



# TAED

TASAVVUF  
ARAŞTIRMALARI  
ENSTİTÜSÜ  
DERGİSİ

# JISS

JOURNAL OF THE  
INSTITUTE FOR  
SUFİ  
STUDIES



Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number: 1 • Mayıs/May 2022 • ISSN: 2822-3829 • e-ISSN: 2822-4515



# TAED | JISS

CİLT/VOLUME: 1 • SAYI/NUMBER: 1 • MAYIS/MAY 2022  
ISSN: 2822-3829 • e-ISSN: 2822-4515

**SAHİBİ / OWNER**

Üsküdar Üniversitesi Adına

A. Furkan Tarhan – Üsküdar Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanı

– *Chairman of the Board of Trustees, Üsküdar University*

**ONURSAL EDİTÖR / HONORARY EDITOR**

Prof. Dr. K. Nevzat Tarhan – Üsküdar Üniversitesi Kurucu Rektörü, Yönetim Üst Kurulu Başkanı

– *President, Üsküdar University*

**SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / EXECUTIVE EDITOR**

Prof. Dr. Elif Erhan, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

**YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE ADDRESS**

Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü

T.C. Üsküdar Üniversitesi Merkez Yerleşke A-Blok

Altunizade Mahallesi Üniversite Sokak No:14 34662 Üsküdar, İstanbul, Türkiye

Tel: 212 400 22 22 – Dahili: 2851

E-posta: [tasavvuf@uskudar.edu.tr](mailto:tasavvuf@uskudar.edu.tr)

Web adresi: <https://jissjournal.com>

**YAYINCI / PUBLISHER**

Üsküdar Üniversitesi

**SEKRETERYA / SECRETERIAL**

Özge Mustafaoğlu , Dicle Filiz

**GRAFİK TASARIM / GRAPHIC & DESIGN**

Prof. Dr. Hümanur Bağlı

**REDAKSİYON / PROOFREADING**

Aslı Yıldırım

**DİZGİ / TYPESETTING**

Melik Uyar, Bülent Tellan

---

Yayın Türü: Yaygın Süreli

*Publication Type: Periodical*

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.

*Authors bear responsibility for the content of their published articles.*

Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

*The publication languages of the journal are Turkish and English.*

Mayıs ve Kasım aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.

*This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in May and November.*

---



# TAED

TASAVVUF  
ARAŞTIRMALARI  
ENSTİTÜSÜ  
DERGİSİ

# JISS

JOURNAL OF THE  
INSTITUTE FOR  
SUFİ  
STUDIES



CİLT/VOLUME: 1 • SAYI/NUMBER: 1 • MAYIS/MAY 2022  
ISSN: 2822-3829 • e-ISSN: 2822-4515





TASAVVUF ARAŞTIRMALARI  
ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

**TAED**

**JISS**

JOURNAL OF THE INSTITUTE  
FOR SUFI STUDIES

## DERGİ YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

---

### SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / EXECUTIVE EDITOR

**Prof. Dr. Elif ERHAN**

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

### YAYIN KURULU ÜYELERİ / EDITORIAL BOARD

**Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN**

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

**Prof. Dr. Emine YENİTERZİ**

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

**Dr. Öğr. Üyesi F. Cangüzel GÜNER ZÜLFİKAR**

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

**Dr. Öğr. Üyesi H. Dilek GÜLDÜTUNA**

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

### YARDIMCI EDİTÖRLER / ASSISTANT EDITORS

**Dr. Öğr. Üyesi Omneya AYAD**

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

**Dr. Öğr. Üyesi A. Eylül YALÇINKAYA**

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye





### DERGİ DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

---

- Prof. Dr. Abdullah TAKIM, Innsbruck Üniversitesi, Innsbruck, Almanya  
Prof. Dr. Ali ÖZTÜRK, Trakya Üniversitesi, Edirne, Türkiye  
Prof. Dr. Anna BIGELOW, Stanford Üniversitesi, California, ABD  
Prof. Dr. Ayşe KADAYIFÇI ORELLANA, George Town Üniversitesi, Washington DC, ABD  
Prof. Dr. Baha TANMAN, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Bayram Ali KAYA, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye  
Prof. Dr. Bruce LAWRENCE, Duke Üniversitesi, Durham, ABD  
Prof. Dr. Carl W. ERNST, North Carolina Üniversitesi, Chapel Hill, ABD  
Prof. Dr. Cemal KAFADAR, Harvard Üniversitesi, Boston, ABD  
Prof. Dr. Cemil AYDIN, North Carolina Üniversitesi, Chapel Hill, ABD  
Prof. Dr. Ceyhun MEMMEDOV, Azerbaycan Cumhuriyeti Milli Meclisi, Bakü, Azerbaycan  
Prof. Dr. Çiçek DERMAN, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Daisuke MARUYAMA, Yokohama City Üniversitesi, Fukuura, Japonya  
Prof. Dr. Ebrahim MOOSA, Notre Dame Üniversitesi, Indiana, ABD  
Prof. Dr. Gholamreza AAVANI, Shahid Beheshti Üniversitesi, Tahran, İran  
Prof. Dr. Haşim ŞAHİN, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye  
Prof. Dr. Havva KÖK ARSLAN, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Haydar SUR, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye  
Prof. Dr. Hümanur BAĞLI, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. İbrahim ÖZDEMİR, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. İlhan İLKILIÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. James MORRIS, Boston Koleji, Chestnut Hill, ABD  
Prof. Dr. Juliane HAMMER, North Carolina Üniversitesi, Chapel Hill, ABD  
Prof. Dr. Kenan GÜRSOY, İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Mahmud Erol KILIÇ, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Marcia HERMANSEN, Loyola Üniversitesi, Chicago, ABD  
Prof. Dr. Masayuki AKAHORI, Sofia Üniversitesi, Tokyo, Japonya  
Prof. Dr. Mbaye LO, Duke Üniversitesi, Durham, ABD  
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye





- Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ, İzmir, Türkiye  
Prof. Dr. Miriam COOKE, İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Mohammed RUSTOM, Carleton Üniversitesi, Ottawa, Kanada  
Prof. Dr. Muhittin MACİT, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye  
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye  
Prof. Dr. Mustafa KARA, Bursa, Türkiye  
Prof. Dr. Nazif SHAHRANI, Indiana Üniversitesi, Bloomington, ABD  
Prof. Dr. Nevzat TARHAN, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Niyazi BEKİ, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Omid SAFI, Duke Üniversitesi, Durham, ABD  
Prof. Dr. Pablo BENEITO, Murcia Üniversitesi, Murcia, İspanya  
Prof. Dr. Sachiko MURATA, Stony Brook Üniversitesi, Stony Brook, ABD  
Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Server DEMİRCİ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Sinan CANAN, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Suad el-HAKIM, Beyrut, Lübnan  
Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ, Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye  
Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Tanvir ANJUM, Quaid-i-Azam Üniversitesi, Islamabad, Pakistan  
Prof. Dr. Tu WEIMING, Pekin Üniversitesi, Pekin, Çin/Harvard Üniversitesi, Boston, ABD  
Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. Vasfi Emre ÖMÜRLÜ, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Prof. Dr. William C. CHITTICK, New York Devlet Üniversitesi, New York, ABD  
Prof. Dr. Yasmin SAIKIA, Arizona Eyalet Üniversitesi, Tempe, ABD  
Prof. Dr. Yasushi TONAGA, Kyoto Üniversitesi, Kyoto, Japonya  
Doç Dr. Ahmet Murat ÖZEL, İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Doç Dr. Bedri MERMUTLU, İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Doç Dr. Burcu KURT, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Doç Dr. Dursun Ali TÖKEL, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Doç Dr. Ferda ZAMBAK, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, Türkiye



- Doç. Dr. Halil BALTACI, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye  
Doç. Dr. Frederick COLBY, Oregon Üniversitesi, Oregon, ABD  
Doç. Dr. Gülnihal KÜPELİ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Doç. Dr. İbrahim ARSLAN, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye  
Doç. Dr. İbrahim BAZ, Şırnak Üniversitesi, Şırnak, Türkiye  
Doç. Dr. İsmail YAŞAYANLAR, Düzce Üniversitesi, Düzce, Türkiye  
Doç. Dr. Mamaram SECK, Cheikh Anta Diop Üniversitesi, Dakar, Senegal  
Doç. Dr. Meliha SARIKAYA, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Doç. Dr. Melike Türkan BAĞLI, Maltepe Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Doç. Dr. Murat AK, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye  
Doç. Dr. Nurullah KOLTAŞ, Trakya Üniversitesi, Edirne, Türkiye  
Doç. Dr. Oya İklil SELÇUK, Özyeğin Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Doç. Dr. Pınar ERGENEKON, Gebze Teknik Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Doç. Dr. Sadiyya SHAIKH, Cape Town Üniversitesi, Cape Town, Güney Afrika  
Doç. Dr. Seher AŞICI, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Doç. Dr. Tehseen THAVER, Princeton Üniversitesi, New Jersey, ABD  
Doç. Dr. Zeyneb ÇAĞLIYAN İÇENER, İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Akil ŞİRİNOV, Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, Bakü, Azerbaycan  
Dr. Öğr. Üyesi Adis DUDERİJA, Griffith Üniversitesi, Queensland, Avustralya  
Dr. Öğr. Üyesi Kristian PETERSON, Old Dominion Üniversitesi, Virginia, ABD  
Dr. Öğr. Üyesi Laila KHALIFA, Amman, Ürdün  
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed BEDİRHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi, Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Youssef CARTER, North Carolina Üniversitesi, Chapel Hill, ABD  
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep OKTAY USLU, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, Türkiye  
Dr. Mohammed HAMED, California Berkeley Üniversitesi, California, ABD  
Stephen HIRTENSTEIN, Ibn 'Arabi Society, Oxford, İngiltere





# TAED

TASAVVUF  
ARAŞTIRMALARI  
ENSTİTÜSÜ  
DERGİSİ

# JISS

JOURNAL OF THE  
INSTITUTE FOR  
SUFİ  
STUDIES

CİLT/VOLUME: 1 • SAYI/NUMBER: 1 • MAYIS/MAY 2022  
ISSN: 2822-3829 • e-ISSN: 2822-4515



## İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Ahmed Avni Konuk'un Fusûsü'l-Hikem Şerhi'ne Göre Yaratılış Bağlamında Ferdiyet Kavramı**  
*The Notion of Uniqueness within the Context of Creation in Ahmed Avni Konuk's Commentary of Fusûsü'l-hikem*  
**Elif Hilal Doğan, Hatice Dilek Güldütuna.....3**
- The View on Virtue and Vice by Sultân Walad: A Comprehension of Iblîs**  
*Sultan Veled'in Fazilet ve Kötülük Anlayışı: İblis Üzerine Bir Değerlendirme*  
**Kie Inoue.....15**
- Spiritual Humanism: A Call to Creativity in Sufi Studies**  
*Mânevî Hümanizm: Tasavvuf Araştırmaları Alanında Yaratıcılığa Bir Çağrı*  
**Jonathan Keir.....27**
- Goethe'nin Eserlerinde İslâm ve İslâm Tasavvufu**  
*Islam and Sufism in Goethe's Works*  
**Edibe Nuray Saateci.....41**
- Saints in Islamic Ritual Music: Grief for İmam Hüseyin in Alevi Tradition**  
*Dînî Müzikte Veliler: Alevî Geleneğinde İmam Hüseyin Yası*  
**Manami Suzuki.....70**
- Ahmed er-Rifâî'nin Tasavvuf Anlayışının Anahtar Kavramları:**  
**Tevâzu, Meskenet, Züll, İnkisâr, Acz, Fakr**  
*Key Concepts in Aḥmad al-Rifā'î's Understanding of Sūfism:*  
*Humility, Helplessness, Servility, Fragility, Destitute, Poverty*  
**Arzu Eylül Yalçınkaya .....93**



**Diğer Özgün veya Derleme Makale ve Yazılar / Other Types of Articles and Essays**

- Yûnus Emre Günümüz İnsanına Ne Söyler?**  
*What Does Yunus Emre Tell Us?*  
**Mehmet Demirci** ..... 115
- Üsküdar Mevlevîhânesi Postnişini Ahmet Remzi Dede'nin Hüznü**  
*The Sorrow of Ahmed Remzi Dede, Post Nishin of Uskudar Mevlevî Lodge*  
**Mustafa Kara** ..... 124
- “Nefsini/Kendini Tanıyan Rabbini de Tanır” Sözü'nün Tasavvuf ve ‘İlmü’t- Teşrih (Anatomi İlmi) Zâviyelerinden Şerhi**  
*Commentary of the Saying “He who knows himself, knows his Lord.” from the Angles of Sufism and Anatomy*  
**Hülya Küçük**..... 129
- Sûfî ve Medeniyet: Tasavvufun Medeniyetler Barışına Katkısı**  
*Sufi and Civilization: The Contribution of Sufism to Civilizational Peace*  
**Reşat Öngören**..... 142
- ‘Ayn al-Quḍāt’s Journey of the Heart**  
*‘Ayn al-Quḍāt’ta Kalbin Seferi*  
**Mohammed Rustom** ..... 149
- Türkiye’deki Tasavvuf Çalışmaları Metodolojisinde Yeni Ufuk Arayışları**  
*Islamic Studies and the Study of Sufism in Academia: Rethinking Methodologies*  
**F. Cangüzel Güner Zülfikar** ..... 153



## EDİTÖRDEN

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, elinizdeki ilk sayısı ile, akademi dünyasına adım atıyor. Bu coğrafyada, medeniyet ve kültürle ilişkili neredeyse her çalışmanın tasavvuf alanına müracaat etmek durumunda olduğu görülmekte, tasavvuf ile ilgili araştırmalar, günümüzde toplumbilim ve insan psikolojisiyle ilgilenenlere de yeni bakış açıları sunabilmektedir. O sebeple 2014 yılında tasavvufun bütüncül ve derinlikli bakışının kullanıldığı disiplinlerarası çalışmalara dayalı, insanlığın huzur ve mutluluğa ulaşmasına hizmet edecek bir bilim ve sanat ortamı oluşturmak amacıyla Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü kurulmuş; enstitü, bir ihtisas kurumu olarak açtığı programlarla, insanî ve ahlâkî değerleri özümseyen, sanata karşı duyarlı, düşünen, araştıran, zamanın değerini bilen geniş hoşgörü sahibi bireyler yetiştirmek için yola çıkmıştır. Bu çerçevede eğitim müfredatı, tasavvuf düşüncesi, tarihi ve edebiyatı konularını birbirleriyle ve temel İslâm bilimleri ile bütünlüklü ve sosyal bilimlerin çeşitli disiplinleri ile ilişkilendirilerek yapılandırılmıştır. Program, aynı zamanda, kendi kültür coğrafyamızı konu alan “İslâm medeniyeti, tasavvuf düşüncesi ve kültürü” perspektifine dayalı disiplinlerarası kültür çalışmaları üretimine de katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Enstitünün kuruluşunun yedinci yılında (2021) hazırlıklarına başlanan Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED), tasavvuf düşüncesi, tarihi ve edebiyatı konularına, bu konuların felsefî, sosyal ve kültürel, antropolojik ve sanatsal yönleri hakkında yapılan araştırma ve çalışmalara odaklanarak, İslâm Medeniyeti konularında tasavvufî bakış açısının ve Osmanlı tasavvuf düşüncesinin görünürlüğüne ve araştırılmasına akademik katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Derginin hedefleri arasında, farklı disiplinlerin bir araya getirilmesiyle, disiplinlerin bilinen kalıplarıyla sınırlı kalmadan, ortaya çıkan konular üzerinde düşünme imkânlarının artırılması da bulunmaktadır.

Derginin bu ilk sayısında Enstitünün tasavvuf ile birlikte tıp, ilahiyat, tarih, edebiyat ve müzik gibi farklı alanlarda uzmanlıkları bulunan öğretim üyeleri ve öğrencileri tarafından hazırlanmış beş makale bulunmaktadır, yurt içi ve yurt dışındaki akademisyenlerin yazılarıyla toplamda on iki makale yer almaktadır. Dört tanesi İngilizce olarak hazırlanan bu makalelerde tasavvufun temel kavramları/meseleleri, bu meseleler ile ilişkili Sufi öğretileri, tasavvufî bakış açısının geçmişte ve günümüzdeki etkileri ve bir takım çağdaş problemlerin çözümüne katkıları ele alınmıştır.

*Prof. Dr. Reşat Öngören*



## FROM THE EDITOR

---

Journal of the Institute for Sufi Studies of Üsküdar University is being introduced to the world academia with its first issue. Taking a closer look allows us to see that almost every study related to civilization and culture in this geography is somehow related to the field of Sufism. Thus Sufism can offer new opportunities for Turkey in the fields of Area Studies and Religious Studies. Studies on Sufism can also bring new perspectives to those who are interested in sociology and human psychology today. For this reason, the Institute of Sufi Studies was established in 2014 with the purpose is to create an environment of science and art based on interdisciplinary works using Sufism's holistic and in-depth view in order to serve humanity in reaching peace and happiness. With the programs that it will initiate as an institute of specialization, the Institute aims to raise individuals who have internalized humanistic and ethical values, who are sensitive towards art, who think, research, create, and know the value of time, who are hard-working and of a great capacity for well-seeing. The curriculum of the programs has been designed to integrate the subjects of Sufi doctrine, Sufi history and Sufi literature with the basic Islamic sciences, along with various disciplines of social sciences, especially the subjects of Islamic thought and civilization history. The program also aims to contribute to the production of interdisciplinary cultural studies based on the perspective of "Islamic civilization, Sufi thought and culture", which is about our own cultural geography.

The Journal of the Institute for Sufi Studies (TAED) of Üsküdar University, the preparations for which began in the seventh year (2021) of the Institute, is focused on the thought, history and literature of Sufism, including research and articles about the philosophical, social, cultural, anthropological, and artistic aspects of these topics, and aims to contribute to the academic field of Islamic Studies through a focus on Sufi Studies, while also bringing forward Ottoman Sufi thought and Sufi perspectives on Islamic civilization. At the same time, the Journal aims to expand the accepted bounds of disciplines by providing the opportunity for the various fields to work together when thinking of the myriad topics related to Islamic and Sufi Studies. It is among the objectives of the Journal to increase thinking opportunities without being limited to the known patterns of the disciplines through an interdisciplinary approach.

In this first issue of the journal, there are five articles prepared by the faculty members and students of the Institute who have expertise in different fields such as medicine, theology, history, literature and music, along with Sufi studies, and there are twelve articles in total from Turkey and international networks of the Institute. In these articles, four of which are in English, the basic concepts/issues of Sufism (Sufi studies), the Sufi teachings associated with these issues, the past and present effects of the Sufi perspective, and its contributions to the solution of some contemporary problems are discussed.

*Prof. Dr. Reşat Öngören*





**Araştırma Makaleleri**  
*Research Articles*





## Ahmed Avni Konuk'un Fusûsü'l-Hikem Şerhi'ne Göre Yaratılış Bağlamında Ferdiyet Kavramı

*The Notion of Uniqueness within the Context of Creation  
in Ahmed Avni Konuk's Commentary of Fuşûşü'l-hikem*

Elif Hilal Doğan\*, Hatice Dilek Güldütuna\*\*

### ÖZET

Ferdiyet kavramı, yaratılış/varoluş hakikatinin bütün mantığını içinde bulunduran bir kavramdır. Tasavvuf tarihi ve düşüncesinin en temel eserlerinden biri olan Muhyiddin İbnü'l-'Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* eserinin Hz. Muhammed'e ayrılan son fassısı, Muhammedî hikmetin, "ferdiyet" hikmeti olduğunu anlatmaktadır. Yaratılış ile ortaya çıkan Yaratan-yaratılan ilişkisi, İbnü'l-'Arabî'nin Hak-halk, Rab-kul, ya da kadîm-hâdis kelime çiftleriyle de ifade ettiği gibi, ikili bir iletişim süreci olarak görülmekteyken varlığın kemâli, "hakîkî" insân-ı kâmil olan ve ferdiyet hikmeti kendisine mahsus kılınan Hz. Muhammed, yaratan ve yaratılanın ikiliğini, üçüncü unsur olarak birleştirmekte ve Hakk'ı kâmil şekilde zâhir kılmaktadır. Yaratılış ile âşikâr olan Varlık, ferdiyet kavramı çerçevesinde ele alındığında bu "oluş"un kaynak ve hedefinin Hakikat-i Muhammediyye'den ibâret olan insân-ı kâmil olduğu görülmektedir. Böylece yaratılıştaki gâye, ferdiyet üzerinden varlığın kemâlini bulduğu insân-ı kâmil ile tahakkuk etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fusûsü'l-hikem, İbnü'l-'Arabî, Ahmed Avni Konuk, Varlık, Yaratılış, Hakikat-i Muhammediyye, Tecellî, Vücûd Mertebeleri, İnsân-ı Kâmil, Ferdiyet, Tasavvuf.

\* ORCID ID: 0000-0002-4034-2430, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi. E-posta: elifhilal.dogan@nefesayinevi.com

\*\* ORCID ID: 0000-0002-0926-7241. Dr. Öğr. Üyesi, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü. E-posta: haticedilek.guldutuna@uskudar.edu.tr

## GİRİŞ

Çalışmamızın konusu, Ahmed Avni Konuk'un *Fusûsü'l-hikem* şerhine<sup>1</sup> göre, yaratılışın ferdiyet kavramıyla ilişkisinin incelenmesidir. İbnü'l-'Arabî'nin tam adı *Fuşûşü'l-hikem ve huşûşü'l-kilem* olan eseri, onun bütün düşüncelerinin özü ve özeti olarak değerlendirilmektedir ve bu eser, tasavvuf düşüncesinin temel kaynaklarından biri olmuştur.<sup>2</sup> Bu eserdeki 27 fastan her birisi, belli bir ilâhî hakîkati açıklamak üzere sınırlanmıştır. Hz. Muhammed'e tahsis edilen son fas ise, *Fusûs*'un bir özeti gibidir. İbnü'l-'Arabî bu son fasta temel esasları Muhammedî hakîkat ekseninde ortaya koymuştur.<sup>3</sup> Mânâ yoğunluğu ve lafızlarının mücmelliği sebebiyle *Fusûsü'l-hikem*, İslâm tarihinde en çok şerhi yapılan eserlerden birisi olmuştur.<sup>4</sup> Ahmed Avni Konuk'un şerhinin önemi ise şu şekilde açıklanmaktadır:

A. Avni Bey'in şerhinin ehemmiyeti Türkçe yazılmış birkaç şerhten biri olarak, okuyucuya *Fusûsü'l-Hikem*'in gayet "mücmel" ve kapalı cümlelerini açması, daha önceki *Fusûs* şerhlerinde söylenenleri günümüz Türkçesine çok yakın bir dille nakletmesi, İbnü'l-'Arabî'nin tasavvufî görüşlerini *Fusûs* cümlelerini şerh ederken vermesi ve burada kullanılan ıstılahları, serd edilen fikirleri topluca ifâde etmiş olmasıdır. Türk okuyucusu A. Avni Konuk Bey'in şerhi sayesinde *Fusûs*'ta ifâde edilen ana fikirler hakkında kolayca bilgi sâhibi

olabilmektedir. Ayrıca, bu şerhin diğer Türkçe, Arapça ve Farsça *Fusûs* şerhlerinin incelenmesinde de kolaylıklar sağlayacağını söyleyebiliriz.<sup>5</sup>

Makalemizde yaratılışın ferdiyet kavramıyla ilişkisi Konuk'un şerhine göre araştırılmış ve ilk olarak yaratılışın Hakîkat-i Muhammediyye kavramı ile alâkası, ve İbnü'l-'Arabî'nin Hakk'ın birliğini ifade etmede kullandığı farklı kavramlar ele alınmıştır. Ardından İbnü'l-'Arabî'nin ortaya koyduğu sistemin temelinde bulunan tecellî kavramı incelenerek Birlik-çokluk ilişkisinin ve yaratılışın, vücut mertebeleri yönüyle anlaşılmasına çalışılmıştır. Bu aşamaları takiben ferdiyet kavramının insân-ı kâmile olan bağlantısı ele alınmıştır ki bahsettiğimiz süreçleri incelemeyen ferdiyet kavramının anlaşılması mümkün olmayacaktır. Bu sebeple sürecin genel özetinin ardından son olarak, kendisine *Fusûsü'l-hikem*'in son fassında isnât edilen "ferdiyet hikmeti" cihetinden Hz. Muhammed ve ferdiyet başlığı işlenmiştir. Böylece yaratılışın ferdiyetle ilişkisinin ve yaratılış gayesi doğrultusunda varlığın kemâlini bulduğu, hakîkî insân-ı kâmil olan Hz. Muhammed'in ferdiyet yönünün anlaşılması hedeflenmektedir.

## YARATILIŞIN KAYNAĞI OLARAK HAKÎKAT-İ MUHAMMEDİYYE

Tasavvuf literatüründe yaratılışın başlangıcı ele alınırken *Ben gizli bir hazîne idim; bilmeye muhabbet ettim; halkı bilinmem için yarattım*.<sup>6</sup> kudsî hadîsinin sıklıkla zikredildiği görülür. Yine yaratılışla ilgili hadislerin arasında Hz. Peygamber'in; *Allah'ın ilk yarattığı şey senin peygamberinin rûhudur ey Câbir!*<sup>7</sup> ve *Âdem ruhla cesed arasında iken*

1 Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

2 Bkz. Mahmud Erol Kılıç, "Fusûsü'l-hikem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1996, XIII: 230-237.

3 Bkz. agm.

4 Bkz. Abdullah Kartal, "Türkçe İlk Fusûsü'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs Fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1999): 305-315.

5 Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I: 11.

6 Suyûtî, *Dürretü'l-Müntesire*, 125; Aliyyu'l-Kâri, *Esraru'l Merfua*, 273; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II: 133.

7 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I: 265.

*ben Nebî idim.*<sup>8</sup> ifâdeleri ile birlikte *Allah'ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur.*<sup>9</sup> ve *Allah'ın yarattığı şeylerin ilki kalemdir.*<sup>10</sup> şeklinde iki beyânı da bulunur.

Mutasavvıflar, Allah'ın yarattığı ilk şeyin *Peygamber'in rûhu, nûru, kalem ya da akıl olduğu* bilgisini veren hadislerde zikredilenlerin tek bir varlıktan ibaret olduğunu belirtirler. Bu tek varlık, Hakikat-i Muhammediye'dir. Bu farklı isimlendirmeler ise, O'nun farklı veçhelerdeki işlevlerini ifade etmektedirler.<sup>11</sup> Hakikat-i Muhammediye, Hz. Muhammed'in tarihsel şahsiyetinin ötesinde, zamandan ve mekândan bağımsız, tek bir cevher olan mânevî hakikatini ifade eder. Diğer her şey bu hakikatten, bu tek cevherden ortaya çıkmıştır.<sup>12</sup>

#### HAKK'IN BİRLİĞİ: AHAD, VÂHİD VE FERD KAVRAMLARI

Birlik Hakk'ın niteliği olup, İbnü'l-'Arabî farklı birlik türlerini ifâde ederken Ahad, Vâhid, ve Ferd gibi kavramları kullanmıştır.<sup>13</sup> Ahad ile ifade edilen mutlak birlik, varlığıyla ikiyi ve sonsuz sayıları izhar eden Bir'dir. Vâhid ise çokluğun birliğini ifade etmektedir. Şeriat zâtın birliğinden değil, ulûhiyetin birleşmesinden söz ederek *Allah'tan başka ilah yoktur*, demektedir.<sup>14</sup> Konuk'a göre Allah, bütün ilâhî isimlerin Allah isminde birleşmiş

olmalarından dolayı Vâhid'dir: "Vâhidîyyet tesmiyesi bi'l-cümle esmânın Allah ism-i küllîsi tahtında müctemi' olmalarından nâşîdir. İlim mertebesinde müteayyin olan bu suretlere, 'a'yân-ı sâbite' derler; ve 'hakâyık-ı ilâhiyye' de ta'bîr ederler."<sup>15</sup> Ahadiyyet mertebesinde isim ve sıfatlar bilkuvve mevcut olup herhangi bir tecellî ve belirlenme yoktur; vâhidîyyet ile aradaki fark Konuk'a göre taayyün ve taayyünsüzlükten ibârettir.<sup>16</sup>

Ferd (فرد) kelimesi ise, Arapçada tek ve yalnız olmak anlamına gelmektedir.<sup>17</sup> İbnü'l-'Arabî'ye göre Allah bir olması bakımından değil, her şeyin birliğinden farklılaşması açısından *el-Ferd*'dir. O, ortaklıktan münezzehdir. Dolayısıyla *el-Ferd* ismi, hakikatte sadece Allah için kullanılabilir:

el-Ferd, Allah'tan başkasına ait olamaz. Çünkü başka her şey bir yönden birbirine ortaktır ve (başka bir yönden) kendi birliğiyle ayrılsa bile, ferd değildir. Çünkü ortaklık, bunu engeller. Dolayısıyla el-Ferd ismi, gerçekte ve sadece Allah'a verilebilir. Allah, her bakımdan 'ferd'dir. Çünkü diğer varlıklardaki gibi, Allah için ortaklık niteliği yoktur.<sup>18</sup>

Konuk'a göre, Hz. Peygamber'e âit hikmet ferdiyettir; çünkü Allah'ın Zâtı'na en yakın bulunan ve bütün ilâhî hakikatleri cem eden makamı ile o münferiddir. İlk taayyün eden bu makam, âlemdeki bütün taayyünlerin de mebde ve menşeidir. Bütün varlık âleminde onun bir benzeri ve dengi olmaması hasebiyle de bir mertebe-i ferdiyettir, tektir.<sup>19</sup> Böylece Hakikat-i Muhammediye'nin âşikâr olan

8 Tirmizî, "Menâkib", I: 3613.

9 Tirmizî, "Tefsîru Sûreti", XI: 9; Aclûnî, Keşfü'l-hafâ, I: 311.

10 Tirmizî, "Tefsîru Sûreti", XI: 9.

11 Bkz. Abdülkerim Cîlî, *Hakikat-i Muhammediye*, çev. Muhammed Bedirhan, (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2019), 285-286.

