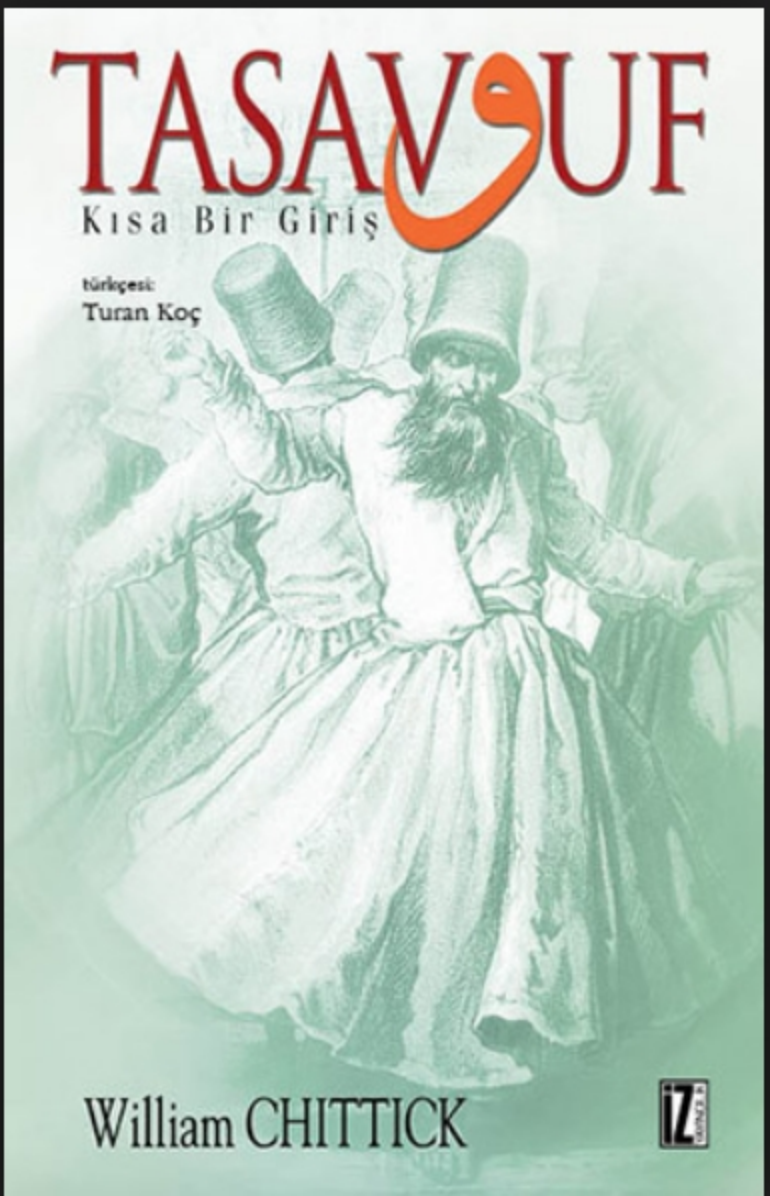
TASAVVUF

Kısa Bir Giriş

Türkçesi:
Turan Koç



William CHITTICK

Tasavvuf

WILLIAM C. CHITTICK

© İz Yayıncılık

İZ YAYINCILIK: 406
İnceleme-araştırma dizisi: 100
ISBN 975-355-501-6
3. Baskı; İstanbul, 2006

Çatalçeşme Sokağı, Defne Han, No: 27/2 Cağaloğlu 34410 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791
www.izyayincilik.com
e-posta: bilgi@izyayincilik.com

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Şenyıldız Matbaası. Gümüşsuyu Caddesi No:3 Topkapı-İstanbul

WILLIAM C. CHITTICK

Tasavvuf

Kısa Bir Giriş

Çeviren
Turan Koç

İZ YAYINCILIK

WILLIAM CHITTICK; Halen New York State Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabı's Metaphysics of Imagination; The Sufi Path of Love; A Shi'ite Anthology; Imaginal Worlds: Ibn al-Arabî and the Problem of Religius Diversity; The Self-Disclosure of God: Principle of Ibn al-Arabi's Cosmology* gibi, tasavvufî ve felsefi kültürümüzün daha iyi anlaşılması açısından son derece önemli eserlerin yazarıdır. 1979'da Türkiye'de bulunmuş; doktorasını Seyyid Hüseyin Nasr'ın yönetimi altında 1974'te Tahran Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Doktora çalışması Abdurrahman Cami'inin *Nakdu'n-nüsûs fî şerh-i nakşi'l-fusûs* adlı eserinin tahkiki ve incelenmesidir.

İçindekiler

Türkçe Baskıya Önsöz 7
Çevirenin Önsözü 25
Yazarın Önsözü 27
Kaynaklarlarla İlgili Bir Not 31
1 Tasavvuf Yolu 33
İslamî Bağlam 38
İmanın Üç Alanı 43
Şehâdet 46
Rahmet ve Gazap 50
Tasavvuf Nazariyesi 54
Tasavvufî Uygulama 60
2 Tasavvuf Geleneği 63
İşe Yarar Bir Tanım 68
Nazariye ve Uygulamanın Renkleri 76
Modern Dünyada Tasavvuf 83
3 İsim ve Gerçeklik 87
Tasavvufî Öğretilerin Dile Dökülmesi 91
İlahî ve İnsanî Sevgi 97
İsimlerin Ölçülülüğü 100
4 Kendini Bilme 103
İnsanî Nefs 108
Bâki Yüz 114
Nebevî Bilgi 119
5 Allah'ı Zikir 123
Kur'an ve Hadis'te Zikir 129
Tasavvuf Geleneğinde Zikir 133

6 Aşk Yolu 139
Aşkın Yaratıcılığı 145
Hakiki Sevgili 149
Aşk Dini 157
7 Bitmeyen Raks 165
İlahî İsimler 169
Aslî Semâ' 173
İnsanî Kemal 180
Nefsin Yükselişi 186
Göklerin Müziği 193
Allah'la Raksetmek 199
8 Güzellik İmajları 207
Alah'ın Görülmesi 212
Allah'ı Zikir 216
Allah'ın Tecellîsi 221
9 Âdemin Düşüşü 231
Ahmed Sem'ânî 236
Kur'an'da Düşüş 239
Yaratma 242
Aşk 246
Özlem ve Seziş 251
Yoksulluk ve İhtiyaç 255
Tevazu 259
Af 263
10 Hicap Paradoksu 275
Engel 280
Niffârî ve İbn Arabî'ye Göre Hicap 289
Yüz Olarak Hicap 301

Okunması Önerilen Kitaplar 305
İndeks 311

Türkçe Baskıya Önsöz

Profesör Turan Koç'un Tasavvuf'la ilgili yeni kitabımı Türkçe'ye çevirme zahmetine katlanmasından memnun ve müteşekkir oldum. Onun ricası üzerine, beni bu kitabı yazmaya iten sâiki izah sadedinde Türk okurlar için bir önsöz ilave ediyorum.

İzin verirseniz, Türkiye'deki çok sayıda dost ve tanıdığa karşı sevgi ve muhabbetimi hatırlayarak başlamak istiyorum; öyle ki ben Türkiye'yi 1970'lerde birçok kez ziyaret ettim. Yirmi yıllık bir aradan sonra, Haziran 1999'da İstanbul'da birkaç konferans vermek için tekrar Türkiye'ye gittim. Bunu takip eden yıl, Mevlânâ Şeb-i Arus törenlerine katılmak ve Kombassan Vakfı'ndan "Mevlânâ Araştırmaları Özel Ödülü"nü almak için Konya'ya gittim. Bu iki ziyaret, Türkiye'de birçok kişinin, dümensiz "ilerleme" gemisinin, insanların kalpleri ve insanî cevherlerine ilişkin bilinçlerini boşalttığını anlamaya başladıkları şeklindeki uzaktan edindiğim izlenimi pekiştirdi. Nihayet onlar, modern dünyanın bunalımından çıkış yolunun belki de geçmişin yol göstericiliğinde bulunması gerektiği sorusunu sorarak, ihmal edilmiş entelektüel ve manevî miraslarına yeni bir bakış yöneltiyorlar.

1979 Baharından başlayarak, altı ayı, İstanbul'da, Arapça ve Farsça yazma eserleri inceleyerek geçirdim. Kırk yaşın altında kütüphaneden yararlananlar sadece ben ve iki ya da üç başka yabancı ziyaretçilerdi. Kütüphanedeki tüm Türkler, eski günlerden, çocuklara Arapça yazıyı okumanın öğretildiği devirlerden kalma gibi görünüyordu. Türkiye'yi son ziyaretlerim sırasında Süleymaniye'yi ziyaret etme fırsatım olmadı; ama durumun değişmiş olduğu konusunda kuşkularım var. Konferanslarım sırasında İslamî gelenekle ilgili ciddi araştırmalar üstlenmiş birçok gençle karşılaştım. Şüphesiz, bu tür "ciddi" araştırmalar, yalnız Osmanlı Türkçesi'ne hakim olmayı değil, aynı zamanda Arapça ve Farsça'yı okuma ve anlama yeteneği de ister. Bu dilleri sadece bilmek yeterli değildir; zira günümüzde Arap ve İranlıların çoğu, kendi dillerinde modern öncesi zamanlarda yazılmış metinleri "okuyabilseler" bile, ne okuduklarını gerçekten anlayamamaktadırlar.

Bu anlama zaafının sebebi açıktır. Geçen yüzyılda parlak öğrenciler mühendislik, tıp, fizik ve bir yere kadar siyaset bilimi ve sosyoloji – şu günlerde de iş yönetimi – alanında araştırma yapmaya yöneltildiler; bu bilim dallarının hepsi de Batının bilimsel ve rasyonalistik geleneğine oturur. Eğer öğrenci ve araştırmacılar beşerî bilimler alanında araştırma yapmışlarsa, bu genellikle Batı edebiyatı ve felsefesi formundadır. İslamî konularda kazârâ bir şeyler öğrenseler bile, Yunanlılardan beri Batının yetiştirdiği herhangi bir düşünürden daha büyük düşünürler yetiştirmiş olan İslamî entelektüel miras hakkında onlara hiçbir şey öğretilmemektedir.

Batı bilme tarzlarını öğrendikten sonra, modern-zaman Müslüman araştırmacılar, modern bilgiyle atbaşı birlikte giden belli bir kibir şeklini de öğrenmektedirler. Yani biz modernler, bilimsel araştırmanın nimetlerinden mahrum olmalarından dolayı hurafelere gömülüp kalmış olan atalarımızdan çok ötelerde ilerleme kaydettiğimize inanırız. Öğrenci ve araştırmacılar geleneksel İslamî öğrenme ve anlama tarzın-

dan sadece koparılmakla kalmadılar, aynı zamanda geçmişin büyük âlimlerine olan saygıdan da boşaltıldılar.

Kısaca, ilerleme ideolojisine olan inanç, insanları, geçmişin onlara öğretecek hiçbir şeyi olmadığı konusunda ikna etmektedir. Buna karşılık, Allah'a ve peygamberlerine iman – realiteye ilişkin gerçek bilgi demek olan – hakikatin, onların üstünde Allah'la ve onlardan önce geçmiş peygamber ve bilgelerin mirasında aranması gerektiği konusunda insanları ikna etmektedir. Modernler için, "hakikat"in anlamlı bir kategori olarak işlev görmesi büyük ölçüde sona ermiştir. Onun yerini "olgular" ve "enformasyon" almıştır. Geleneksel medeniyetler için, hakikate giden yol geçmişe ve aşkın alana götürür; modernler için, olgulara ve enformasyona giden yol ise geleceğe ve maddî alanda daha da derinlere dalmaya götürür.

Düşünceli ve dikkatli insanlar, sık sık, tarihten ders almayanların öncekilerin başarısızlık ve bitişlerini tekrar etmeye mahkum olduklarına işaret etmektedirler. Tarihin en büyük dersi ise, –sadece modern medeniyet hariç, yeryüzündeki her medeniyet ve her kültürün öğretmiş olduğu ders– insanların, yerini eşyanın hakikatinin herkese apaçık hale geleceği kalıcı bir âlemin alacağı aldatıcı ve gelip geçici bir dünyada (*realm*) yaşamakta olduğudur. Bu gerçekleştiğinde –sözgelimi, ölünce– insanlar bizzat kendi elleriyle ekmiş oldukları tohumların meyvesini toplayacaklardır. Bu tohumlar bilgi, anlayış, etkinlik, ahlâkî tutum ve temel kişilik özellikleri olarak ekilir. Hindûlar ve Budistlerin "Karma yasası" dedikleri şey kaçınılmazdır. Bütün eylemlerin ve bütün anlayış ve varoluş tarzlarının meyvesi vardır; hem bu hayatta, hem de bu hayatın ölümden sonraki sonsuz devamında.

Modern öncesi medeniyetler uzun vadeli ve kesin bir sorumluluk üzerine bina edilmiştir. Modern medeniyet ise, Karma yasalarmdan muafiyet yanılsaması üzerine kurulur. İnsanlar, ferdiyet kabarcığı bir kez söndükten sonra yaptıklarından hesaba çekilmeyeceklerini sanıyorlar. Modern dünya-

da ölüm sonrası hayata kimsenin inanmadığını söylemiyorum; daha açık konuşmak gerekirse, eylemin gerçek ve kalıcı sonuçlarından muafiyetin topyekün modern medeniyetin *de facto* varsayımı olduğunu söylüyorum. Genel olarak toplum bireysel ve kolektif olanın üstünde hiçbir güç ya da otoriteyi hesaba katmamaktadır. "Devlet" kaderimiz konusunda sonsöz sahibi haline gelmiştir. Bu durum, her modern öncesi medeniyet ve kültürün bakışı açısından, modern toplumun bir çılgınlık değilse de yanılsama içinde yaşadığı anlamına gelmektedir. Yanılsama ne kadar derinse, yırtıldığı zaman ortaya çıkan acı da o ölçüde şiddetli olmaktadır.

Bugün Batı toplumunda birçok kişi bilmektedir ki, modern medeniyet feci bir şekilde yoldan çıkmıştır. Onlar kendilerini bir yıkıma doğru sürükleyen gösterişli ve anlaşılmaz bir mekanizmanın ağına düşmüş hissediyorlar. Alkol, uyuşturucu, seyirlik sporlar ya da eğlence ve müzik aracılığıyla bundan kurtulmaya çalışıyorlar. Birçoğu, çıldırmış bir dünyada aklını kaybetme korkusuyla, basit bir şekilde, "sıradan hayatı" normal ve kural koyucu kabul etmiş görünüyor. Bazısı dine dönüyor –Zen, Tibet Budizmi ya da Yoga gibi, özellikle Doğu formlarına– ve başka bazıları da "New Age" olarak nitelendirilebilecek çok çeşitli hareketlere katılmaktadır. Sayıları gittikçe artış gösteren bir kısım insanlar da "biz"in "onlar"a karşı savaş alanına sürülmesine imkan sağlayan dar görüşlü ve bağnaz ideolojilere sığınmaktadırlar. Bu ideolojiler, siyasî ve sosyal, ama genellikle dinî olduğu iddia edilen amaçlar tarafından yönlendirilmektedir. Bunlar genellikle "fundamentalizm" diye adlandırılan oluşumların birçok şeklini içinde barındırmaktadır.

Pratikte modern hayatın katı gerçekliğinden kaçmaya yönelik tüm bu girişimler toplumun korkunç bir şekilde yanlış gittiği duygusundan kaynaklanmaktadır. Ne var ki, bu tür etkinliklere kapılan insanlar arasında modernitenin karakteristik kibirinden kurtulabilenler çok enderdir. İlerleme ve geliş-

me ideolojisinin aldattığı kimseler gibi, bunlar da, biz modernlerin, bilimsel keşifler ya da ideolojik ilerleme yüzünden hayat ve gerçekliğin özüne ilişkin özel bir vukufa sahip olduğumuza inanmaktadırlar; öyle ki, geçmişten öğrenilecek şeyler olsa bile, bizim üstün bilgimiz bize neyin yararlı, neyin tarihin çöplüğüne atılması gerektiğini ayırdetme hakkı vermektedir. Burada en büyük kayıplardan bir, İslamî gelenekte bulunanlar gibi, geçmişin muazzam entelektüel ve manevî mirasına büsbütün kayıtsız kalmaktır.

Modern kibirin tuhaf özelliklerinden biri de bilginin mahiyeti konusunda muazzam bir kendini aldatma içinde olmasıdır. İnsanlar, eskilerin dünya hakkında hiçbir şey bilmediğine kesin gözüyle bakıyorlar. Bunların kanaatine göre, geçmişte insanlar basit bir biçimde yolgöstericileri ve peygamberlerinin yanlış fikirlerine uyarlardı. Modern kibir onları, modern öncesi insanların hurafelerin ve "bilimsel olmayan" fikirlerin gözü bağlı müminleri (*mukallid*) olduklarını kabule sevketmektedir. Modernlerin takdir etmekte aciz kaldıkları şey bizzat kendilerinin onlara öğretilen şeyin kör mukallidi olduklarıdır. Temel fark, körükörüne ve düşünmeden inanma olgusunda değil, fakat sözleri hakikat ve otorite olarak kabul edilen "peygamberler"in mahiyetindedir.

Günümüzde insanlar bilimden, "Biz biliyoruz ki. . ." ya da "Bilim adamları kanıtlamışlardır ki . . ." şeklinde söz ediyorlar. Ama onların kastettiği şey okullar ve medyanın bize x, y veya z'ye inanmamızı söylediği ve bizim de memnuniyetle inandığımızdır. İnsanlar hiçbir şeyi ilk elden değil, fakat Darwin ve Einstein gibi modernitenin peygamberlerine inanmak suretiyle bilip öğreniyorlar. Bu peygamberlerin köklü bir yanılgı ya da yanlış içinde olduklarını söylemek sapıklık muamelesi görmektedir. Modern bir üniversitede kim Darwinizmi sorgulamaya cesaret edebilir? Yine de, çok az sayıda insan büyük bilim adamlarının görüşlerinin arkasındaki bilimi gerçekten anlamaktadırlar. Bizzat büyük bilim adamları öyle

korkunç bir şekilde uzmanlaşmışlardır ki kendi dar uzmanlık alanları dışında kalan herhangi bir şey hakkında gerçek hiçbir bilgiye sahip değildirler. Bununla birlikte, "Bilim adamları söylüyor" ifadesi kabul edilebilir inanç kalıplarını, yani modern dünyanın varsayımlarına göre kabul edilebilir görüşleri insanlara aşılamak için en çok istimdat edilen telkinlerden biridir.

"İlerleme dininin" modern zaman papazları, eski papazlar ve ulemânın benimsediği safdil tutumun tıpatıp aynısına başvurmaktadırlar. Safdillik hemen hemen hiç değişmemiştir. Eğer bir değişiklik varsa, bu, modernlerin modern öncesi olanlardan daha da naif (safdil) olduklarıdır; çünkü modernler yalnız televizyonda gördüklerine veya medyadan duyduklarına inanmaktadırlar. Modernler öyle yapmacık bir çevrede yaşamaktadırlar ki, isteseler bile, çevrelerindeki doğal dünyaya dikkat edememektedirler. Onlar dünyayı algılamaya çalışmanın başlıbaşına bir zaman kaybı olduğunu düşünüyorlar; çünkü eşyanın mahiyetini algılamak için uygun nitelik ve gerekli donanıma yalnız bilim adamaları sahiptir. İnsanlar, dünya ile ilgili olarak uzmanlar neye inanılması gerektiğini söylüyorsa, ister istemez, ona inanıyorlar. Tabiattaki "işaretleri" (*âyât*) başkalarının değil, kendi gözleriyle okumak için, kendi Allah vergisi duyularının şehadetini (*evidence*), peygamberlerin ve kendi ruhânî cevherlerinin çağrısını görmezlikten geliyorlar. Kendilerine gerçek denen şeyin gerçek olduğunu kabul ediyorlar. Ama inandıkları "gerçeklik" bilimsel kibir, medya ve popüler kültürün uzlaşmasıyla inşa edilmiş, yanılsamaların en zayıfı ve inanılması en güç olanıdır.

Modern öncesi zamanlarda, insanlara dünyanın daha derin ve daha anlamlı olan bir şeyi gözden saklayan bir perde olduğu öğretilirdi. Onlar, çok geçmeden perde açılacak, ve kendi iş ve etkinliklerinin meyvesiyle yüzyüze gelecekler diye bilirlerdi. Günümüzde insanlar dünyanın aslında bir aldatmaca (*illusion*) olduğunu unutmuşlardır. Sadece bu kadar

da değil, onların çok büyük bir kesimi bir lütuf ve inayet, ilahî iradenin bir görüntüsü ve Allah'ın âyetleriyle dolu olan doğal dünya hakkında ilk elden hiçbir bilgiye sahip değildir. Onlar dünya hakkındaki bilgilerini tâli ve türemiş bir görüntüden alıyorlar; yani televizyon, sinema, radyo ve dergilerden. Dahası, onların birçoğu şimdi üçüncü dereceden bir görüntüye gömülmüş durumda: "Fiilî realitenin" elektronik perdesine. Nasreddin Hoca'nın dediği gibi, çorbanın suyunun suyunun suyunun suyu ile yetinmeye çalışıyorlar. Perde üstüne perde olan bir perde, karanhk üstüne karanlık olan bir karanlık, cehalet üstüne cehalet olan bir cehalet içinde yaşıyorlar. Her perdenin bir yüzü gizlediği, her karanlığın bir ışığı gölgelediği ve her cehaletin bilgiyi gerektirdiği konusunda hiçbir fikirleri yok.

Peki, modern dünyanın bunalımına ilişkin bu düşüncelerin Tasavvuf üzerin olan kitabımla ne ilgisi var? Şüphesiz, benim bu kitabı yazmaktaki amacım bu konulardan herhangi birini doğrudan doğruya ele almak değildi. Doğrusunu söylemek gerekirse, Tasavvufî öğretileri, modern zamanların karanlığının bir kısmını dağıtmanın bir aracı olarak gördüğüm ve başka birçoklarının kendi durumlarını aydınlığa kavuşturmak için Tasavvufi mirastan yararlanabileceğine inandığım için yazdım ben bu kitabı. Ancak, bu gelenekten yararlanabilmek için onun tam olarak ne hakkında olduğunu anlamak gerekmektedir. Bu da onun öğretileri ile ilgili belli bir bilgi birikimini gerektirir.

Tasavvuf her zaman birçok şekle bürünmüştür. Sözgelimi, bazı sufiler Hz. Peygamber'in Sünnetine uyarak nefsi tezkiye (terbiye) etmeye büyük bir ihtimam göstermiştir. Başka bazıları ise, zamanın çok önemli bir bölümünü dünyanın (âlemin), insan nefsi (beni)'nin ve bu ikisini bize açan Mutlak Hakikat'in mahiyetini açıklamakla geçirmişlerdir. Doğru davranışın doğru bilgiye dayandığı hususs İslamî bakış açısının temel ilkesidir. Hz. Peygamber'in birçok sözü, anlamadığımız bir

Tanrı'ya kulluk etmeye karşı bizi uyarır. Allah'a gereği gibi kulluk etmek (O'nun hakkını vermek) için, O'nun Gerçekliğini ve bizden neler talep ettiğinin anlamamız gerekir. O'nun Gerçekliğini anlamak için de, dünyanın ne olduğu ve insanın dünyada ne gibi bir rol oynadığının anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Bu sorular, Allah'tan başlayarak insan ruhunun Batınî boyutları da içinde olmak üzere, "gök ve yer" olarak bilinen tezahür alanlarına –yani, topyekun kâinatı oluşturan ruhânî ve cismânî âlemlere– kadar bütün bir gerçekliğin hesaba katılmasını gerektirir. Bu alan ya da âlemlerden hiçbirine modern bilim ve öğretim tarafından dişe dokunur bir şekilde (*in any real way*) temas edilmemektedir. Bunun nedeni modern disiplinlerin yüzeye bakması, dahilî ve derûnî olana hiçbir nüfuzunun bulunmamasıdır; bu disiplinler perdeyi araştırıyor ve perdenin basit bir biçimde neyse o, yani yüzü örten bir perde olduğunu kabul etmeyi reddediyor; gerçekliğin, kendisinden başka hakikaten gerçek olan hiçbir şey bulunmayan Allah'a ait olduğunu ilke olarak bir tarafa itiyorlar.

Kısaca, kim olduğumuzu ve nasıl gereği gibi eylemde bulunacağımızı öğrenmek için cevaplandırılması gereken köklü soruların modern bilimin bakış açısı içinde aranması mümkün değildir. Modernitenin kibiri, her türlü doğru bilgiye götürecek anahtarın gerçekliğin birliği (*tevhid*) olduğunu kabul etmekten insanları engellemektedir. Bilgimiz ta baştan, Tek Gerçek (*Vâhidu'l-Hakk*)'tan başlamazsa, dal ve türevler üzerinde odaklanmak durumunda kalırız. Tarih, sosyoloji, psikoloji, biyoloji ve fiziğin insanın mahiyeti konusunda bize söyledikleri hiç önemli değildir; onların ellerinden asıl noktayı kaçırmaktan başka bir şey gelmemektedir; öyle ki bu nokta Allah'ın insanı Kendi suretinde yaratmış olduğu hususudur. Modern bilginin tamamı şeylere tersinden bakmayı öğretmektedir bize. O bize insanın Tanrı'yı kendi suretinde yarattığını söylemektedir. Bilgi yanlış zemine oturmaktadır; dolayısıyla gerçek durumu anlatması mümkün değildir. Balık

baştan kokar; bu bakımdan balığın geri kalan kısmının herhangi bir işe yarayacağı konusunda hiçbir umut bulunmamaktadır. Modern bilginin modern zaman toplumunun yapay gereksinimlerine uygulanabilirliğini kimse inkar etmemektedir. Modern bilginin uygulama ve atıfta bulunmaktan aciz kaldığı yer insan nefsinin Hakk'a karşı olan doğuştan ve ezelî-ebedî ihtiyacıdır. Diğer tüm ihtiyaçlar aslında bir yanılsama, bir aldatmacadır.

Bu kitabı yazarken , Batılı bir muhataba İslamî geleneğin daha kuramsal ve entelektüel (zihnî) olan yanlarını tanıtmak istedim. Gerçekte, İngilizce'de, Tasavvuf'la ilgili çok sayıda kitap bulunmaktadır; benim yaklaşımımı diğerlerininkinden ayıran şey, kesinlikle, Tasavvufun nihaî gerçekliğin mahiyeti, dünya ve kendimizle ilgili bize öğreteceği birçok şeye sahip olduğunu hissetmem olgusudur. Tasavvuf unutulmuş âleme, nispeten yakın zamanlara kadar İslam dünyasında coşkulu bir şekilde canlılığını korumuş olan âleme bir kapı açabilir.

İngilizce olarak yazılmış Tasavvuf'a giriş niteliğindeki çok sayıda kitabın çoğu Tasavvuf'la ilgisi bulunan çeşitli şahsiyet ve olayların tarihini anlatmaktadır. Sözgelimi, Alexander Knysh'in son zamanlarda yayımlanmış olan *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill 2000) adlı kitabı Tasavvuf'un tarihsel başlangıcı ile Sûfi şahsiyetler, Tasavvuf'la ilgili kurumların tedricen ortaya çıkışı, Tasavvufî öğretilerin şiirsel ve metafiziksel ifadeleri ve temel kavram ve uygulamaları tartışmaktadır. Annemrie Schimel'in artık klasik olmuş çalışması *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), ağırlıklı olarak Tasavvuf'un erken döneme ait büyük şahsiyetler ve Tasavvufi öğretilerin İslamî edebiyattaki işlenişi üzerinde durmaktadır. Carl Ernst'in *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston: Shambhala, 1997) Tasavvuf'la ilgili ikincil dereceden literatür ve Tasavvuf'un modern zamanlardaki görünümleri konusunda

mükemmel bir kılavuzdur. Ve Tasavvuf'la ilgili herhangi bir çalışmanın Mevlânâ üzerinde odaklanması gerektiğini düşünenler için Franklin Lewis'ın, *Rumi Past and Present, East and West* (Oxford: Oneworld, 2000) adlı nitelikli çalışması tavsiye edilebilir; öyle ki bu kitap Rumî'nin arkaplanı, biyografisi, eser ve öğretileri, ve Madonna ve Deepak Chapra gibi America popüler kültürünün çok tanınmış ikonları da içinde olmak üzere, onun günümüze kadar olan etkisi konusunda kapsamlı bir incelemedir.

Tüm bu araştırmalar ve başka niceleri geniş bir alan bilgisine sahip ilim adamları tarafından gerçekleştirilmiştir. Bunların hepsi de genel olarak "nesnellik" denen şeyi korumaya çalışmaktadırlar. Bunlar konularına belli bir mesafede kalmaya gayret etmekte, ve Tasavvufi öğretileri belli bir yere kadar açıklamayı üstlenmekte ve konuya tam bir tarafsızlıkla yaklaşmaktadırlar. Eğer benim yaklaşımım onlarmkinden farklılık gösteriyorsa, bu, kesinlikle kendi "tarafsızlığım" ve "nesnelliğimle" ilgili bir şeydir.

Tarafsızlık da, nesnellik de problematik kategorilerdir. İlim adamları genellikle bu kıstaslara, kendi gözlerinde, onlara sahip olmayanları eleştirmek için sahip olduklarını iddia ederler. Eleştiri kuramıyla ilgili bilimsel araştırmaların (*scholarship*) birçoğu insanın üzerinde çalıştığı konuya karşı mesafeli durmasının imkansızlığına işaret etmektedir. Filozoflar, ilim adaları (*scholars*) ve düşünürler modern öncesi entelektüel geleneklerde çok iyi anlaşılmış olan bir noktayı yeniden keşfetmektedirler: Özne ile nesne arasında gerçek hiçbir ayrımlaşma olamaz. Bunun içerdiği hususlardan biri, ilim adamlarının yazılarını, ister istemez, kendi kanaat ve gündemlerinin rengine boyamış olduklarıdır. Onlar kişisel önyargılarının üstesinden gelmeye ve kendilerini kendi inanç, kanaat ve gündemlerinden uzak tutmaya çalışabilirler, ki gerçekte "nesnellik" de bundan ibarettir. Ancak, insanın kendisini genel kültürel hareketten, özellikle modernite gibi her

şeyi kuşatıcı bir şeyden ayrı ve uzak tutması daha da zordur. İlim adamlarının çoğu – buna Tasavvuf üzerinde çalışanlar da dahil – bilginin geleneksel kategori ve modalitelerini ilga etme ve öteki tüm düşünme tarzları üzerinde modern, bilimsel rasyonalitenin otoritesini tesis etme sürecinde etkin bir katılımcı durumundadırlar.

Biraz önce zikredilen meslektaşların tamamı, ve o çizgide olan başkaları, İslam medeniyeti ve kültürüne karşı büyük bir sempatiye sahiptirler. Aynı zamanda, onların modern dünya üzerinde hakim olan düşünce tarzlarının üstünlüğü konusunda da açık hiçbir kuşkuları bulunmamaktadır. Onların kitaplarını okuyunca, Batılı ilim adamlarının, kendilerini mevcut ilerleme ideolojilerine ve modern rasyonalitenin tüm öteki bilme tarzlarının üstünlüğüne yerleştirerek, kendileri açısından büyük ölçüde ölü ve ortadan kalkmış olgu ve olayları nasıl yorumladıklarını öğreniyor insan. Bu kitaplardan anlamaya başlıyoruz ki geçmişin büyük Sufileri ilginç ve büyüleyici karakterlerdir; ama onların realiteye ilişkin algıları biz modernlerinkiyle boy ölçüşecek nitelikte değildi; zira modern bilim ve ilmî zihniyetin âlet ve bulgularına sahip değillerdi.

Benim yaklaşımım işte tam burada ayrılmaktadır. Geçmişin modern araçlar ve sözde "rasyonalite"den mahrum Sufilerinden birçoğunun – maddî realite de içinde olmak üzere – gerçekliğin mahiyeti konusunda modern zaman filozofları, bilim adamları ve bilginlerinden bile çok daha iyi bir anlayışa sahip olduklarında hiç şüphem yoktur. Çağdaş dünya görüşünün temelde sakat olduğu ve bizim eğitim ve kültür sistemimizin bize dünyayı yanlış bir şekilde algılamayı öğrettiği hususu benim için apaçık olan bir konudur. Benim buradaki çözümlemelerim toplumsal ya da siyasi çözümleme değil, fakat metafiziksel ve kozmolojik bir tahlildir. Başka bir ifadeyle, modern müspet bilimlerin, sosyal bilimlerin ve edebî ilimlerin etkin bir şekilde dünyanın mahiyetinin gereği gi-

bi algılanmasına ve insan nefsinin doğru anlaşılmasına muhalif bir tarzda çalıştığı kanaatini taşıyorum ben.

Açıklamaya çalıştığım hususlarla ilgili en açık İslamî ifadelerden biri Hz. Peygamber'e atfedilen bir sözdür: "Her çocuk *fıtrat* (aslî mahiyet) üzere doğar; derken, ebeveyni onu bir Yahudî, Zerdüştî ya da Hıristiyan yapar." Buradaki *fıtrat* sözcüğü genellikle İslam dini anlamına geldiği şeklinde yorumlanır. Sahih ve canlı bir İslamî gelenek mevcut olduğunda bu meşru bir yorum olabilir; ama modern zaman Müslümanlarının uzun bir iç gaflet ve dış tecavüz süreçleri yüzünden zihnî/entelektüel ve ruhanî açıdan sakatlandıkları hesaba katılacak olursa, *fıtrat*, kelimenin çağdaş anlamında "İslam" anlamına gelmez.

Filhakika, Müslüman alimler her zaman *fıtrat* hadisinin daha derin bir anlamı olduğunu kabul etmişlerdir. Onların yorumlarından bazısına uygun olarak, bunun anlam ve önemini ben şöyle açıklıyorum: *Fıtrat* sözcüğü kelimenin en evrensel anlamında "İslam"a, yani Allah'a teslimiyete işaret eder. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e gelinceye kadar, tüm peygamberler ve ihlaslı takipçileri böyle bir İslam'a sahipti. Bu İslam'ın içerimleriyle ilgili en veciz Kur'anî açıklama şu âyette ortaya konur: "Biz senden önce hiçbir rasul göndermedik ki, ona, 'Benden başka tanrı yok; öyleyse Bana ibadet edin' diye vahyetmiş olmayalım" (21:25). Başka bir ifadeyle, bütün bir sahih dinin, yani evrensel İslam'ın özü *tevhid* ve Bir'e ibadettir. *Fıtrat* hadisi, insanların *tevhîd* sezgisiyle ve Tek Allah'a ibadet ve kulluk eğilimleriyle doğduğunu söylemektedir bize. Derken, toplum ve kültür onları bu sezgi ve eğilimlerinden başka tarafa çevirir. İnsanlar kendi çıkarları için en iyi olan şeylerle ilgisiz ya da bunlar için tehlikeli olan şeylerle uğraşırlar. Doğuştan getirdikleri, eşyayı açık-seçik bir biçimde algılayacak yeteneklerini yitirirler ve kendilerini kuşatan kültürün düşünce kalıplarını ve zihniyet alışkanlıklarını benimserler. Her türlü ideolojinin kör

müminleri (*mukallid*) kesilirler, ve toplumlarını illüzyonlar yönetmeye başlar.

Şunu gayet açık bir şekilde ortaya koymalıyım ki ben bu hadisi, onun İslam dışındaki dinleri mahkum ettiği şeklinde anlamıyorum. Aslında, bu hadis ilahî bir şekilde yerleştirilmiş hidayetin yerini alan insan işi uyduruk ve düzmece şeyleri mahkum etmektedir. İlk dönem İslam bağlamında, ister istemez dinî olmak durumunda olan diğer toplumsal gruplaşmalara dayanmanın dışında, toplumu yeniden inşa etmeye yönelik yanlış girişimlerden söz etmenin hiçbir yolu yoktu. Hadis sadece mevcut ve bilinen toplumsal gruplaşmaları, dolayısıyla Yahudiler, Hıristiyanlar ve Zerdüştleri zikredebilirdi. Eğer bu hadisi çağdaş topluma uygulayacak olursak, *fıtrat* ve İslam hakkında kelimenin evrensel anlamına uygun herhangi bir anlayışa sahip olan insanlarm sadece dinî toplulukların müntesipleri olduklarını görürüz; ki bu topluluklar da ister istemez "Müslüman" değildir. Bunlar pekâlâ Yahudi ya da Budist olabilir.

Müslümanların ana bünyesine gelince, bunlar modern toplumları inşa eden inanç ve ideolojileri benimsemişlerdir. Bu yeni inanç sistemlerinin temel özelliği *fıtrat*'ı ret ve *tevhid*'i inkardır. Bu inanç sistemleri çok iyi bilinmektedir; çünkü bunlar zamanımızın en popüler putları tarafından temsil edilmektedir: İlerleme, bilim, teknoloji, demokrasi, küreselleşme, sağlık, eğitim, gelişme vs. Birçok alt bölümleme ve yarı-tanrılarla liste uzar gider. Modern tanrıların en popüler ve bunların "teolojik" ve "pratik" öğretilerinin en yaygın ve etkili olanlarını görmek için herhangi bir modern üniversitenin müfredatma göz atmak yeterlidir.

Biz *teksîr* çağında yaşıyoruz. Bu Arapça sözcük *kesret*'ten gelir, yani "çokluk"tan. Çoğaltmak, artırmak, çokluk iddiasında bulunmak anlamına gelir. Bu kavram *vahdet*'ten, yani "teklik"ten türeyen *tevhid*'in zıttıdır. Dinî medeniyetlerin kendilerine özgü olan kurumları, insanları bütün gerçekliğin

altında yatan birliği görmeye; kendilerini kemale erdirme, bütünlüğe erişme ve En Yüce Bir ve diğer yaratıklarla bir birlik elde etme gayreti içinde olmaya teşvik eder. Modern dünyanın kendine özgü kurumları ise, insanları, eşyayı ayrı ve ahenksiz, birbirinden bütünüyle kopuk olarak görmeye teşvik eder. Modern bilim, teknoloji ve ideoloji zihinsel etkinlikleri daha da derin bir uzmanlaşma, bireyselleşme, çokluk ve dağılmaya zorlar.

Şüphesiz, bilimsel faaliyeti tahrik eden şevk temel teşkil eden bir birliğe olan eski inancı korumaktadır; ve bu yüzden fizikçiler "birleşik alan teorisi" rüyası görmekte ve bilim adamları muazzam bir "her şey teorisi"nin sanki tam köşe başında olduğunu söylemektedirler. Ama bu bir propaganda ve hüsnü kuruntudur. Metafiziksel gerçek Hakikî Vahdet'e dayanmaksızın zihnî, ruhî ya da kuramsal birliğe ulaşamayacağımız şeklindedir. Bilimsel metodoloji aracılığıyla ulaşılabilecek şey ise bunların, olsa olsa, gerçekliğin –maddî ve fiziksel âlemin– en dış ve en yüzeysel alanına ait matematiksel bir tasavvurudur. Matematik biçim ve çokluğa dayanır; dolayısıyla, ayrı şeyleri birbirine bağlayan bazı yasalara ilişkin betimlemeler öne sürebilse de kendi başına birliğe ulaşamaz. Gerçek birliğe ulaştıracak tek yol insan nefsinin kemale ermesinden (*integration*) geçer; yani, bir iç dönüşümle, "Benden başka tanrı yok, öyleyse Bana ibadet edin"i kabul etmek ve sonra da tam manasıyla gerçekleştirmekten .

Tasavvuf'un birçok boyutu vardır. Analiz ve çoğaltmaya (*teksîr*) dayanan modern bilimsel zihniyetin temel özelliklerinden biri, ağaçlardan dolayı ormanı kaybetmektir. O, tarihsel ayrıntılara kendisini öyle kaptırır ki biçimlerin ötesinde duran birliği göremez.. Ancak, insan nefsi (ben'i) doğuştan birliği özler, öyle ki ilim adamları Tasavvuf'un tekamülü ve gelişmesini izah etmek için kuramlar ortaya attıklarında bu özleyişi açığa vururlar. Bu kuramlar, kaçınılmaz olarak, gözlemlenen olgu ve olaylara ve mantıkî olarak çıkarılan kalıpla-

ra (*patterns*) oturur. Kuramlar insanın mahiyeti ile ilgili spekülasyonlara dayanır; yani biyoloji, psikoloji, antropoloji, sosyoloji, felsefe ya da siyasal ideolojilerden elde edilen diğer kuramlara. Tüm bunlar altta yatan birliği, ve eşyaya ilişkin nihaî, kuşatıcı kalıbı bulmaya yönelik başarısız girişimlerdir. Bunlar başarısızdır; çünkü *tevhîd* yerine *teksîr*`e dayanmaktadırlar.

Tevhid`in tek bir kuramı gerektirdiğini söylemek istemiyorum. Gerçekten, Allah`ın çok sayıda rasul göndermesi, onlardan her birine "bir yasa ve yol" (Kur`an 5: 48) verilmesi, kültür ve medeniyet oluşumları ile insan anlayışı da içinde olmak üzere, bütün yaratıklar âleminde çoğulluğun ilahî bir lütuf rolü oynadığını göstermek için yeterlidir. Ama geleneksel ve modern kuramlar arasındaki en büyük fark, geleneksel kuramların *tevhîd*`e dayanmış olmaları, dolayısıyla, birçok ayrıntıda olmasa bile, özde kesinlikle doğru olmalarıdır. "Özde doğru" olmak, bu kuramların insanî nefsi (kişiyi) mutluluğa ve bütünlüğe (yani, cennete) götürdükleri anlamına gelir. Buna karşılık, modern kuramların özde doğru olması diye bir şey sözkonusu olamaz; çünkü bunların gözü hakikatlerin hakikatine; temel teşkil eden ve bütün realitenin mahiyetini belirleyen olguya kapalıdır, ki bu Gerçeğin birliği hakikatidir. Bir sürü ayrıntının doğru olması hiç önemli değildir; teknolojik uygulamaların son derece etkili ve verimli olması da bir şey ifade etmez; insanın kendisini *teksîr*`e dayalı bilgiye kaptırmasının nihaî sonucu, gerçekliğe gözlerini kapatması ve kendi benliğinin cevherini bir yanılsama içinde dağıtıp heder etmesi anlamına gelir. Tüm nebevî haberler böyle bir dağılmanın ölüm sonrası mukadderata ilişkin etkilerinin çok feci olacağını bildirmektedir.

Eğer Müslümanlar –ve tabiî diğer dinlerin müntesipleri de– modernite dini ve *teksîr* teolojisini tanımlayan bocalatıcı kuramlar ve çelişkili iddialar karmaşasında yollarını bulmak istiyorlarsa kendi geleneklerinin o büyük şahsiyetlerinden yardım istemek durumundadırlar; öyle ki bu şahsiyetler ken-

dilerini düşünen bir kafanın birleştirici imkanına vakfetmişlerdir. İslam tarihinin bu noktasında, körü körüne taklit sadece Müslümanların değil, aynı zamanda bütün insanlığın bekâsı açısından çok vahim bir tehlike arzetmektedir. Çok sayıda câmide oldukça çok sayıda vaiz geçmişin büyük Müslüman düşünürlerinin Kur'an'dan ayrıldığını ve gözardı edilmeleri gerektiğini anlatmaktadırlar cemaatlerine; ve çok sayıda okul ve üniversitede oldukça çok sayıda bilim adamı ve öğretmen de çocuklara bir tek hakikat, yani tanrı-Bilim'in hakikati olduğunu anlatmaktadırlar. Doğrusu, bu tutumların arkasında yatan (açık olmasa da) zimnî fikir ya da iddia şimdi dünyayı yıkımdan şu x siyasi ideolojisinin veya bu y sosyal ideolojisinin kurtaracağıdır.

Ama ideoloji olsa olsa sistemleştirilmiş bir cehalettir, ve cehalet de modern zaman bunalımının asıl sebebidir. Bu sadece genel halk kitlesinin –siyaset, bilim ve "din" ideolojilerine inananların– değil, fakat daha da fazlasıyla öğretmen ve vaizlerin, bilim adamlarının ve körleri yönlendiren körler olan ideologların cehaletidir. İnsanın bu vahim durumuna verilmiş basit ve üstünkörü cevaplar gerçekte akıl dışı ve anlamsız cevaplardır. İslam'ın ve bütün diğer toplumların her yerdeki bu çağdaş çöküş ve düşüşüne verilebilecek hiçbir kestirme cevap yoktur. Bireyler için tek umut *tevhid* anlayışını, tek tek, yeniden keşfetmek ve bunun yanında bilme ve eylemde bulunma tarzlarını yeniden biçimlendirmektir. Allah'ın insanlardan istediği budur, ve kıyamet gününde de O onları bu konuda sorguya çekecektir. Herkes kendi evini düzene sokmalıdır, başka insanların evlerini değil. Kendi evlerini düzene koymak onların işi, dünya evini düzene koymak da Allah'ın işidir. Bu durum her birimizi kendi evimizle başbaşa bırakır.

Tasavvuf'un tarihi üzerinde düşününce, büyük Sufileri birbirine bir tek ipliğin bağladığını görürüm. Bu iplik mütemâdiyen *tevhid*'e odaklanmak ve öncelikleri o zemine oturtmaktır. Sufilerin düsturu, gerçekten her zaman "önce önemli

olan" (*el-ehemm, sümme'l-ehemm*) olmuştur. Önce Allah gelir, tıpkı Allah'ın aynı zamanda son da olduğu gibi. *Tevhîd*, İlk ve Son'un bilincinde olma durumunu insanın hayatının her ânında diri tutmasıdır. Bu , İlk ve Son'un aynı zamanda Şimdi de olduğunu, ve Allah'ın tam şimdi dikkatimizi talep ettiğini bilmektir. Nitekim, Tasavvuf günlük, anbean yaşamakla ilgilenir. Daha da ileride, ilklerin İlk'i ve sonların Son'u ile ilgilenir, ve O'nu her ân hâzır ve nâzır bulma üstünde durur. O'nu bulmak sadece doğru davranış değil, doğru düşünce de ister. Mevlânâ gibi büyük Sûfilerin yalnız büyük bir takvâ ve velâyet ehli değil, fakat aynı zamanda her şeyi yerli yerinde gören derin bir hikmet ehli olmalarının nedeni işte budur.

Benim *Tasavvuf* kitabım sadece yüzeysel bir giriştir. Sûfilerin dünyayı nasıl gördükleri ve her türlü entelektüel konuya *tevhid*'i nasıl uyguladıklarının ayrıntılarına girmek için hiçbir teşebbüste bulunmaz. Gayem köklü soru(n)lara cevap vermek değildir; herkes cevabı kendikendine ve kendi çabasıyla bulmak durumundadır. Gerçek cevaplar asla bir çorba gibi kaşıkla sunulmaz. Bizim sorumluluğumuz kendi kendimize ve kendimiz için bulmaktır. Kanaatimce, Tasavvuf cevap aramaya başlamak için iyi bir zemindir. Benim kitabımın gayesi Tasavvuf'un lezzet ve güzelliğini içeriden göründüğü gibi ve Allah zevkini bilenler tarafmdan dile getirildiği şekilde takdim etmektir.

İzin verirseniz, eski bir söze olan inancımı ifade ederek bitirmek istiyorum; "Güzellik Hakk'ın şanındandır." Temel Tasavvufî öğretilerin doğruluğunun en büyük delillerinden biri, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si gibi, Tasavvuf edebiyatı eserlerinin güzelliğidir. Hakikat (doğruluk) güzeldir, ve yanlışlık çirkindir. Hassas ruhlar için, *teksîr* üzerine bina edilmiş bir dünyanın yanlışlığının en büyük delili modernite ve ürünlerinin çirkinliğidir. Teknolojinin sebep olduğu her yeri kaplamış kasvet ve karanlığa şöyle bir bakmak yeterlidir; yani sadece binaların, fabrikaların ve çöp yığınlarının fizikî görüntü-

sünde değil, fakat her renk ve kesimden insanların nefret dolu psikolojik görüntüsünde de kasvet okunmaktadır..

Ben, sık sık, Tasavvuf'la ilgili olarak "romantik" bir görüşü benimsemekle itham ediliyorum. Bu ithamın doğruluğunu kabul etmekten mutluyum; zira ben "romantizm"i güzelliğin takdir edilmesi olarak tanımlıyorum. Allah'ın ve kâmil insanların (*purified human souls*) güzel olduğunu kabul etmek, "Tanrı"nın bir yanılsama olduğunu, "güzellik"in temâşâ edenin gözünde ve insanî statükonun bir sözleşme meselesi olduğunu kabul eden insanlara gerçekten romantik olarak görünebilir. Ama, Allah'ın Gerçek olduğunu, "Allah'ın güzel ve güzeli seven" olduğunu ve Allah'ın yaratıklarının en güzeli ve şereflisinin kemâle ermiş insan (*inne ekremekum inde Allahi etkâkum*) olduğunu anlayanlar için "romantizm"in realizmden hiçbir farkı yoktur. Kaldı ki, bugünlerde "realizm" adına geçerli olan şey de şaşkınlık içinde olan insanların koyu ve katmerli bir şekilde aldatılmalarıdır.

William C. Chittick
Mount Sinai, NY
31 Aralık 2002

Çevirenin Önsözü

Wiilliam C. Chittick'in bu eseri Tasavvuf'un ne olduğunu tanıtmanın yanında onu tattırıcı olmayı da hedef alan bir çalışmadır. Eser, Tasavvuf gerçeğinin ne olduğunu göz önüne sermek için, onun Kur'an ve Hadis'te yerini bulan dayanaklarıyla birlikte tarihsel süreç içindeki tezahürlerini sahih Tasavvuf metinlerinden bol bol alıntılar yaparak ortaya koymaya çalışır. Bu bakımdan, bu kitap bir tahlil ve değerlendirme olmaktan çok bir takdim, bir sunuştur. Hatta, daha da ileride, bu eser İbn Arabî okulu geleneği içinde yetişmiş muasır bir Sûfi'nin kaleminden çıkmış bir Tasavvuf metnidir. Bu durum, kanaatimizce, eserin konumunu daha da ayrıcalıklı kılmaktadır.

Kitabın başka bir özelliği de, belli bir eğitim düzeyinde olan herkesin rahatça anlayabileceği bir dille yazılmış olmasıdır. Kitapta, sıkıcı gelebilecek çoğu teknik terim ve ayrıntıya kaçabilecek irdelemelerden büyük ölçüde kaçınılmıştır.

William C. Chittick'in önem ve öncelik verdiği bu hususlara biz de çeviride elimizden geldiği ölçüde özen göstermeye çalıştık. Özellikle şiirlerin anlam yükleri kadar duygu yüklerini de Türkçe'ye taşıyabilmek için, başta Mevlânâ ve İbn Arabînınkiler olmak üzere, iktibas edilen metinleri Farsça ve

Arapça özgün metinleriyle karşılaştırarak ve şiir diliyle tecüme ettik. Bunun, bu tür metinler sözkonusu olduğunda isabetli ve hatta gerekli bir davranış olduğunu düşünüyorum.

Kitabın yayın dünyasına kazandırılması yolundaki teşviklerinden ötürü dostum İlhan Kutluer'e, kitabın yayınlanmasına özenli çalışmalarıyla katkıda bulunan, başta Mehmet Kahraman bey olmak üzere, İz Yayıncılık'm tüm çalışanlarına karşı şükran duygularıyla doluyum.

Turan KOÇ
9 Temmuz 2002 - KAYSERİ

Yazarın Önsözü

Ben Tasavvuf (*Sufism*)'u araştırmaya ilk kez otuz küsur yıl önce bir üniversite öğrencisi iken başladım. O zamanlar çok az sayıda insan bu ismi duymuştu; o bakımdan, mütemadiyen onun ne olduğunu (veya o sıralar onun ne olduğunu düşündüğümü) açıklamak durumunda kaldım. Öyle görünüyor ki bugün Batı'da hemen hemen herkes bu 'Sufism' (Tasavvuf) hakkında bir şeyler duymuştur, ve bu kelime günlük gazetelerde, çok satan romanlarda ve popüler filmlerde zikredilmektedir. Rumî o zamanlar Orta Doğu Araştırmalarıyla ilgili üniversite dersleri dışında pek bilinmezdi; ama bugün onun şiirleri herhangi bir kitapçıda bulunmakta ve sunucular tarafından televizyonlarda okunmaktadır. "Dönen dervişler" on dokuzuncu yüzyıl gezginlerinin açıklamalarından geriye kalmış alışılmadık bir konu iken, bugün insanlar sağlık kulüplerinde ve New Age merkezlerinde "Sûfi semâ'ı" öğrenmektedirler. Bütün bu ünün yayılması, bizi, Tasavvufun otuz yıl öncesine göre çok daha iyi bilindiği sonucuna götürebilir; ama durum, gerçi bir zamanların bu tuhaf ismi gerçekten biraz tanınır hale gelmeye başlamış olsa bile, hiç de öyle değildir.

Son yıllarda Tasavvuf'la ilgili kitap sayısındaki hızlı artış bu konuda oldukça geniş bilgiye ulaşmayı kolaylaştırdı; ama bazı bakımlardan bu durum birtakım karışıklıklara yol açmaktadır. Akademik kitaplar, başlangıç aşamasında olanlar için fazlasıyla uzmanlık isteyen ve konuyu teknik açıdan ele alan kitaplardır, ve gönül verenler ya da Sufi yolgöstericiler (*teachers*) tarafından yazılan çok büyük sayıdaki kitap da Tasavvuf'un mahiyeti konusunda oldukça farklı görüşler ortaya koymaktadır. İlim adamları dışarıdan kendi kavramsal kalıplarını empoze etmekte; gönüllüler ise geleneğe içeride bulunanların imtiyazlı bakış açılarından bakmaktadırlar; ama bu durum Tasavvuf'un belli bazı çağdaş kollarıyla sınırlı kalmaktadır. Ben bu kitapta akademik dil ve izah ile gönüllülerin sadakat ve savunmaya dayalı dili arasında orta bir yol bulmaya çalıştım.

Tasavvufi gelenek, onun neler içerdiği ile ilgili kesin bir hüküm gibi ele alınamayacak kadar geniş ve farklı bir konudur; ama birleştirici ve ortak konular bulunduğunu çok az kimse inkar edecektir. Geleneğin hoş bir görüntüsünü vermek ve ona ilişkin derli toplu bir inceleme ortaya koymak için genel ile özelin ortasını bulan bir yol izlemeye çalıştım. Her bölümde Tasavvuf'a belli bir konu açısından baktım, ve her birinde temel öğretilerin farklı şartlarda nasıl tezahür ettiğini göstermeye gayret ettim.[1] Temel metinlerden alınmış, nisbeten büyük miktarda çeviriler verdim; çünkü Tasavvuf'u kendi bağlamında anlamaya yönelik herhangi bir girişim, çağdaş terimlerle yapılmış yorumlarına değil, onun kendisini izah etme tarzına ihtiyaç duyacaktır.

Benim bütün gayem bizzat geleneğin kendisini konuşturmaktır. Gerçi bu iş imkansız gibi bir şey olsa da, bu girişim bu kitabın, İngilizce yazılmış mevcut diğer kitaplardan ayrı

1 . On deneme daha önce yayımlanmış metinleri içermektedir; ama bu metinler bütünüyle yeniden yazıldı ve, gerçekten, yeni kompozisyondur.

tutulmasına yardım edecektir, diye umuyorum. Burada mürşidim (*mentor*) Abdurrahman Câmî'ye (ö. 1492) uyuyorum; ki o tanınmış Tasavvuf klasiği olan *Levâ'ih*'in girişinde şöyle demektedir:

> Umulur ki bu açıklamayı yapmaya girişmiş, veya ictinap halısında ve itiraz hasırında oturan birini kimse ortalıkta görmeyecektir; zira yazarın mütercim makamından başka asla bir yeri ve konuşmacı becerisi dışında hiçbir payı yoktur.[2]

2 . Câmî, *Levâ'ih*, giriş. Bu kitap yirminci yüzyılın başlarında İngilizce'ye çevrildi. Tarafımdan yapılan yeni bir çeviri için bakınız, Sachico Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light* (Albany, NY: State Universitiy of New York (SUNY) Press, 2000).

Kaynaklarla İlgili Bir Not

Bu kitap Arapça ve Farsça yazılmış temel kaynaklara dayanmaktadır. Arapça, İbranca ve Ârâmca'nın kız kardeşi Semitik bir dildir ve İslam medeniyetinin en önemli dilidir. Yazılı Arapça bugünkü şekline yedinci yüzyılda Kur'an'ın ortaya çıkışıyla birlikte oturmuştur. Bu dil, birçoğu anadili Farsça, Türkçe ya da Müslümanların konuştuğu başka dillerden biri olan yazarlar tarafından kaleme alınmış, alabildiğine geniş bir Tasavvuf edebiyatına sahiptir. Farsça'ya gelince, bu dil İngilizce ve Sanskritçe gibi bir Hind-Avrupa dilidir. Farsça bugünkü şeklini dokuz ve onuncu yüzyıllarda, büyük ölçüde İslamî öğretimin etkisi altında kazanmaya başlamıştır; bu bakımdan çok büyük ölçüde Arapça söz dağarcığına sahiptir. Türkiye'den Çin'e kadar, ama özellikle Hind Altkıtası'nda olmak üzere, yayıldığı her yerde, İslam medeniyetinin en önemli dili olan Arapça'ya rakip olmuştur. Sufî yazarlar Farsça'da, Arapça'da olduğundan daha fazla merkezî bir rol oynamışlardır; öyle sanıyorum ki bunun nedeni Farsça yazan en büyük şairlerden birçoğunun Tasavvufî öğretimin etkisinde bulunmuş olmalarıdır. Senâî, Nizâmî, Attâr, Rûmî, Sa'dî ve Hâfız'ı zikretmek burada yeterlidir – bu kişilerin dünyanın en büyük şiir

geleneklerinden birinde yetişmiş en büyük altı şair olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Kur'an, Hadis ve en erken dönemlerden on beşinci yüzyılda yaşamış olan Câmî'ye kadar birçok Sufi yolgösterici ve şeyhten alıntılar yapılacaktır. Tasavvufî geleneğin modern zamanlara kadar gelişmesini sürdürdüğünü ve diğer İslamî dillerin de söyleyecekleri şeyler bulunduğunu unutmuş değilim. Ama bir yerde sınır çekmek gerekiyordu, ki benim müracaat ettiğim Sufîler öğretilerin geleneği mütemadiyen renklendirmiş olan klasik şeklini temsil etmektedirler.

Okurları tanınmamış isimler ve tuhaf kelimelerle sıkmamak için elimden geleni yapacağım. Bu yüzden Arapça ve Farsça sözcükler kullanırken transkripsiyon işaretlerine yer vermedim. Kur'an'dan yapılan alıntılarda sûre ve âyetler sadece parantez içinde zikredildi. Tasavvufî metinlerden iktibas edilen pasajların içinde geçen âyetler italik dizildi; bu durum çokça alıntı işareti kullanmaktan kaçınmaya yardımcı olduğu gibi, âyetlerin özgün metinleri okuyanlarda meydana getirdiği duyguya benzer bir duygunun ortaya çıkmasını da sağlamaktadır. Tüm çeviriler bana aittir.

I.
Tasavvuf Yolu

Bin yıldan daha fazla bir süre önce, doğu İran'ın Buşenc kentinde doğmuş Ahmed oğlu Ali adında bir şeyh, "Tasavvufun" mahiyeti konusunda çok az kimsenin belli bir fikre sahip olduğundan yakınıyordu. "Bugün," diyordu o, Arapça olarak, "Tasavvuf gerçekliği olmayan bir isimdir; ama eskiden isimsiz bir gerçeklikti."

Bugünlerde Batı'da, bu isim (*Sufism*) daha iyi bilinmeye başladı; ama gerçekliği, İslam dünyasında olduğundan daha da mübhem hale geldi. İsim yararlı bir etikettir; ama gerçeklik tanımlarda, tasvirlerde ve kitaplarda bulunmaz. Eğer gerçekliği aramaya başlayacaksak, şunu sürekli akılda tutmamız gerekir: Kendi zamanımızla Ali ibn Ahmed Buşencî'nin zamanı – ki o zamanlar "Tasavvuf" olarak adlandırılmaya başlayan çeşitli oluşumların İslam toplumu üzerindeki biçimlendirici etkisi henüz yeni başlıyordu- arasındaki mesafe öylesine derin ve köklüdür ki bunun silik bir izinden başka bir şey bulmak neredeyse imkansızdır.

Tasavvuf'un gerçekliğini araştırmaktan kaçınmanın kolay bir yolu bir ismi başka bir isimle değiştirmektir. Batı'da sık sık, Tasavvufun, genellikle önüne bir de "Islamic" sıfatı getirilerek, "mysticism" veya "esoterism" ya da "spirituality" ol-

duğunu işitiriz. Bu tür etiketler bir istikamet sağlayabilir; ama bunlar, tarih boyunca Tasavvufla özdeşleşmiş farklı öğreti ve olaylara delalet etmek açısından, hem oldukça geniş, hem de fazlasıyla dar kavramlardır. Bunlar Buşencî'nin kafasındaki gerçekliğe bir imada bulunmaktan başka hiçbir şey yapamaz; dolayısıyla bize yardımcı olmaktan çok, olsa olsa bir işaret olabilir; çünkü bunlar insanları, Tasavvuf'u, pek düşünmeden uygun bir kategoriye sokmaya teşvik etmektedir. Bu alternatif isimlerden birinin kullanılmasını haklı çıkarmak için, bize düşen, yeni terimin (*Sufism*) ayrıntılı ve dikkatli bir tanımını vermek, ve zikrettiğim üçünün oldukça mübhem olduğunu ortaya koymaktır. Hatta, yeterli bir tanım ortaya koymamız mümkün olsa bile, bunun "Sufism"e niçin uygun düştüğünü de izah etmek durumundayız. Bu iş, kendi tanımımızı desteklemek için, Tasavvufî ve ilmî ölçüler içinde yazılmış yazılardan alıntı ve seçmeler yapmaya götürecektir. Tanımımızın gerçekliğine daha fazla yaklaşabiliriz; ama muhtemelen Buşencî'nin sözünü ettiği gerçekliğe değil.

Tasavvuf'a, daha aşina olduğumuz bir tanım vererek, onu evcilleştirmeye çahşmak yerine, henüz işin başındayken, Tasavvuf geleneğinde tanım ve tasarrufa alınmaktan hazzetmeyen bir şey bulunduğunu kabul etmek durumundayız. Tasavvuf'un –Kabbala, Hıristiyan mistisizmi, Yoga, Vedanta ya da Zen gibi- başka geleneklerle aile benzerliği içinde olduğunu söylemek yardımcı olabilir; ama bu bağlantıyı kurmak, zorunlu olarak, Tasavvuf'un kendisine daha çok yaklaşmamıza yardım etmez.

Sufism (sufi) kelimesinin Arapça özgün şekline bakacak olursak, terimin İslam medeniyetinde de zaten problemli olduğunu görürüz. Her ne kadar bu kelime birçok dilde kullanılmışsa da, şimdi kazandığı geniş anlama genellikle sahip olmamıştı. Bugünkü belirgin görüntüsünü büyük ölçüde Batılı ilim adamlarının yazılarına borçludur. Carl Ernst'in Tasavvuf araştırmasına mükemmel girişinde işaret ettiği gibi,

bu kelime İslamî metinler tarafından değil, çekici ve uyumlu buldukları İslam medeniyetinin çeşitli yönlerine atıfta bulunabilecek ve İslam dini ile ilişkisi olan yerleşik olumsuz görüntülerden kaçınabilecek bir terim arayan İngiliz Oryantalistler tarafından önemli hale getirilmiştir; yani bizzat kendilerinin sık sık çoğaltıp yaydıkları klişe görüntüler.[1]

İslamî metinlerde, *sufî* sözcüğünün ne anlama geldiği konusunda bir anlaşma yoktur, ve yazarlar onun hem anlamı, hem de meşruiyeti konusunda tartışma içinde olmuşlardır. Bu sözcüğü olumlu anlamda kullananlar, onu, Hz. Muhammed'i örnek alıp onun yolundan giderek insanî mükemmelliğe ulaşma ile ilgisi olan geniş bir fikir ve kavramlar dizisiyle irtibatlandırırlar. Olumsuz anlamda kullananlar ise bu kelimeyi İslamî öğretilerin çeşitli çarpıtmalarıyla birleştirirler. Bu kelimeyi zikreden çoğu Müslüman yazarsa, ne bütün kalbiyle kabul ederek, ne de mahkum ederek, daha farklı bir bakış açısını benimsemektedir.

Tasavvufla ilgili modern araştırmalar temel kaynaklarda bulunan bu kelime konusundaki anlaşmazlıkları yansıtır. İlim adamları bu kelimenin ne anlama geldiği konusunda kendi aralarında anlaşmazlık içindedirler, ve bunların araştırmalarından bir sürü tanım ve tasvir elde etmek mümkündür. Ben, kendi tanımımı vererek karışıklığa katkıda bulunmayacağım; ama, alternatiflerinden daha az yetersiz olduğu için bu kelimeyi kullanacağım. Ama gayem ismin arkasındaki gerçekliğe ulaşmak ve yoldaki işaretlerin ya da yolgösterici-lerin bir dizisini ortaya koymaktır.

1 . Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston: Shambhala, 1997).

İslamî Bağlam

Batıda, belli bazı Tasavvuf öğretisi ve uygulamalarına aşina olup da Tasavvuf'la (*Sufism*) İslam arasında arızî ilişki dışında bir şey bilmeyen ya da inkar eden insanlarla karşılaşmak yaygın olmayan bir şey değildir. Öyle kitaplar vardır ki bunlar Tasavvuf'u ruhanîlik ve güzelliğin ulu bir kaynağı olarak şevkle kucaklamakla birlikte, İslam'ı, o da eğer zikredilirse, Orta Çağlardan bu yana Batı'nın zihniyetine çöreklenmiş olan klişelere dayanarak anlatırlar. Tasavvufla ilgili bu yaygın olarak karşılaşılan görüş Tasavvufa karşı çıkan çok sayıda modern zaman Müslümanlarının tepkisiyle güçlenmiştir. Büyük İslam medeniyeti tarihçisi, H. A. R. Gibb, elli yıl önce, birçok Müslümanın Tasavvufu ya "hurafelerin bir kalıntısı" ve "kültürel geri kalmışlık" ya da "gerçek İslam"dan bir sapma olarak gördüğüne işaret etmiştir. Gibb, bu tür tutumların "sahih dinî tecrübenin ifadesini" İslam dünyasından silme" eğilimi taşıdığını algılama konusunda Tasavvufun gerçekliğine yeteri kadar duyarlı idi.[2]

Kısaca, Müslüman olsun olmasın, çok sayıda insan, "Tasavvuf"u "İslam"a yabancı bir şey olarak görmektedir; bu iki

2. "The Structure of Religious Thought in Islam" (1948), yeni baskı, Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Boston: Beacon Press, 1962), s. 218.

terim nasıl tanımlanırsa tanımlansın farketmemektedir. Ancak, dokuzuncu yüzyılda (üçüncü İslamî yüzyıl) Sufi olarak adlandırılmaya başlayan gönül erlerinin ortaya çıkmasından itibaren, onlar İslamî geleneğin öz ve esasını kasdettikleri iddiasında olmuşlardır. Benim burada ilk işim onların bakış açısını aydınlatmak olacaktır. Onlar Tasavvuf'a İslam'da ne gibi rolü uygun görüyorlardı? Bu soru, bugün bazı kimselerin düşündüğü gibi, hiç de yersiz bir soru değildir; çünkü bugün Tasavvufî geleneğin lehinde konuşanların çoğu –en azından bizzat İslam dünyasında- aynı anlayışa sahiptir.

İlk kaynaklarda, "Tasavvuf" ve "Sûfi" sözcükleri için, tıpkı gönül erleri ya da yolgöstericilerle ilgili başka birçok teknik terim için olduğu gibi, bir sürü tanım ileri sürülmüştür.[3] Bu tanımlardan bir ya da birkaçıyla işe başlamak mümkünse de Gibb'in, Tasavvufun "sahih dinî tecrübenin" dengi ya da eşi olduğuna işaret ederken doğru bir yolda olduğunu söylemek daha yararlı olacaktır. Başka bir ifadeyle, ilk dönem Sûfi gönül erleri (*teachers*) İslamî geleneğin can verici ruhunu kastettikleri görüşünü taşıyorlardı. Onların görüşüne göre, bu ruh nerede serpilip gelişirse, İslam kendi ruhanî ve ahlakî ideallerine karşı duyarlı olmakta; zayıfladığında da, hayatiyetini sürdürse bile, kuru ve kısır hale gelmektedir. Tasavvuf'un İslam'ın ruhu ile bu özdeşleştirilmesi, Hz. Peygamber'in, "Cibrîl Hadisi" olarak bilinen, ünlü bir sözünde daha önce belirtilmiş olan bir husustur. Bu hadisin muhtevası üzerinde düşünmek, Tasavvuf'un gerçekliğinin, bütün İslam tarihi boyunca isim verilmiş öteki gerçekliklerle olan ilişkisini ortaya koyma konusunda yardımcı olacaktır.

Bu hadise göre, Hz. Peygamber, ashabından birkaçı ile birlikte otururlarken, bir adam çıkıp geldi ve ona birçok soru yöneltti. Adam ayrılınca, Hz. Muhammed ashabına, onun,

3. Bu tanımlarla ilgili iyi bir derleme için, bakınız J. Nurbakhsh, *Sufism: Meaning, Knowledge, and Unity* (New York: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1981), ss. 16-41.

onlara dinlerini öğretmek için gelmiş olan Cebrail olduğunu söyledi. Cebrail'in soruları ve Hz. Peygamber'in cevaplarında ortaya konan şekliyle, İslam dininin üç temel boyutu olduğu anlaşılmaktadır. İslamî öğretilerin ana kaynağı olan Kur'an'a aşina olanlar, bu üç boyutun -gerçi Kur'an hiçbir yerde açık ve özlü bir tanımını vermese de- onun mütemadiyen üstünde durduğu konular olduğunu göreceklerdir. Bu üç boyut "teslimiyet" (*islam*), "iman"(*iman*) ve "güzel olanı yapmak"(*ihsan*)'tır.[4]

Hz. Peygamber teslimiyeti; "Allah'tan başka tanrı olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun rasulü olduğuna şehâdet etmek, günlük namazları kılmak, zekat vermek, Ramazan boyunca oruç tutmak ve güç yettiğinde Mekke'yi haccetmek" olarak tanımlamıştır. İmanın, "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, rasullerine, Kıyamet Günü'ne ve, hayır ve şerriyle birlikte kadere inanmak" olduğunu söylemiştir. Güzel olanı yapmanın ise "Allah'a, O'nu âdeta görüyormuş gibi ibadet etmek olduğunu; zira siz onu görmeseniz de O'nun sizi gördüğünü" söylemiştir.

İlk iki kategori, yani "teslimiyet" ve "iman", tüm İslam araştırmacılarınca bilinen hususlardır. Bunlar dinin "Beş Erkanı"na ve "üç ilkesi"ne veya amel ve imana, ya da Şeriat (vahye dayalı hukuk) ve itikâdî öğretilere tekabül eder. "Beş Erkan" şehâdet getirmek, günlük namazları kılmak, zekat vermek, Ramazan ayı boyunca oruç tutmak ve Mekke'yi haccetmektir. "Üç ilke" ilahî birlik iddiası (*tevhid*), nübüvvet ve meâddır. Şu hususa dikkat etmek gerekir ki, hadiste zikredilen üçüncü kategori –"güzel olanı yapmak"- de, Hz. Peygamber'in tanımına göre, diğerleri kadar önemlidir; ama anlamı pek o kadar açık değildir.

4 . Bu çok eski üç boyuta ayırmaya dayanan İslamî gelenekle ilgili ayrıntılı bir inceleme için, bakınız Sachico Murata ve William C. Chittick, *İslam'ın Vizyonu* (çev. T. Koç), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

"Güzel olanı yapmak" İslam adına konuşan alimlerden sesi en çok çıkanlar, yani fukahâ tarafından tartışılmaz. Açık seçik bir şekilde onlar görüş alanlarını, Beş Erkan'ı ve Müslümanların yerine getirmekle yükümlü oldukları uygulamaları tanımlayan Şeriat'la sınırlandırırlar. Keza, güzel olanı yapmak, ulemânın ikinci etkili grubunu oluşturan ve Kelam ya da dogmatik teoloji alanında uzman olan kelamcılar (*mütekillimûn*) tarafından da tartışılmaz. Onların asıl ilgi ve kaygıları, üç ilkenin anlamını belirleyip açıklayan itikâdî öğretileri ortaya koyup savunmaktır. Bu düşünce okullarından hiçbiri –bir fukahâ ve kelamcı olarak- güzel olanı yapmanın ne olduğunu ortaya koymak için ilgi ve gayret göstermemiştir; bu bakımdan, eğer bir izah bulmak için onların kitaplarını okuyacak olursak vaktimizi boşa harcamış oluruz. Güzel olanı yapmayı kendi özel iş ve ilgi alanları olarak alanlar Sufilerdir.

Büyük Sufi şeyhlerin niçin kendilerini, Allah ve Hz. Muhammed'in insanlardan yapmalarını istedikleri her şeye gönülden bağlanmış hakiki Müslümanlar olarak gördüklerini anlamak için İslamî geleneğin bu üçlü taksiminin ve güzel olanı yapmanın oynadığı özel rolün mantığını anlamak gerekir.

En dış çizgileriyle görüldüğünde, İslam insanlara yapmaları ve yapmamaları gereken şeyleri bildiren bir dindir. Doğru ve yanlış iş ve uygulamalar, doğrudan doğruya Kur'anî öğretilere ve nebevî uygulamalara dayanan ve tarih içinde ulemâ tarafından uyarlamalar yapılmış ve rafine edilmiş sistematik hukukun bir özeti olan Şeriat tarafından tarif ve tasnif edilir. Şeriat'ı, hepsi de bedenle yapılan temel etkinliklere delalet etmesi, ve geleneğin hayat ve duyarlılığını desteklemesi dolayısıyla, İslam'ın "beden"nine benzetmek mümkündür.

Daha derinden bakıldığında, İslam, insanlara dünyayı ve kendilerini nasıl anlamaları gerektiğini öğreten bir dindir. İkinci boyut kafaya ve ruha tekabül eder. Buna geleneksel

olarak "iman" denir; çünkü bunun yöneldiği hususlar imanla ilgili konulardır: Allah, melekler, kitaplar, peygamberler, vs. Bunlar Kur'an ve Hadis'te mütemadiyen zikredilen hususlardır, ve bunların mahiyet ve gerçekliklerinin araştırılması, Kelam, felsefe ve nazarî Tasavvuf gibi, çeşitli disiplinlerin çalışma alanı haline gelmiştir. Bu konuları enine boyuna araştırmaya yönelik ciddi bir girişim, insanî ilgi ve kaygılarla ilgili en köklü sorunları araştırmaktan kendisini alamaz. İslam'ın, çok sayıda Batılı tarihçi tarafından üzerinde araştırma yapılmış ve hayranlık uyandırmış olan büyük filozof, matematikçi, gökbilimci ve hekimleri dinin bu boyutunda eğitim görmüş kimselerdi. Keza, en ünlü Sufiler de bütünüyle, iman konularıyla ilgili kuramsal bilgiye dayanıyorlardı.

