârâ Şükûh'un *Sırr-ı Ekber* (*Büyük Sır*) ismini taşıyan çevirisini Avrupa'ya, Fransız bilgin

---

[23] Kalika-Ranjan Qanungo, *Dara Shukoh* (Kalküta, 1935); Bikrama Jit Hasrat, *Dara Shikuh: Life and Works* (Kalküta, 1953). Dârâ Şükûh'un eserlerinin çoğu yayımlanmış ve çevrilmiştir; bkz. Louis Massignon ve Clemens Huart (ed.), "Les entretiens de Lahore," *Journal Asiatique* 209 (1926); ve Louis Massignon ve A. M. Kassim, "Un essai de bloc islamo-hindou au XVII siècle: l'humanisme mystique du Prince Dara," *Revue du monde musulman* 63 (1926).

[24] Dârâ Shikôh, *Sirr-i akbar*, ed. Tara Çand ve M. Jalâlî Nâ'inî (Tahran, 1961). Bkz. Erhard Göbel-Gross, "'Sirr-i akbar,' Die Upanishad-Ubersetzung Dârâ Shikôhs" (doktora tezi, Marburg Üniversitesi, 1962).

Anquetil Duperron tanıtmıştır; Latince çevirisini 1801'de *Oupnek'at, id est secretum tegendum* adıyla yayımlamıştır. Ne Dârâ Şükûh ne de çevirmeni, Hindu gizemciliği hakkında yazılan bu ilk büyük kitabın Avrupa düşüncesini ne ölçüde etkileyeceğini kestiremezdi. Alman idealist filozofları, onun içeriğinden etkilenmiş ve sonsuz bilgeliğini ulvi bir dille övmüşlerdir. Upanişadlar ondokuzuncu yüzyıl boyunca, birçok Alman ve Alman etkisi altındaki düşünürün en kutsal başvuru kitaplarından biri olmuştur. Gizemci bakış açısı büyük ölçüde, Batı'da gerçeklerle pek ilgisi olmayan bir Hint imgesinin biçimlenmesine katkıda bulunmuştur.

Dârâ Şükûh, ehli sünneti küçümsemiştir. Daha önce birçok Acem şairiyle aynı tonda, "Cennet, mollaların olmadığı bir yerdir" diye yazabilmiştir. Dolaysız deneyimin, körü körüne taklitle karşıtlığını katıksız bir tasavvufi ruhla vurgulamıştır. "Arif, başka hayvanların avından artakalanlarla yaşayan tilki gibi değil, yalnızca kendi öldürdüğünü yiyen aslan gibidir." Eserinin bütününe *Heme-üst*, "Her şey O'dur" duygusu nüfuz etmiştir. Dârâ, tevhidî fikirlerini uygulamış ve bâ-şer [*orthodox*] İslamın çerçevesine uymayan birtakım şair ve yazarlarla çevrelenmişti. Bunların arasında tuhaf bir şahsiyet olan Sermed adında son derece münevver bir İranlı Yahudi de vardır.[25] Hıristiyan ve İslam ilahiyatını inceledikten sonra Müslüman olmuştur; daha sonra bir tüccar olarak Hindistan'a gelmiş, Thatta'da bir Hindu oğlan gönlüne düşmüş, derviş olmuş, nihayetinde Dârâ'nın muhitine girmiştir. Kendini şu dizelerle savunarak çırılçıplak dolaştığı söylenir:

> Kusuru olanı elbiseyle örten O
> Kusursuza çıplaklık giysisini veren gene O.

Sermed, İranlı seçkin rubai üstatlarından birisidir. Tasavvufi rubailerinin çoğu, son derece özlü ve güçlüdür; ulvi bir âşığın derin hüznünü yansıtır. İran şiirinin geleneksel birçok teması, dizelerinde en güçlü ifadeleriyle mevcuttur. Hayatının nihai amacı olarak idam edilmeyi istemesiyle Hallac geleneğini izlemiştir:

> Sevgili elde yalın kılıç yaklaştı:
> Hangi kılığa girersen gir, tanırım Seni!

Bu fikir, en azından Aynü'l-Kuzât Hemedânî'ye kadar uzanır. Sermed de Dârâ'nın ölümünün ardından fazla zaman geçmeden idam edilmiştir (1661).

Veliahtın çevresindeki kişilerden biri de, özel kâtibi Brahman'dı (ölm. 1661); kendisi güzel bir Farsçayla betimlemelere dayalı şiirler ve nesirler yazan bir Hindu

---

[25] Bashir Ahmad Hashmi, "Sarmad" *Islamic Culture*, 1933-1934, rubailerinin iyi bir çevirisidir. Ayrıca bkz. Walter J. Fischel, "Jews and Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India," *Islamic Culture*, 1951.

idi. Fânî Keşmîrî ise sıradan Farsça şiirler yazan bir kişiydi ve karşılaştırmalı bir din kitabı olan *Debistân-i Mezâhib* [*Mezhepler Okulu*] muhtemelen yanlışlıkla ona atfedilir. (Moğolların yazlık dinlenme yeri olan Keşmir, 1371'de Kübrâvî şeyh Seyyid Ali Hemedânî'nin yediyüz müridiyle gelip yerleşmesinden sonra tasavvufi şiirin merkezi olmuştu.)[26]

Dârâ'nın tutumu, ehli sünnet tarafından kuşkuyla karşılanmıştır ve tahtta gözü olan genç kardeşi Âlemgir Evrengzîb, Şah Cihan'ın hastalığından yararlanarak babasını hapsedip ağabeyine zulmetti. Dârâ, birbirini izleyen savaşların ardından sonunda bir ihanete uğrayarak Evrengzîb'in eline geçti; Evrengzîb 1659'da onu idam ettirdi; kendisi de Moğol İmparatorluğu'nun son büyük hükümdarı oldu (1659-1707). Dârâ ile Evrengzîb'in büyük ablaları Cihânârâ'nın da seçkin bir mutasavvıf ve tasavvufi konularda eser veren ünlü bir yazar olduğundan söz etmek gerek. Şeyhi Molla Şah, onun halefi olmasını münasip görmüşse de bu gerçekleşmemiştir.

Moğol Hindistan'ındaki Kâdiriye tarikatının bir başka mensubundan, Hint İslamında Sünniliğin kurucusu, büyük hadisçi, Abdülhak Muhaddis Dihlevî'den de (ölm. 1642) söz etmek gerekir. Hadis ve Kuran tefsirine, velayetnamelere ve İslam tarihine hasredilmiş pek çok önemli esere ek olarak, tasavvufi risalelerle de tanınır. Bir Kâdiri olarak, tarikatına adını veren kişinin ünlü sözlerini şerh ve tefsir etmiştir. Ünlü bir mektubunda, çağının önde gelen mutasavvıflarından birinin kimi iddialarını onaylamadığını ifade etmiştir. Söz konusu mutasavvıf, adı, "Sünniliğin ihyası" ya da "Nakşbendî tepkiler" ile yakından ilişkili Ahmed Sirhindî'ydi.

"NAKŞBENDÎ TEPKİLER"

Ekber'in birleştiriciliğine ve coşkusal tasavvufun temsilcilerine karşı mücadelenin yine bir tasavvufi tarikattan, Nakşbendiyeden gelmesi İslam ülkelerinde, özellikle de Hint-Pakistan altkıtasında sık rastlanan bir durumdur.[27] "Nakşbendîler, kervanı gizli yollardan geçirerek mübarek yere ulaştıran acayip kervancılardır" (N 413). Bu tarikatın ikinci döneminin seçkin müritlerinden Câmî böyle demişti. Nakşbendiye birçok yönüyle, merkezi konumdaki İslam ülkelerinde

---

[26] Bkz. Muḥammad Aslah, *Tadhkira-yi shu'arā-yi Kashmīr*, ed. Seyyid Hüssameddîn Raşdi, 5 cilt (Karaçi, 1967-68); Girdhari L. Tikku, *Persian Poetry in Kashmīr, 1339-1845; An Introduction* (Berkeley, 1971).

[27] Madeleine Habib, "Some Notes on the Naqshbandi Order," *Moslem World* 59 (1969); Marijan Molé, "Autour du Daré Mansour: L'apprentissage mystique de Bahā' al-Dīn Naqshband," *Revue des études islamiques* 27 (1959).

yer alan ortaçağ dergâhlarının çoğundan farklıdır. Tarikata adını veren Bahâeddîn Nakşbend, silsilesi Yusuf Hemedânî'ye (ölm. 1140) kadar uzanan, Orta Asya geleneğine bağlı birisiydi. "Zamanının imamı, ruhun sırlarını bilen, iş bilir" bir kişiydi (MT 219 [2:105]).

Hemedânî'nin silsilesi, Harakânî'ye ve Bâyezîd Bistâmî'ye uzanır; bu iki veli, söz konusu tarikatta büyük saygı görmüştür. Rivayete göre, Abdülkâdir Geylânî'yi halka vaaz vermeye teşvik eden Hemedânî'dir. İki büyük gelenek ondan çıkmıştır; bunlardan biri, Anadolu'da Bektaşiliği etkileyen Orta Asya'daki Yesevîyedir. Hemedânî'nin Ahmed Yesevi dışındaki en başarılı halifesi Abdülhâlik Gicdüvânî'dir (ölm. 1220); şeyhinin öğretilerini daha çok Maveraünnehir'de yaymıştır. Tuttuğu yola Tarikat-ı Hâcegân (Hocaların Yolu) denmiştir. Daha sonraları Nakşbendiyenin üzerine kurulacak olan sekiz ilkeyi onun koyduğu söylenir:

1) *hûş der-dem*, aklı nefesinde olmak;
2) *nazar ber-kadem*, [lüzumsuz bakışlardan sakınarak] önüne bakmak;
3) *sefer der-vatan*, manevi yolculuk;
4) *halvet der-encümen*, halk içinde halktan ayrı olmak
5) *yâd-kerd*, zikir
6) *bâz-keşt*, düşüncelerini dizginlemek;
7) *nigâh-daşt*, kalbi havâtırdan [düşünceler] korumak;
8) *yâd-dâşt*, düşüncelerini Allah üzerinde toplamak [murâkabe].

Her ne kadar Bahâeddîn Nakşbend (ölm. 1390) tarikata kurallara uygun olarak girdiyse de, kendisine doğrudan doğruya Gicdüvânî'den ruhani bir halifelik nasip olmuş ve kısa bir süre sonra Hâcegân grupların etkin lideri haline gelmiştir. Asıl etkinlikleri ilkin Buhara'yla bağlantılıydı; Buhara'nın koruyucu velisi olmuştur. Bugün bile Afganistan'da kimi yabani sedefotu satıcıları, mallarını satarken Şah Nakşbend'e dua ederek kem göze karşı ateşte yakılmasını öğütlerler.[28] Şah Nakşbend'in tarikatı, loncalarla ve tüccarlarla ilişkiler kurmuş, serveti de ruhani etkisine koşut olarak artmıştır; öyle ki Şah Nakşbend, dostları ve müritleri Timurluların sarayını denetimleri altına almışlar ve oradaki dinsel uygulamaları dikkatle izlemişlerdir. Hemen hemen aynı sıralarda tarikat iyice siyasallaşmıştır.

Daha onikinci yüzyılda Kaşgar hükümdarının, Gicdüvânî'nin müridi olduğu doğru olabilir. Nakşbendîler, Timurlu hükümdarlar arasındaki bitmek bilmeyen iç çekişmelerde etkin rol oynamışlardı. Ancak Hâce Ahrâr (1404-90) tarikatın liderliğini üstlenip de Orta Asya neredeyse bütünüyle Nakşbendiyenin egemenliğine girinceye kadar durum böyle değildi. Onun Timurlu prens Ebü Said'le ve Şeybani

[28] Pierre Centlivres, *Un bazar de l'Asie Centrale: Tashqurgan* (Wiesbaden, 1972), s. 174.

Özbeklerle olan ilişkilerinin, onbeşinci yüzyılın ortalarında Orta Asya siyasetinin gelişimi üzerindeki etkisi kesindir. Ebü Said, Herat'a yerleştiğinde, kuzeye ve doğuya doğru uzanan bölgelerin büyük bir bölümü, Moğolların ülkesinde bile müritleri olan Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın etkisi altındaydı; Babür'ün dayısı Yünus Han Moğul da bu tarikata mensuptu. Şeyhlerine *îşân*, 'onlar' deniliyordu; bugün de böyledir bu. Hâce'nin inancına göre "dünyaya hizmet etmek için siyasi iktidarı kullanmak"[29] ve şeriatın hayatın her tarafına uygulanabilmesi için hükümdarları denetlemek gerekliydi.

Nakşbendiye, özellikle musiki ve semâ gibi sanatsal icralardan kaçınan ağırbaşlı bir tarikattır. Bununla birlikte, Herat sarayının önde gelen sanatçıları bu tarikata mensuptu; bunların arasında, gazelleri genel olarak Nakşbendiye ile yakın ilişkisini pek belli etmezse de şiirlerinden birini (*Tuhfetü'l-Ahrâr*, [*Hürlerin Armağanı*])[30] Ubeydullah Ahrâr'a adamış olan Câmî de (ölm. 1492) vardı. Ne var ki velayetname türündeki eseri *Nefahâtü'l-Üns*, klasik tasavvuf düşüncesinin bir özeti olduğu kadar Nakşbendiyenin onbeşinci yüzyıldaki durumu hakkında da önemli bir değerlendirmedir. Hâce Ahrâr'ın etkinlikleri hakkındaki bilgilerimizin temel kaynağı, Herat sarayının kalemi en güçlü nesir yazarlarından birinin oğlu olan Ali b. Hüseyin Vaiz Kâşifî'nin *Reşahâtü Aynü'l-Hayât* (*Hayat Pınarından Damlalar*) isimli eseridir. Câmî'nin dostu, meslektaşı, vezir, şair, sanatçıların koruyucusu Mîr Ali Şîr Nevâî de (ölm. 1501) Nakşbendiye tarikatına girmişti. Kendisi Çağatay edebiyatının en büyük temsilcisidir ve bu edebiyatı sarayda desteklemiştir. Bu nedenle, İran ve Türk edebiyatlarını derinden etkileyen ve Nevâî gibi siyasi hayata etkin olarak katılan iki seçkin şair, tarikatın ilk üyeleri arasında yer almıştı.[31] İki yüzyıldan daha uzun bir süre sonra "sanat-karşıtı" Nakşbendiye mensupları Hint altkıtasında benzer bir rol oynamışlardır.

Nakşbendî eğitiminin temeli, diğer tarikatlarda musiki eşliğinde yapılan ve kitleleri cezbeden sesli zikrin karşıtı olan sessiz zikirdir. İkinci dikkate değer özellik, mürit ile mürşit arasında son derece yüksek bir ruhani düzeyde gerçekleşen samimi söyleşi, yani *sohbet*'tir[32] (krş. N 387 [530]). Mürit ile mürşit arasındaki yakın ilişki, iki

---

[29] Joseph Fletcher, *The Old and New Teaching in Chinese Islam* (yayına hazırlanıyor).

[30] F. Hadland Davis, *The Persian Mystics: Jami* (y. 1908; tekrar basım, Lahor, t.y.); Jiří Bečka, "Publications to Celebrate the 550th Anniversary of the Birth of 'Abdur Raḥmân Jâmî," *Archiv Orientální* 34 (1966). Câmî'nin yapıtları için Kaynakça'ya bakınız.

[31] Vasilij V. Barthold, *Herat zur Zeit Husain Baiqaras*, çev. Walter Hinz (1938; tekrar basım, Leipzig, 1968). Rus bilginler son yıllarda Nevâî hakkında çok sayıda inceleme yayımlamıştır.

[32] Çağdaş Türk Nakşbendî yaklaşımının tipik özelliği, ne yazık ki kısa ömürlü bir derginin

tarafın birbirlerine yönelmesi demek olan ve ruhani vahdet deneyimine, imanın sağlamlaşmasına ve daha pek çok olaya yol açan 'teveccüh' içinde ortaya çıkar (krş. N 403 [554]).

Nakşbendiyenin, diğer tarikatların sona erdiği noktada manevi yolculuğuna başladığı söylenegelmiştir; 'sonun başlangıca dahil olması' her ne kadar ilk tasavvuf eğitimine kadar uzanan bir fikirse de, Nakşbendiye öğretisinin önemli bir bölümünü oluşturur. Çile döneminin uzun olmaması, buna karşılık manevi arınma, nefs yerine kalbin eğitilmesi, bunlar Nakşbendiye yönteminin özellikleridir. Mîr Derd, " 'Kalb,' onardığım evin adıdır" der. Mensuplarının çoğunun ifade ettiği gibi tarikatlarının dinsel vazifelerini harfiyen yerine getirmekle, peygamberliğin kemalâtına ulaşacaklarından kesinlikle emindiler; buna karşın gereğinden fazladan yapılan iş ve vecd deneyimleri, insanı olsa olsa velilerin kemalâtına ulaştırabilirdi.

Bu tarikat Orta Asya'da çok başarılı oldu; onyedinci yüzyıl boyunca ve onsekizinci yüzyıl başlarında Orta Asya'nın siyasi hayatında büyük bir rol oynadı. Nakşbendiye Hindistan'da, 1600'den önce, yani Ekber'in saltanatının sona ermesine yakın, sağlam bir temel kazanmıştır. Bu sıralarda, sert ama teşvik edici bir hoca olan Hâce Bâkîbillah, şer'i tasavvufi hayata ilgi duyan ve Ekber'in etrafını çevreleyenlerin genel dinsel tutumuna karşı olan birtakım müritleri yanına çekmişti.

Bâkibillah'ın müridi Ahmed Farûkî Sirhindî (1564-1624), Hindistan'daki dinsel, bir ölçüde de siyasal hayatta büyük rol oynayacaktı.[33] Ahmed, Moğol döneminde İslamın ilim merkezlerinden biri olan Sialkot'da okumuştu. Agra'da, Ekber'in gözde yazarları ve çok samimi dostları olan, ancak 'zındıklık' sayılan görüşleri yüzünden ehli sünnetin hoşlanmadığı Feyzî ve Ebü'l-Fazl ile temasa geçmiştir. Ahmed Sirhindî, kimi vatandaşları gibi Şia'dan hiç hoşlanmıyordu; güney Hindistanlı kimi hükümdarlar Şiî'ydi ve Şiîlik Moğol sarayında Ekber'in hükümdarlığının son günlerinde ve Cihangir'in (1605-1627) saltanatında rağbet görmüştür; Cihangir'in zeki ve siyasi alanda etkin olan karısı Nur Cihan da Şiî'ydi. Moğol döneminde

---

adıdır: *Sohbet Dergisi* (Istanbul, 1952-53). Bkz. Hasan Lütfî Şuşut, *Islam Mistisizminde Hacegân Hanedanı*, İstanbul (1958), ilk Nakşbendî şeyhleri hakkındaki *Reşahâtü Aynü'l-hayât*'tan seçmelerdir; Şuşut, *Fakir Sözleri* (Istanbul, 1958), tasavvufi düşünceler ve özdeyişler. Nakşbendî düşünce ve eylemleri üzerine kısa, ama mükümmel bir inceleme, Hamid Algar'ın, "Some Notes on the Naqshbandi Ṭarîqat in Bosnia"sıdır, *Die Welt des Islam*, y.s. 13, no. 3-4 (1971).

[33] Yohanan Friedman, *Shaykh Ahmad Sirhindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal, 1971), onun tasavvufi anlayışı hakkındaki ilk kapsamlı incelemedir; bkz. Annemarie Schimmel'in, *Die Welt des Islam*'daki makalesi, y.s. 14 (1973).

İran'dan Hindistan'a sürekli şair akını, Şia unsurunu epeyce güçlendirdi ve Ahmed Sirhindî, resmen Nakşbendî olmadan, yani 1600'den önce bile, onların aleyhine ilk risalesini yazmıştı. Kısa bir süre Gvalior'da hapsedildi; ancak bir yıl sonra 1620'de serbest bırakıldı. Dört yıl sonra da öldü.

Ahmed Sirhindî bazı kitaplar yazmışsa da ünü daha çok, 70 tanesi Moğol memurlarına yazılmış 534 mektubundan gelir. Şeyhlerin birçok mektubu gibi bunlar da elden ele dolaşın diye yazılmıştır; ancak birkaçı yakın dostlarınadır. Onyedinci yüzyılın sonlarında öğretilerine karşı yazılıp yayımlanan bazı risalelerden anlaşılabileceği gibi ehli sünneti savunan bazı kişileri şoke eden düşünceler ortaya atmıştır. Söz konusu mektuplar Farsçadan Arapçaya, Türkçeye ve Urdu diline çevrilmiştir; Ahmed bu mektuplarla *müceddid-i elf-i sânî*, yani "Hicrî ikinci bin yılının müceddidi [yenileyicisi] *İmam-ı Rabbâni* [Rabbin İmamı]" unvanını kazanmıştır.

Ahmed Sirhindî çağımızda genellikle, Ekber'in ve taklitçilerinin bî-şer İslamına karşı bâ-şer İslamı savunan bir kişi; torunları, tasavvufa eğilimli Dârâ Şükûh'a karşı kardeşi Evrengzîb'i destekleyen bir lider olarak betimlenmiştir. Yohanan Friedman, bu imajın 1919'dan hemen sonra, Ebû'l-Kelâm Azâd'ın eserinde geliştirildiğini ve birçok Hintli Müslüman, özellikle de Pakistanlı bilginler tarafından canı gönülden ayrıntılandırıldığını göstermeye çalışmıştır. Sirhindî'nin, Moğolların dinsel hayatı üzerindeki doğrudan etkisinin, modern yandaşlarının iddia ettikleri kadar güçlü olmadığı doğru olabilir; ancak Nakşbendiyenin, tasavvufi bir tarikat olmasına karşın, yönetici sınıfların eğitiminin kesinlikle kendilerinin sorumluluğunda olduğunu düşünerek siyasete karşı her zaman ilgili duydukları açıktır. Ahmed'in tarikattaki halefinin, onun ölümü ardından meydana gelen siyasi gelişmelerde parmağı olduğunu ve bu durumun 1740'lara kadar sürdüğü düşüncesini rahatlıkla kabul edebiliriz.

Ahmed Sirhindî esas olarak, ehli sünnetin nitelendirdiği şekliyle "yoz" *vahdet-i vücud* sistemine karşıt olan klasik *vahdet-i şuhûd*'un, yani 'görmenin birliği'nin ya da 'tanıkçı bircilik'in *müceddid*'i [canlandırıcı] olarak övülegelmiştir.[34] Ne var ki bu tür aşırı basitleştirilmiş terimlerle sorun neredeyse hiç görülemez. Marijan Molé, Ahmed'in ilahiyatını iyi bir şekilde yorumlamıştır (MM 108-10); *tevhid-i vücudî*'yi, *ilme'l-yakîn*'in deneyimlenmesi, *tevhid-i şuhûdî*'yi ise *ayne'l-yakîn* olarak açıklar. Bunun anlamı şudur: *tevhid-i vücudî*, Varlığın Birliği'nin ya da daha doğrusu Allah'tan başka hiçbir şeyin var olmadığının zihnen algılanmasıdır; oysa *tevhid-i*

[34] Bashir Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Conception of God* (Lahor, 1952); Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tauhid* (Lahor, 1940); Aziz Ahmad, "Religious and Political Ideas of Saikh Ahmad Sirhindî," *Rivista degli studi orientali* 36 (1961).

şuhûdî'de, tasavvufi *ittihat* [kavuşma] deneyimi, insanla Allah'ın ontolojik birliği olarak değil, 'kesinliği görme' [*ayne'l-yakin*] yoluyla edinilir. Sonunda mutasavvıf *hakke'l-yakîn* yoluyla bunların farklı olduğunu, ancak gizemli bir şekilde birbirleriyle bağlantılı olduğunu fark eder (bir Zen Budacı da *satori*'yi tam da bu noktada deneyimler: Deneyimin hemen ardından çokluğu değişik bir ışık içinde görür.)

Sirhindî kendisini, İbn Arabî'nin kuramlarını eleştiren büyük Kübrâvî mutasavvıf Alâüddevle Simnânî ile tam bir uyum içinde görür. İyi bir ruh âlimi olarak, vecd içindeki mutasavvıfın yalnızca ilahi birliği gördüğü cezbeli aşk halinin gerçekliğini kabul eder. Ancak, şeriata uyana kadar onun durumu *küfr-i tarikat*, yani "tarikata imansızlık" olarak sınıflandırılmalıdır; bu durum onu sonunda, her şeyin farkına vardığı, deneyiminin öznelliğini anladığı bir ayıklık haline götürebilir. Eski sûfilerin ayrıntılı bir şekilde geliştirdikleri kuramların bu şekilde yeniden sınıflandırılması, tüm dinlerin bir olduğunu terennüm etmekten asla vazgeçmeyen ve kendilerine yönelik kâfirlik iddialarıyla övünen tasavvufa eğilimli şairlerin bulunduğu bir toplumda belki de gerekliydi. Bu *sekr* [sarhoşluk] –burada gene klasik fikirlere yer verilmektedir– velilerin makamıdır, oysa peygamberler *sahv* [ayıklık] ile üstünlük kazanırlar; bu da peygambere tevhidi deneyimden sonra *kelâmullah*'ı [Allah'ın sözü] vaaz etmek üzere dünyaya dönmesine olanak verir: Peygamberlik, aşağı inen yoldur, hakikatin yaratılışa dönük cephesidir.

Aslında, Sirhindî'nin en şoke edici kuramlarından biri, onun ilm-i nübüvvetidir. Muhammed'in iki ayrı kişileştirilmiş halinden, ete kemiğe bürünmüş bir insan ve buna karşıt olarak meleki bir kişi oluşundan söz eder; Muhammed'in adındaki iki *m* harfi onun bu yönüne işaret eder. Birinci binyıl boyunca ilk *m*, tanrısalın harfi *elif*'e yer açmak için ortadan kaybolmuştur ki, böylece artık tümüyle ruhani ve ümmetinin dünyevi ihtiyaçlarıyla ilişkisi bulunmayan Ahmed'in tecellisi söz konusudur. Karmaşık bir süreçle yeni binyıl, peygamberliğin kemalâtını canlandırmak zorundadır. Muhammed'in Ahmed'e dönüşümünün tam da Ahmed Sirhindî adıyla çakışması bir rastlantı değildir ve bu, kemalâtı canlandırmak için çağrılan "sıradan mümin" olarak onun gizli rolüne açıkça işaret etmektedir.

Bu, Allah'ın ve elçisinin en yüksek temsilcisi olan kayyûm hakkındaki bazı kuramlarla tam olarak uyuşmaktadır (Ahmed, mektuplarının birinde: "Elim, Allah'ın elinin vekilidir" diye yazar). Dünya, kayyûm vasıtasıyla düzen içinde kalır; kutuptan bile yüksek bir mevkidedir ve yaratılmış her şeyi hareket halinde tutar. Onsekizinci yüzyılda Şah Veliyullah onu, kimi zaman "rahmani nefes" [nefes-i rahmani] ile kimi zaman " ilahi isimlerin mührü" [hâtemü'l-esmâ-i ilahi] ile kimi zaman da "evrensel

ruh" [ruh-i kūlli] ile bir tutar gibidir.[35] Kayyûm, Allah tarafından seçilmiştir; Allah ona özel rahmetinden bahşetmiştir ve Nakşbendî kaynaklarına, özellikle de *Ravzatü'l-Kayyûmiyye*'ye inanacak olursak, Ahmed Sirhindî, varlıklar hiyerarşisindeki bu en yüksek mertebesinde kendisinin ve başta oğlu Muhammed Ma'sûm olmak üzere üç halifesinin bulunduğunu iddia eder.[36] *Ravzatü'l-Kayyûmiyye* elbette güvenilir bir tarihsel eser değildir. Moğol İmparatorluğu'nun çöküş döneminde (1739'dan sonra) yazılmış bu eser, şeyh ve ailesi hakkında belirli bir Nakşbendî grubunun takdirini yansıtır; ancak elbette Sirhindî hakkında kimi doğru ifadelere dayanıyor olmalıdır ve Nakşbendî tarihine olmasa da en azından tasavvufi psikolojiye ışık tutar. Kayyûmiye hakkındaki kuramlar, tasavvuf bilginlerince yeni yeni açıklanmaya başlanmaktadır. Dört kayyûmun Moğol siyasetindeki rolü, ayrıntılarıyla incelenmeyi beklemektedir. Dördüncü ve son kayyûm Pir Muhammed Zübeyr'in (Ahmed'in torununun torunudur), 1740'da, Nadir Şah'ın Delhi'ye saldırmasından birkaç ay sonra ölmüş olması tuhaf bir rastlantıdır.[37] İranlıların Hindistan'ın kuzeybatısını istila etmesi, Moğol egemenliğine hemen hemen son vermişti ve şimdi de, "ruhani bekçi" bu dünyadan ayrılıyordu.

Pir Muhammed Zübeyr, Mîr Derd'in babası Muhammed Nâsır'ın şeyhiydi; Urdu şiiri, en eski ve en güzel tasavvufi dizeleri ona borçludur. Tarikatın kurucularının hiç ilgilenmedikleri bir alanın gelişmesinde en büyük rolü yine Nakşbendiye oynamıştır. Tarikat mensupları, altkıtanın kuzey kısmında Urdu edebiyatının gelişimiyle yakından ilişkilidir.

Urdu dili, Dahini gibi en eski biçimleriyle, edebiyatta ilk kez onbeşinci yüzyılın başlarında Golkondalı Çiştî veli Gîsûdırâz tarafından kullanılmıştı.[38] Onbeşinci yüzyılın sonları ve onaltıncı yüzyılda Bicapur ve Gucerat'taki mutasavvıflarca

---

[35] Shâh Walîullâh, *Lamaḥāt*, ed. Ghulam Muṣṭafa Qâsimi (Haydarabad, Sind t.y.), no. 5. Şah Veliyullah'ın düşüncesine ilginç bir giriş şu eserde mevcuttur: J. M. S. Baljon, çev. *A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim: Shāh Walī Allah's "Ta'wīl al-aḥādīth"* (Leiden, 1973).

[36] Abū'l-Fayḍ Iḥsân, "*Rauḍat al-qayyūmīya*," 1751, el yazması, Bengal Asya Toplumu Kütüphanesi. Sadece Urdu dilinde bir çevirisi yayımlanmıştır. Sheikh Muhammad Ikram, *Rūd-i kauthar*, 4. baskı (Lahor, 1969), yapıtı eleştirel açıdan ele alır. Batı dillerinde tek kapsamlı açıklama şu eserdedir: John A. Subhan, *Sufism: Its Saints and Shrines*, 2. baskı (Lucknow, Hindistan, 1960), daha sonraki Hint tasavvufu hakkında daha önce ihmal edilmiş çok malzeme vardır.

[37] Bkz. W. Cantwell Smith, "The Crystallization of Religious Communities in Mughal India," *Yādnāme-ye Īrān-e Minorsky* içinde (Tahran, 1969).

[38] Maulvi Abdülhakk, *Urdu ki nashw ū numā meñ Ṣūfiya-i kirām kā kām* [*Sûfilerin Urdu Dilinin Gelişimine Katkısı*] (Karaçi, 1953), çok değerli bir incelemedir.

geliştirilmiştir. Köylülerin ve kadınların dilindeki halk şiirine ek olarak, tasavvufi kuramlar hakkındaki birkaç şiir kitabı bu lisanda yazılmıştır; kısa süre içinde Urducaya, dindışı şiirde de rağbet artacaktır. Onyedinci yüzyılda Dahini lehçesine çevrilen ilk klasik yapıt, Aynü'l-Küzat'ın *Temhîdât* isimli eseridir.

Daha sonra, Güney'in en büyük lirik şairi Veli, 1707'de Delhi'ye gitti. Bu, Evrengzîb'in öldüğü, Moğolların ihtişamının sonuna işaret eden bir tarihti. Siyasal hayata alacakaranlık çökmüştü. Yerleşik değerler dağılmış, toplumsal düzen değişmiş, hatta dilin ve edebiyatın geleneksel biçimleri terk edilmişti. Veli, Nakşbendî şeyhi Şah Sadullah Gülşen'e intisap etti. Gülşen, musikiye düşkün, Farsça yazan üretken bir şair ve Delhi'nin şiir ve musiki seven halkı üzerinde kesin bir rol oynamış cana yakın, müşfik bir kişiydi. Ayrıca Bîdil'in de (ölm. 1721) dostuydu; bu yalnız şairin Delhi'deki mütevazı türbesi, şiirinin Afgan ve Orta Asya edebiyatı, özellikle de Tacik edebiyatı üzerindeki etkisini yansıtmaz. Bîdil, herhangi bir tarikatın mensubu olmamışsa da, İslam tasavvufi geleneklerinin içinde yetişmişti.[39] Çok sayıdaki mesnevisi, felsefi ve tasavvufi sorunlarla ilgilidir ve derin bir umutsuzlukla birlikte, dikkate değer bir hareketlilik de sergiler. Sık sık kullandığı sözcük 'şikest', yani 'kırık'tır; mutasavvıfların, kalplerinin halini tarif etmek için her zaman başvurdukları bir tutumdu bu. Bîdil'in şiirle nesrin iç içe olduğu eserleri ve gazelleri, okurun önüne çetin teknik güçlükler çıkarır. Kullandığı sözcükler, fikirleri ve düşünce yapısı alışılmadık, ama son derece cezbedicidir. Üslûbuyla ilgili güçlükler, yalnızca yurttaşı Nâsır Ali Sirhindî (ölm. 1697) tarafından aşılmıştır; kendisi daha sonra Nakşbendî olmuş ve Hindistan dışındaki bazı onsekizinci yüzyıl şairlerinin üslubundan hayli etkilenmiş, ancak üstatlarının tasavvufi öğretilerine herhangi bir şey eklememiştir.

Bu hayli incelmiş ve neredeyse anlaşılmaz bir hale gelmiş İran şiir geleneği, Şah Sadullah Gülşen'le aynı yerde doğmuştu. Yeni müridi, Veli'nin şiirsel gücünü çok geçmeden keşfetmişti. Birkaç yıl sonra, Delhi'de, eskiden hor görülen *rehta* ya da Urdu dilini şiirde kullanmak moda olmuş ve hayret uyandıracak kadar kısa bir süre içinde, bu dilde mükemmel şiirler yazılmıştır; geleneksel Farsça yerine artık bu dil kullanılıyordu. Moğol İmparatorluğu'nun çökmesi ile birlikte, şiir dili de çökmüştü. Başkentte yalnızca Urduca değil, aynı zamanda Evrengzîb'in saltanatının son yıllarında kendi edebiyatlarını oluşturan Sindi, Pencabi ve Peştuca da ortaya çıktı ve

[39] Bîdil'in yapıtları, her biri yaklaşık 1100 sayfa tutan varaklardan oluşan dört ciltlik: Mirza Bedil, *Kulliyāt*, 4 cilt (Kabil, 1962-65). Alessandro Bausani, "Note su Mîrza Bedil," *Annali dell Istituto Universitario Oriantale Napoli*, y.s. 6 (1957); Jiří Bečka, "Tajik Literature," *History of Iranian Literature*, ed. Jan Rypka (Dordrecht, 1968), s. 515 vd.

onsekizinci yüzyıl boyunca gelişmeye devam etti.

Delhi'de Nakşbendîlerin rolünü iyi anlayabilmek için bu arka plan göz önünde bulundurulmalıdır. "Urdu edebiyatının temel direklerinin" ikisi bu tarikattandı: 1782'de seksenbir yaşında bir Şiî tarafından öldürülen, Şiîlerin militan düşmanı Mazhar Cân-ı Cânân[40] ve tasavvufi şiirleri, Urdu dilinde yazılmış herhangi bir yapıttan daha güzel olan, Delhi'nin lirik şairi Mîr Derd. Bu iki adam, onsekizinci yüzyıl Delhi'sinde, hem Kâdiriye hem de Nakşbendiye tarikatlarına girmiş, eserleri Batı'da hâlâ ciddi olarak incelenmek üzere bekleyen bir âlim ve mutasavvıf olan gerçek imanın savunucusu Şah Veliyullah (1703-62) kadar önemli bir yere sahiptirler. (Mazhar'ın, bir müridi tarafından saldırıya uğramış olması, onsekizinci yüzyıl Nakşbendî ilahiyatının içinde çeşitli akımların var olduğunu gösterir.)[41] Veliyullah, mezhepler arasındaki farkları önemli temel farklılıklar taşımayan tarihsel olaylar olarak açıklamış, *tevhid-i şuhûdî* ile *tevhid-i vücudî* arasındaki uçurumu da kapatmaya çalışmıştır. Müslümanların Kuran'ı okuyup doğru bir şekilde anlayabilmeleri ve onun hükümlerine göre yaşamaları amacıyla Kuran'ı Farsçaya çevirmeye de girişmiştir; girişimi, oğulları tarafından Urducada sürdürülmüştür. Müslümanları Sihlere ve Maratalara karşı savunması için Afgan Kralı Ahmed Şah Abdâlî Dürrânî'nin Hindistan'a çağrılmasında da etkili olmuştur. Silsile, Şah Veliyullah'tan, Arapça ve Urducada üretken bir yazar olan torunu Şah İsmail Şahid'e ve Bareilly'li Seyid Ahmed'e uzanır; ikisi de, Pencap'ın bütününü ve kuzeybatı sınırının bir kısmını işgal eden Sihlere karşı kahramanca mücadeleleriyle tanınırlar.[42] Yaptığı evlilikle Mîr Derd'in ailesiyle akraba olan Urdu şair Mümin (1801-1851), bu iki reformcudan yana olmuştur. Şah Veliyullah'ın eserlerinin siyasal etkisi, modern Hint-Müslüman dinsel hayatının ve İngilizlere karşı tutumunun biçimlendirilmesinde yardımcı olmuştur. Şah Veliyullah'ın özgün düşüncesindeki güçlü tasavvufi

---

[40] Marshall, *Mughals in India*, no. 800. Mazhar'ın şiirleri ve mektupları yayımlanmıştır. Onun hakkındaki birtakım velayetnameler ile ondan çıkan Nakşbendî kolu üzerine şu eserlere bakılabilir: Charles Ambrose Storey, *Persian Literature* (Londra, 1953), 1: no. 1375; ve Marshall, *Mughals in India*, no. 1357.

[41] Alessandro Bausani, "Note su Shah Walîullâh di Delhi," *Annali dell Istituto Universitario Orientale Napoli*, y.s. 10 (1961); Aziz Ahmad, "Political and Religious Ideas of Shāh Walīullāh of Delhi," *Moslem World* 50, no. 1 (1962). Mevlânâ Gulâm Mustafa Kâsımî'nin başkanlığında Haydarabad'da bulunan Şah Veliyullah Akademisi, onun bazı yapıtlarını ve hakkındaki bazı incelemeleri yayımlamıştır.

[42] *A History of Freedom Movement* (Karaçi, 1957), 1:556; Aziz Ahmad, *Studies*, s. 210 vd. Ayrıca bkz. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971), s. 129. En kapsamlı hayat hikâyesi şu eserdir: Ghulâm Rasûl Mehr, *Sayyid Ahmad Shahîd* (Lahor, y. 1955), Urduca.

etkiyi taşımasa da, Diyobend okulunda [Dârü'l-ulûm-i Diyobend] günümüze kadar gelmiştir.

Onsekizinci yüzyıl boyunca Delhili büyük şeyhler arasındaki ilişkileri izlemek ilginç olurdu. Her ne kadar Şah Veliyullah, hiç kuşkusuz onlar arasındaki en güçlü şahsiyetse de, Mîr Derd'in eserleri hakkında burada bazı notlar vermeyi tercih ediyoruz; çünkü Derd, muhafazakâr Nakşbendî düşüncesinin ilginç bir temsilcisidir; derin bir musiki aşkıyla şiiri birleştirmiştir. Hayli özgün bir biçimde kimi Nakşbendî fikirleri daha da geliştiren dindar bir Müslüman olduğu kadar, çok iyi bir şairdi de.

HÂCE MÎR DERD: "HÂLİS MUHAMMEDÎ"

> ... bu heyecan verici aşamadan, özel bir lütuf, himaye ve nimetle tam olarak örtülerin kalktığı bir makama, İslamın Hakikatı'na ulaştırıldım; Yüceler Yücesi ve Mübarek Zat-ı Sâfî ile aramda özel bir kurb [yakınlık] oluştu; Nübüvvetin ve saf Muhammediliğin kemalâtının şerefiyle şereflendirildim; vahdetin, tevhidin ve tümüyle fenâ olmanın öznel düşüncelerinden kurtarıldım; kişiliğin ve tüm zahiri izlerin ortadan kaybolmasıyla hoşnut edildim ve "Allah'ta bâki olma" haline yükseltildim; önce yukarıya doğru çıkarıldım, ardından aşağıya doğru indirildim ve önümde Şeriatın kapısı açıldı....

Delhili Hâce Mîr Derd (1721-1785), kendisini, eski sekr halinden ve şiirsel neşesinden "hâlis Muhammedi"nin dingin, ağırbaşlı tutumuna götüren tasavvufi yolu tasvir ederken böyle yazmıştı.[43]

Bu manevi yol, Mîr Derd'e özgü değildir ve bize geleneksel Nakşbendî kuramlarını anımsatmaktadır. Ahmed Sirhindî bile mektuplarında, ikinci sahv, yani 'Allah'ta bâki olma' hali ile takdis edilmeden önceki eski sekr halinden söz etmişti. "İniş yolu" ise, anladığımız kadarıyla nebilik etkinlikleri ve nitelikleriyle bağıntılıdır. Ancak, Derd'in bu tür bir açıklaması alıntılanmaya değerdir; çünkü kısa ve dokunaklı Urduca şiirlerin ustası, Urdu dilinde ilk tasavvufi şiiri yazan sanatçı olarak tanınır genellikle. İçine şiirlerin serpiştirilmiş olduğu Farsça yazılmış sayısız mensur eserini neredeyse hiç kimse incelememiştir; söz konusu eserlerde, ilk salikinin kendisi olduğu *tarîkat-ı Muhammediye* öğretilerini açıklar.

---

[43] Annemarie Schimmel, "Mîr Dard's Gedanken über das Verhältnis von Mystik und Wort," *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500-Jahrfeier Irans* içinde, ed. Wilhelm Eilers (Stuttgart, 1971); Schimmel, "A Sincere Muhammadan's Way to Salvation," *Memorial Volume S. F. G. Brandon* içinde, ed. Eric, J. Sharpe ve John R. Hinnels (Manchester, 1973); Waheed Akhtar, *Khwāja Mīr Dard, tasawwuf aur shā'irī* (Aligarh, India, 1971).

Derd, Türk topraklarında doğmuş bir seyyid olan ve Bahâeddîn Nakşbend'in soyundan gelen Muhammed Nâsır Andelîb'in (1697-1758) oğluydu. Annesi, Abdülkâdir Geylânî'nin soyundan geldiğini iddia etmiştir. Muhammed Nâsır, derviş olmak için askerlikten vazgeçmiştir; üstadı, Urdu şiirinin gelişmesindeki rolünden daha önce söz ettiğimiz Sadullah Gülşen'di. Tıpkı Gülşen'in, mahlasını ("gül bahçesi"), Ahmed Sirhindî'nin ailesinden gelen üstadı Abdülahad Gül'e saygısından dolayı seçmesi gibi Muhammed Nâsır da "bülbül" anlamına gelen Andelîb mahlasını üstadına saygısından dolayı almıştı. Gülşen, ömrünün kalan kısmını Nâsır Andelîb'in evinde geçirdi; 1728'de orada öldü. Andelîb'in ikinci üstadı, Ahmed Sirhindî sülalesinin dördüncü ve son kayyümu Pir Muhammed Zübeyr'di ve Derd [Dert] lâkaplı oğlu Hâce Mîr'e ithaf ettiği *Nâle-yi Andelîb*'i (*Bülbülün Feryadı*), Pir Zübeyr'in ölümünden sonra yazmıştır.[44] Bu eser, 'sık sık kaybolan iplik' alegorisinin yer aldığı bir hikâye çerçevesinde bir araya getirilen, kelam, hukuk ve felsefeyle ilgili söylemlerin garip bir karışımıdır. Ara sıra hoş hikâyelerle, dizelerle ve Hint müziği ya da Yoga felsefesi hakkındaki tezlerle karşılaşılabilir. Kahraman "Bülbül"ün, Peygamberin kendisi olduğunun anlaşıldığı son bölüm, etkileyici bir duyarlıkta ve hüzünlü bir güzelliktedir. Mîr Derd bu kitabı, tasavvufi marifetin Kuran'dan sonraki en yüksek ifadesi olarak kabul etmiştir. Muhammedi Yol'un öğretileri için bir kaynak kitaptı.

Muhammed Nâsır, 1734 civarında, kendisine gerçek Muhammedi Yol'un (*tarîkat-ı Muhammediye*) sırlarını açıklayan, Peygamber'in torunu Hasan'ın rüyetiyle nasiplendirilmiştir. (Şâziliye, Hasan'ı "ilk kutup" olarak kabul etmiştir.)[45] Genç Derd, babasının ilk müridi olmuş ve hayatının geri kalan kısmını "hâlis Muhammedilik" öğretisini yaymakla geçirmiştir; bu öğreti, İslam'ın, Nakşbendiyenin tasavvufi ve zühtle ilgili teknikleriyle derinleştirilmiş olan köktenci bir yorumuydu. Derd 1758'de babasının yerine geçti ve onsekizinci yüzyıl sonlarında başkentin başına gelen felaketlere karşın Delhi'yi hiç terk etmedi. Derd, *muşâ'ire*'ler [müşâveret, istişareteler] için evinde bir araya gelen kimi Urdu şairlerini eğitmiştir ve Farsça çok sayıda eser üretmiştir. Hayli oylumlu olan başyapıtı *İlmü'l-Kitâb* (1770), dinsel fikirlerinin ve tasavvufi deneyimlerinin ayrıntılı bir anlatımını içerir. Bu eser, onaltıncı yüzyılın Mısırlı mutasavvıfı Şarânî'ninkiyle şaşırtıcı bir benzerlik taşıyan bir tür ruhani özyaşamöyküsüdür. Derd'in *İlmü'l-Kitâb*'ı aslında, 1750'lerde kendisine "indirilen" kısa şiir ve nesir parçaları olan 111 *vâridât* hakkında bir yorum olarak

---

[44] Muhammed Nâşir 'Andalîb, *Nâla-yi 'Andalîb*, 2 cilt (Bhopal, H. 1309/1891-92).

[45] Paul Nwyia, *Ibn 'Aṭā' Allāh et la naissance de la confrèrie šāḏilite* (Beyrut, 1972), s. 31 (Mürsî'den alıntı).

düşünülmüştür; zamanla 111 bölümlük bir eser haline gelmiştir; her bölümün başında, babasının adını anıştıran *Ya Nâsır*, "Ey Yardımcı" sözleri yer alır. Her yazdığı tam olarak özdeşleştiği babasıyla ilişkilendirilmiştir. 1775-1785 arasında üslup açısından güçlü dört tane manevi günlükten oluşan *Çehâr Risâle*'yi yazmıştır; bunlardan her biri 341 bölüme ayrılmıştır ki, bu sayı Nâsır kelimesinin sayısal değerine karşılık gelir.[46]

Derd, son kitabını tamamladığında ay takvimine göre 66 yaşındaydı ve yakında öleceğinden emindi; çünkü babası da bu yaşta ölmüştü ve Allah ona, her bakımdan babasına benzeyeceği sözünü vermişti. Nitekim, çok geçmeden 11 Ocak 1785'te öldü.

Derd'in, babasıyla yakın ilişkisi hayatının en garip yönüdür. Ailesine duyduğu sevgi, aynı zamanda Peygamber'e de sevgi duyduğu anlamına geliyordu; çünkü annesinin de babasının da seyyid olduğunu ve bu nedenle Peygamber'le özel bir ilişkisi olduğunu iddia ediyordu. Derd için babası, mükemmel bir tasavvufi kılavuzdu. Geleneksel tasavvuf kuramları, mürşidi, müridin babası olarak kabul eder; Derd için bu iki işlev gerçekte de Muhammed Nâsır'da çakışıyordu. Bu, onun, özel bir yolla *urûc* [göğe yükseliş] ve *nüzûl* [gökten yere iniş] kuramını yorumlamasına olanak sağlamıştır. Derd, önce doğal olarak Peygamber'de ve Allah'ta fâni olmaya [*fenâ fi'r-resûl* ve *fenâ fi'llâh*'a] götüren *fenâ fi'ş-şeyh*, şeyhte fâni olmak ile başlar ve buradan nüzûl gerçekleşir. Genellikle *bekâ billâh* denilen bu nüzûlü Derd şöyle açıklar:

> Fenâ fi'llâh Allah'a yöneliktir, bekâ billâh hilkata yöneliktir; başkalarından daha fazla nüzul edip sonra yine sağlam bir şekilde bekâ fi'r-resûl'e ulaşan kişiye en kâmil salik denir ve bu nüzûl makamında olan, henüz urûc etmekte olandan daha yüce ve ulvidir; çünkü son, başlangıca dönüştür.
>
> Ancak bu mertebeye ulaşan kişiden daha yüksek bir mertebede olan kişi, *bekâ fi'ş-şeyh*'e ulaşandır; çünkü o çemberi tamamlamıştır. Bu, Kadîr olan Allah'ın saf Muhammediler için ayırdığı son makamdır; diğerleriyse, güçleri ne olursa olsun bu şerefe ulaşamazlar (IK 115-16).

Bu deneyim, Derd'in kendi baba-şeyhi ile olan ilişkisinden doğmuştur ve başka birisiyle paylaşılamaz.

İlmü'l-Kitâb ve *Çehâr Risâle*'deki bölümlerin çoğu, *vahdet* ve *kesret* sorunlarına hasredilmiştir; ona göre hakiki "Muhammedi tevhit", "kulluk mertebesinin muhafazasıyla birlikte Allah'ı müşahedeye dalmak" (IK 609) demekti. Derd, sık sık "ham

---

[46] Khwâja Mîr Dard, *'Ilm ul-kitâb* (Bhopal, H. 1310). Derd'in *Çahar Risale*'si (Bhopal, H. 1310/1892-1893), *Nâle-yi Derd*, *Âh-i Serd*, *Derd-i Dil* ve *Şem-i Mahfil*'den oluşur.

fikirleri"yle vahdetin itirafçıları olduklarını iddia eden, ancak bir tür zındıklığa bulaşan, yani *vahdet-i vücûd*'a inanan "kâmil olmayan sûfiler"e saldırır. Her şeyi kuşatan ilahi nuru görme –'Nur' sözcüğü Allah'a en yaraşan isimdir– mutasavvıfın ulaşmayı umabileceği en yüce hedeftir: Bu görmede [şuhûd] ikilik kalmamıştır ve benlikçilik ve ayırmanın her türlü izi yok edilmiştir; ancak tam bir vuslat değildir bu. Sürekli zikir, oruç ve tevekkül, insanı bu ulvi duruma götürebilir. Yaradılış cam parçalarına tutulan ışık imgesiyle anlaşılır; bu, eski mutasavvıfların bildiği bir imgedir: "Tıpkı kırılmış bir aynanın parçalarında tek Bir biçimin yansıması gibi Varlığın Gerçek Birliği'nin güzelliği de, varlıkların farklı zahiri derecelerinde yansır.... Allah sizi karanlıktan aydınlığa çıkarır, yani ârızî özler olan sizleri yokluktan varlığa getirir" (IK 217). Derd, şairlerin hoşuna giden "Her şey O'dur" şeklindeki vahdet-i vücudcu formülleştirmenin tehlikeli ve yanlış olduğunun gayet farkındaydı. Tarikatının büyükleriyle hemfikir olarak "Her şey O'ndan gelir"in bilincindeydi; Kuran'da söylendiği gibi "Nereye dönerseniz orada Allah'ın yüzü vardır" (Sure 2:115). "Bu dünya gülistanındaki her biçim içinden, *rü'yetullah* gülünden başka bir şey koparma."[47] Münacâtında Rabbına seslenirken, İran şiirindeki geleneksel betimlemeden ayrılmaz: "Senin mükemmel güzelliğinin cazibesine kapılmış bizler, ufuklarda Senin açık işaretlerin dışında bir şey göremeyiz.... İmanın nuru, Senin yüzünün tecellisinden doğan bir işve belirtisidir; küfür karanlığı, Senin lülelerinin gölgesinin siyahına bürünmüştür."[48]

Derd, Allah ile ilgili kuramları, ilahi sıfatları yansıtan mikrokozmos [*âlem-i sağîr*] insanla son bulan bir yaradılışın farklı düzeylerinde yansıtılmış kuramlar olarak inceden inceye işlemiştir. İnsandır

> yaratılış derecelerinin mührü [sonu]; çünkü ondan sonra hiçbir tür yaratılmamıştır; o, Kadîr olan Allah'ın elinin damgasıdır; çünkü Mecîd olan Allah "iki elimle yarattığım" [Sure 38:75] diye buyurmuştur. O, tabir caizse ihtimal sayfasına basılan ilahi mühürdür ve Allah'ın İsm-i Âzam'ı, insanın alnının mühründen ışıldamaya başlamıştır. Endamının *elif*'i Allah'ın birliğine işaret eder; bileşiminin tuğrası, yani gözlerinin mutlak suretteki şumûllü görüntüsü, İlahi Hüviyyet'e işaret eden iki gözlü *h*'dir [ھ]. Ağzı, konuşma anında açılan ilahi sırlar hazinesinin kapısıdır, her yerde Vechullah'ın aynası olan bir yüzü ve "Âdemoğullarını onur ve üstünlükle donattık" [Sure 17:70] ayetinin doğrulayan kaşları vardır. (IK 422)

Nitekim, ünlü Urduca mısralarının birinde şöyle der:

---

[47] *Âh-i Sard* no. 192.

[48] *Âh-i Sard*, no. 96.

Yoktu Âdem'in kanatları,
ama meleklerin bile çıkamayacağı bir yere çıktı.[49]

İnsanı peygamberlerin mertebelerinden geçirerek Muhammed'in yakınına ve böylece birey olmanın ilk aşaması *hakikat-ı Muhammediye*'ye yükselten, onun bu yüksek mertebesidir.

Derd, kendisinden önceki kimi mutasavvıflar gibi bu yolda ilerlemiştir; manevi özyaşamöyküsü (IK 504-5) miracını Arapça olarak anlatır; imanın en yüksek sırlarını aktarırken her zaman Arapça kullanır.

> Ve onu en yakın dostu [*sâfî*] ve Âdemi kutsiyete binaen yeryüzündeki halifesi yaptı [bkz. Sure 3:33].
>
> Ve Allah onu nefsin ve Şeytan'ın hilelerinden korudu ve Nuh'un kutsiyetine binaen onu Kendine dost [*nâcî*] yaptı.
>
> Ve Allah onun göğsündeki duygusuz kalbi yumuşattı ve Davud'un kutsiyetine binaen ona ehl-i nagamât'ı [nağme söyleyenler] gönderdi.
>
> Ve Süleyman'ın kutsiyetine binaen onu açık bir kudretle bedeninin ve tabiatının ülkesinin hükümdarı kıldı.
>
> Ve Allah onu İbrahim'in kutsiyetine binaen "serin ve selamet" [Sure 21:69] olsun diye dost [*halîl*] yaptı ve onun tabiatındaki kahır ateşini söndürdü.
>
> Ve Allah tabii tutkuların ölmesini sağladı ve onun nefsini katletti; bu dünyadan ve içindekilerden tümüyle kopsun diye dünyevi kaygılardan azat eyledi ve Allah onu, yumuşak başlı babasının önünde büyük bir kurbanlıkla şereflendirdi [Sure 37:107]; babası, yolunun başında Allah'ın yanına alınma hallerinin birinde, onu Allah'a kurban etme niyetiyle bıçağı gırtlağına dayadı; Allah onu hoş karşıladı ve bu nedenle gerçekten Allah tarafından kurban edilenlerden biridir ve babası ona, "Her kim yeryüzünde dolaşan ölü bir adam görmediyse, bende yaşayan ve bende hareket eden bu oğluma bakabilir!" diye hoş haberler verdiğinde zahiren sağlam kaldı. Bu durumda ona İsmail'in kutsiyeti bahşedildi.
>
> Allah onun tabiatını ve huyunu güzelleştirdi ve onu maşukuna [Muhammed] sevdirdi ve kabul ettirdi. Kalpleri ona döndürdü ve babasının kalbinde ona karşı –en derinden– aşk uyandırdı ve Yûsuf'un kutsiyetine binaen hadisleri tevil etmeyi öğretti [Sure 12:45].
>
> Musa'nın kutsiyetine [binaen], "Şüphesiz Ben Allah'ım, urûcunun ayağından, her iki dünya ayakkabısını çıkart [Sure 20:12] ve mâsivâya dayandığın bilgi asasını elinden at; çünkü artık Mukaddes Vadi'desin" derken Allah ona ilham verici sözler söylüyordu.
>
> Allah onu eksiksiz kelâmlarından biri yaptı ve ona kendi ruhundan üfledi [Sure 15:29, 38:72.], İsa'nın kutsiyetine binaen ondan bir ruh oldu [Sure 4:171].

[49] Khwâja Mîr Dard, *Urdu Dîwân*, ed. Khalîl ur-Raḥmân Dâ'ûdî (Lahor, 1962), s. 9.

> Ve Allah onu Muhammed'in kutsiyetine binaen kemâlatın sonu olan bu kâmil kavrayışlılıkla şereflendirdi ve "Beni izle, o zaman Allah seni sevgilisine sevdirecektir" sözüne göre hareket etti ve hâlis Muhammedilik peçesini taktı ve *fenâ fi'r-resûl* oldu ve ondan geriye ne bir ad ne bir iz kaldı ve Allah onda Câmî isminde tecelli etti, meleklerin yardımıyla ona yardım etti.
>
> Kitaplarda yazılı ilimlerin aracılığı olmadan Cebrail'in yardımıyla bilir o; başka dış bir neden olmadan Mikail'in yardımıyla yer, İsrafil'in nefesiyle solur, uzuvlarını istediği an gevşetip toplar, her gün uyur uyanır ve Azrail'in cazibesiyle her an ölüme yaklaşır.
>
> Allah onu akıl, nefs, ruh ve beden bakımından eksiksiz bir kişi ve Kendi isim ve sıfatlarının tecelligâhı olarak yarattı; onu yeryüzünde insanlık için halife yaptı; Allah ayrıca özellikle cömertliğini hem özüyle, hem de ayrıntılarıyla tamamlamak için ihtisas halısı üzerinde halifesinin halifesi yaptı; onun için hem zahiri olarak hem batını olarak İslamı uygun gördü [Sure 5:3]; miras olarak ve fiilen onu babasının halifelik tahtına ve ilahi muvaffakiyet ve şehadetle Elçi'sinin koltuğuna oturttu.

Bu anlatım, babası vasıtasıyla Peygamber'le mümkün olan en yakın rabıtayı kuruncaya dek Derd'in ağır ağır yükselişini gösterir.