12 Bkz. Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1997, XV: 179-180.

13 *Fütühât*'ın tevhit makamına ayrılan 172. bölümünde İbnü'l-'Arabî bu kavramlar hakkında görüşlerini dile getirmektedir.

14 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), VIII: 85, 87.

15 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I: 110.

16 Bkz. age. IV: 317.

17 Bkz. Mevlüt Sarı, *el-Mevarid Arapça Türkçe Lûgat*, (İstanbul: İpek Yayın Dağıtım, ty.), 1143.

18 İbnü'l-'Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), VIII: 88.

19 Bkz. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV: 319-320.

vücûdu, Hakk'ın mutlak vücûduna delâlet etmesi bakımından Rabb'ine olan delilin ilki konumundadır. Bütün mevcûdat da yaratılışa onun ferdiyetine ve ilk delâletine bağlı bir hâldedir.<sup>20</sup>

Ferd, aynı zamanda ikinin var olmasından sonra bulunması yönüyle de mutlak birlikten ayrılmaktadır. Nitekim Konuk'un, *Fusûs*'un Sâlih Fassî şerhinde belirttiği gibi teklik, adetlerde üçten başlamakta olup, yaratılış da üçün birliği ilkesine dayanmaktadır. Üç unsuru hâvi bulunan ferdiyetten ibâret hazret-i ilâhiyyeden âlem var olmuştur. Eşyânın her birinin varoluşunda da aynı üçün birliği (ferdiyet-i selâse) prensibi geçerlidir.<sup>21</sup>

Hiçbir mümkünün Bir'den oluşmadığını, mümkünlerin toplamdan yani çoklukta oluştuklarını belirten İbnü'l-'Arabî, böylece her mümkünün *el-Ferd* ismine muhtaç olduğunu söyler.<sup>22</sup> Onun ifadesiyle yaratma, ferdiyet yoluyla oluşmaktadır ki bu da üçlü bir birliktir. Bu doğrultuda âlemdeki zuhurlar da üçten başlar. O nedenle İbnü'l-'Arabî'nin ortaya koyduğu sistemde üç sayısı, yaratılış (tekvin) sayısı olarak görülmektedir.<sup>23</sup> İbnü'l-'Arabî hâriçte zuhur eden şeyin gerçek bir zâta ve nispete sahip olduğunu belirtir. Ancak bu çifti yani zât ile nispeti birbirine bağlayacak "ma'kûl" (akledilebilir) bir bağın var olması gerekmektedir. Aksi halde zât ile nispet çifti birbirine bağlanamayacaktır. Bu çifti birbirine bağlayan faktör ise "üçüncü" olacaktır ve bu bağın varlığıyla "ferdiyet" oluşacaktır.<sup>24</sup> İbnü'l-'Arabî şöyle der:

İki adet birin izdivâciyla netice oluşur ve varlık zuhûr eder. Ne var ki insanla-

rın çoğu gerçeği bilmiyor ve neticenin, ikinin aynısı olduğunu tahayyül ediyor. Bu ise bâtıldır. Hâlbuki netice üçten olur. İki ve fertten yani. Çünkü bir ikiye eşlik etmediği sürece ikinin arasında netice almak gücü kesinlikle olamaz. İki var olsa da özel biçimdeki özel hareket yoksa netice yoktur. Hareket üçüncü varlıktır ve fert mahiyetinde birdir. Varlıkların objelerinin zuhûrundan ibaret olan neticeler ancak fert olan bir ile sahih olabilirler, fert olmayan birle değil.<sup>25</sup>

İbnü'l-'Arabî'nin ifâdesiyle, "vâhid" yani "bir", sayı değildir ancak "iki"den itibaren diğer tüm sayıların ilkesi ve doğuş yeridir. Bu açıdan bir, tüm nispetlerin fevkindedir. Görünüşe göre ferd de bir gibidir ancak birde bağıntılar bulunmazken, ferdiyette ilim, âlim ve mâlum gibi bağıntılar açığa çıkmaktadır.<sup>26</sup> İbnü'l-'Arabî, "bir" ile ahadiyet yani mutlak birliğin; ferdiyet ile ise iki ucun ve ortanın hükmünün öğrenilebileceğini söyler. Ona göre ferdiyet orta berzaktır.<sup>27</sup> Hakk'ın vücûdu ferd ve tek olduğu hâlde, meydana gelişyle ilâhî isimlerin hakikatlerini talep eden âlem, ferd olan Hakk'ın vücudundan ortaya çıkarak çokluk görüntüsünü oluşturmuştur.<sup>28</sup> İbnü'l-'Arabî şöyle söyler:

Bilmelisin ki, birden bir şey meydana gelmez ve ilk sayı, ikidir. İkidenden de bir şey meydana gelmez. Fakat ikiyi üçüncü bir şey tek sayı yapıp birbirine bağlayarak onların arasında orta terim haline gelirse, ikiden -kendi özelliklerine göre- bir şey oluşabilir. Bu iki şey ilahi isimlerden ikisi olabileceği gibi, manevi

20 Bkz. Osman Nuri Küçük, *Sayılar ve Rüyalarda*, (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2016), 133.

21 Bkz. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, II: 332.

22 Bkz. age. XI: 273.

23 Bkz. Küçük, *Sayılar ve Rüyalarda*, 2016, 122.

24 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2011, XIV: 32.

25 İbnü'l-'Arabî, *Risaleler*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kitsan, 2005), I: 91-99.

26 Bkz. Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 266.

27 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2011, XIV: 36.

28 Bkz. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV: 142.

varlıklardan veya duyulur herhangi bir varlık türünden iki şey olabilir. İşin bu tarzda olması gerekir. İşte el-Ferd isminin gereği budur.<sup>29</sup>

Feyz-i akdes tecellisi ile Hakk'ın ilim mertebesine tenezzülü, mertebe-i esmâ ve sıfât, vahdet ve ulûhiyyet mertebesidir.<sup>30</sup> Konuk, yaratılışın zikredilen vâhidîyyet/ulûhiyyet mertebesinde olduğunu belirtir. Çünkü bu mertebede Zât, sıfat ve isimleriyle taayyün ettiğinden, yaratılış için gerekli olan irâde ve kelâm nisbetleri de bu mertebede müteayyin olur. *Bizim bir şeye kavlimiz, onu irâde ettiğimiz vakitte, ona "Ol" demekliğimizdir.* (Nahl 16/40) âyetinde belirtildiği üzere, bir şeyin yaratılması için zât, irâde ve kavil olmasıdır. Bir, bir olarak durdukça ondan başka bir adet zuhur etmez. Ulûhiyyet mertebesinde üçün birliği (ferdiyet-i selâse) bu şekilde izâh edildikten sonra buna mukâbil olarak, yaratılan şeyde de aynı şekilde üçün birliği ortaya çıkmalıdır ki o şey mevcut olsun. Bu üç unsur ise o şeyin ilâhî ilimdeki hakikati, "Ol" emrini duyması ve emre itaat etmesidir. Böylece Hakk'a ait ferdiyet-i selâseye karşılık vücudu kabul eden şeyde de aynı şekilde ferdiyet-i selâse zâhir olur.<sup>31</sup>

Mutlak vücûd, asla bilinmeyen taayyünsüzlük mertebesinden sıfat ve isimler mertebesine tenezzül ettiğinde ilim, sem' yani işitme, basar yani görme, kudret gibi bağıntılara sahip olur. Bu bağıntılar itibârî çokluğun oluşması neticesini doğurur. Bu ortaya çıkış ise onların ilmî vücûtlarının mevcûd olmasıyla mümkün olmaktadır. Yoksa onların ilmî vücûtları olmaksızın hâricî vücûtlarının ortaya çıkması mümkün olamaz. Bu doğrultudaki ortaya çıkış, "*Kûn!*" yani "Ol!" emri ile

29 İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2009, 11: 273.

30 Bkz. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I: 182.

31 Bkz. age. II: 332-333. Dâvûd el-Kayserî'de ferdiyet-i selâse için bkz. Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2014), 90 vd.

gerçekleşmektedir.<sup>32</sup> İzutsu, bu esnâda "hareket noktası"nın Vâhid olan Hakk olduğunu belirtir. Ancak Vâhid, oluşum açısından göz önüne alındığında, farklı üç yön göstermektedir ki bunlar Kendini izhâr etmesi yönünden Zât, irâde ve emir olarak belirtilmiştir. İşte bu üç yön, bütün yaratılış hareketini temsil eden bir oluşumu ifade etmektedir. İzutsu, bu durumu daha açık şekilde tarif ederken önce Vâhid olan Hakk'ta ilmin ya da Zâtî bilincin harekete geçtiğini söyler; böylece a'yân-ı sâbite açığa çıkmış ve "mümkün" olan çokluğun temeli oluşmuştur. Bu sayede "Zât mertebesi", "İlah olma mertebesine" doğru tenezzül etmiş bulunur. İkinci aşamada ise henüz adem hâlinde bulunan a'yân-ı sâbitenin varlık sahasına çıkmalarına yönelik ilme dayanan irâde meydana gelir ve bu irâdeye dayanan "*Kûn!*" emri ile yaratılış tahakkuk etmiş olur.<sup>33</sup>

Günümüz mutasavvıflarından Cemâlnur Sargut ise bu bilgileri şu şekilde özetlemiştir: "Bir olan yalnız Allah'ın zâtıdır. Böylece yaratılmış her şey bir olmayıp üç'ten oluşmuştur. Yani Allah zâtıyla irade eder ve boşlukta tecellî eder. Bu iş için de "Ol!" emrini verir. Yaratılışın hakîkati budur."<sup>34</sup> Tasavvuf kaynaklarında "Ol!" emriyle olanın ancak Hakikat-i Muhammediyye olduğu bilgisi mevcuttur. Hakikat-i Muhammediyye ise vücud mertebelerinde tecellî ederek, insân-ı kâmil mertebesinde kemâliyle aşikâr olmaktadır.

## YARATILIŞ VE TECELLÎ

İbnü'l-'Arabî dilinde yaratmanın anlamı, yoktan var etmek demek değildir. Yaratma, sayısız mevcûdâtın sûretlerindeki ilâhî tecellî ile Vücûd-ı İlâhî'nin ortaya çıkışıdır. İbnü'l-

32 Bkz. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, II: 346.

33 Bkz. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahatar-Kavramlar*, 1999, 264-265.

34 Cemâlnur Sargut, *Kulluğun Hakikati-Meryem Süresi* 3, (İstanbul, Nefes Yayınevi, 2018), 166.



'Arabî'ye göre Hakk'ın eşyâyı yaratması ile kastedilen, Hakk'ın onların sûretlerindeki tecellîsidir.<sup>35</sup> İbnü'l-'Arabî *Fusûsü'l-hikem*'in en başında, Hakk Teâlâ'nın sayıya gelmeyen güzel isimlerinin "ayn"larını görmeye yönelmesinden yani kendi sırrını kendisine âşikâr etmeyi dilemesinden bahseder.<sup>36</sup> Konuk, tecellî hususunu açıklarken, mutlak Zât mertebesinde gizli ve adem durumundaki nispetlerin yani sıfatların kendi isti'dâdlarının diliyle açığa çıkmayı isteyişlerini aktarır. Zât da ahâdiyet mertebesinde gizlilik içinde hapsolan bu bağıntıları Rahmânî nefesle zuhur ettirmiştir. Bu teneffüs sonucunda o sıfatların sûretleri ilâhî ilimde sâbit olur ki bu sabit hakikatlere 'ayân-ı sâbite denilmektedir. Söz konusu nefeslenme hareketi Zât'ın kendisinde, kendisine ve yine kendi zâtı ile tecellîsinden meydana gelmiştir.<sup>37</sup> Konuk, Hakikat-i Muhammediyye olarak isimlendirilen bu ilk ve kuşatıcı tecellîyi ferdiyetle şöyle ilişkilendirir:

...Zât-ı ahadiyyenin kendi zâtında, kendi zâtına, kendi zâtı ile olan tecellîsinden ibâret "feyz-i akdes" ile ibtidâ müteayyin olan ancak "hakikat-i muhammediyye"dir. Ve mertebede ona müsâvî bir taayyün yoktur. O hakikat, vücûd-ı mutlak-ı Hakk'ın öyle bir mertebe-i külliyye ve ferdiyyesidir ki, cemî'i taayyünâtı müştemil ve muhîttir. Ve işte "rûh-ı Muhammedî" budur. Onun için (s.a.v.) Efendimiz *evvelu mâ halakallahu rûhî* [Allâh'ın ilk yarattığı benim rûhumdur.] yâhut *nûrî* [Benim nûrumdur.] buyurmuşlardır.<sup>38</sup>

İbnü'l-'Arabî'ye göre yaratma, Konevî'nin "Vücud-i âmm" diyerek isimlendirdiği

35 Bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 197.

36 Bkz. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I: 108-109.

37 Bkz. age. I: 109-110.

38 age. IV: 318.

Nefes-i Rahmânî'nin üflenmesi demektir. Nefes-i Rahmânî'nin üflenmesi, Mutlak Vücud'un ilmî nispetlerinin, varlık tecellîsi ile sûret bulması anlamına gelir. Konevî'ye göre, "nefes, kendisini kabul eden ve kendisi ile zuhur eden mâhiyetler üzerine yayılan varlıktan ibârettir."<sup>39</sup> Konevî, Hakk'ın tecellî ve yardımının her bir anda âleme ulaştığını söyler. Hakk'ın tecellîsi aslında tek bir tecellî olup bu tek tecellî, âlemde mevcut olan kabilîyetler, mertebeler ve istîdatlar çerçevesinde farklı görünüşlerde açığa çıkmaktadır. Çoğul görüntüsüne rağmen aslında tecellî yenilenmez, tekrarlanmaz veya çoğalmaz. Konevî, bu tecellînin "vücûdî nûr"dan ibaret olduğunu ve Hakk'tan mümkünlere bu nurdan başka bir şeyin ulaşmadığını söyler. Ardından ise vücûd olarak adlandırılan varlığın sadece Hakk'a mahsus olduğunu, diğer çoğul görüntüler için zâtî bir vücûd yani varlık olmadığını dile getirir. Buna göre âlem, Hakk'ın tecellîsi ile vücûd bulduğu için devamlılığı açısından vücûdî yardıma muhtaçtır ki bu yardım Hakk'tan aralıksız olarak devam eden bir yardımdır.<sup>40</sup>

Nitekim İbnü'l-'Arabî de *Fusûs*'ta, "Gözün gördüğü bir mahlûk yoktur, illâ onun 'ayn'ı ve 'zât'ı Hakk'tır." demektedir. Konuk, bu ifâdedeki maksadı şöyle açıklar: Görülen her bir mahlûkun ayn'ının ve zâtının Hak olmasıyla, Hak o mahlûkun sûretinde açığa çıkmış olur. Fakat bu bilgiden perdeli bulunanların vehim ve hayalleri, gördükleri sûreti, mahlûk şeklinde algılamalarına sebebiyet verir. Böylece yaratılmış sûretler olarak görülenlerde Hakk'ın varlığı örtülmüş olur. Oysa bu bilgi ve görüşe sahip olanlar, Hakk'ın o sûretlerde tecellî eden olduğunun farkındadırlar ve bu sûretler mahallinde de yine onlar Hakk'ı görüp izlerler.<sup>41</sup>

39 Sadreddîn Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 28.

40 Bkz. Sadreddîn Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 70.

41 Bkz. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, II: 275.

Ferdiyetin oluşmasıyla ortaya çıkan varlık yani “oluş”, yine “bir”in gücüyle ortaya çıkmıştır ve onun aynıdır. Zuhûrun oluşması da bu ayniyet sayesinde gerçekleşmiştir. Yani bu zuhurda görülen de yine Hakk’ın mutlak varlığı olan varlıktır; yoksa yaratılmışın ayrı bir varlığı yoktur.<sup>42</sup> Anlaşılmaktadır ki âlemdede çokluk yoktur ancak çokluk görüntüsünde, ferdiyet üzere bir zuhur ile birlik vardır.

Aynı hakikat mutasavvıf yazar Sâmiha Ayverdi (1905-1993) tarafından seneler sonra şöyle özetlenmiştir: “Âlemdede tek bir nurdan başka şey yoktur. Fakat o nur, türlü türlü zuhurlarla görünmüştür. Hak nurdur ve onun değişik görünüşleri de âlemdir. İşte tevhit budur ve bundan başkası da vehim ve gururdur.”<sup>43</sup>

#### KONUK’UN ŞERHİNDE VÜCÛD MERTEBELERİ

İbnü’l-‘Arabî’nin düşünce sisteminde Vücûd mertebeleri konusu, yaratılıştaki birlikle çokluk görüntüsünün bağlantısını kurmada anahtar rolü oynayan bir konudur. Konuk, *Fusûs* şerhinin “Mukaddime” bölümünde, Vücûd mertebelerine yer vermiş ve mertebeleri yedili tasnife göre ele almıştır. Vücûd mertebelerini açıklarken kullandığımız başlıklar da bu tasnif biçiminden gelen isimlendirmeye dayanmaktadır.<sup>44</sup> (1) Lâ taayyün mertebesi, her kayıttan münezzeh, yaratılıştan söz edilemeyen, Hakk’ın isim ve sıfatlarının kendinde “gizli bir hazine” misâli bulunduğu, bilinmediği mertebedir. (2) Taayyün-i evvel (mertebe-i vahdet, Hakikat-i Muhammediyye) mertebesi ise tenezzülün başladığı mertebe olarak karşımıza çıkar. Bu mertebenin özelliği şudur ki Allah bu mertebede Zâtını, sıfatlarını, isimlerini ve bütün

mevcûdatı birbirinden ayırmaksızın icmâlî olarak bilir. (3) Taayyün-i sâni mertebesinde (mertebe-i vâhidîyyet) yine o birlik içerisinde, ancak isim ve sıfatların sûretlerinin belirginleşmesiyle birbirlerinden ayrıştıkları bir durum söz konusudur.<sup>45</sup> (4) Mertebe-i ervâh yani ruhlar âleminde, ilmî hâlde bulunan sûretlerin her biri, birer “basit cevher” şeklinde zâhir olur ki bunların ne şekli vardır; ne de zaman ve mekân ile nitelenebilirler. (5) Mertebe-i misâlde ise ruhlar âleminde gelen her ferдин cisimler âleminde kazanaacağı şekle benzeyen bir sûret meydana gelmektedir. Misâl âlemi, ruhlar âleminin feyzini cisimler, yani şehâdet âlemine ileten bir vâsıta olarak, ruhlar ile cisimler arasında bir berzahdır.<sup>46</sup> Sonraki tecellîyle (6) mertebe-i şehâdetde, Hakk’ın isim ve sıfatları beş duyu ve akıl yoluyla idrak edilebilir durumda zâhir olur. Rûhun zuhûrunun kemâlî ise şehâdet âlemindeki cismî sûrette kemâle bağlıdır. Çünkü eğer şehâdet âleminde cismî sûretle tecellî üzerinde kemâle ulaşılmazsa, rûhun kemâlî de bâtında kalacak, ortaya çıkamayacaktır.<sup>47</sup> Burada Konuk, “gizli hazine” hadisine dönerek Hakk’ın kemâlîyle bilinmesinin, ilâhî hakikatlerin sûretlerini tam olarak yansıtabilecek bir aynayla mümkün olacağını hatırlatır. Bu açıdan Zât-ı ulûhiyyetin latîf varlığı, kesif mertebelere doğru tenezzül etmiştir ki bunların en kesifi şehâdet mertebesi olmuştur. Şehâdet mertebesi, her ne kadar bu ilâhî hakikatlerin, ilâhî isimlerin ortaya çıkışına müsaitse de tamamen cilâlî ve düzgün bir ayna misâlinde olmadığı için kendine yansıyan ilâhî hakikatleri oldukları gibi ve bütünüyle yansıtmakta âciz kalır, yansıtamaz. Bu nedenle de ilâhî hakikatlerin kendilerini oldukları gibi bilip görebilmeleri, yani kemâllerine erebilmeleri

42 Bkz. İbnü’l-‘Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2007, 6: 295.

43 Sâmiha Ayverdi, *İnsan ve Şeytan*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2004), 233.

44 Bkz. age. I: 10.

45 Bkz. Cemâlnur Sargut, *Hiz. Âdem*, (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2011), 15-16.

46 Bkz. Konuk, *Fusûs’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, I: 24.

47 Bkz. age. I: 40.

mümkün olamaz. Ancak bu mertebede (7) Hz. Âdem, yani Hakk'ın halifesi olan kâmil insan, ortaya çıkışıyla bu aynanın doğru işlevi yerine getirebileceği cilâsı olur. Böylece bilinmeye muhabbet ederek bilinmek üzere yaratılış hareketini irâde eden Hak Teâlâ, bu ayna vasıtasıyla ilâhî hakikatlerini kemâliyle müşâhede edebilir. Fakat bu müşâhede uzaktan veya kendi vücudunun dışında olan bir durum değildir; eksiksiz olarak her şeyde bizzat açığa çıkmak ve bulunmakla ilgili bir “müşâhede-i zevkiyye”dir.<sup>48</sup>

Öyleyse yaratılışla birlikte zâhir olan Vücûd-ı Hakk'ı kâmil hâlde âşikâr eden Âdem, insân-ı kâmil mertebesini ifade etmektedir. Konuk, *Allah Âdem'i kendi sûreti üzere halk etti.*<sup>49</sup> hadîs-i şerifinde zikredilen Âdem'in de insân-ı kâmil ifade ettiğini bildirir. Bu doğrultuda, Âdem olan insân-ı kâmil Hakk'ın sûreti, Hakk da onun hüviyettir.<sup>50</sup>

### İNSÂN-I KÂMİL KAVRAMI

İnsân-ı kâmil kavramı, ancak İbnü'l-'Arabî'nin ortaya koyduğu vücûd mertebeleri üzerinden incelendiği zaman anlaşılabilir zeminine sahip olur.<sup>51</sup> Hakk'ın mutlak vücûdu, kendindeki isimlerin kemâliyle açığa çıkması için tenezzülde bulunur. İsimlerin kemâliyle açığa çıkabilmeleri ise bütün isimlerin fiilen açığa çıkmasına kâbiliyet göstererek buna elverişli olan insân-ı kâmil mertebesindeki tenezzüle bağlıdır.<sup>52</sup> Ahmed Avni Konuk, Hakk'ın nazarının kendi cemâlini müşâhede için dâima halifesinde olduğunu belirtir. Hakk'ın, halifesinin aynasında kendi isim ve sıfatlarını müşâhede ettiğini, fiillerinin ve

ilâhî kemâlinin de bu halifenin vücûduyla açığa çıktığını dile getirir.<sup>53</sup>

İnsân-ı kâmil, bütün ilâhî isimlerin kendisinde toplandığı “Allah” isminin zuhûr yeridir. Bu sebeple insân-ı kâmilin sûreti, bu mertebenin karşısına konulmuş bir boy aynası gibidir. Allah, kendi isim ve sıfatlarını kemâliyle insân-ı kâmil aynasında görüp seyredir.<sup>54</sup> Daha önce bahsi geçtiği üzere ilim mertebesinde potansiyel hâlde bulunan isim ve sıfatların kemâliyle açığa çıkarak görülmesi, işte bu insân-ı kâmil aynası ile gerçekleşmektedir:

Allah kelimesi, Yaratıcı'nın '*İşledim ki bilineyim*' dediği ilmini kapsayan hakîkattir. (...) Bu hakikat mülk âleminde zuhur etmez. Çünkü o vücut bulmamış bir hakîkattir. Ancak mülk âleminde Hak ismi ile idrak edilir. O halde Allah ismi hiçbir zaman yaratılamaz ve yaratılmış hiçbir varlığa bu isim verilemez. Sanki Hak isminin âyân-ı sâbitesidir.<sup>55</sup>

İnsan-ı kâmil, asıl olarak Hz. Muhammed veya başka bir ifadeyle Hakikat-i Muhammediyye'dir. Bununla birlikte, o mertebeye ermiş ve fenâ hâlinde bulunan kimselere de insân-ı kâmil adı verilmektedir. Çünkü bu kimseler kendilerindeki durum açısından “Muhammed'in aynı”na dönüşürler.<sup>56</sup> İnsân-ı kâmil ferdiyette ilktir ve Allah'ın hükmü âlemde insân-ı kâmil ile açığa çıkmıştır.<sup>57</sup> Kâmil insan ister erkek olsun ister kadın olsun tüm varlığı ve uyanıklığıyla Allah'ın Zâtı ile beraber olan insandır.<sup>58</sup>

48 Bkz. age. I: 61.

49 Buhârî, “İsti'zân”, I; Müslim, “Birr”, 155.

50 Bkz. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV: 37.

51 Bkz. Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2000, XXII: 330.

52 Bkz. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, III: 257.

53 Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 108.

54 Bkz. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, III: 160.

55 Cemâlnur Sargut, *Ayetü'l-Kürsi*, (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2019), 25.

56 el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 2005, 370.

57 Bkz. Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 295.

58 Bkz. Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvuf Düşüncesi*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 26.

Sûfîler, insân-ı kâmilin hüviyeti itibâriyle Hak, taayyünü itibâriyle ise abd olduğunu izahta, *Beni gören Hakk'ı görmüştür*.<sup>59</sup> hadîs-i şerîfenden istifâde ederler. Buna göre bütün emirler insân-ı kâmilin kendi hakikatinden kendi taayyününe inmektedir.<sup>60</sup> *Fusûsü'l-hikem*'de İbnü'l-'Arabî, “Şimdi sen insân-ı kâmil ile muhtecib [perdeli] olma! Sana bir burhân verdi.” der. Konuk, buradaki şerhinde insanın maddî halde bulunan beşer sûretine bakılarak, bu sûretle açığa çıkan latîf bir hâldeki Vücûd'dan perdeli olunmaması gerektiğine değinmiştir.<sup>61</sup>

Son dönem Osmanlı mutasavvıflarından Ken'ân Rifâî (ö. 1950) de bu ilim ışığında bilgileri özetleyerek, görülen bütün sûretlerin, şekillerin, varlıkların yani bütün mevcûdâtın vehim ve hayâlden ibaret olduğunu ifade eder. Bunların çeşitli aynalarda beliren yansımalar veya gölgeler gibi olduklarını, bütün mevcûdâtta görünenin ise aslında Hakk'ın varlığı, isim ve sıfatları olduğunu aktarır.<sup>62</sup>

### HZ. MUHAMMED'İN FERDİYET YÖNÜ

Hakikat-i Muhammediyye varoluşun başlangıcını oluşturur ve insân-ı kâmilin en iyi örneği olan Hazreti Peygamber'in şahsında kemâle ermiştir. Bu doğrultuda İbnü'l-'Arabî Muhammed Fassi'na başlarken “Her şey onunla başladı ve onunla bitti.” demektedir.<sup>63</sup> İbnü'l-'Arabî'nin sisteminde ferdiyet, hem Allah'ın birliğini hem de Allah ile kâinat arasındaki irtibatı açıklayan ve varlığın meydana geliş gâyesini

izah eden yegâne unsurdur.<sup>64</sup> Bu sebeple İbnü'l-'Arabî, *Fusûsü'l-hikem*'de yirmi yedi peygamber üzerinden, “kelime” olarak nitelendirdiği hikmetleri açıklarken, son fas olan Muhammed Fassi'nda “ferdiyet hikmeti” olarak adlandırdığı hikmeti açmıştır.<sup>65</sup>

Konuk, şerhini yaptığı Muhammed Fassi'nın başında, ferdiyet hikmetinin Muhammediyye kelimesine tahsisindeki sebebin, Hakikat-i Muhammediyye'nin bütün taayyünlerin evveli olması ve bütün varlıkların a'yân-ı sâbitesini yani hakikatlerini kapsaması olduğunu söyler. Onun üzerinde hiçbir farkın, niteliğin, isim ve sıfatın olmadığı sırf Zât mertebesi vardır ki bu mertebeye taayyünden münezzeh olan ahadiyet mertebesidir. Ahadiyet mertebesinde “tek” olan Zât, Zât oluşu yönünden tecelliden ganîdir; tecellîye ihtiyaç duymaz ve tenezzül etmez. Fakat kendisinde potansiyel olarak bulunan sonsuz isim ve sıfatlar, kendi istîdat lisanlarıyla açığa çıkmayı talep ederek taayyünsüzlük mertebesinden ilim mertebesine tenezzül etmişlerdir. Bu doğrultuda Hakk'ın ilminde her birinin hakikati diğerinden ayrılarak belirginleşir ve vâhidiyyet mertebesi veya Hakikat-i Muhammediyye mertebesi ismiyle anılan mertebeyi oluşturur. Avni Konuk, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) hakikatinin bütün taayyünlerin kaynağı olması ve hepsini kuşatması itibâriyle vâhid ve ferd olduğu açıklamasını yapmaktadır.<sup>66</sup>

Âlemdeki bütün sûretlerin kendisinde “açıldığı” Hakikat-i Muhammediyye, özel anlamda insân-ı kâmil olarak da adlandırılmaktadır. Her bir varlık belirli bir ismin tecellî ettiği

59 Buhârî, “Tâbir”, 10; Müslim, “Rüyâ”, 11; İbn Hanbel, III, 55, V, 306; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VII: 181.

60 Krş. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 2017, 210.

61 Bkz. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, III: 162.

62 Bkz. Kenan Rifâî, *Sohbetler*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000), 262-263.

63 Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV: 319.

64 Bkz. Abdullah Kartal, “İbnü'l-'Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fassında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi İbnü'l-'Arabî Özel Sayısı-1*, 21 (2008): 273.