En derin çizgileriyle görüldüğünde ise, İslam insanlara, bütün varlığın dayanağı ile uyum içinde olacak şekilde, kendilerini nasıl dönüştüreceklerini öğreten bir dindir. Ne eylem, ne anlayış ve ne de her ikisi birlikte, insan için yeterlidir. Eylem ve anlayışın insanî iyilik ve mükemmelliği meydana getirecek şekilde bir noktaya odaklanması gerekir. Bu iyilik, Allah'ın suretinde yaratılmış özgün insanî istidat (*fıtrat*)'ta aslî olarak mevcut ve mündemiçtir. İslam'ın birinci boyutu, Allah ve başkalarıyla ilişkili bir durum içinde olmamız dolayısıyla yapılması gereken eylem ve etkinlikleri, ikincisi kendimiz ve başkaları hakkındaki anlayışımızı göz önünde tutuyorsa, üçüncüsü de Allah'a yakınlık elde etmenin yolunu gösterir. Dinî hayata karşı herhangi bir duyarlılığı olanlar için, bu üçüncü boyut konusunu tartışırken kullanılan çeşitli terimler, doğrudan doğruya dinin özü olarak kabul edilebilir. Bunlar ihlas, aşk, fazilet ve mükemmelliği içerir.

İmanın Üç Alanı

Cibrîl Hadisi *imanı* konularına dayanarak anlatır, ve bunlar da eşyanın mahiyetini anlamak için ihtiyaç duyulan atıf noktalarını belirler. Başka bir hadiste Hz. Peygamber, bizzat *iman* sözcüğünün ne anlama geldiğini anlatmıştır. "İman," demiş o, "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve el ve ayaklarla eylemde bulunmaktır."[5] Bu hadis, insanların açık bir sıradüzenine oturan üçlü bir yapıdan (*domain*) oluştuğunu dile getirmektedir: kalp ya da en derin bilinç, dil ya da anlayışın söze dökülmesi, ve el ve ayaklar ya da bedenle ilgili kısımlar. Bu üç alan ya da bölge, bütünüyle birbirinin içine geçmiş durumda olsa bile, yine de ayrıdır. Ayrı olduklarından, farklı disiplinler tarafından incelenmeye başlanmış ve farklı kıstaslarla değerlendirilmişlerdir.

"El ve ayaklarla eylemde bulunmak" ya da imanı uygulamaya koymak fıkhın alanıdır. İnsanların, Şerat'ta vazedilen emirlere uymak suretiyle, Allah'ın iradesine "teslim olacakları" yer burasıdır.

---

5 . Arapça metin şu şekildedir: *et-tasdîk bi'l-cenân ve'l-kavl bi'l-lisân ve'l-amel bi'l-erkân.*

"Dil ile ikrar," imanı, ifadeye kavuşturulmuş bilinçle ya da aklî konuşma ile dışa vurma alamdır. İnsanlar diğer canlılardan, kalbin derinliklerinde gizli olan bilinçliliği dışa vuran konuşma yetisiyle kesin bir biçimde ayrılır. Bir öğrenim ve öğretim alanı olarak, imam anlatma konusu Allah, âlem ve insanî nefsi anlamanın en iyi yollarını araştırmış olan Müslüman alimlere ait olmuştur.

Son olarak, "kalp ile tasdik," iman konularının hakikat ve gerçekliğini bilinçlilik ve farkında oluşun en derin bölgelerinde kabul edip tanımaktır. "Kalp", Kur'an'ın dilinde hayat, bilinç, akıl ve niyetin merkezidir. Kalp, tıpkı beden eyleme geçmeden önce canh olduğu gibi, zihin düşünceyi ifadeye kavuşturmadan önce uyanık ve bilinçlidir. İmanın en derinlerdeki özü sadece kalpte bulunur. Hz. Peygamber, "İman, Allah'ın istediği kimsenin kalbine yerleştirdiği bir nurdur" derken, öyle görünüyor ki, bu öze atıfta bulunmaktadır.

Hz. Peygamber'in imanla ilgili üçlü tanımı, tıpkı Cibrîl Hadisi gibi, aynı üç alana işaret etmektedir; yani beden, dil ve kalp ya da eylem, düşünce ve bilinç. Beden alanı Şeriat tarafından tanımlanır; dil alanı (sadece Kelam değil, çeşitli şekilleriyle) ilahiyatta ifadeye kavuşturulur, ve kalp alanı da ruhun derinliklerindeki ihsanla birleştirilir. Sonuncusuna ulaşmak için, kalbin, hakikat ve gerçekliğin bilincine ümmî bir tarzda nüfuz etmesi gerekir. Güzel işlerin, zihnî ifade ve fizikî etkinlikten önce, kalbin derinliklerinden kendiliğinden fışkırması gerekir. Bunun ne anlama geldiği ve neleri içerdiği konusunda yeri geldikçe daha fazla şeyler söylenecektir. Şimdilik, aya parmakla şöyle bir işaret edilmektedir.

Kısaca, İslamî gelenek üç temel dindarlık alanı kabul eder: beden, dil ve kalbin derinlikleri. Bunlar doğru yapma, doğru düşünme ve doğru görme alanlarıdır. Sonuncusu, bizim dünyada bulunuş tarzımızdan ayrılması imkansız olan eşyanın hakikatine ilişkin bir iç vukuf (*awareness*) işidir. Bu üç alana iş ve eylemlerin mükemmelleştirilmesi, anlayışın

mükemmelleştirilmesi ve ben'in mükemmelleştirilmesi de denebilir. Bu üç hususun üçü de, Allah Adem'i Kendi suretinde yarattığında insanlara bahşedilmiş olan yatkınlıklara uygun bir hayat yaşamak için gerçekleştirilmesi gereken idealler olarak tasavvur edilir.

Bu üç alan, *ulemâ* olarak tanınan, işinin ehli Müslümanlar tarafından enine boyuna incelenmiştir. Doğru davranış ya da eylem alanı fukahânın, doğru düşünme alanı mütekellimlerin, ve doğru görme alanı da Sûfilerin uzmanlık alanıydı. Sufiler, Hz. Peygamber'in, "Allahım," diye başlayan sözünü, "bize eşyanın hakikatini göster" şeklinde iktibas etmeyi severler. İnsan eşyayı, ne iseler öylece, baş gözü ve kafayla değil, olsa olsa kalp gözüyle görür. Derken, doğru görüş kalpten parıl parıl yayılır ve bedenin her hücresine nüfuz ederek, düşünce ve davranışı belirler.

Şehâdet

İslam'ın esaslarıyla ilgili olarak ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz bu kısa takdimde ikili Şehâdet'e atfedilen öncelikli yere dikkat etmemiz önem arzetmektedir. Bu, "Allah'tan başka tanrı olmadığına" ve "Hz. Muhammed'in O'nun rasulü olduğuna" tanıklık etmektir. Şehâdet, tüm alanlarla ilgili İslamî bakış açısının anlaşılmasında belli bir anahtar sağlar.

"Teslimiyetin" tanımında, Şehâdet, Müslümanların yerine getirmeleri gereken vecîbelerin başında yer ahr. Allah'ın varlığını (*reality*) ve Hz. Muhammed'in risâletini dil ile ikrar eden bir insan, diğer dört rükün ve Şeriatın gereklerini yerine getirmekle mükellef olur.

Şehâdet, temel unsuru Allah'a inanmak olan imanın muhtevasını da belirler. Müslümanların inandığı Tanrı'nın mahiyeti ilk Şehâdet'te özlü olarak ortaya konurken, bütün iman konuları, rasul ve risâlet alanına işaret eden ikinci Şehâdet'le birlikte gelen hususlara dayanarak dile getirilir.

Nihayet, insanın ne olduğunu bilmedikçe, "güzel olanı yapmanın" neleri gerektirdiğini anlamak imkansızdır, ki bu bilgi de Şehâdet'ten kaynaklanır. İnsanın gerçekliğini bilmek,

Allah'ın insanın durumuna nasıl etkide bulunduğunu bilmektir; zira Allah'ın insanî suretinin onun yansıttığı nesneden ayrı anlaşılması mümkün değildir. İnsanî iyilik ve kemâle bir yandan yalnız Allah sayesinde, diğer yandan da buna halihazırda ulaşmış olanlar sayesinde ulaşılır, ki bu mükemmel zatlar, başta Hz. Muhammed olmak üzere, peygamberlerdir. Bu kemâle ulaşma işi ancak insanın nefsinde olan ilahî sureti fiile çıkarmakla gerçekleşir, ve bu da Şehâdet'i uygulamaya koymaya dayanır.

Nerede Müslüman varsa İslam'ın bu üç boyutu orada varolmuştur. İnsanlar bedenlerini, kafalarını ve kalplerini; veya eylem, düşünme ve varlıklarını, tam olarak vermedikçe ciddi bir şekilde dindar olamazlar. Ancak bu boyutlar tarihsel olarak çeşitli şekilde birbirinden ayrılmıştır; bu ayrılığın çok çeşitli sebepleri vardır, ve tarihçiler tarafından bu konuda sayısız kitaplar yazılmıştır. Kaldı ki, biz de Müslümanların dinlerini nasıl uyguladıklarından, imanlarını ve eşyaya ilişkin anlayışlarını nasıl ifade ettiklerinden ve Allah'a yakın olma çabalarını nasıl dile getirdiklerinden söz ediyoruz. Bizim üzerinde konuştuğumuz hususlar, İslam hukukunun ve devlet kurumlarının çeşitli dalları, Allah'ın ve insan nefsinin mahiyetini araştıran çeşitli düşünce okulları, ve ruhanî yetkinleşme yolunda insanları irşat eden ve Allah'ın varlığı ile ilgili alabildiğine farklı tecrübelerini belli bir noktaya yönelten çeşitli düzenleme ve faaliyetlerdir.

İslam'ın, muazzam tarihsel ve bölgesel değişikliklere uğramış bu farklı ifadelerine, İslam tarihi boyunca birçok isim verilmiştir. Genel durum, kendilerine ait programları, gündemleri ve gâyeleri olan, ve İslam tarihini çağdaş terimlerle anlamlandırmak için farklı yorum şemaları uygulayan modern ilim adamlarının araştırmaları yüzünden çok daha karmaşık bir hale gelmiştir.

Kısaca, İslam, herhangi bir mütekâmil din gibi, insanî ilgi ve etkinliklerin bütün alanlarını kucaklar, ve İslam'ın bu ko-

nulara yaklaşımı tarih boyunca çok çeşitli kurum ve şekillerde tezâhür edegelmiştir. Çağdaş basmakalıplıkların tersine, ifade ve dışavurum farklılıkları lehinde, İslam'ın özel bir eğilimi vardır. Bu durumun, kısmen de olsa, papazlık ya da Katolik kilisesi ile mukayese edilebilir merkezî bir otoritenin bulunmaması olgusuyla ilgisi vardır. Bunun yerine, İslam medeniyeti gelip geçen, ve hepsi de uygulama, anlayış ve iç hayatı nesilden nesile aktaran ve tebliğ eden çeşitli şekillerde kurumlar ortaya çıkarmıştır.

İslam, çeşitli öğreti ve uygulamaların tanzimi ve toplumsal kurumların oluşturulmasıyla giderek özgül tarihsel şekillerine büründükçe, Cibrîl Hadisi ile işaret edilen üç boyut, gerçi bütünüyle birbiriyle karşılıklı ilişki içinde olsa da, toplumda, İslam medeniyetinin nisbeten farklı veçheleri olarak yansımaya başlamıştır. Bununla birlikte, güzel olanı yapmak dokunulmaz bir iç mahremiyet olarak kalmıştır. Bireysel düzeyde, bu üçüncü boyut dinlerini Allah rızası için yaşayan tüm Müslümanların gönüllerinde yer tutmuştur. Toplumsal alanda ise, bu boyut en açık ifadesine -her ne kadar kendilerini Sufi olarak adlandıran birçok kimse bu ismin gerektirdiği bir hayatı yaşamamış, ve yaşayanlar ise isim talep etmemiş olsa da- kendilerine Sufi denen kimselerde kavuşmuştur.

Bu anlayışa göre, Tasavvuf, İslam'ın tüm sahih dışavurumlarına canlılık kazandıran görünmez bir ruhanî hazır bulunuş (*presence*) olarak görülebilir. Onun tezahür ettiği çeşitli tarihsel formlar, dinin bu boyutunun aslî öneme sahip bir ideali koruyup gözettiğini göz önüne sermektedir. Bununla birlikte, insanî mükemmelliğe ulaşmanm güçlüğü, tarihsel olarak bu işle ilişkisi bulunan kişi ve kurumların ister istemez Tasavvufun gerçek mahiyetinin ifadeleri olarak kabul edilemeyeceği anlamına gelmektedir. Mutasavvıfların bizzat kendileri, toplumsal kurumların tam olarak ancak ender kişiler tarafmdan gerçekleştirilebilecek ideallere uyarlanması çalış-

masında sözkonusu olan bozulma ve çarpıtma tehlikesinin her zaman farkında olmuşlardır. Buşencî, şimdi Tasavvufun gerçekliği olmayan bir isimden ibaret olduğunu söylerken, geleneğin kalbinin kodifiye edilmesi ve kurumsallaştırılmasına yönelik bu yetersiz girişimlere atıfta bulunuyordu.

Rahmet ve Gazap

Sufi yolgöstericiler, Tasavvuf'un rolünü sık sık *tevhid* bağlamında izah etmişlerdir; yani en beliğ ifadesine *lâ ilâhe illâ Allah* (Allah'tan başka tanrı yoktur) ibaresinde ulaşan ilk Şehâdet ikrarı bağlamında. Âlemi yaratmakla, Allah birlikten çokluğun görünmesini sağlamıştır. O, Kendi "isim ve sıfatlarının"(*esmâ' ve sıfat*) içerimleri durumunda olan varoluş imkanlarını sonsuz bir âlemde sergiler. Bu âlemin yaratıkları onları Yaratan'ın mahiyetini izhar eder. Yaratıkların muazzam farklılığı Allah'ın yaratıcı kudretinin sınırsızlığını açığa vurur. Bütün bu zıtlıklar ve çekişmeler Allah'ın mükemmelliklerinin alabildiğine sınırsız olduğunu ve ilahî gerçekliğin zenginliğinin, kendi dışında ancak sonsuz bir farklılaşma ve yayılma alanında görünebileceği olgusunu ifade eder. Âlemdeki birbirine ters düşen ve çekişen şeyler, zıtların birliğinden başka bir şey olmayan ilahî sulh ve sükuna asla ulaşamaz.

Birçok Sufi, bütün bu çokluk ve çeşitliliğin aslî ilkörneklerini iki ilahî sıfata indirger: cemal ve celal, veya rahmet ve gazap ya da lütuf ve kahır. Rahmet ve gazabın yaratılmış alâmetlerini *yin-yang* sembolüne dayanarak tasavvur etmek mümkündür. Tıpkı hiçbir saf *yin* ya da *yang* bulunmadığı gi-

bi (beyaz alanda siyah benek ve siyah alanda beyaz benekle temsil edildiği şekilde), yaratılmış alanda da saf rahmet ve saf gazap diye bir şey yoktur. Rahmetin, yaratıklar âleminde iz ve işaretlerini sergilediği her yerde aynı zamanda gazabın da tezahürleri, veya tersi bir durum vardır. Tecrübemize açık olan dünyada, belli bazı şeyler gazap sıfatını daha dolaysız bir şekilde izhar eder, ve başka bazı şeyler de rahmetin etkisi altındadır. Genel olarak, dış ve maddi alana ait olan şeyler gazabı izhar etmeye yöneldiği halde, ruhanî âleme yaklaştıkça, saf rahmete daha çok yaklaşmış oluruz. Rumî'nin ifade ettiği gibi, "Bu dünya Allah'ın kahrının evidir,"[6] bu demektir ki öte dünya da Allah'ın lütuf ve rahmetinin evidir.

Allah'ın gazabının, bu dünyanın O'ndan uzak oluşuyla ilgisi bulunuyorsa, bu durumun, bedensel etkinlikler dünyası olan zahirî alanla ilgilenen bizzat Şeriatla da sıkı bir ilişkisi vardır. Ancak, yüzünü Şeriatta gösteren gazap rahmetten kaynaklanır ve tekrar ona yönelir. Her ne kadar rahmet ile gazap bu dünyada yin-yang benzeri bir ilişki içinde olsalar da, bu ikisi Allah açısından eşit ağırlığa sahip değildir. Çok ünlü bir hadis, Allah'ın rahmetinin gazabını geçtiğini söyler; yani Allah'ın aslî mahiyeti rahmet ve lütuftur; dolayısıyla gazap ve kahır yaratılmış varlıklar alanına aittir. Şeriatın, insanlardan emirlerine uymalarını talep eden, aksi takdirde cehennem azabını tadacaklarını bildiren oldukça katı ve yasaklayıcı yüzü Allah'ın celal ve kahrını izhar eder; ama onun dış görünüşünün altında gizli duran şey rahmetin öne geçtiği vaadidir. Her şey rahmetten meydana gelmiştir, ve sonunda ona dönecektir.

Şeriat ile ilahî celal ve gazap arasındaki paralelliği anladığımızda, Sûfilerin peşinde koştuğu ruhanî mükemmellik ile ilahî rahmet, lütuf ve güzellik arasındaki ilişkiyi anlamamız da kolaylaşır. Burada, Tasavvufî öğretilerin ifadesi açısından

6 . *Mathnawi*, ed. R. A. Nicholson (London: Luzac, 1925-40), cilt VI, beyit 1890.

merkezî bir yer tutan sevgi de devreye girer. Rahmetin sevgi ile olan bağlantısı kelamî düzeyden bakıldığında özellikle açıktır; çünkü hem rahmet, hem de sevginin yaratılışın sebebi olduğu söylenir. Büyük Tasavvuf nazariyatçısı İbn Arabî'ye (ö. 1240) göre, âlemi varlık alanına çıkaran ilahî rahmet bizzat vücûddur. Eşyayı vücûda getirişin başhbaşına kendisi bir lütuf ve inayettir. Tasavvuf metinlerinde mütemadiyen iktibas edilen bir hadiste aynı husus sevgiyle bağlantılı olarak dile getirilir: "Ben Gizli bir Hazine idim," diyor Allah, "bilinmeyi sevdim. Bu bakımdan, bilinebileyim diye yaratıkları yarattım."

Âlemi Allah'ın rahmet ve sevgisi meydana getirmiştir; ama bu iki sıfat arasında önemli bir fark vardır. Rahmet bir yönde, Allah'tan âleme akar; ama sevgi her iki yönde hareket eder. İnsanlar Allah'ı sevebilir; ama O'na değil, olsa olsa başka yaratıklara rahmet edebilirler. Mutasavvıflar, Allah'ın yaratma sevgisinin âleme varlık bahşettiğini söylerken, bunun hemen arkasmdan, mütekabil insanî Allah sevgisinin Allah'la yaratıkları arasındaki mesafeyi yakınlaştırdığını ilave ederler. İnsanî sevgi kendisini Allah'a karşı içten bağlılıkta gösterir. Sevgi ne kadar büyükse, ilahî surete katılma derecesi de o kadar büyük olur, ve insanî mükemmelliğin derecesi de o nisbette artar. Bu bakımdan, "sevgi" genellikle ihsan'ın eşanlamlısı olarak alınır.

İslam'ın üç boyutunun farklı pratik ve kuramsal vurgulamaları, Batılılar açısından, Tasavvuf çekici bulunurken, "İslam"ın niçin itici görüldüğünün izahında yardımcı olmaktadır. Bu tür insanların İslam konusunda, Orta Çağlardan kalma klişe bilgiler dışında genellikle hiçbir bilgisi yoktur, veya onlar İslam'ı Şeriatla ya da çağdaş Müslüman toplumlarda görülen toplumsal ve politik hareketlerle özdeşleştirmektedirler. Bu kimseler, Şeriat ve İslamî hayat ve medeniyetin dış vechelerine aşinalıkları ölçüsünde ilahî gazabın şiddet ve katılığı tarafından itiliyorlar. Buna karşılık, Tasavvuf –ki bunun

karakteristik ifadeleriyle güzellik, sevgi, şiir ve müzikte karşılaşılır- ilahî güzellik ve rahmet boyutunu göz önüne serer. Gibb, "Tasavvuftaki estetik unsur, onun daha sonraki ifade ya da tezahüründe hiç de obartılmamış bir rol oynar,"[7] derken, Tasavvufî geleneğin alâmet-i farîkası olan güzellik ve sevginin takdir edilişine işaret ediyordu.

Batılılar İslam'la ilk kez karşılaştıklarında, âdeta bir çöle götürülmüş ve ölüm kokan bir şehrin katı duvarları arkasına fırlatılmış olma duygusuna kapılırlar. Ama Tasavvuf'la tanıştırıldıklarında, geleneksel Müslüman evlerini kuşatan duvarlarla gizlenmiş iç açıcı bahçelere girerler. Yaşayan bir İslam toplumunda, duvar bahçeyi çölün rüzgarından ve yabancıların gözünden korur; ama duvarların varolma nedeni bahçe ve içerideki insan sıcaklığıdır.

7 . "The Structure of Religious Thought." s. 211.

Tasavvuf Nazariyesi

Tasavvufî gerçeklik görüşü Kur'an ve Hadis'ten kaynaklanır; ancak bu görüş Sufi yolgösterici ve bilgeler tarafından genişletilmiş ve belli bir düzene sokulmuştur. Tasavvufî görüş, insanların Allah karşısmdaki durumlarını anlamalarını sağlayan bir âlem haritası ortaya koyar. Bu, hem insanın ne olduğunu, hem de ne olmaya çalışması gerektiğini izah eder. İnsanları mevcut fiilî durumlarından hayatın nihaî gayesine, ya da eksiklikten mükemmelliğe götürebilecek bir uygulama ortaya koyar.

Birinci Şehâdet –Allah'tan başka tanrı yoktur- Gerçek ile gerçekdışı, Mutlak ile izafî ya da Allah ile *mâsivâ*'nın arasını ayırır; yani, "Allah'tan başka her şey"in, ki bu da âlemdir. Geleneksel olarak Şehâdet'in iki kısma ayrıldığı söylenir: olumsuzlama ("hiçbir tanrı") ve olumlama ("ancak Allah"). Birinci kısım âlemin ve nefsin var olduğu gerçeğini inkar eder. İkinci kısım ise ilahî gerçekliğin nihaîliğini kabul ve tasdik eder. Şehâdet, "Allah'tan başka hiçbir yaratan bulunmadığı," "Allah'tan başka hiçbir merhametli olmadığı," "Allah'tan başka hiçbir bilen olmadığı" anlamına gelir. Özlü olarak söylemek gerekirse, bu, "Allah'tan başka gerçekliğin bulunmadığı" ve tecrübemizin tüm sözde gerçekliklerinin tâli ve türemiş olduğu anlamına gelir.

Çok sayıda âyet ve hadis Şehâdette mündemiç bulunan temel görüşü tekrar eder ve sonuçlarını açıklar. Tasavvuf metinlerinde en sık alıntı yapılan âyet, "O'nun yüzü dışında her şey yokolmaktadır" (28: 88) âyetidir. Sufi şeyhlerden birinin açıkladığı gibi,

> Allah "yokolacak" dememiştir; zira O, her şeyin varoluşunun şimdi O'nun Varlığında yokolmakta olduğunu bildirmek istemiştir. Yalmz (eşyanın hakikatinden) perdelenmiş olanlar bunu görmeyi yarına ertelerler.[8]

Allah'ın gerçekliği öyle bir şeydir ki hiçbir şey onun karşısında varlık gösteremez. O'nun, gerçek olan ve "başkaları"na gerçeklik sağlayan her şeye eşsiz bir şekilde sahip olması, başkalarının gerçekten var olmadıkları anlamına gelir. Mutasavvıflar, Hz. Peygamber'in, "Allah vardı, ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu" sözünü böyle yorumlarlar. Büyük Sûfi şeyh Cüneyd (ö. 910) buna, "O şimdi de öyledir," diye ekleme yapar. Yalnız Allah vardır; dolayısıyla O'nunla birlikte var görünen her şeyin hakiki hiçbir gerçekliği yoktur. İbn Arabi, Cüneyd'in açıklamada bulunmasına gerçekte hiç gerek olmadığına dikkat çeker; zira "idi" fiili, Ezelî ve Ebedî Varlık sözkonusu olduğunda bütün zamanlara delalet eder. "Allah vardı," "Allah var" ve "Allah var olacak" cümlelerinin üçü de aynı anlama gelir.[9]

Gerçek ile gerçekdışı ya da Allah'la âlem arasındaki aslî farkı idrakin arkasından âlemdeki varlıklar arasındaki farka ilişkin ikinci bir idrak gelir. İkinci Şehâdet, "Hz. Muhammed'in Allah'ın rasulü olduğunu" söyler bize. Bu demektir ki o, Tek Gerçek'in açık, seçik bir tezahürüdür. Başka bir ifadeyle, o, Allah'ı diğer yaratıklardan daha dolaysız bir şekilde temsil eder. O ve aracılık ettiği Kur'an gerçekdışı olan

8. İzzeddin Kâşâni (ö. 1334-35), *Misbâhu'l-hidâye*, ed. C. Humâ'i (Tahran: Çâphâne-i Meclis, 1325/1946), s. 22.

9. W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge:* İbn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany, NY: SUNY Press, 1989), s. 393, not 13. Bundan sonra bu kitaba SPK şeklinde atıfta bulunulacaktır.

şeylerin karanlığında hidayet nurlarıdır. Daha genel bir şekilde söyleyecek olursak, tüm peygamberler Allah'ın hidayet ve rahmetini insanlara açmak için gönderilmişlerdir; dolayısıyla vahiy insan olma sürecinde özel bir rol oynar. Vahye dayalı hidâyet olmadığında, insanlar kendilerini hakikatten perdeleyen gerçekdışı şeylere kaptırarak, cehalet ve yanılsama içinde bocalarlar.

Daha yakından bakıldığında, ilahî vahiy ile Allah'a işaret etmeyen her türlü şey arasındaki ayırım ilk bakışta göründüğünden daha incedir. Kur'an kendi âyetlerine ve diğer ilahî vahiylere "işaretler" (*âyât*) der, ve aynı kelimeyi âlemdeki şeylere atıfta bulunmak için de kullanır. Kur'an Allah'ın, âyetlerini sergileyen Kitabı ise, aynı şekilde âlem de O'nun vahiylerini dile getiren Kitabıdır. Bundan, âlem ve onda bulunan her şeyin iki bakış açısından görülebileceği sonucu çıkar. Bir açıdan bakıldığında, her şey "Allah'tan başkası"dır, ve bu yüzden gerçekdışıdır. Başka bir açıdan bakıldığında, her şey Allah'ın "âyetidir," ve belli bir dereceye kadar gerçektir. O halde burada son derece önemli başka bir idrak farkına sahip oluyoruz; yani, "işaret" olarak olgu ve olaylar ile "perde" olarak olgu ve olaylar arasındaki farka.

Mutasavvıflar âyetlerle perdeler arasındaki ayırımı çeşitli terim ve ibareler kullanarak açıklarlar. Bir izah tarzına göre, var olan her şeyin iki yüzü olduğu söylenebilir. Bu iki yüz "doğu yüzü" ve "batı yüzü"dür. Eğer biz eşyanın batı yüzüne bakacak olursak, güneşten hiçbir iz bulamayız; zira o batmıştır. Eğer aynı şeylerin doğu yüzüne bakacak olursak, güneşi bütün göz alıcılığı ile görürüz. Her şey aynı anda her iki yüzü de teşhir eder; ama insanların çok büyük bir çoğunluğu sadece batı yüzünü görür. Onlar, her şeyin, Allah'ın Kendi gerçekliğini izhar ettiği bir işareti olduğunun farkında değildirler. Onlar açısından, "Nereye dönseniz, Allah'ın yüzü oradadır" (2: 115) diyen Kur'an âyeti boş bir

sözdür. Buna karşılık peygamberler ve büyük Sufiler doğu yüzünü görürler. Onlar her şeyde Allah'a şahit olurlar. Onlar açısından, Allah, "Eşyayı bize olduğu gibi göster" duasını cevaplandırmıştır. Onlara göre, her şey gerçekten ve fiilen Allah'ın işaretidir.[10]

İslamî antropoloji insanları, Allah'ı dünyaya, Gerçek'i geçekdışına, Doğu'yu batıya özgürce tercih eden tek yaratık olarak tasavvur eder. Kur'an'da Allah'ı bu özgürce seçme işine "Emanet" denir. "Biz Emanet'i göklere ve yere ve dağlara arzettik; ama onu taşımayı reddettiler ve ondan korktular; ve insan üstlendi onu." Ancak, âyet, "onlar çok bilgisiz, çok zalimdir" (33: 72) şeklinde tamamlanır. Bu durum, onların özgürce yapılmış bir seçime dayalı sorumluluklarını yerine getirmekten aciz olduklarını akla getirmektedir.

Birçok kimse, insanın asla böyle herhangi bir seçimde bulunmadığı şeklinde itirazda bulunacaktır. Mutasavvıflar genellikle itirazın çelişkili olduğu şeklinde cevap verirler. Biz ne zaman iradeye dayalı küçük bir eylemde bulunmaya kalkışsak, özgür bir şekilde, insanî şart ve durumumuzun bir armağan olduğunu kabul ederiz. İnsan olmak demek, belli bir özgürlük derecesine sahip olmak demektir; dolayısıyla seçimde bulunmak, kendimizi, yaptığımız seçimleri gerçekleştirme konumuna koymak olur. Rumî, sorumluluktan sıyrılmaya yönelik girişimlerin her zaman bir kendini kurtarma çabası olduğunu göstermek için çok hoş kanıtlar ortaya koyar. İnsanlar ancak tercih etmek istemedikleri bir seçimle başbaşa kaldıklarında öyle yaparlar. Öte yandan, işin gidişatının kendi lehlerine olduğunu görecek olurlarsa, seçimlerinin belli bir sonucu olduğunu her zaman bilerek, hiç çekinmeden o işe girişirler.

---

10 . Eşyanın "doğu" ve "batı" yüzü Şebisterî tarafından ünlü *Gülşen-i râz* şiirinde zikredilir ve Lehicî (ö. 1506) tarafından, *Şerh-ı Gülşen-i râz* (ed. M. R. B. Halikî – İffet Kerbesî, Tahran, İntişârât-ı Zuvver, 1371/1992, ss. 117-18) adlı şerhinde biraz ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır.

Bir münafık gibi sıralarsın bahaneleri
"Üstümde hanımın, çocukların geçimleri.

"Başımı kaşımaya bile vaktim yok benim
Nerden vakit bulup da din kaygısı güdeyim! . . . .

"Çare yok, çoluk çocuğun nafakası sağlanacak
Helal kazanç yapmam gerek dişten tırnaktan artırarak!" . . .

Çare Huda'dandır, gıdadan değil;
Çare dindendir, tâğuttan, hevâdan değil.[11]

Emanet'i taşımak için, insanların, onu daha önce taşımış olanları takip etmeleri gerekir, ki bu tür kişiler "peygamber" olarak bilinir. Daha özel olarak, Müslüman ve Sufi olmak için, insan, Şehâdetin hakikatini kabul ederek, Allah'a ve Kur'an'da öğretildiği şekilde insanın mükemmelleştirilebilirliğine iman ederek, ve Hz. Muhammed ve geleneğin büyük örneklerinde somutlaşan manevî meziyetleri yaşayarak kendini Allah'a teslim eder.

Kısaca, Allah'la âlem arasındaki farka ilişkin aslî idrak, "Muhammed Allah'ın rasulüdür" cümlesinde her ikisi de en azından zımnen ifade edilmiş iki tâli idrak ve sezişe götürür. İnsanlar, vahiyle insan bilgisi ya da Kur'an'la salt insanî anlama çabaları arasındaki farkı kavramak durumundadırlar. Keza, onların doğu yüzleri ile batı yüzleri ya da işaretlerle perdeler arasmdaki farkı da idrak etmeleri gerekir. İdrak ettikten sonra da onu uygulamaya koymaya ihtiyaçları vardır. Dinî öğretiler ve kurumlar doğu yüzlerini batı yüzlerine tercih etme konusunda araçlar sağlar.

---

11 . *Mesnevî* II 3067-68, 3071, 3073. Rumî'nin kanıtlarından birkaçı için, bakınız W. C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany, NY: SUNY Press, 1983), ss. 113-18. Bundan sonra bu esere SPL şeklinde atıfta bulunulacaktır.

İdrak meselesi sözkonusu olduğunda, genel İslamî bakış açısı ile özellikle Tasavvufî bakış açısı arasındaki fark ilkede değil, fakat daha çok ilkelerin bazı bilinçli uygulamalarında yatar. Mutasavvıflar, insanların, eğer anlayışlarını derinleştirme, kalplerini saf kılma ve güzel olanı yapma yetenekleri varsa, onların imana sahip olmalarını ve kendilerini Şeriat'a teslim etmelerini yeterli görmezler. İnsanî mükemmelliğe ulaşmak için başkalarına uymak ve dini körü körüne takip etmek (*taklid*) yeterli değildir. Daha da ileride, ilkelerin ve dine can veren ruhun tam bir bilincine ermesi, veya Sufilerin ifade ettiği gibi, bizzat Hakkın gerçekleştirilmesi (*tahakkuk*) gerekir. Kuramsal düzeyde, Şehâdet Allah'ın mutlak gerçekliğinin somut bir ifadesi, Gerçek'i sanal olandan kesip ayıran bir kılıç haline gelir. Uygulama düzeyinde ise, Şeriat tarafından ortaya konan yolgösterici ilkeler aynı işlevi icra eder; ama burada Sûfiler bu yolgösterici ilkeleri bir "vecibe" olduğu için değil, fakat insanların vahiyle gelen hakikate uygun bir şekilde yaşayarak yanlıştan kaçınmalarında bu ilkelerin temel bir işlevi olduğunun bilincinde olduklarından dolayı kabul ederler.

Tasavvufî Uygulama

Tasavvuf güzel olanı yapma ve manevî mükemmellik peşinde koşma cehtine uygun düşen bir isim olduğuna göre, o iki temel üzerine oturuyor demektir: *islam* ya da Allah'a teslimiyet (Şeriatı ve nebevî modeli fiilen gerçekleştirmek) ve *iman* (Allah, nübüvvet ve Kıyamet Günü ile ilgili temel İslamî öğretilerin kabulü). Salikler bu boyutlarda yeterli bir temel elde edince, bütün çabalarını "Allah'ı âdeta görüyormuş gibi ibadet etme" üzerinde toplarlar. Sonunda samimiyet, ihlas ve sevginin onları "sanki ...mış gibi"nin son bulduğu bir yere götürmesi imkan dahiline girer. Burada sık sık örnek gösterilen model Hz. Peygamber'in yeğeni ve damadı Hz. Ali'dir, ki o, "Ben görmediğim bir Rabb'e ibadet edemem" demiştir.

Tasavvufî iman gibi, Tasavvufî amel de Şehâdet'e kök salmıştır. Bu bakımdan, o birbirini tamamlayan iki bakış açısını bağdaştırır: tasdik ve inkar veya "hiçbir tanrı" ve "ancak Allah." Olumsuzlanması gereken "tanrı" ya da sahte gerçeklik, bireysel ben ya da nefis, batıya dönmüş yüz ve doğunun unutulmasıdır. Özbilinç ya da uyanık olma durumu nefsin hakimiyeti altında olduğu sürece, insanların güneşin ışığını görmeleri mümkün değildir. Bunun yerine, onlar bir gölgeler

çokluğu, sahte gerçeklikler ve "putlar" algılarlar. Rumî'nin ifadesiyle, "Bütün putların anası kendi nefsindir."[12]

Gerçek Tasavvuf yolu, nefsin güç ve yetilerinin Allah'a doğru yöneldiği bir iç dönüşüm sürecini gerektirir. Tasavvuf kesin Şer'î uygulamalara gönüllü dindarlığa ve takvaya dayalı birçok ruhanî alıştırmalar ekler. Bunların en önemlisi, Kur'an'm çok sayıda âyette insanlara emrettiği Allah'ı "hatırlama"dır (*zikr*), ki bunun çevresinde daha başka birçok yol ve yöntem sıralanır. Zikir, Hz. Peygamber tarafından, Tasavvuf disiplininin esasını oluşturan hususî şekiller içinde yakın arkadaşlarına öğretilmiştir.

"Normal" insanî durum unutkanlık ve gaflet durumudur. İnsanî mükemmelliğin en başta gelen şartı kendi eksikliğini tanımak ve tek Gerçeklik'in mükemmelliğini hatırda tutmaktır. Ama Gerçeklik (Hakk)'i tam olarak hatırlamak için, sâlikin gerçekdışını unutması gerekir, ki bu kendi nefsinin ve dünyanm batı yüzüdür.

Kur'an'da ve genel olarak İslamî kullanımda, Allah'ı "hatırlama" aynı zamanda Allah'ı "anma" anlamına da gelir; bu bakımdan, Allah'ı hatırlamanın fiilî yolu O'nun ismini (veya isimlerini) anmaktır. İsim, insanî düzeyde ilahî olanın doğrudan tezahürü olarak görülür. Tedricî bir dönüşüm süreci içinde, isim başkalarının hatırlanmasına yer bırakmayacak şekilde, kafa ve gönlü doldurur. Burada temel teşkil eden kavrayış, bilincin insanî mahiyetin temel gerçekliği olduğu, ve muhtevasının bizim kim olduğumuzu belirlediğidir. Rumî'nin söylediği gibi,

> Düşüncensin sen, kardeş, düşüncen
> Düşünceyi düşünce et-kemik kalır senden.
> Gül bahçesisin, düşüncen gülse;
> Kütüksün külhana sürülen yok eğer dikense. [13]

12 . *Mesnevî* I, 772.
13 . *Mesnevî* II, 277-8; SPL 96.

Mütemadiyen Allah'a yöneliş, Allah'ın izniyle, sonunda Tasavvuf yolunun gayesine götürür, ki bu durum Allah'la "birleşme" veya insanî mükemmelleşmenin tam olarak gerçekleşmesi ya da insanların içinde yaratıldıkları ilahî suretin fiilî hale gelmesidir. Kemale erişilince, aslî idrakte tasavvur edilmiş olan ilahî ve insanî ayrılığın, hiç olmazsa belli bir bakış açısından, üstesinden gelinmiş olur. Güneş doğmuş olduğu için batı gözden kaybolur.

Yol baştan sona katedildikten sonra, Sûfiler Hallâc'la (ö. 922) birlikte, "Ene'l-Hakk", yani, "Ben Allah'ım" diyebilirler. Bu hiç de dayanaksız bir iddia değildir; zira onlar sadece kendi durumlarının gerçekliğini görmektedirler. Veya daha açıkçası, bu sözler ışıklarını gösteren Güneşten başka bir şey olmayabilir. Bu, "Allah var, ve O'nunla birlikte hiçbir şey yok"ta ifadesini bulan gerçeğe ilişkin aslî idrakin doruk noktasıdır. Yanılsamaya dayanan sanal benlik ortadan kaldırılmış ve yalnız Allah tasdik edilmiştir. "Hiçbir tanrı" ifadesi bütün gelip geçici şeyleri silmiş; "ancak Allah" ifadesi gerçekten var olanı bırakmıştır. Rûmî'nin ifade ettiği gibi,

> Hallâc'ın Allah aşkı doruk noktasına ulaşınca, kendisine düşman kesilmiş ve kendisini yok etmiştir. O, "Ene'l-Hakk" dedi; yani "Ben yok edildim; Hakk bâki, başka hiçbir şey değil." Bu son derece büyük bir tevazu ve kulluğun doruk noktasıdır. Bu, "Yalnız O var" anlamına gelir. Bâtıl bir iddiada bulunmak ve gururlanmak, "Sen Allah'sın, ben de kulum" demektir. Böylece, kendi varlığını tasdik ediyorsun, ki bundan zorunlu olarak çıkan sonuç ikiliktir. Eğer, "O Haktır" dersen, bu ikilik olur; zira "Ben" olmadan "O"nun olması mümkün değildir. Bu bakımdan Hakk, "Ben Hakkım" demiştir. O'ndan başka hiçbir şey var değildir. Hallâc yok olmuştu; dolayısıyla bu sözler Hakkın sözleridir.[14]

14. Rumî, *Fîhi mâ fîh*, ed. B. Furuzanfer (Tahran: Emir Kebîr, 1348/1969), s. 193; SPL 191-2; Türkçe çev. M. Ü. Tarıkâhya, Millî Eğitim Basımevi, İst., 1985, s. 295.

II
Tasavvuf Geleneği

Tasavvuf'u, geniş anlamda, İslamî iman ve uygulamanın özümsenmesi ve pekiştirilmesi olarak tanımlamak mümkündür. Ancak, Arapça *sufi* sözcüğü, yüzyıllar boyunca hem savunanlar, hem de karşı çıkanlar tarafından çok çeşitli anlamlarda kullanılmıştır; öyle ki hem ana kaynaklarda, hem de ikinci el kaynaklarda bunun yansımaları vardır.

Kelimenin nereden geldiği sık sık tartışma konusu olmuştur. Modern ilim adamları, kelimenin özgün anlamının çok büyük bir ihtimalle "yün giyen kimse" olduğu sonucuna varmışlardır. Sekizinci yüzyılın sonlarına doğru (İslam'ın ikinci yüzyılı) zahitçe eğilimleri kendilerini kaba ve rahatsız edici yün giysiler giymeye sevketmiş olan kimseler zaman zaman bu isimle anılıyordu. Giderek bu kelime, Kur'an ve Hz. Muhammed'in belli bazı öğretileri ve uygulamalarına ağırlık vermek suretiyle, kendilerini diğer Müslümanlardan ayıran bir gruba işaret etmeye başladı.

Dokuzuncu yüzyılın sonlarma doğru, İslamî öğretime yönelik çok çeşitli yaklaşımlar ortaya çıktı. Her disiplinin savunucuları Kur'an ve Hadis'in anlaşılması için o yaklaşımı aslî bir yaklaşım olarak gördü. O sırada, kendilerine Sufi denen kimselerden bazısı, "Sufi olmak" ya da "Sufilik" anlamına

gelen *tasavvuf* kelimesini kendi eylem ve özlemleri için uygun bir niteleme olarak kabul etti. Ancak, aynı kişiler kendilerine, "ârifler", "zâhitler", "sâlikler" ve "fukarâ" gibi başka isimler de verdiler. "Sûfi" terimi ile ilgili olarak söylenebilecek şey, bu kelimenin nereden, nasıl türetildiğinin pek açık olmamasıdır; bu yüzden bir özel isim rengine bürünmüştür. Ancak, her ne kadar isim yeni olmuş olsa bile, Sufilerin önem ve öncelik verdikleri şey asla yeni değildi. "Gerçeklik," Buşencî'nin işaret ettiği gibi, İslam'ın başlangıcından beri mevcuttu.

Genel olarak bakıldığında, Sufiler kendilerini, Allah'ın, Varlığını hem enfüste (içte), hem de âfakta (dış dünyada) algılanmasına yönelik çağrısını ciddiye alan kimseler olarak görmüşlerdir. Onlar zâhirden çok bâtına, eylemden çok temâşaya, hukukî ayrıntılar üzerinde durmaktan çok ruhâni gelişmeye ve toplumsal ilişki ve etkileşimden çok nefis terbiyesine ağırlık verirler. Teolojik düzeyde ele alındığında, Sûfiler, Allah'ın gazap, kahır ve celâlini tartışmaktan daha çok O'nun rahmet, lütuf ve cemâlinden söz ederler. Tasavvuf hem belirli kurum ve bireylerle, hem de zengin bir edebiyatla bağlantı içinde olagelmiştir.

Tasavvuf'un kesin bir tanımını vermenin güçlüğü göz önünde bulundurulacak olursa, hangi Müslümanların Sûfi olduğu, hangilerinin olmadığını anlayıp ayırdetmek kolay olmamaktadır. Sûfi olmanın Sünnî/Şiî kanada mensup olmakla doğal olarak hiçbir ilgisi olmadığı gibi, tüm Müslümanların şu veya bu fıkıh okulundan birine bağlı olmaları olgusuyla da ilgisi yoktur. Tasavvuf'un, gerçi bazı yer ve bölgelerde başka bazı yerlere göre daha büyük bir rol oynamış olsa da, coğrafya ile özel hiçbir bağlantısı yoktur. Onun ırk ya da milliyetle de bir ilgisi yoktur; zira Tasavvuf Senegal ve Arnavutluk'tan Çin ve Endonezya'ya kadar, İslam dünyasının her yerinde görülmektedir. Onun, gerçi bazı Sûfi teşkilatları az çok sınıfa özgü bir yapıda olsa da, toplumsal sınıfla da hiçbir ilgi-

si bulunmamaktadır. Aile ile zorunlu bir ilişkisi sözkonusu değildir. Bütün bir aile bir tarikata girebilir; bununla birlikte, aile üyelerinin istememesine rağmen belli bir tarikata intisap etmiş kişilerle karşılaşmak, veya Sûfi bir ailede doğduğu halde Tasavvuf'u İslamî görmeyen kişilerle karşılaşmak da yaygın olan bir şeydir. Hem erkekler, hem de, pek yaygın olmamakla birlikte, kadınlar Sûfi olurlar, ve hatta çocuklar bile, gerçi tam rüştlerine erişmeden sülûkun bütün icaplarına nadiren kabul edilseler de, Sûfi âyinlerine katılırlar. Tasavvuf'un popüler dinle sıkı bir ilişkisi vardır; ama o aynı zamanda İslamî öğretilerin en seçkin ifadelerini ortaya koymuştur. Tasavvuf, bazı fukahâ onun bağlıları arasında sayılmakla birlikte, genellikle devlet destekli fukahâya karşı olarak görülmüştür, ve o, sırasında, devlet tarafından sık sık fıkıhla birlikte ya da fukahânın etkisini dengelemek için desteklenmiştir. Tanmmış Tasavvufî kurumlar –"yollar" (*tarikat*)- yaklaşık on ikinci yüzyıla kadar İslam tarihinde pek büyük bir rol oynamadı; hatta o tarihten sonra bile Tasavvuf zorunlu olarak bir tarikatla birleşme yoluna gitmedi.

İşe Yarar Bir Tanım

Tasavvuf alanında araştırma yapan uzmanlar ne araştırdıkları konusunda bir uzlaşmaya varamamışlardır. Büyük Sufilerin kendilerine ilişkin anlayışlarını ciddiye alanlar Tasavvuf'u genellikle İslam'ın aslî bir bileşeni olarak tasavvur ederler. Tasavvuf'a antipatiyle bakan, veya Tasavvuf'a sempatiyle bakmakla birlikte İslam'a hor bakan, ya da çalışma alanlarıyla ilgili içeriden verilmiş anlayışlarla konusunda skeptik bir tutum içinde olanlar, Tasavvuf'u genellikle asr-ı saâdetten sonra İslam'a yapılmış bir ilave olarak tanımlar ve takdim ederler. Tasavvuf'un mahiyet ve kökeni konusunda modern ilim adamları tarafından ortaya atılmış farklı kuramları, her ne kadar bunlar Oryantalizm tarihinde ilgi çekici bir bölüm oluştursa da, burada özetlemek mümkün değildir.

Amacımız açısından, Tasavvuf'un kendi nazariyecilerinden çoğunun onu İslamî geleneğin yaşayan ruhu olarak anladıklarını tekrar etmek yeterlidir. Sûfi yolgöstericilerin en büyüklerinden biri olan Gazâlî (ö. 1111), şaheseri olan *İhyâu ulûmi'd-dîn* "Din İlimlerini Canlandırma"nın bizzat başlığında Tasavvuf'un rolünün özlü bir tanımını vermiştir.

Gazâli "ilimlerle", Hz. Peygamber'den sonra İslam'da ortaya çıkmış çeşitli öğretim dallarını kasteder. İslam'ın kökü-

nün Kur'an, gövdesinin ise Sünnet, yani Hz. Peygamber'in açıklayıcı öğreti ve uygulamaları olduğunu söylemek mümkündür. İslam zamanla görkemli bir ağaç gibi büyüyünce, kökü ve gövdesi de gelişti ve İslam toplumunun aralıksız sağladığı gıda ile güçlendi. Bu arada, Kur'an ve Sünnet tarafından ortaya konmuş olan temel ilgi konuları üzerinde çeşitli yetenek, eğilim ve amaçlara sahip farklı Müslüman gruplar tarafmdan ayrıntılı bir şekilde araştırma ve inceleme yapılmaya başlandı. Onlar Kur'an ve Sünnet'i, ilk Müslümanlardan devralınan geleneğin çok büyük bir titizlikle ele alınmasıyla ancak anlaşılıp özümsenebilecek bir öğretiler ve uygulamalar hazinesi olarak görüyorlardı. Ancak, her bir grup bu geleneğin bazı yönlerini başka bazılarına göre daha ön planda tutma eğilimi içinde olmuştur.

Cibrîl Hadisi bu ağacın yapısmı tahlil etmenin bir yolunu sağlar. Özgün kök ve gövdede –Kur'an ve Sünnet- dinin üç boyutundan üçü de kopmaz bir şekilde birleşmiştir. Ancak, ağaç serpilip geliştikçe, tek olan kök ve gövdeden çeşitli dallar ya da ilimler sürgün vermiştir. Daha önce gördüğümüz gibi, üç ana dal *islam*, "teslimiyet" ya da doğru eylem ve etkinlik; *iman*, "inanç" ya da doğru anlayış; ve *ihsan*, "güzel olanı yapmak," yani kendiliğinden faziletli ve ruhâni mükemmellik sahibi olmaktır.

Müslümanlar kendi geleneklerini özümsedikçe, İslam'ın üç dalında fiilen rol aldılar ve eserler ortaya koydular. Bu arada, her bir dalda, kök ve gövdeyi kendi bilgi, amaç ve uygulamalarının temel kaynağı olarak gören büyük otoriteler ve çok önemli açıklayıcılar ortaya çıktı. Yalnız *ihsan* dalı adına söz söyleyenler *islam* ve *imanın* en yüksek gayeye hizmet edecek şekilde gerçekleştirilmesi gerektiği hususu üstünde durdular, ki bu "Allah'a, O'nu âdeta görüyormuş gibi ibadet etmektir." Genel olarak, bu tür kişiler "Tasavvuf" olarak bilinen alana bağlı kimselerdi. Buna karşılık, *islamın* önceliğine önem verenler enerjilerini Şeriat ve fıkıh üzerinde yoğunlaş-

tırdılar; dolayısıyla *iman* ve anlayışın İslam'ın temel dayanağı olduğu duygusunu taşıyanlar da bütün çaba ve gayretlerini iman konularının anlaşılması ve ifadesini konu edinen Kelam ve diğer düşünce okullarına kaydırdılar. *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserinde Gazâlî *islam* ve *imanın* nasıl *ihsanla* canlandırılmak ve geçerli kılınmak durumunda olduğunu oldukça ayrıntılı bir şekilde göz önüne serer.

İhya edici Tasavvuf ilmi hem imanın, hem de teslimiyetin hikmet ve dayanağını izah eder. O hem bakış açısı, hem de üzerinde durduğu hususlar bakımından Kelam'dan ayrılır; ama yine de dikkatli bir şekilde geleneğin kaynaklarına dayanır. İcraat düzeyinde, Tasavvuf Müslümanların kendi içlerinde ve dünyada Allah'ı bulmaya yönelen bir bakışla, anlayış ve İslam'ı gözetişlerini güçlendiren araçları sağlar. O, Sünnetin ayrıntıları üzerinde titizlikle durarak ve her ân *zikir*, yani Allah'ı anma üzerinde odaklanmak suretiyle İslamî ibadet hayatını yoğunlaştırır.

Zikir genellikle Allah'ın belli bazı isimlerinin ve, ilk Şehâdet gibi, bazı Kur'an ibarelerinin belli bir usulle tekrarı şeklini alır. Zikir toplantılarında, Sûfiler *zikri*, sık sık müzik eşliğinde olmak üzere, genellikle sesli icra ederler. Bazı Sufi gruplarında, bu zikir halkaları, karşılığında Sünnet'in önemli birçok yönünün gözardı edilmesiyle birlikte, en önemli âyin olarak telakki edildiği de olmuştur. Bu noktada Tasavvufî uygulamalar sadece fukahânın gözünde değil, aynı zamanda birçok Sûfi yolgösterici tarafından da kuşkuyla karşılanmıştır.

Tarihsel açıdan bakacak olursak, Tasavvuf'u iki düzeyde ele almak yararlı olur. Birinci düzeyde –ki bu Sûfilerin temel ilgisidir- Tasavvuf'un tarihi yoktur; çünkü o inananlar topluluğunun içindeki görünmez, canverici bir varlıktır (*presence*). İkinci düzeyde –ki bu hem Müslüman gözlemcileri, hem de modern tarihçileri ilgilendirmektedir- Tasavvuf'un varlığı kendisini kişiler ve toplumun belli bazı temel özellikleri veya

bazı kendine özgü kurumsal şekiller aracılığı ile izhar eder. Wilfred Cantwell Smith, dinin tarihsel açıdan araştırılmasına ilişkin tanınmış eleştirisi *The Meaning and End of Religion* adlı eserinde bu iki düzeye "iman" ve "birikim sağlayıcı gelenek" adını vermektedir. Bunları, Buşencî'nin Tasavvufun "gerçekliği" ve "ismi" dediği şeyle mukayese etmek rahatlıkla mümkündür. Her ne kadar Tasavvufî öğreti ve uygulamalar isim ve birikim sağlayıcı geleneğin bir parçası olsa da, bunlar imanı canlandırma ve ismin arkasındaki gerçekliğin tecrübe edilmesine giden yolu açma işine önem verirler, ki bu da Allah'ın geleneği canlı tutan diri hazreti, yani varlığıdır.

Diğer çoğu Müslüman gibi, Sûfiler de aslında İslam'ın "tarihi" ile çok az ilgilenmişlerdir. Önemli olan, geçmişin halihazırda birikmiş öğretileriydi. Öğretiler, dinin ideallerini hayata geçirmek ve onları günlük eylem ve etkinliklerle somutlaştırmak için bir yardım olarak incelenirdi. Gerçi modern alimler tarih araştırmaları sözkonusu olduğunda sık sık tarafsız bir yaklaşım içinde olduklarını iddia etseler de, onlar biriken geleneği daima kendi kuramları ve kategorilerine dayanarak anlatma ve analız etme yoluna gitmişlerdir. Şüphesiz, böyle bir ilmî çalışma yararlı görevler icra etmiştir; ama bu durum, gözlemcilere, Müslümanların ve Sûfilerin biriken geleneğe her zaman iç gerçekliğin yüzeyi olarak, amaç değil araç olarak, ve doğu değil, batı olarak baktıklarını unutturmamalıdır. Rûmi şu beytiyle modern alimlere sesleniyor gibidir:

> Sureti görmüşsün, ama haberin yok mânâdan,
> İnciyi çıkar sedefin içindeki eğer akıllıysan.[1]

Geçmişin büyük şahsiyetlerini incelemiş olan Sûfi yazarlar bunu örnek Müslümanların insan hayatının gayesine nasıl ulaştıklarını göstermek için yapmışlardır, ki bu onların nazarında ilahî hazrette (*presence*) yaşamak idi. Bu yüzden, on-

1. *Mesnevî* II, 1022; SPL 20.

ların tipik yazma tarzları, Allah'a kurbiyet kesbetmiş olanların olağanüstü insanî vasıflarını anlatmayı amaçlayan menkıbe tarzı olmuştur. Buna karşılık, Tasavvuf'a karşı çıkan Müslümanlar, onun İslam'ın bir çarpıtması olduğunu göz önüne serme kaygı ve çabası içinde olmuşlar, ve her fırsatta "Sûfi" olarak bilinen o kişilerin İslam'ın esaslarını görmezlikten geldiklerini, inançsızlık ve sapıklığa düştüklerini ve ahlâki gevşeklik içinde olduklarını göstermekten zevk almışlardır.

Tarih boyunca Tasavvuf'a yöneltilmiş dahilî, İslamî saldırıların birçok sebebi vardır. Fukahâ ve hatta yöneticilerin güç ve ayrıcalıklarını sık sık tehdit etmiş olan Sûfi yolgöstericilerin toplumsal ve siyasi etkisi bunların başında gelmektedir. Dahası, her ne kadar büyük Sûfi otoriteler Tasavvuf'u İslamî geleneğin tam kalbinde tutmak için birtakım düsturlar ortaya koymuş olsa da, zaman zaman İslamî normları da gözeten dinî tecrübede yoğunlaşmayı hedef alan popüler dinî hareketler ortaya çıkmış, ve bunlar genellikle ya Tasavvuf'la birleşmiş ya da belli bazı Tasavvufî öğreti ve uygulamalardan kaynaklanmıştır. Bu hareketlere katılanlar kendilerini ister Sûfi görsün, ister görmesin; onlara karşı olanlar, bu kişilerin aşırılıklarının Tasavvuf'un gerçek mahiyetini temsil ettiğini iddia etmekten hoşlanıyorlardı. Bizzat Sûfi yolgöstericiler sahte Sûfileri sık sık eleştirmişlerdir; dolayısıyla İslamın canlı özüyle bağlantı kopukluğundan kaynaklanan tehlikeler olsa olsa Tasavvuf'un birçok yönü tarikatlar yoluyla kurumsallaştığı zaman artış gösterebilmiştir.[2]

Eğer Tasavvuf, büyük Sûfi yolgöstericilerin iddia ettikleri gibi, özünde İslam'ın çarpan yüreği ise, belirli tarihsel olayları araştıranlar bu olayların bu adı almayı hakettikleri dereceyi nasıl değerlendirecekleri sorunuyla yüzyüzeler demek-

2 . Popüler Tasavvuf'la ilgili birkaç Sûfi eleştiri için, bkz. Abdulvahhab Şa'rânî'nin, Michael Winter'in şu kitabında iktibas edilen sözlerine: *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the writings of 'Abd al-Wahhâb Sha'rânî* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1982), ss. 102 vd.

tir. Sûfi yolgöstericiler sahih Tasavvuf'un kıstaslarının doğru davranış ve doğru anlayışta bulunduğunu, ve bunların dinin hakiki tanımına dahil olduğunu genel olarak kabul ederler. Başka bir ifadeyle, Tasavvuf Kur'an, Sünnet ve *ulemâ*'nın icmasına dayanarak değerlendirilmelidir; veya, onun *islam, iman* ve *ihsan*'ı tam olarak gerçekleştirebilme yeteneğine dayanarak.

İslamî bilgi ve uygulamaların diğer dalları gibi, Tasavvuf da, genel olarak "şeyh" denen (sözlük anlamıyla, "yaşlı," "pîr") bir mürşitten müritlere aktarılır. Şeyhin şifâhî öğretileri iman ilkelerine can verir, dolayısıyla onun aktarması ve aracılığıyla olmadığında düzenli *zikir* uygulaması tehlikeli olmasa bile geçersiz sayılır. Hadiste olduğu gibi, râbıta (*silsile* denen) büyük veliler zinciriyle Hz. Peygamber'e kadar ulaştırılır. Tasavvuf'a intisap ayininde *bey'atu'r-rıdvân* ("Allah rızası için söz alma") denen, Hz. Peygamber'in Hudeybiye'de Ashabından aldığı bey'at örnek alınır (ki Kur'an'da buna atıfta bulunulmuştur; 48: 10 ve 48: 18). Bu âyin, müridin nefsini dönüşüme açan görünmez bir ruhanî güç ya da *bereket*'in aktarılması olarak anlaşılır. Mürşidin ağırlıklı olarak üzerinde durduğu husus –İslamî öğretimin diğer şekillerinde olduğu gibi- müridin karakterini (*huluk*) nebevî modele uyum sağlayacak bir kıvama getirmektir.

Öğrenci ve müritlerin karakterini belli bir kıvama getirme işi İslamî öğretimin evrensel olarak üstünde durduğu bir husus olsa da, Sûfiler öyle bir insan ilmi geliştirmişlerdir ki, gerçi filozoflar buna benzer bir şeyler bilseler de, bunun ne fıkıhta, ne de Kelam'da örneği vardır. Tasavvuf yolunda karakterin oluşturulması öyle merkezî bir yer tutar ki, İbn Arabî Tasavvufu "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak"[3] olarak tanımlamıştır. Allah insanları Kendi suretinde yaratmış, ve onlar Emanet'i taşımayı kabul etmişlerdir; o halde, onlara düşen,

3 . SPK 283.

nefislerinde mevcut olan bu ilahî karakter özelliklerini fiiliyata geçirmektir. Bu özelliklerin neler olduğunu ve nasıl açığa çıkarılacağını kesin bir biçimde bilen yolgöstericilerin yardımı olmaksızın onlar bunu gerçekleştiremezler. Nefsin doğuştan getirdiği ilahî niteliklere yönelik bu ilgi, Sûfi yolgöstericilerin Allah yolundaki yükseliş "makamlarına"(*makâmât*) ve "hallere"(*ahvâl*) ya da sâliklerin menzilleri geçerken karşılaştıkları psikolojik ve ruhanî dönüşümlere niçin büyük bir özen gösterdiklerini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Tasavvufî nazariye, Müslümanların çok büyük bir çoğunluğu için, çoğu kimse üzerinde cüz'î bir etkiye sahip silme akademik bir disiplin olan Kelam'dan çok daha çekici kelâmî öğretiler ortaya koymuştur. Baştan beri, Kelam uzmanları Kur'anî öğretileri Yunan felsefi mirasının yardımıyla rasyonel terimler içinde anlamaya çalışmışlardır. Aklın ayırma ve ayrıştırmaya olan doğal eğilimine uygun olarak, Kelam, Allah'ın aşkınlığını ve başkalığını dile getiren âyetlere bağlanmıştır. Allah'ın içkinliğini ve her yerde hâzır ve nâzır olduğunu ifade eden âyetlerle karşılaştığında ise Kelam onları zorlama yorumlarla (*te'vil*) açıklama yoluna gitmiştir. Gibb'in işaret etmiş olduğu gibi, "Daha gelişmiş olan Kelamî sistemler büyük ölçüde olumsuz idi ve Allah'la insan arasındaki, Kur'an'ın takdim ettiği canlı kişisel ilişkinin yerine mantıkî kavramlara dayalı soyut ve gayr-i şahsî tartışmaları koymuştu."[4]

Kur'an Allah'tan, genellikle "en güzel isimler" (*esmâu'l-husnâ*) denen çok çeşitli sıfatlarla söz eder. Kelam çoğunlukla Allah'ın kahır, azamet, uzaklık ve münezzehliğini dile getiren ilahî isimlere ağırlık verir. Gerçi Tasavvuf'un erken döneme ait birçok ifadeleri Kelam'daki hakim tutumla atbaşı beraber gitmiş olsa da, Tasavvufî tefekkürün diğer bir çizgisi gittikçe güç kazandı ve on bir ya da on ikinci yüzyıllarda hakim bir görüş olmaya başladı. Bu bakış açısı yakınlık, aynılık,

4 . *Mohammedanism* (London: Oxford University Press, 1953), s. 127.

benzerlik, ilgi, rahmet ve sevgiden söz eden ilahî sıfatlar üstünde yoğunlaştı. Sûfi yolgöstericiler, Allah'ın uzak olduğu konusunda Kelam otoriteleriyle anlaşma içinde olmakla birlikte, aynı zamanda O'nun yakınlığının daha önemli bir anlayış olduğunu ilave ederek, ilahî-insanî ilişkinin kişisel boyutlarına önem verdiler. Sûfi yazarların ana Kelamî konusu Allah'ın rahmetinin gazabını aştığını belirten hadiste özetlenir; öyle ki Sûfiler bu hadisi Allah'ın yakınlığının uzaklığından daha gerçek olduğu anlamına geldiği şeklinde anlamışlardır. Allah her zaman hâzır ve nâzırdır, ve O'nun gâib olduğu şeklindeki algılama eninde sonunda ortadan kaybolacaktır.

Eğer Kelam ve fıkıh, kategoriler ve bölümlemeler tesis etmek için akla dayanmışsa, Sûfiler ara boşlukları doldurmak ve bağlantılar kurmak için nefsin başka bir yetisine dayanmışlardır. Onların birçoğu bu yetiye "hayal" adını vermişlerdir. Onlara göre, Allah'ın her yerde hâzır ve nâzır olduğunu kavrayan nefsin bu doğuştan getirdiği yeteneğidir; yani, "Nereye dönerseniz, Allah'ın yüzü oradadır"(2: 115) âyetiyle işaret edilen bir hazır bulunma hali. Onlar Hz. Peygamber'in *ihsan* tanımında hayalin gücüne bir işaret bulunduğunu kabul ederler; öyle ki "İhsan, Allah'a, *âdeta* O'nu görüyormuşsunuz gibi ibadet etmektir." Kur'an'da vahyedildiği şekliyle Allah'ın *vechi* üzerinde yoğunlaşma yöntemi sayesinde , Sûfiler, *Keşf* basamağına ulaşma gayesiyle bu "âdeta"yı güçlendirirler – ki bu keşf sözcüğü Allah'ın âlemde ve nefiste hâzır ve nâzır olduğuna ilişkin akılüstü bir ru'yet için kullanılan genel ve geniş kapsamlı bir terimdir. İbn Arabi, keşfin akla üstün bir bilgi tarzı olduğunu iddia eder; ama aynı zamanda o, aklın vazgeçilmez bir denetim ve denge sağladığını, eğer o olmazsa, hayalî bilginin ilahî, melekî, nefsanî ve şeytanî hücumları arasında bir ayırım yapmanın imkansız olacağı konusunda ısrar eder.

Nazariye Ve Uygulamanın Dereceleri

İslam'ın teolojik düsturu, yani *tevhid*, Allah'ın bir olduğunu bildirir; ama bu düstur aynı zamanda âlemin çok olduğunu iddia eder. İslamî teolojik tefekkürün tamamı çokluğun birlikle nasıl bağdaştırılacağı konusu üstünde durur. Şeylerin daha çok ilahî yönüne bakanlar birliğe ağırlık verirken, daha çok âleme bakanlar çokluğu vurgularlar. Genel bir kural olarak, Allah'a ilişkin rasyonel tefekkür O'nun âlemden ayrı ve âlemin O'nun biricik olan gerçekliğinden bütünüyle farklı olduğu hususu üstünde odaklaşır, ve bu yüzden de çokluğa ve farklılığa dikkat çeker. Buna karşılık, Allah'la ilgili hayalci ya da "hayalî" düşünme biçimi, Allah'ın her şeyde hâzır bulunmasıyla oluşturulmuş içkin birliği görmeye yönelir.

Allah'a bu iki temel bakış tarzı arasında İslam tarihi boyunca yaratıcı bir gerilim varolagelmiştir. Kaba hatlarıyla söyleyecek olursak, önde gelen Kelamcılar ve fukahâ Allah'ın uzaklığının akıl yoluyla kavranışını vurgularlarken, Sufiler Allah'ın yakınlığının hayalî idrakiyle buna karşı çıkmışlardır. Kelamcılar âlemdeki hiçbir şeyin hiçbir yönden O'na "benze-

mezliğini"(*tenzih*) iddia ederken; Sufiler her şeyin O'na "benzer" olduğu (*teşbih*), zira bunların bütün gerçekliklerini O'ndan aldığı şeklinde cevap verirler.[5] Bazen bu iki bakış açısı arasındaki denge, bir yandan katı ve dışlayıcı hukuk kafasına sahip olmak, diğer yandan aşırı bir şekilde duygusal dindarlık yüzünden bozulmuştur. Birinci durumda, İslamî hayatın iç alanlarının anlaşılması ortadan kaybolur, ve teolojik/kelamî münâzaralar, hukukî kusur aramalar ve iktidar için siyasi manevralardan başka bir şey kalmaz. İkinci durumda ise, Şeriat'ın sağladığı ilahî hidayetin gerekliliği unutulur, ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan mezhepçi hareketler İslam'ın ana akımından ayrılır. Modern zamanlarda, bu iki aşırı uç bir yandan "fundamentalizm"in belli bazı şekilleriyle, diğer yandan da yoldan çıkmış Tasavvuf'la temsil edilmektedir.[6]

Bizzat Tasavvuf'un nazariye ve uygulanışında, buna benzer bir bakış açısı ayrımlaşmasını gözlemlemek mümkündür. Birçok Sûfi, hararetle, Allah'ın her yerde hâzır olduğunu, içkin birliği ve O'nunla birleşme imkanını ileri sürmüştür. Başka bazıları ise O'nun mutlak aşkınlığma ağırlık vermiş ve biz Yaratan ile yaratık, Gerçek ile gerçekdışı, hakikat ile bâtıl, doğru ile yanlışın arasını ayırt eder etmez ortaya çıkan kulluk görevlerini önemle vurgulamışlardır.

Bu iki bakış açısından ortaya çıkan psikolojik sonuçları göz önüne sermek için, Sûfiler Allah yolunun yolcuları tarafından tecrübe edilen çeşitli ikili "durumlardan"(*ahvâl*) söz ederler. Bunlar arasında en öğretici olanı "sarhoşluk"(*sekr*) ve "ayıklık"(*sahv*)'tır. Sarhoşluk, Allah'ın hâzır olması(*presence*)'ndan şiddetli bir şekilde etkilenme sonucu ortaya çıkar. Bu durum, sâliklerin bütün güzelliklerin ve sevginin ezelî-

5 . *Tenzih* ile *teşbih* arasındaki yaratıcı gerilime ilişkin İslamî tefekkür geleneğiyle ilgili ayrıntılı bir tartışma için, bakınız Murata ve Chittick, *İslam'ın Vizyonu*, Çev. Turan KOÇ, kısım 2.

6 . Bu olguyu anlatan güzel bir araştırma için, bakınız Mark Woodward, *Islam in Java* (Tuscon: University of Arizona Press, 1989), özellikle ss. 234 vd.

ebedî kaynağını kendilerinde bulma neşesine işaret eder. Sâlikler her şeyde Allah'ı görürler ve O'nunla yaratıklar arasını ayırma ya da doğru ile doğru olmayanı tefrik etme yetisini yitirirler. Sarhoşluk ya da *sekr* hali açılma, umut ve Allah'la mahremiyet ile birleşir. Bu durum, Allah'ın rahmet, sevgi, lütuf, güzellik, incelik ve ilgisini izhar eden ilahî isimlere insanî bir cevaptır.

Buna karşılık, ayıklık hali Allah'la âlem arasında açık bir fark gözetmeye ve doğru ile yanlış, güzel ile çirkin arasmda durgun ve dikkatli bir ayrım yapmaya izin verir. Bu durum, Yaratan ile yaratıklar arasındaki mutlak ayırıma tekabül eder ve hayret, huşû, kabz ve korkuyla birleşir. Sahv hali, Allah'ın celal, ceberut, haşmet, azamet, kemal, kudret, gazap ve intikamına delalet eden ilahî isimlere insanî bir cevaptır.[7]

Eğer Allah'ın uzak olarak algılanması kul ile Rab arasındaki farka ilişkin açık bir anlayış sağlıyorsa, O'nu yakın olarak görmek de aklın ayırdedici güçlerini köreltir. Bu iki bakış açısından hiçbiri başlıbaşına tam değildir. Eşyayı nasıl iseler öylece gömek, Allah'ı uzak görmek ile yakın bulmak arasında, ya da aklî anlayış ile hayalî mükâşafe arasında bir denge ister.

Sahv ve sekr, ya da farklılaşmış çokluk idraki ile her şeyi kuşatıcı birlik tecrübesi arasındaki zıtlık Tasavvufî yazılara akseder ve Sûfi şeyhlerin menâkıbnâmelerinde yankısını bulur. Mahrem birliği tecrübe edenler Allah'ın rahmetinden emindirler, ve haşyet uyandırıcı uzaklığı tecrübe edenler ise O'nun gazabının kaygısını taşırlar. Genellikle, sekr halindeki Sûfiler Şeriat'a vurgu yapmaksızın açıkça Allah'la birleşmeyi dile getirirlerken, sahv halindeki Sûfiler kulun Rabbi ile ilişkisinde edebi gözetirler. Sahv halinde olan (uyanık) sekr ha-

7. *Sahv, sekr* ve bunlarla bağlantılı ikili terim çiftleriyle ilgili bir Tsasvvuf metinleri derlemesi için, bakınız J. Nurbakhsh, *Sufism: Fear and Hope, Contraction and Expansion, Gathering and Dispersion, Intoxication and Sobriety, Annihilation and Subsistence*, (New York: Khaniqah-i Nimatullahi, 1982).

linde olanı Sünneti gözardı etmekle itham eder, ve sekr halinde olan da ayığı Allah'ın rahmetinin kuşatıcı gerçekliğini unutmakla suçlar. İbn Arabî'nin ifadesiyle, "her iki gözle görenler" akıl ile mükâşefeyi tam bir denge halinde tutmak suretiyle hem sarhoşun, hem de ayığın hakkını kabul ve teslim etmiş olurlar.

Sahv ve sekr ifadelerinin genellikle retoriksel bir gayesi vardır. Sûfiler zihnî ve ahlakî olgunluğa ulaştırma gayesiyle yazmışlar, ve başka bazı yolgöstericiler okur ve dinleyenlerde gördükleri ihtiyaçlara bağlı olarak psikolojik ve ruhanî telkinlerde bulunma yolunu tercih etmişlerdir. Rasyonel normları gözardı eden yazarlar Hak şarabının ister istemez etkisinde kalmış değillerdi; eğer öyle olmuş olsalardı, kalem oynatmaları pek mümkün olmazdı. Keza, Tasavvuf'la ilgili ayık ifadeler de yazarlarm sekr haliyle ilgili hiçbir şey bilmedikleri anlamına gelmez. Her şeyi kendi uygun yerinde gören daha yüksek düzeyden bir ayıklık hali/tarzı vardır ki bu sarhoşluktan önce değil, *sonra* elde edilir.

Tasavvuf'un sekre dayalı ifadeleri, mükâşefenen hayalî (*imaginal*) dünyasını, yani birlik ve bütünlük bilgisini anlatmaya son derece uygun düşen şiirde ağırlığını hissettirir. Ayıklığa ait ifadeler ise doğal yerlerini, aklın becerisi olan teolojik soyutlama ve hukukî tahlillere mükemmel bir şekilde uygun düşen düzyazıda bulur. Tasavvufî şiir mütemadiyen Allah'ın hâzır olduğunu kutlar, ve Tasavvufî nesir ise, gözünün birini sürekli fukahâ ve Kelam uzmanlarının görüşlerine dikerek, öğreti ve uygulamanın sistemli bir şekilde anlatılmasına yönelir. Sekri öne alan Tasavvuf, fıkhî ya da Kelamî tartışmalara nadiren ilgi gösterdiği halde, ayıklığa önem veren Tasavvuf, İslamî ilimlerde eğitim görmüş olanlar dışında kalan hemen herkese yorucu gelebilecek, her türlü fıkhî ve Kelamî konulara ilişkin yöntemli tartışmalar ortaya atar. Şairler nefsin en yüksek ilgi ve kaygılarına yönelirler ve son derece hoş ve baş döndürücü imajlar kullanırlar. Kuramcılar ise uy-

gulama, davranış, ahlakî gelişme, Kur'an tefsiri ve Allah ve âlemin mahiyetine ilişkin ayrıntılı tartışmalar yaparlar.

