

KÜLTÜR BAKANLIĞI

Yayınları: 262

Dünya İlim Eserlerinden Tercümeler: 3

REYNOLD A. NICHOLSON

İSLÂM SÛFÎLERİ

(THE MYSTICS OF ISLAM)

Tercüme Edenler:

Doç. Dr. Mehmet DAĞ, Doç. Dr. Kemâl IŞIK,
Doç. Dr. Ruhi FİĞLALİ, Dr. Abdulkadir ŞENER,
Dr. Rami AYAS, Dr. İsmet KAYAOĞLU

ANKARA — 1978

İÇİNDEKİLER

İlksöz (Prof. Dr. Abdülkadir Karahan)	VII
Giriş	1
I. Bölüm	25—42
Tarikat	25
II. Bölüm	43—57
İşrak ve Vecd	43
III. Bölüm	58—86
Ma'rifet	58
IV. Bölüm	87—102
İlâhi Aşk	87
V. Bölüm	103—125
Veliler ve Kerâmetler	103
VI. Bölüm	126—144
Vahdet Hâli	126
Bibliyografya	145
Eserde Geçen Kavramlar Sözlüğü	147

YAĞIMLAYANIN ÖNSÖZÜ

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm, aralarındaki derin dogmatik farklara rağmen, azımsanmayacak ortak öğelere sahiptir; bu ortak öğenin manevî içeriği Yahudî, Hıristiyan ve İslâm tasavvufunda en iyi şekilde görülebilir, ki bu üç dinin tasavvufu, ister Musevî ister İsevî isterse Muhammedî olsun, zühd ehlinin bütün kalbiyle Tanrı'ya yönelişinde, sürekli derinleşen bu ruh tecrübesine aynı derecede tanıklık eder. Quest (Araştırma) dizisi bugüne kadar, bu türlü sorunlarla ilgilenenlere, ilk olarak Yahudî mistisizmine basit bir genel giriş vermişti. Şimdi de bu dizi, İngilizcede bağımsız bir giriş yazılmamış bulunan İslâm tasavvufu araştırması üzerine kolay anlaşılır bir eser sunmaktadır. Ancak aşağıdaki sayfalarda, sûfilik hakkında, sadece genel okuyucu kitlesinin her şeyden önce bilmesi gereken bütün bilgiler değil, aynı zamanda uzman doğubilimciler için de yeni sayılabilecek zengin bir malzeme bulunmaktadır. Dr. Nicholson, yirmi yıllık yorulmak bilmez çalışmalarının sonuçlarını önümüze sermekte ve bunu da, böyle bir konu için dikkate değer bir sadelik ve açıklıkla yapmaktadır. Nicholson, aynı zamanda, daha ziyade sufilerin kendilerini konuşturmakta ve özellikle onların kendi ince ifadelerini Arapça ve Farsça asıllarından vermektedir.

İSLÂM SÛFİLERİ İÇİN

İ L K S Ö Z

İslâm Kültürünün manevî destekleri arasında tasavvufun ve İslâm sûfîlerinin temsil ettiği değer ve taşıdığı önem ilk plandadır. Kusursuz ve tartışmasız bir tanımı henüz mevcuttur denememekle beraber, en eski bir tanımlamasına bakılırsa: “Tasavvuf, ilâhî hakikatlerin idraki” diye vasıflandırılabilir. Tasavvuf ehli olan İslâm Sûfîleri -ki kendilerine “Ehlü'l-Hakk-Hakk Erenleri” de derler - üzerinde İslâm dünyasında Orta - Çağ’-dan başlayarak günümüze kadar doğuda ve batıda bir hayli eser meydana getirilmiştir. Ancak gerçeği söylemek gerekirse batı bilim dünyasında ve özellikle İngilizcede: Prof. Dr. Reynold Alleyne Nicholson (1868 -1945) tarafından hazırlanıp *The Mystics of Islam* adıyla 1914’te “*Quest* (Araştırma)” dizisinde yayımlanan eser ayarında başarılı bir monografik çalışmayı, bu konuda, tanımıyoruz. İşte hem hevesli, maneviyata bağlı gençlerin ve aydınların, hem de gerektiğinde “ihtisas erbabının” rahatlıkla faydalanacağı böyle zengin malzeme ve geniş bilgilerle bezenmiş bir eserin, yetkili ve yetenekli altı ilâhiyat Fakültesi doçent ve asistanı tarafından yapılan başarılı çevirisi yayımlanırken yazar ve onun bu değerli araştırması üzerine bir tanıtma önsözü yazmanın *Kültür Bakanlığı Tercüme Eserler Kurulunca* kararlaştırılması nedeniyledir ki: yerine getirilmesi zevkli bir görev sayılan bu *İlksöz*, kaleme alınmış bulunmaktadır.

Prof. R. A. Nicholson hakkında, bizim bildiğimize göre, en güzel ve en güvenilir yazı: kendisi de Doğubilimcilerin üstadlarından biri olan ve Cambridge’de, 1954 Ağustosunda toplanan XXIII. Milletlerarası Oryantalistler Kongresinde “*Kırk Hadis*” konusunda yaptığımız tebliği takdirle karşıladığını üyeler huzurunda belirtip sonraları da dostluğunu esirgemeyen Prof. H. A. R. Gibb tarafından yazılmıştır. *The Dictionary of National Biography* (1941 -1950)’de yer alan *Nicholson, Reynold Alleyne*

maddesi (Oxford University Press, 1959) esas alınarak *The Mystics of Islam - İslâm Sûfîleri* yazarı ve eserleri için şu bilgi verilebilir:

Nicholson, 19 Ağustos 1868'de Yorkshire çevresinde doğmuştur. Kendisi beş çocuklu olan bir ailenin büyük oğludur. Babası Henry Alleyne Nicholson, annesi ise İsabella Hutchinson'dur. Babası cerrah olmakla beraber, sonradan üniversite doğabilimleri profesörlüğü yapmıştır. 1887 yılında -yatılı olarak - Aberdeen Üniversitesinden Cambridge (Kembridge) Trinity College'e nakletti. Burada ilk yıllarda Yunan şiiri yönünden Porson ödülünü kazandı. Kendi kollejinde de, 1890'da, klasik etüdlerde birinci oldu. 1892 tarihinde ise Hind dillerinde ilk sıraya geçti...

R. A. Nicholson'un Doğu Dillerine karşı ilgisi, ilkönce, büyük babasının kütüphanesinde kuvvetlenmiştir. Dedesi John Nicholson, *İncil* üzerinde tanınmış bir uzmandı, Arapça ve Farsça eserlerden oluşan yazmalar koleksiyonu sahibi idi. Ayrıca Nicholson'un -tanınmış doğubilimci ve İran Edebiyatının ünlü uzmanı Prof. E. G. Browne ile yakın dostluk bağları kurduktan sonra -doğubilim alanına olan ilgisi çok artmıştır. O, Browne ile Farsça okuduğu gibi; kısa sürelerle de olsa, Michael Jan de Goeje ve Theodor Nöldeke ile de Arapça çalışmıştır (Leiden ve Strasbourg'da).

1893'te Trinity Kollejinde "fellowship-üniversite öğretim üyeliği" kazanması Nicholson'un Browne'in ölümüne kadar (1926) süren bir beraberlik döneminin devamını sağlamıştır. Yazarın bütün hayatı -bir yıllık Londra'da University College'de Farsça kürsüsünü yönetmesi dışında (1901-1902) -hemen hep Kembridge'te geçmiştir.

1902-1926 yılları arasında Farsça öğretim üyesi olarak, vazife görmüş, 1926'da Arapça Profesörü seçilmiştir. Nihayet 1933'te yaş haddinden emekliye ayrılmıştır.

1940'ta gözlerinin zayıflaması nedeniyle North Wals'te dinlenmeğe çekilmiş olan R. A. Nicholson, 27 Ağustos 1945'te Chester'de ölmüştür.

77 yıllık uzun ömrü boyunca birçok titrlere sahip olan ve gerçekten İslâm dünyasının din, edebiyat ve tarihi için pek

önemli sayılan bazı eserlerin yayımını hazırlayan ve kendisi de değerli araştırmaları ile İslâm kültürüne kolayca unutulmaz hizmetlerde bulunan R. A. Nicholson, daha gençliğinden başlamak üzere, *Sûfilik Edebiyatına* karşı derin bir ilgi duymuştur. O, "fellowship" tezi için Mevlâna Celâleddin Rûmî (1207-1273)'nin *Diwan-i Shams-i Tabriz*'inden seçmeleri uygun görmüştü. Bu çalışmanın, 1898'de çevirisi ve notlarla birlikte yayınlanmasıyla O. yetkili oryantalistlerin ön safında yer alıyordu.

1905-1914 arasında Nicholson, Sûfizmle ilgili 4 temel eserin yayın veya çevirilerini hazırlamıştır. Bunlardan ikisi Farsça idi: Attar (1119-1193)'ın *Tadhkiratu'l-Awliya* (2 cilt, 1905-1907)'si ve Hucwiri (Datâ Genç Bahş, vefatı 1702)'nin *Kashful Mahcub* (1911)'u. Diğer ikisi de Arapça idi: İbn al-Arabî'nin *Tarjümânü'l-Ashwaq* (1911) eseri ile Sarraj'ın *Kitâb al-Luma'* (1914)'ı.

Nicholson, ayrıca çeşitli eserler hazırlama işine Browne ile birlikte katılmıştır. 1914'te yayımlandığı ve bu yazımızla çevirinin konusu olan "*The Mystics of Islam - İslâm Sûfileri*": meraklı hemen herkesin yararlanabileceği ve tasavvuf alanında yazarının yaptığı incelemelerin sonuçlarını kapsayan güçlü bir el kitabıdır. Ömrünü bilimsel çalışma ile geçiren yazar, Birinci Dünya Savaşından sonra, yorumlama çalışmalarını iki önemli ciltte toplamıştır: *Studies in Islamic Poetry* ile *Studies in Islamic Mysticism* (1921). Bu ikinci eser, 1923'te küçük ama değerli bir ekle ikmal edilmiştir. Unvanı: *The Ideal of Personality in Sufism - Sûfilikte Şahsiyet Fikri*'dir.

Nicholson'un gerek tasavvuf, gerekse İran ve Türk kültürü bakımından en olgun ve en başarılı çalışması, ömrünün nisbeten sonlarına doğru sabırla, titizlikle bilim yolundan ayrılmadan hazırladığı *Mesnevî* tenkitli basımı, çevirisi ve açıklamalarıdır, denebilir: *The Mathnavi of Jalalu'ddin Rûmî* (8 cilt olup 1925-1940 yılları arasında basılmıştır). Nicholson, Mevlâna'nın hayatını, kişiliğini, eserini ve aynı zamanda sûfilik tarihini içine alacak sonuncu bir cilt daha hazırlamayı tasarlamış, ama bu yazılmamış olarak kalmıştır.

Gercekten İslâm tasavvufu, sûfiler ve onların eserleri hakkında bugüne kadar Avrupa'da inceleme ve araştırma yapanlar

arasında R. A. Nicholson başta gelmektedir.. Kendisi ile çağdaş olan Prof. Louis Massignon ve kendisinden bir hayli genç kuşağa bağlı bulunan G. C. Anawati ve Louis Gardet gibi kişiler de tasavvuf üzerinde bir hayli çalışmışlardır. Özellikle Massignon'un Hallac (857) konusundaki derin etüdları ve diğeri adı geöen iki kişinin *Mystique Musulmane* ((Paris, 1961) monografisi oldukça değerilerini koruyabilen eser niteliğini taşımakta ise de, yine de Nicholson, alanının genişliğı, yayımladığı eserlerin hacmi ve önemi bakımından önde gelir.

Nicholson'un doğuştan sahip olduğı şairlik duyarlığı ve inceliğı onun yorulmak ve bıkmak bilmeyen bilim azmiyle birleşerek: insan düşünce ve sezgisinin engin bir belirtisini imrenilmeğe değeri bir yön ve yöntemde inceleyip başarı elde etmesini sağlamıştır, denebilir. Belki de 1903'te evlendiğı kuzini Cecilia'dan hiç çocukları olmaması da onu, insanı mânen mutluluğa kavuşturduğı - o ruh durumuna yükselenlerce- bilinen tasavvufa bağlamış ve onun bu alanda daha uzun yıllar unutulmayacak fikir çocuklarına sahip olmasına yardımcı olmuştur.

Şimdi *İslâm Sûfileri* kitabı hakkında, kısaca da olsa, bir tanıtmaya ve tahlile geçebiliriz: Bir kere "*Yayımlayanın Önsözü*" adı altında baş tarafa konulan yarım sayfalık yazının ne yazarı, ne de onun çalışmasını tanıtmak bakımından bir değeri olduğı söylenemez. Asıl önemli ve değeri olan özellikle eserin kendisi olup *Giriş*'ten sonra şu altı bölümden kuruludur: I. *Tarikat*; II. *İşrak ve Vecd*; III. *Ma'rifet*; IV. *İlâhî Aşk*; V. *Veliler ve Kerametler*; VI. *Vahdet Hâlî*. Sonda *Dip Notları* bulunduğı gibi ayrıca *Bibliyografya* da mevcuttur. (Çevirinin basılması hususunda son raporu verip tavsiyeler arasında bir de *indeks* konulmasını yararlı bulduğumuza göre, bu noktaya da işaret yersiz olmayacaktır).

Giriş'te önce tasavvufun kaynağına, tarihi, gelişmesi, İslâm dîni ile bağlantısı ve genel özelliğine değinilmektedir. İlk defa M. 800 yıllarında yaygın hale gelen "Sûfi" kelimesi üzerinde haklı olarak durulmaktadır. Burada zâhidlerin sıfatı da kaydedilmektedir. Yazarın bazı görüşlerine, bir Müslüman olarak, bazı noktalarda katılmanın mümkün olmadığını hemen açıklamak gerekir. Söz gelişi, *Giriş*'te bu cümle böyle yersiz ve hak-

sız hükümlerlendirdi: “*Kur’ân*’ı okuyan Avrupalıların Peygamberin önemli sorunları ele alırken gösterdiği tereddüt ve tutarsızlıktan hayrete düşmemeleri imânsızdır”. Şu iki cümle de bu kabildendir:

“Peygamber, kendisi ise, bu tenakuzların farkına varmamış olduğu gibi, saf inanışları, *Kur’ân*’ı Allah’ın kelâmı olarak kabul eden bir ümmet için bunlar bir engel teşkil etmemiştir. Fakat tezat ortada idi ve çok geçmeden önemli sonuçlar doğurmuştur”. Batılı doğubilimcilerin büyük çoğunluğunda, zaman zaman, böyle İslâm dini ile uyuşması muhal gözükken görüşlere rastlamak güç değildir. Bunlar yöntem, kaynakları tanıma ve değerlendirme bakımlarından gerçekten yetkili ve yetenekli oldukları halde, bağlı bulundukları dini inançlar ve başka nedenlerle İslâma şüphe düşüren yersiz ve lüzumsuz yorumlardan da kendilerini kurtaramazlar. Maalesef Nicholson da bu yanılmalardan kendisini tamamiyle koruyabilmiş değildir. Ancak ondaki bilim aşkı, tasavvuf merakı ve konusunu iyi tanımak yeteneği, eserinin bilimsel ve yararlanma yönünü zedelememiştir demek de hata olmasa gerek.

Nicholson, sûfilîğin anahtarlarının: *Nur*, *bilgi* ve *aşkta* bulunduğunu kaydeder. Ve İslâm felsefesinde, haklı olarak hâkim şahsiyetin Eflatun değil de Aristo olduğunu tekrarlar. Onun tasavvufta Hristiyanlığın etkilerine değinen cümlelerinde de bir ölçüde abartma sezilmektedir. Ama bunlar ilgi çekicidir. Yine böylece Sûfilikle Budizm arasında bazı benzerliklerin bulunması da, bu ikincinin etkisinin gücüne bağlanamaz. Dünyada birbirinden etkilenmeyen, birbirine az veya çok benzerlik göstermeyen kaç duygu, düşünce ve hayal akımı vardır ki? Yalnız İslâmın yabancı fikirlere açıklığının, her tarafsız araştırmacının kabul ettiği bir husus olduğunu işaret etmesi, yazarın, genellikle tarafsız davranma ihtiyacı duyduğunun bir kanıtı gibidir. Bu günkü şekliyle sûfilîğin Gazzali (1058-1111)’ye çok şey borçlu olduğuna, Mevlânâ (1207-1273)’nın “*Fil Hikâyesi*”’ne şöylece bir göz atılıp sûfilîğin ne olduğu üzerinde görüş ayrılıkları belirtildikten sonra *Giriş* tamamlanmaktadır.

Birinci Bölüm: *Tarikat* konusunu işlemektedir. Sûfinin geçtiği konaklar ve haller ilkönce incelenir. Burada *seyr-i sülûk*

makamları, bilindiği üzere, yer almıştır : *Tevbe, Verâ, Zühed, Fakr, Sabr, Tevekkül, Rıza*. 10 Hal de şu sıra dahilindedir: *Mürakabe, Kurbiyet, Muhabbet, Havf, Ümid, Şavk, Unsîyet, Itmîn'an, Müşahede, Yakîn*. Böylece sûfiyi amacına götüren yöntem açıklanmış olmaktadır. Ayrıca yöntemin iç işleyişi de söz konusudur. Hakk'ı arayışı üç kademeli yolculuk temsil etmektedir: *Tarîkat, Marîfet, Hakikat*. Tarikatı ifadelendiren görüş ve davranışlar iyice özetlenmiştir. *F'akr, Nefs Mücahedesî, Tevekkül, Zîkr* ayrı ayrı açıklanmıştır.

İkinci Bölüm: *İşrak ve Vecd* (Aydınlanma ve Kendinden geçme)'i işler. Burada Hucviri (vefatı 1072)'nin *Keşfü'l-Mahcûb* eserine gereken değer verilir. Ve ondan iki parça iktibas edildikten sonra Nifferî'den söz açılır. Daha sonra bazı eski şairlerin şiirlerinden çeviriler yapılır. *Sema*'dan da bahsedilmek unutulmaz. Özellikle gerek bu bölümde, gerekse daha sonraları Mevlâna'dan iktibaslar geniş yer tutmaktadır.

Üçüncü Bölüm: *Ma'rîfet* başlığını taşır. Sûfilerin manevî bağlantı kurmak için üç ögenin varlığını ileri sürdükleri ve bunların: *Allah'ı bilen kalp, Onu seven ruh* ve *Onu temaşa eden nefsin sırr'ından* ibaret olduğu kaydedilir. Mevlâna'dan, Nifferî'den, Camî (1414-1492)'den iktibaslar genişçe yer kaplar.

Dördüncü Bölüm : *İlâhî Aşk*'ın anlatılışıdır. İlk önce İbn al-Arabî (1165-1245)'nin güzel bir şiirinin tercümesi göze çarpmaktadır. Aşkî bütün inançların özü sayan bu büyük mutasavvıf, başka vesilelerle de, söz konusu olmaktadır. Ayrıca Mevlâna yine sık sık şiirleriyle konunun içindedir. Kitapta aşkın ve onun değişik görünüşleri, tarife sığmaz ve tarife benzer tanımları, tasavvuf erkânının bu husustaki seziş ve görüşleri dile getirilmiştir.

Beşinci Bölüm : *Velîler ve Kerametleri* bahsidir. Esasen bu hususta birçok İslâm kaynaklarında, Evliya Tezkirelerinde gerektiğinden çok menkıbe vardır. Nicholson da bazı kaynaklardan aktarmalar yapmıştır. *Kutuptan* başlayıp *Ahyar, Abdal, Ebrâr* ve *Nukabâ* kategorisine giren büyük manevî otorite sahiplerinin miktarı da sayılır. Velinin tarifi verilmeğe çalışılır. Bazen onlarda, bilinen ahlâk ölçülerinin aranmaması gerektiği

husundaki görüşe de yer verilir. Nihayet kerametlerin cinsine geçilir: Su üzerinde yürüme, havaya uçma, yağmur yağdırma, ay-
nı anda birkaç yerde birden bulunma vb. anılır.

Son ve Altıncı Bölüm: *Vahdet-i Hal*'dir. Yazar, diyor ki "Hi-
kâye bu noktaya kadar sözle anlatılabilir. Fakat bundan son-
rası gizlidir. Kelimelerle açıklanamaz". *Vahdet-i halin* tasfiye
halinin son aşaması olduğuna değinilir. Hallac (Hüseyin bin
Mansur, 857-922) üzerinde uzunca durulur. Özellikle "*Ene'l-Hakk-
Ben Hakk'ım*"'ın anlamı değişik açılardan açıklanır. Ve böylece
İslâm Sûfileri, okuyucunun dikkat ve ilgisi hiç eksilmeden ta-
mamlanır.

Esere A. Genel, B. Çeviriler olmak üzere iki küçük bö-
lümlü bir *Bibliyografya* eklenmiştir. Bu bibliyografya-son altı-
mış yıllık yeni çalışmalar unutulmamak kaydı ile-gerçekten ya-
rarlıdır.

R. A. Nicholson'un *İslâm Sûfileri*'nin bazı bakımlardan,
özellikle Türk sûfilerine hiç değinilmemiş olması yönünden, ek-
sikleri de vardır. İslâm tasavvufunda Türklerin yerini ve de-
ğerini unutmuş görünmek, ya da bilmemek-görüşümüze gö-
re bir kusurdur. İşte bu *İlksöz*'ün sonlarında -muhtemelen ya-
zarın Türkçe bilmemesi, Türk kaynaklarını ikinci ellerden de
olsa tanımaması sonucu olarak- ihmal etmiş olduğu Türk ta-
savvufu ve sûfileri hakkında da, kısaca da olsa, açıklamalar-
da bulunmağı gerekli görüyoruz:

Tasavvufu, Türkler, Arap ve İran sûfilerinden farklı an-
lamda kullanmamış olmakla beraber, onu terennüm ederken
anlatışlarında -az çok- kendilerine özgü bir sezisleri olduğunu
da hissettirmişlerdir. Bu Yunus Emre (1241-1320)'den, Aşık
Paşa'dan (1272-1333) Niyazi-i Mısri (1618-1694), Şeyh Galib
(1757-1799) gibi daha sonra gelenlere kadar böyledir, denebi-
lir. XV. yüzyılın Tekke şiirinde canlı bir üslûbun sahibi olan
Ömer Ruşenî (ölümü 1486), *mesnevî* nazım şeklinde yazılmış
bir parçasında *tasavvufu anlatırken* şu dizelerle de okuyu-
cuya seslenmektedir:

Tasavvuf terk-i da'vâdur demişler
Dahı kitmân-i ma'nâdur demişler
Tasavvuf yâr olup bâr olmamakdur
Gül-i gülzâr olup hâr olmamakdur
Tasavvuf buğz-i dünyâ-yi denîdur
Bu sözi söyleyen bil Rûşenî'dur.

Nicholson, *Bibliyografyasının B. Tercümeler* kısmında Hucvîrî'den başlayarak, tasavvuf alanında bilgileri, sezîşleri ve şahsiyetleri ön planda gelen zatlar tarafından kaleme alınmış olan eserlerle onların Batı dillerine yapılmış çevirilerini kaydetmiş olmakla beraber, aynı konudaki bazı önemli kitaplara hiç değinmemiştir. Sözelîşî Camî (1414 - 1492)'nin *Lavâ'ih*'inin - İngilizce çevirisiyle birlikte - Farsça metnine işaret edilmesine karşılık onun tasavvufa dair en ünlü eserlerinden olan *Nefehâtü'l-Üns*'üne hiç değinilmemiştir. Oysaki bu önemli eserin Türk tasavvuf edebiyatında ve Türk sûfilerinin tanınmasında vazgeçilmez bir mevkii de vardır denebilir. Çünkü önce Mir Ali Şîr Nevâ'î (1441 - 1501) onu Nesâ'imü'l-Muhabbe adı ile çevirip tamamlamış, daha sonraları da "Camî-i Rum" unvanı ile de yadedilen Lâmiî Çelebi (1472 - 1532) *Fütûhu'l-Mücâhidin* (yahut daha yaygın olarak *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, İstanbul, 1289) unvan altında -yeni eklemeler, Anadolu ve daha sonraki tarikat erbabından seçtiği bazı zatların hal tercümelerini de katmak suretiyle -onu Osmanlı Edebiyatına kazandırmıştır. Belki de Nicholson'un bu kitabı gözden geçirmemiş olması, ve onun tercüme ve ikmalî niteliğindeki öteki eserlerden habersiz bulunması, Türk sûfilerine temasına yol vermemiştir.

Türk tasavvuf ehlinin, geçmişten başlayarak günümüze kadar akıp gelen zaman içinde, *tasavvuf ve islâm sûfileri* konularında yazdıkları eserler mevcut olduğu gibi, asrımızda da bu konuyu işleyen ilim adamlarıyla meraklı yazarlar vardır. Ama bu *ilksöz*, planı bakımından, burada, ayrıntılardan söz açmağa elverişli değildir.

Büyük ve yaygın tarikatlar arasında Türk illerinde, Türk mutasavvıfları tarafından kurulmuş olanlar da az değildir.

Ahmed Yesevî ((vefatı 1166)'nın kurucu olduğu *Yeseviyye tarikâtı*, Mevlâna Celâleddin Rumî (1207-1273)'nin adına nisbet edilen *Mevleviyye Tarikatı* (Mevlevîlik), birçok kolları Türk sofilerine bağlı bulunan *Halvetiyye Tarikatı* (Örneğin Ömer Rûşenî (ölümü 1486)'nin adıyla anılan *Rûşeniyye*, İbrahim Gülşenî (ölümü 1529) adıyla söylenen *Gülşeniyye*, Şa'ban-i Veli (ölümü 1568)'ye nisbetle günümüze kadar etkileri süregelen *Şabaniyye* vb. gibi), Hacı Bayram Veli (1332-1429) tarafından kurulan *Bayramiyye* Tarikatı ve benzerleri genellikle, Türklerin oturdukları topraklarda ya doğmuş, ya gelişmiş olup kurucuları da Türk'e özgü manevî meziyetler, insanî ve İslâmî kişilik niteliklerine sahip olmuşlardır.

Sûfilîğin ilkelerinin gelişme dönemi, birçok araştırmacıya göre, daha çok XIII. yüzyılda Muhyiddin İbnü'l-Arabî (1165-1240) ile çiçeklenir. *Vahdet-i Vücûd*'u bir tasavvuf okulu durumuna getirebilen, bu inancı derleyip toplayarak kendine göre düzene sokan odur. O ise, en değerli bazı eserlerini Anadolu'da yazmış, etkisinin en yaygınlaştığı, olgunlaştığı bir ülke de Osmanlı ülkesi olmuştur. Bu bakımdan da Türk sûfilerini, -İslâm sûfileri söz konusu olurken- ele almamak, işlememek her halde ya bir ihmâl, ya bir noksan sayılmak gerekir. Kaldı ki : Osmanlı mutasavvıfları arasında Aziz Mahmud Hüdâî (1543-1628), Bursalı İsmail Hakkı (1653-1728), Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780) gibi büyük -ve gerçekten sahip oldukları şöhret ve çağımıza kadar kendilerine beslenmekte olan saygı gözden ırak tutulmazsa, menkabeleri, görüşleri ve sezîşleri hiç olmazsa hatırlanmak gereken -zatları tanıtmak artık bizim görevimiz olmuştur.

Türk edebiyat ve düşünce tarihinde tasavvuf ve sûfiler, yüzyıllarca, kültür hayatında, duygu ikliminde kendi gücünü ve etkisini kabul ettirip sürdürmüştür. Ahmed Yesevî, Mevlâna, Yunus Emre, Âşık Paşa, Nesimî başta olmak üzere yüz yıllar boyunca Türkçe yazmış, Türk'e seslenmiş, Türk kültürü ve İslâm inancı ile yetişmiş ve bu toplumun inanç, duygu ve hayallerini dile getirmiş birçok şeyh, veli, derviş sûfilîğin gerçek temsilcisi olmuştur.

Bu *ilksöz*ü : İslâm dünyasının manevî kültür hayatına dikkate değer katkıları olan bu önemli eserin, kendi konuşun-
da, okuyuculara yararlı olacağı umudunu belirterek ve onu di-
limize başarı ile çevirenlerle onun yayınlanmasını kolaylaştı-
ranları yürekten kutlayarak tamamlarım.

Prof. Dr. Abdülkadir KARAHAN

GİRİŞ

Bu kitabın başlığı, onun, “hakikatın aranmasında tek tek veya gurublar halindeki araştırmacıların macera ve gayretlerini ortaya koyan” bir Seri’de yer alış sebebini, yeteri kadar açıklar. İslâmın din felsefesi olan tasavvuf, mevcut en eski bir tarife göre, “ilâhî hakikatlerin idraki” şeklinde vasıflandırılır ve İslâm sûfîleri, kendilerine ehlu’l-hakk, “Hak Erenler” demekten hoşlanırlar⁽¹⁾. Onların temel öğretilerini bu açıdan ortaya koymaya çalışırken, genel bir İslâm tasavvuf tarihi meydana getirmek üzere son yirmi yıl içinde toplamış olduğum malzemelere, bir ölçüde başvuracağım. Aslında bu konu, ona hakkını verebilmek için bir kaç büyük cildi gerektirecek derecede geniş ve çok cephelidir. Burada ancak, / derûnî hayatın (iç yaşayışın) belli esaslarının usûllerinin ve kendine has hususiyetlerinin anahatlarını, milâdî VIII. yüzyıldan günümüze kadar, her sınıf ve mevkiden müslümanın yaşadığı şekliyle, verebileceğim. Üzerinde yürüdükleri yollar, aşılması güç ve bu yolların ötesinde uzanan ulaşılmaz yükseklikler karanlık ve hayret vericidir. Fakat, yolculara seyahatlerinin sonuna kadar refâkat etmeyi ümit edemesek bile, onların dinî çevresi ve manevî tarihine dair top-

1) el-Hakk, sûfîlerce, Tanrı’yı kasedtikleri zaman kullandıkları bir ıstılâhdır.

lamış olduğumuz her bilgi, hakkında yazdıkları fevkalade tecrübelerini anlamamız hususunda, bize yardımcı olacaktır.

Bu sebepten ilk önce, tasavvufun kaynağı ve tarihi gelişmesi, İslâm dini ile münasebeti ve genel özelliği hakkında bir kaç noktayı belirtmek istiyorum. Hem bunlar sadece karşılaştırmalı din araştırmacısının ilgilendiği meseleler değildir; bunlarla ilgili bazı bilgiler, herhangi bir ciddi tasavvuf araştırmacısı için de zaruridir. Tam anlamıyla denilebilir ki, bütün tasavvufi tecrübeler, en sonunda bir tek noktada birleşir. Bu nokta, mutasavvıfın din, ırk ve yaratılışına göre oldukça çeşitli görünüşler arzeder; oysa ki, aynı noktada birleşen tasavvuf yolları, hemen hemen sayısız çeşitlilikler gösterir. Bütün büyük tasavvuf türlerinin, ortak bir yanı olmakla birlikte, her biri, içinde doğup geliştiği şartlara bağlı olarak kendine has hususiyetlerle temâyüz eder. / Nasıl ki Hristiyan mistisizmi, Hristiyanlığa başvurmadan anlaşılamazsa, İslâm tasavvufuna da İslâmın iç ve dış gelişmesi açısından bakılmalıdır.

3

Avrupa edebiyatına eski Yunan dininden geçmiş olan “mistik” sözü, İslâmiyetin üç ana dili, arapça, farsça ve türkçede “sûfi” şeklinde ifâde edilmiştir. Bununla birlikte, bu iki kelime tamamen eş anlamlı değildir; çünkü “sûfi” kelimesinin kendine has dinî bir anlamı olup, kullanıla kullanıla İslâm inancına bağlı mistiklere tahsis edilmiştir. Bu arapça kelime zamanla yunancadaki - kutsal sırlarla mühürlenmiş dudaklar, vecd halindeki rü’yet sırasında kapanmış gözler - yüce anlamını kendisine mal etmişse de,

4

yaklaşık olarak M. 800 yıllarında ilk defa yaygın hale gelince, daha mütevazı bir anlam kazanmıştır. Son zamanlara kadar bu kelimenin kökü tartışma konusu idi. Sûfilerin çoğu kelimeler bilgisini (etymology) bir yana iterek onu, “saflık” anlamını taşıyan arapça bir kökten türetmişlerdir. Bu, “sûfi” sözüne “gönüllü temiz olan” veya “seçkin bir kişi” anlamını vermektedir. Bazı Avrupalı bilginler onu Theosophist (Tanrı Hakimi) anlamındaki *Logos*’la aynı saymışlardır. Fakat Nöldeke, yirmi yıl önce yazmış olduğu bir makalesinde, bu ismin, sûf (yün)’tan türemiş olduğunu ve aslında Hristiyan münzevilerini taklit / nedâmet ve dünyevî arzuların terkinin bir belirtisi olarak yünden yapılmış kaba bir elbiseye bürünen İslâm zâhidlerine verildiğini kesinlikle göstermiştir.

İlk sûfiler, gerçekte, mistik olmaktan çok zühd ve takva ehli idiler. Kur’ân’da çok canlı bir şekilde tasvir edilen Kıyâmet Günü ve cehennem azabının - bizce anlaşılması güç - haşyeti ile karışık bütün benliği saran günah şuuru, onları bu dünyadan uzaklaşıp, kurtuluşu aramaya sevketmiştir. Diğer taraftan Kur’ân, kurtuluşun tamamen, iyileri doğru yola ileten, kötülerini de dalâlete düşüren Allah’ın idrak edilemez irâdesine bağlı olduğu hususunda, onları uyarmıştır. Onların kaderi, Allah’ın Levh-i Mahfuzunda yazılmıştı; hiçbir şey de onu değiştiremez. Sadece şu nokta kesindir: Eğer onların oruç, namaz ve sâlih amellerle kurtulabilecekleri takdir edilmişse, ancak öylece kurtuluşa erebileceklerdir. Böyle bir inanç, tabiatıyla tevekküle, ilâhî irâdeye tam ve mutlak bir teslimiyete götürür ki, bu, tasavvufun en eski şek-

linde sūfiliğe has bir tutumdur. M. VIII. yüzyıl boyunca İslâm'da dinî hayatın ana kaynağı, korku - Allah korkusu, cehennem korkusu, ölüm korkusu, günah korkusu - olmuştur; fakat buna karşı çıkan hareket, zaten tesirini hissettirmeye başlamış ve büyük velî Râbî'a'da, en azından gerçek sūfiyâne teslimiyetin göze çarpan bir örneğini vermiştir.

- 5 / O güne kadar sūfî ile sūnnî dindar müslüman arasında büyük bir fark yoktu. Ancak sūfiler, Kur'ân'ın belirli hükümlerine fevkalâde önem vermişler ve onları, bir çok müslümanın aynı derecede lüzumlu sayabilecekleri diğer hükümler zararına geliştirmişlerdir. Yine kabul edilmelidir ki, bu zühd hareketi, Hristiyan ideallerden mülhem olmuş ve İslâmın amelî ve dünyevi zevklere dönük olan ruhuyla keskin bir tezat teşkil etmiştir. Hz. Peygamber meşhur bir hadisinde, keşiş gibi bir lokma bir hırka tarzındaki yaşayışı kınamış; ümmetine, kâfirlere karşı kendilerini cihâda adanmalarını buyurmuş ve pek iyi bildiği üzere, evlenme lehinde son derece ikna edici bir delil örneği vermiştir. Gerçi Peygamberin bekârlığı kötölemesi etkisiz kalmamışsa da, halefleri tarafından İran, Suriye ve Mısır'ın fethi, müslümanları, dine ve hayata bakışlarını köklü bir şekilde değiştiren fikirlerle irtibata getirmiştir. Kur'ân'ı okuyan Avrupalıların Peygamberin önemli meseleleri ele alırken gösterdiği tereddüt ve tutarsızlıktan hayrete düşmemeleri imkânsızdır. Peygamberin kendisi ise, bu tenâkuzların farkına varmamış olduğu gibi, saf inanışları, Kur'ân'ı Allah'ın kelâmı olarak kabul eden ümmeti için bunlar bir engel teşkil etmemiş-

tir. Fakat tezağ ortada idi ve çok geçmeden de önemli sonuçlar doğurmuştur.

6 İmânı amellerden üstün gören ve ilâhî aşk ile iyiliğe önem veren Mürcie; insanların fiillerinden sorumlu olduğunu ileri süren Kaderiye ve buna karşı çıkan Cebriye; Allah'ın sıfatlarını, Birliği ile bağdaşmıyacağı ve Kaderciliği de adâletine aykırı olduğu için reddetmek suretiyle akli esaslara dayalı bir kelâm vucûda getiren Mu'tezile ve nihâyet, bugün sünni müslümanların inanışını tebârüz ettiren katı bir itikadî sistem ortaya koymuş olan İslâmın Scholastic kelâmcıları, Eş'ariyye, bu yüzden doğmuştur. Bütün bu mütalealar haliyle, Grek teoloji ve felsefesinden müteessir olarak, sûfilik üzerinde tesirli bir şekilde tepki yaratmıştır. H. III. yüzyılın başlarında (M. IX. yüzyıl), sûfilğin bünyesinde kaynaşan yeni bir mayanın açık belirtilerini görüyoruz. Sûfiler bedene eziyet ve fakirliklerinden dolayı iftihar etmekle kalmayıp, zühdü sadece, uzun bir yolculuğun ilk merhalesi, hakikî zâhidin tasavvur edebileceğinden daha şumullü bir ruhi hayatın ilk hazırlığı saymaya başlamışlardır. Bu değışikliğin mahiyeti, bu devir sûfilerinden bize kadar gelen bir kaç cümleyi nakletmek suretiyle gösterilebilir:

“Aşk, insanlardan öğrenilmez; o, bir Allah vergisidir ve O'nun bir ihsanıdır”.

“Kalbimde, kendisini öteki dünya ile sürekli olarak meşgul eden bir nûra sahip kimseler dışında, hiç kimse, nefsinin bu dünyanın zevklerinden alıkoymaz”.

“Ârifin kalp gözü açılınca, cismânî gözü kapanır ve o, Tanrı'dan başka bir şey görmez.”

“Eğer marifet görülebilir bir şekil alacak olsaydı, onu temaşa eden herkes, güzelliği, hoşluğu, iyiliği ve inceliği karşısında ölecek ve her parlaklık da onun ihtişamı yanında kararacaktı.” (2)

“Marifet, sözden çok sükûta yakındır.”

“Kalp, kaybettiği için ağlarken, ruh bulduğu için güler.”

“Nasıl herhangi bir şey Allah’ı görmeden yaşayamazsa, Allah’ı görmeden de ölmez; çünkü O’nun hayatı ebedidir, O’nu gören de ebedi olur.”

“Ey Allahım! Hayvanların bağırmasını, ağaçların sallanmasını, suyun şırıltısını, kuşların cıvıltısını, uğuldayan rüzgârı ve gök gürlemesini, Senin Birliğine bir delil ve eşin, benzerin bulunmadığına bir hüccet olarak hissetmeksizin, aslâ dinlemem.”

8 / “Ey Allahım! Sana, halk içinde ululara yakarıldığı gibi dua ediyor, fakat yalnızken sevgililere yapıldığı şekilde niyâzda bulunuyorum. Halk içinde sana Ey Allahım!, yalnızken de Ey Sevgilim!, diyorum.”