65 Bkz. Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, (New York: State University of New York Press, 1992), 188.

66 Bkz. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV: 317.

yer iken Hakikat-i Muhammediyye, câmî yani bütün varlıkların kendi ferdiyetlerini de muhafaza ettikleri biçimde bir araya geldiği zuhur yeridir. Bu açıdan o tektir ve zâhir ile bâtını birleştiren bir konumda olduğundan berzah niteliği taşımaktadır. Hakikat-i Muhammediyye, varlık hususunda mutlak toplayıcılık (cem'iyet) özelliğine sahip olduğu için *Fusûsü'l-hikem*'in "Muhammed" fassı, Hakk'ın ferdiyet yönünü açıklamaktadır.<sup>67</sup> Nübüvvet, Hz. Peygamber'in varlığıyla tamamlandığı gibi, *Fusûsü'l-Hikem* de Muhammedî kelimeye âit ferdiyet hikmetiyle tamamlanmıştır.<sup>68</sup>

Peygamber Efendimiz (s.a.v.) nasıl bütün hakikatleri toplamışsa, ferdiyet hikmeti de bütün hikmetleri toplayan bir hikmettir.<sup>69</sup> Ferdiyet hikmeti, Peygamber Efendimiz'in hikmeti olarak "fevkinde ancak Zât-ı ahadiyye bulunan cem'iyet-i ilâhiyye makâmı ile münferiddir. Ve o makâm 'Allah' isminin mazharıdır."<sup>70</sup> Yani o makâmın üstünde ancak ahad olan Zât-ı ilâhî bulunmaktadır. Allah ismi ise bütün isimleri toplayan ismi a'zamdır.<sup>71</sup> Cemâlnur Sargut, "Allah" isminin idrak edildiği bu mertebenin amâ mertebesi olduğunu ve bunun da Muhammedî kemâlin son mertebesi olduğunu belirtmiştir.<sup>72</sup>

Âlem tamamıyla, Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarının zuhur yeri olması itibariyle, açığa çıkarıcı olan Hakk'ın nefsine ve Zât'na delildir. Onların var edilmesi ise ferdiyete dayalıdır ve buna göre bütün âlem maz-

har-ı ferdiyettir yani ferdiyetin zuhur yeridir. Oysa ferdiyete mazhar olan ilk olarak hakikat-i Muhammediyye'dir ve ana kaynak olması hasebiyle âlemdeki bütün sıfatları ve ilâhî kemâlâtı toplayan da odur. Peygamber Efendimiz'e cevâmî'ü'l-kelim, bu toplayıcılık itibariyle verilmiş olur.<sup>73</sup>

İbnü'l-'Arabî'ye göre zâtı ile Rabbine en kuvvetli delil olan Hz. Muhammed, insân-ı kâmil unvanının asıl sahibidir. Hz. Muhammed, insan türünün en kâmilî yani ekmelidir. Böylece varoluş emri O'nunla başladığı gibi, O'nunla sona ermiştir. O, Rabbine olan delilin ilkidir.<sup>74</sup>

## SONUÇ

Çalışmamızın başında yaratılış çerçevesinde ele alınan "*kenz-i mahfî*" hadisi, Hakk'ın bilinmeyi murâd edişiyile varlığın âşikâr olduğunu göstermiştir. Varlığın âşikâr olması ise onu bir görenin, bir bileninin olmasını gerektirmiştir. Bu da "görünen ve gören" şeklinde bir ikilik zemininin oluşmasını zorunlu kılmıştır. Yaratılışla meydana gelen bu "görünen ve gören" ikilisi, yaratılışın kemâline erişiyönüyle "gösteren" olarak düşünülebilecek üçüncü ile tamamlanmıştır. Bu şablondaki "gösteren" ise hem görünen hem de gören konumundadır. Yani Hakk'ın bilinmesi hususunda, Yaratan-yaratılan ikiliği ile oluşan iletişim şablonunun kendisi "gösteren" vasfındaki insân-ı kâmilin varlığı (Hakikat-i Muhammediyye) olarak zuhûr etmiştir. Böylece "görünen, gören, gösteren"den oluşan bu üçlü birlik, "zuhûr ve yaratılış bağlamında ferdiyet" başlığıyla çalışma konumuz olmuştur.

Hakk'ın kendinde gizli olan isim ve sıfatlarının yine kendisi tarafından bilinmesi "Hakikat-i Muhammediyye" olarak adlandırılan ferd

67 Bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, "Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında-", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 13 (2019): 299.

68 Bkz. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV: 317, 319.

69 Krş. age. IV: 319.

70 Ay.

71 Bkz. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV: 320.

72 Bkz. Cemâlnur Sargut, *Hiz. İbrâhim*, (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2014), 86.

73 Bkz. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV: 322.

74 Bkz. age. IV: 321.

hâlindeki cevheri ortaya çıkarmıştır. Hakikat-i Muhammediyye'nin vücûd mertebelerindeki tecellileri ile zuhûra gelişi ise yaratılışı oluşturmuştur. Bu doğrultuda zâhir olan varlık, insân-ı kâmil mertebesinde kemâliyle tecelli etmiştir. Söz konusu tecellî, Hakk'ın isim ve sıfatlarının kemâliyle zuhur ettiği tecellî olarak, O'nun murâd ettiği şekilde bilinmesini sağlayan mertebeyi oluşturmuştur. Özetle, yaratılışla zâhir olan varlık, “görünen” olarak kendini “görmüş” ve bu “gösteriş” hareketi üçlü bir birlik hâlinde kemâlini âşikâr etmiştir.

*Fusûsü'l-hikem*'in son fassında “Muhammedî hikmet” olarak işlenen ferdiyet kavramı; Hakk'ın bilinebileceği, varlığın anlaşılabilirliği zemin olan bu çokluk görüntüsünün kaynağı olmakta, bu çokluk görüntüsü ise tekliğe ulaştırıcı bir araç olarak “üçlü birlik”e dayanmaktadır. İkincisi olmayan bir tekliği ifade eden ferdiyet, varlık sahibinin yalnız Allah olduğunu göstermektedir. Anlaşılmaktadır ki Hakk'ın bilinmesi husûsunda “görünen, gören ve gösteren” üçlüsü yine Hakk'ın ferdiyetine işaret etmektedir. O, kendisi görünmekte, kendisini görmekte ve böylece kendisini göstermektedir. Sâmiha Ayverdi, *Hancı* kitabında bu mânâyı açarak, başta bahsettiğimiz iletişim şablonundaki “gösterme” vazifesiyle yükümlü insân-ı kâmile şöyle seslenmektedir: “Ey Hakk'ı bildiren, ona götüren, perdeyi kaldırıp onu gösteren... Hakk'ın var olduğunu, varlığın Hak olduğunu, görünenin gösteren, gösterenin görülen olduğunu bildiren!”<sup>75</sup> Yine Sâmiha Ayverdi, *Mâbette Bir Gece* kitabında sarf ettiği şu cümlesiyle bu mânâyı bir derece daha açmaktadır: “Her ne ki görülür, o var değildir; varlık gösterici bir yokluktur. Her ne ki görülmez, o, yokluk perdesiyle gizlenmiş bir varlıktır.”<sup>76</sup>

75 Sâmiha Ayverdi, *Hancı*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1988), 47.

76 Sâmiha Ayverdi, *Mâbette Bir Gece*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2014), 66.

Ferdiyete ilk mazhâr olan Hakikat-i Muhammediyye'dir ve O, delillerin ilkidir.<sup>77</sup> Bu mazhariyet onu yaratılışta kaynak kılmıştır ve bu sebeple Hz. Peygamber'e, kendinde bütün hakikatlerin toplanması anlamında cevâmî'ü'l-kelim özelliği verilmiştir. Böylece varoluş emri O'nunla başladığı gibi, O'nunla sona ermiştir. Çalışmamız neticesinde yaratılışın zuhûru ile âşikâr olan Hakk'ın varlığı, ferdiyet kavramı çerçevesinde ele alınarak bu zuhûrun kaynağı ve hedefinin Hakikat-i Muhammediyye'den ibâret olan insân-ı kâmil olduğu görülmüştür.

#### KAYNAKÇA

- Abdülkerim Cîlî. *Hakikat-i Muhammediyye*. 2. Baskı. Çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2019.
- Aydın, Mehmet S. “İnsân-ı Kâmil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXII, 2000, 330-331.
- Ayverdi, Sâmiha. *Hancı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1988.
- , *İnsan ve Şeytan*. 4. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2004.
- , *Mâbette Bir Gece*. 7. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2014.
- Demirci, Mehmet. “Hakikat-i Muhammediyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XV, 1997, 179-180.
- , *Nûr-i Muhammedî*. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2013.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. “Temsil-Taklit İlişkisi Açısından Tasvirin Teorik Zemini -İbnü'l-Arabî'nin Eserleri Esasında”. *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 13 (2019): 285-312.
- İdiz, Ferzende. “Tasavvufta Hakikat-i Muhammediyye Meselesi ve Mesnevî'den
- 77 Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2017, IV: 321.

- Örnekler". *Ekev Akademi Dergisi* XVIII, 59 (2014): 179-199.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. 3. Baskı. Çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Kartal, Abdullah. "İbnü'l-Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fassında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1*, 21 (2008): 257-282.
- , "Türkçe İlk Fusûsü'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs Fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1999): 305-315.
- Kenan Rifâî. *Sohbetler*. 2. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Fusûsü'l-hikem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 1996, 230-237.
- , *Şeyh-i Ekber*. 6. Baskı. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- , *Tasavvuf Düşüncesi*. 3. Baskı. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*. 7. Baskı. Haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- , *Tedbîrât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*. Haz. Mustafa Tahralı. 7. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Küçük, Osman Nuri. *Sayılar ve Rüyalarda*. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2016.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Muhyiddin İbn Arabî. *Fütühât-ı Mekkiyye*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- , *Risaleler*. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan, 2005.
- Özdemir, Sema. *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2014.
- Sadreddîn Konevî. *Fâtiha Suresi Tefsiri*. Çev. Ekrem Demirli. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- , *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevarid: Arapça Türkçe Lûgat*. İstanbul: İpek Yayın Dağıtım, ty.
- Sargut, Cemâlnur. *Ayetü'l-Kürsi*. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2019.
- , *Hiz. Âdem*. 11. Baskı. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2011.
- , *Hiz. İbrâhim*. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2014.
- , *Kulluğun Hakîkati-Meryem Sûresi 3*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- Suad el-Hakîm. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.



**The View on Virtue and Vice by Sulţān Walad:  
A Comprehension of Iblīs**

*Sultan Veled'in Fazîlet ve Kötülük Anlayışı:  
İblis Üzerine Bir Değerlendirme*

**Kie Inoue\***

**ABSTRACT**

This article aims to reveal the Sulţān Walad's practical thought as a spiritual master and administrator of the Mevlevī order, examining his opinion about Iblīs (Satan). Basically, his writings were intended to preserve and transmit the tradition of his father, Jalāl al-Dīn Rūmī, to future generation of the Mevlevī order. A lot of his interpretative works confirm that he puts the highest priority on further comprehension of Rūmī's thought. Therefore, it is expected that Sulţān Walad's works are based on the thoughts of his father Rūmī and his original mind is more or less restrained. However, unexpectedly, his arguments about Iblīs shows clear distinction from his father's thoughts. This article focuses on their opinions on Iblīs, analyzing their differences on their theory of vice and virtue. From Sulţān Walad's attitude toward Iblīs, we could observe that he considered carefully on vice and virtue as a spiritual master and administrator of the Mevlevī order. Not only did Sulţān Walad inherit his father's thought, but he tried to reshape his father's legacy adjusting to the reality of the order.

**Keywords:** Sulţān Walad, Jalāl al-Dīn Rūmī, Mevlevī order, Iblīs, Virtue and Vice

\* Senior Assistant Professor, School of Arts and Letters in Meiji University. E-mail: [quiestkie@yahoo.co.jp](mailto:quiestkie@yahoo.co.jp).



## INTRODUCTION

Sultān Walad (d. 1312)<sup>1</sup> is famously known as the son of the world-renowned sūfī, Jalāl al-Dīn Rūmī (d. 1273). Compared to his father, his fame was established as an administrator of the Mevlevī order. Indeed, Sultān Walad managed the order after Ḥusām al-Dīn (d. 1284/1285).<sup>2</sup> Lewis points out that without Sultān Walad's decisive role and endeavor, the Mevlevī order would have dwindled and never maintained or achieved any formal structure outside its local jurisdiction.<sup>3</sup> Küçük analyzes Sultān Walad's significant contribution to the order from seven dimensions.<sup>4</sup>

Sultān Walad's ability as a shaykh (master) of the order reveals his balanced character as a spiritual master and practical administra-

tor. His disciples applauded that his teaching made an ignorant person a sage.<sup>5</sup> In addition to his talent as a spiritual master and his reputation among disciples, he was presumably an effective facilitator who could solve complicated problems. Disciples highly estimated his practical talent by saying, "All enemies became friends. All hatred and hostility are gone."<sup>6</sup> As a result of Sultān Walad's positive attitude toward harmony, the number of Mevlevī orders allegedly increased during his time.<sup>7</sup> He reports that many deputies (*khu-lafā'*) of the order were chosen by him, not only in Anatolia but all over the world.<sup>8</sup>

Sultān Walad states that he is faithful to his principle that preserves his father's<sup>9</sup> thoughts. To better comprehend Rūmī's thought, Sultān Walad attempts to interpret his father's works. His aspiration to follow and preserve his father's tradition motivates his writing.<sup>10</sup> In his *Ibtidā-nāma*, Sultān Walad comments on the reasons for writing as follows:<sup>11</sup>

1 His fullname is Bahā' al-Dīn Muḥammad Walad. Yet, he is more famously known by his nickname Sultān Walad. He was named after his grandfather, Sultān al-'ulamā' Bahā' al-Dīn Walad (d. 1231) (Gudrun Schubert, "Sultān Walad", *The Encyclopedia of Islam (2nd Edition)*, (Lyden: E.J. Brill, 1997), 9: 651-652). Although Rūmī had sons other than Sultān Walad, it seemed that he preferred Sultān Walad by saying, "He (Sultān Walad) resembles me most in the physique (*khalq*) and character (*khulq*) than others." (Aflākī, Shams al-Dīn Aḥmad, *Manāqib al-'Arifīn*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1980), 2: 785; Sultān Walad, *Ibtidā-nāma*, ed. Muḥammad 'Alī Muwahḥid and 'Alī Rizā Ḥaydarī, (Tih-rān: Khwārizmī, 2010), 20.)

2 The exact year of Sultān Walad's installation as a leader of Mevlevī order is not clear, but according to Lewis, Sultān Walad was in a leadership position around 1291 after the death of Ḥusām al-Dīn (Franklin Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West: The Life, Teaching and Poetry of Jalāl al-Dīn Rumi*, (Oxford: Oneworld, 2008), 232-233).

3 See Lewis, *Rumi: Past and Present*, 235.

4 Küçük analyzes the contribution of Sultān Walad from following seven dimensions: 1) Establishing the Order's History: Promoting Leading Figures of the Early Mevlevī Tradition, 2) Commenting on Mawlānā Rūmī, 3) Establishing the Status of Chelebism, 4) Formation of the Mevlevī Şūfī Order, 5) Establishment of Mevlevī Şūfī Rituals, 6) Foundation of Branches of the Mevlevī Sūfī Order, 7) Propagation of Mevlevī Şūfism through his Disciples and Successors (Küçük, Hülya, "Sultān Walad's Role in the Foundation of the Mevlevi Sufi Order," *Mawlana Rumi Review* 3, 1 (2018): 22-50.)

5 See Sultān Walad, *Ibtidā-nāma*, 133.

6 Sultān Walad, *Ibtidā-nāma*, 134.

7 Ibid. 161.

8 Ibid. 158.

9 Schimmel estimates Sultān Walad certainly not as a creative mind but a faithful interpreter, not a fiery soul but a mirror holder for those whom he loved and whose beauty his poetry tried to reflect (Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*, (Albany: State University of New York Press, 1993), 370).

10 Concerning the details of Sultān Walad's works, see Lewis, *Rumi: Past and Present*, 237-241.

11 In other works, Sultān Walad likewise refers to the aim of his writing as preserving the tradition set by his father:

[The great person who asks me to compose the poem said to me.] Write another book. Since your poetry that you composed resembles and follows the way of that great person [Mawlānā], it would be preferable to compose the book with this [mathnawī] meter. Because, to follow or to resemble means following the most beautiful and perfect [part] in all dimensions [the mathnawī meter is better]. Therefore, at the request of this great person, I [Sultān Walad] decided to commence this *Mathnawī* with "rabab" which form the basis [of this book], since I suppose that "rabab" is indeed characteristic and appropriate for Mawlānā

The reason I write *Mathnawī-i waladī* explains the secrets (*asrār*) of the divine oneness. It consists of the history of previous saints (*awliyā'*), their miracles (*karāmāt*), and mystical stations (*maqāmāt*), which are referred to in *Mathnawī* by my father, my tutor, my shaykh, the king of scholars and sages Maulānā Jalāl al-Ḥaqq wa al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Balkhī—May God praise his name.<sup>12</sup>

Indeed, his enthusiasm for accomplishing his principle to explain his father's discourse is evidenced by the fact that many of his paragraphs from *Ibtidā-nāma*, *Rabāb-nāma*, and *Intihā-nāma* commence with the word "about the explanation of... (dar bayān-i...)." The works of Sulṭān Walad are based on the thoughts of his father Rūmī, while his own thoughts may have been limited.

However, contrary to this presumption, Sulṭān Walad shows some notable differences from his father's thoughts in his texts that explain his father's sayings. In this article, I comparatively analyze Sulṭān Walad's opinion on *Iblīs* (Satan) with that of Rūmī's to reveal Sulṭān Walad's tactics as a spiritual master and administrator of the Mevlevī order.

(Sulṭān Walad, *Rabāb-nāma*, ed. Gird Farāmarzī and 'Alī Sulṭānī, (Tīhrān: Mu'assasa-i Muṭāla'āt-i Islāmī-i Dānishgāh-i Makgīl, 1980), 1-2.)

The first book is explained along with the following order: explanation about the spiritual state of Maulānā, and his chosen friends, who were good friends with him especially, are coming. During [the explanation about] their spiritual state, I will refer to the conditions on the way [of Sūfism]. Then another book comes that follows mathnawī meter of Maulānā. In this book, the meaning [of Maulānā's *Mathnawī*] will be commented on repeatedly until the end. (Sulṭān Walad, *Intihā-nāma*, ed. Muḥammad 'Alī Khazānadarlū, ([Tīhrān]: Intishārāt-i Rawzana, 1997), 3.

12 Sulṭān Walad, *Ibtidā-nāma*, 19. After explaining the first reason of writing for his *Mathnawī-i waladī*, Sulṭān Walad adds another reason: to train his pupils to be accustomed to the tradition of *shaykhs* (Sulṭān Walad, *Ibtidā-nāma*, 20).

## I. RŪMĪ'S COMPREHENSION OF *IBLĪS*

According to the analysis of Anushiravani, the image of *Iblīs* in Rūmī's texts is multidimensional and complicated. He points out that prior research could only partially comprehend Rūmī's Satan because of this complexity.<sup>13</sup> Taking the previous analysis of Rūmī's Satan into account, his image of Satan can be summarized into the following three points,<sup>14</sup> 1) the image of *Iblīs* as a symbol of evil, 2) the image of arrogant *Iblīs*, and 3) the image of *Iblīs* as God's love.

Thus, Rūmī simultaneously describes *Iblīs* as a wicked creature, and a sincere lover of God, thus offering a complex image of *Iblīs*. The reason for this complexity is found in his way of explaining religious matters. Rūmī says the differences in the explanation are attributed to the level of the listener:

[My] disciples and their spiritual states (*aḥwāl*) are like a school. There are teachers in the school, and the school pays each teacher according to their abilities (*isṭi'dād*). [For instance,] 10 for someone and 20 for others, 30 for others. I also give my words following the power and abilities of each one. It is said that [in *ḥadīth* also]: "Speak to people in the measure of their intellects."<sup>15</sup>

13 See Alireza Anushiravani, *The Image of Satan in Rumi's "Mathnawi," Dante's "Divine Comedy" and Milton's "Paradise Lost"* (Ph. D. diss., University of Illinois, 1992), 36. Anushiravani classifies previous studies on Rūmī's Satan into two types: 1) Persian scholar's studies, and 2) European scholar's studies. Regarding the former image, he interprets Rūmī's Satan as moralistic and one-dimensional, merely as a symbol of evil. Whereas for the latter, he regards its ambiguous depiction as insufficient analysis. (Anushiravani, *The Image of Satan*, 36-42).

14 I mainly refer to the research of Anushiravani and Awn. In his *Mathnawī*, Rūmī mentions *Iblīs* as *Shayṭān*, *Azāzīl* or *Dīv*.

15 Maulānā Jalāl al-Dīn Rūmī, *Kitāb Fīh mā fīh*, ed. Badī' al-Zamān Forūzānfar, (Tīhrān: Intishārāt-i Zawwār, 2008), 109.

There is a possibility that Rūmī changed the interpretation of *Iblīs* to match the listener's ability. For instance, Rūmī preaches about the principle of virtue and evil, "Good deed will be rewarded and sinful deed will be punished", quoting the example of arrogant *Iblīs* who protested against God saying, "Prostrate yourselves before Ādam" (Q7/12).<sup>16</sup> Since this explanation is intended for a "caviling" listener of his sermon, Rūmī evidently chooses a simple and typical satanic image of *Iblīs* for "normal" outward-looking listeners.<sup>17</sup> However, Rūmī depicts *Iblīs* as a more complicated character in the texts of *Mathnawī*. The most famous story about *Iblīs* in *Mathnawī* is the story of Satan waking Mu'āwiya up by saying, "Get up, it's time for prayer!"<sup>18</sup> In this story, *Iblīs* plays an intricate role in trying to wake Mu'āwiya for ritual prayer. Unfortunately, the insistence of *Iblīs* to wake Mu'āwiya up for prayer does not persuade Mu'āwiya, who is skeptical about the good conduct of *Iblīs*. This results in *Iblīs* admitting his hidden intent behind the trick.

Although the implication of this story is not entirely clear as to whether the author criticizes Mu'āwiya for his inability to trust or *Iblīs* who tries to cheat him, it is suggestive of the contents of excuses of *Iblīs*. In this story, *Iblīs* justifies himself several times,

16 Rūmī also refers to the same verses of *Qur'ān* and concludes that the reason for punishing *Iblīs* is disobedience of the order of God (Rūmī, *Kitāb Fīh mā fīh*, 109). Concerning the quotation from *Qur'ān* in this article, I refer to Nasr's translation and mark (Q). As for the Rūmī's opinion on the sin of *Iblīs*, Chittick points out its spiritual blindness (William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, (Albany: State University of New York Press, 1983), 83). Therefore, *Iblīs* is symbolized by ego while angels are identified with intellect in Rūmī's texts (see Chittick, *ibid.*, 88-89).

17 See Rūmī, *Kitāb Fīh mā fīh*, 77.

18 Maulānā Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī*, ed. Muḥammad Isti'īlāmī, (Tīhrān: Intishārāt-i Sukhan, 2014), II: (v.) 2627-2803.

\* As to the English translation of *Mathnawī*, I refer to Mojaddedi's edition, adding only partial alteration.

trying to convince Mu'āwiya that he just woke Mu'āwiya to tell him the time for prayer was ending. As he excuses himself, Rūmī lets him talk about his previous job and status:

He (*Iblīs*) said: "I was an angel at the start,  
Traveling the path of obedience to God  
with all my heart.

Mystical travelers, as good friends, I've known,  
Including those who now sit near God's throne.

You can't forget skills you learned long before,  
Just as your first affection lasts for evermore;

Although while traveling stunning sights you'll see,  
Love of your home still lasts eternally.

I've also got drunk from His wine,  
When I was a famed lover of the Lord.

Our cord was cut for the affection of Him,  
And in my heart, seeds of His love were sown"<sup>19</sup>

Here, Rūmī's *Iblīs* mentions his previous job and status when he enjoyed the special grace of God as His intimate companion.<sup>20</sup> Then, he laments the separation from God after losing his status. Since *Iblīs*'s profound affection for God causes his sorrow, he seems to be

19 Rūmī, *Mathnawī*, II: (v.) 2627-2632.

20 As for the angel-ness of *Iblīs*, there is a lot of argument not only in Sūfism but also in Sunnī tradition. Many interpretations of *Qur'ān* introduce the argument that agrees to and opposes his angel-ness (see al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān: Tafṣīr al-Ṭabarī*, (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2001), 1: 257-262; Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar al-Rāzī, *al-Tafṣīr al-kabīr*, (Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2001), 1: 427-448). For the traditional interpretation of *Iblīs* in the Islamic world, see (Peter J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblīs in Sufi Psychology*, (Leiden: E.J. Brill, 1983), 18-56).

a sincere lover of God in this story.<sup>21</sup> In the succeeding argument of *Iblīs* and Mu‘āwiya, *Iblīs* narrates his story at length. Considering the contents of his complaint, the main issue is his denial to bow before Ādam. In the narration of *Iblīs*, we can see his consistent attitude toward fate.

I spurned prostration because of my  
jealousy (*ḥasad*) that I possessed  
It occurred from love, not from dismiss-  
siveness.

All jealousies we feel arise from affec-  
tion,  
The wish to sit with none but Him above  
(...)

That was just a game, and I lost the  
game.

I threw myself into the misfortune,

In this misfortune, I taste deep pleasure  
still:

I’ve been check-mated by Him——  
that’s His will<sup>22</sup>

In the above quotation, *Iblīs* convinces himself that the denial of prostration was due to his love for God and God’s intention. It means that *Iblīs* dares to accept his fate because his beloved one burdens this calamity. *Iblīs* mentions his ultimate attitude of reconciliation by saying, “Both faith and unbelief are equally His work, part of His rich tapestry”.<sup>23</sup> Thus, the statement by *Iblīs* reveals Rūmī’s respect for the oneness of God.

21 Anushiravani regards this sorrow of *Iblīs* as equal to that of a human’s as depicted in the first lines of Rūmī’s *Mathnawī* (see Anushiravani, *The Image of Satan*, 62-63).

22 Rūmī, *Mathnawī*, II: (v.) 2652-53; 2656-57.

23 Rūmī, *Mathnawī*, II: (v.) 2661. In addition to the above quotation, Rūmī states a similar notion in *Fīh mā Fīh*, “Both unbelief and faith are devotees (*musabbih*).” According to him, since both unbelief and faith are pursuant to God’s orders in *Qur’ān* and are in accordance with God’s intention, unbelief and faith follow God in reality (see Rūmī, *Kitāb Fīh mā fīh*, 199).

In other texts, Rūmī explains the ultimate divine oneness, integrating vice and virtue, while quoting the example of making a tent for God. According to his explanation, there are many jobs for servants such as twining thread, sewing the tent, weaving cloth, and so on. While each of them appears to be a distinct task, they are all in fact working toward the same thing. Rūmī says everything in the world works similarly:

The situation of this world is also the same because we could see that everyone is serving God, even the wrongdoer, good person, disobeyer, obeyer, Satan, or angel. For example, when a king wants to test (*imtiḥān kardan*) his servants, he tries various ways to distinguish a reliable person from an unreliable, faithful person from a faithless, fidelity from infidelity. Then, he needs a temper (*muwas-wisī*) or an agitator (*muhayyij*) to distinguish whether one is reliable. Therefore, the temper and agitator also serve the king. The king wanted to do this.<sup>24</sup>

In the above explanation, Rūmī stresses the integration of various appearances at the internal level. According to Rūmī, both virtue and vice play a role in distinguishing between the good and bad, and both integrate into the oneness of God.

In Rūmī’s opinion, if the role of vice is to distinguish between good and bad, the role of *Iblīs* is the same. Indeed, in *Mathnawī*, *Iblīs* interprets his role as a “touchstone”:

Satan said, “Untie the knot,  
I am the touchstone that detects real gold  
from counterfeit

I give God’s test to dogs and lions too,  
The God’s test of gold and counterfeit.

How can I ever blacken gold that’s real;  
Like money changers I can only deal:

24 Rūmī, *Kitāb Fīh mā fīh*, 58.

I guide good persons,  
while I break off dry branches<sup>25</sup>

From the above quotation, the work and role of *Iblīs* becomes understandable. He works just as a touchstone and does not have the power to change good to bad or vice versa.

Although this is a reasonable conclusion for Rūmī who stresses the oneness of everything in God, this role of touchstone is interestingly assigned to prophets or saints in Rūmī's *Fī-hi mā fīhi*: "Prophets and saints are the manifestations of divine light. As a consequence [of this light], friends [of God] are distinguished from the foes, the people of the oneness of God from foreigners."<sup>26</sup>

Thus, the comprehension of *Iblīs* by Rūmī reflects his opinion of God's oneness. He admits the roles of vice such as *Iblīs*, and virtue such as prophets or saints, as touchstones to distinguish between good and bad.<sup>27</sup> In other words, the prophets and *Iblīs* are performing a single task that makes the Hidden Treasure manifest by inciting people to display their inward natures.<sup>28</sup> Because of his description, the listener is likely to misunderstand Rūmī's proposal to reverse the typical image of maleficent *Iblīs*.

25 Rūmī, *Mathnawī*, II: (v.) 2682-2684.

26 Rūmī, *Kitāb Fīh mā fīh*, 89.

27 Of course, Rūmī seems to be conscious of the fundamental differences of the role of *Iblīs* and prophets as touchstones. Rūmī refers to the differences in the simile of the robber as follows:

For instance, if a robber commits robbery, he is condemned to hang. But this robber is also a preacher for faith, simultaneously, because people could understand that if someone commits robbery, he or she would become such a situation. Whereas, a person who does a good deed is bestowed a vestment. This man is also a preacher for faith. However, the robber [preaches] with this tongue, while the faithful [preaches] with that tongue. Beware of the differences between these two preachers (Rūmī, *ibid*, 199).

28 See Chittick, *The Sufi Path of Love*, 89.

## II. SULTĀN WALAD'S COMPREHENSION OF *IBLĪS*

As mentioned in the introduction, Sultān Walad's motivation to write is derived from his intention to interpret his father's thoughts. Although he respects the original meaning of Rūmī's thought, there is a subtle difference in their comprehension of *Iblīs*. In this chapter, I analyze Sultān Walad's way of understanding *Iblīs* to reveal his true intentions.

Compared to Rūmī's description, Sultān Walad's depiction of *Iblīs* can be estimated with relative simplicity. Regarding the scene in which he chooses to explain *Iblīs*, Sultān Walad selects the denial of prostration in almost all the referrals to *Iblīs*. He treats *Iblīs* as an undesirable existence who disclaimed God's order. The fact that Sultān Walad added the reason of denial of prostration as *Iblīs* "didn't want to prostrate except for God because he will not worship anyone other than God", is an interesting difference from his father.<sup>29</sup>

Haven't you heard the story about *Iblīs*?  
And about why he was alienated from  
sanctity.