Şiirin sağladığı ruhsat, Sûfi şairlere, Allah'ın hâzır olduğuna ilişkin tecrübeyi, uylaşıma dayalı bir dindarlık içinde olan, ve fıkhî ve Kelamî söylemin üzerinde uçanları şok eden bir imajla aktarmalarına izin verir. Arapça'da İbnu'l-Fâriz; Farsça'da Attâr, Rûmî, ve Hâfız; Türkçe'de Yunus Emre gibi, en iyi örneklerinde, şiiri salt dinlemek –özellikle iyi okunduğu ya da inşad edildiğinde- hârikulâde bir neşenin doğmasına neden olur.[8] Şairlerin sekre dayalı Tasavvuf'u her sınıf ve meşrepten insanlar arasında her zaman popüler olmuş, ve hatta düz mantıkla çalışan bir kafaya sahip fıkıhçılar bile, fikirleri mahkum ettikleri halde, şiirin güzelliğinden zevk almak durumunda kalmışlardır.

Ayıklığa önem veren Tasavvuf, kendilerini fıkıh, Kelam ya da felsefî eserlerden hiç de kolay olmayan metinleri araştırmaya saatlerini vakfetmeyi arzulayan daha eğitimli uygulayıcıları cezbetmeye yönelir. İster ilim adamı olsun ister sözde-pratisyen, çok sayıda Batılı için, "gerçek" Tasavvuf'un, "ortayol" İslam'ın kendi çıkarını gözeten kaygılarını görmezlikten gelen sarhoşluk çeşitleriyle özdeşleştirilmiş olması asla şaşırtıcı gelmemelidir. Kendilerini cür'etli birlik şiiriyle ifade edenlerin çoğunun aynı zamanda ayırımı ve kulluğu gözeten saygıya değer düzyazılar yazdıkları genellikle unutulmaktadır.

Tasavvuf'un farklı şekilleri içinde geniş bir bakışaçıları alanı gözlemlemek mümkündür. Bazı Sûfiler birliği vurgular, başka bazıları çokluğu; bazıları aşkı, bazıları bilgiyi; bazı Sûfiler sekre önem verirken, başka bazıları sahv üzerinde durur. Geleneğin bütün olarak kalması için, sarhoşluk ile ayık-

8. Şiir ile müziğin günümüzde Tasavvufî bir bağlamdaki kullanılış tarzı için, bakınız Earl H. Waugh, *The Munshidin of Egypt: Their World and Their Song* (Colombus, SC: University of South Caroline Press, 1989).

lık, akıl ile keşf, ve bir yandan Şeriat ve İslamî öğretiyi gözetilmesi ile diğer yandan Allah'ın hâzır ve nâzır olduğuna ilişkin tecrübenin gözetilmesine ihtiyaç vardır. Eğer Sahâvet (ayıklık) kaybedilirse, akıl da kaybedilir, ve bunlarla birlikte *islam* ve *imanın* çizdiği sınırlar ve topyekun geleneğin formel desteği de ortadan kalkar. Eğer sarhoşluk kaybedilirse, bu durumda da dinî tecrübe ve yaşayan iman, ve bunlarla birlikte aşk, tutku ve *ihsan* elden gider.

Sekre ağırlık veren Tasavvuf ile sahva ağırlık veren Tasavvuf arasındaki tezatın klasik örneği onuncu yüzyıl şahsiyetleri olan Hallâc ile Cüneyd'in tutum ve yaklaşımlarında görülür. Birincisi, ilahî birliğe ilişkin açık beyanlarından Şer'î şiarın hassas noktalarını fazla gözetmemesinden dolayı Tasavvufun büyük şehidi haline gelmiştir. İkincisi ise, Allah'la birleşmenin en yüksek derecelerine ulaştığı halde serinkanlı bir sahâvet sahibi olmasından dolayı "bütün tâifenin şeyhi" (*şeyhu't -tâife*) olarak tanınmıştır.

Bu durumun başka bir örneğini de Sûfi geleneğin edebî dorukları, yani İbn Arabi ile Celâleddin Rûmî arasındaki karşıtlıkta görmek mümkündür. Birincisi, ciltler dolusu Arapça nesirler yazmış ve İslamî düşünce ve uygulama bağlammda ortaya çıkan her kuramsal konu ya da problemle ilgilenmiştir. Eserleri alabildiğine geniş bilgiler ihtiva etmekte ve oldukça da zordur; dolayısıyla bunları, Müslümanların çok iyi eğitim görmüş olanları, yani fıkıh, Kelam ve diğer İslamî ilimleri hatmetmiş olan kimseler okuma ve anlama umudu içinde olabilmişlerdir. Buna karşılık, Rûmî, Farsça konuşan herhangi bir Müslümanın anlayabileceği bir dilde 70.000 dizeden fazla aşk ve sorhoşluk şiiri yazmıştır. O mütemâdiyen Sevgili'den ayrı kalmanın acısını ve O'nunla birleşmenin neşesini terennüm eder. Bununla birlikte, bu iki yazar arasındaki karşıtlık, Rûmî'nin akla karşı ya da eğitimsiz olduğunu, veya İbn Arabî'nin Allah aşığı ve bir şair olmadığını akla getirmemelidir. Tam tersine, biz burada, bir gaye birliği olması-

na rağmen, bakış açılarında, ifade ve beyan sanatında ve vurgularda farklılıklar ortaya koymuş iki insanî mükemmellik tarzıyla ilgileniyoruz. Batılı ilim adamları arasmda, Henry Corbin şiddetle, Rûmî ile İbn Arabî'nin aynı *fideles d'amour*'un[9] grubuna ait olduğunu savunur.

Klasik Tasavvuf metinlerinde, Tasavvuf'u anlatmanın iki temel ve birbirini tamamlayıcı şekli vardır. Eğer Tasavvuf'un sarhoşluğa önem veren tarafı vurgulanırsa, fıkıh ve Kelam'a tepeden bakan bir yaklaşım olarak takdim ve tasvir edilir. Yok eğer ayıklığa ağırlık verilirse, o, doğru amel (*islam*) ve doğru inancın (*iman*) iç hayatı (*ihsan*) olarak görülür. Tasavvuf'un büyük nazariyecileri ayıklık(*sahv*) bakış açısından hareket ederek konuşular ve İslamî düşünce ve uygulamanm her boyutu arasında, bütünün canlı kılan ruhu olan Tasavvuf'la bir denge tesis etmeye gayret ederler. Bu kümede yer alan ünlü Sûfiler arasında şu isimler bulunmaktadır: Serrâc (ö. 988), Kelâbâzî (ö. 990), Sülemî (ö. 1021), Kuşeyrî (ö. 1072), Hucvîrî (ö. 1072), Gazâlî (ö. 1111), Şehabeddin Ömer Suhreverdî (ö. 1234), İbn Arabî (ö. 1240), Necmeddin Râzî (ö. 1256) ve İzzeddin Kâşânî (ö. 1334-5). Buna karşılık, Tasavvuf'un günlük hayattaki uygulanışı, özellikle popüler boyutları içinde, gerçi asla her zaman öyle olmasa da, şer'î İslam'la hasmâne bir tarzda görünme temayülü sergiler.

9. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), ss. 70-1.

Modern Dünyada Tasavvuf

On dokuz ve yirminci yüzyıllarda çok sayıda Müslüman, en azından Batı'nın siyasi ve kültürel tahakkümünü engellemek için, sahih İslamî öğreti ve uygulamaların diriltilmesine çalışmıştır. Bazı Müslümanlar büyük ölçüde siyasi terimlerle karşılık verirken, başka bazıları İslam'ın iç hayatını canlandırmaya çalışmıştır. Batı eğitimi almış ve siyasi bir kafaya sahip çoğu kimsenin nazarında Tasavvuf İslam'ın "geriliğini" izah etmede kullanılan bir "vurun abalıya" haline geldi. Bu görüşe göre, Tasavvuf sıradan halk yığınlarının bir dinidir ve içinde diğer din ve yerel kültürlerden alınmış hurafe unsurlar barındırır. İslam'ın doğuştan getirdiği haklarını yeniden elde etmesi için, ki bu haklar bu tür eleştirmenler için modern bilim ve teknolojidir, Tasavvuf'un kökünün kazınması gerekir.

Yakın zamanlara kadar, çoğu Batılı gözlemci bu tür reformcuları "İslam'ın modern çağa girmesi için umut" olarak görmüşlerdir. Ancak, şu günlerde, Batı kültürel kimliğinin çözülmesi ve ilerleme ve kalkınma gibi fikirlerin ideolojik köklerine ilişkin bir farkında oluş hali mutaassıp modernistlerin oldukça sadedil ve tabiî tehlikeli de olan bir görüşe sahip olduklarını ortaya koymuştur. Bu arada, çeşitli Sûfi yolgösteri-

ciler her türlü düzensizliğin asıl nedeni olarak gördükleri şey, yani Allah'ın unutulması üzerinde yoğunlaşarak kendilerini İslamî mirasın diriltilmesine verdiler. Burada Cezayirli ünlü özgürlük savaşçısı Abdulkadir Cezairî (ö. 1883)'nin durumu özellikle ilgi çekicidir. Öyle ki bu zat Suriye'deki sürgün yıllarını İbn Arabî'nin mirasını diriltmeye adamıştır. Bugün İslam'ın tabanını oluşturan halk kesimi, Batılı bir eğitim almış olmaları sonucu kitlelerden kopmuş olan modernist aydınlardan daha çok muhtemelen Sûfi yolgöstericilerden etkilenmektedir. Ancak, çoğu İslam toplumundaki, dinî duyarlılığı siyasi amaçlar için manipüle etmekte hiçbir sakınca görmeyen demagogların varlığı tabloyu büsbütün karmaşık hale sokmaktadır.

Tasavvuf'un İslam dünyasında canlanmasıyla Tasavvufî öğretilerin Batı'ya yayılması atbaşı beraber gitmiştir. Bu yüzyılın henüz erken bir döneminde Hindli şeyh ve müzisyen İnayet Han tarafından sarhoşluğa ağırlık veren Tasavvuf tanıtılmıştır. Bu zatın öğretileri, New Age çevrelerinde sık sık konferanslar veren oğlu Pîr Vilayet İnayet Han tarafından sürdürülmüştür. Fransa'da ise, ayıklığa ağırlık veren Tasavvuf, matematikten metafiziğe geçen Rene Guenon'nun (Abdulvahid olarak da bilinir; 1951 yılında Kahire'de ölmüştür) yazıları aracılığıyla entellektüeller arasında geniş bir dinleyici kitlesi kazanmıştır.

Daha yakın zamalarda, Batılı diller Allah'ı arayanlarla ilgili ve özgün metinlerde bulunan, aşırı ayıklıktan sınırsız sarhoşluğa kadar, çeşitli bakış açılarını yansıtan yüzlerce cilt yayınla tanışmıştır. Bu eserlerin birçoğu Sûfi *silsilelerin* sahih temsilcileri tarafından yazıldığı halde, çok daha fazlası Tasavvuf'u, kökeni belirsiz öğretileri haklı çıkarmak için kabul etmiş kimseler, ya da doğru davranış ve doğru düşünme kurallarını *–islam* ve *iman-* terketmiş ve bu yüzden de bu ikisi üzerine bina edilmiş *ihsana* hiçbir nüfuz imkanı bulamamış kimseler tarafından kaleme alınmıştır.

Ayıklığa dayalı Tasavvuf'un çağdaş temsilcileri bilgi, temyiz ve tefrike ağırlık verirler, ve daima Şeriat'ı gözetmenin önemi üstünde dururlar. Bu grupta en tanınmış kişi, ömrünün çoğunu İsviçre ve Birleşik Devletler'de geçirdiği halde, Kuzey Afrika Şâzelî-Aleviyye tarikatının bir şeyhi olan Frithjof Schuon'dur. O, temyiz ve muhakeme gücünün önemi konusunda aşırı bir tutum sergiler ve modern din düşmanlığının kökenlerine karşı şiddetli eleştiriler yöneltir. Onun yazılarının ağırlıklı olarak üzerinde durduğu husus, öyle görünüyor ki, evrensel bir "bâtınîlik" üzerine oturan bir dünya dinleri nazariyesi ortaya koymaktır, ki bunun İslamî formu da Tasavvuf'tur. O sık sık, kendi geleneklerinin amelî, "zâhirî" boyutunu gözetmek için tüm dinlerin "bâtıncılarına"(*esoterists*) ihtiyaç olduğunu iddia eder; İslam sözkonusu olduğunda bu Şeriat'tır. Ebu Bekr Sirâceddin adıyla da eserler yazmış olan Martin Lings ise, entellektüel açıdan katı olmakla birlikte güçlü bir şekilde İslamî metinlere dayanan bir tasavvuf tablosu takdim eder. Tanınmış İranlı ilim adamı Seyyid Hüseyin Nasr da zihnî tefrik ve temyize aşktan daha çok önem verir, ve mütemadiyen Şeriat olmadan Tasavvuf olamayacağı konusunda ısrar eder.

Türk Cerrâhî lider Muzaffer Özak'ın kitapları zihnî ayırdediş ve muhakemeden daha çok aşk üzerinde odaklanan Şeriat ağırlıklı bir Tasavvuf takdim eder. Nakşibendî şeyh Nazım el-Kıbrısî ise, arzuya şâyan ve yine aşka önem veren bir bakış açısına oturan insanî niteliklerin sıcak bir takdimini ortaya koyar ve Tasavvuf'un Şer'î dayanaklarını irdeler. İranlı Nimetullahî lider Dr. Cevad Nurbahş klasik Tasavvuf metinlerinden oluşan çok sayıda mükemmel antoloji yayımlamıştır. Onun kendi bakış açısı, varlığın birliği ve Allah'la birleşme üzerine yaptığı vurgularla, sarhoşluk tarafına dayanır. O Şeriat'a daha az önem verir; ama zikir halkaları gibi Tasavvufî toplu etkinliklerin önemini tartışır. Tasavvufla çeşitli Hindu öğretilerin bir sentezini takdim eden Guru Bawa Muhaiyaddeen'in eserlerini de aşk ve sarhoşluk tarafında saymak gerekir.

III
İsim Ve Gerçeklik

Tasavvuf, İslam imanının iç gerçekliğinin çeşitli toplumsal ve kurumsal tezahürleri için kullanılmış tatmin edici olmaktan uzak ve sık sık tartışılan bir isimdir. Bu sözcük, bazılarınca bir şeref göstergesi, başka bazılarınca ise bir rezalet yaftası olarak görülen bir isimdir. Bu terimle ilgili olarak daha önce yeterli malumat verildi. İşin aslının ne olduğunu daha iyi kavramak için başka isim ve betimlemelere bakmamız gerekmektedir.

İngilizce'de "Sufism" diye adlandırdığım şeye işaret etmek için klasik metinlerde genel olarak kullanılan terimlerden biri *ma'rifet* (ya da *irfan*)'dır, ki bu terim sözlük anlamıyla ele alındığında "bilgi" ya da "tanıma" anlamına gelir. Bununla birlikte, bu terim, eşyaya ilişkin ancak kişisel dönüşümle elde edilebilen özel ve daha derin bir bilgiyi çağrıştırır, ve bu yüzden İngilizce'ye genellikle "gnosis" şeklinde tercüme edilir. Bu tür bilginin gaye ve meyvesi, yaygın olarak, Hz. Peygamber'in, "Kim kendini bilirse (*arefe*) Rabbini bilir" sözü iktibas edilerek izah edilir. Hadisin açıkça ortaya koyduğu gibi, bu tür bir bilgi kendimize ilişkin bilgi ile Allah bilgisinin aynı anda elde edilmesini gerektirir. Metinler bize, tekrar tekrar, bunun kitaplarda bulunamayacağını söyler. Tam tersine,

o kalpte zaten mevcuttur; ama cehalet, unutkanlık, dışa dönük etkinlik ve rasyonel lakırtılar curufunun ta diplerinde gizlidir. Bu bilgiye nüfuz etmek ancak insanî mükemmelliğe götüren yolu izlemekle mümkün olur.

Genel olarak söylemek gerekirse, Batı'da Sûfi olarak ün kazanmış olanlar –Hallâc, Rûmî, ve İbn Arabî gibi- dinin bu boyutu lehinde ya da kendini bilmenin tam olarak gerçekleşmesi lehinde konuşmuş olan çok sayıdaki Müslümandan birkaçını temsil ederler. Ama, unutmamak gerekir ki bütün İslam dünyasında, matbaanın girmesinden beri aralıksız yayımlanan Tasavvuf metinlerine rağmen Tasavvufî yazıların çok büyük bir çoğunluğu henüz yayımlanmamıştır, ve yayımlananlar da büyük ölçüde üzerinde araştırma yapılmadan ve okunmadan kalmıştır. Tasavvuf edebiyatı alabildiğine geniştir, ve modern ilgi de, özellikle çağdaş Müslümanlar arasında, oldukça yetersizdir. Modern zamanlarda üzerinde araştırma yapılmış her Hallâc'a karşılık, araştırılmayı bekleyen onlarla başka büyük şahsiyetler vardır. Dahası, Sufilerin kaleminden çıkmış ya da Sufiler hakkında olan edebiyat Tasavvuf olgusunun ancak küçük bir paçasını temsil eder; zira –kendi zamanlarında ya da daha sonraki nesiller tarafından büyük Sufi ya da ârif olarak bilinenlerin çoğu içinde olmak üzere- kendisini Allah'a adamış Müslümanların büyük bir çoğunluğu yazmayı iş edinmezlerdi. Yazıya dökülmüş olanlar, mahiyeti gereği dışarıdan bilinmesi mümkün olmayan çok daha derin ve geniş bir gerçekliğin ancak ismini temsil eder.

Tasavvufî Öğretilerin Dile Dökülmesi

"Nazarî Tasavvuf'un" iman ya da anlayışla ilgili üç yaklaşımdan birini temsil ettiğini daha önce söylemiştim. Tasavuf nazariyesinin, rasyonel araştırma ve sorgulamadan çok hayalî algıya önem vermesinden dolayı, öteki kuramlaştırmalardan farklı olduğunu dile getirmiştim. Şunu da söylememiz mümkündür ki İslamî iman konusunda Tasavvufî yaklaşımı ayırdedici kılan şey *marifet* üzerinde yapılan vurgulamadır; yani insanın kendisi ve Allah'a ilişkin, saflaşmış kalpte serbestçe akan dolaysız bilgi üzerinde. Buna karşılık, imanla ilgili öteki iki yalaşım, yani Kelam ve felsefe, bilgi, bilim ya da öğrenme olarak tercüme edilebilecek *ilm*'in gerekliliğini vurgular. Bunlar, bilgi edinmenin temel aracının akıl olduğu konusunda ısrar ederler, ve kelamcılar aklın vahyin hakikatlerine teslim olması gerektiğini ilave ederler.

Sûfiler, filozoflardan farklı olarak, Kelamcılar gibi, şeref pâyesini Kur'an ve Hadis'e verirler; ama aynı zamanda vahiyle gelen mesajı anlamanın tek yolunun kalbi bizzat Allah tarafından öğretilmeyi hak edecek şekilde arıtmak olduğunu

kabul ederler. Onlar Kur'an'ın, "Allah'a karşı takvalı olun, ve Allah size öğretecektir" (2 Bakara: 282) âyetini iktibas etmeyi severler. "Allah'a karşı takvalı olmak, bizzat Kur'an tarafından (Hucurât 49: 13), Allah'ın gözünde en mükemmel insanî sıfat olarak belirtildiğinden, bu âyet onların durumunun en güçlü Kitabî desteği olmuştur. Yaygın olarak "âriflerin sultanı" olarak adlandırılan dokuzuncu yüzyıl şahsiyeti Ebû Yezid Bestâmî'nin, İslamî ilimleri formüllendirmesine itiraz eden belli bazı alimlere, "Siz ölü bilginizi ölülerden alıyorsunuz; ama ben bilgimi ölmez Yaşayan'dan alıyorum" dediği rivayet edilir.

Daha önce işaret edildiği üzere, Sûfiler Allah hakkındaki bu doğrudan bilgiye genellikle "keşf" derler. Mükâşefe kısmen bir içgörü, hayale dayalı bir bilgi şeklini aldığı için, onlar Allah, âlem ve insanî nefs ile ilgili öğretilerini ifade etmek için sık sık şiirden yararlanmışlardır. Onların birçoğu, insanların Allah'la elde edebilecekleri en mahrem ve esrarlı ilişkinin, yani O'nu sevme ve O'nun tarafından sevilmenin hakikatlerini ifade etmek için şiirin ideal bir araç olduğu duygusunu taşımıştır. Genel olarak İslam medeniyetinde şiir en önemli edebiyat formudur, ve hem halk tabakasmda, hem de okumuş-yazmış kesim arasında her zaman çok yaygın bir şekilde popüler olmuştur. İslam âleminin çoğunda –yani, Arapça'nın anadil olmadığı hemen her yerde- İslamî dillerin çeşitli şiir gelenekleri Kur'an'm dünya görüşünün ve bizzat Kur'an'm propagandası için çok daha önemli olmuştur. Ve gerçekten büyük ve popüler şairlerin çoğu ya bir Sufi şeyh ya da Tasavvufî öğretilerin bir sözcüsü idi.

Kur'an'm mesajım izah etme konusunda Tasavvufî yaklaşımın, Allah'ın uzaklığı ve aşkınlığmdan çok O'nun yakınlığı, hâzır ve nâzırlığı ve içkinliğine vurgu yaptığına dikkat çekilmişti. Bu durumu destekleyen, "Biz ona şahdamarından daha yakınız" (Kaf 50: 16) veya "Nerede olursanız olun, O sizinle birliktedir" (Hadîd 57: 4) âyetleri gibi çok sayıda âyet

vardır. Kelamcıların genel tutumu, Allah'ın aşkınlığını vurgulamak ve herhangi bir kişisel yakınlığın akla getirilmesinden kaçınmak için, bu âyetleri mecaz olarak yorumlamak olmuştur. Buna karşılık, Sûfiler bu tür "teşbihî" (*anthropomorfic*) âyetlerin salt mecaz olarak değil, tam tersine fiilî durumun ifadesi olarak alınması gerektiğini düşünmuşlerdir –bununla birlikte, onlar tamamlayıcı öğretiyi, yani Allah'ın uzaklığı ve aşkınlığını gözardı etmenin tuzağına asla düşmemişlerdir.

Aşkınlık ve içkinliğin taleplerini dengelemeye yönelik Sûfi çabalar onların paradokslara, yani ince hakikatleri çelişmezlik ilkesini gözardı ederek dile getiren ifadelere niçin özellikle düşkün olduklarını da izah etmektedir. Bu çabalar, rasyonel kafanın, her şeyin izah edilip kavranabileceği şeklindeki ısrarının kırılmasında da yardımcı olmaktadır. Gerçekten, Allah bizim kategorilerimize sığmaz. Dünyamızdaki ve tecrübemize giren her şey şu ya da bu olmak durumundadır; ama Allah hem hiçbir şey, hem de her şeydir. O hem yakın, hem uzak; hem aşkın, hem içkin; hem gâib, hem hâzır; hem bu, hem de bu-değil'dir.

Çok sayıda Sûfi, Allah hakkındaki hakiki anlayışa ancak hayret ve hayranlıkla ulaşılabileceğini iddia eder. Bu aklî tefrik ve temyizin kaybı halinde ortaya çıkan paradoksik ve zaman zaman da şathiye türünden (*scandalous*) ifadeler bir iç huşû, hayret ve şaşkınlığı izhar eder. Hayrete ilişkin gözde tasavvufî ifadelerden biri, Hz. Peygamber'in yakın arkadaşı ve onun ölümünden sonra ilk halife olan Hz. Ebu Bekr're kadar geri gider: "İdraki acz idraktir." Biz bu dünyadaki şeyleri onları algılamakla idrak ederiz; ama Allah'ı, O'nu algılamamızın mümkün olmadığına ilişkin açık idrakle idrak ederiz.

Paradoks ve hayrete önem veren Sûfiler sarhoşluk tarafına temayül ettikleri halde, daha ölçülü terimlerle konuşanlar ayıklıklarını korurlar. Hayal, keşf ve irfan gözü Allah'ın hâzır oluşunda cümbüş eder ve bütün iddiaları dengeli, soğuk

yargıya ve mantikî kesinliğe havale eder. Aklın gözü Allah'ın hâzır olduğu konusunda hiçbir şey bilmez; çünkü onun analitik yaklaşımı ancak sonsuzca parçalara ayırabilir ve Allah'ın hiçbir yerde bulunamayacağı sonucuna varabilir.

Ayıklık ve sarhoşluk hali ili ilgili sık sık yapılan tartışmalarda, yolgöstericiler genellikle yoldaki üç aşamadan söz ederler. Bizzat yola girmeden önce, çoğu insan gerçekte sarhoş olduğu halde ayık görünür. Bu durum kınanmayı hakkeden bir ayıklıktır; zira bu, toplumsal gerçekliğin sanal standartları, sıradan hayatın şâşaa ve gayesi tarafından sarhoş ve iğvâ edilmekten kaynaklanır. Böyle bir ayıklık nefs için öldürücü bir tehlikedir; çünkü Allah'ın unutulmasına ve insanî durumdan gâfil olmaya dayanır. İnsanlar Tasavvuf yoluna girdikleri zaman, bu dünyanm divaneliklerinden yüz çevirip kendilerine gelmek suretiyle gerçek ayıklığa ulaşırlar.

Disiplin ve kendini arıtma yolundaki uzun mücadele ve mücâhededen sonra, sâlikler ilahî aşk, rahmet ve bilgi füyûzâtına açılabilirler. Bu durum öyle zaptedici bir nitelikte olabilir ki bu kimseler aklî ayırdetme güçlerini kaybederler ve kendilerini vecitli ve paradoksik, yani görünüşte çelişik bir dille ifade ederler. Bu durum hakiki sekr (sarhoşluk) mertebesidir; ama yolun son merhalesi değildir. Ne Hz. Peygamber, ne de onun izinden giden büyük Müslümanların ezici çoğunluğu sekr halinde idi. Onlar, daha üst bir mertebeye, "sarhoşluktan sonra ayıklık" mertebesine ulaşmışlardı, ki bu, Allah'a seyrden sonra tekrar dünyaya dönüş durumudur. Allah'a seyr (gitme, yürüme) durumunda, sâlikler topyekun bir dönüşüm geçirirler; ama şimdi bir el yardımıyla geri gelirler. Onlar bir taş olarak başlamışlardı; ilahî ışığın parıltısıyla parçalandılar, ve şimdi ise kıymetli bir mücevher olarak dirildiler; yani güzel, parlak ve ilahî sıfatlara yerleşmiş (*fixed*) olarak.

Bu üç kısımdan oluşan şemanın iki üst mertebesi –yani, "sarhoşluk" ile "sarhoşluktan sonra ayıklık"- ünlü *fenâ* ve *bekâ*, ya da "yok olma" ve "bâki kalma" ifadelerine denk düşer.

Kendini arıtma ve Allah'a adama aracılığıyla, sâlikler ilahî ışığa bütünüyle açık hale geldikleri bir mertebeye ulaşırlar, ve bu ışığın parlaklığı, kendi gerçek benlerini ve Rablerini görmekten alıkoyan tüm insanî kayıt ve sınırlamaları yokeder. Engel ve sınırlamaların yok edilmesi onlara geçmişte hiçbir şey olmamış olduklarını ve hâlâ da olmadıklarını anlamalarını sağlar; zira yalnız Allah hakiki gerçekliğe sahiptir. Sözü edilmeye değer herhangi bir gerçekliğe asla sahip olmamış olan kendileri yerine, putların ve sahte benliğin yok olmasından sonra kalan şeyin ne oluğunu görmeye başlarlar. Bâki kalan bütün haşmeti ve sübühâtiyle yalnız Allah'tır, ve bu haşmet O'nun nurunun parlamasını gerektirir. Rûmî'nin, Hallâc'ın bir şathiyesi ile ilgili olarak yaptığı yoruma göre, bu durum, onun, "Ene'l-Hakk"("Ben Hakk'ım") dediği mertebedir.

Fenâ ve *bekâ* terimleri Kur'an'dan alınmıştır; "Yeryüzündeki her şey yokolmaktadır; ama Celâl ve İkram sahibi Rabbinin yüzü bâki kalır" (Rahmân 55: 26-27). Bu âyetin sonundaki ayırdedici özelliği olan ilahî isimler –Celâl ve İkram Sahibi- ruhanî yolculuk bağlamında özellikle uygun düşmektedir; çünkü bu şeylerle ilgili elde edilmesi gereken iki yanlı bir idrake işaret etmektedir. Allah "Celâl Sahibi"dir; çünkü O büyük, Uzak, Gazaplı, İntikam Alıcı, Kral ve Aşkın'dır. O'nun celâlet ve mehâbeti (gözalıcılığı) öyle muhteşemdir ki başka her şeyin gerçeklik ve varlığını yok eder. Varolmaya gerçekten değer olan yalnız O'dur. Ama Allah aynı zamanda "İkram Sahibidi"dir de; çünkü O Seven, Rahmet Sahibi, Lütuf Sahibi, Halîm, Kerîm ve Esirgeyen'dir, ve yaratıklarına bol bol bağış ve ikramda bulunmaktan başka bir şey yapmaz. Her ne kadar O'nun yüceler yücesi Gerçekliği, yani Celâleti yaratıkları yok etse de, O'nun cömertçe saçılan ihsan ve ikramları onlara yeni bir gerçeklik ve hakiki bekâ bağışlar.

Başka bir ifadeyle, fenâ, Şehâdet'in birinci kısmında dile getirilen olumsuzlamadan kaynaklanır, ve bekâ ise ikinci kısımda zikredilen olumlamadan. "Hiçbir tanrı" ifadesi, yara-

tıklara atfedilen tüm olumlu nitelik ve özelliklerin onlardan alınmasını talep eder; zira gerçekte bunlar onlara ait değildir. Sâlikler (Allah'a yolculuğa çıkanlar) kendi kabiliyetlerinin kemaline, yani Allah suretinde yaratılmış olma durumuna ulaşınca, ben-merkezli, ayırıcı gerçekliğin olumsuzlanması ve Allah-merkezli, birleştirici gerçekliğin olumlanması ve tasdikinden başka bir şey tecrübe etmezler.

Bekâ ile fenâ arasında bir karşılaştırma yaparken, akıldan çıkarmamamız gerekir ki gerçek olan fenâ değil, bekâdır; zira bekâ kadîm bir gerçekliğin doğrulanmasıdır; ama fenâ asla gerçekten varolmamış olan bir şeyin olumsuz kılınmasıdır. "Hiçbir Tanrı" tüm bâtıl ve sahte gerçeklikleri olumsuzlar ve ortadan kaldırırken, "ancak Allah" Gerçek'in kalıcığını doğrular ve teyit eder. İlahî sıfatlar açısından bakıldığında, bu durum Allah'ın hâzır olması ve benzerliğini ifade eden rahmetin, O'nun gâib olması ve başkalığını ifade eden gazaba baskın çıktığı ve onu aştığı anlamına gelir. Allah'ın rahmeti gazabından önce gelir; dolayısıyla son söze gazap ve fenâ değil, rahmet ve bekâ sahiptir.

İlahî ve İnsanî Sevgi

Her ne kadar ayıklık Tasavvufî yolun en yüksek merhalesini temsil etse de, bu, sehâvet sahibi olanların (ayıkların) artık sarhoş olmadıklarına işaret etmez. Bu, şu anlama gelir: Hz. Peygamber tarafından ortaya konan yol ve yaşama biçimini tam olarak gerçekleştiren gerçek Sufi içerden Allah'la sarhoş, dışarıdan âlemle ayıktır. Şüphesiz, bazen açıkça sarhoşluk neşesi ortaya çıkabilir; ama ayırdetme ve temyiz ayıklığı imanın zorunlu bir bileşeni olarak kalır. Dünya doğru ve uygun olanı yapma alanıdır; dolayısıyla bu durum, *yap* ve *yapma*'lar arasmda açık seçik bir ayırım gözeterek bir tesbitte bulunmayı gerektirir. Zorunlu ayırımları gözetmek, dünya ve toplumdaki fiilî durumumuzla ilgili bilinçli bir farkında oluş durumunu gereklı kılar. Ama, iç dünyada, sarhoşluktan sonra ayıklığa ulaşmış olanlar Allah'la birlikte yaşamanın mahremiyetinde cümbüş ederler.

Sarhoşluk Allah'ı bulmanın meyvesidir. Sûfiler yaygın olarak aşk diliyle, insanî tecrübenin en yoğun ve derin diliyle Allah'ı arayışı dile getirirler. Bu dili kullanırken, onlar sadece insanî tabiatın gerçekliklerini değil, fakat aynı zamanda açık Kur'an âyetlerini ve hadisleri gözetirler. Şu âyet özellikle mânidardır: "De ki (Ey Muhammed), 'Eğer Allah'ı seviyor-

sanız, bana uyun, ve Allah da sizi sever'" (Âlu İmrân 3: 31). İslamî ve Tasavvufî uygulamanın mantığını belirtmek bakımından Kur'an'da daha önemli başka bir âyet daha neredeyse yoktur. Müslümanlar Hz. Peygamber'in Sünnetini izlemeye niçin can atıyorlar? Tek cevap, onların Allah'ı sevmesi ve Allah'ın onlara, kendilerini sevmesi için, Hz. Muhammed'e uymalarını emretmiş olmasıdır.

Bu âyetin tipik bir Tasavvufî okunuşunda, Allah aşkı, sâliki aşkın karşılıklı olduğunu aramaya sevkeder; yani aşık Sevgilisi tarafından sevilmeyi ve Sevgilisinin kucaklamasının şarabından tatmayı ister. Hiçbir aşık kısa süren ilişkiden tatmin olmaz. Bu âyet, Allah'ı sevdiğinizi göstermenin tek yolunun Hz. Muhammed'in sehâvetini kabul etmek olduğunu söylemektedir bize; bu ise onun uygulamalarını, yani, Sünnetini izlemek durumundasınız demektir, ki bu da Şeriat'ta belirli bir şekilde düzenlenmiştir. Eğer ihlas ve samimiyetle Hz. Muhammed'i takip ederseniz, bu durum sizi Allah'ın sevgisine mazhar kılacak ve O'nun hâzır olmasının sarhoşluğuna sizi açacaktır.

Tasavvufî eserlerde çok büyük bir sıklıkla iktibas edilen bir hadiste, Hz. Peygamber, Allah aşıklarının kendilerini bütünüyle Sevgililerine verdiklerinde neler olduğunu anlatır. Böyle bir kendini verme iki tür işin yapılmasını ister; yani farz ve nafile ameller, ki bunların her ikisi de Şeriat'ta düzenli bir şekilde belirlenmiştir. Gerçek aşıklar Sevgili'nin istediğini yapıp daha fazlasını yapmamaktan asla tatmin olmazlar. Onlar, Sevgililerini hoşnut edeceğini umdukları her şeyi bütünüyle ve özgürce verirler. Bu sahih (*authoritative*) hadiste, Hz. Peygamber, Allah'ı seven ve Peygamber'in Sünnetine uyan kullarla ilgili olarak, Allah'ın da, Kendi sözleriyle, onları seveceğini bildirir.

> Kulum Bana kendisine farz kıldığım şeyden daha çok sevdiğim hiçbir şeyle yaklaşamaz. Kulum Bana, Ben kendisini sevinceye kadar, nafilelerle yaklaşmaya asla son vermez.

> Derken, Ben onu sevince, işittiği kulağı (işitmesi), gördüğü gözü (görmesi), kavradığı eli ve yürüdüğü ayağı olurum.

Sâlikler Allah'ı bir sevdiler mi, karşılığında O'nun tarafından sevilirler. Sonra Allah aşkının onları sarhoş etmesi ve onların tüm insanî duygularını ve sınırlanmışlıklarını yok etmesi imkan dahiline girer. Bu durum, yerine Allah'ın ezelî-ebedî varlığının parıltısını bırakarak, gelip geçiciliğin ve mümkün oluşun karanlığını sıyırıp alabilir. Burada dikkat edilecek olursa, hadis, "Ben onu sevince, onun işiten kulağı *olurum*" diyor. Bazı Sufilerin işaret ettiği gibi, *olurum* sözcüğü dikkatimizi, Allah'ın zaten bizim işittiğimiz kulağımız (işitmemiz), gördüğümüz gözümüz (görmemiz) ve kavradığımız elemiz olduğu olgusuna çekmektedir. Mesele Allah'ın bize yakınlığı değildir; zira O bizim sonsuza dek yanımızdadır ve şahdamarımızdan daha yakındır. Mesele bizim O'na yakınlığımızdır; ki bunu anlayamıyor ve kavrayamıyoruz. Allah'ın yakınlığını görmeyi gerçekleştirmek gerekmektedir, ve bunu başarmanın yolu da insanın kendisini nebevî modele adamasından geçer. Her ne kadar biz şimdi O'nu görmüyorsak da, eğer O'nu görüyormuş gibi ibadet ve kulluk edecek olursak, O'nu görmeyi başarabiliriz.

İsimlerin Ölçülülüğü

"Tasavvuf," diyordu Buşencî, "isimsiz bir gerçeklik idi." İnsanlar şeyleri isimlendirmeye başlayınca, kaybolmaya yüz tutan gerçeklik Allah'ın hâzır ve nâzır olması oldu. İsimlendirme belli bir uzaklık, ayrımlaşma ve ölçülülük meydana getirir. Kur'an, Allah Adem'i yarattıktan sonra, "O tüm isimleri ona öğretti" (Bakara 2: 31) der. İsimlendirme insanî tabiatın bir parçasıdır; çünkü Allah insanlara yaratılışları sırasında dil öğretmiştir. Ama isimlendirme ayırma ve çokluğa, kendimizi başkalarından ayrı olarak tecrübe etmemize imkan sağlayan aklî temyize aittir. Buna karşılık, yaratılmamış ve ayrımlaşmamış alan bir tür sarhoşluğu temsil eder. Aşıklar Sevgililerini hâzır bulunca çokluk, ayrılık ve başkalığı görmeyi yitirirler, ve kendileri ile Allah arasındaki farkı söyleyemez hale gelirler. Sâlikler, ayırımların bulanıklaşması ve yaratılmışlığa ait hiçbir ayırım tanımayan bir okyanus olan aşkın birliğinin tatlı deryasında boğulmalarından ötürü Allah yolunda mest olurlar.

Allah'ın Adem'e öğrettiği "isimler," Allah'ın Kendi ezelî bilgisinde tayin edilmiş (*prefigured*) gerçekliklere bahşettiği bünyeler/cisimlerdir. Her cisim gibi, onlar da geçer ve

solar; ama aynı zamanda tüm cisimler gibi, onların da Tanrı'da sabit ve değişmez ilkörnekleri vardır. Ve tıpkı isimler cisim olduğu gibi, aynı şekilde cisimler de Allah'ın Kendi her bir suretine nefhettiği ilahî ruh için bir isimdir. Her bir cisim ruha farklı bir isim sağlar; yani biz gerçekliği bizzat kendi varlıklarımız aracılığıyla farklılaştırırız; zira biz tek Allah'ın farklı suretleriyiz. Aynı şekilde, biz şeyleri, isimlendirmek suretiyle farklılaştırırız; çünkü biz Adem'in çocuklarıyız.

Tasavvufî görüşe göre, durumumuzun güçlüğü, Allah'ın başlangıçta isimleri bize öğretmiş olduğunu unutmuş olmamız olgusundan kaynaklanmaktadır; öyle ki, isimlerin anlam ve önemini bilmek için, isimlerin arkasındaki gerçeklikleri idrak etmek için, isimleri Allah'ın onları öğrettiği gibi bilmek zorundayız. Bu durum, isimleri ve onların gösterdiği şeyleri değil, Allah'ı sevmekle elde edilir. Allah'ı sevmek Hz. Muhammed'in yolundan gitmekle uygulamaya konur. Sonra Allah bizi sever ve isimleri diriltir, ve derken biz de şeyleri oldukları gibi görürüz. Her bir ismi Allah'ın göz alıcı nurunun farklı bir şuası için bir işaret olarak görürüz.

Eğer Tasavvuf "isimsiz bir gerçeklik" olarak başlamışsa, bu, İslam'ın başlangıcında Allah'ı sevmiş olan Müslümanların sadece Allah'ı sevmiş ve bu yüzden Hz. Peygamber'e uymuş olmaları, ve karşılığında da Allah tarafından sevilmiş olmalarından dolayı böyleydi. Onlar ne yaptıklarını isimlendirmeye ihtiyaç duymamışlardı. Onlar, Allah'ın seçtiği rasul ve kılavuzun izinden gitmek suretiyle, Yaratanlarıyla uyum içinde bir hayat sürmüşlerdir. Ne var ki, zaman geçtikçe, aşkın gerçekliğini hayata geçirerek yaşamak, tam bir rıza ile Hz. Peygamber'i taklit etmek; dolayısıyla Allah'ın, Kendisi hakkında konuşmak ve her şeyde hâzır olduğuna ilişkin âyet ve alâmetleri onlara göstermek suretiyle, onların işitmesi ve görmesi olduğu duruma ulaşmak insanlara gittikçe daha zor gelmeye başladı. Bunun yerine,

onlar daha çok Allah'ın hâzır olduğuna nasıl ulaşılacağı üzerinde konuştular, ve bunu kendi tasarladıkları bir isimle isimlendirdiler. İsim –ister bu "Tasavvuf" olsun, ister başka bir şey– gelip geçicidir ve hiçbir gerçek değeri yoktur. Ama gerçeklik her şeydir.

IV
Kendini Bilme

Sûfi yolgöstericiler âlem ve nefs konusunda tutarlı bir tasavvur takdim ederler ve insanları Allah'a götüren yolu anlatırlar. Onların insanın durumuna ilişkin görüşleri şu hadisle özetlenebilir: "Bu dünya lanetlidir; Allah'ı zikir dışında, onda olan lanetlidir." Dünya ve ondaki her şey ilahî kaynaklarından soyutlandıklarında çarpık, karanlık ve şaşkındır; çünkü güneş batmıştır. Ama aynı dünya ve aynı şeyler, Allah'ın âyetleri olarak görüldüklerinde, doğup yükselmiş güneşin parlayan ışıkları olurlar. Batı olarak dünya lanetlidir; ama doğu olarak dünya, her şeyin mübarekliğini kutlamayı görebilenleri coşturan neşeli bir zikir şarkısıdır.

Allah'ın kendimizde ve başka her şeyde nasıl görüleceğini öğrenmek için, insanın Allah'ın mütemadiyen nasıl bilincinde olunacağını öğrenmesi gerekir. Yükselen güneşin, başkalarının gece karanlığına bürünmüş olarak algıladığı kırlardaki parlayan ışığını görmek durumundayız. İslam ve Tasavvuf'un bütün uygulamaları bir tek gayeye yöneliktir –insanların gözlerini açmalarını ve görmelerini sağlamak. Çok sayıda âyet ve hadis çok değişik imaj ve ifadelerle bu gayeden söz eder. Bunlar içinde en özlüsü ve Sufi yolgöstericiler tarafından genellikle Allah'a giden yolun tanımı olarak alınmış

olanı, yaygın olarak "nefsin arındırılması olarak çevrilen, *tezkiyetu'n-nefs* ifadesidir.

Bu ibare, biraz tereddütle şu şekilde çevirdiğim âyetten alınır: "Andolsun nefse ve onu biçimlendirip, eksikliğini ve takvasını ilham edene. Onu arıtan felaha ermiş, ve onu gömen ise yenik düşmüştür" (Şems 91: 7-10).

Bu âyete göre, yalnız nefislerini arıtanlar "felaha" erer. Kur'anî bağlam, bu felahın öte dünyaya ait olduğuna ve budünya felahının, kesin olarak tehlikeli olmadığında, bununla bir ilgisinin bulunmadığına açıklık kazandırmaktadır. Nefislerini arıtmakta başarısız kalan ve bunun yerine –âdeta yer altına gizler gibi– nefislerini "gömenler" kurtuluşa ermiş olmazlar. Bunun yerine, nihaî olarak kalacakları yurtlarına (*dâr-ı bekâ*) göçerken sefil olurlar; onlar kendilerini bu dünyada ister felaha ermiş görsünler, ister görmesinler.

Kur'an âyetlerinin tüm çevirileri gibi, bu çeviri de problemli ve deneme kabilindendir. Her şeyden önce, "arıtmak" *tezkiye* için yanıltıcı bir çeviridir. Bütün sözlükler *tezkiye*'nin iki anlamı olduğunu söyler; bununla birlikte dilciler hangi anlamın daha temel olduğu konusunda anlaşma sağlayamamışlardır. Bu fiilin bir anlamı arıtmak ve temizlemek olduğu halde, diğer anlamı büyütmek ve geliştirmektir. Bu bakımdan, *tezkiyetu'n-nefs*, müfessirlerin de kabul ettiği gibi, hem *nefsin* "arıtılması," hem de *nefsin* "geliştirilmesi" anlamına geldiği şeklinde anlaşılabilir. Müfessirlerin çoğu, açıkça teolojik nedenlerden dolayı, birinci anlama ağırlık verir. Zaten, Müslümanlarm asıl görevi de kendilerini Allah'a teslim etmektir, ve bu durum, onlar kendilerini Allah'ın sevmediği şeylerden kurtarmadıkça gerçekleşemez. Buna "arıtma" denebilir. Ancak, nefsin Allah'ın yardımıyla serpilip gelişmeye ihtiyacı olduğu da açıkça ortadadır. Bu gelişmenin gerçekleşmesine de *tezkiye* denir. O halde, iki şey gerçekleşmek durumundadır, ve ikisi de *tezkiye* sözcüğüyle dile getirilmektedir – arıtma ve geliştirme. Keza biz arınmanın, nefsin gelişme ve

büyümesiyle aynı anda olduğunu da düşünebiliriz, ve böylece sözcüğün iki anlamı birleşmiş olur.

Tezkiye sözcüğünün kullanılış şekillerinde bu iki anlamın birbirni tamamlayıcı unsurlar içerdiğini görmek mümkündür. Sözlükler bu sözcüğün tohum ekme ve sığır besleme için kullanılabildiğini bildiriyor; bu durumda bu sözcük ne arıtma, ne de geliştirme anlamına geliyor; ama iki anlamı birleştiren bir anlam kazanıyor. Tohumlar toprağa ekildiğinde, yabancı her şeyden arındırılır ve Allah'ın lütuf ve inayetine bırakılır; yani toprak, su ve günışığına. Bu durum tohumların gelişip büyümesi için ortam hazırlar. Tohumu ekenler ne onları "arıtır," ne de "büyütürler." Tam tersine, onlar bu tohumları serpilip gelişebilecekleri ve kendilerinde bulunanı ortaya çıkarabilecekleri bir konuma koyarlar. Buna göre, *tezkiyetu'n-nefs* sadece "nefsin arıtılması" anlamma gelmiyor, aynı zamanda onu Allah'ın kerem ve inayetine açmak suretiyle serpilip gelişmesini sağlamak anlamma da geliyor. İngilizce'ye "cultivation of the soul" ("nefis terbiyesi") şeklinde tercüme etmek daha iyi bir çeviri olabilirdi.

İnsanî Nefs

Tezkiye sözcüğü Kur'an'da on iki kez kullanılır. Genellikle Allah özne, insanlar nesnedir. Bu âyetlerin çoğunda, üzerinde durulan husus, biraz önce iktibas edilen âyetin de gösterdiği üzere, süreçte insanları bizzat kendileri önemli bir rol oynasa da, onları Allah'ın lütuf ve hidayetinin tezkiye ve takdis ettiğidir. Buna karşılık, Kur'an *nefs* sözcüğünü hemen hemen üç yüz kez kullanır. Birçok ibarede, sözcük dönüşlü zamirdir; dolayısıyla insanlar, Allah ve başka şeylere de atfedilebilir. Dönüşlü olarak kullanıldığında, "kendi" açıkça en iyi çeviridir. Kur'an bu terimi pek de dönüşlü olmayan anlamlarda da kullanır; ama yine de *kendi* terimi *nefs*'ten daha iyi çeviri olur. Sözgelişi, Kur'an, Hz. İsa'nın Allah'a şu sözlerle hitap ettiğini beyan eder: "Sen," ey Allahım, "kenimde olanı bilirsin; ama ben Senin kendinde olanı bilmem" (Mâide 5: 116). Dahası, Kur'an bu terimi, geride atıfta bulunduğu herhangi bir zamir olmaksızın, genel olarak insanî nefse işaret edecek şekilde de kullanır, ve bu bağlamda mütercimler onu genellikle "kendi" değil, "nefs" şeklinde tercüme ederler. Kısaca, Kur'an'da geçen *nefs* sözcüğü sık sık "nefs" ve her zaman "kendi" şeklinde tercüme edilebilir.

Hem "nefs", hem de "kendi" ile ilgili tek sorun, halkın bunları, özellikle birincisini, maddileştirme eğiliminde olmasıdır. Başka bir ifadeyle, onlar nefsten, tıpkı gözle görülen beden gibi, somut, ayrı bir gerçekliği olan bir "şey" gibi söz ederler. Nitekim, söz gelişi, halk zaman zaman insanların nefsleri (ruhları) olup olmadığını, veya hayvanların nefsleri olup olmadığını tartışırlar. Bu tartışmalarda, nefs genellikle somut ve bağımsız bir gerçeklik olarak tasavvur edilir; özellikle insanlar nefsi bilimsel dedikleri terimlerle izah etmeye yeltendiklerinde. Bilimsel düşünme, mahiyeti gereği, yakın görüşlüdür. Onun, İslamî metinlerde kullanılan şekliyle *nefs* gibi terimleri ele almasının mümkün hiçbir yolu yoktur. Arapça'da nefsin varlığı hakkında tartışmak aptalca bir şey olur, özellikle eğer *nefs* sözcüğü kullanılmışsa; zira Arap dili ve Kur'anî kullanım her şeyin bir *nefs*'e sahip olduğunu ısrarla belirtir.

Kur'an'ın diliyle söyleyecek olursak, mesele, insanların bir *nefs*'e sahip olup olmaması meselesi değildir; zira her şeyin bir *nefs*'i vardır. Mesele şudur: insanî *nefs* kesin olarak nedir, ve bu, Allah'ın *nefs*'inden, bir hayvanın *nefs*'inden ya da bir taşın *nefs*'inden nasıl ayrılmaktadır? Allah niçin Kendi *nefs*'ini *tezkiyeye* ihtiyaç duymamaktadır? Allah niçin herhangi bir melek ya da hayvana kendi *nefs*'ini *tezkiye* (terbiye) etmesini emretmemektedir? Burada bir İran atasözü durumu çok güzel özetlemektedir. Zira "soğuk demiri dövmek," diyor İranlılar, "bir eşeğin kulağına Yasin okumaktır" – Kur'an'ın 36 ncı suresi olan Yasin'in her zaman özel bir güç ve bereketi olduğu kabul edilmektedir. Bir eşeğin *nefs*'i bir insanın *nefs*'inden köklü bir biçimde farklıdır; zira, eğer Yasin'i bir insanın kulağına okursanız, bir yararı olabilir; ama eşek yine eşek olarak kalır.

O halde, insanî *nefs* sözkonsu olduğunda farklı olan nedir? Bu soruya verilecek İslamî temel cevap, bu soruya herhangi bir net ya da kesin cevap vermenin bizim gücümüzün dışında olduğu, veya daha da ileride, insanî *nefs*'in ayırdedi-

ci özelliğinin, haddizatında, *hiçbir* ayırdedici özelliğinin bulunmadığı şeklindedir. Bunu biraz açıklamak gerekmektedir.

Biz, "Kendimi aynada gördüm" dediğimizde, fiziksel suretimizin yansımasını gördüğümüzü kastederiz. Ancak, kendimizi aynada tanımış olmamız olgusunun bizatihî kendisi göstermektedir ki kendimiz salt fiziksel formdan çok daha fazla bir şeyiz. Arapça'da nefs ve İngilizce'de "self" (kendi) kendimiz olduğumuz her şeye işaret eder, ve hem fiziksel bedenimizi, hem de kendimiz ve başkalarının farkında oluşumuzu ihtiva eder. Peki, bu başka neleri içerir? Şimdi insanların ne olduklarını düşündüklerinden çok daha fazla bir şey olduklarını, zira "bilinç dışı" zihinler (*unconsccious minds*)'e sahip bulunduklarını kabul ve teslim etmek sıradan bir şeydir. Ama kendi (*nefs*) ile başkası arasındaki sınırı kesin olarak nereden çekeceğiz? Nefs hakkında konuşmak sözkonusu olduğunda asıl mesele ne olduğumuzu bilmediğimiz ve gelişigüzel konuşmaktan başka bir şey bilemeyeceğimizdir. Eğer kim olduğumuzu bildiğimiz zehabına kapılırsak, hata ederiz.

Çok az insan kendi öz nefisleri üzerinde teemmül ve tefekkürde bulunma gayreti içinde olur; Kur'anî *gaflet* ya da "aymazlık" teriminin anlamlarından biri de budur. Kendileri üzerinde derinlemesine düşünenler kim oldukları meselesini çözdüklerini söylüyorlarsa ya kafaları karışıktır ya da yalan söylemektedirler. Tanınmış romancı Walker Percy, *Lost in the Cosmos: The Last Self-Help* adlı kitabında bu konuyu irdeler. Birçok bakımdan, kitap, mahalle kitabevlerinin raflarında bulunan tüm kendin-becer türünden kitaplarla ilgili bir ironidir (ve eminim, bu kitabın da dikkatle onların bulunduğu rafa yerleştirilmesi Percy'yi mezarında memnun etmektedir). Mesele, Percy'nin de açıkça ortaya koyduğu gibi, bu kendin-becer kitaplarını yazan ve bunları okuyanlardan hiçbirinin becermeye çalıştıkları nefsin ne olduğu konusunda en küçük bir fikre bile sahip olmamış olmalarıdır. Percy kitabında birçok altbaşlık verir. Bunlardan birini, kitabın sırf tonunu de-

ğerlendirebilmek için alıntı yapmakta yarar vardır: "Kendiniz hakkında, 10.000 kendin becer kitabı, 100.000 psikoterapist ve 100 milyon fundamentalist Hıristiyana rağmen, gittikçe daha az şey bildiğiniz halde hakkında gittikçe daha çok şey bildiğiniz Evren'de nasıl ayakta kalabileceksiniz."

Eğer İslamî metinlerdeki *nefs*'le ilgili tartışmalara yakından göz atılacak olursa, altı çizilen hususun insanî nefsin bilinemezliği olduğu görülecektir. Çok az sayıda Müslüman otorite nefsi maddileştirme hatası işlemiştir; zira onlar nefsin ayırdedici sınırlarının bulunmadığını bilmektedirler. Ancak, özellikle bu metinleri dikkatli bir şekilde incelememiş olanlara göre, nefs hakkındaki temel İslamî düşüncenin, onun bilinemez ve tanımlanamaz olduğu açık olamaz. İddiamı desteklemek için, Kur'an'dan bir iki delil getirmek istiyorum.

En-nefs (kendi) sözcüğünün, sadece insanlara atıfta bulunmak için dönüşlü olmayan bir anlamda kullanılmış olması olgusu, insanın ne olduğunun bilinmesi konusunda bir problem olduğunu söylemektedir bize. *Nefs* sözcüğü, daha önce de söylediğim gibi, Allah da içinde olmak üzere, her şeye atfedilebilir; çünkü bu dönüşlü zamirdir. Öyle olunca, *nefs* herhangi belirli bir şeye işaret edemez; zira her durumda bu *nefs*, sadece, zikredilen veya işaret edilen şeyin ta kendisi olmaktadır, bu şey ne olursa olsun. Tıpkı Allah'ın nefsi Kendisi'ne özgü olduğu gibi, her bir yaratığın nefsi de kendisine özgüdür; çünkü her bir *nefs* o şey ne ise sadece odur, ve başka hiçbir yaratık tam anlamıyla aynı şey değildir, veya başka bir ifadeyle, iki şey asla bir olmaz. Allah'ın nefsi sadece Allah'tır, ve bir yaratığın nefsi de sadece yaratıktır. Benim bir nefsim var, ve bu benden başka bir şey değildir; dolayısıyla, sizin de bir nefsiniz var, ve bu sizden başka bir şey değildir. Eğer insanî nefs'le ilgili ayırdedici özelliği olan bir şey varsa, dönüşlü bağlamın dışında, "nefs" (kendi) sözcüğüyle işaret edilmeye değer olanın yalnız bu olması gerekir. Kur'an *en-nefs* dediğinde, bu olsa olsa sadece insanî *nefs* olabilir. *Nefs* sözcüğünün her şeye

atfedilmesi mümkün olan belirsizliği, insanî duruma öylesine uygun düşmektedir ki bu durum onun insanların ayırdedici özelliği olduğuna delalet etmektedir.

Nefsin bilinemez ve tanımlanamaz olduğu hesaba katıldığında, "Nefs nedir?" sorusunu sormakla herhangi bir yere varamayız. Onu şeyleştirip belirleyemeyiz. Eğer nefsi "arıtmak" ya da "geliştirmek" istiyorsak, nefsin ne olduğunu sorarak başlamanın bize bir yararı olmaz; çünkü bir cevap elde edemeyiz. Bu çetin konuyu ancak kişisel terimlerle ele alabiliriz. "Nefs nedir?" diye sormak yerine, her birimiz, "Ben kimim?" sorusunu sormalıdır.

Kur'an'ın bu soruya verdiği cevap dolaylıdır; belki de Allah insanları, kim olduklarını kesin olarak bilmeye teşvik etmek istemediği için bu böyledir. Bununla birlikte, Kur'an her birimizin atamız Adem'le belli bazı temel özellikleri paylaştığımıza açıklık kazandırır. Bu genel özellikler bizi bir yandan Allah'ın nefsinden, diğer yandan da insan dışındaki yaratıkların nefsinden farklı kılar. Keza Kur'an, yaratılmış hiçbir nefsin – nihaî benliğine erişse bile – nihaî durumuna (*selfhood*) ulaşmadığına da açıklık kazandırır; çünkü her bir yaratık değişim ve akış içindedir. Her bir "Ben" açılma sürecindedir, ve bu sürecin bir gün sona ereceğini düşünmek için de hiçbir neden yoktur.

Burada insanların nefsi ile onların dışındaki varlıkların nefsi arasındaki fark, her bir insanî nefsin, küçük bir teemmül ve tefekkürle, kendisinin henüz sonuna gelmediğini bilmesidir. Her birimiz bilmektedir ki, hayatta olduğumuz sürece, nefsimiz henüz son nefesini vermemiştir (*nefes*, Arapça'da aynen *nefs* gibi yazılır). Diğer varlıklara böyle bir bilinç verilmemiştir; dolayısıyla onlar düşünce ve tefekkür olmadan yaşarlar. Deveye Yasin ezberletmeye kalkmak vaktinizi boşa harcamak olur. Ama insanlar kendilerinin mütemadiyen bilinmeyen boyutlarıyla yüz yüze geldiklerini bilirler; zira onlar bir ân sonra ne olacaklarını ve ne yapacaklarını bilmediklerini bilirler.

Birçok Kelam metninde, öz-bilinç (kendinin farkında olma) meselesi açık bir şekilde özgür seçim konusu içinde ele alınıp tartışılır. İradî bir eylemde bulunmakla, bir seçim yapmakla, kim olduğumu – nefsimin ne olduğunu – bir dereceye kadar belirlemiş olurum. Seçimi yapıncaya kadar, nefsimin o ânı dünyada ortaya çıkmamıştır. Tabiî, burada Kur'an insanlara tekrar tekrar seçimlerinden sorumlu tutulacaklarını söyler; yani Allah onlara yaptıkları şeyleri niçin yaptıklarını sorduğunda O'na cevap vermek durumundadırlar. Onlar, nefislerinden niçin başka bir eylemin değil de bu eylemin ortaya çıkmasını seçtikleri konusunda Allah'a cevap vereceklerdir.

Herkes bilmektedir ki her birimiz bir gelişme ve açılma sürecinin tam ortasındayız. Açılmakta olan sadece bizim nefsimiz/kendimizdir; ama her bir nefs biriciktir. Ne olduğumuzun cevabını tam olarak bilmeyiz; çünkü şu ânda tam şimdi neysek sadece oyuz, ve varoluşumuzun her bir ânında biz yeni bir şeyiz. Öyleyse nedir nefsimiz? O, o ânın ben'idir, ve her bir ân da yenidir.

Ünlü bir vecize , "Sufi ânm çocuğudur" (*es-sufi ibnu'l-vakt*) der. Bu sözün anlamlarından biri, gerçek Sufinin, şu ânda olduğundan başka bir şey olmadığının mütemadiyen bilincinde olarak yaşamasıdır. Ve her bir şimdiki ân biricik olduğuna göre, nefsin her bir ânı da biriciktir. Bazı Tasavvufî metinlerde, nefsin her bir ânına *nefes*, yani "soluk" denir. Buna göre, Sufilere de "nefes ehli" (*ehlu'l-enfâs*) denir; çünkü onlar her *nefes*'te, her solukta ve her ânda, *nefs*'in biricikliğinin tam bilicinde olarak yaşarlar.

Her nefeste tecrübe ettiğimiz bu yeni nefs nedir? Standard Eş'arî kelâmî görüşe göre, çeşitli Sufi yazarlar tarafından aynı konudaki bir dizi şerhle geliştirilmiş şekliyle, ânın yeni nefsi, Allah'ın nefsi yaratmasının aralıksız ve sonu gelmeyen yenilenmesidir. Varoluşumuzun her ânında, Allah'tan bize, tıpkı bu bedende yeni bir nefes ulaştığı gibi, yeni bir nefs ulaşır.

Bâki Yüz

Sufiler nefsin aralıksız yenilenmesini bazen *fenâ* ve *bekâ*, "yok olma" ve "bâki kalma" kavramlarına dayanarak açıklarlar. Daha önce işaret edildiği üzere, bu terimler, "Yeryüzündeki her şey yok olmaktadır; ama Rabbinin yüzü bâkidir" (Rahmân 55: 26-27) âyetine atıfta bulunur. Nefs her ân yok olmaya yüz tutar; ama Allah'ın yüzü bâki kalır. Bu "yüz," nefsin mütemadiyen ve aralıksız yaratılmasıyla Allah'ın Kendi isim ve sıfatlarını izhar etmesidir. Aslmda, bu nefsin kendisinin denecek hiçbir şeyi yoktur; zira sahip olduğu her şey çabucak kaybolmaktadır. Gerçekten, insanlar Allah'la birlikte olmanın dışında bir nefse sahip değiller, ve oldukları şeyin tamamı kendilerine değil, Allah'a aittir. Bizim gerçek ve özel nefsimiz hiç de nefs, yani kendi nefsimiz değildir. Bizim gerçek nefsimiz Allah'ın her ân bize verdiği nefstir, ve, biz Allah'ın nefsi sonu gelmez yenileme sürecinde yaşadığımıza göre, bize gelen ilahî fiil ve sıfatlarda ebediyen bâki kalacağız demektir.

Başka türlü söyleyecek olursak, bizim hakiki kendimiz (nefsimiz), Allah'ın, varoluşumuzun her ânında bize bakan yüzüdür. Daha önce çevirisi yapılmış olan, "Allah'ın yüzü dışında her şey helak olmaktadır" (Kasas 28: 88) âyeti, Allah

yerine "her şey"e atıfta bulunan zamirle, "Her şey kendi (*its*) yüzü dışında helak olmaktadır" şeklinde de çevrilebilir. Ama sonuç aynıdır. Birinci durumda, âyet, Allah'ın yüzü hariç her şeyin helak olduğu anlamına gelir, ve Allah'ın yüzü ise yaratıklara "bakan" şeydir. "Nereye dönerseniz dönün, Allah'ın yüzü oradadır" (Bakara 2: 115) tekrar karşınızdadır. Zira, sahip olduğunuz bütün gerçekliği size veren Allah'ın yüzüdür; eğer O size bakmasaydı, var olmanız son bulurdu.

Eğer âyeti, "o şeyin yüzü" helak olmaz dediği şeklinde okuyacak olursak, bu, yüzünüz helak olmaz anlamına gelir; çünkü yüzünüz gerçekte Allah'a bakan şeydir, ve size bakan da yalnız Allah'ın yüzü olabilir; zira Allah'ı Allah'tan başka hiçbir şey görmez. *Mişkâtu'l-Envâr*'da Gazâlî, ârîflerin helak olmayan yüzü gördüklerini açıklar. Arkasından da her şeyin biri kendisine, diğeri Allah'a doğru dönük iki yüzünün olduğuna işaret eder. Birinci yüz kendine doğru bakar, ki bu batıdır; ikinci yüz ise Allah'a doğru, ve o doğudur. Dikkat edilecek olursa, Gazâlî, "mecaz"la "hakikat" arasında bir karşılaştırma yaparak başlar. Mecaz ışığın şuası, hakikat (gerçeklik) ise güneştir.

> Ârifler mecazın eteğinden hakikatin zirvesine tırmanırlar, ve böylece miraçlarını mükemmel hale getirirler. Derken vücûd (varoluş)'da Allah'tan başka hiçbir şeyin olmadığını ve *"O'nun yüzü dışında her şeyin helak olduğunu"* (Kasas 28: 88) açık bir şekilde müşahede ederler. Ancak, onlar bu yokolmayı şu veya bu ânda bir yokolma olarak değil, tam tersine ezelî ve ebedî bir yokolma olarak görürler. Bu başka şekilde anlaşılamaz. Zaten, O'nun dışındaki herhangi bir şeyin özü kendi zatı bakımından düşünüldüğünde, salt yokluktur. Ama o şeye, kendisine varoluşun İlk'ten, Gerçek'ten aktığı yüz açısından bakılacak olursa, bu durumda o varolan olarak görülür; ama bu özü gereği değil, ona Varoluş Veren'e dönük yüz aracılığıyladır. Bu bakımdan, var olan yalnız Allah'ın Yüzüdür.

> O halde, her şeyin iki yüzü vardır – kendisine dönük bir yüz, ve Rabbine dönük bir yüz. Bir şey kendi yüzü açısından düşünüldüğünde yok, ama Allah'ın yüzü açısından düşünüldüğünde vardır. Bu bakımdan, Allah'tan ve O'nun yüzünden başka bir şey mevcut değildir. Öyleyse, ezelî ve ebedî olarak, *O'nun yüzü dışında her şey helak olmaktadır.*[1]

"Yüz dışında her şey helak olmaktadır," ki bu gerçek nefs'tir. O halde, hiçbir nefs helak olmayacak, ve her bir insanî nefs ilelebet bâki kalacaktır. Ancak, insanlar anlayış ve farkında oluşun alabildiğine farklı düzeylerine sahiptir. Bazıları ne olup bittiği konusunda hiçbir fikre sahip değildir ve nefslerinin kendilerinin olduğunu sanıyorlar. Bazıları ne olup bittiğini bildiğini sanıyor. Bazıları Allah'ın yüzünde yaşıyor ve aralıksız yenilenen yaratılışı topyekun bir hazır oluşla tecrübe ediyorlar – bu sonuncular "nefes ehli" ya da "ânın çocuğu" oluyor.

Anlayış düzeyi ne olursa olsun, herkes nefis *tezkiye*'sine - arındırılması ve terbiye edilmesine– muhtaçtır. Nefislerinin ayırdedici özelliğe sahip bulunduğu, kendi algı ve deneyimleriyle sınırlanmış ve tanımlanmış olduğunu sananlar, kendilerini gaflet ve cehaletten arındırmak zorundadırlar. Kendilerini bildiklerini sananlar bilgilerini süzmek ve geliştirmek durumundadırlar. Ve ilahî yüzün aralıksız yenilenen tecellîsini tecrübe edenler mütemâdiyen yenilenen arınma ve sonu gelmez gelişmeden dört köşe olurlar. Burada, *nefs-i emmâre* ([kötülüğü] emreden nefis), *nefs-i levvâme* ([eksikliklerinden dolayı kendisini] kınayan nefis) ve *nefs-i mutmainne* ([Allah ile] barış içinde olan nefis) şeklinde üçlü bir Tasavvufî taksim

---

1 . *Mishkat al-anwar*, David Buchman tarafından *The Niche of Lights* şeklinde tercüme ve tahkik edilmiştir (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1998), ss. 17-18. (*Mişkâtu'l-Envâr* T. Koç ve S. Sevim tarafından Türkçe'ye çevrilmiş olup yakında İslâmiyat yayınları arasmda çıkacaktır). Helak olmayan yüz hakkında daha fazla bilgi için, bakınız W. C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany, NY: SUNY Press, 1998), (bundan sonra SDG şeklinde atıfta bulunulacaktır).

vardır. Bunlar, insanların kemale emeleri için katetmeleri gereken üç merhaledir.

Bu konuyu, Kur'an'ın, tüm insanların atası, ilk peygamber ve tam bir insan olmak için herkesin taklit etmek zorunda olduğu bir model olan Hz. Âdem'le ilgili izahının ışığında da düşünebiliriz. Kur'an, "Allah Adem'e tüm isimleri öğretti" (Bakara 2: 31) derken, temel anlamlardan birisi, basit bir şekilde, insanların kendilerinde sonsuz bir bilgi potansiyeline sahip olduklarıdır. Allah'ın yarattığı ve yaratacağı her şeyin ismi kendilerinde mevcuttur. Dış ve iç dünyalardaki şeylerin farkında olundukça, onlar eşyanın isimlerine ilişkin bir farkında oluş durumunu elde ederler ve onları her zaman biliyor olduklarının bilincine varırlar. Ancak, onlar Allah'ın Âdem'e öğrettiği *tüm* isimleri bilmedikçe, kendi nefislerini bilemezler. İsimlere ilişkin bilgi Âdem'in nefsinde ve çocuklarından her birinin nefsinde mündemiçtir. Denebilir ki İslamî *fıtrat* kavramının altında yatan şey kesinlikle bu bilgidir; yani, insanlara Allah'ın birliğini tanımalarını sağlayan "aslî yatkınlık." Eğer insanlar Allah'ın Âdemî nefse ne öğrettiğini bilmezlerse, kendilerini de bilmiyorlar demektir.

Eğer Allah, Kur'an'ın ifade ettiği gibi, insanlara "*tüm* isimleri" öğretmişse, onlar bu isimleri birden ve tam bilincinde olarak nasıl bilebilirler? Gerçekten, isimlerle ilgili tam olarak farklılaşmış bir bilgiyi birden ve aynı ânda öğrenmek imkansızdır; çünkü böyle bir şey Allah'ın yarattığı ve yaratacağı her şeyi bilmek anlamına gelir, ve Allah'ın yaratması ise gerçekte sonsuzdur. Bu bakımdan, insanlar isimlere ilişkin bilgiyi gerçekleştirmeyi ebediyen sürdürürler, ve bu durum, Allah'ın her talihli nefse sonsuz ve sürekli yenilenen bilinç bahşetmesi demek olan cennet mutluluğunu anlatırr. Şüphesiz, cehennem de bilinç bahşedilmesini içerir; ama bilinç zorunlu olarak mutluluğu ortaya çıkarmaz. Dünyadaki en ıstıraplı şeylerden biri insanın kendi eksiklikleri ve aptallıklarının bilincinde olması olabilir. İbn Arabî, Allah'ın, insanları cezalandırmak için

onları ebediyen cehennemde tutmayacağını, tam tersine onlara merhametiyle muamele edeceğini söylüyor. Sonunda onlar azaba alışacaklar ve ondan zevk almaya bile başlayacaklardır; ama cennete alınmış olsalardı, Allah'ın ve peygamberlerin huzurunda sıkılacaklardı, ve bu durum cehennem ateşinden çok daha acıklı bir azap olacaktı.[2]

Tüm bunları söylerken kendini bilme konusundaki, "Kim kendi nefsini bilirse Rabbini bilir" hadisini unutmuş değilim. Bu hadisle ilgili olarak birçok yorum öne sürülmüştür; ancak, nasıl yorumlarsak yorumlayalım, onu kendimizi ve Rabbimizi tam olarak ve bütünüyle bilebileceğimiz konusunda bir delil olarak ileri süremeyiz. Olsa olsa, kendimizi ne ölçüde bilebilirsek, Rabbimizi de aynen o kadar bilebiliriz. İbn Arabî, Allah'ın binefsihî nihaî olarak bilinemez olduğunu hatırlatır bize. Hz. İsa, Allah'ın nefsinde/zatında ne olduğunu bilmiyordu, ve elbette başka hiç kimse de bildiğini iddia edemez. Nitekim, İbn Arabî şöyle demektedir:

> Öyle sanıyorum ki – Allah en iyisini bilir – Allah, sırf kendi gerçekliğimizi idrak edip bilemediğimizi ve kendimizi bilmekten aciz olduğumuzu bildiği için bize Kendisini bilmeyi emretti ve bu bilgiyi elde etmek için bizi kendi nefislerimize yöneltti. Böylece O'nu bilme konusunda daha da aciz olduğumuzu anlamaya başladık. Bu O'nun hakkındaki bilgi/bilgi değildir.[3]

2 . Bakınız W. C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity* (Albany, NY: SUNY Press, 1994), s. 117.

3 . *El-Futûhâtu'l-Mekkiyye* (ikinci baskı, Beyrut: Dâru Sâdır, tarihsiz), cilt III, s. 412, satır 26; burada iktibas edilen bölüm için, bakınız SDG 134.

Nebevî Bilgi

Müslümanlara göre, insanların kendilerini bilmedikleri ve bilemeyecekleri konusundaki en ikna edici delillerden biri Allah'ın peygamberler göndermiş olması olgusudur. Eğer insanların kendilerini (nefislerini) bilmeleri mümkün olsaydı, kendileri için neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilip ortaya koyabilirlerdi. Ama gerçekten, topyekun nefisleri şöyle dursun, bedenleri konusunda bile neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilme hususunda emin değiller. Ve ben burada sıradan insanları kastetmiyorum; oldukça düzenli bir esasa göre, bizim için neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunda fikirlerini değiştiren, tıp doktorları gibi tüm büyük uzmanları kastediyorum.

Peygamberlerin görevi, bütün nefis için neyin iyi, neyin kötü olduğunu insanlara anlatmaktır. Nefsin, her ne kadar bir başlangıcı olsa da, sonu yoktur. Nebevî emir ve uyarılar, nefsi onun sonsuzluğunu göz önünde bulundurarak muhatap alırlar. Bu bakış açısından, fiziksel ölüm, önemli bir sınıra işaret etse de, fazla üstünde durmaya değer bir şey değildir. Ölümden sonra, insanlar Allah'ın hidayetini seçme ya da reddetme özgürlüğüne artık sahip olmayacaklardır. Onlar Allah'a, O'nun Kendisine ibadet edilmesini istediği şekilde sa-

dece ibadet edeceklerdir; çünkü artık cehaletlerine sığınamayacaklardır; yani, artık nefsi gaflete "gömemeyeceklerdir."