Pek çok mutasavvıf, belirli peygamberlerin ruhlarıyla birleştiklerine inanmıştır; ancak hakikat-ı Muhammediye bütün peygamberlerin ruhunu kapsadığından, Derd, onların çeşitli mertebelerini kendinde gerçekleştirmiştir. Ona verilen Câmî (Toplayan) adı aslında İbn Arabî'nin iddia ettiği gibi sûdûrun en son düzeyi olarak insan için ayrılan ilahi bir isimdir.[50]

Derd'in listesi, ne İbn Arabî'nin belirli ilahi tezahürlerin mahalleri olarak gösterdiği yirmisekiz peygamberlik listesi kadar geniş kapsamlıdır, ne de babasının sözünü ettiği listeye uyar: Onun listesinde Âdem, İlahi İrade veya Yaratıcılık; İsa, Hayat; İbrahim, Bilgi; Nuh, Kudret; Davud, İşitme; Yakup, Görme; Muhammed de Varlık olarak tecelli eder; bunlar Allah'ın yedi temel sıfatıdır. Yedi peygamberle yedi *letâif*'i, yani insanın manevi merkezlerini bağlantılandıran Kübrâvî mutasavvıf Simnânî'nin yaptığı liste de hatırlanabilir: Siyah renkle ilişkili olan insan varoluşunun Âdem'i, *kalabiyye*, zahiri, biçimsel yöndür; Nuh (mavi renk) nefsin görünüşüdür; İbrahim (kırmızı renk) kalbin görünüşüdür; Musa (beyaz renk) *sırr*'ın, yani kalbin en derin köşesinin görünüşüdür; Davud (sarı renk) ruhi yöndür; İsa (ışıldayan siyah renk) en derin sır (*hafi*); Muhammed (yeşil renk) ise *hakkiyye* ile, yani ilahi hakikatle ilişkilidir (CL 182). Bu kuramlara göre, ışıldayan siyahı geçtikten sonra yeşile ulaşan mutasavvıf "gerçek Muhammedi"dir (CL 193).

---

[50] S. A. Q. Husain, *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabî* (Lahor, 1970), s. 58.

Derd, bir renk tasavvufu ileri sürmemiştir; ancak iddiaları böyle bir şeyi açığa vurur. Kendisine birtakım sesler nasip edilmiştir; bunları kaydeder, tabii Arapça olarak (çünkü Allah, kuluna Kuran'ın dilinde hitap eder):

> Ve dedi: "De: Eğer hakikat, bana örtüleri açılandan fazlası olsaydı, o zaman Allah onların örtülerini gerçekten açardı bana; çünkü Cenab-ı Hak dinimi benim için tamama erdirdi ve lütfunu benim için kemâle erdirdi ve benim için İslamı uygun gördü ve örtü açılacaksa eğer, bundan daha fazla kesinlik sahibi olamam; şüphesiz Rabbim sonsuz cömertlik sahibidir (IK 61).

Derd, Peygamber'in gerçek halifesi yapıldığı bu tecrübenin anlatılmasından sonra, Allah'ın kendisine verdiği adlardan söz etmeye başlar. "Nitelendirici ve nispî isimler"inin uzun bir listesini verir: Allah'ın doksandokuz *esma-ı hüsna*'sına karşılık gelen doksandokuz isim ihsan olunmuştur ona. Bu isimlerin onun gerçek kişiliğini gizleyip gizlemediğini ya da bunların şiirinde ve nesrinde yansıyan bir kimlik arayışının ifadesi olup olmadığını bilmiyoruz. Babasının, kitaplarının kahramanlarını şatafatlı isimler silsilesiyle kuşatma eğiliminde olduğunu hatırlayabiliriz.

Derd'in bu gizli isimlerini ya da Delhi halkının gözdesi olan kısa mısralarının ardında saklı kapsamlı ilahiyat sistemini büyük bir olasılıkla ancak birkaç kişi biliyordu.

> Zamanın harap ettiği Delhi
> Gözyaşları akıyor artık ırmaklarının yerine
> Bu şehir sevgilinin didarı [yüz],
> mahalleleri sevgilinin yüzündeki hat [ayva tüyleri] gibiydi.[51]

Yabancı ordular şehre girmesin diye mutsuz halk için dua ediyordu; zira hayatı boyunca defalarca olmuştu bu. Başkentin fakir düşmüş muhtaç durumdaki halkına, dostluklarının gül bahçesinden en derin hayır dualarının güllerini koparabilmeleri ve "Bülbülün Feryadı"nı dinleyip eserlerini anlayabilmeleri için Allah'ın ve Muhammed'in yolundan gitmeleri"nin[52] daha iyi olacağını söylediği zaman elbette idealistçe davranıyordu.

Derd'in hal tercümesini yazanlardan birisi, "Onun sabır dağı, hayretinden Şeyh Ferîd Genc-i Şeker'e parmaklarını şeker kamışıymış gibi ısırtırdı" diye yazmıştır; çünkü Delhi'den hiç ayrılmamıştı ve görünüşe bakılırsa, kendisine ve babasına Evrengzîb'in kızları tarafından verilen toprakları bile terk etmemiştir. "Niçin gidecekmişim buradan? Zaman kaybından başka bir anlamı yok bunun; çünkü nereye gidersen git, fenâda fenâ bulmaktan başka yapacak bir şey olmadığı âşikâr ve

---

[51] *Nâla*, no. 140.

[52] *Dard-i Dil*, no. 154.

her yerde 'Sadece o bağış ve celâl sahibi Rabbinin yüzü kalacaktır' [Sure 55:27] ayetinin parıltısı görünüyor."[53] Derd, katı bir züht hayatı sürdü. Sonradan hal tercümesini yazanlar, özellikle oruç tuttuğu uzun dönemleri vurgularlar; çok sevdiği ailesi bile bu uzun oruçlara katılırmış.

Derd'in hoşuna giden tümüyle dinsel etkinliklerden başka iki şey daha vardı ve bunların ikisi de katı Nakşbendî uygulamalarına tersti: şiir ve musiki. Klasik Hint musikisi konusunda bilgiliydi ve kendi savunusu için musiki hakkında *Hürmet-i Ğınâ* isimli bir kitap da yazmıştı. Delhi'de ayda iki kez düzenlediği semâ ayinleri ünlüydü; Aftâb mahlasıyla yazan hükümdar Şah II. Âlem bile bazen bu ayinlere katılmıştır. Derd'in musiki aşkını savunmak için başvurduğu safiyane mantık hayli komiktir:

> Semâım Allah'tandır; Allah şahittir ki hanendeler kendiliklerinden gelir ve ne zaman canları isterse o zaman meşkederler; yoksa başkalarının yaptığı gibi onları çağırıp dinlemeyi bir tür ibadet sayıyor değilim; ancak böyle bir eylemi de reddetmiyorum. Fakat ben bizzat musiki icra etmiyorum, itikadım üstatlarımınki [yani Nakşbendiyeninki] gibidir. Ancak Allah'ın rızasıyla bu belaya mahkûm edilmişim bir kere, elden ne gelir? Allah beni bağışlayacaktır; zira bunun mubah olması gerektiği konusunda arkadaşlarıma bir fetva vermiş değilim; tadil [modülasyon] usulü hakkında kesinlikle fikir sahibi olmayan diğer tarikat üstatları huzursuz olsunlar ve benim hakkımda söylenmemesi gereken bütün bu nağmeleri söylesinler ve arkamdan sebepsiz yere sitem için konuşsunlar diye semâ üzerine bir manevi yol kurmuş değilim.[54]

Bazı sûfiler, musiki aşkı yüzünden Derd'e saldırmış olmalı; Delhili iki büyük Nakşbendî şeyhi Şah Veliyullah ve Mazhar Cân-ı Cânân ile ilişkileri hakkında ne yazık ki henüz pek az şey biliyoruz. Daha sonraki eserlerine dağılmış bazı keder belirtilerinden tahmin edebildiğimiz kadarıyla, tasavvufi şiiri görünüşe bakılırsa bazı meslektaşlarınca yanlış anlaşılmıştır. Ancak yazmayı çok seviyordu; ona göre mantıksal ve açık konuşma yeteneği, göklere ve yere sunulan, ancak yalnızca insanın üstlendiği ilahi bir emanetti (Sure 33:72); bu emanet, İslam ilahiyatında farklı şekillerde açıklanmıştır. Derd'e göre "Kitapsız bir ârif, çocuksuz bir adam gibidir; manasız bir şekilde tutarsız bir eser, kötü tabiatlı bir çocuk gibidir" (IK 592). Gerçekten de kitapları sevgili çocuklarıydı. Sahip olmaktan gurur duyduğu hem zahiri hem de batını çocuklarını kendisine bahşettiği için Allah'a müteşekkirdi. Elem (keder, acı) mahlaslı oğlu, hak ettiği gibi iyi bir şairdi; ona derin bir sevgiyle bağlı ve gerçekte onun ikinci benliği olan Eser, Derd'in en küçük kardeşiydi ve o da şairdi

---

[53] A.g.y., no. 33.

[54] *Nâla*, no. 38.

Derd'in ne kadar tatlı dilli olduğu kimi şiirlerinde görülebilir; edebi faaliyetlerinin pek çok başka mutasavvıf ve şairinkinden üstün olduğundan emindi. Kendisine "Mum gibi berrak bir söyleyiş" bahşedilmiş olduğunu hissediyordu. Asla ısmarlama şiir yazmadığını, şiirin kendisine ilham edildiğini, bu yüzden de fazla gayret sarf etmeden kolayca yazdığını sık sık belirtmiştir. Aslında bütün eserleri, kendisine ilham edilmiş olan mısralara getirdiği bir açıklamadır; en yalın ve en hoş mısraları, İbn Arabî'den alınmış bir terminolojiyle, tasavvuf felsefesi çerçevesi içinde açıklaması tuhaftır ve açıkçası çok esin verici değildir. Geleneksel kalıpları ve miras kalan betimlemeleri kullanarak Farsça yazdığı şiirler güzel ve anlaşılırdır; ancak asıl olarak ününü, bazıları eşsiz güzellikte olan yaklaşık 1200 mısradan oluşan Urdu dilinde yazdığı küçük oylumlu *Divan*'a borçludur. Burada, mutasavvıfların deneyimledikleri yaratılmış varlıkların birliğini terennüm eder:

> Toplu halde birdir dünyanın her bir varlığı:
> Birdir gülün tüm taçyaprakları hep bir arada.[55]

Bahçe betimlemesi klasik şiirdeki kadar parlak değildir; ancak oldukça hüzün doludur:

> Kendi tecellimizden bihaberiz bu bahçede
> Kendi kaynağını göremez Nergis kendi gözüyle.[56]

Sevgilinin çöldeki ya da yoldaki ayak izinden söz eder ve hayatı, sudaki ize benzetir. "Şişedeki peri" ve "tavuskuşunun dansı" imgelerini sık sık kullanırsa da ayna en beğendiği imgedir. Bütün yaratılış, Allah'ın karşı konulmaz güzelliğini yansıtan yekpare büyük bir aynadır ya da sayısız miktarda aynadan oluşur. Saf nurun ışımasını göstermek için madde dünyasının gerekliliğinin farkındadır:

> Denâetim [alçaklık] safâ nurlarının tecelligâhıdır;
> Demir olduğum kadar, ayna da olabilirim.[57]

Sürekli Allah'ı zikretmek, Allah'ın gizli güzelliğini, tezahür etmek isteyen "gizli hazine"yi göstermesi için kalb aynasını parlatır. Ancak "mutlak varlığın mukaddes vadisi," her an şekilleri değişen kum tepeleri misali çeşitli bireyleşmelerin ardında gizli kalır ve yorgun salik, mutlaklık çölünün, yeni sınırlamalara tabi tutulduğunu fark eder.

Hayat nedir? Hayat yalnızca, Allah nurunu saçtığı ölçüde gerçektir; yoksa bir gölge oyunundan, bir rüyadan başka nedir ki? Derd'in ünlü mısraı şöyle der:

---

[55] Dard, *Urdu Dīwān*, s. 57.

[56] *Dīwān-i Fārsī*, s. 45.

[57] Dard, *Urdu Dīwān*, s. 49.

A cahil kişi, ölüm gelip çattığında görülecek ki,
Gördüklerimiz bir düş, işittiklerimiz bir masalmış.[58]

Derd bir hadisi anar: "İnsanlar uykudadır, ölünce uyanacaklar"; bu hadise yüzyıllar boyunca mutasavvıflarca rağbet edilmiştir. Rûmî, insanları bu hayatın gerçekleri için kaygı duymamaları yönünde sık sık uyarmıştır; ebedi hayatın sabahında – *Morngenglanz der Ewigkeit*– son bulacak bir düşte hissettiğimiz bir acı için ne diye kaygılanmalıydık ki? Ancak Rûmî sonraki şairlerden daha iyimserdir: İnsanın (rüyasında Hindistan'ı gören fil gibi) asıl vatanına döner dönmez önüne yayılacak tüm ihtimallerin neşeli endişesinden söz eder. Derd'in mısralarında, rüya halinin duygusu umutsuzlukla doludur; onsekizinci yüzyılda Delhi'de yaşayan bir kişi hayattan ne bekleyebilirdi ki? Hayat, bir kâbustur, gerçekdışıdır; yukarıda alıntılanan mısralarda geçen 'masal' kelimesinin kullanımı, okura, çocuklara uykudan önce anlatılan peri masallarını çağrıştırır. İran şiirinde 'masal' ve 'uyku' arasında Ömer Hayyam'dan beri değişmeyen bir bağ varolagelmiştir.

Derd'in, çok duyarlı görünmelerine karşın onsekizinci yüzyılda yazılan pek çok şiirden daha kalıcı olan şiirleri –ki hakiki mücevherlerdir– Delhi'deki durumu çok iyi yansıtır: rüya, ayak izleri ya da yer değiştiren kum tepeleri, akan sudaki bir yansıma ve yine maşukun –mutasavvıfın bütün bu kalıcı olmayan ayrı ayrı varlıklar ardında bulması gereken ve onlar gibi geçici olmayan– yüzünü görme umudu. O'nun yüzünü gördüğü zaman anlayacaktır ki:

Acı ve mutluluğun şekli aynıdır bu dünyada:
Güle, açık kalp de diyebilirsin, kırık kalp de.[59]

SİNDİ, PENCABİ VE PEŞTU DİLLERİNDE TASAVVUFİ ŞİİR

Pencap köylerinin birinde kalan ziyaretçi, *Hîr Rancâ* isimli eski bir aşk hikâyesini onsekizinci yüzyıl sonlarında Vâris Şah'ın verdiği klasik biçimiyle terennüm eden birini mutlaka bulur. Sind'e ve aşağı İndüs Vadisi'ne doğru ilerlerse, Bhitli Şah Abdullatif'in (1689-1752) dokunaklı tasavvufi şarkılarını veya Saçal Sermest'in (ölm. 1826) bugün de hemen hemen yüzelli yıl önce olduğu gibi popüler olan ateşli şiirlerinin nağmelerini ve sözlerini dinlemekten zevk alır. Pencap'ta ve İndüs Vadisi'nde ortak bir tasavvufi halk edebiyatı geleneği vardır.[60] Yaklaşık olarak

[58] A.g.y., s. 2.

[59] A.g.y., s. 41.

[60] Lajwanti Ramakrishna, *Panjabi Ṣūfī Poets* (Londra ve Kalküta, 1938), konuya tek giriştir;

aynı dönemlerde, yani onüçüncü yüzyılda, şimdiki Pakistan'ın verimli bölgeleri kısmen yaklaşmakta olan Moğolların tehdidi yüzünden İslam âleminin merkezi bölgelerinden göç eden mutasavvıfların toplandıkları bir yer haline geldi. Pakpattanlı Ferîdeddîn Genc-i Şeker'in, tasavvufi şarkılarında bir tür eski Pencabi kullandığı söylenir. Gerek Sind'de gerekse Pencap'ta, yerel dilin tasavvufi şiirde kullanımına dair güvenilir bir rivayetin izleri onbeşinci yüzyıla kadar gitmektedir. Dârâ Şükûh, *Hasenât l-Ârifîn* isimli eserinde, onaltıncı yüzyıl Pencaplı sûfisi Mâzû Lâl Hüseyin'den söz eder. Mâzû Lâl (1539-93) Pencap dilinde yazdığı sade şiirlerde bir Hindu oğlana duyduğu aşkı terennüm etmişti; şiirleri, fenâ özlemi ve şevkine ilişkin geleneksel tasavvufi kelime dağarına sahiptir. *Hîr* ve *Sohnî Mehanval* hikâyeleri gibi popüler motiflerden de üstü örtülü bir şekilde bahseder; böylece her iki eyaletin dinsel şiirinde bir gelenek başlatmış (ya da belki de bilinmeyen başlangıçları sürdürmüş) gibi görünüyor: Tasavvufi düşüncenin bağlamına halk masallarını eklemek. Mart ayının son cumartesi günü, Lahor yakınlarındaki Şelimar Bahçesi'nde hâlâ kutlanan Mâzû Lâl'ın yıldönümü, *Mîlâ Çirâğan* (Kandiller Şenliği) olarak ünlüdür.

Ayrıca onaltıncı yüzyılda, bir grup mutasavvıf, Sind'den orta Hindistan'daki Burhanpur'a göç etti; burada Kâdiriye tarikatının yeni bir kolunu kurdu; Semâ ayinlerinde Sindi şiirler terennüm ettikleri söylenir.[61] O zamandan beri yerel Sind geleneğinde, evliya ile ilgili, özellikle de Thatta yakınlarındaki Makli Tepesi'nde gömülü evliya ile ilgili sayısız hikâye vardır. Hint-Müslüman mimarisinin en ilginç yerlerinden biri olan Makli Tepesi, rivayete göre 125.000 velinin son dinlenme yeridir. Onsekizinci yüzyılın sonlarında yazılmış ilginç bir Farsça kitap olan, Mîr Ali Şîr Kâni'nin *Maklînâme*'si, haftanın hemen hemen her günü tasavvuf musikisinin ve semâın icra edildiği, kilometrelerce uzayıp giden bu mezarlık hakkında sayısız efsane anlatır.[62]

Pencap ve Sind, orada gelişen tasavvufi edebiyat türleriyle yakın benzerlikler gösterir. Daha kırsal ve çok sayıda deyim içeren Pencabi ile karmaşık ve müzikal

---

ancak şu kaynaktaki makaleye de bakın: Johann Fück, *Orientalische Literaturzeitung* 43 (1943); genel Hindu yorumu haklı olarak eleştirmiştir. Lionel D. Barnett, *Panjabi: Printed Books in the British Museum* (Londra, 1961). Urdu dilinde güzel bir inceleme de şudur: Shafi' 'Aqeel *Panjab rang* (Lahor, 1968). l'jâzul Haqq Quddûsi, *Tadhkira-yi Ṣûfiyâ-yi Sindh* (Karaçi, 1959); Kuddûsi, *Tezkire-yi Sûfiye-yi Pencab* (Karaçi, 1962); Jethmal Parsram, *Sufis of Sind* (Madras, 1924). Annemarie Schimmel, "Sindhi Literature," *History of Indian Literature* içinde, ed. Jan Gonda (Wiesbaden, 1974).

61 Râshid Burhânpûrî, *Burhânpûr ke Sindhî auliyâ* (Karaçi, 1957).

62 Mîr 'Alî Shîr Qâni', *Maklînâme*, ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi (Karaçi, 1967).

Sindi, bu her iki dil de, güçlü ve incelikli tasavvufi kuramları değilse bile tasavvufi duyguları ifade etmek için mükemmel birer araçtı. Tasavvufi eserler, ruhun sonsuz şevki, âteş-i aşkı ve Allah'ın nimeti olan zahmet özlemi çevresinde odaklanır. Bu temalar defalarca, vezinli İran gazelleri biçiminde değil, Hindistan'dan miras alınan ve yerel musiki makamlarıyla yakından ilişkili şiir türleri içinde –*zôra*'lar, *kâfî*'ler, *vây*– terennüm edilmiştir. Nağmeler kısmen Hint geleneğinden uyarlanmış, kısmen de mutasavvıf şairlerce klasik ve halk musikisi temel alınarak yaratılmıştır.

İran ve Türk tasavvufi ya da sözde tasavvufi şiirin değişmez bir motifini oluşturan can sıkıcı mollalara yönelik eski suçlamalar, altkıtanın kuzeybatısındaki mutasavvıflarca yeniden ele alınmıştır.

> Müftüler fetva veriyor, okumakla kazandıkları ilimleriyle,
> Ama cahil kalmışlardır aşksızlıktan Efendim!
> Allah'ın sırrı bilinmez okumakla
> Tek bir aşk sözü yeter oysa Efendim!

diyor onsekizinci yüzyılın Pencaplı bir şairi.[63] Bu tür mısralar, kılı kırk yaran âlim mollalar gibi eğitimlilerin değilse de, kendini aşka vererek manevi hayatın üst seviyelerine çıkabileceklerini anlayanların, özellikle köylülerin ve okuma yazma bilmeyenlerin hoşuna gitmiştir.

Bu şiirdeki betimlemeler genellikle köylülerin günlük yaşamından, bahçıvanlıktan, ekim-dikim işlerinden alınmıştır. İlk büyük Pencaplı mutasavvıf şair Sultan Bâhû (bu lakabı, *Sîharfî*'sinin (*Altın Alfabe*) her dizesi *Hû*, 'O' nidasıyla bittiği için almıştır) yazdığı şiirlerde, daha önceki Sûfilerce çok iyi bilinen düşünceleri geliştirmekten başka bir şey yapmamışsa da, yaklaşımı, köy mutasavvıflarının tasavvufi fikirleri yaydıkları biçim olarak söz etmeye değerdir.[64] Sultan Bâhû'nun (ölm. 1691) bir şirinin ilk mısraları şöyledir:

> *Elif*: Allah, muallimin kalbime diktiği
> yasemin gibidir, Hû!
> İnkâr ve ikrar bahçıvanıyla ve suyuyla
> şahdamarının yakınında ve her yerde bakidir, Hû!
> Çiçek açma mevsimi yaklaştığında
> ıtırı içeri yayılır, Hû!
> Bu çiçeği diken çalışkan muallim
> çok yaşasın, der Bâhû; Hû!

Bu dizeler, *pir*'i tarafından mutasavvıfın kalbine dikilen ilahi isimlerin zikrine işaret

---

[63] Ramakrishna, *Panjabi Sufi Poets*, s. xxx.

[64] Sulṭân Bâhoo, *Abyāt*, çev. Maqbool Elahi (Lahor, 1967).

ediyor. İnkâr ve ikrar suyu, zikirdeki kelime-i şahadetin *lâ*'sı ile *illâ*'sı, bitki hayatı bağlamında, "Biz ona, şahdamarından daha yakınız" (Sure 50:16) ayetine yapılan atıf ile bir araya getirilmiş. Bu mısra, köydeki herkesçe anlaşılabilecek olan Pencabi ve Sindi betimleme türünün iyi bir örneğidir.

Her iki eyalette de eğirme ve dokuma motiflerinin tercih edildiği görülebilir; pamuk yetiştirilen bir ülkede doğal bir eğilimdir bu. Bu nedenle zikir, eğirme eylemine benzetilmiştir (bu imgenin yerindeliği, mırıldanma sesiyle daha da artırılır.) Bu 'eğirme', Allah'ın Kıyamet Günü gelince iyi bir fiyata satın alacağı güzel ve değerli ipliğe dönüştürebilir kalbi.

Her iki eyalet, başta takdire şayan işleri sık sık kutlanan Abdülkâdir Geylânî olmak üzere tarikat şeyhlerini öven ilahiler de üretmiştir. İlk Sindi 'coğrafi' şiirlerden biri onun şerefine yazılmıştır. Nimetleri, aliterasyon oluşturacak şekilde birer birer sayılan uzayıp giden bir kentler ve ülkeler silsilesi olarak tarif edilir.[65] Hallac-ı Mansur'un kaderine yapılan atıflar pek yaygındır.[66] Kimi mutasavvıf şairler, her şeyi kuşatan vahdet duygularını şaşırtıcı bir cüretle ifade etmişlerdir; sûfi artık Arap, Hindu, Türk ya da Peşaveri değildir; eninde sonunda Hallac ve onu suçlu bulan hâkim, âşık ve kelamcı, bunlar tek bir ilahi hakikatin farklı tezahürlerinden başka bir şey değildir. Bu tür dizeler, birtakım yazarları, özellikle de Hint-Müslüman dinsel hayatının bu yönünü inceleyen Hinduları, Hint *advaita** gizemciliğinin, İslamın monoteizmi [vahdâniyet] üzerinde bu açıdan tam bir zafer kazandığına inanmaya götürmüştür: Şeyh sevgisi ve sûfi uygulamalarının özel bir niteliği olan şeyhte fenâ bulma [*fenâ fi'ş-şeyh*] girişimi, Hinduların tipik *guru* sevgisi olarak da açıklana gelmiştir.

Hiç kuşku yok ki Hint sûfileri, Hindu komşularından imgeler ve biçimler devralma eğiliminde olmuşlardır; ne var ki Pencablı veya Sindli mutasavvıfların hiçbirisi, mucizeleri şiirlerle ülkenin her tarafında tekrar tekrar anlatılan Peygamber sevgisini ihmal etmemişlerdir. Basit halk şarkıları, bulmacalar ya da düğün şarkıları düzeyinde bile *Ahmad* ve *Ahad* üzerine yapılan geleneksel sözcük oyunları tekrarlanmıştır; Şah Abdüllatif'in şiirlerinde, Hesap Günü şefâati istenecek olan

---

[65] Söz konusu yazar, Caman Çaran onsekizinci yüzyılda yaşamıştır. Şiiri sık sık taklit edilmiştir. Bkz. Dr. Nabi Bakhsh Baloch, ed., *Madaḥūn ayn munājātūn* (Karaçi, 1959), no. 1.

[66] Bütün bu edebi karmaşa hakkında bkz. Annemarie Schimmel, "The Activities of the Sindhi Adabi Board," *Die Welt des Islam*, y.s. 4, no. 3-4 (1961); Schimmel, "Neue Veröffentlichungen zur Volkskunde von Sind," *Die Welt des Islam*, y.s. 9, no. 1-4 (1964); Schimmel, "The Martyr-Mystic Ḥallāj in Sindhi Folk Poetry," *Numen* 9, no. 3 (1962).

* Advaita (Sanskritçe; 'ikilik yokluğu'): Brahma'nın evrendeki mutlak hakikat ve bir olduğuna ilişkin Hindu öğretisi. –çn.

Peygamber'in, ilahi ihsanın simgesi yağmur bulutu imgesi kullanılarak yapılmış hoş bir tasviri vardır. Muhammed'in insan-ı kâmil olarak, ilahi nur ile insani varlığının karanlığı arasındaki şafağa benzetilmesi gibi ulvi tanımlar, bazı Sindli sûfilerin, örneğin, irşat etme şevkini hayatıyla ödeyen onsekizinci yüzyılın Sühreverdî sûfisi Abdürrahim Girhûrî'nin kuramsal yapıtlarında görülebilir.[67] Halk arasında Peygamber'e gösterilen hürmet, kuramsal olarak öyle bir şekle sokulmuştu ki, Peygamber'in tarihsel kişiliği, Sindli sûfilerin onun çevresine ördükleri nur örtüsü ardında neredeyse tümüyle gözden kaybolmuştu.

Pencap'tan çok Sind'de görülen garip bir olgu da, Müslüman tarikatlarında Hindulardan söz etme biçimidir. Hinduların Lâl Udêrû dedikleri Şeyh Tahir gibi kimi velilere her iki cemaat de sahip çıkmıştır.[68] Bu onaltıncı yüzyıl mutasavvıfı, vahdet-i vücûd'un en ateşli savunucularından birisiydi; Allah'ı bir 'deve' suretinde bile görmüştü. Hindu yazarlar, Müslüman betimlemelerini kullandıkları gizemci şiirler yazmışlardır; Peygamber'in şerefine şiirler kaleme almış, hatta Sind'deki Şiî cemaatin Muharrem ayındaki mâtemi için taziye yazmış ya da ünlü din şehidi sûfilerin akıbetlerine hasredilmiş türküler yakmışlardır.[69] Daha önce belirtildiği gibi her ne kadar genellikle Kuran'ı ve Müslüman inancının temellerini tam olarak anlamakta eksikleri olsa ve her şeyi Hindu felsefesinin ışığında açıklamaya çalışmışlarsa da, tasavvuf araştırmalarında önemli bir rol oynamışlardır.

Pencap ve Sind tasavvufunda ortak bir özellik, tasavvufi deneyimlerin anlatımı için araç olarak halk masallarının kullanılmasıdır. Bu eğilimin bilinen ilk temsilcisi olan Mâzû Lâl Hüseyin'den daha önce bahsetmiştik. *Hîr Rancâ*'nın teması, hem Bullhe Şah, hem de kendinden küçük çağdaşı Amritsarlı Hâşim Şah tarafından tasavvufi tefekkürlerde kullanılmıştır.

Bullhe Şah (1680-1752) Pencaplı mutasavvıf şairlerin en büyüğü sayılır; Lahor yakınlarında yaşamıştır.[70] Sind'deki Şah Abdüllatif, Delhi'deki Şah Veliyullah, Mîr Derd ve Mazhar Cân-ı Cânân gibi çağdaşları, Evrengzîb'in 1707'de ölmesinin ardından altkıtanın kuzeybatısında, kısa kesintilerle meydana gelen büyük siyasal felâketler çağının tanığı olmuşlardır. Bu mutasavvıflar gibi o da dünyevi ıstıraplar ve belaların egemen olduğu bir dönemde kendisini ve dostlarını teselli etmek için tasavvufi şarkılarını söyleyerek aşk ve teslimiyetin iç âleminde huzur bulmuştur.

---

[67] Umar Muhammed Daudpota, *Kalām-i Girhōrī* (Haydarabad, Sind 1956).

[68] Mīr ʿAlī Shīr Qāniʿ, *Tuḥfat al-kirām*, (Haydarabad, Sind, 1957); s. 389.

[69] Mīr ʿAlī Shīr Qāniʿ, *Maqālāt ash-shuʿarā*, ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi (Karaçi, 1956), s. 867.

[70] Bullhē Shāh, *Dīwān*, ed. Faqir M. Fakir (Lahor, 1960).

Şiirine o kadar büyük bir saygı duyulmuştur ki, ona "Pencaplı Rûmî" lakabı takılmıştır. Pencap tasavvufunun önde gelen şairi olmasının yanı sıra, Mîr Derd'inkiyle karşılaştırılabilir nitelikte birtakım Farsça mensur risaleler de yazmıştır.

Hîr Rancâ hikâyesi muhtemelen, onaltıncı yüzyıldaki tarihsel bir olaya dayanır. Sargozalı bir toprak sahibinin oğlu olan Rancâ, Cang hükümdarının kızı Hir'e âşık olur. Babasının yasaklamasına karşın, Hir'in amcası onları yakalayıncaya kadar âşıklar tarlalarda buluşurlar. Hir, önce babasının evinde hapsedilir, daha sonra da bir Racput ile evlendirilir; ancak Hir sevgilisine bir mektup göndermeyi başarır. Bir sürü felaketin ardından bahtsız âşıklar ölür. Bir versiyona göre, Hir'in ailesi tarafından zehirlenirler, başka bir versiyona göre ise Mekke'ye hacca giderken çölde susuzluktan ölürler ve sonunda onları ölüm kavuşturur (ya da abıhayatı içerek sonsuz hayatta kavuşurlar).

Bu hikâye Pencabi, Urdu, Sindi dillerinde ve Farsçada yüzlerce şair tarafından dile getirilmiş ve birkaç kez İngilizceye çevrilmiştir. Hikâyeye klasik biçimini Vâris Şah vermiştir (1794 civarında tamamlanmıştır). Bu masal herkes tarafından bilindiği için şair, kahramanlarına, genellikle tasavvufi anlamda yorumlanan kısa mısralar söyletir. Pencap edebiyatı üzerine en yetkin kişi ve kendine has bir mutasavvıf olan Mohan Singh Divâne,[71] Vâris Şah tarafından yapılan tasavvufi yorumu [İngilizceye] çevirmiştir:

> Ruhumuz, trajik kadın kahraman Hir'dir;
> Vücudumuz, âşık Rancâ;
> Mürşidimiz, Yogi Balmas;
> beş yardımsever veli, beş duyumuzdur,
> serüvenlerimizin dehşetinde bizi destekleyen;
> Hakikat, hâkimdir;
> İyi ve kötü işlerimiz, bizi şehvetle arzulayan
> iki gemi-kadınıdır
> Ormandaki çobanlar, Münker ve Nekir'dir
> iki omzumuzda görünmeden oturan.
> Gizli oda, kabirdir;
> Seyda Hera, Azrail.
> Topal amca Kaydo, ahlaksız ve mürtet Şeytan'dır
> itaatsizliğe ve menkubiyete sürüklemekten zevk alan;
> Hir'in kız arkadaşları, dostluklarımız ve sadakatlarımızdır,

[71] Mohan Singh Diwâna, *An Introduction to Panjabi Literature* (Amritsar, 1951); en iyi çevirisi Charles Frederick Usborne'a aittir, *Hir Ranjha,* ed. Mümtaz Hasan (Karaçi, 1966). Hint-İran edebiyatında bu konu için bkz. Ḥafeez Hoshyārpūrī, *Mathnawiyāt-i Hīr Rānjā* (Karaçi, 1957).

bizi bir arada tutan;
Akıl, neydir
bize ilahi hikmetin musikisini ileten;
Vâris Şah der ki, ancak Rabbine sessizce dua edenler
ve sadakatla O'nun güzel adını söyleyenler
geçer öteki tarafa.

"Hir, ruhumuzdur bizim"; Sindi ve Pencabi şiirin belirleyici özelliklerinden biri, hasretlik çeken ruhun daima bir kadın olarak tasvir edilmesidir; Hind sûfi şiirinin bu tipik yönü, Hinduizmden devralınmıştır (bkz. EK 2).

Pakistan'daki popüler sûfi şiirinin en seçkin üstadı, hiç kuşkusuz Bhitli Şah Abdüllatif'tir. Sindli mutasavvıf şairlerden oluşan uzun silsilede ilk değildir. Tasavvufi deneyimleri Sindi dilinde ifade etme çabaları onaltıncı yüzyıla kadar uzanır. Önde gelen bir üstat da, eserleri sonraki dönemin şiirinin tüm özelliklerini açıkça gösteren, ancak günümüze yalnızca birkaç mısraı kalmış olan Kâdî Kâdan'dır (ölm. 1546). Abdüllatif'in atası Şah Abdülkerîm'in[72] ya da onyedinci yüzyıldaki Şah İnât'ın[73] şiirleri, Abdüllatif'in şiiriyle yakından ilintilidir. Dilleri son derece yoğundur; çünkü Sindi dilbilgisi, çok çapraşık sözcük birleşimlerine olanak verir. Hint halk prozodisinin belirli kurallarına göre uyaklı yazılmış her şiir grubu genellikle, solo bir ses tarafından ana mısraların okunmasını ve bir koro tarafından söylenen *kâfî* veya *vây* denilen nakaratlar arasında bir gidiş gelişi içerir; *vây*, genellikle bütün mısra gruplarının içeriğini özetler.

Şah Abdüllatif, 1689'da Sühreverdiyenin tasavvufi önderlerinin[74] yerleşmiş olduğu ve bugünkü Haydarabad-Sind yakınlarındaki Hala'da, tasavvufa düşkün bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir; Mahdum Nuh adı, onyedinci yüzyılda çok iyi bilinirdi. Abdüllatif gençliğinde, bir yogi grubuyla birlikte ülkenin çeşitli yerlerini dolaştı; muhtemelen, Sindi tasavvuf şiirinde "hedef" diye sık sık adı geçen, Belucistan'daki kutsal dağ Hinglac'a kadar gitmiştir. Sonunda memleketinden pek uzak olmayan Bhit'e yerleşmiş ve çevresine bazı müritler toplamıştır. Bhit Şah'daki türbesi, İslam âlemindeki en güzel kutsal mekânlardan biridir. Mükemmel süslerle bezenmiş (Hala'ya özgü) mavi ve beyaz çinilerle kaplı yapı, huzur ve sükûnet yayar. Sütun kaideleri sanki yeni açmış çiçek izlenimi uyandırır ve ince bir işçilik eseri olan

---

[72] Motilal Jotwani, *Shāh ʿAbdul Karīm* (Yeni Delhi, 1970).

[73] *Miyen Shāh ʿInāt jō kalām*, ed. Dr. Nabi Bakhsh Baloch, (Haydarabad, Sind, 1963).

[74] H. T. Sorley, *Shah Abdul Latif of Bhit: His Poetry, Life and Times* (1940; tekrar basım, Oxford, 1966), bu eser mükemmel bir incelemedir; bununla birlikte siyasal ve toplumsal arkaplan üzerinde biraz fazla durur. Motilal Jotwani, "Shah Latif: Man and Poet," *Indian Literatures* 6, no. 2 (1963); Annemarie Schimmel, "Schah Abdul Latif," *Kairos*, 1961, fas. 3-4.

çiniler tavanı süsler.

Şah Latif'in hayatı hakkında fazla bilgimiz yok; kişiliği, *Şâha Cô Risâlô* (*Şahın Kitabı*), ismiyle bir araya getirilen ve ilk kez 1866'da Alman misyoner Ernest Trumpp tarafından yayımlanan şiirlerine yansır. *Risâlô*, müzik makamlarına göre isimlendirilmiş otuz bölümden (*sur*) meydana gelir; Şah Abdüllatif *Kalyân* ve *Kabôz* gibi geleneksel Hint *raga*'larına ek olarak, bir takım yeni makamlar da yaratmıştır. Türbesinin eşiğinde yaşayan kimi dervişler, bu musikiyi perşembe geceleri düzenledikleri toplantılarında icra ederler; bu nağmeler Sind'in her yerinde bilinir.[75]

Sassui Punhun, Sohni Mehanval, Ômer Maruvi ve Lîlâ Çanesar'dan söz eden kimi *sur*'lar gibi bazıları İndüs Vadisi'nin halk türküleriyle ilişkilidir. Bazıları da *Asâ* ve *Yaman Kalyân* gibi tasavvufi ruh hallerini veya ideal âşığı geleneksel terminolojiyle tasvir eder. Kimileri de, sevgiliye doğru yapılan uzun yolculuk sırasında eğitilen aşağı duyuların simgesi deveyi veya Seylan'dan kocasının dönmesini bekleyen gemici karısını; çöldeki kurumuş ağacı, kekliği terennüm eder. Ya da şair, bir grup yogiyi, Kuran'ın ayetlerini kullanarak tasvir eder: Dizleri Tur [Sina] Dağı gibi vahiy mahalleridir; yüzleri ilahi nurla parlar.

Son bölüm (*Sur Ramakâlî*), tasavvufi birleştirmecilik açısından *Risâlô*'nun en ilginç bölümlerinden biridir; ancak *Sur Sârang*'daki natla birlikte ya da *Sur Kedârô*'daki Hüseyin'in Kerbela'da öldürülmesi dolayısıyla çıkarılan acı iniltilerle okunması gerekir.

Ne var ki Sind dili açısından gözde şiirler, Şah Abdüllatif'in halk masallarını esas aldığı şiirlerdir. Herkes bu masalların içeriğini bildiğinden, şairin girizgâhlar yapması gerekmiyordu; şiirine en dramatik anla başlayabiliyor ve bu durumda da kahramanın duygusunu ve ruhun *recâ* [umut], *şevk* [özlem], *havf* [korku] ve *fenâ* gibi tutumlarının farklı nüanslarını ayrıntılı bir şekilde işleyebiliyordu. Şah Abdüllatif, her gece kocası uyuduktan sonra sessizce evden ayrılıp İndüs'teki bir adada sığır otlatan sevgilisi Mehanval'le buluşmak üzere, timsahlarla ve her türlü tehlikeyle dolu olmasına aldırmadan, münis ineklerin yıldızsı gözlerinin yol göstericiliğinde ırmağı yüzerek geçen Sohni'nin feryatlarını şiire aktarmıştır. Sonunda bir gece, eltisi Sohni'nin sırrını keşfeder ve bir tür can yeleği gibi kullandığı pişmiş bir testiyi, pişmemişiyle değiştirir ve bunun sonucunda âşık Sohni nehri geçerken boğulur.

---

[75] *Risâlô*'nun en iyi baskısı Kalyan B. Adwani'ninkidir (Bombay, 1958). Urdu dilinde manzum bir çevirisi de Şeyh Eyaz tarafından yapılmıştır (Haydarabad, Sind, 1963). Elsa Kazi tarafından yapılan İngilizce seçmeler, *Risalo of Shah Abdul Latif* (Haydarabad, Sind, 1965), üslup ve içeriği iyi bir şekilde yansıtır.

Bir de güzelliğiyle ülkenin dört bir yanından gelenleri kendine hayran bırakan çamaşırcı kızı Sassui vardır; Belucistan'daki Keç prensi Punhun bile ona âşık olur ve onun yanında kalır. Punhun'un babası eşleri sarhoş edip oğlunu kaçırmaları için bazı akrabalarını gönderir; seher vakti gaflet uykusundan uyanan Sassui, yanında Punhun'un olmadığını görür. Kervanın peşinden Keç'e gitmeye karar verir; ancak sesi artık bir kadın ya da kuş sesi olmaktan çıkıp aşkın sedâsına dönüştükten sonra çölde yitip gider. Sassui, bir bakıma Arap ve İran geleneğindeki Mecnun'un dişi kopyasıdır.

Çoban kız Maruvi'ye gelince; Omarkotlu kudretli hükümdar Ömer tarafından kaçırılır. Ömer'in kalesine hapsedilen Maruvi, kendine bakmayı reddeder ve mümkün olduğunca çekici olmamaya çalışır; her gün ailesinden mektup bekler, sonunda hükümdar onu vatanına gönderir. Nuri ise, itaati ve şirinliğiyle Sultan Tamaçi'nin kalbini kazanan bir balıkçı kızdır; bu, tarihsel olarak onbeşinci yüzyıl sonlarında meydana gelmiş olabilecek bir hikâyedir; ancak Hint kökenli "balık kokan kız" masalının havasını belirgin bir şekilde taşır. Nuri, sürekli tefridi yüzünden kudretli Rabbin sevgisiyle takdis edilen itaatli ruhun modelidir. Ve bir de Hindu masalı olan Sorasi'nin hikâyesi vardır: Burada da kral, ilahi aşk ve feragât hakkındaki şiirlerle kalbini can evinden vuran saz şairine başını bile verir.[76] Rûmî, ölüm yoluyla bîat etme konusundaki pek çok hikâyenin ortak bir noktası olarak şöyle terennüm etmişti: "Boynunu vurma nedir ki, şehevi ruhun Cihat sırasında katlinden başka?" (M 3:2525 [?]).

Şah Abdüllatif, kadın karakterleri betimlerken, en ince duyguları, hatta ruh halinin her değişimini anlatmak için mümkün olan her çabayı göstermiştir. Sassui, çölde yalnız başına ve umutsuzca dolaşır ve sonunda –Rûmî'nin *Mesnevi*'sinden (M 1:1741 [1749]) aktardığı bir beyitle– keşfeder ki

> Susuzlar, dünyada su ararlar, ama su da dünyada susuzları arar.

Ya da şair, acı içinde ortalıkta dolaşırken, birden "iç yolculuğa," sevgiliyi kendi kalbinde bulacağı bir yolculuğa yönelir; tıpkı, onunla bir olduğunu anladığı için artık 'gerçek' Leyla'yı istemeyen Mecnun'un yaptığı gibi, ya da Rûmî'nin kayıp Şems'i kendi içinde bulması gibi. Sassui, ölmeden önce ölerek yüce birleştirici mertebeye ulaşır. Maruvi, çevresindeki tuzlu suyu içmektense susuzluktan ölmeyi yeğleyen istiridyeye benzetilir; gün gelecek, rahminde bir inciye dönüşecek olan yağmur

[76] Ernst Trupmm, "Sorathi, Ein Sindhi-Gedicht aus dem grossen Divan des Sayyid 'Abd-ul-Latîf," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlândischen Gesellschaft* 17 (1863); Trumpp, "Einige Bemerkungen zum Sufismus," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlândischen Gesellschaft* 16 (1862).

tanesini içine almak için açılacaktır.

Risâlô'nun mısraları çoğu kez yinelemelidir. Bazı eleştirmenler, klasik (yani "Acemleştirilmiş") vezin ölçüsü ve söz dağarı açısından bunların hayli sönük olduğunu ya da kulağa pek hoş gelmeyen kafiyeler ve cinaslarla dolu olduğunu düşünmüşlerdir (bu yüzden Trumpp, tasavvuftan hiçbir şekilde hoşlanmamıştır). Şah Abdüllatif, süfilerden miras kalan dili kullanmıştır; Rümî'ye minnet borçlu olduğunu kabul etmiştir ve eserleri İran ve Hindistan'daki farklı tasavvuf akımları hakkında tam olarak bilgi sahibi olmadan doğru bir şekilde değerlendirilemez. Hindu tefsircilerin çoğunun, hatta Herbert Tower Sorley gibi olağanüstü bir İngiliz bilginin bile ona hak ettiği yeri veremediği bir noktadır bu.

Şah Abdüllatif, yoğun tasavvufi duygusuna ve şiirdeki ustalığına karşın ilahi aşkın sırlarının üzerindeki örtüyü kaldırırken belirgin bir isteksizlik taşımaktadır. Genellikle sözünü imalarla, zor anlaşılan ve saydam olmayan sözlerle, dolaylı ifadelerle söyler. Bu eğilimi, üslûbunu çekici olduğu kadar karmaşıklaştırmaktadır da; sürekli olarak okurun, daha doğrusu dinleyicinin, küçük ama anlamlı çeşitlemelerle birkaç kez tekrarlanan bir dize üstüne düşünmesine neden olur. Bu mısralar en iyi, hasretlik çeken bir ruhun kalp atışları, iç çekmeleri olarak nitelendirilebilir.

Günlerden bir gün tekkesine bir oğlan geldiğinde, birden bire onun, o güne kadar sırrını saklamış olduğu şeylerin "kapağını açacağını" anlayan bir mutasavvıftan söz eden bir hikâye vardır. Bu genç adam, Şah Abdüllatif'ten geri kalmayan bir sûfi şair olmaya yazgılı Saçal Sermest'tir (1739-1826). Bu anekdot, Saçal'ın Farsça yazdığı şiirlerde kullandığı mahlasından, yani 'Aşikâr'dan türetilmiş olabilir. *Saç*'ın 'doğruluk' kelimesinin küçültme eki almış hali olan *Saçal* adı, Hallac'ın *Ene'l-Hakk* sözünde de bulunan *Hakk*, 'doğruluk' kelimesini ima ediyormuş gibi görünüyor; Sermest ismi ise, onun "meczup" bir sûfi olduğuna işaret eder; nitekim meczup olduğu doğrudur![77]

Saçal Sermest, yalnız bir hayat süren, hezarfen bir mutasavvıftı; sonuçlarını düşünmeksizin içinden geldiği gibi Sindi, Siraiki (Sindinin kuzey lehçesi), Urdu dillerinde ve Farsça yazmıştır. Selefleri gibi halk masallarını temel almış, Sassui ile Sohni'yi kahramanları yapmıştır; ne var ki konuları Şah Abdüllatif'inki kadar iyi işleyememiştir. Farsça ve Urdu dilinde yazdığı şiirleri, üslûp ve anlatım bakımından geleneksel ve basmakalıptır; ancak ana dilinde yazarken duyguları ona üstün gelir. Kısa, coşkulu dizelerde ilahi vuslatın sırlarını açıklar ve ilahilere benzeyen şiirlerde,

[77] Sachal Sarmast, *Risālō Sindhī*, ed. 'Othmân 'Alî Anşâri (Karaçi, 1958). Başka baskılar için Kaynakça'ya bakınız.

çoğu kez Yunus Emre ve tevhidî deneyimlerini terennüm eden diğer Türk halk şairlerinin yöntemini anımsatan cüretkâr sözlerle vahdet-i vücûd'u anlatır.

Bilmiyorum a hemşireler, neyim ben?
Belki bir kuklayım, belki de kuklanın asılı olduğu ip,
belki Maşuk'un elinde bir topağım,
belki yükü ağır bir boyunduruk,
belki bir kaleyim, sultanın yaşadığı ve yeni bilgiler edinilecek pek çok şey hakkında düşünüp konuştuğu.
Belki bir atım, bir binicinin sürdüğü,
belki ummanda bir dalgayım, zahiri varlığın boğulduğu,
belki kırmızı bir kına çiçeğiyim,
belki bir gül, mis gibi kokular saçan.
Belki bir çeşmeyim, bir bulutun doldurduğu,
içinde güneşin ve ayın yansıdığı.
Belki Allah'ın aynasıyım, ezelin ezelinden beri
bütün sözlerin ötesinde...
belki bir hiçim![78]

Anafora zincirleri sık sık soru biçiminde kullanılır: "Kimdir .... Kimdir .... Kimdir ...?" Saçal, bütün sûfiler gibi varlığın temeldeki birliğini açığa vuran ikili zıt kavramlara düşkündü:

O, Ebû Hanife'dir; O, Hanuman'dır;
O, Kuran'dır; O, Vedalar'dır;
O, budur; O, şudur;
O, Musa'dır; O, Firavun'dur.

Saçal, kendisinden önceki pek çok mutasavvıf gibi aşkın neden olduğu belalar yüzünden iç çekmiştir; Allah'a olan sevgileri yüzünden acı çekenlerin adlarını birer birer saymıştır:

Hoş geldin, hoş geldin Sen; nereye götüreceksin
beni? Gene bir kafa uçuracaksın Sen!
Sermed'e bir tekme atıp öldürdün onu;
Sen Mansur'u darağacına götürdün,
Şeyh Attâr'ın kafasını uçurdun;
Şimdi de yola davet ediyorsun Sen!
Sen kestin Zekeriyya'yı testereyle, Yûsuf'u kuyuya attın,
Sen öldürttün Şems'i, mollaların eliyle,
Sen ıstırap verirsin âşığa
Sen bağlattın Sanân'ı brahminlerin ipiyle

[78] A.g.e., s. 110.

Sen katlettirdin Bullhe Şah'ı; Câfer'i denizde boğdurttun,
Ne tesadûf ki Sen ezdin Bilâvel'i, öldürdün
İnayet'i muharebe meydanında, mahkûm ettin
Karmel'i....[79]

Bu şiir, İslam âleminin uzak bir vilayetinde yaşayan bir mutasavvıfın, birtakım ithamlar doğrulanamasa da inandığı tarihsel bilgiler hakkında iyi bir fikir verir. Biçim gelenekseldir; Rûzbihân Baklî, *Şerh-i Şathiyât*'ında sûfilerin katlandıkları belâları teker teker saymıştı; şu sözlerle başlar: "Zahiri anlama göre davranan halkın el-Hâris el-Muhâsibî'ye, Ma'rûf el-Kerhî'ye ve Serîü's-Sakatî'ye neler yaptığını görmediniz mi?" (B 37). Bu sözlerin ardından saldırıya, zulme uğramış, hatta "yöneticiler" ve kelamcılar tarafından öldürülen sûfilerin uzun bir listesini vermiştir. Hemen hemen aynı sıralarda, Attâr, Allah'ı en çok sevenlerin çektikleri acıların modeli olan peygamberleri saymıştı (MT 12 [1:14-15]; V 6). Rûmî, Yûsuf'u suya ve İbrahim'i ateşe attığı için Allah'ı suçlar; Yunus Emre ve Türk Bektaşî şairleri şiirlerinde aşk şehitlerinin hikâyelerini anlatırken benzer suçlamaları tekrarlarlar. Bazı tarikatların evrâdında yer alan, yazgılarına atıflarla birlikte sûfi isimlerinden oluşan uzun listeye, Kuzey Afrika'da da rastlanır; şairler, çağlar boyunca Allah'ın belalar verdiği veya sınadığı tüm âşıkları manevi soyağaçlarıyla birlikte sayarlar.[80]

Saçal'a "Sindli Attâr" denmiştir; nitekim Attâr'ın betimlemelerinin etkisi şiirinde açıkça görülür. Bu, adı şiirlerinde yüzlerce kez geçen Hallac'a duyduğu ateşli aşkı gösterir. Şah Abdüllatif de her ağaçta ve bitkide, *Ene'l-Hakk* diyen, dolayısıyla ölüme mahkûm olan çileli mutasavvıfı görerek Hallac'a atıfta bulunmuştu. Şehit mutasavvıfa pek sevgi duymayan Nakşbendîler dışında, Saçal'ı izleyen mutasavvıf kuşaklar bu uygulamayı sürdürmüşlerdir. Ancak daha sonraki mutasavvıf şairlerden hiçbiri Saçal'ın yoğun parlaklığına erişememişlerdir. Saçal güçlü bir şairdir; ritim ve

---

[79] A.g.e., s. 377. Sermed 1661'de idam edilmiştir; Hallac-ı Mansur'un akıbeti malumdur; ancak Attâr'ın öldürülmüş olması pek olası değildir. Hıristiyan apokrif metinlerine dayanan İslam menkıbesine göre, Zekeriya, dostlarının kovuşturmasına uğrar, bir ağaç kovuğuna girince, ağaç da onunla birlikte testereyle kesilir. Kuyuya atılan Yûsuf, şiirinde sık görülen bir motiftir. Şems-i Tebrizî'nin Rûmî'nin çevresi tarafından öldürüldüğü kanıtlanmıştır. Şeyh Sanân, Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ından alınmış bir kişiliktir. İnayet, Jhok'lu şehit-mutasavvıftır. Geleneksel kaynaklar Bullhe Şah'ın şehitliğinden söz etmemektedir. Câfer, Müslümanların ilk savaşlarından birinde [Bi'r-i Maûne savaşı] 630'da öldürülen Peygamber'in amca oğlu Câfer-i Tayyâr olabilir; kolları kesilerek şehit olmuştu ve [kesilen kolları yerine çıkan kanatlarla] "Cennet'e uçmuştu", bu nedenle lakabı 'Tayyâr,' yani 'uçan'dır. Sûfi şiirinde sık sık adı geçer. Karmel ile Bilâvel'in kim oldukları bilinmemektedir.

[80] Dermenghem, *Culte des saints*, s. 309.

enerji, yoğun şevk ve aşk, mısralarına neredeyse büyüsel bir nitelik verir.

Pencap'ta, Pencap dilinin edebi mirası, 1800'den sonra Müslümanlarca nadiren sürdürülmüştür; bununla birlikte yirminci yüzyılda, Rûmî'nin *Mesnevî*'sinin bir bölümünün çevirisi dahil, Pencap dilinde birtakım tasavvufi risaleler yazılıp yayımlanmıştır. Bu dil, hemen hemen yalnız Sihler tarafından edebi bir araç olarak kullanılmıştır,[81] oysa Pencabi Müslümanlar ise daha çetrefilli düşüncelerini ifade etmek için Urdu dilini kullanmışlardır; buna karşın basit tasavvufi şiir ve türkülerini, konuştukları ana dillerinde dinlemekten hoşlanırlar.

Sindi, 1843'teki İngiliz işgalinden sonra gelişmeye devam etmiştir. 1852'de yeni Arap alfabesinin benimsenmesiyle, tasavvufi şiiri ve nesri içeren hatırı sayılır bir edebiyat gelişmiştir. Ülke, tasavvufi mirasının gururunu her zaman taşımıştır. Nazırlardan Dîvân Gidumal, istilacı Nadir Şah'a (1739), Sind'in sunabileceği en değerli hazineyi, yani Sindli velilerin toprağının bir kısmını vermemiş miydi? Bu eyaletten, hem Farsça hem de anadilinde yazan mutasavvıflar çıkmaya devam etmiştir. Bunlar arasında, çok üstün olmasa da, beş dilde yazan üretken bir yazar olan Rohri'li Bedil'den (ölm. 1872) söz edilmelidir.[82]

Ondokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başında, özellikle de iki dünya savaşı arasında, Aşağı İndüs Vadisi'ndeki bazı şeyhlerin tutumu, siyasal alanda hayli kesin olmuştur. İlkin Ahmed Brelvî'nin Sihlere karşı mücadelesini (1829-1831) desteklemek için bir araya gelen, sonra da tasavvufi, hatta dinsel bile denemeyecek hareketlerle aktif olarak İngilizlere karşı mücadeleye katılan Pir Pagarô'nun sadık ve mutlak olarak itaatli müritleri olan *Hûr*'ün faaliyetleri hatırlanabilir; Hûr'ün, 1971'deki Hint-Pakistan savaşındaki küçük bir rolü bile olmuştur.[83]

Sind'deki veya İslam âleminin diğer bölümündeki şeyhlerin siyasete ya da toplumsal reformlara katılması ilk kez olmuyordu. Sind'deki ilginç bir olay, Jhok'lu (Haydarabad yakınlarında bir şehirdir) Şah İnâyet Şahid'dir (adı Saçal'ın virdinde geçer).[84] Yaşama biçimi, maneviyatı ve doğruluğu yalnızca sûfi müritleri değil, aynı zamanda, kaynaklara göre komşu köylerden çok sayıda köle ve çiftçiyi de cezbetmiştir. Ülkedeki sûfi şeyhler ve feodal beyler, birçok mürit ve işçi kaybederken, Jhok'taki dergâh genişlemiştir. Bulrri'li Seyyidlerin yönetiminde haksız

---

[81] Mohan Singh Diwâna, *Sikh Mysticism*, (Amritsar, 1964).

[82] H. I. Sadarangani, *Persian Poets of Sind* (Karaçi, 1956) içindeki çok sayıda örneğe bakınız.

[83] Bkz. Mayne, *Saint of Sind*; Herbert Feldman, *From Crisis to Crisis: Pakistan 1952-1959* (Londra, 1972), s. 165.

[84] Annemarie Schimmel, "Shah 'Inâyat of Jhok: A Sindhi Mystic of the Early 18th Century," *Liber Amicorum in Honor of C. J. Bleeker* içinde (Leiden, 1969).

yere Jhok'a yapılan bir saldırıdan sonra hatırı sayılır miktarda toprak, Şah İnâyet'in müritleri arasında dağıtılmıştır. Şah İnâyet'in ne ölçüde modern anlamda toprak reformuna benzer bir şey arzuladığı çoğunlukla ona karşı düşmanca bir tutum içinde olan kaynaklardan anlaşılamaz; öte yandan olumlu değerlendirmeler de yoğun olarak menkıbelerle karıştırılmıştır. Hareketi her ne idiyse, bu dindar mutasavvıf, Moğol tahtına karşı komplo düzenlemekle suçlanmıştır. Şantaj yapmanın en kolay yöntemiydi bu; çünkü taht, Evrengzîb'in ölümünden beri sürekli tehlike içindeydi. Jhok'a büyük ordular gönderilmiş ve dört aylık kuşatmadan sonra şehir düşmüştü; Şah İnâyet ise Ocak 1718'de idam edildi. Hem Müslüman hem de Hindu hayranları, şehit edilişini anlatan veya onu öven şarkılar bestelemişlerdir; onlardan biri de, onsekizinci yüzyılın ikinci yarısının önde gelen Farça yazan Sindi şairlerden ve bir Sühreverdî olan Rohri'li Cânullâh'dır.

Tasavvufi düşünce, başka yerlerde olduğu gibi İndüs Vadisi'nde de gelişmekteydi. Ne var ki onsekizinci yüzyılın başlarındaki güçlü bir Nakşbendî etki, güney Sind'in manevi iklimini belli ölçüde değiştirdi; o sıralarda Thattalı Mahdûm Muhammed Hâşim ve akrabaları, Makli Tepesi'nde yapılan semâ ayinlerinde örnek alınan, dinin coşkulu yanını savunan bütün bu süfilere karşı saldırıya giriştiler. Bu Nakşbendî grup, edebi faaliyetleriyle daha ağır bir tasavvufi dindarlığın gelişmesine yardım etti. Şah Abdüllatif'in dokunaklı mısralarını terennüm ettiği bu yıllarda, Kuran tefsirleri ve Peygamber hakkında anlatılan menkıbeler, Thatta'nın eğitimli Nakşbendî ailelerince Sindi dilinde yazılıyordu.[85] Bu Nakşbendî ailelerden birine mensup olan Mîr Ali Şîr Kâni (ölm. 1789), Aşağı Sind'in önde gelen tarihçilerinden biri olacak ve yurdunun tasavvufi ve kültürel hayatı hakkında birer bilgi hazinesi olan ve bugün hâlâ büyük ölçüde incelenmemiş Farsça eserler yazacaktır.[86]

Ne var ki Nakşbendî reformu olsun ya da olmasın, kitlelerin büyük çoğunluğu, yüzlerce basit halk türküsü ve şiirinde yankılandığı gibi velilerine hürmet etmeyi sürdürdüler ve bugün de kısmen sürdürüyorlar; bu, yüzlerce basit halk şarkısında ve halk şiirinde yankılanır. Bir velinin türbesine karşı gösterilen aşırı hürmet, en güzel modern Sindi kısa hikâyelerin bazılarının hedefi olmuştur.[87] Türbelerin ve bekçileri-

---

[85] Annemarie Schimmel, "Translations and Commentaries of the Qurân in the Sindhi Language," *Oriens* 15 (1963).