“Nur, bilgi ve aşk” kavramları, bilindiği üzere, bu yeni sûfiliğin anahtarlarını teşkil eder. Daha sonraki bölümlerde biz, bu kavramların nasıl bir geliş-

2) Krs, Eflâtun, Phaedrus (Jowett çevirisi): “Çünkü görme duyusu, bedenî duyarımızın en keskin olmasına rağmen akli göremez; eğer onun görülebilir bir sûreti varolmuş olsaydı, kendi boşluğunu göstermiş olacaktı.”

me gösterdiklerini belirtmeye çalışacağız. Bu kavramlar, en sonunda, İslâmın Bir olan müteal Allah'ını tahtından indiren ve O'nun yerine Zâtı ve Fiili ile her yerde var olan, tahtı, Arş-ı alâdan ziyâde mü'minin kalbinde bulunan yegâne gerçek varlığa ibâdet eden vahdet-i vucutcu bir imana dayanırlar. Sözü uzatmadan, okuyucunun şu ana kadar kendi kendine sormuş olabileceği bir soruya cevap vermek yerinde olacaktır: M. IX. yüzyıl müslümanları bu akideyi nereden aldılar ?

Yeni araştırmalar sûfilîğin menşeinin belli bir tek sebebe götürülemeyeceğini ortaya koymuş ve böylece, meselâ, onu, muzaffer bir Sâmi dine karşı Aryânî zekanın bir tepkisi ve esasta Hint veya İran düşüncesinin bir ürünü olarak sunan geniş kapsamlı genellemeleri itibardan düşürmüştür. Bu çeşit ifâdeler, kısmen doğru oldukları zaman bile, şu noktayı ihmal etmektedir: A ile B arasında tarihî bir bağlantı kurmak için, 1. B'nin A'ya olan fiili münasebetinin farzedilen bir yakınlığı mümkün kılacak bir durumda olduğunu; 2. imkân dahilinde olan faraziyenin bütün tahkik edilmiş ve ilgili gerçeklerle uyum halinde bulunduğunu, aynı anda göstermeksizin birbirlerine benzerliğini delil olarak ileri sürmek yeterli değildir. Fakat sözünü etmiş olduğumuz nazariyeler, bu şartları yerine getirmiyor.

Eğer sûfilik, Aryânî ruhun baş kaldırmasından başka bir şey değilse, İslâm tasavvufunun ileri gelen öncülerinden bazılarının Suriyeli ve Mısırlı, üstelik arap ırkından oldukları kesin gerçeğini nasıl açıklayabiliriz ?

Yine bunun gibi, onun, bir Budist veya Veda menşeli olduğunu savunanlar, İslâm medeniyeti üzerindeki Hint tesirinin ana akımının, daha sonraki bir devre ait olduğunu unutuyorlar. Oysa İslâm Kelâmı, Felsefesi ve İlmi, kendi ilk bereketli filizlerini, Hellenistik kültürle yoğurulmuş bir zemin üzerinde vermişti. Gerçek şudur ki, sûfilik karmaşık bir şeydir ve dolayısıyla onun menşei sorusuna basit bir cevap vermek imkânsızdır. Bununla birlikte biz, sûfilığe şekil veren çeşitli hareket ve güçleri ayırdettiğimiz ve gelişiminin ilk safhalarında hangi yönde ilerlemesi gerektiğini⁸ tayin ettiğimiz zaman, bu soruya cevap verme yolunda, uzun bir mesafe katetmiş olacağız.

Önce en önemli dış, yani İslâmî olmayan, tesirleri ele alalım.

İşaret etmiş olduğumuz zühd ve takvâ eğilimlerinin, Hristiyanlığın ortaya koyduğu nazariye ile uyum halinde bulunduğu ve bu nazariyeden beslendiği açıkça bilinmektedir. Bir çok İncil metinleri ve Hz. İsa'ya atfedilen sözler, en eski sûfi hal tercümelerinde nakledilmiş olup, bunlarda Hristiyan rahipler, çoğunlukla, gezici müslüman zâhitlere bilgi ve öğüt veren bir öğretmen hüviyetinde görülmüşlerdir. Daha önce de görüldüğü gibi, sûfi adının türetildiği yün elbise, Hristiyan menşelidir: Meselâ, sukût orucu, zıkr ve zühdle ilgili diğer riyâzetler, aynı kaynağa bağlanabilirler. İlâhî aşk doktrini ile il-

gili olarak, aşağıdaki parçalar, onların bu durumunu açıkça gösterir:

11 “İsâ üç kişinin yanından geçiyordu. Bunların vücutları zayıf, yüzleri solgundu. Onlara: Sizi bu duruma ne getirdi ? diye sordu. Onlar da cevap verdiler: Cehennem ateşinin korkusu... İsâ dedi: “Siz bir yaratıktan korkuyorsunuz; korkanları kurtarmak da Tanrı’ya düşer”. Sonra İsâ onların yanlarından ayrılıp, yüzleri daha solgun ve vücutları daha zayıf başka üç kişi ile karşılaştı ve onlara: “Sizi bu duruma getiren nedir?” diye sordu. Onlar da cevap verdiler: “Cennet arzusu...”. İsâ dedi: / “Siz bir yaradılmışı arzu ediyorsunuz. Ümit ettiğiniz şeyi vermek de Tanrı’nın ödevidir.” Sonra İsâ yoluna devam etti ve aşırı derecede solgun ve zayıf başka üç kişiye daha rastladı, öyle ki, bunların zayıflıktan yüzlerinin ışıġı görünüyordu, dedi ki: “Sizi bu duruma getiren nedir?” Onlar da cevap verdiler: “Bizim Tanrı’ya olan aşkımız”. İsâ dedi: “Siz O’na en yakınsınız, O’na en yakın olan sizlersiniz”.

Suriyeli sûfi Ahmed b. el-Havâri, bir defasında bir Hristiyan münzeviye sordu: “Kutsal kitaplarınızda bulunan en kuvvetli emir nedir? Münzevî cevap verdi: Şundan daha kuvvetlisini bulamayız: “Bütün kuvvet ve kudretinle seni Yaradanı sev”.

Bir başka münzeviye, bazı müslüman zâhidler tarafından şöyle soruldu: “Bir insan, kendisini ibâdete en çok ne zaman verir? Verilen cevap: Aşk onun kalbini bürüdüğü zaman; çünkü o, ancak o zaman devamlı ibâdetten haz veya zevk duyar, şeklinde idi”.

Hristiyanlığın, münzeviler, keşişler ve meselâ Messaliler veya Euchitae gibi aşırı fırkalar vasıtasıyla yaptığı tesir, iki yönlü idi: Zühdi ve tasavvufî. Hristiyan şark mistisizmi, bununla birlikte, putpe-rest bir unsur ihtiva ediyordu. Eskiden beri bu Hristiyan şark mistisizmi, Plotinus'un ve Yeni - Eflatuncu mektebin fikirleriyle yoğurulmuş ve dilini benimsemişti.

II. NEOPLATONİZM

İslâm felsefesinde hâkim şahsiyet Eflatun değil, Aristo'dur. Müslümanlardan pek azı, daha çok Yunan üstadı (eş - Şeyhu'l-Yunânî) adıyla bilinen Plotinus'u tanır. Fakat araplar, Aristo hakkındaki ilk bilgilerini Yeni - Eflatuncu şarihlerinden elde ettikleri için, onların içinde yoğuruldukları sistem, Porphyrius ve Proclus'un sistemleri olmuştur. Böylece arapçası IX. yüzyılda ortaya çıkan ve Aristo'ya atfedilen "Kitâbu Esolocya", aslında, Yeni - Eflatunculuğun elkitabıdır.

Bu mektebin bir başka eseri, özellikle dikkat çekicidir: Bu eser, St. Paul tarafından Hristiyanlaştırılan Areopagus'lu Dionysius'a, yanlış olarak atfedilen yazılardan ibarettir. Muhtemelen Suriyeli bir keşiş olan sahte Dionysius, öğretmeni olarak bir Hierotheus'dan bahseder ki, Frothingam bu şahsın Ya'kûbu's-Serucî (Seruc'lu Ya'kûb) (451-521 M.)'nin çağdaşı ve önde gelen Suriye'li bir ârif Stephan Bar Sudayli ile aynı şahıs olduğunu ortaya koymuştur. Dionysius, adı geçen Stephen'in aşk ilâhîlerinden ba-

zı parçalar naklede. Ulûhiyyetin gizli sırları hakkında “Hierotheus’un Kitabı” adlı tam bir eser bugün British Museum’da bulunan yegâne elyazması halinde bize kadar gelmiştir. John Scotus Erigena tarafından latinceye çevrilen Dionysius’a ait yazılar,

- 13 Batı Avrupa’da Ortaçağ Hristiyan mistisizmini tesis etmiştir. Bu yazıların doğudaki tesiri, hiç de küçümsenecek bir ölçüde değildir. Bunlar, hemen ortaya çıktıkları anda Yunancadan Süryaniceye tercüme edilmiş ve ortaya koydukları doktrin de, aynı dildeki şerhler vasıtasıyla tesirli bir şekilde yaygın hale getirilmiştir. “Yaklaşık olarak 850 M. yıllarında Dionysius, Dicle’den Atlantik’e kadarki sahada biliniyordu”.

Ebedi gelenek yanında, sudûr, işrâk, ma’rifet ve vecd doktrinlerinin nakledildikleri başka kanallar da mevcuttu. Fakat okuyucuyu ikna etmek için, Yunan mistik düşüncelerinin her tarafta yaygın olduğu ve bunların, sûfi theosophy’sinin ilk defa teşekkül ettiği bölgeler olan Batı Asya ve Mısır’ın müslüman sakinlerince kolaylıkla elde edilebildiği hususunda yeteri kadar bilgi verilmiştir. Bu cereyanın tekâmülünde, önemli rol oynayanlardan biri olan Zu’n-Nûnu Mısri, bir filozof ve bir simyacı, başka bir deyişle Hellenistik ilmin bir şâkirdi olarak vasıflandırılır. Mısri’nin düşüncesinin büyük bir kısmının, meselâ, Dionysius’un yazılarında karşılaştığımız esaslarla âhenk halinde olduğu hususu gözönüne alındığı takdirde, Yeni -Eflatunculuğun, daha önce Hristiyanlığın içinde yoğurulduğu aynı mistik unsurun rengini bol miktarda İslâma aktardığı neticesine - ki bu, da da önce de belirttiğimiz üzere genel sebepler dolay-

sıyla pek muhtemeldir - ister istemez sürüklenmiş oluruz.

14

III. GNOSTİSİZM (ÂRİFİYYÜN) (*)

Elimizde pek az kesin delil bulunmakla birlikte, ilk sûfî düşüncesinde yer alan ma'rifet nazariyesinin işgal ettiği önemli mevki Hristiyan gnostisizmi ile irtibat fikrini uyandırmaktadır. Sûfiliği "ilâhî hakikatların idraki" şeklinde tarif eden ve bu tarifi, bu Giriş'in ilk sayfasında nakledilen Ma'rufu'l-Kerhî'nin ailesinin, Basra ile Vâsıt arasındaki Babil ovalarında oturan Sabî'ilerden olduğu rivayeti, dikkate değer bir husustur. Diğer müslüman velileri de "İsm-i A'zâm Sırrını" öğrenmişlerdi. Bu, çölde seyâhat ederken karşılaştığı bir adam tarafından İbrâhim b. Edhem'e bildirilmiş ve o da, bu sırrı söyler söylemez, Hızır ile İlyas peygamberi görmüştür. İlk sûfîler, kendi manevî rehberlerine tahsis ettikleri siddik kelimesini Manicheistlerden almışlar ve daha sonraki bir sûfî ekolü de, Manî'nin düalizmine dönerek, var olan şeylerin çeşitliliğinin nur ve zulmet karışımından doğduğu görüşünü benimsemiştir.

15

"İhsan fiilinin hedefi, zulmet lekesinden kurtuluştur; nûrun zulmetten kurtuluşu ise, nûrun nûr olarak kendi şuuru demektir."(*)

3) Krş. Goldziher, "Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit," in Zeitschrift für Assyriologie, XXII. 317 ff.

4) Şeyh Muhammed İkbal, The Development of Metaphysics in Persia (1908), p. 150.

Günümüz Rifâî dervişlerinden biri tarafından izah edildiği üzere, *Yetmiş Bin Perde* doktrini ile ilgili aşağıdaki metin, Gnostisizmin açık izlerini taşır ve bu, burada nakletmeden geçemiyeceğim kadar da ilgi çekicidir:

“Yetmiş bin perde, Tek Hakikat olan Allah'ı madde ve his dünyasından ayırır. Ve her nefis, doğmadan önce bu yetmiş bin perdeden geçer. Bunların içeride kalan yarısı nûr perdeleri, dışarıda kalan yarısı da zulmet perdeleridir. Doğuma doğru çıkarılan bu yolculukta, içinden geçilen her bir nûr perdesi için nefis, ilâhî sıfatlarını birinden soyunur ve zulmet perdelerinden herbiri için de, dünyevî sıfatlardan birine bürünür. Böylece çocuk, ağlayarak doğar. Çünkü nefis, Tek Hakikat olan Allah'dan ayrılığını bilir. Çocuğun uykusunda ağlaması, nefsin kaybettiği birşeyi hatırlamasından dolayıdır. Şu kadar ki, perdelerden geçiş, unutkanlığı (nisyân) beraberinde getirmiş ve dolayısıyla kişiye de i n s a n denmiştir. Aslında şimdi o, bedeninde mahpus ve bu kalın perdelerle Allah'dan ayrılmış durumdadır.”

16 / “Fakat sûfilîğin, yani dervişlik yolunun bütün gayesi, ona, bu bedenle yaşarken, bu hapishaneden kurtuluşu sağlamak, yetmiş bin perdenin ilhamını vermek ve Bir ile aslı Birlik'e dönüşü temin etmektir. Beden terkedilmemeli; tasfiye edilip ruhânileştirilmelidir. Bu ise, ruha bir engel değil, yardımdır. Beden, ateşle tasfiye edilip mahiyetinin değiştirilmesi gereken bir madene benzer. İşte şeyh tâlibe, bu değişikliğin sırrına sâhip olduğunu söyleyerek der

ki: 'Biz seni manevî iştîyak ateşinin içine atacağız ve sen, oradan süzülüp tertemiz çıkacaksın.' ”⁵

IV. BUDİZM

XI. Yüzyılda müslümanların Hindistan'ı fethinden önce, Buda'nın öğretisi Doğu İran ve Mâverâ-ünnehir'de dikkate değer bir tesir göstermiştir. Eski Horasan'ın merkezi ve sûfilerinin sayısı ile meşhur bir şehir olan Belh'de, Budist manastırlarının yaygın bir halde bulunduğunu bilmekteyiz. Prof. Goldziher şu önemli noktaya dikkati çekmiştir: Sûfi zâhid İbrâhîm b. Edhem, İslâm menkabelerinde tah-tını terkederek gezgin bir derviş olan Belh emîri olarak görülmektedir, ki bu, / Buda'nın hayat hikâyesinin bir tekrarıdır. Sûfiler tesbih kullanmayı Budist rahiplerinden öğrenmişlerdir. Konunun ayrıntılarına girmeden rahatlıkla ifade edilebilir ki, sûfilik yolu, ahlâkî bir nefis terbiyesi, zühdi murakabe ve fikrî arınma olması bakımından Budizme çok şey borçludur. Fakat bu iki sistemin ortak özellikleri, ancak aralarındaki esas farkı çok iyi bir şekilde ortaya koyar. Aslında onlar, iki zıt kutuptur. Budist kendi nefisini tezkiye eder; sâ'fî ise, ancak Tanrı'yı bilmek ve sevmekle tezkiye edilmiş olur.

Bence, ferdî nefsin Külli Varlık'ta fânî olması hakkındaki sûfî düşüncesi, kesinlikle Hind menşeilidir. Bu görüşün temsilcisi İranlı sûfî Bâyezid-i Bis-

5) "The Way" of a Mohammedan Mystic, W. H. T. Gairdner (Leipzig, 1912), pp. 9 f.

tâmi idi ki, bu görüşü, şeyhi Ebû Ali es-Sindi'den almış olabilir. Onun sözlerinden bazıları şunlardır:

“Yaratıklar değişen hallere tâbidirler; fakat ârifin böyle bir hâli yoktur. Çünkü onun eserleri silinmiş ve özü, başkasının özü ile yok edilmiştir ve onun izleri ise, başkasının izlerinde kaybolmuştur.”

18 “Otuz yıldır Yüce Tanrı benim aynamdı; şimdi ise ben, kendimin aynasıyım.” Başka bir deyişle, onun hayat hikâyesini veren bir yazarın açıklamasına göre, “ben artık, o ben değilim; çünkü ‘Ben’ ve Allah’, / Allah’ın Birliğinin inkârıdır. Ben artık fânî olduğum için de, Yüce Allah kendi kendisinin aynasıdır.”

“Benden bana, ‘ey Sen olan Ben’ diye çağırılmacaya kadar, Tanrı’dan Tanrı’ya intikal ettim..”

Anlaşılabacağı gibi bu, Budizm değil Vedaların panteizmidir. Fenâ’yı Nirvâna ile tamamiyle aynı sayamayız. Her iki deyim de, ferdiyetin fânî oluşunu gösterir; fakat Nirvâna sırf menfi bir deyim iken fenâ, Tanrı’da ebedi hayata kavuşmak anlamına gelen beka ile birlikte bulunur. İlâhî güzelliğin vecd halinde temâşasında kendini kaybeden sûfinin cezbese, Arahat’ın cezbeden uzak fikri sükûnetine tamamiyle zıttır. Bu nokta üzerinde duruyorum; çünkü bana göre Budizmin İslâm düşüncesine tesiri, mübalağa edilmiştir. Özellikle Budist menşei olmaktan ziyade Hind menşei olan pekçok şey Budizme atfedilir. Sûfilerin fenâ nazariyesi buna bir örnektir. Sıradan müslümanlar, Budistleri müşrik sayarak nefretle karşıladıkları gibi, onlarla şahsi bir münase-

bet kurmayı da istememişlerdir. Diğer taraftan İslâm fetihlerinden önce bin yıl gibi bir zaman Budizm, genellikle Horasan ve Doğu İran'da nüfûzunu sürdürmüştür. Bu sebepten bu bölgelerde, sûfiliğin tekâmülüne tesir etmiş olsa gerektir.

- 19 Vahdet-i Vücdcu şekliyle fenâ, Nirvânâ'dan köklü bir surette ayrılmakla beraber, / bu terimler, diğer yönlerden birbirleriyle o derece uyum halindedir ki, onları tamamen bağlantısız sayamayız. Fenâ'nın ahlâkî bir yönü vardır. O, bütün ihtiras ve arzuların yok edilmesini içine alır. Kötü vasıflar ve bunların doğurduğu kötü fiillerin ortadan kalkmasının, bunlara tekabül eden iyi nitelik ve fiillerin sürekliliğinin bir sonucu olduğu söylenir. Bunu Prof. Rhys Davids'in verdiği Nirvânâ tarifiyle karşılaştıralım:

“Nirvânâ, aklın ve kalbin, günahkâr, tutucu hâlinin yok edilmesidir. Böyle olmasaydı, Karma'nın büyük sırrına göre, bu hâlin yok edilmesi, sürekli olarak yenilenen ferdi varlığın sebebi olurdu. Bu yok olma hâli, aklın ve kalbin karşıt durumunun gelişmesinin bir sonucudur ve ona paralel bir yolda yürümektedir. Bu karşıt duruma ulaşıncaya, Nirvânâ tamamlanmış demektir.”

Sûfiliğe yabancı olan Karma doktrini bir yana bırakılırsa, ahlâkî bir hal olarak görülen fenâ'nın ve Nirvânâ'nın bu tarifleri, hemen hemen kelimesi kelimesine birbirine uymaktadır. Bu karşılaştırmayı, biraz daha ileriye götürmek yersiz olacaktır. Fakat kanaatımızca sûfîlerin fenâ nazariyesinin, bir dereceye kadar İran - Hind panteizminden olduğu gibi,

Budizm'den de etkilendiği sonucunu çıkarabiliriz.

20 İslâm'ın yabancı fikirlere açıklığı, tarafsız her araştırmacının kabul ettiği bir husustur. Sûfiliğin tarihi de, bu genel kaidenin sâdece bir tek örneğini teşkil eder. Fakat bu gerçek bizi, yukarıda sözü edilen düşüncelerde, şimdi üzerinde durduğumuz meselelerin bütünüünün bir izâhını aramaya veya sûfiliği kendi gelişimi sırasında özümsemişi ve kendi içinde erittiği dış unsurlarla aynı saymağa götürmemelidir. İslâm, olağanüstü bir şekilde, yabancı din ve felsefelerle temasını kesmiş olsa bile, sûfiliğin herhangi bir şekli kendi içinde doğmuş olacaktı; çünkü sûfiliğin tohumları, zaten onun kendi bünyesinde mevcuttu. Şüphesiz bu yönde faaliyette olan iç tesirleri bir yana atamayız. Çünkü bu tesirler, ruhî cezbe kanunlarına bağlıdır. İslâm dünyası aracılığı ile, yukarıda sözü edilen İslâm dışı büyük sistemlerin ortaya koyduğu güçlü düşünce akımları, sûfiliğe olumlu veya olumsuz bir şekilde tesir eden İslâm'daki çeşitli eğilimler için bir uyarıcılık vazifesi görmüştür. Görüldüğü üzere sûfiliğin en eski şekli, gösteriş ve dünya sevgisine karşı zâhidâne bir başkaldırmadır. Daha sonraları hâkim olan akılcılık ve şüphecilik, sezgiye dayanan bilgi ile duyguya dayanan imâna yönelmiş karşı hareketleri ve aynı zamanda birçok samimî müslümanı, sûfilerin saflarına sürükleyen sünnî bir aksülameli tahrik etmiştir.

21 Hz. Muhammed'in sâde ve koyu tektanrıcılığına dayanan bu dinin, bu yeni düşüncelere, / onlarla uzlaşmak şöyle dursun, nasıl müsamaha gösterebileceği ileri sürülebilir. Bu durumda, Allah'ın münezzeh

(trancendent) şahsiyetini, âlemin bizâtihi hayat ve ruhu olan teşbihi (immanent) hakikati ile uzlaştırmak imkânsız olacaktı. Buna rağmen İslâm, sûfilîği kabul etmiştir.

Sûfiler İslâm ümmeti dışına atılmak yerine, cemaat içinde iyice yerleşmişlerdir. İslâm velilerinin menkabeleri, Şark vahdet-i vücudculuğunun en aşırı örneklerini vermektedir.

Bir an için Kur'ân'a, İslâm'ın nazari ve ameli her yönünün isbatlanması için muhtaç olunan o yânilmaz mihenk taşına dönelim. Burada, tasavvufun bazı izlerine rastlamak mümkün müdür ? Daha önce de söylediğim üzere Kur'ân, Bir, Ezelî, Kadir, her türlü beşerî duygu ve istiyakların ötesinde - çocukların babası şeklinde değil - kullarının Rabbi; günahkârlara müsâmahasız adâlet dağıtan ve rahmetini sâdece tövbe, tevâzu ve sürekli ibâdetle O'nun gazabından kendilerini kurtaranlara ihsan eden bir hâkim; sevgiden ziyâde bir korku Tanrısı olan Allah fikrinden hareket etmektedir. Bu, İslâm'ın ortaya koyduğu öğretinin bir yönü ve muhakkak ki en önemli olanıdır. Fakat Hz. Muhammed, Allah ile âlem arasına aşılmaz bir uçurum koyarken, engin gönlü, doğrudan doğruya Tanrı'dan gelen ve ruha hitâbeden bir vahyin istiyâkını duymuştur. Burada duygu mantığında hiçbir çelişiklik yoktur. Sûfi bir yönü olan Hz. Muhammed, / Allah'ı hem uzak hem yakın, hem tenzihî hem de teşbihi olarak hissetmiştir. Bu son açıdan Allah, göklerin ve yerin nûru, hem dünyada hem de insan ruhunda fiillerini duyuran bir varlıktır.

“Eğer kullarım Ben'i senden sorarlarsa, şüphe-

siz ki Ben (onlara) yakınım. “(Kur’ân: II, 182),”
 “Biz ona şahdamarından daha yakınız..” (Kur’ân:
 L, 15); “Yeryüzünde ve kendinizde, gerçek mü’min-
 ler için nice işâretler vardır. Görmez misiniz ?”
 (Kur’ân: LI, 20-21).

Görmeleri için uzun bir zamanın geçmesi gereki-
 ti. Gelecek olan gazabın korkunç hayallerinin tedir-
 gin ettiği müslüman şuuru, yavaş yavaş ve güçlkle,
 bu hür düşüncelerin anlamını idrak eder olmuştur.

Zikrettiğim âyetlerin dışında başka âyetler de
 vardır. Bir bütün olarak Kur’ân, sûfilîğe ne kadar
 zıt düşse de, İslâm’ın tasavvufi bir te’viline hiçbir
 mesned teşkil etmediği görüşüne de katılamıyacağım.
 Bu husus Philo’nun Tevrat’ın ilk beş bölümünü ele
 alışına oldukça benzeyen bir şekilde Kur’ân’ı ince-
 leme konusu yapan sûfiler tarafından bütün teferru-
 atıyla ortaya konmuştur. Fakat sünnilik taraftarları,
 ilâhî tabiatı, tamamen şekli, değişmez ve mutlak bir
 Birliğe, her türlü teessür ve heyecandan mahrum sâ-
 de bir irâdeye, / başka bir ifadeyle beşerî yaratıkla-
 rın hiçbir şekilde yakınlık veya şahsî irtibat kura-
 mıyacıkları muhteşem ve sonsuz bir kudrete icrâ
 eden skolastik bir felsefî sistem kurmaya teşebbüs
 etmemiş olsalardı, sûfiler, dindar müslüman kütlesini
 kendi taraflarına kazanmayı böylesine mükemmel
 bir şekilde başarmış olamazlardı. İşte İslâm ilâhiya-
 tının Tanrısı budur ve sûfilîğe karşı bir tercih konu-
 su olmuştur. Dolayısıyla bu konuda en salâhiyetli-
 lerimizden biri olan Prof. D. B. Macdonald’ın işâret
 ettiği üzere, bütün düşünen dindar müslümanlar sû-
 fidirler. Ayrıca Macdonald ilâve ederek diyor ki: “On-

lar aynı zamanda vahdet-i vücudcu oldukları halde, bazıları bunun farkında değildir.”

Fert olarak sûfilerin İslâm’la olan münasebeti, az çok tam bir bağılıktan başlayarak sâdece sözde kalan Allah’a ve Peygamber’ine gelinceye kadar değişiklikler göstermektedir. Kur’ân ve hadisler, umumiyetle dinî hakîkatin değişmez ölçüsü olarak tanınmakla birlikte, bu tanıma, sünnî olanla olmayanı tâyin edecek olan herhangi bir hâricî otoritenin kabulünü içine almamaktadır. Sûfilerin gözündeki inançlar ve imân esaslarının hiçbir değeri yoktur. Sûfî doğrudan doğruya Allah’dan gelen bir itikada sâhip olduğuna göre, neden kendisini bu gibi şeylerle meşgul etsin ? O, Kur’ân’ı sürekli tefekkür ve cezbe halindeki dikkatle okurken, mukaddes kelâmın sınırsız ve tükenmek bilmeyen gizli anlamları kalb gözündeki akseder. Sûfilerin istinbat, yani bir çeşit sezgi ile

24 neticeye varma; / tövbe ile saflaşmış ve Allah fikri ile dolu olan kalplere ilâhî ilhamın verdiği bilginin esrarlı akışı ve bu bilginin yorumlayan dil üzerine taşması dedikleri şey, işte budur. Tabiatıyla, istinbatla elde edilen itikadlar ne İslâm ilâhiyatı ile ne de kendi aralarında pek uyum halinde olmamakla beraber, bu ahenksizlik kolayca te’vil edilmiştir. Sözün lafzına bağlanan ilâhiyatçıların, onun ruhuna inmeye çalışan sûfilerle aynı sonuca ulaşmaları beklenebilir. Eğer her iki zümre de kendi aralarında fikir ayrılığına düşüyorlarsa, bu, ilâhî hikmetin âdil bir şekilde tevziinden dolayıdır. Çünkü kelâm tartışmaları, dinî konularda düşülen hatayı ortadan kaldırmaya hizmet ederken, tasavvufî hakikatlerin çeşitliliği,

sûfiyâne tercübenin çok yönlü derece ve durumlarına uygun düşmektedir.

25 Marifet hakkındaki bölümde, sûfilerin müspet dine karşı takındıkları tavrı daha tam bir şekilde ele alacağım. Sûfilerden birçoğunun gerçek müslüman, birçoğunun müslüman denemiyecek kadar ilgisiz ve en büyük çoğunluğu teşkil eden bir üçüncü zümrenin ise, şöyle böyle müslüman olduklarını söylemek, meselenin ancak tahmini izahını vermektir. Orta çağın başlarında İslâm, gelişen bir uzviyetti ve gitgide çeşitli hareketlerin - ki bunlardan biri sûfilikti - tesiriyle değişmiştir. Bugünkü şekliyle sünnilik, bir sûfi olan Gazzâlî'ye çok şey borçludur. Onun eseri ve sûfiyâne örnekliği sayesinde / İslâm'ın tasavvufi yorumu, hiç de küçümsenemiyecek derecede akıl ve naklin iddialarıyla hemâhenk kılınmıştır. Fakat işte bundan dolayı Gazzâlî, sûfiliğin esasta ne olduğunu bilmek isteyenler için katıksız sûfilerden daha az değerlidir.

Sûfiliğin Arapça ve Farsça kitaplarda görülen çok sayıdaki tarifleri, tarihi bakımından her ne kadar ilgi çekici ise de, bunların başlıca önemi, tasavvufun tarif edilemez oluşunu gösterdiği merkezindedir. Celâleddin Rûmî, Mesnevî'sinde, birtakım Hindlilerin karanlık bir odada teşhîr ettikleri bir fil hikâyesinden bahsetmektedir. Pek çok kişi onu görmek için toplanmış, fakat yer, onların fili görmelerine imkân vermeyecek kadar karanlık olduğu için, herkes onun neye benzediği hakkında bir fikir edinmek üzere elleriyle onu yoklamışlar. İçlerinden biri filin hortumuna dokunmuş ve hayvanın su borusuna benzediğini söylemiş. Bir başkası kulağına dokunmuş ve büyük

bir yelpaze olsa gerek, demiş. Bir diğeri bacağına tutmuş ve bir sütun olduğunu sanmış. Bir diğeri de sırtına dokunarak, büyük bir taht'a benzediğini belirtmiş. İşte sûfilîğin tarifini yapanların durumu da böyledir. Onlar ancak hissettikleri şeyi ifade etmeye çalışabilirler. Her şahsî ve özel dinî duygu farkını içine alacak tasavvuru mümkün bir formül bulunmamaktadır. Bununla birlikte bu tarifler, elverişli bir özet halinde, sûfilîğin bazı yön ve hususiyetlerini tasvir ettiği için, burada birkaç örnek verilebilir.

26 / “Sûfilik, sûfide vâkı olan hallerin, yalnızca Allah tarafından bilinmesi ve keyfiyetini ancak Allah'ın bildiği bir şekilde sûfinin dâima O'nunla birlikte olmasıdır.”

“Sûfilik, her bakımdan nefis murakabesidir..”

“Sûfilik hiçbir şeye sâhip olmamak ve hiçbir şeyin de malı bulunmamaktır.”

“Sûfilik, birtakım kurallar veya ilimlerden meydana gelen bir sistem olmayıp ahlâkî bir temâyüldür. Yani sûfilik birtakım kaidelerden ibaret olsaydı, zahmetli bir çabalama ile elde edilebilirdi; sonra bir ilmi bulunsaydı, öğretim yoluyla kazanılabilirdi. Aksi-ne sûfilik, “Tanrı'nın ahlâkî ile ahlâklanın” sözüne uygun bir temâyüldür. Tanrı'nın ahlâkına ise, ne kaidelerle ne de ilimlerle ulaşılabilir.”

“Sûfilik hürriyettir, cömertliktir ve mecburiyet yokluğudur.”

“Sûfilik, Tanrı'nın seni sende öldürmesi (fenâ-fillâh) ve Kendisi'nde diri kılmasıdır (bekaabillâh).”

“Görülen âlemin noksanlığını seyretmek, daha doğrusu, her türlü noksanlıktan uzak olan O’nun temâşası sırasında noksan olan herşeye gözü kapamak.. işte sûfilik budur.”

“Sûfilik, meleklerin, hattâ nefes alıp vermenin dahî murakabe ve gözetlenmesidir.”

27 / “Zihnindeki takıntıları bir yana koymak, elindeki verem ve sana ne gelirse gelsin ondan kaçınmamak, sûfiliktir.”

Okuyucu böylece, sûfiliğin farklı birçok anlamları içine alan bir kelime olduğunu ve ana hususiyetlerini verirken, insanın onun, tam anlamıyla herhangi bir özel türü temsil etmeyen mürekkebi bir manzarasını ortaya koymağa zorlanacağını farkedecektir. Sûfiler bir fırka olmadıkları gibi, belli bir itikadî sisteme de sâhip değillerdir. Tarikatler veya Tanrı’yı arama yolları, insanların nefesleri sayısındadır ve sonsuz değişiklik gösterir. Bununla birlikte hepsinde bir yakınlık görülebilir. Proteus’un⁶ vasıflarını böylesine aksettiren bir olayın, birbirinden geniş ölçüde ayrılan tasvirlerinin bulunması tabiidir. Her durumun ortaya koyduğu intiba, malzemelerin seçimine ve bu çok yönlü bütünün şu veya bu yönüne verilen üstünlüğe bağlı kalacaktır. Böylece sûfiliğin esası, en aşırı şekli içinde, gayet güzel bir tarzda zühd veya ibâdetten çok vahdet-i vücûda ve nazariyâta bağlı olarak ortaya konmuştur. Dolayısıyla ben, sûfiliğin bu çeşidini, bile bile öne aldım. Sahayı

6) **Proteus**, eski Yunanda çeşitli şekillere bürünen bir deniz tanrısıdır. (çev.)

sınırlandırmanın faydası, yeterince açık olmakla birlikte, az da olsa nisbetsizliğe götürmektedir. İslâm tasavvufu hakkında âdil bir hüküm vermek için aşağıdaki bölümlerin, kitabın hacminin dar tutulmasından dolayı özellikle ihmal etmek zorunda kaldığım mutedil tasavvuf cereyanlarını aksettiren yardımcı bir çalışma ile desteklenmesi gerekmektedir.

TARİKAT

Her ırk ve ınacıtan mistikler, manevî hayattaki ilerlemeyi, bir yolculuk, hem de meşakkatli bir yolculuk olarak tasvîr etmişlerdir. Aynı maksatla başka benzetmeler de yapılmıştır, ama bunun, bu sahada hemen hemen genel bir geçerliği olduğu görülmektedir. Allah'ı aramaya koyulan sûfî, kendisine sâlik (yolcu) adını verir. O, Hakkla bir olma (fenâ fi'l-Hakk) hedefine götüren bir yolu (tarikat) takib ederek, sırasıyla birtakım konaklardan (makamât) geçer. O, bu manevî yükselişin bir grafiğini yapmaya girişecek olsaydı, bu tecrübeden geçen daha öncekilerin yaptıklarının hiçbirisine tıpatıp uymayacaktır. Bu kemâle gidişi gösteren grafik veya basamaklar, ilk devirde, sûfî müridlerce titizlikle belirtilmiştir. Müslümanların kötü bir alışkanlığı olan kalıplaştırma, daha sonra büyük sonuçlar doğurmuştur. Sûfilik hakkında bugün elimizde bulunan belki de en eski mufassal bir risâle, Kitâbu'l-Luma yazısının açıkladığına göre, seyr-i sülûk, şu yedi makamdan ibarettir. Bunlardan herbiri - birincisi hâriç -

29 /bir öncekinin sonucudur: 1. Tövbe; 2. Vera' (şüpheli herşeyden sakınma); 3. Zühd; 4. Fakr; 5. Sabr; 6. Tevekkül; 7. Rızâ.

Bu makamlar, sûfinin ruhî ve ahlâkî terbiyesini sağlar ve bunların, benzeri bir psikolojik silsile teş-

kil eden ahvâl'den titizlikle ayırt edilmesi gerekmektedir. Biraz önce sözünü ettiğimiz yazar, on halden bahseder: 1. Murâkabe; 2. Kurbiyet (Allah'a yakınlık); 3. Mehabbet; 4. Korku (havf); 5. Ümîd (recâ); 6. Şevk; 7. Ünsiyet; 8. İtmi'nan; 9. Müşâhede ve 10. Yakın.

Makamlar, sâlikin kendi çabalamalarıyla aşılabildiği elde edilebilirse de, haller, manevî duygular ve istidatlardır ki, insanın, onlar üzerinde hiçbir hâkimiyeti yoktur:

“Onlar onun kalbine, Allah tarafından indirilir; onlar gelince geri çevirmek veya gidince alıkoymak onun irâdesi dışındadır.”

Sûfinin yolu (seyr-i sülûk), bir sonrakine yükselmeden önce herbirisinde kendisini kemâle erdirecek bütün makamları aşınca ve yine sâlike ih-san etmekle Allah'ı hoşnud kılan halleri yaşayınca kadar nihayete ermez. Ancak o zaman sâlik, sürekli olarak şuurun daha üst seviyelerine yükseltilir ki, sûfiler onları ma'rifet ve hakikat diye adlandırır ve böylece tâlib, bilen veya ârif olur; neticede bilgi, bilen ve bilinenin Bir (Allah) olduğunu kavrar.

30 / Sûfiyi hedefine götüren metodun taslağını mümkün olduğu kadar kısa bir şekilde verdikten sonra, şimdi de metodun iç işleyişi hakkında biraz bilgi vermeye çalışacağım. Bu bölüm, ekseriya Hakk'ı arayışı temsil eden üç kademeli yolculuğu - tarikat, ma'rifet, hakikat - ilk safhası ile ilgilidir.

Makamlar silsilesinde ilk yeri tövbe alır. Bu, müslümanların hidâyete erme (isyandan tâata dön-

me) karşılığı olarak kullandıkları bir deyiştir ve yeni bir hayatın başlangıcını gösterir. Meşhur sûfîlerin hayat hikâyelerinde, ekseriyâ, tarikata girmelerine sebep olan rüyâlar, rü'yetler, gaybdan gelen sesler ve diğer tecrübeler anlatılır. Ne kadar önemsiz görünseler de bu rivâyetlerin psikolojik bir temeli vardır. Ve eğer doğru iseler, ayrıntılarıyla incelenmeğe lâyıktır.

Tövbe

Tövbe, nefsin gaflet uykusundan uyanması şeklinde tasvîr edilir. Bu durumda günahkâr, kötü davranışlarının farkına varır ve geçmiş isyanlarından dolayı pişmanlık duyar. Bununla birlikte o, 1) Bilmediği günah veya günahları derhal terketmedikçe ve, 2) Gelecekte bu günahları asla işlemeyeceğine kesinlikle söz vermedikçe gerçek tövbekâr sayılmaz. Ahdini bozarsa, o yine, rahmeti sonsuz olan Allah'a yönelmek zorundadır. Tanınmış sûfilerden biri, gerçek bir tövbeye ulaşınca kadar yetmiş defa tövbe etmiş ve yetmiş defa da tövbesini bozmuştur. / Yine tövbekârın, gücünün yettiği kadar, incitmiş olduğu herkesin gönlünü kazanması gerekir. Evliyâ menkabelerinden birçok hoşnud etme misâlleri çıkarılabilir.