Peygamberler tarafından getirilen hidayet, insanlara ne oldukları konusunda ne olmadıkları hususunda olduğu kadar fazla şey söylemez. Onlar sınırlı, sonlu, tamamlanmış bir kimliği olan varlıklar *değildir*, ve hiçbir zaman da asla böyle bir varhk olamazlar. Eğer son sınıra ulaşmaları mümkün olsaydı, Allah'tan hiçbir farkları kalmazdı, ki böyle bir şey imkansızdır, veya Gerçek'e ilişkin tecrübelerinde bir son noktaya gelirlerdi, ki bu da aynı şekilde imkansızdır. Gerçekten, onlar şimdi yaşıyorlar ve değişim süreci içinde ebediyen de yaşayacaklardır. Onların, kendi başlarına bugünün ötesini ve tabiî, ölümün ötesini görmeleri mümkün değildir. Nefs için neyin iyi, neyin kötü olduğunu onlara nebevî bilgi söyler – hiçbir sonu ve belirli hiçbir kimliği olmayan bu nefse.

Nebevî bilgi insanlara kendileri için *tezkiyetu'n-nefs*'in iyi olduğunu ve bu yolda olmaları gerektiğini söyler. Onların nefsi terbiyeye ihtiyaçları vardır. Bu hem nefsin arındırılması ya da kendisi için kötü olan her şeyden yüz çevirtilmesi, hem de nefsin geliştirilmesi veya onun için iyi olan her şeyin kazanılmasıdır. Başka bir ifadeyle, nefsin terbiye edilmesi, onun sağlıklı ve iyi olmasını sağlamaktır, ve bunun da ebedî varoluş ve sonsuz dönüşüme dayanarak tanımlanması gerekmektedir. Zira, kendi başlarına ve Allah'ın yardımı olmaksızın, insanların ölümden sonra neler olacağını bilmeleri asla mümkün değildir; onların öte dünyadaki varoluşlarında neyin iyi veya kötü etkide bulunacağını bilmeleri asla sözkonusu değildir. Burada temel teşkil eden görüş (basiret), kendi kendimize kim olduğumuzu bilmediğimiz ve bilemeyeceğimizdir. Nefsin sürekli iyi olmasını güvence altına alacak şekilde, ona ihtimam göstermeyi sağlayacak bilgiyi yalnız nefsi Yaratan verebilir.

Tasavvuf geleneğinin bakışı açısından, nefsin sağlığına, kim olduğumuzu bildiğimiz ve yardıma ihtiyacımız olmadı-

ğı, veya olsa olsa çok az ihtiyacımız olduğu ya da işlerimizi düzene koymak için yalnız hayalî "uzmanların" yardımına ihtiyacımız olduğu anlayışından daha zarar verici bir şey yoktur. Tasavvufî okumada, bu nebevî yardıma ihtiyaç olmadığı şeklindeki anlayış modern dünyanın kahredici bir anlayışıdır. Modern bilim, teknoloji ve – siyaset şöyle dursun – eğitim ve öğretimin bütün dalları bilgi diye kendimizi kandırma cehaletinden başka bir şey değildir. Dünyayı rasyonalize etme ve onu kendi çıkarımız için kullanma teşebbüsleri başarısızlığa mahkumdur; çünkü çıkarımızın nerede olduğunu belki de bilemiyoruz. "Kendin-becer"in son çılgınlığıdır bu. Kendimize yardım etmek için kendimizi bilir gibi görünmenin tek yolu, neyi bilip bilemeyeceğimizi bilir görünerek, kendimizi sahte bilgiye gömmektir. İnsanlar nefsi sınırlı terimlerle tanımlayarak bunu yapıyorlar – biyolojik terimler, antropolojik terimler, psikolojik terimler, tarihsel terimler, ekonomik terimler, toplumsal terimler, ideolojik terimler, teolojik terimler, İslamcı terimler. Nefsi anlamaya yönelik bu akim kalmış çalışmalar, yirminci yüzyılın tarihte eşi benzeri görülmemiş kan dökücülüğünü açıklamak için uzun bir yol kateder.

Son olarak, bölümün başında iktibas ettiğim âyete, biraz farklı bir şekilde çevirmiş olsam da, tekrar dönmek istiyorum: "Andolsun nefse ve onu biçimlendirip, eksikliğini ve takvasını ilham edene. Onu arıtan felaha ermiş, ve onu gömen ise yenik düşmüştür" (Şems 91: 7-10). Kısaca, bu âyetler, Allah'ın insanları yarattığı ve oldukları her şeyi onlara verdiği anlamına gelir. Ama ne oldukları asla tam olarak bilinemez; çünkü Allah'ın onlara verdiklerinin sonu yoktur. O'nun verdiği şeylerin bir kısmı peygamberler aracılığıyla gelen bilgidir. Bu bilginin işlevi, insanları Allah'tan ve kendi gerçek mahiyetlerinden alıkoyan "yoksunluğu", ve sağlık ve esenliği meydana getiren "takva"yı belirlemektir. Nebevî emir ve uygulamaları takip etmek suretiyle kendilerini yetiştirenler (nefislerini terbiye edenler) nefsin ebediyen devam eden bü-

tünlüğü ve esenliğini elde ederler; ama nefislerini cehalet ve unutkanlığa gömenler kendilerinden başkasına zulüm ve haksızlık etmiş olmazlar.

V
Allah'ı Zikir

Kur'an peygamberler tarafından getirilen bilgiye genellikle "hatırla(t)ma" (*zikr*) ve "hatırlatıcı" (*zikrâ*) olarak atıfta bulunur, ki bu sözcükler *z-k-r* kökünden türemiştir. Kur'an, kırktan fazla yerde kendisini bu sözcüklerle anar, ve o, Tevrat ve İncil gibi, öteki nebevî mesajlara da aynı sözcüklerle atıfta bulunur. Kur'an'm, çok sayıda peygamber gönderilmesinin gerekliliği konusundaki temel anlayışı, Adem'in çocuklarının, babalarmm bir kusuru olan gaflet ve unutkanlığa düşmeye devam etmeleridir. Bu kusur ya da eksikliğin tek tedavisi Allah'ın peygamberler vasıtasıyla tebliğ ettiği zikirdir.

Eğer Kur'an bir "zikir"se, insanın ona cevabı da zikirdir (hatırlama). Gerçek insan olmak hatırlamaktır; yani zaten bilmekte olduğumuz şeyi kabul ve tasdik etmektir. "Körle gören, iman edip sâlih amel işleyenlerle çirkin işler yapan bir değildir. Çok az hatırlıyorsunuz." (Mü'min 40: 58). Hatırlanması gereken şey, insanların, bizzat insan olmanın bir gereği olarak taşımayı kabul ettikleri Emanet'tir. Başka bir ifadeyle, hatırlanması gereken şey hakikat, gerçeklik, Allah'ın âlemde ve nefisteki etkinliği ve hâzır oluşunun apaçık olduğu olgusundan başka bir şey olmayan gerçek (*hakk*)'tir. Allah'ı O'nun

etkinliğinde ve hâzır oluşunda hatırlamak O'nu O olarak hatırlamaktır, ve bu da Gerçek'ten başka hakikaten gerçek olan başka bir şey bulunmadığını görmektir.

Sûfilerin, bu *zikir* sözcüğünü, Sevgilileri üzerinde tam bir yoğunlaşmayı elde etme yöntemine işaret etmek için kullandıklarına daha önce değinilmişti. Sûfi Müslümanları Sûfi olmayan Müslümanlardan ayıran nokta, başka her şeyden çok işte bu uygulamadır. Bu sözcük sadece hatırlama değil, anma anlamına da gelir. Sûfi *zikir* pratiğinin sihirli bir dua türü olarak betimlenmesi mümkün olduğundan, bu sözcük İngilizce'ye sık sık "invocation" (münâcât) olarak çevrilir. En temel şekliyle, bu sözcük Allah'ın isim ya da isimlerinin, genellikle "Elhamdü lillah" gibi cümleciklerle, tekrarlanmasını içerir.

Kaynaklar sık sık, *zikr*'i, harfi harfine alındığında "(Allah'ı) çağırma" anlamına gelen *du'â* ya da yakarışla birlikte ele alıp inceler. Du'â zikir'den farklıdır; çünkü o genellikle bir yalvarma/yakarma şeklini alır, yerleşmiş formüllere yer vermez, ve tekrara dayanmaz. Herhangi bir dildeki dilek ve temenniye "yakarış" denebildiği halde, *zikir* Kur'an ve Hadis'ten alınmış Arapça isim ve kalıp ifadeler kullanır. Hem hatırlama (Zikir), hem de yakarış gönüllü ve bilerek, isteyerek yapılan bir iştir; dolayısıyla bunlarm, mükellef her mü'minin yerine getirmesi farz olan günlük ibadetten (*salât*) ayırt edilmesi gerekir.

Batı dillerinde *zikir* konusunda yapılan araştırmalar genellikle Sufilerin yoğunlaşmaya ulaşmada kullandıkları çeşitli teknikler üzerinde durmuştur. Teknik üzerinde odaklanmak *zikr*'in Kur'an'daki merkeziliğini belirsiz hale sokar; öyle ki bu terim Kur'an'da çok yakın türevleriyle birlikte, yaklaşık 270 kez kullanılır. Her ne kadar Batıda tekniğe karşı aşırı bir düşkünlük olsa da, teknikler bizzat Tasavvufî gelenekte her zaman tâli bir önem ve ilgiye sahip olmuştur. Bunların ortaya çıkışını açıklamak için dış etkinin araştırılması da gerekli değildir. Allah'ı hatırlamaktaki azim ve sebat – eğer bu

olmazsa ihlaslı İslam bir hiçtir – sonunda insanın kendi düşüncelerini denetim altına alma ve dikkatini bir yere toplamanın teknik yönleriyle ilgili belli bir ilgiyi doğuracaktır; ve bu durumun zihnî tutum ve nefes alıp verişi gözardı etmesi mümkün değildir.[1]

Zikir teriminin temel anlamı şu üç soruyu cevap verilerek ortaya konabilir – ne, niçin, nasıl. Hatırlanması gereken nedir? Niçin hatırlanması gerekmektedir? Nasıl hatırlanacaktır? Hatırlamanın nesnesi, gerçekliğine ilk Şehâdet'te kısaca işaret edilen "Allah'tan başka tanrı yoktur," ve Kur'an'da zikredilen bütün isim ve sıfatlar dizisiyle daha ayrıntılı bir şekilde atıfta bulunulan Allah'tır. Bu varlığın hatırlanması gerekir; çünkü O insanlara Kendisini hatırlamalarını emretmiştir ve çünkü nihaî mutluluk Allah'ı zikre dayanır. Bu varlığı Hz. Peygamber'i taklit ederek hatırlamak mümkündür; ki onun Sünneti doğru davranış ve doğru zikir için bir model ortaya koyar.

Kısaca, Kur'an ve gelenekte karşımıza çıkan zikir teriminin bütün içerim ve uzantılarını anlamak için hatırlamaya konu olan şey hakkında açık bir anlayışa sahip olmamız gerekir. Allah'ı İslamî bir şekilde anlamak için, O'nun Kendisini Kur'an aracılığıyla nasıl ortaya koyduğunu anlamak zorundayız. Bu durum, zikrin üç temel konuyu gündeme getirdiği anlamına gelir – Allah, O'nun Kendisini vahiyle bildirmesi (*self-revelation*) ve bu vahyin insanlar açısından içerdiği hususlar. Bu üç husus özlü bir şekilde iman ilkeleri olarak ifade edilir – tevhid, nübüvvet ve tekrar Allah'a dönüş (*me-*

1 . Bakınız Louis Gardet'nin giriş niteliğindeki yazısı, *The Encyclopaedia of Islam*, yeni basım (Leiden: Brill, 1960–), ve J. Spencer Trimingham'ın *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendan Press, 1871), ss. 194-217, bunların ikisi de ağırlıklı olarak teknikler üzerinde durur. Konunun daha vukuflu ele alınışı Annemarie Schimmel tarafından ortaya konur, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel hill, NC: University of North Carolina Press, 1975), ss. 167-78. Çağdaş Mısır Tasavvufu bağlamında Zikr'in çeşitli şekillerine ilişkin bir betimleme için, bakınız Michael Gilsenan'ın *Saint and Sufi in Modern Egypt* (Oxford: Clarendon Press, 1973), ss. 156-87.

âd). Sonuncusu, hem ölüm yoluyla "zorunlu dönüş"ü ve hem Hz. Peygamber'e uymakla gerçekleşen "gönüllü dönüş"ü kapsayacak şekilde, en geniş anlamında düşünülmelidir.

Kur'an ve Hadis'te Zikir

Kur'an, *zikru'l-lah*, "Allah'ı hatırlamak" terimini isim ya da fiil şeklinde 26 kez kullanır. Başka birçok yerde, bu tamlamanın arasma *ism* sözcüğü de dahil edilir, ve böylece Allah'ın adının ismen anılması vurgulanmak istenir. Sözgelimi, hayvanları kurban etmeden önce, insanlara Allah'ın adını hatırlamaları – yani, anmaları – emredilir (Mâide 5: 4; En'âm 6: 118, ve başka yerlerde). Ancak, Allah'ın adının zikredilmesi emri, aşağıdakiler gibi âyetlerde görüldüğü üzere, aynı zamanda genel bir emirdir: "Ve Rabbinin adını an, ve kandini O'na ver" (Müzzemmil 73: 8). "Ve an Rabbinin adını, sabahları ve akşamları" (İnsan 76: 25).

Bu âyetler, "Allah'ın zikredilmesi" ifadesinin, her ne kadar "isim" ibarenin bir parçası olmasa da, niçin Allah'ın adının anılmasını gerektirdiği şeklinde yorumlanmasına yardımcı olmaktadır. Fiilî bir davranış olarak, *zikir*, ister sözlü, ister zihnî olarak gerçekleşsin, Allah'ın, Kendi vahyedilmiş isimleriyle ifade edilmesini talep eder. *Zikir* asla Allah'ın hâzır oluşu veya etkinliğinin belirsiz ya da genel bir anımsanması olarak anlaşılmamıştır.

Allah'ı zikretmenin Kur'an'da merkezî bir öneme sahip olduğu hususu, Kitap'ın birkaç eylemi şiddetle emrettiğine

dikkat ettiğimizde hemen apaçık ortaya çıkar. On beş âyet insanlara Allah'ı zikretmeyi emreder. Ama bu tür emirlere itaat etmek, insanları *zikri* ifa etmeye yönelten tek mükellefiyet değildir. İslamî terimlerle dile getirildiği şekliyle insanî duruma ait olan ikinci bir mükellefiyet daha vardır. İnsanlar Allah'ı zikretmek durumundadırlar; çünkü hakiki hayat – öte dünyada Allah'la olan hayat – ona dayanır. Kur'an'm diliyle, "Allah tarafından unutulmak" Ateş'e gömülmektir, dolayısıyla Allah tarafından hatırlanmak da Cennet'e yerleşmektir. Allah, kıyametten söz ederek, "Bugün Biz unuturuz sizi, tıpkı kavuşacağınız bu gününüzü unuttuğunuz gibi sizin, ve Ateş'tir sığınağınız" (Câsiye 45: 34) diyor. Bu tür âyetler, İbn Atâullah'ın (ö. 1309), *zikr* üzerine yazdığı çok tanınmış risalesinde niçin şöyle diyebildiğini izah etme konusunda yardımcı olmaktadır: "Haşir günü, Allah'ı zikir, *tevhid* ve hamd dışında, tüm ibadetler kuldan gider."[2]

Zikir öte dünyada nasıl mutluluk getiriyorsa, bu dünyada da Allah'a yakınlığı elde etmenin yolunu açar. Takva sahibi olanlarınkinin aksine inançsızların kalpleri "Allah'ı zikir konusunda katılaşmıştır" (Zümer 39: 22). Şu âyette tekrar yoluyla yapılan vurgulamaya dikkat edelim: "Şu imanh kimseler, onların kalpleri Allah'ı zikirle huzura erer – Allah'ı zikirde huzura kavuşur iman eden ve salih amel işleyenlerin kalpleri; onlarındır hoş ve güzel dönüş yeri" (Ra'd 13: 28).

Kısaca, bu dünyada ve öte dünyada huzura ermiş bir kalbe kavuşmak için, insanın Allah'ı zikretmesi gerekir; çünkü bu Allah'ın icabetini niyaz eder. "Beni anın, ve Ben de sizi anayım" (Bakara 2: 152) âyeti, sadece "De ki, 'Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana uyun, Allah da sizi sevsin" (Âlu İmran 3: 31) âyetinde işaret edilen belli bir uygulamayı ortaya koyar. Hz. Peygamber'in isimlerinden biri Zikrullah'tır,

2 . *Miftâhu'l-felâh* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961), s. 31. Bakınız bu eserin çevirisi, M. Danner, *The Key to Salvation* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1994), s. 74.

ve ona uymak Allah'ı zikretmek demektir. "Allah'ın Rasulü sizin için güzel bir örnektir, Allah'ı ve Ahiret Günü'nü özleyen ve sık sık Allah'ı zikreden kimse için" (Ahzâb 33: 21). Sünnet, hayattaki her davranışta Allah'ı nasıl zikretmek gerektiği konusunda ayrıntılı bilgiler verir. *Zikir* konusunda yazdığı risalesinde İbn Atâullah, Müslümanların Allah ve Peygamber sevgisiyle Allah ve Peygamber'i anma arasında her zaman görüp gözettikleri mahrem bağı göz önüne seren bir hadis iktibas eder:

> Allah ona, "Ey Muhammed," dedi, "Ben seni Benim zikirlerimden biri kıldım. Seni ananlar Beni anar, ve seni sevenler Beni sever." Bunun üzerine Peygamber şöyle dedi: "Beni ananlar Allah'ı anmıştır, ve beni sevenler Allah'ı sevmiştir."[3]

Hadis edebiyatı, Kur'anî tasavvuru destekleyen ve *zikrin* ölümden sonraki yararlarını vurgulayan zengin bir malzemeye sahiptir. Hz. Peygamber *zikre* en iyi ibadet eylemi der. Kadın olsun, erkek olsun; bir insanın, yüzakı olanı emretmek (*emru bi'l-ma'rûf*), yüzkarası olanı yasaklamak (*nehyu ani'l-münker*) ve Allah'ı zikretmek dışında, bu dünyada ağzından çıkan her söz öte dünyada aleyhine sayılacaktır. İslam'ın çok sayıda emir ve yasaklamalarından şikayetle yapışacağı bir tek uygulama istediğinde bulunan birine, Hz. Peygamber, "Dilin Allah'ı zikirle ıslak kalsın" diye cevap vermiştir. Rasulullah Allah'ın şöyle dediğini bildirmiştir: "Kulum Beni andığında Ben onunla birlikteyim. Eğer Beni kendi kendine anarsa, bizzat Ben de onu anarım, ve eğer o Beni bir toplantı/toplulukta anarsa, Ben de onu, onunkinden daha iyi bir toplantı/toplulukta anarım." Hz. Peygamber'in zamanında, Allah'ı zikirle ilgili bu tür toplantılar açıktan açığa yapılırdı, ki bunlar Sufi toplantıları için bir model olmuştur.

---

3 . *Miftâh*, s. 46; karşılaştır *Key*, s. 96.

Hadisler, zikirle ilgili önemli dua ibarelerinin, İslam dünyasının her yerinde, her vesileyle hâlâ işitilen dualar olduğuna açıklık kazandırmaktadır – "Lâ ilâhe illâ Allah," "Elhamdü lillah," "Sübhânallah," "Allahu ekber" ve "Lâ havle velâ kuvvete illâ billah." Sonuncusu dışında, bunların hepsi kelimesi kelimesine Kur'an'da mevcuttur.

Keza hadisler, Allah'ın, geleneksel olarak doksan dokuz tane oluğu söylenen bütün isimlerinin zikir ve münâcaatta kullanılabileceğine de açıklık kazandırır. Burada belirtilmek istenen husus, Allah'ın her bir isminin, o ismi ananlara taşınan/aktarılan belli bir özelliğe sahip olduğudur. Birçok hadis "Allah'ın en büyük ismi" (*el-ismu'l-a'zam*)'ne atıfta bulunur; öyle ki "Allah'a bu isimle dua edildiğinde O karşılık verir; ve istendiğinde O verir." Virdler (*evrâd, ahzâb*) ilahî isimlerden ve zikir ibarelerinden oluşur, ve âyetler en erken zamanlardan itibaren Müslümanların dilinden hemen hemen hiç düşmemiş, ve sadece zikri teşvik ve destekleme bağlamında Tasavvufî etkinlik ve uygulamaların alâmet-i fârikası olmuştur. Bu virdlerden bazısı en güzel doksan dokuz ismi zikreder. Biri, yani *el-cevşenü'l-kebîr* (Büyük Zırh), Allah'ın bin ismine yer vermek suretiyle, Arapça'nın muazzam zenginliğini göz önüne serer.[4]

4. Hz. Peygamber'den yapılan bu riveyat Şiî kaynaklarda zikredilir. Bakınız Abbas Kummî, *Mefâtih'l-cinân* (Tahran: Câvidan-ı İlmî, 1962), ss. 179-207. *Zikir*'le ilgili hadisler konusunda temsil edici bir örnek için, bakınız Tebrizî, Mişkâtu'l-mesâbih, İngilizce çev. James Robson (Lahor: Eşref, 1963-65), ss. 476-92. Gazâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*'in *zikir* ve *dua* ile ilgili bölümünde Kur'an, hadisler, seleften olan müttakilerin sözleri, ve o çağın kelamcı ve Sufilerinin görüşlerini bir araya getirir; bu kısım K. Nakamura tarafından, *Ghazali on Invocations and Supplications* şeklinde İngilice'ye çevrilmiştir (Cambridge: Islamic Texts Society, 1990).

Tasavvuf Geleneğinde Zikir

Allah'ı hatırlamanın Kur'an ve Hadis'te merkezî bir yer tuttuğu göz önüne getirildiğinde, zikrin İslamî eylem ve etkinlikler için temel teşkil ettiği konusunda hiçbir sorun kalmaz. Ancak, fukahâ Şer'î düzenlemeleri tedrîcen gerçekleştirirken, *zikr*'i topluma empoze edememiştir. Gerçi Kur'an tekrar tekrar insanlara Allah'ı hatırlamalarını emretse de, mahiyeti gereği *zikir* Şeriat tarafından düzenlenen dış etkinlikten daha çok niyet ve bilinçle ilgili bir şeydir. Bununla birlikte, bu terimin Kur'an'da kullanılan geniş anlamı göz önünde bulundurulduğunda, Kur'an tilavetinin, ki bu başlıbaşına bir "zikirdir," Allah'ı anma eyleminden başka bir şey olmadığını söylemek Kur'âni anlamın dışına çıkmak olmaz. Dahası, Kur'an günlük ibadetin (*salât*) başlıbaşına Allah'ı zikir olduğunu açıkça ortaya koyar. Sözcüğün bu anlamında, fukahâ *zikr*'i her Müslümana vacip görmüştür. Daha da ileride, her Müslümanın mümkün olduğu ölçüde yerine getirmesi gereken zikir duaları ve münâcaatlar konusunda ciltler dolusu eserler yazmışlardır. Ancak, Şeriat açısından, bu uygulamalar vacip ve farz değil, olsa olsa tavsiye ve övgüye değer davranışlar olarak görülebilir.

Sûfiler, Allah'ın isimlerini, şeyhlerinin öğrettiği tarzda anma şeklindeki Allah'ı zikri (Allah'ı anmayı) sadece tavsiye

edilen bir iş değil, bir ölçüde zorunlu bir görev olarak gördüklerinden dolayı diğer Müslümanlardan ayırt edilirler. Bütün ibadetlerinin özünün aslında Allah'ı zikir olduğunu bize mütemadiyen söyleyen onlardır. İnsanların namaz kılmaları ve oruç tutmaları niçin gereklidir? Allah'ı hatırlamak, ve O'nu mütemâdiyen zihinde tutmak için. "*İhsan*, Allah'a, sanki O'nu görüyormuşsunuz gibi ibadet etmektir," ve dili Allah'ın adını zikirle ıslak tutmak bunun gerçekleştirilmesi işinde bir yardımdır. Nakşibendî şeyhi Hâce Muhammed Parsa (ö. 1420), "Müslüman olmanın temeli," diyor, 'Lâ ilâhe illâ Allah'tır; zikirle özdeş olan sözcükler." Bu bakımdan, diyor o, günlük namaz ve hacc ve oruç gibi diğer ibadetlerin ruhu "Allah'ı zikrin kalpte yenilenmesidir."[5]

Aynı şekilde, Sûfiler tüm İslamî nazarî öğretilerin nefiste zikri uyandırma gayesine yönelik olduğunu düşünmüşlerdir. Kur'anî öğretileri yorumlarken, onlar *zikrin* salt bu ismin kapsamına giren ibadetlerden daha fazlasma delalet ettiğini göz önüne sererler. Tam bir zikir ilahî bir suret olmasından dolayı aslî insanî yatkınlık (*fıtrat*)'ta mündemiç bulunan tüm yetkinliklerin gerçekleştirilmesi anlamına gelir. Gazâlî ve başka birçokları, insanî mükemmelliğin "ilahî isimlerin özelliklerine bürünmek" (*et-tahalluk bi'l-esmâi'l-ilahiyye*) olduğunu söylerler. *Allah* ismi her şeyi kuşatan (*el-ismu'l-câmi'*), veya tüm öteki ilahî isimlerin atıfta bulunduğu isimdir; bu yüzden tam insanî kemal mertebesine bazen "Allah'a benzemek" (*ta'alluh*) denir, ki bunu İngilizce'ye "deiformity" ya da "theomorphism" şeklinde çevirmek de mümkündür. Birçok Sufiye göre, bizzat Allah adının anılması, "Bu dünyada 'Allah, Allah' diyen bir kimse kaldığı sürece Kıyamet Saati gelmeyecek"[6] şeklindeki hadisle atıfta bulunulan, insanî kemali tam olarak gerçekleştirmiş kişiye işarettir.

5 . *Kudsiyye*, ed. Ahmed Tahirî Irakî (Tahran: Tahuri, 1975), s. 30.
6 . Sözgelimi, İbn Arabî, *Futûhât* III 248.17, 438.21.

İlahî suretin alâmet-i fârikası, ki insanlar bu suret üzere yaratılmışlardır, onları tüm öteki yaratıklardan ayıran akıldır. Allah'a yönelmek – zikir – kalpte Allah bilincini uyarır ve nefste doğuştan mevcut bulunan ilahî sureti fiilî hale getirir. Nihaî mutluluk kendi gerçek mahiyetimizin kaynağının hatırlanmasından başka bir şey değildir, ki bu bizzat Allah'tır; veya, Allah'ın isimlerinin bir özelliği olan hakiki insanî temel özelliklerin gerçekleştirilmesidir.

Şehâdet'e genellikle "en güzel *zikir*" denir. Daha önce gördüğümüz gibi, bu tüm Tasavvufî öğreti ve uygulamaları içine ahr. Allah'ı zikretmenin gayesi Allah'tan başka her şeyi yok edip, ilahî olanda kalıcı hale gelmektir. İbn Atâullah'm ifade ettiği gibi, "Hiç kimse, nefsi ve kalbinden Allah'tan başka her şeyi silip atmadıkça *Lâ ilâhe illâ Allah*'ı layıkıyla söylemiş olmaz."[7] Onun çağdaşı olan Necmeddin Râzî de şöyle yazmaktadır:

> Kul, *lâ ilâhe* ile Hakk'tan başkasını olumsuz kılar, ve *illâ Allah* ile İzzet Hazretini [varlığını] olumlu kılıp doğrular. Bunu sürekli yapıp, ona sarıldığında, ruhun Allah'tan başkasına bağlanması *lâ ilâhe* makasıyla giderek kesilir. *İllâ Allah*'ın hükmünün güzelliği İzzet Perdesi arkasından kendisini gösterir. *Beni anın, ki ben de sizi anayım* [Bakara 2: 152] vaadine uygun olarak, zikir harf ve ses örtüsünden sıyrılır. *O'nun yüzü dışında her şey yok olmaktadır* [28: 88]"m ayırt edeci özelliği Ulûhiyet'in azametinin ışığının tecellîsinde apâşikar hale gelir.[8]

Her ne kadar birçok büyük alim "Lâ ilâhe illâ Allah"ın en mükemmel bir zikir şekli yani evrâd (*formula*) olduğu konusunda anlaşma içinde olsa da, başka bazıları "tek zikirin" (ez-

7 . *Miftâh*, s. 28; *Key*, s. 70.

8 . *Mirsâdu'l-ibâd*, ed. M. A. Riyâhî (Tahran: Bungâh-ı Terceme ve Neşr-i Kitab, 1352/1973), s. 269; krş. Razi, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, İng. Çev. Hamid Algar (Delmar, NY: Caravan, 1982), s. 270.

zikru'l-mufred) – yalnız *Allah* isminin anılmasının– daha üstün olduğunu kabul etmişlerdir. İbn Arabî, şeyhlerinden birinin, Ebu'l-Abbas Uryabî'nin sözlerini sık sık tasvip ederek iktibas eder; öyle ki bu zat, tek ismin daha iyi olduğunu kabul ediyordu; çünkü "Lâ ilâhe illâ Allah"ın hatırlanmasında, yani böyle bir zikirde bulunma sırasında, insan olumsuzlamanın korkunç uzaklığında ölebilir; ama yalnız Allah'ın hatırlanmasında insan sadece tasdikin mahremiyetinde ölebilir.[9]

Mürşitler, ruhanî gizilgüçleri ortaya çıkarmak ve müritlerinin temel özelliklerini yoğurup belli bir kıvama getirmek için zikrin belli evradını (*formula*) kullanırlar. Birçok Tasavvufî eser, müritler tarafından ruhanî gelişmenin farklı mertebelerinde – her ne kadar asla bir şeyhin izin ve telkini dışında olmasa da – yerinde ve uygun bir şekilde kullanılan isimler konusunda malumat verir. Gazâlî'nin *el-Maksadu'l-esnâ* ("En Yüksek Gaye")'sı[10] gibi, "en güzel isimler" (*el-esmâu'l-husnâ*) konusunda yazılmış eserler genellikle tek tek her bir ismin insanî düzeyde yansıttığı ahlakî özellikler ve ruhî tutumları irdeler. İbn Atâullah, çeşitli isimlerin özellikleri ve bunların yolun farklı mertebelerinde bulunan sâlikler üzerindeki etkileri konusuna sayfalarca yer ayırır. Söz gelişi, o, Zengin ya da Bağımsız (*el-Ganî*) isminin, dünyevî olaylardan sıyrılmayı (*tecrid*) arayan ama bunu gerçekleştirmekten aciz olan kimselere yararlı olduğuna işaret eder. Lütuf ve Kerem Bahşeden (*el-mennân*) ismi ise, bayağı nefsin zevk ve neşelerinin ötesine geçmiş olanlara yararlı, ama hâlâ bencil ihtiyaçlar içinde olanlara zararlıdır.[11]

Belli bazı isimlerin yararlarıyla ilgili birçok tartışmaya rağmen, metinler sık sık, Allah'ın adlarını ananların doğrudan ve-

9 . *Futûhât* I 329.2; II 110.21, 224.34.

10 . D. B. Burrell ve N. Daher tarafından şu adla İngilizce'ye çevrilmiştir, *Al-Ghazali: The Ninety-Nine Beautiful Names of God* (Cambridge; Islamic Texts Society, 1992).

11 . *Miftâh*, ss. 35, 37; Key, ss. 81, 83.

ya dolaylı yarar ve gaye peşinde olmamaları gerektiğini belirtir. Daha da ileride, onlar Râbia'nm duasında dile getirilen tavrı örnek almak durumundadırlar: "Allahım, eğer Sana cehennem korkusundan dolayı ibadet ediyorsam, beni cehennemde yak; yok eğer Sana cennet beklentisiyle ibadet ediyorsam, orayı bana haram kıl. Ama eğer Sana sadece Sen olduğun için ibadet ediyorsam, Ebedî Cemal'i benden esirgeme."[12]

Bazı Sufiler aşkın, yani öteye uzanan zikirden söz ederler; zira, son tahlilde Allah'ı zikir sâlikin bir niteliğidir ve bu yüzden de Allah'tan başkasınm alanına aittir. El-Nuri'ye (ö. 907) göre, hakiki zikir "zikredenin Zikredilen'de yok olmasıdır."[13] İbn Arabî, perde kaldırıldıktıktan sonra zikir diye bir şeyin kalmayacağını belirtir; zira sâlik Allah'ı *müşahede* ettiğinde, bireysel nefis yok edilir.

> Müşahede ânında zikir olmaz. Bu bakımdan, zikredenler perdelenmek durumundadırlar. Gerçi, "Allah Kendisini zikredenlerle birlikte oturur" [diyorsa da bir hadis], bu zikir perdesinin arkasındandır. Ne zaman bir insanın aradığı şey perde arkasında ise, o huzur bulamaz. Perde kaldırıldığında müşahede vuku bulur, ve Zikredilen'in tecellîsinde zikir ortadan kaybolur.[14]

İbn Arabî'nin müridi Konevî (ö. 1274) sâlikin, topyekun boşluğa erişinceye kadar, zahirî ve batınî, bütün zikri tedricen terketmesi gerektiğini yazar.[15] Ne olursa olsun, çoğu sâlike göre, son söz İbn Arabî'de kalmaktadır: "Zikir onu ter-

12 . Attar, *Tezkiratu'l-evliya*, ed. M. İsti'lamî (Tahran: Zuvvar, 1967), s. 87; krş. Bu eserin A. J. Arberry tarafından yapılmış kısa çevirisi, *Muslim Saints and Mystics* (Chicacgo: University of Chicago Press, 1966), s. 51. Ayrıca bakınız Margaret Smith, *Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928).

13 . Ruzbihan Baklî, *Meşrabu'l-ervâh*, ed. Nazif H. Hoca (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1974), s. 139.

14 . *Futûhât* II 245.21.

15 . *Er-Risâletu'l-hadiyatu'l-murşidiyye*, MS.

ketmekten daha mükemmeldir; zira insan onu ancak müşahede sırasında terkedebilir, ve müşahedeye de mutlak anlamda ulaşmak mümkün değildir."[16]

Tasavvufî eserlerde çeşitli *zikir* tasnifleriyle karşılaşmak mümkündür. Bunlardan bazısı, dilin, kalbin, ve en iç sırrın ya da gizli kalbin (*sırr*) zikri gibi, mürit tarafından ulaşılan istiğrakın derinliğine atıfta bulunur. Yaygın olan başka bir tasnif ise sesli ya da açıktan açığa yapılan ile sessiz ya da gizli yapılan *zikir* şeklidir. Açıktan yapılan (cehrî) zikir, farklı tarikatlarda şekil kazanmış ayin tarzlarına uygun olarak genellikle zikir halkalarında bir grupla icra edilir. Açıktan açığa yapılan zikir ve münâcaat toplantıları, mütevazı olanmdan coşkulu ve vecit dolu olanına, çeşitli dereceler gösterir. Mevlevîlik (bu tarikat Rûmî'yi kurucuları olarak görür) gibi bazı tarikatlar musikî ve semâ'ı yoğunlaşmada yardımcı bir unsur olarak görürler. Başka bazı tarikatlar Kur'an tilâveti, Allah'ın isimleri ve belli dua sözleri dışında her şeyi yasaklamışlardır. Çoğu Sufi, toplulukla yapılan zikir halkalarının Tasavvufî eylem ve uygulamanın tâli bir şekli olduğu hususunda muhtemelen anlaşacaklardır; çünkü sâlikin yolda ilerlemesi, bu yolculuk Allah'ın lütfundan bütünüyle ayrılmadığı sürece, bireysel çabalara bağlıdır. Sa'di (ö. 1292), ünlü *Gülistan*'ının başında şöyle derken mecazî bir şey söylememektedir: "Alınan her nefes hayatı uzatır, ve verilince de nefse neşe verir. Öyleyse her nefes iki lütuf sayılır, ve her bir lütuf da şükrü gerektirir." Her bir nefes ve her bir kalp atışı için şükran duyguları içinde ve her zaman Sünnet çizgisinde kalarak, sâliki nihaî gayeye götüren işte bu sessiz ve sebat içinde yapılan zikirdir.

16 . *Futûhât* II 229.24.

VI
Aşk Yolu

Yaklaşık on üçüncü yüzyıldan itibaren çok az konu Tasavvufî öğretilerdeki aşk kadar önemli bir rol oynamıştır. Tarihçiler yaygın olarak, Tasavvufun, bir zühd ve korku mistisizmi olarak başlamış, giderek aşk ve takvaya yönelik bir vurguya dönüşmüş ve sonra da bilgi ve marifete önem ve öncelik veren bir hal almış tedricî bir gelişmesinden söz ederler. Bazıları Allah'a kavuşmanın bu üç yolunun üç temel Hindu yola tekabül ettiğini ileri sürmüşlerdir – karma yoga, bakti yoga ve jnana yoga. Bu tür programların keşfî değeri ne olursa olsun, Allah'a yakınlık elde etme özlemi içinde olan Müslümanların ta ilk zamanlardan itibaren eylem, aşk ve bilgi aracılığıyla bunu gerçekleştirmeye çalıştıkları konusunda asla şüphe yoktur. Kur'an'ın daha derin bir dikkatle okunması, onun, nefsin açılmasının farklı imkanlarını göz önüne serdiğini açıkça ortaya koyacaktır. Ve Tasavvufî edebiyatın yakından okunması, her dönemde nefsin karmaşıklığı konusunda incelikli bir vukufun olduğunu gösterecektir.

İslam'ın karma yoga üzerine bina edildiğini söylemek mümkündür; zira, istisnasız herkes, Allah'ın iradesine eylemle inkıyat şeklini vaz'eden Şeriat'ı gözetmek zorundadır. Keza, Müslümanların ve Sûfilerin jnana yoga'ya önem verdiklerini

iddia etmek de mümkündür; çünkü, genel olarak söylemek gerekirse, onlar bilgiye Yahudiler ve Hıristiyanlardan daha yüksek bir değer verirler. Bununla birlikte, Tasavvuf aşka belli bir övünç mertebesi tanır. Burada aşkın, geleneğin iki büyük deryasında, yani Rûmî ve İbn Arabî'de ifadesini bulan anlam ve önemiyle ilgili kısa bir iki söz söylemek istiyorum. Ben bunlardan herhangi birinin bilgi ve eylem yolunu gözardı ettiğini söylemek istemiyorum, ve doğrusunu söylemek gerekirse, İbn Arabî'nin durumunda, onun bilgiye öncelik tanıdığı konusunda güçlü kanıtlar getirmek de mümkündür. Tam tersine, ben sadece, aşkın, metinlerin genellikle ve çok büyük bir sıklıkla ilgi odağı olduğundan hareketle, aşkın gerçekliğine ilişkin temel Tasavvufî anlayışı ortaya koymak istiyorum.

Her ne kadar sevgi (aşk) Tasavvufun en erken ifadelerinde nadiren vurgulansa da, Kur'an, onun aslî rolüne açıklık kazandıran bir dizi anahtar âyette sevgidenn söz eder. Biz bu âyetlerden birini daha önce gözden geçirmiştik; öyle ki bu âyet, Allah'ın insanlara olan sevgisinin, onların Hz. Peygamber örneğine inkıyattaki başarılarına uygun olarak arttığını söylemektedir bize. Gerçi bu âyet, Allah sevgisinden, sırasında Allah'ın sevgisine nail olmak için bir önşart olarak söz etse de, tüm büyük aşıklar Allah sevgisini uyandıran şeyin her şeyden önce Allah'ın insanlara karşı duyduğu sevgi olduğunu kabul etmişlerdir. Eğer Allah insanları zaten sevmemiş olsaydı, onların O'nu sevmeleri mümkün olmazdı. Gizli Hazine Hadisi bu hususu vurgular – Allah insanları onlara olan sevgisinden yaratmıştır. Bu sevgi hiyerarşisi lehinde en çok iktibas edilen Kur'anî delil, "O onları sever, onlar da O'nu severler" (Mâide 5: 54) âyetidir. Önce Allah insanları sever, sonra da insanlar Allah'ı sevmeye başlarlar. Onlar bir kez O'nu sevmeye başlayınca, O'nun onlara karşı olan sevgisi, onların Hz. Peygamber'e uymaları, nefislerini arıtıp terbiye etmeleri, Allah'ı aralıksız anmaları ve mükemmel insan olmaları ölçüsünde artar.

Aşk ister zikredilsin, ister zikredilmesin; Tasavvuf gerçeğinin ilk ifadeleri Allah yoluyla ilgili alabildiğine çok çeşitli konulara değinen özlü sözler şeklini almaya yüz tutar. Râbia ve Hallâc gibi iki veya üç şahsiyet ortaya çıkar ki bunlar aşk hayatının örnekleri olarak görülür. Ama on birinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar – İslamî beşinci yüzyıldan yedinci yüzyıla kadar – ayrıntılı bir aşk psikolojisi ortaya koyan son derece önemli bir dizi yazar ortaya çıkar. Ünlü Gazâlî zaman zaman beşerî ve ilahî aşk konusunda yazılar yazar; ama onun daha az tanınmış olan kardeşi Ahmed Gazâlî (ö. 1126) nisbeten kısa bir Farsça eser olan *Sevânih*'inin çoğunu, nefsin temeli teşkil eden, birleştirici gerçekliği olarak aşka ayırır. Bu eser daha sonraları yazılacak olan onlarca risâleye ilham kaynağı olur. Ahmed'in müridi Aynu'l-Kudât Hemedânî (ö. 1131) aşk psikolojisi ve metafiziğinin formüle edilmesinde önemli bir rol oynar. Denebilir ki en köklü ve özgün yaklaşımda bulunan kişi – çok sayıda büyük şeyhlerin yaşadığı bir dönemde – Ahmed Sem'ânî (ö. 1140) idi; ne var ki bu zât modern ilim adamlarınca hemen hemen hiç bilinmeden kalmıştır. (Bölüm 9'da onun hakkında daha fazla bilgi verilecektir). Bir süre sonra, aşkın bütün konularını göz önüne seren büyük İranlı şair Attâr (ö. 1221) ortaya çıktı.

İlahî ve beşerî aşk konusunda yazılar yazmış çok büyük sayıda yazar bulunmasma rağmen, İbn Arabî ile Rûmî geleneğin iki ulu şeyhi olarak görülebilir. İbn Arabî İspanya'da Mürsie'de doğdu ve 1240'ta Şam'da öldü. Arapça olarak ciltler tutan eserler yazdı ve önde gelen Sufi kelamcı ve filozof olarak görülmeye başladı. Daha sonraki asırlarda, onun adı *vahdetu'l-vücûd*, yani "Varlığın Birliği" ifadesiyle neredeyse eşanlamlı hale geldi; öyle ki bu öğreti sık sık onun bakış açısını öz halinde veren bir akide olarak kabul edilir.[1] O, bazısı

1 . Ancak, bu fikrin ona atfedilmesi içinde birtakım güçlükler barındırmaktadır. Bakınız W. C. Chittick, "Rûmî and *Wahdat al-wujûd*," *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rûmî*, ed. A. Banani, R. Hovannisian ve G. Sabagh (Cambidge: Cambridge University Press, 1994), ss. 70-111.

fevkalâde uzun, 500'den fazla düzyazı eser telif etmiştir. O aynı zamanda yirmi bin dize tutarında şiir de yazmıştır. Onun daha genç olan çağdaşı Rûmî, bugün Afganistan'da bulunan Belh'te doğdu ve gençliğinde Anadolu'ya göç etti, ve nihayet Türkiye'nin Konya şehrine yerleşti, ve 1273'te burada öldü. Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî üç kısa düzyazı eseri yanında yaklaşık 65.000 dize tutan nefes kesici Farsça şiirler yazmıştır. Türkiye'den Hindistan'a kadar, Farsça ile tanışmış olan dünya, tıpkı bütün İslam dünyasının İbn Arabî'yi en büyük Sufi nazariyeci olarak gördüğü gibi, Rûmî'yi tarihin en büyük ruhanî şairi olarak görür.

İbn Arabî ve Rûmî Tasavvuf'un iki farklı damarına aittir. Bunlardan her biri kendi tarzmda geleneğin doruk noktasını belirtir. Tasavvufî öğretilerin bu iki şahsiyetten sonraki çoğu ifade ve izahları ilhamını bir dereceye kadar bunlardan birinden ya da ikisinden birden almıştır. Onların bakış açıları birçok bakımdan birbirinden ayrılır; bununla birlikte, başta aşk konusu olmak üzere, çok sayıda ortak konuyu da paylaşırlar. Aşağıda, İbn Arabî'nin, aşkın gerçekliğine ilişkin bir şeyi nasıl izah ettiğini ve aynı fikirlerle ilgili Rûmî'nin şiirsel ifadelerinin birkaç uygun örneğini ortaya koyduğunu göz önüne sermeye çalışacağım.

Aşkın Yaratıcılığı

Aşk tanımlanamaz; ama onun iz ve etkilerini anlatmak mümkündür. Bu konuda nazariyeci İbn Arabî ile şair Rûmî tam olarak anlaşırlar:

> Aşkın, bilinmesini mümkün kılacak hiçbir tanımı yoktur. Tam tersine, olsa olsa, onun betimleme ve söze dayalı tanımları yapılabilir. Aşkı tanımlayanlar onu bilmemiştir; onu yudum yudum tatmamış olanlar onu bilmemiştir, ve aşka kandığını söyleyenler onu bilmemiştir; çünkü aşk kanmak nedir bilmeden içmektir.[2]

◆

> "Aşıklık nedir?" diye sordu biri.
> Dedim, "Bu konularda bana sorma,
>
> Benim gibi olursan, bilirsin;
> O seni çağırınca anlatırsın hikayesini."[3]

---

2. Futûhât II 111.12; krş. II 325.13, İng. Çev. W. C. Chittick, "The Divine Roots of Human Love," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* XVII, 1995, ss. 55-78 (s. 57).
3. Rûmî, *Kulliyât-ı Şems*, ed. B. Furuzanfer (Tahran: Dânişgah, 1336-46/1957-67), beyit 29050–51; bu konuda daha fazla bilgi için, bkz. SPL 194–5.

♦

Aşık olmak nedir? Yanmak susuzluktan.
En iyisi âb-ı hayatı anlatayım ben.[4]

İlahî düzeyde, aşka Allah'ın yaratıcı etkinliği denebilir. Gizli Hazine Hadisi üzerine yaptığı çok sayıda yorumdan birinde, İbn Arabî, Allah'ın yaratma aracılığıyla ulaşmayı sevdiği bilgi türünün zamana dayalı olan bilgi olduğunu söyler bize; zira O Zatını ve her şeyi ezelî ve ebedî olarak zaten biliyordu. İbn Arabî bu sözü çocuk sahibi olmak amacıyla yapılan cinsel birleşme ile Allah'ın âlemi yaratma gayesiyle bilinmeyi sevmesi arasında bir benzerlik kurduğu sırada söyler.

> Üreme ve çoğalma sevgisinden dolayı vukû bulan evlilik, âlem diye bir şey olmadığı ândaki ilahî sevgiyi andırır. O "bilinmeyi sevdi." Böylece, bu sevgiden dolayı, şeyler yokluk durumunda iken O iradesini onlara yöneltti. Onlar kendi imkanlarının hazır olmasından dolayı asıl makamı'nda beklemekteydiler. O, onlara, *Ol!*, dedi, ve onlar da olmaya başladı; öyle ki O her türlü bilgi ile bilinebilirdi. Bu, zamana bağlı bilgi idi. Henüz hiçbir nesnesi yoktu; çünkü onunla bilen henüz varoluşla nitelenmemişti. Onun sevgisi bilginin mükemmelliğini ve varoluşun mükemmelliğini aradı.[5]

Başka bir yerde, "Nerede olursanız olun O sizinle birliktedir" (Hadîd 57: 4) âyetini yorumlarken, İbn Arabî, Allah'ın bilinmeyi sevmesinin anlamını açıklar. Allah'ın insanlara olan sevgisi, onları asla gözden ırak tutmayacağı anlamına gelir.

> Allah'ın kullarına olan sevgisi başlangıç ve sonla nitelenmez; zira bu sevgi geçici ve arizî olan nitelikleri kabul etmez .... Bu bakımdan, Allah'ın sevgisinin onlarla olan ilişkisi, *on-*

4 . *Kulliyât* 17361.
5 . *Futûhât* II 167.12.

> *lar nerede olursa olsunlar, O'nun onlarla birlikte olması* (Hadîd 57: 4) olgusuyla aynıdır. . . . Tıpkı onların varoluşları durumunda onlarla birlikte olduğu gibi, yoklukları durumunda da O onlarla birliktedir; zira onlar O'nun bilgi nesneleridir. O onları sonu gelmeyecek bir şekilde gözetir ve sever. . . . O yaratıklarını, tıpkı her zaman bildiği gibi, her zaman sever. Onun varoluşunun başlangıç noktası diye bir şey aslayoktur, dolayısıyla O'nun kullarına olan sevgisinin de hiçbir başlangıcı yoktur.[6]

Düzyazı eserlerinden birinde, Rûmî Gizli Hazine'nin anlam ve önemini, Allah'ın sıfatlarının iki şıkkına, yani rahmet ve gazap ya da lütuf ve kahır sıfatlarına atıfta bulunarak açıklar. Allah bu âlemi bütün sıfatlarını izhar etmek için yaratmıştır, ve bu da sonsuz farklılığı gerektirir:

> Allah, "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi sevdim" diyor. Başka bir ifadeyle, "Bütün âlemi yarattım, ve tüm bunlardan maksat, bazen lütufla ve bazen kahırla Kendimi izhar etmek idi." Allah, kendisine bir tek habercinin kafi geldiği türden bir padişah değildir. Âlemin tüm zerreleri O'nun habercileri olmuş olsaydı, yine de O'nu anlatmaktan aciz ve kusurlu olurlardı.[7]

Rûmî, Hz. Muhammed'e yönelik, "Sen olmasaydın, felekleri yaratmazdım" ilahî hitabını yorumlayarak, sık sık aşkı Allah'ın yaratma dürtüsü olarak gösterir. Hz. Peygamber gerçeklik kazanmış aşkın kemalidir; âlem onunla ve onun yüzü suyu hürmetine yaratılmıştır.

> Aşk bir kazan gibi kaynatır denizleri,
> Aşk kül eder dağları savurur kum gibi.

---

6 . *Futûhât* II 329.5; SDG 22.

7 . *Fîhi mâ fîhi*, ss. 176–7; SPL 198; Türkçe çev. M. Ü. Anbarcıoğlu (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1969), s. 270–71.

Çatlatır aşk, yüz yerinden yarar göğü;
Sebepsiz sarsıntıya salar yeryüzünü.

Saf aşk Muhammed'e eş oldu da,
Aşk yüzünden Allah, "Sen olmasaydın" dedi ona.

Yalnız o olduğundan aşkın gayesi,
Tüm peygamberler içinden o seçildi.

"Eğer saf aşk olmasaydı sebebi,
Niçin varedeydim ki gökleri?

"Sen anlayasın diye aşkın yüceliğini,
Ben öyle yükselttim yüce gökleri."[8]

8 . *Mesnevî* V 2735–40; SPL 198.

Hakiki Sevgili

Allah âlemi sevgiyle yarattı; bu yüzden âlemi dolduran çokluğu aşk üretir. Allah, yaratıkları sevmeye asla son vermez; dolayısıyla onları yaratmayı asla sona erdirmez, ve bu durum âlemi daimî bir dönüşüm ve akış durumunda tutar. Her şey aşkla karılmış ve aşka karışmıştır; çünkü onları Allah'ın sevgi sıfatı varlığa getirir ve tüm eylem ve etkinliklerini o harekete geçirir.

> Hz. Peygamber, "Allah güzeldir ve güzeli sever" demiştir, ve bu sahih bir hadistir. Buna göre, O Kendisini güzelliği seven biri olarak tavsif etmiştir; dolayısıyla O âlemi sever. Ve O güzeldir; güzellik aslî olarak sevilen bir şey olunca, bütün âlem de Allah'ı sever. O'nun sun'unun güzelliği yaratıklarına işlemiştir; değil mi ki âlem O'nun zâhir olduğu bir mazhar (görünme yeri)'dır. O halde, âlemin bir kısmının başka bir kısmına olan sevgisi Allah'ın Kendisine olan sevgisinin bir esintisidir.[9]

9 . *Futûhât* II 114.8; burada geçen metnin İngilizce çevirisi için, bkz. M. Chodkiewicz et al., *Les Illuminations de La Mecque/The Meccan Illuminations* (Paris: Sinbad, 1988), s. 97.

♦

Hakk'ın hikmeti, kaza ve kaderle
Aşık kılmış bizi birbirimize.

Çift kılmış ezelî takdir dünyada her şeyi,
Ve sevdirmiş birbirine eşlerini.

Tamamlamak için her biri ötekinin işini
Erkeğe akar dişi.

Bâki kalsın diye dünya onların birleşmesiyle,
Bir meyil koymuş Allah erkeğin ve kadının gönlüne.[10]

Aşkın yaratıcı gücü âlemin belirip ortaya çıkması ve devamında durup kalmaz. Her ne kadar Gizli Hazine'nin mücevherleri ortaya saçılmışsa da, çoğu yaratıklar bunların niçin böyle olduğunu anlayamadıkları gibi, kendi sevgilerinin Allah'ın sevgisini dışa vurduğunu da kavrayamazlar. Onların sevgileri, olsa olsa Allah'ın yaratıklara yansımış olan kendi sevgisidir. Bundan, İbn Arabî'nin söylediği gibi, şöyle bir netice ortaya çıkar: "Allah'ı Allah'tan başka kimse sevmez,"[11] ve "Allah'tan başka hiçbir aşık ve hiçbir sevgili yoktur."[12] Aşıklar bu durumu her şeyde Allah'ı görme noktasma ulaştıkları zaman kavrarlar. Bu şu hadiste zikredilen tam olarak gerçekleşmiş sevgidir: "Ben kulumu sevdiğim zaman, işittiği işitmesi (kulağı), gördüğü görmesi (gözü) olurum." İbn Arabî şöyle diyor:

> Nefis, O'nu, kendi kendine değil, ancak O'nun vasıtasıyla gördüğünü ve O'nu ancak O'nun vasıtasıyla sevdiğini anlar. O halde O Kendi Kendisini sevmektedir – O'nu seven ne-

10 . *Mesnevî* III 4400–1, 14–15; SPL 198–9.
11 . *Fütûhât* II 113.2.
12 . *Fütûhât* II 114.14; Chodkiewicz, *Illuminations*, s. 98.

fis değildir. Nefis var olan her şeyde O'na bizzat O'nun gözüyle bakar. Bu yüzden bilir ki O'nu O'ndan başkası sevmez. Seven ve sevilen, arayan ve aranan O'dur.[13]

Rûmî, Allah'ın her şeyde ve her şeyle akan sevgisi konusunda çok sayıda buna benzer açıklamalar yapar. Ama onun bakış açısı nazarî olmaktan çok amelî olan üzerinde odaklanır; bu yüzden o okurlarına kendi durumları hakkında mütemâdiyen hatırlatmalarda bulunur:

Dost'u aramak farz olmuştur aşıklara,
Boşanarak yüzüstü sürünen seller gibi O'nun ırmağına.

Kaldı ki isteyen bizzat O, bizse gölgeler gibiyiz;
Ey bütün konuşmalarımızda hep O konuşmakta.

Kâh çağlarız seller gibi Dost'un ırmağında,
Kâh bir su gibi hapsoluruz O'nun bardağında.

Ve olur haşlanırız bir güveç çömleğinde havuçlar gibi;
O ise kepçe salar bir şeyler düşünerek boyuna.

Böyledir Dost'un huyu; dayar ağzını ta kulağımıza,
Fısıldar durur, aksın diye bütün kokusu canımıza.

Canlar canı gibi gelir; çekilir ayrılık aradan;
Dost'a düşman tek bir can görmedim ben dünyada.

Eritir seni nazla, inceltir, kıla döndürür;
Değişmezsin yine de iki dünyayı O'nun bir kılına.

"Dost, Dost, nerdesin?" diyoruz Dost'la oturmuşuz da,
"Nerdesin?" diyoruz boyuna sarhoşluktan, O'un yanında.

13 . *Fütûhât* II 331.17.

Yersiz kuruntular, ve uğursuz düşünceler
Gevşek bir tabiattan gelir bunlar, uğramaz O'nun yanına.

Sus*, sus, O övsün Kendisini, !
Ne ilgisi var senin "hay hay"ının O'nun "hay hay"ıyla![14]

İbn Arabî ve özellikle Rûmî, herhangi bir yaratığa duyulan sevginin ancak Allah için sevgi olabileceğini okurlarına mütemâdiyen hatırlatırlar. İnsanları neyi sevdiklerini idrak etmekten yalnız cehalet perdeleyibilir. İbn Arabî şöyle yazmaktadır:

> Varlıklarda Allah'tan başkası sevilmez. Her aşığın gözünde her sevgilide zâhir olan O'dur – ve bir aşık olmayan hiçbir varlık yoktur. O halde, âlem hep sevenler ve segililerden oluşmaktadır, ve bunun tamamı da O'na döner. Keza, O'ndan başka hiçbir şeye tapılmaz; zira tapınan hiç kimse taptığı şeye, onda bir ulûhiyet hayal etmedikçe tapmaz. Yoksa, ona tapmazdı. Nitekim, Allah, *Rabbin yalnız Kendisine ibadet etmenizi emretti* [İsrâ 17: 23] demektedir.
>
> Aşk da böyledir. Hiç kimse Yaratan'mdan başkasını sevmez; ama O Zeynep, Suat, Hind, Leyla, bu dünya, para, makam ve dünyada sevilen her şeye duyulan sevgi dolayısıyla ondan perdelenir. Şairler sözlerini tüm bu varlıklar üstüne tüketirler; ama onlar bilmezler. Arifler, şekillerin perdesi arkasında gizli Allah hakkında olmayan bir dize, bir muammâ, bir kaside, bir aşk şiiri asla işitmezler.[15]

Büyük düzyazı eserinde, Rûmî bu hususu şu sözlerle dile getirir:

---

* Bu sözcüğün özgün metindeki karşılığı olan "hâmûş" sözcüğü Mevlânâ'nın kullandığı mahlaslardan biridir. Dolayısıyla, dzenin bu kısmını, "Mevlânâ, sen sus!" şeklinde anlamak da mümkündür (Çeviren).

14 . *Kulliyât*, gazel no. 442; krş. Türkçe çeviri, *Dîvân-ı Kebîr*, Çev. Abdulbâkî Gölpınarlı, cilt II, Bahr-i Muzâri' kısmı, gazel no. XV.

15 *Futûhât* II 326.19; krş. SPK 181. İbn Arabî'nin Kur'an âyetini "ontolojik" okumasıyla ilgili olarak, bkz. SPK 342–3.

İnsanların – anne, baba, dostlar, gökler, yer, bahçeler, saraylar, bilgiler, işler, yiyecek, içecek gibi – çeşitli şeylere karşı duyduğu umut, arzu ve tutkularının hepsi Allah'a karşı duyulan arzulardır, ve bütün bunlar perdedir. İnsanlar bu dünyadan göçüp Ezelî-Ebedî Padişah'ı bu perdeler olmaksızın görünce, tüm bunların birer perde ve örtüden ibaret bulunduğunu ve arzularının nesnesinin gerçekte o Tek Şey olduğunu bilirler. Onların tüm güçlükleri halledilir, kalplerindeki tüm sorular ve müşkilatlar cevaplandırılır, ve her şeyi yüzyüze, apaçık görürler.[16]

Bütün aşklar gerçekte Allah için aşktır. Aşk iyidir; çünkü ilahîdir; ama aşıklar onun hakiki nesnesini tanımayacak olurlarsa o aldatıcı bir perde olarak kalır.

Aşk, muhtaç olmayan Allah'ın bir sıfatıdır,
Başka bir şeye duyulan aşk mecazdır.

Altın kaplamadır çünkü başkalarının güzelliği;
Dışından pırıl pırıl, ama zifirî dumandır onun içi.

Parıltı gidip de açığa çıkınca duman,
Buza keser mecazî aşk o zaman.

Geri döner o güzellik kaynağına,
Beden kalır geride: kokuşmuş, adi ve kaba.

Geri döner hani aya ayışığı,
Kalmaz kara duvarda yansıması.

Şekilsiz bir kerpiç, kesek kalınca geride,
Aysız duvar döner bir ifrite.

Kalp altının üstündeki altın dökülüp de,
Gelip yerleşince kendi madenine.

16 . *Fîhi Mâ Fîh*, s. 35; SPL 201; Türçe çev. s. 54.

Artık adi bakır bir is gibi kalır;
Aşığının yüzüyse daha da kararır.

Gözü olanların altın madeninedir tutkuları;
Günden güne daha da gelişir onların aşkları.

Çünkü madenin ortağı yoktur altınlıkta.
Merhaba, ey Altın Madeni! Sen'de şüphe yok asla.[17]

Aşk her zaman yürürlükte olan bir gerçekliktir; ama insanlar kendilerini Sevgili'nin yansımalarına kaptırdıklarından, o dağılmaya ve solmaya yüz tutar. Burada tekrar bilginin merkezî bir şey olduğu hususuna geliyoruz. Gerçi Rûmî tüm eserlerini aşka ayırmışsa da, o sık sık hakiki aşkın tefrik ve temyize dayandığını hatırlatır bize. Aşık som altını kalp olanından ayırt edebilmelidir.

Muhabbetten acılar tatlanır,
Muhabbetten altına dönüşür bakır.

Muhabbetten tortular süzme şarap olur,
Muhabbetten dertler şifa bulur.

Muhabbetten ölüler dirilir,
Muhabbetten şahlar köle kesilir.

Bu muhabbet ki bilginin sonucudur.
Aptal biri bu tahta ne zaman oturmuştur?

Nerede eksik bilgi bu aşkı doğurmuştur?
Doğurur doğurmasına da, bu, nesnelere aşk olur.

Görünce cansız nesnelerde arzuladığı rengi,
Bir ıslıktan işitir sevgilinin sesini.

17 . *Mesnevî* VI 971–80; krş. SPL 202–3.

Bilmez farkı eksik bilgi,
Güneş sanır çakan şimşeği.[18]

Kısaca, Allah aşkı temel iman ikrarından, Allah'ın biricik gerçeklik olduğu iddiasından doğar ve gelişir; yani, "Allah'tan başka tanrı yoktur"dan. Aşk ilahî bir sıfat olduğuna göre, bundan da, "Allah'tan başka hiçbir hakiki aşık ve hakiki sevgili olmadığı" sonucu çıkar. Aşıklar şeyleri apaçık görünce, yaratılmış her şeyi sevdiklerini anlarlar; çünkü yaratıkların hepsi Allah'ın güzelliğini sergiler ve kendi aşk ve muhabbetleri de Allah'ın aşkını dışa vurur. İbn Arabî'nin bildirdiğine göre, sâlikler "doğal" ve "ruhanî" aşkın ötesine geçince, "ilahî" aşk mertebesine ulaşırlar, ve burada onlar Allah'ın şeylere olan sevgisi aracılığıyla her şeyde Allah'ı severler. Nihayet onlar varoluşun her boyutunda her şeyi severler.

> İlahî aşkın alâmeti, ister ruhanî, ister duyusal, ister hayalî ve ister imgesel bir şey olsun, her alan [hazret]'da her şeyi sevmektir. Her hazretin, O'nun Nûr isminden aldığı bir gözü vardır, ki o hazret O'nun Cemal ismine bu gözle bakar.[19]

Bunların aşkları tam olduğu zaman, aşıklar hem seven, hem de sevgili olan Bir'le birliklerini tecrübe etmenin neşesinde yaşarlar. Rûmî'nin ifade ettiği gibi,

Neşesi de O aşıkların gamı da,
Ücretleri de O, Hizmetlerinin karşılığı da.

Bakmış olsalardı Sevgili'den başkasına,
Aşk olur muydu bu kuru sevda?

Aşk o yalımdır ki bir parlayıverdi mi,
Yakar Sevgili'den başka her şeyi.

---

18 . *Mesnevî* II 1529–35.
19 . *Futûhât* II 113.6.

Doğrar Allah'tan başkasını lâ kılıcıyla;
İyi bak, ne kalır geriye lâ'dan başka.

İllallah kalır; uçup gider gerisi;
Şâd ol, ey aşk, ey ulu kül edici başka her şeyi!

Kaldı ki, öncekiler de, sonrakiler de hep O idi.
Şaşı gözden başkası asla görmez şirki.[20]

20 . *Mesnevî* V 586–91; SPL 215.

Aşk Dinî

Aşkın ön şartı doğruyu görme yeteneğidir. Bu durum kendi eksikliklerimizi ve sınırlarımızı anlamamızı gerektirir. Biz kim olduğumuzu bilmek durumundayız. Kendi bilgisizlik ve yetersizliğimizi bilmekle, yalnız Allah'ın yeterli olduğunu biliriz. Biz Hakk'tan, bütünlükten, dengeden, itidalden, hikmetten, merhametten ve arzuya şâyan başka her nitelikten uzağız. Bu yetersizliği hakkıyla anlamak ve tatmak, nefiste, Rûmî'nin sık sık "dert" dediği, derin bir arzu uyandırır.

> Kim daha uyanıksa, daha dertli,
> Kim daha iyi anlamışsa, daha sarı benizli.21

Dert ve eksiklik içinde olmak ancak çare dileğinde bulunmaya götürebilir. Rûmî, okurlarına, susamak ve su aramamak için, sık sık ısrarla dert ve acı peşinde olmalarını salık verir.

> Dünyanın çaresi dert ve bela olduğundan,
> Kestik kendimizi çarelerden, dert ehliyiz.[22]

21 . *Mesnevî* I 629.
22 . *Kulliyât* 35477; SPL 209.

İnsanî yetersizliğe ilişkin bilgi aslî hiçliğimize ilişkin bilgidir. Kur'an bazen bu insanî hiçliğe "yoksulluk, bağımlılık" (*fakr*) adını verir; öyle ki bu sözcük, İslamî dillerde, İngilizce'de "Sufism" olarak adlandırdığımız şeye bizzat *tasavvuf*'tan çok daha yaygın bir şekilde delalet eder. Hem fakir (Arapça *fakîr*), hem de derviş (Farsça *derviş*) "yoksul kimse" anlamına gelir; yani Tasavvuf yolunun yolcusu. Terim, Kur'an'dan, özellikle de şu âyetten alınmıştır: "Ey insanlar, Allah karşısında yoksulsunuz (*fukarâ'*); ve Allah, O Ganî ve Hamde Değer Olan'dır" (Fâtır 35: 15). İbn Arabî'nin dediği gibi, "Yoksulluk (iftikâr) Allah'tan başka her şeyin tabiatında bulunan bir husustur. Bundan kaçmanın hiçbir yolu yoktur."[23] Rûmî şöyle demektedir:

> Ne darlıktan dolayı bu yoksulluk, ne geçim sıkıntısından;
> Tam tersine, Hakk'tan başka hiçbir şey olmamasından.[24]

Tasavvuf Allah karşısında yoksul olmaktır. O'nun karşısında yoksul ve aciz olmak O'na muhtaç olduğumuzu kabul etmektir, ve bu kabul ne kadar içten ve ihlaslı olursa, Sevgiliye erişme konusunda o ölçüde şiddetli bir dürtüye dönüşür. Çok az dert ayrılık derdi çeken aşıkların derdi kadar derin olur. Dertlerini bilen aşıklar her derdin tedavisini özlerler, ki bu da Sevgilileridir. İşin sonu dert ve kederlerden kurtuluş ve neşeye garkolmadır; ama dert olmadan yolculuk asla başlamaz.

> Önce ayrılığın kucağına atarsın aşıkları Sen,
> Sonra tepeden tırnağa altınla doldurursun onları.[25]

Rûmî'nin, ayrılık ve buluşma, umut ve korku, ayıklık ve sarhoşluk, yokolma ve bâki kalma, dert ve neşe arasındaki

---

23 . *Futûhât* II 600.32.
24 . *Mesnevî* II 3497.
25 . *Kulliyât* 29753.

etkileşimle ilgili binlerce beyti vardır. Bu, aşkın diyalektiğidir. Yaratılmışlık alanına özgü altüst oluşlar olmaksızın hiçbir aşk mümkün değildir. Mevlânâ okurlarını mütemâdiyen maceraya atılmaya davet eder. Şu gazel özellikle ilgi çekicidir:

Öyle acı çektirdi ki Sevgili bana,
Sonunda bu durum oturdu göz yaşına, ciğer kanına.

Binlerce ateş, binlerce duman, binlerce gam;
"Aşk" oluyor hepsi;
Binlerce dert, binlerce bela-cefa; "Sevgili" deniyor
tüm bunlara.

Canınıza susadıysanız, gelin, haydi, bismillah!
Buyurun, can vermeye, buyurun inleyenleri katliama!

Ne korku Dildâr'ın bıçağından, ne çekinme benim için,
Değer buluyorum O'nu böyle binlerce cana.

Nil'in suyu gibi iki yüzlüdür bu aşkın azabı;
Sudur kendi halkına, kandır başkalarına.

Ha ödağacı olmuş, ha bir kuru çalı,
Ne önemi var eğer ödağacı ve kandil yanmıyorsa!

Kılıç, mızrak ve ok yarası yoksa bir savaşta,
Ne fark kalır puşt oğlanla yiğit Rüstem arasında?

Kılıç baldan daha tatlıdır Rüstem için,
Yağan oklar fark atar çekicilikte sarı altınlara.

O aslan yüzlerce cilveyle alır avını;
Can atar dalga dalga avlar ona av olmaya.

Kanlar içinde inler durur can veren av,
"Bir daha öldür beni!" der, "Allah aşkına!"

Ölünün gözleri saplanmış kalmış yaşayana,
"Ey, donup kalmış gafil," der, "gel, başını kaşıyıp durma!"

Sus, sus! Aşkın imaları hep tersinedir;
Çok konuşmaktır sebep anlamın gizli-saklı kalmasına.[26]

Eğer Rûmî, aşkla ilgili kendi şiirsel ifadelerini tasvip etmeyecek olsaydı, İbn Arabî ve diğer nazarî kafaya sahip Sufilerin aşkın gerçekliğini izah çabalarına haydi haydi karşı çıkardı. Aşkın tadılması ve tecrübe edilmesi gerekir, ve şiir, tecrübeyi anlatma konusunda aklî açıklamalardan çok daha ileride bir yeterliliğe sahiptir. İbn Arabî'nin açıklamalarından daha fazla alıntı yapma yerine, imaj ve imalara açıklık kazandırmaya çalışmaksızın, Rûmî'nin üç gazeleni takdim edeceğim. Şiirlerin, niçin insan sevgiliye değil de ilahî Sevgili'ye atıfta bulunduğu şeklinde okunması gerektiğini açıklama yoluna da gitmeyeceğim (belirsizlik Farsça'dan kaynaklanmaktadır; çünkü bu dilde zamirlerin cinsiyeti yoktur ve büyük harf de kullanılmaz). Aşıklar için bir güçlük sözkonusu değildir. İbn Arabî'nin biraz önce iktibas edilen pasajda belirttiği gibi, "Arifler, şekillerin perdesi arkasında gizli Allah hakkında olmayan bir dize, bir muammâ, bir kaside, bir aşk şiiri asla işitmezler."

O çayır çimen albenisine kaptırmışsa bir kimse kendini,
Hiç şaşma, yitirmiştir aşkta benim gibi kalbini.

Sabırdan söz etmeyin, ki sabır
Asla varamaz kalbe, o Dost'un denediği.

Eflatun da delirir, İbn Sînâ da,
Aşk bir şıkırdattı mı aklın zincirlerini.

---

26 . *Kulliyât*, gazel no. 1138; krş. A. Gölpınarlı, *Dîvân-ı Kebîr*, cilt III, Bahr-i Müctes, CXVI.

Andolsun aşkın canına! Hiçbir can kurtulamaz aşktan,
İsterse yüz burç, yüz kale bedeni korusun kendisini.

Aslan olsan, büyük bir aslan avcısıdır aşk;
Güçlü bir gergedandır aşk, olsan Afrika fili.

Kaçıp bir kuyunun dibine insen,
Dolanır, bir kova gibi, boynuna aşkın ipi.

İnce bir kıl olsan, kılı kırk yaran olur aşk;
Kebap olsan, aşk kebap şişi.

Dünyanın sığınağıdır aşk, bütün adaletin kaynağı,
Ne kadar çelse de kadın ve erkeğin aklını, fikrini.

Sus, sus! Gönül Dimeşki'dir sözün yurdu;
Kes, böyle bir yurdu olana garip demeyi.[27]

♦

Benim gibi aşık olsaydın, genç, ne olurdu . . .
Her günün çılgınlık, her gecen ağıt dolu.

Bir ân bile gitmezdi O'nun hayali gözlerinden,
Gözlerinde o Yüz'den yüzlerce ışık parlar dururdu.

Keserdin kendini eşten, dosttan, arkadaştan;
Yurdun ellerini dünyadan, terkederdin bu yurdu.

"Kurtardım kendimi kendimden," derdin,
"Bu can Sana râm oldu."

"Şu halka karıştığımda, dışardan kaynaşığım,
"Ayrışığım içerden, sanki yağla su."

27 . *Kulliyât*, gazel no. 920; A. Gölpınarlı çevirisi, *Dîvân-ı Kebîr*, cilt III, Bahr-i Müctes, XC.

Bütün heveslerden geçer, delirirdin;
Ama bir hekimin derman bulacağı bir delilik değil bu.

Bir ân için olsun bu derdi tatsaydı hekimler,
Kurtulurlardı bağlarından, yakarlardı
kitaplarının topunu.

Yeter! Bırak bütün bunları, bir şeker madeni bul!
Eri, dağıl o şekerde; andırsın durumun sütle hamuru.[28]

♦

Hûrileri soran olursa sana, göster yüzünü, "İşte böyle" de.
Aydan söz açarsa biri, çık dama, "İşte böyle" de.

Kim peri peşindeyse, göster yüzünü kendisine;
Miskten dem vururşa biri, dök zülfünü, "İşte böyle" de.

"Ay buluttan nasıl çıkar?" derse sana biri,
Çöz gömleğini düğme düğme, ve "İşte böyle" de.

Birisi Mesih'ten söz açar da, "Ölüleri nasıl diriltti?" derse,
Öp dudaklarımı onun önünde, ve "İşte böyle" de.

Birisi söz alıp, "Söyle bana, ne demek aşk şehidi?" derse,
Göster canımı ona, ve "İşte böyle" de.

Eğer biri ilgi duyup, halimi öğrenmek isterse,
Kaşlarını göster ona, "iki büklüm dolaşıyor" de,
"İşte böyle."

Can nasıl bedenden ayrılır da tekrar girerse,
Gel, gir evimize, göster inkarcılara, ve "İşte böyle" de.

Ne yandan bir aşık feryadı duyarsan, derin bir inleme,
Benim hikayemdir onların hepsi, Allah için, işte böyle.

28. *Kulliyât*, gazel no. 244; ; A. Gölpınarlı çevirisi, *Dîvân-ı Kebîr*, cilt III, Bahr-i Hafif, I.

Her meleğe yurt kesildim; göğsüm döndü gök rengine;
Kaldır gözlerini ve bak göğe, neşeyle, işte böyle.

Dosta kavuşmanın sırrını, söylemedim seher
yelinden başkasına;
Kendi sırrının saflığıyla sonra, fısıldadı seher yeli,
"İşte böyle."

"Kul Allah'a nasıl erişir?" diyenler kör değil de ne?
Bir saflık mumu tutuştur ellerine, ve "İşte böyle" de.