[86] Mîr Ali Şîr Kâni'nin bazı kitapları Seyyid Hüssameddîn Raşdi tarafından yayımlanmıştır; özel olarak tasavvufi konuları işleyenler ise hâlâ elyazması halindedir.

[87] Jamâl Abrô, *Munhun kârô*, çev. Annemarie Schimmel "Geschwârzten Gesichtes," *Aus der Palmweinschenke, Pakistan in Erzâhlungen seiner zeitgenössischen Autoren* içinde (Tübingen, 1966), Bu çevirinin İngilizce çevirisi E. Mohr Rahman tarafından yapılmış ve *Mahfil*'de 1969'da yayımlanmıştır.

nin zenginliği ile kitlelerin yoksulluğu arasındaki tezatlık gerçekten de toplumsal ve dinsel eleştiri için etkileyici bir tema olmuştur. Bu, yalnızca Sind için değil, aynı zamanda İslam âleminin diğer kısımları için de geçerlidir.

Altkıtadaki komşu halklar da kendi dillerinde tasavvufi bir edebiyat geliştirmiştir. Peştu tasavvufi şiirinin en önemli dönemi, Sindi ve Pencabi sûfi şiirinin en parlak döneminin biraz öncesine rastlayan Evrengzîb dönemiyle çakışır.[88]

Hümayun ve Ekber'in zamanında, kurucusu Pir-i Rûşen (Aydınlık Pir) Bâyezîd Ensârî'nin (ölm. 1585) adıyla anılan Rûşeniye isimli bir tasavvufi hareket vardı.[89] İran vezin ölçüsünü kendi ana diline uygulayan ilk kişiydi ve kafiyeli düzyazı biçiminde yazılmış risalesi *Hayrü'l-Beyân* isimli, Peştu edebiyatının gerçek başlangıcı sayılabilir. Pir-i Rûşen'in –tam bir vahdet-i vücudculuk olan– tasavvufi kuramları, Sünni vaiz Ahûnd Dervâze'nin şiddetli saldırısına uğramıştır ve Pir-i Rûşen'in oğulları Attock yakınındaki İndüs Nehri'nde boğulmuşlardır. Ancak tasavvufi hareketi, dinsel hayatın görünür kısmının arkasında devam etmiş gibi görünüyor ve onsekizinci yüzyılın başında, sonraki Evrengzîb döneminin önemli mutasavvıf şairlerinden biri, Bâyezîd Ensârî'nin soyundan gelen Mîrza Han Ensârî idi. Şiiri birçok bakımdan Sind ve Pencap'daki şairlerinkini andırır; onlar gibi o da kuramlarını öğretmekte *sîharfi*, "Altın Alfabe" kullanmıştır ve şiirlerinden biri, Saçal'ın daha önce alıntılanan mısralarına esin kaynağı olmuş olabilir:

Ne olduğumu nasıl anlatam?
Hem varım hem yokum.
... Kimi zaman güneşte bir zerre,
Kimi zaman suyun üstünde küçük bir dalgayam.
Kâh uçaram birlik rüzgârında,
Kâh ruhani âlemin kuşuyam....
Anâsır-ı Erbaa [dört unsur] ile sarınalamışam kendimi.
Gökyüzünde bulutam....
Ehl-i tefrîdin balıyam,
Müşriklerin ruhlarında arı sokmasıyam.
Herkesleyim, her şeydeyim;
Kusursuzam, lekesizem.[90]

Genel olarak, ilk Pathan mutasavvıflarının betimlemeleri, İran şiirinden alınmış zengin bir mirası gösterir. Bu, Evrengzîb döneminde yaşamış ve genellikle Peştu

[88] 'Ijâzul Ḥaqq Quddûsi, *Tadhkira-yi ṣûfiyâ-yi Sarḥad* (Lahor, 1966); Abdul Hayy Habibi, *D pashtō adabiyātō tārīkh* (Kabil, 1342 sh./1964), Peştu edebiyatına güzel bir giriştir.

[89] Syed Athar Abbas Rizvi, "The Rawshaniyya Movement," *Abr-Nahrain* 6 (1965-66), 7 (1967-68).

[90] H. G. Raverty, *Selection from the Poetry of the Afghans* (Londra, 1862), s. 75.

dilindeki en iyi mutasavvıf şair olarak kabul edilen ve sevgiyle Rahman Bâbâ diye anılan Çiştî mutasavvıf Abdurrahman (ölm. 1709) örneğinde özellikle açıktır. Menkıbeye göre, hicab ve riyazet hayatı sürmüştür ve şiiri, bu dönemin mutasavvıf şairlerinde pek sık görülmeyen bir hüzün ve züht duygusu taşır. Nisan ayı sonundaki yıldönümü, genellikle görkemli bir şekilde kutlanır. Bazen Abdurrahman, yurttaşı Senaî'nin yapıtlarını sanki dikkatle incelemiş gibi görünür; züht hayatıyla ilgili şiirleri, dünyanın geçiciliği için yas tutması –Peştu tasavvufi yazınında sık görülen bir temadır bu– hayli yaygın olarak ortaçağın Gazneli büyük şairinin didaktik, biraz kuru olsa da son derece çekici üslûbunu fazlasıyla andırır. Bu nedenle kıyamet ve kıyamet gününe hazırlanmanın gerekliliği hakkındaki mısralarında şöyle der:

> Madem ki bir gün aynı niteliklerle yeniden kıyam edecek
> Allah kimseye kötü bir huy vermesin bu dünyada!
> Şüphesiz, ne ektiyse bu dünyada
> Onu biçecek öteki dünyada.[91]

Abdurrahman, Afganistan'da yaşayan birisine özgü tipik bir imgeyle, hayatın geçişini *râg-ı revân*'a, 'yer değiştiren kum tepeleri'ne benzetir. Muhtemelen Ömer Hayyam'ın şiirlerine ya da aynı tarzda yazılmış çok sayıda şiire aşinaydı; bu ruh hali içinde şöyle yakınır:

> Çömlekçi gibidir talih; yapar da kırar da:
> Benim ve senin gibi nicesi yaratılıp yok olur.
> Dünyanın göz alabildiğine olanca taşı toprağı
> Hepsi de kafatası; kimi kralların, kimi dilencilerin.[92]

Abdurrahman, yine –kendilerini her şeyle özdeşleştirmeksizin, mahlukâtın mezmurlarını dinleyen– ilk sûfilerin geleneğiyle tam bir uyum içinde, yaratıcı kudreti bu dünyada görülebilen Allah'ı ve O'nun yaratıcı kudretinin tüm mucizelerini över:

> Yeryüzü ibadetle başını büktü.
> Gök kubbe onun duasıyla eğildi.
> Her ağaç, her çalı O'na rükû etmeye hazır bekler.
> Her ot ve her çimen yaprağı O'nu övecek bir dil.
> Denizdeki her balık ona hamdü senâ eder.
> Kırlardaki, tarlalardaki her kuş O'nu ta'zim eder.
> Hiç kimse layıkıyla övemedi O'nu;
> Ne bu ne öteki, hiç biri duyuramadı O'nun hamdü senâsını.[93]

---

[91] A.g.e., s. 16.

[92] A.g.e., s. 9.

Peştu şiirinin Acemleştirilmesi, Abdülkâdir Hattak'ın, Sâdi ve Câmî'nin eserlerini kendi ana diline çevirmesinden sonra daha da dikkat çekici bir hal aldı. Abdülkâdir'in babası Pathanların büyük savaşçı şairi Huşhâl Han Hattak (ölm. 1689), bazen tasavvufi lezzette güzel şiirler yazmıştır. Şair olarak bilinen diğer bir Afgan hükümdarı Ahmed Şah Abdâlî Dürrânî'ydi. İranlı Nadir Şah'ın halifesi olan Dürrânî, defalarca kuzeybatı Hindistan'a saldırmış, Sihlere ve Maratalara karşı yardıma çağrılmıştır. Olasılıkla onun zamanında, ilginç bir şair tasavvufi öğretilerini Peştu dilinde ifade etmeye çalışmıştır. Bu şair, Abdurrahman gibi Çiştî tarikatına mensup Hâce Muhammed Bengaş'tı; şiirleri Abdurrahman'ınkilerle hemen hemen aynı havayı solur; bununla birlikte tecrübeli sûfiler için çok önemli olan zikir ve nefes denetiminden de bahsetmiştir:

> Paha biçilmez inci ile mercandır her nefesin.
> Dikkatli olasın, her birini iyice koruyasın.[94]

Peştu tasavvuf şiirinin daha derin bir incelemesini yapmak, zahmete değer bir uğraş olurdu; böyle bir inceleme büyük bir olasılıkla, Afganistan tepelerinde yaşayanların, Sindli ve Pencaplı mutasavvıfların coşkulu, hayali aşk şarkılarına ve şiirsel iç çekmelerine nadiren teslim oldukları, lakin Gazne'de daha önce oluşturulan geleneğe tümüyle bağlı bir tasavvufi anlayışın genel olarak daha ağırbaşlı bir çizgisini takip ettikleri izlenimini güçlendirirdi.

Doğu Bengal'de de çok sayıda tasavvufi şiire rastlanır;[95] *marifeti* denen halk türküleri yine burada da ince bir güzelliğe sahiptir ve tümüyle musikiyle doludur. Şeyh Muhammed, ırmaklarda söylenen bu türkülerde, ruhu salimen öteki kıyıya geçiren kayıkçı olarak görünür. Suyun bol ve yumuşak, ahenkle şırıldadığı bir ülke betimlenir; ruh, dereciklerin ve kanalların üzerinde yüzen su sümbüllerine benzetilir ve kalp, suyun üzerinde, bir o yandan bir bu yandan esen rüzgârlarla oluşan küçük dalgaları andırır.

Tasavvufi kuramlar, Bengal dilinde daha onyedinci yüzyılda ifade edilmişti; bu sıralarda Hacı Muhammed isimli bir mutasavvıf, *Nurname*'sinde (*Nur Kitabı*), *vahdet-i vücud* ve *vahdet-i şuhûd* meselelerini ve nur tasavvufunun farklı türlerini ele almıştı.[96] Ne var ki daha üst düzeydeki tasavvufi edebiyat genellikle Arapça veya Farsça yapılmıştır; mevlûdlerin çoğu da yine bu dillerden birinde yazılmıştır.

---

[93] A.g.e., s. 47 vd.

[94] A.g.e., s. 337.

[95] I'jâzul Ḥaqq Quddûsi, *Tadhkira-yi şûfiyā-yi Bengal* (Lahor, 1965).

[96] Enamul Haq, "Sufi Movement in Bengal," *Indo-Iranica* 3, no. 1-2, (1948). *Muslim Bengali Literature* (Karaçi, 1957), Bengal dilindeki tasavvufi şiir hakkında ilginç bilgiler içerir.

Sind'de olduğu gibi Bengal'de de, Nakşbendiye ve tasavvufi olarak ilham sahibi olan biraz daha saldırgan gruplar, güzel halk şarkılarında ifade edilen coşkulu heyecanlılığı frenlemeye çalışmışlardır. Daha sonraki dönemin Nakşbendiye tarikatı, birleştirmeciliğe karşı bir savunu olarak Müslüman Hindistan'ın her yerinde dikkate değer bir rol oynamıştır.



9. SON SÖZ



Hâce Mîr Derd, sonraki dönemlerin tasavvufi hayatının ve düşüncesinin tipik bir örneğidir: Şair ve mutasavvıf, köktendinci, hem İbn Arabî'nin hem de Ahmed Sirhindî'nin yolundan giden, her türlü yeniliğe karşı savaşan, müzik ve sanat âşığı Hâce Mîr Derd, bir *complexio oppositorum*, yani karşıtlıkların birleşimidir.

Muhammed'in kişiliği üzerine bir kez daha vurgu yapılması, tasavvufun ondokuzuncu yüzyıldaki gelişiminin bir belirtisidir. Mîr Derd'in ve özgürlük savaşçısı Ahmed Brelvî'nin Hindistan'daki tarikatlarına *tarikat-ı Muhammediye* denir. Aslında Seyyid Ahmed Brelvî, hem klasik sûfi tarikatlarının yolunu izleme hem de aynı zamanda Nâsır Muhammed Andelîb tarafından kurulduğu şekliyle Muhammedi yoldan gitme sözü vermişti. "Kâfirler"in önünü kesen Müslümanlar kavramını canlandırmaya çalışan Senûsiye ve Tîcâniye gibi Kuzey Afrika tarikatları, öğreti ve tefekkürlerinin merkezine şahıs olarak Peygamber'i koymuşlardır.

Bu inceleme boyunca daha onuncu yüzyıldan itibaren tasavvufa ne kadar çok eleştiri yöneltildiğini gördük. Tasavvufun yozlaştığından yakınma, geçen her yüzyılda biraz daha şiddetlenmiştir. Bu, tasavvufun sonraki biçimlerinin âlim kesimin ilgisini görece az çekmesinin bir nedeni olabilir. Elbette bir başka neden, sonraki sûfilerin çoğunun, görünüşe bakılırsa bağımsız dinbilimsel düşünceye pek az yer veren İbn Arabî sistemine olan minnettarlıklarıdır. Mısır'daki Şarânî gibi bir onaltıncı yüzyıl mutasavvıfı, birtakım Avrupalı bilginlerce incelenmişse de, tasavvufun ve kültürel hayatın tarihine yaptığı çeşitli katkılarının tam bir değerlendirmesi hâlâ yapılmamıştır. Aynı durum tasavvuf öğrencilerinin, klasik kaynakları daha iyi anlamak için yorumlarından faydalandığı Suriyeli âlim ve

mutasavvıf Abdü'l-Ganî en-Nâbulusî (ölm 1728) için de geçerlidir.

Son yıllarda, Kuzey ve Batı Afrika'daki militan tarikatlara yönelik ilgi hayli artmış bulunuyor. Burada –Derd'in tarikat-ı Muhammediyesinde olduğu gibi– geçmiş yüzyılların tasavvufi kuramlarıyla renklendirilmiş güçlü bir köktendincilik ve topluluğun daha geniş bir kesimi üzerinde denetim sağlamak için tarikatlerce (toplu olarak yapılan zikir gibi) birtakım teknik yöntemlerin kullanıldığı görülür. Tîcâniye[1] ve Senûsiyenin[2] siyasal alandaki başarısı, yaklaşımlarının birçok sofu için cazip olduğunu gösterir. Bu hususta söz etmeye değer bir nokta da, içinde bulunduğumuz yüzyılda, Müslüman Kardeşlerin kurucusu Hasan el-Bennâ gibi kimi köktendinci Müslüman liderlerin tarikatlarla güçlü bağları olan bir ortamdan geldikleridir: Bennâ, halkın hevesini dinsel faaliyetlere yönlendirme yöntemini sûfilerden almıştır.

Tarikatların geçerliliği ve tasavvufun genelde kültürel rolü konusundaki tartışmalar yıllardır sürüp gitmektedir. Genel görüş, şu anki biçimleriyle tarikatların çoğunun, halkın aşağı içgüdülerine hitap ettiği ve hem İslam dışı hem de modern karşıtı olarak görüldüğüdür. Bugün hâlâ faal olan pek çok tarikat vardır. Mısır Yüksek Sûfi Kurulu birkaç yıl önce en az altmış tarikat saptamıştı;[3] ancak aralarından bazıları her ne kadar yeni müritler çekebiliyorsa da, kentleşme yüzünden müritlerinin sayısı azalmaktadır. Başarılı tarikatlar arasında, yalnızca zühd yoluyla ulaşılan vecd halinden ziyade insanın görevlerini tam olarak yerine getirmesini öğreten bir Şâziliye kolunun olması tipiktir.

Tarikatların Türkiye'de 1925'de yasaklanması, onların yalnızca görünürdeki faaliyetlerini durdurdu; ancak varlıklarını gizlice sürdürmeye devam ettiler, hâlâ da devam ediyorlar.[4] Gerçekten veli gibi davranan kişilere karşı sevgi ve hürmet gösterilmesi ve İslamın tasavvufi deneyim açısından yorumu, hâlâ önemli bir rol oynamaktadır. Doğu'da yaşayan hemen hemen hiç kimse Dermenghem'in Kuzey

---

1 M. Jamil Abun Nasr, *The Tijaniya: A Sufi Order in the Modern World* (Oxford, 1965). Kuzey Afrikalı bir ondokuzuncu yüzyıl mutasavvıf hocasının yaşamı, eserleri, özellikle de tasavvufi dili üzerine titizlikle hazırlanmış bir giriş de şudur: Jean-Louis Michon, *Le Soufi Marocain Ahmad ibn ʿAjîba et son miʿrâj* (Paris, 1973).

2 N. A. Ziadah, *Sanusiyah: Study of a Revivalist Movement in Islam* (Leiden, 1958).

3 Michael Gilsenan, "Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt," *Moslem World*, 57, no. 1 (1967).

4 A. J. Arberry'nin hazırladığı 2 ciltlik *Religion in the Middle East* (Cambridge, 1969) adlı eserde İslam dinindeki modern tasavvufi akımlar hakkında geniş bilgi vardır. Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven, 1968); bu eser, Endonezya ve Fas'taki İslam konusunda son derece ilginç bir çözümleme yapmaktadır. Morroe Berger, *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion* (Cambridge, 1970), bazı yararlı istatistikler ve genel bilgiler içerir.

Afrika'dan verdiği şu örneği yadsımaz: Modern bir insan, mantıklı bir tartışma içinde mucizeleri ve veli tapımını kesin olarak reddedebilir; tasavvufu, biçimi ne olursa olsun eleştirebilir; ancak kutsal bir yere veya veli olduğu söylenen bir kişiye veya ünlü mutasavvıfların soyundan gelenlere karşı saygı gösterir. Modern Türkiye'de birtakım şeyhler, her şeyi kucaklayan bir sevgi mesajını dostlarına sessizce ve yoğun bir şekilde vaaz eden ve uygulayan müritler kazanmışlardır. Bu çevrelerde bazı ilginç şiirler yazılmıştır.[5] Diğer Müslüman ülkelerde de durum aynıdır; ancak 'köy şeyhi'nin veya mürşidin etkisinde olan bazıları, hâlâ siyasal kararları etkileyecek kadar güçlüdür. Bazı mürşitler –özellikle Kuzey Afrika'da– bazı Avrupalıları mürit olarak kazanacak manevi cazibeye sahiptirler. Martin Lings'in kitabı *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, bu ruhani faaliyetin canlı bir izlenimini verir; İstanbul ile Delhi arasındaki bölgede birtakım veliler hakkında benzer biyografiler yazılabilir.[6] İlginç bir örnek, 1920'lerde Hindistan'da Mevlânâ İlyâs tarafından kurulan, katı bir köktendincilikle tasavvufi uygulamaları birleştiren dinsel bir harekettir. Popüler tasavvufi hareketlere İslam âleminin çeşitli yerlerinde rastlanabilir.[7]

Muhammed İkbal, birçok kez Hint-Pakistan altkıtasındaki pirciliğe ve sözde 'şeyhlerin' gericiliğine saldırmıştır;[8] ancak eserlerinin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, kendisinin de klasik dönemin tasavvuf düşüncesini yakından izlediğini ortaya koyar. İkbal, bir düşünür olarak, Hegel'inkine benzer bir İbn Arabî panteizminden, ona gerçek İslam olarak görünen bir inanca dönmüştür. Aslında ağırlıklı olarak ilk dönem tasavvufunun büyük üstatlarının mirasını temel almıştır. Eseri hakkında Louis Massignon'un kitapları sayesinde bilgi sahibi olduğu Hallac'a yaklaşımı, her

---

5 Türkiye için bkz. Samiha Ayverdi, Nezihe Araz, Safiye Erol ve Sofi Huri, *Kenan Rıfaî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* (İstanbul, 1951).

6 Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, 2. baskı (Londra, 1971) [Türkçe çevirisi için bkz. *Yirminci Yüzyılda Bir Veli*, çev. Ufuk Uyan ve Bekir Şahin, Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1982. –çn.]; ayrıca bkz. ad-Darqawavi, *Letters of a Sufi Master*, çev. Titus Burckhardt (Londra, 1961).

7 Bkz. A. A. M. Mackeen, "The Sufi-Qawm Movement," *Moslem World* 53, no. 3 (1963); H. B. Barclay, "A Sudanese Religious Brotherhood: At-ṭarīqa al-hindīya," *Moslem World* 53, no. 2, (1963); bu eser, ondokuzuncu yüzyılın "aklı başında" bir tarikatı hakkındadır. M. Anwarul Haq, *The Faith-Movement of Mawlānā Ilyās*, (Londra, 1972); bu da Hint halk tasavvufuyla ilgili çok ilginç bir eserdir.

8 Muhammed Iqbal, *The Development of Metaphysics in Iran*, (Cambridge, 1908) [Türkçesi için bkz. *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995. –çn]; Iqbal, *Six Lectures of the Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahor, 1930). Annemarie Schimmel, *Gabriel's Wing: A Study in to the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal* (Leiden, 1963) ve Hafeez Malik (ed.), *Muhammed Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan* (New York, 1971) içindeki Kaynakça'lara bakınız.

müminin ulaşmaya hakkı olan, ancak ruhun önemini anlamadan yalnızca vahyin lafzına bağlı kalan ortalama müminin reddettiği bir deneyimi yaşamış coşkulu mutasavvıf görüngüsünde olağanüstü bir kavrayış sergiler. Geleneksel tasavvuf düşüncesiyle, tasavvufun ilk dönemindeki heyecan verici bazı ifadelerin yeni ve aslına uygun yorumları arasındaki gerilim, İkbal'in gerçekten ilginç yönlerinden biridir. Türkçe, Farsça ya da Urdu dilinde eser veren yazarların çoğununki gibi betimlemeleri büyük ölçüde sûfi simgeciliğiyle renklendirilmiştir: Hâfız'ın güzel mısralarının arkasında gizli olduğunu düşündüğü büyüleyici "ötedünya" tasavvufundan olabildiğince nefret etmiş, sık sık yeniden yorumlayarak da olsa kendi şiirlerinde sûfi imgelerinin tüm dokusunu kullanmıştır.

Bu açıklama, İslam dünyasındaki hemen hemen her büyük şair, özellikle de İran'ın etkisinde olanlar için yapılabilir. Hatta sık sık gayri ciddi veya putperest ya da dinle ilgisiz olduğu düşünülenlerin eserleri bile tasavvuf mirasına ilişkin tam bir bilgi olmaksızın doğru bir şekilde yorumlanamaz. Bu konuda ünlü bir örneği vermek yeterli olacaktır: Genellikle bağımsız düşünür veya (kendi şaka yollu ifadesiyle) "yarı-Müslüman" olarak nitelenmiş Gâlib (ölm. 1869), Delhi tasavvuf okulu geleneklerine derinlemesine nüfuz etmişti (bu, Hint İslamının reformcusu Sir Seyyid Ahmed Han [ölm. 1898] için de geçerlidir).

Bugün, bütün İslam âleminde Hallac'ın kişiliğine karşı artan bir ilgi olması – bayat teozofinin, tehlikeli pirciliğin, hareketsiz vahdet-i vücudculuğun uzağında– tasavvufun en güzel geleneklerinin sürdürülmesinde umut verici bir işaret gibi görünüyor. Hiç kuşkusuz bu ilgiyi uyandıran Massignon'un anıtsal eseridir; ancak Hallac geleneği yüzyıllar boyunca tasavvuf şiirinde canlı tutulmuştur. Gâlib'in, aşkın sırrının açıklanacağı yerin vaaz kürsüsü değil darağaçları olduğu şeklindeki şiirsel ifadesi, köken olarak Senâî'ye kadar geri gider ve pek çok kez Farsça ve Urdu dilinde eser veren yazarlarca taklit edilmiştir. Darağacı ve urganın acısını seve seve tatmış âşıklar betimlemesi –yine geleneksel bir imge– Hint bağımsızlık hareketi sırasında ve hatta II. Dünya Savaşı sonrasında dinsel olsun ideolojik olsun fikirleri yüzünden acı çekenlerin simgesi olmuştur.

İnsana kendi dışında bir hedef için yaşayıp ölmeyi öğreten bir aşk ve acı gizemciliği, tasavvufun günümüz için en önemi mesajıdır belki de. Tasavvuf yolundaki bazı taliplere göre, teozofik yaklaşım, modern entelektüel dünya görüşüyle bütünleşmekten daha kolay olabilir. Kimileri de, tasavvufun duygusal yanlarını, kendini Allah'a adamanın küçük zahiri işaretlerini daha cazip bulacaklardır. Ekber'in saray şairi Feyzî şöyle demişti:

Hacıların Kâbe'sini yıkmayasın sakın

Yolun yolcuları konaklayacak orada.

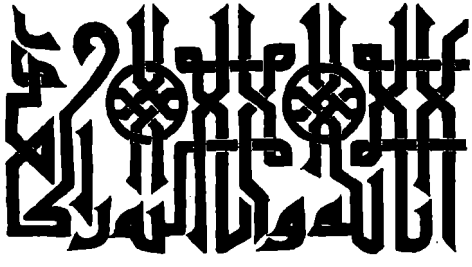
Tasavvufun çağdaş bir Fransız yorumcusu, pek çok basit ruhun manevi yardım aldığı "köyün mabedinin kubbesini yıkma"nın[9] zalimlik olacağı sonucuna varır.

Bu fikir benimsenebilir veya hakikat güneşi çıkınca yıldızların yok olması gibi velilerin gök kubbesinin olmadığı modernleştirilmiş bir dünya görüşünden yana olarak reddedilebilir. Ancak ruhun kara gecesini yaşamış olanlar bilirler ki, gece yarısı güneşi bir gün doğacak ve dünya yeniden güzelliğe kavuşacaktır.

Bu deneyimler İbn Atâ'nın dediği gibi tam olarak aktarılamaz:

> Zahir uleması bize bir şey sorduğu zaman, işaret şeklindeki kelimelerle cevap veririz.
> Rumuzlarla manaya işaret eder ve meseleyi güç anlaşılır hale getiririz. Böylece bu manayı anlatmak için kelimelerle izah hali yetersiz kalır.
> İşaretteki manayı sevinerek görürüz; O, bize bunu gösterir. Her organda ona ait bir iz vardır.
> Görüyorsun ki, hallerin elinde sözler esir olmuştur, tıpkı âriflerin elinde hüsranda kalanların esir olmaları gibi. (K 78 [133])

"Bir sûfinin halkla konuştuğunu gördüğünüz zaman bilin ki, o [kişi] boştur" (K 149 [207]).



[9] Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam Maghrebin* (Paris, 1954), s. 331.

EKLER

KAYNAKÇA

DİZİN



EK 1

TASAVVUF EDEBİYATINDA HARF SİMGECİLİĞİ

Harf simgeciliği, pek çok metnin doğru anlaşılmasında son derece önemli olan sûfi sôz sanatının ve simgeciliğinin bir yönüdür; harflerin ayrı ayrı tasavvufi anlamlarına ve genel olarak da hat sanatına bir vurgu sôz konusudur.[1]

Her Müslüman Arap alfabesinin önemini kabul eder; bu harfler Allah'ın sonsuz kelâmında açığa çıkarılmıştır. Kuran; denizler mürekkep, ağaçlar kalem olsa bile bunun, Rabbin kelimelerini yazmaya kafi gelmeyeceğini bildirir (Sure 18:109). Bu ayet, ilahi varlığın kusursuzluğunu, ululuğunu ve cemalini anlatmaya çalışırken mutasavvıflarca sık sık anılmıştır. Arap harflerini öğrenmek, İslam dinini kabul eden herkesin vazifesidir; çünkü harfler vahyin kaplarıdır. İlâhi isim ve sıfatlar ancak bu harflerin aracılığıyla ifade edilebilir; bununla birlikte harfler Allah'tan farklı şeylerdir; harfler, mutasavvıfın nüfuz etmesi gereken ötekiliğin örtüsüdür. Mutasavvıf, harflere bağlı kaldığı sürece –Niffarî'nin dediği gibi– bir anlamda putlarla kuşatılmıştır; ne harflerin ne de suretlerin olduğu yere ulaşmak yerine putlara tapmaktadır (w 363-65).

Sûfiler, tasavvufun daha ilk aşamasında farklı harflerin içinde saklı olan gizli anlamları fark etmişlerdi; yirmidokuz surenin başında bulunan bağımsız harf grupları [*hurûf-i mukataa*], yaptıkları şaşırtıcı alegorik açıklamaların ilhamını vermiştir onlara. Büyük sûfilerin çoğu bu konu üzerinde durmuştur; Endonezya gibi İslam âleminin uzak köşelerinde bile harf gizemciliği hakkında düşünceler içeren yazma eserler gün ışığına çıkarılmıştır.[2] Mutasavvıflar, Arap alfabesinin harflerinin bu tasavvufi yorumundan yola çıkarak, düşüncelerini halktan gizlemek için gizli diller oluşturmuşlardır. Şarkiyatçıların uzun süre ilgisini çeken *balabailân* [*balabaylan*] denilen dil, bu tür icatçılığa iyi bir örnektir.[3] Sühreverdi-i Maktûl gibi

---

[1] Bkz. Ernst Kühnel, *Islamische Schriftkunst* (Berlin, 1942; tekrar basım, Graz, 1972.); Annemarie Schimmel, *Islamic Calligraphy* (Leiden, 1970); Schimmel, "Schriftsymbolik im Islam," *Festschrift für Ernst Kühnel*, ed.Richard Ettinghausen (Berlin, 1959).

[2] Bibliothèque Nationale, *Catalogue des mss. Indiens-Malais-Javanese* (Paris, 1910), 65:191.

[3] Edgard Blochet, *Catalogue des mss. Persans de la bibliothèque nationale* (Paris, 1905), 2: no.

hayli üst düzey bir düşünür bile, Kuran kelâmının derin anlamını kavrayabilmek için, kendisine gizli bir alfabe öğretildiğinden söz eder.[4]

İslam öncesi zamanlarda bile Arap şairler, bedenlerinin ya da evlerinin çeşitli kısımlarını harflere benzetmişlerdir; dünyanın her yerinde Müslüman şairlerce geliştirilmiş ve miras olarak bırakılmış benzetmelerdir bunlar. Harflere verilen anlamları tam olarak bilmeden Müslüman dünyanın şiirini, özellikle de İran ve komşu ülkelerin şiirlerini doğru olarak anlamak ve onlardan zevk almak neredeyse mümkün değildir.

Mutasavvıflar, Şiblî'nin dediği gibi, "dilde Allah'a hamdü sena etmeyen tek bir harf yoktur" diye düşünüyorlardı (w 165); böylece ilahi sözleri doğru olarak yorumlamak için derin anlam katmanlarına inmeye çalışmışlardır. "Allah, harfleri yarattığında, onların sırrını Kendine saklamıştı; Âdem'i yarattığında ise bu sırrı meleklerinden birisine değil ona vermişti."[5] Sûfiler, yalnızca harflerin biçimleriyle ve görünüşleriyle oynamamışlar, aynı zamanda kendilerini sık sık 'Kabala' kaynaklı kurgulara da kaptırmışlardır. Görece yakın zamanlara kadar görülen bu tür eğilimler, tam olarak onuncu yüzyıl başlarında Hallac'ın şiirinde geliştirilmiştir.

Cefr [veya *Cifr*] tekniğinin, ilk olarak, tasavvufun başlangıç dönemindeki rolüne daha önce değindiğimiz Şiîlerin altıncı imamı Câferü's-Sâdık tarafından geliştirildiği düşünülür (w 164-66). Cefr, belirli sözcük kombinasyonlarından şimdiki ya da gelecekteki olaylar üzerine çıkarımlarda bulunmaktır; sık sık bir tür kehanette bulunma yöntemine dönüşmüştür.[6] Kuran'ın herhangi bir sayfasındaki sözcükleri sayıp sayısal değerlerini hesaplayarak –çünkü Arap alfabesindeki harflerin her birinin sayısal değeri vardır– bazı Hıristiyan Kabalacıların, Kitabı Mukaddes'teki özellikle de Vahiy bölümündeki sözcüklere ve sayılara dayanarak tarihsel olayları saptamaları gibi,* adlar, yerler, tarihler ve olaylar ortaya çıkarılabiliyordu.

1030. Bkz. Ignaz Goldziher, "Linguistisches aus der Literatur der muhammadanischen Mystik," *Zeitschrift der Deutschen Morgendländischen Gesellschaft* 26 (1872): 765. Alessandro Bausani, "About a Curious Mystical Language," *East and West* 4, no. 4 (1958).

4 Suhrawardî Maqtûl, *Oeuvres Persanes* (Paris, 1970), s. 2.16.

5 Bkz. Gustav Flügel, *Die arabischen, persichen und türkischen Handschriften in der K. K. Hofbibliotek zu Wien* (Viyana, 1865-67), 1:192.

6 Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1928), s. 37, 98.

* Bir sözcüğü, bir sözcük dizisini veya harf dizisini, harflerinin sayısal değerlerini toplayarak yorumlama işlemine Yahudiler *gematria*, Yunanlılar *isopsehpi*, Müslümanlar *hesabü'l-cümel* veya *ebced* demişlerdir. Örneğin iki ayrı sözcüğün aynı sayısal değere sahip olması durumunda, harf gizemcisi onları eşanlamlı sayacaktır: İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu ispatlamak isteyen Hıristiyan kabalistler, İşeya'daki (19:1), "üzerinde Tanrı'nın bulunduğu

Tasavvuftaki ve Şia'nın ilk dönemindeki bu eğilim, Şiî bir topluluk olan ve "harflerle uğraşanlar" anlamına gelen Hurûfîler[7] tarafından geliştirildi. Kurucuları, zındıklık sayılan fikirleri yüzünden 1398'de idam edilen Fazlullah Estarâbadî idi; Türk ve Acem şair ve yazarlar arasında müritleri vardı; onlardan biri olan Nesimi özel olarak anılmaya değerdir. Bu Türk şair hayli coşkulu şiirlerinde, aşırı tasavvufi öğretilerle ve ilginç bir Hallac taklidiyle karıştırılmış Hurûfî fikirler ileri sürmüştür ve 1417'de üstadı gibi o da zalimce öldürülmüştür.

Hurûfîlere göre, söz, Allah'ın Zatı'nın ulu tecellisidir; aynı zamanda insanın yüzünde de görünür; sözcükler, Allah'ın sırlarının açığa çıktığı yazı, en mükemmel haliyle Kuran haline gelir. Fazlullah, Âdem'e dokuz, İbrahim'e ondört, Muhammed'e yirmisekiz harf verilmiş olduğunu, kendisinin ise 32 harfin bilgisiyle şereflendirildiğini öğretmiştir (Fars alfabesinde Arap alfabesinden farklı olarak fazladan dört harf daha vardır). Birçok durumda sözlerinin tam anlamını çözmek zordur; çünkü harflerle ilgili yorumları değişir. En ilginç kuramı, harflerin insan yüzünde yansıdığıdır; *elif*, burun gibi yüzü iki eşit parçaya ayıran ve her zaman olduğu gibi Allah'a değil de Ali'ye karşılık gelen *hatt-ı ıstıvâ*'yı, yani orta çizgiyi oluşturur; *b* Şiîliğin ondört masum şehidine işaret eder ve burnun sol tarafında belirir. Çoğunluk Bektaşî tekkelerinde kullanılan birtakım resimler, imamların adlarının veya kutsal adların benzer kombinasyonlarını insan yüzü şeklinde temsil etme yönünde bir eğilim gösterir (bkz. BO, EK 2). Hindistan'da bile: "Ali yüze iki kez yazılmıştır"[8] denilir.

Maşukun yüzünün mükemmel bir mushafa benzediği fikri, Hurûfî çevreleri dışında bile yaygın bir kabul görmüştür. Güzel yüz, Kutsal Kitap'ın tezhipli bir nüshasıdır. İnsan Levh-i Mahfuz'un kusursuz bir suretidir; bütün hikmet ve güzellik onda biçim bulur. Bu kavramın gelişimi, Hint tasavvuf çevreleriyle olan ilişkisiyle ünlü Bedil (ölm. 1721) gibi sonraki dönem şairlerinin bilinç değişimini gösterir; o artık insanı, Kuran-ı Kerim'in sureti olarak değil "yokluğun mushafı" olarak tarif eder.

Şairler genel olarak, sonraki dönemlerin bir Hint-Acem yazarıyla hemfikirdiler.

> Yüzün, Kader Kalemi'nin misk ile yazdığı, kusursuz, hatasız bir mushaf gibidir.

---

hafif bulut" anlamına gelen İbranice *ab kar* ifadesi ile 'oğul' anlamına gelen *bar* kelimesini sık sık birbirleriyle ilişkilendirmişlerdir; ikisinin de sayısal değeri 202'dir. Theophanes Kerameus, *Homilia* isimli eserinde, *theos* (tanrı), *aguios* (kutsal) ve *agathos* (iyi) kelimeleri arasındaki sayısal denkliği (284) vurgulamıştır. –çn.

7 Hellmut Ritter, "Die Anfânge der Hurufisekte," *Oriens* 7, (1954).

8 Muḥammad Nâşir, *Nāla-yi 'Andalīb* (Bhopal, H. 1309/1891-92), 2:344.

> Gözlerin ve ağzın, ayetler ve durak noktalarıdır, kaşların [elifi uzatmak için] medde
> Kirpiklerin tasrîf [isim çekimi] işaretleri, hâlü hatun [ben ve yüzünde tüyler] harfler ve noktalardır.[9]

Burada kullanılan benzetmeler alışılagelmiş benzetmelerdir. Kavisli kaşlar genellikle beratların üzerindeki tuğraya benzetilmiştir. Türkçe tasavvufi şiirler yazan Safevî hükümdar Şah İsmail, kaşları besmeleye benzetmiştir.[10] Dar, küçük ağız, alfabedeki en dar yuvarlağa sahip *mîm* (م) harfiyle temsil edilmiştir; gözler (biçimine göre) *sad* (ص) harfine ya da (aynı zamanda göz anlamına da gelen) *ayn* (ع) harfine benzetilmiştir. Saç lüleleri ve zülüfler, uzun ve kıvrımlı harfler olan *dal* veya *cim*'dir. Her şair, sevgilisinin yüzünde beliren harfler üzerine bir şiir yazabilirdi. Bu cinaslardan bazıları modern beğeniye itici gelebilir. Bunlardan biri, üst dudak üzerindeki ayva tüylerinin [*hat*], yazının siyah satırına [*hat*] benzetilmesidir; *hat* kelimesinin iki anlamı vardır. En büyük mutasavvıflar bile, sevgililerinin siyah hattında ilahi yazıyı görmekte tereddüt etmemişlerdir; genç maşukun yanağında beliren bu hattın güzelliğinin, kendinden önce geçerli olan bütün yazıları ortadan kaldıran Peygamberlik Mührüne benzediği bile ileri sürülmüştür (AD 283).

Rûmî, gönül mushafından, *mushaf-ı dil*'den söz eder. Maşuk bir kez bu mushafa baktı mı, "tasrif işaretleri raks etmeye, cüzler hora tepmeye başlar" (D 2282). Harflerle yapılan bu oyunlar, İslam şiirindeki en güzel dizelerin yazılmasına neden olmuştur; bu alan neredeyse bitimsizdir.

Kuran mitolojisinin ana teması, üzerine zamanın başlangıcından itibaren insanların kaderlerinin kazılı olduğu Levh-i Mahfuz kavramıdır; bu hükümleri yazan kalem, genelde onunla birlikte anılır. Aslında ezeli Kalem, genel olarak İslam şiirinde, özel olarak tasavvufta olağan bir ifade haline gelmiştir; çünkü meydana gelen her şey bu araçla yazılmıştır ve değiştirilemez; hadiste denildiği gibi "kalem çoktan kurumuştur." Şair, kalemin, âşıkların bahtını kara yazdığını imgeleyebilirdi (baht-ı siyah, kara baht, Farsçada ve Türkçede kör talih, talihsizlik anlamlarına gelir). Şair, Kudret Kalemi'nin, güzellikler arasından yalnızca maşuku seçmiş olduğunu, suretini âşığın gönlüne yaratılış anında çizdiğini söyleyebilir.[11] Şairler,

---

[9] Mîr 'Alî Shîr Qâni', *Maqâlât ash-shu'arâ'*, ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi (Karaçi, 1956), s. 44.

[10] Fakhrî Harawî, *Rauḍat as-Salâṭîn*, ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi (Haydarabad, Sind, 1968), s. 85.

[11] Fuzuli, *Divanı*, ed. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul, 1948), no. 30, mısra 6. [Gönderme yapılan mısralar şöyle: "Kilk-i kudret levh-i sînemde seni nakş eylemiş / Eyleyip mahbûblar mecmuasından intihâb." –çn.]

Kalemin ucu ters yönde kesildiği için, yüzlerce ayrı çeşitleme içinde, alın yazılarının çarpık yazılmış olduğundan yakınmışlardır.

Bu, sonsuza kadar Levh-i Mahfuz'a yazılmış kader düşüncesinden kaynaklanır; alın yazısıyla ilgili İslami ifadeler –Arapçada *mektūb*, 'yazılmış'; Türkçede alın yazısı ve Farsçada yine aynı anlama gelen *ser-nūvişt*– Levh-i Mahfuz'dan (Korunan Levha'dan) türetilir. Kaderin aynı zamanda, insanın yüzüne de yazılmış olduğu görülür; sûfilerin, yüzünde görünen bir yazıdan yola çıkarak insanın kaderini okuyabildiklerine inanılmıştır. Alna kazılı satırlar, bu imgenin mükemmel bir resmini vermiştir. Şairler, alındaki karmaşık çizgilerden kapalı mektubun içeriğini çözebilen maşuku övmüşlerdir. Pathanlı savaşçı Huşhâl Han Hattak bir rubaisinde

> Allah'ın salih kulları
> daha bu dünyadayken okurlar
> gönül yazısını
> alın levhasından,[12]

demişti. Bu betimleme, İslam âleminin doğusunda çok yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

Kuran'da yalnızca Kader Kalemi ve Levha'dan değil, aynı zamanda, günahlarının ve sevaplarının yazıldığı ve kıyamet günü görülecek olan bir amel defterinden de söz edilir. İnsanın [amel defterine yazılmış] günahlarını temizlemesinin bir yolu göz yaşı dökmektir: Doğu'nun mürekkebi suda çözünür ve gerekirse bir sayfa kolayca silinebilir. Zahitlerin ve mutasavvıfların sık sık övdüğü gözyaşı, kara günahların mürekkebini aynı şekilde silebilirdi; "Allah insanların göz yaşı dökmesini sever" (N 299). Tövbe, amel defterini temizler: bu düşünce İslam âleminde yüzlerce dindar şair tarafından farklı sözlerle tekrar edilmiştir.

İnsan bir kez Allah'ı bulunca, yaratılmış herhangi bir şeye bakmanın bir değerinin olmadığı duygusu, Câmî'nin tekrarladığı gibi Nizamî'ye ait aynı "silinen sayfalar" imgesiyle ifade edilir (N 608 [823]).

> Yıldızların inceliklerinde ya da,
> gizli ilimlerde ne varsa okudum:
> Seni bulunca da, sayfaları siliverdim.*

Dinle ilgili olmayan kitaplar yazıp okumak, hatta karmaşık hukuk meselelerinin incelikleriyle veya kılı kırk yaran dilbilgisi sorunlarıyla uğraşmak, sûfilere göre amel defterinin siyahlığını artırır, insanı günaha sokar.

---

[12] Khushḥāl Khān Khattak, *Muntakhabāt* (Peşaver, 1958), Rubai no. 88.

* Söz konusu alıntı Türkçe baskıda şöyle: "Yaldız ilminin bütün inceliklerini, tek tek bütün gizli ilimleri okudum, her yaprağı inceledim, seni bulunca kitapları bıraktım."–çn.

Mutasavvıflar kalem simgeciliğinin başka bir yönü üzerinde de durmuşlardır. Ünlü bir hadis vardır: "Müminin kalbi, Rahman'ın iki parmağı arasındadır, nereye isterse oraya döndürür onu."

Bu hadis, anlaşılır veya karışık satırlar yazan yazarın kalemiyle gösterdiği etkinliği akla getirir; kalemin kendi iradesi yoktur, yazar kalemi nasıl döndürürse öyle yazar. Rûmî, bir kağıdın üzerinde yürüyen; sümbülleri, nergizleri andıran yazıya bakan karıncalarla ilgili bir hikâye anlatır; sonunda yavaş yavaş, bu yazının kalem tarafından değil, el tarafından, en sonunda da kalemin hareketlerini kontrol eden akıl tarafından yazdırıldığını anlamaya başlarlar (M 4:3722-29 [a.y.]); ikincil nedenlerle tecelli eden ve sonra da insanın kendi etkinliğiymiş gibi görünen ilahi etkinliğe bir kanıttır bu. Gazâlî de buna benzer bir kanıt koymuştu ortaya. Kalemle ilgili söz konusu hadis, İran'daki ve başka ülkelerdeki şairlere esin vermiştir. İnsanı, O'nun tasarımına göre resimleri ve harfleri ortaya çıkaran hat ustasının kullandığı kalem gibi görmüşlerdir; bunu, kalem anlayamazdı. Müslüman Hindistan'ın büyük şairi Mirza Gâlib'in (ölm. 1869), Urduca *Divan*'ını, harflerin yaratıcılarından yakınmasını ifade eden şu satırla başlar, "her harfin kâğıttan bir gömleği vardır."[13] Bunun, geleneksel şiir dilindeki anlamı, her harfin mahkemede davacının giysisini giydiğidir. Çünkü harf yalnızca sert bir yüzeye, asıl olarak da kağıda yazıldığında görünür hale gelir; tabir caizse kağıttan bir gömlek giyer ve şairin düşündüğü gibi kendisini çirkin ya da anlamsız harflerle birleştiren ya da kendisini usule aykırı bir şekilde ya da dayanıksız veya adi bir kağıda yazan yaratıcının yaratıcılığı hakkındaki şikayetini dile getirir.

Gönül de kalem gibi her yazı üslubunda yazmak ve direnç göstermeden sağa sola dönmeye mecburdur. Kalemde aranan niteliklerden biri de dilinin, hatta başının kesilmiş olmasıdır: Kalem, "dilsiz konuşan," sırrını söylememesi gereken mutasavvıfın simgesi haline gelir. Attâr, mutasavvıf veya mutasavvıf olmayan pek çok şair gibi "kesik dille fena levhası üzerinde dönüp duran" kalemin bu yönü üzerinde durmuştur. (AD 603).

> "Başını uçuracağım"deyince sen
> Neşesi kaçmış kalem gibi başımla yazarım (AD 508)

Kimi şairler kendilerini, "kara bahtı" yüzünden –yani kara mürekkebe battığından– bütün gün ağlayan kaleme benzetirler.

Attâr'ın gazellerinden birinde (AD 601) kalem, Kalem Suresi'nin başındaki "*nûn ve'l-kalem*," "Nûn! Andolsun kaleme ve satır satır yazdıklarına" ayetini hatırlatan *nûn*

[13] Annemarie Schimmel, "Poetry and Calligraphy," *Pakistan Quarterly* 17, no. 1 (1969).

(*n*) harfiyle ilişkilidir. Şair, yuvarlak *nûn* harfi gibi başı kesilmiş, elleri ve ayakları koparılıp atılmış halde yürümek ister. *Nûn* aynı zamanda 'balık' anlamına da gelir; surenin ilk ayetinin tasavvufi yorumuyla birlikte çeşitli anlamlar arasındaki ilişki, tasavvufa eğilimli yazarların zihinlerini kurcalamıştır. Bunun en hoş dile getirildiği beytlerden biri Rûmî'ninkidir:

> Gönül denizinin kıyısında oturmuş bir Yûnus gördüm; nasılsın dedim. Kendi töresince bana cevap verdi de
> Dedi ki: Şu denizde bir balığın gıdasıydım; *nûn* harfi gibi büküldüm de sonunda kendi kendimin Zünnûn'u* oldum. (D 1247 [3:4461-2])

Yûnus Peygamber gibi (Câmî'nin dediği üzre) "fena balığı" tarafından yutulup, bir süre sonra hicran kıyısına atılan mutasavvıf, balığın (*nûn*) içinde yaşadıklarının ardından başsız, kuyruksuz *nûn* harfi gibi olur; bu nedenle ortaçağda Mısır'ın ileri gelen mutasavvıflarından Zünnûn ile özdeşleşir.

Kuran'ın yirmidokuz suresinin başındaki bağımsız harfler [*hurûf-i mukataa*], sûfilere, garip ve şaşırtıcı pek çok fikir vermiştir. Bakara Suresi'nin başlangıcındaki *a-l-m* (*elif, lâm, mîm*) harfleri, özellikle tefsircilerin kafalarını kurcalamıştır. Daha sonraki şairlerin savunduğu gibi söz konusu harfler tek bir sözcük olarak okunduğunda 'elem' anlamına gelir; ancak tasavvufi anlamda bu üç harfi açıklamanın çeşitli yolları vardır; örneğin, *elif* Allah'ın, *mîm* Muhammed'in, *lam* da Kuran'ın Peygamber'e vahyedilmesine aracılık eden Cebrail'in simgesidir. "Bu *elif, lam, mîm*, bu harfler, anlayış bakımından Musa'nın sopasına benzer," der Rûmî (M 5:1316-30 [a.y.]); bunlar, sırlarını anlayanlar için gizemli niteliklerle doludur. Tâhâ Suresi'nin başındaki *tâ hâ* harfleri için de aynı şey söylenebilir, Senâî şöyle yorumluyor:

> *Tâ*'dan gördü tüm temizlikleri (*tahârat*)
> *Hâ*'dan yaptı tüm yapılan (s 235)

Neml Suresi'nin başındaki *tâ* ve *sîn* harfleri, bazı mistiklere göre saflığa [*safâ*] ve rablığa işaret eder. Bunlar, tasavvufun başlangıç döneminin en merak uyandıran kitaplarından birinin, Hallac'ın *Kitâbu't-Tavâsîn*'nin ([*tâsîn* kelimesinin] çoğul[udur]) isminde bir araya getirilir; bu isim, çağımızda Muhammed İkbal tarafından taklit edilmiştir; Muhammed İkbal, manevi yolculuğunu anlattığı *Cavidname* adlı yapıtında, Ay Feleği'ndeki peygamber ruhlarının makamı olan "Peygamberlerin tavâsîni" kavramını geliştirmiştir.

---

* Zünnûn, balık sahibi anlamına gelir ve Kuran'da (21:87) Yûnus peygamberin adı olarak geçer. –çn.

Bazı mistikler, insanın faaliyetlerini kalemin hareketlerine benzetmişken, daha sonraki İran mutasavvıfları, her şeyi kuşatan birlik [vahdet] sırrını mürekkeple harfler arasındaki ilişkide bulmuşlardır. Haydar Amulî (Toshihiko Izutsu'nun alıntıladığı üzre) şöyle diyor:

> Mürekkeple yazılan harflerin, aslında harf olarak varlıkları yoktur. Çünkü harfler, bir anlaşma gereği verilen anlamlara sahip çeşitli biçimlerden başka şey değildir. Gerçekten ve somut olarak var olan şey, mürekkepten başka bir şey değildir. Harflerin varlığı aslında, kendini değiştirmenin pek çok biçimi içinde kendini ortaya koyan tek, biricik hakikat olan mürekkebin varlığından başkası değildir. İnsan her şeyden önce tüm harflerde aynı mürekkep gerçeğini görecek bir göze sahip olmalı, sonra da, harfleri mürekkebin çok sayıdaki asli değişkeleri olarak görmelidir.[14]

Mutasavvıfların tefekkürlerinin çoğu, alfabenin ilk harfi *elif*'e yönelmiştir; ince dik bir çizgiden oluşan elif (ا), çoğu kez maşukun ince uzun endamına benzetilir.

> Gönül levhasında, dostunun endamının *elif*'inden başka bir şey yok
> N'apayım? Hocam öğrenmem için başka harf vermedi ki!

Tüm şairlerdeki ortak bir düşünceyi böyle ifade ediyor Hâfız. Mısraları tasavvufi açıdan da yorumlanabilir; çünkü sayısal değeri bir olan; yalnız, ama etkin *elif*, mükemmel bir ilahi harf durumuna gelir. Sûfilere göre, *elif*'i bilmek ilahi ahâdiyeti bilmek demekti; bu basit harfi hatırlayabilenin başka bir harfi veya kelimeyi hatırlaması gerekmiyordu. *Elif*, tüm yaradılışı içine almıştır; o, Sehl et-Tüsterî'nin dediği gibi "İlk ve en ulu harftir ve *âlif*'e, yani her şeyi birbirine bağlayan (*allafa*), ancak bu şeylerden ayrı duran Allah'a işaret eder"* (L 89 [85]). Ondan önce Muhâsibî şöyle demişti: "Allah harfleri yarattığında, onları boyun eğmeye teşvik etmişti. Tüm harfler *elif* suretindeydi [*'alâ sûret*], ancak yalnızca elif yaratıldıktan sonraki biçimini ve görüntüsünü korudu" (W 166). *Elif* hariç bütün harfleri hasta gören Niffarî, bu fikri geliştirmiştir (W 166). Muhâsibî'nin ifadesindeki "suretinde" [*'alâ sûret*] lafı, Allah'ın, Âdem'i, *'alâ sûretihi*, 'kendi suretinde' yaratığı hadisine atıfta bulunur gibidir; *elif* ilahi harfti, diğer harfler de ona benziyordu ve Allah'ın suretinde yaratılan Âdem'in, buyruğa karşı gelmesi sonucu asli saflığını yitirmesi gibi onlar da itaatsizlikleri yüzünden biçimlerini kaybetmişlerdi.

---

[14] Toshihiko Izutsu, "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam," *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* içinde, ed. Mehdi Mohaghegh ve Hermann Landolt (Tahran, 1971), s. 66.

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: "Elif harflerin ilki ve en ulusudur. Elif harfinde eşyayı te'lif [uzlaştırma] özelliği ve eşyadan ayrı olan Allah'a işaret vardır." –çn.

Attâr bu fikri almış ve çeşitli sayıların, sayısal değeri bir olan *elif*'ten nasıl türediğini, harflerin ondan nasıl çıktığını göstermiştir: *elif* bükülünce *dal* (د) meydana gelmişti; daha sonra başka türlü bir bükülmeyle *re* (ر) oluşmuştu. İki ucu bükülünce *be* (ب) haline gelmişti; at nalı biçimini alınca da *nûn* (ن) olmuştu. Aynı şekilde çeşitli biçimler içinde yaratılmış her tür varlık, ilahi birlikten türemişti (V 95).

Elif, *ahâdiyet*'in birliğin ve tekliğin ve aynı zamanda aşkınlığın harfidir. Bu yüzden

> Dört kitabın ma'nisi [manası] tamamdır bir elifte (Y 308)

Türkiye'den Endonezya'ya kadar İslam âleminde neredeyse hiçbir popüler şair yoktur ki, bu konuyu işlememiş, en önemli harfin hakiki anlamını unutup bunun yerine bilgi dolu kitaplarının sayfalarını karalayan kitabi âlimlere saldırmamış olsun. Rûzbihân Baklî için *elif*, mutlağı, yaratılmamış ahâdiyeti işaret eder ve mutasavvıfa *ayn-i cem*, yani kâmil vuslat hakkında bilgi verir (B 94). *Elif* saf olduğundan ve huylarından kurtulmuş olduğundan (M 5:3612 [3613]), Allah'a vasıl olan gerçek sûfilerin, manevi özgürlüğe erişenlerin simgesi haline gelebilir. "Erenler *elif* gibi hakikat ortasında"dır (Y 524).

Elif'in başka yorumları da vardır; Şeytan'ın harfi olarak da görülmüştür; çünkü Allah'tan başka bir şeye secde etmeyi reddetmiştir. Rûmî şöyle der:

> *Elif* gibi olma, dik başlıdır o
> İki başlı *b* de olma, *cim* gibi ol. (D 1744)

Onuncu yüzyıl ortalarında Ebû'l-Hasan ed-Deylemî tarafından tasavvufi aşk üzerine yazılan bir kitapta, üç harften (*a*, *l* ve *f*) oluşan *elif*'in anlamı hakkında garip bir bölüm vardır. Kitabın tam adı harf simgeciliğinin rolünü açıkça göstermektedir: *Kitâb 'atf el-elif el-me'lûf ilâ'l-lâm el-ma'tûf* (Bükülmüş *Elif*'in, Eğilmiş *lâm*'a Meylinin Kitabı).[15] Yazar, 38-40. paragraflarda, *elif*'in hem bir hem de üç olduğunu kanıtlar; bu yüzden Hıristiyanlıktaki teslis [üçleme] düşüncesi tasavvufa, İranlıların savunduğu ikici düşünceden daha yakındır. Bu biraz şaşırtıcı bir sonuçtur; ne var ki anlaşılamaz bir durum da değildir; çünkü tasavvuf terminolojisi üçlü gruplandırmalara veya âşık, maşuk ve aşkın ya da zâkir, mezkûr ve zikrin vs. temel birliğini kanıtlamaya çok düşkündür.

Bu tür kurgular tasavvufta hiç eksik olmaz. *Elif*'i meydana getiren harflerin sayısal değerlerinin toplamını *e*=1, *l*=30, *f*=80 =111 diye hesaplayan Sindli bir Şiî

[15] 'Alī ibn Aḥmad ad-Daylami, *Kitāb 'atf al-alif al-ma'lūf ilā'l-lām al-ma'ṭūf*, ed. Jean-Claude Vadet (Kahire, 1962).

yazarın *elif* yorumlarının modern bir ifadesini aktarmak yeter; bunlar da sırasıyla dindar Şiî Müslümanın üçlü sadakatına işaret etmektedir, yani *e*=1, 'Allah'; *m*=40 'Muhammed' ve *ayn*=70, 'Ali'; bunların toplamı da yine 111'dir.[16]

Modern bir Batılıya tuhaf görünebilecek olan bu yorumlar, tasavvuf şiirinin önemli bir yönünü oluşturur ve görece modern tasavvufi eserlerde bile görülebilir; klasik şiirde ise bol bol bulunur. *Lâm-elif*, (*l-a*) ilişkisine özel bir önem verilir; *lâ* bir sözcük gibi okunduğunda [olumsuzluk edatı] 'yok' yerine geçer, bu da kelime-i şahadetin ilk sözcüğüdür. *Lâm-elif*, her ne kadar iki harften oluşmuşsa da, genellikle, özel sırrı bir anlam taşıyan tek bir harf olarak kabul edilmiştir. Aynı anda hem bir hem de iki olan sımsıkı kucaklaşmış âşıklar alegorisi çok yaygındır. *Lâm-elif* veya *lâ* (لا) sözcüğü, şekli yüzünden, sık sık kılıca benzetilmiştir, özellikle de Ali'nin ünlü çatal uçlu kılıcı *zülfikâr*'a, ya da bir makasa: "*Lâ* makasıyla konuşan dilin sesini kestim" (B 196). Müminin, Allah'tan başka her şeyi *lâ* kılıcıyla, yani kelime-i şahadetin ("Yoktur Allah'tan başka Tanrı") ilk sözcüğüyle keseceği düşünülür. Yaratılmış olan her şey güçlü *lâ* kılıcıyla yok edilmelidir. Ne var ki bu, Müslüman gizemcinin yolundaki yalnızca ilk adımdır; *illâ*'ya, yani "yalnızca Allah"a ulaşmak için yukarı doğru (*bâlâ*) yükselmek zorundadır; bu, *lâ*'nın önüne bir *elif* koyarak (إلا) gerçekleştirilir. Bir mutasavvıf olmayan, ancak altkıtanın tasavvufi geleneklerinin derinden etkilediği Gâlib, *elif-i saykal*'dan, 'cilalı *elif*'ten söz eder (bu, çeliği parlatmanın özellikle yüksek bir düzeyidir): insan *lâ* kılıcını iyice parlattı mı bir kez, *elif-i saykal* ile parıldar, *illâ Allah* ("yalnızca Allah") müspet değerine ulaşmıştır. Bu tür cinaslara hem tasavvufi hem de tasavvufi olmayan çevrelerde İran, Türk ve Urdu edebiyatlarında sık rastlanır.