İleri mertebede bir tasavvuf anlayışına göre tövbe, insandan Tanrı'ya değil, Tanrı'dan insana yönelen tamamiyle ilâhî lûtfun bir eseridir. Birisi Râbî'a'ya demişti ki:

“Ben çok günah işledim; Allah'a yönelip tövbe etsem beni bağışlar mı ki?” “Hayır” diye karşılık verdi Râbî'a, “ancak O sana teveccüh ederse, sen O'na yönebilirsin.”

Tövbeden sonra günahların hatırlanmasının mı, yoksa unutulmasının mı gerektiği konusu, sûfî ahlâkında belli başlı bir hususu gösterir. Müridlere ve şâkirdlere öğretilenle müşidlerin kendileri için bâtinî meslek olarak kabul ettikleri arasındaki farkı belirtmek istiyorum. Her müşid müridlerine, insanın günahlarını alçak gönüllülükle ve nâdim olarak düşüncesinin manevî gurura karşı en müessir çare olduğunu söyler. Fakat kendisi pekâlâ inanabilirdi ki, tövbe, Allah'dan başka herşeyi unutmaktan ibârettir.

32 Hucviri: "Tövbekâr", der, "bir Allah âşıkıdır ve Allah âşıkı, Allah'ı temâşâdadır. Günahın hatırlanması, / Allah ile temâşâ eden arasında bir perde olduğu için, müşâhede esnasında günahı hatıra getirmek hatâdır."

Günah, kendisi bütün günahların en büyüğü olan nefsâniyete aittir. Günahı unutmak, nefsi unutmaktır. Bu, belirtmiş olduğum üzere, sûfilîğin bütün ahlâk düzenine hâkim olan bir esâsın tatbikatından sâdece bir tanesidir ve bu husus, sonraki bir bölümde daha tatminkâr bir şekilde açıklanacaktır. Bunun tehlikeleri meydandadır. Fakat insafla kabul etmeliyiz ki, aynı seyr-i sülûk anlayışı, manevî bakımdan kendilerini kemâle erdirmiş olanlarla henüz kemâle ermeye çalışanlara aynı derecede uygun düşmeyebilir.

Tövbe kapısında şu yazılıdır; "Ey buraya girenler! Nefislerinizi terkederek girin!"

Şeyh

Böylece tövbe eden, Hristiyanların Arınma Yolu dedikleri merhaleye varır. Umumî usûlü takib

ederse onun, bir yönetici (şeyh, pîr, mürşid)'ye, yani en küçük bir sözü bile müridlerince mutlak kanun sayılan olgun tecrübe ve derin bilgi sâhibi mübârek bir kişiye baş vurması gerekir. Tarikatta tek başına yol almak isteyen bir tâlib, pek hoş karşılanmaz. Böyle bir kimse için, "rehberi şeytandır" denir ve o, bahçıvanın bakımından mahrum, hiç meyve vermeyen veya acı meyve veren bir ağaca benzetilir. Hucvîrî, sûfî şeyhlerden bahsederken şöyle der:

- 33 / "Bir mürid, onlara, dünyayı terketmek amacıyla katıldığı zaman üç yıllık bir süre için manevî terbiyeye tâbi tutulur. Eğer o, bu terbiyenin şartlarını yerine getirirse ne âlâ; yoksa kendisine tarikata kabul edilmeyeceği bildirilir. İlk yıl insanlara hizmete, ikinci yıl Tanrı'ya kulluğa ve üçüncü yıl da kendi kalbini murâkabeye hasredilir. O insanlara ancak, kendisini kullar sırasına, bütün başkalarını da efendiler mevkiine koyduğu zaman, hizmet edebilir. Yani istisnâsız herkese, kendisinden daha iyi oldukları gözüyle bakması ve bunu, kendisinin herkese karşı hizmet vazifesi sayması gerekir. Allah'a bir karşılık için kulluk eden, Tanrı'ya değil kendi nefesine taptığına göre o, ancak kendisini dünya ve âhiretle ilgili bütün şahsî menfaatlerinden kopardığı ve Allah'a yalnız Allah için kulluk ettiği zaman, kulluk etmiş olabilir. Tanrı ile irtibat halinde, gönlünü gaflet basmasından koruması için düşüncelerini bir araya toplayıp her türlü kaygıyı üzerinden attığı zaman kalbini murâkabe edebilir. Mürid bu vasıflara sâhip olunca murakka'a (dervişlerce giyilen yamalı elbise)'
- 34 yı / başkalarının sâdece bir taklitçisi olarak değil, gerçek bir sûfî olarak giyebilir."

Şibli, tanınmış mutasavvıf Cüneyd-i Bağdâdî'nin bir müridi idi. Hidâyete erme anında, "ilâhî mârifet incisine sâhip olduğunuzu söylüyorlar, onu bana verin veya satın" diyerek Cüneyd'e geldi. Cüneyd dedi ki: "Onu satamam; çünkü satın alacak gücün yok, sana onu versem, kolayca elde etmiş olacaksın. Değerini bilmezsin. Sen de benim gibi sabırla bekleyerek inciyi kazanabilmen için düşünmeden kendini bu ummâna salıver."

Şibli ne yapması gerektiğini sordu. Cüneyd, "git" dedi, "kükürt sat!"

Bir yıl sonra Şibli'ye: "Bu alış-veriş seni meşgul eder. Bir derviş ol da kendini yalnız dilencilikle meşgul eyle!" dedi.,

Şibli bütün bir yıl gelip geçenlerden dilenerek Bağdad sokaklarında dolaştı durdu. Fakat ona, hiç kimse, aldırış bile etmedi. Sonra dönüp gelince Cüneyd ona şöyle seslendi: "Gördün mü? Sen insanların gözünde hiçbir şey değilmişsin! Asla onlara gönül verme, itibar etme. Bir zamanlar sen bir hâcip idin / ve bir vilâyette vâililik de yaptın. O memlekette git ve haksızlık ettiğini herkesten af dile."

Şibli boyun eğdi ve izini bulamadığı bir kişi dışında herkesin gönlünü alıncaya kadar kapı kapı dolaşarak dört yılını harcadı. Dönüşünde Cüneyd ona dedi ki:"

"Hâlâ şöhretle bir ilişğin var, git, bir yıl daha dilencilik et."

Şibli hergün kendisine verilen sadakaları Cüneyd'e getirirdi; o da onları fakirlere dağıtır ve Şib-

li'yi ertesi güne kadar yiyeceksiz bırakırdı. Böylece bir yıl geçince Cüneyd onu, başkalarına hizmet etmek üzere müridleri arasına aldı. Bir yıllık hizmetten sonra Cüneyd ona sordu:

“Şimdi kendi hakkında ne düşünüyorsun?”

Şibli karşılık verdi: “Kendimi Tanrı yaratıklarının en aşağısı (ednâ) sayıyorum.”

Şeyh: “İşte şimdi imânın bütündür.” dedi.

36 Oruç, gece ibâdeti, sükût adağı ve günlerce kendini murâkabe, kısaca Hz. Peygamber'in cihaddan daha meşakkatli ve değerli olduğunu bildirdiği kişinin bu nefis mücâdelesine ait bütün silah ve hareket tarzlarını teşkil eden bu terbiyenin ayrıntıları üzerinde durmak ihtiyacını duyuyorum. Öte yandan okuyucularım, / yerinde olarak, “tarikât” ile ifade edilen görüş ve davranışların ana hatlarını vermemi bekleyeceklerdir. Bunlar, şu başlıklar altında ele alınabilir: Fakr, Nefs Mücâhedesı, Tevekkül, ve Zikir. Dünyevi ve fânî olan herşeyden kopmayı içine alan Fakr'ın menfi bir mahiyeti olduğu halde, geri kalan üç deyim, bu faaliyetin müsbet karşılığına, yani nefsin Hak'la ahenkli münâsebetlere girdiği ahlâk terbiyesine işâret eder.

Fakr

İslâm'ın ilk devirleri üzerine karanlık bir şekilde çöken kaderci anlayış - bütün beşerî fiillerin görünmez bir Kudret tarafından belirlenmiş ve bu fiillerin değersiz ve boş olduğu duygusu - herşeyden el çekmenin, ilk İslâm zâhidliğinin şiarı olmasına se-

bep olmuştur. Her gerçek mü'min meşrû olmayan zevklerden geri durmaya mecburdur; çünkü zâhid, meşrû olan şeylerden geri durmakla değer kazanır.

37 Terk, önceleri, hemen hemen tamamiyle maddi bir anlama gelmekteydi. Mümkün olduğu kadar az dünya malına sâhip olmak, kurtuluşa ulaşmanın en emîn yolu sanılırdı. Dâvud et-Tâî'nin bir hasır, baş yastığı bir tuğla ve su içmeye ve yıkamaya yarayan deriden yapılmış bir tulumundan başka birşeyi yoktu. Adamın biri rüyâsında Mâlik b. Dinâr ile Muhammed b. Vâsi"nin cennete / girmelerine müsaade edildiğini ve Mâlik'in arkadaşından önce içeriye alındığını gördü. Muhammed b. Vâsi"nin bu şerefe daha lâ-yık olduğunu sandığı için hayretle haykırdı. "Evet, ama.." diye geldi cevap, "Muhemmed b. Vâsi"nin iki, Mâlik'in ise bir gömleği var. Mâlik'in niçin tercih edildiğinin sebebi budur."

Sûfilerin fark nazariyesi, bunun da ötesine gider. Gerçek fakr, sâdece mal yokluğu değil, aynı zamanda mal sâhibi olma arzusunun yokluğudur, elin de gönlün de boş olmasıdır. Sûfi "fakîr" ve "dervîş" diye tanınmakla iftihar eder. Çünkü bu isimler, onun, aklını Allah'dan başka tarafa çevirecek olan her düşünce ve istekten soyulmuş olduğunu gösterir. "Hem bu hayattan, hem de gelecek hayattan tamamiyle kessilmek, dünyâda ve âhirette Allah'dan başkasını istememek.. işte, gerçekten fakîr olmak budur." Böyle bir fakîr, herhangi vasıf, duygu veya davranışı kendisine mal etmediği için ferdi varlıktan sıyrılmıştır. O, ruhen, fakirlerin en fakiri olduğu halde, kelimenin yaygın anlamıyla zengin de olabilir. Çünkü

Allah, bazan, velilerini dünyâ ehlinden gizlemek için zâhirde onlara dünyâ sevgisi ve zenginlik ihsân eder.

38 Mutasavvıf yazarlara âşinâlığı olan kimse, onların istilâhlarının muğlâk oluşu ve aynı kelimenin, / bakış açısına göre değişen oldukça farklı anlamlarının birçoğunu olmasa bile, ekseriyâ belirli bir kısmını içine alışı hususunda bilgi edinmeye ihtiyaç duymayacaktır. İşte sûfî metinlerinde görülen bu karışıklık; buradan doğmaktadır. Söz gelişi fakr, bir yorumcu tarafından müteâl (aşkın) bir görüş olarak; bir başkasınca da dinî hayatın amelî bir düsturu şeklinde açıklandığı zaman, anlamlar uyuşmaz. İkinci görüşe göre fakr, sûfiliğin sâdece başlangıcını teşkil eder. Câmî, fakirler Tanrı'nın hoşnudluğu uğruna dünyevî şeylerden el çekerler, der. Onlar bu feragata şu üç, sâikten biriyle sevk edilirler:

a) Kıyâmet Günü'nde kolay bir hesap verme ümidi veya cezâlanma korkusu;

b) Cennet arzusu;

c) Mânevî sükûn ve iç huzurunun özlemine çekmek. Böylece onlar, kendilerine menfaat sağlamaktan başka hiçbir şeyle ilgilenmediklerine göre, kendilerine ait bir irâdeden mahrum, tamamiyle Allah'ın irâdesine bağlı olan sûfiden aşağıda bir mertebeye yer alırlar. İşte bu nefis yokluğudur ki, sûfiyi fakirden ayırır.

Burada dervişler için söylenmiş birkaç düsturu nakledelim:

“Açlıktan ölecek hale gelmedikçe dilenme! Halife Ömer, karnını doyurduktan sonra dilenen kimse-

yi kırbaçlardı. Dilenmek zorunda kalırsan, ihtiyacından fazlasını alma!”

“İyi huylu ve mütevekkil ol; fakirliğinden dolayı da Tanrı’ya şükret!”

39 / “Zenginlere, verdikleri için yaltaklanma; vermedikleri için de onları ayıplama!”

“Zengin adamın zenginliği kaybetme korkusundan daha çok, sen, fakr’ı kaybetmekten kork.”

“Gönül rızasıyla sunulanı al. O sana Tanrı’nın verdiği günlük rızaktır.. Allah’ın ihsânını geri çevirme.”

“Zihninde, yarın düşüncesine yer verme; yoksa ebedî azâba uğrarsın.”

“Sadaka toplamak için Allah adını tuzak eyleme!”

Nefs

Sûfî müşidler zamanla insanda bin kötülük unsuru - süflî veya şehvânî nefis (Nefs-i Emmâre)- bulunduğu gerçeğine dayanan bir ahlâkî terbiye ve zühd sistemi geliştirdiler. Şehvet ve ihtiras yatağı bu kötü benlik, nefis diye adlandırılır. O umumî olarak bedenle aynı şey sayılabilir; yoldaşları dünyâ ve şeytanla birlikte, Tanrı ile Birlenmeye en büyük engel teşkil eder. Hz. Peygamber: “Senin en kötü düşmanın, böğürlerin arasındaki nefsidir ” buyurur. Onun mahiyeti hakkındaki çeşitli görüşleri tartışmak niyetinde değilim. Ancak onun maddî oluşunun delili ihmal edilemeyecek kadar ilgi çekicidir. Meşhur sû-

40 fi Muhammed b. Ulyân, bir gün tilki yavrusuna benzer birşeyin çıktığını ve onun / nefis olduğunu, kendisine, Tanrı'nın ilhâm ettiğini anlatır. Onu ayağının altına almış; fakat o, her tekme vuruşta biraz daha büyümüş. Ona:

“Acı ve darbe başka şeyleri mahvettiği halde, sen, nasıl oluyor da büyüyorsun?” demiş. O da:

“Çünkü ben ters yaratıldım. Başka şeylere acı veren benim için zevk, onların zevki de benim acımdır.” diye cevap vermiş.

Hallac'ın nefsi, arkasından koşan bir köpek biçiminde görünürdü. Başka rivâyetlerde ise, bir yılan veya fare gibi görüldüğü kaydedilir.

Nefs Mücâhedesı (Riyâzâtü'n-Nefs):

Nefs mücâhedesı, ibâdetle en başta gelen bir husus olup, doğrudan doğruya veya dolaylı olarak müşâhede âlemine götürür. Bütün şeyhler, bu vazifeyi ihmal eden hiçbir müridin, sûfilîğin ilk bilgilerini dahî öğrenemeyeceği fikrinde birleşirler. Mücâhadenin esası nefsin alıştığı şeylerden alıkonması, ihtiraslarına karşı koymaya teşvik edilmesi, gururunun kırılması, aslî tabiatının kötülüğünü ve fiillerinin bayağılığını tanımak için cefâ ve meşakkete katlanmasıdır. Riyâzetin oruç, sükût ve inzivâ gibi zâhirî usulleri hakkında pek çok şey yazılabilir. Fakat şimdi biz, tarikatı tamamlayan yüksek ahlâk terbiyesi konusuna geçelim.

41 Kâmil sûfilerce anlaşıldığı üzere nefis mücâhedesı, / kişinin iç dünyasındaki manevî bir değişme-

dir. “Ölmeden önce ölünüz!” dedikleri zaman, nefsi-
emmâre'nin tamamıyla yok edilebileceğini değil, fa-
kat onun bütününüyle kötü olan sıfatlarının tasfiye
edilebileceğini ve tasfiye edilmesi gerektiğini söyle-
mek isterler. İrâde Tanrı'ya teslim olunca ve akıl
O'na çevrilince, cehl, gurur, hased, cimrilik ve bu-
nun gibi sıfatlar ifnâ edilir ve mukabil niteliklere
yer verilir. Dolayısıyla “benliğin ölmesi”, gerçekten
“Tanrı'da yaşama”dır. Sûfi öğretinin bu tarzda ifa-
de edilen çeşitli görünüşleri, gelecek bölümlerin önem-
li bir kısmını teşkil edecektir. Bizi burada, esas ola-
rak, onun ahlâkî önemi ilgilendirmektedir.

Kendi irâdesini yok eden sûfinin, ıstılâhî anlam-
da rızâ ve tevekkül makamlarına ulaşmış olduğu
söylenir.

Dervişin biri Dicle'ye düşer. Onun yüzme bil-
mediğini gören kıyıdaki bir adam, “birisine seni ka-
raya çıkarmasını söyleyeyim mi?” diye bağırır. “Ha-
yır” der derviş. “Peki boğulmak mı istiyorsun?”.
“Hayır.” “Öyle ise istediğin ne?” Derviş cevap verir:
“Allah'ın dediği olur. İsteyip de ne yapayım?”

Tevekkül

- 42 “Tevekkül”ı aşırı şekliyle, her şahsî teşebbüs ve
irâdeyi terketmeyi, / gassal elindeki ölü gibi top-
tan hareketsizliği, insanın nefsiyle pek az da olsa bir
ilişigi olan herşeye karşı tam bir kayıtsızlığı gerekti-
rir. İlk sûfîlerin belli bir zümresi, isimlerini, ellerin-
den geldiği kadar günlük meselelere tatbik ettikleri
bu “tevekkül”den almışlardır. Söz gelişi onlar, rızık
peşinde koşmak, ücretle çalışmak, ticaretle uğraşmak

veya hastalandıkları zaman kendilerine verilen ilacı almak istemezler. Onlar, yerle göğün hazinelerinin sâhibi olan Allah'ın, ihtiyaçlarını temin edeceğinden ve ne eken ne de biçen kuşlara, denizdeki balığa veya ana rahmindeki çocuğa nasiplerinin verilmesi nasıl muhakkak ise, onların nasiplerinin de kendilerine ulaşacağından hiçbir şekilde şüphe etmeksizin kendilerini sükûnetle Tanrı'nın himâyesine bırakmışlardır. Bu esaslar, Şakîk-i Belhî'den alınan aşağıdaki parçada görüldüğü üzere, en sonunda sûfilîğin ilâhî birlik görüşüne dayanır:

“İhsanın yapmaya mecbur olduğu üç şey vardır. Onlardan birini ihmal eden, hepsini ihmal etmiş olur. Onlardan birine gönülden bağlanan, hepsine bağlanmış olur. Bunun için anlamaya ve ihtiyaçlarını düşünmeye çalış.

- 43 “Birincisi aklını dilin ve hareketlerinle Allah'ın birliğine şehâdet etmen; / O'nun birliğine ve O'ndan başka hiçbir şeyden sana fayda veya zarar gelmeyeceğine şehâdet ettikten sonra bütün fiillerini yalnız O'na hasretmendir. Adımının bir tekini bile başkası için atarsan, bu hareketinin sebebi muhakkak ümîd veya korku olacağından, düşünce ve sözün fesâda uğrar. Ve bütün varlıkların Rabbi ve rızıklandırıcısı olan Allah'dan başkasının ümîd ve korkusuyla hareket ettiğin zaman, ta'zim ve tebcil için kendine bir başka tanrı edinmiş olursun.

“İkincisi, O'ndan başka Tanrı olmadığına gönülden inanarak, konuşur ve davranırken dünyâ ve dünyâ nimetlerinden, ana, baba, amca ve dayıdan, yeryüzündeki herkesten çok O'na güvenmendir.

“Üçüncüsü, bu iki şeyi, yani Allah’ın birliğine gönülden inanmayı ve O’na tevekkülü gerçekleştirmeye, artık O’ndan râzı olman ve seni inciten herhangi bir şeyden dolayı kızmamandır. Öfkeden sakın: Gönlün dâima Allah ile olsun. Gönlün bir an bile O’ndan ayrılmasın.”

Mütevekkil sûfinin, “dem bu dem”in ötesinde hiçbir düşüncesi yoktur. Şakîk, bir vesileyle, kendisini dinleyenlere sordu:

- 44 / “Bugün öldüğünüz takdirde, Tanrı’nın yarınki ibâdetiniz için sizi sorguya çekeceğini düşünür müsünüz?” “Hazır, hayatta olmadığımız bir günün ibâdetini, bizden niçin istesin?” dediler. Şakîk: “Mademki sizden yarınki ibâdetinizi istemeyecektir; o halde siz de O’ndan yarının rızkını istemeyin. Bu kadar çok yaşamayabilirsiniz” dedi.

Tevekkül içinde yaşamaya girişmenin ameli sonuçları gözönünde tutulursa, öğretiyi bütünüyle gerçekleştirecek kimselere verilen şu öğüdü okumak şaşırtıcı gelmez: “Bir mezar kazıp içine girsinler.” Sonraki sûfiler, geçim yollarını elde etmek maksadıyla etkili çaba harcamanın, “devenin ayağını bağla da, Allah’a öyle tevekkül et!” hadîsiyle tamamen uyduğu kanaatindedirler. Onlar tevekkülü, aklın alışık olduğu bir hali, şeklinde tarif ederler ki, o ancak nefsin zevk alma düşüncesiyle zaafa uğrar. Söz gelişti cenneti cehennemden daha makbul bir yer saymak, tevekküle bir riâyetsizlik gibi görülmüştür.

Böyle bir görüş, nasıl bir hususiyet ortaya koyabilir? En kötüsü, hemcinslerinin sırtından geçinen

iki yüzlü ve işe yaramaz bir tembel adam; en iyisi bir zararsız derviş ki, keder içinde kımıldamadan durur, övgüyü de yergiyi de aynı kayıtsızlıkla karşılar / ve hareketleri, saldırıları, eziyeti ve ölümü ancak kaderin ezeli oyunundaki olaylar olarak kabul eder. Bununla birlikte bu kayıtsız ahlâk anlayışı, sûfilîğin muktedir olduğu en yüksek anlayış değildir. En yüksek ahlâk, ancak aşktan doğar, ki o zaman nefis ferâğati nefsin ibâdeti olur. Yeri gelince, bu konuda söyleyeceğim bazı şeyler olacaktır.

Zikr

Sûfi terbiyesinde, müsbet unsurlar arasında bir tanesi vardır ki, İslâm sûfilîleri ittifakla onu, yaşanan dinin kilittâşı olarak görürler. Batılı okuyucuların Edward Lane'in "Bugünkü Mısırlılar" (Modern Egyptians) ve Prof. D. B. Macdonald'ın son zamanlarda yayınlanan "İslâm'ın Görüşleri" (Aspects of İslâm) adlı kitaplarında titizlikle verilmiş tasvirlerden pek iyi bildikleri bir riyâzet şeklini, zikr'i söz konusu etmek istiyorum. Zikr kelimesi, anma, hatırlama veya sâdece düşünme anlamına gelir. Kur'an'da mü'minlere Allah'ı sık sık zikretmeleri emredilir. Bu, sûfilik kokusu taşımayan sade bir ibâdettir. Fakat sûfiler, bir kelime veya söz üzerinde, her melekenin şiddetle teksifiyle bir teviye ses âhengine iştirak ederek Allah adının ve söz gelişi "Subhânallah", "Lâilâhe illallah" gibi birtakım dinî deyimlerin tekrarını riyâzet usûlû yaptılar. / Onlar bütün müslümanlarca günün ve gecenin belli vakitlerinde beş defa kılınan namazdan daha çok, dâima Allah'la birlikte olmala-

rını sağlayan ve belli bir zamanı bulunmayan bu ibâdet şekline büyük değer verdiler. Zikir ya açık (cehri), ya da gizli (hafi) olabilir. Ancak umumiyetle dil ile kalbin beraber olması tercih edilir. Sehl b. Abdullah, müridlerinden birine bütün gün aralıksız olarak “Allah! Allah!” diye zikre çalışmasını buyurdu. O, bu alışkanlığı kazanınca, Sehl ona, aynı kelimayı bütün gece, dudakları uykuda bile zikredebilecek hale gelinceye kadar tekrarlamasını tavsiye etti. “Şimdi” dedi, “sükût halinde bile onları zikre devam et.” Nihayet müridinin bütün varlığı, Allah hüşünce-sinde eridi. Bir gün başına bir kütük düşmüş ve yarısından sızan kanın “Allah, Allah” kelimelerini yazdığı görülmüştü.

Gazzâlî’nin tasvir ettiği zikrin usûl ve tesirlerini, Macdonald şöyle özetlemiştir:

47 “(Mürid) kalbini, bir şeyin varlığını da yokluğunu da aynı görececek bir hale koymalı; sonra Kur’an okumak, onun anlamını düşünmek, / hadis kitapları ve benzeri şeylerle meşgul olmaksızın, yalnız farzları edâ edip uzlete çekilmelidir. Allah’dan başka hiçbir şeye gönlünde yer vermemeye dikkat etmelidir. Sonra uzlette iken hem kalbi hem de diliyle devamlı olarak “Allah, Allah” diye zikirten geri durmamalıdır. En sonunda öyle bir duruma gelecektir ki, o zaman dili hareketsiz kalacak ve sanki bu kelimeler oradan dökülüyor sanılacaktır. Dilinden hareketin izleri silininceye ve gönlünü bu düşüncede sâbit görünceye kadar bunda karar kılmalıdır. Gönlünden kelimelerin harfleri ve şekli silininceye ve anlamı, kalbe bağlı ve ondan ayrılmaz bir hale tek başına kalınca-

48

ya kadar, yine zikre devam etmelidir. Bu noktaya kadar herşey onun irâde ve ihtiyârına bağlıdır; fakat Allah'ın rahmetinin erişmesi, onun irâde veya ihtiyârına bağlı değildir. O şimdi gönlünü bu rahmetin esintilerine açmıştır ve geriye, Allah'ın peygamberlere ve velilere gösterdiği gibi, kendisine de apaçık göstereceği şeyleri beklemekten başka birşey kalmaz. Yukarıdaki yolu takip ederse, Hakk'ın nurunun gönlünde parıldamasından emîn olabilir. O, ilkin bir şimşek çakması gibi süresiz gelip gider. Bazan da kendisini alıkoyar. Geri gelirse, bazan / sürekli, bazan da bir anlıktır. Kalırsa bazan uzun, bazan da kısa bir süre kalır."

Bir başka sûfi, meselenin aslını şu şekilde ortaya koyar:

"Zikrin ilk basamağı nefsi unutmak, son basamağı ise, zikreden zikrinden habersiz olarak zikirde yok olması ve nefse dönmeyi önleyen zikrin konusunda kaybolmasıdır."

Zikre yardımcı olan çeşitli unsurlar vardır. Şib-
li müridliğinde hergün yanına bir deste çubuk alıp
bir mahzene inerdi. Dikkati dağılınca, çubukları kırıl-
ıncaya kadar kendisine vurur ve bazan bütün çu-
buk destesi akşam olmadan tükenirdi. O zaman da
el ve ayaklarını duvara çarpardı. Hindlilerin nefes
alıp verme usûlü, IX. Yüzyıl sûfilerince bilinmekte
ve daha sonra da yaygın bir şekilde uygulanmakta
idi. Derviş tarikatlerinde musiki, ilâhî ve raks, fenâ
diye adlandırdıkları cezbe hâline götüren en makbul
bir yoldur ki, fenâ, yukarıdaki tariften de anlaşıl-
acağı üzere, tarikatın varlık sebebi ve zirvesidir.

Murâkabe

49 Murâkabede, Budha dininin dhyâna ve samâdhi'sine benzeyen bir kendini teksîf etme şekli gör-mekteyiz. Bu, / Hz. Peygamber'in "Allah'ı görüyor-muşsun gibi ibâdet et! Sen O'nu görmesen de O seni görür" hadisinde kasdettiği şeydir. Tanrı'nın kendisini dâima gözetlediğinden emin olan kişi, kendini O'nun murâkabeye verecek, hiçbir kötü düşünceye veya şeytânî telkin onun kalbine yol bulamayacaktır. Ebû'l-Huseyn en-Nûrî, öylesine derin bir murâkabeye daldı ki, bir tek kılı dahî kıpırdamazdı. Bu alışkanlığı, fare deliğini gözetleyen bir kediden öğrendiğini ve kedinin kendisinden çok daha sâkin olduğunu belirtmiştir. Ebû Said b. Ebî'l-Hayr, gözlerini göbeğine dikerdi. Rivâyete göre şeytan, tıpkı kendi zaptettiği kimselerde görüldüğü gibi, böyle murâkabeye dalmış birine yaklaştığında, kendisi sar'aya tutulurdu.

Bu bölüm, sūfiliğin hazırlık safhasının ana hatları hakkında, okuyucularıma açık bir fikir veriyse, gayesine hizmet etmiş olacaktır. Şimdi, mürîde şeyhi tarafından hırka veya murakka'a giydirilmiş olduğunu tasavvur edebiliriz. Bu hırka onun tarikat terbiyesinden başarıyla geçtiğinin zâhiri bir işaretidir. Ve şimdi murîd, nura doğru mütereddit adımlarla ilerlemektedir. Öyle ki, bu yorgun sâlikier, derin bir vâdinin sonuna ulaşınca, birdenbire güneşi görür ve gözlerini örterler.

II. BÖLÜM

İŞRAK VE VECİD

(Aydınlanma ve Kendinden Geçme)

Kur'an'da "göklerin ve yerin nûru" olarak tasvir edilen Allah, beden gözüyle görülemez. O, ancak kalp gözüyle görülebilir. Gelecek bölümde, bu mânevî uzuv konusuna tekrar döneceğim. Fakat sûfî psikolojisinin karışık meselelerine de lüzumundan fazla girmeyeceğim. Kalbin görmesi (ru'yetu'l-kalb), "kalbin gayb âleminde gizli olanı yakın nuruyla müşâhedesi" şeklinde tarif edilmiştir. Hz. Ali'ye "Allah'ı görüyor musun?" diye sorulduğu zaman, o, "görmediğimiz Varlığa nasıl ibâdet ederiz?" şeklinde cevap verirken işte bunu kesdetmiştir. Kalbin Allah'ı görmesini sağlayan yakın nuru, ona bizzat Allah tarafından verilen bir ışıktır ve Allah'ı görmenin başka bir yolu da yoktur.

"Güneşin kendisidir, güneşi gösteren.."

51 Kur'an'ın meşhur bir âyetinde, Allah'ın nuru duvarda bir oyuga yerleştirilmiş şeffaf bir sırça içerisinde yanan bir kandile benzetilir. Tasavvufî bir tefsire göre / âyette geçen bu oyuk, gerçek mü'minin kalbidir. Dolayısıyla onun sözleri nûrdur, işleri nûrdur ve o, nûr içinde hareket etmektedir. Bâyezid,

“ebedilikten söz eden kimsenin içinde, ebediyet lâmbası olmalıdır” demiştir.

Tecelliye mazhar olan sûfinin kalbinde parlayan nûr, ona, harikulâde bir sezgi gücü (firâset) bahşeder. Sûfiler, diğer bütün müslümanlar gibi, Hz. Muhammed’i son peygamber olarak tanırlarsa da - çünkü Hz. Muhammed bir başka açıdan Kelimetullah veya yaratılmışların ilkidir -, aslında, kendilerinin de biraz ilham sâhibi olduklarını iddia ederler. Ebû'l-Huseyn en-Nûrî'den tasavvufî firâsetin aslı hakkında bir soru sorulduğu zaman, Allah'ın Kur'an'da Âdem'e kendi ruhundan üflediğini bildirdiği âyeti naklederek cevap vermiştir. Fakat insan ruhunun yaratılmayıp ezeli olduğu görüşüne şiddetle karşı koyan süfîler, firâsetin mecaz yoluyla “nûr” veya “ilham” adı verilen ve Allah tarafından yaratılıp seçkin kullarına ihsan edilen ilim ve basîretin neticesi olduğunu kabul ederler. “Mü'minin firâsetinden sakının; çünkü o, Allah'ın nuru ile bakar” hadisi, şu menkabeler için örnek olmuştur.

52 Ebû Abdullah er-Râzi dedi: “İbnu'l-Enbârî bana / yünden bir aba verdi. Şibli'nin başında da tam ona uygun bir takke görünce, içimden, her ikisinin de benim olmasını isterdim. Şibli gitmek için kalkınca, bana, her zamanki gibi kendisini takip etmemi ifade edercesine baktı. Ben de onu evine kadar takip ettim. Eve girdiğimizde bana, abayı çıkarmamı emretti. Alıp katladı ve takkesini de üzerine fırlattı; sonra bir ateş isteyerek ikisini de yaktı.”

Seriyyu's- Sakatî, sık sık, Cüneyd'in halka vazetmesini istiyordu. Fakat Cüneyd buna razı olmu-

yordu. Çünkü o, kendisinin böyle bir şerefe lâyık olup olmadığı hususunda şüpheliydi. Bir cuma gecesı rüyasında Hazreti Peygamber göründü ve ona, hal-ka vaaz etmesini buyurdu. Uyandı; şafak sökmeden önce Seriyy'in evine giderek kapıyı çaldı. Seriyy kapıyı açtı ve "Peygamber gelip sana söyleyinceye kadar bana inanmadın" dedi.

Sehl b. Abdullah, bir ulucamide oturuyordu. O sırada bir güvercin sığağın şiddetine dayanamayıp yere düştü. Sehl "aman Allahım, Şah el-Kirmânî şu anda öldü" diye feryad etti. Bu sözü kaydettiler ve sonra bunun, doğru olduğunu gördüler.

53 Kalb, günah ve kötü düşüncelerden arınınca ya-kin (kesin bilgi) nûru ona akseder ve onu parlak bir ayna hâline getirir; dolayısıyla şeytan gizli yollardan ona yaklaşılamaz. Bunun içindir ki, bir ârif, "eğer kalbime itaat etmezsem, Allah'a itaat etmemiş olurum" demiştir. Böyle bir tecelliye mazhar olan bir kimseye Hazreti Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kalbine danış; böylece, gerçek iman ve ulûhiyeti teşkil eden kalbin bâtını ilminin bildirdiği Allah'ın gizli emrini duyarsın". İşte bu, ilâhiyatçıların sahip olduğu bilgilerden çok daha üstündür. Gelecek bölümde söz konusu edilecek olan yanılmaz bir vicdana sahip olma iddialarının dinin zâhiri ile ve ahlâkla ne derecede bağdaşabileceği meselesini burada şimdi ele alma ihtiyacını duymuyorum. Hazreti Peygamber de Allah'a, kulağına ve gözüne nûr ihsan etmesi için dua etmiş; vücudunun çeşitli uzuvlarını saydıktan sonra, duasını, "beni tamamiyle nûr eyle!" diye bitirmiştir. Sûfî

gitgide artan ihtişam nûru ile ilâhî sıfatları temâşa-ya yükselir ve sonunda şuuru tamamiyle eriyip yok olunca, Zât-ı İllâhiye'nin nûru içerisinde cevherleşir. İşte bu, *ihsan makamı*'dır. Çünkü "*Allah, ihsan, sâhipleriyle beraberdir.*" (Kur'an, XXIX, 69). / Hazreti Peygamber'in "*ihsan, Allah'a, O'nu görüyor gibi ibâdet etmendir*" anlamında bir de hadisi vardır.

54

İşrak'ın bu çeşitli derecelerini tasnif ve tasvir etmeğe çalışarak, okuyucularımın zamanlarını israf edip sabırlarını tüketmiyeceğim. Zâten işrakın çeşitli dereceleri de ancak sembolik olarak tasvir edilebilir. İlim diliyle izah edilemez. O halde, bırakalım sûfîler kendileri konuşsunlar. Onların öğretilerini anlamamanın ekseriya güç olduğu kabul edilse bile, sûfîlerin kendi ifâdelerinde bizim tahlil ve açıklama ile elde edebileceğimizden daha çok gerçek payı vardır.

Burada Hucvîrî'nin Keşfu'l-Mahecûb adlı, Sûfilik üzerine yazdığı en eski Farsça risâlesinden iki parça sunuyoruz: "Seriyyu's-Sakati'nin şöyle dediği rivayet edilir: 'Allah'ım, bana dilediğin her azabı verebilirsin; yalnız aramıza perde (hicâb) koyma zilleti ile azâb etme.' Çünkü aramızda perde olmazsa, azâb ve elemim, Seni anmak ve temâşa etmekle hafifliyecektir. Fakat aramızda perde bulunursa, senin lutfun bile

7) Tasavvufla ilgili hadislerin hepsi değilse bile çoğunun, kendilerini Peygamberin bâtını öğretisinin gerçek yorumcuları olarak gösteren sûfîler tarafından uydurulup, O'na isnad edildiğini okuyucuya hatırlatmak gerekir.

55

banâ ölüm olacaktır. Cehennemde perdelenmiş olmaktan daha acı ve dayanılması daha güç bir azap yoktur. Eğer Allah cehennemde, oradakilere tecelli etseydi, günahkar müminler asla cenneti düşünmezlerdi. / Çünkü Allah'ı görmek, onları, bedenî, azâbı duymayacak derecede sevinçle doldurmuş olurdu. Cennette ise, Allah'ı görmekten daha mükemmel bir haz yoktur. Eğer Cennet ehli oranın bütün nimetlerini ve diğer nimetleri yüz katıyla tatsalar, fakat Allah'ı görmeselerdi, kalbleri tamamiyle mahzun olurdu. Dolayısıyla, Kendisini sevenlerin kalblerine, daima cemâlini görmeği sağlamak Allah'ın âdetidir. Çünkü bunun verdiği haz, onlara, her türlü mihnete katlanma gücünü verecektir. Onlar, Allah'ı gördüklerinde, 'biz bütün azabları Seni görmemekten daha makbul sayarız. Senin cemâlin kalblerimizde tecellî edince, hiçbir elemi düşünmeyiz' derler".