Dedim, "Yusuf'un kokusu nasıl gider şehirden şehre?"
Hakkı'ın kokusu bir esti ki Hû cihanından, "İşte böyle."

Dedim, "Yusuf'un kokusu, nasıl açar kör olan gözleri?"
Esintin geldi ve aydınlattı gözlerimi, "İşte böyle."

Olur ya, Şemseddin de Tebriz'de, bir kerem eder de,
Gösterir vefasını inceliğiyle, işte böyle.[29]

29 . *Kulliyât*, gazel no. 1826; A. Gölpınarlı çevirisi, *Dîvân-ı Kebîr*, cilt VII, Başka Bahir: Hezec Mahbûn Matviyy, XLIV.

VII
Bitmeyen Raks

Raksa başlayınca,
Terkedersin iki dünyayı.
Gökle yerin ötesinde uzanır
Raksın dünyası.[1]

Stony Brook'ta ders vermeye başladığım ilk yıl, yeni Tasavvuf dersi hocası olarak beni bir öğrenciyle tanıştırdı. "Ah, Tasavvuf," dedi kız öğrenci, "dansetmek, değil mi?"* Kızın bilgisizliğine önce katıla katıla güldüm; ama biraz düşününce, neredeyse doğruya yakın bir görüşe sahip olduğu kanaatine vardım.

Batılılar, Tasavvuf'la dansetme (raks) arasındaki bağlantıyı ilk kez gezginler Orta Doğu'dan "dönen dervişler" hikayeleriyle döndükleri zaman kurmuşlardı. Daha yakın zamanlarda, Tasavvufî irşat görevini üstlenenlerin birçoğu Sufi semâ'ına merak salan katılımcılarla karşılaşmaktadırlar. Ancak, genel olarak söylemek gerekirse, raks Tasavvuf'ta, hatta raksın önemli bir yet tuttuğu Mevleviye tarikatında bile, kü-

1 . *Kulliyât* 13685; SPL 328.
* . Mevlevî semâ'ını hatırlıyor olsa gerek (çev.).

çük bir rol oynamıştır. Bununla birlikte, bu konu metinlerde sık sık karşımıza çıkmaktadır, ve Sufi yolgöstericilerin bu konuda ne söyledikleri Tasavvuf'un gerçekliğinin araştırılmasında bize yardımcı olabilir.

Tasavvufî öğretinin tipik yaklaşımı şeyleri tekrar Allah'a götürmektir. İman ve anlayışın ilk ilkesinin "Allah'tan başka tanrı yoktur" olduğu göz önüne getirildiğinde, eşyayı ne ise öylece görmek onları Kaynaklarıyla karşılıklı ilişkiye sokmayı talep eder. Raksın gerçekliğini – yani, ilahî ilkörneğini – kavramak için tekrar neşeli sarhoşluk ve ritmik hareketi meydana getiren ilahî ilkelere bakmamız gerekir. Bunu yaparken, ilahî isimler, Allah'ın sureti ve insanı mükemmelliğe götüren yolla ilgili temel Tasavvufî öğretileri gözden geçirebiliriz.

İlahî İsimler

Komşu, eş, dost; hepsi O.
Dilencinin abâsı, şahın çuhasındaki; hepsi O.
Selsebil ziyafetler ve meclislerdeki,
Hepsi O vallahi, billahi, hepsi O.[2]

Bu dörtlükte, Câmî Farsça'da yüzyıllardır, en azından Abdullah Ensârî'nin (ö. 1089) zamanından beri işitilmekte olan vecitli bir nakarat kullanmaktadır. İlk bakışta, "Hepsi O" ibaresi kabataslak bir panteizmi, yani topyekun yaratıkların Tanrı ile özdeş olduğu şeklindeki inancı akla getirmektedir, ve buna hoş bakmayan çok sayıda gözlemci de Tasavvuf'u bu anlamda yorumlamıştır. Ama Câmî gibi Sûfiler, bu tür beyanların, unutkan ve savsak insanî nefisleri gerçekliğin hemen her zaman gözardı edilmiş yanına uyarmayı amaç edinmiş retoriksel bir araçtan başka bir şey olmadığının düşünme inceliği göstermişlerdir. Onlar, eğer bir anlamda "Hepsi O" ise, mevcut durumumuzda "Hiçbir şey O değildir"in daha da doğru olduğunu hiçbir zaman unutmamışlardır.

2. Câmi, *Levâih*, Gleam 22.

Eğer varoluş (*vucûd*)'un doğusuna bakacak olursak, her şey ilahî nûru sergilemektedir. Ama insanların çoğu batıya bakar ve çokluk ve dağılmadan başka bir şey görmezler. Bu çokluğu tekrar Bir'e dayandırmak için, Müslüman düşünürler genellikle ilahî isimlere müracaat etmişlerdir. Belki de bu işi anlamanın en kolay yolu güneş ve güneş ışığını göz önüne getirmektir. Güneş Allah'ın Kendisine (kelam ilminde "Zât" denir) tekabül eder. Güneşten çıkan ışık şuaları Allah'ın isimlerine tekabül eder (ki bunlara da "sıfatlar" denir). Işığın parlamasından dolayı dünyada ortaya çıkan renk ve biçimler Allah'ın "âyetleri," "yaratıklar" veya şeylerin doğu yüzleri ya da, kelâmî bir dille ifade edecek olursak, Allah'ın fiilleridir. Odaya giren ışık huzmesi nasıl güneşin bir fiili ise, herhangi bir yaratık da – ağaç, kuş, ırmak, dağ – tıpkı öyle Allah'ın bir fiilidir.

Eğer ilahî isimleri mücevherler olarak anlayacak olursak, Gizli Hazine Hadisi'ni, Allah'ın âlemi, Kendi sıfat ve niteliklerini izhar etmek suretiyle yarattığına işaret ettiği şeklinde okumamız mümkündür. Eğer Allah âlemi var etmemiş olsaydı, isimler hazine sandığında gizli kalacaktı. Gören bir kimse ve görülecek bir şey olmasaydı, saf ve gözalıcı ışıktan başka hiçbir şey varolmazdı. İbn Arabî'ye göre, ilahî isimler Allah'ta bulunan yaratıcı imkanlardır, ve bunlara, "Hiçbir şey yoktur ki hazineleri Bizimle birlikte olmasın; ama Biz onu belli bir ölçüyle indiririz" (Hicr 15: 21) âyetinde "hazineler" denir.

Rûmî âlemi, "içinde Celâl'in sıfatlarının parladığı"[3] bir ırmak akıntısına benzetir. Şöyle diyor o,

> Dünya köpüktür, Allah'ın sıfatları derya;
> Dünyanın saflığını örtüyor sana köpük![4]

3 . *Mesnevî* VI 3172; SPL 43.
4 . *Kulliyât* 9695.

İbn Arabî'ye göre, "Bütün âlem ilahî isimler için bir tezahür yeridir."[5] "Gerçekte," diyor İbn Arabî, "varoluşta O'nun isimlerinden başka hiçbir şey yoktur."[6] Buradaki akıl yürütme çizgisi açıktır. O, her şeyin Allah'tan geldiğini, her şeyin Allah'ı izhar ettiğini, her şeyin Allah'a işaret ettiğini, her şeyin Allah'ı açığa vurduğunu, hiçbir şeyin Allah'tan başkası olmadığını, "Her şeyin O olduğunu" söylemektedir. Veya, onun ifade ettiği gibi, "Varoluşta (*vucûd*) Allah'tan başka bir şey yoktur. Bize gelince, her ne kadar var olsak da, varoluşumuz O'ndan dolayıdır. Kendileri dışında bir şeyden dolayı var olanlar gerçekte var olmayandır."[7]

Yaratıkların varoluşlarını ve niteliklerini Allah'tan aldıklarını ve öyle ki, kendi başlarına "yok" olduklarını söylemek, baktığımız her yerde gördüğümüz renk ve biçimlerin, bize ışığın varlığı ve nitelikleri dışında bir şey göstermediklerini söylemek gibi bir şeydir. Nesnelere bakacak olursak, bağımsız ve kendi kendine kâim şeyler gördüğümüz zehabına kapılırız. Bununla birlikte, biz biliyoruz ki belli bazı başka renklerin olmaması dolayısıyla sadece belli renkleri olan ışığı algılamaktayız. Bu bakımdan, bir tek ışık bize büyük bir renkler demeti şeklinde görünür. Aynı şekilde, yaratıklar âleminde algıladığımız tek şey Allah'ın yegane gerçekliğidir. Ne var ki, Allah'ın isim ve sıfatlarının iz ve emareleri bize sonsuz bir biçim ve şekil çeşitliliği içinde görünür, ve bunlar "yaratıklar" olarak adlandırılır. Câmî'nin ifade ettiği gibi,

> Çok-renkli pencerelerdir nesneler,
> Vucûd güneşinin ışıklarının düştüğü.
> İster mavi olsun pencere, ister kızıl, ister sarı,
> Güneş o renkte gösterir yüzünü.[8]

---

5 . *Futûhât* II 34.3; SPK 48–9.
6 . *Futûhât* II 303.13; SPK 44.
7 . *Futûhât* I 279.6; SPK 94.
8 . *Nakdu'n-nusûs fî şerhi nakşi'l-fusûs*, ed. W. C. Chittick (Tahran: İran Kraliyet Felsefe Akademisi, 1977), s. 72.

Allah insanları Kendi suretinde, veya, özgün Arapça metne biraz daha uygun söyleyecek olursak, "Kendi sureti üzere" yaratmıştır. Mutasavvıflar, genellikle, tıpkı âlemin sonsuzca farklı bir sıra ve düzen içinde Allah'ın isimlerini izhar ettiği gibi, insanların da tüm bu isimlerin birlikli bir bütün halinde iz ve etkilerini sergilediği bir tiyatro oldukları anlamına geldiği şeklinde yorumlamışlardır bunu. İnsanlarla diğer yaratıklar arasındaki fark, her birimizin Bizzat Allah'ın sureti üzere yaratılmış olmamız, böylece de, en azından, Allah'ın tüm isimlerinin iz ve etkilerini tutarlı ve birbirini tamamlayan bir bütünlük içinde sergileme güç ve yetisine sahip olmamızdır. Diğer yaratıklar Allah'ın isimlerinin bazısını izhar ederler, ama tamamını değil. Gizli Hazine'nin bütün mücevherlerini yalnız insanlar izhar ederler; dolayısıyla topyekun Hazine'yi yalnız onlar bilebilirler.

Aslî Semâ'

Nedir semâ'? Kalpte gizli olanlardan bir ileti.
Garip kalp onların mektuplarından bulur esenliği.

Patlatır aklın dalındaki tomurcukları bu esinti;
Bu dokunuş açar bütün varlığın gözeneklerini.[9]

Kur'an genel olarak vahye ve özel olarak kendi âyetlerine "işaretler" diye atıfta bulunur; zira bunlar Allah'tan haber verir ve insanlara kendi gerçek nefislerini ve ilahî suret üzere yaratılmış olduklarını hatırlatır. Kur'an, âlemdeki yaratık ve olaylara da "işaretler" diye atıfta bulunur; zira bunların her biri Allah'ın isim ve sıfatlarının etkilerini sergiler. Keza, bizdeki her şey Allah'ın bir işaretidir. "Biz dış dünyadaki ve kendi içlerindeki işaretlerimizi onlara göstereceğiz" (Fussılet 41: 53).

Âyetlere verilecek uygun insanî cevap onları okumak ve ne söylediklerini anlamaktır. Birçok Mutasavvıf, Allah'ın, bütün âyetlerini ayrıntılarıyla dercetmiş olduğu üç kitaptan söz etmiştir: bizzat Kur'an, âlem ve insan nefsi. Ama "Kur'an"

9 . *Kulliyât* 18177–8; SPL 326.

sözlük anlamıyla "ezberden okuma, çığırma" anlamına gelir. Yazıya geçirilmeden çok önce o bir işitilen ve okunan kitaptı. Hz. Peygamber onu Cebrail'den dinlemiş, ve Ashabına tilâvet etmiştir. O halde, Allah'ın âyetleri sadece görülmez, onlar işitilir de. "Şüphesiz bunda dinleyen bir kavim için âyetler vardır" (Yûnus 10: 67).

Kur'an okunduğunda dinlemek zor değildir. Ama öteki iki kitabın, yani âlem ve nefsin âyetlerini nasıl dinleyeceğiz/işiteceğiz? Kur'an'ın, "Kalpleri vardır, ama onlarla anlamazlar; kulakları vardır, ama onlarla işitmezler" (Hacc 22: 46) dediği kimselerden olmaktan nasıl kurtulacağız? Enfüs ve âfaktaki âyetleri okumak için, kuşların şakımalalarını ve kalp atışındaki ilahî güzelliği tanımak yeterli değil midir? Yoksa işitme ve dinleme daha başka şeyleri mi içeriyor?

Allah Kur'an'da, "Biz bir şeyi istediğimizde, ona tek sözümüz "Ol!" demektir; o oluverir" (Nahl 16: 40) diyor. Başka bir ifade ile, âlemdeki her bir şey Allah'ın kelamının bir sonucu olarak vücuda gelir. Kendi durumumuzda, konuşma ancak nefesle mümkün olur. Allah sözkonusu olduğunda, konuşma (kelam) "Rûh" diye bilinen ilahî Nefes aracılığıyla mümkün olur ancak; yani Adem'in çamuruna üflenen aynı ruhla. "Sonra O onu biçime soktu, ve Kendi ruhundan ona nefhetti" (Secde 32: 9). İbn Arabî bu Ruh'a genellikle "Rahman'ın Nefesi" der. Allah, Kendi kelamını onda söze döker, ve her şeyi, Kur'an'ın, "Rahmetim her şeyi kuşatır" (A'râf 7: 156) dediği ilahî rahmete daldırır. Rahman olan Nefes her yerde hâzır olan vücûd, "var olan her şey için" bir "rahmet"[10] ve Allah'ın Gizli Hazine'ye olan sevgisinin bir izharıdır: "Bu bilinme sevgisinden dolayı, Allah nefhetti, ve Nefes zâhir oldu."[11]

10 . *Futûhât* II 281.27; SPK 130.
11 . *Futûhât* II 310.21.

> Rahman'ın Nefesi, tıpkı insan nefesinin harflere varlık verdiği gibi, mümkün şeylerin suretlerine vücûd bahşeder. O halde, âlem bu Nefes'ten dolayı Allah'ın sözleridir. . . . Ve O Kendi sözlerinin boşa gitmeyeceğini bildirmiştir; bu demektir ki O'nun yaratıklarının vücuda gelmesi asla bitmeyecektir, ve O'nun bir Yaratan olması hiçbir zaman son bulmayacaktır.[12]

İyi de, henüz var olmayan bir şeye Allah nasıl *"Ol!"* der. Bunun kısa cevabı şöyle olabilir: Şeyler vücuda gelmeden önce gayb âleminin hazinelerinde belli bir varlık tarzına sahipti; yani "Hiçbir *şey* yoktur ki onun hazineleri bizim katımızda olmasın" (Hicr 15: 21). Allah bu hazinelerden birindeki bir şeye *"Ol!"* deyince, o şey O'nun emrini işitir ve itaat eder. O, âlemde vücuda gelir, kendisi için yaratılmış olduğu görevi icra eder, ve yeniden gayb âlemine geri döner. "Her iş Allah'a döndürülür" (Bakara 2: 210).

Vücuda gelmek için, eşyanın Allah'ın kendilerine olan emrini "işitmesi" (*semâ'*) gerekir. Bu semâ' sözcüğü "müzik dinlemek" ve daha geniş olarak "müzik" anlamına gelecek şekilde de kullanılır. Dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, müzik dinlemek ya da "semâ'" bazı Sûfiler tarafından icra edilen bir uygulama haline gelmişti, ve bu genellikle raks eşliğinde oluyordu. Fukahâ'nın çoğunluğu ve birçok Sûfi bu uygulamayı Şeriat'ın ihlali olarak görüyorlardı. Bunu bizzat icra eden Sûfiler, meşruluğunu göstermek için çeşitli Şer'î deliller öne sürmüşlerdir. Ama onların asıl gerekçesi, onu, kalpte Allah'ı zikri uyarmanm bir yolu olarak görmeleri idi. Müzikte öyle bir şey var ki, diyordu onlar, bu, insanları görünmez âleme, "yokluk"taki gerçek köklerine, Allah'ın onlara henüz ezelî kelamıyla konuştuğu o âleme taşımaktadır.

---

12. *Futûhât* II 459.5; burada Kur'an'ın 18: 109 ve 31: 27 âyetlerine atıf vardır. Rahman'ın Nefesi hakkında daha fazla bilgi için, bkz. SPK 130 vd.

İbn Arabî, takipçileri arasında semâ'ı terviç etmemiş, ama bu uygulamanın arkasında yatan nazariyeyi açıklamıştır. Gerçek semâ', diyor İbn Arabî bize, her şeyden önce âlemin "varlığını" (*kevn*) meydana getiren aslî "ol" (*kun*)'un sadece hatırlanmasıdır. Bu zikir/hatırlamaya eşlik eden raks, eşyanın görünmez âlemin hazinelerinden dünyaya geçişlerini yansıtır. "Semâ' Ehli'nin şarkıcının sözlerinde algıladığı şey, Allah'ın bir şeye, o var olmadan önceki *Ol* sözüdür.[13] "Semâ" Ehli" kendilerini vecde getirmek için müzik icra eden Sufilerdir.

> Varlıkların varoluşunun ilahî kelam sıfatına dayanır; zira varlıklar Allah hakkında, O'nun Kelamı dışında hiçbir şey bilmezler. Onların işittiği budur; bu bakımdan onlar dinlemekten zevk alırlar, ve olmak dışmda herhangi bir şey yapamazlar. Semâ', doğal olarak dinleyenleri hareket, uyarılma ve değişime götürür; çünkü onlar "Ol!" sözünü işitince değişirler, ve yokluk durumundan varlık durumuna geçerler, ve böylece de varolurlar. Vecd insanları olan Semâ' Ehli'nin etkinliklerinin aslı buradan gelir.[14]

Âlemin yaratılışında semâ'ın rolünü kavramaya çalışırken, Allah'ın, her şeyden önce, O'nu "Ol" demeye iten sevgisinin rolünü asla unutmamalıyız. Âlemin kaynağı ve itici gücü olarak, aşk bütün varlığı doldurur. Rûmî'nin ifade ettiği gibi,

> Aşkla kımıldatıldı yaratıklar,
> Allah'ın ezelî-ebedî aşkıyla.
> Gökler yüzünden semâ'a durur rüzgar;
> Rüzgar yüzünden ağaçlar.[15]

---

13 . *Futûhât* II 366.29; SPK 213.
14 . *Futûhât* II 352.14.
15 . *Kulliyât* 5001; SPL 197.

Buna göre, yokluk durumumuzda "Ol!" sözünü işittiğimizde ne tecrübe ettik? Harikulade bir şarkı dinledik, onun nâmeleriyle dört köşe olduk ve yaratılmış âlemde dönüp oynamaya başladık. O gün bugündür, her birimiz o müzikte raksedip coşmaktadır. Ancak, öyle ağır ve istikrarlı bir müzik ki çoğumuz ona hiç dikkat etmeyiz. Câmi şu gazelde, bu, her yerde duyulan şarkının tat ve neşesini yakalar:

Biliyor musun, nedir, ud sesi, rebâb sesi?
"Her şeyimsin benim, seven Allah'ım, Sen verirsin
her şeyimi."

Kurular, koflar hiç tatmamışlar semâ'ın tadından;
Yoksa o şarkı durdururdu dünyanın gidişini.

Ah şu Çalgıcı! Tek bir beste çaldı da,
Semâ'a durdu varlığın her zerresi.

Zâhid bekler vehmin ve hayalin kıyısında;
Boğulur vücûd deryasında arifin nefsi.

Hiçbir şekli yok aşkın kutsal eşiğinin;
Ama gösterir her şekilde o yalnız kendisini.

Gösterdi O Kendini Leylâ'nın güzelliği kılığında,
Çaldı Mecnûn'un kalbinden sabır ve selameti.

Azrâ'nın peçesini örttü Kendi yüzüne,
Vâmık'm yanağında açtı gam kepengini.

Kendi Kendisiyle aşk oynamaktadır gerçekte O;
Vâmık ve Mecnûn isimden başka bir şey değil ki.

Câmî gördü Sâkî'nin aksini,
Sonra secdeye kapandı, kadehin önünde bir testi.[16]

16 . Câmî, *Dîvan*, ed. Haşim Radi (Tahran: Pîruz, 1962), s. 301.

İbn Arabî'nin müridi Konevî'nin öğrencisi ve Farsça düzyazı klasiği olan *Lemaât* ("Parıltılar")'ın yazarı Fahreddin Irâkî (ö. 1289), Allah'ın emrinin bütün yaratıkları nasıl vecitli bir semâ'a soktuğu konusunda biraz daha düzyazıya çalan bir açıklama ortaya koyar:

> Aşık yokluk durumunda huzur içinde idi. Şehâdetin inzivasında beklemekteydi, henüz Sevgili'nin yüzünü görmemişti. Birden, Ol nâmesi onu yokluk uykusundan uyardı. O nâmenin işitilmesi bir vecit ortaya çıkardı, ve aşık o vecit [*vecd*]'ten *vücûd* buldu (varoldu). O nâmenin tadı başını döndürdü: "Aşk içimize bir dağdağa bıraktı." Kaldı ki, "Bazen kulak gözden önce aşık olur." Aşk, "Aşık sevdiğini ziyaret eder" şarkısıyla onun iç ve dış beninin sükunetini elinden aldı. Sonra ruh harekete geçip semâ'a durdu.[17]

Sufiler nefsin işittiği aslî müziği sık sık Allah'ın "Elest Bezmi"inde (*Covenant of Alast*) Adem'in çocuklarına yönelttiği sözleriyle özdeşleştirirler. Kur'an'a göre, Allah Adem'I halifesi olarak yarattığında, Adem ve onun çocuklarıyla bir ahit yaptı. "Ben sizin Rabbiniz değil miyim (*elestu*)?" diye sordu. Onlar, "Evet! Şahidiz" (A'râf 7: 172) diye cevap verdiler. Cüneyd'e şöyle soruldu:

> "Bir insanın Semâ'ı duyup tahrik edildiği halde rahat etmesi nasıl olur?"
>
> Şöyle cevap verdi: "Elest'te Allah Adem'in nesline, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' diye hitap etti. Hepsinin ruhları o sözlerin neşesine garkolmuştu. Onlar Semâ'ı bu dünyada işitince, tahrik olup harekete geçerler."[18]

---

17 . *Lema'ât*, ed. M. Hâcevî (Tahran: İntişârât-I Mevlâ, 1363/1984). S. 105. Ayrıca bakınız W. C. Chittick ve Peter Lamborn Wilson, *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes* (New York: Paulist Press, 1982), s. 108. "Vecd" ve bunun "varoluş" (vücûd)"la bağlantısı konusunda, bakınız SPK 212-13.

18 . Attar, *Tezkiratu'l-evliyâ*, s. 446.

Eğer ayık Tasavvufun direği olan Cüneyd *semâ*'ın sarhoş edici gücünü kabul edebilmişse, Tasavvufun sarhoş kabadayılarının önderi olan Rûmî'nin Elest müziğini şiirinin belli başlı temalarından biri kıldığını görmek şaşırtıcı gelmeyecektir. Şu gazelde, o, şeklen Tasavvuf yoluna girdiği halde kendilerini Sevgili'ye vermekten çekinenlere hitap etmektedir.

Kaptırmışsın kendini sarığını, pabucunu düzeltmeye;
Nasıl alacaksın rıtl-ı girân içenin kadehini eline?

Canım için, harâbâta gel bir anlığına!
Sen de Ademoğlusun, sen de insansın, canın var
senin de.

Gel, rehin bırak hırkanı Elest'in şarap satıcısına,
Ki şarap satıyordu O Elest'te su ve çamurdan önce.

Fakir, ârif, derviş diyorsun kendine, ve hâlâ ayıksın?
Mecazdır bütün bu adlar, kapılıyorsun vehimlere.

Dervişin işi Semâ' ve "O'nun içirdiği içki" değil de ne?
Pazar işi kâr-zarar, az ve çok değil de ne?

Gel, söyle, nedir Elest? Ebedî zevk ü sefâ.
Durma, katıl bu âyine, gözün çekip gitmede.

Başında ağrı yoksa, niçin sarıp sarmalıyorsun onu?
Niçin hasta görünüyorsun, bir acı yoksa
bedeninde?[19]

19 . *Kulliyât*, gazel no, 3067; bkz. Türkçe çev. A. Gölpınarlı, Divân-ı Kebîr,

İnsanî Kemal

Semâ'a durmuş karanlığın yarasaları sevgilerinden
karanlığa
Semâ'a durmuş güneşin kuşları şafaktan
kuşluk aydınlığına [Duhâ 93: 1].[20]

Çalgıcı (Mutrıb) bestesini çalınca, yaratıklar Gizli Hazine'nin mücevherlerini sergileyerek ve "Her şeyin O olduğunu" göstererek varoluşa raksla katıldılar. Ama raks henüz tam değildi. Allah, yaratıkları tarafından "bilinmeyi" sevdiğini söyledi. Burada bilginin dereceleri sözkonusudur, ve hiçbirimiz asla yeteri kadar bildiğini düşünmemeli .

Şüphesiz, her şey, sırf varolmuş olmaları olgusu dolayısıyla, Allah hakkında belli bir bilgiye sahiptir. Kur'an birçok âyette, "Göklerde ve yerde olan her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini" söyler, ve "tesbih" de bilinçsiz yapılan bir eylem değildir. İbn Arabî'nin söylediği gibi;

Allah, yüce ve alçak âlemde, ister cansız bir şey, ister bir bitki, ister bir hayvan olsun, hiçbir varlık yaratmamıştır ki o

20 . *Kulliyât*, 24182.

> canlı ve akla uygun bir şekilde konuşan bir varlık olmamış olsun. Bunun nassa dayalı delili O'nun şu sözleridir: *O'nu hamdle tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur; ama siz onların tesbihini anlamazsınız* [İsrâ 17: 44].[21]

Rûmî, nefs bilgisini gerçekleştiren ve arifler safına katılanların her şeyin konuşmasını işiteceğini söyler bize.

> Suyun sözünü, toprağın sözünü, balçığın sözünü
> Duyar, anlar Gönül Ehli bütün bunların sözünü.[22]

Her bir yaratık kendi bilgi türü ve konuşmasıyla yaratılmıştır, ve bu durum ona Allah'a hamdini dile getirmesini sağlar. Ama, Allah'ın suretinde kılınmış olan insanlar, Allah'ı, O'nun bütün isim ve sıfatlarıyla bilecek şekilde yaratılmışlardır; dolayısıyla, diğer yaratıkların sahip dlduğu bilgiden farklı olarak, bu bilgi doğal olarak doğmaz. Eğer insanların doğuştan neyi bildiklerini hatırlamaları gerekiyorsa, özgür iradelerini onu araştırmaya adamak durumundadırlar. Adem'in çocuklarının Allah'ın Emanetini taşımayı kabul ettikleri Elest Ahdi'nin anlam ve önemi kesinlikle budur. İbn Arabî şöyle diyor:

> "Allah Adem'i Kendi suretinde yarattı," dolayısıyla O, Kendi en güzel isimlerini ona atfetmiştir. Adem, kendisine arzedilen Emanet'i bu isimlerin gücüyle taşıyabilmiştir. Onun ilahî suretinin gerçekliği, gökler, yer ve dağların yaptığı gibi, Emanet'i reddetmesine müsaade etmedi, ki onların hepsi de onu taşımayı reddetmişti.[23]

İnsanlar,"Her şey O'dur"un gerçek anlamını ilahî sureti ancak derinden kavradıkları zaman anlayabilirler. Bu ara-

---

21 . *Futûhât* III 393.23; SDG 285.
22 . *Mesnevi* I 3279,
23 . *Futûhât* II 170.6; SPK 276.

da, gerçek mahiyetlerinden habersiz kalarak, "Hiçbir şey O değil"miş gibi yaşamaya devam ederler. Onların, insanî potansiyellerini gerçekleştirebilmeleri için, Allah yoluna girmeleri gerekir. Daha sonra gelen Sufiler bu yolu geçip gerçek insanî stutülerine erişenlere "mükemmel insan" (*insan-ı kâmil*) derler. Kemale erme işinde onlar, Allah'ın, câmi isminin mazharı (tezahür yeri) kılmak suretiyle Kendi suretinde yarattığı, ataları Adem'in izinden giderler. Bu isim, doksan dokuz güzel ismi kuşatan ve içine alan Allah ismidir. İbn Arabî'nin söylediği gibi, "Adem *Allah* ismi suretinde zuhur etti; çünkü bu isim tüm ilahî isimleri ihtiva eder. Nitekim insan da, bedence küçük olsa bile, bütün mânaları ihtiva eder."[24] Allah bize yalnız Adem'in Kendi suretinde yaratıldığını bildirdiğine göre, "O âdeta, 'Benim bütün isimlerim yalnız insanî neş'ette (oluşum) ortaya çıktı" demektedir."[25]

Adem'in tüm çocukları Allah'ın suretinde yaratılmıştır; dolayısıyla hepsi de mükemmelliği elde etme yetisine sahiptir. Mutasavvıflar sık sık Hz. Peygamber'in, "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın!" dediğini naklederler. Başka bir ifade ile, Allah'ın isim ve sıfatlarının özellik ve niteliklerine bürünün. İnsanlar ilahî suretin mükemmelliğine erince, âlemin her tarafına yayılmış bütün gerçeklikleri kendi nefislerinde toplayan âlem-i suğrâlar ya da "küçük âlemler" olurlar. Gazâlî'nin ifade ettiği gibi,

> Allah Adem'e lütuf ve inayet gösterdi. Ona, âlemde bulunan her türlü şeyi bir araya getiren özlü bir suret verdi. Öyle ki âdeta Adem âlemdeki her şeydir, veya âlemin özlü bir nüshasıdır.[26]

---

24 . *Futûhât* II 124.5.
25 . *Futûhât* I 216.12; SPK 276.
26 .Buchman, *The Niche of Lights*, s. 31.

İbn Arabî sık sık insanî kemali ilahî suretin gerçekleşmesi ve insanla âlem arasındaki tekabüliyetin fiilîlik kazanması olarak açıklar. İşte iki örnek:

> Kainatta bulunan her şey insanlarda kuvve halinde mevcuttur; bu yüzden onlar bütün düzeylere sahiptirler. Suret için yalnız onların seçilmiş olmasının sebebi de budur. İlahî gerçeklikler olan isimler ile âlemin gerçekliklerini onlar bir araya getirirler; çünkü onlar var olan son şeydir . . . Ne âlemin belli bir parçasında ve ne de ilahî gerçekliklerden tek tek isimlerde tezuhür etmeyen şeyler insanlarda tezahür eder; zira başka isimlerin ayırdedici olarak bahşettiği şeyi her isim bahşetmez. Bu bakımdan, insalar en mükemmel varlıklardır.[27]

♦

> Allah insanları *eğlence olsun diye* yaratmadı [Mü'minûn 23: 115]. Tam tersine, yalnız onları Kendi suretinde olmak üzere yarattı. Bu yüzden insan-ı kâmil dışında, evrendeki her şey bütün hakkıda bilgisiz olup kısmî bir bilgiye sahiptir. *Çünkü Allah bütün isimleri ona öğretti* [Bakara 2: 31] ve kuşatıcı sözcükleri ona verdi; böylece onun sureti mükemmel oldu. Kamil insan Hakk'ın sureti ile âlemin suretini bir araya getirir. O Hakk ile âlem arasında bir berzah, dikilmiş bir aynadır. Hakk Kendi suretini insan aynasında görür, ve yaratıklar da kendi suretlerini onda görürler. Bu düzeye erişenler, daha mükemmeli mümkün olmayan bir kemal düzeyine erişmiş olurlar.[28]

Kamil insanlar insanî potansiyeli üç ilahî kitaptan biri olarak anlarlar. Onların yolundan gitmek isteyenler için Allah'ın iki dış kitabını, yani Kur'an ve kainatı dinlemek yeterli değildir. İnsan nefsi bütün kutapların en büyüğüdür; çünkü Allah'ın âlemi yaratmaktaki gayesine yalnız o hizmet eder.

---

27 . *Futûhât* II 396.2.
28 . *Futûhât* III 398.16; SDG 249.

Kur'an olsun, âlem olsun, bunlar gayeye ulaşmanın araçlarıdır; ama bunlardan hiçbiri kendisinin farkında olan (bilinçli) bir kitap olma gücüne sahip değildir. Her ikisi de gizli hazineyi izhar eder; ama bunlardan hiçbiri onu tam olarak bilemez. Konevî, genç bir müridi nefs bilgisi yolunu izlemeye teşvik ederken kitap imajını kullanır:

> Kamil insan bütün ilahî ve kozmik kitapları kuşatan bir kitaptır. Biz, Hakk ile ilgili olarak, O'nun Zatına ilişkin bilgisinin her şeye ilişkin bilgisini gerektirdiğini, ve Zatını bilmekle her şeyi bildiğini söyledik. Aynı şekilde, insan-ı kâmille ilgili olarak diyoruz ki, onun kendi zatına ilişkin bilgisinin her şeye ilişkin bilgisini gerektirir, ve o kendi zatını bilmekle her şeyi bilir. Bu durum, hem belirlenmişlikte, hem de belirlenmemişlikte o her şeyi bildiği için böyledir.

O halde, "Kendini bilen Rabbini bilir" ve aynı zamanda her şeyi bilir. O halde, evladım, eğer kendi üzerinde tefekkür edecek olursan, bu sana kafidir; zira senin dışında başka bir şey yok ki. Ariflerin öncüsü Ali İbn Ebî Tâlib şöyle demiştir:

> İlacın sende, ama bilmiyorsun sen,
> Derdin kendinden, ama görmüyorsun sen.
> Harfleriyle gizlinin apaçık olduğu
> "Kitab-ı Mübîn"sin sen.
> Küçük bir cisim sanıyorsun kendini;
> oysa sende dürülü en büyük âlem
> Kendinden başkasına ihtiyacın yok senin,
> bir düşünsen nefs üstünde, ama düşünmezsin sen.

Aynı şekilde, Muhammedî velayetin mührü [İbn Arabî] demiştir ki,

> Kur'an'ım ben, *sık tekrarlanan yediyim* [Hicr 15; 87],
> Ruhun ruhuyum – hiç ruh yok ben olmayan.

Allah'ın kelamını işitmedin mi? *Oku kitabını! Aleyhine bir hesap görücü olarak bugün nefsin sana yeter!* [İsrâ 17: 14]. Kim bu kitabı okursa, olmuşu, olanı ve olacağı bilmeye başlar. Bütün kitabınızı okuyamıyorsanız, elinizden geldiği kadarını okuyun. O'nun nasıl, *Ve nefislerinizde: yoksa, bakmıyor musunuz?* [Zâriyât 51: 21] dediğini görmediniz mi? Ve yine O'nun şöyle dediğini: *Onun hak olduğu onlara açıklık kazanıncaya kadar, dış dünyada ve nefislerinde olan âyetlerimizi onlara göstereceğiz. Yetmez mi Rabbine, O'nun her şeye şahit olması?* [Fussılet 41: 53] . . . .

Rivayet edilir ki, Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra ortaya çıkan savaşta Hz. Ali'nin ordusu Hz. Aişe'nin (ikisine de salât ve selam olsun) ordusu karşısında üstünlük elde edince, Hz. Aişe kanadmda yer alanlar, Hz. Ali taraftarları onları kılıçtan geçirmesin diye, İlahî Kitap'ı mızrakların ucuna taktılar. Onlar bunu görünce savaşı terkettiler. Sonra Hz. Ali şöyle dedi: "Ey insanlar! Ben Allah'ın *konuşan* Kitabıyım; ama o, Allah'ın sessiz Kitabıdır! Saldırın onlara, bırakmayın!"

Aynı şekilde, Allah şöyle diyor: *"Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve Kitabın bilgisine sahip olan bir kimse yeter"* de [Ra'd 13: 43]. O halde, bu, evladım, Kitap ve Kitabın bilgisidir. Ve dediğimiz gibi, sen Kitapsın. Senin nefsine ilişkin bilgin, Kitaba ilişkin bilgindir. *Ve hiçbir şey yoktur ki, ne yaş,* ki bu görülür dünyadır, *ne de kuru,* ki bu ruhanî âlem ve ötedeki her şeydir, *Açıklayan Kitap'ta olmasın* [En'âm 6: 59], ki bu da sensin.[29]

---

29 . *Mir'âtu'l- ârifîn fî multemes Zeyne'l-Abidîn.* Bu kitabın, *Reflection of the Awakened* (London: Zahra Thrust, 1983) adıyla, S. H. Askari tarafından oldukça yeterli bir tahkiki ve çevirisi verilmektedir. Burada alıntı yapılan kısım Askari'nin çevirisinin 25–27 sayfalarına tekabül etmektedir. Benim yaptığım çeviri, İstanbul Süleymaniye kütüphanesinde bulunan on iki güzel elyazmasından yirmi yıl önce hazırladığım bir metne uymaktadır. Bu kısa pasajda bile, Askari'nin metni bazı önemli hatalar ihtiva etmektedir. Diğer yerlerde, İbn Arabî'nin şiirleri alamıştır.

Nefsin Yükselişi

Bir zamanlar taş-topraktın, bir zamanlar bir hayvan.
Şimdi bir ruh oldun sen, Sevgili oldun! Sevgili oldun![30]

Allah'ın sureti üzere yaratılmış olan insanlar, Allah'ın isimlerinin etki ve hükümlerinin sonsuz açılmasına tam bir bilinçlilikle katılma potansiyeline sahiptirler. Âlemde ve kendilerindeki âyet ve işaretlere bakıp da, her şeyin ne iseler ona doğru tam bir gerçekleşme içinde değişim ve dönüşüm üzere yaratıldığını kabul etmeyenlere Kur'an sık sık hayret ifade eder. Ölüm ve diriliş anne karnında başlayan gelişmenin daha ilerideki iki aşamasından başka bir şey değildir. "Ey insanlar, eğer Diriliş konusunda şüphe içindeyseniz; doğrusu biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra pıhtılaşmış kandan yarattık.... Ve rahimlerde dilediğimizi, belli bir döneme kadar, oluştururuz. Sonra sizi bebek olarak çıkarırız; derken erginlik çağına gelirsiniz" (Hacc 22: 5).

Sufiler fizikî hayatın aşamalarını nefsin çiçeklenmesi ve açılmasının dış belirtileri olarak görürler. Rûmî, nefsin pratik olarak cansız bir aşamadan melekleri geçen merhaleye kadar

30 . *Kulliyyât* 22561; SPL 78.

olan gelişmesini anlatmasıyla ün yapmıştır. Nefsin basamak basamak yükselmesi olgusu, gerçi "Her şey O olsa da," niçin hiç kimsenin mükemmelliği elde etmeden bunun gerçekten farkında olamadığını izah etmektedir. İnsanlar ahlakî ve ruhanî gelişme mertebelerini katetmedikleri sürece, kendi gerçek mahiyetleri konusunda bilgisiz kalacaklardır.

Mükemmelliğe doğru olan yolculuk Allah'la "yokluk"ta (*in "nonexistence" with God*) başlar. İnsanlar "Ol" fermanını işitip Elest Ahdi'nde Allah'ı tasdik edince, anne karnına düşünceye kadar basamak basamak yükselirler; öyle ki anne karnı yaratılışın Kaynak'tan en uzak noktasıdır. Sonra Allah'a yükselmeye başlarlar; çünkü her şey, nasıl O'ndan geldiyse, yine O'na döner. Bu iki yolculuğa – Allah'tan dünyaya ve dünyadan Allah'a – genellikle Vücud Dairesi'nin iki "yayı" denir.

Bir anlamda, Allah'a geri dönüş zorunludur; çünkü bu, yaratıcı sürecin doğal açılmasını temsil eder, ve bu konuda hiç kimsenin herhangi bir seçimi sözkonusu değildir. "Göklerde ve yerde olan herkes, isteyerek veya istemiyerek, O'na teslim olmuştur, ve O'na döndürülecektir onlar" (Âlu İmran 3: 83). Ama bir de insanların ayrıcalığı olan ihtiyarî ölüm vardır; çünkü ilahî özgürlükten kendi kaderlerini oluşturma payı yalnız, Allah'ın sureti üzere yaratılmış olan, onlara verilmiştir. Ölümle Allah'a alınmadan önce, gönüllü olarak O'na nasıl dönüleceğini bildiren peygamberler tarafından yalnız insanlar muhatap alınmıştır. Emanet'i üstlenmeyi yalnız insanlar kabul etmiştir.

İnsanların iki mükemmelliği vardır. Birinci mükemmeliğe "doğal" mükemmellik denebilir, ki bu fizikî ölüme, sonra dirilişe ve Allah'la buluşmaya götürür. "Ey insan! Rabbine doğru çalışıp çırpınıyorsun, ki O'nunla buluşacaksın" (İnşikak 84: 6). İkinci mükemmelliğe nefsin ancak bilerek isteyerek terbiye edilmesiyle ulaşılabilir. Birinci bakış açısından, insanlar büyümek ve ölmek zorundadır; ama ikincisi açısın-

dan, oluşun sonraki aşamalarında ne tür bir varoluşu tecrübe edeceklerini seçmekte özgürdürler.

Nefsin doğal gelişmesi anne karnında, Allah bedene kendi ruhunu üflediği zaman başlar. Elest yurdu yoluyla inen bu ruh saf ve yaşayan bir nur, beden ise karanlık ve ölü bir çamurdur. Ruhla bedenin bir araya gelip birlik oluşturması, ruhanî ve cismanî iki dünyayı kucaklayan gerçek nefsi ortaya çıkarır. Nefis, saf ve aşkın ruhun oluşup bozulabilir bedenle ilişki kurmasına yarayan bir aracıdır. Nurla çamurun bir araya gelmesinyle ortaya çıkan şey hayat ve bilinçliliğin toplamıdır. Dünyaya gömülen, gerçi içten içe Sonsuz'a açık olsa da, nefistir.

Ruh, Allah'ın bütün sıfatlarıyla anlatılan ilahî bilinçliliğin (*awareness*) bir şuasıdır. O, özelliklerini, tıpkı Gizli Hazine'nin yalnız âlem aracılığıyla bilinebildiği gibi, ancak bir beden vasıtasıyla izhar edebilir. Bir insan dünyaya geldiğinde, ilahî isimlerde mevcut olan yetkinlikler, ruhla bedeni birbirine bağlayan nefiste kendilerini sergilemeye başlar. Burada da nur (ışık) yararlı bir analoji takdim etmektedir. Ruh katışıksız, anlaşılabilir bir nur, beden (madde) ise zifirî karanlıktır. Işıkla karanlık birbirine karışınca, ışıkta bulunan özellikleri sergileyen, alabildiğine çok sayıda renk ortaya çıkar. Ruhun hayatı, bilgisi, arzusu nefiste kendine özgü, bireysel karakteristiklere bürünür. Her bir kişinin ruhu, her ne kadar hepsi de bir tek ilahî ruhtan, Rahman olan Nefes'ten yaratılmış olsa da, başka herkesinkinden ayrı hale gelir.

Nefsin açılması süresinde, ilahî isimlerin iz ve etkileri (hükümleri) tedricî bir şekilde kendilerini izhar ederler. Çok sayıda Sufi (aynı şekilde birçok Müslüman filozof) erken aşamalarındaki cenini cansız nesne ya da minerallerle mukayese ederler. Giderek, onda, bir bitki aşamasına gelinceye kadar, hayat ve duyum belirtileri ortaya çıkar. Bebeğin doğum ânına gelinceye kadar, gerçi eksik bir yapıda olsa da, o bir hayvanın tüm niteliklerine sahip olur. En yüksek insanî yetilerin – zeka

ve konuşma – imkanlarını şöyle böyle sergilemeye başladığı ergenlik çağına gelince, her ne kadar geçici bir süre için olsa da, o kişi "insan" denmeyi hakeder. Doğrusu, biz hepimiz ilahî isimleri kendimizde tam olarak gerçekleştirme durumuna ulaşıncaya kadar insandan aşağıda bir yerde kalırız.

Nefsin doğal açılması insanları kemale götürmez; çünkü o özgür iradenin biatını (*engagement*) ve Emanet'i taşımayı üstlenmek istemez. Elbette, hepimiz Allah'a döneceğiz; ama bu dönüş nasıl gerçekleşecek? Allah'ın rahmetine mi, gazabına mı; ebedî saadete mi, azaba mı; cennete mi, cehenneme mi döneceğiz? İbn Arabî'nin işaret etmeyi sevdiği üzere, insanlar, dünyada kaldıkları süre içinde etkilerini gerçekleştirdikleri belirli ilahî isimlere dönecekler; dolayısıyla onların bu isimlerin farklı özellik ve mahiyette olduklarını unutmamaları gerekmektedir.

> İlahî isimlerin, isim olmaları bakımından özellikleri farklı farklıdır. Öç Alıcı (muntakîm), Azabı Korkunç (*şedîdu'l-'ıkâb*) ve Kahhâr'ın Rahman, Bağışlayan ve Latîf ile ne ortaklığı var? Zira Öç Alıcı intikamın nesnesinde gerçekleşmesini talep eder, ve Rahman da aynı nesneden intikamın kaldırılmasını talep eder.[31]

Çocuklar ergenlik çağına gelince, Şeriat onları dinî vecibeleri yerine getirmekle mükellef tutar; yani zeka (ilahî "bilgi" sıfatı) doğru ile yanlışı ayırdetmek için yeteri kadar geliştiği zaman. Şeriat'ın emir ve teklifleri, ilahî suretin; doğru, yanlış ve Emanet'in özgürce kabulü arasmda açık bir seçim yapmadan ortaya çıkma imkanı olmayan belli bazı yeti ve yeteneklerinin gerçekleştirilmesini sağlar. Gaye, ilahî isimlerden ber birinin, ötekilerle mükemmel bir uyum içinde nefiste gerçekleştirilmesidir.

---

31 . *Futûhât* II 93.19; SPK 55.

Eğer Tasavvuf, nefsin gelişmesine ilişkin görüşünde Tasavvufî olmayan İslam'dan farklılık gösteriyorsa, bu durum Sûfi yolgöstericilerin arayışın gayesi ve ciddiyeti konusunda daha iyi bir anlayışa sahip olmalarından ileri gelmektedir. Bu hayatta, ölüme kadar sevgililerinden ayrı kalmaya sabredemeyen, ve Allah'a çekildiğini hisseden insanlar her zaman olmuştur. Bu kimseler Hz. Peygamber'in, "Ölmeden önce ölünüz!" emrine uyarlar. Onlar bireysel sınırlarına ölmek suretiyle, ilahî güzelliğin sınırsız genişliğine doğarlar. Onlarda ölüm korkusu yoktur; çünkü birçok kez ölmüşlerdir, ve her defasında da daha iyi bir şey olarak yeniden doğmuşlardır. Rûmî bu durumu en ünlü dizelerinden birkaçında şöyle dile getirir:

Topraktım, öldüm; bitkiye döndüm.
Bitkiydim, öldüm; hayvan göründüm.

Öldüm hayvanlıktan, insan oldum ben.
Ne zaman eksildim ki ölümle, korkayım ölümden?

Gelecek sefer beşerlikten öleceğim,
Meleklerle uçacağım, yükseleceğim.

Meleklikten sonra da dalmam gerek ırmağa;
Çünkü *Her şey yok olmakta O'nun yüzü dışında*
[28 Kasas: 88].

Melekken bir daha kurban olacağım,
O ki hayale gelmez, o olacağım.

Yok olacağım sonra, yok; yokluk çalıyor çünkü besteyi.
Şüphesiz biz O'na döneceğiz geri [2 Bakara: 156].[32]

Yokluğa bu giriş, yaratılıştan önce Allah'la birlikte sükun içinde bulunduğumuz aslî insanî duruma bir geri dö-

32 . *Mesnevî* III 3901– 6; SPL 79.

nüştür. Bu durum, zaman zaman ben'in sınırlılıklarının "yok olması" ve hakiki nefsin "bekâsı" denen bir durumdur. Yok olma, Allah'tan başka her şeyi olumsuzlamak suretiyle Şehâdet'in "lâ ilâhe"kısmının gerçekleştirilmesidir. Bekâ ise iz ve etkileri nefiste parlayan ilahî sıfatları olumlamak suretiyle "illallah"ın gerçekleştirilmesidir. Yok olmadan önce, nefsin gözü varoluşun batı tarafına dikilir ve güneşi göremez. Bekâ ile güneş battığı batı ufkundan doğar, ve Allah'ın parlayan nurundan başka hiçbir şey kalmaz. Rûmî'nin açıkladığı gibi;

> *O'nun Yüzü dışında her şey helak olmada;*
> O'nun Yüzü'nde değilsen, hiç varlık arama!
>
> Kim Bizim Yüzümüzde yok olursa,
> Olmaz artık ona ceza *Her şey helak olmada.*
>
> Çünkü *illâ*'dadır o, geçmiştir *lâ*'dan;
> Kim ki *illâ*'dadır, kurtulmuştur fenâ'dan.[33]

Allah aşkıyla ve Hz. Peygamber'in Sünnetine uyarak O'na teslim olmakla, sâlikler varoluşun batısını terkedip, Allah'ın isim ve sıfatlarından başka hiçbir şeyin görünmediği, göz alıcı güneş doğusuna geçerler. Onların, Hz. Peygamberin, Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaları gerektiği emrini gerçekleştirdikleri yer işte burasıdır. Konevî Allah'a doğru olan bu yükselişi, yaratıklara özgü sınırlamalardan aşama aşama kurtulmak (tecerrüt etmek) olarak anlatır:

> Arif üst âleme doğru yolculuk eder, ve yerden ayrıldığı ândan itibaren herhangi bir unsur, hazret *(presence)* ya da feleği, kendi içindeki ona tekabül eden kısmı orada bırakmaksızın geçmez; yani [dünyaya] geldiği ândan itibaren kazandı-

33 . *Mesnevî* I 3052–4; SPL 182.

ğı şeyleri. Böylece o, Allah'ın, *Allah emanetleri ehline vermenizi emreder* [Nisâ 4: 58] sözüne uymuş olur.[34]

Konevî'nin izahına göre, sâlikler, sureti üzere yaratıldıkları Allah ismine ulaşınca, önceki rahmet ve lütuf isimlerinde yerleşik hale gelirler. Bunlar onun, "dairenin merkez noktası" ya da "denge noktası" dediği şeye işaret eder. Merkezde durmakta acze düşmek varoluşun kıyısına düşmek anlamına gelir, ki burası gazap ve kahır vadisidir.

> Bu orta, merkez nokta dengesini terkeden kimse – ki burası her şeyi kuşatıcı birlik hazretindeki kemâl noktasıdır – merkeze olan uzaklığı ya da yakınlığı açısından değerlendirilir. Bazıları yakın, başka bazıları daha yakın olur; bazıları uzak, başka bazıları daha uzak olur. Şeytanlığa özgü tam dengesizlik ile bu ilahî, isimden türeme, mükemmel denge arası saadet ehlinin bütün düzeyleri ile şakavet ehline ayrılır.[35]

34 . *Miftâhu'l-gayb*, Fenârî'nin *Miftâhu'l-ins*'inin kenarında (Tahran, 1905–6), s. 296; krş. W. C. Chittick, "The Circle of Spiritual Ascent According to al-Qûnawî," *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. P. Morewedge (Albany, NY: SUNY Press, 1992), ss. 179–209; özellikle ss. 188 vd.

35 . *İ'câzu'l-beyân fî tefsîri ummi'l-Kur'ân* (Haydarabad–Deccan: Osmania Oriental Publicatios Bureau, 1949), s. 300; Kahire baskısı, ed. Abdulkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, Kahire, 1969, s. 418; Türkçe çev. Ekrem Demirli, *Fâtiha Tefsiri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 372; krş. Chittick, "The Circle of Spiritual Ascent."

Göklerin Müziği

Savaş saflarımızda hiç kalkan tutmayız biz,
Semâ'ımızda ne davul, ne flüt biliriz,

Aşkında yok olmuşuz O'nun, ayaklarının tozuyuz,
Serâpa aşk, hep aşk, başka bir şey değiliz.[36]

Sûfiler gönüllü olarak Allah'a dönerken, ilahî isimleri tam sonuna dek ve hepsinin toplu dengesini gerçekleştirmenin, veya bütün isimleri içine alan Allah isminin özelliklerine bürünmenin yolunu ararlar. Onlar bu gayeye *zikirle* ulaşırlar. Onlar, gerçek anlamda ilahî bir niteliğe bürünmeyi, ancak Allah'ı zikretmek, kafaları ve bütün varlıklarıyla sureti üzere yaratıldıklarına dönmek suretiyle umabilirler. Rûmî'nin dediği gibi, "Allah aradığını sana verecektir. Özlemin nereye uzanıyorsa orada olursun; doğrusu, kuş kanatlarıyla, mümin özlemiyle uçar." [37] Allah'ı aralıksız zikir gönülde aşk ateşini körükler,

Dışarıda rüzgar kımıldatıyor ağaçları,
İçeride zikir hışırdatıyor kalbin yapraklarını.[38]

36 . *Kulliyyât* 31222–3.
37 . *Fîhi mâ fîh*, s. 77; SPL 212.
38 . *Kulliyyât* 9778; SPL 159.

Semâ'ın gayesi, Allah'ın zikredilmesini güçlendirmek ve Dost'tan başka her şeyi kül eden alevleri körüklemektir. Semâ' ehli için, müzik Allah'ın açık, aydınlık işitsel âyetlerinin gizli dilidir. Müzik dinleyince, nefis Elest günlerindeki aslî yurdunu hatırlar; yani Allah'a yakınlığın kendi doğal vatanı olduğu zamanları. Rûmî'nin dediği gibi,

> İmdi, bu ezgileri hakîmler,
> Çerhin dönüşünden aldık derler.
>
> Halkın şu tanburla çalıp söylediği
> Ezgiler çerhin dönüşünün sesleri.
>
> Hepimiz Adem'in parçalarıydık,
> Çennette o ezgileri dinlemiş idik.
>
> Su ve toprak şüphe soktuysa da içimize,
> Bir şeyler hatırlıyoruz o ezgiden yine de.
>
> O yüzden, aşıkların gıdasıdır semâ',
> Öyle ki birleşme hayali yaşanır onda.[39]

Rûmî'nin çağdaşı Necmeddin Râzî müziğin çekiciliğini Elest Ahdi'ne dayanarak açımlar:

> Nefiste Hakk'ı gören bir göz ve Hakk'ı işiten bir kulak ortaya çıkıp da, o, ilhamın zevkini bir daha alınca, nerede bir mektuplaşma olsa, Gâib'den gelen ilhamların zevkini yaşar ve Hakk'a doğru yönelir. Nitekim Allah, *Şu, sözü dinleyen ve en güzeline uyanlar* [Zümer 39: 18] diyor. O yüzden, nefis ne zaman hoş giysilere ve ölçülü ritimlere bürünmüş sözler söyleyen bir şarkıcı işitirse, Elest hitabının zevkini yaşar. Bu tatlı ezgi Hakk'a doğru bir arzu deprenişine neden olur.... Nefis bu hitabın zevkini bir kez alınca, can kuşu huzursuz olur

39 . *Mesnevî* IV 733–4, 36–7, 42; SPL 325–6.

> ve ızdıraba düşer. Ten kafesini parçalayıp öz yurduna dönmeye çalışır. . . . Sonuç olarak, ten kafesi tahrik edilir. "Raks" ve [ruhanî] "haller" bu tahrikten ibarettir.[40]

Eserlerini düzyazı ile yazan Sufi yazarlar arasında daha da sarhoşlardan biri olan Ruzbihan Baklî (ö. 1209), gayb âlemini temaşa eden ve o âlemin aslî müziğini dinleyen sâlikin durumunu şöyle anlatır:

> Arif işitme yetisini görünmezin Görünmez'ine çevirince, mahrem kalbinin özüne âni şühûdun ışığı düşer, ve ruhu rıza giysisi ve hoş bir genişlik içinde Hakk'ın güzelliği ile buluşur. Ruhu Allah'ta zevk bulur, ve insanî tabiatından neredeyse uçar. Aslî yatkınlığının hapishanesinde tutuklu ve şaşkın kalır. Hakk'ın nuru ona açıldıkça Melekût Âlemine doğru yükselmeye meyleder. Bu dünyada eteğini onun sureti ile sürükler. Allah'ta sevinmeden dolayı, bu raks, oynama, dönme vs. olarak tasvir edilir. İçine sıfatların parıltılarının düştüğü hız ona sevinme niteliği verir. Tüm bunlar onun arzusunun nesnesini bulmasındandır; yani sıfatlara ilişkin bir ru'yet ve [ilahî] hitabın kendine özgü işitilmesi. . . . Arif şöyle der: "Semâ' [raks], ezelilik ve ebedilik türbesinde ruhun halden hale geçmesidir; zira o, güzellik örtüsünde Hakk'ın vucûdunu görür." [41]

Raksetmek, buna göre, sâliklerin bireysel nefsaniyetten kurtuluş neşelerini ifade eder. Râzî, nefsin tahrik edilmesinin bedeni karmaşaya sürüklediğini anlatır.

> Raksetmek zıplayıp durmak değil,
> toz gibi dertsiz yüzerek havada.
> Raksetmek atlayıp geçmek iki dünyadan,
> kırmak kalbini, geçmektir kendinden![42]

---

40 . *Mirsâdu'l-ibâd*, ss. 364–5; krş. Razi, *Path of God's Bondsmen*, ss. 354–5.
41 . *Meşrabu'l-ervâh*, ss. 86–7.
42 . *Mirsâdu'l-ibâd*, s. 365; krş., *Path of God's Bondsmen*, s. 355.

Rûmî, Sûfilerin raksının kendi kalp ve ruhlarında vukû bulduğunu söyler. Raks, eksikliklerinin yok olmasından sonra ayakta kalan nefsin neşeli bir dirilişidir.

> Halk coşup eğlenir meydanda;
> Bu Erler rakseder kendi kanlarında.
>
> Alkış tutarlar kendi ellerinden kurtulunca,
> Atlayınca kendi kusurlarını, kalkarlar raksa.
>
> Onların içinde çalar deflerini çalgıcıları;
> Denizler onların coşkusunda koparır dalgalaları.[43]

Buna göre, raksın bedenle zorunlu hiçbir bağlantısı yoktur; çünkü bu, sınırlamalardan kurtulan nefis tarafından tecrübe edilir. Hakiki müziğin kusurlu kulaklarla işitilip dinlenmesi mümkün değildir, ve Erlerin – erkek olsun, kadın olsun – raksları gözle görülmez. Sıradan insanlarla Allah yoluna girmiş olanlar arasındaki ayırım metinlerin ana çizgisini oluşturur. Sûfilerin herkese müzik ve raksı salık verdiklerini sanmak çok yanlış bir kanaat olur; durum bunun tam tersidir. Müzik ve raksı tasvip eden Sûfiler bile, onun dindeki yerinin belirsizliğini kabul etmişlerdir. Zunnûn el-Mısrî (ö. 861) konuya, ilk dönem metinlere özgü veciz bir üslupla işaret etmiş, ve sözleri yüzyıllardır yankılanagelmiştir.

> Semâ' Allah'tan gelen bir feyizdir ki bu feyizle O, Kalpleri uyarır ve Kendisini aramayı teşvik eder. Kim onu Hakk'ın yardımıyla işitir ve dinlerse, Hakk'a yol bulur, ve kim nefis aracılığıyla işitip dinlerse sapıklığa düşer.[44]

Birçok kitabından birinin *semâ'* ile ilgili bir bölümünde, Ruzbihan herkesin müzik dinleyecek nitelikte olmadığını açıklar:

---

43 . *Mesnevi* III 96–8; SPL 327.
44 . Attar, *Tezkiratu'l-evliyâ*, s. 153.

> Var olan ve canlı olan her şey Semâ'a eğilim gösterir; zira her birinin kendisine uygun bir ruhu vardır ki o bununla canlı olur, ve bu ruh Semâ' ile yaşar. Semâ' bütün düşünceleri ölümlülüğün (beşeriliğin) ağırlığından alıp tazeler. O, insanlardaki tabiatları kızıştırır ve Rabbe ait sırları harekete geçirir. Bazıları için o baştan çıkarıcıdır; çünkü onlar eksiktir; ama bazıları için işaret edicidir; çünkü bu kimseler tamdır. Bedenen diri olup da kalben ölü olanlar Semâ'ı dinlememeli; zira o onları ifsat eder.[45]

Eğer müziğin durumu belirsiz ise, raksınki daha da belirsizdir. Hakiki raks, gerçi çeşitli vesilelerle etkilerini görülür dünyada da gösterse de, öte dünyada gerçekleşir. Bu, Ruzbihan'ın sözlerindeki şu alayı da açıklamaktadır:

> Bir çılgınlar güruhu oynuyor, şiir söylüyor, Semâ'a duruyor, ve bunları yaptıktan sonra, Allah dostlarının durumuna eriştikleri vehmine kapılarak üstlerini başlarını yırtıyorlar. Ne saçmalık! Bu tür düzmecelerle [mükemmelliğe götüren] makamlar nasıl bulunabilir.[46]

Varlığın Birliği (*vahdetu'l-vücûd*) fikrinin en büyük yorumcularından biri ve çok sayıda vecitli şiirin yazarı olan Câmi de, kendisini dağıtmış bazı Sufilerin aşırılıkları karşısında berzer bir nefret duygusunu dile getirir:

> Eksik raks eksikliğe varır varsa varsa;
> Kamillerin hareketi "raks" değil oysa.
>
> Çırpar kanatlarını, kâmillerin ruhu;
> Kurtarır kendisini, aşar bela çukurunu.
>
> Bir tek sestir gerçi her iki grubu da
> Kaldıran Semâ'a;

45 . *Risâletu'l-kuds*, ed. C. Nurbahş (Tahran: Hânegah-ı Nimetullahi, 1972), s. 50.
46 . *Galatâtu's-sâlikîn*, *Risâletu'l-kuds* ile basılmıştır, s. 99.

Ama bunlar yayar hırkaları göklere;
Onlarsa ha bire inerler aşağıya, yere.

Bunlar yaslar başlarını en yüksek göğe;
Onlar taşır yataklarını yerin dibine.

Konar uğursuz baykuş şahinin yanına;
Ama bunlar uçup havalanınca,

Şahin yurt tutar bir şahın kalesinde;
Baykuşsa geri döner bir vîrane köşesine.

Yönelir herkes kendi yurduna;
Uçar her kuş kendi yuvasına. . . .

Ne bir zikir ışığı gösterir onlar,
Ne de semâ' durumundan bir belirti var.

Onların zikri ağrıtır başlarını, boyunlarını;
Onların raksı büker bellerini, bacaklarını.[47]

47 . *Mesnevi-yi heft evreng*, ed. M. Muderris-i Gilanî (Tahran: Sa'di, 1958), ss. 24–5.

Allah'la Raksetmek

Gel, gel; Semâ'ın ruhunun ruhunun ruhusun Sen!
Gel, gel; Semâ' bahçesinde salınan bir servisin Sen!

Gel, Senin gibisi ne geldi şimdiye dek, ne de gelecek!
Gel, Semâ'ın gözleri hiçbir şey görmedi
Sana benzeyen![48]

Mutasavvıflar Sevgililerine dönmek için katettikleri uzun yolculukta – umut ve korku, neşe ve hüzün, genişleme ve daralma, sarhoşluk ve ayıklık gibi – çeşitli nefis "durumlarından" geçerler, ve nefsin meziyet, ahlakî özellik ve yetkinlikleri olan "makamlar"a (duraklar) ulaşırlar. Bu durum ve duraklar çok sayıda Tasavvufî eserde ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. *Kuşların Dili* (*Mantıku't-tayr*) adlı uzun şiirde – Tasavvuf edebiyatındaki, ruhanî yolculukla ilgili en ünlü ve aynı zamanda en eğelendirici anlatımlardan biri – Attâr, kuşların nasıl bir araya gelerek krallarını, yani Ankâ'yı ziyaret etmeye karar verdiklerini anlatır. Hüdhüdün kılavuzluğunda, çeşitli maceralar yaşayarak, sonunda gayelerine ulaşmadan önce yedi vadi geçerler: özlem, aşk, bilgi, bağımsızlık, birlik,

48. *Kulliyât* 13681–2.

hayret ve yok olma. Başka bazı Sûfiler bu yolculuğun basamaklarının sayısını on, kırk, yüz, üç yüz ve hatta bin olarak verirler. Benim burada yolculuğu anlatarak yapabileceğim en iyi şey, onun şarabının, o badeden içenlerde bıraktığı etkiden bir nebze sunmaktır. İlki Attâr'dan bir gazel:

Yarı sarhoş başlayacağım bu gece,
Ayaklarım raksetmede, bir kadeh tortu elimde.

Sefiller çarşısına çevireceğim yönümü,
Ne varsa kaybedeceğim bir saat içinde.

Daha ne kadar yalandan teşhir edeceğim kendimi?
Daha ne kadar tapacağım kuruntuyla bu nefse?

Paramparça edilmeli hayal perdesi,
Zahitlerin tevbesi çevrilmeli pestile!

Alkış tutmam için gün doğdu bana;
Daha ne kadar kalacağım ayağım bağlı beklemede?

Sâki, gönül açıcı bâdenin tam sırası;
Kalbim terketti beni; bir hüzün çöktü içime!

Döndür kadehi, alalım çerh-i feleği
Erler gibi ayaklarımızın altına biz de.

Paramparça edeceğiz Müşteri'nin hırkasını,
Mest edeceğiz, kıyamete dek şarap sunacağız Zühre'ye.

Terkedeceğiz tüm yönleri Attâr gibi,
Elest'ten ötürü başlayacağız raksetmeye
yönsüzlük içinde.[49]

49 . *Divan*, s. 41.

Rûmî, aynı "yönsüzlük" alanından "Hiçbir-yer" ya da "mekansızlık" diye söz eder; yani nefsin gerçek "ütopyası." Sâlikler Sevgili'nin mahremiyetine girdiklerinde düçar oldukları sarhoşluğa imada bulunmak için "şarap" veya "bâde" yeterli bir sembol olabilir; ama, Rûmî'nin burada söylediği gibi, fenâ ve bekâ tecrübesi için, salt sarhoşluktan çok daha fazlası sözkonusudur.

Bilmiyorum, o bâdeden nasıl yok olup gitmişim,
O mekansızlık içinde, bilmiyorum nerdeyim.

Ân olur, boylarım denizlerin ta dibini,
Ân olur, bir güneş gibi yeniden yükselirim.

Ân olur, bir cihan gebe kalır benden;
Ân olur, dünyaya bir cihan getiririm.

Tûtî gibi canım şekerler ezerken,
Ansızın sermest olup tûtîyi dişlerim.

Hiçbir yere sığmam ben bu âlemde,
Mekansız yârden başkasına yâr değilim.

Ben o sarhoş karasevdalı rindim ki
Cümle rintler içinde gırgır, şamata benim.

"Niçin kendine gelmiyorsun?" diyorsun bana;
Sen bana bir göster kendimi; ben kendime gelirim.

Ankâ'nın gölgesi öyle bir okşadı ki beni,
Sanki o gölge kesilmiş de Ankâ benim.

Güzelliği gördüm; sarhoştu ve hep diyordu:
"Belayım ben, belayım ben, belayım."

Her yandan cevap geldi ona, yüz candan:
"Seninim ben, seninim ben, seninim."

Sen o nursun ki Mûsâ'ya hep diyorsun:
"Hüdâ'yım ben, Hüdayım ben, Hüdâ'yım."

"Kimsin?" dedim Şems-i Tebrîzî'ye;
"Sizim ben," dedi, "sizim ben-sizim."[50]

Eğer Sûfilerin Hakk şarabını içtiklerinde içine düştükleri durum bu ise, raksetmekten başka ellerinden bir şey gelmemesinde şaşılacak bir şey var mı? Rûmî onların hey-heylerini şöyle anlatır:

Sarhoş döndük meyhaneden gene,
Kurtulduk gene alçaktan da yüceden de.

Cümle mestler hoş, raksediyorlar;
Alkış tutun, güzeller; alkış düşer size!

Ki ilişir ilişmez bir kancası zülfünün,
Balık da sarhoş olur, deniz de.

İşte alt-üst oldu meyhanemiz;
Sürahi paramparça, koca küp yerde.

Görünce bu coşkuyu meyhane pîri,
Dama çıktı hemen ve attı kendini yere.

Öyle bir şarap kaynadı ki ondan,
Yok olan var kesilir, var döner hiçe.

Şişe kırıldı ve saçıldı parçaları her yere;
Nice sarhoşun ayakları kan içinde.

O ân başım ayağından seçemeyen nerde,
Yıkılıp kalmış Elest mahallesinde?

---

50 . *Kulliyât*, gazel no. 1526.

Hepsi de işrette şaraba tapanların;
Ey bedene tapan *tenten-i tenten'i* dinle.[51]

İnsanî nefis, yolculuğuna, aşağı dünyada, cansız cisimle aydınlık ruh arasındaki bağlantı noktası/halka olarak başlar. Tabiatını tam olarak gerçekleştirmesi geldiği ilahî kaynağa döndüğü zaman olur. Sonsuz bir potansiyel olarak başladıktan sonra, tüm ilahî isimlerin nitelikleriyle nitelenerek büyür ve gelişir. Allah yolunun yolcuları bütün yaratılmışları kendi nefislerinde bilmeye başlarlar; çünkü onlar her şeyi ve bütün dünyaları kucaklayan bir küçük âlemde yolculuk ederler. Onlar ruhanî derece bakımından yükselmeye, Allah'a kavuştuktan sonra, Allah'ta ve Allah'la hiç bitmeyen yolculuğa başlayıncaya kadar devam ederler.

İbn Arabî, Kur'an'ın, "Nerede olursanız olun O sizinle birliktedir" (Hadîd 57: 4) dediğini hatırlatır bize; O nerede olursa biz O'nunla birlikteyiz diye bir şey sözkonusu değildir. Kamil insanları ayırdedici kılan şey, kesinlikle, onların sürekli Allah'la birlikte olmalarıdır. "Kamil insanlar .... ilahî bir mükâşefe ve gerçek bir müşâhede aracılığıyla Allah'la birlikte seyrederler; öyle ki onlar bu müşâhede yoluyla, tıpkı Allah'ın *her nerede olursak olalım bizimle birlikte olduğu* gibi, Hakk'la bilikte olurlar."[52] Nefislerinin kıyısız okyanusuna girdikten sonra, her yeri Allah'la birlikte gezerler.

> Onlar, ilahî isimlerin varlığa yolculuklarında onlara eşlik ederler. Onlar ademden vucûda yolculuğunda varlığa eşlik ederler. Onlar yolculuklarında peygamberlere eşlik ederler; öyle ki onlar Cennet'ten dünyaya yolculuğunda Adem'e eşlik ederler.... Keza, Cebrail'in her nebi ve rasule yaptığı yolculuklar gibi, her peygamber ve meleğe de [eşlik ederler]...

51 . *Kulliyât*, gazel no. 516; SPL 332–3. *Tenten-i tenten* bir enstrümanın sesini yansılayan bir deyim. Burada bir kelime oyunu da sözkonusudur; zira "ten" sözcüğü, bilindiği gibi, beden anlamına gelir.

52 . *Futûhât* II 384.2.

> tüm bunların hakikatlerinin bilincine erinceye kadar, [ilahî] tecellînin suretlerindeki yolculuğuna da: hep yaşayarak ve zevk alarak.[53]

Onlar bu dünyada ve gelecek dünyada, zaman-mekan kaydından âzâde olarak, bilgi ve mutluluğun asla tekrarı olmayan tecellîlerinin aralıksız akışının tadını çıkararak, Allah'la ve her şeyle birlikte kalılar. Yolun en sonuna ulaştıklarında, ilahî bilginin okyanuslarına dalarlar, ki orası hep hayrettir; kaybolma şaşkınlığı değil, her bir şeyleri sonsuz bir feyz içinde bulmadan doğan hayret.[54] "Hidayet," diyor İbn Arabî, "hayrete düşürülmektir. Sonra anlarsm ki bütün iş hayrettir; hayret tahrik ve harekettir, ve hareket de hayattır. Sükun diye bir şey yoktur; ölüm diye bir şey yoktur; yalnız varoluş (*vucûd*) vardır; yokluk da yoktur."[55]

O halde, hayret ebediyen devam eder. Gerçekte, Sufilerin, henüz bu dünyada iken bile, bitmez-tükenmez cennet mutluluğunu tatmalarını sağlayan şey işte bu hayrettir.

> Cennette, her ân yeni bir yaratılış ve yeni bir mutluluk vardır; o yüzden, hiç can sıkıntısı olmaz. Doğrusu, doğal dünyada herhangi bir şey tekdüze ve bir değişiklik olmaksızın sürüp gittiğinde insanlar sıkılmaya başlarlar; çünkü bu durum onların aslî bir niteliğidir. Eğer Allah onları mutlu olsunlar diye, her ân yenileyerek geliştirmemiş olsaydı, onları sıkıntı basardı. O halde, mülklerine her bir bakışta, cennet ehli daha önce hiç görmedikleri şeyler ve suretler algılarlar, ve böylece daha çok mutlu olurlar. Yiyip içtikleri her defasında, daha önce hiç tatmadıkları yeni ve hoş lezzetler alırlar. [56]

---

53 . *Futûhât* II 384.7.

54 . Hayret konusunda, bkz. SPL çok yerde ve sıkça geçer, ve özellikle SDG 79 vd.

55 . İbn Arabî, *Fusûs'l-hikem*, ed. A. Affîfi (Beyrut: Dârul'l-Kitabi'l-Arabî, 1946), ss. 199–200.

56 . *Futûhât* II 280.27.

Kamil Sûfiler daha bu dünyada iken Allah'la yaşarlar. Onlar, Allah'ın yaratıcı emrinin müziğini dinleyerek Sonsuz'a yolculuk ederler. Her bir ân Allah "Ol" der, ve öncekinden daha gözalıcı ve mükemmel, yeni bir tecellî gözleri okşar. Irâkî'nin sözleriyle:

> Şarkı hiç kesilmediği gibi, raks da ebediyen son bulmaz; çünkü Sevgili sonsuzdur. Burada aşık şakır;
>
> > Yüzünün ışığını gördüm Senin gözümü açınca,
> > Senin sesini duydum kulak kabartınca.
>
> O halde, aşık, gerçi sakin görünse de, raks ve harekete devam eder. *Sabit sandığın dağların bulutlar gibi geçtiğini görürsün* [Neml 27: 88]. Aşığın sessiz, sakin kalması mümkün mü? Âlemin her bir zerresi onu harekete sevkeder: her zerre bir kelimedir; her kelime bir isim söyler; her ismin farklı bir dili, ve her dilin de bir şarkısı vardır. Aşığın, her bir şarkı için bir kulağı vardır. Dikkat et! Şarkı söyleyen ile dinleyen birdir. "*Semâ*' Hakk'tan Hakk'a uçan bir kuştur."[57]

57 . *Lema'ât*, ss. 105–6; Türkçe çevirisi, *Lemaat: Parıltılar*, çev. Saffet Yetkin, İstanbul, 1988, ss. 69–70; krş. Chittick ve Wilson, *Fakhruddin Iraqi*, ss. 108–9.