This is because God ordered to angels  
all prostrate before Ādam.

Everyone bowed from the heart,  
*Iblīs* disobeyed the order,

saying, "My existence is created by fire.  
It will be a shame, if I prostrate before  
clay.

Why the good thing before bad,  
have to bow curing myself like a ser-  
vant?

Oh, my unique God, I will never  
bow except before you, even if I would  
be killed"<sup>30</sup> \*

29 See Sultān Walad, *Ibtidā-nāma*, 41.

30 Sultān Walad, *Ibtidā-nāma*, 41.

The above-mentioned description of *Iblīs* also reflects the opinion of Ḥusayn ibn Maṣṣūr al-Ḥallāj (d. 922).<sup>31</sup> In his famous thought about *Iblīs* in his *Kitāb al-Ṭawāsīn*,<sup>32</sup> Ḥallāj insisted that *Iblīs* denied prostration against Ādam because *Iblīs* did not want to bow to anyone except for God. By *Iblīs*'s confession of the reason for denial, Ḥallāj developed a theory that *Iblīs* recognized himself as “lover of God (*muḥibb*)” who denied religious conduct except for God<sup>33</sup> or even a “martyr (*shahīd*)” who accepted the destiny of a curse because of his love for God.<sup>34</sup>

\* Besides the above quotation, Sulṭān Walad describes the scene of the denial of prostration by *Iblīs* as follows:

“Then angels heard the voice saying,  
All hurry up to him (Ādam) and bow.

So then, Angels bowed immediately.  
However, *Iblīs* denied it because malice and doubt  
was filling him

God the supreme enraged by him and asked,  
“Why you denied, aberrant?”

(*Iblīs*) said, “I will not bow except before you, my lord.  
I do not want to prostrate, so then I refused”

(Sulṭān Walad, *Rabāb-nāma*, 76).

31 Many researchers point out the influence of Ḥallāj on Sulṭān Walad's thought. For example, Lewis comments that Sulṭān Walad seems to include Ḥallāj in *silsila* of Mevlevī order (see Lewis, Rumi: Past and Present, 235). Yet, multiple *silsilas* of Mevlevī order are reported, and almost all other Mevlevī orders' *silsila* do not include the name of Ḥallāj (see Abdūlbāki Gölpınarlı, *Mevlānā'dan sonra Mevlevilik*, (İstanbul: İnkılâp, 2018), 189-193; Alberto Fabio Ambrosio, *Vie d'un Derviche Tourneur: Doctrine et Rituels du Soufisme au XVIIème siècle*, (Paris: CNRS Editions, 2010), 377-378). Indeed, Sulṭān Walad often refers to Ḥallāj in his works and he highly estimates Ḥallāj's thought. To include the name of Ḥallāj in *silsila* is rather uncommon compared to the names of Junayd (d. 910) or Bastāmī (see John Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, (London: Oxford University Press, 1998), 12).

32 As [God] said [to *Iblīs*], “Bow,” [*Iblīs*] said, “I will not prostrate other [than God].” Then God said, “If you will not, you must be cursed.” [*Iblīs*] said, “I will not prostrate other [than God]” (al-Ḥusayn ibn Maṣṣūr al-Ḥallāj, *Le livre «Ṭawāsīn» de Ḥallāj: Commentaire de Rūzbehān suivi du Jardin de la Connaissance*, ed. Stéphane Ruspoli, (Beyrouth: Dar Albouraq, 2007), 346).

33 Ibid. 347.

34 Ibid. 348.

Although Sulṭān Walad adds the reason for denial, he does not agree with Ḥallāj's point of view. He stresses that *Iblīs* was destined to be denied by God from the primordial past. He had been unfaithful and rejected constantly, although he attended on God.<sup>35</sup> In adopting the original malicious nature of *Iblīs*, Sulṭān Walad's image of *Iblīs* has no space for the possibility of a hidden lover of God or the victim of God's destiny, as suggested by his father and Ḥallāj.

In addition, Sulṭān Walad explains the life history of *Iblīs*, especially his past, in detail:

Before [creating] Ādam, *Iblīs* had not  
been accursed.

He was high up in heaven with angles.

Regarding knowledge, he was a teacher  
of angels.

Everyone regarded him as truthful

In the path of obedience to God (*tā'at*),  
he was a leader

His service (*bandigī*) was firm and perfect<sup>36</sup>

However, the angelic nature and high position of *Iblīs* in the primordial past are argumentative, and one of the traditional interpretations in orthodox or Sūfī tradition.<sup>37</sup> Compared to other Sūfīs, Sulṭān Walad tends to devote pages explaining the high position and pure belief of *Iblīs*. Consequently, the “revealing” of the malicious nature of *Iblīs* by the emergence of Ādam becomes conspicuous in his description of the scene of prostration.

Because of the nature of original evil and the revelation of the process of maliciousness, Sulṭān Walad's *Iblīs* cannot be a touchstone that distinguishes between good and bad,

35 Sulṭān Walad, *Rabāb-nāma*, 470. We can see the same insistence in *Rabāb-nāma*, 273 too.

36 Sulṭān Walad, *Rabāb-nāma*, 134. We can see the same insistence in *Rabāb-nāma*, 115 too.

37 See also the example of Rūmī on page 4 in this article.

even though he explains the touchstone following the example of his father. For Sultān Walad, the role of a touchstone should be borne by people of the highest virtue, such as prophets:

Each prophet were exchangers (*ṣarrāf*),  
By him, someone became worthless,  
others became great

Until now, he saw around Ādam and  
distinguished each person high and low  
*Iblīs* was one of the angels in heaven.  
He was distinguished from them by the  
light of Ādam

He sat by God's side, but he was rejected  
from the primordial past.  
He was always infidel (*kāfir*) and re-  
fused.

In *Qur'ān*, it is said that he was one of  
the infidels.  
He denied the order [of God] and was  
cursed in this world.

However, until Ādam came into exist-  
ence,  
His counterfeiting ability had not been  
revealed, and [among angels he was]  
identical.

Although God was praised by everyone  
in this world,  
No one had faith like him in this world<sup>38</sup>

As mentioned above, the malicious nature of *Iblīs* is screened out by the existence of Ādam, the virtue prophet. Thus, Sultān Walad shows a clear distinction between vice and virtue, standardizing the image of *Iblīs* as vice.

As a result of standardizing the image of malicious *Iblīs* and limiting the role of touchstones to God's chosen people such as prophets, Sultān Walad's argument sometimes develops very different dimensions from that of

38 Sultān Walad, *Rabāb-nāma*, 470.

his father or Ḥallāj. In short, Sultān Walad insists on the importance and uniqueness of the touchstone's power:<sup>39</sup>

The people of truth and righteousness were gathered under the right prophet and placed in the heart (*dil*). As time goes by, since they were blended with an imitator (*muqallid*), they seem similar in the people of truth. [It is said that] *You were one community*.<sup>40</sup> The blessed touchstone (*maḥak-i fazdl*) and the balance with justice (*mīzān-i 'adl*)<sup>41</sup> do not regard an imitation and a real thing (*shibh wa gawhar*), pure gold and gold coin, copper (*mis*) and gold, or a hawk (*bāz*) and a crow (*zāgh*) as similar that belongs to the same class. Mūsā—May God's peace on him—surpassed the sorcery of Pharaoh or other witchcraft. Then, he revealed [his power was] other [than the power of Pharaoh]. He also revealed about the people of Egypt (*sibṭi-yān*) and the people of Israel (*qabṭiyān*) [were other]. The prophet of the last moment, Muḥammad—May God have mercy upon him—was also the same. In short, before Muṣṭafā—May God's peace on him—appeared, Abū Jahl (d. 624) and the truthful one [Abū Bakr (d. 634)] were similar. However, Abū Jahl's name was Abū al-Ḥakam, because of his infidel and denial [of faith] his name became Abū Jahl. Finally, they disappeared from the world. Since saints and truthful shaykhs are inheritors (*wārith*)

39 Sultān Walad also recommends service for the descendants of saints in the scene of the journey of Ḥiḍr and Mūsā that is based on verses of *Qur'ān* (Q18/65-82). He insists that people who serve the descendants of saints in this world will be rewarded in the hereafter (see Sultān Walad, *Ibtidā-nāma*, 52).

40 This expression is based on the verse of *Qur'ān*: "And truly this community of yours is one community" (Q23/52).

41 This expression is based on the verses of *Qur'ān* (Q6/152).

of prophets, they have the same light, breath (*dam*), and spirit (*nafs*). Therefore, they lead creatures to have faith in God, just like prophets.<sup>42</sup> (Sulṭān Walad 1988, 35-36).

By the grace of the prophet as a touchstone, the hidden vice is revealed and vanished in the end. Sulṭān Walad suggests that the aim of discriminating between morality and immorality is to eliminate vice and lead people to the right faith. According to him, the role of a touchstone is now inherited by saints. In following quotation, he shows the example of Abū Yazīd al-Baṣṭāmī (d. 874/877) as touchstone saint when Baṣṭāmī distinguished imitators among his pupils:

Abū Yazīd said in intoxication (*masīṭ*), “Glory be to me, how magnificent is my status! There is no God but God in my clothes.” Pupils opposed and with cold looks said to Abū Yazīd, “Even if you say it that way, you don’t deserve it.” Since it became clear to Abū Yazīd that they were just imitators, he said, “If there were some who accepted it, by some companionship (*ṣuḥbat*) with me, my soul would influence them and my sayings would enter into their ears, and they [would be intoxicated and] would not regain consciousness. Now pupils are unaware. Since [they are] not in such a status, I will injure them with their swords. I will cut off their headless head with their blades.<sup>43</sup>

Baṣṭāmī distinguishes imitators among pupils and laments that his pupils are witless. He then suggests that if someone accepts his status, they will become intoxicated by God. Here, Baṣṭāmī recommends acceptance without criticizing and doubting his sayings or

the state of *shaykh*. Indeed, after the above discussion, when pupils accept and follow the sayings of Baṣṭāmī, they reach the intoxicated status.<sup>44</sup>

By quoting the story of Baṣṭāmī, Sulṭān Walad explains the power of saints or *shaykhs* as touchstones and recommends that pupils should accept the sayings of saints or *shaykhs* to reach a higher state.

Behind Sulṭān Walad’s supportive attitude toward saints, there may exist a distressing situation of touchstone saints that he witnessed. Indeed, the emergence of Shams-i Tabrīzī (d. 1247) occasioned a stir in Rūmī’s community. With the spiritual guidance of Shams, Rūmī awakened as an eminent spiritual master, whereas pupils complained about the change in their master.<sup>45</sup> Consequently, they expelled Shams permanently from their community.<sup>46</sup> Thus, Sulṭān Walad could have witnessed the classification by Shams as saints and touchstones and understood the real power and tragedy of classification as touchstone. Sulṭān Walad blames the pupils who are dissatisfied with Shams and doubt Rūmī’s favor toward Shams as “They revealed malignancy and all these pupils were ignorant (*bī-khabar*) like a herd”<sup>47</sup> In consequence, their hostility became “the thirst for his (Shams’s) blood”.<sup>48</sup>

Therefore, in the case of *Iblīs*, Sulṭān Walad regards *Iblīs*’s skepticism on the order of prostration as most problematic. Since he puts a lot of importance on the bad influence of doubting God, saints, or *shaykhs* in his argument, the role of *Iblīs* is defined as

44 Ibid. 86.

45 As for the unfavorable reaction of Rūmī’s pupils after his encounter with Shams, see (Sulṭān Walad, *Ibtidā-nāma*, 55).

46 Concerning the disappearance or assassination of Shams, Lewis discusses in detail (Lewis, *Rumi: Past and Present*, 185-193).

47 See Sulṭān Walad, *Ibtidā-nāma*, 55.

48 Ibid. 55.

42 Sulṭān Walad, *Ma’ārif*, ed. Najīb Māyil Harawī, (Tihārān: Intishārāt-i Mawlā, 1988), 35-36.

43 Ibid. 33-34.



a permanent and fundamental malevolent existence. It seems that there is no space as necessary evil for *Iblīs*. For Sulṭān Walad, rather, the presence of touchstones is important. Even though with the appearance of touchstones, the real nature of people will be revealed, the strong belief in God, saints, or *shaykhs* will prevent people from straying into feelings of doubt and keep the community from disintegration.

### CONCLUSION

In this article, I focused on the argument of *Iblīs* by Rūmī and Sulṭān Walad to clarify the differences in their understanding of virtue and vice.

As for Rūmī's characteristic view in the comprehension of *Iblīs*, he lays emphasis on the oneness of virtue and vice on a divine level. He considers that all creatures perform their roles, including good and bad deeds and all integrate into one aim for God's sake. According to Rūmī, even the denial of prostration of *Iblīs* is a part of God's intention. In short, God wants to make *Iblīs* accomplish the job of a touchstone that distinguishes between good and bad, and *Iblīs* dares to do this job by accepting a tragic fate.

Thus, his opinion admits the co-existence of ambivalence, dissolving the border of virtue and vice. While he sometimes shows a straightforward and typical opinion on *Iblīs* or righteousness and wrongdoing, especially for "normal" people, he develops a complicated argument that fundamentally insists on the goodness of necessary evil.<sup>49</sup> Suggesting the possibility of goodness in *Iblīs*, Rūmī follows Ḥallāj's outlook and shows a friendly atti-

49 Shams comments that Rūmī speaks God-given words without thinking if these words will benefit the listener or not, whereas he uses divine words for "leading" people (Shams-i Tabrīzī, *Maqālāt-i Shams*, (Tīhrān: Nashr-i Markaz, 2018), 173). It is possible that Shams was complaining about this attitude of Rūmī.

tude toward Ḥallāj.<sup>50</sup> Although it appears that Rūmī is sympathetic toward Ḥallāj as a lover of God, he does not accurately refer to him.

Compared to his father, Sulṭān Walad describes *Iblīs* as a vice by nature consistently. Contrary to his father, he avoids the complex image of *Iblīs* and attempts the unification of the impression of *Iblīs*. In addition, he tends to add a reason behind the refusal to bow by *Iblīs* saying, "I will not bow other than You". To add the saying, he seems to restrict the sin of *Iblīs* to "doubt God's intent", unlike the typical comprehension that his denial of prostration consists in his arrogance. As a result, Sulṭān Walad's argument of sin to have a doubt against God's intent develops into a recommendation of unquestioning obedience to God and God's chosen people such as prophets or saints. According to the work of touchstones in this world that they distinguish the faithful from unfaithful, there is no difference of opinion between Sulṭān Walad and his father. However, Sulṭān Walad limits touchstones to good people such as prophets or saints, ordinary people, especially pupils of the order, would spiritually mature through the entrustment of *shaykhs* or saints. Sulṭān Walad seems to prioritize a basic and simple understanding of the thoughts of his father for members of the order, stressing the effectiveness of *shaykhs*. Avoiding the complex ideas of vice and virtue of Rūmī, Sulṭān Walad's interpretation is universally acceptable and influences the smooth administration of the order. In addition to Sulṭān Walad's tactical thought, his accurate quotations and supportive attitude toward Ḥallāj's works are also noteworthy.<sup>51</sup> Given the fact that Sulṭān Walad

50 For example, Rūmī estimates Ḥallāj's intoxicated saying (*shaḥ*) "I am the Truth (al-Ḥaḥḥ)" as showing humbleness (*tawāḍu'*) that admits the complete annihilation of self. Then Rūmī evaluates him as God's lover (*āshiq*) (Rūmī, *Kitāb Fīh mā fīh*, 56, 57). The same insistence is seen in (Rūmī, *ibid*, 189).

51 Kūçük comments on the tendency of Sulṭān Walad to inwardly approve of Shams, and outwardly reason with Sūfīs. However, he does not exaggerate his

repeatedly refers to Ḥallāj's persecuted situation with some compassion,<sup>52</sup> he is conscious of the tragic situation of touchstone-saints or *shaykhs*. Since the touchstones such as Shams or Ḥallāj smoke out the hidden viciousness of virtuous-looking person, they are sometimes regarded as a burden who trigger a disorder in people. To prevent this unavoidable discord, Sultān Walad urged on the importance of the trust on saints or *shaykhs* to members of the order. From his way of explanation, we can realize his intention of building a *shaykh*-centered united community.

#### BIBLIOGRAPHY

- Aflākī, Shams al-Dīn Aḥmad. *Manāqib al-Ārifīn*. 2 vols. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1980.
- Ambrosio, A. F. *Vie d'un Derviche Tourneur: Doctrine et Rituels du Soufisme au XVIIème siècle*. Paris: CNRS Editions, 2010.
- Anushiravani, Alireza. *The image of Satan in Rumi's "Mathnawi," Dante's "Divine Comedy" and Milton's "Paradise Lost"*. Ph. D. diss., University of Illinois, 1992.
- Awn, P. J. *Satan's tragedy and redemption: Iblīs in Sufi psychology*. Leiden: E.J. Brill, 1983.
- Chittick, W. C. *The Sufi path of love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1983.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul: İnkılâp, 2018.
- al-Ḥallāj, al-Ḥusayn ibn Manṣūr. *Le livre «Tāwasīn» de Hallāj: Commentaire* passion. Küçük gives an example of Sultān Walad's affection for Ḥallāj by comparing it with Shams's attitude (see Küçük, "Sultān Walad's Understanding of Sufism", 64-65).
- 52 For example, Sultān Walad explains the situation of Ḥallāj's execution (Sultān Walad, *Ma'ārif*, 10-11), and his persecution (ibid, 166).
- de Rûzbehân suivi du Jardin de la Connaissance*, edited by Stéphane Ruspoli. Beyrouth: Dar Albouraq, 2007.
- Küçük, Hülya. "Sultān Walad's Understanding of Sufism: Between Populism and Theosophy," *Asian Journal of Social Science* 38, 1 (2010): 60-78.
- , "Sultān Walad's Role in the Foundation of the Mevlevi Sufi Order," *Mawlana Rumi Review* 3, 1(2018): 22-50.
- Lewis, F. *Rumi: Past and Present, East and West: The Life, Teaching and Poetry of Jalāl al-Din Rumi*. Oxford: Oneworld, 2008.
- Nasr, S. H. et al (eds.) *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, New York: HarperOne, 2015.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar. *al-Tafsīr al-kabīr*. 11 vols.. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2001.
- Rūmī, Maulānā Jalāl al-Dīn. *Kitāb Fīh mā fīh*, edited by Badī' al-Zamān Forūzānfar. Tīhrān: Intishārāt-i Zawwār, 2008.
- , *The Masnavi*. 4 vols.. Translated by Jawid Mojaddedi, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- , *Mathnawī*, edited by Muḥammad Isti'īlāmī. 7 vols. Tīhrān: Intishārāt-i Sukhan, 2014 or 2015.
- Schimmel, A. *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddin Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Schubert, Gudrun. "Sultān Walad," in *The Encyclopedia of Islam (2nd Edition)*, vol. 9, Leiden: E. J. Brill, 1997, 651-652.
- Shams al-Dīn Muḥammad Tabrīzī. *Maqālāt-i Shams*, Tīhrān: Nashr-i Markaz, 2018.
- Sultān Walad. *Ibtidā-nāma*, edited by Muḥammad 'Alī Muwaḥḥid and 'Alī Rizā Ḥaydarī, Tīhrān: Khwārizmī, 2010.

- , *Intihā-nāma*, edited by Muḥammad ‘Alī Khazānadarlū. [Tih-rān]: Intishārāt-i Rawzana, 1997.
- , *Ma‘ārif*, edited by Najīb Māyil Harawī. Tih-rān: Intishārāt-i Mawlā, 1988..
- , *Rabāb-nāma*, edited by Gird Farāmarzī and ‘Alī Sulṭānī. Tih-rān: Mu‘assasa-i Muṭāla‘āt-i Islāmī-i Dānishgāh-i Makgīl, 1980.
- al-Ṭabarī. *Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān: Tafsīr al-Ṭabarī*. 28 vols.. Bayrūt: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001.
- Trimingham, J. S. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1998.



## Spiritual Humanism: A Call to Creativity in Sufi Studies

*Mânevî Hümanizm: Tasavvuf Araştırmaları Alanında Yaratıcılığa Bir Çağrı*

Jonathan Keir\*

### ABSTRACT

Chinese philosopher Tu Weiming (1940-) has spent a lifetime in dialogue with cultural and spiritual traditions beyond the *sanjiao* or ‘three religions’ (Confucianism, Daoism, Buddhism) of the Sinic world. This engagement has included sustained intercourse with the Abrahamic monotheisms and Hellenic philosophy, Hinduism and Indian spirituality, and a variety of indigenous heritages. The outcome of such cross-cultural ferment has been the elaboration of a ‘spiritual humanist’ alternative to the secular humanism of post-Enlightenment modernity. We begin by introducing Tu’s concept of Spiritual Humanism in general and his engagement with the Islamic world in particular. Adonis is then identified as a natural ally; his *Sufism and Surrealism* is presented as a case study in Spiritual Humanism with obvious relevance for Sufi Studies. Contemporary Sufi Studies discourse, this paper ultimately argues, should likewise not restrict itself to hermetic philological analyses of traditional sources; following Adonis’s example in *Sufism and Surrealism*, it should embrace the creative reelaboration of this tradition in the face of contact with new stimuli. Tu’s Spiritual Humanism is both one such stimulus and an active Confucian embodiment of this spirit of creativity.

**Keywords:** Spiritual Humanism, Tu Weiming, Naguib Mahfouz, Adonis, Surrealism.

\* Lecturer at the Weltethos Institut, University of Tübingen. E-mail: keir@weltethos-institut.org.

## 1. TU WEIMING'S 'SPIRITUAL HUMANISM'<sup>1</sup>

Tu Weiming has endeavoured to preserve his endangered Confucian tradition via creative transformation and cross-pollination with foreign sources: his 'Spiritual Humanism' (*jingshenrenwenzhuyi* in Chinese) can be understood as a 'Confucianism fit for the age of globalisation'.<sup>2</sup> Like Catholic theologian Hans Küng, moreover, Tu has spent his life campaigning for (and embodying) a spirit of dialogue *among* religions and civilisations; in this sense, his 'Spiritual Humanism' can be seen as a Confucian extension of Küng's *Projekt Weltethos* or 'Global Ethic Project'.<sup>3</sup>

The grammar of theism strikes a sympathetic resonance in Spiritual Humanism. Sacred places (cathedral, church, temple, mosque, synagogue), hymns, songs, prayers, dances, festivals are beyond the pretensions to scientific, philosophical, or theological control. All three great theistic religions have spiritual resources and intellectual depths to inspire us to

sing songs of hope and express our gratitude to divine love. They have made profound contributions to human religiosity. Nevertheless, Spiritual Humanism may be theistic or pantheistic, but it embraces atheism and a variety of vitalism characteristic of most indigenous traditions as well.<sup>4</sup>

While Tu shares the Enlightenment's hostility to superstition and structures of totalitarian social control (preferring instead the Enlightenment injunction to 'dare to think and learn for oneself'), he can above all be understood as a cosmopolitan philosopher and public intellectual in search of a horizon of postmodern spirituality 'beyond the Enlightenment mentality'.<sup>5</sup> Tu's commitment to the ancient Confucian ideal of *weijizhixue* ('learning for the self'), passed down via the Song-Ming *Xinxue* of Wang Yangming (1472-1529) and other neo-Confucian forebears, nevertheless has more in common with modern *literary* innovation than any drily analytic philosophical discourse.<sup>6</sup> Whether one considers 'Confucianism' as 'philosophy', 'religion', 'wisdom literature' or 'miscellaneous paradigm', Tu has spent his life fighting for a broader humanistic discourse - philosophical, literary, artistic, musical - in which all modes of 'Learning To Be Human' are welcome: the 2018 World Congress of Philosophy was organised by Tu in Beijing under this very aegis.

1 This first section is an adapted and expanded self-translation of a forthcoming book chapter on Tu's Spiritual Humanism due for publication in late 2021 with the German publisher Matthes & Seitz.

2 *Spiritual Humanism as a World Ethos* is the title of the first third of my *Peking Eulogy* (Aichtal: Karl Schlecht Foundation, 2020), a loose 'Spiritual Humanism trilogy' and a record of my time as an Associate Researcher at Tu's Institute for Advanced Humanistic Studies at Peking University in 2018-19. The full text is available as an open-source download from the publisher: [https://www.karl-schlecht.de/fileadmin/daten/Download/FD/FD210119\\_Peking\\_Eulogy.pdf](https://www.karl-schlecht.de/fileadmin/daten/Download/FD/FD210119_Peking_Eulogy.pdf) (accessed May 15, 2021).

3 My own 2018 book *From Global Ethic to World Ethos? Building on Hans Küng's Legacy of Basic Trust in Life* offers a summary of Küng's project on the occasion of the 25th anniversary of the signing of the Declaration Toward a Global Ethic at the Parliament of the World's Religions in Chicago in 1993. The full text is available as an open-source download from the publisher, the Karl Schlecht Foundation: [https://www.karlschlecht.de/fileadmin/daten/Download/Buecher/Keir/From\\_Global\\_Ethic\\_Gesamt\\_PDF\\_Keir.pdf](https://www.karlschlecht.de/fileadmin/daten/Download/Buecher/Keir/From_Global_Ethic_Gesamt_PDF_Keir.pdf) (accessed May 15, 2021).

4 Tu Weiming, *Spiritual Humanism: Self, Community, Earth, Heaven* (24th World Congress of Philosophy Wang Yangming Lecture, (Independently published, 2020), 34.

5 Tu Weiming, 'Beyond the Enlightenment Mentality', in Tu Weiming, *The Global Significance of Concrete Humanity: Essays on the Confucian Discourse in Cultural China*, (New Delhi: Centre for Studies in Civilisations, 2010), 58-75.

6 See Keir, *Peking Eulogy*, 446-457. For a related discussion of Tu's Spiritual Humanism and Milan Kundera's *L'Art du roman*, (Paris: Gallimard, 1986).

Tu's Spiritual Humanism is hence something much more than a generic melting pot for a single future world culture. Each of us is born once into a world of concrete cultural and existential opportunity: the responsibility to dig deep into one's experience and to exercise ongoing critique of the learning one has received - not least via contact with the best of foreign cultures - is one that any 'spiritual humanist' takes deadly seriously as the root of *weijizhixue* or 'learning for the self'. Tu's celebration of the forgotten names of Confucian tradition - figures like Lu Xiangshan (1139-1193), Cheng Hao (1032-1085) and Zhang Zai (1020-1077) among many others - is best understood as an invitation to readers around the world to explore this millennial tradition in more detail for themselves; the idea that the history of 'Confucianism' can be reduced to Confucius, Mencius and Zhu Xi is as superficial as the idea that Shakespeare and Da Vinci are the only names worth knowing from the European Renaissance. Tu is aiming for a 'dialogue of civilisations' among equals: the runaway success of Enlightenment's scientific and political innovations ought not to fool us into thinking that nothing before 1789, and nothing beyond the West, is worth knowing. The goal of such 'Spiritual Humanism as a world ethos' is not to downplay the achievements or even the outright beauty of certain aspects of European Renaissance and Enlightenment culture, but rather to enrich them via contact with peaks of human spiritual life from other times and places, thereby furthering global humanistic discourse in the 21st century.

Tu offers Western readers in particular a much-needed vaccination against the idea that 'Chinese culture' is only capable of producing hierarchical and totalitarian ideologies: the driving force in 'Confucian tradition', in Tu's view, serves gradually to liberate the individual human being for humanistic learning,

a sweet lifelong burden which has nothing to do with recognition, prestige, luxury or hegemony, but rather values 'learning for the self' for its own sake. This tradition, however, has been confronted in the last 200 years, and really in the last 500 years, with a plethora of external influences which, initially at least, weakened it. If literary voices like Cao Xueqin (1715-1763) and Lu Xun (1881-1936) had already started with the painful process of 'putting Confucian civilisation on the couch'<sup>7</sup> in earlier generations, Tu sought to continue the conversation in his lifetime, all the while anticipating that such Confucian self-reflection will only accelerate and intensify in the coming century.<sup>8</sup> Central to Tu's understanding of Confucian humanism in the modern and postmodern eras, however, is the importance of *tizhi* ('embodied knowledge') in such civilisational processes: neither the abstract rationality of (e.g. 'analytic') philosophy nor the 'if-then' mentality of contemporary scientism can provide answers to questions of meaning, which only direct spiritual or aesthetic experience can ever provide. This subjective experience, Tu argues, always takes dialogical forms - with Heaven, with nature, with other people and cultures, and finally with one's own self. Such an ethos will be imbibed from a whole spectrum of humanistic activity, from philosophy to literature, art, music and beyond, and not least from genuine friendship.<sup>9</sup> Such a 'Spiritual

7 See Andrew H. Plaks, 'The Novel in Premodern China', in *The Novel (Volume One: History, Geography, and Culture)*, ed. Franco Moretti, (New Jersey: Princeton University Press, 2006), 207.

8 Tu Weiming, 'Dialogical Civilisation and *Qitongcunyi* in a New Axial Age' ('Cong Xinzhouxin Shidai Kan Duihua Wenming yu Qitongcunyi'), in *Ershiyi Shiji de Ruxue*, (Beijing: Zhonghua Shuju, 2014). Translations from Tu's Chinese works are all my own; I discuss the challenge of translating Tu into English in *Peking Eulogy*, 465-466.

9 See Tu Weiming, *Wenming Duihua zhong de Rujia (Confucianism and Dialogue Among Civilisations)*, (Beijing: Peking University Press, 2016), 117:

Humanism' begins where 'secular humanism' ends, namely with questions of private meaning. The concrete answers that the religions, literatures and cultures of the world have variously provided to these questions over recorded human history are available to 'spiritual humanists' in all cultures. It is the task of every such humanist to recombine these influences in creative freedom.