56

"Gerçekte, iki türlü temâşa vardır. Birincisi *kâmil îman*'ın; ikincisi ise, *istiğrâkî aşk*'ın sonucudur. Çünkü istiğrâkî aşk'da kişi, öyle bir dereceye ulaşır ki, bütün varlığı Mâşuk'unun düşüncesiyle dolar ve başka hiç bir şeyi göremez olur. Muhammed b. Vâsi' der ki: 'İçerisinde Allah'ın tecellî etmediği hiçbir şey görmedim.' yani kâmil imanla.. Şiblî de şöyle der: 'Allah'dan başka hiçbir şey görmedim.' yani istiğrâkî aşk ve ateşli temâşa hâlinde. Bir sûfî, / beden gözüyle fiili görürken, kalb gözüyle de Fâil'i görür. Bir başkası da, Fâil'in aşkının verdiği coşkunlukla bütün diğer şeylerden yüz çevirir ve sâdece Fâil'i görür. Birincisi *istidlâl*, ikincisi ise *vecd* yoludur. Birinci halde, açık delil Allah'ın eserlerinden çıkarılmıştır; ikinci halde ise müşahade edeni, arzu,

istiğrak ve cezbe haline getirmiştir. Eserler onun için bir perde teşkil ederler; çünkü bir şeyi bilen, ondan başkasına önem vermez; ve bir şeyi seven de ondan başka bir şeye itibar etmez. Fakat Allah'a karşı çıkmayı ve emir ve fillerinde O'na müdâhalede bulunmayı terkeder. Âşık, gözünü yaradılmış şeylerden ayırınca, zaruri olarak, kalbiyle Yaradan'ı görür. Allah şöyle buyurmuştur: "Söyle mü'minlere, gözlerini kapasınlar" (Kur'an, XXIV, 30). Yani beden gözlerini şehvi arzularına, kalb gözlerini de yaradılmışlara karşı kapasınlar. Nefs riyazetinde ençok samimi olan, *müşâhede*'de en sağlam bir yer işgal eder. Sehl b. Abdullah et-Tusterî şöyle der: "Bir kimse gözlerini bir an için Allah'a kaparsa, bütün hayatı boyunca asla hakkıyla hidâyete eremez." Çünkü Allah'dan başkasına itibar etmek, O'ndan başkasına teslim olmaktır. / Allah'dan başkasının merhametine sığınan kimse ise, doğru yoldan sapmıştır. Dolaşısıyla, *müşâhede* ehlinin hayatı, *müşâhede*'den zevk aldıkları süredir. Beden gözüyle görmekle geçen zamanı, hayat saymazlar. Çünkü gerçekte bu, onlar için ölümdür. Bu bakımdan Bâyezid'e kaç yaşında olduğu sorulduğunda, "dört yaşındayım" diye cevap vermiştir. "Bu nasıl olur?" denince de, "yetmiş yıldan beri bu dünya beni Allah'ı görmekten alıkoymuştur; ancak son dört yıldır O'nu görmekteyim. Kişinin Allah'ı görmediği süre, onun hayatından sayılmaz" diye cevap vermiştir.'"

Aşağıdaki parçayı, ileride kendisini daha iyi tanıyacağımız bir yazar olan Nifferî'nin *Mevâkıf*'ından alıyorum.

"Allah bana şöyle buyurdu: Kurbiyet (Allah'a

yakınlık) ilimlerinin en-âşağı mertebesi, her şeyde Beni müşâhede etmenin izlerini görmendir. Ve bu müşâhedenin, Beni bilmeden daha fazla sana hâkim olmasıdır.”

Şârih bunu şöyle açıklar:

58 “Nifferî demek istiyor ki, kurbiyet ilimlerinin en âşağı mertebesi, bir şeye duyularla, zihinle veya başka bir şekilde baktığında, o şeyi görüşünden daha açık olarak Allah’ı müşâhedenin şuuruna ermiş olmasıdır. / Bu hususta çeşitli mertebeler vardır. Bâzı sûfiler, önce Allah’ı görmeden hiçbir şeyi görmediklerini söylerler. Bâzıları da, bir şeyi gördükten sonra veya o şeyle birlikte Allah’ı görmedikçe, hiçbir şey görmediklerini; yahut da Allah’dan başka hiçbir şey görmediklerini söylerler. Bir sûfî der ki: ‘Hacca gittim, Kâbe’yi gördüm, fakat Kabe’nin Rabbini görmedim.’ İşte bu, gözleri perdelenmiş birinin idrâkidir. Sonra o şöyle der: ‘Hacca tekrar gittim; hem Kâbe’yi hem de Kâbe’nin Rabbını gördüm.’ Bu da, her şeyin varoluşuna sebep olan asıl Varlık’ı müşâhededir. Yani o, Kâbe’nin Rabbi ile Kaim olan Kâbe’yi görmüştür. Daha sonra o: ‘Üçüncü defa Hacca gittim ve Kâbe’yi değil, Kâbe’nin Rabbını gördüm’ der. Bu da, *vakfe* (*fenâ fi’l-vücûd*) makamıdır. Burada yazar, asıl Varlık’ı müşâhedeyle işâret etmektedir.”

İşrak nazariyesi hakkında söyleceğimiz şey bu kadar. Fakat Mephistopheles’in dediği gibi “hiçbir görüş kesin değildir.” Çoğumuz yaşanmış tecrübeden yoksun isek de, onun yarattığı şiirde, biz, en kuvvetli

yankılarını işitip, geride bıraktığı parıltıların sıcaklığını duyabiliriz. Burada M. S. 1050'de ölen derviş şâir Baba Kûhî eş-Şirâzî'nin Farsça gazelinden bir bölümünü tercüme edelim.

- 59 *“Çarşıda, manastırda yalnız Allah'ı gördüm.
Düzde, dağda yalnız Allah'ı gördüm.
O'nı gördüm mihnette hep yanımda;
Sevinçde, kederde yalnız Allah'ı gördüm.
Namazda, oruçta, zikirde, senâ ve temâşâda,
Peygamberin dininde yalnız Allah'ı gördüm.
Ne ruh, ne beden, ne araz, ne cevher,
Ne keyfiyet, ne sebep, yalnız Allah'ı gördüm.
Gözlerimi açtım; beni kuşatan yüzünün nûru ile,
Gözün gördüğü her şeyde yalnız Allah'ı gördüm.
Bir mum gibi eridim ateşinde,
Parlayan alevlerde yalnız Allah'ı gördüm.
Açıkça kendimi gördüm kendi gözlerimle,
Allah'ın gözleriyle bakınca yalnız Allah'ı gördüm.
Yoklukta fenâ buldum, kayboldum,
Hey! Ben ebediyete erdim, yalnız Allah'ı, Allah'ı
gördüm.”*

Bütün Sûfilik, ferdi nefis kaybolunca, külli nefse ulaşılacağı veya dini bir tâbirle, ruhun doğrudan doğruya Allah'la irtibat kurup, O'nunla birleşebilmesinin vasıtalarını sâdece vecdin hazırlayacağı inancına dayanır. Zühd, tasfiye (arınma), aşk, mârifet, velâyet gibi Sûfiliğin bellibaşlı bütün kavramları, bu ilk esastan gelişmiştir.

60 Sûfilerce, az çok “extase” karşılığı olarak yaygın bir şekilde kullanılan mecâzî terimleri arasında *fenâ*, *vecd*, *semâ*, *zevk*, *şirb*, *gaybet*, *cezbe*, *sekr*, ve *hâl* deyimleri bulunmaktadır. / Bu terimlerin ve sûfî kitaplarında yer alan bunlara yakın diğer deyimlerden birçoğunun tariflerini teferruatı ile incelemek yorucu olacağı gibi, sanırım özellikle öğretici de olmayacaktır. “Allah'ın kendisini yakîn gözüyle müşâhede eden gerçek mü'minlere bahş ettiği ilâhî bir sır” veya “nefs alanında hareket eden ve aşk ile ortaya çıkan bir alev” şeklinde vasıflandırılınca, vecdin mâhiyetinin anlamına pek yaklaşmış olmayız. Bununla birlikte, yukarıda zikredilen iki teknik ifâdeye, yani *fenâ* ve *semâ*'a başvurmaksızın, İslâm'ın vecd görüşü kolaylıkla ele alınamaz.

Giriş'de de işâret ettiğim gibi *fenâ* deyimini çeşitli mertebeler, şekiller ve mânaları ihtiva eder. Bunlar şöylece özetlenebilir:

1. Nefs'in bütün ihtiras ve arzularını yok ederek, mânevî bir değişmeye uğramasıdır.

2. Zihnin, kendisini Allah düşüncesi üzerine tek-sif etmek suretiyle bütün kavranılan şeylerden, düşünce, fiil ve duygulardan sıyrılması veya *fenâ* bul-

masıdır. Burada Allah düşüncesi, ilâhî sıfatların müşâhedesine işâret etmektedir.

61. 3. Şuurlu düşüncenin tamamının durmasıdır. Fenânın en yüksek mertebesine, fenâya erme şuuru-
nun da kaybolmasıyla ulaşılır. Süfîler buna, / fenâ-
nın fenâ bulması (fenâ'ul-fenâ) derler. Bu anda sū-
fî, ilâhî varlığı müşâhedenin cezbesi içerisinde.

Tamamiyle kendinden geçme olan fenânın son mertebesi, varlığını Allah'da devam ettirme veya Allah'da bâki olma anlamına gelen *beka*'nın başlangıcını teşkil eder. Bu husus altıncı bölümde daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.

Birinci mertebe Budizm'deki Nirvâna'ya yakın bir benzerlik arzeder. Nirvana, zihne ârız olan kötü sıfat ve hâllerin fenâ bulunmasıdır ki, bu, zihnin iyi sıfat ve hâllerinin hemen onları takibettiğini ifâde eder. Nefs'in bütün sıfatları Allah'a nisbetle kötü olduğuna göre, bu, muhakkak ki cezbe hâlidir. Hiç kimse kendisini tamamiyle mânevî, yani büsbütün "nefissiz" kılamaz. Dolayısıyla kalbindeki ilâhî güzelliğin bir parıltısı, bunu temin etmelidir.

Birinci mertebe ahlâkî nefse, ikincisi ise akli ve zihni nefse işâret eder. Genel olarak Hristiyan mistiklerince benimsenen tasnifi kullanırsak, birincisini Berzah Hayatı'nın tamamlanması; ikincisini de İsrâkî Hayat'ın hedefi sayabiliriz. Üçüncü ve son mertebe Müşâhede Hayat'ının en yüksek seviyesini teşkil eder.

Her zaman değilse de ekseriya fenâ, hissin kayboluşuyla birlikte ortaya çıkar. Üçüncü yüzyılın meş-

62

hur bir sûfisi olan Seriiyyu's-Sakatî, bu hâli yaşayan birinci yüzüne kılıçla vurduğu takdirde, bu darbeyi hissetmiyeceği fikrini ileri sürmüştür. Ebu'l-Hayr el-Akta'nın / ayağı kangren olmuş; hekimler de ayağının kesilmesi gerektiğini söylemişler, fakat kendisi buna müsaade etmemiştir. Müridleri, "ayağını namaz kılarken kesiniz; çünkü namazda o, şuuruna sâhip değildir." dediler. Hekimler de bu tavsiyeye uydular ve Ebu'l-Hayr, namazı bitirdiğinde kesme işinin sona ermiş olduğunu gördü. İşte fenâ'da bu derece ileri giden bir kimsenin, sünnî sûfilerin en çok önem verdikleri bir husus olan şer'i hükümleri nasıl yerine getirebildiğini anlamak güçtür. Burada velâyet görüşü ortaya çıkar: Allah, seçkin kullarını emirlerine isyan etmekten korur. Bâyezid, Şibli ve diğer velilerin, namaz vakti gelinceye kadar devamlı bir cezbe hâlinde oldukları, namaz vakti girince şuurlu hâle döndükleri ve namazlarını edâ ettikten sonra, tekrar cezbe ye daldıkları anlatılır.

63

Nazarî olarak, vecde gelme iradeye bağlı değildir. Gerçi bâzı hâller, onun meydana gelmesine özel bir şekilde yardımcı sayılabilir. "Vecd, bir kimseye Allah'ın celâlini müşâhede etmekle ve kalbini ilâhî kudretin tecellisiyle doğar." Meselâ, Ebû Hamza'nın durumu böyle idi. O, birgün Bağdad sokaklarında dolaştığı sırada, Allah'ın yakınlığı (kurbiyet) düşüncesine dalmışken, birdenbire vecde gelmiş ve tekrar eski hâline gelip, kendisini çölde buluncaya kadar görmeden işitmeden yoluna devam etmiştir. / Bu türlü vecd hâlleri, bâzan haftalarca sürerdi. Sehl b. Abdullah'ın bir defada yiyip içmeden yirmibeş gün vecd hâlinde kaldığı; buna rağmen din bilginlerinin ken-

disine yönelttikleri sorulara cevap verdiği, hattâ kışın gömleğini terden nasıl sırlıslam olduğu rivâyet edilir. Fakat çok geçmeden sufiler, vecdin sun'î bir şekilde yalnız düşünceyi teksif etme, zikir ve kendinden geçmenin diğer sâde yollarıyla değil, aynı zamanda mûsîkî, tegannî ve raksla da elde edilebileceğini keşfetmişlerdir. Semâ sözü, bütün bunları içine alır ve bunun da, dinlemenin ötesinde bir anlamı yoktur.

Binbir Gece Masalları'nda, müslümanların, güzel sesin etkileri karşısındaki fevkalâde hassasiyeti, erkek ve kadın kahramanların, udun tellerine dokunan ve birkaç hissî mısra terennüm eden bir şarkıcı kızın en ufak bir tahrikiyle nasıl kendilerinden geçtiklerini hatırlayan biri için, tamamiyle âşikârdır. Hayâl, hakikatın ta kendisidir. Sûfî yazarlar, buna benzer vecd olayından bahsederken, onu genellikle Semâ Bölümünde ele alırlar. Hucvîrî, Keşfu'l-Mahcûb adlı eserinin son bölümünde, bu başlık altında, bir Kur'an âyeti, hatiften (semâvî) gelen bir ses, bir şiir veya mûsîkî dinleyerek vecde gelen kişilerin birçok menkabeleriyle birlikte kendisinin ve diğer müslümanların bu konudaki görüşleri hakkında bize mükemmel bir özet vermektedir. / Birçoklarının cezbenin heyecanı ile öldüğü söylenir. İzah kabilinden ilâve edebilirim ki, yaygın bir sûfî inancına göre Allah, yaratılmış herbir şeye kendi dilleriyle O'nun tesbih etmelerini ilhâm etmiştir. Tâ ki kâinattaki bütün sesleri yaradıldıkları şekil üzere, kendisini tebcil eden âhenkli bir ilâhî teşkil etsinler. Dolayısıyla Allah'ın kalblerini açtığı ve mânevî bir kavrayış ihsan ettiği kimseler, O'nun sesini her yerde işitirler; müezzinin

âhenkli nağmesini, omuzunda su tulumu taşıyan sakanın sokaktaki bağırışını, belki de rüzgârın uğultusu, bir koyunun meleyişini veya bir kuşun ötüşünü dinlerken vecde gelirler.

Pythagor ve Eflâtun, sûfi şairlerin sık sık işâret ettikleri başka bir nazariyeyi ortaya atmışlardır. Bu nazariyeye göre mûsıkî, nefsinde Allah'dan ayrılmadan önceki durumunda işittiği semâvî âhenklerin bir hatırasını uyandırır. Nitekim Celâleddin Rûmî, Mesnevi'sinde şöyle der:

*“Feleklerin dönüşlerindeki nağme,
insanların ud ve sesle terrennum ettikleridir.
Biz hep Âdem'in sulbünden geldimize göre,
İşitmişiz bu nağmeleri cennette.
Toprak ve su, atsa de perdesini üstümüze,
Duyarız o semâvî nağmelerin söniük hâtıralarını,
Biz kuşatılmışken kalın toprak perdeleriyle,
Nasıl ulaşır bize, rakseden feleklerin
nağmeleri?”⁽⁸⁾*

65 Semâ'nın şekli tatbikatı, sûfîler arasında çabucak yayılmış ve sert bir görüş ayrılığı doğurmuştur. Bâzıları onu meşrû ve övgüye değer görürken, diğerkleri de kötü bir yenilik (bid'at) ve şerre bir vâsıta olarak takbih etmişlerdir. Hucvîrî, Zu'n-Nûn el-Mısırî'nin şu sözünde ifâde edilen mûtedil görüşü benimser: ,

8) E. H. Whinfield, muhtasar Mesnevi tercümesi, s. 182.

“Mûsıkî, kalbi, Allah’ı aramağa sevk eden ilâhî bir tesirdir. Onu gönülden dinleyenler Allah’a vâsıl olurlar; hissiyle dinleyenler ise küfre düşerler”.

O, aslında semâ’nın en iyi de kötü olduğunu sonuçlarına göre değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.

“Bir râhip meyhâneye gittiğinde, meyhâne ona manastır olur; ama bir ayyaş, manastıra girince o manastır meyhâneye döner.”

Kalbi Allah düşüncesiyle dolu olan kişi, mûsıkî âletlerini dinlemekle yoldan çıkmış olmaz. Raksda da durum aynıdır.

“Kalb coşup, cezbe şiddetlenince ve cezbenin coşkunluğu tezâhür edip alışlagelmiş şekiller ortadan kalkınca, bu artık ne raksdır ne bedenî bir ibtilâdır; ancak ruhun çözülüşüdür.

66 Bununla beraber, Hucvirî, semâ ile meşgul olan kimseler için birtakım ihtiyatî kaideler koyar ve / dervişlerin icrâ ettiği umûmî semâ âyinlerinin tamamıyla ahlâk bozucu olduğunu itiraf eder. Ona göre, müridlerin bu âyinelere katılmalarına müsaade edilmemelidir. Günümüzde bu ölçüsüz âyin sahneleri, bâzı görgü şâhitlerince sık sık tasvir edilmiştir. Şimdi ben, Camî’nin Nefahâtu’l-Üns’ürden, takriben yedi yüzyıl önce geçmiş, buna benzer bir kısa nakledeceğim.

“Zengi Başgirdi adında siyahî bir derviş vardı. Bu derviş, öyle yüksek bir mânevî mertebeye ulaş-

mıştı ki, o bulunmadıkça hiçbir âyin başlayamazdı. Bir gün o, semâ sırasında vecde gelip havaya sıçradı ve rakedenlere nâzır yüksek bir kemer üzerine oturdu. İnerken Şeyh Mecdüddin Bağdadî'nin omuzuna atladı ve bacaklarını Şeyhin boynuna doladı. Şeyh, buna rağmen çarh vurmağa (dönmeğe) devam etti. Oysa Şeyh zayıf ve nârin, Zengî de uzun boylu ve ağırdı. Raks sona erince Mecdüddin, "boynumdaki Zengî mi idi, yoksa bir serçe mi idi, bilemedim." dedi. Zengî, Şeyhin omuzlarından inerken, onun yanığının öyle şiddetli bir şekilde ısırды ki, dişlerinin izi olduğu gibi kaldı. Mecdüddin her zaman, Kıyâmet günü, / yüzümdeki Zengî'nin dişlerinin izinden başka bir şeyle övünmeyeceğini söylerdi."

Acâyip ve yüz kızartıcı hâller - daha biçimsiz şeyler bir yana - İslâm'ın vecd hayatının sâdık bir tasvirinde açıkça görülür. Bunların varlığını gizlemek veya önemlerini küçümsemekle hiçbir şey kazanılmaz. Eğer Celâleddin Rûmî'nin:

*"İnsanlar, şarap ve esrardan yana kınanmağa
katlanırlar
Bir an için de olsa, kendilerinden geçsinler diye;
Çünkü hepsi bu hayatın bir tuzak,
İsteyerek hatırlama ve düşünmenin bir
cehennem olduğunu sanırlar."*

dediği gibi ise, itiraf edelim ki, mânevî sarhoşluğun vasıtaları her zaman ulvî değildir. Ve insan tabiatı, kendisinden sıyrılanlardan intikam almasını bilir.

M A ' R İ F E T

Sûfiler, mânevi irtibat kurmak için üç uzvun varlığını ileri sürerler. Allahı bilen kalb; O'nu seven ruh ve O'nu temâşa eden nefsin sırrı (özü). Bu ıstılahların ve bunlar arasındaki münasebetlerin tartışmasına girecek olursak, sonu belli olmayan bir yola girmiş oluruz. Bu üç ıstılahtan birincisi hakkında, birkaç söz söylemek yetecektir. Bedeni kalble esrarlı bir tarzda ilişği olmasına rağmen kalb, et ve kandan meydana gelmiş bir şey değildir. İngilizcedeki kalb (heart) kelimesinin aksine, onun mahiyeti akli olmaktan çok hissîdir. Ancak akıl, Allah hakkında gerçek bilgiyi kazanamadığı halde, kalb her şeyin aslını bilecek kudrette olduğu gibi, bir de iman ve bilgi ile aydınlanırsa ilâhî aklın bütün muhtevasını yansıtır. Bundan dolayı bir hadis-i kudsîde şöyle buyrulur: “Ben, yerlere göklere sığmam da mü'min kulunun kalbine sığarım.” Bununla birlikte bu hadis-i kudsi, nâdir bir tecrübedir. Normal olarak kalb, “perdelenmiş”, günahla kararmış, şehvi izler ve hayallerle lekelenmiş; akıl ile ihtiras arasında bocalamaktadır. Başka bir deyişle, Allah ile şeytanın ordularının zafer için çarpıştıkları bir savaş meydanı durumundadır. Kalb, bir kapıdan Allah hakkında vasıtasız bilgiyi aldığı halde, diğerinden hissî yanılgıların girmesine müsaade eder. “Burada bir âlem, orada bir

âlem" diyor Celâleddin Rûmî, "ben ise eşîğinde otuyorum". Bu yüzden insan, kuvvet halinde, hayvanlardan daha aşağıda; meleklerden ise daha yukarıdadır.

*"Meleği de, hayvanı da meydana getiren
insanın hârîka mayasıdır;
Hayvana meylederse ondan daha alçalır,
Fakat gaye melekse, ondan daha fazla
yükselir".*

Hayvanlardan daha alçalır; çünkü yükselmelerini sağlayacak bilgiden mahrumdurlar. Melekleri aşarlar; çünkü ihtirasların esiri olmadıklarından alçalmaları mümkün değildir.

Öyle ise insan, Allah'ı nasıl bilecektir? Duyularla değil; çünkü Allah maddî değildir. Akılla da değil; çünkü o, tasavvur edilemez. Mantık hiçbir zaman sınırlı olanın (mahdut) ötesine geçemez; felsefe çift görür; kitaplardan elde edilen bilgi, kibri besleyerek Hakikat fikrini, boş sözler örtüsü ile karanlığa gömer. Celâleddin Rûmî, sünnî kelâmcılara hitap ederek istihfafla şunları sorar:

*"Sen hiç tabiatta karşılığı olmayan bir isim
bilir misin?"*

Hiç gül kopardın mı gül'den;

70: *Söyleyip O'nun adını arasan ya hakikatını! /*

Ayn suda değil gökte arasana!

Dilersen yükselmeyi, yalnız isim ve harflerden,

Bir hamlede azâd et kendini nefsinden.

Bütün benlik sıfatlarından arın,

*Ki, kendi parlak zâtını görebilesin.
Evet, kalbinde Peygamberin ilmini gör,
Kitapsız, rehbersiz, öğretmensiz”.*

Bu bilgi, işrâk, vahiy ve ilhamla gelir. “Kalbine bak”, diyor Sûfi, “çünkü göklerin ve yerin melekûtu senin içindedir”. Nefsini bilen, Rabbini bilir; çünkü kalp, her ilâhî sıfatın aksettiği bir aynadır. Fakat nasıl çelikten bir ayna. pasla kaplandığında yansıtmama gücünü kaybederse, aynı şekilde sûfilere kalp gözü dedikleri manevî iç duyunun, şehvî lekelerinin her çeşidi ile birlikte dünyevî nefsin ortaya çıkardığı karanlık engel tamamıyla temizlenmedikçe semâvî ihtişama gözleri kapalıdır. Eğer temizlenme etkili bir şekilde olacaksa ,bu, Allah’a düşer. Bununla birlikte insanın, manevî iştirâki de gereklidir. “Bizim için mücâhedede bulunanları, kesinlikle yollarımıza iletiriz” (Kur’ân: XXIX, 69). Fiilin nefsten çıktığını düşünmek, yanlış ve boşdur. Fakat nurlanmış sûfî, Allah’ı her fiilin gerçek fâili olarak görür ve bundan dolayı yaptığı iyi işlerden ne şeref payı çıkarır ne de mükâfatlandırılmayı arzu eder. /

71 Alelâde bilgi, “ilim” deyiimi ile gösterildiği halde, sûfilere ait bilgiye “ma’rifet” veya “irfân” adı verilir. Önceki paragraflarda işâret ettiğimiz üzere ma’rifet, aslında, ilimden farklıdır. Bu kelimeyi tercüme etmek için bir başka kelime kullanılmalıdır. Uygun bir karşılık bulmak için uzaklara gitmemiz gerekmez. Sûfilere “ma’rifet” i, Hellenistik teozofinin “gnosis” i, yani Allah hakkın da vahye veya resullerin rû’yetine dayanan vasıtasız bilgidir. Hiçbir zihni faaliyetin neticesi değildir. Ancak onu tama-

mıyle elde edebilecek yaratılıştaki kimselere bir ih-sân olarak bahşeden Allah'ın irâde ve lûtfuna dayadır. O, kalpte parıldayan ve her beşerî melekeyi göz kamaştırıcı ışınları ile istilâ eden ilâhî lûtfun bir nûrudur. "Kim Allah'ı bilirse dili tutulur".

Ma'rifetin müspet dinle olan münasebetini, X. yüzyılın son yarısında Mısır'da ölen Nifferî adında meçhûl gezici bir derviş, nazari sûfilik hakkındaki dikkate değer bir risâlesinde ele almaktadır. Allah'ın, yazara hitap ederek ma'rifet nazariyesi hakkında bilgi verdiği bir takım ilhamları ihtiva eden bu eser, kapalı bir ifâde ile yazılmıştır ve ona yardımcı olacak bir şerh bulunmadan anlaşılır gibi değildir. Ancak ileri / sûfiliğin yeni bir izahı olarak onun değeri, bu bölümde verilen parçalarla yeterince ortaya çıkacaktır⁹.

Nifferî'ye göre, Allah'ı arayanlar üç kısma ayrılır: Birincisi, Allah'ın ihsânı ile Kendisini bildirdiği kulları; yani bunlar O'na, cenneti kazanmak veya rüya ve kerâmetler gibi manevî bir mükâfat elde etmek ümidiyle ibâdet ederler. İkincisi, filozoflar ve kelâmcılar olup, Allah bunlara Kendisini azametiyle bildirir: yani bunlar aradıkları yüce Allah'ı hiçbir zaman bulamazlar ve bulamadıkları için de, "O'nu bilmediğimizi biliyoruz; İşte O'nunla ilgili bütün bilgimiz bundan ibârettir" diyerek O'nun zâtının bilinememez olduğunu ileri sürerler. Üçüncüsü ise âriflerdir. Allah Kendisini bunlara cezbe vasıtasıyla bildi-

9) Bugünlerde bu kitabın Arapça metnini, İngilizce tercüme ve şerhi ile birlikte neşre hazırlamaktayım.

rir. Yani bu kimseler, kendilerini ferdi varlık şuurundan mahrum eden bir vecd halinin hâkimiyet ve kontrolü altındadır.

Nifferî, ârifin, sadece Allah'ı rü'yetine uygun olan ibâdetleri yerine getirmesini ister. Gerçi ârif bu ibâdetleri yerine getirirken, avâma mahsus olan şeriate mutlaka itaatsizlik etmiş de olacaktır. Dinin dış tezâhürlerinin ne derecede kendi iyiliğine olduğuna. onun iç duygusunun karar vermesi gerekir.

73 “Allah, bana, Bana sor ve de ki: ‘ey Rabbim, Sana nasıl bağlanayım ki, böylece kıyâmet günüm geldiğinde , beni cezalandırmadığın gibi, yüzünü de benden çevirmeyesin? dedi. Sonra sana cevap verip diyeceğim ki: ‘zâhirî düşünce ve amellerinde Peygamberin sünnetine, iç duygu bakımından da sana ihsân ettiğim ma‘rifete bağlan ve bil ki, kendimi sana bildirdiğim zaman sünnetle ilgili herhangi bir şeyi değil, Benim ma‘rifetimin sana getirdiğini kabul ederim. Çünkü hitap ettiklerimden biri de sensin. Beni işitiyor ve Beni işittiğini biliyorsun ve görüyorsun ki, her şeyin kaynağı Benim’ ”.

Şârih, sünnetin, şumûlü geniş olduğu için, fertler, yani cennetin ve Allah'ın tâlipleri arasında hiçbir ayırım yapmadığı halde, gerçekte her insanın ihtiyacını ihtiva ettiğini belirtir. Her duruma özellikle uygun olan kısmı ya Allah'ın kalbe ilham ettiği ma‘rifet vasıtasıyla, ya da manevi bir mürşidin rehberliği ile idrak edilir.

“Ve O bana: ‘Benim zâhirî vahyım, bâtınî vahyimi taşıyamaz dedi”.

74 Bu demektir ki, ârifin, derûnî hayatı şeriatle çatıştığı takdirde üzülmemesi gerekir. Çatışma sadece görünüştedir. Din, / akılları mantık, gelenek v.b. ile perdelenmiş olan insan yığınlarına hitap eder. Oysa ma'rifet, beden ve ruhları ebedî nûrla yıkanmış seçkinlere aittir. Din, şeyleri çokluk açısından gördüğü halde, ma'rifet her şeyi kuşatan Tevhid'i temâşa eder. Dolayısıyla aynı hareket dinde iyi iken, ma'rifette kötüdür. Bu gerçek kısaca şöyle ifâde edilir:

“İyilerin (ebrâr) güzel işleri, Allah'a yakın olanların (mukarrabin) kötü işleri derecesindedir”.

Her ne kadar ameller ma'rifetle uzlaşmaz bir durumda değilse de, kendisini az da olsa bunlarla ilgili gören kimse ârif değildir. Aşağıdaki hikâyenin konusu işte budur. Nifferî, yazılarını nâdiren buradaki kadar açıklıkla yazar. Buna rağmen öyle sanıyorum ki, okuyucularımdan pek azı parantez içindeki açıklamaları, tamamıyla fuzûlî bulacaktır.

Denizin İlhamı

“Allah denize bakmamı diledi ve ben, batan gemileri ve yüzen tahtaları gördüm: Sonra tahtalar da battı”.

75 (Deniz, sûfinin Allah'a yolculuğunda geçtiği manevî tecrübeleri gösterir. Burada asıl mesele, onun şeriâtî mi, yoksa / karşılıksız aşkı mı tercih edeceğidir. O, yaptığı iyiliklere güvenmemesi hususunda uyarılır. Bu iyilikler, batan gemilerden daha hayırlı olmadığı gibi, onu hiçbir zaman selâmet sahiline de

çıkarmaz. Evet, eğer Allah'a varacaksa, yalnız ve yalnız Allah'a dayanmalıdır. Tamamıyla Allah'a güvenmez ve başkalarına, az da olsa bel bağlarsa, hâlâ bir tahtaya tutunuyor demektir. Allah'a tevekkülü, her zamankinden daha büyük olsa da, henüz tam değildir).

"Ve O bana: 'Denizde seyâhat edenler kurtulamazlar' dedi".

(Seyyah gemiyi bir seyâhat vasıtası olarak kullanır. Bunun için İlk sebep'e değil, ikinci dereceden sebeplere dayanmaktadır).

"Ve bana: 'Gemiye binmeyip kendilerini denize atanlar, tehlikeyi göze alırlar' dedi".

Bütün ikinci dereceden sebepleri terketmek denize dalmaya benzer. Bu deliliği yapan sûfî, iki bakımdan tehlikededir: Terk işini başlatan ve yerine getiren kimse olarak Allah'ı değil, kendisini görebilir - ve bir şeyi nefis dolayısıyla terk eden kimse, onu terketmediği zamankinden daha kötü bir durumdadır - veya ikinci dereceden sebepleri (iyilikler, cennet ümidi, v.b.) Allah uğruna değil, büsbütün kayıtsızlık ve manevî duygu yoksunluğundan terkedebilir).

76 / *"Ve bana: 'gemide olup da tehlikeye atılmayanlar, yok olacaktır' dedi".*

(İşaret edilen tehlikelere rağmen Allah'ı tek gaye edinmelidir. Yoksa aksi hüsrandır.)

"Ve bana: 'tehlikeye atılmada kurtuluş payı vardır' dedi".

(Sâdece bir kurtuluş payı vardır. Çünkü Nefs, henüz tam olarak terkedilmemiştir. Kurtuluşun ta-

mamı, bütün ikinci dereceden sebep ve hâdiselerin Allah'ı rü'yetten doğan cezbe vâsıtasıyla silinmesinden ibarettir. Ancak bu ma'rifettir ve yukarıdaki ilham, daha aşağı mertebedeki sûfilere hitap etmektedir. Ârif tehlikeye girmez; çünkü kaybedecek hiçbir şeyi yoktur.)

"Ve dalga gelip alttakileri kaldırdı ve kıyıya bastı."

(Dalğanın altındakiler, gemilerde seyahat edenler dolayısıyla kazâya uğrayanlardır. Onların ikinci dereceden sebeplere bel bağlamaları, kendilerini kıyıya atar. Yani Allah'la aralarında perde bulunan hâdiseler âlemine geri getirir.)

"Ve bana: 'Denizin yüzü ulaşlamıyacak bir ısıltıdır' dedi."

(Allah'a iletmesi için ibâdetin zâhirine bağlanan kişi, boş gayeler peşindedir.)

77 / *"Ve denizin dibi, koyu bir karanlıktır."*

(Müsbet dini kök ve dalları atmak, yolsuz bir yerde şaşkınca dolaşmaktır.)

"Ve ikisinin arasında korkunç balıklar vardır".

(Sırf zâhir ile sırf bâtın arasındaki orta yola işaret etmektedir. Balıklar, oradaki tehlike ve engellerdir.)

"Nakil vâsıtasıyla önüne perde germemek için denizde seyahat etme."

(“Nakil vâsıtası”, “gemi” ’ye, yani Allah’tan başkasına tevekküle işaret eder.)

“Kendini denize atma ki, bu yüzden seni perdelemiyeyim.”

(Kim herhangi bir fiili kendi fiili sayar ve onu kendisine isnad ederse Allah’tan uzaklaşır.)

“Ve bana: ‘denizde sınırlar vardır. Bunlardan hangisi seni taşıyacak?’ dedi.”

(“Sınırlar”, mânevî tecrübenin çeşitli mertebeleridir. Sûfî, bunlardan birine bel bağlamamalıdır. Çünkü bütün bunlar eksiktir.)

“Ve bana: ‘eğer kendini denize terkeder ve orada batarsan, onun vahşî hayvanlarından birine yem olursun” dedi.”

78 / (Eğer sûfî ikinci dereceden sebeplere bel bağlar veya kendi fiili ile onları terkederse, dalâlete düşer.)

“Ve bana: ‘Seni Kendimden başka herhangi bir şeye tevcih edersem, seni aldatıyorum demektir’ dedi.”

(Eğer sûfinin içinden gelen sesi, kendisinin Allah’tan başkasına dönmesini istiyorsa, onu aldatıyor demektir.)

“Ve bana: ‘Eğer sen, Benden başkası uğruna yok olursa, uğruna yok olduğun şeye ait olursun’ dedi.”

“Ve bana: ‘Bu âlem o kimseye aittir ki, onu âlem-den bu âlemi de ondan uzaklaştırırım. Öteki dünya ise o kimseye aittir ki, o dünyayı bu kimseye ve onu da Kendime yaklaştırırım’ dedi.”

(Burada şunu anlatmak istemektedir: Ebedî mutluluk, kalbleri bu âlemden uzaklaşmış olanların ve dünya malına sâhip olmayanların nasibidir. Bu kimseler, gerçekten bu âlemin tadını çıkarırlar; çünkü bu âlem onları Allah'tan ayıramaz. Aynı şekilde, öteki dünyanın gerçek sâhipleri de arzularının hakiki gayesi olmadığı için onu aramayıp, sâdece Allah'ı temâşa edenlerdir.)

79 Ârif, müsbet dindeki hakikat unsurunu keşfederse de, onun ma'rifeti, / dinden veya hiçbir çeşit beşerî bilgiden çıkarılamaz; ancak ilâhî sıfatlarla ilgilidir. Allah, Kendisini temâşa eden velîlerine bu sıfatlar hakkındaki bilgiyi ilham eder. Tasavvufî düşüncelerinin kendisini İslâm Tasavvufu'nun babası olarak tanıttığı Zü'n-Nun el-Mısri, âriflerin kendileri olmadıklarını ve kendi nefsleriyle var olmayıp, ancak var oldukları sürece Allah'la var olduklarını söylemiştir.

“Onlar kendilerini Allah'ın hareket ettirdiği gibi hareket ederler. Sözleri, dillerinde dolaşan Allah'ın sözleri; görmeleri ise gözlerine hulûl eden Allah'ın görmesidir.”

Ârif, Allah'ın Zatını değil, sıfatlarını temâşa eder. Çünkü ma'rifette bile küçük bir ikilik izi kalır. Bu ikilik ancak *fenâul-fenâ*'da kaybolur. Allah'ın en önemli sıfatı *tevhid*'dir. İlâhî tevhid (birlik), ma'rifetin ilk ve son esasıdır ¹⁰.

10) Bâzı sûfilere göre tevhidin marifeti, Hakikat denilen yüksek bir mertebeyi meydana getirir.

- Gerek sûfiler, gerek diğer müslümanlar Allah'ın Bir olduğunu belirtirlerse de, bu ifâde, her ikisinde ayrı bir anlam taşır. Diğer müslümanlar bununla, Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri bakımından tek ve hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemediğini söylemek isterler. Sûfiler ise, / Allah'ın, bütün hâdiselerin arkasındaki *Tek Gerçek Varlık* olduğunu belirtmek isterler. Bu esas, göreceğimiz gibi, en aşırı sonuçlarına kadar götürmüştür. Eğer Allah'dan başka hiçbir şey yoksa, o halde, insan dahil bütün âlem, ister Bir'liğine zarar vermeden Güneş'den çıkan ışınlar gibi O'ndan sudûr eden bir şey sayılsın; isterse ilâhî sıfatlarını içiden yansıdığı bir ayna olarak düşünölsün, aslında Allah'la birdir. Fakat muhakkak ki, yüce olan Allah'ın bu şekilde tecelli etmesi için hiçbir sebep olamaz: Niçin Bir, Çok'a dönüşsün? Sûfiler-filozoflar, güçlükten kaçtıklarını söyleyebilirler - şu ünlü hadîsi naklederek cevap verirler: "Ben gizli bir hazine idim; bilinmeği arzu ettim. Böylece, bilineyim diye yaratıkları yarattım." Başka deyişle Allah ezeli Cemâl'dir ve aşkı arzu etmek, Cemâlin tabiatında yer almaktadır. Sûfî şairler Bir'in tezâhürünü alabildiğine muhteşem benzetmelerle tasvir etmişlerdir. Câmî, söz geliş şunları söylüyor:
- "Ezelden beri mâşuk cemâlini gaybın ferðaniyetinde
gösterdi;
Aynayı Kendi yüzüne tutarak güzelliğini Kendisine
gösterdi.
Hem seyirci hem de seyredendi; O'nunkinden başka
hiçbir göz âlemi gözetlemedi.
Her şey Bir'di, ne "ikilik", ne "senlik", ne de "benlik"
vardı.*

81 / Geniş gök küresi, onbinlerce gelip gideniyle bir noktada gizli.
 Hilkat (yaratma) daha nefes almadan önceki bir çocuk gibi yokluk uykusuna yatmıştı.
 Mâşukun gözü yoku görerek yokluğu var saydı
 Kendi sıfat ve vasıflarını, Zât'ında tam bir bütün olarak temâşa ettiyse de,
 Gene de onların Kendisine bir başka aynada teşhirini istedi,
 Ve ezelî sıfatlarından herbirinin buna göre farklı bir sûrette tezâhürünü
 Böylece yarattı taptâze zaman, mekân ve âlemin hayat bahçesinin topraklarını,
 Ki her dal, yaprak ve meyva O'nun çeşitli kemâllerini teşhir etsin.
 Selvi, O'nun ince boyunu gösterdi; gül ise güzel yüzünden haber verdi.
 Her nerede göründüyse Güzellik, yanında görüldü Aşk; nerede bir kırmızı yanakta parladıysa güzellik, Aşk, meşâlesini bu alevden yaktı.
 Siyah zülfünün neresindeyse güzellik, aşk gelip onun bükklümlerine dolaşmış bir kalb buldu.
 Güzellik ve aşk, beden ile nefis gibidir; güzellik hazîne, aşk ise mücevherdir,
 Başlangıçtan beri onlar daima beraberdi; ancak birlikte seyahat ederlerdi.”
 Câmî, bir başka eserinde, Allahın âlemle olan münasebetini daha felsefî bir şekilde şöylece ortaya koyuyor:

“Tek Cevher (Allah), bütün hâdiselerden, sınır ve çokluktan münezzeh ve mutlak olması cihetiyle el-Hakk'tır. Öte yandan, hâdiselere büründüğünde

- 82 Kendisini teşhir ettiği / çokluk cihetiyle ise, bütün yaratılmış âlemdir. Bundan dolayı âlem, Hakk'ın görünen zâhiri ifadesi, Hakk ise, âlemin görünmeyen bâtını hakikatidir. Âlem görölmeğe elverişli bir şekle dönmeden Hakk'la aynı idi; Hakk ise bu tekâmül-den sonra âlemde aynıdır.”