VIII
Güzellik İmajları

Her ne kadar Sûfiler Allahın hazretini (hâzır ve nâzır o'luğunu) şiirlerinde şakısalar da, onlardan birçoğu aynı amaçla düzyazılar da yazmıştır. Bunlar arasında çok azı Bahâ Veled (ö. 1230) kadar başarılı olmuştur; öyle ki bu zatın ismi, ünlü şanh oğlu Rûmî'nin hayatı hakkında bir şeyler okuyan herkes tarafından, hatırlanmasa bile, görülmüştür. Rivayet edildiğine göre, Bahâ Veled Belh'te vaizlik ve medrese hocalığı yapmaktaydı. Moğol istilasının yaklaşmakta olduğunu işitince, ailesiyle birlikte Mekke'ye (hacca) gitmeye karar verdi ve sonunda "sultanu'l-ulema" olarak Konya'ya yerleşti. Bahâ Veled *Ma'ârif* adlı bir kitap yazmıştır; ama çok az insan bu kitaba dikkat etmiştir. Oryantalistler arasında, A. J. Arberry bu kitaba, "son derece güzel ve akıcı bir Farsça ile anlatılmış mükâşefe tecrübesi"ne ilişkin "değerli bir kayıt" demektedir, ve ilk yirmi bölümü İngilizce'ye çevirmiştir, ki bu, bütün metnin yüzde beşi etmektedir.[1] *Ma'ârif*'le ilgili özellikle alışılmadık olan şey Bahâ Veled'in

1. *Aspect of Islamic Civilization* (New York: A. S. Barnes, 1964), ss. 227–55. Daha yakın zamanlarda, Fritz Meier metin üzerine ayrıntılı bir tarihî araştırma yazmıştır: *Bahâ'-i Walad: Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik* (Leiden: Brill, 1989).

ruhanî hayattan içten ve birinci şahıs diliyle konuşma tarzıdır. Bilebildiğim kadarıyla bununla karşılaştırılabilecek tek eser, onun çağdaşı Ruzbihan Baklî tarafmdan yazılmış Arapça *Kâşifu'l-Esrâr* ("Sırları Açan")'dır, ki nispeten kısa bir risale olan bu eserin İngilizce çevirisi mevcuttur.[2] Ancak, Ruzbihan kitabında daha edebî bir dil kullanmakta, ve olağanüstü görüntülerle dolu bir ru'yet alemini anlatmaktadır. Okur, Allah'ın başkalığı ve erişilmezliğine ilişkin güçlü bir duyguyla başbaşa bırakılır, ve çok az insan Ruzbihan'ın yolundan gitmeye çağrıldığını hisseder. O, okurlara, mütemadiyen kendisine gerçekten önemli ayrıcalıklar bahşedildiğini bildirir. Buna karşılık, Bahâ Veled okurlarını bütün yaratılmışların kutsallığı ve nuranîliğine ilişkin kendi ru'yetini paylaşmaya davet eder.

Bahâ Veled'in kitabı, başlığı onu çağrıştırsa bile, kesinlikle Tasavvuf öğretisiyle ilgili sistemli bir araştırma değildir. O daha çok, her biri bir âyet, bir hadis, bir söz ya da bir hatıra ile başlayan istiğraklar dizisidir. Ama başka her şeyden çok, o, günlük hayatın küçük ayrıntılarında Allah'la buluşmanm bir kaydıdır. Denebilir ki o en iyi bir şekilde Rûmî'nin düzyazı eseri *Fîhi Mâ Fîh* ("Ondaki onda olandır")ile mukayese edilebilir, ki bu da aynı şekilde çeşitli konularla ilgili dağınık düşüncelerden oluşan bir derlemedir. Ama *Fîhi Mâ Fîh* Rûmî'nin müritleri tarafmdan derlenmiş bir konuşmalar şeklini alır. *Ma'ârif* ise Bahâ Veled'in bizzat kendisinin kaleme aldığı düşüncelerin bir kaydıdır.

Rûmî konusunda mukayese götürmez bir alim olan Bedî'uzzaman Furûzanfer, tahkikli metne yazdığı giriş yazısında, Bahâ Veled'in düzyazısı ile Rûmî'nin şiiri arasındaki benzetlikleri biraz ayrıntılı bir şekilde anlatır. Bunların ayrıntılı bir şekilde incelenmesi bir kitabı kolayca doldurabilir. Kur'an

2 . *The Unveiling of Secrets, Diary of a Sufi Master*, İng. Çev. Carl Ernst (Durham, NC: Parvardigar Press, 1997).

ve Hadis'ten sonra Rûmî üzerinde en önemli etkiyi. *Ma'ârif*'in yaptığı konusunda çok az şüphe vardır. Menâkıbnâmeler, Şems-i Tebrîzî'nin gelmesinden önce Rûmî'nin mütemâdiyen bu kitabı okumakta olduğunu, ve ancak Şems'in ortadan kaybolmasından sonradır ki onun şiir yazmaya başladığını bildirmektedir bize. Sanki Şems'ten ayrılık, birçoğu Bahâ Veled'in *Ma'ârif*'iyle zaten belli bir forma kavuşmuş olan imaj deryasını heyecan, ritim ve vezne dökmüştür.

Allah'ın Görülmesi

Kelamcılar, insanların cennete girinceye kadar Allah'ı göremeyeceklerini (*ru'yet*) söylerler; ama Bahâ Veled, mü'minlerin, ister O'nu tanısınlar, ister tanımasınlar, Allah'ı zaten gördüklerini anlatır bize. Kitabın bir yerinde, genellikle Allah'ın aşkınlığının ve O'nu görmenin imkansızlığının iddiası olarak alınan "Sübhanallah" ibaresinin gerçekte Allah'ın her yerde görüldüğü anlamına geldiğini açıklar.

Sübhanallah (Bakara 2: 32) diyordum. Bu şu anlama gelir: Sen kusurdan, yani yaratıkların aklına gelebilen, benim uzuvlarımın hayal ettiği noksanlıktan ve dünyanın bütün parçalarının hayal ettiği eksiklikten münezzeh ve uzaksın. Onlar, Senin güçlü olmadığını, Senin bilmediğini ve Senin onlara hakim olmadığını (hayal ederler). Bu parçaların Seni görmediğini söylerler; zira onlar Senin bu parçalara nasıl varlık verdiğini, onları alçalttığını ve yükselttiğini görmezler. Gözlerin nurunun parçalarını Senin yarattığını, ama bunların Seni görmediğini söylerler. Aklın, bilincin ve idrakin parçalarına Sen varlık verdin; ama bunlar Seni görmez.

Hayır, hayır, *Sübhanallah* Senin, onların ağzından çıkan her parça Seni görmez şeklindeki - bu tür eksik sözlerden münezzeh ve ötede olduğun anlamına gelir. Eğer Seni görmemişlerse, Seni nasıl bilebiliyorlar? Görmeksizin Seni bil-

> mek imkansızdır. Senin görülmeni inkar edenler Seni bilmemektedir. Eğer bir kimsenin önünde Seni görmek yoksa kulluğa nasıl eğilim gösterir? Bu, *Ve nerede olursanız olun O sizinle birliktedir* (Hadîd 57: 4)'in "tanıklığıdır." Ey organlar, görme olmaksızın tanıklık imkansızdır! Öyle ki küfür Seni görmemek, İslam Seni görmektir.[3]

Bahâ Veled, mütemadiyen, her iki dünyadaki tatlı ve çekici her şeyin, gerçi insanlar isimlerin çokluğundan şaşkına dönerek eşyanın hakikat olduğunu sansa da, Allah'ın hazretini tecrübeden neş'et ettiğini söyler bize. O, cennetin Sufinin hapishanesi olduğu, onun sadece bizzat Allah'ı arzu ettiği şeklindeki cümleyi sorgular:

> Hurileri anlatıyor, cennetlerden, bahçelerden söz ediyordum. İrfan Ehlinden biri, "bu dünyada bunlarla meşgul olanlar öte dünyada da onlarla meşgul olacaklar. Onlar ne zaman Allah'a dönecekler? Onlar Allah'ı ne zaman görecekler?" dedi.
>
> Şöyle cevap verdim: "Doğru olan 'huriler, saraylar, bahçeler, kaynaklar ve zencefil' (Kur'an'da zikredilir) Allah'ı görme durumlarından ibarettir. Gördüğün her defasında, farklı bir tat alacaksın. O halde, mânalara bak; yani Allah'ın nasıl seni sürekli Kendi elnin ve göğsünün parmaklarında tuttuğuna. Rabbine ait ol ve O'na dost kesil! Başka şey ve durumlara bîgane kal. Gözünü Mâlikinden ayırma. Ne istiyorsan O'ndan iste. O'nun karşısında kendini sil. Sütle bal gibi O'nunla karış. Böylece bütün hurileri, sarayları ve cennet tatlarını emrine âmade bulursun. Allah'ı bulursun. Saadetin bu kapının sana açılmasındadır; yani sana düşen *Nerede olursanız olun O'nun sizinle birlikte olduğunu bilmektir.*[4]

Tıpkı Rûmî gibi, Bahâ Veled'e göre de, bütün yaratıklarda Allah'ı görmek alabildiğine değişik ve sonu gelmez bir neşe

3 . *Ma'ârif*, ed. B. Furûzanfer (Tahran: Meclis, 1333–38/1954–59), cilt 1, s. 91.
4 . *Ma'ârif* 1: 131.

içinde gerçekleşir. Her ikisi de içinde ilahî tecellîyi idrak ettikleri şekillerin farklılığını anlatmaya çalışmaktadır, ve şiirsel imajın doğduğu yer de işte tam burasıdır. Allah'ın görülmesi "düşünce" (*endîşe*) düzeyinde gerçekleşir – ki bu, Rûmî'nin de açıkça belirttiği gibi, "hayal"le[5] özdeştir – böylece hayal kuran kişinin zihni dile dökülen taze ve sürekli yenilenen imajların bir kaynağı haline gelir. Bahâ Veled birçok pasajda düşüncelerinin hayalî surete nasıl büründüğünü anlatır. İnsan hemen, söylediği her şeyin Allah'ın kendisini izharının bitimsiz imajlarından dokunmuş parlak bir kilime uygun düştüğü sonucuna ulaşır.

> Düşünce Allah'ın fışkırttığı bir kaynak gibidir. Eğer tatlı su kaynarsa, görürüm ki beden mabedinde yeşil baharatlar, bereketler ve çiçekler serpilir, ve su beden toprağının her tarafına dağılır. Ama eğer çorak su kaynarsa, beden toprağı çoraklaşır ve verimden düşer. Beden toprağına ne tür bir su vereceğini görmek için gözümü Allah'tan ayırmam.[6]

♦

> Benim bu uzuvlarımın binlerce komşu bulduğunu düşünüyordum. Düşüncelerimin bu sözleri, yeşil baharatlar ve safran gibi: hangi göğüsten fışkırmaktadır bunlar? Veya karıncalar gibi: kimin renkli yanağında kapışmaktalar, çelme atarak birbirine göğsümde? Derken, gördüm ki bu gayb perdesinin arkasında yalnız Allah iş görmektedir. O, her bir şeyi Kendi iradesine göre tutmaktadır. İster melek olsun, ister peygamber, ister veli, ister zalim, ister mazlum; hiç kimseye Kendisine giden bir yol vermemektedir. Onun nasıl faaliyette bulunduğunu hiç kimse bilmez. Oradan her yere emirler gönderir O. O hükmeder ve belirler. O hiç kimsenin kendi isteğine göre iş yapmasına izin vermez. O, imkansızlığı ve nasıllığı İskender surlarının içine yerleştirmiştir; dolayısıyla hiç

5 . Krş. SPL 248 vd.
6 . *Ma'ârif* 1: 33.

kimse onun ötesine geçemez. O herkesin anlayış ve tahayyül gücünün sonuna bir düğüm çalmıştır; dolayısıyla hiç kimse ondan çıkamaz. O sınırın dışına adım atan herkes darmadağın olup yoklara karışır. Onu soğuk vurur ve dondurur, veya üzerinden bir sam yeli eser, yakıp kavurur onu.

Sonra dünyanın Allah'ın kurduğu bir ev ve çadır gibi olduğunu gördüm. O benim yorumlarımı onun içine göndermeye devam etti, uyanık bireyler gibi, sanki bir kralın kapıkulları oturuyorlar çadırlarda ve çardaklarda. Cevherlerim evlerin duvarları gibi; onlarda anlamlar yürümektedir. Dünya, onu Adn cenneti gibi görenlere tatlıdır. Kaldı ki, mutlu olmamam sözkonusu olur mu? Bütün eylem ve edimlerimi Allah yapmaktadır. O, varlığı bizatihî Kendisi var etmekte ve toprağıma, havama ve tüm zerrelerime vermektedir. Bütün parçalarımın mutlu bir şekilde Allah'ın fiiline dayanıp güvendiğini, vücutlarının huzur içinde olduğunu gördüm.[7]

Kendi durumumu gözden geçirdim. Düşüncelerimin, davranışlarımın ve algılarımın parçalarının Allah'ın tam önünde kuşlar ve serçeler ve tatarcıklar gibi dikildiklerini gördüm. Öyle ki O hepsinin boynuna âdeta bir zincir atmıştır, veya hepsi de Kendi denetiminde kalsınlar diye onların her birini bir halatla bağlamıştır. Onlara hayatı Bizzat O bahşeder ve onlara tat bağışlar, böylece bu kuşların her biri kanatlarını kolayca açabilir. Bu kuşlar Allah'ın ne emredeceğini ve hükmünü hangisi üzerinde icra edeceğini görmek için dikilip bakıyorlar.

Tekrar baktım ve Allah'ın parçalarımı açmakta olduğunu gördüm. O bana yüz bin renkli çiçekler gösterdi. Sonra çiçeklerin parçalarını açtı ve bana yüz bin renkli yeşil baharat, akan sular ve esen rüzgarlar gösterdi, ve rüzgarları açtı ve bana yüz bin tazelik gösterdi.[8]

---

7 . *Ma'ârif* 1: 31–32.
8 . *Ma'ârif* 1: 34.

Allah'ı Zikir

Okur, Bahâ Veled'in Allah'ın adını ne kadar çok kullandığına dikkat etmiştir. Normal Farsça kullanımın tersine, o Farsça *hudâ* yerine Arapça *allah* sözcüğünü kullanmaktadır. Belki de o düşünce ve ru'yetleri Allah'ın ismini hatırlama bağlamında gerçekleştiği için böyle yapmaktadır. Kitabın, aşağıdaki gibi bazı pasajları bu duruma özellikle açıklık kazandırmaktadır, ki bu kısım 98 inci Bölümün tamamını oluşturur. Pasaj iki ilahî isim, yani Rahman ve Rahîm üzerine bir tefekkür olarak başlar; öyle ki bu isimlerin her ikisi de rahmet sözcüğünden gelmektedir. Bahâ Veled bu iki sözcüğü Farsça'ya Bahşeden (*bahşâyende*) ve Şefkatli (*mihribân*) şeklinde çevirir. Sonra "Allah büyük" (*Allahu ekber*) ibaresine döner, ve Allah'ın adını zikretme üzerinde odaklanır.

> "Allah Rahman ve Rahîmdir," dedim. Allah'ın ihsanını beyazlık suretinde ve beyaz incilerden oluşmuş bir varlık biçiminde tasavvur ettim. Gözümü ihsanın özüne diktim. Ruhum onda huzur bulmaya başladı ve ona sarıldı; "Ne güzel bir şey bu ihsan; çünkü her kolaylığı buluyorum onda!" Her acının ilacını, her derdin dermanını buldum. Kayar gibi yürüdüm onda ve hiçbir bezginlik belirtisi göstermedim.

Gözlerimi merhamete ve lütfun özüne diktim. Kalbi ısıtacak her şeyi, bütün tatlıları, bütün sevgileri buldum onda. Ona ne kadar daldıysam, o kadar mutlu oldum ve lütfun özünü o kadar sevimli buldum.

İhsan odur ki siz düşmüşsünüz de soylu, bilgili bir adam gelip size derman olmaktadır. Veya, darda ve umutsuzluk içindesiniz. Hayır sahibi ve kol kanat geren birine gidiyorsunuz, o durumunuza çare buluyor.

Lütuf sahibi o kimsedir ki, darda kalmışı arar, işini bitireyim diye onu ister istemez kendisine çeker. Onu belalardan korur, ve asla yanından ayırmak istemez. Ona mahrem olmaya devam eder.

Şimdi, "Allah büyük," diyorum. Güzelliğe bakınca, "Allah büyük," diyorum. Herhangi bir güce bakınca, "Allah büyük," diyorum. Herhangi bir bilgiye bakınca, "Allah büyük," diyorum. Allah'ı zikre dalmayı ve Allah'ın muradını gözetiyorum; çünkü Allah'ın muradı her şeyden hayırlıdır. Dil kalbe anahtardır. Dil Allah'ı zikirde ne kadar kıpırdarsa, kalp o kadar açılır ve değerli şeyler ortaya çıkar onda. Öyle ki Allah'ı zikir âdeta Sevgiliden haber getiren bir sabâ rüzgarıdır. Bu rüzgar ölü bedenin toprağını meyve ve çiçek bahçeleriyle doldurarak tatlandırır. Bedenin her evinin kapısının önünden sular akar, ve her bir parça ve organ çimenliğine çiçekler boşaltır.

Akıllı, tecrübeli bir adam tıka basa doymuş ve Allah'ı zikirden bitkin düşüp mecalsiz kalmış olabilir. O, bu şaşılacak şeyleri görünce, ve bu acayip şey ona görününce, âzâları depreşir ve canlanır ve Allah'ı zikre koyulurlar. Âzâlarına zarar veren, sonra onları canlandıran şaşılacak bir hayattı sanki o. Ya da toprağının uyuyan parçalarını hayata döndüren İsrafil'in sûrunun o acayip üflenmesiydi.

Bunun anlamı, Allah'ın solmuş parçaları nasıl dirilttiği ve onları mutluluk cennetine soktuğunun ima yollu bir açıklanmasıdır. *Andolsun Dağ'a!* [Tûr 52: 1]. Başka bir ifade ile, Sina Dağı'nın özü aşkın bilincine varınca, o paramparça oldu. Eğer senin iç özün de açık seçik bir şekilde görürse, bilinçlenir ve alır başını gider ve bunu çok neşeli bir şey olarak görür.

> İmdi, Allah'ı öyle çok zikret ki Allah'ı göresin. Tıpkı Dağ'dan perdenin kaldırıldığı gibi, senin perdelerin de Allah'ı zikirle yırtıldığı zaman, göreceksin.[9]

Bahâ Veled burada Hz. Musa'nın Allah'ı görme arzusunu dile getiren Kur'an âyetine atıfta bulunmaktadır. "Ve Rabbi dağa tecellî edince, onu toz-duman etti, ve Musa yıldırım çarpmış gibi yere yığıldı" (A'râf 7: 143). Bu âyet, Allah'ın yaratıklarda hâzır ve nâzır oluşunun mahiyeti konusunda Tasavvufî öğretilerde önemli bir rol oynamış olan *tecellî* teriminin kaynağını oluşturur. Birçok Sufi bu âyeti, yaratıkların zaten toz duman olduğu, zira yalnız Allah'ın hakikaten gerçek olduğu, ve âlemde sadece O'nun sıfatlarının bulunduğu anlamına geldiği şeklinde okumuşlardır. Musa gibi, hepimiz baygın düşmüş durumdayız; çünkü kendimizin hiç mi hiç farkında değiliz. Gerçekte Allah "kendisiyle işittiğimiz kulağımız, kendisiyle gördüğümüz gözümüz"dür.

Bahâ Veled sık sık karşılıklı sevgi âyetini irdeler. Aşağıdaki parçada, Hz. Peygamber'in, "Bu dünya müminin hapishanesidir" sözüne atıfta bulunarak başlar.

> "Mümin hapishanededir. O nasıl mutlu olabilir? Diye sordular.
>
> Şöyle dedim: O ihlaslı ise mutlu olur, tıpkı Yusuf'un zindanda mutlu olduğu gibi. Bazen bir mümin bir itaatsizlikte bulunur ve ağzı acır – "Böyle itaatsizlik ederek Allah'tan nasıl af bekleyebilirim? O'ndan nasıl bir şeyler isteyebilirim, O'nun karşısına nasıl çıkabilirim?" Bu acılık ve bu bedensel çökmüşlükle mutlu olmak durumundasın. Allah'ın sana ayırdığı paya razı olmalısın; öyle ki O'ndan ayrı kalmanın korkusu içinde ağzı acılısın sen. Biraz iman varsa, cezadan niye korkasın ki? Eğer, günahta cür'et ve gözükaralığa rağmen, O'nun keremi, cömertliği ve affını ve cenneti hatırlamaktan mutlu isen, o yine de bir iman, bir sevgi ve itikattır.

9 . *Ma'ârif*, Bölüm 98, 1: 139–40.

Böyle, gam ve neşe, günahlardan ve günaha cür'et etmekten kaynaklanan kırıklılar, hep, senin sevginin delili ve Allah'a inancının alâmetidir. Allah'a aşkın, Allah'ın sana olan aşkının kanıtıdır; *zira O onları sever, ve onlar da O'nu severler.*

Nerede ağlama ve gülme varsa, gülüş Allah'ın keremi ile birlikte olmaktan, ağlayış da Allah'ın kereminden ayrı kalmaktan dolayıdır. Bir çocuk bebeklikten kurtulunca, Allah'ın kereminde mutludur. İleri yaşlarda, Allah'ın kereminden ayrıldığı için üzgün ve ağlamaktadır. O'nda güler o ve O'ndan ayrılıkta ağlar.

İmdi, eğer mutluluğunun ebedî olmasını istiyorsan, Ebedî'ye kulluk et. Yani, eğer Allah'ı zikre gelirsen, âzâlarının fidanlığı çiçek açar; nefsinin bahçesi gülmeye ve devletinin sabâ yeli esmeye başlar. Bak, gör; Allah nasıl keremli nefesiyle üflemektedir, güldürerek senin âzâlarını.[10]

Eğer insanlar bu dünyanın şeylerini seviyorlarsa, bu, Allah'ın âlemi keremi ile doldurarak onu sevimli kılmasından dolayıdır. Ama dünya, gözümüze kendi kendine var olan şeylerin bir toplamı olarak görünse de, haddi zatında yoktur. Allah'ı sevmek, som altınla kalp altını birbirine karıştırmaksızın, her şeyde O'nun yüzünü görmeyi ister. İnsan kendisini, gerçekte Varlık'ın doluluğu olan fenâya atmalıdır. Rûmî'nin hatırlattığı gibi, "Biz ve varoluşumuz hep yokluktur,/ ama Sen mutlak Vücûd'sun, fenâ olarak görünen."[11] Bölüm 88'de Bahâ Veled, Allah'ın yokluğu nasıl sevimli kıldığını anlatır:

Ruhum bedenimle meşgul olmaya başladı: "Başım ağrıyor" ve bunun gibi şeyler. Ben bakarken bedenin altından kayıyordu. Aklın ve algının çiçeklerini seyrettim, ve her ân ruh ağaca çarpıp duruyordu. Çiçekler dağıldı, ve buğday başakları gibi ayaklar altında ezildiler. Bir kez bedenin dışına çıkmıştım; başıma neler geleceği hiç önemli değildi; kendimi

10 . *Ma'ârif* 1: 130.
11 . *Mesnevî* I 602.

ondan çekip çıkardım. Lâhût âlemine ve nasılsızlığa gidiyordu. Allah'ın sıfatlarına bürünüyordum. Doğruldum: "Bütün acılardan kurtulmuştum."

Birden Allah'ı gördüm; yokluğun arkasına dikilmişti ve her şeyi yokluğa sarıyordu. Eşyayı yokluktan çıkarıyordu, ve sonucu görüyordum. Allah'ın sıfat ve hükümlerine geri döndüm: yeşil çayır çimenler, akan sular ve güzel hurilere. Dedim ki, "Bütün bu tatlıları, tatlı şeyleri birbirine açayım. Suret olan her şeyi parçalayıp bir kenara atacağım ve mutlak mânâların tadını yakalayacağım. Ruhun gerçekliği böyledir, ve Allah böyledir; zira O'nun nasıllığı yoktur."

Allah bu sonsuz yokluğu bir sevgili kıldı. Yüz binlerce güzellikle, iştahlar, aşklar, tutkular, görüşler, tutumlar, seçimler, aşık olmalar, aşıkların kucaklaşmaları, yetenek türleri, hayat tarzları, tuzaklar, desiseler, kucaklamalar, öpüşler, tatlı buluşmalar: Allah tüm bunları yokluğun üzerine örtmüştür. Yokluğa bakan birine ihtiyaç vardı, ona olan aşkıyla yanaklarından göz yaşı süzülen. Böyle bir yokluk uzuvlarımı şeş cihetten sarıp sarmalar. Nihayet, uzuvlarım mahrem bir dost olmaksızın ve yalnız nasıl olacak?[12]

12 . *Ma'ârif*, Bölüm 88, 1: 128.

Allah'ın Tecellîsi

Kelamcılar Allah'ın aşkınlığını o kadar çok vurgularlar ki insanların Allah'ı sevebileceklerini inkar edecek kadar ileri giderler. Sufiler bu konuda mutabıktırlar; zira Allah elbette aşkındır, ve aşkın bir Allah'ın bilinmesi ve sevilmesi mümkün değildir. Ama onlar, Allah'ın aynı zamanda içkin olduğunu da ilave ederler. İşte Kendisini sonsuzca açan (tecellî ettiren), sevginin ebedî nesnesi olan içkin Allah'tır. Herhangi bir şeye karşı duyulan sevgi yalnız O'na duyulan sevgi olabilir. Bölüm 89'un konusu budur. Bahâ Veled, hakiki olarak Allah'a ve mecazî olarak O'nun yaratıklarına atfedilen vücûd (varoluş)'u tartışarak işe başlar. Bölümün ikinci yarısında, ünlü "âyete'l-kürsü"nün baş kısmı üzerinde durur; yani, "Allah, O'ndan başka tanrı yoktur, Hayy'dır, Kayyûm'dur. Ne bir kestirme tutar O'nu, ne uyku. O'nundur göklerde ve yerde olan her şey" (Bakara 2: 255) âyetinin.

> Düşünüp duruyordum: yaratılmış şeylerin Allah'la hiçbir cins birliği olmadığına göre, onların O'na mahrem, O'nunla mutlu ve huzurlu olmaları nasıl mümkün olur? Allah bana ilham etti: "Yaratılmış şey bir vücûd Veren'den geldiğine göre, ki bu Benim, nasıl onun mahremi olmayayım? Kaldı ki, eğer vücûd (varoluş), vücûd verenle huzur içinde değilse,

nasıl vücûda gelir? Biri ötekine nasıl zarar verir? Eğer vücûd, vücûdun verilmesiyle huzur içinde değilse, başka ne ile huzur içinde olacak? Benim iradem, Benim fiilim, Benim sıfatım, Benim yaratmam, Benim rahmetim yaratıklarla bağlantılıdır; eğer onlar Bana mahrem değilse, kime mahrem olacaklar? Kaldı ki, tüm bu özlemler, iştahlar, sevgiler ve mahremiyetler Benden değil mi? Benim yaratmam değil mi bunlar? Nasıl olur da Benimle mahremiyet olmaz? Mahremiyet Benim fiilimdir. Sevenler arasındaki bütün sözleri, onların fısıltılarla dile getirilen sırlarını, dokunuşlarını, görüşmelerini, tüm bunları vücûda Ben getiririm. Var olan bir şeyin vücûd Veren'le huzur içinde olmaması mümkün mü? Benimle değilse, kiminle mahremiyet kurmak ister o?"

O halde, dilinden zikri eksik etme, ve Allah'a ve O'nun sıfatlarına mahrem ol. Kur'an oku ve mahremiyetin hakikatine şahit ol: *Allah, O'ndan başka tanrı yok.* Allah'ınkinden başka hiç kimsenin hükmü geçmediğine göre, ve ben o irade tarafından istendiğime göre, istenenin İsteyen'le mahremiyet kuramaması diye bir şey özkonusu olur mu? *Hayy.* O mütemadiyen diri olduğuna göre, nasıl olur da canlılara mahrem olmaz? *Kayyûm.* Bütün günlerinizi O vareder, bütün işlerinizi O düzene koyar. Nasıl olur da O'nunla hiçbir sözünüz, sırrınız, mahremiyetiniz olmaz? *Ne ımızganma tutar O'nu, ne uyku.* Hiçbir ân gaflette değildir O; o halde halini O'na arzedememen diye bir şey sözkonusu olabilir mi? Aşıklar uyanık olsunlar! Yoksa uyuyan sevgili mi olacaksın?

Varoluşun Allah'ın elinde ince bir fesleğen dalı gibidir; istek ve arzularının bütün tomurcukları ve sırlarının bütün yaprakları Allah'la olmalıdır![13]

Sâlikin yaprak ve tomurcuklarının Allah'la olması için, onların O'nun ismini zikrederek mütemâdiyen O'nu hatırlamaları gerekir. Allah'ın suretinin o sureti verene dönmesi gerekir; ışığın şuasının tekrar güneşe dönmesi gerekir. Dö-

13 . *Ma'ârif*, Bölüm 89, 1: 128–29.

nüş yolu, her şeyde ve her düşüncede eşyanın mahiyetinin, âlemin hakikatinin, benin benliğinin, Allah'ın hazretinin farkında ve bilincinde bulunmanın yoludur. Zikir, idrak ve farkında oluşu sonsuz neşeye dönüştüren bir simyadır. Aşağıdaki bölümde, Bahâ Veled bir âyetle söze başlar. Arkasından da iki ilahî ismi, Yaşatan (*muhyî*) ve Öldüren (*mumît*) isimlerini tefekküre yönelir, ve bu isimlerin, Kur'an'ın "Allah Selam Yurdu'na çağırır, ve dilediğini doğru yola iletir. Güzel yapanlara en güzeli ve ziyadesi var" (Yûnus 10: 26) âyetinde vâdettiği "ziyade" ile nasıl bağlantılı olduklarını ortaya koyar. Sonra da iyi, güzel ve hamde layık olan her şeyde Allah'ın kerem ve cömertliğinin bulunduğunu dile getiren bir zikir sözü olan "El-hamdu lillah" (Fâtiha 1: 2) âyeti üzerinde düşünür.

> Dedim ki; Allah'ım, Sen vâdettin – *Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki onun rızkı Allah'a ait olmasın* [Hûd 11: 6]. Sen beni aşikar yollardan meydana getirdin; o halde günlük rızkımı da Kendin ver. Tâli sebepler olmadan bana hiçbir şey yaptırmadığına göre, güzellikler isterim, keremler isterim, Semâ' isterim, itibar isterim, güç isterim, irade isterim.
>
> Allah bana şöyle ilham etti: "*Allah* ve *O Allah'tır* mutluluktan, arzunun nesnelerinden ve yaratıkların iradelerinden ibarettir. Ve *ziyade*: için Benden sonsuzca, bir arı gibi çiçeklerden beslenen; böylece uzuvların ballansın. Çünkü Biz Hayat Veren'iz, ve 'hayat verme' ancak mutluluk ve arzunun nesneleriyle gerçekleşir. Biz Ölüm Veren'iz, ve 'ölüm verme' yalnız mutluluk ve arzunun nesnelerinden ayrılmakla gerçekleşir. Mutluluk geldiği sürece varoluş ortaya çıkar. Mutluluk ortadan gidince yokluk baş gösterir.
>
> "Huriler ve iri gözlü bakireler gibi, cennetin bütün suretleri Bizim meramızdır. Nefisler terimizin damlalarıdır. Bütün mutlulukların ve bütün arzu nesnelerinin sebepleri önümüzdeki kepçeler gibidir. Elinden geldiğince, Allah'ı zikir kasesiyle Bizden iç. Şarabımız seni sarhoş edip gevşetince, Yedi Uyurlar [Kehf 18: 9 vd.] gibi, uyku tatlılığı veririz sana.

İç Bizden ve şükret verdiğimiz sarhoşluğa: haber ver sana *ziyade* verdiğimiz yaratıklara mutluluğumuzdan."

Allah'a hamdolsun, dedim. Başka bir ifadeyle, bu rütbe benim için henüz tamam değil; zira Allah'ın kontrol gücü ve Allah'ın fiili uzuvlarımdadır. O beni yokluktan çıkardı ve bana vücûd verdi. O uzuvlarımı kontrol eder, ve biliyorum ki O beni kontrol etmektedir. Bu durum benim gözümde durumların en şereflisidir; zira bu sıfatla giderim Allah'a.

Şimdi hamdediyorum. Her nefeste kendimi bununla dolduruyorum. Yaratıkların ve başka durumların farkında değilim. Bütün aşinalıklardan kendimi kestim. Adeta Allah zevkleri için hamdediyorum; zira insanlar bütün bu aşk mektuplarını ve senâları Allah zevklerinin kırıntısı için yaparlar. Şimdi aşık gelinler gibi ağlıyorum: "Allahım, beni zevklerinden mahrum bırakma! Zira senden başka kimsem yok. *Beni yalnız bırakma, Sen varislerin en iyisisin*" [Enbiya 21: 89].

Herhangi bir şeyin Allah'la olan birlikteliği gerilerse, onun durumunun kemali noksana dönüşür. Aynı şekilde, bir güvey gül gibi gelinden yüzünü çevirirse, o gelin solar.

Allah'ın akılla birlikteliği vardır, ve anlaşılır şeylerin tadı bundan dolayıdır. Duyu algıları da böyledir. Allah'ın her uzvumda beni kontrol etmesi ve Allah'ın fiilleri, rahmet ve keremi gibi sıfatları olmaksızın gerçekleşmez. Bu sıfatlar hep ışıktır ve gördüğüm renklerde ışık etkileri bırakırlar. Âzâlarımın her birinde, erimiş altın gibi ışık tayfları akar.

Her uzvumda Allah iş gördüğünden ve tüm düşünceler ve tüm tatlar Allah'tan varlığa geldiğinden, onların yüzünü, yeni gelinler arasında yakışıklı bir güvey gibi oturan Allah'a döndürdüm. Biri sırtını dişliyor; diğeri omzunu öpüyor; bir başkası ise ona sarılıyor. Ya da çocuklar gibi: genç babalarının çevresine toplanmış ve onunla oynayan çok sayıda inci. Ya da güvercinler ve serçeler gibi: onlara yem verenin çevresinde toplanmışlar, ve onun üstüne başına konuyorlar. Tıpkı âlemin tüm toz zerrelerinin Allah'ın Cemâli etrafında toplandığı gibi, benim eylem ve düşüncelerimin işleyişi de, hamd ve tesbih ederek Allah'ın yanında toplanır.[14]

14 . *Ma'ârif*, Bölüm 94, 1: 133–5.

Eğer "Elhamdu lillah" Allahın yakınlığını ve benzerliğini dile getiren bir ibare ise, "Sübhanallah" da genel olarak O'nun uzaklığını ve aşkınlığını ifade eden bir ibare olarak kabul edilir. Bahâ Veled'e göre, bu Hakk'tan başka hiçbir şeyin gerçek olmadığı, Cemîl'den başka hiçbir şeyin güzel olmadığı, ve zevkin yalnız Allah'ta olduğu anlamına gelir. O, ünlü hadiste aynı anlam ve önemi görür: "Allah'ın yetmiş nur perdesi vardır; eğer onları kaldıracak olsaydı, yüzünün mehâbeti O'nun yaratıklarının gözünün algıladığı her şeyi yakıp kavururdu."[15] Aşağıdaki pasajın sonunda anılan Yusuf, bütün insanların en güzeli ve ilahî güzelliğin mükemmel bir aynası olarak görülür. Rûmî bu tür bir bağlamda, Yusuf'a olan aşkın, söylediği her şeyin gerçekte onu hatırlattığı Züleyha'yı nasıl etkisi altına aldığını anlatırken sık sık ondan söz eder.[16]

> *Sübhaneke*, diyordum. Dedim ki, *Sübhaneke*'nin anlamı şudur: Eğer kalbin güzelliğe meylediyorsa, O, "Kusursuz güzellik burada" diyor. Eğer mala mülke gidiyorsa, O, "Mükemmel zenginlik burada" diyor. Eğer makama meylediyorsa, O, "En yüksek makam burada" diyor. Eğer Semâ'a ve diğer insanların konuşmasına eğilimi varsa, "Kusursuz konuşma burada." "Kusursuz rahmet ve lütuf burada." Ve bütün sıfatlar böyledir, ki O, "*Ben Koruyup Gözetenim* [Haşr 59: 23] diyor; yani, bir tavuk civcivlerini, Benim dostlarımı kanatlarımın altına aldığım gibi alıp koruyup gözetmez." Bütün bunlar, umudu kesip, "Allah beni sevmiyor. O, Kendi güzelliğinin tadına beni mahrem etmez" demeyesiniz diyedir. Allah'tan gelecek tatlılığı başka herhangi bir müşfik kanattan bulamazsınız.
>
> *Sübhâneke.* "Sevdiğiniz ve aradığınız hiçbir şey kusursuz değildir," diyor Allah. Saf ve kusursuz olan Ben olduğuma göre, buraya boşaltın sevgiyi!"

15 . Hadisle ilgili olarak, bakınız SPK 401n19; SDG 155–63.
16 . *Mesnevî* VI 4010 vd.; SPL 234–6.

"O'nun yüzünün sübühâtı [. . . .] yakardı." "Yüzün sübühâtının" ne olduğunu gösteriyor bu. Dedim ki, Allahım, kusur benim kendi varlığım. Hayalim ve görüşüm ben Seni görürken Sana perdedir. Allahım, üstüme varoluşumun ve duygularımın gömleği örtülmüş; ama Senin yüzünün sübühâtı vücûd gömleğinin ötesindedir. Başıma gelen nefsî varoluş abâsını çıkarıp atmak istiyorum; zira Seni görmektir bütün tat ve neşe. Bu aşktan perdelenmiş olmak ve bu bakıştan mahrum kalmak cehennemin dibine yuvarlanmayı yaşamaktır.

Aşkta hızlı olabileyim diye her türlü kusurdan arınmışlık sıfatı ve saflığın alâmeti gösterildi bana. "İbadet" aşk sunmaktır. Gaye o Güzellikte huzur bulmak ve Onu aramaktır, başka bir şey değil. O halde, ey Allahım, Senin perden olan vücûd elbisemde Seni aramaktan bitkin ve yorgun düştüğümde, ve aramakta ağırlaştığımda, uzuvlarımı kadehler gibi huzurunda tutarım: "Allahım, Seni aramanın güç ve tadını doldur bu kadehlere; zira ben bu arayışın tadıyla yaşıyorum. Eğer arayışın tadı olmasaydı ölürdüm."

Çeşitli güzelliklere, semâ'a ve yemyeşil bitkilere karşı duyulan sevgi, Yusuf'un güzelliğinden haber getiren seher yeli gibidir: "Ey Yakub, Allah'ın seher yelindeki hazretinden mutmain ol. Yusuf'una gel, ve gör ne olacağını."[17]

Bahâ Veled insanları sık sık isimleriyle zikreder; ama çoğu durumda bu kişilerin künyeleri bilinmez. Kitabı alışılmış şekliyle bir inceleme olmaktan çok bir günlüktür; bu bakımdan, kime atıfta bulunduğunu okurlarına açıklama ihtiyacı duymaz. Aşağıdaki bölümde, iki kişiyi zikreder. İlki, muhtemelen karısı olan bir kadın, Bibi Alevî'dir; bununla birlikte bu kadının onda uyandırdığı cinsel arzu, bu arzunun insanları sık sık nasıl iğva ettiğini düşünmeye götürür onu. İkincisi Hacı Sıddık'tır. Bu zatın isminin geçtiği yerler, onun, eşyada Allah'ın hazretini tatmamış, takvâ sahibi ve Şeriat kafalı biri olduğuna işaret etmektedir. Bölüm oldukça uzun olup aşkın

17 . *Ma'ârif*, Bölüm 96, 1: 137.

dönüştürücü gücü, biçimsel öğrenme ile hakiki bilgi arasındaki fark ve insanî varoluşta peygamberlerin rolü konusunda Tasavvufî görüşü özetler.

Tuğla pişirilen fırınların bulunduğu bir yere vardım. İç yüzeyin beyaz, ortasının kızıl, parlak ve dış yüzeyin siyah olduğunu gördüm. Ateşe düşen her şeyin önce siyah, sonra kırmızı ve daha sonra da, başka bir renge dönüşmeksizin, beyaz kaldığı şeklinde bir his doğdu içimde. Allah aşkının ateşi de böyledir. Ademoğlu önce gamla dolu ve yüzü karadır. Derken halden hale girer ve vecde gelir; bu durumda kırmızı ve parlaktır. Sonra parlak ve beyaz kalır – Musa'nın nuru, Muhammed'in nuru gibi, ve başka peygamberlerin.

Birisi, "Bilgi araştırmak istiyorum" dedi. "Bilgi," dedim, "iki türlüdür. Biri biçimsel ve yetersiz. Diğeri ise hakikatlerin bilgisidir. Biçimsel olanlar nazariyat, hitabet ve kadı, vaiz olmanın vs. kurallarından bahseden ilimlerdir. Tüm bunlar insanı yarı yolda bırakır. Hakikat bilgisine gelince, bunda yolun sonuna bakar, onu özler ve onu geliştirirsin. Allah bir kimseye bu bilgi ve nazariyeyi verdiğinde, o kimse seçilir ve tatlı zevkler yaşar. Ne zaman bu nazariye ondan koparılırsa, tatlı zevki kaybeder. Sanki böyle insanların ruhları Gayb Âleminde kendinden geçmiştir, veya sarhoştur ya da onun gücünü kendi ölçülerinde içlerine çekerler. Onların başka halleri de vardır; ama *onları Allah'tan başka kimse bilmez* [En'âm 6: 59]. Onlar, ancak Allah farkına vardırdığında ve ondan haber verdiğinde bu âlemin farkına varırlar." Bunları söylüyordum ki birden köpek havladı ve beni rahatsız etti.

Bibi Alevî uyandı, ve şafak sökerken bana geldi. Bende şehvet ortaya çıktı. İçime öyle doğdu ki bu da Allah'ın harekete getirmesidir. Niçin ceza ve dağılmanın sebebi olsun ki? Allah bana şöyle ilham etti: "Ben harekete getirdiğimde, bu iş alçaltarak ve yükselterek olur.[18] Bir hareketle yükseltirim,

18 . Bahâ Veled'in burada kullandığı iki kelime ilahî sıfatlar, yani *hafd* ve *ref*'dir. Bütün kozmik hareketin mahiyetini açıklamak için Rûmî'nin bu iki sıfatı kullanışı konusunda, bakınız *Mesnevî* VI 1874 vd.; SPL 50.

başka biriyle alçaltırım. İmdi, ruhuna herhangi bir idrak ulaşırsa, önce Allah'ı hatırla. Onu Allah'ın harekete getirdiğini hatırla. Onun hakkında düşün. Eğer bu harekete getirme ceza, alçaklık ve acı çekmenin sebebi ise, seni böyle hareket ettirmemesi için Allah'tan yardım dile. Eğer yükselmenin ve iyi talihin sebebi ise, seni her nefeste o durumda tutması için Allah'a hamdet. O ne zaman senin ruhuna bu iki durumdan birini verirse, bil ki sen nübüvvet nuru için seçilmişsin."

Namazda Hacı Sıddık'ın yanına durmuştum, ve bu idrakler ruhuma geliyordu. Şöyle diyordum: İnsanların Allah'ı tanımamalarına şaşıyorum, zira O, ruhu ve bu duyu algılarını kontrol etmektedir. Ruhların çevresinde dolaşan bu idrakler Allah'tan gelmektedir. Öyle olunca, Allah, ruh gözüyle duyusal olarak görülebilir. Allah'ı kim inkar edebilir?

Sonra, eğer herkes bu yaratılış ve bu farkında oluşa sahip olmuş olsaydı bu durumda onlar peygamber olurdu diye düşünüyordum. Peygamberlerin yaratılışı yiyecek, giyecek, eğlence ve et yemekten yüz çevirmiştir, ve onlar yalnız Allah'ı gözetirler. Allah bu halleri peygamberlerin ruhlarına vermiştir; ama başkalarına bu halleri vermemiştir. Öyle ki Allah peygamberleri bu yaratılışta tek tek koruyup gözetmektedir. Onlara hükümdarlık verir ve cenneti onların memâliki kılar. Bu yaratılışa sahip olmayan, hevâ ve heveslerine uyan, bu dünya nimetlerinden zevk alanlara gelince; bunlar Hz. Peygamber'i sevip ona uyduklarında, Allah onları, Peygamber'in yüzü suyu hürmetine, *tevhid* ve irfan ehli ve cennet ehli arasına koyar.[19]

Son bir bölüm, Bahâ Veled'in, ilahî hazretle daha bir gözalıcı hale gelmiş âleme ilişkin görüşünü özetleyebilir. Onun, alışılmadık "Sen-lik" (*tû'î*) terimini kullandığına dikkat edelim. Her ne kadar Sufiler Allah'ın adını sanki O görünmez (*gâib*)'miş gibi üçüncü tekil şahıs şeklinde kullansalar da, gerçekte onlar O'nu hâzır ve nâzır görmeyi özlerler. Allah'ı zik-

19 . *Ma'ârif*, Bölüm 240, 1: 381–2.

reden "Ben" Onun isminde O'nunla yüz yüze gelir, ve, Bahâ Veled gibi, âlemi Allah'ın gerçekliğini dile getiren isimlerin sonu gelmez bir düzeni olarak görür.

Uykudan uyanınca, bütün âlemi Allah'ın Senliği olarak gördüm. Hareket etmeye başladığımda, ele ne geçeceğini ve duyularıma ondan ne ilişeceğini görmek için Allah'ın Senliğini kucağıma alırım. Aynı şekilde, bir güvey deprenir, uykusundan uyanır, ve yalnız olduğunu hayal eder. Ama gelinin taçları, gelinin yüzü ve gelinin el ve kolları kendisine dokununca, gelinin kendisiyle birlikte ve mahremi olduğunu bilir. Huzur bulur ve onunla uykuya dalar.

Ele ne geçeceği konusunda ben de Allah'ın senliği ile konuşmaya başlarım. Allah'ın tatlı, güzel ve iyi şeylerine dalarım. Her ân Allah'ın Senliğine karışırım ve onun tezahür etmemiş harikuladeliklerini temaşa ederim. Onun harikalarını görürüm ve her birinin tadının şarabını içerim; öyle ki geç vakitlere kadar hissiz kalırım; tıpkı Musa'nın en tatlı durumunun *O tecellî etti ve Göster [de bakayım Sana]* [A'râf 7: 143] olduğu gibi. Her ân Allah'ın Senliğini kucaklarım; zira *Kullarım sana Beni sorarsa, Ben yakınım* [Bakara 2: 186]. Her ân İsa'mn ateşli koşusuna, Musa'nın vecdine ve Muhammed'in kesinliğine (salât ü selam üzerlerine olsun), velilerin keşf ve sebatına, sevgililerin güzelliği ile birlikte aşıkların tatlı mutluluğuna sahip olurum.

Onların bu tatlı şeylerine koşmak için bana iki ayak verildi. Ben bu olağanüstülüklere bakarım ve derim ki, "Allahım, bana bunlardan ver; çünkü Sen bunları Gaybdan varlığa getirdin, ve bunlar Senin vermenle böyle olmaya başladılar. Bana da ver! *Ol! O da oluverir* [Nahl 16: 40], benim için de olsun bu. Allahım, şevkli bir koşu ve mutluluk verdin peygamberlere, göklere ve gezegenlere. İstikrar, uyku ve mutluluğun huzurunu ver bana.

Görünen âlemin mutlulukları görünmeyen âlemin mutluluklarından yenilenir, görünmeyen âlem Allah'ın denetiminden yenilenir ve Allah'ın denetimi de Allah'ın sıfatlarından yenilenme alır. O halde, adı "cennet" olan ebedi bahçe-

ye açılan kapılar Allah'ın sıfatlarıdır, ve, dünyadaki her türlü mutlulukta, bir kapı – Allah'ın sıfatı – açılır; öyle ki O ona nefheder ve onu geliştirir. Şimdi gel, Allah'ın sıfatlarının bu kapılarına kendimi sunayım, ve o cennete gireyim; öyle ki artık dünyayı hatırlayamaz olayım, ama Allah'ı hatırlayıp anayım ve O'na ait olayım.

Allah'ı zikrediyordum. Şöyle dedim: Allah beni sevmediği sürece ben Allah'ı nasıl sevebilirim? Tek taraflı aşk imkansızdır. Bir elin sesi olmaz.[20] Aynı şekilde cennet hurilerinin oranın sakinlerine karşı duyduğu temayül de Allah'ın sevgisidir. Öyle ki sanki kucaklamayı yapan Allah'tır; tıpkı, iki suret birbirini kucaklarken olduğu gibi, iki ruhun aşkıdır bu. Ama ruhun gerçekliği ve suretin anlamı düzeyinde kucaklama diye bir şey olamaz.[21]

20 . Rûmî'nin bu "koan"ı iki yerdeki kullanışını mukayese ediniz, SPL 209.
21 . *Ma'ârif*, Bölüm 104, 1: 147–8.

IX
Adem'in Düşüşü

Tasavvuf'un zengin ve çeşitli nazarî edebiyatı İslamî iman ve uygulamanın her düzeyi ile ilgilenir. Mutasavvıf kelamcılar, Allah'ın başkalığı, benzersizliği ve aşkınlığı konusunda ısrar eden mütekellimlerin aksine, O'nun hazreti ve yakınlığının son derece büyük bir önemi haiz olduğunu kabul ederler. Batıdaki ilmî anlayış, İslam ilâhiyâtının kural koyucu fikir ve iddialarını sanki Kelam ortaya koymuş gibi, ağırlıklı olarak Kelam'la ilgilenmiştir; bu bakımdan Papa II. John Paul'ün *Crossing the Threshold of Hope* adlı kitabında şu sözleriyle karşılaşmak şaşırtıcı gelmemektedir: "Kur'an'ın Tanrı'sı . . . âlemin nihaî olarak dışında olan bir Tanrı'dır; *sadece Celîl olan, ama asla Emmanuel olmayan*, yani bizimle birlikte olmayan bir Tanrı'dır [vurgular Papa'ya ait]."[1]

Gerçekte, Papa'nın Kur'an'ın Allahı'na ilişkin anlayışını çok az sayıda Müslüman kabul eder. Akademik Kelam disiplininin, Müslümanların çok büyük bir çoğunluğunun dinlerini yaşayış ve uygulayış tarzları üzerinde çok az etkisi olmuştur. Buna karşılık, Tasavvuf sadece ilim adamlarını değil,

1 . New York: Knopf, 1994, s. 92.

toplumun her kesimini etkilemiştir. Sonuç olarak, İslam ilâhiyatının Tasavvufî ifadeleri Allah'a karşı genel İslamî tutumun oluşmasında çok daha fazla etkili olmuştur.

Tasavvuf ile Kelam'ın farklı vurgulamaları tartıştıkları konularda değil, daha çok dil ve söylemlerinde ortaya çıkar. Kelam'ın rasyonel yöntemi Allah'ı âlemden tecrit eder; ama Sufilerin hayale dayalı retorikleri âlemi Allah'ın merhametli yüzünün açılımları olarak tasvir eder. Akıl gaybûbet, yani gözden ırak oluşu bilir; ama hayal hazreti, yani orada mevcut oluşu tadar. Mutasavvıfların hayale müracaat etmesi, onların modern öncesi zamanlardaki teolojik görüşlerinin popülerliğini açıklar. Soyut kategoriler aşk ateşini körüklemez. Aşıklar sevgililerinin yanında olmak isterler. Eğer sevgililerini kucaklayamazlarsa, en azından gönüllerinde barındırmak isterler. Zihnî tasavvurun, sevilebilir olması için güzel, çekici ve cezbedici olması gerekir. Mahremiyete ve mütemadiyen hatırlamaya götürmesi gerekir. Kısaca, eğer Tanrı hakkında konuşmak yalnız Kelam uzmanları ile fukahânın eline bırakılmış olsaydı, Müslümanlar "sadece Celâlet Sahibi (*Majesty*), ama Bizimle Birlikte Olmayan (*Emmanuel*)" bir ulûhiyet anlayışı ile başbaşa kalırlardı.

Birçok Sufi Kur'an'ı Sevgililerinden gelen bir aşk mektubu gibi okumuştur; bu bakımdan, her ne kadar bazen Sevgili onların kalplerini uyarmak için acı sözler söylese de, onlar bunu en iyimser bir tarzda yorumlamışlardır. Kur'an'm Adem'in düşüşü ile ilgili açıklamasında bu duruma uygun düşen bir örnekle karşılaşıyoruz. 1140'ta, yani Bahâ Veled'in doğumundan beş yıl önce ve İbn Arabî'nin ölümünden yirmi beş yıl önce ölmüş olan Ahmed Sem'ânî'nin ortaya koyduğu yorum özellikle ilgi çekicidir. Sem'ânî Âdem'in düşüşü kıssasını Allah'ın insanlara karşı olan sevgi ve merhametinin bir kanıtı olarak okur. Şüphesiz, genel olarak Müslümanlar düşüşün olumsuz sonuçlarını Hıristiyanlar kadar fazla vurgulamamışlardır, ve bu durum İslam'da niçin aslî günah kavra-

mının bulunmadığının izahında yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte, birçok yetkili, düşüşü, Allah'ın Adem'e kızgınlığının bir tezahürü olarak görmüş, ve bu olayın arkasından ortaya çıkan ilahî Hakikatle olan dengenin kopuşuna dikkat çekmişlerdir. Eğer karşıt görüşler yaygın olmasaydı, Sem'ânî düşüşün olumsuz yönlerine asla bu kadar vurgu yapmazdı.

Ahmed Sem'ânî

Tasavvuf edebiyatı hâlâ büyük ölçüde keşfedilmemiş olarak durmaktadır. Çok sayıda metin uzun zamandır klasik olarak tanınmış ve başka birçoğu çağdaş bilginler tarafından günışığına getirilmiş, ama başka bazıları hâlâ yazma kütüphanelerinde veya özel koleksiyonlarda keşfedilmeyi beklemektedir. Bu eserlerin bilinmemesi olgusu onların önemsiz oldukları anlamına gelmez. Sem'ânî'nin *Ravhu'l-ervâh fî şerhı esmâi'l-mâliki'l-fettâh* ("Ruhların Tazelenmesi: Her Şeyi Açan Mâlik'in İsimlerinin Açıklanması") adh kitabı bu hususta güzel bir örnektir. 600 sayfadan fazla tutan bu Farsça eserin elyazması nüshaları çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır. İran edebiyatı konusunda derinleşmiş çağdaş ilim adamlarından birkaçı buna dikkat çekmiş, ama eser 1989'da yayımlanıncaya kadar hiç kimse fazla üzerinde durmamıştır.[2] Artık eser kolaylıkla elde edilebilir, ve büyük bir klasik sayılmayı hakettiğini herkes görebilir.

Gerçi Ahmed Sem'ânî çoğu alimler tarafından bilinmiyorsa da, onun hayatı hakkında malumat bulmak güç eğildir. O, Mervli ünlü bir Şafiî alimler ailesinin bir üyesi, ve babası

2. *Ravhu'l-ervâh fî şerhı esmâi'l-mâliki'l-fettâh*, ed. Necib Mayil Herevî (Tahran: Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1368/1989).

da bir Kur'an tefsiri ile Hadis, fıkıh ve Kelam konularında yazılmış bir dizi kitabın yazarı idi. Onun en ünlü akrabası, tanınmış şecere kitabı *el-Ensâb*'ın yazarı olan, yeğeni Abdulkerim İbn Muhammed (ö. 1166–67) idi, ki o bu eserde amcasını fasih ve etkili konuşan bir vaiz, iyi bir tartışmacı ve güzel bir şair olarak tanıtır – bu özellikleri *Ravhu'l-ervâh*'ta açıkça görmek mümkündür.[3]

İlahî isimlerle ilgili şerh ve yorumlar Arapça'da yaygındı. Fransız ilim adamı Daniel Gimaret, Gazâlî'ye gelinceye kadar bu tür yirmi üç eseri tanıtır.[4] Ama *Ravhu'l-ervâh* Farsça'da türünün ilk ayrıntılı eseri olarak görünmektedir. Sem'ânî yetmiş dört başlık altında 101 ismi irdeler. Her durumda, sözkonusu isim ya da isimlerin sözlük anlamlarını açıklayarak işe başlar. Sonra o ândaki ilhamın doğrultusunda çalışır kalemi. Sonuç, Tasavvufun temel konularıyla ilgili olağanüstü bir teemmül ve istiğrak dizisiyle taçlanır.

Ravhu'l-ervâh, Sem'ânî'nin tüm dinî ilimlerde üstat olduğunu gösterir. Ama onun eserinin biçim ve içeriğinde en açık bir biçimde parlayan İslam'ın Tasavvufî boyutudur. Sem'ânî sık sık (çağdaşı Senâî'nin dizeleri de içinde olmak üzere) Tasavvuf şiirinden alıntılar yapar, ve kendisi de çok sayıda beyit ve gazel yazar. Bununla birlikte, onun düzyazısı şiirinden genellikle daha şiirseldir, ve onu Fars dilinin gerçekten büyük nesir ustalarından biri saymak gerekir. Sem'ânî son derece doğal ve neşe içinde yazar, ve bu arada da birinci sınıf bir üslupçunun tüm tekniklerini gösterir. Metnin müzikal kalitesi ve güzelliği hayret vericidir. Şüphe yok ki o bu kitabı sesli okunmak için yazmıştır. Yeğeni bize, amcasının belagat ve fesahat sahibi bir vaiz/hatip olduğunu söylediğine göre, onun bu eserden bazı parçalar ezberleyip okuduğunu ve dinleyicilerinde menâkıp kitaplarında anlatılan türden vecitli durumlar uyandırdığını kolayca hayal edebiliriz.

---

3 . *Ravh*, ss. xxvii – xxviii.

4 . *Les Noms Divins en Islam* (Paris: Cerf, 1988).

Adem kıssası, kitabın bölümlerinin birbirine bağlanmasında büyük bir rol oynar. Sem'ânî Hz. Âdem'in hayatındaki her olayın Allah'ın rahmet ve bağışlayıcılığından kaynaklandığı konusunda ısrar eder. Daha özel olarak, o, Allah'ın insanlara olan merhametini, yasak meyvenin yenmesinde en yüksek noktasına ulaştığı şeklinde görür, yani Allah'ın bütün yaratıklar içinde insanlara olan sevgisinin biricikliğini göz önüne seren bir *felix culpa* (mutlu günah). Onun, günahı meziyete dönüştürdüğü şeklinde bir itirazda bulunulabilir; ama böyle bir şey onun Şer'î vecîbelerin kesinlikle gözetildiği bir toplumda yaşadığını unutmak olur. O, bizden günah işleyelim ve bundan da mutluluk duyalım demek istemiyor; fakat bizden davranışlarımızdaki güdü ve dürtülere dikkatle bakmamızı talep ediyor. Şeriat'a sırf Allah emrettiği için veya cezadan kurtulmak istediğiniz ya da cennete girmek istediğiniz için uymak doğru mudur? Hayır, diyor Sem'ânî. Tıpkı Allah'ın etkinliği insanlara olan sevgiyle motive edildiği gibi, insani davranış da Allah aşkıyla motive edilmelidir.

Kıssa'nın anlam ve önemini açıklarken, Sem'ânî, İslamî antropoloji ve psikolojinin ilahî sıfatlara nasıl kök saldığını göz önüne serer. Zaten, Mutasavvıfın birinci gayesi Allah'ın ahlakıyla nitelenmek, veya insanların üzerine yaratıldıkları ilahî sureti gerçekleştirmektir. Allah'a giden yolda katedilmesi gereken "makamlar"la ilgili bütün tartışmalar kuvveden fiile çıkarılması gereken karakter özelliklerine atıfta bulunur. Mükemmel ilahî suretin timsalleri peygamberlerdir, ve bütün peygamberlerin babası da bizzat Hz. Adem'dir. İnsanlar tarafından gerçekleştirilmesi gereken tüm mükemmellikler, meziyetler ve makamlar Adem'de zaten mevcuttu. Adem kıssasının anlaşılması, ilahî ve insanî sevginin karşılıklı olmasının nasıl insanî imkanın tam bir çiçeklenişini meydana getirdiğini ve Allah'ın âlemi yaratmaktaki gayesini gerçekleştirdiğini görmemizi sağlar.

Kur'an'da Düşüş

Sem'ânî "Adem" derken, o bu kelimeyi, temel nitelikleri tüm insanlar tarafından paylaşılan ilk ya da aslî örneğe atıfta bulunacak şekilde anlar (bu kullanım, A'râf 7: 11'de olduğu gibi, zaten Kur'an'da da vardır). O, Havva'ya, açık bir şekilde hemen hemen hiç atıfta bulunmaz; bu durum kadınların önemsiz olduklarından dolayı değil, fakat onun, kıssanın cinsiyet rollerinin ayrımlaşmasına yönelik yönleriyle ilgilenmemesinden dolayıdır. O insan olmanın ne anlama geldiği sorusuyla ilgilendiğine göre, bir erkek veya kadın olmanın ne anlama geldiği sorusunu göz ardı edebilir. Adem'in düşüşü herkesin düşüşüdür, ve Havva da özel hiçbir rol oynamaz. Düşüş "hatası" elbette yalnız Havva'ya yüklenemez. Eğer bu mümkün olsaydı, Sem'ânî ona halihazırda sahip olduğundan şüphesiz çok daha yüksek bir mevki verirdi; çünkü insanları böylesine biricik ve özel kılan şey günah işlemektir.

Sem'ânî'nin, Adem'in düşüşü ile ilgili görüşleri Kur'an kıssası bağlamında anlaşılmalıdır. Onun özellikle önemli bulduğu olayları şöyle özetleyebiliriz:

Allah yeryüzünde bir halife yaratmaya karar verdi. Onu yaratmadan önce, kararı ile ilgili olarak melekleri bilgilendir-

di. Onlar Allah'ın kararına itiraz ettiler, ve, "Ne, biz Seni hamdinle tesbih ve takdis edip dururken, orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" (Bakara 2: 30) dediler. Allah, sadece, onların bilmediği bir şeyi bildiği şeklinde cevap verdi.

Allah Adem'i yarattıktan sonra ona tüm isimleri öğretti, ki bunlar Allah'ın sıfatlarının işaret ve etkileri olmaları dolayısıyla tüm yaratıkların isimleri, veya bizzat Allah'ın isimleridir. Allah isimleri meleklere sordu; ama onlar bilgisizliklerini kabul ettiler. Allah Adem'e, isimleri meleklere öğretmesini emretti; ve meleklere, onların bilmediği bir şeyi bildiğini söylemiş olduğunu hatırlattı. Sonra Allah meleklere Adem'in önünde secde etmelerini emretti, ve İblis dışında hepsi de secde ettiler. Allah İblis'e, secde etmeyi niçin reddettiğini sorduğunda, İblis kendisinin ateşten yaratıldığını, bu durumun da kendisini, topraktan yaratılmış olan Adem'den daha üstün kıldığını söyledi.

Bir hadise göre, Allah Adem'in çamurunu kırk gün Kendi iki eliyle yoğurdu. Açıkça, bu, Allah'ın bir tek yaratığa gösterdiği büyük bir dikkat demekti; zira öteki varlıkların yaratılması sözkonusu olduğunda O sadece "Ol" demiş, ve bütün âlemin yaratılması işi topu topu altı gün tutmuştu. Adem'in çamurunu yoğurduktan sonra, Allah ona Kendi ruhundan nefhetti. Belki de O emaneti göklere, yere ve dağlara bu sırada arzetti; ama onların hepsi de reddetti. İnsan –burada *âdem* değil, *insan* terimi kullanılmaktadır– emaneti üstlendi, ve, Kur'an âyetin sonunda bize şöyle demektedir: "O çok cahil ve büyük bir zalimdir" (Ahzâb 33: 72). İşte bu mitik zaman zarfında Allah Adem'in tüm zürriyetini onun çocuklarının bellerinden çıkarır ve Elest Sözleşmesi'nde onlara hitap eder.

O sırada Allah Adem'i ve eşi olarak Havva'yı yaratmış, ve istedikleri her yeri özgürce gezip dolaşmaları için her ikisini de Cennet'e yerleştirmişti. Ancak, kendilerine, geleneğin

buğdayla özdeşleştirdiği "bu ağaç"a yaklaşmamaları söylendi. Adem ile Havva yasak meyveyi yiyince, "Adem âsi oldu" (Tâhâ 20: 121) çığlığı yükseldi. Adem'in "günahı" da denebilecek bu olay son derece büyük (*key*) bir olaydır; fakat genel İslamî bakış açısına uygun olarak, Sem'ânî bu olaya daha ılımlı bir terim olan "sürçme" (*zillet*) terimiyle atıfta bulunur. Böyle bir zillete düşünce, Adem ile Havva, "Rabbimiz, biz kendimize zulmettik" (A'râf 7: 23) diyerek birlikte Allah'a tevbe ettiler. Allah onları bağışladı, ve derken "Rabbi onu seçti" (Tâhâ 20: 122), yani Allah Adem'i peygamber olarak belirledi. Aynı şekilde, Kur'an bize, Nuh ve diğer peygamberlerle birlikte "Allah'ın Adem'i seçtiğini" (Âl-i İmrân 3: 33) bildirir. Nihayet Adem ile Havva'ya, "İnin oradan" (Bakara 2: 38) denir. Bu çok özel bir düşüştür, ki bununla Adem ile Havva yeryüzüne inerler.

Yaratma

Allah'n Adem'i niçin yarattığını açıklarken, Sem'ânî iki temel ilahî isim kategorisini göz önünde bulundurur: lütuf sahibi ve merhametli ile, bunlara zıt kutupta bulunan kahredici ve gazaplı isimleri. Adem cennetteyken, Allah'ın kendisine öğrettiği tüm isimlerin anlamlarını henüz tam olarak kavramış değildi. Güzellik ve rahmet isimlerini biliyordu, ama celal ve gazap isimlerini bilmiyordu. Bu anlayışı kazanmak için yeryüzüne, Allah'ın kahır evine inmesi gerekiyordu.

> Adem hâlâ çocuktu; o yüzden Allah onu şefkat yoluna getirdi. Çocukların yolu başka, kahramanların ocağı başka şey. Adem Allah'ın melekûtunun büyük meleklerinin omuzlarında cennete alındı. Cennet onun büyüklüğü için bir beşik ve önderliği için bir yastık kılındı; çünkü henüz kahır sarayına dayanacak gücü yoktu.[5]

♦

Allah onu lütuf bahçesine aldı ve mutluluk tahtına oturttu. Ona aralıksız mutluluk kadehleri sundu. Sonra onu ağıt-

5 . *Ravh* 262.

> lar, feryatlar ve yanıp yakınmalarla kapı dışarı etti. Allah başlangıçta ona lütuf kaselerinden nasıl tattırdıysa, sonunda da saf, süzme ve sebepsiz kahrın yudumlarını öyle tattırdı.[6]

Allah sonsuz olduğundan, O'nun isimleriyle ilgili olarak elde edilecek bilginin mümkün olan tarzları da sonsuzdur. Bu durum, ilk insan için Allah'ın isimlerini bilmenin yeterli olmadığı anlamına gelir. Onun çocuklarının da kendilerine özgü ve biricik olan yollardan isimleri bilmeleri gerekir. Özgün insanî yatkınlığın her bir imkanı ancak ondan sonra gerçekleşebilir. Bunun içerimlerinden biri, cehennemin, insanın dünyada varolmasını gerektirmesidir. Tıpkı cennetin rahmet ve lütuf isimleriyle yönetildiği gibi, cehennem de hemen hemen bütünüyle gazap ve kahır isimleriyle yönetilen yer olmaktan başka bir şey değildir. Allah'ın hem Rahmân ve hem de Kahhâr (Kahreden) olması gerçeği bunlardan her ikisinin de var olmasını gerektirir. Bu bakımdan Sem'ânî şöyle demektedir: Allah Adem'e, cennetten ayrılması gerektiğini izah etmek istediği zaman ona şöyle hitap etti:

> "Senin varoluş kadehinde mücevherler ve simsiyah taşlar parlıyor. Tabiatının deryasında inciler ve saksı kırıkları gizlidir. Bize gelince, Bizim iki yurdumuz vardır. Birinde güzel zevklerin ziyafet sofrasını yaydık, ve orayı Rıdvan'a [melek] emanet ettik. Diğerinde ise gazap ateşini tutuşturduk, ve orayı da Mâlik'e [melek] emanet ettik. Eğer senin Bahçe'de kalmana müsaade etseydik, kahır sıfatımız tatmin olmazdı. Öyleyse, terket burayı ve keder külhanına ve uzaklık potasma in. Senin kalbinde gizli olan emanetleri, sanatları, incelikleri ve görevleri sonra açığa çıkaracağız."[7]

Allah'ın lütuf ve kahrı Adem'in iki boyutunda yansır, yani "ruh" ve "çamur"da. Çamurun kahrı olmasaydı, Adem in-

6 . *Ravh* 199.
7 . *Ravh* 297.

san değil, melek olurdu, ve yeryüzünde asla Allah'ın halifesi olmazdı.

> Eğer sadece ruh olsaydı, Adem'in günleri kusurlardan arınır ve yaptığı işler de karmakarışık olmazdı. Ama nezih işler bu dünyaya uygun değildir, ve daha işin başında o *bu* dünya halifeliği için yaratılmıştır.[8]

Bu son nokta önemlidir, ve Sem'ânî buna sık sık atıfta bulunur. Kur'an, Allah'ın Adem'i yaratmaktaki gayesinin *yeryüzünde* bir halife meydana getirmek olduğunu açıkça ifade eder. Eğer Adem cennette kalmış olsaydı halife olmazdı.

> Adem cennetten bu dünyaya sürçmesinden dolayı getirilmedi. Sürçmemiş olduğunu düşünsek bile, o yine de bu dünyaya getirilecekti. Bu gelişin nedeni halifelik elinin ve hükümdarlık halısının onun ayaklarının gelişini beklemekte olmasıdır. İbn Abbas, "Allah onu, daha cennete koymadan önce çıkarmıştı" demiştir.[9]

Adem'in Düşüş'ünün çeşitli yararlarından biri, bu düşüşün onun çocukları için cennete giden yolu açmış (döşemiş) olmasıdır. Sem'ânî bize, Allah'ın Adem'i cennetten tüm çocuklarıyla birlikte oraya geri getirme vaadi ile çıkardığını söyler.

> Adem'in, birinci ve ikinci diye, iki varoluşu vardır. Birinci varoluş cennete değil, bu dünyaya aittir; ikincisi ise cennete aittir.
>
> "Ey Adem, çık cennetten, gir bu dünyaya. Tacını, kemerini, sarığını aşk yolunda kaybet! Dert çek, belalara uğra. Yarın biz seni bu değerli yurda, yüz bin lütuf elbisesi ve her türlü şerefle, seçilmişlik kaynağı ve saflığın sahipleri olan yüz

8 . *Ravh* 420.
9 . *Ravh* 313.

yirmi bin küsür peygamberin huzurunda, şahitlerin önderi olarak tekrar getireceğiz. Sonra yaratıklar bilecekler ki, Adem'in suretini kahır sıfatıyla cennetten nasıl çıkardıysak, lütuf sıfatıyla da tekrar getiririz."

Yarın, Adem çocuklarıyla birlikte cennete girecek. Kalabalıktan dolayı cennetin her bir köşesinden bir çığlık yükselecek. Melekût Âlemi'nin melekleri hayretle bakacak, ve, "Birkaç gün önce cennetten ser sefil kovulan adam değil mi bu?" diyecekler.

"Adem, seni cennetten getirmek bu işin üzerine bir perde ve sırlara bir örtü idi, çünkü senin iyi talihli nesillerin nübüvvetin yüz yirmi bin küsür incisinin okyanusu idi. Biraz sıkıntı çek, sonra birkaç gün içinde, hazineye kavuş!"[10]

10 . *Ravh* 91 – 2.

Aşk

Gizli Hazine Hadisi, Allah'ın âlemi insanlar için aşktan yarattığını bildirir. Sem'ânî sık sık insanî durumun biricikliğinin, ayırdedici özelliği olan bu ilahî sıfata dayandığı fikrine müracaat eder. İnsanın tabiatında, Allah'ın sevgisini çeken şey, öteki yaratıkların da paylaştığı "çamur" (*gil*) değil, "kalp"tir (*dil*). Bir pasajda, Sem'âni, Kur'an'ın Yaratan'la yaratık arasındaki zıtlığı çeşitli yönlerden nasıl ortaya koyduğunu, mütemadiyen ilahî azameti ve insanın önemsizliğini ileri sürerek göz önüne sermeye çalışır. Kur'an yalnız sevgi sözkonusu olduğunda ortaklıktan/karşılıklı olma durumundan söz eder.

> Allah Kendi bilgi sıfatından haberdar etti – *Şüphesiz Allah her şeyi bilir* [Ankebut 29: 62]. Bu arada, bizim bilgisizliğimizi de bildirdi – *Şüphesiz o çok cahil, büyük bir zalimdir* [Ahzâb 33: 72].
>
> O Kendi kudret sıfatını bildirdi – *Şüphesiz Allah her şeye gücü yetendir* [Bakara 2. 109]. Keza O bizim güçsüzlüğümüzü de bildirdi – *Allah, efendisine bağlı, hiçbir şeye gücü yetmeyen bir köleyi örnek gösterdi* [Nahl 16: 75].
>
> O, izzet ve yücelik sıfatı olduğunu bildirdi – *Şüphesiz izzet bütünüyle Allah'a aittir* [Nisâ 4: 139]. O bizim alçaklığımızı

da bildirdi – *Ve yüzler Hayy ve Kayyûm olana boyun eğmiştir* [Tâhâ 20: 111].

O, benzersizlik ve kutsallık sıfatına sahip olduğunu bildirdi – *İzzet Rabbi olan Rabbin onların nitelemelerinden çok yücedir* [Sâffât 37: 180]. O bizim bayağı olduğumuzu da bildirmiştir – *Sizi adi bir sudan yaratmadık mı?* [Müselât 77: 20].

O, bekâ sıfatına sahip olduğunu bildirdi – *Celal ve İkram sahibi Rabbinin yüzü bâki kalır* [Kamer 55: 27]. O bizim yoklukla nitelenmiş olduğumuzu da bildirdi – *Yeryüzündeki her şey yok olmaktadır* [Kamer 55: 26].

O, hayat sıfatına sahip olduğunu bildirdi – *Ölmeyen Diri'ye dayan* [Furkan 25: 58]. O bizim ölümlü olduğumuzu da bildirdi – *Sen ölümlüsün ve onlar ölümlü* [Zümer 39: 30].

Çünkü Rablık O'nun sıfatıdır – *Senin Rabbin ve ilk ataların nın Rabbi* [Şuarâ 26: 26] – kulluk bizim sıfatımızdır: *Ben cinleri ve insanları yalnız Bana kulluk etsinler diye yarattım* [Zâriyât 51: 56].