## 2. THE DIALOGICAL EAST ASIAN: TU WEIMING AND ISLAM<sup>10</sup>

*The defining characteristic of Spiritual Humanism is the awareness that we ought to show reverence for Heaven, for the transcendent. In my interreligious and intercivilisational dialogues over the last four decades, I have come to the realisation that Hindus, Buddhists, Jews, Christians, Muslims [and others] can take an authentic spiritual-humanistic stance, [...] provided that the term*

When we consider the dialogue between one civilisation and another, we must remember that it always involves individual people, living people engaged in a process of mutual learning. The problem as I have repeatedly framed it is one of 'embodied knowledge' - trusting one's own experience as an epistemological foundation. As a simple example, consider friendship: when you first see someone, it is as if you are seeing her in a painting; you only know her outward form. Can you say you know her just because you recognise her face? You need to talk to her as well, more than once or twice. Moreover, if the person is unwilling to let you get to know her, what chance have you got? You might have all her data at your disposal, her CIA file or whatever, but you still can't claim that you know her as a friend. For that, there needs to be a mutual willingness for conversational exchange; that's the only way you can slowly build a relationship. If all you want to do is use her for some prearranged purpose, you can't call that friendship. Dialogue among civilisations is hard work because a high bar of intimacy must be met.

10 *The Dialogical East Asian* is the title of the second part of my *Peking Eulogy* (Keir, *Peking Eulogy*, 462-594). With the permission of the publisher, significant sections from Chapter 12 ('The Universal Import of Advances in Dialogue Among Civilisations', 521-527) have been reproduced and adapted here.

*'humanist' can be broadened and deepened to embrace a true cosmopolitanism which is both naturalistic and spiritual.*

Tu Weiming, 'Spiritual Humanism: An Emerging Global Discourse' (2015)<sup>11</sup>

Tu's Spiritual Humanism, as we have established, is interested in spiritual traditions in their historical entirety as potential resources for individual human beings in the present; this means that even what we call 'Islamic' civilisation is really at least as old as the Prophet Muhammad himself, and certainly older than Ibn Taymiyya. To reduce 1400 years or more of human cultural achievement across an enormous geographical expanse to a caricature, and to assume that this 'Islamic world' offers nothing but pesky premodern problems to an 'enlightened' West, is to commit the gravest intellectual sin in Tu's lexicon: it is to combine 'ignorance' with 'arrogance'.<sup>12</sup> Writing in 2002 in the wave of the September 11 terror attacks in New York and Washington DC, Tu takes aim at the narrowness of a certain prominent scholar's vision:

Bernard Lewis's new book *What Went Wrong* is currently enjoying a wave of popularity in the United States. He argues that, although the Ottoman Empire was radiant in its glory 500 years ago, the challenge posed by Western civilisation in the intervening period has reduced [the formerly Ottoman Middle East] to a state of bitterness, inciting a wave of anti-Western sentiment. We might say the same thing about Confu-

11 Tu Weiming, 'Spiritual Humanism: An Emerging Global Discourse', (Dialogue of Civilizations: Rhodes Forum 2015, December 18, 2015, [https://www.youtube.com/watch?v=Ya-jsyg6c\\_I&t=5s](https://www.youtube.com/watch?v=Ya-jsyg6c_I&t=5s)), (accessed January 30, 2020).

12 Tu Weiming, 'Philosophy's Spiritual Turn' (Zhexue de Jingshen Zhuanxiang'), in Tu Weiming, *Ershiyi Shiji de Rujia (Confucianism in the 21st Century)*, (Beijing: Zhonghua Shuju, 2014), 131.

cianism: the culture of the Chinese people was once glorious, but after more than a century of Western dominance, it is now riddled with weakness. And so it is said that Chinese people harbour feelings of hatred towards the West; these feelings of envy and enmity in the face of a [nonetheless radiant] Western civilisation lead to a love-hate syndrome. I am always wary when the language of abnormal psychology gets introduced into discussions like this.<sup>13</sup>

Samuel Huntington, a Harvard colleague, was another who argued in the 1990s and early 2000s that Islamic and Confucian civilisational ‘clashes’ with the West would be temporary; Western modes would win out over Islamic (‘fundamentalist’) and Confucian (‘authoritarian’) challenges once the embers of resistance had finished burning.<sup>14</sup> Perhaps no one alive at that time was in a better position than Tu Weiming to understand just how breathtakingly arrogant (or, as he more politely puts it, ‘immature’<sup>15</sup>) such a stance really was and is. Though the untenability of this position has been made manifest by the demographic and social advances of non-European communities in Western societies (as well as by the failures of Western societies themselves to impose their own idealised agendas in Iraq, Afghanistan etc.), a question remained for Tu in 2002: now that ‘dialogue among civilisations’ had migrated permanently from the softer precincts of Religious Studies and other university humanities departments to the very top of the global political agenda, the question became: ‘How can we make dialogue a new constitutive norm of global

[civil] society?’<sup>16</sup> For one thing, the treacherous language of ‘tolerance’ must be overcome:

Dialogue is only possible if there is a real desire to increase one’s understanding of one’s interlocutor. The goal of dialogue, indeed, cannot be to persuade someone else of the superiority of one’s own creed; if this is the attitude one brings, dialogue will not be successful. The reason why many scholars of Islam are unwilling to talk to their Christian counterparts is a perceived proselytising agenda; such Christians are felt to engage with Muslims in order to prove the veridicality and intellectual maturity of the Christian faith vis-à-vis Islam. Such exchange does not qualify as dialogue; [...] an extremely important principle of so-called ‘dialogue’ is that it not be seen as a tacit opportunity to spread one’s own faith or reform the views of others. ‘Dialogue’ is first and foremost about one’s own learning and self-reflection - a constant recalibration of the limitations of one’s own worldview. [...] This is the only stable mutual foundation for dialogical exchange among equals.<sup>17</sup>

We return here to the tension inherent in Tu’s avowal of Confucianism: there is something in the Confucian tradition, as Tu encountered it, worth sharing with others who may *not* have encountered it, but there is also much worth learning which lies outside the Confucian tradition as we normally understand it. Tu is not, to repeat, attacking the healthy impulse to teach and to share here, but he is pointing out that this cannot even succeed unless one is able to win the trust of one’s dialogue partner that she, too, may be a source of previously unaccessed wisdom for *you*. This is not to reduce her to a means towards one’s own

13 Tu Weiming, ‘The Universal Import of Advances in Dialogue Among Civilisations’ (*Wenming Duihua de Fazhan jiqi Shijie Yiyi*), in *Ershiyi Shiji de Ruxue*, (Beijing: Zhonghua Shuju, 2014), 211.

14 See Tu, *ibid.*, 212-213.

15 See *ibid.* 213.

16 See *ibid.* 215.

17 *Ibid.* 215.



advancement, but rather just the opposite: it is to ennoble her with the status of true equality. This openness beyond mere 'tolerance' is difficult in any circumstances, but it may be particularly hard work when the 'other' is associated, rightly or wrongly, with a group which has harmed us in the past. When Tu claims that the endpoint of dialogue is a 'celebration of diversity'<sup>18</sup>, he uses language that has been coopted beyond recognition in the last two decades; what he means is rather a celebration of some fundamental, hard-won *equality*. Triumphalists in all times and places are 'ignorant and arrogant' because they deny such equality to non-believers. If there is only one, fundamentally 'Western' brand of 'modernisation', then there can be no 'dialogue' between 'the West' and anyone else; if 'Westerners' or anyone else are convinced they are talking to you from the future and calling you to catch up, then there can be no existential vulnerability or even justice in their relationship with you.<sup>19</sup>

The relativism question lurks quietly but visibly in these waters: it cannot be that all civilisations and individuals are equally good all the time; dialogue must establish superiorities - sometimes yours, and sometimes mine. Tu wants to give Western civilisation its fair due -in post-1919 China as elsewhere, decentralised economic exchange, a politics of enfranchisement, civil society volunteerism and a stout defence of the dignity of the individual are all recognised as 'universal' values of a welcome 'modernisation'<sup>20</sup>-but the 'conversation' of human history can-

18 See Tu, 'The Universal Import of Advances in Dialogue Among Civilisations', 216.

19 One of Tu's favourite *bêtes noires* in this regard was the philosopher Richard Rorty, who was foolish enough to believe, before physically visiting China, that the world was on its way to adopting English as a global language. See Weiming, 'Dialogical Civilisation and Qitongcunyi in a New Axial Age', 232.

20 See Tu, 'The Universal Import of Advances in Dialogue Among Civilisations', 218.

not simply end there, Fukuyama-style, as if Islamic and Confucian civilisations in particular (the ones Huntington singles out as posing the peskiest resistance to 'Western' hegemony) have nothing further to contribute to it. It is hence no surprise that, in a bid to walk the talk for his readers, Tu turns immediately from circumscribing the limits of Huntington's vision to 'personalising' the dialogue between Confucianism and Islam:

Precisely because Huntington had singled out Islamic and Confucian civilisations as posing the biggest threat (he was particularly worried about a potential alliance between the two), Hossein Nasr and I organised the first Islamic-Confucian Dialogue Symposium at Harvard in 1993. Thirteen people attended. But then the University of Malaya, with the support of then-Deputy Prime Minister Anwar Ibrahim, organised a much larger event in Kuala Lumpur, attended by more than a thousand people, including many leading Muslim scholars.<sup>21</sup>

One important outcome of this Malaysian dialogue was to force Tu to go back and read one of the great pioneers of Muslim-Confucian dialogue, Wang Daiyu (1570-1660):

Li Chaoran from Singapore gave a paper on Wang Daiyu. Sachiko Murata had never thought much of Wang, but after hearing Li's paper, she decided to go back and read his *Qingzhen Daxue* or *Halal Great Learning*, among other works, and discovered that he had basically achieved a kind of happy 17th-century marriage of Confucian and Islamic insights. As a scholar of Confucianism, I can say that Wang Daiyu not only does not misrepresent the Confucian tradition, but also that his work contains

21 Tu, 'The Universal Import of Advances in Dialogue Among Civilisations', 219.

many creative innovations. To be honest, I was blown away. I worked with Sachiko for five years on her translation of the *Qingzhen Daxue*, offering comments as she went along and a Preface for the completed edition. From there I delved into the worlds of other Chinese Muslim scholars from the 17th, 18th and 19th Centuries, such as Liu Zhi (1660-1739), Ma Zhu (1640-1710) and Yusuf Ma Dexin (1794-1874). I was forced to conclude that the post-17th-century extension of the traditional Chinese *San-jiao* (Confucianism, Daoism and Buddhism) to include Christianity was still one short: from the 17th Century on, China was marked by five great religious traditions.<sup>22</sup>

Although one can trace the presence of Islam in China back well over a thousand years, the sophistication of Wang's *Halal Great Learning* forced scholars of Islam unfamiliar with China to stand up and take notice; the assumption that such serious pre-19th-century work was confined to Arabic, Farsi and Turkish had been thoroughly exploded.<sup>23</sup> The examples of Wang and Liu, moreover, undermine the status of Matteo Ricci as the paragon of intercultural dialogue with China:

Ricci's *The True Meaning of the Lord of Heaven* is typically regarded as a classic in the 'Dialogue Among Civilisations' genre. Many believe that his strategy consisted of digesting Confucianism and then using its core values and concepts to disseminate Christianity in general and Jesuit teachings in particular. But recently at Harvard, a scholar from Sichuan, Zhang Qiong, working together with a medieval Latinist on the contents of Ricci's letters to the Vatican, con-

cluded that Ricci was actually trying to deconstruct Song-Ming neo-Confucianism (which basically envisaged a great connected chain of being from plants and rocks all the way to men and gods) and return Confucianism to its pre-Qin roots in the concept of *Tian* ('Heaven'), as this was the best way to prepare the ground for the arrival of the transcendental Christian God. Seen in this light, Ricci's approach is pure colonialism - the idea that we need to break you first before you will accept our version of things.

This all makes the work of Wang Daiyu and Liu Zhi even more valuable. Wang was of Central Asian stock, and grew up in an Arabic-speaking environment (he only started studying classical Chinese at the age of 20), but he regarded the whole Song-Ming neo-Confucian tradition as part of his own inherited patrimony. He was creatively critical of Daoism and Buddhism, but he was hence willing to take aim at Confucianism too. Liu, meanwhile, also digested every morsel of Confucian learning available to him; his basic posture was not that he had to root out 'foreign' influences, but rather to accept the bits he liked and build on them.<sup>24</sup>

Why care about these 17th- and 18-century figures today? First and foremost, Tu argues, they present a united Islamic-Confucian front -Huntington's essential nightmare- not against 'the West' as such, but against a materialist and materialistic 'Enlightenment mentality' which, for a hundred years or more on all six continents, has been intent on destroying the last vestiges not only of outmoded superstition, but also of spirituality and metaphys-

<sup>22</sup> Ibid. 220.

<sup>23</sup> See *ibid.* 220.

<sup>24</sup> Tu, 'The Universal Import of Advances in Dialogue Among Civilisations', 221-222.

ics more generally in human society.<sup>25</sup> The reduction of both communist and capitalist politics to godless ‘social engineering’ leaves plenty of work to be done, but what exact form should such ‘work’ take, Tu asks, in a post-Cold War world?<sup>26</sup> Throwing the myriad babies -the individual freedoms, rights and dignities, large and small- out with the bathwater of the Enlightenment, as wholesale postmodern and New Leftist critics are sometimes wont to do, is not a viable alternative, but

if we look at the problem from an Islamic and/or Confucian perspective, then justice, sensitivity, refinement and responsibility have to be a part of the new package as well. [...] Ethical wisdom is not entirely subsumable under the instrumental rationality which typically measures IQ. Beyond all possible improvements in the material condition of our species, a spiritual civilisation must simultaneously be nurtured.<sup>27</sup>

The sacrificial element -the idea that meaning is always bound up with some opportunity cost, some spurning of material advantage- morphs into hypermaterialism (a kind of spiritual anorexia) if it is overemphasised, but what the richest spiritual traditions achieve is a healthy simultaneous respect for both scientific and humanistic learning. This equilibrium is much harder to maintain in an individual spirit than either raw, get-rich-quick scientism or whack-job religious fervour; the temptations of materialist success on the one hand, and conspiracy-theory consolation for material failure on the other, may be the easy-reach, go-to options of the post-Cold War world, but what Tu is calling for is a more demanding (because dialogical rath-

25 See *ibid.* 222-223.

26 See *ibid.* 224.

27 *Ibid.* 224-225.

er than pharmaceutical) spirituality: at the end of ‘The Universal Import of Advances in Dialogue Among Civilisations’, he highlights the necessity -very real, no platitude- of achieving a ‘transnational vision’ in these matters.<sup>28</sup> Tu’s idea that one might simply ‘revive’ moribund medieval or ancient ‘academy’ formats for humanistic education in the age of the Internet is quaint, to say the least, but the sense of belonging to a tradition -in this case, a dialogical civilisation comprising voices from all times and places- must be built somewhere, and at the dawn of the 21st century, Islamic-Confucian dialogue seemed as good a place as any to start:

The rebirth of China is of course an economic phenomenon, a geopolitical event with potential military implications, but I dare to hope that it will breed deep cultural novelty as well, a new mine of resources for the peaceful reorganisation of the human community. The dialogue between Confucianism and Islam is a key part of this global spiritual endeavour.<sup>29</sup>

Tu’s own approach has very much been to start with ‘Confucius and the Qur’an’, or at least to go back to seminal figures from bygone centuries such as Wang Daiyu; anything else, for a historian of ideas, risks seeming a bit superficial. In my own earlier work I have tried to juxtapose Tu with more modern figures -Naguib Mahfouz in my doctoral thesis,<sup>30</sup> and more recently the likes of Tang Junyi, Adonis, Yang Jiang and Muhammad Iqbal as

28 See Tu, ‘The Universal Import of Advances in Dialogue Among Civilisations’, 229.

29 *Ibid.* 229.

30 See Chapters 2 and 4 of Jonathan Keir, ‘Warriors for Civilisation: Naguib Mahfouz, Andrei Tarkovsky, Tu Weiming and Their Western Counterparts’ (PhD Diss., University of Tübingen, 2014), <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/57853/wfc%20library2.pdf?sequence=1> (accessed May 15, 2021).

well<sup>31</sup> -on the grounds that a creative harmony among disparate contemporary voices opens the galaxies of the past and the wormholes of the future just as well as, or perhaps even better than, lonelier and more distant stars in the pantheon. But these quite different approaches -Tu's long-game Axial historicism and my own fetishisation of 20th- and 21st-century World Literature- are really two parts of the same overall spiritual humanist project.

### 3. ADONIS'S *SUFISM AND SURREALISM*

The longest chapter in my *Spiritual Humanism as a World Ethos? A Global Anthology of Learning for the Self* was devoted to Adonis's *Zaman al-Shi'r* (1971),<sup>32</sup> the central thesis of which runs more or less as follows: the creativity inherent in poetry as a mode of embodied knowledge was gradually strangled -in the Islamic world in general and the Arab world in particular- by a fundamentalist theology which viewed the present as a pale reflection of inimitable perfection and evaluated poetry on the degree to which it evoked or rekindled these former glories. Like Tu, Adonis takes a view of cultural transmission which is longer, broader and more inherently dialogical: Arab poets must not forget their pre-Islamic and early Islamic roots, and must moreover remember that the entire heritage of the Arabic language and beyond is open to them; a 'loyal' contribution to tradition is original and critical by definition, a 'rupture'<sup>33</sup> with

31 See particular Chapters 1, 8, 10, 15, 19 and 20 of Keir, 'Spiritual Humanism as a World Ethos' in *Peking Eulogy*.

32 See Keir, *Peking Eulogy*, 213-265.

33 See Adonis, *Zaman al-Shi'r*, (Beirut: Dar al-Saqi, 2005 (1971)), 145. For a related discussion of poetry as progress via 'rupture', see Adonis, 'I Was Born for Poetry' (interview), filmed November 2014, in Copenhagen, video, 37:18, <https://www.youtube.com/watch?v=ldLr4M1cP28&t=335s>.

what has gone before which is only made possible by knowledge of the 'heritage' in the first place. In an age of unprecedented globalisation, however, such a creative contribution will necessarily entail -as it always has, now only moreso- engagement with foreign sources as well as local ones. Just as Tu's beloved Song-Ming neo-Confucianism enriched itself via critical contact with Daoist and Buddhist sources (and his own 'New Confucianism' from a much wider web), so too can contemporary Arabic poetry benefit from engagement with newly available non-Arab and non-Islamic voices.

In *Sufism and Surrealism*<sup>34</sup>, Adonis undertakes one such dialogical or 'spiritual humanist' adventure:

*Sufism and Surrealism*: our title may cause consternation, or at least opposition, not only among those who identify as surrealists, but Sufis as well. [...] The main reason for opposition to this juxtaposition of Sufism and surrealism would likely be that Sufism is a form of religiosity aimed at individual salvation, while surrealism is an atheist movement uninterested in any higher form of celestial deliverance. This may be true on the surface, but it in no way eliminates deeper possibilities of convergence. [...] Atheism does not necessarily entail a rejection of Sufism, just as Sufism in no way requires faith in traditional religion or traditionalist faith in religion. One clear advantage of this juxtaposition is that it forces us to reexamine and redefine Sufism as commonly understood, and to understand it in a new light.<sup>35</sup>

34 Adonis, *Sufism and Surrealism (al-Sūfiyya wa'l-Sūriyāliyya)*, (Beirut: Dar al-Saqi, 1992).

35 Adonis, *Sufism and Surrealism*, 9-10. Translations from the book are my own (an English translation of the book, *Sufism and Surrealism* was also published by Saqi in 2013).

As elsewhere in his work, Adonis wants to set up a clear opposition between traditionalist or literalist 'religion' -totalitarian and hostile to the very spirit of poetry- and a healthier, what we might call 'spiritual humanist' alternative, in which Sufism and surrealism, for all their differences, form a united front:

It is true that, from the perspective of traditionalist religion, 'God' is not present in surrealist experience, at least as André Breton defined it when he said that the sacred he believed in was not religious, or was beyond religion. But 'God' is not present, on the traditionalist account, in Sufi experience either; or we could say that His presence is not experienced as separate from earthly existence, as the traditionalist view insists, but rather as a bridge to existence as a union or unity [of physical and metaphysical dimensions]. 'God', from a Sufi point of view, [...] is the point at which what we call 'matter' and what we call 'spirit' unite, and where contradictions between the two recede to the background. 'God' is thus not the 'One' who creates existence from outside it and without any dialogue with it, but is rather existence itself in its very dynamism and infinitude. He is neither on Earth nor in Heaven, but is Heaven and Earth simultaneously, united. The journey towards Him does not require that we exit existence or ourselves, but rather, on the contrary, that we enter more and more deeply into our existence and our own spirits. Infinitude is not beyond matter, but inherent in matter: it is the human being herself and the material world itself. It is in a specific place, but also inside the concept of space. It is in a foreign country, but it is also around us and inside us.<sup>36</sup>

36 Ibid. 10.

Consider Tu Weiming on this same spiritual terrain:

Everything (the sun, moon, stars, plants and animals, mountains and rivers) has *lingxing*, a spiritual nature, and has been formed by the same fate. Each of the myriad things under Heaven is a concrete manifestation of one cosmic impulse. We have something resembling blood ties to all of these things; meaning resides in the self-cultivation which allows us to develop and flourish by taking the realities of self, family, nation and all under Heaven and transforming them to the point that we become willing participants in, and concrete manifestations of, the destiny of the universe. This is an art form which involves the fashioning of extrinsic givens (ethnicity, gender, age, geography, social class, religious affiliations etc.) into tools for self-transformation. [...] Our true 'unity' emerges when each individual follows her own spiritual calling, one which is not extrinsic to self, family, nation and all under Heaven, but rather wedded to the idea that ultimate meaning resides in the truthfulness to existence of ordinary people. This path, however, is arduous in the extreme, as general inertia, physical limitations and our ever-present capacity for self-deception all threaten progress. [...] Heaven may be omnipresent and omniscient, but it cannot be omnipotent. [...] In order [positively] to transform the cosmos, the minimum condition is the cultivation of a critical self-consciousness, a sense of individual responsibility which is a precondition for any talk of a 'global community'.<sup>37</sup>

37 Tu Weiming, 'A Confucian Perspective on the Core Values of Global Modernity' ('Dui Quanzhou Shequn zhi Hexin Jiazhi de Ruxue Toushi'), in *Tu Weiming Sixiang Xuejie Wenxuan*, eds. Kong Xianglai and

The details of difference-between Confucianism and the Abrahamic religions at their best, let's say, or Sufism and surrealism- are important and mutually enriching, and need not dissolve -nay, *cannot* dissolve- into a single world religion or ideology. What matters most of all, however, to Adonis as to Tu and Mahfouz, is the spiritual humanist front against totalitarianism and 'traditionalist' superstition which Sufis, surrealists, Confucians and others of all stripes and cultural backgrounds can form without either abandoning their own heritages or turning their backs on foreign traditions:

First and foremost, when discussing Sufism, it behooves us to ignore the prevalent view of it, namely the view which comes to us from sectarian interpretations. In order to do so we must return to the root: the word 'Sufi' is tied to the hidden and metaphysical. The Sufi path is characterised by the failure of reason (and religious orthodoxy) to answer a whole series of profound questions that individual human beings continue to have -and which science will never answer. Even as rational, doctrinal and scientific questions are resolved, problems remain to haunt individual human beings. These unresolved (and unresolvable), unknown (and unknowable), unspoken (and unspeakable) echoes of experience lead people to Sufism. Surrealism was born from the same lack. [...] The final goal of Sufism, as of surrealism, is a form of dialogue with this Great Unseen, this Absolute. The identity of the Absolute is not the important thing here, rather the human movement towards it, the path which leads towards it, regardless of whether one conceives of it as Allah, Reason, Matter, Thought or Spirit. There is in any case a return to the

Chen Peiyu, (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2014), 494.

root of Creation, whatever that root is. This return implies a distinction between returner and root, but at the same time a dialogical relationship between the two. The root, in other words, remains itself, manifesting itself in its creations and their free movement towards it.<sup>38</sup>

Adonis is reserving the right of poetry to a future here; 'Sufism' may describe a historical canon roughly circumscribed by time and space (and to which 'non-Sufis' around the world can also now enjoy access), but the future of Sufism, as of any other spiritual tradition worth the name, is also wide open to contact with, and enrichment from, non-Sufi sources. The specific 'case study' of the dialogue with surrealism, to which Adonis devotes nearly 300 Arabic pages, is of course interesting in its own right and worthy of separate attention elsewhere, but the broader spiritual humanist principle in play, and which we are endeavouring to establish here, is well summarised by Clive James: 'The humanism isn't only in the separate activities, but above all in the connection between them.'<sup>39</sup> Beyond the genetic or 'philological' history of ideas, in other words -what influenced what and when- there is creativity in raw juxtaposition; like surrealism (or Christianity or any other cultural movement), Sufism is a 'foreign' resource for some and a 'point of departure' for others. The results of such encounters in individual human beings will somehow be -or may at their best somehow be- greater than the sum of their parts. In this sense, 'Sufism' is not only a centuries-old and more or less hermetic intellectual and spiritual discourse; it is also a participant in, and source for, something, or indeed infinite different things, beyond itself.

<sup>38</sup> Adonis, *Sufism and Surrealism*, 10-11.

<sup>39</sup> See Clive James, 'Introduction', *Cultural Amnesia: Notes in the Margin of My Time*, (UK: Macmillan Publishers, 2007).

In the final chapter of *Sufism and Surrealism*, ‘Rimbaud: Sufi Orientalist’, Adonis gives us a specific example of the sort of thing that is possible in this regard. Invited by Umberto Eco to take part in an initiative in Bologna in 1988 in which ‘European specialists presented their readings of Arab texts and vice versa’, Adonis explains the genesis of his enthusiasm for his favourite proto-surrealist prodigy:

I came upon Rimbaud’s poetry when I was absorbed by Sufism, particularly as expressed in [poetic] language. As I read him more deeply, I found myself saying to myself, ‘it’s as if Rimbaud -the Rimbaud of *Une saison en enfer* and *Les Illuminations*- was a direct descendant of mad Sufi forebears.’ I then had the crazy idea of translating him into Arabic. Although the inherent difficulty of the enterprise forced me to keep putting off my translation work, it nevertheless allowed me to deepen my understanding of his experience.<sup>40</sup>

Once again, the details of this engagement interest us less here than the broader spiritual humanist principle: the result of ‘Rimbaud plus Sufism’ has the potential to become greater than the sum of its parts in the creative furnace of Adonis’s mind. Translation is one possible avenue or laboratory for this -Adonis may create things in his Arabic translations that are an ‘improvement’ on Rimbaud’s original or anything in existing ‘Sufi’ tradition- but it by no means exhausts the list of channels, conscious and unconscious, of creative influence that ‘Rimbaud plus Sufism’ can and did exercise on Adonis, and which may then reach us via his work. Adonis’s poetry is, or at least is felt by him to be, better for his engagement with both Sufism and surrealism, much as Tu Weiming argued that his own Confucian thought was improved -to offer but

40 Adonis, *Sufism and Surrealism*, 231.

one concrete example- by contact with New England Christianity.<sup>41</sup> The common enemy of such spiritual humanists is the ‘ignorant and arrogant’ fundamentalist idea that only one’s ‘own’ prior-approved tradition -however defined- should be mined or aped, and that all else is inferior or irrelevant to one’s own private spiritual development.

### CONCLUDING REMARKS: A CALL TO CREATIVITY IN SUFI STUDIES

It will come as no surprise that these words have been written by a relative outsider to the ‘Sufi Studies’ community. What I hope to have shown, however, is that the ‘borders’ of this discipline, as with all fields of truly humanistic endeavour, are porous to the point of non-existence: *everything* can potentially enrich recognised ‘Sufi’ discourse, however tightly or loosely defined, and ‘Sufism’ can potentially enrich *everyone* regardless of civilisational affiliation or cultural background.

Tu Weiming devoted significant attention to questions of humanities education in the post-Enlightenment world in general and the modern research university in particular;<sup>42</sup> as early as the 1960s, he was busy establishing ‘Religious Studies’ as an academic discipline in the United States and lobbying for reform of humanities education in his native China.<sup>43</sup> ‘Sufi Studies’ is one central branch or chapter in this broader ‘Religious Studies’ story;

41 See Tu Weiming, ‘Dialogical Civilisation and Qiu-tongcunyi in a New Axial Age’, 257-258.

42 See, for instance, Tu Weiming, ‘The Humanities and Higher Education’ (‘Renwenxue yu Gaodeng Jiaoyu’), in Tu Weiming, *Wenming Duihua zhong de Rujia*, ed. Li Ruohong, (Beijing: Peking University Press, 2016), 310-336.

43 See Tu Weiming, ‘Religious Studies: From Divinity Dogma to Humanistic Learning’ (‘Zongjiaoxue: Cong Shenxue dao Renwenxue’), in *Tu Weiming Sixiang Xuejie Wenxuan*, eds. Kong Xianglai and Chen Peiyu, (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2014), 442-448.

Tu's Spiritual Humanism could be defined as the connection, or infinite possible connections, *between* this 800-plus-year journey of Sufism and the myriad other individual journeys which have comprised, and will continue to comprise, human spiritual experience. It should go without saying that an important part of 'Sufi Studies' will remain the unearthing and philological analysis of identifiably 'Sufi' historical texts, for which years of specialist training will ideally be required. Nevertheless, like all other humanistic disciplines, Sufi Studies distinguishes itself from microbiology and even the sociology of religion -i.e. the natural and social sciences in general- insofar as its social utility cannot, as Thomas Nagel reminds us, be justified solely in terms of elite exchanges in specialist academic journals: 'Moral and political progress is inevitably more difficult than scientific progress, since it cannot occur in the minds of a few experts but must be realized in the collective lives of millions; but it does happen.'<sup>44</sup>

Understanding Sufi Studies as a contributor to this global spiritual humanist fund requires a break with a certain scientific understanding of humanistic inquiry arising from the very success of scientific specialisation in the post-Enlightenment world. Such cantonisation of the humanities is a prime example of the worst of the 'Enlightenment mentality' that Tu has spent a lifetime trying to overcome; the temptation to ape the 'methodologies' of the natural and social sciences in order to compete with them for funding and general prestige has been clear to Tu for more than half a century:

I have discovered that the humanities as a whole, including Confucian Studies, are

44 Thomas Nagel, 'Pecking Order: John Gray's *The Silence of Animals*', *New York Times*, July 5, 2013, <https://www.nytimes.com/2013/07/07/books/review/john-grays-silence-of-animals.html>, (accessed May 16, 2021).

losing a tremendous amount of internal heat. This is not a law of nature. There are many reasons for this waste of energy: one is the general marginalisation of intellectuals and humanistic inquiry, which translates as a measurable lack of money; as resources dwindle, funds that remain are ever more greedily coveted. The humanities have not been strong enough; they have been unable to maintain a dialogue *inter pares* in the face of an onslaught from the natural sciences, economics and management studies, which now suck up the lion's share of collective gold. Internally, moreover, the humanities are hopelessly divided -a scenario unlikely to improve without a more generous share of resources.<sup>45</sup>

Adonis may not qualify as part of the narrow Sufi Studies canon (and as a card-carrying Confucian, Tu Weiming is even less likely to feature), but each represents, in his own way and in his own distinctive voice, an important point of contact between the Sufi Studies community and the wide world beyond, of which Sufi Studies is, or should always aspire to be, an organic part. Prominent figures in Sufi Studies like Hossein Nasr, Gholamreza Aavani, William Chittick, Sachiko Murata and others have accepted Tu's various invitations to Islamic-Confucian dialogue over several decades,<sup>46</sup> but his wider embrace of Spiritual Humanism as a world ethos challenges the Sufi Studies community to broaden its sources of foreign nourishment well beyond Confucianism: the names Cervantes,

45 Tu Weiming, 'The "Original Way": Cultural Conservatism and the Confucian Spirit' ("Yuandao": Ruxue yu Wenhua Baoshouzhuyi), in Tu Weiming, *Wenming Duihua zhong de Rujia*, (Beijing: Peking University Press, 2016), 133.