Sufilerin çok hoşlandıkları ve daha önce ilm-i nübüvvetin ele alındığı bölümde sözünü ettiğimiz başka bir birleşim de *elif* ve *mîm* bağlantısıdır:

> Bir *mîm* koy ruhuna
> Önüne de bir *elif*

der Şah Abdüllatîf.[17] *Mîm*, Muhammed'in adına, *elif* ise yine Allah'a işaret eder. Sayısal değeri kırk olan *m*, Pencaplı bir sûfinin dediği gibi Allah'ın Zatı'nın Peygamber'in kişiliği aracılığıyla tecelli ettiği "yaratılmışlık şalı"dır. Bir Kutsi hadiste söyle denir: *Enâ Ahmed bilâ mîm*, "Ben m'siz Ahmed'im" (yani *Ahad*'ım, 'birim'). *Mîm*, Allah ile yani, Ahad ile Ahmed, yani Muhammed arasındaki tek engeldir. Bu, ilahi sudûrun [türüm] külli akıldan insana doğru kırk evresinin ve ters yöndeki kırk

---

[16] *Makhzan Shāh 'Abdul Laṭīf Bhitā'ī* (Haydarabad, Sind, 1954), s. 63.

[17] *Shāh jō risālo*; bkz. Annemarie Schimmel, "Shan 'Abdul Laṭīf's Beschreibung des Wahren Sufi," *Festschrift für Fritz Meier* içinde (Wiesbaden, 1974).

aşamanın deneyimiyle bağlantılı olan, halvet ile geçen kırk günün bir ifadesi olarak anlaşılır. Attâr'ın zamanından beri mutasavvıflar, *Ahmed bilâ mîm* hadisinden hoşlanmışlardır ve Türk Bektaşilerince olsun, Sind ve Pencap'ın mutasavvıf saz şairlerince olsun, tasavvufi halk şiirinde kullanıldığı kadar yüksek edebiyatta da sık sık kullanılmıştır. Bektaşîlerin, Muhammedi nurun tezahürüne işaret ettiği söylenen özel bir *mîm duası* vardır (BO 268 [266]). Ahmed Sirhindî'nin, Muhammed'in adındaki iki *m* harfine ilişkin cüretkâr yorumunu da unutmamak lazım.

Alfabenin ikinci harfi *b*, yaratılan dünyanın tasavvufi kavranışıyla ilgilidir. Yaratılışın ilk eylemini simgeler; Kuran'ın açılışında yer alan besmelenin başında da *b* vardır. Yalnızca *b* değil, altındaki nokta da yaratılan evrenin hareketinin başlangıç yeri olarak kabul edilmiştir: *elif*'in mükemmel birliğinden sonra gelen farklılaştırıcı güçtür ve sıklıkla ya Peygamber'in ya da Şiî geleneğinde "Ben *b*'nin altındaki noktayım" sözünün atfedildiği Ali'nin simgesi olarak kullanılmıştır. Şekli (ب), Serîü's-Sakatî'ye, "Allah harfleri yarattığında *b* secdeye vardı" diye düşündürtmüştür. Yaratılmışlığın harfi olarak, Allah'ın nitelendirilmemiş ilahi birliğine doğru iki büklüm secde eder.

Senâî, Kuran'ın her şeyi kuşatan ululuğu için hoş bir açıklama bulmuştur: Kuran *b* ile başlayıp *s* ile biter; bu iki harf, (Farsçada) *bes*, 'kâfi' sözcüğünü oluşturur ve bu kelime, ezelden ebede kadar Kuran'ın yeterli olduğunu ifade eder (SD 309).

Diğer harfler arasında 've' anlamına gelen *vav*, Hakk ile hilkat arasındaki ilişkiyi simgeler.[18] Türk hattatlarının gözdesi olan bir harfidir; hatta "*Vav*'lara güvenin" diye bir hadis bile uydurmuşlardır.

'Allah' kelimesinin son harfi ve *hüve*, 'O' kelimesinin ilk harfi olan *h*'ye özel bir önem verilmiştir. Baklî'ye göre (B 95) *lâm*, kendi aşkı içinde kendi aşkı aracılığıyla, âşığa dönüşen maşuktur; burada içinde iki *l* harfi bulunan Allah kelimesinin simgeciliği daha da keskinleşiyor. Rûmî şu harika dizeleri yazdığında bu tür düşüncelere dalmış olabilir:

> İki yanımı iki dünyadan boşalttım
> *h* gibi Allah'ın *l*'sinin yanına oturdum. (D 1728 [?])

Kitâbü'l-mebâdî vel-Ğâyât adlı yapıtında harflerin sırlarını ele alan İbn Arabî'nin, ilahi *hüviyet*'i [mutlak varlık], kırmızı bir halı üzerinde duran, parlak bir ışık içindeki *h* harfi şeklinde canlandırmıştır; *hu* harfleri ise *h*'nin iki kolu arasında parlamakta ve ışınlarını dört bir yana saçmaktadır.[19] İlahinin bir harf biçiminde düşünülmesi,

---

[18] Johann Karl Teufel, *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Ali-i Hamâdânî* (Leiden, 1962), s. 87n.

[19] Henry Corbin, "Imagination créatrice et priére créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi,"

tasviri, özellikle de ilahinin tasvirini yasaklayan bir dinin tipik özelliğidir. Aslında harfler, İslam düşüncesinde ilahinin mümkün olan en yüksek düzeydeki tecellisidir. İbn Arabî'nin bu hayali, bir bakıma, Delhi'deki onsekizinci yüzyıl Nakşbendî sûfisi Nâsır Muhammed Andâlîb tarafından yapılan tefekkür mertebelerinin tanımına uymaktadır:

> Mübarek "Allah" kelimesinin şeklini, kalbinin levhası ve muhayyilesinin aynasına yazılmış olarak ışık renginde görür.... O zaman kendisinin, bu şeklin karşısında ya da altında, sağında veya solunda olduğunu anlar; bu ışığa yaklaşmaya gayret etmelidir.... Ne zaman kendini *elif* ve *lâm* makamının ortasında bulursa, ilerleyip iki *lâm* arasındaki yerini almalıdır; daha sonra buradan da ayrılıp *lâm*'la *h* arasına gelir ve başarma tutkusuyla buradan da ayrılıp kendisini *h*'nin halkasının ortasında bulur. Nihayet, tüm benliğinin bu evde huzur bulduğunu ve burada tüm belalardan ve tehlikeli felaketlerden kurtulacağını keşfedecektir.[20]

Böylece mutasavvıfın olaşabileceği en üst aşama, *h* harfinin ışığıyla çevrelenmiş olmaktır.

Mutasavvıflar ve şairler, kavramların, okura aktarmak istedikleri derin anlamlarını, kavramın ilk harfleriyle oynayarak ifade etmenin özel bir yolunu kullanmışlardır. '*Lûtuf*'un *l*'sinden *kahr*'ın *k*'sinden söz ettikleri ilk dönemlerde bu anıştırma türü henüz çok ilkeldi. Ancak çok geçmeden anlamlı kombinasyonlar yapılmıştır; örneğin *kâf* (*k*) harfi ile yapılan kombinasyonlarda, Simurg'un ya da Ankâ'nın yaşadığı, dünyayı çevreleyen efsanevî 'Kaf Dağı'na da atıfta bulunulması gibi. *K* harfi asıl olarak *kurb*, 'yakınlık' kavramıyla ilişkilidir ve *kâf-ı kurb*, yani "kurbun kaf'ı" veya "Kaf Dağı" hayli yaygın bir ifade haline gelmiştir; çünkü özellikle Kaf Dağı, yaratılmış dünyanın sonundaki kurb makamı, insanın, Allah'a (Attâr'dan beri zaman zaman Simurg'la simgeleştirilmiştir) giden yolda gerçek kurbu bulduğu yer olarak kabul edilmiştir. Başka bir kombinasyon ise *kanaat* ile *k*'dir: Kâmil sûfi, efsanevi kuş gibi kanaatin Kaf Dağı'nda yaşar. *Ayn* harfi de buna benzer bir şekilde kullanılmıştır; anlamı çok katmanlıdır: 'göz', 'pınar', 'asıl' anlamlarına gelir; *ayn-ı afv* kelimesi yalnızca af [*afv*] kelimesinin başındaki *ayn* harfini ifade etmez, aynı zamanda 'affın aslı'nı da ifade eder.

Bu tür kurgusal düşünceler ve sözcük oyunları, hayli zor tasavvufi tanımları ve felsefi durumları savunmada sûfilerin işine yaramıştır. Sâdüddîn Hamûya'nın, başlarındaki *v* ve *n* harflerinin farklı dereceleri yüzünden *velâyet*'i, yani 'velilik'i,

---

Eranos-Jahrbuch 25 (1965): 171.

[20] Muḥammad Nāṣir, *Nāla-yi ʿAndalīb*, 1:270.

nübüvvet'e, yani peygamberliğe üstün tuttuğu söylenir.[21] Ancak Simmanî, genel sûfî tutumuna aykırı olan ve yine harf üzerine kurgusal düşünceler temeline oturtulmuş bu görüşe karşı çıkmıştır. Tasavvufî hal ve makamları ifade eden sözcüklerin her bir harfindeki derin anlamı aramak bir âdet haline gelmiştir. Kaynaklara inanacak olursak, bir onuncu yüzyıl sûfisi olan Ebû'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî bu tür yorumlardan hoşlanmış ve 'namaz' kelimesini aşağıdaki gibi açıklamıştır:

n=*nusret*, 'başarı'
m=*milkat*, 'saltanat'
a=*ülfet*, 'kaynaşma'
z=*ziyâdet*, 'fazlalık'[22]

Daha sonraları Bektaşîler 'tarikat' kelimesinin sırlarını şöyle açıklamışlardı:

t=*talebe-i hakk u hakikat*, 'hak ve hakikati talep'
r=*riyâzet*, 'çilecilik'
i=*yol u din kardeşi*, 'yol ve din kardeşine her açıdan doğru davranmak'
k=kanaat
t=*teslim-i tâmm*, 'teslimiyeti tam' (BO 100 [121] vd.)

'Hakikat' sözcüğündeki *k* harfi, *kâimbillah*'ı, yani Allah'la kâim olmayı, *t* harfi ise 'terbiye' anlamına gelebilirdi; Arapça ve Türkçe kelimelerin ve imlânın birbirine karışması, sade Türk dervişleri için önemli değildi.

Sûfilerin, özellikle de teozofların, ilahi isimlerde benzer sırlar bulduklarını öğrenmek şaşırtıcı değildir. Rahman (Merhamet Eden), Allah'ın hayatına, bilgisine, kudretine, iradesine, işitmesine, görmesine ve kelâmına işaret eder; bunlar Cîlî'nin düşündüğü ve sonraki tasavvufun da kabul ettiği gibi Allah'ın yedi temel niteliğidir. Allah adı da aynı şekilde açıklanmıştır:

elif: Yegâne Hakikat
l: O'nun Zatı'nın saf bilgisi
l: O'ndan başkaymış gibi görünen yanıltıcı görünüşler de dahil her şeyi kuşatıcılığı yoluyla Kendi Zatı hakkındaki bilgisi,
iki *l* ve ayrıca *al*, her türlü inkârın kendini inkârıdır.
h: *Hüve*, Kendi Hüviyetindeki mutlak olarak tecelli etmemiş Öz ve *u* sesli harfi ise Yegâne Hakikat'in Gayrı Tecellisindeki tecelli etmemiş dünyadır.[23]

---

[21] Marijan Molé, "Les Kubrawiyya entre Sunnisme et Shiisme," *Revue des études islamiques*, 1961, s. 100.

[22] A. Tahir al-Khânqâhî, *Guzîda dar akhlâq u taṣawwuf*, ed. Iraj Afshar (Tahran, 1347 sh./1968), s. 47; *hikmet* için bkz. a.g.y., s. 69.

[23] Léon Schaya, *La doctrine soufique de l'unité* (Paris, 1962), s. 47, 83.

Bu fikirler İbn Arabî okulu tarafından geliştirilmiştir. Çok daha cazip olanı, Türk dostların, Türk-Müslüman kültüründe tipik olan lâle ve hilâlin sırrını açıklamalarındaki yalın yöntemdir: *Lâle* ve *hilâl* sözcüklerini oluşturan harflerle Allah sözcüğünü oluşturan harfler aynıdır (bir *elif*, iki *lâm* ve bir *h*) ve sayısal değerleri de Allah'ın sayısal değeri olan 66 ile aynıdır.

Mutasavvıflar bazen, bir sözcüğün gerçek anlamının, sözcüğü oluşturan harflerden çıkarmaya çalışmayı nükte konusu yapmışlardır; *g-l, gül* sözcüğünü oluşturmaz ve gerçek âşıkların *derd*'i se *d-r-d* harfleriyle ifade edilmez (s 330); aşk da *aşk* diye yazılan şey değildir. Bu harfler, iç anlamı insan gözünden saklayan bir deriden ya da kabuktan başka bir şey değildi.

Sırri sözler ve ilahi isimler hakkında tuhaf açıklamalara yol açan harflerin tasavvufi anlamına karşı duyulan aynı ilgi, Kadim Doğu edebiyatında ve İslam âleminin her yerinde, özellikle de daha sonraki dönemlerde bilinen şiir formlarında açıkça görülür. Her mısraı Arap alfabesinin bir sonraki harfiyle başlayan Altın Alfabeydi bu. Mısraın formunun bir kuralı yoktur: Şiirler uzun ya da kısa vezinde yazılmış olabilir; iki, beş ya da daha çok sayıda kafiyeli mısra birbirini izleyebilir. Bazen, şair kısa şiirler seçtiğinde tek bir şiirin tüm mısraları aynı harfle başlayabilir.[24] Alfabeyi öğrenmek isteyen birisi tarafından kolayca ezberlenebilir bir formdu bu; Türkçe, Sindi, Pencabi ve Paştu dillerinde yazan şairlerin, tasavvufi kuramlarını ve imanın sırlarını Altın Alfabeler biçiminde açıklamaktan hoşlanmalarının nedeni budur; öğrenciler, *h*'nin *hôdî*'yi, yani 'bencillik'i, *s*'nin 'salik'i, *sâd*'ın 'sırât-ı müstakim'i, 'doğru yolu,' *sûfi*'yi, *sâfi*'yi simgelediğini ilelebet öğreniyordu. Bazen aynı harflerle başlayan kelimeler tek bir mısrada toplanıyordu; çünkü aliterasyon özellikle Sind'de sık kullanılan bir nazım aracıydı. Hatta Müslüman Hindistan'da bazı dinsel şahsiyetler onuruna düzenlenmiş Altın Alfabelere rastlayabiliriz; bunun güzel bir örneği, onaltıncı yüzyıl Moğol sarayındaki en usta İranlı şair Mevlânâ Kâsım Kâhî'nin (ölm. 1582) *Elifname*'sidir. Bu şiir Ali b. Ebû Talib onuruna yazılmıştır ve içinde bol miktarda cinas ve nükteli kombinasyonlar vardır.[25] Bu tür şiirlerde dinsel ve entelektüel kişilerin imgelem gücü bir çıkış yolu bulmuştur; her ne kadar, zaman zaman fazlasıyla neşeli gibi görünüyorsa da, Arap harflerinin sırri ve büyüsel nitelikleriyle ilgili ciddi duygular taşır.

---

[24] İyi bir Türkçe örnek için bkz., Abdülbaki Gölpınarlı *Melâmilik ve Melâmiler* (İstanbul 1931), s. 200. Paştuca için bkz. H. G. Raverty, *Selection from the Poetry of the Afghans* (Londra, 1862), s. 61 vd. Sindhi Altın Alfabeleri Dr. Nabi Bakhsh Baloc tarafından *Tik akaryûn*'da derlenmiştir (Haydarabad, Sind, 1962).

[25] Hadi Hasan, "Qasim-i Kahi, "His Life Times and Works," *Islamic Culture* 27 (1953): 99-131, 161-94; *alif-name*, s. 186-89.

Sûfiler, her ne kadar dünyevi işlere ilgisizlikleriyle övünmüşlerse de, genellikle mektup yazmaya çok düşkündüler. Müritleri tarafından toplanan eski üstatların mektupları, mistik düşünce ve uygulamalar hakkındaki bilgilerimizin değerli bir kaynağını oluşturur. Bugün bile bazı mürşitler mektup yoluyla tasavvuf öğretimini sürdürmektedir. Cüneyd'in mektupları, başlangıç dönemindeki sûfi yazılarının şifreli yoğunluğunun ünlü bir örneğidir. Bunların özel bir ilgi uyandıranları, Hallac'ın yazdıkları ve müritlerinden aldığı mektuplardır; rivayete göre, Orta Asya'daki Maniheistlerin sanatkârane bir şekilde süslenmiş kitaplarından farklı olarak tezhipli ve renkli, değerli kâğıt üzerine çok güzel bir şekilde yazılmışlardır. Ancak Hallac da, gerçek mektuplaşmanın mektup alışverişi değil, manevi olduğunu biliyordu; sâdık dostu İbn Atâ'ya yazdığı şu ünlü dizelerde bunu ifade etmiştir:

> [Sana] yazdım, ama sana yazmadım,
> Ruhuma mektupsuz yazdım.[26]

Mektup yazmayla ilgili imgeler sûfilerce sık sık kullanılmıştır; gözyaşıyla, kalp ateşiyle yazmışlardır ve elin yazdığını gözyaşları yıkamıştır (L 249). Bilen kişilerin anladığı gerçek mektuplardır bunlar; Şiblî'nin dediği gibi:

> Gözyaşlarım yanaklarıma satırlar yazdı
> Okuma bilmeyenler bile okur bu yazıyı. (L 50 [49*])

Gözyaşlarının dili, yazılmış sözcüklerinkinden daha açıktır; mutasavvıfın sarı yanakları üzerindeki kanlı gözyaşları, 'şevk' konusuna bir yorum oluşturur.

Yazmayan dostlardan yakınma, İran şiirinde ve benzeri şiirlerde olağandır. Okur yazarlığın –özellikle kadınlar arasında– yaygın olmadığı bir çevrede, mektup yazma ve mektup bekleme teması şaşırtıcı bir sıklıkta kullanılmıştır. Sind'in halk şiirinde kadın kahramanlar sürekli olarak sevgiliden mektup gelmemesinden yakınırlar; bu mektuplar, yalnız mutasavvıfın şevkli ruhunun, kendisine yeni bir vuslat umudu veren, Allah'tan beklediği lütuf alametlerinin simgesidir. Posta güvercinlerinin yaygın olarak kullanıldığı bir uygarlıkta, mektup götürüp getiren kuşlara sık sık atıflar yapılması doğaldır: Sevgiliden mektup getirmesi beklenen güvercin, Kâbe'de yaşayan güvercinlerle ilişkilendirilmiştir sıklıkla. Böylece, mektup ile müminin Kâbe'ye doğru gönderilen duası arasında ilişki olduğu düşünülür ve Kâbe'nin güvercini, ilahi lütfun 'mektubunu' sabırla bekleyen sûfiye getirebilir. Ruhla kuş

---

[26] Louis Massignon, "Le *diwan* d'al-Ḥallāj, essai de reconstitution," *Journal Asiatique*, Ocak-Temmuz 1931, mukattaa [beyit] no. 6.

* Bu alıntı, kaynağın Türkçe baskısında şöyle: "Ağlamak, yanaklarında çizgiler çizerek yazı yazmış / Bu yazıyı okuma bilmeyenler bile okur." –çn.

arasındaki geleneksel bağlantı ve sırri dilin 'kuşların dili' olarak isimlendirilmesi, bu betimlemeye başka bir renk katar.

Sûfi etkisi hüsnühat alanında açıkça görülebilir. Alfabenin harflerine baktıklarında anlamın derin katmanlarına inmekten hoşlanan mutasavvıflar, belirli anlamlara sahipmiş gibi görünen harflerden şaşırtıcı biçimler oluşturmaya kapılmışlardır. Canlı varlıkların tasvir edilmesinin bâtıl sayıldığı, sanatçıların kubbelere, minarelere ve küçük sanat nesnelerinin üzerine yazdıkları Kûfi yazının süslü ve dantel gibi örülmüş girişik örüntülerini yarattıkları bir kültürün tipik bir ifadesidir hüsnühat. Ortaçağda hattatlar, ayetlerin ya da tasavvufi anlam taşıyan sözlerin uygun bir biçim içinde betimlendiği şekiller tasarlamışlardır. Bunlar, Kuran'ın temel bir hakikatini, iki ya da dört kez yansıtan ayna yazısıyla yazılmışlardır. Sanatçı, besmelenin ya da Âyet-el-kürsî'nin (Sure 2:255) sözlerinden atlar, hoş minik kuşlar gibi hayvan biçimleri de yaratmıştır. Türkiye'de hattatlar – Mevlevîlerin çoğu hattattı– besmeleye leylek biçimini vermekten hoşlanmışlardır; bu kuş Türk, İran ve Arap folklorunda, Mekke'ye hacca gitmesi yüzünden övülmüştür. "Allah'ın Aslanı" gibi, Ali ile ilgili cümleler, aslan biçiminde yazılmıştır; bu şekil, Bektaşî tekkelerinde ve bütün Şiî dünyasında sık görülür. Tasavvufi hat sanatının canlı bir güç olduğunu gösteren güzel bir örnek, Pakistanlı genç bir sanatçı olan Sadıkeyn'in son eserlerinde görülebilir; Kuran'ın yeni bir kaligrafik tasvirini yaparken, Allah'ın evreni yarattığı "'Ol!' der, oluverir," *Kün fe-yekûn* sözlerini [Sure 2:117] büyük manevi gücün helezonik nebulası şeklinde yazmıştır.

Hüsnühat ile sûfi düşüncesi arasındaki ilişkilerin tam olarak incelenmesinin hiç kuşkusuz ilginç sonuçları olur ve İslam sanatının olduğu kadar bazı temel sûfi fikirlerinin de daha iyi anlaşılmasına yardım eder.

EK 2

TASAVVUFTA DİŞİL UNSURLAR

Genelde zayıf cinsten yana pek olumlu bir eğilim göstermeyen İranlı mutasavvıf şair Senâî, "Bir dindar kadın bin kötü erkeğe bedeldir" (S 271) der. Arapçada *benât-ı na'ş*, 'naaş kızları' denilen *ursa maior* takımyıldızının adının, kızların tabutta olmalarının sağ olmalarından daha iyi olduğu gerçeğine işaret ettiğini yazan da odur (S 658).

Kadınlara karşı nefretini ifade eden tek sûfi şair Senâî değildi. Sûfilerin ideali daima 'erkek' (Farsça *mert*, Türkçe *er*) veya 'erdemli genç erkek'ti (*fetâ*, *civanmert*). Tasavvufun yüksek amacı, ifadesini en iyi bu insan tipinde bulmuştur.

Tasavvufun cins-i lâtife karşı tutumu değişkendi ve hatta tasavvufun, kadınlara ait etkinliklerin gelişimine İslamın başka dallarından daha elverişli olduğu söylenebilir. Peygamberin kadınlara karşı sempatisi, çok sayıdaki evliliği ve dört kızı olması, ortaçağ Hıristiyanlığının manastır hayatında sık görülen hüzün duygusunu uzak tutmuştur. Şiî çevrelerde Fatma'ya karşı gösterilen hürmet, Müslüman dini hayatındaki dişil unsura verilen önemli rolü gösterir.

İlk gerçek Müslüman velinin bir kadın oluşu –büyük âşık Râbiatü'l-Adeviye[1]– elbette, en parlak sözlerle (tam da kendi cinsinin sıradan temsilcilerinden farklı olduğu için!) övgüye değer ideal dindar kadın imgesini biçimlendirmeye yardım etmiştir: "Bir kadın Allahü Teâlâ'nın yolunda er olursa, artık ona kadın denemez" (T 1:59 [109]). Erdemli bir kadına "ikinci Râbia" demek, Müslümanlar arasında eskiden olduğu gibi bugün de yaygındır.

Ancak tarih gösteriyor ki, Râbia, tasavvufun başlangıç dönemindeki katı züht hayatına saf aşk kavramını soktuğu kabul edilse de, bir istisna değildi. Margaret Smith, Basra ve Suriye'de sekizinci yüzyıl sonlarında yaşamış ve Râbia'nın çağdaşı olan kadın velilerin hayatı hakkında bilgiler toplamıştır. Onların arasında, Meryem el-Basriyye ve Rihâne, "şaşakalmış" (*el-vâlihe*) ve "sürekli ağlayan, alçak gönüllü ve başkalarını ağlatan" (N 61) diye tanınan daha pek çok kadın vardır. Sürekli ağlamaktan gözleri kör olan böylece gönül gözleri daha iyi görenler bile vardır.

---

[1] Margaret Smith, *Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam* (Cambridge, 1928), Müslümanlıktaki kadın velilerin rolü hakkında bol bilgi içerir.

Seyyide Nefîse (ölm. 824) gibi Peygamber'in soyundan gelen kadınların bazıları, erdemleri ve dindarlıklarıyla üstün tutulmuşlardır; Nefîse'nin Kahire'deki türbesi müminlerce hâlâ ziyaret edilir. Aynı şey, Seyyide Zeynep için de geçerlidir, Kahire'deki türbesi öyle sık ziyaret edilir ki, Muhammed Mustafa Bedevî'nin güzel bir incelemesinde gösterdiği gibi iki modern Mısır romanına mekân olmuştur.[2]

Görünüşe bakılırsa, kadınların sûfi vaizlerin toplantılarına katılmalarına izin verilmiştir. Mutasavvıf Ebû Bekr el-Kettânî'nin kızı [Meryemü'l-Basriyye], cezbeli sûfi Nuri'nin aşk hakkındaki konuşması sırasında vefat etmiş ve onunla birlikte üç erkek de ölmüştür (N 623 [845]). Arap ve İran kaynaklarında, dokuzuncu ve onuncu yüzyılda, hatırı sayılır miktardaki kadının tasavvuf ve sofuluk konusundaki olağanüstü başarılarından söz edilir. Hızır'ın rehberlik ettiği ve Hızır'dan el alan kadın mutasavvıflar da vardı (N 332 [478]).

Bu zahit ve sûfilerin, hadis derleyicisi, hattat veya şair olarak üstün sayılan bu kadınların dışında, yaşadıkları dönemin önde gelen sûfileriyle evlenen kadınlardan da söz etmek gerekir. Ahmed b. Ebî'l-Havârî'nin karısı Suriyeli sofu Râbia (N 617 [844]), güzel dizelerle ifade ettiği sürekli olarak değişen sırrî halleriyle anılmıştır. Sonraki dönemlerde –tasavvuf üstadı Ebû Ali ed-Dekkâk'ın kızı ve– Kuşeyrî'nin karısı, sofuluğu ve bilgisiyle dikkat çeker; aynı zamanda hadis ravisi olarak da ünlüdür.

İslamın oluşum döneminde, evli sûfi kadınlar arasında en etkileyici kişilik, hiç kuşkusuz Ahmed b. Hadraveyh'in karısı Nişaburlu Fâtıma'dır (ölm. 849). Zünnûn'un ve Bâyezîd Bistâmî'nin arkadaşı olmuştur ve dinsel ve pratik meselelerde kocasına yol göstermiş gibi görünmektedir (krş. T 1:285 [373-74]; H 120 [219-20]). Bir keresinde Zünnûn'un, bir kadın tarafından verildiği için Fâtıma'nın gönderdiği bir hediyeyi geri çevirdiği, Fâtıma'nın da Zünûn'a cevaben, gerçek sûfinin ikincil nedenleri değil –burada ikincil nedenler kadınlar olmaktadır– Kadim Vahhâb'ı, Ebedi Bağış Sahibi'ni dikkate alan kişi olduğunu söylediği rivayet edilir (N 620 [849*]). Fâtıma hakkında anlatılan en ünlü hikâye, Bâyezîd Bistâmî ile tasavvufi konuları rahat rahat tartışmasına ilişkindir; sohbetleri sırasında peçesini kaygısızca açarmış, ta ki büyük sûfinin, Fatma'nın ellerinin kınalı olduğunu gördüğü o gün gelinceye kadar. O andan sonra iki mutasavvıf arasındaki bu tasavvuf sohbetlerini

---

[2] Muhammad Mustafa Badawi, "Islam in Modern Egyptian Literature," *Journal of Arabic Literature* 2 (1971), s. 154 vd.

* Fâtıma'nın Zünnûn'a cevabı, alıntının yapıldığı kaynağın Türkçe baskısında şöyle: "En büyük sûfiler (verenle alan) arasında vasıta görmezler (veren Allah'a verir, alan da ondan alır)." –çn.

rahatça sürdürmenin de olanağı kalmamış; çünkü araya "dünya" girmiş. Bu hikâye türlü bağlamlar içinde anlatılır; her halükârda bir menkıbe motifinin kişiliği oldukça belirsiz birisi olan Fâtıma'ya uygulanması olarak görülebilir. Senâî benzer bir hikâye anlatır: Adamın biri, sevgilisini görmek için her gece yüzerek Dicle'nin karşı kıyısına geçermiş; bir gece sevgilisinin yüzündeki et beninin farkına varmış; o gece kadın, boğulmasın diye yüzerek geri dönmemesini tembihlemiş; çünkü adam saf manevi aşk âleminden uzaklaşmış bulunuyormuş artık (S 331).

Diğer sûfiler Ahmed b. Hadraveyh kadar şanslı değillerdi. Aslında tarih yazarları, korkunç kadınlarla evli veliler hakkında hikâyeler anlatmaktan hoşlanırlar; bunların ilk örneği Yûnus peygamberdir (Eyyûb'ün adı da bazen onların arasında sayılır.)[3] Bu hikâyeler, sûfilerin mücerret bir hayat sürüp sürmemesi konusundaki çok tartışılan bir sorunu oldukça açık bir şekilde tasvir eder; mücerretlikten yana olan yetkin yazarlar, evlilik hayatının felaketlerini ve tehlikelerini anlatırlar. Mutasavvıfların bazıları kadınlara karşı ilgisiz ya da onlara düşmandı; hatta bazıları bir kadının pişirdiği yemeğe bile el sürmezdi (N 576 [790]). Bu nedenle evlilik hayatı kimilerince cehennem ateşinin yerine geçmektedir; sûfiler pis, insanı canından bezdiren, dırdırcı bir eşin neden olduğu belalara sabırla dayanarak cehennem ateşinden kurtulabiliyorlardı (bugün bile kimi ruhani yol göstericiler, müritlerine evlenmelerini söyleyip, "sizi bekleyen belalar, mutlak suretle Allah'ın yoluna götürecektir" diye öğütlemektedirler.) Rûmî, bıyık altından gülerek, Harakânî ile karısının hikâyesini anlatır (M 6:2044-129 [2049-2157]): Bir derviş, bu büyük İranlı velinin müridi olmak ister; fakat velinin evine vardığında, Harakânî'nin karısı ona çok kötü davranır ve işe yaramaz dediği kocası hakkında atıp tutar. Hayal kırıklığına uğrayan genç ormana gider ve şeyhi aslana binmiş, elindeki yılanı da kırbaç olarak kullanırken bulur; dırdırcı karısının bitmez tükenmez eziyetlerine karşı gösterdiği sabrı yüzünden nasıl ödüllendirilmiş olduğunu görür.

Bu gibi hikâyelerdeki kadın kahramanlar, okuyucuya, hem klasik tasavvufta hem de ortaçağ Hıristiyanlığında rastlanan, kadını 'dünya' ile bir tutan yaklaşımı hatırlatır. Bu dünya, dişleri dökülmüş, berbat yüzünü boyayan, hatta yüzündeki buruşuklukları gizlemek için tezhipli Kuran'dan yırtılmış parçaları suratına yapıştıran çirkin bir kocakarıya benzer. Böylece erkekleri baştan çıkarmaya çalışır (M 6:1222-36 [1226-1240], 1268-92 [1272-1296]) ve şehvet düşkünü bir yosmaya, aşağılık bir imansıza, kendi çocuklarını yiyen bir anneye, "her gün binlerce koca öldüren pis kokan düzenbaz bir kadın"a (U 39) benzer. Bu fikir ilkin, sert vaiz Hasan-ı Basrî'nin vaazlarında ifade edilmişti; ancak daha sonraları Gazâlî, Attâr, hatta

[3] Bkz. Tor Andrae, *Islamische Mystiker* (Stuttgart, 1960), s. 55 vd.

Rûmî gibi (R 46) yazarlarca da sık sık kullanılmıştır. Öte yandan şöyle bir özdeyişten söz edilir: "Dünyayı arayan kişi kadındır," yani bir kadının bütün murdarlıklarına batmıştır, bu ise maşukla vuslatı imkânsız kılar.

Zahit bu dişi "dünya" için kaygı duymamalıdır, "'Fakirlik övüncümdür' taşını onun ağzına atmalı ve üç kere 'boş ol' demelidir" (B 472). Aslında, dünya bakılmaya bile değmez: *mâsivâ* [Allah'tan başka olan her şey] karşısındaki tasavvufi tutumun iyi bir tercümanı olan Yahya b. Muaz, "Bu dünya bir gelindir: Onu seven süsleyip saçını tarar. Zahit ise onun yüzüne kara çalar. Ancak tasavvuf ilmine ulaşmış olan, tamamıyla Allah'a aittir; dünyaya yüz vermez" (L 39 [37*]) der.

Tabir caizse, dünyanın ve onun ayartmalarının tek temsilcisi olan nefs bazen oyunlarıyla saf ruhu kandırmaya çalışan ve onu dünyevi hayatın tuzaklarına düşüren bir kadına benzetilmiştir. Rûmî bu fikri, kurbağayı baştan çıkarmaya çalışan âşık dişi fare hikâyesinde şaşırtıcı bir güzellikte canlandırır (M 6:2665 [2672] vd.). Nefs sözcüğünün Arapçada dişil olması, bu benzetmeyi hem kolaylaştırır hem de olanaklı hale getirir. "Hayvansı nitelikler" kadına hâkimdir (M 5:2465 [2466]); nefs insanın anası, akıl da babası olarak kabul edilebilir (M 6:1436 [1441]). Rûmî'nin kahramanının "Evvel-âhir, benim düşüşüm kadın yüzündendir [candım nasıl da beden oldum]" (M 6:2799 [2807]) nidasına katılacak sûfi çoktur; bu, ortaçağ Hıristiyan keşişinin iç çekişiyle neredeyse aynıdır. Her ne kadar İslam geleneğinde kadınlar hakkındaki sözlerin bazıları pek dostça değilse de (kadının aklı noksan sayıldığından, rüyalarındaki gerçeklik payı erkeklerinkinden daha düşüktür) (M 6:4320 [4332]), Müslümanlar, dişil unsuru suçlarlarken, ortaçağ Hıristiyan yazarlarının sergiledikleri aşırı nefrete hiçbir zaman kapılmamışlardır. Havva hiçbir zaman Âdem'in cennetten kovulmasından sorumlu tutulmamıştır ve Hıristiyanların tekrarladıkları "İslama göre kadının ruhu yoktur" suçlamasının ne klasik hadislerde ne de Kuran'da yeri vardır.

Sûfiler, kadınlığın olumlu yönlerinin gayet farkındaydılar. Kuran'da geçen bazı kıssalar, kadınların dini hayattaki rollerinin güzel bir ifadesi olarak işe yaramıştır. Bunların en ünlüsü Yûsuf Suresi'nde geçen Mısır azîzinin** karısının hikâyesidir: Yûsuf'a olan aşkıyla yanıp tutuşmakta olan bu kadın ilahi cemâli temaşa eden mutasavvıflarca insan suretinde görüldüğü ifade edilen, aşkın insanı kendinden

---

* Bu alıntı Türkçe baskıda şöyle: "Dünya gelin gibidir. Dünya heveskârı onu süsleyen berbere benzer. Dünyaya değer vermeyen zahit ise ona surat asar, onun saçını başını yolar, elbisesini parçalar ve güzelliklerini izâle etmeye çalışır. Arif ise Efendisi ve Rabbi ile meşgul bulunduğu için ona hiç değer vermez." –çn.

** Bu azîzin (bazı kaynaklarda Azîz adamın adıdır), yani asilzadenin adı rivayet göre Kıtfîr veya Itfîr'dir. Tevrat'ta ise Potifar olarak anılmaktadır. –çn.

geçiren gücünün hoş bir simgesidir. Aşkın yarattığı vecd durumu –Züleyha'nın sofrasındaki kadınların, onun sevgilisinin [Yûsuf'un] dayanılmaz güzelliğine dalıp ellerini kesmeleri gibi– herkesin aşkı aynı hal içinde yaşamasına neden olur. Böylece Züleyha, tasavvuf şiirinde, fakr ve aşk yolunda kesintisiz şevkle arındırılmış olan ruhun simgesi haline gelmiştir. Bu hikâyeye klasik şiirsel biçimini Câmî vermiştir; Türk dünyasındaki çok hoş bir örnek de Hamdî'nin (ölm. 1503) yazdığı bir destandır; burada Züleyha son derece canlı mısralarda şevkini terennüm eder, bu ezeli ve ebedi aşkın elinde benlikçiliğin tüm izleri kaybolur.

Sûfiler, ruhsal çocuk İsa'yı doğuran lekesiz anne Meryem'i özellikle severlerdi. Meryem genellikle, ilâhi ilhamı alan ve böylece ilahi nurla gebe kalan ruhun simgesi olarak görülmüştür. Burada dişil haznenin yalnızca ruhsal rolü kabul edilmektedir ve duyarlılık açısından pek az hikâye, *Mesnevî*'deki, Ruhûl Kudüs'ün Meryem'e insan suretinde görünmesinin anlatıldığı bölümle (M 3:3700-85 [a.y.]) boy ölçüşebilir. Meryem'in Efes yakınlarında olduğu iddia edilen kabrine gösterilen saygı, tasavvuf şiirinde saflığın örneği olarak sık sık niyaz edilen derin aşkın, İslam ülkelerinde hâlâ canlı bir güç olduğunu gösterir.

Müslüman kadınların kuvvetli ve yılmaz inançları, İslam ümmetinin biçimlenmesinde geçmişte olduğu gibi bugün de rol oynamaktadır. Kuran'da tekrar tekrar *müslimîn ve müslimât, mü'minûn ve mü'minât*'tan, "Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, iman etmiş erkekler ve iman etmiş kadınlar"dan söz edilir. Aynı dinsel emirler, hem erkekler hem de kadınlar için geçerlidir; hatta günümüzde Türkiye veya Pakistan'da kadınlar, namaz ve oruçla genellikle erkeklerden daha fazla ilgilidirler.

Yaşlı analarını omuzları üzerinde Mekke'ye hacca götüren dindar oğullar hakkında pek çok hikâye anlatılır. Sûfilerin hal tercümelerinde anaların rolü, incelenmeye değer bir konudur. Mecdüddîn-i Bağdâdî'nin başarılı bir hekim ve faal bir kadın olan annesi (N 424 [596]; bkz. s. 108) kesinlikle bir istisna ise de, pek çok dini önder, yalnız ilk dinsel eğitimlerini değil, aynı zamanda manevi yoldaki hazırlık eğitimlerini de annelerinden aldıklarını itiraf etmiştir. Peygamber, "Cennet anaların ayakları altındadır" dememiş miydi? İbn Hafîf, bu noktayı canlandıran hoş bir hikâye anlatır; Kadir Gecesi dindar annesine, dünyanın ilahi nurla dolduğunu ve işrâka ulaşan cennetlikleri aydınlattığını görmek nasip olmuştu (X 205). Aralıksız sürdürdüğü zühd hayatına rağmen, oğluna böyle bir rüyet ihsan edilmemişti. İster Ferîd Genc-i Şeker'in Hindistan'daki annesi olsun, ister Abdülkâdir Geylânî'nin annesi ya da halası olsun (N 628 [859]), pek çok yaşlı kadının aile içinde büyük sûfi önderlerin manevi gelişimlerine katkıda bulunduklarına şüphe yoktur.

Bu bağlamda, sûfi menkıbelerinde, birdenbire ortaya çıkıp kimi tasavvufi meselelerde talibe yol gösteren veya onu uyaran bir 'kocakarı'ya yer verildiğini unutmamak gerekir (krş. MT 243 [2:140]). Hırsı yüzünden övüldüğü de olur; Yûsuf satışa çıkarıldığında bu hırsla fiyatı yükseltir; gerekçesini de şöyle ifade eder:

> Fakat şu bana yeter: Dost olsun düşman olsun, bu kadın da onun alıcılarından derler ya!

Erkeklerin gözünde durumu umutsuz olsa da, en azından güzel sevgiliye ulaşmaya gayret etmiştir (MT 17 [2:39]).

İran tasavvuf şiirinde veya tasavvufi havası olan şiirlerde, zulüm görmüşlerin ilkörneği olan kocakarı –özellikle de yoksul dul kocakarı– tipinde aynı eğilim görülür. Duası orduları durdurabilir, yakınmaları hükümdarın düşüncelerini değiştirebilir (S 557); şeriata başvurduğunda her zaman kendisine kulak verilir; çünkü Kuran dul ve yetimlere saygı ve sevgi gösterilmesini bildirir. "İslam ümmetindeki kocakarıların imanı," okumuş kelamcıların kılı kırk yaran tartışmalarıyla olumlu anlamda bir karşıtlık oluşturur. Aralarındaki pek çok sıradan ruh, sırf aşk ve imanla selamete ulaşmıştır. Mağrip'teki Lallâ Mîmûnah efsanesi nasıl da dokunaklıdır! Bir gemi kaptanından kendisine namaz kılmasını öğretmesini isteyen, ancak duaları doğru hatırlayamayan yoksul bir zencidir bu kadın. Unuttuklarını bir kez daha sormak üzere, limandan ayrılan geminin ardından suyun üzerinde koşar. Bildiği tek dua şudur: "Mîmûnah Allah'ı biliyor, Allah da Mîmûnah'ı." Kuzey Afrika'da büyük saygı gösterilen bir veli olmuştur.

Bu saf ruhtan hayli farklı olan, İslam âleminin batısından başka bir kadın veli, iki yıl boyunca mutasavvıf düşünürlerin en büyüklerinden birini eğitmiş manevi bir önder olan Kurtubalı Fâtıma'dır [Fâtıma Binti'l-Mûsennâ]. Doksanbeş yaşında olmasına karşın bir genç kız kadar güzel ve tazeydi (N 629 [861]); ilahi aşkla dolu olması nedeniyle görünümü böyle kalmıştı.

İlahi bir güzellik yayan adeta saydam bir kadınla ilk ve kesin karşılaşma, İbn Arabî'nin, ilahi olanı, kadın güzelliği aracılığıyla kavramasına ve kadını Allah'ın rahmet ve yaratıcılığının gerçek tecellisi olarak görmesine zemin hazırlamış olabilir. Genç bir İranlı kadının büyüsüne kapılarak Mekke'de aşk şiirleri yazmıştır. *Fûsûsü'l-Hikem*'in Muhammed'le ilgili son bölümü, Peygamber'e, kadın, güzel koku ve namazın sevdirilmesi konusundaki ünlü hadis etrafında yoğunlaşır. Böylece İbn Arabî, "Kadın sevgisi, ârîflerin kemâlatındandır; çünkü Peygamber'den miras kalmıştır ve ilâhi bir aşktır" (R 480) fikrini savunabilmiştir. İbn Arabî'ye göre kadın, Rahîm olan Allah'ın sırrını gösterir. Zât kelimesinin Arapçada dişil olması, İbn Arabî'ye, Allah'taki bu dişil unsuru keşfetmek için çeşitli yöntemler sunar. Reynold

A. Nicholson Arabî'nin bakış açısını, Allah'ın yaratıcı faaliyetinin kendisini en iyi kadında gösterdiğini açıkça söyleyen ve hatta, "kadın sanki yaratıcıdır, yaratılan değil" (M 1:2437 [2446]) diyen Rûmî'nin konuyla ilgili bir ifadesini şerh ederken özetlemiştir. İbn Arabî şöyle düşünmektedir:

> Allah, maddeden ayrı olarak görülemez, insan *materia*'sında [madde] ise herhangi bir maddede olduğundan daha iyi, kadındaysa erkekte olduğundan daha iyi görünür. Çünkü O, ya *agens* [etkin] yanıyla ya *patiens* [edilgin] yanıyla ya da her iki yanıyla birlikte görünür. Bu nedenle bir erkek, kadının erkekten yaratıldığını düşünerek Allah'ı kendi şahsında temaşa ederse, Allah'ı *etkin* yönüyle temaşa eder; kadının kendisinden yaratıldığını dikkate almazsa, Allah'ı *edilgin* yönüyle temaşa eder; çünkü Allah'ın yarattığı bir mahluk olarak Allah'a oranla tamamen *edilgin*'dir, ancak Allah'ı kadında temaşa ettiğinde O'nu hem *etkin* hem de *edilgin* yönüyle temaşa eder. Kadın suretinde tecelli eden Allah, insan ruhu üzerinde tümüyle hâkimiyet kurması ve insanın itaatkâr olmasına ve Kendisine sadık olmasına yol açması dolayısıyla *etkin*'dir; ama aynı zamanda *edilgin*'dir de; çünkü kadın suretinde göründüğü ölçüde erkeğin denetimi altındadır ve onun emirlerine tabidir: Dolayısıyla Allah'ı kadında görmek, onu bu her iki yönüyle de görmek demektir ve böyle bir görme O'nu, tecelli ettiği bütün biçimlerde görmekten daha mükemmeldir. (MC 1:155-56)

İbn Arabî, evliya hiyerarşisindeki abdalan, Kırklar (veya Yediler) arasında kadınların da bulunma imkânının olabileceğini söylemekten çekinmemiştir (N 615 [844]).

İbn Arabî'nin çağdaşı Mısırlı şair İbnü'l-Fâriz'in tasavvufi kasidelerinde andığı ilahi maşuk dişidir. Şiirlerindeki Leyla, Selma ve daha pek çok kadın kahramanının adı, ilahi cemâlin ve kemâlatın simgeleri olmuştur.

İlahiyi kadın biçiminde temaşa etmek, İran edebiyatında en iyi, aslı bir Arap hikâyesi olan Leyla ile Mecnun'da simgeleştirilmiştir: Leyla'nın aşkıyla tamamen kendinden geçen Mecnun aklını yitirir; aşkı, aklı yitirmekle bir sayma, aklın yerine vecdin geçmesi, daha önce görmüş olduğumuz gibi tasavvufi deneyimin tipik bir yönüdür. Halife, dünyada daha güzel binlerce kadın var dese de, Mecnun yalnızca Leyla'da mutlak güzelliği görür. Ancak aşkın gözü, yaratılmış biçimlerdeki ilahi güzelliği fark edemeyen akıl gözünün tersine (ondaki ilahi kıvılcımı algılayamadığı için Âdem'in önünde secde etmeyi reddeden Şeytan'ın durumu budur), tek bir güzellik görür. Mecnun her yerde Leyla'yı görür; evinin her tuğlası kutsaldır, onun sokağından geçen köpeklerin ayaklarını öper ve sonunda onunla öylesine bütünleşir ki, iğne kendi tenine değdiğinde "Leyla'yı incitir" diye kan aldırmaktan korkar. Bu tam tevhit, mutlak tefride götürür onu; Leyla'nın dış görünüşü basiretinin kesinliğini etkiler diye artık onu görmek istemez. Böylece Mecnun, her yerde Allah'ı gören

mistik âşık haline gelir ve onu artık kendi dışında değil, kalbinin en derin köşesinde bulur.

Tasavvufi aşk kuramlarında kadının rolüyle ilgili başka klasik bir örnek, Attâr'ın anlattığı Şeyh Sanân'ın hikâyesidir. Hıristiyan bir kıza âşık olan sofu bir şeyh, İslam ile ilgili her şeyi terk eder ve sevgilinin domuzlarına çobanlık eder (ancak sonunda kederli müritlerinin sürekli duaları sonucu eski durumuna döner). Burada kendinden geçme durumuna, aslında sofu zahide itici gelmesi gereken bir sevgili yol açmaktadır. Şeyh Sanân hikâyesi, dinsel, toplumsal ya da ümmete ait her türlü bağların ötesindeki aşk çılgınlığını simgeler; bu, muhakemeye karşı koyan ve âşığı daha önceden ummadığı bir duruma sokan bir çılgınlıktır. Böylesi bir aşkla ilgili tarihsel olaylar, tasavvufta sık sık görülür; âşık olunan genellikle bir Hıristiyan ya da Hindu oğlandır; İran şiirinde de kalıplaşmış tiplerdir bunlar. Fakat ezeli ve ebedi güzellik Attâr'ın hikâyesinde bir kez daha kendini dişil surette gösterir; Şeyh Sanân'ın yaşadıkları, 'olağan' bâ-şer hayatın tüm yönlerini değiştirip onu tamamen aşka teslim edecek kadar derindir. Bu nedenle, tespihini kâfirin kemerine tercih eden Sanân, daha sonraları İran şiirinde ve o tarzdaki şiirlerde, aşkın gücünü gerektiği gibi anlatmaya ne zaman ihtiyaç duyulsa başvurulan gözde bir simgesel kişilik haline gelmiştir.

Üst düzey tasavvufi düşüncelerden ve klasik edebiyattan biraz da günlük hayata dönelim: Tasavvuf, kadınlara dinsel ve toplumsal hayata etkin bir şekilde katılma konusunda, katı ehli sünnet anlayıştan daha fazla imkân sağlar. Ortaçağ vakayinamelerinde, kadınların tarikatın etkinliklerine veya genel olarak dini hayata katılmak üzere bir araya geldikleri tekkelerden söz edilir. Memlûkler zamanında Mısır'da, bu tekkelerin cemaatin ayinlerini yöneten ve namaz kıldıran *şeyhe*'leri vardı. Bu tekkelerin biri, boşanmış kadınların barınağıydı; yeniden evlenme fırsatı buluncaya kadar burada kalabiliyorlardı.

Bazı tarikatlara dışarıdan katılan [el almamış] kadın müritler vardı. Bazı tarikatlar kadınların tekkelere girmesine izin vermese de, kadın müritlerin aşkı ve şevki genellikle çok fazladır. Kadınlara en çok fırsat tanıyan tarikat, Osmanlı Türkiye'sindeki Bektaşilikti. Bu tarikatta kadınlar erkeklerle eşitti; aynı ikrar ayinine katılmak zorundaydılar ve bayram yemekleri ve toplantılarında kadın erkek arasında kaç göç yoktu; Bektaşîlerin ahlâksızlıkla suçlanmasına yol açmış bir âdetti bu.

İlk dönemlerden itibaren şeyhlere veya kurumlara ya da derviş topluluklarına bağışta bulunan zengin kadınlardan söz edilir. Hânkâhlara yiyecek ve para yardımında bulunurlardı (Bîbî Fatma, onbirinci yüzyıl başlarında Ebû Said b. Ebi'l-Hayr'a ve müritlerine yardım etmiş, Evrengzîb'in kızlarından biriyse onsekizinci yüzyılda

Delhi'de Mîr Derd'e bir külliye bağışlamıştı). Sûfilerin faaliyetlerini destekleyen kadınların rolü özel bir ilgiyi hak eder ve bu rolün önemini vurgulamak gerekir. Dindar ve zengin kadınlar enerjilerini harcayacak yer bulmuşlar ve hânkâhlar kurarak veya derviş topluluklarının mevcut imkânlarının geliştirilmesine katkı sağlayarak toplumsal hizmetlerde bulunmuşlardır. Yardımlarına karşılık ödül olarak, sûfilerin toplantılarına katılıp teselli bulmuş ve manevi olarak yüceltilmişlerdir. Kadınların bu tür faaliyetlerine –dervişlere tek tek bakmak, sûfi toplantıları için evlerini açmak gibi– İslam âleminin bazı yerlerinde hâlâ rastlanabilir.

Yalnızca birkaçının adı resmi vakayinamelere girmişse de kadın velilerin adına İslam âleminin her yerinde rastlanır. Fakat halkın hayal dünyası sık sık, yeni bir kadın velinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanan nahif efsaneler yaratmıştır. Anadolu, az çok tarihsel bir geçmişi olan kadınların –adları hüzünlü ve romantik hikâyeleri anımsatan basit köylü kızlarının ve asil bakirelerin– gömülü olduğu çok sayıda küçük türbeye sahip olmakla övünür. Kadınlar evlilik hayatıyla, çocuklarla ya da benzer sorunlarla ilgili özel dileklerde bulunmak için buraları ziyaret ederler. Aynı durum İran'da da geçerlidir. Kuzey Afrika'da kadın velilere ait çok sayıda türbe vardır; fakat kadın velilerin en çok ortaya çıktığı yer muhtemelen Müslüman Hindistan'dır. Şah Cihan'ın büyük kızı Cihânârâ'dan söz etmek yeterlidir; bahtsız erkek kardeşi Dârâ Şükûh ile birlikte Kâdiriye tarikatına katılmış ve şeyhi Molla Şah kendisine övgüler yağdırmıştır. Yazıları tasavvufi meseleleri derinden kavradığını gösterir. Cihânârâ ve Dârâ'nın ilk şeyhi Miyan Mîr'in kızkardeşi Bîbî Cemâl Hatun (ölm. 1639), Kâdiriyenin Pencap'taki oluşum döneminde göze çarpan Kâdiri kadın velilerden birisidir.

Müslüman Hindistan ve Pakistan'ın bütün eyaletlerinde, erkeklerin içeri alınmadığı kadın velilere ait türbeler vardır (bu, İslam âleminin başka yerlerinde de geçerlidir). Multan'da mavi, beyaz çinilerle süslenmiş küçük bir türbeyi ziyaret edişimi gayet iyi hatırlıyorum; türbeden sorumlu cana yakın kadınlar, birçok başka kutsal yerin koruyucuları kadar gayretliydiler.

Genellikle veli tapımıyla ünlü Sind eyaleti, kadın velilerle ilgili efsaneler açısından zengindir; eleştirel bir gözlemci olan Richard Burton'ın uzun zaman önce dediği gibi: "Sindilerin, narin cinsin dinsel erdemlerini reddetmediklerini söylemek gerekir; bu, onlar için bir şereftir."[4] Kadın fakirler için kullanılan *fakirani*'den söz eder: "Onlardan pek azı bir mürşidin yüce makamına yükselir;" eyaletteki en ünlü kadın erenlerden biri ve pek çok keramet sahibi bir hâfıza [kadın hafız] olan Bîbî

[4] Sir Richard Burton, *Sind and the Races That Inhabit the Valley of the Indus* (Londra, 1851), s. 230.

Fatma Hacrânî hakkındaki sözleri, Sindli bilginler tarafından ülkelerinin dinsel hayatı hakkında yazılan çok sayıdaki kitapta doğrulanır. İslam âleminin başka yerlerinde olduğu gibi Sind'de de, bir grup askerin saldırısından kaçan ve iffetlerine dokunulmadan toprak tarafından yutulan *heft afife,* "Yedi İffetli Kadın" veya *muhadderât-ı abdâliyye,* 'abdal mertebesindeki örtülü kadınlar' gibi sayısız daha pek çok kadın velinin oluşturduğu gruplara rastlayabiliriz.[5]

Pencap'ta olduğu kadar, Sind eyaletinde de kadınların tasavvufi açıdan takdir edildikleri gözlemlenebilir; hasretlik çeken ruhun kadın suretinde temsil edilmesine İslam âleminin diğer yerlerinde nadiren rastlanır. Zaman zaman değinildiği gibi iki erkek arasındaki aşk imgesi –İran şiirinde buna çok sık rastlanır– bir kadında simgeleştirilmiş olarak ilahi aşka dönüştürülmüştür; ancak hasretlik çeken ruhun kadın suretinde tasvir edilmesi, Kuran'da sözü edilen Züleyha'nın ve Meryem'in durumunda olduğu gibi nadiren görülür. Ne var ki Müslüman Hindistan'ın batı bölümünde –Sind'den Keşmir'e kadarki bölgede– şairler, ruhu hasretlik çeken bir kız, sadık bir eş ya da seven bir gelin olarak tasvir eden Hindu geleneğini sürdürmüşlerdir. Hinduizmdeki klasik örnek, Krişna ile *gopi*'ler, yani çoban kızlar efsanesidir (Hint geleneğindeki Şakti gizemciliğinin karmaşıklığından söz etmeyeceğiz). Sih gizemciliği de bu betimlemeleri benimsemiştir. Hint-Pakistan'daki İsmailî cemaatinin kutsal şarkıları *gınân* da ruhu âşık bir kadın olarak betimler. Onyedinci yüzyılda Seyyid Muhammed Cîv Cân gibi Urdu dilinde yazan en eski şairler gelin simgeciliğini biliyorlardı; ancak bu, tasavvufi açıdan yorumlanan Sind ve Pencap halk hikâyelerinde daha çok kullanılmıştır.

Hir, Sassui, Sohni ve daha pek çokları gibi Sind ve Pencap halk masallarının trajik kadın kahramanları, yalnızca sonu gelmez acılar çekerek ve sonunda da manevi yolda ölerek kavuşulabilen bir sevgiliyi arayan insan ruhunu temsil ederler. Söz dinlemez kadın, yani nefs, aşağılık kulübesinde paçavralar içinde oturup, kocasının tükenmez merhameti ve şefkatiyle onu bir kez daha örtmeye gelmesini bekler; sadık eş O'nun uzak adalardan armağanlar ve baharatlar, yani başka her şeyi bir kenara bırakıp yalnızca O'nu sevenlere verdiği ihsanlar getirmesini bekler. Oniki ayın özelliklerini ve âşığın her ayki duygularını anlatan *bârâmâsa* türündeki halk şiirlerinde veya Sind ya da Pencap halk şairlerinin yazdığı 'Altın Alfabeler'de, ruh gelin, Allah –veya Muhammed– ise özlenen damattır. Bu simgecilik şaire, klasik tasavvuf şiirinin temel konularını oluşturan aşk, özlem [*şevk*], korku [*havf*] ve ümit [*recâ*] duygularını, duyarlılıkla ve yoğun, gerçek bir özlemle dolup taşan bir dil içinde latif

[5] Iʿjāzul Haqq Quddūsi, *Tadhkira-yi ṣufiyā-yi Sind* (Karaçi, 1959) s. 334; bkz. Aʿzam Tattawi, *Tuḥfat aṭ-ṭāhirīn*, ed. B. A. Durrani (Karaçi, 1956), s. 91, 138, 175.

bir şekilde ifade etme olanağı verir. Neşideler Neşidesi'nin ve ortaçağ Hıristiyan gelin gizemciliğinin betimlemelerine alışkın bir Batılı okur, sûfi deneyiminin bu ifadelerini İran ve Türk tasavvuf şiirinin alışılmış simgeciliğinden daha kolay anlar ve onlardan zevk alır.