Hâdiseler, hâdiseler olmaları itibariyle Gerçek Varlık değildir; ancak onları tecellî ettiren Mutlak varlık'ın sıfatlarından türeyen mümkün varlıktır. Duyulur âlem, kendi etrafında hızla dönen bir tek kıvılcığın meydana getirdiği ateş çemberine benzer.

İnsan âlemin tâcı ve son sebebidir. Yaratılış sırası bakımından sonuncu ise de, ilâhî düşünce sürecinde ilktir. Çünkü onun asli parçası doğrudan doğruya ulûhiyetten sudûr eden ilk akıl veya küllî akıldır. Bu, lûtûn eşyanın canlı ilkesi olan Kelâm'a tekâbüle eder ve Hazreti Muhammed olarak kendisini gösterir. Burada hristiyan mistik teologların Hazreti İsa hakkında kullandıkları ifadelerin aynı, İslâm'ın kurucusu hakkında da kullanılır. Böylece Hazreti

- 83 Muhammed'e Allah'ın nuru denir; / âlemin yaratılışından önce var olduğu söylenir; fiilî ve mümkün her hayatın kaynağı olarak yüceltilir. O, insân-ı kâmilidir ve bütün ilâhî sıfatlar onda tecellî eder. Sûfiler şu sözü Hazreti Muhammed'e atfederler: “Beni gören Allah'ı görmüş olur.” Bununla birlikte, müslümanların sistemlerinde Kelâm görüşü ikinci derecede bir yer tutar; böyle de olması gerekir. Çünkü insanın bütün ödevinin, Allah'ın birliğini idrâk etmekten ibaret olduğuna inanılır. Avrupa mistisizminin tam karşısında yer alan Doğu tasavvufunun en bâriz hususiyeti, ferdiyetin bütün izlerini yok eden,

her yerde bulunan ve her şeye nüfûz eden derin bir tevhid şuuruna ulaşmış olmasıdır. Allah'a benzemek veya ilâhî tabiata iştirak etmek değil, kendi sahte benlik bağından kurtulmak ve böylece Bir olan Sonsuz Varlık'la yeniden bir olmak, sûfinin hedefidir.

Câmi'ye göre Allah'la bir olmak, kalbi bir tek kalb yapmaktan, yani hem arzuya, hem iradeye, hem de bilgi ve ma'rifet yönünden onu Allah'tan başkasıyla olan ilişkilerinden arıtmak ve sıyırmaktan ibarettir. Sûfinin arzu ve iradesi, arzu ve murad edilen herşeyden ilişkisini kesmelidir; bütün bilinen ve kavranan şeyler, onun zihnî rü'yetinden kaldırılmalıdır. Düşünceleri sâdece Allah'a yönelmeli ve kendisi O'ndan başkasını bilmemelidir.

- 84 / İhtiras ve şehvet tuzağının bir esiri olduğu sürece, sûfinin Allah'la olan bu münâsebetini sürdürmesi güçtür. Ancak bu câzibenin derin etkisi, sûfinin kendi iç varlığında duyduğu ve kavradığı şeylerle olan meşguliyetini atmak sûretiyle, kendinde tezâhür ettiği zaman, sözünü ettiğimiz ilâhî birlenmeden alınan zevk bütün bedenî zevk ve rûhî neş'elere hâkim olur. Böylece, güç bir iş olan riyazet sona erer ve temâşanın verdiği tatlı bir duygu sûfinin bütün benliğini kavrar.

Samimî tâlib, Allah'ı, zikrin verdiği bir hazdan ibaret olan bu câzibenin başlangıcını nefsinde idrâk edince, zihnini tamamıyla bu câzibeyi besleyip kuvvetlendirmeğe vermeğe, onunla uzlaşmayan her şeyden uzak durmak ve bu birlenmeği hazırlamak için edebiyeti de tahsis etse, hiçbir şey yapamayacağını ve ifâ etmesi gereken vazifeyi yerine getiremeyeceğini bilmelidir.

*“Aşk, nefsimin udundaki aşk telini titreştirdi,
Baştan ayağa sevmek için değiştirdi tamamıyla
beni*

*O ancak bir anlık dokunmuştu, ama Zaman daima
Şükür borcu yükleyecektir bana.”*

85 İnsan, kendi nefsinde olmayanı bilemez, sözü, sūfilerce benimsenen bir esastır. Ârif, -yani kâmil insan -, Allah'ı ve âlemin bütün sırlarını, kendi nefsinde bulmadıkça bilemez. O, / küçük âlem (âlem-i suğra), “Allah'ın sûretinde bir varlık”, “Allah'ın, Kendi eserlerini görmesini sağlayan âlemin gözüdür. O, nefsinin gerçekte olduğu gibi bilirken, Allah'ı da bilir ve her şeye, O şeyin kendi nefesine bilmesinden daha yakın olan Allah vasıtasıyla, kendi nefsinin bilir. Allah'ı bilmek, nefsi bilmekten önce gelir ve onun sebebidir.

Öyleyse ma'rifet, birleşme, vahdetten başkasının tezâhürünün bir yanıma ve aldatıcı bir rüya olduğu gerçeğinin idrâkidir. Ma'rifet, avâmı bütün hayatları boyunca tedirgin eden zifiri karanlık bir duvar gibi onlarla Allah arasında zuhûr eden bu hayâli ortaya koyar. Ma'rifet, “Ben'in bir mecaz olduğunu ve insanın gerçekten kendi nefesine herhangi bir irâde, düşünce veya fiil isnad edemiyeceğini belirtir.

Nifferî ilâhî sesin, kendisine şunları söylediğini işitmiştir:

“Kendini mevcut addeder ve Beni, varlığının sebebi saymazsan yüzümü perdelerim ve sana kendi yüzün görünür. Bu sebepten sana gösterilen ve senden gizlenen üzerinde düşün!”

(Eğer insan kendi nefsinin Allah vâsıtasıyla mevcut addederse, ondaki Allah'a ait olan şeyler, hâdi-

86

sât unsuruna hâkim olarak nefsin yok olmasını sağlar ve böylece o, Allah'tan başkasını göremez. Böyle olmayıp da, / kendisinin müstakil bir varlığı olduğunu düşünürse, onun sahte benliği kendisine gösterilir ve ondan Allah'ın hakikatı gizlenir).

‘Ne benim teşhir etmeme ne de teşhir edilene bak, yoksa hem güler hem ağlarsın. Hem gülüp hem ağladığında sen Bana değil, kendine aitsin.’

(İlâhî vahy fiilini müşâhede eden kimse, şirk günâhı işlemiştir. Çünkü vahy; hem vahyeden bir varlığı, hem de vahyedilen bir nesneyi gerektirir. Yaradılmış âlemin bir parçası durumundaki vahyedilen nesneyi müşâhede eden kimse, Allah'dan başkasını görür. Gülme, kazanılan şeyden dolayı duyulan neş'eyi, ağlama ise kaybedilen şeyden dolayı duyulan kederi gösterir. Bunların her ikisi de nefsânî hareketlerdir. Ârif ne güler ne de ağlar.)

“Eğer teşhir ettiklerimin ve etmekte oldukları-
mın hepsini bir yana atmazsan, felâha eremezsin;
felâha ermedikçe de tamamiyle Bana yönelemezsin.”

(Felâh, Allah'a hakiki imandır ve yaradılmış şey-
lerden tam mânasıyla tecerrüdü (soyunmağı) gerek-
tirir.)

87

Bu görüşler, mantıkî olarak bütün ahlâki ve di-
nî hükümleri iptal eder. Ârifin rü'yetinde, hiçbir ilâ-
hî mükâfat ve mücâzat, hiçbir beşerî doğru-yanlış
/ ölçüsü yoktur. Ona göre Allah'ın yazılı kelâmı,
doğrudan doğruya gelen gizli bir vahy ile neshedil-
miştir.

Ebû'l-Hasen Hurkanî: “Cennet ve Cehennem var olmadıklarını söylemem, ama onların benim için bir hiç olduklarını, çünkü her ikisini de Allah'ın yarattığını ve benim bulunduğum yerde yaratılmış nesneye yer olmadığını söylerim” diye haykırmıştır.

Bu görüş açısından bütün dinler eşittir. Ve İslâmiyet bile putperestlikten daha üstün değildir. İnsanın hangi inancı ikrâr ettiğinin veya hangi ibâdetleri yerine getirdiğinin önemi yoktur.

*“Gerçek mâbed saf ve kutsal kalbde inşâ edilir,
Bırak, bütün insanlar orada ibâdet etsin;
Çünkü O, taştan bir mâbetde değil, orada (kalb)
bulunur.”*

Bütün inançlar ve ibâdet ehli arasında ârif, ancak ibâdet edilecek birtek nesne görür.

88 “Güneşde Allah'a tapınanlar” diyor İbnu'l-Arabî, “Güneşe bakın; O'na canlı şeylerde tapınanlar, sizler de canlı bir şeye bakın; O'na cansız eşyâda tapınanlar, gözlerinizin önüne cansız bir şey getirin; Tek ve eşsiz bir Varlık olarak O'na tapınanlar, benzeri olmayana bakın. Başka şeyleri inkâr edeceğiz diye, kendinizi belirli bir inanca tamamiyle bağlamayın; yoksa / kaybınız büyük olur, hattâ asıl gerçeği bile tanıyamaz olursunuz. Her yerde var ve her şeye kadir olan Allah, hiçbir inançla sınırlı değildir. Çünkü O: “Nereye dönerseniz dönün, Allah'ın yüzü orada” (Kur'an, II, 109), buyurur. Herkes inandığını över; ilâhını kendisi yaratır ve onu överken aslında kendi kendisini över; böylece başkalarının inancını kötüleştirmiş olur. Kişi âdil olsaydı bunu yapmazdı. Fakat onun

nefreti cehâlete dayanır. Cüneyd'in 'su, rengini, içinde bulunduğu kapdan alır' dediğini bilseydi, başkalarının inancına karışmaz, Allah'ı her inancın ortaya koyduğu sûrette idrâk ederdi."

*Hâfız da bir sûfiden çok, hür düşünür edâsıyla
şunları terennüm eder:*

*"Aşk, senin yüzündeki ihtişamın düştüğü
yeredir.*

*O sönmeyen alev, tekke duvarlarında ve hankâh
zeminindedir.*

*Sarıklı dervişe Allah'ı gece gündüz zikrettiği yer,
Kilise çanlarının ibâdete çağırdığı ve İsa'nın
haçının bulunduğu yerdir."*

89 Sûfilik, çoğunlukla olduğu gibi, hür düşünce ile uyuşabilirse de, bunu fırkacılık ve mezhepçilikle yapamaz. İşte bu husus / sûfilerin, görünüşte de olsa, neden sünnî müslümanlar zümresine yanaşmadığını açıklamaktadır. Abdullah Ensari'nin belirttiğine göre, tanıdığı iki bin sûfî şeyhinden sâdece ikisi şî'î idi. Halife Ali'nin soyundan mutaassıp bir şî'î şu hikâyeyi anlatıyor:

"Babam beni beş yıl sürekli olarak bir mürşide gönderdi. Ondan şu faydalı dersi aldım: Soyumdan dolayı duyduğum gururdan kendimi kurtarıncaya kadar, sûfilik hakkında hiç birşey bilmemeliyim."

Sathî araştırmacılar, Bâbîliği sûfilüğün bir kolu olarak nitelemişlerdir. Halbuki birinde görülen dogmatizm, aslında diğerinin geniş derleyici mahiyetine zıttır. Sûfinin Allah hakkındaki bilgisi arttıkça, dinî taassubu da azalır. Geniş yahudi ve hristiyan nüfusa

sahip olan Yukarı Mısır'da yaşamayı önceleri sevmeyen Şeyh Abdurrahîm b. Sebbâg, ihtiyarlığında, bir yahudi veya hristiyanı kendi inancında kimselermiş gibi kucaklamaya hazır olduğunu söylemiştir.

90 Sayısız inanç ve ibadet şekillerinin, bunlardan mülhem iç duygunun her zaman için aynı olması dolayısıyla izâfî değeri olduğu kabul edilebilirse de, bir başka yönden Hakk'a perde teşkil ettikleri görülmektedir. / Koyu vahdet-i vücudçu kimse bu engelleri yoketmeğe ve kaldırmaya çalışmalıdır.

*“Bu dünya ile öteki dünya, yumurtaya benzer
ve içindeki yavru kuş,
Zulmette, kanadı kırık hor görülen bir haldedir.
Küfür ve iman, bu yumurtanın beyazı ile sarısı
kabul ederseniz,
Aralarında hem birlik hem de ayrılık olduğunu
ve bunun geçemeyecekleri bir engel teşkil ettiğini
göreceksiniz.
Allah, inayetiyle yumurtayı kanadının altına
aldığı zaman
Küfür de din de kaybolur; Birlik kuşu kanatlarını
gerer.”*

Büyük İranlı sûfî Ebû Saîd b. Ebi'l Hayr, kalenderiler ve gezgin dervişler adına konuşurken onların genellikle kabul gören fikirlere aykırı ilkelerini hayret verici bir cesaretle şöyle ifade eder:

*“Yeryüzündeki her câmi harab oluncaya kadar
Kutsal görevimiz yerine getirilmiş olmaz;
Ve imanla küfür bir oluncaya kadar da
Gerçek müslüman bulunmaz.”*

İslâm dinine karşı bu gibi açık savaş ilânları birer istisna teşkil eder. İyice gelişmiş sûfilik ile sün-nî İslâm arasındaki uçurumun genişlik ve derinliğine rağmen, sûfilerin büyük kısmı, Hazreti Peygambere bağlılık göstermişler ve her müslümana farz olan ibadetleri yerine getirmişlerdir. Böyle yaparken, bu ibâdet ve âyinlere yeni bir anlam da kazandırmışlar: onları terk etmemekle birlikte sembolik bir şekilde açıklamışlardır. / Meselâ, hac farızasını ele alırsak, bu farızanın gerektirdiği her dinî amel, buna tetâbuk eden "kalbin hareketleri" refakat etmedikçe, gerçek sûfinin gözünde boş ve anlamdan yoksun bir şeydir.

Hac'dan henüz yeni dönmüş biri Cüneyd'e gelir ve Cüneyd der ki:

"Memleketinden daha ilk seyahata çıkış anından itibaren bütün günahlardan da uzaklaştın mı?" Adam cevap verir: "Hayır." "Öyleyse", der Cüneyd, "sen hiç yolculuk yapmadın. Geceyi geçirdiğin her durakda, Allah'a giden yolun bir makamını aştın mı?". "Hayır" diye cevap verir adam. "O halde", der Cüneyd, "sen yolu merhale merhale katetmedin. İhrama girdiğinde elbiselerini çıkarıp attığın gibi beşer tabiatının vasıflarını da terkettin mi?" "Hayır". Demek ki, sen ihrama girmedin. Arafat'ta durunca, Allah'ı bir an temâşa için dikildin mi?" "Hayır." "Öyleyse sen Arafat'ta durmadın. Muzdelife'ye varıp da arzularına nâil olunca, bütün nefsanî isteklerini terkettin mi?" "Hayır." "O halde sen Muzdelife'ye gitmedin. Kâbeyi tavaf ederken Allah'ın mânevî güzelliğini, tertemiz evinde seyrettin mi? / "Hayır." Demek ki,

sen Kâbe'yi tavaf etmedin. Safa ile Merve arasında sa'y ederken, sâfiyet ve mürüvvete ulaştın mı?" "Hayır". "O halde sen sa'y etmedin. Mina'ya geldiğinde, bütün isteklerin yok oldu mu?" "Hayır." "Öyleyse sen, henüz Mina'yı ziyaret etmedin. Kurban yerine varıp kurban kesince, dünyevi arzularını da fedâ ettin mi?" "Hayır." "Şu halde sen kurban kesmedin. Şeytan taşlarken, her türlü nefsânî düşünceleri de fırlatıp attın mı?" "Hayır." "Demek ki, sen şeytan taşlamadın ve hacı da eda etmedin."

Bu kıssa şeriatın zâhiri yönünü, sûfilîğin bâtını yönü ile karşı karşıya getirerek, bunların birbirlerinden ayrılmaları gerektiğini ortaya kor.

93 "Hakîkatsız şerîat", diyor Hucvîrî, "gösteriş, şeriatsız hakikat de riyâdır. Bunların birbiriyle münasebeti, beden ruhla olan münasebetiyle kıyaslanabilir: Ruh bedenden ayrılınca, canlı beden bir ceset haline gelir ve ruh, bir rüzgâr gibi yok olur. İslâm'ın kelime-i şهادeti her ikisini de içine alır: / 'Allah'tan başka Tanrı yoktur' sözleri hakikat, 'Muhammed O'nun resûlüdür' sözleri de şerîattir. Her kim hakîkati inkâr ederse kâfir, her kim de şerîati inkâr ederse mülhiddir."

Emin olmakla birlikte orta yolda yürümek zordur. Kur'ân, ancak zorlama ile sûfîlerin ondan çıkartıkları batını öğretiyile âhenkli bir hâle getirilebilir. Şüphesiz sûfîler, İslâm için büyük bir iş başarmış; hiç çekinmeden dini kabuğundan ayırmak ve şeklen olmamakla birlikte rûhun tasfiye ve terbiyesi için dinin özünün elde edilmesinde ısrar etmek suretiyle milyonların hayatlarına derinlik ve zenginlik kazan-

dırmışlardır. Bu, Hz. Peygamberin tebliğinin meşru ve pek semereli bir tekâmülü demektir. Fakat Hazreti Peygamber, tam bir tevhid taraftarı olduğu halde, sûfiler, kendilerini ne şekilde görürlerse görsünler, mutasavvıf, vahdet-i vücudçu veya birleyici (monist) idiler. Sûfiler birer mü'min olarak dinin nassları hakkında konuşur ve yazarken, şu anda incelediğimiz Tevhid nazariyesi ile uzlaşamayacak bir dil kullanırlar. Niferrî'ye yazdığı şerhten parçalar naklettiğim Afifuddîn et-Tilemsânî, çekinmeden, bütün Kur'ânın şirkle dolu olduğunu söylemiştir ki, bu, monistik açıdan tamamiyle doğru bir ifâdedir. Fakat pek az sûfî, bu derecede açık konuşmağa cesaret edebilmiştir.

- 94 / Sûfî vahdet-i vücudçular, zıtların zuhûrunu kabul ettikleri halde, hakikatini inkâr ederler. "Şeriat ve Hakikat, çeşitli görünüşlerdeki aynı şeydir" (diyebilirler). "Şeriat sizin, Hakikat da bizim. Size seslenirken kavrayış ölçünüze göre sizinle konuşuruz. Ârifler için et olan, câhillere için zehirdir; dolayısıyla en yüksek sırlar, pek sıkı şekilde avâmın kulaklarından korunmalıdır. Ancak beşer aklıdır ki, hem teki çift olarak görür, hem de şeriatla hakikat arasındaki dengeyi sağlar. Tezat âlemini bırak da, zıddı olmayan Allah'la bir ol."

Ârif, ahlâki alanda şeriatın geçerli olduğunu ve lüzumunu kabul eder. İyilik ve kötülük var oldukça, şeriat emir ve nehiyleri, mücâzat ve mükâfatı ile her ikisinde üzerinde yer alır. Diğer taraftan ârif bilir ki, hakikatda sâdece Allah vardır ve yalnız O faaliyettir. Bu sebeple hakikatda kötülük varsa, onun

ilâhî olması ve hakikatda kötü işler yapılıyorsa onların fâilinin Allah olması gerekir. Öncül yanlış olduğu için, bundan çıkarılan sonuç da yanlıştı. Kötülüğün gerçek varlığı yoktur; o yokluktur, varlığın selbi ve yokluğudur; bu tıpkı karanlığın, aydınlığın yokluğu olmasına benzer. “Bir defasında”, dedi Nûrî, “nûru gördüm ve kendim nûr oluncaya kadar gözlerimi ona diktim”. / Bir hayâller dünyasında, din ve ahlâkın gölge oyunlarına tamamiyle yabancı kalan böylesine nûrlanmış nefslerin Celâlüddin Rûmî ile birlikte şu şekilde haykırmak için hazır beklemlerine şaşmamak gerekir:

*“Allah’ın kulunu hikmet sâhibi kılan Hakikat’tir,
Allah’ın kulu, kitaptan öğrenmez.*

*Allah’ın kulu, küfrün de imanın da ötesindedir,
Allah’ın kulu için doğru da yanlış da birdir.”*

Şurası hatırdaki tutulmalıdır ki, bu bir kemâl nazarıyesidir ve bu nazariye ile şeriatın üzerine yükseltilen kimseler, Allah’ın özel lûtfurîa mazhar olan ve tahminen zorlanma, mecbur tutulma veya cezâlanmadan müstağni veliler, mürşidler ve derin mutasavvıflardır. Şüphesiz bu, Bektâşiler ve diğer şeriat tanımayan tarikatlar arasında görüldüğü gibi, tabiatla birçok dinî farzların inkârına ve her şeyin mübah olduğu görüşünü iletir. Aynı nazariyeler Ortaçağ Avrupa’sında da aynı sonuçları doğurdu. Tamamiyle sübjektif bir mistisizmin mâruz bulunduğu bu tefessüh, tarafsız bir tarihçinin gözünden kaçamaz. Fakat şu anda biz, gülün kendisi üzerinde durmak-tayız, hastalıkları üzerinde değil.

96

Her sûfî ârif değildir ve daha önce işâret ettiğim üzere, henüz ma'rifete erme olgunluğuna ulaşmamış kimseler, ihtiyaçlarına uygun mânevî bilgiyi mürsidlerinden alırlar. Celâleddin Rûmî, "Divân-ı Şems-i Tebrîz" / adlı lirik şiirler kitabında, her şeye ebedilik görünümü veren vahdet-i vücudçu bir coşkunluğa yol verir.

*"İkiliği bir yana bıraktım; gördüm ki, her iki
dünya da birdir;*

*Bir'i arar, Bir'i bilir, Bir'i görür, Bir'i
çağırırım.*

*Aşkın kadehi ile sarhoşum, her iki dünya,
idrâkimden çıkıp gitti*

Ayyaşlık ve sefâhetten başka işim yok."

"Frasça Kur'an" şeklinde nitelendirilecek kadar meşhur ve mukaddes Mesnevi'sinde, onun", daha ayık bir hâlinde, sûfî nazariyelerini açıkladığını ve Allah'ın sünnetlerini insanlar için meşrû saydığını görüyoruz. Burada iyimserlikte karar kılmış biri olmasına ve bu dünyanın bütün mümkün âlemlerin en iyisi olduğunu Gazzalî ile birlikte kabul etmesine rağmen, kötülük meselesini hakikatin dışında bir şey olarak hemen bir tarafa atmayıp, kötülüğün veya bize göre kötülük olarak görünen bir şeyin, ilâhî nizam ve ahenğin bir parçası olduğunu göstermeye çalışır. Onun delilinden bazı parçaları nakledip, bu delilin ne derecede başarılı veya her hal ü kârda ne derecede mânalı olduğu hususunda hükmü okuyucularıma terkedeceğim.

Hatırlanacağı üzere sûfiler âlemi, Allah'ın tezâhür ve tecelli eden bir sûreti olarak tasavvur ederler. İlâhî nûr, bir takım feyizlerden geçerek, sonun-

97 da yokluk zulmetinin üzerine düşer ki, bunun her zerresi ilâhî bir sıfatı yansıtır. Meselâ, Allah'ın Cemâl sıfatlarından biri olan aşk ve rahmet sıfatları, cennet ve / melekler sûretinde tecelli ettiği halde, celâl sıfatlarından gazap ve intikâm sıfatları, cehennem ve şeytan sûretinde tezâhür eder. İnsan, hem celâl hem de cemâl sıfatlarını yansıtır. O, cennet ve cehennemin bir nüshasıdır. Ömer Hayyâm, bu nazariyeye şu mısralarında işâret eder:

*“Cehennem, meyvesiz acımızdan bir kıvılcım,
Cennet ise sevinçli anlarımızdan bir nefestir”.*

Fitzgerald, bu beyti, muhteşem bir dörtlükte şu şekilde ifâde ediyor:

*“Cennet ancak gerçekleşmiş Meşî’etin bir
Tecellisidir
Cehennem ise yanan bir nefsin düşen gölgesi,
Atıldık karanlığa,
Çıkmakta geciktikçe yok olacağız bir anda”.*

Bu yüzden Celâleddin, Allah'ı, bir bakıma şerrin yaratıcısı saydığı gibi, Allah'a nispetle, onun aslında hayır olduğunu da belirtir. Çünkü bu, tek başlarına mutlak hayır olan bazı ilâhî sıfatların bir tecellisidir. Şer hakikaten şer oldukça, onun kaynağı yokluktur. Şâir yokluk sözünü, Allah'a ve insana nispetle farklı bir şekilde değerlendirir. Allah'a nispetle yokluk hiçbir şeydir; çünkü Allah gerçek varlıktır. Fakat o, insanda, insan tabiatının yarısını teşkil eden şer ilkesidir. Bu durumda o, sırf selb (olumsuzluk), diğerinde ise subûti ve fiilî olarak zararlıdır. Burada şâirin mantığı ile tartışmaya girişmek gerek-

98 sizdir. / Ne var ki bazı durumlarda, şiddetli bir ah-lâk duygusu, herhangi bir isâbetli düşünce serdetti-rebilir.

Açıkça görülmektedir ki tevhid akîdesi, kadere işâret eder. Allah var olduğuna ve O'ndan başka hiçbir şey bulunmadığına göre, O'ndan başka bir fâil ve O'nun fiilinden başka bir fiil de bulunamaz, "... Attığın zaman da sen atmadın, Allah attı". (Kur'ân, VIII, 17). Cebri ancak, sevmeyenler hissederler. Allah'ı bilmek, Allah'ı sevmek demektir; ve ârif, bu konuda, hâli sorulan bir derviş gibi şöyle cevap verebilir:

"Muhteşem irâdesi ile âlemi döndüren, sellere sebep olan, nehirleri taşıran, yıldızları yörüngelerinde hareket ettiren biri gibiyim. Evet, ölüm ve hayat, onun işâretine bağlıdır ve keder ve neş'enin elçileri olarak yeryüzünün en uzak köşelerine uçar giderler."

Gerçek budur. Fakat bu gerçeği kaldıramayan birine yardım için Celâleddin, insanların hürriyetleri ilâhî irâdeye tâbi ise de, nasıl hareket edecekleri hususunda seçme kudretine sâhip olduklarını söyliyerek Allah'ın adâletini tasdik eder. Allah, "niçin şerri takdire değer ve yaratır?" sorusuna cevap verirken, şeylerin zıtları ile bilindiğini ve şerrin varlığının hayrın tezâhürü için zarurî olduğunu ileri sürer.

"Nerede görülürse görülsün, yokluk ve eksiklik, Bütün varolanların güzelliğinin bir aynasıdır.

99 *Kırık-çıkıkçı, mahâretini / kırık ayaklı bir hasta üzerinde değil de nerede gösterebilirsin?*

Potada işlenmemiş bakır madeni bulunmasaydı, Simyacı sanatını nasıl teşhîr edebilirdi?"

Ayrıca şer yaratılmamış olsaydı, Kudret-i İlâhî tam olarak gerçekleşmiş olmayacaktı.

*“Dediğin gibi, O, şerrin kaynağıdır,
Ama şer O’nu yine de incitmez. Bu şerri*

yaratmak

*O’nun kemâline işârettir. Şu kıssama kulak ver:
Gökteki Sanatkâr, güzeli de çirkinini de resmeder.
Resimlerden birinde Mısır’ın en güzel kadınları,
Genç Yûsuf’a tutkunca bakar bir halde*

görülürken,

*Aynı elin yaptığı bir başka manzarada,
Cehennem ateşi ve menfur tayfaları ile birlikte
Şeytan görülür:*

Her iki şaheser de O’nun kâmil hikmetini

göstermek,

*Ve O’nun üstünlüğünü inkâr eden şüphecileri
şaşkına çevirmek, için,*

İyi niyetlerle yaratılmıştır.

Şerri yaratmasaydı, beceriksiz olurdu;

Bu yüzden O, hem kâfiri hem de gerçek

müslümanı yaratır ki,

*Her ikisi de O’na şehâdet ve Bir Kadir Allah’a
ibâdet etsin.”*

Şerri yaratan bir Allah’ın da şer olması gerektiği itirazına cevap olarak Celâleddin, sanattan çıkardığı bir kıyasla, resimdeki çirkinliğin ressamdaki çirkinliğe bir işâret olmadığını belirtir.

Yine şer olmaksızın, nefse hâkimiyetin bir mü-kâfatı olan müspet fazileti kazanmak imkânsız olurdu. Ekmek, yenmeden önce koparılır. Üzüm ezilmeden şarap olmaz. Bir çok kimse saadete, mihnetten

100 geçerek ulaşmıştır. / Şer çekilince, yerini hayır alır. Nihâyet şerrin fazlalığı sadece görünüştedir. Birine belâ gibi görünen, bir başkası için bereket olabilir. Daha doğrusu şer, doğru kişiler için hayır olur. Celâleddin, herhangi bir şeyin mutlak kötü olduğunu kabul etmek istemez.

*“Ahmaklar sahte paraları, hakikisine benzediği
için satın alırlar.
Eğer âlemde gerçek para tedâviülde
bulunmasaydı,
Kalpazanlar sahtelerini tedâviüle nasıl
sürerlerdi?
Onu hakikisiymiş gibi gösteren hakikat
olmadıkça,
Sahtelik hiç bir şeydir. Doğruluk aşkıdır ki,
insanları hataya sevkeder. Onlar zehiri şekerle
karıştırarak ağızlarına doldururlar,
Öyle ise, bütün inançların boş olduğunu
haykırana,
Az da olsa onlarda hakikatın kokusu vardır.
yoksa kimseyi aldatamazlardı.
Ne kadar hayâlî demeyin!
Dünyada hiçbir hayâl sahte değildir,
Dervişler arasında gizlenen bir tek gerçek fakir
vardır.
İyice ara, bir gün bulursun!”*

Şüphesiz bu, dikkate değer bir öğretilerdir. Celâleddin, Dante’nin doğumundan sadece bir kaç yıl sonra öldü. Fakat bu Hristiyan şâir, Müslüman çağdaşının ulaştığı sevgi ve müsamaha seviyesinin çok daha aşağısında kalır.

Kötü şeylerde iyilik ruhunun farkedilmesi nasın mümkündür? Celâleddin, aşkla ve sadece aşkın verebileceği bilgi ile, cevabını veriyor ve şu kudsi hadisi naklediyor:

101 “Kulum bana yaklaştıkça, Ben onu severim. Ben onu sevince, artık onun işiten kulağı, gören gözü, / konuşan dili ve tutan eli olurum.”

Her ne kadar Tasavvufî aşkı ayrı bir bölümde ele almak uygun olacaksa da, okuyucu yeni bir konuyla karşılaşacağını sanmasın. Ma‘rifet ve aşk, manevî açıdan aynı şeylerdir. Onlar aynı hakikati ayrı bir dille ifâde ederler.

İLÂHÎ AŞK

Az da olsa, İslâm tasavvuf şiirine aşinâ olan bir kimsenin işâret etmesi gereken bir husus vardır ki, o da, nefsin Allah'a ulaşma iştîyâkının, bir Şarklı Anacreon ya da Herrick tarafından kullanılması muhtemel olan hemen hemen aynı kelimelerle ifâde edilmesidir. Gerçekten de bu benzerlik, ekseriya o kadar yakınlık gösterir ki, şâirin niyeti hakkında herhangi bir ipucuna sahip olmazsak, onun ifâde etmek istediklerinde şüpheyeye düşeriz. Bu muğlaklık, bazı hallerde, Hâfız'ın gazellerinde olduğu gibi, belki de, bir sanat amacı güder; Fakat, şâirin okuyucularını bile bile muallakta bırakmadığı zamanlarda dahi, bir ilâhiyi bir meyhane havası veya bir serenadla karıştırmak çok kolaydır. Arapların yetiştirdiği en büyük mutasavvıf İbnu'l-Arabî, bazı şiirlerini, sevgilisinin güzelliklerini övmek için yazdığı ithâmını reddetmek amacıyla onlara bir de şerh yazmak zorunda kalmıştır. İşte ondan bir kaç mısra:

*“Ey nazik kız, ey onun güzelliği! Parıltısı,
karanlıkta yürüyen lambalar gibi ışık saçar.*

103 / *O, kehribar gibi saçtan örülü bir sedef içinde gizli
bir incidir.*

*Düşünce, onun dalgıcı; okyanusların derinliklerinden
ayrılmaz.*

*Ona bakan, biçimli gerdanı ve hoş edasıyla onu
kumlu tepelerin ceylânı sanır."*

Daha önce de söylediğimiz üzere sûfiler bu sembolik uslûbu, gizli tutmak istedikleri sırları saklamak için kullanmışlardır. Bu istek yalnız kendilerince bilinen bâtını bir bilgiye sahip olduklarını iftiharla iddia edenler için tabîi bir şeydi. Bundan başka, inandıklarının açık bir ifadesi, hayatlarını değilse bile, hürriyetlerini tehlikeye düşürebilirdi. Fakat, buna benzer bazı sâikler bir yana bırakılırsa, sûfiler, tasavvufî tecrübeyi yorumlamak için başka çıkar yol bulamadıklarından ötürü, sembolik üslûbu benimserler. Cezbe hâlinde keşfedilen sonsuzun bilgisinin sun'î bir gizleyişe hiç mi hiç ihtiyacı yoktur; ancak bu bilgi, duyulur âlemin, eksik olmasına rağmen, yüzeyde görüldüğünden daha derin bir anlam telkin edip ortaya koyabilen örnek ve remizleri ile ifade edilebilir. "Ârifler", diyor, İbnu'l-Arabî, "duygularını başkalarına nakledemezler. Ancak onları, benzeri şeyleri tecrübeye başlayanlara sembolik olarak anlatabilirler." Her sûfinin ne türlü bir sembolizmi ter-

104 cih edeceği, onun mizac ve şahsiyetine bağlıdır. / Eğer o dindar bir san'atkâr, sûfi bir şair ise, hakikat hakkındaki düşüncelerinin, kendiliğinden beşerî aşkın güzellik ve coşturucu hayalleri şekline bürünmesi mümkündür. Ona göre sevgilinin gül yanağı, sıfatlarıyla tezahür eden ilâhî hüviyeti temsil eder. Onun siyah saçlarının bükümleri kesretle perdelenmiş Bir'i işaret eder. "Nefsinden kurtulman için şarap iç," derken, "ilâhî temaşanın cezbesi içerisinde maddî varlığını terket" demek ister. Bu konuda sayfalarca örnek verilebilir.

Bu aşk ve muhabbet sembolizmi, şüphesiz, tasavvufî İslâm şiirine mahsus değildir. Fakat bu husus, bu zenginlik ve mükemmellikte başka hiç bir yerde görülmez. Bunu, Avrupalı tenkitçiler, çoğunlukla yanlış anlamışlardır. Bugün bile onlardan biri, sûfilerin cezbe hallerini “kısmen şaraptan etkilenmiş ve zevk tutkunluğuyla kuvvetli bir şekilde renklendirilmiş” olarak gösterebilir. Sûfilerin tamamı gözönüne alındığında, bu isnad, bütünüyle yanlıştır. Onların eserlerini inceleyen zekî ve tarafsız biri, böyle bir iddiada bulunamaz; onların bize, bunun ne çeşit bir delile dayandığını göstermeleri gerekirdi. Her zümrede iyi ve kötü kişiler bulunabilir; sûfiler arasında da, dürüst olanların itibarını sarsan birçok iki yüzlü, sefih ve ayyaş görebiliriz. Fakat bâzı fırkalar ve şahısların ahlâksız oluşları sebebiyle, nasıl bütün / Hristiyan Mistisizmi’ni kınamak yersizse, bu gibi sahtekârların aşırılıklarına bakarak, bütün bir sûfilik hakkında menfi hüküm vermek haksızlık olur. Celâleddin:

*“Allah hem sâkîdir hem de şarap,
Bana ait olan aşkın ne olduğunu O bilir”*

diyor. Ibnu’l-Arabi, Allahı özlemekten ve aşk dininden daha yüce bir din olmadığını belirtir. Aşk, bütün inançların özüdür. Gerçek sûfi, hangi kisveye bürünürse bürünsün, aşka samimiyetle gönlünü açar.”

*“Kalbim herşeyi kabul eder bir hâle geldi; Ceylanların otlağı, rahiplerin manastırı,
Ve putların tapınağı, hacıların Ka’besi, Tevrat’ın levhaları ve Kur’an, Din edindim kendime aşk*

dinini, gitsin ne yana giderse develeri. Din benim dînim, îman benimki.

Örnektir bize Hinh'in kızkardeşi ve âşıkı Bîşr; Kays ve Lubnâ; Meyye ve Geylân."

Son mısraı açıklarken şair şöyle diyor:

106 "Aşk, aşk olarak Arap âşıklarına ve bana göre aynı hakikattir. Fakat âşık olduğumuz şeyler farklıdır; çünkü onlar, görülen her şeyi severler, ben ise Hakk'ı severim. Onlar bizim için bir sûrettir; çünkü Allah, onlara sadece beşer sevgisini nâsip etti. Böylece Allah, onlar vasıtasıyla / Kendisini sevmeye iddiasında bulunup da O'nun sevgisinde böyle bir erime ve cezbe hâli hissetmeyen kimselerin sahteliğini gösterir. Çünkü O, zaten, âşık olan kimseleri akıldan mahrum ve kendi nefislerinden de şuarsuz kılmıştır."