46 The Institute of Advanced Humanistic Studies at Peking University is preparing to release two volumes of Tu's dialogues since 2000 with full transcripts of various conversations with leading philosophers and religious scholars from around the world.



Rimbaud and countless other individual voices from the history of European and World Literature all fall within the eventual purview of ‘Sufi Studies’ so understood, along with myriad other philosophical, religious, musical and miscellaneous humanistic sources.

## BIBLIOGRAPHY

- Adonis, ‘I Was Born for Poetry’ (interview). Filmed November 2014, in Copenhagen. Video, 37:18 <https://www.youtube.com/watch?v=ldLr4M1cP28&t=335s>.
- , *Sufism and Surrealism (al-Sūfiyya wa’l-Sūrriyāliyya)*. Beirut: Dar al-Saqi, 1992.
- , *Zaman al-Shi’r*. Beirut: Dar al-Saqi, 2005.
- James, Clive. *Cultural Amnesia: Notes in the Margin of My Time*. UK: Macmillan Publishers, 2007.
- Keir, Jonathan. *Peking Eulogy*. Aichtal: Karl Schlecht Foundation, 2020. [https://www.karlschlecht.de/fileadmin/daten/Download/FD/FD210119\\_Peking\\_Eulogy.pdf](https://www.karlschlecht.de/fileadmin/daten/Download/FD/FD210119_Peking_Eulogy.pdf).
- , *From Global Ethic to World Ethos? Building on Hans Küng’s Legacy of Basic Trust in Life*. Aichtal: Karl Schlecht Foundation, 2018. [https://www.karlschlecht.de/fileadmin/daten/Download/Buecher/Keir/From\\_Global\\_Ethic\\_Gesamt\\_PDF\\_Keir.pdf](https://www.karlschlecht.de/fileadmin/daten/Download/Buecher/Keir/From_Global_Ethic_Gesamt_PDF_Keir.pdf).
- , ‘Warriors for Civilisation: Naguib Mahfouz, Andrei Tarkovsky, Tu Weiming and Their Western Counterparts’. PhD diss., University of Tübingen, 2014. <https://publikationen.unituebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/57853/wfc%20library2.pdf?sequence=1>.
- Kong Xianglai and Chen Peiyu, eds.. *Tu Weiming Sixiang Xuejie Wenxuan (Tu Weiming’s Journey in Thought: Selected Academic Articles)*. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2014.
- Moretti, Franco, ed. *The Novel (Volume One: History, Geography, and Culture)*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.
- Nagel, Thomas. ‘Pecking Order: John Gray’s The Silence of Animals’. *New York Times*, July 5, 2013. Accessed May 16, 2021. <https://www.nytimes.com/2013/07/07/books/review/john-grays-silence-of-animals.html>.
- Tu Weiming. *Spiritual Humanism: Self, Community, Earth, Heaven (24th World Congress of Philosophy Wang Yangming Lecture)*. Independently published, 2020.
- , *Wenming Duihua zhong de Rujia (Confucianism and Dialogue Among Civilisations)*. Beijing: Peking University Press, 2016.
- , ‘Spiritual Humanism: An Emerging Global Discourse’. *Dialogue of Civilizations: Rhodes Forum 2015*, December 18, 2015. Accessed January 30, 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=Ya-jsyg-6c\\_I&t=5s](https://www.youtube.com/watch?v=Ya-jsyg-6c_I&t=5s).
- , *Ershiyi Shiji de Ruxue (Confucianism in the 21st Century)*. Beijing: Zhonghua Shuju, 2014.
- , *The Global Significance of Concrete Humanity: Essays on the Confucian Discourse in Cultural China*. New Delhi: Centre for Studies in Civilisations, 2010.



## Goethe'nin Eserlerinde İslâm ve İslâm Tasavvufu

### *Islam and Sufism in Goethe's Works*

Edibe Nuray Saatci\*

#### ÖZET

Bilindiği üzere Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), Almanya'nın gelmiş geçmiş en ünlü şair ve edibidir. Çok iyi bir eğitim almış olan Goethe'nin bilgisi ve merakı sadece edebiyat alanıyla sınırlı kalmamıştır. Kendisi çok yönlüdür; doğa bilimleri, resim, mûsikî, felsefe, teoloji ile ilgilenip, bu dallarda da kendini geliştirmiştir. Daha çocuk yaşlarında çeşitli dillerde ders almıştır. Fransızca, İngilizce, Latince ve Grekçe'nin yanı sıra İbranice de bilmektedir ve Arapça'ya da ilgi duyup öğrenmeye başlamıştır. Kendisi hukuk okumuş ve devlet bakanı olarak görev yapmıştır. Protestan bir ailede yetişen Goethe, Hristiyan dini öğretilerine, İncil'e hem lisan hem de içerik olarak çok iyi hâkimdir. Goethe 83 senelik yaşamında daima hakikat peşinde koşmuştur ve bu bağlamda birçok dini incelemiştir. İslâm dinini de yakından araştıran Goethe, ünlü Goethe uzmanı Prof. Katharina Mommsen'e göre kendi din anlayışına, bilhassa Allah'ın birliği, Allah'ın tecellileri, peygamberlere iman, Allah'a teslimiyet, kader ve kazaya inanma gibi konularda, İslâm dinini en yakın bulmuştur. Daha 23 yaşında Kur'an'ı okumaya başlamış ve 11 sûreden oluşan Almanca bir Kur'an özeti (Koran-Auszüge) düzenlemiştir. Genç yaşlarında Hz. Muhammed'e 72 mısralık *Mahomets Gesang* (Muhammed Kasidesi) isimli bir övgü şiiri yazmıştır. İslâm, Kur'an ve Peygamber Efendimiz hakkındaki bilgi birikiminin üzerine ileri yaşlarda kendinden 400 sene evvel yaşamış Hâfız diye tanınan Şemsüddîn Muhammed Şîrâzî'nin (ö. 1390) *Divân*'ının tarihçi Joseph von Hammer-Purgstall (ö. 1856) tarafından yapılmış Almanca tercümesi eline geçer. Bu eserden Goethe o kadar etkilenir ki, 65 yaşında ikinci büyük eseri olan *Doğu-Batı Divanı*'nı yazmaya başlar. *Doğu-Batı Divanı*'ndaki şiirler İslâmî kavramlar ve Kur'an âyetlerine atıflar barındırmaktadır. Goethe'nin de Hristiyan bir ailede yetişmiş ve hakikat peşinde koşan bir şair olarak, araştırmaları neticesinde İslâm öğretilerini kendi inanç anlayışına en yakın bulması ve bunu eserlerinde hiç çekinmeden dile getirmesi çok önemli bir husustur. Dünyaca bilinen ve edebi üslubu ile herkesi etkileyen bir dâhinin, İslâm, Hz. Muhammed ve Kur'an-ı Kerim hakkındaki övgü ve saygı dolu eserlerinin okuyucularının, bilhassa biz Müslümanların üzerindeki etkisi büyüktür. Diğer taraftan da onun eserlerinin tasavvufî açıdan inceden inceye araştırılıp, İslâm tasavvuf kültür ve edebiyatına kazandırılması, özellikle dünya barışı ve barış dini olan İslâm açısından çok önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Johann Wolfgang von Goethe, Tasavvuf, Doğu-Batı Divanı, İslâm, Muhammed Kasidesi

\* ORCID ID: 0000-0002-5769-4635, Dr., Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Doktora Öğrencisi, e-posta: edibenuray.saatci@st.uskudar.edu.tr

## GİRİŞ

Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) bilindiği gibi hem Almanya'nın hem de dünyanın en ünlü şair ve ediplerindedir. Çok iyi bir eğitim almış olan Goethe'nin bilgisi ve merakı sadece edebiyat alanıyla sınırlı kalmamıştır. Kendini doğa bilimleri, resim, mûsikî, felsefe, teoloji gibi alanlarda da geliştirmiştir. Daha çocuk yaşlarında iken çeşitli dillerde ders almıştır. Fransızca, İngilizce, Latince, Grekçe'nin yanı sıra İbranice de bilmektedir ve Arapça'ya da ilgi duyup öğrenmeye başlamıştır. Kendisi hukuk okumuş ve Devlet Bakanı olarak görev yapmıştır. Protestan bir ailede yetişen Goethe, Hristiyan dini öğretilerine, İncil'e hem lisan hem de içerik olarak çok iyi hâkimdir. Goethe 83 senelik yaşamında dâima hakikat peşinde koşmuş ve bu bağlamda birçok dini incelemiştir. Ünlü Goethe uzmanı Prof. Katharina Mommsen'e göre İslâm dinini de yakından araştıran Goethe, bilhassa Allah'ın birliği, Allah'ın tecellileri, peygamberlere iman, Allah'a teslimiyet, kader ve kazaya inanma gibi konularda, İslâm dinini kendi din anlayışına en yakın bulmuştur.<sup>1</sup> Daha 23 yaşında iken Kur'an'ı okumaya başlayan Goethe, 11 sûreden oluşan Almanca bir Kur'an özeti (Koran-Auszüge) düzenlemiştir ve gene genç yaşlarında Hz. Muhammed'e 72 mısralık *Mahomets Gesang* (Muhammed Kasîdesi) isimli bir övgü şiiri yazmıştır. İslâm, Kur'an ve Peygamber Efendimiz hakkındaki bilgi birikiminin üzerine ileri yaşlarda iken Goethe'nin eline, kendinden 400 sene evvel yaşamış Hâfız diye tanınan Şemsüddîn Muhammed Şîrâzî'nin (ö. 1390) *Dîvânı*'nın tarihçi Joseph von Hammer-Purgstall (ö. 1856) tarafından yapılmış Almanca tercümesi geçer. Bu eserden Goethe o kadar etkilenir ki, Hâfız'ı ruh ikizi olarak tanımlar ve 65 yaşında iken ikinci

1 Bkz. Katharina Mommsen, *Goethe und der Islam*, 4. Baskı, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2015), 20, 25.

büyük eseri olan *Doğu-Batı Dîvânı*'nı yazmaya başlar. *Doğu Batı Dîvânı*'ndaki şiirler, İslâm kavramları, Kur'an âyetlerine atıflar ve tasavvufî motifler barındırmaktadır.

Goethe'nin birinci eseri olan ve hayatının eseri dediği *Faust*'tan herkes haberdarken, Goethe'nin ikinci büyük eseri olan *Doğu-Batı Dîvânı*, geniş çevreler tarafından bilinmemektedir. Dünyaca ünlü ve önemli bir Alman şairin, bilhassa *Doğu-Batı Dîvânı* isimli eserinde Kur'an âyetlerine atıflar yapıp, tasavvufî motiflere yer vermesi bilhassa İslâm tasavvuf edebiyatı ve kültürü açısından önem taşımakla birlikte, geniş bir araştırma alanı sunmaktadır. Buna dayanarak da Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırma Enstitüsü bünyesinde, 2019 senesinde "Goethe'nin Eserlerinde İslâm ve İslâm Tasavvufu" isimli bir tez çalışması tarafımızca hazırlanmıştır.<sup>2</sup>

## DOĞU-BATI DÎVÂNI

*Doğu-Batı Dîvânı* ilk defa bundan 200 sene evvel 1819 yılında yayımlanmıştır. İlk baskısının hacmi 500 sayfanın üzerindedir ve 2 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde 250 kadar şiir, 12 konu başlığı altında toplanmıştır. Bu başlıkların her birine Goethe "Kitap" ismini vermiştir. İkinci bölüm ise ansiklopedik bilgi içerir. Bu bölümde daha çok birinci bölümdeki şiirlerde atıf yapılan İslâmî kavramlar, Doğu kültürü, Kur'an, Peygamber, Doğu coğrafyası ve tarihi hakkında bilgiler verir (*Notlar ve Açıklamalar/Noten und Abhandlungen*). Bu eserde "Allah" kelimesi 13 defa, "Koran" kelimesi 25 defa, "Mahomet", yani Hz. Muhammed'in ismi 30 defa ve "Hafis" kelimesi 41 defa geçmektedir.

1819 senesinde yayımlanan *Doğu-Batı Dîvânı*'nın ilk baskısının kapak resmi iki

2 Bkz. Edibe Nuray Saatçı, "Goethe'nin Eserlerinde İslâm ve İslâm Tasavvufu", (Yüksek Lisans, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, 2019).

kısımdan oluşmaktadır (bk. Resim 1). Sağ tarafta, bilindiği gibi eserin Almanca adı “West-oestlicher Divan von Goethe, Stuttgart, in der Cottaischen Buchhandlung, 1819” yazmaktadır. Sol tarafta ise eserin ismi Arapça “ed-dîvân eş-şarkî li'l-mu'ellif el-ğarbî”, yani “Batılı Yazarın Doğu-Dîvânı” biçiminde yazılmıştır.<sup>3</sup>

Goethe'nin eseri için seçtiği başlık *Doğu-Batı Dîvânı* sadece coğrafî anlam taşımamaktadır. Makalenin daha sonraki bölümünde işlenecek “Hicret” isimli şiirinde de olduğu gibi, Goethe'nin şiirlerinde “Doğu” kavramı, “kendi iç mânâ âlemimiz, ruh” veya “âhîret” anlamında da kullanılmıştır. Yani eserin başlığı sadece iki ayrı coğrafî bölgeyi, iki ayrı kültürü, iki ayrı dini kast etmemektedir. Aynı zamanda kendimizdeki “ruh-beden” ikilemine de işaret etmektedir.

Goethe'nin *Doğu-Batı Dîvânı* ve *Muhammed Kasîdesi*'nde İslâm'ın ana başlıklarının yanı sıra İslâm tasavvufundan motifler ve kavramlar da ince bir şekilde işlenmiştir. Bu yüzden Goethe'nin bu eserleri İslâm tasavvuf kültür ve edebiyatı açısından da büyük önem taşımaktadır. Aynı zamanda bu eserler tasavvufî açıdan geniş bir araştırma alanı sunmaktadır.

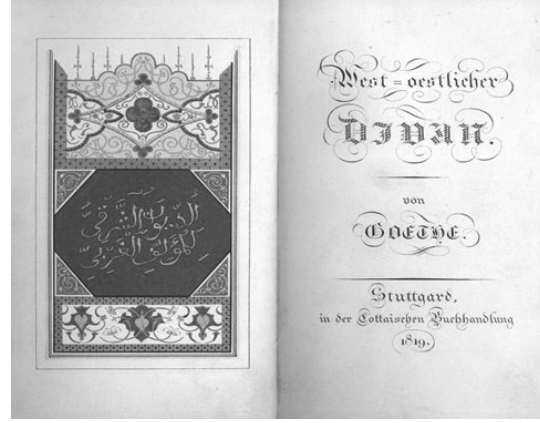
*Doğu-Batı Dîvânı* yayımlanmadan evvel Goethe şöyle bir beyanda bulunmuştur:

“Bu eserin yazarı Müslüman olduğunu reddetmez.”

“...ja er lehnt den Verdacht nicht ab, daß er selbst ein Muselmann sey.”<sup>4</sup>

3 Bkz. Anil Bhatti, “...zwischen zwei Welten schwebend...’ Zu Goethes Fremdheitsexperiment im West-östlichen Divan”, Erişim Tarihi: Ocak 23, 2019, [http://www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/kk/df/postkoloniale\\_studien/bhatti\\_divan.pdf](http://www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/kk/df/postkoloniale_studien/bhatti_divan.pdf).

4 Goethe, *West-östlicher Divan: Eigenhändige Niederschriften Band 1 - Handschriften*, haz. Katharina Mommsen, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 1996), 224.



Resim 1: Doğu-Batı Dîvânı'nın 1819 baskısının kapağı.<sup>5</sup>

## GOETHE VE KUR'ÂN

Goethe'nin Kur'ân-ı Kerim'i birkaç defa okuyup incelediği bilinmektedir. Hatta bu incelemeler sonunda bazı âyetleri not edip bunları, 1771/1772 yıllarında, yani henüz 22-23 yaşlarında bir delikanlı iken, “Koran-Auszüge”<sup>6</sup> (Kur'ân Özeti) adı altında toplamıştır. Bu seçkide adı geçen sûreler ve âyetler şunlardır:

- Bakara 2/112, 115, 164, 177
- Âl-i İmrân 3/144, 179
- Nisâ 4/143
- Mâide 5/65, 66, 77
- En'âm 6/74-79
- Tevbe 9/72
- Yûnus 10/10
- Ra'd 13/7
- İsrâ 17/79, 80
- Tâ-Hâ 20/25-28
- Ankebût 29/48, 50

Goethe, sadece bu ilk 29 sûreyi incelemiş olsa bile, bu da Kur'ân'ın en az üçte ikisini ince-

5 Goethe, *West-östlicher Divan*, Erişim Tarihi: Eylül 9, 2019, [https://www.google.de/search?q=goethe+divan+1819&client=firefox-b&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKewiP2rC6sPkAhUGQ8AK-HaIhCicQ\\_AUIEigB&biw=1366&bih=583#img-dii=9OqY8DeKXIAGEM:&imgrc=\\_4oAsN7N-ZVJfPM](https://www.google.de/search?q=goethe+divan+1819&client=firefox-b&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKewiP2rC6sPkAhUGQ8AK-HaIhCicQ_AUIEigB&biw=1366&bih=583#img-dii=9OqY8DeKXIAGEM:&imgrc=_4oAsN7N-ZVJfPM).

6 Bkz. Katharina Mommsen, *Goethe und die arabische Welt*, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1988), 177-193; Goethe, *Kurze religiöse Schriften*, 1990, Kapitel 1, Erişim Tarihi: Ağustos 29, 2019, <https://guttenberg.spiegel.de/buch/kurze-religiose-schriften-5774/1>.

lediği anlamına gelir. Katharina Mommsen'e göre genç Goethe'nin söz konusu *Kur'an'dan Alıntıları*, Düsseldorf'taki Goethe Müzesi'nde *Koran-Exzerpte* adı altında bulunmaktadır.<sup>7</sup> Goethe'nin *Koran-Auszüge* olarak hazırladığı Kur'an-ı Kerim özetindeki sûreler incelendiğinde, Kur'an'da, bilhassa şu konulara temas eden âyetlere özel bir ilgi göstermiş olduğu anlaşılır:

- Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri
- Allah'ın tabiatta tezahürünün kabulü ve tecellilerinde müşâhade edilişi
- Hz. Muhammed'in insanlık için yüklediği görev
- Kader ve kaza konuları
- Allah'ın insanlarla değişik elçiler yoluyla konuşması
- Mucizelerin reddi
- Dinin içinin asıl iyi amellerle doldurulması.<sup>8</sup>

Goethe, Kur'an-ı Kerim'e olan saygısını ve düşüncelerini *Doğu-Batı Dîvânı*'nın "Noten und Abhandlungen (Notlar ve Açıklamalar)" bölümünde şöyle ifade eder:

Der Stil des Korans ist, seinem Inhalt und Zweck gemäß, streng, groß, furchtbar, stellenweis`wahrhaft erhaben; so treibt ein Keil den andern und darf sich über die große Wirksamkeit des Buches niemand verwundern. Weshalb es denn auch von den echten Verehrern für unerschaffen und mit Gott gleich ewig erklärt wurde.<sup>9</sup>

7 Bkz. Katharina Mommsen, *Goethe und die arabische Welt*, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1988), 179.

8 Bkz. Katharina Mommsen, *Goethe ve İslâm*, 2. Baskı, çev. Senail Özkan, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 28-30.

9 Bkz. Katharina Mommsen, *Goethe und der Islam*, 4. Baskı, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2015), 333.

*Kur'an'ın üslûbu, muhtevasına ve maksadına uygun olarak müsamahasızdır, azametlidir, dehşetlidir, gerçekten yer yer harikulâdedir, ulvîdir. Bir çarkın dişlisi nasıl kendine bağlı öteki dişliyi harekete geçirir ve bu hareket zincirleme devam ederse, aynı şekilde bu kitabın büyüleyici ve kuvvetli tesirine de hiç kimse şaşmamalıdır. Bu sebeptendir ki onun hâlis ve hakiki tebcilkârları, onun mahlûk olmadığını, sonradan yazılmadığını ve Allah ile beraber ezeli ve ebedi olduğunu beyan etmişlerdir.*<sup>10</sup>

Goethe burada Kur'an-ı Kerim'in yüceliğini saygı ve hayranlıkla överken aynı zamanda İslâm tarihinde Kur'an-ı Kerim'in mahluk olup olmadığı konusundaki tartışmalara da değinmektedir. Sonuç olarak O'nun "Allah'la bir, ezeli ve ebedi olduğunu", mahluk olmadığını vurgulamıştır. Goethe, Kur'an-ı Kerim hakkındaki bu düşüncelere *Doğu-Batı Dîvânı*'nda, Sâkî Kitabında yazdığı "Kur'an ezeli mi?" isimli şiirinde de değinmiştir:

#### **Ob der Koran von Ewigkeit sey?**

Ob der Koran von Ewigkeit sey?  
Darnach frag' ich nicht!  
Ob der Koran geschaffen sey?  
Das weiß ich nicht!  
Daß er das Buch der Bücher sey  
Glaub' ich aus Mosleminen-Pflicht.<sup>11</sup>

#### ***Kur'an ezeli mi?***

*Kur'an ezeli mi, değil mi?  
Bu değil derdim.  
Sonradan mı yaratılmıştır Kur'an?  
Bunu da bilmem!  
Onun kitaplar kitabı olduğuna ise,  
Müslümanlık icabı inanırım.*<sup>12</sup>

10 Bkz. Katharina Mommsen, *Goethe ve İslâm*, 2. Baskı, çev. Senail Özkan, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 305.

11 Goethe, *West-östlicher Divan*, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 92.

12 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 277.

Burada Goethe, Kur'ân'ın yüce kitap olduğuna “Müslümanlık icabı inanırım” demekle aslında Kur'ân-ı Kerim'e kendisinin nasıl yaklaştığını ve nasıl yaklaşılması gerektiğini de vurgulamaktadır. Goethe, bu mısralarla Kur'ân-ı Kerim'i ilk önce “Müslümanlık gereği” sorgusuz sualsiz kabul ettiğini ifade eder.

Kur'ân-ı Kerim Allah'ın kelâmı ve ilmi demektir. Goethe ilk önce o ilmi kabul ettiğini ifade etmektedir. Bu onun İslâm ve Kur'ân-ı Kerim'e yaklaşma biçimidir ve bir bakıma gayba iman demektir. Bilindiği gibi gayb, bu görünen âlemin aksine, insanın göremediği, ona gizli kalan ve ilk bakışta anlaşılmayan demektir. Nitekim Goethe insanın anlayamadığı ve idrak edemediğine karşı tutumunu *Maximen und Reflexionen* başlığı altında toplanan vecizelerinin birinde şöyle ifade eder:

Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren.<sup>13</sup>

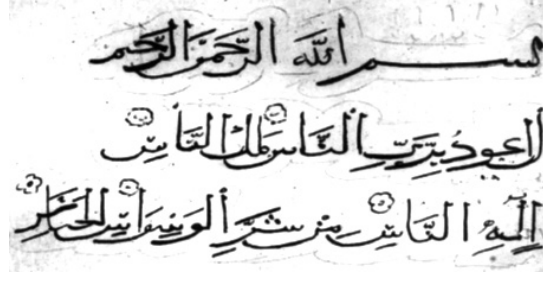
*Düşünen insanın en büyük mutluluğu, araştırılabileni araştırmış olmak ve araştırılamayanı da sükûnetle kabul etmektir.*<sup>14</sup>

Gaybı bilmek mümkün olmadığından, İslâm'da gayba iman, Allah'ın ilmi olan Kur'ân-ı Kerim'e iman, Goethe'nin şiirinde olduğu gibi ilk önce “Müslümanlık icabı” gerekmektedir.

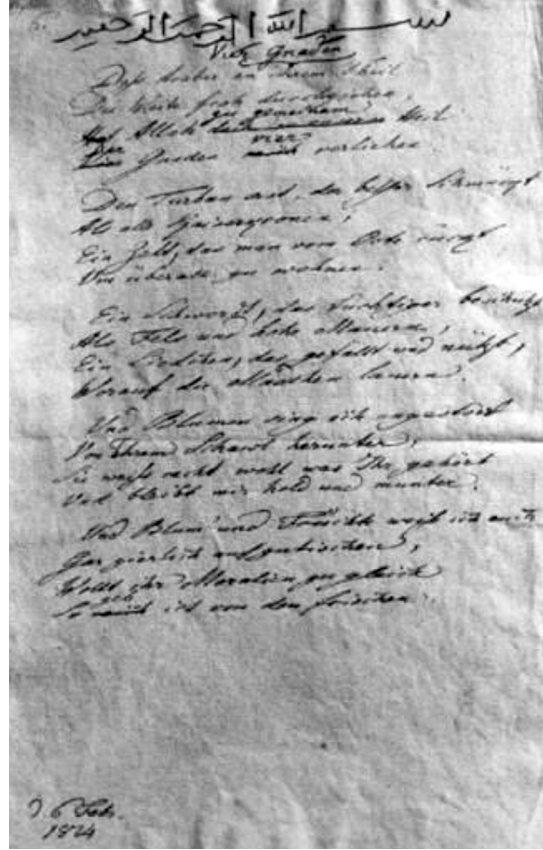
Kur'ân-ı Kerim tercümelerini inceleyen Goethe, Arapça ve Farsça'yı da öğrenmeye başlar. Kendi el yazısı ile yazdığı Arapça yazılar ve dualar *Doğu-Batı Dîvânı*'nda da bulunmaktadır (bk. Resim 2 ve 3).

13 Katharina Mommsen, *Goethe und der Islam*, 4. Baskı, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2015), 45.

14 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 100.



Resim 2: *Doğu-Batı Dîvânı*'nındaki Goethe'nin kendi el yazısı ile yazdığı 114. Nâs Süresi.<sup>15</sup>



Resim 3: *Doğu-Batı Dîvânı*'nındaki Arapça Besmele ile başlayan ve “Vier Gnaden” yani “Dört Lütuf” başlığı ile devam eden şiir.<sup>16</sup>

15 Goethe, *West-östlicher Divan: Eigenhändige Niederschriften*, Band 1, 1996, 14.

16 [http://www.eslam.de/manuskripte/gedichte/goethe/goethe\\_vier\\_gnaden.htm](http://www.eslam.de/manuskripte/gedichte/goethe/goethe_vier_gnaden.htm), Erişim Tarihi: Eylül 14, 2019.

**GOETHE VE HZ. İSA/HRİSTİYANLIK**

Goethe Hz. İsa'yı ve Hz. Muhammed'i Allah'ın birer elçisi olarak görür ve bugünkü Hristiyan öğretisindeki Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olma düşüncesini reddeder. *Doğu-Batı Dîvânı*'nda bunu şöyle dile getirir:

**Buch Suleika**

(...)

Jesus fühlte rein und dachte  
Nur den Einen Gott im Stillen;  
Wer ihn selbst zum Gotte machte  
Kränkte seinen heil'gen Willen.

Und so muss das Rechte scheinen,  
Was auch Mahomet gelungen;  
Nur durch den Begriff des Einen  
Hat er alle Welt bezwungen.<sup>17</sup>

(...)

Mir willst du zum Gotte machen  
Solch ein Jammerbild am Holze!<sup>18</sup> (...)

**Züleyha Kitabı**

(...)

Tüm safiyetle hissediyordu İsa,  
İçinden bir tek Tanrı'yı düşünüyordu;  
Kendisini tanrılaştıranlarsa,  
O'nun ilâhî hislerini rencide ediyordu.

İmdi Muhammed'in başardığı  
Hak olsa gerektir doğrusu;  
O bir tek Vahdet fikriyle  
Tüm dünyayı ram etti kendine.<sup>19</sup>

(...)

Benim Allah'ım mı yapacaksın  
Tahtada olan böyle acıklı bir resmi?\*

(...)

17 Goethe, *West-östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 283.

18 age. 284.

19 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 78.

\* Şiirin bu kısmı Edibe Nuray Saatçı tarafından tercüme edilmiştir.