Hint-İran mutasavvıflarından, Mîr Derd'in babası Muhammed Nâsır Andelîb'in Farsça düzyazı eseri *Nâle-yi Andelîb*'de bu gelin simgeciliğini kullanış biçiminden söz etmek ilginçtir. Nâsır Andelîb'in nazarında sofu kadınların değeri büyüktür; içlerinden bazıları "ilim irfan, tasavvuf, aşk ve hayırseverlik bakımından birçok erkeği geride bırakmıştır"[6] Onların da ahrette Allah'ı görmekle nasiplendirileceklerine inancı tamdır. Ancak o da kadının erkeğini, Rabbin temsilcisi olarak görmesi gerektiğine inanmıştır; buna delil gösterilen bir hadisi tekrarlar: "Allah'tan başkasına secde etmeye izin verilmiş olsaydı, kadınların kocalarına secde etmelerini söylerdim."[7] Hindu evlilik ideallerini anımsatan bir hadistir bu. Nitekim söz konusu ideallere göre koca, ilahi kudretin temsilcisidir. Muhammed Nâsır bir alegoriyle okurlarına bu fikri aktarır. Erkeği çeşitli ilahi adların tecelligâhı ve mikrokozmos olarak gören geleneksel kuram üzerinde durarak, bu fikirleri gelin gizemciliği bağlamında kullanır: Gerdeğe giren bakire, kocasında, önceden gördüğü merhamet yerine muazzam haşmetin niteliklerini görür; ancak koca, onun vücudunu yaralarken gösterdiği bu görünüşteki acımasızlığın en yüksek aşkın ve "çıplak vuslat"ın kanıtından başka bir şey olmadığını açıklar karısına.[8] Burada, gelinin ruhuyla ilgili Hint geleneği ile İslamın tümüyle acıya teslim olarak vuslata erme geleneği garip bir şekilde harmanlanır.

Günümüzde sûfî öğretisinin büyük ölçüde kadınlar tarafından sürdürülmesi dikkate değerdir. Manevi yola yönelik ilgi --olabildiği kadar modernleştirilmiştir– görünüşe bakılırsa erkeklerden daha çok –dinin geleneksel biçimlerinin sağladığı dinsel duyguların daha 'romantik' ya da şiirsel dışavurumlarını bulmayı umud eden– kadınlara çekici gelmektedir, ayrıca İstanbul ve Delhi'de (ve muhtemelen başka yerlerde de) tasavvufi geleneğin en samimi temsilcilerinden, ruhların yöneticilerinden bazıları kadındır; varlıklarında manevi destek ve teselli bulan taliplerden oluşan irili ufaklı grupların üzerinde dikkate değer bir etkileri vardır.

Câmî'nin –genel olarak kadınlara bakışı pek olumlu değildi– Râbia hakkındaki bir şiirden yaptığı alıntı (N 615 [844]) bu açıdan hâlâ geçerlidir:

Dediğim gibi olursa (eğer) kadınlar,

---

6 Muhammad Nâşir, *Nâla-yi ʿAndalîb* (Bhopal, H. 1309/1891-92), 1:832.

7 A.g.y., 1:578.

8 A.g.y., 1:560.

Ricâl [erkekler] üstüne fazlında [üstünlük] ne şüphe var?
Müzekkerlik [erillik], değildir ay için iftihar
Müenneslikten [dişillik] dolayı güneşe de gelmez âr [utanma].

KAYNAKÇA

ʿAbduṣ-Ṣabūr, Ṣalāh. *Maʾsāt al-Hallāj*, Beyrut, 1964. Arapça. *Murder in Baghdad* ismiyle çev. K. J. Semaan, Leiden, 1972.

Abd el-Ḥaqq el-Badīsī. *El-Maqṣad (Vies des saints du Rif)*, çev. Gabriel S. Colin, Paris, 1926.

Abd El-Jalil, J. M. "Autour de la sincérité d'al Gazzali," *Mélanges Louis Massignon* içinde, c. I. Şam, 1956.

Abdel Kader, A. H. *The Life, Personality and Writtings of Al-Junayd*, Gibb Memorial Series, y.s. 22, Londra, 1962.

Abdullah, Dr. Syed. *Naqd-i Mīr*, Lahor, 1958. Urduca.

ʿAbdul Ḥakīm, Khalīfa. *The Metaphysics of Rumi*, Lahor, t.y.

ʿAbdul Ḥaqq, Maulvi. *Urdū ki nashw ū numā meñ Ṣufiyā-i kirām kā kām*, Karaçi, 1953. Urduca.

ʿAbdul Qādir al-Jīlānī. *Al-fatḥ ar-rabbānī*, Kahire, 1960. Arapça.

—. *Futūḥ al-ghayb*, çev. M. Aftab ud-Din Ahmad, Lahor, t.y.

ʿAbdul Qādir Tattawī, Sayyid. *Ḥadīqat al-auliyā*, ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi, Haydarabad, Sind, 1967. Farsça.

Abdur Rahman at-tarjumana, ʿA'isha, çev. *Self-Knowledge: Commentaries on Sufi Texts*, Tucson, 1979.

Abṛō, Jamāl. *Munhun kārō*. Sindi. "Geschwārzten Gesichtes" ismiyle çev. Annemarie Schimmel, *Aus der Palmweinschenke, Pakistan in Erzählungen seiner zeitgenössischen Autoren*, Tübingen, 1966. Bu çevirinin İngilizce çevirisi E. Mohr Rahman tarafından yapılmış ve *Mahfil: A Quarterly of South Asian Literature*, 1969'da yayımlanmıştır.

Abun Nasr, Jamil M. *The Tijaniya: A Sufi Order in the Modern World*, Oxford, 1965.

Abū Nuʿaym. Bkz. Iṣfahānī, Abū Nuʿaym al-.

Addas, Claude. *Ibn 'Arabī ou La Quête du Soufre Rouge*, Paris, 1988.

ʿAffīfī, Abū'l-ʿAlāʾ. *Al-malāmātiyya waʾṣ-ṣūfiyya wa ahl al-futuwwa*, Kahire, 1945.

—. *The Mystical Philosophy of Muḥyid'Dīn Ibnul-ʿArabī*, Cambridge, 1936.

—.*At-taṣawwuf: ath-thaurat ar-rūḥiyya fī'l-Islām*, Kahire, 1963. Arapça.

Aflāki, Shamsaddin Ahmad al-. *Manāqib al-ʿārifīn*, 2 cilt, Ankara, 1959-61. Farsça. Türkçe çevirisi: Tahsin Yazıcı, çev. *Arifler in Menkıbeleri*, Ankara, 1964.

Ahmad, Aziz. *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh, 1969.

—. "Political and Religious Ideas of Shāh Walīullāh of Delhi," *Moslem World* 50, no.

1, 1962.

—. "Religious and Political Ideas of Saikh Aḥmad Sirhindī," *Rivista degli studi orientali* 36, 1961.

—. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964.

—. "The Sufi and the Sultan in Pre-Mughal Muslim India," *Der Islam* 38, 1963.

—. "Sufismus und Hindumystik," *Saeculum* 15, no. 1, 1964.

Ahmad, Zubaid. *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, 2. baskı, Lahor, 1968.

Ahuya, Yog Dhyan. "Iraqi in India," *Islamic Culture*, 1958.

Aini, Mehmed Ali. *Un grand saint de l'Islam: Abd al-Kadir Guilani*, 2. baskı, Paris, 1967.

Akhtar, Waheed. *Khwāja Mīr Dard, taṣawwuf aur shā'irī*, Aligarh, India, 1971. Urduca.

Akkaş, Turgut. *Özkaynak*, Ankara, 1957.

Aktay, Salih Zeki. *Hallac-ı Mansur*, İstanbul, 1942.

Algar, Hamid. "Some Notes on the Naqshbandi Ṭariqat in Bosnia," *Die Welt des Islam*, y.s. 13, no. 3-4, 1971.

—, çev. *The Path of God's Bondsmen from the Beginning to the Return*, Delmar, 1982. Najm Dāyā Rāzī'nin *Mirṣād al-ibād*'ının çevirisi.

Ali, Ahmad. *Twilight in Delhi*, Oxford, 1966.

Ali, Meer Hassan. *Observations on the Mussulmauns of India*, 2 cilt, Londra, 1832.

'Ali ibn Ḥusayn Wā'iẓ-i al-Kāshifī. *Rashaḥāt 'ayn al-ḥayāt*, Kanpur, 1912. Farsça. Kullanılanların çoğu Türkçe çeviridir: *Rashaḥāt 'ayn al-ḥayāt*, İstanbul, H. 1291/1874-75. Derkenarında başka birçok Nakşbendî risaleler vardır.

Amedroz, Henry Frederick. "Notes on Some Sufi Lives," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1912.

Amīr Khūrd. *Siyar al-auliyā'*, Delhi, H. 1309/1891-92. Farsça.

Amīr Khusrau. *Dīwān-i kāmil*, ed. Mahmūd Derwish, Tahran, 1343 sh./1964. Farsça.

Anawati, G.- C. ve Gardet, Louis. *Mystique musulmane*, Paris, 1961.

'Andalīb, Muḥammed Nāṣir. *Nāla-yi 'Andalīb*, 2 cilt, Bhopal, H. 1309/1891-92. Farsça.

Andrea, Tor. *Die person Muhammads in lehre und glauben seiner gemeinde*, Stockholm, 1918.

—. *I Myrtentrādgården*. Uppsala, 1947. İsveççe. Hans Helmhart Kanus tarafından *Islamische Mystiker* ismiyle Almancaya çevrilmiştir.

—. "Zuhd und Mönchtum," *Le monde oriental* 25, 1931.

—. *In the Garden of Myrtles*, çev. Birgitta Sharpe, Albany, 1987.

Andrée, P. J. *Confréries religieuses musulmans,* Cezair, 1956.

Anṣārī ʿAbdullāh-i. *The Invocations of Shaikh Abdullah Ansari.* Jogendra Singh tarafından çevrilmiştir. 3. basım. Londra, 1959.

—. *Manāzil as-sā'irīn,* ed. ve çev. Serge de Laugier de Beaureceuil, Kahire, 1962. Arapça.

—. *Munājāt ū naṣā'iḥ,* Berlin, 1924. Farsça.

—. *Intimate Conversations,* çev. Wheeler M. Thackston, Jr. ve Victor Danner, New York, 1978.

Anṣārī, A. S. Bazmee. "Sayyid Muhammad Jawnpuri and His Movement," *Islamic Studies* 2, 1963.

Antes, Peter. *Das Prophetenwunder in der frühen Aš'arīya bis al-Gazālī,* Freiburg, 1970.

—. Zur Theologie der Shia. *Eine Untersuchung des Ġāmiʿ al-asrār wa manbaʿ al-anwār von Sayyid Haidar Amolī,* Freiburg, 1971.

ʿAqeel, Shafīʿ. *Panjab rang,* Lahor, 1968. Urduca.

Araz, Nezihe. *Anadolu Evliyaları,* İstanbul, 1958.

Arberry, A.J. *Aspects of Islamic Civilization,* Ann Arbor, 1967.

—. *Classical Persian Literature,* Londra, 1958.

—. *An Introduction to the History of Sufism,* Londra, 1942.

—. "Junaid," *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1935.

—. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam,* Londra, 1950.

—, ed. *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ,* Chester Beatty Monographs, no. 4, Londra, 1954.

—. *The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ,* Dublin, 1956.

—. *Pages from the "Kitāb al-Lumaʿ."* Londra, 1947. Bankipore elyazmasından.

—. *Religion in the Middle East,* 2 cilt, Cambridge, 1969.

—, çev. *Discourses of Rumi,* Londra, 1961.

—. *The Doctrine of the Sufis.* Cambridge, 1935. Kalābādhī'nin *Kitāb at-taʿarruf*'unun çevirisidir.

—. *More Tales from the Mathnawi,* Londra, 1963.

—. *Muslim Saints and Mystics,* Londra, 1964. ʿAṭṭar'ın *Tadhkirat al-auliyā*'dan parçalar.

—. *Mystical Poems of Rumi,* Chicago, 1968.

—. *The "Rubāʿiyāt" of Jalāluddin Rumi,* Londra, 1959.

—. *A Sufi Martyr,* Londra, 1969. Aynü'l-Kuzāt'ın savunusunun çevirisi.

—. *Tales from the Mathnawi,* Londra, 1961.

Archer, J. C. *Mystical Elements in Mohammad,* New Haven, 1924.

Ardalan, Nader ve Laleh Bakhtiar. *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian*

Architecture, Chicago, 1973.

ʿArifī. *"Gū ū jaugān," The Ball and the Polo-Stick, or Book of Extasy*, ed. ve çev. Robert Scott Greenshields, Londra, 1932.

Arnaldez, Roger. *Hallaj ou la religion de la croix*, Paris, 1964.

Arnold, Sir Edwin, *Pearls of the Faith, or Islam's Rosary*, Londra, 1882.

Arnold, Sir Thomas. *The Preaching of Islam*, 1896. Tekrar basım. Lahor 1956.

—. "Saints, Muhammedan, India," *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, c. 11, s. 68-73, 1908-7.

Aşlah, Muḥammad. *Tadhkira-yi shuʿarā-yi Kashmīr*, ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi, 5 cilt, Karaçi, 1967-68. Farsça.

Ateş, Süleyman. *Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri*, İstanbul, 1969.

ʿAṭṭār, Farīduddīn. *The Conference of the Birds*, çev. C. S. Noth, 1954. Berkeley, 1971.

—. *Dīwan-ī qaṣāʾid wa ghazaliyāt*, ed. Saʿīd Nafısi, Tahran, 1339 sh./1960. Farsça.

—. *Ilāhīname, Die Gesprāche des Kōnigs mit seinen sechs Sōhnen*, ed. Hellmut Ritter, Leipzig, 1940. Farsça.

—. *Manṭiq aṭ-ṭayr*, ed. M. Jawād Shakūr, Tahran, 1962. Farsça.

—. *Muṣībatnāme*, ed. N. Fiṣāl, Tahran, 1338 sh./1959. Farsça.

—. *Pandname*, ed. Silvestre de Sacy, Paris, 1819.

—. *Tadhkirat al-auliyāʾ*, ed. Reynold A. Nicholson, 2 cilt. 1905-7; tekrar basım, Londra ve Leiden, 1959. Farsça.

—. *Ushturnāme*, ed. Mahdi Muḥaqqiq, Tahran, 1339 sh./ 1960. Farsça.

—. *Muṣībatnāma: Le Livre de l'Épreuve*, çev. Isabelle de Gastines. Paris, 1981.

Attas, Syed Muhammad Naguib al-. *The Mysticism of Hamza al-Fanṣūrī*, Kuala Lumpur, 1970.

Aubin, Jean. *Matériaux pour la biographie de Shāh Niʿmatullāh Walī Kermānī*, Tahran ve Paris, 1956.

Aurād-i Maulānā, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arab. 148. Arapça. Rûmî'ye atfedilen münacaatların bir derlemesi.

Austin, R. W. G. *The Bezels of Wisdom*, New York, 1980.

Awn, Peter J. *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden, 1983.

ʿAynuʾl-Quḍāt Hamadhānī, *Aḥwāl ū āthār*, ed. ʿAfīf ʿUsayrān, Tahran, 1338 sh./1959. Farsça.

—. *Lawāʾiḥ*, ed. Rahīm Fermānish, Tahran, 1337 sh./1958. Farsça

Ayverdi, Samiha. *İstanbul Geceleri*, İstanbul, 1952.

Ayverdi, Samiha; Araz, Nezihe: Erol, Safiye; ve Huri, Sofi. *Kenan Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, İstanbul, 1951.

Aʿẓam Tattawī, Muhammad. *Tuḥfat aṭ-ṭāhirīn*, ed. Badr-i Alam Durrani, Karaçi, 1956.

Farsça.

Bābā Ṭāhir. *The Lament of Baba Tāhir, Being the "Rubāʿīyat" of Baba Tahir Hamadani ʿUryān*, ed. ve çev. Edward Heron-Allen ve Elizabeth Curtis Brenton, Londra, 1902.

Franz Babinger, "Schejch Bedr ad-din, der Sohn der Richters von Simawna," *Der Islam* 2, 1912.

—. "Zur Frühgeschichte des Naqschbendi-Ordens," *Der Islam* 13, 1923; *Der Islam* 14, 1925.

Badawi, Abdur Rahman. "Les points de rencontre de la mystique musulmane et de l'existentialisme," *Studia Islamica* 27, 1967.

—. *Shāhidat al-ʿishq al-ilāhī, Rābiʿa alʿAdawiyya*, Kahire, 1946. Arapça.

—. *Shaṭaḥāt aṣ-ṣūfiyya, juzʾ i: Abū Yazīd al-Bisṭāmī*, Kahire, 1949. Arapça.

Badawi, Muhammad Mustafa. "Islam in Modern Egyptian Literature," *Journal of Arabic Literature* 2, 1971.

Badīsī, el-. Bkz. ʿAbd el-Haqq el-Badīsī.

Bagley, R. R. C., çev. *Ghazālī's Book of Counsel for Kings (naṣīḥat al-mulūk)*, Oxford, 1964.

Bahāʾuddīn Walad. *Maʿārif*, ed. Badīʿuz-Zamān Furūzānfar, Tahran, 1338 sh./1959. Farsça.

Bakharzi, A. M. Yahyāl al-Kubrawi al-. *Aurād al-aḥbāb wa fuṣūṣ al-ādāb*, ed. Iraj Afshar, Tahran, 1347 sh./1968. Farsça

Baljon, J. M. S. "Psychology as Apprehended and Applied by Shāh Walī Allāh Dihlawī," *Acta Orientalia Neerlandica*, 1971.

—, çev. *A Mystical Interpretation of Prophetic Tales by an Indian Muslim: Shāh Walī Allah's "Taʾwīl al-aḥādīth,"* Leiden, 1973.

—. *Religion and Thought of Shah Walī Allāh Dihlawī, 1703-1762*, Leiden, 1986.

Baloch, Dr. Nabi Bakhsh, ed. *Madaḥūn ayn munājātūn*, Karaçi, 1959. Sindi.

—. *Tih akaryūn*. Haydarabad, Sind, 1962. Sindi.

Bannerth, Ernst. "Das Buch der 40 Stufen von ʿAbd al-Karīm al-Ǧīlī," *Sitzungsberichte der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse*, Viyana, 1956.

—. "La Khalwatiyya en Egypte." *Mélanges de l'institut dominicaine d'études orientales du Caire* 8, 1964-66.

—, çev. *Der Pfad der Gottesdiener*, Salzburg, 1964. Gazālī'nin *Minhācū'l-ābidīn*'i.

Bennigsen, Alexandre, ve Lemencier-Quelquejay, Chantal. *Le Soufi et le commissaire: Les confrèries musulmanes en URSS*, Paris, 1986.

Baqlī, Rūzbihān. *"ʿAbhar al-ʿashiqīn," Le Jasmine des fidèles d'amour*, ed. Henry Corbin,

Tahran ve Paris, 1958

—. *"Sharḥ-i shaṭḥiyāt,"* *Les paradoxes des soufis*, ed. Henry Corbin, Tahran ve Paris, 1966. Farsça.

Barclay, H. B. "A Sudanese Religious Brotherhood: Aṭ-ṭarīqa al-hindīya," *Moslem World* 53, no. 2, 1963.

Barnett, Lionel D. *Panjabi: Printed Books in the British Museum*, Londra, 1961.

Barthold, Vasilij V. *Herat zur Zeit Husain Baiqaras*, çev. Walter Hinz, Leipzig, 1938.

Bauer, Hans. *Islamische Ethik*, 4 cilt, Halle, 1916. Gazālī'nin *İhya*'sından çeviri.

Bausani, Alessandro "About a Curious Mystical Language," *East and West* 4, no. 4, 1958.

—. "Il Gulšan-i rāz-i ǧadīd di Muhammad Iqbal." *Annali del Istituto Universitario Orientale di Napoli*, y.s. 8, 1959.

—, "Il pensiero religioso di Maulānā Gialāl ad-Dīn Rūmī," *Oriente moderno* 33, Nisan 1953.

—, "Note su Mīrza Bedil," *Annali dell Istituto Universitario Orientale Napoli*, y.s. 6, 1957.

—, "Note su Shah Waliullah di Delhi," *Annali dell Istituto Universitario Orientale di Napoli*, y.s. 10, 1961.

—, *Persia Religiosa*, Milan, 1959.

—, "Satana nell'opera flisofico-poetica di Muhammad Iqbal," *Rivista degli studi orientali* 30, 1957.

—, *Storia delle Letterature del Pakistan*, Milan, 1958.

Bausani, Alessandro ve Pagliaro, Antonio, *Storia della letteratura persiana*, Milan, 1960.

Bečka, Jiří. "Publications to Celebrate the 550th Anniversary of the Birth of ʿAbdur Raḥmān Jāmī," *Archiv Orientální* 34, 1966.

Bedil, Mirza. *Kulliyāt*, 4 cilt, Kabil, 1962-65. Farsça.

Bēdil, Rohrīwārō. *Dīwān*, ed. ʿAbdul Ḥusayn Mūsevī, Haydarabad, 1954. Sindi.

Begg, Mirza Wahiduddin. *The Holy Biography of Hazrat Khawaja Muinaddin Chisti*, Ecmîr, 1960.

Bel, Alfred. "Le sufisme en occident musulman au XII[e] et au XIII[e] siècle de J. C." *Annales de l'institut des études orientales* 1, 1934-35.

Bercher, Leon ve Bousquet, G. H. *Le livre des bon usages en matière de mariage*, Paris, 1953. Gazālī'nin İhyā'sından bir bölümün çevirisidir.

Berger, Morroe. *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge, 1970.

Berthels, Y. E. "Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sufischen

Lehrgedichtes," *Islamica* 3, no 1, 1929.

Bhatti, M. Salih. *Manṣur Ḥallāj*, Haydarabad, Sind, 1952. Sindi.

Birge, John K. *The Bektashi Order of Dervishes*, 1937, tekrar basım. Londra, 1965.

Biruni, al.- *Kitāb al-hind*. Ed. Eduard Sachau. Londra, 1887. Çev. Eduard Sachau *Al-Biruni's India: An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India, about AD 1030*. Londra, 1881.

Blochet, Edgard. *Catalogue des Mss. persans de la bibliothèque nationale*, Paris, 1905.

Bousquet, G. H. *"Ih'yā 'ouloum ad-dīn" ou vivification des sciences de la foi*'de, Paris, 1955.

Bouyges, Maurice. *Essai de chronologie des oeuvres d'al-Ghazālī*, ed. Michel Allard, Beyrut, 1959.

Bōwering, Gerhard. *The Mystical Vision of existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustarī* (D. 283/896). Berlin ve New York, 1980.

Brabazon, Francis. *Stay with God: A Statement in Illusion on Reality*, Woombye, Queensland, 1959.

Braune, Walter. *Die "Futūḥ al-ġaib" des 'Abdul Qādir*, Berlin ve Leipzig, 1933.

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

Brōgelmann, Emil. *Die religiōsen Erlebnisse der persischen Mystiker*, Hannover, 1932.

Brown, John P. *The Dervishes*. 1868, tekrar basım, Londra, 1968.

Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*, 4 cilt,. 1902-21; tekrar basım, Cambridge, 1957.

—. "Notes on the Literature of the Ḥurūfis and Their Connection with the Bektashi Dervishes," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1907.

Brugsch, Mohammed. *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits*, Hannover, 1924. Gazālī'nin kıyametle ilgili risalesinin çevirisidir.

Brujin, J. T. P. de. *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Hakīm Sanā'ī of Ghazna*, Leiden, 1984.

Brunel, René. *Essai sur la confrèrie religieuse des Aissouwa au Maroc*, Paris, 1926.

—. *Le monaschisme errant dans l'Islam, Sīdī Heddī et les Heddāwa*, Paris, 1955.

Bukhari, al-. *Kitāb ğāmi 'aṣ-ṣaḥīḥ*, ed. L. Krehl ve W. Juynboll, 4 cilt, Leiden, 1862-1908.

Bullhē Shāh, *Dīwān*, ed. Faqir M. Fakir, Lahor, 1960. Pencabi.

Burckhardt, Titus. *Introduction aux doctrines esotériques de l'Islam*, Cezair ve Lyon, 1955.

—. *Introduction to Sufi Doctrines*, Lahor, 1959.

—. *La sagesse des prophètes*, Paris, 1955.

—. *Vom Sufitum*, Münih, 1953.

Burhānpūrī, Rāshid. *Burhānpūr ke Sindhī auliyā*, Karaçi, 1957. Urduca.

Burton, Sir Richard. *Sind and the Races That Inhabit the Valley of the Indus*, Londra, 1851.

Būṣīrī al-. *La Bordah du Cheikh al Bousiri*, ed. ve çev. René Basset, Paris, 1894.

—. *Die Burda*, ed. C. A. Ralfs, Viyana, 1860. Arapça, Farsça ve Türkçe çevirileri.

Calverley, Edwin Elliot. *Worship in Islam, Being a Translation, with Commentary and Indroduction of al-Ghazzālī's Book of the "Iḥyā" on the Worship*, Madras, 1951.

Çelebi, Asaf Halet. *He*, İstanbul, 1951.

—. *Lâm-Alif*, İstanbul, 1953.

Centlivres, Pierre. *Un bazar de l'Asie Centrale: Tashqurgan*, Wiesbaden, 1972.

Cerulli, Enrico. *Il "Libro della scala" e la questione delle fonti arabospagnole della "Divina Commedia,"* Vatikan, 1949.

Chelkowski, Peter, ed. *Biruni/Rumi, the Scholar and the Saint*, New York, 1975.

Chirāgh-i Dehlawī. *Khayr al-majālis*, ed. Khaliq Ahmad Nizami, Cezayir, 1959. Farsça.

Chittick, William. *The Sufi Path of Knowledge: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, 1983.

Chodkiewicz, Michel. *Le Sceau des Saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn ʿArabī*, Paris, 1986.

Corbin, Henri. *Avicenna and the Visionary Recital*, New York ve Londra, 1960.

—. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabi*, Paris, 1958. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ʿArabi* ismiyle çev. Ralph Manheim, Princeton, 1969.

—. "Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi," *Eranos-Jahrbuch* 25, 1956.

—. "Quiétude et inquiétude de l'âme dans le soufisme de Rūzbihān Baqlī de Shiraz," *Eranos-Jahrbuch* 27, 1958.

—. *Sohrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishrāqī)*, Paris, 1939.

—. "Sympathie et théopathie chez les fidèles d'amour en Islam," *Eranos-Jahrbuch* 24, 1955.

—. *Die smaragdene Vision*, Münih, 1989. Almancaya çeviren Annemarie Schimmel. Orijinal baskısı L'Homme de Lumière yayınevinden çıkmıştır.

Crapazano, Vincent. "The Mamadsha," *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, ed. Nikki R. Keddie, Berkeley, 1972.

Dahdal, Nasser Musa. "Al-Husayn ibn Manṣūr Al-Ḥallāǧ: Vom Missgeschick des 'einfachen Sufi' zum Mythos vom Märtyrer Al-Ḥallāǧ," doktora tezi, Erlangen

Üniversitesi, 1983.

Dahdal, Nasser Musa. "Al-Husayn ibn Manṣūr Al-Ḥallāğ: Vom Missgeschick des 'einfachen Sufi' zum Mythos vom Märtyrer Al-Ḥallāğ," doktora tezi, Erlangen Üniversitesi, 1983.

Danner, Victor, çev. *Ibn ʿAṭāʾillāh's Sufi Aphorisms (Kitāb al-ḥikam)*, Leiden, 1973.

Dārā Shikōh, *Sakīnat al-auliyāʾ*, ed. M. Jalālī Nāʾinī, Tahran, 1334 sh./1965. Farsça

—. *Sirr-i akbar*, ed. Tara Chand ve M. Jalālī Nāʾinī, Tahran, 1961. Farsça.

Dard, Khwāja Mīr. *Chahār risāla*, Bhopal, H. 1310/1892-93. Farsça. *Nāla-yi Dard, Āh-i sard, Dard-i dil ve Shamʿ-i mahfil*'den oluşur.

—. *Dīwān-i fārsī*, Delhi, H. 1310/1892-93.

—.*ʿIlm ul-kitāb*, Bhopal, H. 1309/1891-92. Farsça.

—. *Urdu Diwan*, ed. Khalīl ur-Raḥmān Dāʾūdī, Lahor, 1962. Urduca.

Darqawi, ad-. *Letters of a Sufi Master*, çev. Titus Burckhardt, Londra, 1961.

Daudpota, Umar Mūhammed, *Kalām-i Girhōṛī*, Haydarabad, Sind, 1956. Sindi.

Davis, F. Hadland. *The Persian Mystics: Jami*, y. 1908; tekrar basım, Lahor, t.y.

Dāyā Rāzī, Najmuddīn. *Mirṣād ul-ʿibād*, Tahran, 1312 sh./1933. Farsça.

Daylamī, ʿAlī ibn Aḥmad ad-. *Kitāb ʿaṭf al-alif alʾ-maʾlūf ilāʾl-lām al-maʿṭūf*, ed. Jean-Claude Vadet, Kahire, 1962. Arapça.

—, *Sīrat-i Ibn al-Ḫafīf ash-Shīrāzī*, çev. Junayd-i Shīrāzī, ed. Annemarie Schimmel, Ankara, 1955. Farça.

Deladrière, Roger, *La Profession de Foi d'Ibn 'Arabī*, Paris, 1978.

—, çev. *Junayd, Enseignement spirituel: Traités, lettres, oraisons et sentences*, Paris, 1983.

—, çev. *Kalābādhī: Traité du Soufisme*, Paris, 1981.

Demeersemann, André. "Ce qu'Ibn Khaldoun pense d'al-Ghazzālī," *Institut des belles letters arabes* 21, 1958.

Depont, O. ve Coppolani, Xavier. *Les confrèries religieuses musulmanes*, Cezayir, 1897.

Dermenghem, Émile. *Le culte des saints dans l'Islam Maghrebin*, Paris, 1954.

—. *Vies des saints musulmans*, Cezayir, 1942.

—, çev. *L'éloge du vin (al-Khamrīya): poème mystique de Omar ibn al-Faridh, et son commentaire par Abdalghani an-Nabolosi*, Paris, 1931.

Digby, Simon. "Encounters with Jogis in Indian Sufi Hagiography," teksir, Londra, Doğu ve Afrika İncelemeleri Okulu, Ocak 1970.

Dingemans, Herman Henry. *Al-Ghazālī's boek der liefde*, Leiden, 1938.

Dubler, César E. *Über islamischen Grab- und Heiligenkult*, Zürih, 1960.

Eaton, Richard M. "Sufis of Bijapur: Some Social Roles of Medieval Muslim Saints," Güneydoğu Asya İncelemeleri Konferansı'nda okunan bildiri, 29 Mart 1972, New

York.

—, *Sufis of Bijapur,* Princeton, 1978.

Emre, İsmail. *Doğuşlar 2*, Adana, 1965.

—. *Yeni Yunus Emre ve Doğuşları*, İstanbul, 1951.

Engelke, Irmgard. *Sulejman Tschelebis Lobgedicht auf die Geburt des Propheten*, Halle, 1926.

Ergun, Sadettin Nüzhet. *Bektaşi Edebiyatı Antolojisi*, İstanbul, 1944.

Ernst, Carl. *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany, 1985.

Esin, Emel. "The Turkish Baḳši and the Painter Muhammad Siyāh Kalam," *Acta Orientalia* 32, 1970.

Ess, Joseph van. *Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī, anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert*, Bonn, 1961.

Ethé, Hermann. "Die Rubā'īs des Abu Sa'id ibn Abulchair," *Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften, philologisch historische Klasse*, Münih, 1875, 1878.

—. *Kōnig und Derwisch. Romantisch-mystisches Epos vom Scheich Hilali, dem persischen Original treu nachgebildet*, Leipzig, 1870.

—. "Neupersische Literatur," *Grundriss der Iranischen Philologie*, derleyen Wilhelm Geiger ve Ernst Kuhn, Strasbourg, 1895-1901.

Ettinghausen, Richard. "The Emperor's Choice," *Festschrift. E. Panofsky*, New York, 1961.

—. "Persian Ascension Miniatures of the 14th Century," *Academia dei Lincei*, 1957.

Fakhrī Harawī. *Rauḍat as-salāṭīn*, ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi, Haydarabad, Sind, 1968. Farsça.

Fānī Murādābādī. *Hindu shu'arā kā na'tiya kalām*, Lyallpur, 1962. Urduca

Farhadi, Abdulghafur Rawan. "Le majlis de al-Hallāj, de Shams-i Tabrezi et du Molla de Roum," *Revue des études islamiques*, 1954.

Faris, Nabih A. *The Book of Knowledge*, Lahor, 1963. Gazâlî'nin *İhyâ*'sından bir bölümün çevirisi.

—. *The Foundations of the Articles of Faith*, Lahor, 1963. Gazâlî'nin *İhyâ*'sından bir bölümün çevirisi.

—. *The Mysteries of Almsgiving*, Beyrut, 1957. Arapça.

Farrukh, Omar. *At-taṣawwuf fi'l-İslām*, Beyrut, 1957. Arapça.

Faruqi, Bashir Ahmad. *The Mujaddid's Conception of God*, Lahor, 1952.

—. *The Mujaddid's Conception of Tauḥīd*, Lahor, 1940.

Feldman, Herbert. *From Crisis to Crisis: Pakistan 1962-1969*, Londra, 1972.

Field, Claud H. *Al-Ghazālī: The Alchemy of Happiness*, Londra, 1910.

—. *Mystics and Saint of Islam*, Londra, 1910.

Firkāwī, Maḥmud al-. *Commentaire du livre des étapes*, ed. Serge de Laugier de Beaureceuil, Kahire, 1953. Arapça.

Fischel, Walter J. "Jews and Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India," *Islamic Culture*, 1951.

Fischer, August. "Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muhammads," *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde*, derleyen: Richard Hartmann ve Helmuth Scheel, Leipzig, 1944.

Fleischer, Johann Leberecht. "Über die farbigen Lichterscheinungen der Sufis," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 16, 1862.

Fletcher, Joseph. *The Old and New Teachings in Chinese Islam*, yakında yayımlanacak.

Flügel, Gustav. *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften in der K. K. Hofbibliothek zu Wien*, Viyana, 1865-67.

Frank, Tamar. "'Taṣawwuf is ...' On a Type of Mystical Aphorism," *Journal of the American Oriental Society*, 1984.

Frick, Heinrich. *Ghazali's Selbstbiographie, ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, Leipzig, 1919.

Friedman, Yohanan, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*, Montreal, 1971.

Fück, Johann. "Die sufische Dichtung in der Landessprache des Panjab," *Orientalistische Literaturzeitung* 43, 1940.

Furūzānfar Badīuz-Zamān, *Aḥādis-i mathnawī*, Tahran, H. 1334/1955. Farsça.

—. *Ma'ākhidh-i qiṣaṣ wa tamthīlāt-ī Mathnawī*, Tahran, 1333 sh./1954. Farsça.

—. *Risāla dar taḥqīq-i aḥwāl wa zindagī-i Maulānā Jalāloddīn Muḥammad, mashhūr be-Maulawī*, Tahran, 1315 sh./1936. Farsça.

—. *Sharh-i Mathnawī-yi sharīf*, Tahran, 1348 sh./1969. Farsça.

Fuzuli. *Divan*, ed. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul, 1948.

Gairdner, W. H. Temple. *Al-Ghazzālī's "Mishkāt al-anwār": The Niche for Lights*. Londra, 1915.

Garcin de Tassy, M. Joseph Héliodore. *La poésie philosophique et religieuse chez les persans d'après le "Manṭiq uṭ-ṭair,"* Paris, 1857-60.

Gardet, Louis. *Expériences mystiques en terres nonchrétiennes*, Paris, 1953.

—. "La mention du nom divin, *dhikr*, dans la mystique musulmane," *Revue Thomiste*, 1952-53.

Gawhary, Mohammad al-. "Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Būnī zugeschriebenen Werken," doktora tezi, Bonn Üniversitesi, 1968.

Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious development in Morocco and Indonesia*, New

Haven, 1968.

Ghanī, M. Qāsim. *Ta'rīkh-i taṣawwuf dar Islām*, Tahran, 1330 sh./1951. Farsça.

Ghazzālī Abū Ḥāmid al-. *Iḥyā' ʿulūm ad-dīn*, 4 cilt, Bulak, H. 1289/1872-73. Sayyid Murtaḍā az-Zabīdī'nin yorumuyla. *Itḥāf as-sādat al-muttaqīn*, 10 cilt, Kahire, H. 1311/1893-94.

—. *Al-Maqṣad al-asnā' fī sharḥ maʿānī asmā' Allāh al-Ḥusnā*, ed. Fadlou Shehadi, Beyrut, 1971.

—. *Al-munqidh min aḍ-ḍalāl*, ed. A. Mahmud, Kahire, 1952.

—. *Freedom and Fulfillment*, Boston, 1980. *Al-Munqidh min aḍ-ḍalāl* ve diğer risalelerin Richard McCarthy tarafından yapılmış çevirileri.

Ghazzālī, Aḥmad, *Sawāniḥ. Aphorismen über die Liebe*, ed. Hellmut Ritter, İstanbul, 1943. Farsça.

Gibb, Elias John Wilkinson. *A History of Ottoman Poetry*, 6 cilt, 1900-1909; tekrar basım, Londra, 1958-63.

Gibb, Hamilton A. R. *Mohammedanism: An Historical Survey*. Londra, 1949.

Gilsenan, Michael. *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*. Oxford, 1973.

—. "Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt." *Moslem World* 57, no. 1 (1967).

Gīsūdarāz, Muhammad. *Dīwān anīs al-ʿushshāq*, taşbasma, Hindistan, t.y. Farsça.

Göbel-Gross, Erhard. "Sirr-i akbar, Die Upanishad-Übersetzung Dārā Shikōhs," Doktora tezi, Marburg Üniversitesi, 1962.

Goldhizer, Ignaz. "Arabische Synonymik der Askese," *Der Islam* 8, 1918.

—. "Aus dem muhammedanischen Heiligenkult in Aegypten," *Globus* 71, 1897.

—. *Al-Ghazzālī's Streitschrift gegen die Batiniyya*, Leiden, 1916.

—. "Die Gottesliebe in der islamischen Theologie," *Der Islam* 9, 1919.

—. "Linguistisches aus der Literatur der muhammedanischen Mystik," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Geselleschaft* 26, 1872.

—. "Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 13, 1899.

—. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920.

—. "Zauberelemente im islamischen Gebet," *Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*, derleyen: Carl Bezold. 2 cilt. Giessen, 1906.

Goldziher, Ignaz ve de Somogyi, Joseph. "The Spanish Arabs and Islam," *Moslem World* 54, no. 1, 1964.

Gölpınarlı, Abdülbāki. *Islam ve Türk İlerinde Fütuvvet Teşkilātı ve Kaynakları*, İstanbul, 1952.

—. *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul, 1931.

—. *Mevlâna Celâleddin, Hayatı, Felsefesi, Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul, 1951, 3. baskı. 1959.

—. *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul, 1953.

—. *Yunus Emre, Hayatı*, İstanbul, 1936.

Gosche, Reinhard. *Über Ghazzalis Leben und Werke*, Berlin, 1858.

Gramlich, Richard. *Die schiitischen Derwischorden Persiens, Teil I, Die Ffffiliationen.* Wiesbaden, 1965.

—. *Die Wunder der Freunde Gottes*, Wiesbaden, 1987.

—, çev. *Die Gaben der Erkenntnis des Šihābuddīn 'Umar as-Suhrawardī*, Wiesbaden, 1979.

—, çev. *Die Lehre von den Stufen der Gottesliebe, Die Bücher 31-36 [des Iḥyā' 'ulūm ad-dīn] eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Wiesbaden , 1985.

Grunebaum, Gustave E.von. *Der Islam im Mittelalter*, Zürih, 1963.

—. *Medieval Islam*, Chicago, 1953.

—. "The Place of Parapsychological Phenomena in Islam," *Malik Ram Felicitation Volume, I*, Delhi, 1972.

Güzel, Abdurrahman. *Kaygusuz Abdal*, 2 cilt, Ankara, 1981.

Habib, Medeleine. "Some Notes on the Naqshbandi Order," *Moslem World* 59, 1969.

Ḥabibi, Abdul Ḥayy. *D pashto adabiyāto tārīkh*, Kabil, 1342 sh./1964, Peştuca.

—. *Pata Khazāna*, Kabil, 1339 sh./1961. Peştuca.

Ḥāfız, Shamsuddīn Muhammad. *Die Lieder des Hafız, persische mit dem Kommentar des Sudi*, ed. Hermann Brockhaus, 1854-63; tekrar basım, 1965. Farsça ve Türkçe.

Ḥallāj, Ḥusayn ibn Manṣūr al-. "*Dīwān*, Essai de Reconstitution by Louis Massignon," *Journal asiatique*, Ocak-Temmuz 1931.

—. *Kitāb aṭ-ṭawāsīn, texte arabe ... avec la version persane d'al-Baqlī*, ed. ve çev. Louis Masignon, Paris, 1913.

Hallauer, Jakob. *Die Vita des Ibrahim ibn Edhem in der Tedhkiret al-Ewlija des Ferid ed-Din Attar*, Leipzig, 1925.

Halman, Talat S. *Mevlâna Celâlettin Rumi and the Whirling Dervishes*. İstanbul, 1983.

—, ed. *Yunus Emre, and His Mystical Poetry*, Bloomington, 1981.

Hammer-Purgstall, Joseph von. *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, Viyana, 1818.

—, ed. *Das arabische Hohe Lied der Liebe, das ist Ibnol Faridh's Taije in Text und Übersetzung zum ersten Male herausgegeben*, Viyana, 1854.

—. *Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams*, ed. Annemarie Schimmel,

Viyana, 1974.

Haq, M. Anwarul. *The Faith-Movement of Mawlānā Muḥammad Ilyās*, Londra, 1972.

Haqq, Enamul. *Muslim Bengali Literature*, Karaçi, 1957.

—. "Sufi Movement in Bengal," *Indo-Iranica* 3, no. 1-2, 1948.

Hartmann, Richard. "Futuwwa and Malāma," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 72, 1918.

—. "Die Himmelsreise Muhammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islam," *Vorträge der Bibliothek Warburg*, Hamburg, 1928-29.

—. *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitums*, Berlin, 1914.

—. "As-Sulamī's *Risālat al-Malāmatīya*," *Der Islam* 8, 1918.

—. "Zur Frage nach der Herkunft un den Anfängen des Sufitums," *Der Islam* 6/7, 1915.

Hashmi, Bashir Ahmad. "Sarmad," *Islamic Culture*, 1933-34.

Hasluck, Frederick William. *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt, Oxford, 1929.

Hasrat, Bikrama Jit. *Dara Shikuh: Life and Works*, Kalkūta, 1953.

Hastie, William. *The Festival of Spring from the "Divan" of Jelāleddin*, Glasgow, 1903.

Heer, Nicholas, "Some Biographical and Bibliographical Notes on al-Ḥakīm at-Tirmidhī," *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti*, ed. James Kritzeck ve R. Bayly Winder, Londra, 1960.

—. "A Sufi Psychological Treatise," *Moslem World* 51, 1961.

Heiler, Friedrich. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961.

—. *Das Gebet*. 5. baskı. Münih, 1923. *Prayer* adıyla çev. Samuel McComb, New York, 1932.

Hickman, William. "Eshrefoglu Rumi: Reconstitution of His *dīwān*," doktora tezi, Harvard Üniversitesi, 1972.

Ḥilmī, Muḥammad Muṣṭafā. *Al-ḥayāt ar-rūḥīyya fī'l-Islām*, Kahire, 1954. Arapça.

—. *Ibn al-Fāriḍ wa'l-ḥubb al-ilāhī*, Kahire, 1945. Arapça.

—. *A History of Freedom Movement*, Karachi, 1957.

Horovitz, Joseph. "Muhammads Himmelfahrt," *Der Islam* 9, 1919.

Horten, Max. *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Heidelberg, 1927-28.

—. *Die religiösen Vorstellungen des Volkes im heutigen Islam*, Halle, 1917.

—. "Der Sinn der islamischen Mystik," *Scientia*, Temmuz 1927.

Hoshyārpūrī, Hafeez. *Mathnawiyāt-i Hīr Ranjhā*, Karachpi, 1957. Farsça.

Huart, Clemens, *Les saints des dervisches tourneurs*, Shamsad-din Aḥmad Aflākī çevirisiyle, Paris, 1918-22.

Hujwīrī ʿAlī ibn ʿUthmān al-. *Kash al-maḥjūb*, ed. V. A. Âukovskij, Leningrad, 1926,

tekrar basım, Tahran, 1336 sh./1957.

—. *The "Kashf al-Maḥjūb," the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwīrī*, çev. Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Serisi, no. 17 1911, tekrar basım, Londra, 1959.

Huri, Sofi. "Yunus Emre: In Memoriam," *Moslem World* 49, no.2, 1959.

Hussaini, Syed Shah Khusro. *Sayyid Muḥammad al-Ḥusaynī Gīsūdarāz: On Sufism*, Delhi, 1983.

Husain, Yusuf. *Glimpses of Medieval India Culture*, 2. baskı, Londra, 1959.

—. *L'Inde mystique au moyen âge*, Paris, 1929.

Husaini A. S. "Uways al-Qarani and the Uwaysi Sufis," *Moslem World* 57, no. 2, Nisan 1967.

Husaini, Saiyid Abdul Qadir. *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabi*, Lahore, 1970.

Ḥusayn, ʿAlī Ṣafī. *Al-adab aṣ-ṣūfi fi Miṣr fi'l-qarn as-sābiʿ al-hijrī*, Kahire, 1964. Arapça.

ʿIbādī, Quṭbaddīn al-. *At-taṣfiya fī aḥvāl aṣ-ṣūfīya, or Ṣūfīnāme*, ed. Ghulām Muḥammad Yūsufī, Tahran, 1347 sh./1968. Farsça.

Ibn ʿAbbād ar-Rondī. *"Ar-rasā'il aṣ-ṣugrā:" Lettres de direction spirituelle*, ed. Paul Nwyia, Beyrut, 1957.

—. *Letters on the Sufi Path*, çev. John Renard, New York, 1986.

Ibn ʿArabī, Muḥyīuddīn. *Dhakhā'ir al-aʿlāq*, Kahire, 1968. *Tarjumān al-ashwāq*'ın yorumu. Arapça.

—. *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Abū'l-Alā' Affıfı, Kahire, 1946. Arapça.

—. *Al-futūhāt al-makkiyya*, 4 cilt, Kahire, H. 1329/1911. Arapça.

—. *Al-kitāb at-tidhkārī*, Kahire, 1969. Ibn ʿArabī anısına.

—. *Sufis of Andalusia: The Rūḥ al-quds and Al-Durrat al-fākhirah*, çev. R. W. J. Austin, Londra, 1971.

—. *The "Tarjumān al-ashwāq:" A Collection of Mystical Odes by Muḥyīu'ddīn ibn al-ʿArabī*, ed. ve çev. Reynold A. Nicholson, Londra, 1911.

—. *Journey to the Lord of Power; Risālat al-anwār'in* Rabia Terri Harris tarafından yapılan çevirisi, New York, 1980.

Ibn ʿAṭā' Allāh al-Iskandarī, Aḥmad. *Kitāb al-ḥikam*, çev. R. Archer, "Muhammadan Mysticism in Sumatra" Malayan Branch, *Journal of the Royal Asiatic Society* 15, no. 2, 1937.

—. *Miftāḥ al-falāḥ wa miṣbāḥ al-arwāḥ*, Kahire, 1961. Arapça.

—. *Munājāt*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arap. 1574. Arapça.

Ibn al-Jauzī, *Talbīs iblīs*, Kahire, H. 1340/1921-22. Arapça. "The Devil's Delusion." ismiyle çeviren David Samuel Margoliouth, *Islamic Culture* 12, 1938.

Ibn Kathīr. *Maulid rasūl Allāh*, ed. Ṣalāḥuddīn al-Munajjid, Beyrut, 1961.

Ibn Khladūn. *Sihfā' as-sā'il li-tahdhīb al-masā'il*, ed. M. ibn Tavit at-Tanci, İstanbul, 1957. Arapça.

Ibn Qayyim al-Jauziyya, *Kitāb Esrār eṣ-ṣalāt*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arap. 2347. Arapça.

Ibn Sīnā, Abū 'Alī. *"Risāla fī'l-'ishq": Traitée sur l'amour*, ed. August Ferdinand Mehren, Leiden, 1894. Arapça.

Ibn Taġrībirdī, Abū'l-Maḥāsin. *An-nujūm az-zāhira fi mulūk Miṣr wa'l-Qāhira*, ed. William Popper, 8 cilt, Berkeley, 1908-36.

Ibn Taymiyya. "Ar-radd 'alā Ibn 'Arabī wa'ṣ-Ṣūfiyya," *Majmū'a resā'il shaykh al-Islām Ibn Taymiyya*, Kahire, H. 1348/1929-30.

Iḥsān, Abū'l-Fayḍ. "*Rauḍat al-qayyūmīya.*" Bengal Asya Toplumu Kütüphanesi'ndeki el yazması.

Ikbal Ali Shah, Sirdar. *Islamic Sufism*, Londra, 1933.

Ikram, Sheikh Muhammed. *Muslim Rule in India and Pakistan*, Lahor. 1966.

—. *Rūd-i kauthar*, 4. baskı, Lahor, 1969. Urduca.

Iqbal Afzal. *The Life and Thought of Rumi*, Lahor, y. 1956.

Iqbal, Muhammad. *The Development of Metaphyscis in Iran*, Cambridge, 1908.

—. *Jāwīdnāme*. Lahor, 1932. Farsça. İngilizceye çeviren Shaikh Maḥmūd Aḥmad, Lahor, 1961 ve A. J. Arberry, Londra, 1966; İtalyancaya çeviren Alessandro Bausani, 1955; Fransızcaya çeviren Eva Meyerovitch, 1962; Almancaya çeviren Annemarie Schimmel, 1957; Türkçeye nesir olarak çeviren; Annemarie Schimmel, 1958.

—. *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahor, 1930.

—. *Zabūr-i 'ajam*. Lahor, 1927. *Persian Psalms* ismiyle A. J. Arberry tarafından çevrilen bölüm. Lahor, 1948.

'Irāqī, Fakhruddīn. *Dīwān*, ed. Sa'īd Nafīsī, Tahran, 1338 sh./1959. Farsça.

—. *The Song of the Lovers ('ushshāqnāme)*, ed. ve çev. A. J. Arberry, Oxford, 1939.

—. *Divine Flashes*, çev. William C. Chittick ve Peter L. Wilson, New York, 1982.

Iṣfahānī, Abū Nu'aym al-. *Ḥilyat al-auliyā'*, 10 cilt, Kahire, 1932. Arapça.

Isfarayini, Nūruddin. *Le Révélateur de Mystères: Traité de Soufisme*, çev. Herman Landolt, Lagrasse, 1986.

Ivanow, Vladimir. "A Biography of Shaykh Aḥmad-i Jām," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1917.

—. "Ṭabaqāt of Anṣārī in the old Language of Herat," *Journal of the Royal Asiatic Society*, Ocak-Temmuz 1923.

Izutsu, Toshihiko. "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam," *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* içinde, ed. Mehdi Mohaghegh ve

Hermann Landolt, Tahran, 1971.

—. *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts of Sufism and Taoism*, 2 cilt, Tokyo, 1966-67.

—. "Paradox of Light and Darkness in the Garden of Mystery of Shabastari," *Anagogic Qualities of Literature*, ed. Joseph P. Strelka, Park Üniversitesi, Pa., 1971.

Jabre, Farid. "L'Extase de Plotin et le *Fanā'* de Ghazālī," *Studia Islamica* 6, 1956.

—. *Al-Ghazālī: Al-Munqidh min aḍ-ḍalāl (erreur et délivrance)*, Beyrut, 1959.

—. *La notion de certitude selon Ghazālī*, Paris, 1958.

—. *La notion de ma'rifa chez Ghazālī*, Beyrut, 1958.

Jackson, Paul. *The Way of a Sufi*, Delhi, 1984.

Jacob, Georg. *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*, Berlin, 1908.

—. *Geschichte des Schattenspiels*, Hannover, 1925.

Ja'frī, Raīs Aḥmad. *Iqbāl aur 'ashq-i rasūl*, Lahor, 1956. Urduca.

Jagtiani, Lalchand A. *Muḥammad rasūl Allāh*, Haydarabad, Sind, 1911. Sindi.

Jalbani, Ghulam Nabi, çev. *Sufism and the Islamic Tradition: The Lamahat and Sataat of Shah Waliullah*, Londra, 1980.

Jāmī, Maulānā 'Abdurraḥman. *Dīwān-i kāmil*, ed. Hāshim Riżā, Tahran, 1341 sh./1962. Farsça.

—. *Lawā'iḥ*, Tahran, 1342 sh./1963. Farsça. Ed. ve İngilizceye çev. Edward Henry Whinfield ve Mirza Muḥammad Kazwini, Londra, 1906.

—. *Nafaḥāt al-uns*, ed. Mahdi Tauḥīdīpūr, Tahran, 1336 sh./1957. Farsça.

—. *"Tuḥfat al-aḥrār:" The Gift of the Noble*, ed. E. Forbes-Falconer, Londra, 1848. Farsça.

Jazūlī, Abū 'Abdallāh. *Dalā'il al-khayrāt*, Arapça. Çok sayıda baskısı vardır.

Jeffery Arthur. "Ibn al-'Arabī's *Shajarat al-Kawn*," *Islamic Studies*, no. 10 ve 11, 1959.

Jīlī, 'Abdül Karīm al-. *Al-Insān al-kāmil*, Kahire, H. 1340/1921-22. Arapça.

Jong, Fred de. *Ṭuruq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth-Century Egypt: A Historical Study in Administrative Dimensions of Islamic Mysticism*, Leiden, 1978.

Jotwani, Motilal. *Shāh 'Abdul Karīm*, Yeni Delhi, 1970.

—. "Shah Latif: Man and Poet," *Indian Literatures* 6, no. 2, 1963.

Junayd-i Shirāzi. *Shadd al-izār fī khaṭṭ al-auzār 'an zuwwār al-mazār*, ed. Muhammed Qazvīnī ve 'Abbās Iqbāl, Tahran, 1328 sh./1949.

Jurji, Edward Jabra, ed. ve çev. *Illumination in Islamic Mysticism*, Princeton, 1938.

—. "The Iluministic Sufis," *Journal of the American Oriental Society*, 1937.

Kalābādhī, Abū Bakr Muḥammad al-, *At-ta'arruf li-madhhab ahl at-taṣawwuf*, ed. A. J. Arberry, Kahire, 1934. Arapça.

Kalīm, Abū Ṭālib. *Dīwān*, ed. Partaw Baiḍā'ī, Tahran, 1336 sh./1957. Farsça.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Erenlerin Bağından,* İstanbul, 1922. *Aus dem Garten der Weisen* ismiyle Almancaya çeviren Annemarie Schimmel, *Das Geisterhaus* içinde, ed. Otto Spies. Kevelaer, 1949.

—. *Nur Baba,* İstanbul, 1922. *Flamme und Falter* ismiyle Almancaya çeviren Annemarie Schimmel, Gummersbach, 1948.

Kaygusuz Abdal, Hayati, Kul Himmet, İstanbul, 1953.

Kazi, Elsa, çev. *"Risalo" of Shah Abdul Latif,* Haydarabad, Sind, 1965.

Keddie, Nikki R., ed. *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500,* Berkeley, 1972.

Keklik, Nihat. *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan,* İstanbul, 1967.

Khaja Khan. *Studies in Tasawwuf,* Madras, 1923.

Khalifa. Bkz. ʿAbdul Ḥakīm, Khalīfa.

Khānqāhī, A. Ṭāhir al-. *Guzīda dar akhlāq ū taṣawwuf,* ed. Iraj Afshar, Tahran, 1347 sh./1968. Farsça.

Khāqānī. *Dīwān,* ed. Ziāuddīn Sajjadi, Tahran, 1338 sh./ 1959. Farsça.

Kharrāz, Abū Bakr al-. *Kitāb aṣ-ṣidq: The Books of Truthfullness,* ed. A. J. Arberry, Oxford, 1937, Arapça.

Khawam, René. *Propos d'amour des mystiques musulmanes,* Paris, 1960.

Khushḥāl Khān Khattak. *Muntakhabāt,* Peşaver, 1958. Peştuca.

Kindermann, Heinz, çev. *Über die guten Sitten beim Essen und Trinken,* Leiden, 1964. Gazzālī'nin *İhyâ*'sından bir bölümün çevisiridir.

Kissling, Hans Joachim. "Aq Šems ed-Din: Ein türkischer Heiliger aus der Endzeit von Byzans," *Byzantinische Zeitschirft* 44, 1951.

—. "Aus der Geschichte des Chalvetiyye-Ordens," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellshaft* 102, 1953.

—. "Einiges über den Zeijnije-Orden im osmanischen Reiche," *Der Islam* 39, 1964.

—. "Die islamischen Derwischorden," *Zeitschift für Religions und Geistesgeschichte* 12, 1960.

—. "Das Menaqybname Scheich Bedr ad-Dins," *Zeitschrift der Deutschen Morgenlãandischen Gesellschaft,* 101, 1950.

—. "The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire," *In Studies in Islamic Cultural History*, ed. Gustave E. von Grunebaum, Chicago, 1954.

—. "Šaʿbān Veli und die Šaʿbaniyye," *Serta Monacensia Franz Babinger zum 15. Januar 1951 als Festgruss dargebracht*, der. Hans Joachim Kissling ve A.Schmaus.

—. "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire," *Memoirs of the American Anthropological Association* 76, 1954.

—. "Die Wunder der Derwische," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen*

Gesellschaft 107, 1956.

—. "Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan," *Zeitscrift für Balkanologie*, 1963.

—. "Zur Frage der Anfänge des Bektaschitums in Albanien," *Oriens* 15, 1962.

—. "Zur Geschichte des Derwischordens der Bajramiyya," *Südostforschungen* 15, 1956.

Klappstein, Paul. *Vier turkestanische Heilige, in Beitrag zum Verständnis der islamischen Mystik*, Berlin, 1919.

Kocatürk, Vasfi Mahir. *Tekke Şiiri Antolojsi*, Ankara, 1955.

Kofler, Hans (çev.). *Das Buch der Siegelringsteine der Weisheit*, Graz, 1970. İbn Arabi'nin Fūsusū'l-Hikem'inin çevirisidir.

Kohlberg, Etan. "A Treatise on Sufism by Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1, 1979.

Köprülü, Mehmet Fuat. *Eski Şairlerimiz*, İstanbul, 1931.

—. *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar*, 2. baskı, Ankara, 1966.

Kriss, Rudolf ve Kriss-Heinrich, Hubert. *Volksglaube im Bereich des Islams*, 2 cilt, Wiesbaden, 1960-61.

Kubrā, Najmuddīn. *Die "fawā'iḥ al-ǧamāl wa fawātiḥ al-ǧalāl" des Naǧmuddīn Kubrā*, ed. Fritz Meier, Wiesbaden, 1957. Arapça.

—. *Risâle fi fazîlet es-salât*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arap. 4530. Arapça.

Kühnel, Ernst. *Islamische Schriftkunst*, 1942, tekrar basım, Graz, 1972.

Lāhījī, Muḥammad. *Mafātiḥ al-i'jāz fī sharḥ gulshan-i rāz*, ed. Kaiwān Samī'ī, Tahran 1337 sh./1958. Farsça.

Lambrick, H. T. *The Terrorist*, Londra, 1972.

Landold, Hermann. "Simnānī on Waḥdat al-Wujūd." *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Mehdi Mohaghegh ve Hermann Landold, Tahran, 1971.

—. ed. ve çev. *Correspondence spirituelle, échangé entre Nuroddin Esfarayeni (ob. 717/1317) et son disciple 'Alâoddawleh Semnānī (ob. 736/1336)*. Tahran ve Paris, 1972.