Çünkü birlik O'nun sıfatıdır – *Tanrınız bir tek Tanrı'dır* [Nahl 16: 22] – eşlilik, ortaklık bizim sıfatımızdır: *Her şeyden bir çift yarattık* [Zâriyat 51: 49].

Ancak, sevgiden söz ettiğinde, sevgiyi Kendisi için kabul ve tasdik ettiği gibi, bizim için de kabul etti – *O onları sever, onlar da O'nu sever* [Mâide 5: 54].

Burada aşıkların ruhlarını tazeleyecek bir sır olması gerekir: Bilgi, kudret, kutsallık, bekâ ve birlik O'nun Zatının sıfatıdır, ve O'nun Zatı kutsal ve benzersizdir. Bu sıfatlar O'na yaraşır. Sübhânallah, izzet ve yücelik O'na yaraşır.

İnsana bakacak olursak, o kusurlu ve şaşkındır. Balçık, kara su ve çamurdur. O bakımdan, bu sıfatların hepsi onda görünür. Ama, sevgi şehri kalptir, ve kalp som altındır, göğüs okyanusunun incisidir, en derin sır madeninin yakutudur. Başka hiç kimsenin eli ona dokunmamıştır, ve sırdaş olmayan hiç kimsenin gözü ona ilişmemiştir. Allah'ın celaline şahit olmak onu parlatmış, ve Görünmez'in cilacısı, onu parlatıp saflaştırarak mührünü üzerine basmıştır. Kalp bütün bunlara sahip olduğundan, İzzet'in Hazreti ona karşı sevgi besler. O, bu aşkın güzelliğini büyüklerin kalpleri önünde tutmuş, ve tarif edil-

mez aşkın güzelliğinin ışıklarının yansımaları onların kalp aynalarında belirmiştir. O halde, bizim sevgimiz O'nun sevgisiyle sebat bulur, O'nun sevgisi bizim sevgimizle değil.[11]

Allah aşkı O'nun bütün isimlerine cevap verir. Melekler aşktan mahrumdur; çünkü onlar gazap, kahır ve uzaklığı tadamazlar; keza hayvanlar da aşktan uzaktır; çünkü güzellik, incelik ve yakınlığı tecrübe edemezler. İnsanlar hem yakınlık hem uzaklıktan, hem lütuf hem de kahırdan dokunmuşlardır. Tüm zıt ilahî sıfatlar onlarda bir araya gelmiştir. Kendisinde bütün zıtların birleştiği Allah'ı yalnız onlar sevebilir. "On sekiz bin âlem içinde, *Onlar O'nu sever* ahdiyle dolu olan kadehi insanlardan başka hiç kimse içmemiştir."[12]

Allah her yaratığı güç isteğine uygun olarak, ama Adem ve çocuklarını sevgi isteğine uygun olarak yaratmıştır. O başka varlıkları Güçlü olan varlık açısından, ama sizi Dost olan varlık açısından yaratmıştır.[13]

◆

Arştan arza kadar, insanî acı ve sevinç evinde olanın dışında, hiçbir sevgi satılmaz. Çok sayıda günahsız ve saf melek Saray'da idi; ama beden binasını çökerten ve kalp yakan [*O, onları sever, onlar da O'nu sever*] âyetinin yükünü yalnız şu bir avuç toprak taşıyabildi.[14]

◆

Adem varlığa getirilmeden önce, şekle bürünmüş, taayyün etmiş, çeşitli varlıklar, yaratıklarla dolu bir âlem vardı; ama bütün bunlar tatsız bir yemekti. Acının tuzu eksikti. Büyük insan yokluğun duldasından varlığın geniş çölüne çıkıp gelince, Adem'in çamurunun göğüs göğünde aşkın yıldızı

11 . *Ravh* 519 – 20.
12 . *Ravh* 156.
13 . *Ravh* 223.
14 . *Ravh* 488.

parlamaya başladı. Onun en derûnî sırrının semasında aşıklık güneşi yanmaya durdu.[15]

Adem, Allah'ın teşvikiyle, Allah'a itaatsizlik etti; zira Allah biliyordu ki itaatsizlik olmadan Adem kendisinin bir aşık olmasını sağlayacak uzaklık sıfatlarını kavrayamazdı. Aşkın özü gam ve özlemdir.

Yusuf'u çirkin bir fiil işlemekten koruyan Rab, Adem'i de ağacı tatmaktan koruyabilirdi. Ama dünyanın kargaşa, keder ve bela ile dolması gerekiyorduysa, ne yapılabilirdi?

Şu sarhoş, baygın gözler kanla doldurmada gözlerimi
Şaştım, nasıl oldu da esridi ayın gözleri, içmeden badeyi.

Nasıl fırlatıyor ay okları kalbe elsiz, yaysız ve parmaksız?
Ufuklar asılmış zülfünün kancasına, yatıştırmak
için aşıkların kalplerini.

Biliyordu o sevgili, her yere uyuşmazlığın ekildiğini;
Bu yüzden eve çekildi, gizledi kendini.

Bütün bir şehir onun için inliyor, bir tuhaflık yok,
olağan bir şey bu.
Onun demirleriyle bağlı onların ayakları,
bu yüzden kaldırıyorlar ellerini.

Adem cennete alındı, zillete uğratıldı, ve dışarı çıkarıldı. "Adem, bu senin kendi kendine becerebileceğin bir iş değildir. Melekler secdeye kapandığı gün sen yalnız değildin. Ahd ü misak alındığı gün sen yalnız değildin. Cennette yalnız olacaksın diye bir taahhüt yoktu. 'İnsanların en kötüsü yalnız yiyendir.' Yalnız yemek şerefli bir gencin yapacağı bir iş değildir. Çalışıp çabalama yeri olan şu dünya-

15 . *Ravh* 295.

ya gel. Yoksulluk denen öğretmen aşkın alfabesini sana öğretecektir."[16]

Allah Emanet'i göklere, yere ve dağlara arzedince, hepsi de reddetti: çünkü aşkın sırrını bilmiyorlardı. Ama Adem yalnız Sevgilisini düşündü. Bu yüzen, Emanet bütün yaratıkların korktuğu ağır bir yük olmasına rağmen, Adem kendi yetersizliğine bakmaktan rahatsız olmadı.

Sahaya düşmüş zavallı çevgen topu! Sopayı yiyince, tekerlenir başı üstüne; bir tekme yer oyunculardan, bir elle fırlatırlar onu. Ona gelse: sopa. Ötekine gitse: sopa. Bir avuç toz sürülmüş çevgen sopasının çomağına: O'nun İzzetinin kahrı. Top sahanın bir ucundan – ilahî iradenin başlangıçsızlığından – öteki ucuna – ilahî meşî'etin sonsuzluğuna – fırlar. Sahanın önüne bir bayrak dikilir: *O ne yaptığından sorgulanmayacak, ama onlar sorgulanacaklar* [Enbiyâ 21: 23]. Sahanın arkasında ikinci bir bayrak dikilidir: *O dilediğini yapar* [Burûc 85: 16].

Ama topa bir darbe gelir: "Sultan'ın gözüne bakacaksın, sopanın darbesine değil." Sopanın darbesine bakanlar saraydan/sahadan kaçtılar. *Onu taşımayı reddettiler* [Ahzâb 33: 72]. Derken, o yükü aslan yürekli Adem üstlendi. Tabiî, hasadı da o kaldırdı.

Zaten, onlar altı günlük çocuklardı – [*Allah gökleri, yeri ve bu ikisi arasındakini] iki günde yarattı* [Secde 32: 4]. Bir çocuk yük taşıyamaz. Bu yüzden Adem kırk yıl Ahit beşiğine yatırıldı, ve ona lütuf göğsünden yöneticilik sütü verildi. "O, Adem'in çamurunu kırk gün Kendi elinde yoğurdu."

Gök ile yer bugünün yükünü [*bâr*] görmüşlerdi. Ama Adem yarının kraliyet köşkünü [*bâr*] gördü. Dedi ki, "Eğer ben bu yükü taşımazsam, yarın Celâlet sarayı bana gösterilmez." İnsan gibi, işe koyuldu; böylece o esrar pusulasının gayesi haline geldi. Gerçekten, gerçekten, yedi gök ve yer bu sözlerden bir esinti koklamamışlardı.[17]

16 . *Ravh* 296 – 7.
17 . *Ravh* 186 – 7.

Özlem Ve Seziş

Aşıkların alâmeti özlemdir (*himmet*). Onlar yalnız Sevgili'yi arzularlar. O'na kavuşmak için, yaratılmış âlemdeki her şeyden, hatta cennetten bile, gözlerini çevirmek durumundadırlar.

Adem'in içinde özlem vardı. Kendi özlemiyle alıp veriyordu. İnsanlar ne zaman bir şeye erişirse, özlemle erişirler. Değilse, herhangi bir şeye fıtratlarında bulunan şeyle asla erişemezler.

Adem yaratılıp varlık alanına getirilince, ona cömertlik ve yücelik elbisesi ve (kutluluk alâmeti olarak) yağlı hırka giydirildi, ve melekler onun önünde secdeye kapandılar. Ahd ü misakının ilanında hükümdarlık ve halifelik adı kayda geçirildi. Sekiz cennet yalnız ona verildi. *Ey Adem, sen ve eşin, oturun Cennet'te* [Bakara 2: 35]. "Ey seçilmiş Adem, Bekâ Yurdu'nda ve Ebediyet Meskeni'nde arzu ve isteğine göre özgürce hareket et. Esenlik hayatında vaat gününe hazır ol."

Adem'in gem almaz özlemi bir sultan gibi onu aşk atına bindirdi. Ayrılık sadağından yalnızlık okunu aldı ve yayı sonuna dek gerdi. Yurdun bahçesinde kurumlu kurumlu dolaşan güzel tavusu vurdu. Bunun ayrılmışların yolu, büyük özlem çekenlerin işi, Allah'a yaklaşanların sahası olduğunu bil-

di. Zaman, mekan, nesneler, belirtiler, izler, biçimler, mevcut şeyler ve bilgi nesneleri önünden bütünüyle silinmelidir. Eğer bunlardan biri gömleğine yapışırsa, özgürlük adı sana ilişmez. *Özgür* adı senin üzerine bağdaş kurmadıkça, asla Allah'ın gerçek kulu olamazsın.[18]

O halde, aşk, yaratılmış dünyadaki her şeyden özgür olmak ve Allah'ı seçmek demektir. O başka bir şeye değil, Allah'a kulluk etmektir. Yalnız insanlar, Allah'ı sonsuz, her şeyi kuşatıcı gerçekliği içinde, cemal ve celal, lütuf ve kahır sıfatlarını kucaklayarak sevebilecek şekilde yaratılmıştır. İnsanlar Allah'a, *tevhid*'i tam olarak kavrayıp gerçekleştirerek yönelddiklerinde, başka değil de, belli bazı sıfatlara sahip olmanın sınırlamalarından kurtulurlar. Sem'ânî'ye göre, Allah yaratıklarına şöyle hitap etmektedir:

"Ey rıdvan, cennet sana aittir! Ey Malik, cehennem sana aittir! Ey melekler, Arş size aittir! Ey bağrı yanıklar, Benim aşkımın mührünü taşıyanlar! Siz Bana aitsiniz, Ben de size aitim."[19]

♦

"Ey lanetli, ateşten gurur mu duyuyorsun? Sen ateşe aitsin, ateş de sana aittir. Ey Karun, hazinenle mi gururlanıyorsun? Sen hazinene, hazinen de sana aittir. Ey Firavun, Nil'le mi gururlanıyorsun? Sen Nil'e, Nil sana aittir! Ey siz, tevhidimi çağırıp söyleyenler, Benimle mi gurur duyuyorsunuz? Siz Bana aitsiniz, Ben de size aitim."[20]

Eğer insanlar Allah'ı özlemek durumunda iseler, Allah'la başka her şey arasında bir ayırıma gidebilmeleri gerekir. İnsanî aşk ve mükemmelliğin anahtarı, yaratıkların karmakarı-

18 . *Ravh* 120.
19 . *Ravh* 598.
20 . *Ravh* 420.

şık çokluğu içinde Allah'ı gören ferasetli bir kalptir. Adem aşıklara model olur.

> Gerçekte aşk her iki dünyanın parıltısını silip götürmüştür. Kulluk dünyasında, cennet ile cehennemin bir değeri vardır. Ama aşk dünyasında, bunlar bir toz zerresine bile değmez. Seçilmiş Adem'e sekiz cennet verdiler. O bunları bir buğday tanesine sattı. O, özlem metaını talih devesine yükledi ve gam dünyasma indi.[21]

♦

> Her işin kökü değer idrakidir. Adem'in özlem sultanı onun ihtişamlı devletinin atına bindi. Sonra o onu değerini ölçmek için Cennet'te koşturdu. [Fıkıhta] bir kişinin görmediği bir şeyi satın alıp alamayacağı konusunda fikir ayrılığı vardır. Ama bir şeyi görmeden ona değer biçemeyeceğiniz konusunda ittifak vardır.
>
> "Ey Adem, cennete girmenin sence değeri nedir?"
>
> "Cehennemden korkan biri için," dedi Adem, "cennet bin cana değer. Ama Sen'den korkan biri için, cennet bir buğday tanesi etmez." O halde, Adem'in cennete alınmasındaki hikmet onun özlemini açığa çıkarmaktır.[22]

Adem'i büyük kılan şey Emanet yükünü taşımış olması olgusudur, ki bu da Allah sevgisidir. Sevginin sırrını yalnız o bildi; zira sevgi onun varoluşunun altında yatan sebepti. Biliyordu ki sevgisi ancak ayrılık acısını tattığında beslenip güçlenebilirdi. Bu yüzden yasak meyveyi yedi.

> Büyük insan uğurluluk, cömertlikle, ve mükemmellik ve güzellik ışıklarıyla süslenmişti, ve sonra cennete gönderildi. Çevreyi dolaştı, ama ilgisini çeken bir şey bulamadı. "Bela" ağacı denen ağacın yanma geldi; ama aslında o "velâ" (sev-

21 . *Ruh* 170.
22 . *Ruh* 314.

gi) ağacıdır. Onu küheylan koşturulacak bir yol olarak gördü. Bir ân bile tereddüt etmedi. Ağacın dibine gelince, ona bir tekme savurdu. Hoşa gitmeyen o tekmeye *Adem âsi oldu* [Tâhâ 20: 121] adı verildi. O ileri görüşlü idi, dolayısıyla onda bir yol arkadaşının sırrını gördü. Ve ağaç da öyleydi: ağaç perdeyi yüzünden kaldırdı ve kendisini ona gösterdi: "Bensiz bu yolu yürüyemezsin." . . .

Binlerce yıldır, cennetin tevhit ve tesbih ehli İzzet sarayının tam ortasında, güçleri yettiği ölçüde itaat kademi üzerinde beklemekteydiler. Seçilmiş Adem'in güzel talihinin külahı görününce, kendilerini o külaha kaptırdılar. *Biz meleklere, "Adem'e secde edin!" dediğimizde* [Bakara 2. 34]. Muhalefet eden biri, gerçi itaatsizliği yeryüzünü doldurmuş olsa da, ebedî ayrılığa fırlatıldı.

Eli açıklık ve cömertlik Adem'i cennete gönderdi; o orada izzet minderine oturtuldu. Bütün cennet onun emrine âmade kılındı. O, cenneti iyice seyretti; ama aşk ve acının tozuna bile rastlamadı. "Yağla su birbirine karışmaz" dedi.[23]

Adem cennetin hiçbir değeri olmadığını görünce, ayrılmaya karar verdi. Ama Allah onu ona mülk olarak vermişti. Oradan çabucak çıkmanın yolu Allah'ın emrini tutmamaktı.

Allahu Azîmuşşana yemin ederim! Cennetin kıymetini Adem'in avucuna koydular. Var olan şeyler içinde cennetten daha güzel bir kız yoktu; onun öyle güzel bir yüzü ve büyüleyici güzelliği vardı ki! Ama Adem'in özlemini çekip çeviren güç Görünmeyen Gayret'in dünyasından içeri girdi. O, cennetin bedelini eliyle ve değerini terazide tarttı. Cennet, "Bu yüzsüz adama katlanamam!" diye bağırmaya başladı.

Ey soylu genç, eğer yarın cennete gider de kalp gözünün köşesinden ona bakarsan, gerçekten, gerçekten, Adem'in özlediği şeyde umduğunu bulamayacaksın. Babanın bir buğday tanesine sattığı şey: sen niçin oraya yerleşmek isteyesin ki?[24]

23 . *Ravh* 236 – 7.
24 . *Ravh* 90.

Yoksulluk Ve İhtiyaç

İnsanî aşk ihtiyaç (*niyaz*)'tan doğar. Sem'ânî ihtiyaca, "kalpte ateş, göğüste sızı ve yüzde toz" der.[25] Bir şeye sahip olanların ona ihtiyacı olmaz. Bizzat Allah her şeye sahiptir ve hiçbir ihtiyacı yoktur. Yalnız hiçbir kemale sahip olmayanlar Allah'ı hakkıyla sevebilir; çünkü yalnız onlar mutlak, kayıtsız şartsız ihtiyaç içindedirler. İnsanlar kendilerinde sağlık ve bağımsızlık buldukları ve kendilerini olumlu ve iyi gördükleri ölçüde, Allah aşkından boşalırlar. Adem'ın aşkının sırrı, onun kendisini bir hiç olarak görmesinde yatar. Mutasavvıfların, "Ey insanlar, siz Allah karşısında yoksulsunuz; Allah ise, O Zengin ve Hamde Değer Olan'dır" (Fâtır 35: 15) âyetine uygun olarak, "yoksulluk" dedikleri şey işte bu benanlayışıdır. Sem'ânî yoksulluk ve ihtiyaç meselesinde büyük bir Sufinin bir sözünü aktarır:

> Sehl İbn Abdullah Tusterî şöyle demiştir: "Bu yola baktım ve basiret gözünü hakikatlere yönelttim. İhtiyaçtan daha çok yaklaşan bir yol ve iddiada bulunmaktan daha kalın bir duvar görmedim."

25 . *Ravh* 186.

İblis'in gittiği yola bak; iddiada bulunmaktan başka bir şey göremezsin. Sonra Adem'in yoluna bak; onda da ihtiyaçtan başka bir şey göremezsin. Ey İblis, neler söylüyorsun? *Ben ondan daha iyiyim* [A'râf 7: 12]. Ey Adem, sen ne diyorsun? *Rabbimiz, biz kendimize zulmettik* [A'râf 7: 23].

Allah var olan her şeyi yokluğun örtüsü altından emir ve iradesinin engin düzlüğüne çıkardı; ama ihtiyaç bitkisi yalnız yeryüzünde büyüdü. Bu bir avuç toprak biçime sokulurken, yoksulluk ve ihtiyaç suyuyla karıldı. Onun her şeyi vardı; ama ihtiyacı da olması gerekiyordu; o yüzden Allah'ın sarayı önünde göz yaşı dökmek asla son bulmaz.

Adem'in tabiatı ihtiyaç ve iftikardan oluşturuldu, ve o yoksulluğun yardımını gördü. Melekler onun önünde secdeye kapanmak zorunda kaldılar. Adem saltanat ve hilafet tahtına oturtuldu, ve mukarreb melekler onun yanına yerleştirildi. Ama onun iftikarı (yoksulluk ve ihtiyacı) bir toz zerresi kadar olsun eksilmedi. O, cennete alındı ve kendisine şu duyuruda bulunuldu: *"Bundan böyle, orada istediğinizi bol bol yiyin"* [Bakara 2: 35]. Sekiz cennet size aittir; istediğiniz gibi özgürce dolaşın." Ama Adem'in fakirliği son bulmadı.[26]

Adem'in yoksulluğu, onu, sahip oldukları şeylerle yetinen diğer tüm yaratıklardan kesin bir şekilde ayırır. Adem asla tatmin olamaz; zira o Allah'a muhtaçtır, ve Allah ise sonsuzdur.

Levh-i Mahfuz'da, "Adem, buğdayı yeme" diye yazılı olduğunu söylerler. Ve aynı yerde, Adem'in onu yediği de yazılıdır. *Gerçekten insan çok açgözlü yaratılmıştır* [Meâric 70: 19]. Adem'in çocuklarının açgözlülüğü bizzat Adem'in zamanına kadar geriye gider. Açgözlü ve haris olmayan insan değildir. Bir insan ne kadar yerse, daha fazlasını ister. Eğer bir insan bir şey yer de, "Doydum" derse, yalan söylüyordur. Hâlâ fazlasıyla yer vardır.[27]

---

26 . *Ravh* 90.
27 . *Ravh* 156.

Adem'in Allah'a ihtiyacı, kendisinin bir hiç ve gerçekdışı olduğunu tanımasından kaynaklanır. Bu ihtiyaç, onu, kendisini bir şey sanan meleklerden ayırır.

Adem'den önce, zaman zenginlerin ve sermaye sahiplerinin zamanıydı. Adem'in dönemi gelir gelmez yoksulluk ve ihtiyaç güneşi doğdu ve züğürtlük baş gösterdi. Hamd hazinesinde oturan ve Allah'ı tesbih ve takdis eden bir grup yaratık vardı. Kendi hayırlarını haraç mezat satıyorlardı – *Biz hamdle Seni tesbih ediyoruz* [Bakara 2: 30]. Ama Adem yoksulluk kulübesinden ve mahrem dua köşesinden gelmiş fakir, zavallı bir adamdı. Yoksulluk ve züğürtlük elbisesine bürünmüştü, ve beş parası yoktu. Tek vasıtası yoksulluktu; bu yüzden İzzet Sarayında keder ve nedamet içinde bir çığlık attı: *Rabbimiz, biz kendimize zulmettik* [A'râf 7: 23].

Ey derviş, onlar dilencilere verilen bozuklukları iyi ödeme olarak alırlar. Onlar gözlerini işe kapatırlar. Ama zenginlere gelince, onlar çok dikkatlidir. Şüphesiz, Melekût meleklerinin çok sayıda büyük mal ve mülkleri vardı; ama bunlar arasında belli bir dereceye kadar kendilerini önemseme de vardı. Onlar ubûdiyet fiillerinin çanak çömleğine "biz-lik" kaydı düştüler. Adem'in hiç sermayesi yoktu; ama onun göğsü iftikar mücevheri için bir maden yatağı, yoksulluk incisi için bir sedefti.

Eğer madenî para kalp ise, kalplığını giderip saflaştırmak için onu ocağa sürmek gerekir. Adem'de arayış ateşi vardı. Göğsü aşk külhanı kesilmişti, ve varlıktaki hiçbir şey o yalımın bir kıvılcımını olsun söndüremezdi. "Özlem çekenlerin tek bir nefesi insanların ve cinlerin amellerini yakıp kül eder ve her şeyin ateşini söndürür." Adem, arayışının ateşinden dolayı cennetin altını üstüne getirmişti. Buğday yerindeydi, İblis'in vesvesesi bahaneydi. Sırları kurcalamak onun alâmetiydi.

"Ey Melekût melekleri, ey Kuds bölgesinin ve Mahremiyet bahçesinin sakinleri! Siz hepiniz varlıklı ve mülk sahibisiniz; ama Adem yoksul biridir ve kendisini küçük görmektedir. Sizin paranız kalptır; çünkü siz dikkatinizi, bakışınızı kendinize

çeviriyorsunuz. Artık amellerinizin parasını Adem'in ihtiyaç külhanına koymanız gerekir. O, Hazret'i tecrübe etmektedir – Adem'in önünde secde edin [Bakara 2: 34]."

Yoksulluğun, Adem'in günlerinin alnına çektiği ilk çizgi şu idi: *O çok cahil, büyük bir zalimdir* [Ahzâb 33: 72]. "Yoksulluk her iki dünyada da yüz karalığıdır."

Öyleyse, o Güzelliğe duyulan aşk
inanılmaz bir şey mi?

Ey soylu genç! Ödağacının bir sırrı var. Onu bin yıl koklasan, asla bir koku çıkarmaz. Sırrını göstermesi için ateş ister o. Onun yüzü siyah, rengi koyudur. Tadı acıdır, ve bir çeşit odundur. Ödağacı kalbinin sırrını açığa vurması için şiddetli bir ateş ister. Adem'in göğsünde bir arayış ateşi vardı, ve o ateşin kıvılcımı bütün kulluk ve itaat eylemlerine ve Melekût meleklerinin devâsa servetlerinin tamamına bir hiç olarak baktı. *O çok cahil, ve büyük bir zalimdi.* Adem, ateşe atılması gereken bir buhurdu. O buhurdan bir esinti yayıldı. Neydi o? *O onları sever, onlar da O'nu severler.*

Genç adamın davaları bildirir onun şerefini,
Ateş gibi, bildiren amberin değerini.

Vallahi, *O onları sever* üzerinize toz serper; ama *onlar O'nu severler*'in hiç tozu yok. *O onları sever*, "Hepsini alın" der. *Onlar O'nu severler*, "bırakın, hepsi de gitsin" der. Sen, *O onları sever* dediğinde, kendi gömleğinin yakası, "Üzerime hiçbir şey almadın" der. Sen, *onlar O'nu severler* dediğinde, Arş, "Senin kölenim" diyerek huzuruna gelir.

Bir dervişe, "Sen kimsin?" dediler. "Ben sultanım. O benim vekilim" dedi.

Kalk, şarap doldur köle, döndür kadehleri içenlere.
Kölem diyorum sana açıktan, ama kölenim gizlice.[28]

28 . *Ravh* 294 – 5.

Tevazu

Adem'in yoksulluğu, onun kendi yetersizliği ve değersizliğini bildiğine işaret eder. Yoksulluk alçak gönüllülüğe dayanır, ki bu da, insanın, ilahî Gerçeklik karşısında zayıflığını ve hiçliğini kabul etmesi demektir. Tevazu, tüm iyilikleri Allah'tan, tüm kötülükleri ise insanın kendisinden geliyor olarak görür.

> Zekat ve sadakalar hak edenlere (muhtaç olanlara ve yoksullára) verilir, ve biz de muhtacız. Kötülüğümüz bizim sıfatımız olduğu halde, "hayrımız" gerçekte bir sürçmedir. Babamız Adem'e ilahî saadet külahı ve seçilmişlik tacı verildi. Derken bir buğday tanesine mahkum oldu. O öyleyken, bu dünya tapınağına terkedilmiş biz çocuklarının durumu ne olur? Şişeden alman ilk yudum tortu olunca, gerisinin ne olacağını sanıyorsun?[29]

Şarabımız bütünüyle tortu olsa da, bu bizim kaybımız değil, kazancımızdır. Sem'ânî, insanın durumunu böylesine yücelten şeyin takvâ ve fazilet değil, günah işlemek ve gaflet olduğunu anlatmakta asla sıkıntı çekmez.

---

29 . *Ravh* 261 – 2.

Bu tuhaf bir iştir. Adem Emanet yükünü kaldırınca, *O çok cahil, büyük bir zalim* diye bir hitap geldi. Ama melekler, *Ne, orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın* [Bakara 2: 30] deyince, Allah, onların binlercesini yakan bir ateş gönderdi. Doğrudur, dostlar dostlara bir şeyler söylerler; ama yabancıların onlara kötü gözle bakmasına razı olmazlar. "Ben kardeşimi arkasından çekiştiririm; ama başka herhangi bir kimsenin bunu yapmasına müsaade etmem."

Allah Adem'i varlığa getirince, *Şüphesiz, Ben çamurdan bir beşer yaratıyorum* [Sâd 38: 71] dedi. İblis, *Ben ondan daha hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın* [A'râf 7: 12] diyordu. İzzet'in Rabbi, Ben sizin bilmediğinizi biliyorum [Bakara 2: 30] diye cevap verdi. "Ruhunun payitahtı zarar görmesin diye, kapıyı talihe kapama! Ey ateş, gücün var; ama toprağın da iyi talihi var. Arızî güç haklı iyi talihe nasıl karşı durabilir?"

Ey derviş, bu sözler [Emanet'in arzedilmesi] geldiğinde, Adem'in ehli ve iyâline geldi. Eğer bu sözlerden bir parıltı diğer varlıkların üzerinde yansımış olsa da Adem'in ehli bundan yoksun kalmış olsaydı, bu büyük bir kayıp olurdu.

Kesin olarak bilmelisin ki Adem'in ağzına koyduğu buğday tanesi hayatının hisarı idi. Ölümlü insan tabiatı bakım ister, ve kim kendine bakarsa kurtulamaz. İşte bu yüzden, büyükler kardeşlerine yazdıkları mektuplarda şu ifadeleri kullanırlar: "Allah sana nefsinin tadını tattırmasın; zira eğer onu tadacak olursan asla kurtulamazsın."

O buğday tanesi Adem'in hisarına sokulmuştu. Adem ne zaman kendisine baksa, mahcubiyetle bakardı. O gururla değil, af dileyerek ortaya çıkar. Eğer bir kimse Allah yolunun yolcusu olmak istiyorsa, Allah'ın her başarı vermesini gördüğünde, *Elhamdülillah* demesi gerekir. Kendi eylemlerine her baktığında da, *"Estağfirullah"* (Allah'tan bağışlanma dilerim) demesi gerekir.[30]

30 . *Ravh* 205 – 6.

Bu sürçmeden dolayı, Adem kendi eksikliklerinin, yaratılışında baskın bir gerçeklik olduğunu anlar. O toz ve çamurdan başka bir şey değildir. Başka her şey ilahî inayetten gelir. Bu bakımdan, Adem'in düşüşü, onun kendisine ilişkin bilgisinin kaynağıdır, ve "çok cahil, büyük bir zalim olması" olgusu da kurtuluşu ve ihtişamıdır.

> Eğer bir yerin yakınında bir çöplük yoksa, orası eksiktir. İhtişamlı bir sarayın yakınında bir çöplük olmalı ki saraydan toplanan tüm atık ve süprüntüler oraya atılabilsin. Aynı şekilde, Allah ne zaman saflık ve nezahet ışığıyla dolu bir kalp yaratsa, bu kirli nefsi bir çöp kutusu olarak onun yanına yerleştirmektedir. Cehaletin kara lekesi, saflık mücevheri gibi aynı kanatlar üzerinde uçar. Bir parça fesat ve kokuşma olması gerekir ki onun üzerine saflık bina edilebilsin. Dosdoğru bir okun eğri bir yaya ihtiyacı vardır. Ey kalp, dosdoğru bir ok gibi ol! Ey nefis, eğik bir yay biçimini al! Bir parça bakır ya da demir alınır, ve mührü kabul edebilmesi için ona gümüş tutturulur.
>
> Saflık elbisesini kalbin üzerine örttükleri zaman, kalp kendisini ve kim olduğunu bilsin diye, zulmün ve cehaletin kara lekesini ona gösterirler. Tavus kuşu tüm tüylerini açıp kabardığı zaman, her bir tüyünden (telek) değişik bir zevk alır. Ama aşağıya, ayaklarına bakar bakmaz içi kararır. Cehaletin o kara lekesi tavus kuşunun senden hiç ayrılmayan ayaklarıdır.[31]

İnsanların tüm bunlardan alması gereken ders, eksikliğin insanî mahiyetin bir parçası olduğu, Allah'ın bu durumu çok iyi bildiği ve hiç kimsenin Allah'ın rahmetinden umudunu kesmemesi gerektiğidir. Aynı zamanda, onların meleklerden de bir ders alması ve yaptıkları iyi işlerden dolayı asla gururlanmamaları gerekmektedir; çünkü kendini iyi olarak görme hatalı bir görmedir; zira tüm iyilikler Allah'a aittir.

---

31 . *Ravh* 288.

Meleklerin, ne geçmişte, ne de gelecekte hiçbir zelle ve sürçmeleri olmamıştır. Ama, Adem adına gelecekte bir sürçme olacaktı; çünkü Allah, *Adem âsi oldu* [Tâhâ 20: 121] demektedir. Ama burada gizli bir sır vardır; zira melekler kendilerini saf olarak gördükleri halde, Adem kendisinin züğürt ve muhtaç olduğunu anladı. Melekler, *Biz Seni takdis ederiz*, yani Senin Hatırına kendimizi temiz tutarız diyorlardı. Adem, *Rabbimiz, biz kendimize zulmettik* dedi. Allah, sürçmeyi görenin sürçmesinin, O'nun katında, saflığı görenin saflığından daha hayırlı olduğunu Adem'e gösterdi. İşte bundan dolayı, Allah Adem'e, önünde secdeye varılan biri olma şerefi verdiği halde, meleklere secdeye kapananlar sıfatını vermiştir. Bu bakımdan, hiçbir itaatkar insan kendi kendine tatmin olmamalı, ve hiçbir âsi de umudunu yitirmemelidir.[32]

32 . *Ravh* 406.

Af

İnsanî eksiklik aşkın kemaline kılavuzluk eder. Eksikliğin farkında olmak insanları kendilerine saplamp kalmaktan kurtarır ve onlara tüm özlemlerini Sevgili'ye yöneltmelerini sağlar. Aynı zamanda, eksiklik Allah'ın Kendi mükemmelliklerini izhar etmesine izin verir. Eğer günahkarlar olmasaydı, O nasıl bağışlayıcı olurdu? Allah'ın bağışlayıcılığı Adem'in düşüşünü gerektirdi.

Melekler ilahî hazretin ekabirleriydi. Onlardan her biri, bir günahsızlık gömleği giyerek ve itaat küpesi takarak eksiksiz ibadet ediyordu. Ama yeryüzü dönemi gelip çatınca, saflıklarının doruğundan seslenerek, "başkasını değil, beni" pazarında övünmeye başladılar. *Biz Seni hamdle tesbih ediyoruz* dediler.

"Ey semavî melekûtun melekleri! Gerçi itaatkar iseniz de, ne nefislerinizde tutku var, ne de yaratılışınızda herhangi bir karanlık sözkonusudur. Var gücünüzle yaptığınız tâatiniz Benim celal ve azametimin önünde bir toz zerresi bile etmez. Ve onların bütün yeis ve zaaflarıyla gösterecekleri isyan Benim melekûtumun mükemmelliğine bir halel getirmez. Siz kendi masuniyetinize sıkı sarılın; ama onlar Benim rahmetime sığınırlar. Siz tâatinizle günahsızlığınızı ve bü-

yüklüğünüzü gösterirsiniz; ama onlar isyanlarıyla, Benim cömertliğimi ve rahmetimi izhar ederler."[33]

Uzun bir pasajda, Sem'ânî, birçok büyük peygamberle ilgili, her birinin belli bazı kınanacak işler yaptığını göstermek için, kıssalar anlatır. Bu onların eksikliğinin değil, tam tersine, Allah'ın rahmetinin bir belirtisidir; çünkü O insanlara zaafları için af imkanı sağlamak istemiştir. Sem'ânî Adem peygamberle başlar:

> İrade peşinden gidenlerin yapışacakları bir şey olsun diye, ilahî lütfun mükemmelliği her büyük zatın günlerinin gözüne bir zerre düşürdü. Adem Masumiyet Mülkü'nde tepesi üstüne düştü. Rabbu'l-İzzet, o mekan günahkarlar mekanı (ikametgah) olsun diye önce bir küçük hata (*zelle*) emretti. O yüzden, eğer zayıf bir kişi tepesi üstüne düşecek olursa, umudunu yitirmez. O kimse şöyle der: "Bekâ yurdunda, ihsan evinde, güven menzilinde ve şan ve şeref makamında Adem tepesi üstüne düştü, ve Rabbu'l- İzzet onun özrünü kabul etti. Eğer bir insan yokluk yurdunda, bela evinde, ve acı ve sıkıntı dünyasında tepesi üstüne düşerse tuhaf kaçmayacaktır; Rabbu'l-İzzet onu sorguya çekmez, tersine onun özrünü kabul eder."
>
> Ey ulular ulusu! Bu durumdan bir şeyler bildir. [Hz. Peygamber], "Eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah, affını izhar edebilmek için günah işleyen bir kavim getirirdi" demiştir.
>
> Allah katında neyim ki
> ben günah işleyeyim de O affetmesin beni?
> Kaldı ki Ademoğlundan özür diliyorum;
> nasıl umutlu olmayayım Rabbimden peki?[34]

Sem'ânî'ye göre, insanî varoluşun bütün macerası Allah'ın lütuf ve rahmeti bağlamında icra edilir. Allah, insanlar iddiada

33 . *Ravh* 300.
34 . *Ravh* 309.

bulunmaktan vazgeçip, kendilerini O'nun lütuf, ihsan, sevgi ve bağışlayıcılığına açsmlar diye, onları hiçliklerinin bilincine vardırmak ister. Cennetten düşüşün, sahnenin arkasından ilahî merhamet tarafından yönetildiğini asla unutmamalıdır.

"Ey ağaç, yasla başını Adem'in tahtına!
"Ey meyveye yönelen iştah, gir Adem'in kalbine!
"Ey lanetli, gevşesin senin vesvesenin gemleri!
" Havva, sen göster yolu!
"Ey Adem, yeme meyveyi, tut kendini!
"Ey kendini zaptediş, yaklaşma Adem'e!"
Allahım, Allahım, nedir bütün bunlar? "Biz Adem'i kayıtsızlık tahtından ihtiyaç vadisine indirmek istedik. Aşkın sırrını açığa vurmak istedik."
"Ey kul, kaçın isyandan ve uzak dur hevadan!
"Ey heva, al onun dizginlerini eline!
"Ey dünya, teşhir et kendini ona!
"Ey kul, göster kendini zaptetmeyi!
"Ey kendini zaptediş, yaklaşma ona!"
Allahım, Allahım, nedir bütün bunlar? "Kulu Bize yalvartmak istedik. Bağışlayıcılık sıfatımızı aşikar kılmak istedik."[35]

Allah'ın gerçekliği rahmet ve şefkattir. O'nun âlemde yaydığı varoluş (*vucûd*) tüm yaratıklara yönelmiş rahmetten başka bir şey değildir. O'nun rahmeti ve sevgisi, bilinebilsin diye Gizli Hazine'yi aşikar kılar. Allah'ın Kendi sureti üzere yaratılmış olan kulları Hazine'yi bilmeye başlayınca, onu halis bir tat ve nihaî bir zevk olarak tecrübe ederler. Allah, yaratıkları varoluşun, farkında oluşun ve büyük mutluluğun semeresini alsınlar diye bir oyun ortaya koydu. Olup bitenlere ilişkin yüksek bilgilerine rağmen, melekler bile bu sırra nüfuz edemediler.

Melekler, *Ne, orada bozgunculuk yapacak, ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?* dediler. Allah, öyle yapmadığı şeklinde

35 . *Ravh* 312.

cevap vermedi. *Ben sizin bilmediğiniz şeyi biliyorum* dedi. Başka bir deyişle, "Ben onları bağışlayacağımı biliyorum. Siz onların isyanlarını biliyorsunuz; ben de affediciliğimi biliyorum. Siz hamdinizle eyleminizi ortaya koyarsınız; Ben de bağışlayıcılığımla kerem ve cömertliğimi izhar ederim. *Ben sizin bilmediğiniz şeyi biliyorum*, ki bu Benim onlara yönelik sevgim ve onların Beni sevmekteki inançlarının saflığıdır. Gerçi dışarıdan onların iyi amelleri çıplak ayaklı osa da, içeriden Bana olan sevgileri saftır. *Ben sizin bilmediğiniz şeyi biliyorum*, ki bu Benim onlara olan sevgimdir. Onların ne olup olmadıkları hiç önemli değil; Ben onları severim.

"Aşk işinde gerçek bir tuhaflık var ,
fırlatılır onlara o sebepsiz.
"Mutlu olun masumiyetinizde siz,
onlar rahmetime alınmaktalar.

"Gerçi sizin mutluluğunuz masumiyetinizde yatsa da, Ben onlara rahmetimi göstermek isterim. Siz günahsızlık yeleği giyersiniz; ama onlar rahmetle örtülürler. Siz varlık devletinde günahsızlıkla birleşiksiniz; ama rahmetim ezelî ve ebedî olarak onlarla bağlantılıdır. Siz güzelliğinizi ve eyleminizi yumuşak başlı itaatkarlığınızla mahcup bir şekilde gösterirsiniz; ama onlar birbirlerine tanık olarak keder ve çöküntü içinde kalırlar."

O, Adem'i topraktan yarattığı gün, O'nun Kendi cömertliği rahmetini Kendi üzerine farz kıldı. O, Rabbin *Kendisine rahmet etmeyi yazmıştır* [En'âm 6: 12] dedi. O, Adem'in sürçmesini başkalarının aracılığı ile yazmıştır; ama rahmeti Kendi üzerine aracısız yazmıştır. Zaten, toprak yetersizlik ve zaafın anasıdır. Zayıfa merhametten başka ne gösterilebilir?

Rabbinin merhamet ettikleri hariç, ki O onları bunun için yarattı [Hûd 11: 119]. Bazı müfessirler bunun, "O'nun onları merhamet etmek için yarattığı" anlamına geldiğini söylerler. O size merhamet etmek için yaratmıştır sizi. Toprak yaratılışı itibariyle mütevazı ve teslimiyetçidir, ve insanlar ayakları altında tepelerler onu ve hor görürler. Buna karşılık, ateş ya-

ratılıştan kendini yüce ve büyük görür, ve sürekli yükselmeye çalışır.

Suyun doğuştan gelen belli bir berraklığı ve doğal bir tevazuu vardır; ama toprak bu berraklığa sahip değildir. Ama, onun tevazuu vardır. Adem vücuda getirildiğinde, toprak ve sudan meydana getirildi; bu yüzden onun işinin temeli saflık ve teslimiyet üzerine bina edildi. Sonra, *kokuşmuş çamur* [Hicr 15: 26] ve *yapışkan balçık* [Sâaffât 37: 11] haline gelen bu su ve toprak elin sıfatıyla şereflendi. Zira Allah, *Kendi iki elimle yarattığıma secde etmekten seni ne engelledi?* [Sâd 38: 75] demektedir. Ama kendisini büyük gören ateş "ayak"ın sıfatıyla kahrın nesnesi kılındı. [Hz. Peygamber şöyle demiştir:] "Cebbâr ayağını Ateş'e basacak, ve o, 'Yeter, yeter.'" diyecek.

Allah toprağı elin sıfatıyla şereflendirdi, ve Kendi sözünü olara bağladı: O, *takva kelimesini onlara bağladı* [Fetih 48: 26]. Ama ayağın sıfatıyla ateşe kahır gösterdi.

Elin sıfatı yükseltme anlamını ifade eder; ayağın sıfatı alçaltma anlamını verir. Toprak kendi sıfatıyla yere kondu; ama O'nun sıfatıyla yükseltildi. Ateş kendi sıfatıyla yükseltildi; ama O'nun sıfatıyla alçaltıldı.

"Ey toprak! Ey kendi sıfatıyla alçağa konan ve Benim sıfatımla yükseltilen! Ey ateş! Ey kendi sıfatıyla yükseltilen ve Benim sıfatımla alçaltılan!"

İblis birçok itaat ve ibadet eyleminde bulundu; ama onların hepsi de arızî idi. Onun yaratılıştan gelen vasfı isyandı; çünkü o ateşten yaratılmıştı, ve ateş ise büyüklük iddiasına sahiptir. Büyüklük iddiası isyanın başıdır.

Adem sürçtü, ve biz isyan ettik. Ama isyan sıfatı arızî, itaat sıfatı aslîdir. Zaten, biz topraktan yaratıldık, ve toprağın sıfatı da tevazu ve teslimiyettir. Tevazu ve teslimiyet itaatin başıdır. Allah işlerin temeline ve pergelin çevresinde döndüğü noktaya bakar. İstisna ve kazârâ olanlara bakmaz.

Ey derviş! Adem hata işlediği gün, tüm insanlar için talih davulunu çaldılar. Allah işin başında Adem'le temel attı. Kendi cömertliğinden ona bir sermaye verdi.

O'nun Adem'e verdiği cömertliğin ilk örneği, herhangi bir liyakat ya da onun talebi olmaksızın onu cennete koymuş

olmasıdır. Ve Adem'in kendi sermayesinden gösterdiği ilk örnek ise sürçmesiydi.

Allah bu işin başında Adem'le bir ahit yaptı. Ahdin şartı, ne zaman bir kimse bir şey satın alır ya da satarsa, o küçük bir şey verecekti. Adem emre karşı gelip buğdayı yiyince, sermayesinden küçük bir parça verdi. Allah o hatayı affedince, cömertlik kasesinden ona bir tadımlık verdi.

Hiçbir günah ilk günah kadar büyük değildir. İnsan iyilikle büyütülür ve mutluluk içinde yaşatıldığında bu özellikle doğru olur. Melekler onun önünde secdeye kapanmak durumunda kalmışlardı – talihinin tahtı Allah'a yakın olanların omuzlarındaydı. Herhangi bir liyakate bağlı olmaksızın cennete alınmıştı. Allah lütfunun yakınında ona bir ev vermişti. O, ilk günahı bağışladığına göre, bu, bütün günahları bağışlayacağının delilidir.

Zaten, bizim Adem'den bin kez daha fazla mazeretimiz var. Eğer çamurun karanlığı zorunluysa, ona sahibiz. Eğer toprağın zaafı zorunluysa, ona sahibiz. Eğer *kokuşmuş çamur*'un gayr-i safiliği zorunluysa, ona sahibiz. Eğer yemekten bazı karışık lokmalar almak gerekliyse, alırız. Eğer zamanın adaletsizlik ve bozgunculukla kararması gerekiyorsa, biz ona sahibiz. Eğer lanetli İblis bizim için pusuda yatmak durumundaysa, biz ona sahibiz. Eğer heva ve heves bize hakim olmak durumundaysa, biz ona sahibiz. İlk günahta, bu mânâlardan herhangi biri olmaksızın Adem bağışlandı. Biz bütün bu bulanıklıklara sahip olduğumuza göre, O bizi niçin bağışlamasın ki? Gerçekten, O bizi bağışlayacaktır.

Ey derviş! Adem'in sürçtüğü gün insan kervanını soydular. "Yolu kesildiğine göre, kervan güvendedir."

Hicaz'da kör bir yaşlı adam sıcak güneşin altında oturmuş ceviz ve hurma yiyordu. Birisi ona, "Bu korkunç sıcakta [sağlık açısından] çok ağır olan bu yiyecekleri niçin yiyorsun?" diye sordu.

"Şey," diye karşılık verdi adam, "kervanımı vurdular; korktuğum her şey başıma geldi. Artık güvenlikteyim."[36]

36 . *Ravh* 224 – 6.

Sem'ânî'nin, Adem'in günahının insanî varoluşun en mutlu olayı olduğunu göstermeye yönelik kanıtları çeşitli şekiller alır. İlahî Kerîm ismi ile ilgili olan bölümünde, özellikle Şeytan'ın oyundaki rolünü ortaya koyarak, bunlardan birçoğunu kullanır. Bu pasaj başta zikredilen âyet üstüne uzun bir yorumdur; öyle ki bu âyet Kelamcılarla fıkıhçılar arasında hayli büyük tartışmalara sebep olmuştur.

Ey nefislerine karşı aşırı giden kullarım, Allah'ın rahmetinden umut kesmeyin; şüphesiz Allah tüm günahları bağışlayacaktır [Zümer 39: 53]. Rivayet edildiğine göre, birisi bu âyeti Rasulüllah'ın huzurunda okudu. Okuyan, şüphesiz *Allah tüm günahları bağışlayacaktır* kısmına geldiğinde, Hz. Peygamber, "Gerçekten bağışlayacak, önemsemez" dedi. Sonra, üç defa, "Allah soğutanları lanetler" dedi, yani halkı Allah'ın rahmetinden umusuzluğa düşürenleri.

Rivayet edildiğine göre Hz. Musa şöyle demiştir: "Allahım, kullardan isyan dilersin; ama isyanı sevmezsin." "O, afımı gerçekleştirmek için" diye cevap verdi Allah.

Burada güzel bir soru ortaya çıkıyor. Biri çıkar da, "İnsanlara bahşedilmiş bütün şeref ve yüceliğe rağmen, Allah niçin onların isyanla denenmelerine hükmetti?" diye sorarsa, ne olacak?

Bu sorunun birçok cevabı vardır. Birincisi, bundaki hikmetin, kulun gurura kapılmaması olduğunu söyleyebilirsiniz; çünkü gurur perdeyi davet eder. Belâm'ın, Allah'ın en büyük ismiyle övününce, bir köpeğe dönüştüğünü görmüyor musunuz? *O halde onun durumu şu köpeğin durumuna benzer* [A'râf 7: 176]. O, nüfuz ve kalbin efendisi idi; ama gururlanmakla bir köpekten daha pis hale geldi.

Başka bir cevap: Cam ustasının zeka, beceri ve mahareti kırık camda ortaya çıkar. Kalbin cam gibidir. İsyan taşı ona çarptı ve kırdı. Rabbü'l-İzzet, nedamet ateşiyle, onu tekrar birleştirir. *Doğrusu Ben tevbe edene karşı Gaffârım* [Tâhâ 20: 82]. Gerçi O, Musa'ya, onun heybetli durumunda, *Gerçekten Ben Allahım* [20: 14] demiş olsa da, bize, *Doğrusu Ben Gaffârım* dedi.

Başka bir cevap şudur: Allah'ın iki ambarı var; biri mükâfat dolu, diğeri af ve rahmet dolu. "Eğer Bana itaat ederseniz, ödüller ve bol armağanlar alırsınız; ama Bana isyan ederseniz merhamet ve af bulursunuz. Böylece Benim ambarım boşa gitmez."

Şöyle de denir: O sizi, İblis'in gözü size düşmesin diye, isyanla kederlendirir. Bir meyve bahçesi güzel olduğu zaman, kötü göz değmesin diye, oraya bir maymun kafası asıldığını bilmiyor musun?

Deniyor ki; Rabb'ın sâfiyetine ilişkin bir kanıt olabilsin diye, O, kula günah emretti.

Deniyor ki; O sadece, lanet olasıca İblis'i kahretmek istedi. Avcının tuzağına hiç av düşmemesi, avcıya, bir düştükten sonra kaçmasından çok daha kolay gelir.

Keza: Nerede bir güzel varsa, halkın bakışından kurtulamaz. O öyle bir kurmuştur ki, eğer saflık güzelliği ile süslenmiş olsaydın ve isyan tozundan arınmış bulunsaydın Şeytan'ın gözü hep sende kalırdı. Sen düşesin de Şeytan'ın gözü sende takılı kalmasın diye, Allah seni isyana attı. Ondan sonra, O'nun rahmeti senin kırık kalbine inecektir; zira "Ben kalbi kırıklarla beraberim."

Başka bir cevap: Bir kimse saf ve kusurlardan arınmış olduğunda, dost olsun, düşman olsun gözlerini ona diker, ve herkes onu kıskanır. Seni isyanla üzmenin hikmeti şudur ki herkes seni reddedecek, ve sen de O'nun için seçilip tek kalacaksın. Gemiyi parçaladığında Hızır'ın ne dediğini görmüyor musun? Şöyle dedi o: "Gemiyi arızalandırmaktaki hikmet zalim kralın ona göz koymaması içindi"[Kehf 18: 79]. Aynı şekilde, Hz. Yusuf da Bünyamin'i hırsızlıkla yaftaladı; çünkü onu alıkoymak ve onunla başbaşa kalmak istiyordu [Yûsuf 12: 70]. Hakk kulu Kendisine ayırmak istedi; böylece ona zelle (sürçme) emretti. Kul günahını itiraf edince, O, "Eğer onu umutsuzluğa düşürürsem, eksiklik Benim keremime gider, ki buna da müsaade edilmez" dedi.

Allah, "Ben onların hepsini bağışlayacağım" diyor. "*Onları bağışlayacağım*" dedi O; "Onları *bağışladım*" demedi – kul yalvarmak, yakarmak, korku ve umuttan geri durmasın di-

ye. Kul korku ile umut arasında kalmalı; sürekli yalvarıp yakararak; feryat, figan ve münâcaatta bulunarak. *Hepiniz Allah'a dönün!* [Nur 24: 31]. *Doğrusu Allah bütün günahları bağışlayacaktır* [Zümer 39: 53]. "Hepiniz Bana gelirsiniz; çünkü hepinizi satın alacağım." . . .

Ey kullarım! Hangi kullar? "İtaat edenler" değil, "karşılık verenler" değil, "namaz kılanlar" değil, "hacca gidenler" değil, "cihat edenler" değil, "zekat verenler" değil. Peki, kimler? *Aşırı olanlar*, sınırı geçenler.

İhlaslı Yusuf, *Ve O bana iyilik etti* [Yûsuf 12: 100] dedi. En yüksek kerem budur. Kardeşler yapılmadık hiçbir zulüm bırakmadılar. Onu kuyuya attılar, boğazlamayı düşündüler, ona hiç yiyecek vermediler ve onu iyi bir dövdüler. Birkaç dirheme köle diye satıldı Yusuf. Rabbu'l-İzzet, anne ve babasının toplandığı gün onu kurtarınca, *Ve O bana iyilik etti, zindandan çıkardığında beni*, dedi. Ne kuyuyu, ne hapishaneyi, ne de satıldığını andı. *O bana iyilik etti*, dedi. Sonra, *Şeytan benimle kardeşlerim arasında anlaşmazlık çıkardıktan sonra*, dedi. Onlar yapacaklarını yaptıktan sonra bile, onlara "kardeş" dedi. Yarın, günah defterlerin ve küçük sürçmelerinin tomarları O Lanetli'nin boynuna asılacaktır. Ne demişti O, Adem kıssasında? *Böylece aldatarak onları teşvik etti* [A'râf 7: 22]. *Böylece Şeytan onları oradan kaydırdı* [Bakara 2:].

Şu aşırıya kaçmış olanlar. O perdeyi yırtmadı. "Zina işlediler, cinayet işlediler" demedi. Bunu kısa olarak zikretti – Şu aşırıya kaçmış olanlar. Onlar aşırıydı. O istediğine göre, O bağışlar. O, perdeyi yırtmadı.

O, ne Arş'a, "Ey Arşım;" ne Kalem'e, "Ey Kalemim;" ne Levha'ya, "Ey Levham;" ne Cennet'e, "Ey Cennetim;" ne Ateş'e, "Ey Ateşim" dedi. Asilere, *"Ey kullarım"* dedi. Bu sana yeter bir övünçtür – *Ey kullarım.*

Kıyamet Günü, "Bedenim, bedenim!" diyeceksin. Hz. Muhammed, "Ümmetim, ümmetim!" diyecek. Cennet, "Hissem, hissem!" diyecek. Cehennem, "Payım, payım!" diyecek. Rabbu'l-İzzet, "Kulum, kulum!" diyecek.

"Allah'ın rahmetinden umut kesme. Dikkat et, rahmetimden umut kesmeyesin, ve affımı istemeye son vermeyesin. Gü-

nahların sınırsız, kusurların sayısız ve sürçmelerin hesapsız olsa bile, uygun olan, rahmetimin alabildiğine geniş, affımın ölçüsüz, keremimin hesapsız olduğudur."

İşte bütün bunlara rağmen, Şeytan, Adem'in çamurdan yaratıldığını söyleyerek, ona hakaret etti. "Ah, Lanetli Seni! Balçıkla sıvanmış dış yüzeyi görüyorsun. Kalple süslenmiş gizli merkezi görmüyorsun. [*Allah imanı size sevdirdi, ve] onu kalplerinizde güzelleştirdi* [Hucurât 49: 7].

"Ey melekler, itaatiniz var! Ey rasuller, risaletiniz var! Ey müttakî zahitler, zühdünüz var! Ey âbitler, ibadetiniz var! Ey asi kullar, Rabbiniz var! Hz. Peygamber'in dediğini elbette biliyorsun: "Kim kötü bir davranışta bulunur, kendisine gadreder, ve arkasından da Allah'tan af dilerse, af bulacaktır. Kim Allah'ı bulur ve O'nunla olan payını görürse, Allah'tan başkasını özlemez."

Şerefli genç! Allah sana şeref kaftanını giydirmek istediğinde, *Rabbin* dedi; böylece Kendisini sana atfetti. Seni azaptan kurtarmak istediğinde de, *Kullarım* diyerek, seni Kendisine atfetti.

Heybeti görmek için Arş'a bak, genişliği görmek için Kürsü'ye bak, yazıyı görmek için Levha'ya bak, yüksekliği görmek için göklere bak, bilgiyi görmek için kalbe bak, aşkı görmek için bilgiye bak, ve Sevgili'yi görmek için aşka bak.

Âyetin başında, *Ey kullarım*! diyor O. Âyetin sonunda da, *Dönün Rabbinize* [Zümer 39: 54] diyor. "Ey Benim ait olduğum, ve ey Bana ait olan! Ye'se düşme! Rahmetimden umut kesme; zira kul günahsız, Rabb rahmetsiz olmaz" ....

Hz. Musa, " Allahım, niçin aptala veriyorsun da zekiyi mahrum bırakıyorsun?" dedi. "Sağlanan bu şeylerin zekaya değil de paylaştırmaya dayandığını Musa görsün diye" şeklinde cevap verdi Allah. Kıyamet Günü, yaratıklar rahmetin bir kazanım değil, armağan olduğunu bilsinler diye, asiyi bağışlayacaktır O. Rahmet kulun ibadetiyle değil, Allah'ın dilemesiyle gelir.[37]

37 . *Ravh* 367 – 72.

"Ruhların Tazelenmesi"nden alınacak başka bir pasaj, Sem'ânî'nin, insanın durumunun gerçek mahiyetine ilişkin vukufunu özetlemeye katkıda bulunabilir:

> Derviş, sana bir sır söyleyeyim. Ruh ve dünya bu sırrı işitince yağmalandıkları çığlığını atacaklar. Bu, "Onu söylemek benim işim değil"i kimin çığırdığı ile ilgili bir sır. Kalem, "Aşkın yüklenişi gasbetti beni; ama onu yazmak benim işim değil" diyor. Mürekkep, "Bizim kara kilimimiz onun gerçeklerdeki tezahürünü örtemez" diyor. Boş sayfanın alanı, "Aşkın çevgen topuna hiç yer yok burada" diyor. Ama gönlünü aydınlatmazsan, açık konuşmayacağım. Sır şudur:
>
> Seçilmişlik sedirinde Seçilmiş Adem'e bir kase dolusu aşk şarabı sundular. Uzak Süreyya burcundan arzın sonuna kadar onun iyi talihinin tacını ve ihtişamının aynasını diktiler. Sonra Melekût meleklerine onun önünde secdeye kapanmaları emredildi. Ama onun büyüklüğü, şerefi, yüceliği, iyi talihi, yüksek düzeyi ve seçilmişliği onların secdesinde görünmedi. Bunlar *Adem asi oldu*'da [Tâhâ 20: 121] göründü. Gerçekten ve şüphe yok ki bu sözlerin ucu Allah'ın Celalinin Arşı'nın ötesine ulaşır. Niçin? Çünkü rahatlık ve huzur ânında güzel muamele görmek asla bir şeref delili değildir.
>
> Seçilmiş ve güzel Adem başında ikbal tacı ve göğsünde ihsan ve kerem kaftanı olduğu halde yücelik ve mükemmellik tahtına oturdu. İyilik ve ihsan dağı kapıda, iyi talihinin tahtının ayakları Arş'tan yüce, üstünde saltanat şemsiyesi açılmış idi, ve yüce bilgi bayrağını da âleme bizzat kendisi dikmişti. Eğer melekler ve felekler onun önünde yeri öpmek durumunda kaldılarsa, bunda şaşılacak bir şey yoktur. Şaşılacak olan şey onun o zelle çukuruna düşmüş olmasıdır. *Allah Adem'i seçti* [Âl-i İmran 3: 33] ile haddeden geçmiş fidan gibi güzel endamı, *Adem âsi oldu* yüzünden büküldü. Derken ebedî lütuf göğünden, *Sonra O onu seçti* [Tâhâ 20: 122] kanatlandı. Ey derviş, eğer Allah onu bütün kusurlarıyla kabul etmek istememiş olsaydı, onu bütün bu kusurlarla yaratmazdı
>
> . . .

Ey derviş! Sanmayasın ki Adem bir buğday tanesi yediği için cennetten alındı. Allah onu dışarı çıkarmak istedi. O herhangi bir emri ihlal etmedi. Allah'ın emirleri ihlal edilmekten berî kaldı. Yarın Allah büyük günah işlemiş binlerce insanı cennete alacaktır. O, bir isyan eyleminden dolayı Adem'i cennetten kovar mı?[38]

38 . *Ravh* 150 – 1.

X
Hicap Paradoksu

Adem'in düşüşü aşkın yüzünde hicaptır. Âlemin kendisi bir hicaptır; dolayısıyla onda bulunan her şey de öyledir. Allah'ın yüzü, tıpkı güzelliği her surete, her sevgi nesnesine ve her arzuya nüfuz ettiği gibi, her hicabın arkasında gizlidir. Eğer perdenin arkasını görebilseydik, rahmetten başka hiçbir motive edici gücün ve Allah'tan başka hiçbir sevgi nesnesinin olmadığını anlardık; çünkü "Gerçek'ten (Hakk) başka gerçek diye bir şey yoktur." Bütün perdeler Allah'ın sıfatlarını ve güzelliğini kadehlerimize boşaltan kepçelerdir. Onların hepsi kendi varoluş düzeylerine yaraşır tarzda Allah'ın âyetlerini sergilerler. Onlar bize batı ufku olarak görünürler; ama gerçekte batı doğudur.

Son tahlilde, "Bütün hicaplar O'dur." Ve yine, hiçbiri O değildir. Bu eşzamanlı aynılık ve gayrılık paradokstur. Hicap, yani şey, nesne, yaratık Allah değildir; bununla birlikte, aynı zamanda O'dur da. Dahası var: Allah'ı, O'nu her zaman gizleyecek olan hicabın dışında bulmanın hiçbir yolu, görmenin hiçbir imkanı yoktur. Hakiki güneş daima tam battığı yerden doğar. Allah asla bulunamaz; bununla birlikte, O her yerde karşımızdadır; çünkü O'nun tecellîsi olmayan hiçbir şey yoktur. Câmi şöyle diyor:

"Seni tomurcuk ağızlı," dedim, gül yanaklı sevgilime,
"niçin gizliyorsun yüzünü naz yapan kızlar gibi?"
Güldü ve "Dünyanızın güzelliklerinin tersine," dedi,
"görünürüm perdede, ama onsuz kalırım gizli."[1]

Hicap paradoksu, basitçe, şeylerin Allah olmaması, ama Allah'ın şeylerde hâzır olmasıdır. Gören gözler için, hicap yüzdür. Tasavvufî öğretilere nüfuz eden ve onları etkileyen diyalektik – inkar ve isbat, sarhoş çığlık ve ayık dikkatlilik, hicabı parçalamak ve kat kat perdeler asmak, dile dökülemeyeni ifade etmek – tüm bunlar hicaplarda görünen yüzlerdir. Tüm bunlar ismin gerçeklikten başka bir şey olmadığını söyler bize; ama gerçeklik ismin sonsuzca ötesinde kalır. İsmin arkasındaki gerçekliği bulmak için ismi bilinçli bir şekilde söylememiz gerekir. Bilinçli ve uyanık olmak için de kendimizi (*nefs, self*) ve Rabbimizi bilmek durumundayız. Nefis ve Rabb, isim ve gerçeklik, hicap ve yüz gibi, ayrılmaz bir şekilde birbirine geçmiştir.

Tasavvuf, hakiki anlayışın kalbin yüzünü karartan hicapların kaldırılması olduğunu kabul etmek suretiyle, İslamî düşüncedeki diğer bakış açılarından kendisini ayırır. Daha önce ifade edildiği üzere, böyle bir anlayış için kullanılan en genel ve yaygın terim, en iyi bir şekilde "peçenin açılması" diye çevrilebilecek *keşf* sözcüğüdür. Tasavvufî öğretilerde böylesine merkezi bir rol oynayan kelimenin ta kendisi hicapların varlığını gerektirir.

Keşf sözcüğü Ku'an'dan alınmadır; öyle ki bu sözcük Kur'an'da fiil olarak on dört kez geçer ve en yakın anlamıyla "açmak, kaldırmak" şeklinde çevrilebilir. Genellikle fiilin öznesi Allah'tır, ve O "zarar ya da kötülüğü" (yedi âyette), "azabı" (dört âyette) ve genel olarak acı veren şeyleri kaldırır. Terimin Tasavvufî kullanımı açısından, bu âyetlerin en mâni-

1 . *Levâih*, Gleam 16.

dar olanında, Allah ölmüş olan nefse hitap eder: "Sen bundan gaflette idin; bu yüzden senden *örtünü* kaldırdık, ve bugün görüşün keskindir" (Kaf 50: 22). "Örtü" (*gıtâ'*) – "hicab"ın birçok eşanlamlısından biri olarak alınan bir terimdir – ölümde kaldırılacaktır. Böylece insanlar da açıkça görecekler.

İhtiyarî (gönüllü) ölüm arayışında olmanın, Tasavvuf edebiyatının niçin ana konularından biri olduğunu söylemek için bu âyet yeterlidir. Sufiler bu arayışı, ima ve işaretlere büyük bir dikkat atfeden yalnız Kur'ânî yorumlarla değil, "Ölmeden önce ölün" gibi mütevâtir hadislerle, ve Arapça nüshasında, "İkinci defa doğmadıkça hiç kimse göklerin melekûtuna girmeyecek" (Yuhanna 3:3) şeklinde ifadesini bulan İncil sözleriyle de desteklerler. İhtiyâri ölüm başka çeşitli kavramlarla da ifade edilir; bunlar arasında en yaygın olanı "yokolma" (*fenâ*)'dır; ki bu konuda daha önce epeyce bir şeyler söylenmişti.

Engel

Hicaptan söz etmek, bakanı ötesini görmesine mâni olan bir engelden söz etmektir. Tasavvufî teknik bir terim olarak "hicab"ın en erken tanımlarından biri Ebu Nasr Serrâc (ö. 988) tarafından verilir: "Hicap, bir şeye niyet edip yönelen sâliki yönelinen ve aranan şeyden engelleyen herhangi bir engel."[2] Yönelinen ve aranan şey ise Allah ya da Allah'ın yüzüdür.

Hicap tartışmaları Allah'ın görülmesi ile ilgili tartışmalarla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Kelamcılar, Allah'ın zihnî olarak anlaşılması gerçi bir dereceye kadar mümkün olsa da, O'nun *bu* dünyada baş gözüyle görülemeyeceği konusunda uzlaşma içindedirler. Bununla birlikte, Eş'arî kelamcılar, O'nun öte dünyada baş gözüyle görülebileceğini ilave ederler; muhalifleri olan Mutezilî kelamcılar ise her türlü görmeyi reddederler. Genel bir kural olarak, Müslüman düşünürler aklî ilkeleri ne ölçüde dakik uygulamışlarsa, Allah'ın görülmesi imkanını o ölçüde katı bir şekilde inkar etmişlerdir.

Mutasavvıflara gelince, her ne kadar onlar Allah'ın hem bu dünyada, hem de öte dünyada görülmesinden söz etmiş-

2. *Kitabu'l-luma'*, ed. R. A. Nicholson (Leiden: Brill, 1914), s. 352.

lerse de, onların çoğu Allah'ın ne gözle görülebileceğini, ne de aklî kavrayışla anlaşılabileceğini kabul eden kelamcı ve filozoflarla anlaşma halindedir. Bununla birlikte, onlar Allah'ın kalbe ait mükâşefe ile görülebileceği konusunda ısrar ederler, ve bu mükâşefe ise, Kur'an'm söylediği gibi, ölümde gerçekleşir. Öyle olunca, Mutasavvıflar henüz bu hayatta iken ölüm ve aşağı nefsin yok olması durumuna ulaşacak olurlarsa, Allah'ı görmeyi de, burada ve şimdi, elde ederler. Genel Tasavvufî tutum budur; ama metinleri daha yakından inceler incelemez, Mutasavvıfların bize oldukça ince bir tartışma takdim etmekte olduklarını, ve onun inceliğini ortaya koymak için sık sık hicap paradoksuna başvurduklarını anlarız.

Hicab sözcüğüne yapılan sekiz Kur'anî atıftan ikisi insanları Allah'tan ayıran hicaba atıfta bulunur. Bunlardan ilki, kelamcılar tarafından sık sık Allah'ın bu dünyada görülemeyeceğini kanıtlamak için iktibas edilir: "Allah'ın, vahiyle veya hicap arkasından ya da bir rasul göndermek suretiyle olanın dışında, herhangi bir beşere konuşması sözkonusu değildir" (Şûrâ 42: 51). İkincisi, fiilin edilgen çatısını kullanarak, hicabı Allah'ın öte dünyada görülmesiyle birleştirir, ve cehennemliklerin aksine cennet ehlinin Allah'ı göreceğini ima eder: "Kesinlikle hayır, onlar Rabblerinden perdelenmişlerdir o gün" (Mutaffifîn 83: 15).

Bu bağlamda Hz. Peygamber'in delil olarak en çok zikredilen sözü, "Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş hicabı vardır" ifadesiyle başlayan hadisidir. Hadis alimlerince daha güvenilir görülen başka bir rivayet, "Allah'ın hicabı nurdur" diye başlar. Her iki rivayet de, "Eğer O [hicabı, ya da hicapları] kaldırsaydı, yüzünün mehâbeti yaratıklarının gözünün algıladığı her şeyi yakardı" şeklinde devam eder. Burada da, yine, "kaldırma" olarak çevrilen fiil *keşf* ya da "açmak"tır, ve perdeyi (hicabı) kaldıran da, yaratıklar değil, Allah'tır.

Bu hadiste özellikle dikkat çeken şey ışığın perde olmasıdır. Böyle bir şey daha baştan paradoksaldır; zira ışık (nur)

bizim görmemizi sağlayan şeydir. Ama ışık bizi körleştirecek kadar parlak da olabilir, ve Allah sözkonusu olduğunda bu açıkça böyledir. Dahası, ışık, unutmamak gerekir ki, Allah'ın Kur'anî bir ismidir. Ünlü "nur âyeti"nin bildirdiği üzere, "Allah göklerin ve yerin nurudur" (Nûr 24: 35). Bu âyet Allah'ın nurunun kendisini göklerde ve yerde görünen her türlü aydınlık aracılığıyla bildirdiği anlamına gelebildiği gibi, aynı zamanda Allah'ın nurunun bizi Allah'ı görmekten engellediğine de işaret edebilir; zira Allah'ın nuru vasıtasıyla gördüğümüz şeyler, Bizatihî Allah değil, kesinlikle sadece gökler ve yerdir. Hz. Peygamber'e, *mi'rac*'da Allah'ı görüp görmediği sorulduğunda, "O nurdur; O'nu nasıl görebilirdim?" diye cevap vermiştir. Nitekim, ilk dönemlere ait metinlerde, hicabın Allah'ın görülmesini engelleyen bir şey olduğu fikri yanında, hicapların en aslî olanının Allah'ın nurunun bolluğu fikri ile de karşılaşıyoruz.

Gerçek "Sufilerin" hicabın aralanması tecrübesini yaşadıkları farzedildiği olgusu göz önünde bulundurulacak olursa, ilk dönem Sufilerinin söz ve yazılarında hicaba yapılan atıflar özellikle yaygmdır. Sözgelimi, Tasavvuf konusunda en erken sistemli açıklamalardan biri, Ebu Bekr Kelabazî tarafından yazılmış Arapça bir eser olan *et-Ta'arruf limezhebi ehl't-tasavvuf* ("Tasavvuf Ehlinin Mezhebini Tanıtma")'da bulunabilir. Girişte, Allah'a ve Peygamber'e hamd ve salattan sonra, yazar, Hz. Peygamber'in sadece dış davranışlarını taklit etmek suretiyle değil, onun sözlerini anlayıp iç yaşantı ve hallerini gerçekleştirerek onun tam anlamıyla yolundan giden büyük Müslümanları övmeye yönelir. Onlar böyle bir hayat yaşamakla, mükaşefede Hz. Peygamber'in duasındaki dileğini paylaşırlar: "Allahım, bize eşyayı olduğu gibi göster." Dikkat edilecek olursa, Kelabazî bu durumda eşzamanlı hicap ve keşf, olumlama ve olumsuzlama paradoksunun bazı içerimlerine imada bulunmaktadır. O şöyle diyor:

> Allah [Hz. Muhammed'in yolundan gidenler] arasında saf ve seçilmişler, şerefli ve takvalı kullar var etti. *Daha önce onlara Allah'tan en güzeli geçmiştir [Enbiya 21: 101]. O onlara takva kelimesini bağladı* [Fetih 48: 26], ve onların nefislerini bu dünyadan vazgeçirdi. Onların mücâhedeleri doğruydu; böylece onlar tefekkür ve gayret ilmini elde ettiler. Amelleri salihti; bu yüzden O onlara [peygamberlerden] miras ilmini bahşetti. Onların mahrem kalpleri saf idi; bu yüzden O onları keskin bir anlayışla şereflendirdi. Onların ayakları pek, anlayışları saf kılınmıştı ve bayrakları parlaktı. Onlar Allah'tan öğrendiler, Allah'a yolculuk ettiler, ve Allah'tan başka her şeyden vazgeçtiler. Onların ışıkları perdeleri parçaladı ve mahrem kalpleri Arş'ın çevresinde dolaştı. Onları ağırlıkları (etkileri) Arş'ın Sahibi ile büyük idi, ve onlar Arş'ın altındaki her şeye karşı kör idiler. Onlar ruhanî bedenler, yeryüzünde semavî kimseler, yaratıklara âmir durumunda varlıklardı: sessiz ve gözetleyen, gâip ve hâzır, kebe içinde er idiler. Bütün kabilelerden atılmışlardı, bütün meziyetlere sahiptiler, irşat ışıklarıydılar. Kulakları hassas, mahrem kalpleri saf, nitelikleri gizliydi. Onlar seçilmiş, nurlu, saf Sûfilerdi.[3]

Bu eser üzerine Ebu İbrahim Buharî Mustemlî (ö. 1042 – 43) tarafından yazılmış erken döneme ait bir şerhte, daha sonraki metinlerde sık sık karşılaşılan bir konunun örneğini buluyoruz; yani hicapların çeşitli türlere taksimini. İktibas edilen pasajda hicaplara yapılan kısa atfı – "onların ışıkları perdeleri parçaladı" – açıklarken, Mustemlî, herhangi bir kimsenin Hz. Peygamber'in hakiki takipçisi olmadan önce kaldırılması gereken belli başlı hicapları anlatır. Bu pasajda "ma'rifet"in önemine dikkat edelim. Bu, Rabbe ilişkin bilgiyi ortaya koyan ben bilgisidir.

---

3 . *Et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, ed. A. Mahmud ve T. A. Surur (Kahire, 1960), s. 19. Bu eser A. J. Arberry tarafından *The Doctrine of the Sufis* (Lahor: Eşref, 1966) adıyla İngilizceye çevrilmiştir; onun çevirisinde bu pasaj 2. sayfadadır.

Hicaplar dörttür: bu dünya, nefis, halk ve Şeytan.

Bu dünya gelecek dünyanın perdesidir. Bu dünyada huzur içinde olan herkes öte dünyayı terketmiştir.

Halk itaate perdedir. Kendisini halkın etkisine kaptıran kimse itaati terketmiştir.

Şeytan dine perdedir. Şeytan'a uyan herkes dini terketmiştir.