Günümüzdeki Hristiyanlık inancını eleştirirken, Goethe İncil'in bugünkü halini de tenkit eder. *Doğu-Batı Dîvânı*'nda "Mecazlar" kitabında Goethe İncil'in sözlerinin değiştirilip tahrif edildiğini ve günümüzdeki İncil'in orijinal olmadığını şu mısralarla vurgular:

**Vom Himmel steigend Jesus bracht'**

Vom Himmel steigend Jesus bracht'  
Des Evangeliums ewige Schrift,  
Den Jüngern las er sie Tag und Nacht,  
Ein göttlich Wort, es wirkt und trifft.  
Er stieg zurück, nahm's wieder mit;  
Sie aber hatten's gut gefühlt,  
Und jeder schrieb, so Schritt für Schritt,  
Wie er's in seinem Sinn behielt,  
Verschieden. Es hat nichts zu bedeuten:  
Sie hatten nicht gleiche Fähigkeiten;

Doch damit können sich die Christen  
Bis zu dem Jüngsten Tage fristen.<sup>20</sup>

**Gökten inerken Hz. İsa**

Ebedî metnini getirdi İncil'in  
Gece gündüz havarilerine okudu onu,  
Bu ilâhî kelâm tesir etti, işledi içlerine.  
Göğe çekilirken onu yanında götürdü yine;  
Havarilerse onu iyi ezberlemişlerdi,\*\*  
Ve böylece adım adım, her biri onu farklı yazdı  
Zira aklında kalan kutsal metinden azdı.  
Bunda bir beis yoktur elbet:  
Aynı değildir herkeste kabiliyet;  
Ne var ki bundan böyle Hristiyanlar  
Bekleyecekler kıyamete kadar.<sup>21</sup>

Kiliseyi eleştirici tavrını Goethe *Faust*'un birinci bölümünde şu mısralarla dile getirir:

20 Goethe, *West-östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 105.

\*\* "Ezberlemişlerdi" yerine "hissetmişlerdi" şeklinde tercüme edilmesi daha uygundur.

21 Goethe, *Doğu- Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 294.

Die Kirche hat einen guten Magen,  
Hat ganze Länder aufgeessen  
Und doch noch nie sich übergessen;  
Die Kirche allein, meine lieben Frauen,  
Kann ungerechtes Gut verdauen.<sup>22</sup>

*Kilisenin sağlam bir midesi vardır.  
Birçok ülkeyi yuttuğu halde,  
Gene hiçbir vakit hazımsızlığa uğramamıştır.  
Yalnız kilise, sevgili hanımlar,  
Haram malı mükemmelen hazmeder.*<sup>23</sup>

Goethe dini gaye olarak değil, hakikate ve güzel ahlâka götüren bir yol olarak gördüğünü, 20 Haziran 1827 tarihinde Eckermann ile yaptığı bir konuşmadaki şu cümlesi de ortaya koymaktadır: “Her şeyden evvel eğer inanç, hak bir inançsa, o zaman bu, insanı iyi işlere (amellere) yöneltir.”<sup>24</sup>

Goethe hakikat arayışında mutlak varlığı kavramak için bilhassa monoteist dinleri incelemiştir. Kendisi Protestan bir ailenin çocuğu olarak iyi bir din eğitimi almış olup İncil’e hem lisan hem de içerik olarak hâkimdir. Hayatının ilerleyen bölümünde bugünkü Hristiyan öğretileri ile kendi hakikat ve mutlak Varlık hakkındaki fikirlerinin örtüşmediği görülmektedir. Yukarıda incelenmiş olan şiir ve sözlerinde görüldüğü gibi Goethe, günümüz Hristiyanlığındaki bazı görüşleri eleştirmektedir. En can alıcı nokta, Hristiyanlıktaki baba-oğul-kutsal ruh şeklindeki Tanrı’yı üçleme öğretisini kabul etmediğini açıkça dile getirmesidir. Hz. İsa’yı Hristiyan öğretisindeki olduğu gibi Allah’ın oğlu olarak kabul etmez ve Hz. İsa’yı ve Hz. Muhammed’i birer peygamber olarak gördüğünü net bir şekilde ifade eder. Bu nokta-

22 Goethe, *Faust: eine Tragödie*, 1971, Kapitel 12, Erişim Tarihi: Haziran 6, 2019, <https://gutenberg.spiegel.de/buch/faust-eine-tragodie-3664/12>.

23 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 72.

24 age. 86.

da Yaradan hakkındaki görüşleri daha çok İslâm inancı ile örtüşmektedir. Diğer taraftan İncil’in şimdiki hâlinin de değiştirilerek günümüze geldiğini vurgular.

## GOETHE VE HZ. MUHAMMED

Goethe daha 23 yaşında iken Peygamber Efendimiz’e *Mahomets Gesang* (Muhammed Kasîdesi) isimli 72 mısralık bir övgü şiiri yazar. Kur’ân okumaları sırasında bilhassa Hz. Muhammed’in görevi ve şahsiyetinden etkilenen Goethe daha 23 yaşında iken *Mahomet* adlı büyük bir tiyatro eserini tasarlar. Bu eser aynı zamanda Voltaire’in o zamanlar Hz. Muhammed aleyhinde yazdığı *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète* (Fanatizm veya Peygamber Muhammed) isimli esere de bir tepkidir.

Goethe, *Şiir ve Hakikat (Dichtung und Wahrheit)* isimli otobiyografisinde Hz. Muhammed’in hayatını, *Mahomet* isimli trajedisini, tasarlamadan evvel büyük bir ilgi ile okuyup, araştırdığını vurgular.<sup>25</sup> Goethe, bu eserini, her eserinde olduğu gibi ilk önce kafasında canlandırdığını anlatırken şöyle der: “Şahsı ve ruhu/aklı ile bu dâhînin [Peygamber Efendimizin] insanlar üzerindeki bütün etkisinin gösterilmesi gerekmektedir, (...)”\* (Alles, was das Genie durch Charakter und Geist über die Menschen vermag, sollte dargestellt werden, (...))<sup>26</sup>

*Şiir ve Hakikat* kitabında *Mahomet Trajedisi*’ni 5 bölüm olarak tasarlamış olduğunu anlatır: İlk bölümde, tapılacak şeyin sadece Allah olduğunu vurgular. Bu bölümde Goethe,

25 Bkz. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, 1833, Kapitel 5, Erişim Tarihi: Eylül 12, 2019, <https://gutenberg.spiegel.de/buch/dichtung-und-wahrheit-dritter-und-vierter-teil-7128/5>.

\* Bu ifade, Edibe Nuray Saatci tarafında tercüme edilmiştir.

26 Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, 1833, Kapitel 5, Erişim Tarihi: Eylül 9, 2019, <https://gutenberg.spiegel.de/buch/dichtung-und-wahrheit-dritter-und-vierter-teil-7128/5>.



Kur'ân'da En'âm Sûresi'nin 75-79 âyetlerindeki Hz. İbrahim'in Allah arayışını Peygamber Efendimiz'e söyletir. Marş olarak tasarladığı bu bölümü büyük bir aşkla yazdığını belirtir. İkinci bölümde Peygamber, inancını eşine (Hz. Hatice) ve Hz. Ali'ye açıklar. Goethe bu bölümde Hz. Ali'nin dini yaymasındaki öncülüğünü, bu yolda verilen mücadeleyi ve sonunda da Peygamber'in hicretini anlatır. Üçüncü bölümde Peygamber'in düşmanlarını yenmesinden ve Kâbe'yi putlardan temizlemesinden bahseder. Dördüncü bölümde Peygamber'in dini yayması, yapılan fetihler konu olur. Son bölümde ise Peygamber'in dini ve İslâm devletini kurması anlatılır. Bölümün bu doruk noktasında da *Muhammed Kasîdesi*'nin (Mahomets Gesang) Hz. Ali tarafından okunması planlanmıştır. Beşinci bölüm, Peygamber'in vefatı ile sona erer.

Goethe, bu trajedi için yazdığı şiirlerden sadece *Muhammed Kasîdesi*'nin elinde kaldığını vurgular.<sup>27</sup> Bu pasaj müstakil bir şiir olarak *Mahomets Gesang (Kasîde-i Muhammediyye)* ismiyle *Göttinger Musenalmanach* dergisinde 1774'de yayımlanmıştır.<sup>28</sup> Burada Hz. Muhammed, kayalar arasından fışkıran bir nehre benzetilir ve ilâhî bir lider olarak gösterilir. Şiirde Peygamber Efendimiz, diğer akarsuları kendinde toplayarak ummana, yani Yaradan'a ulaştırır. Bu şiirde Goethe, İslâm tasavvufundaki su metaforunu kullanarak Hz. Muhammed'in ilâhî ilmini, güzel ahlâkını, medeniyet getirişini ve bütün engelleri aşarak Yaradan'a ulaştıran ilâhî gücünü ince bir şekilde metaforik olarak işlemiştir.<sup>29</sup>

Goethe, "*Kasîde-i Muhammediyye*" isimli eserinde suyu bir metafor olarak kullanmış-

27 Bkz. age. 54-55.

28 Bkz. Âlim Kahraman, "Goethe'nin 'Mahomets Gesang' Şiiri: Türkçe Çevirileri Üzerine", *İlmi Araştırmalar*, 9 (2000): 105.

29 Bkz. Edibe Nuray Saatçı, "Goethe'nin Eserlerinde İslâm ve İslâm Tasavvufu", (Yüksek Lisans, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, 2019), 73-81.

tır. Bu sayede poetik bir şekilde Peygamber Efendimiz'in ayrıcalığını, vasıflarını, üstlendiği görevi övgü ile en ince bir şekilde ifade etmiştir. Bu bağlamda İslâm tasavvuf edebiyatında da kullanılan su metaforuna kısaca değinmek gerekir. Acaba Goethe, Fuzûlî'nin "*Su Kasîdesi*" ve Küleynî'nin "*Usûlü'l-Kâfi*" adlı eserlerinden haberdar olmuş olabilir mi?

Fuzûlî'nin (1494-1555) *Su Kasîdesi*'nde Hz. Muhammed "âb-ı hayat" olarak tanımlanır. Fuzûlî bu naatında Hz. Muhammed'e duyduğu derin sevgiyle birlikte, suya duyulan hasret ve aşk temalarına yer vermiştir.<sup>30</sup>

Goethe de, *Muhammed Kasîdesi*'nde (Mahomets Gesang) Peygamber Efendimiz'i şiirin ilk mısralarında şöyle anlatmaya başlar:

Seht den Felsenquell  
Freudenhell, wie ein Sternblick!  
Über Wolken  
Nährten seine Jugend  
Gute Geister,

*Kayalıklardan fışkıran  
Şu neşe pınarına bakın,  
Bir yıldız çakışı sanki;  
Bulutlar üzerinde  
Yüce ruhlar beslemiş gençliğini*

Şiirde Goethe, Peygamber Efendimiz'i "kayalardan fışkıran bir pınara" benzeterek bir başlangıç noktası olarak ele almaktadır. Nasıl ki su, hayatın vazgeçilmez başlangıcı ve kaynağı ise, İslâm tasavvufunda da bütün âlem Nur-ı Muhammedî'den yaratılmıştır.<sup>31</sup>

30 Bkz. Emine Yeniterzi, "Fuzûlî'nin Su Kasidesi'nde Su Redifini Seçmesinin Sebepleri", *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su*, ed. Nuretin Demir, (Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi ASKİ Yayınları, 2013), 77-88.

31 Bkz. Gürcan Karapanlı, "Risâletü'n-nushiyye, Mantıku't-tayr ve Garib-nâme Mesnevilerinin Tasavvuf Açısından İncelenmesi", (Doktora, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 398, 455; Bekir Köle, "Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (2013): 81-96.

Goethe şiirin ilk mısralarında Peygamber Efendimiz'i "yüce ruhlar tarafından beslenmiş bir pınar" olarak tanımlar. Böylelikle Peygamber'in Allah tarafından gönderilmiş ve ilâhî ilim ile donatılmış olduğunu vurgular. İslâm tasavvufunda genel olarak su, ilmi temsil ederken, Hz. Muhammed de Küllî Aklı<sup>32</sup> temsil eder.

Bu bağlamda Küleynî'nin eserinde de Hz. Muhammed'e bağışlanan ilâhî ilim, nehir sembolü ile anlatılır. Küleynî (ö. 908) büyük bir hadis âlimidir ve 10. asırda yazdığı *Usûlü'l-Kâfî* adlı eserinde İmam Muhammed Bâkır'dan (676-733) şu hadis-i şerifi nakleder:

İnsanlar, şurada gürül gürül akan büyük bir nehir dururken, herhangi bir yerdeki ıslaklığı emerek susuzluklarını gidermeğe çalışıyorlar." İmama: "Gürül gürül akan büyük nehir nedir?" diye soruldu, buyurdu ki: "Resûlullah ve Allah'ın o'na bağışladığı ilimdir..(..)"<sup>33</sup>

Küleynî'nin eserinde İmam Muhammed Bâkır'dan nakledilen bu hadiste gürül gürül akan nehir sembolü ile hem Peygamber Efendimizin hem de kendisine bağışlanan ilmin kast edildiği anlaşılmaktadır.

"Neredeyse bütün kültürlerde su, başlangıcı, hayatı, saflığı, temizliği, yaratıcılığı, medeniyeti ve ebediyeti temsil eder. Su, âb-ı hayattır. Her şey sudan yaratılmıştır."<sup>34</sup> Su hayat demektir, diriltir demektir. Goethe

32 Bkz. Yeniterzi, "Fuzûlî'nin Su Kasidesi'nde Su Redifini Seçmesinin Sebepleri", *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su*, ed. Nuretin Demir, (Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi ASKİ Yayınları, 2013), 77-88; Karapanlı, "Risâletü'n-nushiyye, Mantıkü't-tayr ve Garib-nâme Mesnevilerinin Tasavvuf Açısından İncelenmesi", 398, 455; Köle, "Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu", 81-96.

33 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 137; Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, Türkçesi Vahdettin İnce, İstanbul: Dar'ul Hikem, 2002, 309.

34 Ali Erbaş, "Muhtelif Dinlerde Su Motifi", *Ekev Akademi Dergisi* 8, 20 (2004), 241.

*Muhammed Kasidesi*'nde bu anlamı, nehir ile sembolize edilen Peygamber Efendimiz'in girdiği, ulaştığı yerlerin yeşermesi ve canlanması ile poetik şekilde ifade etmektedir.

*Muhammed Kasidesi*'nde Goethe, Peygamber Efendimiz'in diriltici özelliğine atıf yapar ve şöyle der:

Drunten werden in dem Tal,  
Unter seinem Fußtritt Blumen,  
Und die Wiese lebt von seinem Hauch.

*Vadilerden aşığı,  
Çiçeklenir geçtiği yerler,  
Ve çimenler, Soluğuyla yeşerir.*

Burada su metaforu ile Hz. Muhammed'in maddî ve mânevî diriltici gücü vurgulanır. Mânevî dirilmek de yine mânevî açıdan temizlenince olur. Yeryüzünde temiz ve temizleyici olan tek şey ise sudur. Su, temizlik, saflık sembolüdür; hem de temizlenmek için kullanılan en önemli araçtır. Hz. Muhammed de en güzel ahlâk sahibidir. Onun ahlâkına bürünerek temizlenilir. Kur'ân-ı Kerim'de şöyle denilmektedir: *Hani (Allah) kendi tarafından bir güvenlik olarak sizi hafif bir uykuya daldırıyor; sizi temizlemek, sizden şeytanın vesvesesini gidermek, kalplerinizi pekiştirmek ve ayaklarınızı sağlam bastırmak için üzerinize gökten yağmur yağdırıyordu.* (Enfal 8/11); *O, rahmetinin önünde rüzgârları müjdeciler olarak gönderendir. Ölü toprağı canlandırırım, yarattıklarımızdan birçok hayvanları ve insanları sulayalım diye gökten tertemiz bir su indirdik.* (Furkân 25/48-49)

Kur'ân-ı Kerim'de Enbiyâ Sûresi'nde suyun yaratılmış her şeyin aslı olduğu şöyle ifade edilir: *İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?* (Enbiyâ 21/30)

Cennetin nehirlerinden ilki, su nehridir. Kur'ân-ı Kerim'de su, hayatı ve dirilişi anla-

tır. Bu meâlde Nahl Sûresi'nin 65. âyetinde ise şöyle denilmektedir: *Allah gökten su indirdi de onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltti. Şüphesiz bunda dinleyecek bir toplum için bir ibret vardır.* (Nahl 16/65)

İslâm tasavvufunda su aynı zamanda nimettir. Hz. Muhammed'in yolunda giderek hem bu dünyanın hem de âhiretin nimetlerine ulaşmak müjdelenmiştir. Peygamber Efendimiz'e bu bağlamda "Nimetullah" da denilmiştir.<sup>35</sup>

Su, aynı zamanda medeniyet demektir, bütün tarihteki yerleşim yerleri su kenarlarında oluşmuştur. Goethe, şiirinde, su metaforu ile Peygamber Efendimiz'in şehirler kurarak medeniyeti de getirdiğini şu satırlarla dile getirir:

Triumphiert durch Königsreiche;  
Gibt Provinzen seinen Namen;  
Städte werden unter seinem Fuß

*Parlak zaferlerle ilerlerken,  
Ülkelere ad verir,  
Geçtiği yerlerde şehirler kurulur*

Bilindiği gibi geçmişte adı "Yesrib" olan şehrin adı, Hz. Peygamber'in hicretinden sonra medenîleşmeye başladığı için "Medine (-i Münevvere)" olarak değişmiştir.

Goethe *Muhammed Kasidesi*'nin daha sonraki satırlarında, "bir önder azmiyle, götürüyor beraberinde, nice kardeş pınarları" diyerek Peygamber Efendimiz'i bir mânevî lider olarak gösterir. Bununla birlikte Efendimiz'in ardından gelen ve onun önderliğinde çığ gibi büyüyen inanalardan oluşan bir nesli şu mısralarla tarif etmektedir:

Nimm die Brüder von der Ebne!  
Nimm die Brüder von Gebirgen!

35 Bkz. Yeniterzi, "Fuzûlî'nin Su Kasidesi'nde Su Redifini Seçmesinin Sebepleri", *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su*, ed. Nuretin Demir, (Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi ASKİ Yayınları, 2013), 77-88.

Mit zu deinem Vater mit!  
Kommt ihr alle!  
Und nun schwilt er herrlicher;  
Ein ganz Geschlechte  
Trägt den Fürsten hoch empor

*Al ovalardan bütün kardeşleri;  
Dağlardan bütün kardeşleri al  
Eriştir hepsini yüce Yaradan'a!  
Haydi, gelin hepiniz!  
Nasıl da coşmakta şevkle;  
Bir nesil ki taşıyor yücelere önderini*

Goethe, tıpkı okyanusa ulaşmaya çalışan suyun yolunda sabit-kadem olması gibi, Peygamber'in de Allah'a olan yolculuğunu nehirin durdurulmaz ve aralıksız akışı ile canlandırır. Belki de bununla, bizim de Allah ilmine olan yolculuğumuzda sabit-kadem olmamızı, başımızı başka yöne çevirmemizi ve ne olursa olsun bu yolculukta hedeften şaşmamamız gerektiğini vurgulamak ister. Goethe kasidesinde Peygamber Efendimiz'i ilâhî hedefinden hiçbir şeyin alıkoyamadığını şu mısralarla belirtir:

Doch ihn halten keine Städte,  
Nicht der Türme Flammengipfel,  
Marmorhäuser, Monumente  
Seiner Güte, seiner Macht.

*Durdurulamaz, muttasıl akar köpürerek  
Öyle cömert bir fitrat ki o,  
Parlayan kuleleri,  
Ve görkemli mermer sarayları  
Böylece ardında bırakır gider.*

Su aynı zamanda güç ve heybet sembolüdür. Hz. Peygamber askerî, siyâsî ve iktisâdî olanların yanı sıra, iktidar gücü yokken kudret sahibi Allah'ın yardımı, lütfu ile kendisine verilen her görevde başarılı olmuş, her işini mükemmellikle yapmış, yenilgiye düşmemiştir. Bu bağlamda Goethe, şiirin son mıs-

ralarında artık bendine sığamayan heybetli,  
güçlü bir nehir canlandırır ve şöyle der:

Zedernhäuser trägt der Atlas  
Auf den Riesenschultern; sausend  
Wehen, über seinem Haupte,  
Tausend Segel auf zum Himmel  
Zeugen seiner Macht und Herrlichkeit.  
Und so trägt er seine Brüder,  
Seine Schätze, seine Kinder,  
Dem erwartenden Erzeuger  
Freudenbrausend an das Herz

*Sanki Atlas; sedir ağacından gemileri,  
Taşıyor devasa omuzlarında;  
Ve bir uğultu ki rüzgârda,  
Sirtında binlerce yelkenli,  
Hep onun ihtişamına şahit.  
Ve böylece bütün kardeşlerini,  
Evlatlarını, hazinelerini,  
Neşe saçan kalbiyle  
Götürür bekleyen Yaradan'a!*

İslâm kültüründe su hayatın vazgeçilmez unsuru olarak görülmüştür. Suyun taşıdığı bu anlam Peygamber'deki özelliklere de benzetilmiştir. Suyun anlamı ve su ile Peygamber arasındaki benzerlikler, Goethe tarafından *Muhammed Kasidesi*'nde (Mahomets Gesang) poetik şekilde işlenmiştir.

Goethe, *Muhammed Kasidesi* veya *Kaside-i Muhammediyye* (Mahomets Gesang) isimli şiirinde Peygamber'i, ilâhî bir rehber olarak görevlendirilmiş coşkun bir nehre benzetmiştir. Bu benzetme, Peygamber'in gittikçe ulaştığı hâkimiyetini anlatmaktadır. Peygamber Efendimiz şiirde, küçük akarsulara benzetilen, Allah ilmine susamış insanları bir araya toplayıp denize, yani Yaradan'a ulaştıran bir ilâhî güç olarak gösterilir. Peygamber, yolunu kesebilecek ve onu hedefinden alıkoyabilecek hiçbir şeyden etkilenmeyip, hedefinden şaşmaz. Şiirde gür akan bir nehre benzetilen Peygamber Efendimiz, bütün engellere rağmen, dağ bayır aşarak Yaradan'a ulaşır.

### **Mahomets Gesang**

Seht den Felsenquell  
Freudenhell,  
wie ein Sternblick!  
Über Wolken  
Nährten seine Jungend  
Gute Geister,  
Zwischen Klippen im Gebüsch.  
Jünglingsfrisch  
Tanzt er aus der Wolke  
Auf die Marmorfelsen nieder,  
Jauchzet wieder  
Nach dem Himmel.  
Durch die Gipfelgänge  
Jagt er bunten Kiesel nach.  
Und mit festem Führertritt  
Reißt er seine Brüderquellen  
Mit sich fort.  
Drunten werden in dem Tal  
Unter seinem Fußtritt Blumen,  
Und die Wiese lebt von seinem Hauch.  
Doch ihn hält kein Schattental,  
Keine Blumen,  
Die ihm seine Knie` umschlingen,  
Ihm mit Liebesaugen schmeicheln;  
Nach der Ebne dringt sein Lauf  
Schlangend wandelnd.  
Bäche schmiegen  
Sich gesellschaftlich an ihn;  
Und nun tritt er in die Ebne  
Silberprangend.  
Und die Ebne prangt mit ihm!  
Und die Flüsse von der Ebne,  
Und die Bächlein von Gebirgen  
Jauchzen ihm, und rufen:  
Bruder!  
Bruder, nimm die Brüder mit!  
Mit zu deinem alten Vater,  
Zu dem ewigen Ozean,  
Der, mit weit verbreiteten Armen  
Unsrer wartet,  
Die sich, ach! Vergebens öffnen,  
Seine sehnenenden zu fassen.

Denn uns frißt, in öder Wüste,  
 Gierger Sand; die Sonne droben  
 Saugt an unserm Blut;  
 Ein Hügel  
 Hemmet uns zum Teiche.  
 Bruder!  
 Nimm die Brüder von der Ebne!  
 Nimm die Brüder von Gebirgen!  
 Mit zu deinem Vater mit!  
 Kommt ihr alle!  
 Und nun schwilt er herrlicher;  
 Ein ganz Geschlechte  
 Trägt den Fürsten hoch empor;  
 Triumphiert durch Königreiche;  
 Gibt Provinzen seinen Namen;  
 Städte werden unter seinem Fuß!  
 Doch ihn halten keine Städte,  
 Nicht der Türme Flammengipfel,  
 Marmorhäuser, Monumente  
 Seiner Güte, seiner Macht.  
 Zedernhäuser trägt der Atlas  
 Auf den Riesenschultern; sausend  
 Wehen, über seinem Haupte,  
 Tausend Segel auf zum Himmel  
 Zeugen seiner Macht und Herrlichkeit.  
 Und so trägt er seine Brüder,  
 Seine Schätze, seine Kinder,  
 Dem erwartenden Erzeuge  
 Freudenbrausend an das Herz!<sup>36</sup>

**Muhammed Kasîdesi**  
*Kayalıklardan fıskıran*  
*Şu neşe pınarına bakın,*  
*Bir yıldız çakışı sanki;*  
*Bulutlar üzerinde*  
*Yüce ruhlar beslemiş gençliğini,*  
*Derununda koruluktaki kayalıkların.*  
*Taptaze gençliğiyle,*  
*Styrılıp bulutlardan*  
*Raks eder gibi iner mermer kayalara*  
*Haykırır sevincini yine*

*Sinesinden asumana.*  
*Katmış da önüne rengarenk çakılları*  
*Sürüklüyor dağ geçitlerinden aşağı*  
*Ve bir önder azmiyle*  
*Götürüyor beraberinde,*  
*Nice kardeş pınarları.*  
*Vadilerden aşağı*  
*Çiçeklenir geçtiği yerler,*  
*Ve çimenler*  
*Soluğuyla yeşerir.*

*Lâkin eyleyemez onu,*  
*Ne gölgeli vadiler,*  
*Ne sevdalı bakışlarla yüze gülerek,*  
*Dizlerine kapanan çiçekler:*  
*Basıp ovayı ta içlere kadar ilerler,*  
*Sonra döne dolana akar gider.*  
*Yoldaşı oluverir akarsular.*  
*Ve şimdi gümüş parıltılar içinde*  
*Girer ovaya*  
*Ve onunla parıldar ova,*  
*Ve ovalardan gelen ırmaklardan*  
*Ve dağlardan inen derelerden*  
*Sevinçle bir ses yükselir:*

*Kardeş!*  
*Kardeş, Kardeşlerini de al yanına,*  
*O kadim Yaradana,*  
*Kucağını açıp bizi bekleyen*  
*O ebedî ummana kavuştur,*  
*Ah! O kollar ki beyhude açılmış,*  
*Bağrına basmak için hasret çekenleri;*

*Zira şu ıssız çölün*  
*Haris kumları bizi yiyip bitirecek;*  
*Güneş yukardan kanımızı içecek;*  
*Bir tümsek engel göle ulaşmamıza!*

*Kardeş!*  
*Al ovalardan bütün kardeşleri;*  
*Dağlardan bütün kardeşleri al*  
*Eriştir hepsini yüce Yaradana!*  
*Haydi, gelin hepiniz!*  
*Nasıl da coşmakta şevkle;*  
*Bir nesil ki taşıyor yücelere önderini!*  
*Parlak zaferlerle ilerlerken,*

36 Katharina Mommsen, *Goethe und der Islam*, 4. Baskı, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2015), 49-52.

Ülkelere ad verir,  
Geçtiği yerlerde şehirler kurulur.  
Durdurulamaz, muttasıl akar köpürerek  
Öyle cömert bir fitrat ki o,  
Parlayan kuleleri,  
Ve görkemli mermer sarayları  
Böylece ardında bırakır gider.  
Sanki atlas; sedir ağacından gemileri,  
Taşıyor devasa omuzlarında;  
Ve bir uğultu ki rüzgarda,  
Sirtında binlerce yelkenli,  
Hep onun ihtişamına şahit.  
  
Ve böylece bütün kardeşlerini,  
Evlatlarını, hazinelerini,  
Neşe saçan kalbiyle  
Götürür bekleyen Yaradana!<sup>37</sup>

#### ALLAH'A TESLİMİYET VE KADER KONUSU

Goethe Allah'a teslimiyet konusunu Müslümanlık'ta olduğu gibi ele alır ve *Doğu-Batı Dîvânı*'nın "Hikmetler Kitabı" isimli bölümünde bunu şöyle vurgular:

(...)  
Närrisch, daß jeder in seinem Falle  
Seine besondere Meinung preißt!  
Wenn Islam „Gott ergeben“ heißt,  
In Islam leben und sterben wir alle.<sup>38</sup>  
(...)

(...)  
*Ahmaklıktır, herkesin kendi takdirince,  
Kendi özel fikrini övüp yüceltmesi!  
Eğer İslâm "Tanrı'ya teslimiyet" demekse,  
İslâm'da yaşıyor ve ölüyoruz hepimiz.*<sup>39</sup>  
(...)

37 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 111-113.

38 Goethe, *West-östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 59.

39 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 235.

İslâm, Allah'ın iradesine teslim olmaktır. Bu durum ise herkes için geçerlidir. Hangi dine inanırsa inansın, insan bunun bilincinde olsun veya olmasın, Allah'ın iradesinden başkasına tâbi değildir. Bu şiirinde Goethe bu gerçeği "İslâm'da yaşıyor ve ölüyoruz hepimiz" demekle vurgulamaktadır.

Goethe'nin İslâm'da teslimiyet konusunu sadece şiir konusu olarak seçmediğini, buna gönülden inanıp kendi hayatında da tatbik ettiğini ise kendi dostları ile yazıştığı mektuplarda ve söylediği sözlerde de görüyoruz. Gelini ağır bir hastalığa yakalandığında Goethe, dostu Zelter'e 20 Eylül 1820'de şöyle yazar:

Weiter kann ich nichts sagen, als daß ich auch hier mich im Islam zu halten suche.<sup>40</sup>

*Burada İslâm'a dayanmaya çalışmaktan başka da söyleyecek bir şey bulamıyorum.*<sup>41</sup>

*Doğu-Batı Dîvânı*'ndaki "Hikmetler Kitabı" isimli bölümde de bu konu ile ilgili düşüncelerini şu mısralarla dile getirir:

(...)  
Was machst du an der Welt?  
Sie ist schon gemacht.  
Der Herr der Schöpfung hat alles bedacht,  
Dein Los ist gefallen, verfolge die Weise,  
Der Weg ist begonnen, vollende die Reise.  
  
Denn Sorgen und Kummer verändern es nicht,  
Sie schleudern dich ewig aus gleichem Gewicht.<sup>42</sup> (...)

40 Katharina Mommsen, *Goethe und der Islam*, 4. Baskı, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2015), 105.

41 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 83.