Lane, Edward William. *The Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londra, 1860.

Laugier de Beaureceuil, Serge de. *Khadja Abdullah Ansari, mystique hanbalite*, Beyrut, 1965.

Lawrence, Bruce B. *Notes from a Distant Flute*, Londra ve Tahran, 1978.

Lazarus-Yafeh, Hava. *Studies in al-Ghazali*, Kudüs, 1975.

Le Chatelier, *A. Confrèries musulmanes du Hejaz*, Paris, 1887.

Leeuwen, Arend Theodor van. "Essai de bibliographie d'al Ghazzālī." *Institut des belles lettres arabes* 21, 1958.

—. *Ghazālī as apologeet van den Islam,* Leiden, 1947.

Lentz, Wolfgang. "Aṭṭār als Allegoriker," *Der Islam* 35, 1960.

Lewis, I. M. "Sufism in Somaliland," *Bulletin of the school of Oriental and African Studies* 17, 1955; 18, 1956.

Lings, Martin. *A Sufi Saint of the Twentieth Century,* 2. baskı, Londra, 1971.

—. *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination,* Londra, 1976.

—. *What Is Sufism?* Londra, 1983.

Littmann, Enno. *Aḥmed il-Bedawī, Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheligen,* Mainz, 1950.

—. *Islamisch-arabische Heiligenlieder,* Wiesbaden, 1951.

—. *Mohammad im Volksepos,* Kopenhagen, 1950.

Loosen, Paul. "Die weisen Narren des Naisaburi," *Zeitschrift für Assyriologie* 27, 1912.

Macdonald, Duncan Black. "Emotional Religion in Islam as Affected by Music and Singing, Being a Translation of a Book of the *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* of al-Ghazzālī," *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1901.

—. "The Life of al-Ghazzālī," *Journal of the American Oriental Society* 20, 1899.

McKane, William. *Al-Ghazālī's Book of Fear and Hope,* Leiden, 1962.

Mackeen, A. Mohamed, "The Sufi-Qavm Movement," *Moslem World* 53, no. 3, 1963.

McPherson, Joseph William. *The Moulid of Egypt,* Kahire, 1941.

Maḥmūd, 'Abdul Ḥalīm. *Al-madrasa ash-shādhiliyya al-ḥadītha wa imāmuhā Abu'l-Ḥasan ash-Shādhilī,* Kahire, y. 1968. Arapça.

Maḥmūd, 'Abdul Qādir. *Al-falsafatu'ṣ-ṣūfiyya fī'l-Islam,* Kahire, 1967. Arapça.

Makhzan Shāh 'Abdul Laṭif Bhitā'ī, Haydarabad, Sind, 1954. Sindi.

Makkī, Abū Ṭālib al-, *Qūt al-qulūb fī mu'āmalāt al-maḥbūb,* 2 cilt, Kahire, H. 1310/1892-93. Arapça.

Malik, Hafeez, ed. *Muhammad Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan,* New York, 1971.

Manēri, Sharafuddīn. *The Hundred Letters,* çev. Paul Jackson, New York, 1980.

—. *Khwān-i pur Ni'mat: A Table Laden with Good Things,* çev. Paul Jackson. Delhi, 1986.

Manūfī. M. A. F. al-. *At-taṣawwuf al-Islāmī al-khāliṣ,* Kahire, 1969. Arapça.

Mardin, Ömer Fevzi. *Varidat-i Süleyman Şerhi,* Istanbul, 1951.

Marshall, D. N. *Mughals in India: A Bibliography,* Bombay, 1967.

Martin, B. G. "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes," *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500,* ed. Nikki R. Keddie, Berkeley, 1972.

Mason, Herbert. *Two Medieval Muslim Statesmen,* The Hague, 1971.

—. *The Death of Hallaj,* Notre Dame, 1979.

Massignon, Louis. "L'alternative de la penseé mystique en Islam: monisme existentiel ou monisme testimonial," *Annuaire de Collège de France* 52, 1952.

—. *La cité des morts au Caire,* Kahire, 1958.

—. "Le 'coeur' (*el-qalb*) dans la prière et la méditation musulmane," *Études carmélitaines* 9, 1950.

—. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* Paris, 1928.

—. "L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique," *Eranos-Jahrbuch* 15, 1947.

—. "Interfèrences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique Hallajienne: notion de l'Essentiel désir," *Mélanges Maréchal* 2, 1950.

—. "La legende de Hallacé Mansur en pays turcs," *Revue des études islamiques,* 1941-46.

—. "L'oeuvre Hallagienne d'Attār," *Revue des études islamiques,* 1941-46.

—. *La passion d'Al-Hosayn ibn Mansour Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 Mars 922,* 2 cilt, Paris, 1922.

—. "Qiṣṣat Ḥusayn al-Ḥallāj." *Donum Natalicim H. S. Nyberg,* Stockholm, 1954.

—. *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al-Hallaj,* Paris, 1914.

—. *Receuil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam,* Paris, 1929.

—. "Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien," *Société des études iraniennes* 7, 1934,

—. "La survie d'al-Hallāj," *Bulletin d'études arabes Damas* 11, 1945-46.

—. "La Vie et les oeuvres de Rūzbehān Baqlī," *Studia Orientalia Ionni Pedersen Dicata Septuagenario,* Kopenhag, 1953.

—. *La Passion d'al Hosayn ibn Mansour al-Hallaj.* 1922, 2. baskı, 4 cilt, Paris, 1976. *al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam* ismiyle İngilizceye çeviren Herbert Mason, Princeton, 1982.

Massignon, Louis ve Huart, Clemens. "Les entretiens de Lahore," *Journal asitaique* 209, 1926.

Massignon, Louis ve Kassim, A. M. "Un essai de bloc islamo-hindou au XVII siècle: l'humanisme mystique du Prince Dara," *Revue du monde musulman* 63, 1926.

Massignon, Louis ve Kraus, Paul. *Akhbār al-Ḥallāj, texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman al-Ḥosayn b.Manṣour al-Hallāj,* 1936, 3. baskı. Paris, 1957.

Mayne, Peter. *Saints of Sind,* Londra, 1956.

Mehr, Ghulām Rasūl. *Sayyid Aḥmad Shahīd*. Lahor, y. 1955. Urduca.

Meier, Fritz. "Der Derwischtanz," *Asiatische Studien* 8, 1954.

—. "Der Geistmensch bei dem persischen Dichter ʿAṭṭār," *Eranos-Jahrbuch* 13, 1946.

—. "Hurāsān und das Ende der klassischen Sufik," *La persia nel medioevo*, Roma, 1971.

—. "Ein Knigge für sufis," *Scritti in onore di Giuseppe Furlani*, Roma, 1957.

—. "Das Problem der Natur im esoterischen Monismus des Islams," *Eranos-Jahrbuch* 14, 1946.

—. "Qušayrīs Tartīb as-sulūk," *Oriens* 16, 1963.

—. "Die Schriften des ʿAzīz-i Nasafī," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 52, 1953.

—. "Soufisme et déclin culturel," *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, ed. Gustave E. von Grunebaum, Paris, 1957.

—. "Stambuler Handschriften dreier persischen Mystiker: ʿAin al-Quḍāt al-Hamadānī, Nağm ad-dīn al-Kubrā, Nağm ad-dīn ad-Dājā," *Der Islam* 24, 1937.

—. *Vom Wesen der islamischen Mystik*, Basel, 1943.

—. "Die Welt der Urbilder bei ʿAlī Hamaḏānī," *Eranos-Jahrbuch* 18, 1950.

—. "Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik," *Oriens* 20, 1967.

—. "Zur Biographie Aḥmad-i Ğām's und zur Quellenkunde von Gāmī's Nafaḥātu'l-uns," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 97, 1943.

—. ed. *Die "fawā'iḥ al-ğamāl wa fawātiḥ al-ğalāl" des Nāğmuddīn al-Kubrā*, Wiesbaden, 1957.

—. , ed. *"Firdaus al-muršidīya fī asrār aṣ-ṣamadīya:" Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī*, Leipzig, 1948.

—. *Abū Sa'id-i Abū'l Hair: Wirklichkeit und Legende*, Tahran, Paris ve Leiden, 1976.

- "Ṭahir aṣ-Ṣadafi's vergessene schrift über westliche heilige des 6/12. Jahrhunderts," *Der Islam* 61, 1, 1984.

Merx, Adalbert. *Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik. Heidelberg*, 1893.

Meyerovitch, Eva. *Mystique et poéise en Islam, Djalal-ud Din Rumi et ordre des dervishes tourneurs*, Paris, 1972.

Mez, Adam. *Die Renaissance des Islam*. Heidelberg, 1922. Çev. S. Khuda Bakhsh ve David Samuel Margoliouth. Patna, 1937.

Michon, Jean-Louis. *Le Soufi Marocain Aḥmad ibn ʿAjība et son mirʿrāj*, Paris, 1973.

Miller, W. McE. "Shiʿah Mysticism: The Sufis of Gunabad," *Moslem World* 13, 1923.

Milson, Menahem. *A Sufi Rule for Novices: Kitāb ādāb al-murīdīn of Abu Najib al-Suhrawardi*, Cambridge, Mass., 1973.

Mir Valiuddin. *Love of God,* Haydarabad, Dekken, 1968.

Mīyen Shāh ʿInāt jō kalām, ed. Dr. Nabi Bakhsh Baloch, Haydarabad, Sind, 1963.

Moayyad, Heshmat. *Die "Maqāmāt" des Ġaznawī, eine legendâre Vita Aḥmad-i Ǧāms, genannt Žandapil, 1049-1141,* Frankfurt, 1958.

Mohaghegh, Mehdi ve Landolt, Hermann (ed.). *Collected Papers on Islamic Philosophy and Myticism,* Tahran, 1971.

Mohan Singh Diwāna, *An Introduction to Panjabi Literature,* Amritsar, 1951.

—. *Sikh Mysticism,* Amritsar, 1964. Almancaya *Mystik und Yoga der Sikh-Meister,* adıyla çevrilmiştir, Zürih, 1967.

Molé, Marijan. "Autour du Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Bahā' ad-Dīn Naqshband," *Revue des études islamiques* 27, 1959.

—. "La Dance exstatique en Islam," *Sources orientales* 6, 1963.

—. "Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme," *Revue des études islamiques,* 1961.

—. *Les mystiques musulmans,* Paris, 1965.

—. "Professions de foi de deux Kubrawis," *Bulletin de l'Institut Français de Damas* 17, 1961-63.

—. ed. *ʿAziz an-Nasafi, Le livre de l'homme parfait,* Paris ve Tahran, 1962.

Moreno, Martino Mario, *Antologia della Mistica Arabo-Persiana,* Bari, İtalya, 1951.

Morris, James. "Ibn 'Arabī and His Interpreters," *Journal of the American Oriental Society* 106, 1985; 107, 1987.

- "The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabī and the Mi'rāj," *Journal of the American Oriental Society* 107, 1987; 108, 1988.

Muḥāsibī Al-Ḥārith al-, *Kitāb ar-riʿāya li-ḥuqūq Allāh,* ed. Margaret Smith, Londra, 1940. Arapça.

—. "Kitab aṣ-ṣabr wa'r-riḍā," ed. Otto Spies, *Islamica* 6, 1932.

—. *Kitāb at-tawahhum,* ed. A. J. Arberry, Kahire, 1937. Arapça.

—. *Kitāb bad' man anāba ilā'llāhi taʿāla, Die Schrift des Ḥāriṭ al-Muḥāsibī über den Anfrang der Umkehr zu Gott,* ed. ve çev. Hellmut Ritter, Glückstadt, 1935.

Mujeeb, Mohammed. *The Indian Muslims,* Montreal ve Londra, 1969.

Munāwī, ʿAbdur Raʾūf al-. *Al-kawākib ad-durriyya.* Kahire, 1938. Arapça.

Nabaḥānī, Yusūf b. Ismāʿīl an-. *Jāmiʿ karāmāt al-auliyā',* Bulak, H. 1329/1911.

Nadīm, an-. *The fihrist of al-Nadim,* ed. ve çev. Bayard Dodge, 2 cilt, New York, 1970.

Nadwī, Maulānā ʿAbdas Salām. *Shiʿr al-Hind,* Azamgarh, y. 1936. Urduca.

Nagel, Tilman. *Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der risālat iftitāḥ ad-daʿwā,* Bonn, 1972.

Nasafī, 'Azīz an-. *Le Livre de l'Homme Parfait,* çev. Isabelle de Gastines, Paris, 1984.

Nasr, Seyyid H. *Ideals and Realities of Islam*, Londra, 1966; New York, 1967,

—. *Sufi Essais*, Londra, 1972.

—. *Three Muslim Sages*, Cambridge, Mass., 1963.

Nicholson, Reynold A. "An Early Arabic Version of the Miʿrāj of Abū Yazīd al-Bisṭāmī," *Islamica* 2, 1925.

—. "The Goal of Muhammadan Mysticism," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1913.

—. "A Historical Inquiry concerning the Origin and Development of Sufism," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906.

—. *The Idea of Personality in Sufism*, 1921; tekrar basım, Cambridge, 1967.

—. "The Lives of ʿUmar Ibnu'l-Fārid and Muḥiyyu'ddin Ibnu'l-ʿArabī," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906.

—. *The Mystics of Islam*, 1914; tekrar basım, Chester Springs, Pa., 1962.

—. *A Persian Forerunner of Dante*, Towny-on-Sea, 1944.

—. *Rumi: Poet and Mystic*, Londra, 1959.

—. *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, tekrar basım, Cambridge, 1967.

—. *Tales of Mystic Meaning*, Londra, 1931.

—. (ed. ve çev.) *Selected Poems from the Divan-i Shams-i Tabriz*, 1898; tekrar basım Cambridge, 1961.

Nieuwenhuijze, C. A. O. van. *Samsu'l Din van Pasai, Bijdrage tot de kennis der Sumatraansche mystiek*. Leiden, 1945.

Niffarī, Muḥammad ibn ʿAbdi'l-Jabbār an-. *The "Mawāqif" and "Mukhāṭabāt" of Muḥammed ibn ʿAbdi'l-Jabbār al-Niffarī with other Fragments*, ed. A. J. Arberry, Gibb Memorial Series, y.s. 9, Londra, 1935.

Niyâzî Mısrî, *Divan*, İstanbul, 1955.

Nizami, Khaliq Ahmad. *The Life and Times of Fārid Ganji-i Shakar*, Aligarh, 1955.

—. "Malfūẓat kī tārīkhī ahammiyat," *Arshi Presentation Volume*, ed. Malik Ram, Delhi, 1961. Urduca.

—. "Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics," *Islamic Culture* 39 1965.

—. *Shāh Walīullāh kē siyāsī maktūbāt*. Aligarh, 1950. Urduca.

—. "Some Aspects of Khānqāh Life in Medieval India," *Studia Islamica* 8, 1957.

—. *Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th Century*, Bombay, 1961.

—. *Taʾrīkh-e mashāʾikh-i Chisht*, Delhi, 1953. Urduca.

Nurbakhsh, Javad. *Sufism*, çev. William Chittick, New York, 1982. Dr. Nurbakhsh'ın eserlerinin uzun bir listesi Hānkāh-ı Nimatullahi'de yayımlanmıştır, New York ve Londra; tasavvuf terminolojisi, tarihsel meseleler vs. hakkında çok faydalı bilgiler içerir.

Nwyia, Paul, S. J. *Exegèse coranique et langage mystique*, Beyrut, 1970.

—. *Ibn ʿAbbād de Ronda,* Beyrut, 1961.

—. *Ibn ʿAṭāʾ Allāh et la naissance de la confrérie šāḏilite,* Beyrut, 1972.

—. *Trois oeuvres inédites des mystiques musulmans: Šaqīq al-Balḫi, Ibn ʿAṭā, Niffarī,* Beyrut, 1973.

—. ed. *As-rasāʾil aṣ-ṣugrā," Lettres de direction spiritiulle,* Beyrut, 1958. Arapça.

Nyberg, Hendrik Samuel. *Kleinere Schriften des Ibn ʿArabi,* Leiden, 1919.

Obermann, Julius. *Der religiöse und philosophische Subjektivismus Gazzālīs,* Leipzig, 1921.

Önder, Mehmet. *Mevlâna.* Ankara, 1971. Türkçe.

—. *Mevlâna Bibliografyası: I. Basmalar (Kitap-makale). 2. Yazmalar,* Ankara, 1973-74.

—. *Mevlâna Şehri Konya,* Konya, 1962.

—. *Mevlâna Şiirleri Antolojisi,* 2. baskı, Konya, 1958.

Padwick, Constance E. *Muslim Devotions,* Londra, 1960.

Palacios, M. Asín. *Algazel, Dogmatica, Moral y Ascetica,* Zaragoza, 1901.

—. *La Espiritualidad de Algazel y su sentido Cristiano,* 4 cilt. Madrid ve Granada, 1934-41.

—. *El Islam cristianizado. Estudio de "Sufismo" a trave de les obras de Abenarabi de Murcia,* Madrid, 1931.

—. "šaḏilies y alumbrados," *Al-Andalus* 9, 1944; 16, 1951.

Palmer, E. H. *Oriental Mysticism: A Treatise on the Sufiistic and unitarian Theosophy of the Persians. 1867,* terar basım, Londra, 1969.

Parsram, Jethmal. *Sufis of Sind,* Madras, 1924.

Pedersen, Johannes. *Muhammedansk mystik,* Kopenhagen, 1923.

Pir Sultan Abdal, Varlık Klasikleri, no. 13, İstanbul, 1953.

Profitlich, Manfred. *Die Terminologie Ibn ʿArabis im "Kitāb wasāʾil as-sāʾil" des Ibn Saudakīn.* Freiburg, 1973.

Qāniʿ, Mīr ʿAlī Shīr. *Maklīname,* ed. Sayyid Hussamuddin Rashdi, Haydarabad, 1967. Farsça ve Sindi.

—. *Maqālāt ash-shuʿarāʾ,* ed. Sayyid Hussammuddin Rashdi, Karachi, 1956. Farsça.

—. *Tuḥfat al-kirām.* Haydarabad, Sind, 1957. Farsça aslından Sindi diline çeviri.

Qanungo, Kalika-Ranjan. *Dara Shukoh.* Kalkūta, 1935.

Qāsim, ʿAbduʾl-Ḥakīm. *Ayyām al-insān as-sabʿa.* Kahire, 1971. Arapça.

Qāsimī, Ghulam Muṣṭafā. "Hāshimīya Library," *Mihrān jā Motī,* Karaçi, 1959. Sindi.

Quddūsī, Iʿjāzul Ḥaqq. *ʿAbdul Quddūs Ganōhī,* Karaçi, 1961. Urduca.

—. *Tadhkira-yi ṣūfiyā-yi Bengal,* Lahor, 1965. Urduca.

—. *Tadhkira-yi ṣūfiyā-yi Panjāb,* Karaçi, 1962. Urduca.

—. *Tadhkira-yi ṣūfiyā-yi Sarḥad,* Lahor, 1966. Urduca.

—. *Tadhkira-yi Ṣūfīyā-yi Sindh*, Karaçi, 1959. Urduca.

Qureshi, Ishtiaq Husain. *The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent.* The Hague, 1962.

Qushayrī, Abū'l-Qāsim al-, *Ar-rasā'il al-qushayriyya*, ed. ve İng. çev. F.M. Hasan, Karaçi, 1964. Urduca.

—. *Ar-rīsāla fī 'ilm at-taṣawwuf*, Kahire, H. 1330/1911-12. Arapça.

—. *Kitab al-mi'rāj*, ed. A. H. Abdel Kader, Kahire, 1964. Arapça.

Radtke, Bernd. *Al-Ḥakim at-Tirmidī, ein islamischer Theosoph des 3/9. Jahrhunderts*, Freiburg, 1981.

Rahim, Abdar. "Two Saints in Bengal: Shaikh Jalāl ad-Din Tabrezi and Shāh Jalāl," *Journal of the Pakistan Historical Society* 7, 1960.

Rahman, Fazlur. "Dream, Imagination, and 'ālam al-mithāl." *Islamic Studies* 3-4, 1964-65. Ayrıca *The Dream and Human Societies*, ed. Gustave E. von Grunebaum ve Roger Caillois, Berkeley, 1966.

—. *Islam*, Londra, 1966.

Ramakrishna, Lajwanti. *Panjabi Sufi Poets*, Londra ve Kalkūta, 1938.

Rasheed, Ghulam Dastagir. "The Development of Na'tia Poetry in Persian Literature," *Islamic Culture*, 1965.

Raverty, H. G. *Selections from the Poetry of the Afghans*, Londra, 1862.

Redhouse, James W (çev.). *The Mesnevi (usually known as the Mesnevīyi sherīf, or holy Mesnevi) of Mevlana (our lord) Jelal'u'd-Din Muhammad, er-Rumi, Book the First*, Londra, 1881.

Regnier, Yves. *Le "dīvān" de Yunus Emre*, Paris, 1963.

Reinert, Benedikt. *Die Lehre vom tawakkul in der ālteren Sufik*, Berlin, 1968.

Rice, Cyprian, O. P. *The Persian Sufis*, 2. baskı, Londra, 1969.

Richter, Gustav. *Dschelaladdin Rumi. Eine Stildeutung in drei Vortrâgen*, Breslau, 1932.

Ritter, Hellmut. "Die Anfänge der Hurufisekte," *Oriens* 7, 1954.

—. "Die Aussprüche des Bayezid Bistami," *Westöstliche Abhandlungen, Festschrift für Rudolf Tschudi*, ed. Fritz Meier, Wiesbaden, 1954.

—. "Al-Bīrūnī's übersetzung des Yoga-Sutra des Patanjali," *Oriens* 9, 1956.

—. "Hasan al-Baṣrī, Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit," *Der Islam* 21, 1933.

—. *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Geschichten Farīduddin 'Aṭṭārs*, Leiden, 1955

—. "Muslim Mystics' Strife with God," *Oriens* 5, 1952.

—. "Neue Literatur über Maulanā Calāluddin Rumi und seinen orden," *Orines* 13-14, no. 1, 1960.

—. "Philologika X," *Der Islam* 25, 1936.

—. "Philologika XIV-XVI," *Oriens* 11-14, 1961.

—. "Philologika VIII: Anṣārī Herewi.–Senā'ī Gaznewī," *Der Islam* 22, 1934.

—. "Philologika VII: Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe," *Der Islam* 21, 1933.

—. "Philologika XI: Maulānā Ğalāluddīn Rūmī und sein Kreis," *Der Islam* 26, 1942.

—. "Philologika IX: Die vier Suhrawardi," *Der Islam* 24-25, 1935-36.

—. "Das Proömium des Maṯnawī-i Maulawi," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 93, 1932.

—. "Der Reigen der 'Tanzenden Derwische'," *Zeitschrift für Vergleichende Musikwiessenschraft* 1, 1933.

—. (çev.), *Das Elixir der Glückseligkeit, aus den persichen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen,* Jena, 1923. Gazālī'nin *Kīmīyā as-saʿāda*'sının çevirisi.

Rizvi, Syed Athar Abbas. "The Rawshaniyya Movement," *Abr-Nahrain* 6, 1965-66; 7, 1967-68.

—. *A History of Sufism in India,* 2 cilt, Delhi, 1978.

Rosen, Georg. *Mesnevi oder Doppelverse des Scheich Mevlāna Dschalālad-Dīn Rumi,* Münih 1913.

Roy, Asim. *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal,* Princeton, 1983.

Rückert, Friedrich. *Dschelaladdin, Ghaselen,* N.p., 1819.

Rūmī, Maulāna Jalāluddīn. *Dīwān-i kabīr yā Kulliyāt-i Shams,* ed. Badīʿu-Zamān Furūzānfar, 10 cilt, Tahran, 1336 sh./1957 Farsça.

—. *Fīhi mā fīhi,* ed. ʿAbdul Majid Daryābādi, Azamgarh, 1928; ed. Badīʿu-Zamān Furūzānfar, Tahran, 1338 sh./1959. Farsça aslından Türkçeye çeviren Meliha Tanrıkâhya, Ankara, 1954.

—. *Mathnawī-i maʿnawī,* ed. ve çev. Reynold A. Nicholson, 8 cilt, Londra, 1925-40.

—. *Mevlâna'nın Mektupları,* çev. Abdulbâki Gölpınarlı, İstanbul, 1964.

—. *Rubāʿiyāt,* Ms. Istanbul Esat Efendi 2693. Farsça.

Rypka, Jan. *History of Iranian Literature,* Dordrecht, 1968.

Sachal Sarmast, *Dīwān-i Āshikar,* ed. Makhdūm Amīr Aḥmad, Lahor, 1957. Farsça.

—. *Risālō Sindhī,* ed. ʿOthmān ʿAlī Anṣāri, Karaçi, 1958.

—. *Siraiki kalām,* ed. Maulwī Ḥakīm M. Ṣādiq Rānīpūrī, Karaçi, 1959. Siraiki.

Sadarangani, H. I. *Persian Poets of Sind,* Karaçi, 1956.

Sanā'ī Abū'l-Majd Majdūd. *Dīwān,* ed. Mudarris Raẓawī, Tahran, 1341 sh./1962. Farsça.

—. *The First Book of the "Ḥadīqatu'l-Ḥaqīqat" or the Enclosed Garden of the Truth of the Ḥakīm Sanā'ī of Ghazna,* ed. ve çev. Major John Stephenson, 1908; tekrar basım,

1971.

—. *Ḥadīqat al-ḥaqīqat wa sharīʿat aṭ-ṭarīqat*, ed. Mudarris Rażawī, Tahran, 1348 sh./1969.

—. *Mathnawīhā*, ed. Mudarris Rażawī, Tahran, 1348 sh./1969. Sanāʾī'nin bu eseri de içerir.

Sarrāj, Abū Naṣr as-. *Kitāb al-lumaʿ fī't-taṣawwuf*, ed. Reynold A. Nicholson, Gibb Memorial Series, no. 22, Leiden ve Londra, 1914.

Schaeder, Hans Heinrich. *Goethes Erlebnis des Ostens*, Leipzig, 1938.

—. "Ḥasan al-Baṣrī," *Der Islam* 13, 1923.

—. "Die Islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung," *Zeitschrift der Deutscehen Morgenländischen Gesellschaft* 79, 1925.

—. "Die Persische Vorlage von Goethes Seliger Sehnsucht," *Festschrift E. Spranger*, Berlin, 1942.

—. "Zur Deutung des islamischen Mystik," *Orientalische Literaturzeitung* 30, 1935.

Schaya, Léon. *La doctrine soufique de l'unité*, Paris, 1962.

Schimmel Annemarie. "The Activities of the Sindhi Adabi Board," *Die Welt des Islam*, y.s. 4, no. 3-4, 1961.

—. *Aus dem goldenen Becher. Türkische Poesie vom 13. bis 20. Jahrhundert*, İstanbul, 1973.

—. *Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis*. Walldorf, 1949.

—. "Drei türkische Mystiker: Yunus Emre, Kayğusuz Abdal, Pir Sultan Abdal," *Mitteilungen der Deutsch-Türkischen Gesellschaft*, no. 48, 1962.

—. *Dschelaladdin Rumi, Aus dem Diwan*, Stuttgart, 1964.

—. *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden, 1963.

—. "Die Gestalt des Satan in Muhammad Iqbal's Werk," *Kairos*, no. 2, 1963.

—. "Das Gelübde im türkischen Volksglauben," *Die Welt des Orients*, y.s. 6, no. 1-2.

—. *Al-Halladsch Märtyrer der Gottesliebe*, Cologne, 1969.

—. "Ibn Khafīf, an Early Representative of Sufism," *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1959.

—. "The Idea of Prayer in the Thought of Ikbal," *Moslem World* 48, no. 3, 1958.

—. "The Influence of Sufism on Indo-Muslim Poetry," *Anagogic Qualities of Literature* içinde, ed. Joseph P. Strelka. University Park, Pa., 1971.

—. *Islamic Calligraphy*, Leiden, 1970.

—. "Islamic Literatures of India," *History of Indian Literature* içinde, ed. Jan Gonda, Wiesbaden, 1973.

—. "The Martyr-Mystic Ḥallāj in Sindhi Folk-Poetry," *Numen* 9, no. 3, 1962.

—. "Maulānā Rumī's Story on Prayer," *Yādnāme Jan Rypka* içinde, ed. Jiří Bečka, Prag, 1967.

—. *Mevlâna Celâlettin Rûmî'nin Şark ve Garpta Tesirleri,* Ankara, 1963.

—. "Mîr Dard's Gedanken ūber das Verhāltnis von Mystik und Wort," *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500-Jahrfeier Irans*, ed. Wilhelm Eilers, Stuttgart, 1971.

—. "Neue Veröffentlichungen zur Volkskunde von Sind," *Die Welt des Islams*, y.s. 9, nos. 1-4, 1964.

—. "Nur ein stōrrisches Pferd," *Ex orbe Religionum Festschrift Geo Widengren,* Leiden, 1972.

—. "The Origin and Early Development of Sufism," *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1958.

—. "The Place of the Prophet in Iqbal's Thought," *Islamic Studies* I., no. 4, 1962.

—. "Poetry and Calligraphy," *Pakistan Quarterly* 17, no 1, 1969.

—. "Raymundus Lullus und seine Auseinandersetzung mit dem Islam," *Eine Heilige Kirche*, c. 1, 1953-54.

—. "Der Regen als Symbol in der Religiongeschichte," *Religion und Religionen: Festschrift Gustav Mensching,* Bonn, 1966.

—. "Rose und Nachtigall," *Numen* 5, no 2, 1968.

—. "The Ruby of the Heart," *Zakir Husain Presentation Volume*, ed. Malik Ram, New Delhi, 1968.

—. "Rumi's Influence on Muslim Literature," *Güldeste,* Konya, 1971.

—. "Samiha Ayverdi, eine Istanbuler Schriftstellerin," *Festschrift Otto Spies*, ed. Wilhelm Hoenerbach, Wiesbaden, 1967.

—. "Schah Abdul Latif," *Kairos*, no. 3-4, 1961.

—. "Schriftsymbolik im Islam," *Festschrift Ernst Kühnel*, ed. Richard Ettinghausen, Berlin, 1959.

—. "Shah ʿAbdul Laṭīf's Beschreibung des Wahren Sufi," *Festschrift für Fritz Meier*, ed. Richard Gramlich, Wiesbaden, 1974.

—. "Shah ʿInāyat of Jhok: A Sindhi Mystic of the Early 18th Century," *Liber Amicorum in Honor of C. J. Bleeker,* Leiden, 1969.

—. "A Sincere Muhammadan's Way to Salvation," *Memorial Volume S. F. G. Brandon*, ed. Eric J. Sharpe ve John R. Hinnels, Manchester, 1973.

—. "Sindhi Literature," *History of Indian Literature*, ed. Jan Gonda. Wiesbaden, 1974.

—. "Some Aspects of Mystical Prayer in Islam," *Die Welt des Islam*, y.s. 2 , no. 2, 1952.

—. "Some Glimpses of the Religious Life in Egypt during the Later Mamluk Period," *Islamic Studies* 4, no. 4, 1965.

—. "Studien zum Begriff der mystischen Liebe im Islam," doktora tezi, Marburg Üniversitesi, 1954.
—. "Sufismus und Heiligenverehrung im spätmittelalterlichen Ägypten," *Festschrift für W. Caskel*, ed. Erich Grāf, Leiden, 1968.
—. "The Symbolical Language of Maulāna Jalāl al-Dīn Rūmī," *Studies in Islam* 1, 1964.
—. "Translations and Commentaries of the Qurān in the Sindhi Language," *Oriens* 15, 1963.
—. "The Veneration of the Prophet Muhammad, as reflected in Sindi Poetry," *The Savior God* içinde, ed. Samuel G. F. Brandon. Manchester, İngiltere, 1963.
—. "Yunus Emre," *Numen* 8, no. 1, 1961.
—. "Zu einigen Versen Dscelāleddīn Rūmīs," *Anatolica* I, 1967.
—. "Zur Biographie des Abu 'Abdallah ibn Chafīf aš-Šīrāzī," *Die Welt des Orients*, 1955.
—. "Zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam," *Die Welt des Orients*, 1952.
—. *As through a Veil: Mystical Poetry in Islam*, New York, 1982.
—. *Bedrängnisse sind Teppiche voller Gnaden* (Ibn 'Aṭā Allāh's *Ḥikam*). Freiburg, 1987.
—. *Calligraphy and Islamic Culture*, New York, 1984.
—, çev. *Denn Dein ist das Reich: Gebeete aus dem Islam*, Freiburg, 1978.
—. "Eros –Heavenly and Not So Heavenly– in Sufi Life and Thought," Afaf L. S. Marsot, ed. *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibu, 1979.
—. *Gārten der Erkenntnis*, 1982, 2. baskı, Cologne, 1984. Sufi metinlerinden bir derleme.
—. "The Golden Chain of Sincere Muhammadans," Bruce B. Lawrence, ed. *The Rose and the Rock*, Durham, N. C., 1979.
—. *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden, 1980.
—. *Liebe zu dem Einen: Texte aus dem indischen Sufismus*, Zürih, 1987.
—. "Mystical Poetry in Islam: The Case of Maulana Jalaladdin Rumi," *Religion and Literature* 20.1, İlkbahar 1988.
—. *Pain and Grace: A Study of Two Eighteenth-Century Indo-Muslim Mystical Poets*, Leiden, 1976.
—. "The Primordial Dot: Some Thoughts about Sufi Letter Mysticism," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 9, 1987.
—. "Secrecy in Sufism," Kees W. Bolle, ed. *Secrecy in Religions*, Leiden, 1987.
—. "A Spring Day in Konya according to Jalāluddīn Rūmī," Peter J. Chelkowski, ed. *Rūmī/Bīrūnī: The Scholar and the Saint*, New York, 1975.
—. *Stern und Blume: Die Bilderwelt der persischen Poesie*, Wiesbaden, 1984.

—. "The Sufis and the *shahāda*," Richard Hovanassian ve Speros Vryonis, Jr., ed. *Islam's Understanding of Itself*, Malibu, 1983.

—. *The Triumphal Sun: Life and Works of Mowlana Jalaloddin Rumi*, 1978, 2. baskı, Londra ve The Hague, 1980. Farsça çevirisi Hasan Lahuti, *Shukūh-i Shams*, Allama Ashtiyanī'nin giriş yazısıyla, Tahran, 1988.

—. *Und Muhammad ist Sein Gesandter*, Cologne, 1981. Genişletilmiş İngilizce baskısı: *And Muhammad In His Messenger*, Chapel Hill, 1985.

—. *Von Allem und vom Einen* (Rumi'nin *Fīhi mā fīhi* isimli eseri), Münih, 1988.

—. "Zur Verwendung des Halladsch-Motivs in der indo-persischen Poesie," S. H. Nasr, ed. *Mélanges Henry Corbin*, Tahran, 1977.

Scholem, Gershom. "Die krypto-jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei," *Numen* 7, no. 1, 1960.

Schuon, Frithjof. *Le Soufisme, voile et quintessence*, Paris, 1980.

Schrieke, Bernhard. "Die Himmelsreise Muhammads," *Der Islam* 6, 1916.

Schroeder, Eric. *Muhammad's People*, Portland, Maine, 1955.

Schuon, Frithjof. *Dimmension of Islam*, çev. Peter N. Townsend, Londra, 1970.

—. *Understanding Islam*, çev. D. M. Matheson, 3. baskı, Londra, 1972.

Seale, Morris S. "The Ethics of Malāmātīya Sufism and the Sermon of the Mount," *Moslem World* 58, no. 1, 1968.

Shabistarī, Maḥmūd. *The Dialogue of the Gulshan-i Rāz*, Londra, 1887.

—. *Gulshan-i rāz: The Secret Garden of Mysteries*, ed. ve çev. Edward Henry Whinfield, Londra, 1880.

—. *The Secret Garden*, çev. Juraj Paska, New York ve Londra, 1969.

Shackle, Christopher. *Styles and Themes in the Siraiki Mystical Poetry of Sind*, Multan, y. 1976.

Shāh ʿAbdu'l-Laṭīf. *Risālō*, ed. Kalyan B. Adwani, Bombay, 1958. Sindi.

Shaibi, Kāmil M. ash-. *Al-Ḥallāj mauḍu'an li'l-adab wa'l-funūn al-'arabiyya wa'sh-sharqiyya*, Bağdat, 1977.

Shaʿrānī, ʿAbdūl Wahhāb ash-. *Bayān al-asrār*, İstanbul, Ayasofya 248. Arapça.

—. *Lawāqiḥ al-anwār al-qudsiyya*, Kahire, H. 1311/1893-94. Arapça.

—. *Risāla fi talqīn adh-dhikr*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arap. 3531. Arapça.

Sharib, Zahur U. *The Life and Teachings of Khwaja Moinud-din Hasan Chishti*, Acmīr, Hindistan, 1959.

Shaybī, Kāmil M. ash-. *As-ṣila bayn at-ṭaṣawwuf wa't-tashayyuʿ*, Kahire, y. 1967. Arapça.

Shehadi, Fadlou. *Ghazālī's Unique Unknowable God*, Leiden, 1964.

Shiblī, Abū Bakr. *Dīwān*, ed. Kāmil M. ash-Shaybī, Kahire, 1967. Arapça.

Shushud, Hasan Lutfi. *The Masters of Wisdom of Central Asia,* çev. M. Holland, Londra, 1983.

Sipahsālār, Farīdūn Aḥmad, *Risāla dar aḥvāl-i Maulānā Jalāluddīn Rūmī*, ed. Sa'id Nafisi, Tahran, 1325 sh./1946. Farsça.

Smith, Margaret. *An Early Mystic of Baghdad,* Londra, 1935.

—. "al-Ghazzālī, ar-risāla al-ladunnīya," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1968.

—. *Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam,* Cambridge, 1928.

—. *Readings from the Mystics of Islam,* Londra, 1950.

—. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East,* Londra, 1931.

—. *The Sufi Path of Love,* Londra, 1947.

Smith, W. Cantwell. "The Crystallization of Religious Communities in Mughal India," *Yādnāme-ye Īrān-e Minorsky,* Tahran, 1969.

Sohbet Dergisi, İstanbul, 1952-53. Türkçe.

Sorley, Herbert Tower. *Shah Abdul Latif of Bhit: His Poetry, Life, and Times,* 1940; tekrar basım, Oxford, 1966.

Spies, Gertrud. *Maḥmud von Ghazna bei Farīd ud'dīn 'Aṭṭār,* Basel, 1959.

Spies, Otto. "Drei biographische Werke über Sufis," *Le monde oriental,* 1930.

Storey, C. A. *Persian Literature,* c. 1, Londra, 1953.

Subhan, John A. *Sufism: Its Saints and Shrines,* 2. baskı, Lucknow, 1960.

Subkī, Tājuddīn as-. *Ṭabaqāt ash-shāfi'iyya al-kubrā,* Kahire, H. 1324/1906-1907. Arapça.

Suhrawardī, Shihābuddīn 'Umar as-. *'Awārif al-ma'ārif,* Bulak, Mısır, H. 1289 /1872-73). Gazâlî'nin *İhya*'sının derkenarında. Arapça.

—. *The "'Awārif ul-Ma'ārif" written in the thirteenth century by Shaikh Shahābu'd-Din Umar bin Muhammad-i Suhrawardi*, çev. H. Wilberforce Clarke. 1891; tekrar basım, New York, 1970.

Suhrawardī, Maqtūl. "Le bruissement de l'aile de Gabriel," ed. ve çev. Henry Corbin ve Paul Kraus, *Journal asiatique*, Temmuz 1935.

—. *Oeuvres Persanes,* ed. Henry Corbin, Paris, 1970. Farsça.

—. *Opera metaphysica et mystica,* ed. Henry Corbin, İstanbul, 1945; 2 cilt, Tahran ve Paris, 1952. Arapça.

Sulamī, 'Abdu'r Raḥmān as-. *Kitāb ādāb aṣ-ṣuḥba,* ed. Meir J. Kister, Kudüs, 1954. Arapça.

—. *Kitāb al-arba'in,* Haydarabad, Dekken, 1950. Arapça.

—. *Kitāb ṭabaqāt as-Ṣūfiyya,* ed. Nūraddīn Sharība, Kahire, 1953; ed. Johannes Pedersen, Leiden, 1960. Arapça.

—. *Jawāmi' ādāb aṣ-ṣūfiyya: 'uyūb an-nafs wa mudāwātuha,* ed. Etan Kohlberg, Kudüs,

1976.

—. *Kitāb al-futuwwa: The Book of Sufi Chivalry*, çev. Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti, Londra, 1983.

Süleyman Çelebi. *The Mevlidi Sherif by Suleyman Chelebi*, çev. F. Lyman MacCallum. Londra, 1943.

—. *Mevlûd-i şerif*, İstanbul, t.y.

Sulṭān Bāhoo, *Abyāt*, çev. Maqbool Elahi, Lahor, 1967.

Sultan, Walad. *Kitāb al-ma'ārif: Maître et disciple*, çev. Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, 1982.

Şenay, Yola. *Schejch Nureddin Mehmed Cerrahi und sein Orden (1721-1925)*, Berlin, 1982.

Şuşut, Hasan Lutfi. *Fakir Sözleri*, İstanbul, 1958.

—. *İslam tasavvufunda Hacegân Hanedanı*, İstanbul, 1958.

Şükrü Efendi, Zakir. *Mecm'-i takaya: Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Schejche, ed.* Klaus Kreiser, Freiburg, 1980.

Swartz, Merlin, S. *Ibn al-Jauzi's "kitāb al-quṣṣāṣ wa'l-mudhakkirīn,"* Beyrut, 1971. Arapça.

Taeschner, Franz. "Das futūwa-Rittertum des islamischen Mittelalters," *Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamkunde* içinde, ed., Richard Hartmann ve H. Scheel. Leipzig, 1944.

—. "As-Sulamīs kitāb al-futuwwa," *Festschrift J. Pedersen*, Copenhagen, 1953.

Ṭāhir, Ḥamza. "At-Taṣawwuf ash-sha'bī fi'l-adab at-turkī," *Majalla Kulliyat al-ādāb* 12, no. 2, 1950. Arapça.

Teufel, Johann Karl. *Eine Lebensbeschreibung des Scheichs 'Ali-i Hamaḏānī*, Leiden, 1962.

Thackston, Wheeler M., Jr. çev. *The Stories of the Prophets (Kisā'ī's qiṣaṣ al-anbiya)*, Boston, 1980.

—, çev. *Shihābuddīn Suhrawardī: The Mystical and Visionary Treatises*, Londra, 1982.

Tholuck, Friedrich August Deofidus. *Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik*, Berlin, 1825.

—. *Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica*, Berlin, 1821.

Tikku, Girdhari L. *Persian Poetry in Kashmīr, 1339-1846; An Introduction*, Berkeley, 1971.

Tilmīdh Ḥusayn. *Mir'āt al-mathnawī*, Haydarabad, Dekken, H. 1352/1933-1934. Farsça.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

Trumpp, Ernst. "Einige Bemerkungen zum Sufismus," *Zeitschrift der Deutschen*

Morgenländischen Gesellschaft 16, 1862.

—. "Sorathi. Ein Sindhi-Gedichtaus dem grossen Divan des Sayyid 'Abd-ul-Laṭīf," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 17, 1863.

Cihad Tunç, "Sahl ibn 'Abdullah at-Tustarī und die Sālimīya," doktora tezi, Bonn Üniversitesi, 1970.

Umaruddin, Muhammad, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzālī*, Aligarh, 1951.

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

'Urfī Shīrazī, Muhammad. *Kulliyāt*, ed. Ali Cevâhirî, Tahran, 1336 sh./1957. Farsça.

Usborne, Charles Frederick. *Hir Ranjha*, ed. Mūmtaz Hasan, Karaçi, 1966.

Uzluk, Şehabettin. *Mevlevîlikte Resim, Resimde Mevlevîler*, Ankara, 1957.

Vacca, Virginia. "Aspetti politici e sociali dei 'sufi' musulmani," *Oriente moderno* 35, no. 1, 1955.

—. *Vite e detti di Santi Musulmani*, Torino, t.y.

Vahiduddin, Syed. *Indisch-Moslemische Werterlebnisse*, Leipzig, 1937.

Vaudeville, Charlotte. *Kabir Granthvali (Doha)*, Pondicherry, 1957.

Vryonis, Speros, Jr. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh Throught the Fifteenth Century*, Berkeley, 1971.

Waheed Mirza. *The Life and Works of Amir Khusru*, 3. baskı, Lahore, 1962.

Walad, Sultan. *Divan-i Sultan Veled*, ed. F. Nafız Uzluk, İstanbul, 1941, Farsça.

—. *Divan-i Turki*, ed. Kilisli Muallim Rif'at, İstanbul, H. 1341/1922-23.

—. *Waladnāme*, ed. Jalāl Humā'ī, Tahran, 1315 sh./1936. Farsça.

Walīullāh, Shāh. *Ḥujjat Allāh al-bāligha*, Kahire, y. 1955. Arapça.

—. *Lamaḥāt*, ed. Ghulām Muṣṭafā Qāsimi, Haydarabad, Sind, y. 1966. Arapça.

—. *Saṭa'āt*, ed. Ghulām Muṣṭafā Qāsimi, Haydarabad, Sind, 1964. Arapça.

Walsh, John. R. "Yunus Emre: A Medieval Hymnodist," *Numen* 7, no. 2-3, 1960.

Watt, W. Montgomery, *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, Londra, 1953.

—. *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazzali*, Edingburg, 1963.

Wehr, Hans. *Al-Ghazzālī's Buch wom Gottvertrauen*, Halle, 1940.

Weischer, Bernd Manuel, ve Wilson, Peter L. *Heart's Witness: The Sufi Quatrains of Auhaduddin Kirmani*, Londra, 1978.

Wellecz, Emmy. *Akbar's Religious Thought as Reflected in Moghul Painting*, Londra, 1952.

Wensinck, Arend Jan. *Abū'l-farağ Bar hebreaus, The Book of the Dove*, Leiden, 1919.

—. *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden, 1936-71.

—. "Gazālī's *Mishkāt al-anwār*," *Semietische Studien*, 1941.

—. *La pensée de Ghazzālī*, Paris, 1940.

Whinfield, E. H., çev. *"Masnavi-i Ma'navi": Spiritual Couplets*, Londra, 1887.

Widengren, Geo. *The Ascension to Heaven and the Heavenly Book*, Uppsala, 1950.

—. "Harlekin und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze," *Orientalia Suecana* 2, 1953.

—. *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension*, Uppsala, 1955.

Wilms, Franz-Elmar, çev. *Al-Ghazālī's Schrift wider die Gottheit Jesu*, Leiden, 1966.

Wilzer, Susanna. "Untersuchungen zu Ghazzālī's 'kitāb at-tauba'," *Der Islam* 32-33, 1955-57.

Wüstenfeld, Ferdinand. "Die Çufiten in Sûd-Arabîen im XI. (XVII) Jahrhundert," *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse* 30, no. 1, 1883.

Yāfiʿī, ʿAbdallāh al-. *Rauḍ ar-riyāḥīn*, Kahire, H. 1332/1913-14. Arapça.

Yaḥyā, Osman. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ʿArabī*, 2 cilt, Şam, 1964.

—. "Mission en Turquie: recherches sur les manuscrits du Soufisme," *Revue des études islamiques*, 1958.

—. "L'oeuvre de Tirmiḏī, essai bibliographique," *Mélanges Louis Massignon*, 3 cilt, Şam, 1956-57.

Yûnus Emre. *Divan*, ed. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul, 1943.

—. *Risalat an-nushiyye ve Divan*, ed. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul, 1965.

Zaehner, Robert C. *Hindu and Muslim Mysticism*, Londra, 1960.

Zarrinkoob, A.H., "Persian Sufism in its Historical Perspective," *Iranian Studies* 3, 1970.

Ziadah, N.A. *Sanusiyah: Study of a Revivalist Movement in Islam*, Leiden, 1958.

Zolondek, Leon. *Book XX of al-Ghazālī's "Iḥyā' ʿulūm ad-Dīn,"* Leiden, 1963.

KURAN ALINTILARI DİZİNİ

Sure 1, Fâtiha, 156, 206, 207

Sure 2:1, *elif, lâm, mîm*, 403; 2:29-36, 194; 2:31, "Âdem'e isimlerin tümünü öğretti", 189; 2:102, Allah işe yaramayan bilgiyi ayıplamıştır, 33; 2:115, "Nereye dönerseniz orada Allah'ın yüzü vardır", 41, 152, 365; 2:117, "'Ol!' der, oluverir", 412; 2:153, "Allah sabredenlerle beraberdir", 131; 2:255, Âyete'l-kürsî, 412

Sure 3:33, Allah onu "seçinceye" (*ıstıfâ*)...., 32, 366; 3:41, "Senin alâmetin, üç gün insanlarla işaretleşme dışında konuşmamandır", 30; 3:169, "Allah yolunda öldürülmüş olanları ölüler sanma sakın", 141; 3:190, "gönlünü işletenler için çok işaretler vardır", 192

Sure 4:80, "Resule itaat eden Allah'a itaat etmiş olur", 221; 4:171, "İsa O'ndan bir ruhtur", 366

Sure 5:3, "... sizin için din olarak İslamı seçtim.", 367; 5:54, "... kınayanın kınamasından korkmazlar Allah onları sever, onlar da Allah'ı", 41, 53, 97, 144

Sure 6:103, "Gözler O'nu fark edip kavrayamaz. O, gözleri görür", 41;

Sure 7:12, "Ben ondan hayırlıyım", 77; 7:56, "Hiç kuşkusuz, Allah'ın rahmeti güzel düşünüp güzel iş yapanlara çok yakındır", 44; 7:57, "ağır ağır bulutlar", 216; 7:142, Musa'nın Allah'ı görme umuduyla tuttuğu kırk günlük oruç, 112; 7:157-158, Peygamber'in ümmiliği, 42, 217; 7:172, "*Rabbiniz değil miyim?*", *(Elestü bi-rabbiküm)*, 40, 71, 142, 174; 7:179, "İşte bunlar hayvanlar gibidirler, hatta daha da şaşkındırlar", 146, 279

Sure 8:17, "Attığın zaman da sen atmadın, Allah attı" (*Mâ remeyte iz remeyte*), 149

Sure 10:62, "Allah'ın velileri için hiçbir korku yoktur. Tasaya da düşmez onlar", 199

Sure 12, Yûsuf, 293, 416; 12:45, hadisleri tevil etmek, 366; 12:53, "kötülüğü emreden nefs", *(en-nefs el-emmâre bi's-sû)*, 120

Sure 13:28, "Gönüller yalnız Allah'ın zikriyle yatışır", 170

Sure 14:24, "kökü yerde, dalları gökte olan güzel bir ağaca", 140

Sure 15:29; "öz ruhumdan içine üflediğim zaman", 189, 366

Sure 16:106, "... kalbi iman ile yatışmış....", 192

Sure 17:1, "... O ki geceleyin kulunu Mescid-i Harâm'dan, çevresini bereketli kıldığımız Mescid-i Aksa'ya yürüttü....", 42, 217, 218; 17:70, "Âdemoğullarını onur ve üstünlükle donattık", 365; 17:110, "Namazında sesini yükseltme, kısma da. İkisinin ortası bir yol tut", 170

Sure 18, Kehf, 201, 203, 243, 301; 18:10 "Hani o yiğit gençler o mağaraya sığındılar", 243; 18:65, "ilm-i ledün", 33, 193; 18:109, "deniz mürekkep olsa....", 309, 397

Sure 19:3, "Hani o, Rabbine gizli bir sesle seslenmişti....", 30; 19:21-25, "olgun, taze hurma", 163

Sure 20, Tâhâ, -; 20:11-21, Musa ile Allah'ın Sina [Tûr] Dağı'ndaki konuşması, 55; 20:12, "ayakkabılarını çıkar", 260, 366; 20:14, "Ben Allah'ım", 84; 20:44, "Ona yumuşak ve tatlı bir sözle hitap edin", 65

Sure 21:69, "Ey ateş, İbrahim'e serin ol, selamet ol", 90, 366; 21:107, "Ve biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik", 215

Sure 24:35, Nur, 106, 213

Sure 26:79, "O'dur beni doyuran, suvaran", 123

Sure 27:1, "Tâ, Sîn", 81, 403; 27:34, "Krallar bir kente girdiler mi onu perişan ederler", 136; 27:88, "Sen dağlara bakar da onları hareketsiz sanırsın, oysa....", 182

Sure 33:41, "Allah'ı çok anın", 170; 33:72 "Biz emaneti göklere, yere, dağlara sunduk da onlar yüklenmekten kaçındılar....", 189, 369

Sure 35:15, "... yoksullarsınız. Allah ise mutlak Ganî....", 127

Sure 37:107, "... büyük bir kurbanlık verdik", 366

Sure 38:72, "... içine ruhumdan üflediğimde", 189, 366; 38:75, "... iki elimle yarattığıma", 365

Sure 39:22, "Allah'ın, göğsünün İslama açtığı kimse....", 192

Sure 40:60, "Dua edin bana, cevap vereyim size", 160

Sure 41:53, Biz onlara ufuklarda ve kendi canlarında ayetlerimizi göstereceğiz....", 189, 190, 302

Sure 49:7, "Allah, imanı size sevdirmiş ve onu gönüllerinizde süslemiştir", 192

Sure 50:16, "... şah damarından daha yakın....", 41, 124, 139, 190, 374

Sure 51:20-21, "Allah, doğaya ve insan ruhuna işaretler yerleştirmiştir", 41

Sure 53, Necm, 219; 53:9, "iki yay uzunluğunda", (*kabe kavseyn*), 219; 53:11, "Kalp yalanlamadı....", 192; 53:17, "Göz şaşmadı", 219

Sure 54:1, "ay yarıldı", 2.16

Sure 55:20, "Bir ayırıcı var aralarında; kendi sınırlarını aşmıyorlar", 192; 55:27, "Sadece o bağış ve celal sahibi Rabbinin yüzü kalacaktır", 45, 369

Sure 56:78, "saklanan bir kitaptadır", 351; 56:95, "kesin gerçek" *(yakîn)*, 196

Sure 61:6, "... benden sonra gelecek Ahmed adında bir elçiyi....", 222

Sure 62:5, "ciltlerle kitap taşıyan taşıyan eşeğin haline benzer", 34, 145

Sure 68:1, "Nun. Andolsun kaleme", 402

Sure 75:2, "kendisini kınayan nefs" (*ennefs el-levvâme*), 97, 120

Sure 78:40, "Keşke toprak olsaydım", 45

Sure 79:24, "Ben sizin en yüce Rabbinizim", 77; 79:34, "güç yetmez büyük felaket", (*Tâmmetü'l-Kübra*), 251; 79:40, "Rabblerinin yüceliğinden korkup nefslerine boş heveslerı yasaklamış olan", 120

Sure 89:27, "sükuna kavuşmuş nefs", (*mutmainne*), 120

Sure 91, Şems, 216

Sure 92, Leyl, 216

Sure 93, Duhâ, 217

Sure 96:19, "Secde et ve yaklaş" (*sücûd ve'ktarib*), 156

Sure 102:7, ayne'l-yakîn, 147

Sure 105:1, fillerin efendisi Ebrehe'ye gönderme, 121

Sure 112:1, kelime-i tevhid, 178

HADİS DİZİNİ

AM numaralı alıntılar, Bediüzzaman Fûruzanfer'ın *Ahadis-i Mesnevi* (Tahran, H. 1334/1955) isimli eserindeki hadis metninden yapılmıştır. Asıl metin Arapçadır.