Orta çağın büyük sûfilerinin çoğu, Allah ile mest olarak, Allah'ı hayal ederek evliyâ hayatı yaşamışlardır. Hayallerini anlatmaya çalışınca, kendileri de birer insan oldukları için, insanların dilini kullanmışlardır. Onlar aynı zamanda, edebî bir san'at gücüne de sâhip olsalardı, tabiatıyla kendi çağ ve nesillerinin üslûbunu kullanacaklardı. Tasavvufî şiirde Araplar, İranlılar karşısında yenilgiyi kabul etmişlerdir. Sûfiliğin, kelâm konularının ağırlığı altında ezilmeyen ve metafizik inceliklerle muğlaklaştırılmayan sırlarını okumak isteyen bir kimse, İngilizce ve diğer Batı dillerinde kısmen eserleri bulunan Attâr, Celâleddin Rûmî ve Câmi'ye bir göz atmalıdır. Bu harikulâde şiirleri tercüme etmek onların ahengini bozmak ve yükselen heyecanını yok etmek olur. Fakat nesir

hâlinde yapılan bir tercüme bile, onlara ilham veren hakikat aşkını ve cemal sıfatının tezahürünü gizleyemez. Yine Celaleddin'e kulak verelim:

“O, ya uykuda ya da uyanık, gökyüzünde benzeri olmayan bir ay gibi gelir,

Hiç bir tufanın yatıştıramıyacağı edebî bir alevle bezenmiştir.

Ey Allah'ım! Senin aşkının testisinden nefsim yıkanıyor,

Ve balçıktan olan bütün bedenim harabeye dönmüş.

107 Yalnız kalbim, önce üzümün Sahibi ile sohbeta dalınca,

Şarap sinemi yaktı, damarlarımı doldurdu.

Ama bütün gözüm O'nun hayaliyle dolunca, bir
ses geldi:

“Aferin, ey kudretli şarap ve eşsiz kadeh!”

Böylece sembolize edilen aşk, dinde bir heyecan unsuru olup, keşf ehlinin cezbese, şehidin cesâreti, velinin imânı, ahlâk olgunluğu ve manevi bilginin yegâne temelidir. Tatbikatta aşk, herhangi bir karşılık beklemeksizin Mâşûk uğruna nefsin terk ve fedâ edilmesi, insanın değer verdiği zenginlik, şeref, hayat ve irâde gibi sâhip olunan her türlü şeyden vazgeçilmesidir. Daha önce aşkın, sûfi ahlâkında en üstün prensip olduğunu belirtmiştim. Şimdi de bu konuda bâzı örnekler verelim;

“Aşk”, diyor Celâleddin, “kibir ve gurur hasta-talığımızın devâsı, bütün eksiklerimizin tabibidir. Aşk kimin kisvesini yırtmışsa, ancak o, bencillikten kurtulur.”

Nûrî, Rakkam ve diğer sûfiler zındıklıkla itham edilmiş ve ölüme mahkûm olmuşlardır.

Cellat Rakkam’a yaklaştığında Nûrî ortaya atıldı ve büyük coşkunluk ve teslimiyetle, arkadaşının yerine kendini arzetti. Oradakilerin hepsi de şaşırıp kaldılar. Cellat: ‘Delikanlı, kılıç insanların bu dere-
108 cede arzuladıkları bir şey değildir; / senin sıran daha gelmedi’ demiş, Nûrî de şu cevabı vermiştir: ‘Benim dinim, diğerkâmlık (özgecilik) üzerine kurulmuştur. Hayat dünyada en değerli şeydir. Ben geriye kalan birkaç dakikayı, kardeşimin uğruna fedâ etmek istiyorum.’ ”

Bir başka zaman, Nûrî’nin şu şekilde dua ettiği işitildi:

“Ey Rabbim, yarattığın cehennem ehlini Sen, Kendi ezeli ilmin, kudretin ve irâdende cezâlandırır-sın. Eğer cehennemi insanlarla doldurmak, Senin amansız irâdense, onu, sâdece benimle doldurabilir ve onları cennete gönderebilirsin.”

Sûfî Allah’ı sevdiği nisbette O’nu bütün yaratıklarında görür ve onlara iyi ve güzel davranışlarla yaklaşır. Aşkdan yoksun iyiliklerin hiçbir değeri yoktur.

“Sevin ey hüznü kalb; senin severek yaptığın iş,

Kuracağın bin mâbedden daha iyidir.

Senin şefkatinin köle ettiği hür bir kimse,
Âzâd edilen bin köleden çok daha üstündür.”

Müslüman evliyâ menkabeleri, hor görülen köpek dâhil, hayvanlara, kuşlara, hattâ böceklere karşı gösterilen merhamet hikâyeleriyle doludur. Rivâyete göre Bâyezîd, Hemedan’dan bir miktar safran tohumu satın almış, arta kalan birazını abasının cebine koymuş. Bistâm’a varıp cebindeki safran tohumlarını hatırlayınca, onları çıkarmış / ve arasında karıncalar görmüş. “Bu zavallı yaratıkları yuvalarından etmişim” diye, yeniden yola koyulup, birkaç yüz mil uzaklıktaki Hemedan’a dönmüş.

Bu alabildiğine geniş *şefkat anlayışı*, Vahdet-i Vücûd’culuğun görünüşlerinden biridir. İlk sûfiler arasında hâkim olan zâhidâne dünya görüşü ve onların *teşbihî* bir ruh olmaktan ziyâde *tenzihî* bir şahsiyet şeklindeki canlı Allah şuuruları, beşerî duygularını amansızca sindirmelerine sebep olmuştur. Burada, Fudayl b. ‘İyâd’ın hayatından kısa bir hikâyeye nakledeyim. Bu, öğretici olmasa da etkiliyici bir niteliktir.

“Birgün, dört yaşındaki çocuğunu kucağına almış ve onu, babaların âdet olduğu üzere öpmüş. Çocuk, ‘baba beni seviyor musun?’ demiş, Fudayl, ‘evet’ deyince; çocuk, ‘Allah’ı da seviyor musun?’ ‘Evet.’ ‘Peki, kaç kalbin var?’ ‘Bir’. ‘Öyleyse, bir kalble iki şeyi nasıl sevebilirsin?’ Bunun üzerine Fudayl, çocuğun sözlerinin ilâhî bir ihtar olduğunu kavramış. Allah’a olan tutkunluğundan dolayı başını dövmeğe başlamış ve çocuğa karşı sevgisinden tövbe ederek, kalbini бүtünüyle Allah’a vermiş.”

Celâleddin Rûmî'nin temsil ettiği daha yüksek bir sûfî anlayışı, yaratılmışların, Hakk'a götüren bir köprü olduğunu öğretir.

"İster bu dünyâya ait olsun, ister ötekine,
Aşkın, en sonunda seni oraya götürecektir."

110 Profesör Browne'ın İngilizceye çevirdiği bir metinde Câmî şöyle demektedir:

*"Dünyevî de olsa aşkdan yüzünü çevirme,
Çünkü Hak'ka yükselmene hizmet edebilir.
Ebced'i iyice öğrenmeden,
Kur'ân'ın sayfelerini nasıl anlayabilirsin?
Duydum ki önünde uzanan yol hakkında
Bir sâlikin tavsiye için kendisine yalvardığı bir
hakîme şöyle öğütte bulundu.*

*Eğer adımların aşk yollarının yabancısıysa,
Git aşkı öğren de gel,
Sûret kadehinden şarap içmeğe korkarsan
Visâl kadehinden bir yudum içemezsin.
Gene de uyanık ol! Sûret, geciktirmesin seni
Bütün hızınla köprüyü geçmeğe çalış.
Yükünü ırmağa kadar seve seve taşıyacaksan,
Köprüünün üstünde adımların oyalanmasın."*

Emerson, bu şiirin mânasını şöyle özetler:

"Âşık, birçok nefslerde ilâhî güzelliğin husûsiyetlerini görerek ve her nefste ilâhî olanı bu dünyada kendisine bulaşan lekeden ayırarak, bu yüksek güzele, ulûhiyetin aşk ve ilmine bu yaratılmışlar merdiveninde adım adım yükselir."

“Kulun Allah aşkı” diyor, Hucvîrî, “mü’minin kalbinde tâzim ve ihtiram şeklinde ortaya çıkan bir keyfiyettir; böylece o, ma’sûkunun hoşnudluğunu
 111 arar ve onu / görmek arzusuyla huzursuz olur, sabırsızlanır. O’ndan başka hiçbir şeyle huzur duymaz. O’nu zikrederek marifeti artar ve başka şeyleri anmaz olur. Rahatlık ona hararh olur, huzûru yitirir, bütün alışkanlık ve alâkalardan sıyrılır ve nef-sânî arzularını terkeder, aşk meclisine yönelir, aşkın kanununa başkeser ve Allah’ı Allah’ın kemal sıfatları ile bilir.”

Zarurî olarak, böyle bir insan hemcinslerini sevecektir. Onlar kendisini ne çeşit bir zulme tâbî tutarlarsa tutsunlar, o, sâdece Allah’ın cezâlandıran kudretini idrâk eder, “bu kudretin verdiği acılar nefse pek tatlı gelir.” Bâyezîd der ki, “Allah bir insanı sevdiği zaman, bunun bir belirtisi olarak ona üç sıfat ihsan eder; deniz gibi bir cömerlik, güneş gibi bir sıcaklık, toprak gibi bir tevâzu”.

Gerçek bir âşığın basîreti ve ateşli imanı karşısında ne ıstırabının şiddeti, ne de ibâdetin yüceliği kalır.

İbn u’l-Arabî, Hazreti Muhammed’e *habîbullah* dendiği için, İslâm’ın özellikle bir aşk dini olduğunu ileri sürer; Fakat bu görüşün bâzı izleri, Kur’ân’da var ise de, onun ana sâiki şüphesiz Hristiyanlıktan gelmedir. Arapça yazılan ve ne yazık ki sâdece parçalar hâlinde bize intikal eden en eski sûfî eserlere
 112 hâlâ Kur’ân’ın / Allah korkusuna verdiği ağırlık hâkim olduğu hâlde, bu eserler, gene de, buna zıt olan Hristiyan geleneğin açık izlerini taşır. Dionysius ve

Yeni Eflâtuncu Okulun diğer yazıları vâsıtasıyla, Hristiyanlıkta olduğu gibi, İslâm'da da belki aynı tesisir altında, âbidâne ve sûfiyâne Allah aşkı, çok geçmeden en anlamlı ifâde vâsıtasını şehvî, beşerî aşk benzetmesinde bulan vecd ve coşkunluk şekline dönüşmüştür. Dr. Inge'nin belirttiğine göre, sûfiler, öyle görünüyor ki, "gerçek Asyalılar gibi, kendi tutkularına olan düşkünlüklerine kutsal ve sembolik bir nitelik vermeğe çalışmışlardır." Gerçek Sûfilik üzerine ileri sürülen böyle bir görüşün sathî ve yanlış olduğuna yeniden işâret etmeği gerekli bulmuyorum.

Aşk da mağfiret gibi, aslında, sonradan kazanılan bir şey değil, ilâhî bir vergidir. "Bütün dünya aşkı cezbetmek istese de buna gücü yetmez ve yine onlar, bunu reddetmek için bütün çabalarını harcasalar, başarıya ulaşamazlar." Allah'ı sevenler, Allah'ın sevdiği kimselerdir. Bâyezid, "O'nu sevdiğimi sanıyordum." "fakat, düşününce gördüm ki, O'nun aşkı benimkinden öncedir." demektedir. Cüneyd aşkı, Ma'sûkun sıfatlarının âşıkın sıfatlarıyla yer değiştirmesi olarak tarif eder. Başka deyişle aşk, ferdi nefsin fenâ bulmasını ifâde eder. O, denetimi imkânsız bir cezbe, gönülden bir ibâdet ve istekle aranması gereken ilâhî bir lütuftur.

113 / "Ey kalbim, çevgeninde bir top gibi kıvrılıp
yatan Sen!

O Senin emrinden ne kıl kadar ayrılır, ne de baş
kaldırır

Dışımı, çekip döktüğüm su ile arıttım

İçim Senin mülkündür, Tanrım! Onu temiz tut."

Celâleddin Rûmî'ye göre, insanın aşkı, gerçekte temsil yoluyla Allah'ın aşkının bir sonucudur. Bir gece, âbidlerden birisi yüksek sesle dua ediyordu. O sırada, şeytan ona görünüp şöyle dedi:

“Ey Allah, diye daha ne kadar bağıracaksın ? Sus, çünkü cevap alamıyacaksın.” Âbid, sessizlik içinde boynunu büktü. Biraz sonra Hızır aleyhis-selâm ona göründü ve dedi ki: “Vah vah, Allah'a dua etmekten niçin vazgeçtin?” “Çünkü, 'işte buradayım' diye cevap gelmedi.” Hızır, Allah bana, sana gelip şunu söylememi buyurdu:

*“Hizmet için seni çağıran Ben değil miyim?
Seni ismimle meşgul eden Ben değil miyim?
Senin ‘Allah!’ diye yalvarman, Benim ‘işte
buradayım’ dememdi,
Senin hasretinden doğan acın, Benim sana
elçimdi.*

*Bütün o gözyaşlarını, feryadlarını ve niyazlarını
çeken ve onları kanatlandıran Ben'dim.”*

dedi.

İlâhî aşkın tasviri imkânsızdır, fakat alâmetleri açıktır. Seriiyyu's-Sakatî Cüneyd'e aşkın mâhiyetini sordu:

- 114 / “Bâzıları, aşk bir uyum hâlidir; bâzıları, diğer-kâmlıktır (özgecilik); kimileri de şudur budur, der-ler” diye cevap verdi. Seriy, kolunun derisini tuttu, asıldı, fakat deri kemikten ayrılmadı. Bunun üzerine, “Vallahi bu deri, kemiğe Allah Aşk ile yapışmış de-seydim, doğruyu söylemiş olurum.” dedi ve bayıldı; yüzü, ay gibi pırıl pırıl oldu.

‘Semâvî sırların usturlabı’ olan aşk, bu isme lâayık olan her dini hatırlatır ve akla dayanan imanı değil, doğrudan doğruya sezgiden doğan kuvvetli bir inancı birlikte getirir. Bu derûnî ışık, onun kendi kendisinin değildir. Onu gören gerçek ilme sâhip olur. Hiçbir şey onun kesin bilgisini ne artırır ne de eksiltir. Bunun içindir ki sûfiler, akli delillere, dış kuvvete, menfaata ve her türlü bencil heveslere dayanan bir imanın faydasızlığını ortaya koymaktan bıkip usanmazlar. Kelâmcıların kısır cedel metodu, Ferisiler’in¹¹ şekil ve merâsime dayanan yapmacık takvâları daha az kaba olmakla beraber, sâiki âhiret hayatında ebedî mutluluğu kazanmak istediğinden ibâret olan, kendisini, seven biri sanan ve kalbi bütün mâsivâdan tamamiyle arınmayan sûfinin, nisbeten saf olan ibâdeti; /işte bütün bunlar, kaldırılması gereken perdelerdir.

115

Sûfilerin bu konudaki bâzı sözleri, vereceğimiz açıklamalardan daha öğretici olacaktır.

“Allah’ım! Bu dünyadan bana ayırdığın payımı ne ise, onu, Senin düşmanlarına ihsan et; öteki dünyadan bana tahsis ettiğin payımı da, dostlarına ihsan et. Sen bana yetersin.” (Râbia)

“Ey Allah’ım! Sana cecennem korkusuyla ibâdet edersem, beni cehennemde yak; Sana cennet umidiyle ibâdet edersem, beni oradan çıkar; fakat Sana yalnız Senin için ibâdet edersem, ebedî güzelliğini benden esirgeme!” (Râbia)

“Allah dostlarını, aşkları Allah’tan ayırsa da, gene esaslı bir şeye sâhiptirler; çünkü onlar ister uykuda ister uyanık olsunlar, ararlar ve aranırlar;

11) Yahudilerde dinî bir fırkaya mensup olanlar. (çev.)

kendi aramaları ve sevgileriyle meşgul olmayıp, mâ'sûkun temâşasında cezbeye dalarlar. Âşıkın, aşkıyla meşgul olması bir suç ve aşkta Aranan'la karşı karşıya iken kendi aramasına bakması ise zulümdür." (Bâyezîd).

"O'nun aşkı girip O'nun dışındaki her şeyi ortadan kaldırdı ve geriye hiçbir şeyin izi kalmadı; Allah nasıl tek ise, O'nun aşkı da öylece tek başına kaldı." (Bâyezîd).

116 / "Bir an için kendini Allah'la bir hissetmek, âlemin başlangıcından sonuna kadar bütün insanların icra ettikleri ibâdetlerinden daha iyidir." (Şiblî)

"Ma'sûkdan kopmuş olma korkusuna kıyasla cehennem korkusu, ummana dökülen bir su damlası gibidir." (Zü'n Nûn)

"Kalbimin yüzünü Sana doğru çevirmedikçe,

Namazı, namaz olmaya lâyık bulmam.

Yüzümü Ka'be'ye dönersem, bu, Sana olan

aşkımındandır;

Yoksa namazı da Ka'be'yi de ne yapayım?"

(Celâleddin Rûmî)

Gene aşk, nefsi kendi mâhiyet ve kaderini idrâke zorlayan ilâhî bir ilhamdır. Nefs, Allah'ın ilk yaratığıdır: Âlem yaratılmadan önce o vardı; hareket hâlinde idi. Dünyevî zuhûru sırasında, vatanına dönmek için, sürgünde hasretle yanan bir yabancıdır.

*“Aşk: Göge doğru uçmaktır,
Her an yüzlerce perdeyi yırtmaktır;
İlk adımda hayatı terketmektir;
Son adımda da, ayaksız seyahat etmektir;
Bu âlemi görünmez saymaktır,
Nefse görüneni görmemektir.”*

117 Leyla ile Mecnun, Yusuf ile Züleyha, Salaman ile Absal, Mum ile Pervâne, / Gül ile Bülbül gibi bütün aşk hikâyeleri ve Tasavvuf şiirinin mecazları, nefsin, Allah’la yeniden birleşme iştiağının hayâlleridir. Yerimin kısıtlı olması dolayısıyla, okuyucuya, Doğu’nun zengin hayâl dünyasının bu sihirli sarayın her odasında bir araya topladığı hazinelerin geçici bir manzarasından daha fazlasını vermek imkânsızdır. Nefs, eşini kaybeden yaslı bir güvercine, yatağından sökülüp hazin müziği gözleri yaşla dolduran kaval (ney) yapılmış bir kamışa, bileğinin üzerine konmak için sâhibinin ıslığına gelen bir şâhine, Güneşte eriyen ve buhar olarak göge yükselen kara, geceleyin sür’atle çöle dalan çılgın bir deveye, kafesteki bir kuşa, karadaki bir balığa ve kıral olmak isteyen bir askere benzetilir.

Bu benzetmeler, Allah’ın münezzeh bir varlık olarak tasavvur edildiğine ve Plotinus’un hârikulâde ifâde ettiği üzere “Tek olanın Tek olana uçuşu”na sâhip olmaksızın nefsin O’na ulaşamayacağına işâret eder. Celâleddin diyor ki:

*“Her zerre kendi aslına doğru hareket eder;
İnsan, üzerine eğildiği şeyin kendisi olur.
Sevgi ve arzunun cazbesiyle, nefis ve kalb
Nefslerin nefsi olan Ma’sûkun sıfatlarıyla
sıfatlanır.”*

“İnsan, üzerine eğildiği şeyin kendisi olur.” Pe-
 118 ki öyleyse sûfî / ne olur? Eckhart, vaazlarından
 birinde St. Augustine’in, insan sevdiği şeydir, sözünü
 naklederek şu yorumu ilâve etmektedir:

O’ taşı severse taş olur, insanı severse insan,
 Allah’ı severse.. daha fazlasını söylemiyeceğim; çün-
 kü onun Allah olacağını söylersem beni taş tutabi-
 lirsiniz.”

İslâm sûfilere, Ortaçağ Katolik Kilisesi’ne bağlı
 olan Hristiyan mistiklerinden daha fazla söz hürri-
 yetine sâhiptiler ve aşırı gittiklerinde, vecd hâli, ge-
 nellikle yeterli bir mâzeret olarak kabul edilirdi. On-
 lar, birlenmenin ister zâhiri, ister bâtını ciheti, Al-
 lah’ın ister tenzihi ister teşbîhi üzerinde dursunlar,
 bunlar, onların cüretli ve pervasızca söylenmiş söz-
 leridir. Dolayısıyla, Ebû Sa’id şöyle demiştir:

*“Sen, benim kalbimde ikamet edersin, yoksa onu
 kana bularım;*

*Sen, benim gözümden parlarsın, yoksa onu göz
 yaşlarıyla boğarım.*

Nefsim, sâdece Seninle bir olmak ister.

*Yoksa her vâsitaya baş vurarak onu kendi
 bedenimden söküp çıkarırım.”*

Celâleddin Rûmî, nefsin Allah’a olan aşkının,
 Allah’ın nefse olan aşkı olduğunu ve nefsi severken
 Allah’ın Kendi Zâtı’nı sevdiğini; çünkü aslında ilâhî
 olan şeyi Kendi Zâtına yönelttiğini ileri sürer.

Şâir, “bizim bakırımızı, bu nâdir kimya değişik-
 119 liğe uğrattı” diyor. / Bu, şu anlama gelir: Nefsin te-
 mel maddesi arıtıldı ve ruhânileştirildi. Bir başka şi-
 irinde de diyor ki:

“Ey nefsim, bir baştan bir başa aranıp durdum.
Sende Ma’sûk’tan başkasını görmedim;

Bana kâfir deme nefsim, eğer sen O’sun dersem.”

Daha açık bir şekilde de şunları söylüyor:

*“Ey Allah’ı Allah’ı arayan, O’nun ardından giden,
Aramana lüzum yok, Allah sensin sen!*

Yok olmayan bir şeyi neden arıyorsun?

*Senden başka bir şey yok, yalnız sen varsın;
neredesin, neredesin?”*

Ma’sûk, Kendisini gösterdiğine göre âşık nerededir?. O hem her yerde, hem de hiçbir yerdedir. Onun ferdiyyeti ondan ayrıldı. Birliğin gerdek odasında Allah, nefsin sûfiyâne evliliğini kutlar.

VELİLER VE KERÂMETLERİ

Sıradan bir müslümanın İngilizce anlayacağını ve Rûhî Araştırmalar Cemiyeti tarafından yayınlanan mükemmel eserlerden birini, onun eline verdiği-mizi farzedelim. Böyle bir durumda onun hissettiklerine katılmamız için bilim adamı bir arkadaşımız, telgraf lehinde bir delil ortaya atan ve telgrafla ilgili iyice tahkik edilmiş haberleşme olayını kaydeden bir eseri incelememizi istediği takdirde, bizim kendi hissettiklerimizin ne olacağını, sâdece tasavvur etmemiz kâfi gelecektir. Muhtemelen bu müslüman böyle bir telgraf hâdisesinde bir çeşit ruh - bir ifrit veya cin - görecektir. O, telepati ve benzeri gizli olguları, apaçık gerçeklermiş gibi kabul eder. Bunları araştırmak onun hatırına bile gelmez. Onun zihnî yapısında tabiat üstünün, kanuna tâbî olabileceği fikrine mukavemet gösteren bir şey vardır. İnanmaktır; çünkü sâdece çocukluğumuzda değil, her zaman ve her yerde bizi kuşatan bir gayb âleminin hakikatine inanmadan edemeyiz. Bu âlem hiçbir şekilde dış-

121 / şında kalmadığımız, ulaşılabilir ve bir dereceye kadar da herkese açılan bir âlemdir. Oysa onunla serbest ve açık bir münâsebetle girişmek pek az kişiye nasîb olan bir imtiyazdır. Çağırılan çok, ama seçilen az.

*"Sen, her gece ruhları bedenine tuzakından
kurtarır*

Ve levhaları tertemiz kılarısın ¹²

*Ruhlar her gece bu kafesten âzâd edilir,
Bağımsız, ne hâkim ne de mahkûm olurlar.
Geceleyin mahpuslar hapishânelerini
Sultanlar da tahtlarını unuturlar.*

*Ne hüziün ne kazanç ve kaybın muhâsebesi;
Ne de şu veya bu şahsın düşüncesi vardır.
Uyanık olduğu zaman bile ârifin hâli budur.*

*Allah, 'sen onları uykuda sanırsın, ama onlar
uyumaktadır', buyurmuştur* ¹³

*O, gece gündüz dünya işlerine karşı uykudadır,
Rabbin denetleyen elindeki bir kalem gibi."*

Sûfiler, kendilerinin Allah'ın seçkin kulları olduklarını her zaman belirtmiş ve buna inanmışlardır. Kur'ân, birkaç yerde, Allah'ın seçkin kullarına işaret eder. Kitâbu'l-Luma'ın yazarına göre, bu sıfat, önce mâsum oluşları, ilham ve risâlet vazifelerinden dolayı peygamberlere; ikinci olarak da samimi ibâdetleri, nefis terbiyeleri ve ezeli hakikatlere sıkı sıkıya bağlılıkları sebebiyle bâzı müslümanlara, /
122 bir kelime ile velilere mahsustur. Sûfiler nasıl İslâm Ümmeti'nin seçkin kişileri ise, veliler de sûfilerin seçkinleridir.

Müslüman aziz, genellikle velî (çoğulu: evliyâ) diye bilinir. Bu kelime, kök anlamını 'yakınlık' sözünden alıp, meselâ, ٱ, yakın kimse, sâhip, hâmi ve

12) Ruhla Hakikat âlemi arasında bir perde teşkil eden bütün nefsânî izlenimleri silmek suretiyle.

13) Kur'ân, XVIII, 17.

arkadaş gibi çeşitli anlamlarda kullanılır. Bu kelime, Kur'ân'da ise, mü'minlerin hâmisî olmak sıfatı ile Allah'a, kendilerini tapınanları koruduklarına inanılan meleklerle veya putlara ve özellikle ilâhî himaye altında oldukları kabul edilen kimseler için kullanılmıştır. Hazreti Muhammed, yahudileri, kendilerinin "Allah'ın dostları" (evliyâ lillah) olduklarını iddia etmekle suçlar. Müphem bir takım anlamlar ifade etmesine rağmen velî sözü, sûfilerce benimsendi ve kutsallıkları kendilerini Allah'a yaklaştıran ve O'nun lütfunun özel belirtileri olarak kerâmetlere nâil olan şahısların tabîi bir vasfı oldu. Veliler Allah'ın dostlarıdır, onlar için korku yoktur; mahzun da olmayacaklardır'.¹⁴ Onlara yapılan herhangi bir eziyet, Allah'a karşı bir düşmanlıktır.

- 123 Müslüman velîlerin ilhamı, ifâde bakımından peygamberlerinkinden farklı ve daha aşağı bir derecede olmasına rağmen, aynı türdendir. Onların Allah'la yakın münâsebetlerinin bir sonucu olarak / tabiatüstünü veya bir müslümanın tâbiriyle 'gayb âlemi'ni, onların idrâklerine kapayan perde zaman zaman açılır ve cezbe hâllerinde onlar, peygamberlik seviyesine yükselirler. Bir müslümanı, ne derin bir ulûhiyet bilgisi, ne iyi amellere yönelme, ne zühd ve ne de ah-lâk temizliği velî yapabilir. Bu kişi, bütün bunlara sâhip olabilir veya hepsinden yoksun olabilir; ama bir tek lüzumlu nitelik vardır ki, o da, nefs-i emmârenin fenâ bulmasının bir zahirî işâreti olan vecd ve cezbedir. Bu şekilde bir cezbeyle kapılan kişi, (mec-

14) Kur'ân, X, 63.

zûb) velî'dir.¹⁵ Bu kimseler, Kerâmet gösterme kudretiyle tanındıkları takdirde, sâdece öldükten sonra değil, hayatları boyunca da velî olarak saygı görürler. Bununla birlikte, çok defâ tanınmadan yaşar ve ölürler. Hucvîrî'nin bize anlattıklarına göre velîler arasında "dört bin gizli velî vardır; bunlar biribirlerini tanımadıkları gibi, hâllerinin mükemmelliğinden de haberdar değildirler; çünkü her durumda onlar, kendilerinden ve beşeriyetden gizlidirler."

Velîler, görünmeyen bir mertebeler silsilesi meydana getirirler; âlemin düzeninin bu mertebeler silsilesine dayandığı düşünülür. Bu silsilenin başına *Kutb* adı verilir. Kutb, devrinin en üstün sūfîsidir ve bu muhteşem meclisçe düzenli olarak tertib edilen toplantılara başkanlık eder. Üyelerinin bu toplantılara katılmasını, zaman ve mekânın rahatsız edici hayâlleri engelliyemez. / Zira onlar, dünyanın her tarafından, göz açıp kapayıncaya kadar denizleri, dağları ve çölleri, biz ölümlülerin bir yolu geçmesi gibi kolaylıkla aşarak bir araya gelirler. Kutbun altında, velâyetin çeşitli mertebe ve tabakaları yer alır. Hucvîrî bunları, aşağıdan yukarıya şu şekilde sıralar: Üçyüz Ahyâr, kırk Abdâl, yedi Ebrâr, dört Evtâd ve üç Nukabâ.

Bütün bunlar biribirlerini bilirler ve ancak biribirlerinin rızâsı ile hareket edebilirler. Her gece bütün âlemi dolaşmak Evtâd'ın işidir. Gözünden kaçan bir yer olursa, ertesi gün orada bir eksiklik görülür. O zaman bu zayıf noktaya dikkatini yöneltmesi ve

15) Velî, bir kadın ise veliyye denir.

himmetiyle kusuru telâfi etmesi için Kutb'a haber vermeleri gerekir."

125 Biz bu kitapta, bir müslümanın Tasavvufi hayatını ele alıyoruz; bunu yaparken, konuyu en dar sınırları içinde tutmak gerekmektedir. Aksi takdirde velilere mahsus bir mekteb olarak Sûfiliğin hâricî ve târihî teşkilâtı üzerinde durmak ve gizlice, küçük bir dostlar halkasıyla sohbet eden velinin, önce, hayatı sırasında etrafına müridler cezbeden bir mürşid ve mânevî bir rehber, daha sonra da kendi adını taşıyan sürekli bir dinî tarikatın piri olmasını sağlayan tekâmülünü açıklamak zorunda kalacaktım. / Bu büyük kardeşlik teşkilâtının ilki, XII. yüzyıla kadar uzanır. Derviş adı verilen kendi üyelerinin yanı sıra, her tarikata yakınlık duyan çok sayıda muhibleri vardır. Bu sebeple onların tesiri, İslâm ümmetinin bütün tabakalarına nüfûz eder. Onlar, "bağımsız oldukları gibi, kendi kendilerini yetiştiren kimselerdir. Aralarında rekâbet vardır; fakat hiçbirisi diğerine tahakküm etmez. Herbiri iman ve amelde, sâdece İslâm'ın cihanşümûl şuuru ile sınırlı olarak kendi yolunu takibeder. Böylece garip görüşler ve ciddi ahlâk eksiklikleri göze çarpmadan kolayca inkişaf eder ve geriye yalnızca hürriyet kalır." 16 Şüphesiz tam anlamıyla veli olan bir kişi, tarikat kuramaz; fakat İslâmiyet, Hristiyanlıktan daha az olmamak üzere yoğun mânevî aydınlanmayı yaratıcı enerji ve meselelere yakınlıkla geniş çapta birleştiren insanlar ortaya çıkarmıştır. İslâm'ın, Allah'da eriyen bir kişi olarak

16) D. B. Macdonald. The Religous Life and Attitude in Islam, p. 164.

ortaya koyduğu velî fikri, bu deyimden pek geniş bir tatbikatım mümkün kılmaktadır. Halk dilinde Celâleddin Rûmî ve İbnu'l-Arabî gibi büyük sûfî mutasavvıflardan başlayarak, sâdece aklî faaliyetlerini kaybetmek sûretiyle kutsallık kazanan kimselere kadar uzanır. Bu sonuncular sar'a ve isteri kurbanları, geri zekâlılar ve zararsız deliler (mecnûn) dir.

- 126 / Kuşeyrî¹⁷ ve Hucvîrî, velinin veliliğinden haberdar olup olamayacağı sorusunu ele alır ve buna olumlu cevap verirler. Hasımları ise, şu görüşü ileri sürerler. Veliliğinin şuuruna ermesi, kurtuluş teminatını da içine alır ki, bu, imkânsızdır; çünkü hiçbir kimse Kıyamet Günü'nde kurtulanlar arasında bulunacağını kesinlikle bilemez. Buna cevap olarak şu görüş ileri sürülmüştür: Allah, hârikulâde bir şekilde, veliyi gelecekteki kurtuluşu hakkında temin edebilir ve aynı zamanda onu, rûhî bir sağlamlık hâlinde tutarak isyandan korur. Velî, peygamberler gibi kusursuz değil, sâhip olduğu ilâhî himâye, onun kötü amellerde ısrar etmiyeceğinin bir teminatı olmakla birlikte, geçici bir süre için dalâlete de düşebilir. Genellikle kabul edilen görüşe göre velilik, amele değil imana dayanır; bunun içindir ki, küfürden başka hiçbir günah, bu sıfatın kendisinden geri alınmasına sebep olamaz. İbâhiliğe kapı açan bu nazariye, şeriatın yerine getirilmesine ağırlık verilmek sûretiyle yumuşatılmıştır. Bâyezîd el-Bistâmî'nin şu menkabesi, İslâmî eserlerde otorite olarak kabul edilen bütün önemli sûfîlerin resmî tutumunu göstermektedir.

17) Sûfîlerle İslâmiyet arasındaki açıklığı kapamağa çalışan ünlü bir eserin yazarı. Milâdî 1074'de ölmüştür.

127 “Bana söylendiğine göre (Bâyezid dedi), Allah’ın velilerinden biri, kasabalardan birinde yaşıyordu. / Onu ziyaret etmek için yola çıktım. Câmiye girdiğimde o, hücrelerinden dışarı çıkarak yere tükürdü. Ona selâm vermeden geri döndüm ve kendi kendime, ‘bir velî şeriatı muhâfaza etmeli ki, Allah da onun mânevî hâlini muhâfaza etsin. Eğer bu adam bir velî olsaydı, şeriata olan saygısı, onu, yere tükürmekten alıkoyar veya Allah, ona ihsan ettiği lütfu ihlâl etmekten onu sakınırdı’ dedim.”

Bununla birlikte birçok velî’ terbiye safhasında kaldıkça Şeriat’ı gerçekten lüzumlu, fakat velî tarafından bertaraf edilebilen bir engel sayarlar. Böyle biri, diyor veliler, sıradan insanlar üzerinde bir tabakada yer alır ve dış görünüşüyle gayr-ı dini hareketlerinden ötürü kınanmaz. Daha önceki sûfiler, şeriatı ihlâl eden bir velinin, sahtekâr olarak tanıtılmasında ısrar ettikleri halde, halkın velilere olan inancı ve veliye karşı ihtiramın hızla gelişmesi, velinin şeriata rağmen önem kazanmasına ve ilâhî mevhîbe sâhibi bir kimsenin hatâ işliyemeyeceği veya en azından hareketlerinin görünüşe göre değerlendirilmemesi gerektiği şeklindeki bir kanaati desteklemeğe yönelmiştir. Allah’ın dostlarında görülen bu klâsik şeriat (Jus Divinum) misâli, Kur’ân’da (XVIII, 64-80) bahsi geçen Hazreti Mûsâ ile Hızır hikâyesinde görülmektedir. Hızır, - Kur’ân ismini zikretmemektedir- / gezgin sûfilerle konuştuğu ve onlara kendisindeki Allah vergisi bilgiyi naklettiği söylenen, kendisine ölümsüzlük bahsedilmiş esrârengiz bir hakimdir. Hazreti Mûsa, bilgisinden yararlanmak için bir seyahatta O’na refakat etmek istemiş, Hızır

ise, kendisi hakkında hiçbir soru sormamak şartıyla bunu kabul etmiştir.

“Bunun üzerine kalkıp gittiler. Nihayet bir gemiye bindikleri zaman o (Hızır), bunu deliverdi. Mûsa: ‘İçindekileri (suda) boğasın diye mi onu deldin? And olsun, büyük bir iş yaptın!’ diye bağırdı.”

“Sen beraberimde aslâ sabredemezsin, demedim mi?” dedi.

“Yine gittiler. Nihayet bir oğlan çocuğuna rastgeldikleri zaman o, hemen bunu öldürdü. (Mûsa) dedi ki: ‘Tertemiz (mâsûm) bir canı, (diğer) bir can karşılığı olmaksızın öldürdün ha! And olsun ki sen, çok kötü bir iş yaptın!’ ”

Hazreti Mûsa, sükût va’dini üçüncü defa bozunca, Hızır onu terketmeğe karar verdi.

“Fakat önce sana, üzerinde aslâ sabredemediğin şeylerin içyüzünü haber vereceğim. Gemiye gelince.. o, denizde iş yapan yoksullarıdır. Onun için ben onu kusurlu yapmak istedim (ki) arkalarında her sağlam gemiyi zorla almakta olan bir hükümdar vardı.
129 /Oğlana gelince.. onun anası da babası da inanmış kişilerdi. Bunun için onları bir azgınlık ve kâfirlik bürümesinden endişe ettim” deli.

Sûfiler, velinin beşerî tenkîdin üzerinde bulunduğu ve hattâ Celâleddin Rûmî’nin ifâdesiyle onun elinin Allah’ın eline benzediği şeklindeki bu şüphe götürmez delili nakletmekten hoşlanırlar. Müslümanlardan çoğu, bu iddianın geçerli olduğunu kabûl ederler; çünkü mûtaad ahlâk ölçülerini, ulu kişilere tatbik-

ten kaçınırlar. Daha önceki bir bölümde, onun metafizik meşrûiyetini izah etmiştim.

Velinin ortaya koyduğu tabiatüstü hâdise, keramet sözüyle ifâde edilir ki, bu, Allah'ın ona ihsan ettiği bir lütuftur. Oysa Peygamberin ortaya koyduğu tabiatüstü hâdiseye mucize adı verilir ki, bu, hiç kimse tarafından taklid edilemeyen bir fiildir. Bu ayırım bir tartışmaya sebep olmuş ve velilerin keramet kudretinin, Peygamberin üstün vasfına ciddi bir tecâvüz olduğunu ileri sürenlere cevap vermek üzere kullanılmıştır. Sûfiliği savunanlar her iki mu'cize türünün de esas itibariyle aynı olduğunu itiraf ederken, her birinin sâhip olduğu özelliği ayırt etmek için büyük çaba gösterirler. Ayrıca derler ki, veliler Peygamber'in şâhitleridir; onların bütün kerâmetleri (bal dolu bir tulumdan sızan bir damla gibi) hakikatte, bütün kaynağını Peygamberden alır. Sünnîlerin kabul ettiği görüş budur ve bu, Hakikat'la birlikte Şeriatî de tanıyan İslâm sûfileri tarafından desteklenmiştir. / Buna rağmen bazı hallerde bu, dindarca bir görüşten daha öteye geçmeyebilir. Sûfîlerin İslâmiyetle mantıklı bir uzlaşmaya girmeye çalıştıklarında, kendilerini içinde buldukları güçlüğü sık sık işâret etmiştik. Fakat 'mantık' kelimesi, burada, oldukça yanıltıcıdır. Doğru dillerini araştıran Avrupalı bilginlere göre hikmetin başı, tutarsız inançların, yani zihinlerimizin bir düzene sokamadığı inançların, doğulu bir insanın kafasında ahenkle bir arada bulunmasının, bu inançların sâhibinin onların tutarsızlığından tamamiyle habersiz olmasının ve ekseriya bir kimsenin mutlak sûrette samimiyetinin ortaya kon-

masında yatmaktadır. Bize apaçık görünen çelişkiler, onu hiç bir şekilde rahatsız etmez.