Nefis Hakk'a perdedir. Nefsin hevasına uyan herkes Allah'ı terketmiştir. Allah, *Hevasını kendisine tanrı edineni gördün mü?* [Câsiye 45: 23] diyor. Nefsinin hevasına kaplmakta ileri giden herkes, diyor Allah, kendi hevasını kendisine tanrı ittihaz etmiştir.

Bu dört hicap kalpten sökülüp atılmadığı sürece, ma'rifet ışığı ona yol bulamaz.

Anlam şu da olabilir: Ariflerin gizli kalplerinin ışığı Arş'ın hicabının ötesine geçmiştir; zira onlar bugün mahrem kalplerinde kesinlikle yarın yüz yüze görecekleri şeyi görürler. Eğer Arifler diriliş günü perdelere bakıp kalmakla meşgul edilecek olsalardı, ona katlanamazlardı. Keza, eğer onların kalpleri Hakk'tan başkasıyla iştigal etmek durumunda kalsaydı, ona da katlanamazlar ve çığlık atarlardı. Ebu Yezid Bestamî'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Eğer Hakk cennette göz açıp kapayıncaya kadar bile olsa beni Kendisini görmekten engelleyecek olursa, öyle bir inler ve feryat ederim ki cehennem sakinleri bana acırlar."

Hicap konusunda bütün bu söylenenlerin özeti, kulu Hakk'tan başkasıyla meşgul eden her şeyin perde olduğu, ve kulu Hakk'a götüren her şeyin perde olmadığıdır. İrfan nuru nurların en güçlüsüdür, ve arifleri Hakk'tan perdelemeye çalışan her şey irfan nuruyla kül edilip bir kenara itilir. Eğer irfan nuru mahrem kalpte gizli kalmayıp görünecek olsaydı, gök ve yer ona dayanamazdı.[4]

Hicapla ilgili başka bir tipik irdelemeyi de, Farsça yazılmış klasik Tasavvuf elkitabı *Keşfu'l-mahcûb* ("Perdelenenin

4 . Ebu İbrahim Buharî Mustemlî, *Şerh-i ta'arruf* (Lucknow: Nawal Kishore, 1328/1910), cilt 1, ss. 26–7.

Açılması")'un yazarı Hucvîrî (ö. 1072 – 73) tarafından ortaya konur. Hucvîrî belli başlı iki çeşit hicap olduğunu söyler. Birincisi aslîdir, ve ortadan kaldırılamaz; çünkü bu, kulun temel yetersizliğidir. İkincisi arızîdir, dolayısıyla bertaraf edilebilir. O, kavramlarını Kur'an ve Hadis'ten alarak, birincisine "toz hicabı", ikincisine ise "sis hicabı" adını verir.

> Hicaplar ikidir: Birincisi pastan meydana gelir – bundan Allah'a sığınırız – ve kaldırılması mümkün değildir. İkincisi sisten dolayı oraya çıkar, dolayısıyla çabucak giderilebilir.
>
> Bunun açıklanması şöyledir: Doğrudan doğruya "özleri" Hakk'ı perdeleyen kullar vardır; öyle ki Gerçek (Hakk) ile gerçek olmayan onların gözünde birdir. Başka bazı kullar da vardır ki Hakk'ı onların "sıfatları" perdeler; ama onların tabiatları ve mahrem kalpleri mütemadiyen Hakk'ı arar ve gerçek dışı olandan kaçar.
>
> Özün pastan kaynaklanan hicabı asla kalkmaz. Burada "pas," "mühür" ve "damga"nın anlamı birdir. Allah, *Kesinlikle hayır, tam tersine, onların kalplerini kazanmakta oldukları şeyler paslandırmıştır* [83 Mutaffifîn: 14] diyor. Sonra O bunun çekip çevirici özelliğine açıklık kazandırır ve şöyle der: *Şüphesiz şu inanmayanlar, kendilerini uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir; iman etmezler* [2 Bakara: 6]. Arkasından da bunun sebebini açıklar: *Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir* [2 Bakara: 7]. Keza O, *Allah onların kalplerini damgalamıştır* [16 Nahl: 108] diyor.
>
> Sisten kaynaklanan sıfat hicabı zaman zaman kaldırılabilir. Zaten, bir şeyin özünü değiştirmek tuhaf, olağanüstü, ve o şeyin bizzat kendisinde imkansızdır. Ama sıfat açısından böyle bir değişiklik caizdir. . . .
>
> Cüneyd şöyle diyor: "Pas yurtlardan biridir; ama sis gelip geçici şeylerden biridir." Yurt kalır; ama gelip geçici şeyler kaybolur.
>
> Hiçbir taş, çok sayıda insan bir araya gelse bile, aynaya dönüştürülemez; ama [bir demir] ayna paslandığında bir eğe ile parlatılabilir. Kara[n]lık taş için aslîdir, ve parlaklık da ay-

na için aslîdir. Aslî olan kalır; ama ödünç alınmış bir niteliğin hiçbir kalıcılığı yoktur.[5]

Biraz daha sonraki bir dönemin Sufi bir alimi, Reşidüddin Meybûdî, ki bu zat on cilt tutan Farsça tefsiri *Keşfu'l-esrâr*'ı ("Sırları Açılması") 1126'da tamamlamıştır, insanları "incelikleri görmekten ve hakikatleri bulmaktan" alıkoyan yedi hicap tasvir eder. Bunlar akıl, bilgi, kalp, nefis, duyu algısı, arzu ve iradedir.

> Akıl insanları bu dünya ile ve geçimlerini sağlamakla meşgul eder; böylece onlar Hakk'tan geri kalırlar.
>
> Bilgi onları akranlarıyla gururlanmanın oyun alanına çeker; böylece onlar övünme ve rekabet vadisinde kalırlar.
>
> Kalp onları cesaret ve gözü peklik makamına oturtur; böylece onlar bu dünyada şöhret peşinde koşarak galipler arenasında iğvaya kapılırlar; öyle ki dine ya da dinlerinin zafer kazanmasma hiç ilgi göstermezler.
>
> Nefsin kendisi en büyük hicaptır ve dinin düşmanıdır. [Hz. Peygamber şöyle demiştir,] "Sizin en kötü düşmanınız iki yanınız arasında bulunan nefistir." Eğer onu zaptederseniz kazanırsınız; aksi takdirde öyle bir çakılırsınız ki yere, bir daha doğrulamazsınız.
>
> Burada " duyu algısı" iştiha, "arzu" itaatsizlik ve "irade" de bitkinliktir. İştiha ve itaatsizlik/isyan yığınların hicabıdır; bitkinlik ise Hazret'in seçkinlerini hakikat yolundan alıkoyan bir hicaptır. [Senâî şöyle diyor,]
>
> Seni yoldan alıkoyan her neyse –
> küfür olsun, iman olsun!
> Seni Dost'tan uzak tutan her neyse –
> güzel olsun, çirkin olsun![6]

---

5 . Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, ed. V. Zhukovsky (Tahran: Emir Kebir, 1336/1957), s. 5. Bu kitap R. A. Nicholson tarafından *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism* (London: Luzac, 1911) adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir.

6 . Meybudî, *Keşfu'l-esrâr ve uddetu'l-ebrâr*, ed. A. A. Hikmet (Tahran: Danişgah,

Meybûdî'nin çağdaşı olan Gazâlî, her ne kadar, Hz. Peygamber'in söylediği gibi, "Bilgi edinmek her Müslümana farz olsa da," bilginin Allah'a giden yolda nasıl olup da bir hicaba dönüştüğünü açıklamanın özellikle önemli olduğunu hisseder. Farsça eseri *Kimya-yı sa'âdet*'te ("Mutluluk Simyası") şöyle yazar:

> Sufinin, "Bilgi bu yoldan engeller" dediğini duymuş, ve bunu inkar etmiş olabilirsin. Ama bu sözleri inkar etme; bunlar doğrudur. Zaten, kendinle uğraşman, kendini duyusal şeylere ve duyusal şeyler yoluyla elde edilmiş bilgilere kaptırman bir perdedir.
>
> Kalp göl gibidir, ve duyular da dışarıdan göle su ulaştıran beş deredir. Eğer gölün dibinden berrak suların fışkırmasını istiyorsan, bunu gerçekleştirmenin yolu, önce göl suyunun kalıntısı olan kara çamurla birlikte bütün suyu boşaltmaktır. Göle dışarıdan su gelmemesi için bütün derelerin önüne bent çekilmesi gerekir. Gölün tabanının, alttan su fışkırıncaya kadar kazılması gerekir. Gölde dışarıdan gelen sular bulunduğu sürece, dipten su kaynamaz. Aynı şekilde, kalp dışarıdan gelmiş her şeyden boşaltılmadığı sürece, kalpten gelen bilgi elde edilmez.
>
> Bununla birlikte, eğer bir ilim adamı kazandığı bilgiden kendisini kesin olarak boşaltır ve kalbi onunla meşgul olmazsa, eskiden elde ettiği bilgi onun için bir engel olmaz. Mümkündür ki [mükâşefe kapısının] "açılması" onun için gerçekleşecektir. Aynı şekilde, eğer o kimse kalbi hayal ve duyu nesnelerinden boşaltırsa, geçmiş hayaller ona hicap olmaz.
>
> Hicabın sebebi, bir kimsenin Sünnî itikadı öğrenmesi ve münazara ve cedel ilminde ortaya konan kanıtları bellemesi; arkasından da bütün kalbini ona vermesi, ve bunun ötesinde başka hiçbir bilginin bulunmadığına inanmasıdır. Eğer kalbine başka bir şey girerse, o şöyle diyecektir: "Bu, bildiklerim-

---

1331–39/1952–60), cilt 6, s. 440. Meybudî şiiri Senâî'nin *Divan*'ından aktarır; bu eserin Muderris Redavî tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (Tahran: İbn Sina, 1329/1950), s. 51.

le uyuşmamaktadır; onunla uyuşmayan şey ise geçersizdir." Böyle bir kimsenin olgu ve olayların hakikatini kavraması asla mümkün değildir; zira yığınlar tarafından öğrenilip bellenilen kanaat ve inançlar bizzat hakikat değil, hakikatin kalıbıdır. Mükemmel bilgi, tıpkı kabuğun içindeki öz gibi, kalıbın içinden çıkarılması gereken gerçekliklere tekabül eder.[7]

7. *Kimya-yı sa'âdet*, ed. H. Hadiv-cem (Tahran: Cibi, 1354/1975), ss. 36–7. Hicap hadisinin Gazali tarafından ayrıntılı bir irdelenmesi için, bkz. Buchman, *The Niche of Lights*.

Niffârî ve İbn Arabî'ye Göre Hicap

Allah'a giden yolu kapatan ve Tasavvufî metinlerin ağırlıklı olarak irdelediği engeller için kullanılan genel bir terim olan hicabın ne olduğunu ortaya koymak için yeteri kadar şey söylenmiş oldu. Ama burada iktibas edilen metinler konuyu oldukça kalın çizgilerle dile getirmekte ve hicabın çelişik grünen mahiyetini ortaya koyma hususunda pek az şey söylemektedir. Bu konuyu anlamak için, onu dolaysız bir şekilde dile getiren Sufi yazarlara bakmak gerekmektedir. Ben bunlardan en tanınmış olanlarından ikisi üzerinde durmak istiyorum. Bunlardan ilki, 970 dolaylarında ölmüş ve kendisini Tasavvuf konusunda yazılan eserlerin en erken yazarlarından biri kılan Niffarî'dir. İkincisi ise, yaklaşık üç yüz yıl sonra, 1240'ta ölmüş olan İbn Arabî'dir.

Her ne kadar A. J. Arberry Niffarî'nin iki eserini 1935 yılında Arapça'dan İngilizce'ye çevirmiş olsa da, kanaatime göre, büyük ölçüde, söylediği şeylerin aşırı yoğun ve kapalı olmasından dolayı, layık olduğu ilgi ve itibarı pek görememiştir. Niffarî yazılarının çoğunu Allah'tan doğrudan aktarmalar şeklinde takdim eder, ve Allah'ın sözlerini anlamak da her za-

man kolay değildir. İbn Arabî bu tür bir hayalî görüşmeye "buluşma makamı" (*munâzele*) der.[8] Böyle bir durumda kul Allah'a doğru yükselir, ve Allah da kula doğru iner. İkisi ortada bir yerlerde buluşurlar ve Allah kula hitap eder. İbn Arabî bu tür bir mükâşefenin – daha önce iktibas edilen anahtar âyette zikredildiği üzere – Allah'ın özellikle perde arkasından gelen konuşmasına özgü olduğunu söyler: "Vahiy ya da hicap arkasından olmanın dışında, Allah'ın herhangi bir beşerle konuşması sözkonusu değildir." O, abidevî eseri *Futûhâtu'l-Mekkiyye*'nin yetmiş sekiz bölümünü (metnin yaklaşık yüzde beşi) Allah'ın kendisine muammalı sözler söylediği buluşma makamlarına açıklık kazandırmaya ayırır – tıpkı Niffarî tarafından kaydedilen sözlerin üslubunda olduğu gibi. Ancak, her bir örnekte İbn Arabî sadece bir tek kısa söz nakleder. Bu sözlerin hepsinin bir araya getirilmesi Niffarî tarafından kaydedilen 250 sayfanın yüzde birini bile geçmez. İbn Arabî'nin irdelemelerinin geri kalan kısmı Allah'ın sözlerine ilişkin geniş açıklamalarla karışır. Bu durum, Niffarî'nin konuşmasının ne hakkında olduğu konusunun üzerinde düşünülmesi gereken bir husus olduğunu akla getirmektedir. Aşağıda, Niffarî'nin hicap hakkındaki ifadelerinden birkaçını aktaracağım, ve, yararlı olduğunu düşündüğüm yerlerde, bunları İbn Arabî'nin aynı konulardaki sözleriyle karşılaştıracağım.[9]

Her iki yazar da iki temel soru üstünde durur: Hicaplar nedir? Bunlarla nasıl başa çıkarız? Bu bizi buraya kadar uğraştıran konunun başka bir yüzüdür. Bir şeyin batı yüzü nedir, ve batıdan doğuya nasıl geçeriz? Nefis nedir, ve onu bilmemiz nasıl mümkün olur? Allah'ın şarkısı nedir, ve raks etmesini nasıl öğrenebiliriz? İsim nedir, ve gerçekliğe nasıl ulaşabiliriz? Parmak nedir, ve ayı nasıl bulabiliriz?

8 . Bunlarla ilgili kısa bir tartışma için, bkz. SPK 278–9; daha fazla ayrıntı için, SDG 112–20.

9 . İbn Arabî'nin ilahî yüz ve hicaplarla ilgili öğretileri konusunda ayrıntılı bir inceleme için, bkz. SDG, bölümler 3–4.

Hicapların ne olduğu sorusunu cevaplandırmak için, onların Allah'la olan ilişkisini belirlememiz gerekir. Başlangıç niteliğinde bir cevap, hicabın Allah'tan başka bir şey olduğudur. Önümüzde ya Allah veya bir hicap, ya ilahî Yüz veya Yüz'ü örten bir perde, ya mutlak Gerçeklik ya da sonsuz isimlerden biri var. Başka bir ifade ile, algıladığımız her şey ve algı edimlerimizin hepsi birer hicaptır. Bu, Allah hakkındaki bütün bilgimizi, Allah'ın sâliklere bahşettiği bütün mükâşefeleri ve peygamberlere verilen bütün vahiyleri içine alır. Tüm bunlar hicaptan başka bir şey değildir; zira bunlardan hiçbiri Bizâtihî Allah değildir. Bir pasajda, Niffarî bu hususlara şöyle açıklık kazandırır:

> O bana dedi: Hicabın izhar ettiğim her şeydir; hicabın gizli tuttuğum her şeydir; hicabm isbat ettiğim her şeydir; hicabın mahvettiğim her şeydir, ve hicabm, tıpkı senin hicabın perdelediğim şey olduğu gibi, açtığım şeydir.
>
> O bana dedi: Hicabın kendindir; o da hicapların hicabıdır. Eğer ondan çıkarsan, hicaplardan çıkarsm; dolayısıyla eğer onunla hicaplı (*mahcûb*) kalırsan, hicaplarla mahcûb kalırsın.
>
> O bana dedi: Benim nurum olmadan hicabından çıkamazsın. Öyle ki, Benim nurum hicabı delip geçer, ve sen onun nasıl perdelediğini ve ne ile perdelediğini görürsün.[10]

Bu pasajda Niffarî üç hususa işaret etmektedir: Birincisi, mükâşefe de içinde olmak üzere, her şey bir hicaptır. İkincisi, nefis hicapların en büyüğüdür. Üçüncüsü, Allah'ın hidayeti hicaplardan çıkmak için tek yoldur. İbn Arabî de sık sık aynı hususlara işaret eder. Şimdi bunları tek tek ele almak istiyorum. Birincisi, her şey bir hicaptır. İbn Arabî şöyle diyor:

---

10 . Paul Nwyia, *Trois oeuvres inedités de mystiques Musulmans* (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1973), s. 306.

> Varlıkta asılmış perdelerden başka bir şey yoktur. Algı edimleri kendilerini, olsa olsa, algılayan gözün sahibinde iz ve etkiler bırakan hicaplara iliştirir.[11]

Hicaplar, İbn Arabî'nin dilinde, sözcüğün en geniş anlamında, eşyanın bizzat kendisidir. Bizatihî Allah "şey" değildir; çünkü O tek ve ayrımlaşmamıştır. O, İbn Arabî'nin kullandığı İslam felsefesi dilinde salt (*mahza*) ve mutlak Varlık (*vucûd*)'tır. Allah'ı Bizatihî ne ise o şekilde görmek aynen Allah'ın Kendisini gördüğü gibi görmektir, ki böyle bir şey Allah'tan başka her şey için kesinlikle imkansızdır. Allah'la "mâsivâ" (*other*) arasındaki ayırım ebediyen sabit kalır; çünkü eşyanın hakikati – bir şeyi o şey kılan şey – onun Allah'tan başkası olmasını gerektirir, ve, İbn Arabî'nin bize sık sık hatırlattığı üzere, hakikatler (gerçeklikler) asla değişmez. Eğer gerçeklikler değişecek olsaydı, gerçeklik olmazlardı. Bu, belli bir bakış açısından, "başkaları" diye bir şeyin bulunduğunu inkar etmek değildir; ama bu başka bir konudur, ve birazdan ona geleceğiz. Şimdilik, bize düşen Allah'ın benzersizliğine (*tenzih*) ilişkin bakış açısını, yani Allah'tan başka hiçbir şeyin Tanrı olmadığı gerçeğini anlamaktır. Bu, Şehâdet'in olumsuz kılmasının bakış açısıdır; yani "lâ ilâhe."

Her şeyin bir hicap olduğu gerçeğini, yalnız Allah'ın Zorunlu Varlık (*vâcibu'l-vucûd*) olduğu, O'ndan başka her şeyin olurlu (*mümkün*) olduğu şeklindeki felsefî bir dille izah etmek mümkündür. "İmkan" eşyanın zorunluluk ile imkansızlık arasında bir yerde bulunması olgusudur. Onların kendi başlarına var olma iddiaları yoktur. Onlar varolma potansiyeline sahip yok şeylerdir. Onlar, ancak ve ancak, eğer Allah onlara varlık verirse varlığa gelebilirler. Hiçbir *şey* kendi imkanından kaçamaz; çünkü onun mümkün olması bizzat özüne ait bir şeydir. İbn Arabî, "Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş hica-

---

11 . *Futûhât* III 214.25. İlgili pasaj için, bkz. SDG 110–11.

bı vardır" hadisi ile ilgili birçok yorumundan birinde bu hususa işaret eder:

> Hakk'ı âlemden perdeleyen karanlık ve aydınlık hicaplar, olsa olsa, olurlu şeyin bir vasat (orta varlık) olması dolayısıyla, gerçekliğinin nitelenmesini sağlayan ışık ve karanlıktır. Olurlu şey gözünü yalnız kendisine diker; dolayısıyla o yalnız hicaba bakar. Eğer olurlu şeyden hicaplar kaldırılsaydı, imkan kaldırılmış olurdu; böylece imkanın kaldırılmasıyla Zorunlu ve imkansız da kaldırılmış olurdu. Öyleyse hicaplar ebediyen asılı kalacaktır, ve başka bir şey de mümkün değildir . . . [Allah'ı] ru'yet gerçekleştiğinde hicaplar kaldırılmayacaktır. Dolayısıyla ru'yet, yani Allah'ın görülmesi kaçınılmaz olarak hicaplarla olacaktır.[12]

"Ru'yet perde ile olacak" ilkesi sadece Allah'ın görülmesinde değil, kendimiz ve başka her şeyin görülmesi sözkonusu olduğunda da geçerlidir. Son tahlilde, her bir şey her şeyden ebediyen perdelenmiş olarak kalacaktır. Mükemmel bir mükâşefe açıkça ilahî bir niteliktir. Zira hakikatlerin gerçek yurdu Allah'ın bilgisidir, yani her şeyin "mahzeni." Hiç kimse hakikatleri Allah'ın onları bildiği gibi bilemez. Hakikatler (gerçeklikler), İbn Arabî'nin sık sık "[Allah'ın] bilgi[si]nin nesneleri" (*ma'lûmât*) veya "sabit varlıklar" (*a'yânu sâbite*) dediği şeylerdir; bunlar sabittir; çünkü Allah'ın bunlara ilişkin bilgisi asla değişmez.

İnsanlar gerçeklikleri asla göremezler, onlar olsa olsa hicapları ya da gerçekliklerin isimlerini görebilirler. İbn Arabî bu durumu sık sık insanların suretlerden başka asla bir şey göremeyeceklerini söyleyerek dile getirir. Bütün âlem, zaman ve mekana bağlı bütün boyutlarıyla, Allah'ın bilgisinin aklahayale sığmaz genişlikteki suretinden (*image*), ilahî Yüz üzerindeki bir tek sonsuz hicaptan başka bir şey değildir. Veya başka bir açıdan, âlem Rahman'm Nefesi'dir; öyle ki Allah'ın

12 . *Futûhât* III 276.18; SDG 156.

sonsuz sözleri ezelî ve ebedî olarak onda ifadeye kavuşur. Âlemden, suretler örgüsü diye söz ettiği birçok pasajdan birinde, İbn Arabî şöyle der:

> Gözle görülen ve aklî yetilerle idrak edilen suretler, ve hayal yetisiyle tahayyül edilen suretler hep, arkasında Hakk'ın göründüğü, hicaptır. . . . Bu yüzden, Hakk vücutta tezahür eden suretlerin arkasında ebediyen gâip kalır. Mümkün şeylerin sabit şeylikleri açısından aynları da Hakk'ın müşahedesi altında bulunan durumlarının bütün değişikliği ile gâip kalır. . . .
>
> Varlıkta zâhir olan suretlerin aynları – ki bunlar Hakk ile aynıdır – sabitliklerinde sahip oldukları durumlar, değişimler, başkalaşımlar ve dönüşümler açısından mümkün aynların özellikleridir. Bunlar Bizatihî Gerçek Varlık'ta zâhir olurlar. Ama Hakk Bizatihî ne ise ondan değişikliğe uğramaz. . . . Hicaplar ebediyen asılı olarak kalır. Onlar bu suretlerin aynlarıdır [ne ise o oldukları şeyleridir, T.Koç]. . . .Bütün bu durum, Allah'a hamdolsun, hakikaten hayaldir; çünkü bu bir tek durumda asla sabit kalmaz. Ama, gerçi uykuda rüya gören gördüğü her şeyi ve gördüğü şeylerin içinde bulunduğu hazreti tanıması mümkün olsa da, [Hz. Peygamber'in söylediği gibi] "İnsanlar uykudadır, dolayısıyla ölünce," bu rüya içindeki rüyadan "uyanırlar." Onların uykuda olmaları durumu hiç son bulmaz; dolayısıyla rüya görmeleri de asla bitmez. Bu bakımdan, kendilerinde mütemadiyen değişime uğramalarının sonu yoktur. Gördükleri şeyler de değişmeden hiçbir zaman geri durmaz. Durum her zaman böyle olmuştur, ve böyle olacaktır, bu dünyada da gelecek dünyada da.[13]

Niffarî tarafından en büyük hicap olarak işaret edilen husus gören nefistir; çünkü diğer bütün hicapları o varlığa getirir. Biz Allah'ın ru'yetinden söz ettiğimizde, ya Allah'ın Ken-

13 . *Futûhât* IV 19.5, 34; daha fazla bilgi için, bkz. SPK 231. Hayal olara âlem için, bkz. SPK,özellikle 7–8. bölümler; SDG, özellikle 2 ve 10. bölümler; ve Chittick, *Imaginal Worlds*, özellikle 1 ve 9. bölümler.

disini görmesini ya da başkasının Allah'ı görmesini tartışıyoruz. Bu "başkası" – şey, nefis – tartışmanın bir parçası olduğu sürece, görme hiçbir bakımdan Allah'ın Kendisini görmesiyle özdeş olamaz. Tabiî, görmenin dereceleri ve keşfin değişen yoğunlukları sözkonusudur; bir açıdan, İbn Arabî'ye göre, bu sonsuzdur. Ama "başkası" daima kendisi olarak kalır, ve başkası sonludur. Sonlu Sonsuz'u hiçbir şekilde sonsuzluğu içinde kucaklayamaz; dolayısıyla o, Sonsuz'u, asla Sonsuz'un Kendisini gördüğü şekilde göremez. İbn Arabî şöyle diyor:

> Allah seni, senin üzerindeki Kendi örtüsüyle özdeş kıldı. Eğer bu örtü sebep olmasaydı, O'nun hakkında bilgi artırma peşinde olmazdın. Sana, O'nun sana konuştuğu suret perdesinin arkasından hitap edilir ve konuşulur.
>
> Ölümlü beşeriyetini düşün. Bu beşerîliği, arkasından O'nun sana hitap ettiği örtünle özdeş bulacaksın. *Allah'ın, vahiyle veya hicap arkasından ya da bir rasul göndermek suretiyle olanın dışında, herhangi bir beşere konuşması sözkonusu değildir* (Şûrâ 42: 51) diyor Allah. Öyle olunca, O sana senden konuşabilir; zira sen kendini senden perdelersin, ve sen kendi üzerinde O'nun perdesisin.
>
> Senin için ölümlü bir insan olmaktan çıkmak imkansızdır; zira sen özün gereği ölümlüsün. Sen kendinden gâip olsan veya yaşadığın bir halden dolayı yok olsan bile, senin ölümlü beşerîliğin kendi varlığında (aynında) yerleşip kalacaktır. Bu yüzden perde indirilir, ve göz asla perdeden başka bir şeye ilişmez; zira o, suretten başka bir şeye ilişmez. . . . Perdeden asla kaçış yoktur; zira senden kaçış diye bir şey sözkonusu değildir.[14]

Niffarî'nin üstünde durduğu üçüncü nokta, insanları hicaptan yalnız Allah'ın hidayetinin kurtaracağı hususu idi. Sâlikler hicapları asla aralayamaz; ama Allah onların bir kısmı-

14 . *Futûhât* II 554.4, 21; bkz. SDG 109.

nı ya da birçoğunu kaldırabilir. Her defasında bir hicap kaldırılır; sâlikler aradıkları şeye biraz daha yaklaşırlar. Perdenin aralanmasının sonucu tarif edilmez bir vecit ya da ru'yete dayalı bilginin olağanüstü boşalması (feyzi) olabilir; ama yine, son tahlilde, bir perdeden çıkmak ötekine girmektir. Aşağıdaki pasajda, İbn Arabî hicapları, âlemin düzenini Allah'ın kendileriyle tesis ettiği "vesileler" ya da "tâli sebepler" (*esbâb*) olarak irdeler.

> Vesileleri [*esbâb*] koyan Allah olduğuna göre, O onları hiçbir kimse için kaldırmaz. O'nun yaptığı şey kullarından bazısına, vesilelerin karanlığında yürüyebilsinler diye, hidayet nurundan yeteri kadar vermektir. Derken, bunun vasıtasıyla, kendi ışıkları ölçüsünde yüz yüze görürler.
>
> Hicaplar – ki bunlar vesilelerdir – sarkıtılmıştır, ve asla kaldırılmayacaklardır; dolayısıyla böyle bir şeyi asla umma! Eğer Hakk seni bir *vesileden* alırsa, başka bir *vesileye* aktarır. Öyle ki O, vesileyi bütünüyle kaybetmene asla müsaade etmez.
>
> Zaten, O'nun sımsıkı sarılmanızı emrettiği *Allah'ın ipi* [Âli İmran 3: 103] bir vesiledir, ki o da Şeriat'tır. Bu vesilelerin en sağlamı ve en doğrusudur. *Kara ve denizin karanlığında* [En'am 6: 97] insanı hidayete erdirecek olan ışık onun elindedir. Kim şöyle ya da böyle yaparsa – ki bu vesiledir – şöyle ya da böyle karşılığını görecektir. O halde, umulmayacak şeyleri umma! Bunun yerine, Allah'tan o ışıktan üzerine bir şeyler serpmesini talep et.[15]

İbn Arabî yine hicapların konmasındaki hikmeti, bireysel nefse ilişkin bütün farkında oluşların mükaşefenin şiddetiyle silinmesini sağlayan Tasavvuf yolunda ulaşılan bir hal olan "yok olma" (*mahv*) ile ilgili bir bölümde irdeler. O bunun, bazı Sufilerin iddia ettiği gibi, bütün hicapların kaldırıldığı anlamına gelmeyeceğini açıklar. Eğer bu anlama gelmiş olsay-

15 . *Futûhât* III 249.22; SPK 179.

dı, hiçbir bilgi edinme imkanı kalmazdı; ama durum öyle değildir.

> Bir kimse yok olma durumuna ulaştığında, bizzat vesileler [*esbâb*] değil, onun vesilelere *dayanması* yok edilir. Allah eşyadaki hikmeti asla etkisiz bırakmaz. Vesileler Allah tarafından konmuş ve asla kaldırılmayacak olan hicaplardır. Bu hicapları en büyüğü senin kendi varlığın (*ayn*)'dır. Senin kendi varlığın, senin Allah hakkındaki mârifetinin varlığının vesilesidir; zira böyle bir mârifet senin varlığının dışında varolamaz. *Senin* ortadan kaldırılman imkansızdır; zira Allah Kendisini bilmen için seni ister. Bu yüzden O seni senden "siler," böylece sen de kendi aynının varoluşuyla ve onun özelliklerinin tezahürüyle karışmazsın.[16]

Niffarî'den yapılan alıntıda, Allah ona, "Benim nurumun aracılığı olmadan kendi hicabından çıkamazsın" diyordu. Bunu, Allah'ın nurunun hicaplardan tam olarak kurtuluşu bahşedebileceği anlamına geldiği şeklinde okumak mümkündür. Ama başka birçok pasaj, Niffarî'nin, bir hicabın kaldırılmasının sadece başka birinin indirilmesi olduğunu kabul ettiğini akla getirmektedir. Sözgelimi, o şöyle demektedir:

> O bana dedi: İzhar etmek Benim hicabımdır, ve izhar etmenin Benim hicabım olan tezahür etmemiş alanları vardır. Derecelerin Benim hicabım olan sonları vardır. Sonların Benim hicabım olan en uzak sınırları vardır. En uzak sınırların Benim hicabım olan erimleri vardır. Erimlerin Benim hicabım olan bilgileri vardır. Bilgilerin Benim hicabım olan türleri vardır. Türlerin Benim hicabım olan yargıları vardır. Yargıların Benim hicabım olan kararları vardır. Kararların Benim hicabım olan deviricileri vardır. Devirilerin Benim hicabım olan halefleri vardır. Haleflerin arkasında Benim emrim vardır, ki Benim hicabımdır.

16 . *Futûhât* II 553.5; SPK 176.

> O bana dedi: İletişim kurulabilen hicaplarım iletişim kurulamayan hicaplarımın bir zerresinden başka bir şey değildir.[17]

Kısaca, hicaplar sonsuz ve kaçınılmazdır; ama Allah'ın hidayetinin ışığı sâlikin onların ne olduklarını kavramasını ve Allah'tan başka her şeyden kurtuluşa erişmede onları nasıl iyi bir şekilde kullanacağını anlamasını sağlar. Niffarî şöyle demektedir:

> O bana dedi: Eğer seni çağırırsam, Beni takip etmenle hicapların bir kenara atılacağını bekleme; zira onların sayısını hesap edemezsin, ve onları bir kenara atamazsın.
>
> O bana dedi: Eğer hicapları bir kenara atabilseydin, nereye atardın? Atmak bir hicaptır, ve atılacak "yer" de bir hicaptır. Öyleyse bana uy. Hicaplarını Ben kaldırırım, ve Benim bir kenara attığım hicaplar bir daha geri dönmez. Yolunda sana Ben kılavuzluk edeceğim, ve Benim kılavuzluk ettiğim sapıtmaz.[18]

Hicapların en büyüğünün – ki bu nefistir – oluşturduğu karanlığı yalnız Allah'ın nuru dağıtabilir. Bu karanlığa "cehalet" denebilir, zıtı ise "bilgi"dir. Ancak, daha önce gördüğümüz gibi, bilginin kendisi bir hicap olabilir ve, son tahlilde, o hicaptan başka bir şey değildir; zira o da Allah'tan başkasıdır. Yine, Allah'a giden yolu kapatan bilgi ile o yolda yolculuk etmemize yardımcı olacak bilginin arasını ayırmamız gerekir. Allah'ın Niffarî'ye söylediği gibi, "Ey kulum! İçinde Beni gördüğün bilgi Bana gelen yoldur, ve içinde Beni görmediğin bilgi büyüleyici bir hicaptır."[19] Özgürleştirici bir hicap olmak için, bilginin hicaplarda ve hicaplar aracılığıyla Allah'ı görmesi gerekir. Ak-

---

17 . Nwyia, *Trois Oeuvres*, ss. 240–1.

18 . *Mevâkıf*, bölüm 18, satır 8–9, metin A. J. Arberry'nin (editör ve çevirmen) şu eserinde, *The Mawaqif and Mukhâbabât of Muhammad ibn 'Abdi'l-Jabbâr al-Niffarî* (Cambridge: cambridge University Press, 1935). Aşağıda, *Mevâkıf* ve *Mahâtabât'a* yapılan tüm atıflar bu baskıdan yapılmıştır.

19 . *Mukhâtabât* 47:1

si takdirde, çoğu bilgi büyüler ve tutuklar. Allah'ı görebilmek için, insanın kendisini bütün bilgilerden, nefis ve başkalarına ilişkin bütün farkında oluşlardan, her şeyden boşaltması gerekir. Bu hakiki bilgi, azat edici hicaptır. Niffarî şöyle diyor:

> O bana dedi: Sana bakıyorum, ve senin Bana bakmanı seviyorum; ama bütün görüntüler seni Benden mahçup (perdelenmiş) bırakıyor. Nefsin hicabındır, bilgin hicabındır, ma'rifetin hicabındır, isimlerin hicabındır, ve Benim Kendimi sana bildirmem hicabındır. O halde, kov her şeyi kalbinden, ve her şeye ilişkin bilgiyi ve her şeye ilişkin hatırlamayı defet içinden. Ne zaman kalbinde bir şey izhar etsem, bırak onu görüntüsüne ve boşalt kalbini Benim için, ki Bana bakabilesin ve Bana galip gelmeyesin.[20]

Yolda insanlara hidayet ederken, Allah hicapları kaldırmaz; zira böyle bir şey imkansızdır. O'nun yapacağı şey, Niffarî'nin diliyle, insanları "uzak hicap"tan, yani cehalet ya da batı yüzü görmekten "yakın hicap"a, yani Allah'ın hicaplar aracılığıyla parlayan göz alıcı nurunun tanınmasına ya da eşyanın doğu yüzünün görülmesine almaktır.

> Ey kulum! Eğer bilgi seni bilgiden kovmazsa, ve eğer sen bilgiden yalnız bilgiye girersen, bu durumda bilgiden perdelenmiş kalırsın.
>
> Ey kulum! Kendini bilgiden bilgiyle perdele; böylece yakın hicapla perdelenirsin. Kendini bilgiden cehaletle perdeleme; yoksa uzak hicapla perdelenirsin.
>
> Ey kulum! Bilgini de cehaletini de denize at. Ben seni kul olarak alacağım ve seni güven içinde diye yazacağım.[21]

Kısaca, bu pasajlar hicaplarm asla kaldırılmayacağını, ama Allah'ın hidayetinin insanları hicap arkasında kalmanın teh-

20 . *Mawâqif* 14:14.
21 . *Mukhâtabât* 16:2–4.

likelerinden korunmuş ve güvenli kılabileceğini söylemektedir bize. Bundan, hakiki bilginin gerçek bir " mükâşefe" olmadığı sonucu çıkmaktadır. Daha çok bu, uzak hicapların, yerlerini yakın hicaplar alsın diye kaldırılmasıdır; veya, hicapları ne için olduklarının tanınıp kabul edilmesidir.

Yüz Olarak Hicap

Bu konu bizi tekrar hicapların gerçekliği meselesine getirmektedir. Bunlar kesin olarak nedir? Gerçi bir bakış açısından, hicaptan başka bir şey görmek mümkün olmasa da, tamamlayıcı bir bakış açısı olan başka bir açıdan – buna daha önce işaret etmiştik – her hicap Allah'ın yüzünün ancak ve ancak başka bir suretidir. Bu, her şeyde Allah'a benzerliği gören bir bakış açısı ya da noktasıdır (*teşbih*). Bu, Şehâdet'teki tasdikin bakış açısıdır, yani "illallah."

Arapça sözlüklere göre, bir şeyin "yüzü" (*vech*) o şeyin gerçekliği, özü ve kendisi olabilir. Allah'ın yüzü başka her gerçekliği ortaya çıkaran ve temel teşkil eden gerçekliktir. Öteki yüzler ilahî yüz üstündeki hicaplardır; ama onların meydana gelmesine ilahî yüz sebep olmuştur; dolayısıyla onlar onun tezahürleri ve tecellîleri olmaktan başka bir şey değildir. Her gerçeklik ilahî yüzü izhar eder. O, hakiki bir gerçeklik olduğu sürece, Allah'ın hakiki yüzüdür. "Her şey O'dur." O halde, burada bir paradoksla karşı karşıyayız: Allah tam da O'nu görülebilir kılan şey tarafından gizlenir. İbn Arabî şöyle diyor:

> O dâimî Vucûd'dur, ve olurlu şeylerin aynları [nesnellikleri, varlıkları], kendi özellikleri aracılığıyla, O'nun letafetin-

> den dolayı, O'nun Vucûdu'nun hicabının arkasından görünür hale gelirler. Biz mümkün şeylerin aynlarını – ki bunlar bizim aynlarımızdır – O'nun Vucûdu'nun hicabının arkasından görürüz. . . . *Allah kullarına latîftir* [Şûrâ 42: 19]. Onların bulunduğu her şeyde O'nun onlara gelmesi O'nun Kendi lütfundandır; ama kulların gözleri yalnız şahit oldukları vesilelere ilişir; böylece onlar meşgul oldukları şeyleri vesilelere atfederler. Böylece Hakk perdelenerek zâhir olur; dolayısıyla O Zâhir/Mahcûb'dur. . . . Hiçbir göz O'ndan başka bir şey görmez, ve O'ndan hiçbir hicap kaldırılmaz.[22]

Bu paradoksik durumun bir tarafı, hicabı kaldırmaya uğraşmanın başlıbaşına bir hicap olduğudur. Niffarî, Allah'ın kendisine, "Ey kulum! Ben hicabımı senin Beni aramana havale ettim"[23] dediğini söyler. Başka bir yerde de şöyle diyor:

> Ey kulum! Benden ne arıyorsun? Bildiğin bir şeyi arıyorsan, hicapla tatmin oldun. Yok eğer bilmediğin bir şeyi arıyorsan, bu durumda da hicabı arıyorsun demektir.[24]

Allah'ın yüzünü aramak nefisten doğar, ve nefis de hicapların hicabıdır. Şeyleri oldukları gibi gerçek bir görme, insana nefis diye bir şeyin olmadığını, dolayısıyla hicap diye bir şeyin bulunmadığını görmesini sağlar. "Her şey O'dur" bakış açısından, sadece Allah'ın Bizatihî tecellîsi vardır; dolayısıyla, ilahî yüzden başka bir şey yoktur. Öyle görünüyor ki İbn Arabî'nin şu pasajda söylemek istediği budur:

> Perde, hicap diye bir şey yoktur. O'nu Kendi tezahüründen başka hiçbir şey gizlemez. Eğer nefisler tezahür etmiş olanla yetinmiş olsalardı, durumu olduğu gibi bilirlerdi. An-

22 . *Futûhât* III 547.8; SDG 129.
23 . *Mukhâtabât* 28:9.
24 . *Mukhâtabât* 33:3.

cak, onlar kendilerinden gâip olan bir şeyi ararlar; öyle olunca da arayışları hicaplarıyla aynı olur. Bu bakımdan, *Onlar takdir etmediler* zahir olmakta olanı *gerçek kadriyle* [En'âm 6: 91]; çünkü onlar kendilerine tezahür etmemiş olanı hayal etmekle meşguldürler.

Hiçbir şey bâtın değildir. Bilgi yokluğu onu bâtın [gayr-i zahir] kılmıştır. Hakk'ın durumunda tezahür etmemiş hiçbir şey yoktur; zira O bize şöyle hitap etmektedir: O *Evvel ve Âhir ve Zâhir ve Bâtın'dır* [Hadîd 57: 3]. Başka bir ifade ile, senin bâtın alanında aradığın şey zâhirdir; öyleyse kendini yorma.[25]

İnsanlar sadece bilgiden yoksun olmaları dolayısıyla perdelenirler. Allah onlara eşyayı olduğu gibi göstermemiştir. Gösterdiğinde, onlar Allah'ı Bizatihî bilebileceklerini sanma cehaletinden kurtulacaklar, ve "İdrak etme aczinin idrak olduğunu" kabul ve teslim edeceklerdir. Bilmemenin bilgi ve hicabın yüz olduğunu anlayacaklardır. Niffarî sık sık şunu dile getirir:

O bana dedi: Sen Beni gördüğünde, keşif ve hicap eşit olacaktır.[26]

♦

O dedi: Sen Benim hicabımı ru'yet, ve ru'yetimi hicap olarak görünceye kadar ru'yette kalmayacaksın.[27]

♦

O dedi: Ey kulum! Açılmamış bir hicap ve perdelenmemiş bir keşif vardır. Açılmamış hicap Bana ilişkin bilgidir, ve perdelenmemiş keşif Bana ilişkin bilgidir.[28]

♦

25 . *Futûhât* IV 407.22; SDG 104.
26 . *Mawâqif* 31:1–3.
27 . *Mawâqif* 55:30.
28 . *Mukhâtabât* 47

> O beni hicapta durdurdu. Sonra O'nun Kendisini bir gruptan Kendisiyle perdelediğini, ve bir gruptan da yaratıklarıyla perdelediğini gördüm.
>
> O bana dedi: Hiçbir perde kalmaz. Sonra bütün gözlerin saplanmış bir durumda O'nun yüzüne baktığını gördüm. Onlar O'nun Kendisine perde kıldığı her şeyde O'nu görürler, ve gözlerini indirdiklerinde de O'nu kendilerinde görürler.
>
> O bana dedi: Onlar Beni görürler; Ben de onları Beni görmeleriyle Benden perdelerim.[29]

Cehalet hem hicap, hem de keşiftir. Bu, bütün yaratılmış şeylerin ebediyen fiilî durumudur. İnsanlar gerçeklik konusunda her daima bilgisiz kahrlar, ve onlar her zaman yalnız ismi bilirler. Yine de, hicap yüzle aynıdır, ve isim de gerçeklikle aynıdır. Olumsuzlama olumlamadır (nefiy isbattır). *Lâ ilâhe illâ Allah*. Bu, hicap paradoksudur, ve aynı zamanda Buşencî'nin Tasavvuf tasvirinin de paradoksudur. Bugün Tasavvuf gerçekliği olmayan bir isimdir. Biz burada, isimleri isimlendirmek suretiyle gerçeklikler hakkında konuşuyoruz, ve gerçeklik bizden kaçmaya devam ediyor. Yine de Tasavvuf hâlâ isimsiz bir gerçekliktir; zira biz, Êlest'te sarhoş olup, Dost'un sevgisinde bulunmaya alıştık. Buşencî bütün sâliklerin yolunu kapatan perdeleyici isimlere işaret eder; ama o aynı zamanda Dostla olan önceki ve gelecekteki birliğe de işaret eder, ki Tasavvufun gerçekliği de budur.

Belki de İranlı şairlerin en büyüğü olan Hâfız'la (ö. 1389) bitiriyorum kitabı. Ona geleneksel olarak lisanu'l-gayb "Gaybın Dili" ünvanı verilir, çünkü o, gerçeklikleri isimlendirme ve sırları açma işinde eşi benzeri görülmemiş şekilde ustadır.

> Rabbim, kimdir bu ince sırrı işitmeye layık olan?
> Her yere şahit oldu o; ama asla göstermedi yüzünü.[30]

---

29 . *Mawâqif* 47:1–2.

30 . *Divan*, ed. M. Kazvinî ve K. Ganî (Tahran: Zuvvar, 1320/1941), s. 352.

Okunması Önerilen Kitaplar

GENEL

Andrae, T., *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, Albany, NY: SUNY Press, 1987

Awn, P., *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden: Brill, 1983

Baldick, J., *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, New York: New York University Press, 1989

Ernst, Carl, *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston: Shambhala, 1997

Izutsu, T., *Creation and the Timeless Order of Things*, Ashland, OR: White Cloud Press, 1994

Lewisohn, Leonard (ed.), *The Heritage of Sufism*, 3 vols., Oxford: Oneworld, 1999

Murata, Sachiko, *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's "Great Learning of the Pure and Real" and Liu Chih's "Displaying the Concealment of the Real Realm"*, Albany, NY: SUNY Press, 2000

— *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Albany, NY: SUNY Press, 1992

Murata, Sachiko and Chittick, William C., *The Vision of Islam*, New York: Paragon House, 1994

Nasr, Seyyed Hossein (ed.), *Islamic Sipirituality*, 2 vols., New York: Crossroad, 1987-90

Padwick, Constance E., *Muslim Devotions: A Study of Prayer-Manuals in Common Use*, 1961; reprinted Oxford: Oneworld, 1996

Renard, J., *Seven Doors to Islam: Sipirituality and the Religious Life of Muslims*, Berkeley: University of California Press, 1996

Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Clarendon Press, 1971

Valiuddin, Mir, *Contemplative Disciplines in Sufism*, London: East-West, 1980

SÛFİ YAZARLARIN ESERLERİ

Addas, Claude, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*, Camridge: Islamic Texts Society, 1993

Chittick, William C. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi.* Albany, NY: SUNY Press, 1983

Chodkiewicz, M., *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book and the Law*, albany, NY: SUNY Press, 1993

Corbin, H., *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969

Cornell, Vincent, *The Way of Abû Madyan*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1996

Ernst, Carl, *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 1994

Izutsu, T., *Sufism and Taoism*, Berkeley: University of California Press, 1984 (on Ibn Arabi)

Lewisohn, L., *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 1995

Lings, M., *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, Berkeley: University of California Press, 1971

Massignon, L., *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*, 4 vols., Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982

Ridgeon, Lloyd, *'Azîz Nasafî*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 1998

Schimmel, A., *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalâloddîn Rûmî*, London: East-West, 1978

ÇEVİRİLER

Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings (Micheal Sells), New York: Paulist Press, 1996

Abd al-Qadir Jaza'iri, *The Spiritual Writings of Amir Abd al-Kader* (Michel Chodkiewicz), Albany NY: SUNY Press, 1995

Ali ibn al-Husayn, *The Psalms of Islam* (William C. Chittick), London: Muhammadi Trust, 1988

Ansari, Khwaja Abdullah, *Intimate Conversations* (Wheeler Thackston), New York: Paulist Press, 1978

Attar, *Conference of the Birds* (Afkham Darbandi and Dick Davis), London: Penguin, 1984

— *Muslim Saint and Mystic* (A. J. Arberry), Chicago: University of Chicago Press, 1966

Darqawi, *Letters of a Sufi Master* (Titus Burckhardt), London: Perennial, 1961

Ghazali, Abu Hamid. *The Niche of Lights* (David Buchman), Provo, UT: Brigham Young University Press, 1998

On Disciplining the Soul and on Breaking the Two Desires (T.J. Winter), Cambridge: Islamic Texts Society, 1995

— *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazali's al-Munqidh min al-Dalal and other Relevant Works of al-Ghazali* (R. J. McCarthy) Boston: Twayne, 1980

Ghazali, Ahmad, *Sawânih: Inspirations from the World of Pure Spirits* (N. Pourjavady), London: KPI, 1986

Ibn Abbad ar-Rundi, *Letters on the Sufi Path* (John Renard), New York: Paulist Press, 1986

Ibn Arabi, *Bezels of Wisdom* (R. W. J. Austin), New York: Paulist Press, 1980

— *Sufis of Andalusia* (R. W. J. Austin), London: George Allen & Unwin, 1971

Ibn Ata'illah, *The Book of Wisdom* (Victor Danner), New York: Paulist Press, 1978

Ibn-i Munawwar, *Secrets of God's Mystical Oneness: Asrar al-Towhid* (John O'Kane), Costa Mesa, CA: Mazda, 1992

Iraqi, *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes* (William C. Chittick and Peter Lamborn Wilson), New York: Paulist Press, 1982

Jilani, *The Sublime Revelation* (Muhtar Holland), Fort Lauderdale, FL: Al-Baz, 1993

Maneri, Sharafuddin, *The Hundred Letters* (Paul Jackson), New York: Paulist Press, 1980

Nasir ad-Din, *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts* (William C. Chittick), Albany, NY: SUNY Press, 1992

Nizam ad-Dîn Awliya, *Morals for the Heart* (Bruce Lawrence), New York: Paulist Press, 1992

Qushayri, *Principles of Sufism* (Barbara von Schlegell), Berkeley: Mizan Press, 1992

Razi, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return* (Hamid Algar), Delmar, NY: Caravan, 1982

Rumi, *Discourses* (A. J. Arberry), London: John Murray, 1961

— *The Mathnawî* (R. A. Nicholson), 3 vols., London: Luzac, 1926-34

— *Mystical Poems of Rûmî* (A. J. Arberry), 2 vols., Chicago: Chicago University Press, 1968; Boulder, CO: Westiew, 1979

Ruzbihan Baqli, *The Unveiling of Secrets, Diary of a Sufi Master* (Carl Ernst), Durham, NC: Parvandigar Press, 1997

Shadhili, *Mystical Teachings of al-Shadhili* (Elmer Douglas) albany, NY: SUNY Press, 1993

Suhrawardi, Abu'n-Najib, *A Sufi Rule for Novices* (M. Milson), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975

Suhrawardi, Shihab ad-Din, *The Mystical and Visionary Treatises* (W. Thackston), London: Octagon, 1982

Sulami, *The Book of Sufi Chivalry* (Tosun Bayrak), New York: Inner Traditions, 1983

Tirmidhi, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism* (Berndt Radtke and John O'Kane), Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996

ÇAĞDAŞ SÛFİ YOL GÖSTERİCİLERİN KİTAPLARI

Bawa Muhaiyadden, M. R., *Golden Words of A Sufi Sheikh*, Philadelphia: Fellowship Press, 1982

Burckhardt, T., *An Introduction to Sufi Doctrine*, Lahore: Ashraf, 1959

Friedlander, S., *When you Hear Hoofbeats, Think of a Zebra*, New York: Harper & Row, 1987

Guénon, R., *The Crisis of the Modern World*, London: Luzac, 1962

Haeri, Shaikh Fadlallah, *Beginning's End*, London: KPI, 1987

Helminski, K., *Living Presence: A Sufi Way to Mindfulness and the Essential Self*, Los angeles: J. P. Tarcher, 1992

Kabbani, M. H., *The Naqshbandi Sufi Way: History and Guidebook of the Saints of the Golden Chain*, Chicago: Kazi Publications, 1995

Lings, M., *What is Sufism?*, Berkeley: University of California Press, 1975

Nasr. S. H., *Sufi Essays*, London: George Allen & Unwin, 1972

Nazim al-Qubrusi, Sheikh, *Mercy Oceans*, several vols., Konya, Turkey: Sebat Press

Nurbakhsh, Javad, *Sufi Symbolism*, 8 vols., London: Khaniqahi Nimatullahi, 1984-94

Ozak, Muzaffer, *The Unveiling of Love*, New York: Inner Traditions, 1982

Rauf, Feisal Abdul, *Islam: A Search for Meaning*, Costa Mesa, CA: Mazda, 1996

Schuon, F., *Understanding Islam*, London: Allen & Unwin, 1963

Siraj ed-Din, Abu Bakr, *The Book of Certainty*, London: Ryder, 1952

Stoddart, W., *Sufism: The Mystical Doctrines and Methods of Islam*, Wellingborough: Thorsons, 1976

İndeks

A

a'yânu sâbite 293
Abdulkadir Cezairî 84
Abdulkerim İbn Muhammed 237
Abdullah Ensârî 169
Adem 45, 100, 101, 112, 117, 125, 174, 178, 179, 181, 182, 194, 203, 227, 231, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 277
Adem'in düşüşü 231, 234, 239, 261, 263, 277
Adn cenneti 215
Afganistan 144
ahd 248, 249, 251, 268
Ahmed Sem'ânî 143, 234, 236
ahvâl 74, 77
ahzâb 132
Aişe (Hz.) 185
âlem 44, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 58, 75, 76, 78, 80, 92, 97, 105, 125, 146, 147, 149, 150, 152, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 182, 183, 184, 185, 188, 191, 195, 201, 203, 218, 219, 220, 223, 224, 227, 228, 229, 233, 234, 238, 240, 246, 248, 251, 265, 273, 293, 294, 296
Aleviyye tarikatı 85
Ali (Hz.) 60, 184, 185
Ali ibn Ahmed Buşencî 35, 36, 49, 66, 71, 100, 304
Allah ismi 134, 182, 192
Allah'a yakınlık 42, 141
Allah'ı anma 61, 70, 133
Allah'ı hatırlama 61, 126, 129, 133, 134
Allah'ın güzelliği 155
Allah'ın uzaklığı 76, 92, 93
Allah'ın yakınlığı 75, 76, 99
Allah'ın yüzü 56, 75, 114, 115, 116, 277, 280, 301, 302
Allah'tan başkası 56, 135, 137, 152, 156, 171, 272, 292, 298
Anadolu 144
ânın çocuğu 113, 116
anthropomorfic 93
Arberry, A. J. 209, 289
ârif 90, 179

ârifler 66, 92, 115
Arnavutluk 66
aslî günah 234
Attâr 31, 80, 143, 199, 200
âyât 56
âyet 32, 55, 56, 57, 61, 74, 75, 92, 93, 95, 97, 98, 101, 105, 106, 108, 114, 115, 121, 129, 130, 132, 142, 146, 158, 170, 173, 174, 180, 185, 186, 194, 210, 218, 223, 240, 248, 255, 269, 272, 277, 278, 279, 282, 290
ayıklık 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 93, 94, 97, 158, 199
Aynu'l-Kudât Hemedânî 143

B

bağımlılık 158
Bahâ Veled 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 218, 219, 221, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 234
bâki 62, 95, 114, 116, 150, 247
bâki kalma 94, 114, 158
batı yüzü 56, 61, 290, 299
beden 41, 43, 44, 45, 47, 51, 109, 110, 113, 119, 153, 161, 162, 179, 182, 188, 195, 196, 197, 203, 214, 217, 218, 219, 248, 271, 283
Bedî'uzzaman Furûzanfer 210
bekâ 94, 95, 96, 106, 114, 191, 201, 247, 251, 264
Belâm 269
Belh 144, 209
Beş Erkan 40, 41
bey'atu'r-rıdvân 73
bilinç 43, 44, 60, 110, 112, 113, 117, 133, 180, 184, 186, 188, 278
birlik 40, 50, 76, 78, 79, 80, 155, 172, 188, 192, 199, 247
buğday 219, 241, 253, 254, 256, 257, 259, 260, 268, 274
Bünyamin 270

C-Ç

Câmî 29, 32, 169, 171, 177
Câmi 177, 197, 277
Carl Ernst 36
Cebrail 40, 174, 203
cehalet 56, 90, 116, 120, 121, 122, 152, 261, 298, 299, 303
cehennem 51, 117, 118, 137, 189, 226, 243, 252, 253, 271, 281, 284
celal 50, 51, 78, 242, 247, 252, 263
Celâleddin Rûmî 81
cennet 117, 118, 130, 137, 189, 203, 204, 212, 213, 217, 218, 223, 228, 229, 230, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 249, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 265, 267, 268, 271, 274, 281, 284
Cerrâhî 85
Cevad Nurbahş 85
Cibrîl Hadisi 39, 43, 44, 48, 69
cisim 100, 101, 184, 203
Cüneyd 55, 81, 178, 179, 285
Çin 31, 66
çokluk 50, 61, 76, 78, 80, 100, 149, 170, 253

D

deiformity 134
derviş 27, 158, 167, 179, 257, 258,

260, 267, 268, 273, 274
din 40, 41, 42, 47, 48, 58, 59, 67, 68, 69, 71, 73, 83, 85, 90, 196, 284, 286
doğu yüzü 56, 57, 299

E

Ebu Bekr (Hz.) 93
Ebu Bekr Sirâceddin 85
Ebu İbrahim Buharî Mustemlî 283
Ebu Nasr Serrâc 280
Ebu Yezid Bestamî 284
Ebû Yezid Bestâmî 92
Ebu'l-Abbas Uryabî 136
edeb 78, 81, 210
ehlu'l-enfâs 113
el-cevşenü'l-kebîr 132
el-ismu'l-a'zam 132
el-ismu'l-câmi' 134
El-Nuri 137
Elest 178, 179, 188, 194, 200, 202, 304
Elest Ahdi 181, 187, 194
Elest Bezmi 178
Elest Sözleşmesi 240
Emanet 57, 58, 73, 125, 181, 187, 189, 192, 240, 243, 250, 253, 260
Emmanuel 233, 234
emru bi'l-ma'rûf 131
endîşe 214
Endonezya 66
esbâb 296, 297
esmâ' 50
esmâu'l-husnâ 74, 136
esoterism 35
Eş'arî 113, 280
evrâd 132, 135

F

fakîr 158, 179
fakr 158
felsefe 42, 91
fenâ 94, 95, 96, 114, 191, 201, 219, 279
fıkıh 66, 67, 69, 73, 75, 80, 81, 82, 237, 253
fıtrat 42, 117, 134, 251
Firavun 252
fukahâ 41, 45, 67, 70, 72, 76, 79, 133, 175, 234
fukarâ 66, 158
fundamentalizm 77

G

gaflet 61, 110, 116, 120, 125, 222, 259, 279
Ganî 136, 158
Gazalî, Ahmed 68, 70, 82, 115, 132, 134, 136, 143, 182, 237, 287
Gerçeklik 35, 39, 42, 44, 54, 55, 60, 61, 66, 77, 87, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 109, 115, 125, 147, 154, 155, 182, 183, 259, 261, 278, 288, 291, 292, 293, 301, 304
Gibb, H. A. R. 38, 39, 53, 74
Gimaret, D. 237
Gizli Hazine 52, 142, 146, 147, 150, 170, 172, 174, 180, 184, 188, 246, 265
gnosis 89
Guru Bawa Muhaiyaddeen 85
güzellik 51, 53, 77, 78, 149, 153,

195, 207, 220, 223, 225, 226, 242, 248, 253, 278

H

hac 40, 134, 209, 271
Hâce Muhammed Parsa 134
Hadis 25, 32, 42, 54, 65, 73, 89, 91, 126, 129, 131, 132, 133, 142, 146, 170, 211, 237, 246, 285
Hâfız 31, 80, 304
hakikat 44, 45, 55, 56, 58, 59, 77, 115, 125, 213, 222, 223, 227, 235, 286, 288, 292
Hakikatler 91, 92, 93, 204, 227, 255, 286, 292, 293
Hakk 59, 61, 62, 95, 125, 135, 150, 157, 158, 163, 183, 184, 194, 195, 196, 202, 203, 205, 225, 270, 277, 284, 285, 286, 293, 294, 296, 302, 303
halife 93, 178, 239, 244, 251
Hallâc 62, 81, 90, 95, 143
hatırlama 61, 125, 126, 127, 129, 133, 176, 181, 216, 222, 234, 299
Havva 239, 240, 241, 265
hayret 78, 93, 186, 200, 204, 237, 245
hazret 71, 155, 191, 192, 209, 213, 223, 226, 228, 233, 234, 263, 286, 294
Henry Corbin 82
hevâ 58, 228
Hıristiyan 36, 111
Hıristiyanlar 142, 234
Hızır 270
hicab 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 289, 291, 292, 293, 297, 299, 302, 303
Hicap 275, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304
hidayet 56, 77, 108, 119, 120, 204, 291, 295, 296, 298, 299
himmet 251
Hind 31, 152
Hind Altkıtası 31
Hindistan 144
Hindu 85, 141
Hucvîrî 82, 285
hudâ 216
Hudeybiye 73
huluk 73

I-İ

Irâkî, Fahreddin 178, 205
İblis 240, 256, 257, 260, 267, 268, 270
İbn Abbas 244
İbn Arabî 25, 52, 73, 79, 82, 84, 90, 117, 118, 136, 137, 142, 143, 144, 145, 146, 150, 152, 155, 158, 160, 170, 171, 174, 176, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 189, 203, 204, 234, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 301, 302
İbn Arabi 55, 75, 81
İbn Atâullah 130, 131, 135, 136
İbn Sînâ 160
İbnu'l-Fâriz 80
ibnu'l-vakt 113
ihsan 40, 44, 52, 69, 70, 73, 75, 81, 82, 84, 95, 134, 216, 217, 264,

265, 273
ihtiyaç 79, 136, 255, 256, 257, 258, 265
İhtiyarî ölüm 187, 279
ilahî fiil 114
iman 40, 42, 43, 44, 46, 60, 69, 70, 71, 73, 81, 82, 84, 91, 97, 127, 155, 218, 233, 286
İnayet Han 84
inkar 60, 278
insan-ı kâmil 182, 183, 184
irfan 89, 93, 213, 228, 284
İsa 108, 118, 229
isimler 32, 36, 61, 66, 70, 74, 78, 82, 95, 100, 101, 117, 126, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 168, 169, 170, 171, 172, 181, 182, 183, 186, 188, 189, 192, 193, 203, 213, 216, 223, 226, 229, 237, 240, 242, 243, 248, 291, 293, 299, 304
İskender 214
islam 40, 60, 69, 70, 73, 81, 82, 84
İslamî antropoloji 57, 238
İsrafil 217
işaret 32, 36, 37, 44, 56, 57, 58, 75, 134, 173, 186, 240, 279

K-L

Kabbala 36
Kalp 43, 44, 45, 47, 59, 90, 91, 130, 134, 135, 138, 153, 154, 173, 174, 175, 196, 217, 219, 234, 246, 247, 248, 249, 253, 254, 255, 257, 261, 272, 283, 284, 285, 286, 287
Karun 252
Kâşânî, K. 82
Katolik 48
Kelâbâzî 82
Kelam 41, 42, 44, 70, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 91, 113, 170, 174, 233, 234, 237
kelamcılar 41, 76, 91, 93, 212, 221, 233, 269, 280, 281
Keşf 75, 81, 92, 93, 229, 278, 281, 282, 295
Kitab 56, 92, 185, 212
Konevî 137, 178, 184, 191, 192
Konya 144, 209
korku mistisizmi 141
Kur'an 25, 31, 32, 40, 42, 44, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 65, 69, 70, 73, 74, 75, 80, 91, 92, 95, 97, 98, 100, 106, 108, 109, 111, 112, 113, 117, 125, 126, 127, 129, 130, 132, 133, 138, 141, 142, 158, 173, 174, 178, 180, 183, 184, 186, 203, 210, 213, 218, 222, 223, 233, 234, 237, 239, 240, 241, 244, 246, 278, 281, 285
Kuşeyrî 82
küçük âlemler 182
Leylâ 177

M

ma'lûmât 293
ma'rifet 89, 283, 284, 299
makâmât 74
Mantıku't-tayr 199
marifet 91, 141
Martin Lings 85
mâsivâ 54, 292
mazhar 98, 149, 182
meâd 40, 127

mecaz 93, 115, 153, 179
Mecnûn 177
Mekke 40, 209
melekler 40, 42, 186, 190, 239, 240, 242, 245, 248, 249, 251, 252, 254, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 265, 268, 272, 273
Melekût Âlemi 195, 245
Merv 236
Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî 25, 144, 152, 159
Mevlevîlik 138
Meybûdî, Reşidüddin 286, 287
mi'rac 282
modernistler 83
Muhammed (Hz.) 37, 39, 40, 41, 46, 47, 55, 58, 65, 97, 98, 101, 131, 147, 148, 227, 229, 271, 283
munâzele 290
Musa 218, 227, 229, 269, 272
Mûsâ 202
musikî 138
Mutezilî 280
Mutrıb 180
Muzaffer Özak 85
Mükâşefe 79, 92, 203, 209, 281, 287, 291, 293, 300
mükâşefen 79, 290
mükemmel insan 92, 142, 182
mürit 73, 136, 138, 210
mürşit 73, 136
Müşahede 115, 137, 138, 294
mütekillimûn 41
mysticism 35

N

Nakşibendî 85, 134
Nasr, Seyyid Hüseyin 85
Nazım el-Kıbrısî 85
Necmeddin Râzî 82, 135, 194
nefes 112, 113, 138, 144, 174, 175, 188, 219, 224, 228, 257
nefes ehli 113, 116
nefis tezkiye'si 116
nefs 44, 47, 54, 60, 61, 73, 75, 79, 92, 94, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 135, 136, 138, 141, 143, 173, 174, 178, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 196, 199, 201, 219, 260, 261, 278, 279, 281, 296
nefs-i emmâre 116
nefs-i levvâme 116
nefs-i mutmainne 116
nehyu ani'l-münker 131
New Age 27, 84
Niffarî 289, 290, 291, 294, 295, 297, 298, 299, 302, 303
Nimetullahî 85
niyaz 130, 255
Nizâmî 31
nur 44, 56, 95, 101, 188, 191, 195, 202, 210, 212, 225, 227, 228, 281, 282, 283, 284, 291, 292, 296, 297, 298, 299
nübüvvet 40, 60, 127, 228, 245

O-Ö

Ol 146, 174, 175, 176, 177, 178, 187, 205, 229, 240
olumlama 54, 95, 191, 282
olumlu 37, 96, 135, 255

olumsuz 37, 74, 96, 135, 234, 235, 292
olumsuzlama 54, 95, 136, 282
Olumsuzlama olumlama 304
olumsuzlamak 191
olumsuzlanma 60, 96
oruç 40, 134
Osman (Hz.) 185
Ölüm 53, 93, 119, 120, 128, 131, 186, 187, 190, 197, 204, 223, 234, 247, 279, 281, 295
örtü 135, 153, 195, 245, 279, 295
özlem 66, 141, 193, 199, 222, 249, 251, 253, 254, 257, 263

P

panteizm 169
Papa II. John Paul 233
paradoks 93, 94, 277, 278, 281, 282, 301, 302, 304
perde 55, 56, 58, 135, 137, 152, 153, 160, 200, 214, 218, 225, 226, 245, 254, 269, 271, 277, 278, 281, 283, 284, 285, 287, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 299, 302, 304
pîr 73, 84, 202
presence 48, 70, 71, 77, 191
putlar 61, 95

R

Râbia 137, 143
Rahîm 216
Rahman 174, 188, 189, 216
Rahman'ın Nefesi 175, 293
rahmet 50, 51, 52, 53, 56, 66, 75, 78, 79, 94, 95, 96, 147, 174, 189, 192, 216, 222, 224, 225, 238, 242, 243, 261, 263, 264, 265, 266, 269, 270, 271, 272, 277
Raks 167, 168, 175, 176, 180, 195, 196, 197, 198, 205, 290
Râzî 195
Rene Guenon 84
ruh 39, 41, 44, 59, 68, 82, 101, 109, 134, 135, 174, 178, 184, 186, 188, 195, 196, 197, 199, 203, 216, 219, 220, 227, 228, 230, 240, 243, 244, 247, 260, 273
Rûmî 31, 62, 80, 81, 82, 90, 95, 138, 142, 143, 144, 145, 147, 151, 152, 154, 155, 157, 158, 160, 170, 176, 179, 181, 186, 190, 191, 193, 194, 196, 201, 202, 209, 210, 211, 213, 214, 219, 225
Ruzbihan Baklî 195, 196, 197, 210
Rüstem 159

S

Sa'dî 31
Sa'di 138
sahte gerçeklikler 61, 96
sahv 77, 78, 79, 80, 81, 82
sâlikler 66, 74, 77, 78, 94, 95, 96, 99, 100, 136, 155, 191, 192, 195, 201, 291, 295, 296, 304
Sarhoşluk 77, 78, 79, 80, 81, 85, 93, 94, 97, 151, 158, 168, 199, 201
Schuon, F. 85
Sehl İbn Abdullah Tusterî 255
sekr 77, 78, 79, 80, 94
semâ' 27, 138, 167, 173, 175, 176,

177, 178, 179, 180, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 205, 223, 225, 226
Senâî 31, 237, 286, 287
Senegal 66
Serrâc 82
Sevgili 81, 98, 100, 126, 149, 150, 152, 154, 155, 158, 159, 160, 178, 179, 186, 190, 199, 201, 205, 217, 220, 222, 229, 234, 249, 250, 251, 263, 272
sıfat 50, 51, 52, 74, 75, 92, 94, 96, 114, 127, 147, 149, 153, 155, 170, 171, 173, 176, 181, 182, 188, 189, 191, 195, 218, 220, 222, 224, 225, 226, 229, 230, 238, 240, 285
sırr 138, 163, 222, 249, 250, 253, 254, 255, 258, 265, 273, 304
Smith, W.C. 71
spirituality 35
Sufism 35, 36, 38, 89, 158
Sülemî 82
Sünnet 69, 70, 73, 79, 98, 127, 131, 138, 191
Sünnî 66, 287
sürçme 241, 244, 259, 261, 262, 266, 268, 270, 271, 272

Ş

Şafiî 236
Şâzelî 85
Şehabeddin Ömer Suhreverdî 82
Şehâdet 40, 46, 47, 50, 54, 55, 58, 59, 60, 70, 95, 127, 135, 178, 191, 292, 301
Şems 211
Şems-i Tebrîzî 202, 211
Şemseddin 163
Şeriat 40, 41, 44, 46, 51, 52, 59, 60, 69, 77, 78, 81, 85, 98, 133, 141, 175, 189, 226, 238, 296
şeyh 73
Şiî 66, 132

T

ta'alluh 134
takva 61, 92, 106, 121, 130, 141, 267, 283
tarikat 67, 72, 138, 167
tasdik 43, 44, 54, 60, 62, 96, 125, 136, 187, 247, 301
teachers 28, 39
tecellî 116, 135, 137, 204, 205, 214, 218, 221, 229, 277, 301, 302
tenzih 77, 292
tesbih 180, 181, 224, 240, 254, 257, 263
teslimiyet 40, 46, 60, 69, 70, 266, 267
teşbih 77, 93, 301
tevhid 40, 50, 76, 127, 130, 228, 252
tezahür 25, 28, 48, 51, 53, 55, 61, 89, 171, 182, 183, 229, 235, 273, 294, 297, 301, 302, 303
tezkiyetu'n-nefs 106, 107, 120
theomorphism 134
Türkiye 31, 144

V-W

vâcibu'l-vucûd 292
vahdetu'l-vücûd 143, 197
varlığın birliği 85, 143, 197

varlık 47, 52, 55, 70, 112, 120, 152, 175, 176, 180, 181, 183, 191, 193, 212, 216, 219, 240, 248, 251, 257, 260, 266, 283, 292, 293, 294, 301
varoluş 50, 55, 113, 114, 115, 120, 146, 147, 155, 170, 171, 176, 180, 188, 191, 192, 204, 219, 221, 222, 223, 226, 227, 243, 244, 253, 264, 265, 269, 277, 297
vech 75, 301
Vedanta 36
Vesileler 197, 296, 297, 302
vücûd 52, 115, 170, 171, 174, 175, 177, 178, 195, 203, 204, 219, 221, 222, 224, 226, 265, 292, 301, 302
Vücud Dairesi 187
Walker Percy 110

Y

Yahudiler 142
Yakub 226
yang 50
Yaratıklar 50, 52, 55, 78, 95, 112, 115, 135, 147, 149, 150, 155, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 178, 180, 181, 183, 191, 212, 213, 218, 221, 222, 223, 224, 225, 238, 240, 245, 246, 248, 250, 252, 256, 265, 272, 281, 283, 304
yaratıklar âlemi 51, 171
yaratılmış varlıklar 51
yin 50
yin-yang 50, 51
Yoga 36, 141
yok olma 94, 95, 114, 137, 190, 191, 200, 281, 296, 297
yokolma 55, 95, 115, 158, 279
yoksulluk 158, 250, 255, 256, 257, 258, 259
Yunus Emre 80
Yusuf (Hz.) 163, 218, 225, 226, 249, 270, 271
yüz 51, 55, 56, 58, 60, 94, 114, 115, 116, 135, 154, 161, 162, 170, 171, 177, 178, 190, 191, 205, 219, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 234, 247, 254, 255, 258, 277, 278, 281, 290, 291, 293, 301, 302, 303, 304

Z

zahit 65
zâhitler 66
zekat 40, 259, 271
Zen 36
zikr/zikir 61, 70, 73, 105, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 175, 176, 193, 198, 216, 217, 218, 219, 222, 222
zikru'l-lah 129
Zikrullah 130
zillet 241, 249
Zorunlu Varlık 292
Zunnûn el-Mısrî 196
zühd 141, 272
Züleyha 186, 200, 205, 225, 245, 272, 277, 294

William CHITTICK

Chittick'in bu eseri Tasavvuf'un ne olduğunu tanıtmanın yanında onu tattırıcı olmayı da hedef alan bir çalışmadır. Eser, Tasavvuf gerçeğinin ne olduğunu göz önüne sermek için, onun Kur'an ve Hâdis'te yerini bulan dayanaklarıyla birlikte tarihsel süreç içindeki tezahürlerini sahih Tasavvuf metinlerinden bol bol alıntılar yaparak ortaya koymaya çalışır. Bu bakımdan, bu kitap bir tahlil ve değerlendirme olmaktan çok bir takdim, bir sunuştur. Hatta, daha da ileride, bu eser İbn Arabî okulu geleneği içinde yetişmiş muasır bir Sûfi'nin kaleminden çıkmış bir Tasavvuf metnidir. Bu durum eserin konumunu daha da ayrıcalıklı kılmaktadır.

Kitabın başka bir özelliği de, belli bir eğitim düzeyinde olan herkesin rahatça anlayabileceği bir dille yazılmış olmasıdır. Kitapta, sıkıcı gelebilecek çoğu teknik terim ve ayrıntıya kaçabilecek irdelemelerden büyük ölçüde kaçınılmıştır. Bu yönüyle kitabın hem konunun uzmanlarına hem de tasavvufla ilgilenen genel okuyucuya aynı anda hitap ettiği söylenebilir.

ISBN 975-355-501-6

9 789753 555012

İZ YAYINCILIK 406
İNCELEME-ARAŞTIRMA DİZİSİ