Açlık Allah'ın yemeğidir, Allah dürüstlerin bedenlerini onunla diriltir, 123 (AM no. 460)

Âdem suyla çamur arasındayken ben peygamberdim, 214 (AM no. 301)

Âdem'in çamurunu kırk gün iki elimle yoğurdum, 32, 189 (AM no. 633)

Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı, 189, 196, 223, 404 (AM no. 346)

Allah güzeldir ve güzelliği sever, 287 (AM no. 106)

Allah, yarattığı hiçbir şeyi, Muhammed ve ailesini sevdiği kadar sevmemiştir, 81

Allah'a gerektiği kadar tevekkül ediyorsanız, kuşları beslediği gibi sizi de besler, 125 (AM no. 535)

Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanın, 22, 147

Allah'ın lütfu, gazabından önce gelir, 134 (AM no. 54)

Allah'ın yarattığı ilk şey, benim ruhumdu, 214 (AM no. 342)

Allah'ın yetmiş bin nur ve zulmet perdesi vardır, 106 (AM no. 128)

Allah'la vakit geçirdik, 218 (AM no. 100)

Allah'tan başkasına secde etmeye izin verilmiş olsaydı, kadınların kocalarına secde etmelerini söylerdim, 423

Baş düşmanın (nefsin) iki yanının arasındadır, 120 (AM no. 17)

Beni bir gün doyur bir gün aç bırak, 31

Beni gören Allah'ı görmüş demektir, 223 (AM no. 163)

Benim bildiğimi bilseydiniz daha az güler daha çok ağlardınız, 46 (AM no. 157)

Bu dünya, ahretin fideliğidir, 115 (AM no. 338)

Cebrail dualara hemen cevap vermez, 162 (AM no. 730)

Cebrail'i Dahyâ el-Kalbî suretinde gördüm, 286

Cennet anaların ayakları altındadır, 417 (AM no.488)

Din nasihattır, 109 (AM no. 282)

Dünya çürüyen bir cesettir, 117 (AM no. 705)

Dünya.... tatarcık kanadı gibidir, 118 (AM no. 645)

En şiddetli belalara duçar olanlar nebiler, sonra da velilerdir, 142 (AM no. 320)

Eslem-i şeytani, şeytanım Müslüman oldu, 121, 196 (AM no. 459)

Evlat babanın parçasıdır, 111

Fakirlik övüncümdür, 127, 416 (AM no. 54)

Fakirlik yüzkarasıdır, 130

Faydasız ilimden sana sığınırım ya Rab, 33

Gözlerim uyur, ama gönlüm uyumaz, 43 (AM no. 188)

Gül, Peygamber'in terinden bitmiştir, dolayısıyla dünyadaki en güzel, en değerli çiçektir, 220

İhmalkârlar arasında Allah'ı zikreden ...., 170

İlim en büyük örtüdür, 145

İnsanlar uykudadır, ölünce uyanacaklar, 371 (AM no. 222)

Kader Allah'ın sırrıdır; bu sır ne yakın bir meleğe ne de gönderilmiş bir elçiye verilmiştir, 196
Kalem kurudu [Yazının mürekkebi kurudu], 197, 400 (AM no. 97)
Kendini bilen, Rabbini bilir, 227 (AM no. 529)
Kerametler erkeklerin aybaşısıdır, 211
Kırmızı gül Allah'ın mehâbetinden bir parçadır, 220, 293
Kim Allah'la oturup kalkmak istiyorsa, tasavvuf ehliyle oturup kalksın, 221 (AM no. 635)
Kim bir mümini sevindirirse, beni sevindirmiş olur, 190
Kim sever de iffetli ölürse, şehit olarak ölür, 143
Kişi sevdiğiyle beraberdir, 146 (AM no. 482)
Mümin müminin aynasıdır, 226 (AM no. 104)
Mümin ney gibidir, 123 (AM no. 728)
Müminin firâsetinden sakın; çünkü o Allah'ın nuruyla görür, 204 (AM no. 33)
Müminin kalbi, Rahman'ın iki parmağı arasındadır, 198, 402 (AM no. 13)
Müminler, Allah ve elçisini her şeyden daha çok sevmelidir, 137
Namaz cennetin anahtarıdır, 153
Namaz miracdır, 153, 217
Ne bir sağıra ne de mevcut olmayana sesleniyorsunuz, nerede olursanız olun sizinle olan İşiten'e sesleniyorsunuz!, 177
Otururak namaz kılanın namazı, ayakta namaz kılanın yarısı kadardır, 153
Ölmeden önce ölünüz, 82, 141, 313, 379 (AM no. 352)
Önce deveni bağla, sonra tevekkül et, 127 (AM no. 20)
Rabbimi en güzel suret içinde gördüm, 286
Rabbimi, yatık külahlı güzel bir delikanlı suretinde gördüm, 286
Rahman'ın nefesini (*nefes er-Rahman*) Yemen tarafında hissediyorum, 44, 259 (AM no. 195)
Rızkın neredeyse, onu orada bulursun = Rızk insanı arar, 125 (AM no. 538)
Ruhlar bölük bölük askerlerdir, birbiriyle tanışanlar ülfet ederler [kaynaşırlar], birbirine sırt çevirenler ise çekişirler. 110 (AM no. 132)
["*lâ uhsî senâ'an aleyke*", "Seni hakkıyla senadan acizim"] Senin cömertliklerini ve Sana etmem gereken sonsuz hamd ve şükürleri hesaplamaktan acizim, 132, 165, 220 (AM no. 3)
Senin nurun benim alevimi söndürdü, 90, 214 (AM no. 134)
Sizin dünyanızdan bana üç şey sevdirildi: kadın, güzel koku ve namaz, 269, 418 (AM no. 182)
Su, yeşillik ve güzel yüz, 286
Şeriat akvâlimdir (sözlerimdir), tarikat amellerimdir (işlerimdir), hakikat ise ahvalimdir (iç hallerimdir), 107
Şeyh, kendi cemaati içinde, ümmeti içindeki peygambere benzer, 109, 235 (AM no. 224)
Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır, 112 (AM no. 73)
Şeytan Âdemoğullarının damarlarında dolaşır, 194
Tövbenin kapısı batıdadır, güneş batıdan doğana kadar açıktır, 118 (AM no. 390)
Vav'lara güvenin 407
Yâ Rab, nimetlerine şükretmemi buyurdun, benim sana şükretmem bile Senin bir nimetindir, 167

GENEL DİZİN

Abadan, 46, 68
Abbâs (Muhammed'in Amcası), 46
Abbâsiler, 46, 48
abd, 250
Abdal, 323, 422
Abdâlân-ı Rûm, 326, 327
Abduhu, 218
Abdullah Aynü'l-Kuzât Hemedânî, 291, 306, 352, 360
  mektupları, 340
  Temhîdât, 291, 341, 360
Abdullah b. Mübârek
  Kitabü'l-Zühd, 159
Abdullah-ı Ensârî Herevî, 68, 72, 91, 96, 98, 99, 100, 101, 128, 295
  Menâzilü's-Sâirîn, 100
  Münâcât, 100, 295
Abdurrahman (Rahman Bâbâ), 386
Abdurrahman Bedevî, 88
Abdurrahman İbn Haldun, 249, 260
Abdü'l-Ganî en-Nâbulusî, 390
Abdü's-Selâm b. Meşîş, 247
Abdülahad Gül, 363
Abdülcebbar en-Niffarî, 91, 92, 158, 167, 175, 249, 280, 397, 404
  Mevâkıf ve Muhâtabât, 91
Abdülhak Muhaddis Dihlevî, 353
Abdülhakîm Kâsım, 246
Abdülhâlik Gicdüvânî, 354
Abdülkâdir Bedâûnî, 350
Abdülkâdir Ebü Necib es-Sühreverdî, 242, 244, 249, 252, 336
  Âdâbü'l Mürîdîn, 128, 242, 341
Abdülkâdir Geylânî, 99, 163, 207, 244, 245, 246, 354, 374
  annesi, 417, 363
  teyzesi, 417
  kerametleri, 33
  oğulları, 50
Abdülkâdir Gîlânî Tencure, 175
Abdülkâdir Hattak, 387
Abdülkerîm Bulrrîvârô, 377
Abdülkerim el-Cîlî, 26, 199, 221, 222, 276, 278, 409
  İnsan-ı Kâmil, 276, 278
Abdülkuddüs Gangühî, 347
  Rüşdname, 347
Abdüllatif Bhitâî. *Bkz.* Şah Abdüllatif Bhitâî
Abdül-Melik el-Cüveynî, 101
Abdülvâhit b. Zeyd, 46
Abdülvehhâb el-Beyâtî, 88
Abdülvehhâb Şarânî, 59, 160, 246, 342, 363, 389
  zikir hakkındaki fikirleri, 176
Abdürrahim Girhürî, 375
Abher el-Âşıkîn. Bkz. Rüzbihân Baklî
abıhayat, 32, 114, 149, 184, 376
âbid, 158, 331
Acmîr, 336, 337, 350
Âd kavmi, 198
Âdâbü'l-Mürîdîn (Abdülkâdir Ebü Necib es-Sühreverdî), 128, 242, 341
adap, 43
adem, 314
Âdem, 32, 68, 77, 81, 84, 146, 156, 189, 194, 195, 201, 214, 223, 235, 266, 269, 293, 366, 367, 398, 399, 404, 416, 419
Adonis (Ali Ahmed Said), 88
advaita, 21, 374
Affifi, Ebü'l-Alâ, 262
Afganistan, 176, 224, 287, 354, 386, 387
Afîfüddîn Abdullah el-Yâfiî, 245
  Ravza-i Riyâhîn, 206
Afrika, 92, 209, 225, 237, 238, 246, 249, 382, 389, 390, 391, 418, 421
Aftâb. *Bkz.* Şah Âlem II
agnostisizm, 103
Agra, 356
Ahad, 222, 374, 406
ahâdiyet, 108, 405
Aham Brahmasmi, 61, 76
Ahbârü'l-Hallac, 79
Ahi Evran, 244
Ahmed (el-Hâşimî), 218, 222, 358, 406.
Ahmed b. Ebî'l-Havârî, 46

karısı, 414
Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî, 414, 415
Ahmed b. Hanbel, 46, 47
Ahmed b. Harb, 119
Ahmed ed-Dasûkî, 246
Ahmed el-Bedevî, 246
Ahmed er-Rifâî, 246
Ahmed Gazâlî, 195, 242, 287, 289, 290, 293, 306
Sevânih, 290, 291, 351
Ahmed Gulâm Halil, 72
Ahmed Hâşimî. *Bkz.* Muhammed
Ahmed İbn Teymiyye, 270
Ahmed Sirhindî, 202, 222, 260, 347, 353, 356, 357, 358, 359, 362, 363, 389, 407
Ahmed Şah Abdâlî Dürrânî, 361, 387
Ahmed Yesevi, 178, 321, 322, 354
Ahmed-i Cem, Ebû Nasr Zendepil, 50, 241
ahret, 40, 41, 45, 54, 61, 115, 423
Ahûnd Dervâze, 385
ahval, 108
ahyâr, 200
Ak Şemseddîn, 334
akıl, 32, 70, 145, 192, 218, 268, 275, 367, 377, 416, 419
akl-ı kûll, 35
Akl-ı Sürh (Sühreverdi-i Maktûl), 257
alâ't-tevekkûl, 126
Alamut, 103
Alâûddevle Simnânî, 201, 202, 251, 358
Alâûddin Keykubad, 305
Âlemgir Evrengzîb, 319, 320, 353, 357, 360, 368, 375, 384, 385, 420
âlem-i kebîr, 252
âlem-i misal, 193, 212, 267
âlem-i sağîr, 188, 252, 365
Alfred von Kremer, 26, 75
Algarve, 260
alın yazısı, 401
Ali b. Akil, 244
Ali b. Ebû Talib, 42, 243, 310, 329, 331, 399, 406, 407, 410, 412
Ali b. er-Rûmî, 46
Ali b. Hüseyin Vaiz Kâşifî
Reşahâtü Aynü'l-Hayât, 355
Ali b. İsa, vezir, 80
Ali b. Osman Hucvîrî Dâtâ Genc Bahş, 22, 29, 31, 33, 64, 74, 85, 97, 98, 99, 111, 112, 118, 119, 128, 129, 132, 135, 136, 137, 138, 150, 151, 155, 199, 204, 285, 286, 336
Keşfü'l-Mahcub, 99, 340
Ali el-Muttakî el-Hindî
Kenzü'l-Ummâl, 248
Alîm, 59
Âlim, 41
âlim-i rabbani, 85
Allahü ekber, 91, 154, 155
Almanya, 36, 149
Altın Alfabe, 373, 385, 410, 422
amâ, 263
amel, 47, 103, 108, 127, 133, 139, 166, 270, 326, 401
amel defteri, 401
Amr b. Osman el-Mekkî, 70, 77, 79, 192
Anadolu, 85, 101, 231, 243, 244, 254, 261, 276, 277, 305, 311, 316, 321, 322, 323, 328, 329, 330, 331, 334, 354, 421
Anadolu Selçukluları, 305
Anawati, Père, 106
Andrae, Tor, 26, 215
Angela di Foligno, 50
Angelus Silesius, 263
Der Cherubinische Wandersmann, 263
Anka. *Bkz.* Simurg
Ankara, 244, 328
Ankaravî. *Bkz.* İsmail Rûsûhî Ankaravî
Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe, 352
Apollon, 181
Arabistan, 92
Arap
edebiyatı, 303
şiiri, 165, 223, 261, 271, 273, 343
tasavvufu, 271
Arap harfleri, 15, 156, 383, 397, 399, 410
Arap rakamları, 335
Arapça, 11, 15, 16, 29, 242, 249, 251, 255, 257, 264, 269, 271, 272, 288, 291, 317, 341, 345, 351, 357, 361, 366, 368, 387, 401, 409, 413, 416, 418
Araplar, 29, 45, 181, 223, 271, 335
Arberry, A. J., 37, 68, 272, 304
An Introduction to the History of Sufism, 25

arif, 22, 57, 136, 179, 352
Aristoteles, 102
Aristoteles'in Teolojisi, 26
Arnavutluk, 330
arûs, 237, 319
ashab, 43, 95, 161, 209
Ashab-ı Kehf, 243, 301
Ashâb-ı suffa, 30
âşık, 22, 35, 37, 40, 53, 54, 65, 69, 72, 73, 77, 87, 89, 90, 118, 132, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 162, 168, 184, 185, 195, 196, 218, 262, 272, 281, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 294, 299, 302, 306, 307, 312, 313, 315, 325, 329, 332, 333, 341, 342, 344, 350, 374, 376, 378, 379, 382, 392, 400, 405, 406, 410, 413, 416, 420, 422
Aşikâr. *Bkz.* Saçal Sermest
aşk-ı mecâzî, 288
aşure, 332
Atatürk, Mustafa Kemal, 186, 236, 319, 332, 334
ateş, 75, 90, 172, 180, 182, 194, 196, 207, 214, 221, 233, 281, 289, 299, 354, 366, 382
atman, 21, 61, 314
Attock, 385
avam, 55, 83, 115, 162, 183, 203, 269
Avârifü'l-Maârif (Ebû Hafs Sühreverdî), 129, 242, 340
Âvâz-ı per-i Cibrîl. *Bkz.* Sühreverdi-i Maktûl
Avrupa, 23, 24, 45, 60, 82, 93, 168, 188, 276, 326, 330, 336, 350, 351, 352
Aybek. *Bkz.* Kutbeddîn Aybek
ayin-i cem, 332
ayn, 400, 406, 408
ayna, 20, 62, 115, 188, 235, 266, 267, 269, 281, 284, 370, 408, 412
ayne'l-yakîn, 147, 357, 358
ayn-ı afv, 408
ayn-i cem, 405
Ayşe (Muhammed'in eşi), 43
Ayşeviye, 209
Ayverdi, Samiha
İstanbul Geceleri, 234
Aziz Augustinus, 136
İtiraflar, 102
Aziz Chrysostom, 181
Azize Theresa, 73
Azmî, 325
Azrail, 100, 141, 153, 367, 376

b, 51, 399, 405, 407
baba
Bektaşi babalar, 330, 332
kilise babaları, 181
Bâbâ Lâl Dâs, 351
Baba Tahir Üryan, 241
Babür (Moğol hükümdarı), 288, 349, 355
Bağdâdî. *Bkz.* Mecdüddîn-i Bağdâdî
Bağdat, 47, 48, 52, 60, 66, 70, 72, 73, 75, 77, 79, 80, 91, 92, 94, 101, 128, 137, 143, 182, 242, 244, 247, 248, 261, 274, 291
okulu, 88
Bahâeddîn Nakşbend, 354, 363
Bahâeddîn Zekeriya Multânî, 276, 342,344, 345
Bahâüddîn Veled, 305, 306
Maârif, 305
Bahreyn, 79, 92
baht-ı siyah, 400
Bahtiyâr Kâkî. *Bkz.* Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî
Balâ şâhidnâ, 40
balabaylan dili, 397
Balım Sultan, 330
Baloch (Beluc, Pakistan'da bölge), 236
Barak Baba, 327
Basra, 46, 52, 67, 68, 77, 413
bast, 134, 135, 250
bâ-şer, 352, 357, 420
Batınilik, 103
Bâyezîd Bistâmî. *Bkz.* Tayfur b. Isa Bâyezîd Bistâmî
Bâyezîd Ensârî, 385, 480.
Hayrü'l-Beyân, 385
Bayezid, II. Külliyesi, 182
bâz, 301
bâz-keşt, 354
Bedevî. *Bkz.* Abdurrahman Bedevî, Ahmed el-Bedevî, Muhammed Mustafa Bedevî
Bedeviye, 246, 276

Bedil Rohrivârō, 383
Bedir Savaşı, 149
Bediüzzaman Firuzanfer, 319
Bedr el-Hicâzî, el-, 37
Bedrüddîn Hilâlî
Şah u Gadâ, 288
behlûl, 35
Behramşah b. Mes'ûd, 296
beka, 58, 68, 71, 135, 146, 148, 149, 150, 185, 222, 300, 315
bekâ billâh, 364
bekâ fi'ş-şeyh, 364
bekâ fir'resûl, 364
bekkâûn, 46
Bektaşi
âdetleri, 332
babalar, 330
geleneği, 201
şairler, 86, 329
şiiri, 156, 162, 325, 329, 407
tarikatı, 331, 332, 333
tekkeleri, 331
yaşamı, 332
Bektaşilik, 86, 236, 238, 277, 326, 329, 330, 331, 332, 354, 420
bela, 50, 56, 74, 90, 122, 131, 132, 137, 142, 159, 160, 162, 170, 239, 292, 369, 375, 381, 382, 408, 415
Belh, 51, 64, 69, 99, 117, 295, 304
Belucistan, 246, 377, 379
be-namak, 150
Bengal, 88, 317, 342, 350, 387, 388
Benî Uzre, 143
Berberi, 260
bereket, 111, 202, 216, 218, 238, 246, , 269,309, 337
Bertels, Y. .E., 295
besmele, 400, 407, 412
Besne, 143
Beşler, 201
Beyşehir Gölü, 311
Bhit Şah, 377
bîat, 111, 113, 232, 238, 379
Bîbî Cemâl Hatun, 351, 421
Bîbî Fatma Hacrânî, 420, 422
Bicapur, 351, 359
Bilâli Habeşî, 237
Bilâvel, 382
Birge, John K., 236
Bistam (Bestam), 60, 61, 100
bî-şer, 36, 68, 345, 357
Bişr b. el-Hâris el-Hâfî, 51, 52
Bişr b. Yâsîn, 241
Blûthensammlung (Tholuck), 25
Brahman, 287, 317
brahmin, 282, 381
Browne, Edward G., 57
Brunner, Constantin, 303
Buda, 51
Budacı, 27, 48, 51, 336, 358
Budacılık, 147, 206
Amida Budacılık, 175
Buhara, 95, 354
Bullhe Şah, 375, 382
Bulrri, 383
Burak, 145, 219
Burhâneddîn Muhakkık, 305, 306, 308
Burhanpur, 372
Burton, Sir Richard, 245, 421
Bühlûl b. Amr, 35, 292
bülbül, 162, 171, 215, 219, 220, 245, 285, 293, 300, 301, 323, 324, 350, 363
bürde, 221, 223
Bürde (Şerafüddîn el-Büsîrî), 223
büruz, 204
Büveyhiler, 92

Câbülka, 152
Câbülsa, 152
Cafer-i Haddâ, 292
Caferü'l-Aydarûs, 351
Câferû's-Sâdık, 54, 55, 93, 192, 398
câgîr, 338
Cain, 348
Câmî. *Bkz.* Mevlânâ Abdurrahman Câmî
Cân-ı Cânân *Bkz.* Mirza Mazhar Cân-ı Cânân
Cânullâh Rızvî, 384
"Captive's Dream, The" (Kipling), 302
Caunpurlu Muhammed *Bkz.* Mehdi Muhammed Caunpurî
Cavidname (Ikbal), 64, 87, 217, 403
Cebelitarık, 45
ceberût, 267
Cebrail, 90, 126, 146, 162, 166, 200, 201, 218, 219, 222, 258, 286, 367, 403

cebr-i mahmud, 197, 199
cefr, 398
cehennem, 52, 53, 90, 118, 134, 178, 214, 415
celâl, 45, 58, 71, 74, 81, 136, 198, 216, 220, 250, 253, 281, 289, 295, 316, 369
Celâleddîn Mahdûm-ı Cihâniyân, 344
Celâleddîn Rûmî. *Bkz.* Mevlânâ Celâleddîn Rûmî el-Belhî
Celâleddîn Sürhpûş, 344
Celâleddîn Tebrîzî, 342
celîs, 170
cemâl, 22, 40, 58, 118, 134, 138, 164, 166, 173, 176, 179, 198, 216, 220, 253, 258, 277, 281, 286, 288, 289, 293, 294, 302, 316, 327, 416, 419
Cemâleddîn Ahmed Hânsvî, 338
Cemâlî Kanbûh, 219, 347
Cemil, 143
cemu'l-cem, 148
Cengiz Han, 304
cennet, 53, 65, 90, 115, 118, 139, 145, 153, 164, 178, 184, 195, 204, 211, 252, 259, 324, 326, 416
Cerulli, Enrico, 86, 217
Cevahirü'l-Hamse (Muhammed Gavs), 345
cezbe, 36, 62, 113, 134, 135, 151, 155, 162, 166, 172, 180, 203, 248, 250, 345, 260, 414
Cezûlî. *Bkz.* Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman Cezûlî
cifr, 398
Cihânârâ (Moğol prensesi), 353, 421
Cihangir (Moğol imparatoru), 337, 350, 356
Cîlî *Bkz.* Abdülkerim el-Cîlî
cim, 400, 405
cin, 194
civanmerd, 243
coincidentia oppositorum, 198
complexio oppositorum, 389
Corbin, Henry, 23, 25, 40, 169, 200, 266, 293
creatio ex nihilo, 21
Cüneyd. *Bkz.* Ebü'l-Kâsım Muhammed el-Cüneyd
Cüveynî *Bkz.* Abdül-Melik el-Cüveynî

Çandarbhân Brahman, 352
Çehâr Risâle (Derd), 364
çelebi, 332
Çelebi, 317
Çelebi, Asaf Halet, 186
Çelebi Alâeddîn (Rûmî'nin oğlu), 307
çile, 32, 86, 112, 113, 337, 356
çilehane, 49, 113
çille-i ma'kûse, 337, 348
Çirâğ-ı Dihlevî. *Bkz.* Nâsirüddîn Çirâğ-ı Dihlevî
Çin, 27, 125, 274
Çingeneler, 312
Çiştî, 50, 338, 342, 350, 386, 387
  hânkâhları, 336, 347
  mutasavvıfları, 291
  silsilesi, 341, 347
  şiirleri, 341
  tarikatı, 186, 231, 336, 347, 349, 351
  veliler, 319, 336, 338, 340
  yaşam tarzı, 338
Çiştîye, 341, 342
Çittagong, 64

Dahini, 291, 341, 359, 360
Dahyâ el-Kalbî, 286
Dakûkıy, 154, 155
dal, 156, 400, 405
dans, 178, 181, 183, 184, 185, 186, 370
Dante
  Ilahi Komedya, 217, 297
Dârâ Şükûh, 280, 319, 351, 352, 353, 357, 421
  Hasenâtü'l-Ârifîn, 351, 372
  Risâle-yi Haknümâ, 351
  Sekînetü'l-Evliya, 351
  Sırr-ı Ekber, 351
Dârânî. *Bkz.* Ebû Süleyman ed-Dârânî
Dâr-ı Mansur, 86, 332
Darwin, Charles, 315
Das Meer der Seele (Ritter, Hellmut), 98, 272,
Davud, 53, 366, 367
Debistân-i Mezâhib, 353
dede, 332
dehriye, 207
Dekkâk. *Bkz.* Ebû Ali ed-Dekkâk
Dekken, 341, 346
Delâil-ül-Hayrat (Cezûlî), 224
Delhi, 186, 216, 222, 245, 291, 336, 337,

340, 341, 346, 359, 360, 361, 363, 368, 369, 371, 375, 391, 392, 408, 421, 423
demîden, 207
Der Cherubinische Wandersmann (Angelus Silesius), 263
dergâh, 225, 230, 236, 240, 327, 350, 354, 383
Dermenghem, Émile, 84, 210, 237, 390
derviş, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 241, 246, 298, 317, 318, 319, 321, 322, 324, 326, 327, 329, 332, 333, 334, 337, 338, 342, 352, 363, 378, 415, 420, 421
destegül, 317
deus otiosus, 221
deve, 268, 279, 301, 375, 378
devriye, 277, 332
Dicle, 66, 74, 81, 84, 90, 126, 211, 415
din-i ilahi, 350
"Die Schönen Hände" (Mell), 24
Dihlevî. *Bkz.* Hasan Siczî Dihlevî, Abdülhak Muhaddis Dihlevî
Dionysos, 181
Dîvân Gidumal, 383
Divan (Hâfız), 320
Divan-ı Şems-i Tebrizi (Mevlânâ), 304, 313
Divriği Ulucami, 181
Diyobend okulu [Dârü'l-Ulûm-i Diyobend], 362
Diyojen, 278
doğuş, 328
Doppelgänger, 253
Dozy, Reinhart P., 26
Dönen Dervişler. *Bkz.* Mevlevilik
dönme, 328
dua, 36, 48, 54, 64, 65, 66, 92, 100, 101, 116, 132, 137, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 175, 179, 182, 189, 203, 207, 214, 224, 234, 236, 239, 240, 241, 267, 295, 316, 317, 332, 343, 354, 368, 377, 386, 411, 418
dua-yı mc'sûre, 161
dua-yı müstecâb, 161
dudukuşu, 235
Dürrânî. *Bkz.* Ahmed Şah Abdâlî Dürrânî
ebced, 29
Ebivert, 50
ebrâr, 200
Ebrehe, 121
Ebû Abdullah es-Sâlimî, 200
Ebû Abdullah İbn Sâlim, 69
Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman Cezûlî
Delâil-ûl-Hayrat, 224
Ebû Abdullah Muhammed İbn Battuta, 244, 248
Ebû Abdullah Muhammed İbn Hafîf, 31, 72, 85, 94, 120, 123, 129, 173, 183, 219, 227, 292, 417
Ebû Abdurrahman es-Sülemî, 55, 96, 97, 98, 239, 243, 252
Tabakât, 95, 96, 100
Tefsir, 83
Ebû Ali Ahmed er-Rûzbârî, 67
Ebû Ali ed-Dekkâk, 98, 165
kızı, 414
Ebû Ali es-Sindî, 61
Ebû Ali İbn Sînâ, 35, 181, 257, 297, 300
Risâle fil-Aşk, 288
Ebû Ali Kalender, Şah, 215, 341
Ebû Bekir (ilk halife), 172
Ebû Bekr el-Kettânî, 167, 292, 414
Ebû Bekr el-Verrâk, 116
Ebû Bekr eş-Şiblî, 32, 54, 80, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 110, 142, 144, 151, 152, 153, 155, 174, 210, 212, 292, 329, 398, 411
Ebû Bekr İbn Kayyimü'l-Cevziye
Kitabü'l-Esrârü's-Salât, 167
Ebû Bekr Muhammed el-Vâsıtî, 91, 175, 292
Ebû Bekr Muhammed Kelâbâzî, 30, 95, 148, 174
Kitabü't-Ta'arruf, 95, 340
Ebû Emr Muhammed ez-Züccâcî, 292
Ebû Hafs el-Haddâd, 94, 182
Ebû Hâmid el-Gazâlî, 68, 95, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 112, 126, 136, 138, 140, 141, 145, 197, 214, 242, 249, 256, 289, 290, 402, 415
İhyâu Ulûmi'd-Dîn, 126, 133, 139, 150, 160, 178, 224, 296

Mişkatü'l-Envâr, 106, 221, 256
Munkız-u Min ed-Dalâl, el-, 102
Risâle-i Tayr, 300
Ebû Hamza Muhammed es-Sûfi, 292
Ebû Hanîfe, 33, 34, 46, 381
Ebû Haşim, 46
Ebû İshak İbrahim el-Kâzerûnî, 167
Ebû İshak İbrahim er-Rakkî, 206
Ebû Medyen (Tlemsenli), 245, 247
okulu, 250
Ebû Mezâhim-i Şîrâzî, 292
Ebû Muhammed Rûveym b. Ahmed, 31, 72, 118, 233, 292
Ebû Naim el-İsfahanî
Hilyetü'l-Evliya, 95
Ebû Nasr et-Tûsî es-Serrâc, 62, 94, 95, 133, 152
Kitabü'l-Lumaʿ fi't-Tasavvuf, 94, 98
Ebû Necib. *Bkz.* Abdulkâdir Ebû Necib es-Sühreverdî
Ebû Osman el-Hîrî, 66, 173
Ebû Reyhân el-Bîrûnî, 336
Ebû Said Ahmed el-Harraz, 68, 70, 71, 154, 173, 192, 199, 213, 285
Ebû Said b. Ebi'l-Hayr, 98, 124, 211, 239, 420
Ebû Süleyman ed-Dârânî, 46, 50
Ebû Tâlib el-Mekkî, 69, 137, 138, 214
Kûtü'l-Kulûb, 95, 126
Ebû Türâb en-Nakşebî, 52, 126
Ebû Yezid. *Bkz.* Tayfur b. İsa Bâyezîd Bistâmî
Ebû Zer el-Gifarî, 43
Ebû'l-Abbas Ahmed Makkarî, 247
Ebû'l-Abbâs el-Mürsî, 248
Ebû'l-Alâ Me'arrî, 84
Ebû'l-Atâhiye, 151
Ebû'l-Cennâb Ahmed.*Bkz.* Necmüddîn Kübrâ
Ebû'l-Edyân, 207, 209
Ebû'l-Fazl, 349, 356
Ebû'l-Feyz İhsan
Ravzatü'l-Kayyûmiyye, 359, 440
Ebû'l-Hasan Ali el-Harakânî, 32, 46, 100, 114, 130, 149, 220, 258, 354, 415
Ebû'l-Hasan Ali eş-Şâzilî, 106, 247, 248, 363
Hizbü'l-Bahr, 248
Ebû'l-Hasan ed-Deylemî
Kitâb 'atf el-elif el-me'lûf ilâ'l-lâm el-ma'tûf, 405
Ebû'l-Hüseyin en-Nuri, 31, 72, 73, 74, 89, 91, 94, 143, 182, 192, 211, 226, 292, 414
Makâmâtü'l-Kulûb, 73
Ebû'l-Hüseyin es-Sirvânî, 292
Ebû'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî, 66, 98, 99, 162, 165, 199, 414
Risaletü'l-Kuşeyriye, 34, 98, 243, 296, 340
Tertibu's-Sülûk, 175
Ebû'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî, 409
Ebû'l-Kâsım İbrahim en-Nasrâbâdî, 292
Ebû'l-Kâsım Muhammed el-Cüneyd, 30, 31, 51, 60, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 77, 79, 83, 89, 91, 94, 110, 112, 118, 127, 135, 136, 137, 140, 151, 174, 182, 191, 192, 211, 232, 249, 250, 252, 292, 308, 411
Ebû'l-Kelâm Azâd, 357
Ebû'l-Mecd Mecdûd Senâî, 34, 35, 63, 87, 115, 121, 125, 130, 132, 148, 152, 194, 195, 201, 214, 216, 217, 224, 231, 295, 296, 297, 300, 301, 304, 305, 310, 313, 392, 403, 407, 413, 415
Hadîkatü'l-Hakîkat, 281, 296
Hasîke, 131
Kârnâme-yi Belh, 296
Seyrü'l-İbâd İlâl-Meâd, 296
Ebû'l-Abbas İbn Atâ, 88, 393, 411
Ebû'l-Hüseyin el-Husrî, 133, 292
Ebû'l-Kâsım İbrahim en-Nasrâbâdî, 98
Ebûl'l-Hasan ed-Deylemî, 179
ed'iye-i me'sure, 161
edep, 56, 228, 233
Edirne, 181
Efdalüddîn İbrahim Hâkânî, 32, 224, 301
Efes, 417
Eflatunpınarı, 311
Efzal İkbal, 315
ehl-i beyt, 93, 127, 221
ehl-i keşf, 59
ehl-i sufîe, 43
ehl-i sünnet, 43, 46, 53, 66, 72, 96, 182, 186, 221, 260, 309, 324, 331, 332, 347, 350, 352, 353, 356, 357, 420

Ekber (Moğol imparatoru), 36, 319, 345, 349, 350, 353, 356, 357, 385, 392
Elem (Derd'in oğlu), 369
elest, 185, 293
Elest Günü (Bezm-i Elest, Ruz-i Elest), 40, 71, 142, 147, 151, 174, 185, 294
Elestü bi-rabbikūm, 40, 174
elif, 358, 365, 373, 399, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410
elif-i saykal, 406
Elifname (Mevlânâ Kâsım Kâhî), 410
Eliot, T. S., 88
emanet, 42, 189, 369
Emeviler, 44, 45, 48
emir, 57, 90, 104, 107, 194, 267, 301, 417, 419
Emir Hüsrev, 341
emîr-i meclis, 231
Enâniyet, 41
Encyclopaedie der philosophischen Wissencchaften (Hegel), 303
Endonezya, 237, 238, 345, 397, 405
Ene Rabbukümu'l-Alâ, 65
Ene'l-Hakk, 149, 380, 382
Enneadlar (Plotinos), 26
en-nefs el-emmâre bi's-sû, 120
en-nefs el-levvâme, 120
Ensârî *Bkz.* Abdullah-ı Ensârî Herevî
entelektüalizm, 35, 196
Entwerden, 147
er, 307, 413
erbain, 32, 104, 112, 113, 299
Erdebil, 93
eren, 50, 52, 62, 321
Erenlerin Bağından (Karaosmanoğlu), 333
Erzurumlu. *Bkz.* İbrahim Hakkı Erzurumlu
Eser (Derd'in erkek kardeşi), 369
Eski Ahid, 162
esma-ı kahriye, 179
esma-ı lütfiye, 179
esma-i hüsna, 41, 178, 345
Eş'arilik, 98, 99, 100, 101, 207
Eşrefoğlu Rûmî, 212, 333
etkin zihin, 222
evbe, 118. *Ayrıca bkz.* tövbe
Evhadüddîn Kirmânî, 182, 306
evliya, 286, 338, 372, 419
evrâd, 178, 179, 382
Evrengzib. *Bkz.* Âlemgir Evrengzib
Eyaz, Şeyh *Bkz.* Şeyh Eyaz
evtâd, 200, 202
Eyaz, 190, 287
Eyyüb, 130, 132, 415
Eyyübiler, 242, 256
ezan, 61, 90, 116, 153, 155, 207, 213
ezeli misak, 40, 71, 147, 151, 174

Fabricius, 24
Fahrüddîn Irâkî, 143, 146, 276, 284, 287, 291, 299, 308, 342, 343, 344, 347
Lemâat, 351, 344
Fâik, 179
fakih, 41, 46, 47, 95, 103, 105
fakir, 36, 43, 51, 127, 128, 129, 130, 131, 227, 289, 368, 421
fakirani, 421
fakirlik, 43, 127, 128, 129, 130, 132, 235, 238, 239, 247, 298, 309, 416
fakr, 31, 71, 104, 109, 111, 119, 127, 128, 129, 130, 417
Fânî Keşmîrî, 353
Fas, 209, 238, 249
Fas (şehir), 249
fâsık, 47
Fatehpur Sikri, 350
Fatımiler, 92, 103
Fatih Sultan Mehmet, 334
Fatma (Muhammed'in kızı), 93, 413
Fazlullah Esterâbadî, 331, 399
Fazlur Rahman, 270
fena, 57, 61, 68, 71, 73, 82, 129, 130, 135, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 176, 179, 185, 197, 200, 215, 216, 218, 253, 300, 301, 314, 315, 402, 403
fenâ fi'llâh, 364
fena fi'l-vücud, 147
fenâ fi'r-resûl, 364
fenâ fi'ş-şeyh, 364, 374
fena fi'ş-şuhud, 147
ferâğ, 122
Ferîdeddîn Genc-i Şeker, 276, 337, 340, 342, 368, 372, 417
Ferîdüddîn Attâr, 27, 34, 35, 59, 74, 85, 86, 114, 119, 121, 139, 146, 149, 152,

160, 162, 166, 170, 180, 195, 212, 214, 222, 228, 234, 257, 274, 275, 276, 279, 286, 297, 304, 308, 309, 313, 348, 381, 382, 402, 407, 408, 415
Hallac'ın katli üzerine sözleri, 75
Belh'le ilgili kelime oyunu, 51
harf gizemciliği, 402, 405
Semnûn tanımı, 74
Şeyh Sanân hikâyesi, 420
Mantıku't-Tayr, 82, 129, 297
Muhammed'in adı üzerine, 222
Müsibetname, 59, 191, 298, 299
tasavvufi haller, 132
Tezkiretü'l-Evliya, 85, 100, 297, 299
Uşturname, 191, 274, 298, 301
Festival of Spring (Hastie), 316
fetâ, 243, 413
Fevâidü'l-Fuâd (Hasan Siczî Dihlevî), 346
Fevâihü'l-Cemâl (Necmüddîn Kübrâ), 252
Feyzî, 349, 356, 392
fıkıh, 33, 34, 46, 67, 94, 244
Fîhi Mâfîh (Mevlânâ), 166, 309
Fihrist (İbn en-Nedîm), 56, 81
fil, 19, 301, 302, 371
firar, 23, 294
firâset, 193, 204
Firavun, 65, 77, 90, 121, 243, 279, 381
fityan, 243
Fort William, 24
Fra Angelico, 184
Fuad, 192
Fudayl b. İyâz, 50, 51
futûh, 231, 338
Füsusü'l-Hikem (İbn Arabî), 255, 341, 351, 418
Fütuhat-ı Mekkiye (İbn Arabî), 261, 275
fütüvvet, 237, 243, 244

gaflet, 44, 115, 116, 119, 171, 172, 173, 177, 334, 379
Gairdner, W. H. Temple, 29, 103, 221
Galata Mevlevihanesi, 319
Galip Dede, 319
Ganî, 127, 130
gavs, 70, 84, 200
Gavs Bahş, 246
Gavs-i Âzam. *Bkz.* Abdülkâdir Geylânî
gayb, 33, 253
gayb ilmi, 42
gaybet, 253, 135, 155
gayr, 32
Gazâlî. *Bkz.* Ahmed Gazâlî, Ebû Hâmid el-Gazâlî.
gazel, 165, 166, 195, 224, 272, 283, 284, 286, 295, 296, 297, 303, 305, 307, 309, 310, 311, 315, 327, 341, 355, 360, 373, 402
Gazne, 295, 387
Gazneli Mahmud, 99, 190, 287
Gazneviler, 99, 295, 336
gece yarısı güneşi, 393
Geschichte der schönen Redekünste Persiens (Hammer-Purgstall), 303
Gınân, 422
Gicdüvânî *Bkz.* Abdülhâlik Gicdüvânî
Gifarî *Bkz.* Ebû Zer el-Gifarî
Girhûrî *Bkz.* Abdürrahim Girhûrî
gizemcilik, 20, 21, 23, 347
gnosis, 20, 103
gnostik, 106
gnostisizm, 262
Goethe, Johann Wolfgang, 82, 315
Doğu-Batı Divanı, 82
Goldziher, Ignaz, 27
gopi, 268, 422
Gordion, 310
gölge oyunu, 274, 275, 370
Gölpınarlı, Abdülbâki, 315, 322, 327
Göreme, 311
Grangeret de Lagrange, 271
Grekler, 181, 311
Gucerat, 79, 359
gurbet, 259, 302
gurbetü'l garbiyye, 259
guru, 374
gusûl, 153
Guz, 242
gül, 169, 185, 187, 215, 219, 220, 245, 284, 285, 290, 293, 300, 316, 323, 329, 350, 365, 368, 370, 371, 381, 410
gülbang, 332
Gülberge, 341
Gülhaçlılar, 259
Gülistan (Sâdi), 24
Gülşen *Bkz.* Sadullah Gülşen, Şah
Gülşenî, 319

Gülşen-i Râz (Şebüsterî), 276, 277, 286
Gülşen-i Râz-ı Cedid (Muhammed İkbal), 278
güvercin, 301, 411
Gvalior, 357

hâ, 403
habs-i dem, 176
hac, 227, 228, 239, 259, 261, 273, 376, 412, 417
Hâce Ahrâr. *Bkz.* Ubeydullah Ahrâr
Hâce Attâr, 176
Hâce Bâkîbillah, 356
Hâce Mir Derd. *Bkz.* Mir Derd
Hâce Muhammed Bengaş, 387
Hacı Bayram Veli, 245
Hacı Bektaş, 330, 331
Hacı Muhammed
Nurname, 387
Hacıbektaş (köyü), 331
Haçlılar, 103, 256
Haddâd, 70
hades, 71, 84
Hâdî, 179, 270, 294
Hadîkatü'l-Hakîkat (Senâî), 281, 296
hadis, 189, 190, 191, 194, 196, 197, 198, 202, 209, 211, 214, 219, 220, 222, 226, 227, 233, 235, 248, 266, 269, 273, 284, 286, 290, 293, 311, 313, 328, 335, 340, 343, 353, 366, 371, 400, 402, 404, 406, 407, 414, 416, 418, 423
hadis-i nevâfil, 273
Hâfız *Bkz.* Muhammed Şemsüddîn Hâfız
hafî, 367
Hâfî, 51
hâhût, 267
Hâkânî *Bkz.* Efdalüddîn İbrahim Hâkânî
Hakem, 41, 327
hakikat, 331, 358, 368, 376, 409
hakikat-ı Muhammediye, 221, 269, 366, 367
Hakîm, 69
Hakîm et-Tirmizî, el- *Bkz.* Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî
hakke'l yakîn, 147
hakkiyye, 367
hal, 22, 28, 29, 42, 52, 55, 56, 66, 71, 90, 91, 95, 104, 108, 109, 111, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 148, 155, 180, 228, 273, 289, 293, 313, 393, 409, 414
Hal'ün-Na'leyn (İbn Kasyî), 260
Hala, 377
Halep, 92, 256, 331
halife, 35, 47, 56, 60, 66, 72, 151, 172, 189, 210, 221, 233, 234, 236, 243, 337, 338, 340, 315, 351, 354, 359, 366, 367, 368, 387, 419
Halife Abdül Hakîm, 315
Halik Ahmed Nizami, 346
Halîme (Muhammed'in süt annesi), 212
halk, 33, 36, 37, 50, 58, 64, 79, 97, 110, 138, 150, 206, 354
halk şiiri, 86, 171, 360, 384, 411, 422
Hallac. *Bkz.* Hüseyin b. Masur el-Hallac
hallac-ı esrar, 79
halvet, 32, 50, 104, 109, 113, 122, 252, 253, 324, 326, 407
halvet der-encümen, 240, 354
halvethâne, 172
Halvetiye, 60, 333
Hamd (Hallac'ın oğlu), 77
Hamdaniler, 92
Hamdullah Hamdî, 417
Hamdûn el-Kassâr, 97
Hemedânî. *Bkz.* Yusuf Hemedânî, Abdullah Aynü'l-Kuzât Hemedânî, Seyyid Ali Hemedânî
Hamîd, 127
Hâmid b. el-Abbas, 80
Hamîdüddîn Nagûrî, 348
Levâmî, 340
Sûrûrü's-Sûdûr, 346
Hammer-Purgstall, Joseph von, 272, 303
Geschichte der schönen Redekünste Persiens, 303
Hamriyye (İbnü'l-Fâriz), 272
hamyâze, 266
Hanbeli, 67, 99, 127, 219, 244, 245, 270
Hanefî, 95
hânkâh, 336, 338, 342, 347, 420, 421
Hânkâh-ı Saidü's-Suedâ, 231
Hânsvî. *Bkz.* Cemâlleddîn Ahmed Hânsvî
Hanuman, 381
Harâbât, 295
Harakân, 100

Harakânî. *Bkz.* Ebû'l-Hasan Ali el-Harakânî
Hâris b. Esad el-Muhâsibî, el-, 52, 55, 67, 68, 70, 96, 116, 124, 131, 154, 382, 404
Kitabü'r-Riâyet, 248
Harizm, 251, 254
hark-i âdât, 205
harkulâde, 205
Harrâz *Bkz.* Ebû Said Ahmed el-Harrâz
Hartmann, Richard, 27
Harun Aziz, 65
Harun er-Reşid, 35
Hasan b. Ali, 159, 331
Hasan el-Bennâ, 390
Hasan Sabbah, 103
Hasan Siczî Dihlevî, 341, 346
Fevâidü'l-Fuâd, 346
Hasan-ı Basrî, 45, 46, 67, 124, 415
Hasenâtü'l-Ârifîn (Dârâ Şükûh), 351, 372
Hasîke (Senâî), 131
hassü'l-havas, 55
Hastie, William, 303, 316
Festival of Spring, 316
haşhaş, 327
haşhaşin, 103
Hâşim Şah, 375
Haşimî, 34
hat, 42., 130
Hatayi. *Bkz.* Şah İsmail
Hatem-i Asamm, 52
hatemü'l-enbiya, 202, 269
Hatemü'l-Evliya (Tirmizî), 68, 70
hatemü'l-velayet, 202
hatt, 400
Hattak *Bkz.* Abdülkâdir Hattak, Huşhâl Han Hattak
hatt-ı istivâ, 399
havas, 55, 74, 116
havâtır, 253, 354
havf, 109, 126, 133, 134, 378
Havva, 269, 416
Haydar Amulî, 404
Haydarabad, 341, 377, 383
hayret, 22, 109, 129, 145, 149, 160, 224, 295, 299
Hayrü'l-Beyân (Bâyezîd Ensârî), 385
Hayrü'l-Mecâlis (Çirâğ-ı Dihlevî), 346
hâzır, 182
hecîr, 173
Heddâve, 238
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 303, 391
Heiler, Friedrich, 203
helal, 31, 67, 119
Helenistik, 69, 106, 221, 222, 257, 311
heme-üst, 152, 270, 279, 352
Herat, 49, 96, 99, 100, 101, 295, 355
Hermes, 258
Hermesçi, 57
hesap günü, 45, 154, 162., 374
Hesse, Hermann, 259
Heyakil-ün-Nur (Sühreverdi-i Maktûl), 257
heybet, 22., 44, 109, 136, 138
heyemân, 253
hezl, 312
Hıristiyan, 48, 75, 97, 149, 184, 203, 228, 268, 299, 305, 416, 420, 423
azizler, 97, 172
çileciler, 48, 49
ermişler, 206
etkiler, 26, 331
geleneği, 92, 125, 311
gizemciler, 21, 50, 296
gizemciliği, 20, 149
ilahiyatçılar, 102
ilahiyatı, 76, 168, 352
irfanı, 132
Kabalacılar, 398
keşişler, 123
kilise babaları, 181
münzeviler, 49
sakramenti, 331
tapınakları, 236
Hıristiyanlık, 26, 42, 47, 84, 107, 156, 169, 311, 405, 413, 415
hırka, 51, 110, 111, 114, 221, 232, 241, 243, 244, 261, 302, 317, 343
hırka-i iradet, 111
hırka-i teberrük, 111
hırs, 119, 126
Hızır, 32, 111, 114, 126, 168, 171, 191, 198, 201, 203, 211, 261, 414
hicab, 386
hicabu'l-marifet, 92
Hicaz, 271
hicran, 62., 141, 273, 281, 342, 344, 403
Hikem. Bkz. Tâcüddîn İbn Atâullah,

Ahmed Yesevî
hikmet, 20, 32, 34, 42, 49, 82, 125, 127, 132, 161, 179, 193, 203, 234, 249, 258, 262, 290, 302, 321, 327, 377, 399
hikmet-i Yemenî, 259
hikmet-i Yunanî, 259
Hikmetü'l-Işrak. *Bkz.* Sühreverdi-i Maktûl
hillet, 109
hilye, 213
Hilyetü'l-Evliya (Ebû Naim el-İsfahanî), 95
himmet, 90, 202, 204, 254, 267, 324
Hindistan, 32, 48, 79, 85, 86, 93, 95, 99, 104, 139, 166, 175, 176, 186, 191, 195, 209, 211, 215, 219, 222, 224, 225, 231, 238, 242, 243, 248, 254, 255, 257, 259, 264, 275, 276, 287, 301, 304, 318, 319, 320, 325, 331, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 356, 357, 359, 360, 361, 371, 372, 373, 380, 387, 388, 389, 391, 399, 402, 410, 417, 421, 422, 455
Hinduizm, 48, 147, 254, 314, 336, 345, 351, 377, 422
Hinglac, 377
Hint-Pakistan, 244, 319, 335, 353, 383, 391, 422
Hir, 372, 376, 377, 422
Hîr Rancâ, 371, 375, 376
Hitopadeşa, 27
Hive, 251
hizb, 179
hizb-i behr, 179
Hizbü'l-Bahr (Şâzilî), 248
Horasan, 49, 66, 79, 91, 97, 123, 239, 295, 321, 330, 331
Horten, Max, 27, 76
Hoşkadem *Bkz.* Sultan Hoşkadem
Hound of Heaven (Thompson), 92
hû, 177, 267, 301, 323, 373
hubb, 137
hubb-i uzrî, 143
Hucvîrî *Bkz.* Ali b. Osman Hucvîrî Dâtâ Genc Bahş
hulefa-i raşidin, 151
hullet, 22
hulûl, 84, 85, 149, 286
Hürremâbad, 241
hurûf-i mukataa, 397, 403
Hurûfîler, 331, 399
Husrî. *Bkz.* Ebûl-Hüseyin el-Husrî
hûş der-dem, 354
Huşhâl Han Hattak, 387, 401
huşu, 41, 45, 61, 67, 73, 109, 113, 115, 134, 154, 163, 165, 173, 183
Hüccetü'l-Hind, 254
Hüma kuşu, 287
Hümayun (Moğol imparatoru), 385
Hûr, 383
Hürmet-i Ğınâ (Derd), 369
Hüsâmeddîn Çelebi, 308
Hüseyin b. Ali, 63, 86, 331, 332, 378
Hüseyin b. Mansur el-Hallac, 27, 40, 48, 63, 68, 69, 71, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 114, 141, 142, 143, 144, 147, 149, 150, 155, 167, 168, 175, 185, 194, 195, 199, 205, 213, 214, 243, 249, 258, 263, 270, 279, 292, 299, 313, 315, 325, 329, 333, 336, 344, 345, 347, 352, 374, 380, 382, 391, 392, 398, 399, 403, 411, 437
Kitabu't-Tavâsîn, 77
Hüseyin Râzî *Bkz.* Yusuf b. Hüseyin Râzî
hüsn-i zann, 125
hüsnü aşk, 286
hüsnühat, 130, 412
Hüsrev ile Şirin (Nizâmî), 288
hüve,
Hüve, 84, 407, 409
hüviyet, 407, 409

Interior Castle (Azize Theresa), 73
Introduction to the History of Sufism , An (Arberry), 25
Irak, 30, 45, 48, 66, 69, 72, 80, 88, 132, 246
ıstıfâ, 32, 40
ışık, 20, 69, 82, 106, 130, 149, 198, 214, 257, 258, 259, 358, 365, 407, 408
Itrî, 318
İzutsu, Toshihiko, 27, 148, 404

ibadet, 30, 39, 41, 43, 44, 47, 51, 53, 59, 60, 62, 65, 71, 79, 91, 92, 98, 101,

104, 114, 117, 121, 123, 124, 126, 127, 134, 139, 143, 153, 154, 156, 158, 160, 163, 165, 166, 167, 169, 172, 173, 174, 180, 189, 193, 197, 199, 236, 237, 239, 240, 248, 250, 251, 252, 282, 286, 331, 340, 369, 386
İblis, 77, 81, 194, 195, 196, 213, 243, 285
İblisname (Seyyid Sultan), 194
İbn Abbâd er-Rondi, 248, 249, 250
Şerhü'l-Hikem, 249
İbn Abdullah Sehl et-Tüsterî, 68, 77, 109, 118, 127, 170, 171, 199, 214, 258, 404
İbn Akil. *Bkz.* Ali b. Akil
İbn Arabî, *Bkz.* Muhyiüddîn Muhammed İbn Arabî
İbn Atâ. *Bkz.* Ebûl-Abbas İbn Atâ
İbn Atâullah İskenderâni. *Bkz.* Tacüddîn Ahmed İbn Atâullah İskenderâni
İbn Battuta *Bkz.* Ebû Abdullah Muhammed İbn Battuta
İbn en-Nedîm, 76
Fihrist, 56, 81
İbn er-Rûmî. *Bkz.* Ali b. er-Rûmî
İbn Hafîf. *Bkz.* Ebû Abdullah Muhammed İbn Hafîf
İbn Haldun. *Bkz.* Abdurrahman İbn Haldun
İbn Hanbel. *Bkz.* Ahmed b. Hanbel
İbn Kasyî
Hal'ün-Na'leyn, 260
İbn Kayyimü'l-Cevziye. *Bkz.* Ebû Bekr İbn Kayyimü'l-Cevziyye
İbn Meşîş *Bkz.* Abdü's-Selâm b. Meşîş
İbn Sâlim. *Bkz.* Ebû Abdullah İbn Sâlim
İbn Sînâ. *Bkz.* Ebû Ali İbn Sînâ
İbn Teymiyye. *Bkz.* Ahmed İbn Teymiyye
İbn Meserre, 260
İbrahim er-Rakkî. *Bkz.* Ebû İshak İbrahim er-Rakkî
İbn Rüşd, 102, 260
İbnü'l-Cevzî, 219
Telbîs İblis, 28
İbnü'l-Esîr, 249
İbnü'l-Fâriz, 24, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 419
Divan, 272
Hamriyye, 272
Tâiyye, 158, 272, 273, 274
İbnü'l-Furât, 80
ibnü'l-vakit, 135
İbrahim, 30, 90, 126, 141, 201, 313, 366, 367, 382, 399
İbrahim b. Edhem, 51, 117
İbrahim b. el-Havâss, 126
İbrahim el-Kassar, 56
İbrahim Hakkı Erzurumlu, 334
İbtidâ-nâme (Sultan Veled), 308
icma, 46, 47
içtihat, 46
ihlas, 30, 43, 52, 66, 92, 96, 97, 103, 116, 125, 203
İhmim, 56
ihsan, 44, 58, 65, 91, 97, 111, 132, 138, 140, 191, 253, 368, 375, 417, 422
ihtida, 102, 106, 117, 195, 207, 336
İhyâu Ulûmi'd-Dîn. *Bkz.* Ebû Hâmid el-Gazâlî.
îkân, 253
İlahi Komedya (Dante), 217, 297
İlahiname (Attâr), 298
ilbâs-ı hırka, 232, 234
İlhanlı, 254
İlk Akıl, 277
illâ, 171, 374
ilme'l-yakîn, 147, 357
ilm-i ledün, 33, 193
İlmü'l-Kitâb (Derd), 91, 363, 364
iltibas, 90, 294
İltutmuş, 337
İlyas, 201
İlyas b. Yûsuf Nizâmî, 288, 301
Hüsrev ile Şirin, 288
İmâdeddîn (Multânî'nin müridi), 343
imam, 103, 155, 200, 354, 399
İmam Şafiî, 33, 34, 46
İmam-ı Rabbâni. *Bkz.* Ahmed Sirhindî
İmamiye, 329
iman, 44, 60, 69, 71, 105, 109, 121, 124, 133, 137, 138, 144, 151, 167, 192, 196, 200, 212, 213, 231, 237, 250, 253, 268, 323, 332, 356, 358, 361, 365, 366, 410, 415, 417, 418
inâbe, 109, 118
İnâyet Şahid. *Bkz.* Şah İnâyet Şahid
inci, 280, 297, 387
İncil, 21, 65, 125, 351

İndüs Nehri, 206, 385
İndüs Vadisi, 45, 61, 79, 87, 92., 371, 378, 383, 384
insan-ı kâmil, 42, 188, 189, 196, 200, 222, 235, 269, 270, 277, 278, 279, 300, 332, 375
İnsan-ı Kâmil (Abdülkerim el-Cîlî), 276, 278
İntihâ-nâme (Sultan Veled), 308
intikal-i nisbet, 233
İran, 25, 43, 66, 77, 85, 86, 93, 94, 98, 99, 100, 101, 166, 216, 224, 256, 257, 258, 281, 284, 296, 298, 304, 319, 321, 322, 329, 332, 336, 350, 357, 380, 398, 402, 421
batını şairleri, 53
-daki Nimetullâhî dervişleri, 277
-daki Nurbahşiler, 149
-daki Safevi saltanatı, 329
destanları, 166, 219
edebiyatı, 33, 48, 300, 303, 355, 406, 419
felsefi düşüncesi, 259
folkloru, 412
gazelleri, 283, 284, 373
geleneği, 43, 48, 85, 258, 287, 379
Hint-İran sûfi şairleri, 268, 287
Hint-İran şiiri, 320, 344
Hint-İran üslubu, 191
-ın kuzeybatısı, 60
kaynakları, 25, 414
kültürü, 28
-lı bilginler, 319
-lı Büveyhiler, 92
-lı mutasavvıf şairler, 299
-lı mutasavvıflar, 90, 152, 249, 289, 291
-lı rahip-krallar, 258
-lı Safeviler, 329
-lı sûfiler, 348
-lı şairler, 35, 59, 63, 64, 86, 174, 286, 287, 293
minyatürleri, 206
mistik-erotik şiiri, 285
mitolojisi, 48
mutasavvıf şairleri, 62., 143, 248, 279
mutasavvıfları, 404
şiiri, 24, 73, 82, 85, 86, 87, 89, 97, 111, 112, 118, 120, 127, 144, 165, 169, 274, 284, 285, 287, 288, 293, 294, 300, 301, 302, 313, 350, 352, 360, 365, 371, 385, 411, 420, 422
tasavvuf şiiri, 13, 45, 220, 241, 267, 274, 275, 276, 295, 296, 297, 373, 418, 423
tasavvuf geleneği, 88, 115
tasavvuf tarihi, 43
tasavvufu, 60, 63
teozofisi, 200
tiyatrosu, 86
vezin kalıpları, 322
vezin ölçüsü, 385
irfan, 132, 253, 270, 271, 306, 328, 423
irfani, 22, 57, 105
İsa, 30, 42, 49, 128, 170, 201, 235, 262, 311, 366, 367
çocuk İsa, 417
İsa Mesih'in Duası, 156, 175
Vaiz İsa, 49
İsâ Cündallah, 186
îsâr, 108, 226, 244
İsfahanî *Bkz.* Ebû Naim el-İsfahanî
İshak, 30
iskat-ı ferâid, 83
İskender Ludî, 347
İskenderiye, 247
İsmail, 366
İsmail Emre, 328
İsmail Hakkı Bursalı, 318
İsmail Rûsûhî Ankaravî, 257, 318
İsmail Şahîd *Bkz.* Şah İsmail Şahid
İsmailîlik, 103, 105, 230, 422
ism-i asgar, 57
ism-i âzam, 41, 57, 179, 253, 365
İsrafil, 200, 201, 222, 367
İstanbul, 60, 216, 234, 245, 334, 391, 423
İstanbul Geceleri (Samiha Ayverdi), 234
istiâne, 257
İsticâbet, 109
istidlâli, 151
istiğfar, 160, 241
istiğna, 129
istiğrak, 150, 155, 171, 209
îşân, 355
işaret, 41, 82, 234, 279, 302, 348, 365, 393
işrak, 28, 257, 260
İşrakiye, 259
İtiraflar (Aziz Augustinus), 102
itmînân, 253
ittihat, 149, 155, 324, 358

İznik, 333

Jhok, 383, 384
Joinville, 24
Jones, Sir William, 24

Kâab b. Zübeyr, 223
Kaadir, 59
Kâbe, 114, 239, 268, 273, 282, 392, 411
kabz, 109, 134, 135, 250
kader, 22, 40, 47, 125, 126, 131, 146, 160, 165, 188, 189, 196, 197, 199, 275, 278, 316, 337, 374, 399, 400
Kadı Rabîyeddîn, 209
Kâdî Kâdan, 377
Kadir Gecesi, 193, 417
Kâdiriye, 130, 238, 242, 246, 255, 344, 351, 353, 361, 372, 421
kâf, 408
Kaf Dağı, 13, 408
kâf-ı kurb, 408
kāfî, 373, 377
kâfir, 44, 63, 65, 77, 79, 195, 200, 202, 209, 218, 243, 282, 286, 297, 350, 389, 420
Kahhar, 41
Kahire, 247, 261, 326, 414
kahr, 73, 408
Kaîruvan, 259
kalabiyye, 367
kalem, 82, 197, 222, 295, 309, 397, 399, 400, 401, 402, 404
Kalenderi, 98
Kalkûta, 24
kalp, 20, 22, 31, 32, 49, 54, 65, 67, 73, 74, 76, 79, 80, 83, 89, 90, 105, 108, 110, 111, 112, 114, 118, 123, 124, 129, 133, 136, 137, 138, 140, 146, 150, 154, 160, 162, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 183, 186, 190, 191, 192, 193, 195, 201, 204, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 222, 226, 227, 231, 235, 250, 252, 253, 254, 261, 263, 267, 268, 287, 291, 293, 299, 302, 310, 312, 315, 325, 336, 344, 356, 360, 366, 367, 370, 371, 373, 379, 387, 402, 408, 411, 420
kanaat, 133, 136, 176, 408, 409
Kapadokya, 311
kara baht, 400, 402
Karaçi, 206
Karaman (Larende), 305
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri
Erenlerin Bağından, 333
Nur Baba, 332
Karatay Medresesi, 305
Karaviyin Medresesi, 249
karga, 301
karma, 147, 271
Karmatiler, 79, 92
Kârnâme-yi Belh (Senâî), 296
kaside, 32, 165, 166, 223, 224, 271, 272, 273, 295, 296, 343, 419
Kâşânî. *Bkz.* Muhsin Feyz Kâşânî
Kaşgar, 354
kavs-ı urûc, 277
kavs-i nüzûl, 277
kaygusuz, 327
Kaygusuz Abdal, 201, 325, 326, 327, 328, 329
Kayseri, 306
kayyum, 202
Kâzerûnî. *Bkz.* Ebû İshak İbrahim el-Kâzerûnî
Kazvin, 103
Kebîr, 325, 349
Keç, 379
keder, 31, 111, 163, 194, 224, 299, 369, 420
kediler, 209
Kej-Kûlah, 286
Kelâbâzî. *Bkz.* Ebû Bekr Muhammed Kelâbâzî
kelam, 40, 42, 47, 99, 103, 115, 269, 309
kelam (ilahiyat), 33, 46, 47, 56, 67, 69, 94, 101, 102, 106, 363
Kelîle ve Dimne, 310
kelime-i şahadet, 108, 267, 374, 406
kemâl, 58, 62, 183, 220, 239, 258, 259, 266, 269, 287, 367, 368
kemâlat, 418, 419
Kenzü'l-Ummâl (Ali el-Muttakî), 248
keramet, 27, 33, 35, 56, 73, 79, 100, 134, 179, 182, 203, 204, 205, 206, 207,