- 131 İlk sûfilikte yer alan kerâmet unsuru, daha sonraları, Derviş Tarikatleriyle ilişkisi olan gelişmiş velî ihtiramında görüldüğü kadar önemli değildi Kuşeyri, “bir velî, bu dünyada hiç bir kerâmet göstermese de yine velîdir,” diyor. İlk islâm menkabe-lerinde, keramet kudretinin daha az önemli olduğu hususundaki sözlerle karşılaşmamız imkânsız değildir. Sehl b. Abdullah’ın güzel bir şekilde ifade ettiği üzere, en büyük kerâmet, kötü bir sıfatın yerine iyi bir sıfatı koymaktır. Kitâbu’l-Luma’da kerâmetlerden nefret eden ve onları, günaha sevkedici bir şey sayan ulu kimseler hakkında birçok misaller bulunmaktadır. / Bâyezid, “müridliğim sırasında, Allah gözlerimin önünde harikulâde olaylar ve mucizeler serretti. Fakat ben onlara aldırmazdım. Benim böyle yaptığımı görünce, Kendi ma’rifetine ulaşma vâsıtalarını bana lütfetti,” dedi. Cüneyd’in ifadesine göre, kerâmetlere bağlanma, seçkinleri Hakikat’in en derin mâbedine nüfûz etmekten alıkoyan “perde”lerden biridir. Bu, müslümanların büyük çoğunluğunun anlayamayacağı kadar yüksek bir akideyi ifâde etmekte idi. Ve nihayet halkın benimsediği velilik fikri, tasavvufî ve sûfiyane anlayışa galebe çaldı. Bütün bu ikazlar ve titizlikler, aynı sâik vasıtasıyla bir kenara itildi ve bu sâik, Hazreti Muhammed’in, kendisinde tabiatüstü hiç bir şey bulunmadığı şeklindeki samîmî ifâdelerini boşa çıkardı ve tarihte bir insan olarak görülen Peygamber’i, her şeye gücü yeten bir kâhin ve sihirbaz durumuna soktu. Halkın kerâmet talebi, bu konudaki arzı geniş ölçüde aşıyordu. Fa-

kat velilerin başarısız kaldıkları durumlarda, açık ve safdil bir hayal gücü yardımlarına koşarak, onları oldukları gibi değil de, olmaları gerektiği şekilde temsil etti. Yıllar geçtikçe *Velilerin Menkabeleri*, Şark romantizminin uçsuz bucaksız okyanusundan yeni malzemeler elde etmeğe devam ederek daha muhteşem ve fevkâlâde bir hâle geldi. Veliler tarafından veya onlar adına yapılan iddialar, sürekli olarak arttı ve onlar hakkında söylenen hikayeler, daha da hayati 132 ve aşırı bir hal almaya başladı. / Bu bölümün geri kalan kısmını, bu konuda geniş ortaçağ edebiyatında görüldüğü şekliyle, velinin bir tasvirine tahsis edeceğim.

Müslüman velî, kerâmet gösterdiğini söylemez ve “kerâmet bana ihsan edildi veya gösterildi” der. Bir görüşe göre velî, kerâmet sırasında tam şuûr halini muhafaza edebilir. Fakat birçok sûfiler böyle bir “tezahür”ün, ancak velî tamamiyle ilâhî kontrol altında olduğu vecd halinde vukû bulabileceğini ileri sürerler. O esnada velinin kendi şahsiyeti boşluktur ve ona müdahale edenler, onun ağziyle konuşup eliyle vuran Yüce Kudret’e karşı çıkarlar. Yeri gelince peri¹⁸ tarafından çarpılan bir adamla ilgili olarak çift anlamlı bir benzetme yapan Celâleddin, vecd halinde iken kendisinin Allahdan başka bir şey olmadığını birkaç defa belirten ünlü İranlı velî Bâyezid Bistâmî hakkında şu menkabeyi nakleder.

Bu hallerden birinde kendisine gelip ne kadar küfür sayılan bir dil kullandığını öğrenince, Bâyezid

18) Toplu olarak cin adı verilen ruhlardan biri.

müridlerine, tekrar günah işlerse bıçaklarını kendisine saplamalarını emretti. Menkabelerin geri kalan kısmını, Winfield'in muhtasar Mesnevî tercümesinden (s. 196) nakledeyim:

"Delilik seli onun aklını alıp götürdü

*Ve o, herzamankinden daha çok küfre düşercesine
konuştu,*

133 / *'Cübbemin altında Allah'dan başkası değildir,
Sen O'nu ister yerde, ister gökte ara.'
Onun bütün müritleri dehşetten çılgına döndü,
Ve onun kutsal vücuduna bıçaklariyle darbeler
indirdiler.*

*Onlardan, Şeyhin vücudunu hedef alan herbirinin
Darbesi tersine döndü ve sahibini yaraladı.*

*Mânevî lütûflara sâhip o adama hiç bir darbe
tesir etmedi,*

*Ama müritler yaralandı ve kan deryasında
boğuldular."*

Şairin ulaştığı sonuç şudur:

*"Ey kılıcınla yanındakine vuran sen,
Böylece sen kendine vuruyorsun, dikkat et!
Çünkü yanındaki kişi, fenâ bulmuştur ve
emniyettedir;*

*Evet, ebediyen güven içinde yaşamaktadır.
Onun sûreti yok olmuştur o sadece bir aynadan
ibârettir;*

*Başkasının aksinden gayrı hiçbir şey, onda
görünmez.*

*Eğer ona tükürürsen, kendi yüzüne tükürmüş
olursun,*

*Ve eğer bu aynaya vurursan, kendine vurmuş
olursun.
Orada çirkin bir yüz görürsen, bil ki o, kendi
yüzündür,
Ve eğer orada bir isâ görürsen, sen onun annesi
Meryem'sin.
O ne bu, ne de şudur; onun şekli de yoktur;
Sana doğru yansıyan, kendi sûretindir."*

Milâdi 1033 yılında ölen bir başka İranlı sûfi Ebû'l-Hasan-el-Hurkânî'nin hayatı, Şark vahdet-i vücudcusunun bir tasvirini vermekte ve istenilen açıklıkta hususiyet bakımından karmaşık bir büyüklük ve yüceliğini ortaya koymaktadır. Asıl metin elli sahife tuttuğu için, burada ancak onun küçük bir bölümünü tercüme edebilirim.

134 "Bir defasında şeyh şöyle dedi: 'Bu gece pek çok kimse (bunların tam sayısını vererek) falan falan çölde şâkiler tarafından yaralandı.' / Soruşturma sonunda, onun ifadesinin tamamıyla doğru olduğunu gördüler. Gariptir ki, aynı gece oğlunun başı kesilerek kapısının eşiğine bırakıldı. Fakat kendisinin bundan hiç haberi olmadı. Ona inanmayan karısı şöyle haykırdı: 'Ta uzaklarda vuku bulan olaylardan haber verebilen, fakat kendi oğlunun başı kesilip kapısının önüne terk edildiğinden haberi olmayan bir şahıs hakkında sen ne düşünürsün?' Evet', dedi şeyh, 'onu gördüğüm zaman perde kalkmıştı; fakat oğlum öldüğünde perde tekrar indirilmiş bulunuyordu.' "

"Birgün Ebû'l-Hasan el-Hurkânî, yumruğunu sıkarak serçe parmağını uzattı ve dedi ki, 'İşte kible! Kim sûfi olmayı dilerse.' Bu sözler büyük Şeyh'e

nakledildi. İki kıblenin bir arada bulunmasını ilâhî birliğe hakaret sayan Şeyh şöyle bağırdı; 'İkinci bir kible görüldüğüne göre ilkinin iptal edeceğim.' Bundan sonra hiçbir hacı Mekke'ye ulaşamadı. Bazıları yolda yok oldu. Bazıları da soyguncuların eline düştü veya bazı sebeplerle seyahatlerini yerine getirmeleri engellendi. Ertesi yıl bir derviş, büyük Şeyh'e şunu sordu: 'Halkı Beytullah'tan alıkoymanın ne anlamı var?' Bunun üzerine büyük Şeyh bir işaret yaptı ve yol tekrar açıldı. Derviş sordu: 'Bütün bu kimselerin yok olmasının kabahatı kimdedir? Büyük Şeyh cevap verdi: 'Filler birbirini itip kakarken birkaç zavallı kuşun ölmesi kimin umurundadır?' "

"Seyahata çıkacak olan bazı kimseler Hurkânî'den yoldaki tehlikelerden kendilerini koruyacak bir dúa öğretmesini rica ettiler. Hurkânî şöyle dedi: 'Herhangi bir talihsizliğe uğrarsanız adımı zikredin.' Bu cevap onların hoşuna gitmedi. Bununla birlikte, yola çıktılar ve seyahat sırasında şakilerin saldırısına uğradılar. İçlerinden birisi velinin adını zikretti ve şakilerin büyük şaşkınlığını çekecek bir tarzda gözden kayboldu. Şakiler onun ne devesini ne de ticârî eşyasını bulabildiler. Ötekiler ise bütün elbise ve mallarını kaptırdılar. Ülkelerine döndüklerinde Şeyh'e, bu sırrı açıklamasını rica ettiler ve dediler ki: 'Hepimiz Allah'a yakardık, sesimizi duyuramadık. Seni zikreden şahıs ise soyguncuların gözleri önünde kayboldu.' Şeyh de şunları söyledi: 'Siz Allah'a şeklen yakarıyorsunuz. / Oysa ben O'nu gerçekten anıyorum. Bundan dolayı beni anar ve ben de sizin adınıza Allah'ı anarsam, dualarınız kabul olur. Bununla birlikte Allah'a şeklen ve usûlen yakarmanızın fay-

dası yoktur.’ ”

“Bir gece namaz kılarken bir çılgılık işitti. ‘Hey Ebû'l-Hasan! Halka senin hakkında bildiklerimi söyleyip te, onların seni taşla tutarak öldürmelerini ister misin?’ ‘Ey yüce Rabbim! dedi,’ halka Senin rahmetin hakkında bildiklerimi ve Senin lütfundan idrak ettiklerimi söyleyip de, onların namazda Sana artık secde etmemelerini ister misin? ‘Ses cevap verdi: ‘Sen sırrını sakla, Ben de Benimkini saklıyayım.’ ”

“Dedi ki: ‘Allahım, bana Azrâili gönderme çünkün ben ona ruhumu teslim etmem. Ruhumu ondan almadım ki ona vereyim. Ruhumu Senden aldım, yalnız sana teslim ederim.’ ”

“Dedi ki: Ben ölünce Azrâil benim neslimden birine gelecek, ruhunu almaya çalışacak ve ona sert davranacaktır. İşte o zaman ben, mezarımdan ellerimi kaldırıp Allah'ın lütfunu onun dudakları üzerine akıtacağım.’ ”

137 “Dedi ki: ‘Eğer arş-ı âlâya / hareket etmesini emretseydim, boyun eğdi. Güneş'e durmasını söyleseydim, yörüngesinde dönmeyi durdururdu.’ ”

“Dedi ki: ‘Ben ne bir âbid ne bir zahid, ne bir mütekellim, ne de bir sûfiyim. Allahım, Sen Bir'sin, Senin Birliğiyle ben de birim.’ ”

“Dedi ki: ‘Kafatasım Arş-ı âlâdır. Ayaklarım yerin altındadır. iki elim de Doğru ve Batıdır.’ ”

“Dedi ki: ‘Eğer bir kimse Kıyâmet'te dirileceğine ve ben rehberlik edene kadar Cennete giremeyeceğine inanmazsa, beni selâmlamak için buraya gelmesin.’ ”

“Dedi: ‘Allah beni benden çıkardığı için Cennet benim peşimdedir; Cehennem ise benden korkmaktır. Cennet ve Cehennem benim bulunduğum bu yerden geçecek olsaydı, her ikisi de, ihtiva ettikleri bütün insanlarla birlikte bende yok olurdu.’ ”

“Dedi ki: ‘Sırtüstü yatmış uyuyordum. Allah’ın arşının bir köşesinden, ağzıma birşey sızdı; ve içimde bir tatlılık hissettim.’ ”

138 “Dedi ki: ‘Eğer velinin teni altında bulunan şeyden birkaç damlası, dudakları arasından dışarı çıkacak olsaydı / yer ve gökteki bütün yaratıklar dehşete düşerdi.’ ”

“Dedi: ‘Dûa sâyesinde veliler, balığı denizde yüzmekten alıkoyabilir ve yeryüzünü öyle bir titretir ki, halk deprem oluyor sanır.’ ”

“Dedi ki: ‘Dostlarının gönlündeki Allah aşkı apaçık ortaya konsa idi, âlemi sel ve ateşle doldururdu.’ ”

“Dedi: ‘Allah’la yaşayan, bütün şeyleri görür, işitilenleri işitir; yapılacakları yapar ve bilinecekleri bilir.’ ”

“Dedi ki: ‘Herşey bendedir; fakat bende, kendim için yer yoktur.’ ”

“Dedi: ‘Kerâmetler, Allah’a giden yolun bin merhalesinden yalnız biridir.’ ”

“Dedi ki: ‘Aranmadıkça arama; çünkü aradığını bulduğun zaman, o sana benzeyecektir.’ ”

“Dedi: ‘Ebedî hayatı kazanmak için her gün bin defa ölüp bin defa dirilmelisin.’ ”

“Dedi ki: ‘Sen yokluğunu Allah’a verdiğinde, o da sana bütün Kendini verir.’”

- 139 / İslâm velîlerinin hayatlarında, su üzerinde yürüme, (yalnız ve birlikte) havada uçma, yağmur yağdırma, aynı anda birkaç yerde birden görünme (tayy-ı mekân), nefesle tedâvî, ölüleri diriltme, gelecek olayları önceden bilme ve tahmin etme, düşünceleri okuma, hâdiseleri kontrol altına alma (telekinesis), menfur bir şahsı söz veya işâretle felc etme veya başını uçurma, hayvan veya nebatlarla konuşma, yiyecek ve içecek temin etme gibi, nakledilen çeşitli kerâmetleri sayıp dökmek ve onlara örnekler vermek, hemen hemen sonu gelmeyen bir iş olurdu. Tabiat kanunu fikrinden yoksun bir Müslüman için, kendi tabiriyle, bütün bu hârikulâde olaylar, aynı derecede inandırıcı görünmektedir. Öte yandan biz, akıl dışı ve imkânsız saydığımız bu olayları, bir çeşit tabii izahını bulduğumuz hâdiselerden ayırt etmek mecburiyetini hissederiz. Günümüzün rûhî etki, imânla tedâvî, telepati, hakikate yakın hayaller, ipnotik telkin ve benzeri nazariyeler, Doğulunun kafasındaki bu karanlık mıntıkaya ulaşmak için, bize geniş imkânlar hazırlamaktadır. Bununla birlikte, büyük bir ilgi kaynağı olmasına rağmen, şu anda konuyu daha öteye götürmüyeceğim. Sûfî anlayışın daha yüksek mertebesinde, velîlerin kerâmet güçleri, pek önemli olmayan bir rol oynar. / Derviş tarikatlarının teşkilatlanmış tasavvufunda, onların kazandığı büyük önem, sûfilîğin bozulmasının en açık işâretlerinden birini teşkil eder.

Biraz değiştirilerek aşağıya aldığım şu metin, dervişin Allah’la birlik kazanmasını sağlayan hip-

notizma sürecinin güzel bir özetini vermektedir.

“Mürîd bir sûfî olarak daima Mürşidini aklında tutmalı, ve zihnen Onu devamlı teemmül ve tefekkür sûretiyle O’nda erimelidir. Mürşid bütün kötü düşüncelere karşı onun kalkanı olmalıdır. Mürşidin ruhu onu bütün çabalarında takibeder, ve nerede olursa olsun bir koruyucu ruh olarak ona refakat eder. Bu dereceye yükselince O, tıpkı cezbedilmeğe müsait bir şeyin, miknatısın etkisi altında kalması gibi, her keste ve her şeyde Mürşidini görür. Bu hâle, Mürşid-de veya Şeyh’de yokolma (fenâ bulma) adı verilir. İkincisi yani şeyh veya mürşid, mistik rüyalarında müridin ulaştığı dereceyi ve ruhunun kendisinininkine bağlı olup olmadığını görür.

141 “Bu merhalede Şeyh onu uzun bir zaman önce vefat eden Pîr’in veya tarikatın asıl kurucusunun etkisine terkeder ve mürid ancak Şeyh’in mânevî yardımıyla Pîr’i görür. Bu merhaleye “Pîr’de fenâ bulma” adı verilir. / Böylece o, Pîr’in bütün mânevî kudretlerine sâhip olacak kadar O’nun bir parçası olur.

“Üçüncü derece yine Şeyh’in mânevî yardımıyla O’nu Hazreti Peygambere kadar ulaştırır. Burada o, her şeyde Peygamber’i görür. Bu hâle de “Peygamber’de fenâ bulma” denir.

“Dördüncü merhale onu Allah’a iletir. O, Ulûhiyet’le bir olur ve her şeyde O’nu görür.¹⁹⁾”

19) J. P. Brown. The Dervishes, or Oriental Spiritualism (1868), p. 298.

Burada sözü edilen sürecin somut ve mükemmel bir tasviri, Molla Şah'ın denetimi altında bütün bu tecrübelerden geçen Tevekkül Bey'in ünlü hikâyesinde görülmektedir. Bu hikâye, bütünüyle nakle-dilcmiyecek kadar uzundur; ayrıca, Profesör D. B. Macdonald tarafından Religious Life and Attitude in İslâm (s. 197 vd.) adlı eserinde yakın zamanlarda tercüme de edilmiştir. Bu tercümeden, yukarıda sözü edilen dört merhaleden ilkinin tasvir eden bir paragrafı iktibas ediyorum:

142 'Bunun üzerine beni önüne oturttu, bu sırada duyularım sanki sarhoş olmuştu. Nefsimde kendi sûretimi hayâl etmemi bana emretti. Gözlerimi bağladıktan sonra bütün zihni melekelerimi kalbime teksif etmemi istedi. Ben de itaat ettim. Bir anda ilâhî lütuf ve Şeyh'in mânevî yardımıyla kalbim açılıverdi / O anda gördüm ki, içimde, başaşağı dönmüş bir fincan gibi bir şey var. Bu durum düzelince, sınırsız bir mutluluk duygusu varlığımı sardı. Şeyh'e şöyle seslendi: 'Senin önünde oturduğum bu hücrenin sâdık bir kopyasını içimde görüyorum ve bana sanki bir başka Tevekkül Bey bir başka Molla Şah'ın önünde oturuyormuş gibi görünüyor.' Şeyh bana şöyle cevap verdi: 'Çok güzel! Sana görünen ilk hayâl, Şeyh'in sûretidir.' Sonra bana gözlerimi açmamı emretti. Böylece, beden gözümle O'nu önümde oturur gördüm. Sonra, bana gözlerimi tekrar bağlattı. O zaman, kalb gözümle, O'nu önümde oturur gördüm. Şaşkınlıkla bağırdım: 'Şeyh'im! Sana ister beden ister kalb gözümle bakayım, daima Seni görüyorum.' "

Şâir Câmî'nin tanık olup, kaydettiği kendi kendini hipnotizmanın bir örneği de şudur:

“Kâşgârlı Mevlâna Sa’düddin kısa bir teemmül-
den (teveccüh) sonra, şuurunu kaybetme belirtileri
gösterirdi. Bu durumu bilmeyen bir kimse, onun uy-
143 kuya daldığını zannederdi. / Onunla arkadaş oldu-
ğumun ilk günlerinden birinde, Ulu Cami’de onun
önünde oturuyordum. Âdeti üzere, cezbeye daldı.
Uyuyacağını sandım ve dedim ki, ‘kısa bir süre isti-
rahat etmek istiyorsan, uyumayasın.’ Gülümsedi ve
şöyle cevap verdi: ‘Öyle görünüyor ki, bunun uyku-
dan farklı bir şey olduğuna inanmıyorsun.’”

Şu menkabe bizi daha da büyük güçlüklerle kar-
şı karşıya bıraktı:

“Mevlâna Nizâmüddin Hâmûş’un anlattıklarına
göre, birgün, Şeyh’i Alâüddin Attâr, ünlü veli Mu-
hammed ibn ‘Alî Hakîm’in Tirmiz’deki türbesini zi-
yaret etmeğe başladı. Nizâmüddin dedi ki: ‘Ben ona
refâkat etmedim, evde kaldım, zihnimi teksif etmek
(teveccüh) sûretiyle Velî’nin ruhunu yanıma getir-
meği başardım; bu sebeple, Şeyh türbeye varınca
orayı boş buldu. Sêbebini bilmiş olmalı ki, geri dö-
nünce beni denetimi altına almağa uğraştı. Ben de
zihnimi teksif ettim ama, kendimi bir güvercin, Şey-
hi de benim peşimde uçan bir şâhin gibi gördüm.
Nereye döndüysem, daima hemen arkamda bulun-
yordu. Nihâyet, kurtuluştan ümit keserek Hazreti
Peygamber’in -selâm O’na olsun- ruhuna sığındım
144 ve O’nun sonsuz parlaklığında silinip kayboldum. /
Şeyh daha fazla bir hâkimiyet icra edemedi. Elemi-
nin bir sonucu olarak Şeyh hasta düştü ve benden
başkası onun sebebini bilmedi.’”

‘Alâüddin’in oğlu Hâce Hasan Attar, öyle ‘hâ-

kimiyet' güçlerine sâhipti ki, arzu ettiği an bir kimseyi cezbe hâline sokabilir ve bâzı sûfîlerin çok nâdir olarak ve uzun bir nefis murâkibesinden sonra ulaştıkları *F'enâ*'yı onlara yaşatabilirdi. Nakledildiğine göre, O'nun elini öpme şerefine nâil olan mürid ve ziyâretçiler, daima şuurlarını kaybederek yere düşerlerdi.

Bâzı velîlerin istedikleri kılığa girme gücüne sâhip olduklarına inanılır. Bunların en ünlülerinden biri, Kadîbu'l-Bân lâkabıyla bilinen Musullu Ebû Abdillâh idi. Onu menfûr bir mülhid sayan Musul kadısı, birgün, şehrin bir caddesinde karşı yönden gelirken kendisini gördü. Onu yakalamağa ve cezalandırılması için Valinin huzûrunda itham etmeğe karar verdi. Bir anda gördü ki, Kadîbu'l-Bân bir Kurd sûretine girmiş; Velî ona yaklaştıkça görünüşü de bu defa Bedevî şekline büründü. Nihâyet, daha da yaklaşıncâ bir Mütekellim kisvesine girdi, /
145 ve şöyle haykırdı: "Ey kadı! Hangi Kadîbu'l-Bân'ı valinin önüne çıkarıp da cezalandıracaksın?" Kadı düşmanlığından utandı ve Velî'nin müridlerinden biri oldu.

Nihayet, 'cansız şeyler üzerinde hâkimiyet kurmakla' ilgili olarak nakledilen iki örnek vereyim:

"Zu'n-Nûn bâzı dostlarıyla bu konuda sohbet ederken dedi ki, 'şu divana bakın. Eğer ona dönmesini söylersem, odanın etrafında döner.' 'Dön' kelimesini söyler söylemez, divan, odanın etrafında bir devir yaparak tekrar yerine döndü. Seyircilerden bir genç hüngür hüngür ağlamağa başladı ve ruhunu teslim etti. Onu aynı divanın üzerine yatırıp, gömmek üzere yıkadılar."

“İbn Sinâ, Ebû'l-Hasan Hurkânî'yi ziyaret ederek O'nunla hemen uzun ve karışık bir tartışmaya daldı. Ümmî bir şahıs olan velî, bir zaman sonra yorgun düştü ve ayağa kalkarak dedi ki: ‘Beni mâzur görün; gitmeden ve bahçe duvarını onarmam gerekiyor..’ Böylece, eline küçük bir keser alarak çekip gitti. Duvarın üstüne tırmanır tırmanmaz, keser elinden düştü. İbn Sinâ, keseri almak için koştu, fakat ulaşmadan keser kendiliğinden yükseldi ve velinin eline geldi. / İbn Sinâ bütün irâdesini kaybetti ve o sırada onu saran Sûfilik’e olan coşkun inancı, hayatının son zamanlarında Felsefe lehine Tasavvuf’u terkedinceye kadar devam etti.”

Bu bölümde böyle büyük bir konuya hakkını vermediğimi çok iyi biliyorum. Tasavvuf tarihçisinin, ne kadar çok müteessir olursa olsun, velîlerin otoritesine aşırı bağlılık, onlardan lütuf beklemek, türbelerini ziyaret, mukaddes sayılan şeylerine saygı, her zihni ve ruhî melekeyi onların hizmetine vermek gibi ameli sonuçları bakımından icra ettiği muazzam etkiyi ve velilik görüşünün işgal ettiği esaslı mevkii itiraf etmesi gerekmektedir. Bir kimsenin kendi iç nuru ile Allah’a ibâdet etmesi tehlikeli olabilir ama, bir başkasının iç nuru ile O’nu araması çok daha tehlikelidir. Sahte kutsallığın telâfisi yoktur. Bu hakikat, birçok parçalarda apaçık ifâdelerle sâfi yazarlar tarafından belirtilmiştir; fakat ben, saygısızlığından ötürü, müridini boş yere hipnotize etmeğe çalışmış olan ‘Alâüddin ‘Attâr’ın hayatından birkaç satır nakletmekle yetineceğim. ‘Attâr’ın hal tercümesinin yazarının bildirdiğine göre, ‘Attâr

derdi ki: “Allah’ın yanında yer almak, Allah’ın ya-
 147 ratıklarının yanında yer almaktan / daha doğru ve
 değerlidir.” Şu şiir de sık sık O’nun mübârek dilin-
 den dökülürdü:

*“Erenlerin mezarında daha ne kadar ibâdet
 edeceksin?”*

Erenlerin yolundan git ki, kurtuluşa eresin!”

(Tu tâ key gûr-i merdân-râ perestî

Bi-gird-i kâr-ı merdân gerd u restî)

VAHDET HÂLİ

*“Hikâye bu noktaya kadar sözle anlatılabilir,
 Fakat bundan sonrası gizlidir; kelimelerle
 açıklanamaz.
 Eğer konuşacak ve onu izâh için yüzlerce yolu
 deneyecek olursan,
 Boşunadır; zira böylece sır açıklık kazanmaz.
 Bir binek atma binebilir ve deniz kenarına
 gidebilirsiniz,
 Fakat o zaman sizin mutlaka tahta bir at (gemi)
 kullanmanız gerektir.
 Tahta bir at karada işe yaramaz,
 O deniz yolcularına özgü taşıttır.
 Sükût işte bu tahta attır,
 Sükût denizde insanların destek ve rehberidir.”²⁰*

Hiç kimse Allah’la bir olmanın sembolik tasvir-
 lerini ve O’nun mâhiyetine dair herbiri karanlıkta
 göz kırpmaktan biraz daha iyi olan nazariyelerini
 hissetmeden, sûfinin yolculuğunun sonunda ulaştığı
 hâli gösteren bu bölümün konusunu ele alamaz.
 Şimdi bunu fiilen tecrübe etmiş olanlarca tarif edi-
 lemez denilen şeyleri nasıl kavrayacağız? Ben ancak
 daha aşağı seviyede, daha az heybetli görünmekle

20. Celâleddin Rûmî, Mesnevî, E. H. Whinfield’in kısa çe-
 virisi, s. 326.

birlikte aynı güçlüğü, bütün tasavvufi olayların ele alınışında da karşımıza çıkacağını ve şâirin sükût hâlindeki öğüdünün eşsiz vukuf ve gücü ile Sûfilîğin en derin sırlarını açıklamaktan onu alakoymadığını belirtmekle cevap verebilirim.

149 / Onu tasvir için ne gibi tâbirler kullanılırsa kullanılsın, vahdet hâli tasfiye hâlinin son merhalesidir. Böylece nefis tedricî olarak kendine yabancı her şeyden, mâsivâdan korunmuş olur. Sâdece ferdiyetten kesilmek demek olan Nirvâna'dan farklı olarak, sûfinin kendi zâhiri varlığından geçmesi demek olan *fenâ*, onun gerçek varlığının devamı olan *bekâ*'yı da gerektirir. Kendi nefsini öldüren kimse Allah'da yaşar. Ve bu ölümün tamamlanması demek olan *fenâ*, bekaya erişmeğe veya ilâhî hayatla birliğe ısharet eder. Kısaca, ilâhlaşma, İslâm sûfisinin en yüce hedefidir.

El - Hallâc (yün tarakçısı) adıyla şöhret bulan Huseyn ibn Mansûr X. yüzyılın başlarında Bağdad'da vahşice öldürülmüştü. O'nun idamı siyasî sebeplere bağlı görünmekle birlikte, bizi ilgilendirmemektedir. Darağacının etrafına toplanmış olan kalabalık arasında, O'nun söylediği şeyin doğruluğuna inanmış belki de birkaç kişi vardı. Fakat geriye kalanlar, bir mühlidin cezalandırılmasına, iftihar veya kesin bir tasviple tanık oldular. O, İslâm'ın genel olarak bağışladığı, fakat asla unutmadığı / iki kelimelik şu cümleyi söylemişti: "Enel'l-Hak (Ben Hakk'ım)".

Louis Massignon'un²¹ son günlerde yayınlanan araştırmaları, her şeyden önce Hallâc'ın bu meşhur

21) Kitâb et-Tevâsin (Paris, 1913). Bk. Özellikle s. 129-141.

ifâdeye kazandırdığı anlamı göstermeği, ve bunun, daha sonraki devirlerde çeşitli görüşlere mensup sûfîlerce ortaya konan daha mütedil yorumlarla uyuşmadığını kesinlikle söylemeği mümkün kılmıştır. Hallâc'a göre insan, aslında ilâhidir. Allah, Âdemi Kendi sûretinde yaratmıştır. Allah, ezeli aşkının sûretini kendi Zâtından yansıttı ki, Kendisini tıpkı bir aynada görür gibi müşâhede eylesin. Bu yüzden, O, Meleklerle, Âdem'e secde etmelerini buyurdu. (Kur'-ân, II, 32). Böylece O, Hazreti İsa'da olduğu gibi Hazreti Âdem'de de tecessüd etti.

*“Yücelik Ona mahsustur ki, Kendi nâsûtunda
(yani Âdemde) Kendi parlak lâhutunun sırrını
açıkladı,
Ve sonra Onun mahlûkatı, yiyen ve içen birinin
(Hazreti İsa) sûretinde göründü.”*

Mâdemki Allah'ın nâsûtu insanın bütün cismânî ve rûhânî mâhiyetini ihtiva etmektedir, Allah'ın lâhutu da ancak bir tecessüd veya Massignon'un tâbiriyle, ilâhî Rûhun hulûliyle birleştirilebilir. Şöyle
151 ki o, beşerî rûh bedene girince vukubulur.²² / Böylece Hallâc şiirlerinden birinde şöyle der:

*“Senin rûhın benim rûhuma şarabın saf su ile
karışması gibi karışmıştır.”*

22) Massignon, ilâhî Ruh'u Faal Akıl'la aynı sayarken haklı görünmektedir. Faal Akıl, Aphrodisias'lı İskender'e göre nefsimizin bir cüzü veya melekci olmayıp bize dışarıdan gelmektedir. Bk. Inge, Christian Mysticism, pp. 360, 361. Hallâc'ın gdrüşü, Tauler, Ruysbroeck ve diğerlerinin, nefste Allah'ın hoşuşu hakkındaki görüşleriyle mukayese edilebilir.

Sana herhangi bir şey dokunduğunda bana da dokunur. Ey Allah'ım her durumda Sen bensin!"

Ve yine:

*"Ben sevdiğim O'yum ve sevdiğim O Benim:
Biz bir vücudda sâkin iki rûhuz*

*Eğer sen beni görürsen O'nu görmüş olursun
Ve eğer sen O'nu görürsen ikimizi birlikte
görmüş olursun."*

Hallâc'ın damgasını taşıyan bu özel ferdî ilâhlaşma görüşü açıkça Hristiyanlığın esas akidesine benzer ve bu yüzden İslâm'ın görüş açısından en kötü bir küfürdür. Bu görüş sâdece onun en yakın tarafları arasında saflığını muhafaza etmiştir. Hulûcüler, yani tecessüde inananlar, genellikle sûfilerce, mûtedil müslümanların reddettiği aynı sertlik ölçüsünde, reddedilmiştir. Fakat sûfiler hulûl akidesini tereddütsüzce kınadıkları halde, Hallâc'ı o düşünceye sâhip olma şüphesinden kurtarmak için ellerinden geleni de yapmışlardır. Burada başlıca üç savunma hattı ortaya konmaktadır: (1) / Hallâc, Hakk'a karşı günâh işlemediği; fakat, şeriata karşı büyük bir suç işlediği için, haklı olarak cezalandırıldı. O, seçkinlere ayrılması gereken Rabbinin yüce sırrını, hiçbir ayırım gözetmeksizin herkese açıklamak sûretiyle bu sırra ihânet etti. (2) Hallâc, vecdin sarhoş edici etkisi altında konuştu. Ashında sâdece ilâhî sıfatlardan biriyle Birlendiği halde, ilâhî Zat ile birleştiğini sandı. (3) Hallâc, ilâhî vahdet bütün varlıkları içine aldığı için, Allah ile yaratıkları arasında esaslı hiçbir fark veya ayrılığın bu-

lunmadığını ifâde etmek istedi. Kendi zâhiri nefsin-den tamamiyle kurtulan kimse, kendi gerçek nefsiyle var olur ki, o da Allah'dır.

*“O yücelikte ‘Ben’, ‘Biz’ veya ‘Sen’ yoktur.
‘Ben’, ‘Biz’, ‘Sen’ ve ‘O’ hep biriz.”*

“Ene'l-Hakk” diye bağırان Hallâc değil, aslında fenâyâ ermiş Hallâc'ın ağzıyla konuşan bizzat Allah'ın kendisiydi; tıpkı O'nun yanan bir ağaçtan Musa'ya hitap edişi gibi (Kur'ân, XX, 8 - 14).

Ene'l-Hakk'ı gayri şahsî mistik bir *axiom* hâline sokan son açıklamanın, sûfilerin pek çoğu tarafından Hallâc'ın gerçek akidesini temsil ettiği kabul edilmiştir. Muhteşem bir gazelde Celâleddin Rûmî, Yegâne Nûr'un bütün âlemde binlerce sûrette nasıl tecelli ettiğini, / ve Tek Zat'ın, daima aynı kalarak, her çağda beşeriyete O'nun şâhitliğini yapan peygamber ve velilerin kisvesine nasıl büründüğünü tasvir eder.

*“Çarpıcı güzellik her an bir başka şekilde doğar,
nefsi cezbeder ve kaybolur.*

*Her an Biricik Mahbûb, bazan yaşlılığın bâzan
da gençliğin yeni bir örtüsüne bürünür.
Şimdi O, çömlekçi balçığının tâ içine haldı.*

*-(yani) Ruh bir dalgiç gibi daldı.
Sonra O, kalba dökülmüş ve pişirilmiş çamurun
derinliklerinden çıktı ve dünyada göründü.
O, Nûh oldu, ve Onun niyazı sırasında âlem
tufana tutulduğu halde O, Nûh'un gemisine
girdi.*

*O, İbrahim oldu ve O'nun uğruna gülistan olan
ateşin ortasında göründü.*

Bir süre O, Kendini eğlendirmek amacıyla
 dünyada dolaşmaktaydı.
 Sonra O, İsa oldu ve Gökkuşbuğuna yükseldi.
 Allah'ı tazime başladı.
 Kısaca, senin gördüğün her nesilde gelip giden
 hep O idi.
 Nihayet O, bir Arab sûretinde zuhûr etti ve
 âlemlerin sultanlığını kazandı.
 Nakledilen nedir? Gerçekte tenâsüh nedir?
 Gönülleri fetheden güzel
 Bir kılıç oldu ve Ali'nin elinde göründü, zamanın
 kılıçtan geçiricisi oldu,
 Hayır! hayır! çünkü O insan sûretinde "Ene-l-
 Hak" diye bağırandı da.
 Darağacına çıkan Mansûr²³ değildi, oysa
 ahmaklar öyle zannetti.
 Rûmî küfre düşmedi, düşmeyecek de ; O'ndan
 şüphe etmeyin!
 Kim inanmazsa kâfirdir, cehennemın dibini
 boylayanlardan biridir."

- 154 / Her ne kadar İran şahlarının teb'aları tarafından ilâh sayıldıkları; hulûl görüşleri, Allah'ın insanlaştırılması ve tenâsühün cârî olduğu Batı ve Orta-asya bölgelerinde insan sûretinde Allah fikri halkın vicdanını derinden sarsacak kadar ne bilinmeyen ne de gayri tabîi bir şey ise de, Hallâc bu fikri o şekilde ifâde etmiştir ki, İslâm adını alan hiçbir tasavvuf görüşü buna tahammül göstermediği gibi, bunu kabul de edemez. İlâhî ve beşerî tabiatların birbirine

23) Hallâc'a ekseriya Mansûr denir, aslında ise bu, babasının ismidir.

hulûl edip karışabileceğini²⁴ söylemek, İslâm'ın dayandığı Vahdet esasını inkâr etmek olacaktır. Sûfilîğin daha sonraki tarihi, ilâhlaşmanın Birlenme ile nasıl bir tutulduğunu göstermektedir. Allah-İnsan antitezi, yukarıda açıklanan Vahdet-i Vücut nazarıyesinde eriyip gitmiştir²⁵. Allah'dan başka gerçek varlık yoktur. İnsan, Mutlak Varlığın bir feyzi, bir tecellisi veya bir hâlidir. Şahsiyet olarak kabul ettiği şey, hakikatta yokluktur. Varolmadığı için O, ne ayrılabilir ne de birleşebilir. İnsan Allah'dır, gene de

155 aralarında bir fark vardır. / Ibnu'l-Arabî'ye göre²⁶ kadim'le hâdis Bir olanın tamamlayıcı iki manzara-sıdır; bunlardan herbiri diğerini gerektirir. Yaratıklar Yaratıcı'nın dış tezâhürüdür; İnsan ise, yaratmada tecelli eden Allah'ın sırrıdır. Fakat, idrâkinin sınırlı oluşundan dolayı İnsan, aynı anda her şeyi birden düşünemediği ve bundan ötürü ilâhî sırrın ancak bir parçasını ifâde ettiği için Ene'l-Hakk (yani ben Hakk'ım) demek selâhiyetini hâiz değildir. İnsan bir hakikattır, fakat Hakikat'ın kendisi değildir. Diğer sûfilerin - meselâ Celâleddin Rûmî'nin - vecd hâllerinde her zaman bu oldukça ince ayırımı gözden ırak tuttuklarını göreceğiz.

24) Hulûl, Hallâc tarafından bu anlamda alınmamıştır (Massignon, a. g. e., s. 199). Halbuki 151. sayfada nakledilen âyetler böyle bir yorumu telkine müsaittir. Öyle sanıyorum ki, Hallâc, "Ben hiç kimseyim sözü hakikatta yalnız Allah'ı ifâde edebilir" diyen Eckhart'a katılacaktır. Şöyle ki, Ezeli olanın içinde bulunduğu ferdiyetin ezelde bir cüzü vardır. (Inge, Christian Mysticism, p. 149, note).