209, 210, 211, 235, 240, 246, 248, 330, 337, 348, 421
Kerbela, 63, 86, 332, 378
Kerh, 66
Kerhî. *Bkz.* Ma'rûf el-Kerhî
Kerîm, 65, 240, 294
kesinlik, 52, 73, 124, 145, 147, 368
kesret, 148, 281, 364
Kettânî. *Bkz.* Ebû Bekr el-Kettânî
keşf, 77, 193
keşf-i aklî, 193
keşf-i ilâhî, 193
keşf-i îmânî, 193
keşf-i kevnî, 193
Keşfü'l-Mahcub (Hucvîrî), 99, 340
keşkül, 36, 233
Keşmir, 255, 299, 353, 422
kıble, 33, 36, 195, 293
kıdem, 71, 84
kıllet-i kelâm, 122
kıllet-i menâm, 122
kıllet-i taam, 122
kınama, 97
kırk, 104, 112, 113, 122, 189, 200, 215, 222, 239, 277, 299, 322, 331, 327, 332, 406
Kırklar, 70, 201, 419
Kırklareli, 201
Kısas-ı Enbiya, 220
kıyamet, 41, 45, 105, 114, 115, 118, 133, 139, 142, 145, 154, 155, 251, 243, 316, 323, 324, 374, 386, 401
Kızıl Akıl (Akl-ı Sûrh), 257
Kızıl Deniz, 121
kibrît-i ahmer, 234
Kierkegaard, Søren, 88
Kipling, Rudyard, 302
Kirmânî *Bkz.* Evhadüddîn Kirmânî, Şah Şucâ Kirmânî
kisvet, 273
Kişi Gizemciliği, 21, 22
Kitâb 'atf el-elif el-me'lûf ilâ'l-lâm el-ma'tûf (Deylemî), 405
Kitabü's-Sıdk (Harrâz), 68
Kitabı Mukaddes, 120, 398
Kitabu't-Tavasin (Hallac), 76, 77, 81, 82, 147, 403
Kitabü'l-Esrârü's-Salât (İbn Kayyimü'l-Cevziye), 167
Kitabü'l-Ferağ (Harrâz), 68
Kitabü'l-Luma fi't-Tasavvuf (Serrâc), 94, 98
Kitâbü'l-mebâdî vel-Ğâyât (Ibn Arabî), 407
Kitabü'l-Zühd (Abdullah b. Mübârek), 159
Kitabü'r-Riâyet (Muhâsibî), 248
Kitabü't-Ta'arruf (Kelâbâzî), 340
koan, 28
Konya, 118, 186, 222, 230, 236, 243, 254, 261, 305, 306, 308, 310, 311, 316, 317, 319, 321, 328, 344
Konyevî. *Bkz.* Sadrüddîn Konyevî
köpek, 117, 120, 121, 132, 146, 150, 206, 227, 228, 301, 419
Krişna, 268, 422
Kuddûs, 59
Kudûs, 102, 115
kuetat, 209
Kûfe, 46, 50
Kûfî, 34
kûfi yazı, 305, 412
kukla, 191, 381
kul, 35
kul, 35, 40, 65, 71, 108, 143, 148, 151, 159, 188, 192, 218, 250, 267, 278, 289, 169
Kuran, 11, 21, 30, 39, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 49, 53, 55, 56, 57, 59, 69, 77, 83, 93, 97, 100, 104, 106, 112, 114, 117, 120, 122, 125, 127, 131, 133, 140, 141, 144, 146, 147, 152, 153, 156, 158, 160, 161, 163, 170, 178, 181, 182, 189, 190, 192, 194, 199, 201, 213, 215, 216, 219, 220, 221, 225, 234, 239, 240, 241, 243, 245, 248, 251, 257, 266, 268, 284, 293, 300, 305, 308, 309, 311, 314, 320, 323, 324, 343, 351, 361, 363, 365, 368, 375, 378, 381, 384, 397, 398, 399, 400, 403, 407, 412, 415, 416, 417, 422
kurb, 138, 139, 147, 151, 155, 171, 175, 192, 202, 219, 249, 362, 408
Kurban Bayramı, 83
kurb-i ferâiz, 139
Kurb-i nevâfil, 139
kurbiyet, 70

Kurtuba, 260
Kurtubalı Fâtıma, 260, 418
Kuşeyrî. *Bkz.* Ebû'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî
kuşlar, 300, 301, 316, 323, 411, 412
"Kuşların İlahisi" (Senâî), 296
Kutb Minar, 337
Kutbeddîn Bahtiyâr Kâkî, 337
kutsi hadis, 57, 190, 191, 202, 214, 220, 222, 290, 406
kutup, 37, 70, 200, 201, 202, 358, 363
Kübrâ *Bkz.* Necmüddîn Kübrâ
Kûtü'l-Kulûb (Ebû Tâlib el-Mekkî), 95, 126
Kübrâviye, 251, 252, 253, 254, 255
küfr-i tarikat, 279, 358
küll, 35
Kün fe-yekün, 412

lâ, 141, 171, 374, 406
lâ ilâhe illâl-aşk, 143
lâ'eneke Allah, 227
Lâhici *Bkz.* Muhammed b. Yahya Lâhici
Lahor, 99, 223, 236, 336, 351, 372, 375
lâhût, 267
lâ-kûfî, 34
Lâl Şahbâz Kalender, 345
Lâl Udêrû (Şeyh Tahir), 375
lale, 185
Lallâ Mîmûnah, 418
Lâm-elif, 406
Larende (Karaman), 305
lebbeyk, 168
Lemaât (Irâkî), 344, 351
letaif, 176
Letaifü'l-Minen (İbn Atâullah), 248
Levaih (Câmî), 101, 351
Levâmî (Hamîdüddîn Nagûrî), 340
Levh-i Mahfuz, 110, 195, 197, 222, 399, 400, 401
lex orandi lex credendi, 159
Leyla, 145, 166, 271, 275, 288, 379, 419
leylek, 301, 412
Libro della scala, 217
Likaonya. *Bkz.* Konya
Lîlâ Çanesar, 378
lingam, 345
Lings, Martin
A Sufi Saint of the Twentieth Century, 391
lisan-ı hal, 59, 299
logos, 221
Louis IX, 24
Lügat-i Mürân (Sühreverdi-i Maktûl), 257
Lull, Ramon, 23
Lübb, 192
Lübnan, 48, 88

Ma'rûf el-Kerhî, 47, 66, 382
Maârif (Bahâüddîn Veled), 305
Macdonald, Duncan Black, 76
mağfiret, 167
Mağribî *Bkz.* Muhammed Tebrizî Mağribî
Mağrip, 64, 246, 249, 348, 418
mahabbet, 22, 53, 70, 72, 74, 76, 83, 109, 118, 132, 136, 137, 143, 144, 145, 155, 164, 176, 193, 197, 202, 203, 287
Mahbûb-ı İlâhî. *Bkz.* Nizâmeddîn Evliya
mahdar, 252
Mahdûm Muhammed Hâşim, 384
Mahdûm-ı Cihâniyân *Bkz.* Celâleddîn Mahdûm-ı Cihâniyân
Mahdum Nuh, 377
Mahmud eş-Şebüsterî, 276, 277, 278, 286
Gülşen-i Râz, 276, 277, 286
makam, 28, 30, 42, 51, 55, 71, 95, 104, 107, 108, 111, 112, 117, 124, 127, 129, 131, 132, 135, 171, 179, 223, 273, 293, 332, 362, 409
Makâmâtü'l-Kulûb (Nuri), 73
Makli Tepesi, 372, 384
Maklînâme (Mîr Ali Şîr Kâni), 372
makrokozmos, 252
Malaya, 299
Malaylar, 51, 88
Malezya, 130, 345
Mâlik b. Enes, 46, 56
Mâliki mezhebi, 56
Mandenler (Sabiîler), 48
Mango Pir, 206
Maniheist, 48, 79, 143, 411
Maniheizm, 47, 48
Mantıku't-Tayr (Attâr), 82, 129, 297
Marakeş, 201, 260
Maratalar, 361, 387
marifet, 92, 108, 109, 129, 136, 145, 146,

192, 199, 203, 259, 331, 363, 387
Maruvi, 379
Mas'ad el-Hallac (Salâh Abdü's-Sabûr), 88
mâsiva, 32, 111
Massignon, Louis, 23, 27, 40, 43, 46, 76, 143, 264, 391
maşuk, 22, 32, 37, 54, 58, 63, 64, 73, 76, 80, 83, 86, 90, 105, 112, 115, 131, 132, 134, 137, 139, 140, 141, 145, 150, 158, 159, 162, 168, 183, 184, 186, 195, 218, 244, 262, 271, 273, 275, 287, 289, 290, 293, 294, 302, 311, 312, 316, 324, 325, 333, 344, 371, 381, 399, 400, 404, 405, 407, 416, 419
Matteo, Ignazo di, 272
Maveraünnehir, 45, 48, 354
Mayhana (Mihna), 239, 242
Mazdekçi, 253
Mâzû Lâl Hüseyin, 372, 375
Mecdüddîn-i Bağdâdî, 35, 110, 235, 417
Mecnun, 35, 120, 146, 166, 288, 379, 419
Mecusi, 63
Mecusilik, 115
meczup, 35, 113, 134, 202, 380
Medine, 43, 45, 172, 220
Mehanval, 378
Mehdi, 200, 349
Mehdi Muhammed Caunpurî, 349
Mehdiviye, 349
Meier, Fritz, 23, 252
mekâsip, 144
Mekke, 50, 51, 69, 77, 79, 80, 99, 115, 121, 220, 227, 261, 273, 376, 412, 417, 418
mekr, 134, 163, 195, 199, 211, 250
mektûb, 401
Melâmetiye, 96, 97, 98, 163, 243
melekût, 258, 267
meleng, 345
melfûzât, 346
Melik, 59
Melik ez-Zâhir, el-, 256
Mell, Max, 24
Memun (Harun er-Reşid'in oğlu), 47
Menâzilü's-Sâirîn (Abdullah-ı Ensârî), 100
menekşe, 111, 302
Meram, 310
Meravli, 337
Meriniler, 249
Merkez Efendi, 60
mert, 413
Merv, 239
Mervend, 345
Merv-i Talikan, 49
Merx, Adalbert, 26
Meryem, 42, 163, 170, 217, 266, 311, 417, 422
Meryem el-Basriyye, 413
Meryem-i Safiyye, 52
mesnevi, 296, 297, 308, 360
Mesnevi (Mevlânâ), 50, 63, 95, 129, 163, 166, 203
Meşhed, 101
mevâhip, 144
Mevâkıf ve Muhâtabât (Niffarî), 91
meveddet, 137
Mevlânâ Abdurrahman Câmî, 22, 23, 52, 74, 96, 97, 98, 101, 129, 130, 176, 199, 235, 246, 262, 279, 280, 281, 284, 288, 291, 308, 319, 344, 347, 353, 355, 387, 401, 403, 417, 423
Levaih, 101, 351
Nefahâtü'l-Üns, 35, 96, 355
Mevlânâ Celâleddîn Rûmî el-Belhî, 19, 26, 32, 34, 49, 53, 73, 86, 92, 108, 115, 120, 121, 123, 129, 130, 134, 140, 144, 148, 149, 154, 156, 158, 161, 162, 163, 166, 168, 169, 171, 184, 185, 186, 189, 190, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 204, 213, 216, 217, 218, 222, 224, 249, 254, 268, 275, 276, 278, 280, 287, 288, 289, 296, 297, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 344, 371, 379, 380, 382, 400, 402, 403, 405, 407, 415, 416, 419
Divan, 304, 313
Fîhi Mâfih, 166, 309
Mesnevi, 50, 63, 95, 129, 163, 166, 203, 212, 257, 317, 318, 320, 379, 383
müzesi, 230
türbesi, 118, 236

Mevlânâ İlyâs, 391
Mevlânâ Kâsım Kâhî
Elifname, 410
Mevlânâ Şiblî Nûmanî, 315
Mevlevi, 231
ayini, 184, 317
dervişler, 186
-hane, 180
-lerin alâmeti, 317
semâı, 184
tacı, 317
tekkesi, 317
Mevleviye, 181, 238, 303, 308, 317, 318, 319
Mevlid-i Şerif (Süleyman Çelebi), 215
mevt, 222
Mez, Adam, 76
mezhep, 33, 46, 94, 98, 99, 180, 183, 286, 361
Mezmurlar, 59, 125, 351
Mısır, 56, 57, 59, 77, 92, 94, 102, 103, 179, 230, 231, 242, 246, 247, 249, 251, 258, 276, 317, 389, 403, 414, 416, 420
Midas, 310
Miguel Asín, Palacios, 250
mihnet, 104, 109, 197, 299
Mikail, 90, 201, 367
mikrokozmos, 188, 190, 252, 365, 423
mîm, 156, 222, 400, 403, 406
mîm duası, 407
Mîr Ali Şîr Kâni, 384
Maklînâme, 372
Mîr Ali Şîr Nevâî, 355
Mîr Derd, 37, 50, 149, 164, 176, 186, 214, 225, 259, 268, 356, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 375, 376, 389, 421
babası, 359, 363, 423
Çehâr Risâle, 364
Hürmet-i Ğınâ, 369
Ilmü'l-Kitâb, 91, 363, 364
tarikat-ı Muhammediye, 390
Mîr Hurd *Bkz.* Muhammed Mûbârek Mîr Hurd
Mîr Takî Mîr, 284
mirac, 21, 42, 55, 61, 103, 153, 186, 217, 218, 223, 297, 366
Miracü'l-Âşıkîn (Gîsûdırâz), 341
Mîrân Hüseyin Şah, 291
Mirsâdü'l-Ibâd (Dâye Râzî), 254, 305, 340
Mirza Abdülkâdir Bedil, 124, 130, 156, 300, 399
Mirza Esedullah Galib, 87, 141, 224
Mîrza Han Ensârî, 385
Mirza Mazhar Cân-ı Cânân, 361, 369, 375
misbâha, 172
Mistral, Gabriela, 184
Mişkatü'l-Envâr (Gazâlî), 106, 221, 256
Miyan Mîr, 351, 421
Miyan Şah İnâyet, 384
Moğollar, 46, 246, 276, 297, 322, 349, 353, 355, 357, 360, 372
Mohan Singh Divâne, 376
Molé, Marijan, 97, 264, 357
Molla Sadra. *Bkz.* Sadrüddîn Şirazî Molla Sadra
Molla Şah Bedahşi, 351, 353, 421
monizm, 21, 264
Monofizit, 48
monoteizm, 76, 374
Morgenland, 259
Morgenlandfahrt (Hesse), 259
mubah, 31, 51, 369
mucize, 32, 51, 205, 213, 224, 330, 374, 386, 391
Mudill, 270
Muhammed, 153, 156, 170, 194, 202, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 235, 258, 259, 269, 270, 286, 292, 309, 310, 329, 341, 358, 366, 367, 368, 375, 389, 406, 407, 418
Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, 69, 70, 192, 199, 200, 202
Hatemü'l-Evliya, 68, 70
Muhammed Bengaş. *Bkz.* Hâce Muhammed Bengaş
Muhammed Caunpûrî. *Bkz.* Mehdi Muhammed Caunpûrî
Muhammed Cîv Cân. *Bkz.* Seyyid Muhammed Cîv Cân
Muhammed b. Davud ez-Zâhirî, 80, 143
Muhammed b. Vâsi, 151
Muhammed b. Yahya Lâhici, 277, 286
Muhammed Gavs Gvaliori, 345, 346

Cevahirü'l-Hamse, 345
Muhammed Gîsûdırâz, 122, 222, 286, 291, 341, 348, 359, 436
Miracü'l-Âşıkîn, 341
Muhammed İkbal, 37, 64, 87, 124, 144, 158, 163, 194, 196, 199, 201, 218, 224, 236, 259, 270, 300, 301, 315, 316, 320, 391, 392, 403
Cavidname, 64, 87, 217, 403
Gülşen-i Râz-ı Cedid, 278
Reconstruction of the Religious Thought in Islam, 203
Muhammed Ma'sûm, 359
Muhammed Mustafa Bedevî, 414
Muhammed Mûbârek Mîr Hurd, 346
Muhammed Pârsâ, 261
Muhammed Şemsüddîn Hâfız, 24, 139, 166, 283, 284, 302, 404
Divan, 320
Muhammed Tebrizî Mağribî, 169, 279
Muhammed Tuğluk, 346
Muhammed Urfî Şirazî, 36, 140, 224
Muhammed Zübeyr, 359, 363
Muhammedi nur, 69, 93, 214, 221, 222, 407
Muhammedi yol, 363, 389
muharrem, 86, 332, 375
Muharrimî, 244
Muhâsibî *Bkz.* Hâris b. Esad el-Muhâsibî, el-
muhib, 118, 143, 331, 332
Muhib. *Bkz.* Semnûn b. Hamza el-Muhib. *Bkz.* Semnûn b. Hamza el-Muhib
Muhit, 267
muhlas, 97
muhlis, 97, 147, 233
Muhsin Feyz Kâşânî, 294
muhsinun, 44
Muhyi, 57, 294
Muhyiüddîn Muhammed İbn Arabî, 21, 23, 27, 91, 114, 156, 169, 192, 200, 207, 209, 215, 222, 243, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 295, 306, 311, 320, 332, 341, 344, 347, 358, 367, 370, 389, 408, 410, 418, 419
Fûsusü'l-Hikem, 255, 341, 347, 351, 418
Fütuhat-ı Mekkiye, 261, 275
Kitâbü'l-mebâdî vel-Ğâyât, 407
Risâletü'l-Ahadiyye, 269
Tercümanü'l-Eşvak, 261, 263, 294
ve vahdet-i vücud, 254, 264, 391
Muînüddîn Çiştî, 336, 337, 342, 345, 350
Muînüddîn Pervâne, 308
mukarreb melâike, 259
Mukâtil b. Süleyman, 213
Mukattam Dağı, 271, 326
Multan, 79, 92, 335, 343, 344, 421
Munkız-u Min ed-Dalâl, el- (Gazâlî), 102
Murad, III., 334
murakabe, 146, 177, 204, 240, 252
murakka, 36, 37, 110
Murcia (Mürsiye), 260
Musa, 31, 32, 55, 65, 90, 112, 114, 121, 161, 167, 201, 219, 279, 366, 367, 381, 403
musammat, 323
mushaf-ı dil, 400
musiki, 169, 310, 311, 321, 343, 372, 378, 389, 181, 182, 183, 184, 186, 234, 237, 238, 292, 316, 318, 333, 338, 341, 355, 360, 362, 369, 372, 377, 378, 387
Muslim Devotions (Padwick), 161
Mustansır Billah, 103
mustasvif, 36
mutâa, 221, 222
Mutezile, 47, 67
mutmainne, 120
Muvahhidler, 260
mücerretlik, 415
müferrih, 132, 133
Müller, August, 75
Mümin, 361
Mümit, 57
Mümtaz Mahal, 351
münacat, 59, 65, 83, 88, 92, 95, 133, 134, 159, 161, 162, 167, 168, 214, 215, 223, 248, 295, 301
Münâcât (Abdullah-ı Ensârî), 100, 295
münakere, 210
Münker, 376
mürit, 34, 36, 37, 46, 48, 49, 51, 52, 60, 63, 66, 68, 77, 80, 85, 90, 93, 94, 95,

103, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 120, 121, 127, 129, 146, 155, 160, 167, 170, 171, 172, 174, 179, 186, 194, 204, 211, 212, 230, 231, 233, 235, 237, 239, 240, 241, 248, 251, 252, 253, 276, 280, 285, 290, 303, 306, 308, 336, 338, 340, 342, 344, 347, 353, 354, 355, 377, 383, 390, 391, 399, 411, 415, 420
mürşit, 37, 48, 110, 111, 112, 172, 179, 204, 235, 274, 275, 346, 355, 391, 411
mürüvvet, 330
Müsibetname (Attâr), 59, 191, 298, 299
Müslim Mağribî, 206
Müsliüddîn Sâdi, 24, 387
Müslüman Kardeşler, 390
müstecâüd-dave, 164
müşahede, 22, 57, 84, 110, 111, 118, 123, 138, 147, 151, 155, 164, 166, 168, 174, 176, 183, 186, 203, 214, 219, 251, 252, 267, 271, 293, 364
mütekellimin, 47, 348
Mütevekkil (Abbasi Halifesi), 56
myein, 20
mysterium fascinans, 58
mysterium tremendum, 58

Nadir Şah, 359, 383, 387
Nakşbendî
aileler, 384
düşüncesi, 362
eğitim, 355
etki, 384
fikirler, 362
geleneği, 176
grubu, 359
ilahiyatı, 361
kaynaklar, 359
kuramlar, 362
-ler, 261, 353, 354, 382
-lerin rolü, 361
mutasavvıfları, 240
reformu, 384
şeyhleri, 177
tarihi, 359
tarikatı, 69, 139, 177
tepkiler, 353
uygulamalar, 369
Nakşbendiye, 124, 130, 149, 174, 181, 191, 235, 247, 254, 255, 281, 321, 349, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 361, 363, 369, 388
Nâle-yi Andelîb (Nâsır Muhammed Andelîb), 363, 423
Nallino, Carlo Alfonso, 272
namaz, 33, 46, 49, 59, 80, 91, 100, 104, 114, 116, 121, 122, 133, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 166, 169, 170, 178, 179, 181, 186, 193, 197, 206, 209, 217, 231, 234, 240, 248, 269, 317, 323, 338, 409, 417, 418
namu Amida butsu, 175
Nâsır Ali Sirhindî, 360
Nâsır Lidinillah (Abbâsi halifesi), 242, 243, 244, 342
Nâsır Muhammed Andelîb, 359, 363, 364, 389, 408, 423
Nâle-yi Andelîb, 363, 423
tarikat-ı Muhammediye, 363
Nâsirüddîn Çirâğ-ı Dihlevî, 341
Hayrü'l-Mecâlis, 346
Nasr el-Kuşûrî, 80
Nasr, Seyyid Hüseyin, 25, 260, 266
Nasreddin Hoca, 312
nâsût, 267
nat-ı şerîf, 318
nazar ber-kadem, 354
Nazmü's-Sülûk. Bkz. İbnü'l-Fâriz.
Necmüddîn Dâye Râzî, 251, 253, 254, 276
Mirsâdü'l-İbâd, 254, 305, 340
Necmüddîn Kübrâ, 155, 251, 252, 253, 254, 276, 305
Fevâihü'l-Cemâl, 252
Nefahâtü'l-Üns, 35, 96, 355
nefes, 44, 99, 109, 123, 169, 175, 177, 189, 196, 198, 207, 253, 259, 262, 266, 282, 292, 311, 348, 354, 358, 367, 387
nefes er-Rahman, 44, 259
nefs, 21, 30, 31, 32, 62, 63, 67, 74, 79, 110, 112, 113, 118, 120, 121, 122, 128, 135, 146, 147, 151, 153, 160, 166, 170, 176, 184, 191, 192, 193, 194, 199, 206, 211, 214, 220, 231, 234, 243, 250, 253, 258, 259, 287, 301, 315, 327, 356, 366, 367, 416, 422
kınayan nefs, 97

köpeğe benzetilmesi, 124
kötülüğü emreden nefs, 120
kötülük ilham eden nefs, 63
kutlu nefs, 176
nefs köpeği, 206
nefsin Doğusu, 259
sükûna kavuşan nefs, 120
domuza benzetilmesi, 121
yılana dönüşmesi, 121
nefs-i emmare, 41, 63, 133, 287
nefs-i kaddese, 176
nefs-i levvame, 97
nefs-i mutmainne, 41
Nekir, 376
Nemrud, 126
nerd, 281
nergis, 62., 302., 343, 370
Nesimi, 86, 399
Nesturiler, 48
Neşideler Neşidesi, 423
neti neti, 314
ney, 19, 123, 187, 310, 311
Nicholson, Reynold A., 26, 76, 199, 221, 264, 271, 278, 297, 303, 319, 419
Nietzsche, Friedrich, 270
Niffarî *Bkz.* Abdülcebbar en-Niffarî
Nihavend, 70
Nil, 58, 246, 248
Nimetullâhî tarikatı, 277
nirvana, 147
Nişabur, 64, 66, 94, 99, 119, 297
Nişaburlu Fatma, 414, 415
niyaz, 161, 223, 287, 327, 338
Niyâzî Mısrî, 325, 333
Nizâmî *Bkz.* İlyas b. Yûsuf Nizâmî
Nizâmeddîn Evliya, 276, 338, 340, 341, 346
Nizamiye medresesi, 101
Nizamülmülk, 100, 101, 103
Nizar b. Mustansır, 103
Nuh, 34, 325, 366, 367
nukabâ, 200
Numen, 21, 58
nûn, 402., 403, 405
nur, 20, 22, 32, 49, 52, 69, 73, 82, 90, 106, 123, 136, 159, 176, 183, 185, 191, 198, 204, 213, 214, 216, 221, 222., 224, 249, 253, 256, 257, 258, 259, 274, 277, 294, 308, 344, 365, 370, 375, 378, 387, 417
Nur Baba (Karaosmanoğlu), 332
Nur Cihan, 356
Nurbahşiye, 149
Nuri (balıkçı kız), 379
Nurname (Hacı Muhammed), 387
nübüvvet, 81, 149, 202, 362, 409
Nwyia, Paul, 23, 47. *Bkz.* Nwyia, Père
Nwyia, Père, 54, 68, 73, 91, 169, 180, 248, 249.

Olearius, Adam, 24
Omarkotlu Ömer, 379
oratio infusa, 166, 169
Oriental Mysticism (Palmer), 25
Orta Asya, 48, 79, 85, 153, 177, 178, 251, 254, 321, 331, 349, 354, 355, 356, 360, 411
oruç, 30, 49, 112., 114, 122., 123, 124, 131, 197, 227, 252, 337, 365, 369, 417
Osmanlı İmparatorluğu, 303, 317, 318, 321, 326, 330, 332
Otto, Rudolf, 58

Ömer b. el-Hattâb, 122
Ömer Ferruh, 27
Ömer Hayyam, 274, 303, 371, 386
Ömer Maruvi, 378
Ömer Sühreverdî. *Bkz.* Şihâbeddîn Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî
Önder, Mehmet, 307
ördek, 301
Özbekistan, 321
Özbekler, 355
özgür irade, 22, 40, 146, 189, 196, 199

Padwick, Constance, *Muslim Devotions*, 161
Pakistan, 13, 45, 93, 166, 236, 304, 372, 377, 417, 421
Pakpattan, 337, 340
Palmer, E.H. *Oriental Mysticism*, 25
Pançatantra, 27
panenteizm, 264
Panipat Muharebesi, 349
panteist, 22., 75, 76, 84, 87, 213, 262, 264,

266
panteizm, 21, 75, 84, 152, 213, 260, 262, 391
paradoks, 28, 29, 54, 60, 62, 63, 83, 89, 90, 91, 94, 150, 281, 292, 327
Pascal, Blaise, 92
Pathan, 236, 385
Pathanlar, 387
Pencabi, 48, 86, 87, 238, 318, 360, 372, 374, 376, 377, 383, 385, 410
Pencap, 319, 337, 361, 371, 372, 375, 376, 383, 385, 407, 421, 422
Pencaplı Rûmî. *Bkz.* Bullhe Şah
perinde ac cadaver, 66
pervane, 74, 82, 147, 149
Peşaveri, 374
Peştuca, 48, 86, 360
Peştular, 86
pir, 37, 109, 110, 121, 234, 245, 299, 373
Pir Sultan Abdal, 201, 329
pircilik, 37, 236, 391, 392
pîr-i dest-gîr, 245
Pir-i Rûşen, 385
Platon, 258, 311
Plotinos, 21, 26
Enneadlar, 26
Pocock, Edward, 75
Porphyrios, 26
Portekiz, 260
post, 234, 326
post-nişîn, 234
Punhun, 378, 379
put, 111, 268, 287, 397
puthane, 282
putperest, 73, 152, 392

rabb-ûn-nev'-ûl-insânî, 258
rabıta kurmak, 235
Râbia eş-Şâmiyye, 414
Râbiatü'l-Adeviye, 24, 50, 52, 53, 54, 55, 58, 66, 72, 89, 413, 423
menkıbesi, 53
vejetaryenliği, 348
Racputana, 336
Rahîm, 41, 156, 179, 269, 280
Rahman, 41, 44, 156, 159, 164, 179, 198, 223, 259, 280, 402, 409
rahmet, 41, 44, 73, 134, 142, 166, 193, 198, 215, 216, 233, 250, 270, 302, 313, 359, 418
Rakka, 72
raks, 80, 182, 183, 184, 185, 186, 209, 237, 292, 302, 310, 316, 318, 400
Ramazan, 122, 193, 207
Ravza-i Riyâhîn (Yâfiî), 206
Ravzatü'l-Kayyûmiyye (Ebü'l-Feyz İhsan), 359, 440
re, 405
Rebâb-nâme (Sultan Veled), 308
recâ, 54, 62, 64, 65, 73, 109, 126, 133, 134, 163, 165, 173, 184, 378, 422
Reconstruction of the Religious Thought in Islam (İkbal), 203
Redhouse, James W., 303
redif, 22, 165
rehta, 360
Reinert, Benedikt, 124
Rey, 64
Rezzâk, 125, 267
rıza, 30, 66, 116, 131, 132
rızk, 125, 126, 127, 132, 267
ribat, 230
Rifâî
dervişleri, 178, 209
tarikatı, 234
Rifâîler, 24
Rifâiye, 246
Rihâne (*el-vâlihe*), 413
Rilke, Rainer Maria, 263
Risâle fil-Aşk (İbn Sînâ), 288
Risâle-i Tayr (Gazâlî), 300
Risâle-i Vâlidiye (Ubeydullah Ahrâr), 349
Risâletü'l-Ahadiyye (İbn Arabî), 269
Risaletü'l-Kuşeyriye (Kuşeyrî), 34, 98, 243, 296, 340
Risâle-yi Haknümâ (Dârâ Şükûh), 351
Ritter, Hellmut, 27, 61
Das Meer der Seele, 98, 272
Rivâyât, 83
riya, 108, 121
Ronda, 249
Rüzbihan İbn Abbâd. *Bkz.* İbn Abbâd er-Rondi
Rosenzweig-Schwannau, Vincenz von, 303
rubai, 80, 195, 241, 352
rubûbiyet, 40

ruh, 23, 84, 90, 108, 115, 118, 166, 180, 189, 191, 192, 193, 204, 221, 257, 291, 293, 297, 300, 301, 310, 313, 358, 359, 366, 367, 378, 379, 387, 418, 422
Ruh (yüz, yanak), 294
ruhas, 233
ruh-i küllî, 359
Ruhûl Kudûs, 258, 417
Rumeli, 330
Rûmî, 319, 350, 382
Rûşeniye, 385
Rûzbihân Baklî, 36, 83, 85, 90, 123, 130, 133, 150, 174, 183, 189, 196, 200, 201, 202, 223, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 299, 300, 306, 351, 405, 407, 429
Şerh-i Şathiyât, 291, 292, 382
rü'yetullah, 365
Rückert, Friedrich, 303, 314
Rüşdname (Abdülkuddûs Gangûhî), 347
rüku, 153, 156, 158
Rüveym. *Bkz.* Ebû Muhammed Rüveym b. Ahmed
rüya, 35, 112, 114, 117, 122, 171, 193, 213, 285, 370, 371, 416
rüyet, 35, 65, 85, 112, 135, 168, 301, 363, 417

Sabetay Sevi, 328
sabır, 14, 113, 130, 131, 132, 301, 302, 368, 411, 415
Sabiîler (Mandenler), 48
sâbir, 131
sabr, 30, 131, 104, 130, 250, 289
sabûr, 131
Sacy, Silvestre de, 272
Saç, 380
Saçal Sermest, 371, 380, 381, 382, 383, 385
sad, 400
Sadıkeyn, 412
Sâdi *Bkz.* Müsliüddîn Sâdi
Sadr, 192
Sadrüddîn Konyevî, 261, 276, 305, 306, 308, 311, 344
Sadrüddîn Şirazî Molla Sadra, 259
Sadullah Gülşen, Şah, 360, 363
Sâdüddîn Hamûya, 408
sâf, 30
safa, 30, 31, 111
Safevi, 93, 319, 329
saff, 30
saff-ı evvel, 30
sâfî, 32, 366
Safîr-i Simurg (Sühreverdi-i Maktûl), 257
sahv, 71, 94, 135, 205, 279, 358, 362
Sahv-ı vuslat, 273
Said Ferğânî, 308
Salâh Abdü's-Sabûr, 88
Mas'ad el-Hallac, 88
salât, 152, 153, 269
salât-ı maklûbe, 239
Salé, 249
salik, 32, 67, 85, 134, 364
Sâlimî. *Bkz.* Ebû Abdullah es-Sâlimî
Sâlimiye, 69, 95
Salman-ı Fârisî, 43
samediyyet, 123
samsara, 147
San Juan de la Cruz, 250
Saroş [Saoşyant], 201
Sassui, 378, 379, 380, 422
Sata'at (Şah Veliyullah), 171
Satlec Nehri, 337
satori, 358
Savm-ı Davudi, 122
Saygun, Adnan
Yunus Emre Oratoryosu, 321
Schaeder, Hans Heinrich, 76, 270
Scholem, Gershom, 328
Schreiner, Max, 76
sebz-pûş, 111
seccâde-nişîn, 234
sefer der-vatan, 354
Sefînetü'l-Evliya (Dârâ Şükûh), 351
seha, 30
Sehl et-Tüsterî. *Bkz.* İbn Abdullah Sehl et-Tüsterî
Sehvan, 345
Sekînet, 209
Sekînetü'l-Evliya (Dârâ Şükûh), 351
sekr, 71, 135, 203, 205, 279, 358, 362
Selâhaddin Eyyûbi, 231, 257
Selâhaddîn Zerkûb, 308
Selçuklular, 98, 99, 100, 101, 103, 243,

322
Anadolu Selçukluları, 261, 305
Selîm. *Bkz.* Cihangir
Selma, 271, 275, 419
semâ, 24, 36, 174, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186
semâhane, 318
Semerkandî *Bkz.* Ebû'l-Kâsım Hakîm es-Semerkandî
Semnûn b. Hamza el-Muhib, 74
Senâî. *Bkz.* Ebû'l-Mecd Mecdûd Senâî
Senûsiler, 225
Senûsiye, 389, 390
Serahs, 50, 239, 295
Serrâ'j-Sakatî, 66, 68, 70, 72, 137, 382, 407
Sermed, 195, 352, 381
ser-nûvişt, 401
Serrâc. *Bkz.* Ebû Nasr et-Tûsî es-Serrâc
Sevânih (Ahmed Gazâlî), 290, 291, 351
Sevbân b. İbrahim Zünnûn Mısrî, 22, 31, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 66, 74, 109, 121, 124, 132, 137, 160, 165, 173, 258, 292, 403, 414
sevgili, 32, 36, 50, 54, 55, 56, 57, 58, 73, 86, 89, 121, 139, 144, 162, 190, 216, 250, 268, 273, 286, 287, 290, 293, 301, 302, 307, 313, 323, 340, 350, 352, 368, 370, 376, 378, 379, 400, 411, 415, 417, 418, 420, 422
Seylan, 255, 378
seyru sülük, 107, 113, 202, 233, 235
Seyrü'l-İbâd İlâl-Meâd (Senâî), 296
seyyid, 93, 221, 363, 364, 383
Seyyid Ahmed Brelvî, 225, 383, 389
Seyyid Ali Hemedânî, 254, 353
Seyyid Muhammed Cîv Cân, 422
Seyyid Sultan, 194
Seyyide Nefîse, 414
Seyyide Zeynep, 414
sıdk, 109
sır, 76, 87, 106, 192, 196, 228, 310, 332, 344, 367
Sırr-ı Ekber. Bkz. Upanişadlar
sırr-ı rubûbîyet, 69
Sivat, 255
si murg, 300
Sialkot, 356
Siczî. *Bkz.* Hasan Siczî Dihlevî
Sidi Ahmed, 246
sidretü'l-münteha, 218
Sih, 361, 383, 387, 422
Sîharfî. *Bkz.* Altın Alfabe
Sikke, 317
silsile, 83, 172, 232, 290
Simnânî. *Bkz.* Alâüddevle Simnânî
simya, 21, 56, 77, 82, 123, 234
simyacı, 56
sîn, 403
Sina, 55
Sind, 34, 61, 79, 87, 115, 186, 195, 206, 209, 224, 245, 246, 294, 299, 319, 320, 335, 336, 345, 351, 371, 372, 375, 378, 383, 384, 385, 388, 407, 410, 411, 421, 422
Sindî. *Bkz.* Ebû Ali es-Sindî
Sindi, 48, 86, 87, 238, 318, 320, 360, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 380, 383, 384, 385, 410, 421
Sindli Attâr. *Bkz.* Saçal Sermest
Sinkiang, 177
Sir Seyyid Ahmed Han, 392
Sirhindî. *Bkz.* Ahmed Sirhindî; Nâsır Ali Sirhindî
Sîrvânî. *Bkz.* Ebû'l-Hüseyin es-Sîrvânî
Sistan, 336, 345
Sivas, 254, 305, 329
Siyah Kalem, 327
Siyerü'l-Evliya (Mîr Hurd), 346
Smith, Margaret, 26, 413
sohbet, 115, 122, 154, 158, 159, 168, 355
Sohni, 378, 380, 422
Sohnî Mehanval, 372
Sonsuzluk Gizemciliği, 21, 27
sophos, 30
Sorley, Herbert Tower, 380
Söderblom, Nathan, 203
Ssufismus sive theosophia persarum pantheistica (Tholuck), 25
Stirb und Werde, 82, 315
Subbûhi, 292
sudûr, 21, 144, 267, 406
sûf, 31, 30, 111
Sufi Saint of the Twentieth Century, A (Lings), 391

suffa, 30
Sultan Bâhû, 171, 373
Sultan Hoşkadem, 246
Sultan Mirza Ebû Said, 354
Sultan Tamaçi, 379
Sultan Veled, 305, 306, 307, 308, 317, 321
İbtidâ-nâme, 308
Suriye, 306, 317, 413
Sus, 80
sübhane rabbiye'l a'lâ, 65
Sühreverdî. *Bkz.* Abdulkâdir Ebû Necib es-Sühreverdî, Şihâbeddîn Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, Sühreverdi-i Maktûl, Şihâbeddîn Yahya Sühreverdî
Sühreverdi-i Maktûl, 253, 397
Akl-ı Sürh, 257
Âvâz-ı per-i Cibril, 257
Safîr-i Simurg, 257
Sühreverdiye, 238, 242, 255, 256, 342, 344, 377
Sülemî. *Bkz.* Ebû Abdurrahman es-Sülemî
Süleyman, 127, 198, 216, 257, 300, 366
Süleyman Çelebi, 215
Süleyman Nahîfî, 318
Sümbül Efendi, 60
sünnet, 341
Süphanî ma a'zame şânî, 62
Sürûrü's-Südûr (Hamîdeddîn Nagûrî), 346

Şafiî. *Bkz.* İmam Şafiî
Şafiî mezhebi, 67, 69, 70
Şah Abdüllatif, 380
Şah Abdüllatif Bhitâî, 121, 171, 195, 215, 233, 294, 320, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 382, 384
Şah Âlem II, 369
Şah Cihan, 319, 351, 353, 421
Şah İnât. *Bkz.* Miyan Şah İnât
Şah İnâyet Şahid, 383, 384
Şah İsmail, 93, 329, 400
Şah İsmail Şahid, 361
Şah Kirmânî, 122
Şah Şucâ Kirmânî, 66, 122
Şah Veliyullah, 140, 358, 361, 362, 369, 375
Sata'at, 171
Şâha Cô Risâlô (Abdüllatif), 378, 380
şahadet, 59
şahid, 36, 286
şâhidü'l-gayb, 253
şahin, 20
Şah u Gadâ (Bedrüddîn Hilâlî), 288
Şakîk el-Belhî, 52, 73, 123, 124
Şam, 48, 261, 271, 306, 344
Şaman, 178
Şamanizm, 175, 331
Şankara, 21
şarap, 63, 82, 118, 142, 183, 272, 280, 294, 331, 340, 343
şatah, 62
şathiyat, 55, 150
Şâzilî. *Bkz.* Ebü'l-Hasan Ali eş-Şâzilî
Şâziliye, 179, 238, 247, 248, 249, 250, 251, 276, 363, 390
Şebüsteri. *Bkz.* Mahmud eş-Şebüsteri
şehit, 63, 76, 85, 86, 87, 88, 100, 141, 143, 292, 297, 299, 319, 327, 329, 332, 382, 384, 464
Şehname, 48
şem, 36
Şems-i Tebrizî, 86, 216, 306, 307, 308, 312, 316, 319, 379, 381
makam-ı Şems, 307
Şemsüddîn Ikî, 308
Şerafüddîn el-Büsîrî, 223
şerh, 292, 318, 341, 344, 347, 353, 419
Şerh-i Şathiyât (Baklî), 291, 292, 382
Şerhü'l-Hikem (İbn Abbâd), 249
şeriat, 31, 33, 47, 84, 107, 113, 114, 202, 282, 293, 331, 348
Şettâriye, 345
şevk, 62, 100, 104, 109, 138, 139, 141, 143, 154, 164, 165, 180, 240, 293, 299, 301, 311, 378, 383, 411, 422
Şeybani, 222, 354
şeyh, 35, 37, 94, 109, 111, 112, 114, 132, 138, 164, 204, 209, 210, 211, 217, 231, 233, 234, 235, 236, 267, 279, 282, 302, 317, 318, 325, 337, 359, 374
Şeyh Eşref Cihangîr, 209
Şeyh Eyaz, 378
Şeyh Sanân, 299, 420
Şeyh Tahir (Lâl Udêrû), 375
şeyh-i batın, 326
şeyh-i terbiye, 109

Şeyhü'l Ekber. *Bkz.* Muhyiüddîn Muhammed İbn Arabî
şeyhü'l-gayb, 253
Şeyhü'l-İşrak. *Bkz.* Sühreverdi-i Maktûl
şeyh-ül-şüyûh, 242
Şeytan, 68, 112, 121, 124, 146, 168, 181, 194, 195, 196, 211, 246, 270, 290, 338, 366, 376, 405, 419
"Şeytan'ın İniltisi" (Senâî), 195, 296
Şia, 54, 55, 329, 356, 357, 399
Şiblî. *Bkz.* Ebû Bekr eş-Şiblî,
Şihâbeddîn Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, 242, 342
Avârifü'l-Maârif, 129
Şiî, 43, 46, 55, 69, 80, 92, 93, 259, 298, 331, 356, 361, 375, 398, 399, 405, 407, 412, 413
Şiîlik, 93, 200, 356
şikem, 36
şikest, 191, 360
Şiraz, 291, 302
şirk, 22, 32, 47, 89
şirk-i hafî, 125
Şiva, 345
şuhûd, 264, 365
şükr, 131, 250
şükür, 104, 131, 132, 165, 239

tâ, 403
taât, 211, 250
Tabakât es-Sufiye (Sülemî), 95, 96, 100
tabiat, 84, 85, 121, 171, 183, 366, 369
tac, 232
Tac Mahal, 351
Tacik, 360
Tacüddîn Ahmed İbn Atâullah İskenderâni, 167, 248, 249
Hikem, 248
Letaifü'l-Minen, 248
Tacüddîn Subkî, 205
Tahran, 64
taife, 97
Tâiyye (İbnü'l-Fâriz), 158, 272, 273, 274
takdîsât, 257
takva, 46, 52
tâlib-i âhîret, 211
tâlib-i dünya, 211
tâlib-i mevlâ, 211
talip, 20, 110, 211, 230, 231, 234
Tâmmetü'l-Kübrâ, 251
Tanta, 246
Tao, 281
Taocu, 281
düşünce, 27
Taocular, 281
Taoculuk, 27
tapas, 172
Tapduk Emre, 322, 324
Tarikat-ı Hâcegân, 354
tarikat-ı Muhammediye, 225, 362, 363, 389, 390
tarik-i âmm, 107
Tarik-i Maat, 277
Tarik-i Mebde, 277
tasarruf, 71, 151, 254
tâsîn, 81, 403
tat tvam asi, 61
Tayfur b. İsa Bâyezîd Bistâmî, 55, 60, 61, 62, 63, 64, 71, 100, 114, 135, 137, 139, 144, 150, 164, 175, 192, 201, 204, 217, 258, 292, 308, 336, 354, 414
tayy-ı mekân, 100, 204
taziye, 86, 375
Tebriz, 276, 307, 308
Tebrîzî. *Bkz.* Celâleddîn Tebrîzî, Muhammed Tebrizî Mağribî,
tecelli, 22, 41, 42, 58, 86, 90, 115, 130, 138, 140, 146, 190, 193, 198, 200, 202, 204, 210, 214, 218, 219, 222, 223, 243, 258, 266, 267, 269, 270, 275, 278, 279, 282, 286, 287, 288, 293, 294, 303, 308, 327, 331, 348, 358, 365, 367, 370, 399, 406, 408, 409, 418, 419
tecelligâh, 268, 275, 367, 370, 423
tecrit ehli, 119
tefrid, 31, 43, 91, 104, 139, 337, 338, 340, 379, 419
tefrika, 50, 135
tefsir, 11, 33, 40, 47, 55, 69, 83, 93, 95, 100, 136, 192, 213, 251, 255, 257, 261, 262, 266, 277, 286, 291, 319, 325, 326, 340, 343, 353, 380, 384, 403
Tefsir (Sülemî), 83
teheccüd, 197, 251

tekerleme, 325, 326, 327
tekke, 328, 331, 332, 334, 380, 399, 412, 420
telkin, 124, 177, 233, 308
telkin-i zikr, 171
temaşa, 53, 118, 137, 138, 145, 267, 286, 287, 288, 416, 419
Temhîdât (Aynü'l-Kuzât), 291, 341, 360
temrin, 23, 110, 237
tennure, 186, 317
teozof, 60, 114, 199, 271, 306, 409
teozofi, 29, 39, 70, 105, 106, 169, 221, 256, 347, 392
teozofik, 22, 258, 261, 270, 306, 320, 392
tercüman, 332
Tercümanü'l-Eşvak (İbn Arabî), 261, 263, 294
terk-i dünya, 51, 326
terk-i terk, 51
terk-i ukbâ, 51, 326
ters çile, 348
Tertibu's-Sülûk (Kuşeyrî), 175
teveccüd, 180
teveccüh, 114, 146, 204, 235, 356
tevekkül, 22, 27, 51, 52, 69, 72, 103, 109, 124, 125, 126, 127, 160, 164, 173, 238, 326, 334, 365
tevellâ, 199
tevfik, 167
tevhid-i şuhûdî, 357, 358, 361
tevhit, 39, 54, 66, 68, 71, 81, 91, 107, 124, 129, 146, 150, 151, 152, 166, 213, 278, 292, 294, 323, 364, 419
Tevrat, 21, 268, 351
Tezkiretü'l-Evliya (Attâr), 85, 100, 297, 299
Thatta, 186, 352, 372, 384
théomnémie, 169
Tholuck, F. A. D., 25, 75
Blüthensammlung, 25
Thompson, Francis, 92
Tîcâniye, 389, 390
tilavet, 41
Timur, 349
Timurlu, 354
Timurlular, 354
Tirmizî. *Bkz.* Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî
Tlemsen, 247, 249
tövbe, 32, 39, 69, 109, 117, 118, 120, 160, 163, 207, 241, 242, 295, 325, 401
tövbekâr, 73
tövbekârlık, 118, 331
Triminghan, J. Spencer, 238
Trumpp, Ernest, 378, 380
tuğra, 365, 400
Tuhfetü'l-Ahrâr (Câmî), 355
Tül-i emel, 126
Tunus, 88, 247, 260
Turfan, 79
Tus, 94, 101, 102
tuz, 150
Türk, 319
ailesi, 186, 215, 332
atasözü, 80
bilginleri, 318
derviş söylemi, 333
dervişleri, 409
destanları, 166
dünyası, 417
edebiyatı, 33, 86, 303, 321, 355, 406
aydınları, 332
folkloru, 412
halk edebiyatı, 238
halk geleneği, 162
halk şairi, 322
halk şairleri, 222, 245, 329, 381
halk şiiri, 407
halk tasavvufu, 328
halk türküleri, 310, 323
hattatları, 407
hükümdarları, 333
kadını, 244
klasik müziği, 318
meczup şairleri, 134
mutasavvıf şairleri, 279, 325
mutasavvıflar, 27, 325, 326
Müslüman kültürü, 410
okulları, 324
sanatı, 328
saray şiiri, 329
sufi geleneği, 86
sufileri, 143
şair ve yazarları, 399
şairleri, 62, 171, 316, 319, 382
şiiri, 165, 169, 186, 284, 285, 293, 294, 331
tarikatları, 178
tasavvuf çevreleri, 322
tasavvuf şiiri, 45, 274, 275, 333, 373,

423
tasavvufi halk şiiri, 299
tasavvufu, 27, 320
toplumu, 318, 328
yorumcular, 324
Türk Üçgeni, 305
Türkistan, 27, 79
Türkiye, 13, 108, 186, 201, 204, 205, 213, 215, 216, 224, 236, 238, 244, 254, 300, 317, 318, 320, 321, 322, 328, 390, 391, 405, 412, 417, 420
Türkler, 42, 44, 230, 245, 318, 319, 321, 331
Tüster, 77, 79
Tüsterî. *Bkz.* İbn Abdullah Sehl et-Tüsterî
Tûsî *Bkz.* Ebû Nasr et-Tûsî es-Serrâc
tüvûlliye, 199
tüysüz, 182, 285, 306

Ubeydullah Ahrâr, 354, 355
Risâle-i Vâlidiye, 349
ucb, 153
Uç, 344
uhuvvet, 226, 230
ulema, 47, 105, 182, 256, 329, 393
unio mystica, 20
unio sympathetica, 268
Upanişadlar, 21, 76, 314, 351, 352
Urdu, 361, 363, 376
destanları, 166
dili, 289, 341, 357, 359, 360, 361, 370, 380, 383, 392, 422
edebiyatı, 33, 359, 361, 406
şiiri, 165, 284, 294, 359, 363
Urduca, 16, 48, 86, 163, 223, 224, 238, 286, 318, 360, 361, 362, 365, 402
Dahini Urducası, 291
Urfî. *Bkz.* Muhammed Urfî Şirazî
Uşturname (Attâr), 191, 274, 298, 301

überhelle Nacht, 149
Üçler, 70, 201
Üçyüzler, 70, 201
üflemek, 207
ümmi, 42, 100, 217
üns, 22, 56, 109, 138, 176, 179, 192
ünsiyet, 56, 70, 138
Ürgenç, 251
Üstat Eckhart, 142
Üveysi, 44, 100, 113

vahdaniyet, 71, 76, 150
vahdet, 87, 191, 277, 279, 281, 356, 362, 364, 365, 374, 404
vahdet-i şuhûd, 264, 357, 387
vahdet-i vücud, 254, 264, 280, 282, 347, 357, 365, 375, 381, 387
vahdet-i vücudcu, 320, 275, 365
vahdet-i vücudculuk, 279, 309, 385, 392
vahdetiye, 21, 260
vahşet, 138
Vaiz Yahya. *Bkz.* Yahya b. Muaz er-Razî
vakfe, 91
vakt, 135, 218
vârid, 180, 253
vâridât, 257, 363
Vâris Şah, 371, 376, 377
Vasit, 77
Vâsıtî. *Bkz.* Ebû Bekr el-Vâsıtî
vây, 373, 377
vecd, 39, 41, 71, 81, 84, 103, 113, 153, 155, 177, 180, 182, 185, 186, 207, 217, 218, 237, 241, 250, 252, 253, 271, 273, 279, 286, 294, 309, 319, 320, 328, 356, 358, 390, 417, 419
vecede, 180
Vedalar, 381
Vedanta, 61, 336, 347
Vedûd, 179
velayet, 149, 199, 200, 408
velayet-i âmm, 200
velayet-i hâssa, 200
velayetname, 56, 68, 72, 96, 98, 101, 114, 120, 153, 182, 204, 205, 243, 297, 347, 351, 353, 355
veli, 243, 244, 245, 247, 254, 266, 267, 270, 326, 338, 342, 343, 348, 349, 358, 376, 384, 390, 391, 393, 415, 421, 422
Veli Dekkeni, 360
velilik, 55, 68, 69, 70, 93, 199, 202, 223, 245, 408
Veliperestlik, 37
veliyy-i minnet-ül-Allah, 202
veliyy-i sıdk-ül-Allah, 202
veliyyullah, 199

verâ, 46, 51, 56, 90, 118
Veysel Karani, 43, 44, 113, 130, 259
via contemplativa, 107
via illuminativa, 20
via illumminativa, 107
via negationis, 63
via purgativa, 20
vird, 119, 179, 241, 251, 383
visio beatifica, 20, 164
vitr, 54, 152, 159
vucûdiye, 21, 75, 84, 152, 213, 260
vuslat, 20, 21, 62, 76, 77, 91, 109, 111, 113, 141, 183, 185, 193, 195, 211, 250, 281, 300, 301, 310, 311, 342, 344, 345, 365, 380, 405, 411, 416, 423
vûdd, 137

Walsh, John R., 324
Weltabkehr, 23
Weltanschaung, 40
weltdeutung, 270
Wensinck, Arend Jan, 26
werden, 147
Doğu-Batı Divanı, 82
Whinfield, E. H., 277, 303

yâd-dâşt, 354
yâd-kerd, 354
Yâfiî. *Bkz.* Afîfüddîn Abdullah el-Yâfiî
yağmur, 73, 89, 144, 181, 216, 272, 313
  bulutu, 375
  duası, 66
  husumet yağmuru, 73
  kahr ve öc yağmuru, 73
  lûtuf ve ihsan yağmuru, 73
  taneleri, 280, 379
  taş yağmuru, 121
Yağmur, 202, 302
Yahudi, 48, 54, 195, 352
Yahya, 30
Yahya b. Muaz er-Razî, 36, 55, 64, 109, 134, 160, 184, 416
yakin, 52, 73, 124, 145, 250, 170
Yakup, 130, 367
Yavuz Sultan Selim, 329
Yedi Uyurlar, 201, 243
Yediler, 70, 201, 327, 419
Yemen, 43, 44, 79, 259
Yeni Platoncu, 26, 57, 106, 262, 277, 311, 314
Yeni Platonculuk, 26
Yeni Yunus Emre (Ismail Emre), 328
Yeniçeri, 238, 329, 330, 332
Yesevîye, 178, 354
Yesi, 321
yeşil, 121, 253, 284, 316, 367
  abıhayat, 149
  ağaç, 171
  don, 168
  elbise, 111, 185
  kuş, 234
  -lik, 286
  su, 292
  umman, 234, 280
Yezid b. Muaviye, 63
yoga, 239, 336, 348, 349, 363
yogi, 348
Yogi Kemal, 209
Yûnus, 279, 403, 415
Yunus Emre, 48, 60, 115, 162, 171, 232, 276, 321, 322, 325, 328, 333, 381, 382
Yunus Emre Oratoryosu (Adnan Saygun), 321
Yûnus Han Moğul, 355
Yusuf b. Hüseyin er-Râzî, 66, 173, 292
Yusuf Hemedânî, 321, 354

Zaehner, Robert C., 61
Zahid-i zahirperest, 119
Zâhirî. *Bkz.* Muhammed b. Davud ez-Zâhirî
Zahiriye, 80, 143
zahit, 20, 30, 39, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 59, 60, 61, 65, 66, 68, 73, 117, 118, 119, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 133, 142, 152, 159, 172, 197, 201, 226, 241, 244, 245, 293, 331, 333, 338, 342, 348, 401, 414, 416
zahmet, 142, 198, 206, 227, 236, 299, 300, 373
zalim, 192
zât, 269, 278, 281, 293, 314, 418
zaviye, 206, 230, 236, 319
Zekeriyya, 30, 381
zenci, 59, 130, 182, 237, 323, 418
Zerdüştçülük, 48, 200
zevk, 82, 183, 249, 309

zındık, 76, 85, 143
zındıklık, 72, 149, 291, 356, 365, 399
Zîbu'n-Nisâ, 320
zihniye, 35, 196
zikir, 60, 92, 94, 146, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 184, 241, 246, 253, 323, 324, 348, 354, 355, 365, 374, 387, 390
zikr-i ahfâü'l-hâfî, 176
zikr-i ahfâvî, 176
zikr-i alâniye, 173
zikr-i cehrî, 173
zikr-i celî, 173
zikr-i erre, 178
zikr-i hafâvî, 176
zikr-i hâfî, 173, 176
zikr-i kalbi, 173, 176
zikr-i lisâni, 173, 176
zikr-i nefsî, 176
zikr-i ruh, 176
zikr-i sırrî, 176
zikr-i sultanî, 176
Ziyâeddîn Baranî, 340
ziyaretgâh, 37, 244, 261, 306, 336, 341
ẓôra, 373
Zousfana, 64
zulmet, 106, 183, 259
zühd-ü bârid, 20
zühd, 26, 31, 39, 44, 46, 51, 54, 61, 63, 69, 77, 79, 90, 104, 109, 118, 119, 120, 123, 124, 155, 159, 191, 197, 235, 239, 247, 295, 324, 348, 363, 369, 386, 390, 413, 417
Züleyha, 288, 293, 302, 417, 422
zülfikâr, 243, 406
zülûf, 302, 312, 400
Zünnün Mısrî. *Bkz.* Sevbân b. İbrahim Zünnün Mısrî

İSLAMIN MİSTİK BOYUTLARI

Annemarie Schimmel

1954-59 yılları arasında Ankara İlahiyat Fakültesi'nde dinler tarihi dersleri veren Annemarie Schimmel, ayrıca Berlin, Marburg, Bonn ve Harvard üniversitelerinde de çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Birçok uluslararası ödülün sahibi olan ve çeşitli bilimsel kuruluşların başkanlığını yapan Schimmel, Almanca, İngilizce ve Türkçe çok sayıda esere imza attı; Arapça, Farsça, Urduca, Türkçe ve Sindi dilinden çeviriler yaptı. Batılı bakış açısından uzak oluşu, hatta zaman zaman şarkiyatçı yaklaşımı eleştirmesi ve Doğu dünyasını içerden kavramaya çalışmasıyla akademik çevrelerin dikkatini çekmiştir.

İslamın Mistik Boyutları, tasavvuf tarihini Anadolu'dan, Kuzey Afrika'ya, Arap yarımadasından, İran ve Uzakdoğu'ya kadar geniş bir coğrafya içinde ele alıyor. Yazar, tasavvuf konusunda yazılmış diğer kitaplardan farklı olarak, ele aldığı konuları gerek Arap, Fars, Urdu ve Türk edebiyatından yaptığı alıntılarla, gerekse Müslüman Doğu'da, özellikle de Türkiye ve Pakistan'daki çok sayıda dostla birlikte yaşanmış kişisel deneyimlerinden verdiği örneklerle zenginleştirip renklendiriyor; böylece metni kuru, teorik bir ders kitabı olmaktan kurtarıyor.

Schimmel okuyucunun tasavvuf hakkındaki merakını gidermekle kalmıyor, aynı zamanda benliklerini büyük sıkıntılara ve acılara katlanarak dönüştürmeye çalışan ve böylece yollarını kendi iç ışıklarıyla aydınlatan Hakikat yolcusu sûfilerin kimi zaman hüzünlü, kimi zaman düşündürücü kimi zaman da tuhaf hikâyesini de anlatıyor.

Bazı sûfiler, tasavvufi deneyimi dille ifade etmenin imkânsızlığını vurgulamak için sözcükler kıyıdan fazla açılamaz demişlerse de, Schimmel, sözcükten kayıklarla bütün dinlerin içine aktığı mistisizm okyanusuna cesaretle açılıyor.

ISBN 975-8240-39-0

9 789758 240395