25) Bk. s. 79 v.d.

26) Massignon, a. g. e., s. 183.

Şahsî nefsinin yokluğunu idrâk ederken, sûfî-nin Allah'la kendi zatî birliğini idrâk ettiği sözü okuyucularımın şu anda âşına oldukları şekilde İslâm'ın ilâhlaşma nazariyesini özetlemektedir. Buna verilebilecek daha kesin ne gibi anlamlar bulunduğunu kısmen kendi sözlerimle kısmen de çeşitli yazarlardan derlediğim örnek parçalarla göstermeğe çalışacağım.

156 Fenâ'nın birkaç ciheti daha önce ayırte dilmiş-ti²⁷. Bunlardan en yükseği, yani ilâhî Zat'da fenâ bulma, *fenâ* ve *fânî* kelimeleri yerine /araştırmayı terketme demek olan *Vakfe* ve araştırmayı terkedererek aranan Hedef'te fenâ bulan anlamında *Vâkıf* sözlerini kullanan Nifferî tarafından bütünüyle ele alınmıştır. Metinde ve şerhde ele alınan başlıca hususlardan birkaçı şunlardır:

Vakfe nurludur: O, gayrın karanlık düşüncelerini, nurun zulmeti sürüp çıkarışı gibi yokeder. O, bütün varolan nesnelerin dünyevî değerlerini kendi gerçek ve ezeli değerlerine tedbîl eder.

Bu sebeple *vâkıf*, zaman ve mekândan münezzeh-dir. "O her eve girer ama, ev onu ihtiva etmez. O her kuyudan su içer fakat kanmaz. O bana ulaşır ve Ben onun evi olurum. Onun meskeni Benim katımdır." - Demek ki O, bütün ilâhî sıfatları kavrar ve bütün tasavvufî tecrübeteri kuşatır. O isimler (sıfatlar) le iktifa etmeyip, isimlenmiş (Müsemma) olanı arar. Allah'ın Zat'ını düşünür ve O'nu kendisinininkiyle bir

27) Bk. s. 60, 61.

görür. İbâdet etmez; ibâdet insandan Allah'adır, hal-buki vakfede Allah'dan başka bir şey yoktur.

Vâkıf, arkasında hiçbir şey bırakmadığı gibi, Allah'dan başka vârisi de yoktur. Hattâ vakfe hâdisesi kendi şuurundan yokolduğu zaman o, nurun kendisi olur. Sonra onun Allah'a hamdetmesi, Allah'dan sâdır olur ve onun ilmi, Kendisini bidâyetteki tek olarak müşâhede eden Allah'ın ilmidir.

- 157 Biz bu cevherleşmenin, / tebeddül veya tahavvülün nasıl olduğunu ortaya çıkarmağı bekliyoruz. Sûfiliğin büyük tenakuzu şudur: Büyük Eser (Magnum Opus)'in, bir bakıma yaratılmışlığın en cüz'î izlerinden ebediyen ârî bir Varlık tarafından yaratılmış insanda ortaya konmuş olmasıdır. Yukarıda işaret ettiğim gibi, değişme nasıl idrâk edilirse edilsin, ilâhî Zât'ın hulûlünü veya ilâhî ve beşerî tabiatların ittihadlarını icap ettirmez. Bu akidelerin her ikisi de genellikle kınanmıştır. Ebû Nasr es-Sarrâc bunların Kitâb ul-Luma'dan alınan şu iki parçada şöyle tenkit eder:

“Bağdad’lı bâzı sûfiler, kendi sıfatlarından sıyrıldıklarından, Allah’ın sıfatlarına büründüklerine dair akidelerinde hataya düşmüşlerdir. Bu ise hulûle veya Hazreti İsâ hakkındaki Hristiyan inancına götürür. Söz konusu akide kudemâdan bâzılarına isnad edilmiştir, fakat onun doğru anlamı şudur: Kişi kendi sıfatlarından sıyrılıp Allah’ın sıfatlarına büründüğünde kendi irâdesinden sıyrılarak Allah’ın irâdesine bürünür ve bilir ki, kendi irâdesi ona Allah’ın bir ihsânıdır. Ve bu ihsân sâyesinde kendi nefesine itibardan kurtulur. Böylece o, kendisini tamamiyle



158 Allah'a vermiş olur. Bu da Vahdet ehlinin mertebelerinden biridir. Bu akidede hataya düşmüş olanlar, / Allah'ın sıfatlarının Allah olmadığını görememişlerdir. Allah'ı kendi sıfatlarıyla aynı kılmak küfre düşmek demektir; çünkü Allah kalbe inmez, aslında kalbe inen Allah'a ve O'nun birliğine iman ve O'nun düşüncesine saygıdır."

İkinci parçada es-Sarrâc, *ittihad* akidesini çürütmek için benzeri bir delil kullanma yoluna gider.

"Bâzıları, bir kimsenin vücudu zayıfladığı takdirde kendi beşeriyetini kaybedip ulûhiyet sıfatlarına bürünebileceğini hayâl ederek yemek ve içmekten kaçınmışlardır. Bu yanlış akideye inanan câhil insanlar beşeriyet ile, beşeriyetin fitrî sıfatlarını birbirinden ayırdedemezler. Nasıl siyah siyahlıktan, beyaz da beyazlıktan ayrılmazsa, beşeriyet de insandan ayrılmaz. Fakat beşeriyetin fitrî sıfatları ilâhî hakikatlerden üzerlerine saçılan her şeye kadir bir parlaklıkla değişip tahavvül eder. Beşeriyet sıfatları beşeriyetin zâtı değildir. Fenâ akidesini telkin edenler, bir kimsenin sürekli olarak Allah'ı / kulu nâ-
159 mına bütün bu fiillerin fâili saymak sûretiyle kendi fiil ve ibâdetlerine itibardan vazgeçmesini kasederler."

Hucvîrî, fenânın zâtın yokluğuna ve cismânî cevherin helâkine delâlet ettiği, bekanın da Allah'ın insanda bulunduğunu gösterdiği şeklindeki inancı anlamsız olarak tavsif eder. Ona göre, herhangi bir şeyden uzaklaşma (fenâ) bir şeyin noksanlığının idrâkini ve onu arzu edişin yokluğunu ifâde eder. Kendi fânî irâdesinden geçen herkes Allah'ın ebedî irâ-

desinde bâkî olur. Fakat beşerî sıfatlar ilâhî sıfatlar olmadığı gibi, ilâhî sıfatlar da beşerî sıfatlar olamaz.

“Ateşin kudreti, ateşin içine düşen bir şeyi kendi niteliğine çevirir. Şüphesiz Allah’ın irâde kuvveti ateşinkinden daha büyüktür. Bununla birlikte ateş, demir cevherini değiştirmeksizin sâdece niteliğine etki eder. Çünkü demir hiçbir zaman ateş olamaz.”

Eserin bir başka bölümünde Hucvîrî, ‘birliği’ (cem’) düşüncenin arzulanan nesne üzerine teksifi şeklinde tanımlar. Böylece İslâm’ın Orlando Furioso’su olan Mecnûn, düşüncelerini Leylâ üzerinde o derecede toplamıştır: ki, her yerde sâdece O’nu görmüş ve her şey onun gözünde Leylâ’nın sûretine bürünmüştür. Bir kimse, Bâyezîd’in hücreğine gelerek şu soruyu sordu: ‘Bâyezîd burada mı?’ Bâyezîd cevap verdi: ‘Burada Allah’dan başka biri var mı ki?’

160 / Ona göre bütün bu durumlar aynı esasa dayanır.

Şöyle ki:

“Allah, aşkının tek olan cevherini taksim eder ve onun bir parçasını özel bir ihsân olarak Kendisine olan bağılılıkları; nisbetinde dostlarına dağıtır; sonra, bu parça üzerine beşeriyet, mizaç, ruh ve ten örtülerini indirir. Bunu da onun güçlü çabasıyla, kendisine ilişmiş olan bütün parçaları kendi niteliğine çevirmesi için yapar. Tâ ki, âşıkın çamuru tamamiyle aşka dönsün, onun bütün fiil ve nazarları âşkın pek çok husûsiyetleriyle bir olsun. Bu hâle, gerek mâna gerekse lâfza bağlananlarca ‘Birlik’ adı verilir.”

Sonra o, Hallâc'ın şu mısralarını nakleder:

*"Senin dileğin olacaktır, ey Rabbim, Sultânım!
Senin dileğin olacaktır, ey benim Murâdım ve
mânâm!*

*Ey benim varlığımın zâtı, ey benim arzularımın
gayesi,*

Ey benim kelâmım, işâret ve hareketlerim!

*Ey benim her şeyimin her şeyi, ey benim
kulağım ve gözüüm!*

Ey benim bütünüüm, unsurum ve cüzlerim!"

Ben ve sen hayâlini aşan ve Birliğe ulaşan cezbe hâlindeki sûfî, kendisinin herhangi bir şey olduğunu inkâr edebileceği gibi, kendisinin her şey olduğunu da iddia edebilir. 'İnkâr'a bir misâl olmak üzere
161 Celâleddin'in bir gazelinin ilk mısralarını alalım. / Ben bu mısraları, kendi dilimizin izin verdiği ölçüde asıl veznine uydurarak şiir şeklinde tercüme ettim:

*"Kendi kendimi bilmediğim için, şimdi Allah aş-
kına ben ne yapmalıyım ?*

*Ne Haç'a ne Hilâl'e taparım, ne gâvurum ne de
yahudi*

*Ne Doğu ne Batı ne kara ne deniz benim vatanım,
ne de zebani ile yakınlığım var*

*Ne ateşten ne köpükten yaratıldım, ne topraktan
ne de çiğden*

*Ne tâ uzaklarda Çin'de ne Saksin'de ne de
Bulgar'da doğdum.*

*Ne beş nehrin bulunduğu Hindistanda ve Irakta
ne de Horasanda yetiştim.*

*Ne bu dünyada ne ötekinde otururum, ne
cennette ne de cehennemde
Ne Adn'den ne de Rıdvan'dan koğuldum, soyum
Âdem'den de gelmez.
Mekânların ötesinde bir yerde, hiçbir izin
bulunamadığı bir yolda
Nefs ve bedeni aşarak benim biricik Sevgilimin
nefsinde yeniden yaşarım!"*

Celâleddin'e aid aşağıdaki şiir de kâinat şuru-
nun müsbet cihetini açıklar:

*"Ey müslümanlar, dünyada bir aşık varsa o da
benim.
Bir mü'min, bir kâfir, bir râhip varsa o da benim.
Şarap tortuları, sâkî, hânende, rubâb, ve mûsikî
Sevgili, kandil, içki, ve sarhoşluk neş'esi, benim.
Yetmişiki inanç ve fırka
Gerçekte yoktur: Allaha yemin ederim ki, bütün
bunlar benim.
Toprakla hava, su ile ateş, bütün bunların ne
ne olduğunu bilirmisin?
Toprakla hava, su ile ateş, ayrıca bedenle nefis
de benim.
Hakikat ve yalan, hayır ve şer, kolaylık ve güçlük
ta başından sonuna kadar,
ilimle bilgi, zühd, takvâ ve iman benim.
Emin ol, cehennem ateşi alevlenen kuyusuyla
Evet, cennet, Adn ve hûrîler benim.
Bu yer ve gök her şeyiyle
Melekler, perîler, cinler ve beşeriyet, benim,"*

Celâleddin'in bir vecd hâlinde söylediği şeyleri Henry More geçmiş bir tecrübe olarak şöyle tasvir eder:

“Nefsi büyüleyen Allah'ın hayatı, onu kendisi ile birlikte yerle göğe fırlatıp bütün alemle birleştirerek, nefs bir bakıma kendisini cansız hissettiğinde içinde bulunduğu hâl ne hoş ne muhteşem bir hâldir. Bu alemde bulunan O, bütün eşyayı Bir olarak görür. Kendisini de, kendi nefsine dikkatini yöneltebildiği takdirde, bütünün bir parçası olarak görür.”

Bâzı sûfilere göre, fenânın vecdinde istiğrak onların haclarının sonudur. O andan itibaren onlarla dünya arasında hiç bir münâsebet yoktur. Kendi nefislerinden hiç bir şeyi kendilerinde bırakmamışlardır; şahıs olarak onlar ölüdür. Onlar birliğe garkolunca ne şeriat, ne din ve ne de zâhirî varlık şekillerinden bir şey tanırırlar. / Fakat hiç bir zaman ayılamayan bu Allah sarhoşu kullar en yüce kemâle ulaşmamışlardır. İlâhlaşmanın tam devri' ulûhiyyetin (Vahdetle kesret, Hâkikatle Şeriat) bâtını ve zâhirî tezâhürlerini ihâta etmelidir. Kendi eserlerinde tezâhür eden Yaratıcı Allah'ın ebedî hayatına girmeksizin bütün bu dünyevî şeylerden kurtulmak kâfi değildir. Fenâdan sonra beka, kâmil insanın alametidir. Kâmil insan sadece Allah'a yani kesretten Vahdet'e sefer etmez, aynı zamanda Allahta ve Allah'la sefer eder, yani Vahdet hâline devam ederek Allah'la birlikte yola çıktığı zâhirî aleme dönerek kesretle Vahdeti ortaya koyar. Bu iniş hâlinde:

“O şeriatı dış elbisesi

Tasavvufî yolu da iç elbisesi kılar.”

Çünkü o, Şeriatın vecibelerini yerine getirirken Hakikatı beşeriyete indirir ve teşhir eder. Büyük bir Hristiyan mistiğin sözleriyle onun hakkında şöyle denebilir:

164 “O derûnî aşkıyla ebedi fiilde Allah’a doğru, semereli temâyülüyle de ebedî sükûn içinde Allah’a gider. Ve o Allah’da var olursa da bütün eşyaya yönelen aşkın ruhunda, dürüstlüğün fazilet ve eserlerinde yaratılmış şeylere doğru yola çıkar. / Bu derûnî hayatın en yüce noktasıdır.”²⁸

Afifuddin Tilimsânî, Nifferî şerhinde dört tasavvufî seferden söz eder:

Birincisi mârifetle başlar tam bir fenâ ile biter. İkincisi fenâyı tâkip eden beka anında başlar.

Bu makama ulaşan kimse Hakk’ta, Hakk’la, Hakk’a seyreder ve artık o Hakk’ın kendisi olur.²⁹ Bu şekildeki ileriye doğru seyahatten o Kâmil insanıyetin makamı olan Kutup mertebesine vasil olur.³⁰ O, mânevi alemin merkezi olur, böylece insanların tek başlarına ulaştığı her nokta ve her sınır, ister yakın ister uzak olsun, onun makamından aynı uzaklıktadır. Bütün makâmlar onun etrafında, kutba nisbetle devrettiği için yakınlık ve uzaklık arasında hiç fark yoktur. Bu en yüce makama kavuşmuş olan biri için ilim, mârifet ve fenâ onun ummanının nehirleri gibidir. Bununla o, kimi isterse doyurur. Onun

28) E. Underhill, Introduction to Mysticism, s. 522’den naklen Ruysbroeck.

29) Bk. yukarıya s. 155’e.

30) Bk. yukarıya s. 123’e.

başkalarını Allah'a iletmeye hakkı vardır. Ve bu iş için kendisinden başka kimseden izin istemez. Risâ-
 165 let kapısı kapanmadan önce,³¹ / o Resûl unvanına hak kazanmıştır. Fakat günümüzde onun müstahak olduğu ünvan Nefislerin Rehberidir. Ve o yardımını dinleyenlere bir rahmettir. Çünkü o bütün insanlığın fitrî kabiliyetlerini bilir ve tıpkı bir deve güdücüsü gibi her birini kendi ülkelerine hızla ulaştırır.

Üçüncü seyirde bu Kâmil İnsan ya bir Resûl ya da bir Şeyh olarak teveccühünü Allah'ın yaratıklarına çevirir ve meleklerini seve seve terkedenlere kendi derecesine göre onlardan her birine bir kelâmcı olarak, şariat taraftarlarına, bir ârif olarak tam bir murakabeye ulaşamamış olanlara, vâkıflık mertebesine ulaşan âriflere, Kutub mertebesindeki vâkıflara tecelli eder. O her tasavvufî makamın ufkudur ve her derecedeki taliplerce bilinen tecrübelerin en uzak sahasının ötesinde yer alır.

Dördüncü yolculuk ekseriya cismânî ölümle ilgilidir. Hazreti Peygamber ölüm döşeginde "Refiku'l a'lâyı seçiyorum" diye haykırdığına buna işâret ediyordu. Afifuddin'in açıkladığı muğlak mısralardan bir hükme varacak olursak, bu seyâhatte Kâmil İnsan, bütün ilâhî sıfatlarla sıfatlandıktan sonra, tabiri câizse, Allah'a kendi Zât'ını gösteren bir ayna olur.

"Sevgilim görüldüğünde

Onu hangi gözle görürüm ben

166 / *Benimkiyle değil, Onun gözüyle*

31) Nebilerin mührü (Hatemu'l-Enbiyâ) olan Muhammed'in devrinden önce.

Onu O'ndan başkası göremez de, ondan."

(İbnu'l-'Arabî)

Nefs'deki nur, görmeği sağlayan göz ve görülen şey; hepsi Bir'dir.

Biz sûfiyi, Hakikatı aramasında dilin ifâde edemeyeceği bir noktaya kadar izledik. Onun katettiği merhaleler bu sayfalarda da görüldüğü gibi, nâdir bu kadar düz ve engebesizdir. Halk arasında yaygın olan sarhoşluktan sonraki başağrısı, aşırı yavanlık ve bâzan aşağı ve yukarı dereceden vecd hâlleri arasındaki aralığı (fâsıla'yı) dolduran şiddetli acı anlarıyla bir benzerlik göstermektedir. Hristiyan yazarların '*nefsin karanlık gecesi*' adını verdiği bu tecrübenin izâhları İslâm velilerine ait hâl tercümelerinin hemen hepsinde görülebilir. Bununla ilgili olarak Câmî Nefahâtul'Üns adlı eserinde ünlü Şihâbüddin Suhreverdi'nin müridi olan bir dervişin hâlini şöyle anlatır:

“Vahdeti temâşa ederken, fenâ makamında bu derviş büyük bir vecde nâil oldu. Birgün ağlayıp sızlanmağa başladı. Şeyh Şihâbüddin, ne olduğunu sorunca, şöyle cevap verdi: 'Kesret beni Vahdet'i görmekten alıkoydu. Ben reddedildim. Önceki hâlimi artık bulamıyorum.' Şeyh, bunun, beka makamına başlangıç olduğunu / ve onun içinde bulunduğu hâlin, önceki hâlinden daha üstün ve daha yüce olduğunu belirtti.”

Ferdiyet Allah'la son ittihâdında devam eder mi? Eğer ferdiyet Allah'dan ayrı olmamakla beraber, farklı olan bilinçli bir varlık demekse, yüksek bir mertebeye ulaşmış İslâm sûfilerinin çoğu bu so-

ruya 'hayır' cevabını verir. Nasıl ummanda kaybolan yağmur damlası yokolmayıp, sâdece ferdi varlığını kaybederse, aynı şekilde bedensiz nefis de evrensel ulûhiyetden ayırt edilemez bir hâle gelir. Muhakkak ki, sûfî yazarlar tasavvufî birleşmeği aşk ve evlilik şeklinde ifâde ettiklerinde, ferdiyet fikrini ortadan kaldıramazlar. Fakat bu gibi mecâzî ibâreler her türlü farkı ortadan kaldıran bir Vahdet-i Vücutçulukla mutlak sûrette tutarsız değildir. Burada ve şu anda, Külli Ruh'la birleşmek, bu dünyada biribirini seven nefisler için tasavvuru mümkün en yüce mutluluktur.

*"Saâdet sarayda oturduğumuz andır, Sen'le Ben.
İki ayrı sûret ve iki ayrı şekil, fakat bir tek
nefsle, Sen'le Ben*

*Ağaçların renkleri, kuşların civıltısı edebiyet
ihşân eder*

Bahçeye girdiğimiz an, Sen'le Ben.

*Gökyüzündeki yıldızlar bize dikkâtle bakacaklar;
Bizse onlara Ayın kendisini göstereceğiz,*

Sen'le Ben.

*Sen'le Ben, artık hiçbir fert, vecde dalmayacak,
Sevinçli ve aptalca konuşmalardan uzak,*

Sen'le Ben. /

*Gökyüzünün bütün parlak tüylü kuşları
hasetlerinden kalplerini yiyecekler*

Bu tarzda görüşeceğimiz yerde, Sen'le Ben.

*Bu en büyük hârikadır, Sen'le Ben burada aynı
köşede otururken,*

Bu anda hem Irak'ta Horasandayız, Sen'le Ben."

(Celâleddin Rûmî)

Kendi Batılı anlayışımıza her ne kadar acayip görünse de, genellikle insan nefsinin gayri şahsî ölümsüzlüğünü paylaşma ümidi, sûfide, kabrin ötesinde uzanan ferdî hayata ateşli bir inançla bağlı olanlarıncı kadar derin ve muzafferâne bir coşkunu luğu tutuşturur. Celâleddin maddî âlemde insanın tekâmülünü gösterdikten ve onun rûhânî âlemdeki daha sonraki gelişiminin bir tahminini yaptıktan sonra, ulûhiyet ummanında fenâ bulmak için gönül- den hissettiği bir niyâzda bulunur.

“Mâden olarak öldüm nebat oldum,

Nebat olarak öldüm hayvan oldum,

Hayvan olarak öldüm insan oldum.

Niçin korkayım? Ölmekle ne kaybettim?

*Buna rağmen meleklerin kudsiyetiyle yücelmek
için*

*Bir kere daha insan olarak öleceğim. Fakat
meleklikten de*

Geçmeliyim; Allah’dan başka her şey yokolur,

Ben melek rûhumu fedâ edince,

*Hiçbir aklın henüz tasavvur etmediği bir şey
olacağım.*

Ah! Varetmeseydin n’olurdu beni! Çünkü yokluk

*Org nağmeleriyle, ‘yine O’na döneceğiz’ diye
ilân eder.”*

BİBLİYOGRAFYA

A. Genel

Tholuck, F. A. G., *Sufismus sive Theosophia Persarum pantheistica*, Berlin 1821.

Latince. Bazı bakımlardan yeniliğini yitirmişse de, okumaya değer bir eserdir.

Palmer, E. H., *Oriental Mysticism*, Cambridge 1967.

Nesefî'nin bir eserine dayanılarak yazılmış İran tasavvufunu ele alan bir inceleme.

Von Kremer, A., *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig 1868, ss. 52 - 121.

Sufiliğin kaynağı ve gelişimi hakkında çok güzel bir özet.

Goldziher, I., *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, ss. 139 - 200.

Zâhidlik ve tasavvuf hakkında İslâma büyük vukûfu olan bir yazarın ortaya koyduğu bilgiler.

Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, Halle 188 - 1890, II. Kısım, ss. 277 - 378.

İslâm velîlerinin ibâdeti hakkında ayrıntılı bilgi verir.

Macdonald, D. B., *The Religious Life and Attitude in İslâm*, Chicago 1909.

Gazâlî'nin temsil ettiği mutedil sufilik hakkındaki araştırmalara değerli bir giriş. Psikoloji ile ilgili bölümler özellikle yararlı.

Iqbal, Dr. Shaikh Muhammad, *The Development of Metaphysics in Persia*, London 1908, ss. 96 vd..

Gibb, E. J. W., *History of Ottoman Poetry*, London 1900 - 1909, c. I. ss. 15 - 69.

İran felsefî tasavvufunun anahatları.

Browne, E. G., Literary History of Persia, London 1902, c. I, ss. 416 - 444.

Brown, J. P., The Dervishes, or Oriental Spiritualism, London 1868. Gayr-i ilmi bir eser olmakla birlikte, pek çok ilgi çekici malzemeyi ihtiva eder.

Depont, O., and Coppolani, X., Les Confréries religieuses musulmanes Cezayir 1897.

Derviş Tarikatları hakkında standart bir eser.

B. Tercümeler

Hucvîrî, Keşfu'l-Mahcûb, ing. ter. R. A. Nicholson, London 1911. Süfilik hakkında en eski bir farsça risâle.

Attâr, Le Mantiqu'ttair ou le Langage des Oiseaux, Felsefî ve Dinî İran şiiri üzerinde bir deneme ile birlikte fransızca tercüme eden: Garcin de Tassy, Paris 1864.

Celâleddîn Rûmî, Mesnevî, Kısaltarak tercüme den: E. H. Whinfield, 2. baskı, London 1898.

Mesnevî, I, Kitap, ter. Sir Ğames Redhouse, London 1881.

Mesnevî, II. Kitap, şerh ve tercüme eden: C. E. Wilson, London 1910.

Selected Odes from the Divânî Shamsi Tabrîz, ingilizce tercüme, giriş ve notlarla birlikte Farsça metin: R. A. Nicholson, Cambridge 1898.

Mahmûd Şebisterî, Gülşen-i Râz, ingilizce tercüme, giriş ve notlarla birlikte Farsça metin: E. H. Whinfield, London 1880.

Başlıca sûfî öğretilerin şiir tarzında izahı. konuyla ciddi bir şekilde ilgilenen herkesin okuması gereken bir kitap.

Câmî, Levâ'ih, ingilizce tercüme ile birlikte Farsça metin: E.H. Whinfield ve Mirzâ Muhammad Kazvîni, London 1906. Tasavvuf hakkında nesir tarzında yazılmış bir eser.

Yûsuf and Zulayha, şiir tarzında tercüme eden: R. T. H. Griffith, London 1882.

İran edebiyatında en ünlü tasavvufî aşk maceralarından biri.

İbnu'al-Arabî, Tercümânü'l-Eşvâk, bir tasavvufî kasideler mecmuası. Tercüme ve şerhle birlikte Arapça metin: R. A. Nicholson, London 1911.

ESERDE GEÇEN KAVRAMLAR SÖZLÜĞÜ(*)

- Abdâl** : Tasavvufta dünya ile ilgisini kesip, Tanrı'ya bağlanmış olan Derviş, Velâyet tabakalarından biri, 124.
- Ahvâl** : Hâl'in çoğulu. Tasavvufta Tanrı vergisi olan ruhi haller. Haller Tanrı vergisi olduğu halde, makamlar kulun kendi emek ve çabasıyla elde edilir, 29, 59.
- Ahyar** : İyi ve erdemli kişiler. Tasavvufta velâyet tabakalarından biri, 124.
- Ârif** : İrfan sahibi, bilen. Tasavvufta çeşitli ruhi halleri ve kendi çabasına dayanan makamları aşarak ma'rifet ve hakikat mertebesine ulaşan sûfi, 29.
- Bâtın** : İç, içyüz, gizli, görünmeyen nesne,
- Bekâ** : Devamlılık, önceki hal üzere kalma. Tasavvufta Tanrı'da ebedî hayata kavuşma; fenâ'nın karıştı, 18, 61, 149, 159, 163, 164, 167.
- Cezbe** : Çekme, çekilme. Tasavvufta ruhun hayret ve sevince kapılarak, sanki cesetten hariç bulunuyormuş gibi olması, heyecana gelmesi. Tarikat ehlinin kendinden geçme hali, 59.

(*) Kavramların sonundaki rakamlar, eserin İngilizce aslının sayfa numaralarıdır ve bu numaralar tercümemizin sayfa kenarlarında gösterilmiştir.

- Cem'** : Biraraya toplama, yığma, birlik haline getirme. Tasavvufta düşüncenin arzulanen nesne üzerine teksif edilmesi, 159,
- Derviş** : Alçakgönüllülüğü ve fakirliği benimseyen. Bir tarikata bağlı olan kimse, 37.
- Ebrâr** : İyi kişiler, dindar kimseler, özü sözü doğru olanlar. Tasavvufta velâyet tabakalarından biri, 124.
- Ehlu'l-Hakk** : Hak Erenler, İmanı bütün ve doğru kimseler. Sûfiler kendilerini bu adla adlandırmaktan hoşlanırlar, 1.
- Ene'l-Hakk** : Ben Hakk'ım. Bu sözü ilk olarak söyleyen Halâc-ı Mansur'dur, 150 vd..
- Eş'ariyye** : Eş'ar'ler. İtikâdî bir mezhep olup, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin yolundan gidenler, 6.
- Evliyâ** : Velîler. Sahip, arkadaş, koruyucu, dost anlamalarına gelen velî'nin çoğulu. Tasavvufta Allah'ın dostları, 122.
- Evtâd** : Ağaç veya demir kazıklar, direkler. Tasavvufta velâyet tabakalarından biri, 124.
- Faal Akıl** : İşleyen, yapıcı akıl. Yunan ve İslâm felsefesinde aklın mertebelerinden biri, 151 n.
- Fakr** : Yoksulluk, fakirlik. Tasavvufta Allah'tan gayrı olan her şeydan vazgeçme, elin de gönlün de boş olması, 36, 37, 38,39.
- Fakîr** : Yoksul. Tasavvufta sâfinin aklını Allah'tan başka şeylere çevirecek olan her türlü düşünce ve istekten soyulmuş olan, 37, 38.

- Fânî** : Gelip geçici, fenâ bulan, 15.
- Fenâ** : Yokolma. Tasavvufta fenâ'nın ahlâkî bir anlamı vardır. Bu, bütün ihtiras ve arzuların yok edilmesidir. 17, 18, 19, 28, 48, 59, 60 vd.. 144, 149, 155 vd., 164, 165, 166.
- Fenâ'u'l-Fenâ** : Fenânın fenâ bulması. Bu, fenânın en yüksek mertebesidir. Bu mertebeye fenâyâ erme şurunun da kaybolması ile ulaşılır. 61, 79.
- Fenâ fi'l-vucûd** : 58, (bak., Vakfe),
- Firaset** : Sezgi gücü, 51.
- Gaybet** : Kaybolma. Kalbin çevrede olup biten olayları bilmemesi; hatta kulun kendi nefsinin ve başkasının varlığını duymaması, 59.
- Hacc** : İslâmın beş esasıdan biridir. Sûfilere göre, haccın ayrıca ahlâkî bir anlamı vardır. Bu da bütün günahlardan arınmak, arzu ve ihtirasları terketmektir. 91.
- Hakk** : Gerçek, gerçek varlık, Tanrı. Alemin görünmeyen bâtinî hakikatı, 1, 81, 164.
- Hakikat** : Gerçek, doğru, şeylerin aslı ve özü, 29, 79.
- Hâl** : Bak., Ahvâl.
- Hâtif** : Gizli, görünmeyen, 63.
- Hırka** : Kalın kumaştan yapılmış, Şeyhin müridine giydirdiği bir giysi, 49.
- Hulûl** : Girme, ilâhî ruhun insan vucûduna girmesi, 150, 151, 154, 157.

- İhsân** : İyilik, iyilikte bulunma. Sûfinin zamanla artan ihtişam nuru ile ilâhî sıfatları temâşâyâ yükselerek sonunda şuuru tamamıyla eriyip yok olunca ilâhî zatın nuru içerisinde cevherleşmesi ile ulaştığı makam, 53.
- ilâhî Aşk** : Nefsin Allah'a ulaşma iştiyakı, mahabbetullah, 5, 8, 10, 45, 55 80, 81, 84, 88, 101, 102, vd., 151, 160.
- İlm** : Bilim, bilmek, bilgi. Tasavvufi bilgi anlamına gelen ma'rifetten farklıdır. 71.
- İsm-i Azam** : En büyük isim, yüce isim, 14.
- İstinbat** : Sezgi ile neticeye varma; tövbe ile saflaşmış ve Allah fikri ile dolu olan kalplere ilâhî ilhanım verdiği bilginin esrarlı akışı ve bu bilginin yorumlayan dil üzerine taşması, 23, 24.
- ittihâd** : Birleşme, birlenme. Allah'la bir olma, 157, 158.
- İşrâk** : Aydınlanma. Kalbin gayb âleminde gizli olanı yakîn nuru ile müşahede etmesi, 7, 50 vd., 70.
- Kaderiye** : İnsanların fiillerinden sorumlu olduklarını ileri süren itikadi mezhep, 6.
- Kalb** : İçgözü, gönül, 50, 68.
- Kelime** : Logos. Söz, Allah'ın sözü, Kelâm. Allah'ın sözüne tekâbül eden insan; ilâhî söz olarak Hz. Muhammed, nûr-ı Muhammedî, 51, 82, 83.
- Kerâmet** : Velilerin gösterdikleri, onları Allah'a yaklaştıran ve O'nun lûtfunun özel belirtileri olan olağanüstü hal, 122, 129.
- Kutb** : Devrinin en üstün velisi, velilerin başı, 123, 124, 165.

- Lâhût** : Tanrılık, Ulûhiyet, 150.
- Levh-i Mahfûz** : Tanrı'nın ezeli ilminin yazılı olduğu levha.
- Makamlar** : Sûfinin Hakk ile bir olma hedefine götüren yolu izlerken sırasıyla geçtiği konaklar, 28 vd., 41.
- Ma'rifet** : Tasavvufi bilgi, irfan, ilhama dayanan vasıtasız bilgi, 7, 14, 29, 30, 68, vd., 71, 121, 164.
- Meczûb** : Cezbe halinde olan, cezbeye kapılan, 123.
- Mu'cize** : Peygamberlerin ortaya koyduğu olağanüstü olay, 129.
- Murâkabe** : Bakma, gözetleme. Tasavvufta Sûfinin bir şeye dalarak kendisini onun üzerinde teksif etmesi, 48.
- Murakka'a** : Dervişlerin giydiği yamalı elbise, 33, 49.
- Mu'tezile** : İtikadî bir islâm mezhebi. Bu mezheb tarafları, Allah'ın sıfatlarını, birliği ile bağdaşmayacağı ve kaderciliği de adâletine aykırı buldukları için, reddetmek suretiyle akli esaslara dayalı bir din felsefesi vucûda getirmişlerdir. 6.
- Mürci'e** : İmanı amellerden üstün gören ve ilâhî aşk ile iyiliğe önem veren itikadî mezhep, 5.
- Mürşid** : Yol gösteren. En küçük bir sözü bile müridlerince düstur sayılan olgun tecrübe ve derin bilgi sahibi kutlu kişi, 32, 140.

- Nakib** : (ç. Nukabâ) Bir kavim veya kabilenin başkanı veya vekili; bir tekkede şeyhin yardımcısı olan en eski derviş veya dede. Velâyet tabakalarından biri olup, kutbun altında yer alır. 124.
- Nâsût** : İnsanlık, İnsanî tabiat, 150.
- Nefs** : Can. İnsanda kötülük unsuru sayılan benlik, 39, 40.
- Nefes** : Soluk. Tasavvufta zikre yardımcı olan unsurlardan biri, 48.
- Nirvana** : Sanskritçe bir kelime olup, Budist düşünce, emel ve tatbikatın son amacını ifade eder. Kelime olarak, yakıt bitince bir alevın azalması gibi, giderek yok olma anlamına gelir. Nirvana'dan maksat bencilliğin ve buna bağlı olan ihtiras, şehvet gibi nefsi arzuların yok edilmesi-dir. 18 vd., 61, 149.
- Perde** : Allah'ı madde ve his dünyasından ayıran engel, 15 vd..
- Pir** : Yaşlı, ihtiyar. Tasavvufta mürşid ve şeyh sözleriyle aynı anlama gelir. 32, 140.
- Rızâ** : Hoşnutluk. Tasavvufta Sûfinin irâdesini yok ederek ulaştığı bir makam, 41.
- Ruh** : Cesedde bulunan hayat unsurudur. İslâm düşüncesinde genellikle ruhun ince bir cevher olduğu ve cesede hükmettiği kabul edilir. 68.

- Ru'yet** : Görme, bakma. Ru'yetü'l-kalb: Kalbin gayb âleminde gizli olanı yakîn nuru ile müşahade-si, 50.
- Sabiîler** : İslâm tarihçilerince eski Harran sâkinlerine verilen ad. Kur'an'da da kendilerinden üç kez sözedilen bu zümre, ay veya yıldızlara tapma-larıyla tanınırlardı, 14.
- Sâlik** : Yolcu. Allah'ı aramaya koyulan sûfi, bir ta-rîkate giren derviş. 28.
- Semâ'** : Dinleme, işitme. Musikî, teganni ve raks gibi şeylerle vecd'in elde edilmesi, 59, 60, 63 vd.
- Siddîk** : Çoğu doğru olan. İlk sûfilerin kendi manevi rehberlerine verdikleri isim, 14.
- Sırr** : Öz, iç, giz, 68, 155.
- Sudûr** : Akış, çıkış, feyiz. İslâm düşünürlerinin Yeni Ef-latuncu Plotinus'dan aldığı bu deyim, bütün kainatın, ışığın güneşten çıkıp yayılması gi-bi, Allah'tan bir akış halinde var olduğunu ifa-de eder. 80, 96.
- Sükr** : Sarhoş olma, kendinden geçme, 59.
- Şeyh** : Mürşid, pîr, 32 vd. 49, 140, 141.
- Şi'a** : Hz. Ali taraftarları, 89.
- Şirb** : İçme. Tasavvufta zevk, manevî tad, 59.
- Tâlib** : Arayan, isteyen, ilâhî bilgiyi arayan, 29.

- Tarikat** : Yol, Sûfilerin manevî hayatlarını geliştirmek için izledikleri yol, 27, 28.
- Teveccüh** : Yönelme, Sûfinin düşüncesini bir şeye yöneltmesi, 142, 143.
- Tevekkül** : İş Allah'a bırakma. Sûfinin irâdesini yok ederek ulaştığı makam, 41.
- Tövbe** : Günahlardan pişmanlık duyma, Allah'a dönme, 30 vd..
- Ulûhiyet** : Bak., Lâhût.
- Vahdet** : Birlik, Allah'la bir olma. 148 vd.
- Vahdet-i Vucûd**: Varlığın birliği., Kainatta bütün var-olanları bir görüntü, Allah'ı tek gerçek varlık sayan tasavvufî görüş, 8, 18, 21, 23, 79, vd., 109, 133 vd., 148 vd..
- Vakfe** : Durma, dikilme. Tasavvufta asıl varlığı müşahede, fenâ fi'l-vücud makamı; araştırmayı terketme, 58, 156.
- Vâkıf** : Duran, dikilen. Tasavvufta araştırmayı terkederek aranan hedefte yok olan, 156, 165.
- Vecd** : Coşma, kendinden geçme, 59.
- Veli** : Bak. Evliyâ.
- Velâyet** : Velîlik makamı.

- Yakın** : Kesin. Tasavvufi tecrübeye elde edilen kesin bilgi. Yakın nuru: sûfiye doğrudan doğruya Allah tarafından verilen bir ışıktır. 50.
- Yetkin İnsan** : Bütün ilâhî sıfatların kendisinde tecelli ettiği kabul edilen insan, insan-i kâmil, 83, 163, 164, 165.
- Zâhir** : Görünen, açık, dış dünya.
- Zikr** : Anma, hatırlama, düşünme. Sûfinin belirli dinî ibareleri gizli ya da açık olarak tekrarlamak suretiyle Allah'ı anması ve neticede Allah düşüncesinde erimesi, 10, 45 vd. 63.
- Zevk** : Tad alma, Allah'ı doğrudan doğruya idrak etme, 59.
- Zühd** : Dünya zevklerini bırakarak kendini ibadete verme. Seyr-i sülûk makamlarından üçüncüsü, 4, 5, 6, 29.