42 Goethe, *West-östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 56.

(...)  
 Ne yapıyorsun dünyada?  
 O çoktan yapıp bitti.  
 Hilkatın sahibi Allah her şeyi eksiksiz  
 takdir etti  
 Talihin yolunu takip et artık, kısmetin  
 belirlendi,  
 Bir kere yol başladı, tamamlama seyahati.  
 Zira elem ve keder değiştirmez kaderi,  
 Ebedî savurur seni, bozarlar dengeni.<sup>43</sup>  
 (...)

“Ne yapıyorsun dünyada? O çoktan yapıp bitti.” demekle İslâm ve tasavvuf düşüncesindeki her şeyin ezel âleminde takdir edilmiş olması inancı da vurgulanmaktadır. Bu düşünceye göre insan bu dünyada sadece hatırlamaktadır. Kader yazılıp bitmiş, mürekkep kurumuş, insan ise sadece onu yaşamaktadır.

#### RUH VE BEDEN

Goethe, *Doğu-Batı Divanı*'nda beden ruh konusuna da yer vermiştir. Şiirinde şöyle der:

**Hatem**  
 Du weißt, daß der Leib ein Kerker ist,  
 Die Seele hat man hinein betrogen,  
 Da hat sie nicht freie Ellebogen.  
 Will sie sich da- und dorthin retten,  
 Schnürt man den Kerker selbst in Ketten,  
 Da ist das Liebchen doppelt gefährdet,  
 Deshalb sie sich oft so seltsam gebärde.<sup>44</sup>

**Hatem**  
 Bilirsin ki beden bir zindandır.  
 Ruhsa aldatılarak hapsedilmiştir içine;  
 Burada hareket hürriyeti yoktur onun.  
 Kurtulmak ister, hareketlenir oradan  
 oraya

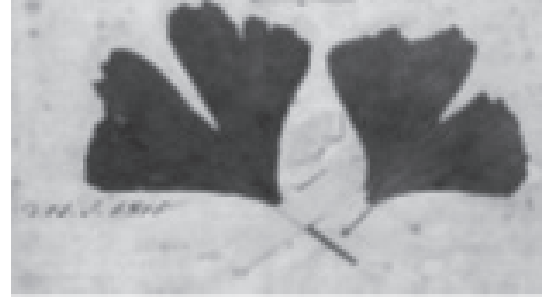
43 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 231.

44 Goethe, *West-Östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 94.a

*Ancak zindanda zincirlenmiştir burada;  
 Burada sevgili iki kat daha fazla tehli-  
 kededir  
 Bu yüzden sık sık böyle garipleşir.*<sup>45</sup>

Goethe, “Mâbet Ağacı” şiirinde ise “Şiirlerimde hissetmiyor musun, hem tek hem çift olduğumu?” demekle ruh beden ilişkisini vurgular. Bu sözlerle Goethe, Yunus Emre'nin şu mısralarını hatırlatır: “Bir ben vardır bende, benden içeru.”

“Mâbet Ağacı” isimli şiirinin kendi el yazısıyla yazılmış halinin altına Goethe, Mâbet ağacının yaprağını yerleştirmiştir. Bu da iki parçadan oluşur, böylelikle Goethe bu sembolle de ruh ve beden ikilemine tekrar parmak basmış olur.



#### Ginkgo Biloba

Dieses Baumes Blatt, der von Osten  
 Meinem Garten anvertraut,  
 Gibt geheimen Sinn zu kosten,  
 Wie's den Wissenden erbaut.  
 Ist es ein lebendig Wesen,  
 Das sich in sich selbst getrennt?  
 Sind es zwei, die sich erlesen,  
 Dass man sie als eines kennt?

Solche Fragen zu erwidern  
 Fand ich wohl den rechten Sinn.  
 Fühlst du nicht an meinen Liedern,  
 Dass ich eins und doppelt bin?<sup>46</sup>

45 Goethe, *Doğu-Batı Divanı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 279.

46 Goethe, *West-Östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 69.

**Mâbet Ağacı**

*Bahçeme Doğu'dan emanet  
Bu ağaç yaprağı,  
Bileni sevindiren  
Gizli bir mânâ tadı verir.*

*Kendi içinde bölünmüş,  
Canlı bir varlık mı bu?  
Yoksa tek olarak tanınan,  
Seçkin ikili mi bu?*

*Böyle sorulara yanıt olacak  
Doğru sözcükleri buldum sanırım.  
Şiirlerimde hissetmiyor musun,  
Hem tek, hem çift olduğumu?\**

**GOETHE VE HİCRET:****“KENDİNDEN KENDİNE YOLCULUK”**

Goethe'nin *Doğu-Batı Dîvânı*'ndaki tasavvufî konulara değinmek gerekirse, eser “Hicret” isimli şiirle başlar. Bu yolculuk bilhassa Goethe'nin kendi iç âlemine, mânâyâ yapmak istediği bir yolculuktur. Burada sadece mekân değiştirilerek yapılan yolculuk kast edilmektedir. Napolyon Savaşları'nın, şiddet ve taht kavgalarının yapıldığı, dünya hırslarının ön planda olduğu, o zamanki Avrupa'dan “tertemiz Doğu”ya, yeni bir mânâ ve huzur ortamına hicret etmek istemiştir. Goethe, şiirde Doğu'yu kast ederek, “Orada aşk, işret ve mûsikî meclisinde, Hızır'ın âb-ı hayat menbaından içer, gençleşirsin.” der. “Hızır'ın âb-ı hayat çeşmesi” ile Goethe, hakikate, ebedî huzur ve mutluluğa ulaşmanın sırrını dile getirir.<sup>47</sup>

**Hegire<sup>48</sup>**

Nord und West und Süd zersplittern,  
Throne bersten, Reiche zittern:  
Flüchte du, im reinen Osten

\* Şiirin bu kısmı Edibe Nuray Saatci tarafından tercüme edilmiştir.

47 Bkz. Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 2017, 321; Melâhat Özgü, “Goethe ve Hâfız”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1952): 103.

48 Hicret kelimesinin Fransızcası.

Patriarchenluft zu kosten,  
Unter Lieben, Trinken, Singen,  
Soll dich Chisers Quell verjüngen.  
Dort, im Reinen und im Rechten,  
Will ich menschlichen Geschlechte  
In des Ursprungs Tiefe dringen,  
Wo sie noch von Gott empfangen Him-  
melslehr' in Erdensprachen,  
Und sich nicht den Kopf zerbrachen.<sup>49</sup>

...

**Hicret**

*Kuzey, Batı ve Güney paramparça olu-  
yor,  
Tahtlar çöküyor, imparatorluklar sallan-  
mıyor  
Pederşahilerin havasını solumak ister-  
sen,  
Şu tertemiz Doğu'ya hicret et,  
Orada aşk, işret ve musiki meclisinde,  
Hızır'ın âb-ı hayat menbaından içer,  
gençleşirsin.  
Hakkın ve meşruiyetin hâkim olduğu o  
yerlerde,  
Derinliklerine inmek isterim insan soyu-  
nun.  
O zamanlar ki henüz insanlar,  
Dünyevî dillerinde Tanrıdan  
İlâhî emirler alır,  
Ve pek de kafa yormazlardı.<sup>50</sup> ...*

Goethe “Hicret” isimli şiirinde “tertemiz Doğu'ya” hicret çağrısını yaparken “insan soyunun derinliklerine” inmek istediğini vurgular. Dünyevî çatışmalardan, hırs ve nefis çatışmalarından insanın içindeki mânevî merkeze, ruh âlemine hicret etmek ister. Bu şiirle Goethe, İslâm tasavvufundaki mânevî hicrete çağrı yapmaktadır. Bu şiirin orijinalinin sol alt köşesinde Goethe'nin kendi el yazısı ile

49 Goethe, *West-östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 9.

50 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 173.



yazdığı 24 Aralık 1814 tarihi bulunmaktadır. Bu tarihin bir Noel günü olması da çok mânidardır.

Goethe, insanın kendi iç âlemine yönelmesini *Wilhelm Meisters Wanderjahre* adlı eserinde yer alan “Vermächtnis” (Vasiyet) isimli şiirinde şöyle dile getirir:

#### **Vermächtnis**

(...)  
Sofort wende dich nach innen,  
Das Zentrum findest du da drinnen,<sup>51</sup>  
(...)

#### **Vasiyet**

(...)  
*Hemen iç (âlemine) yönel,*  
*Merkezi orada içinde bulacaksın,\**  
(...)

Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerde de Hicret, zâhirî mânâsının yanında, bu mânevî göçü anlatmaktadır. Buyrulur ki, *Hicret eden kişi (muhâcir), Allah'ın yasakladığı kötülük ve günahları terk eden kimsedir.*<sup>52</sup> Diğer bir hadis ise şöyledir: *Hicret, gizlisi ve açığıyla bütün kötü davranışları terk etmen, namazı kılman, zekatı vermen demektir. Bunları yaparsan bulunduğun yerde de ölsen, sen muhacirsin, hicretini gerçekleştirmiş kimsesin.*<sup>53</sup>

Cemâlnur Sargut, İslâm tasavvufunda hicretin iç mânâsıyla nefsten ruha göçmek, kötü huyları terkederek Peygamber'in ahlâkıyla ahlâklanmak olduğunu, Peygamber'in zâhirdeki hicretinin, vakti gelene bunun nasıl olması gerektiğini göstermek için gerçekleştiğini belirtir.<sup>54</sup>

51 age. 173.

\* Şiirin bu kısmı Edibe Nuray Saatci tarafından tercüme edilmiştir.

52 Buhari, “İman”, 4; Ebu Davud, “Cihad”, 4, “Vitr”, 11.

53 Müsned, II, 224.

54 Bkz. Cemalnur Sargut, “Tasavvufta Hicret Anlayışı”,

İslâm tasavvufunda kötü ve çirkin huylardan iyi ve güzel huylara gitmek bir hicrettir. İsyankâr ve günahkâr olan haline son vererek, itaat ve ibâdet haline dönmek de bir hicrettir. Yanlışı bırakarak doğruya, gerçeğe yönelmektir. Özetle kötüden, yanlıştan, bâtıldan iyiye, güzele, doğruya ve Hakk'a doğru yapılan yolculuk hicrettir. Ken'an Rifâî şöyle der: “Ârifin uzleti, nefsinden kalbine hicret etmektir. Kalbinden de içeri ruhuna gitmektir ve nihâyet rûhundan sırrına, sırrından Mevlâ'sına yetmektir. Uzlet, hakikatte hayvanî sıfatlardan kurtulmaktır.”<sup>55</sup> İsmail Hakkı Bursevî de, mânevî hicreti şöyle açıklamaktadır: “Hicret, nefs yurdundan kurtulup, kalp Kâbe'sini fethederek, oradan şirk ve delâlet putlarını temizlemek için Allah'a yönelmektir ki hükmü kıyamete kadar bâki olup her mümine farz-ı ayndır.”<sup>56</sup>

“Hicret” isimli şiirinde gördüğümüz gibi Doğu, Goethe tarafından sadece coğrafî bir bölge olarak yorumlanmaz. Doğu, “kendi iç mânâ âlemimiz, ruh” veya “âhiret” anlamında da şiirlerde kullanılmaktadır. Goethe *Doğu-Batı Dîvânı*'nın Metrûkât (Nachlass) olarak vefatından sonra yayımlanan “Şarkıcının Kitabı”nda (Buch des Sängers) Doğu ve Batı kavramları ile âhiret ve bu dünyayı kastederek şöyle der:

#### **Buch des Sängers**

(...)  
Wer sich selbst und andre kennt  
Wird auch hier erkennen:  
Orient und Okzident  
Sind nicht mehr zu trennen.  
  
Sinnig zwischen beiden Welten  
Sich zu wiegen lass ich gelten;

*Hicret: 11. Dost İslâm'a Hizmet Ödülleri Hâtıra Kitabı*, (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2015), 39.

55 Kenan Rifâî, *Sohbetler*, 2. Baskı, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2000), 436.

56 Semih Ceyhan, “Kulluk: Mânevî Hicretin Son Vatanı”, *Hicret: 11. Dost İslâm'a Hizmet Ödülleri Hâtıra Kitabı*, (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2015), 43.

Also zwischen Ost- und Westen  
Sich bewegen sei zum Besten!<sup>57</sup>  
(...)

### **Şarkıcının Kitabı**

(...)  
*Kim kendini ve başkalarını tanır ise  
Burada da görecektir ki:  
Doğu ve Batı  
Birbirinden artık ayrılamaz.*

*Mânâlı sallanmak [salınmak] her iki  
dünya arasında kabulümdür,  
Yani Doğu ve Batı arasında  
Hareket etmek en iyisidir!\**  
(...)

Burada Goethe, “her iki dünya arasında salınmak”, yani “Doğu ve Batı, âhîret ve bu dünya arasında hareket etmek en iyisidir.” demekle İslâm kaynaklarında istenilen her iki dünya arasında dengeyi kurma fikrini benimsemiştir. Bununla ilgili Kur’ân-ı Kerim’de de şöyle buyrulmaktadır: *Allah’ın sana verdiği şeylerde âhîret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma. Allah’ın sana iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap ve yeryüzünde bozgunculuk isteme. Çünkü Allah bozguncuları sevmez.* (Kasas 28/77)

### **GOETHE VE İLÂHÎ AŞK**

Goethe *Doğu-Batı Dîvânı*’nda aşk konusuna geniş yer verir. Bilhassa “Aşk Kitabı”, “Sâkî Kitabı” ve “Züleyha Kitabı”nda aşk konusunu poetik bir şekilde ele alır. Bu bölümlerde ilk önce zâhirî aşkı, daha sonraları ilâhî aşkı şiirlerinde konu eder. Goethe, ilâhî aşkı İslâm tasavvufundaki “ölmeden evvel ölmek”, yaradılış, “‘Ol’ emri”, “aşk sarhoşluğu” ve “her yerde O’nu görme” seviyesine ulaşıl-

<sup>57</sup> Goethe, *West-Östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 279.

\* Şiirin bu kısmı Edibe Nuray Saatci tarafından tercüme edilmiştir.

ması gibi ana kavramlarla şiirlerinde ince bir şekilde işler.

Aşk kelimesi bilindiği üzere şiddetli ve aşırı sevgi anlamına gelmekle beraber insanın kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması anlamını taşımaktadır. Aşk kelimesi “sarmaşık” anlamına gelen “aşeka” ile aynı köktendir. Tasavvuf tarihinde aşk kavramını ilk defa muhabbetten ayırarak ciddî bir şekilde ve müstakîl bir eserde konu eden sûfî, Ahmed el-Gazzâlî’dir (ö. 1126).<sup>58</sup>

### **ÖLMEYEN EVVEL ÖLMEK**

Goethe’nin *Doğu-Batı Dîvânı*’nda “Mutlu Özleyiş” (Selige Sehnsucht) isimli şiiri, İslâm tasavvufunun ruhunun net bir şekilde ortaya çıktığı şiirlerden biridir. Bu şiirde Goethe, İslâm tasavvuf edebiyatında sık geçen per-vâne ve mum metaforunu kullanır.<sup>59</sup>

#### **Selige Sehnsucht**

Sagt es niemand, nur den Weisen,  
Weil die Menge gleich verhöhnet:  
Das Lebendige will ich preisen,  
Das nach Flammentod sich sehnet.

In der Liebesnächte Kühlung,  
Die dich zeugte, wo du zeugtest,  
Überfällt dich fremde Fühlung,  
Wenn die stille Kerze leuchtet.

Nicht mehr bleibest du umfängen  
In der Finsternis Beschattung,  
Und dich reißet neu Verlangen  
Auf zu höherer Begattung.

Keine Ferne macht dich schwierig,  
Kommst geflogen und gebannt,

<sup>58</sup> Bkz. Süleyman Uludağ, “Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1991, IV: 11-17.

<sup>59</sup> Bkz. Annemarie Schimmel, *Sufismus: Eine Einführung in die Islamische Mystik*, (München: C.H. Beck, 2005), 33; Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, (Frankfurt: Insel Taschenbuch, 1995), 109; Schimmel, *Morgenland und Abendland: Mein west-östliches Leben*, (München: C.H. Beck), 2003, 327.

Und zuletzt, des Lichts begierig,  
Bist du Schmetterling verbrannt.  
Und so lang du das nicht hast,  
Dieses: Stirb und werde!  
Bist du nur ein trüber Gast  
Auf der dunklen Erde.

Tut ein Schilf sich doch hervor,  
Welten zu versüßen!  
Möge meinem Schreiberohr  
Liebliches entfließen!<sup>60</sup>

### **Mutlu Özleyiş**

*Yalnız bilgeye söyle, kimseye değil,  
Zira nâdanlar alaya hazırdır:  
Hayat dolu olanı övmek isterim;  
Aleve atılıp ölmeye hasret duyanı.*

*Seni yaratan, içinde senin de yarattığın,  
O aşk gecelerinin serinliğinde,  
Bir mum, ışıldarken sessizce,  
Bir garip duygu çöker üstüne.*

*Artık zifirî karanlıklarda  
Kuşatılmış halde kalmazsın  
Ve daha ulvî bir birleşme için  
Yeni bir arzuyla kanatlanırsın.*

*Uzaklar zor gelmez sana,  
Uçarak gelirsin büyülenmiş,  
Ve ışık hasretiyle sonunda,  
Ey pervâne yanar kül olursun.  
Sırrına ermemişsen hâlen,  
Sen şu: “Öl ve Ol!” hâlinin,  
Garip bir misafirsin ancak,  
Şu kasvetli dünyada.*

*Bir kamyş boy atar çıkar  
Dünyaları tatlandırmak için!  
Benim de şu kamyş kalemimden,  
Tatlı nağmeler dökülsün isterim!<sup>61</sup>*

Mum ışığına âşık olan pervâne, mumun etrafında durmadan döner; en sonunda kendisini

60 Goethe, *West-östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 21.

61 Goethe, *Doğu-Batı Divânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 184.

ateşe atar, yanar ve böylece ateşte fânî olur. Âşık da aşk ateşinde pervâne gibi yanar ve sevgilisi uğruna kendini fedâ ederek fenâ mertebesine ve hakikate ulaşır. Burada hakikate giden yolun aşktan geçtiği anlatılır. Hakikate varmak için bu uğurda nefis ve benlik fedâ edilir. Goethe, şiirinde “Öl ve ol!” derken kendi benliğinden vazgeçerek ilâhî aşk için “Ölmeden evvel ölme” mertebesine varılmasını dile getirir. Ancak nefisinden, benliğinden kurtulunca ilâhî hakikatin tecelli edeceğini “Öl ve ol!” diyerek vurgular.

Şiir,

*Yalnız bilgeye söyle, kimseye değil,  
Zira nâdânlar alaya hazırdır:  
Hayat dolu olanı övmek isterim;  
Aleve atılıp ölmeye hasret duyanı*

diye başlar. Bu satırlar, avamın bu konuları anlayamayacağı, bu yüzden bu konunun herkes ile paylaşılmaması gerektiğini vurgular. Ardından esas hayat dolu canlı ve övülmeye lâyık olanın ilâhî aşk yolunda kendinden geçip fânî olmaya hazır olan olduğunu dile getirir.

İlerleyen mısralarda Goethe, “zifirî karanlıklardan koparak ulvî bir birleşme arzusuyla / aşk gecelerinin serinliğinde kendini ışık hasretiyle ateşe atan pervânenin” öyküsünü anlatır. Goethe, şiirini “Sırrına ermemişsen hâlen / Sen şu: “Öl ve Ol!” halinin / Garip bir misafirsin ancak / Şu kasvetli dünyada” diyerek taçlandırır. Şiirde geçen “Öl ve Ol!” (*Stirb und werde!*) ifadesi, Hz. Peygamber’in *Ölmeden önce ölünüz (Mûtu kable ente mût!)*<sup>62</sup> hadisini ve Mevlânâ’nın, “Hamdım, piştım, yandım.”<sup>63</sup> sözlerini hatırlatır.

“Tasavvufta ‘ölmeden evvel ölünüz.’ prensibiyle ifade edilen; insanın nefsinin elinden kurtulması, dünyaya ait isteklerini terk etmesi ve bütün benliğini Allah’ın varlığında

62 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 291.

63 Bkz. Emine Yeniterzi, *Sevginin Evrensel Mühendisi Mevlânâ*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 81.

eritmesi anlayışıdır.”<sup>64</sup> Mevlânâ, *Fîhi mâ Fih* eserinde bunu birliğe ulaşma hali olarak şöyle anlatır:

O'nun yanında iki ben sığmaz. Sen: 'Ben!' diyorsun, o da 'Ben!' diyor. Ya sen öl, ya O ölsün ki, ikilik kalmasın. Fakat O'nun ölmesi imkânsızdır. Bu ne hariçte, ne de zihinde mümkün olur. 'Çünkü O, ölmeyen bir diridir.' (Furkan 25/58). O, o kadar lütufkârdır ki, imkân olmuş olsaydı senin için ölürdü. Fakat madem ki O'nun ölmesi imkânsızdır, o halde bu ikiliğin yok olması ve O'nun sana tecelli etmesi için, sen öl!<sup>65</sup>

Pervâne ve mum hikâyesini, tasavvufî yorumla ilk olarak büyük mutasavvıf Hallâc-ı Mansûr<sup>66</sup> *Kitabu't-Tavâsîn* adlı eserinde kaleme almıştır.<sup>67</sup>

Pervâne ve mum metaforunda, iki varlığın hareket ve davranışları, yani pervânenin ateşi uzaktan görüp ona yaklaşması, ateşin parlaklığını izleyerek sıcaklığını hissedip ona âşık olması ve sonunda ateşte yanması, tasavvufun önemli üç mertebesi olarak değerlendirilen ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn halleri olarak görülmektedir.<sup>68</sup>

Daha sonraları bu hikâye Ahmed Gazzâlî (ö. 1126) tarafından *Sevânih* isimli eserinde

64 age. 67.

65 age. 67-68.

66 Hallâc'ın temel görüşlerinden biri nûr-ı Muhammedi (hakikat-i Muhammediyye) fikridir. 858'de İran'da doğmuştur. Hallâc'ın tevhid ve fenâ görüşünü ifade eden "ene'l-hak" sözü, zamanın ileri gelenleri tarafından hulûl olarak yorumlanmıştır. Hallâc, kâfir ve zındık olduğu iddiası ile 922 senesinde feci şekilde, "Aşk Şehidi" olarak îdam edilmiştir.

67 Bkz. Süleyman Uludağ, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1991, IV: 11-17.

Senail Özkan, *Mevlânâ ve Goethe*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 61-62; Süleyman Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1997, XV: 377-381.

68 Bkz. Fatma Kopuz Çetinkaya, "İran Edebiyatında Şem' ve Pervânenin Anlam Serüveni", *Erdem*, 75 (2018): 185.

ele alınmıştır. Ahmed Gazzâlî, bu hikâyede, aşk konusunu belirgin bir şekilde işleyerek geliştirmiştir. Gazzâlî'ye göre pervâne ateşe âşıktır. Pervâneyi ateş yönüne götüren duygu, âşktır. Eserde pervâne, âşık; ateş de mâşuk olarak işlenmiştir. Âşık, kendi benliğini mâşukunda yok eder.<sup>69</sup>

Bilindiği gibi pervâne ve mum hem beşerî, hem de ilâhî aşkın sembolü olarak edebiyatta kullanılmıştır. Tasavvuftaki "Mum ile Pervâne" hikâyesinde pervâne gibi mutlak hakikatin etrafında dönen Hak âşığı, kendi nefsinden, arzu ve isteklerinden arınarak kendini ilâhî hakikatte yok eder. Nefsinden kurtulduğunda ilâhî tecelli aşikâr olur. Goethe *Doğu-Batı Dîvânı*'nda "Murâkabe Kitabı"ndaki "Pazarlar Seni Alışverişe Heveslendirir" isimli şiirinde,

Wer von reiner Lieb'entbrannt,  
Wird vom lieben Gott erkannt.

*Ancak saf bir aşkla yanıp tutuşan, bililir  
Hak tarafından*

diyerek sadece samîmî, saf bir aşkın Allah'a götüreceğini vurgular. Ondan evvelki mısralarda ise "bilgi böbürlendirir" demekle Allah'a ulaşmak için kuru bilginin yeterli olmadığını, "çok dinlemek ve bilmek için başka bir kapıya kulak verilmesi gerektiğini" anlatır. Bu kapının, "insanı yücelten aşkın" (Lernet, wie die Liebe erbaut) ta kendisi olduğunu açıklar. Özetle, kim samîmî bir Allah aşkıyla yanar tutuşur ve benliğinden, nefsinden vazgeçerse, Hak tarafından tanınır, kabul görür.

**Märkte reizen dich zum Kauf**

Märkte reizen dich zum Kauf;  
Doch das Wissen blähet auf.  
Wer im Stillen um sich schaut,  
Lernet, wie die Lieb' erbaut.  
Bißt du Tag und Nacht beflissen,

69 age. 185.

Viel zu hören, viel zu wissen,  
Horch an einer andern Türe,  
Wie zu wissen sich gebühre.  
Soll das Rechte zu dir ein,  
Fühl, in Gott was Rechts zu sein!  
Wer von reiner Lieb' entbrannt,  
Wird vom lieben Gott erkannt.<sup>70</sup>

**Pazarlar seni alışverişe heveslendirir**

*Çarşular alışverişe heveslendirir;  
Lâkin bilgi böbürlendirir.  
Kim ki etrafını seyrederse sessizce,  
Öğrenir nasıl yücelttiğini (ruhu)<sup>71</sup> aşkın.  
Gece gündüz gayret eder çalışırsan,  
Çok dinlenmek ve bilmek için,  
Başka bir kapıya da kulak vermelisin,  
Tıpkı böyledir olmazsa olmazı ilmin.  
İçine işlemesini istersen hakkın,  
Hisset neye hak dediğini Allah'ın:  
Ancak saf bir aşkla yanıp tutuşan,  
Bilinir Cenab-ı Hak tarafından.<sup>72</sup>*

Goethe'nin mecazî aşktan ilâhî aşka yükselişi ve sonunda yaradılış sırrını aşka dayandırması İslâm tasavvufundaki düşünce ile örtüşmektedir. Bilindiği gibi İslâm tasavvufunda her şey aşktan vücut bulmuştur. Büyük mutasavvıfların varlığın kaynağı hakkındaki açıklamaları tamamıyla aşka dayanır. İbnü'l-'Arabî ibâdetin aslının da sevgi olduğunu söyler. Onun içindir ki “Sevgisiz ibâdet makbul olmaz.”<sup>73</sup> der. Çünkü sevgi en yüce ibâdetdir. Aşk makamı mâbud olma makamıdır. Bir “Sevgi dini”nden de (*dînü'l-hubb*) bahseden İbnü'l-'Arabî dinin kıblesinin de sevgi olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de açıkça aşk dininden

70 Goethe, *West-östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 39.

71 Orjinal metinde ruh kelimesi geçmemektedir, bu yüzden ruh kelimesi parantez içindedir.

72 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 209.

73 Bkz. Süleyman Uludağ, “Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1991, IV: 11-17.

bahsederek aşktan başka din ve mezhep tanımadığını ifade etmiştir.<sup>74</sup>

İslâm tasavvuf düşüncesindeki aşk ve yaratılış ilişkisini Ken'an Rifâî şöyle özetlemiştir:

*Aşk öyle bir kimyadır ki,  
onu ancak can madeninde bulursun.  
Ve aşk öyle bir cevherdir ki,  
onun kaynağı yalnız Allah'tır.<sup>75</sup>*

Ken'an Rifâî, aşktan varoluşu ve insanın bu âleme aşkı bilmeye ve bulmaya geldiğini şu mısralarla dile getirir:

*Yâr-i cânı bulmak istersen yürü var aşkı bul  
Aşkla makbûl olur bil Hazret-i Allah'a kul!  
Ten burâkıyle cihâna geldik aşkı bilmeğe,  
Vuslat-ı yâre erişip o cemâli görmeğe!  
Aşkıdır insânı yoktan var eden, hem yok eden.  
Aşkıdır insânı Hakk'a mazhar u mir'ât eden! (...)<sup>76</sup>*

**TEVHİD: ALLAH'IN BİRLİĞİ VE TECELLİLERİ**

İslâm tasavvufunda, her şeyde Allah'ın birliğini, vahdeti görmek ve ilahî olanı müşâhade etmek fikri, Goethe'nin görüşleri ile de örtüşmektedir. Bu hususta Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*'nın “Noten und Abhandlungen” (Notlar ve Açıklamalar/Tetkikler) bölümünde “Mahmud von Gazne”, yani “Gazneli Mahmut” başlığı altında şunları yazar:

Der Glaube an den einigen Gott wirkt immer geisterhebend, indem er den Menschen auf die Einheit seines eignen Innern zurückverweist.<sup>77</sup>

74 Bkz. agm.

75 Kenan Rifâî, *Şerhli Mesnevi-i Şerif*, 3. Baskı, (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2009), 414.

76 Kenan Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'an & İlâhî ve Manzumeler*, haz. Mustafa Tahralı, (İstanbul: Cenân Eğitim ve Kültür Sanat Vakfı, 1988), 59.

77 Katharina Mommsen, *Goethe und der Islam*, 4. Baskı, (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2015), 38.

*Bir tek Allah'a iman, insanı kendi iç vahdetine döndürdüğü için dâima ruhu yüceltici bir etki yapar.*<sup>78</sup>

Goethe için tabiat, Allah'ın varlığının bir delilidir ve Allah tabiatı tecelli eder. Allah'ın isimlerinin kâinatta tecelli ettiği inancı Goethe için çok önemlidir. Kendisi Kur'an'dan şu âyeti not etmiştir:<sup>79</sup> *Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.* (Bakara 2/115)

Goethe, dîvânındaki pek çok şiiri doğrudan doğruya Kur'an'ın verdiği ilham ile yazmıştır; *Doğu-Batı Dîvânı*'nda “Şarkıcının Kitabı”nda “Tılsım” isimli şiirinde yukarıda bahsedilen Bakara Sûresi'nin 115. âyetine dayanarak şöyle der:

#### **Talismane**

Gottes ist der Orient!  
Gottes ist der Okzident!  
Nord – und südliches Gelände  
Ruht im Frieden seiner Hânde.  
Er, der einzige Gerechte,  
Will für jedermann das Rechte.  
Sei von seinen hundert Namen  
Dieser hochgelobet! Amen.<sup>80</sup>

#### **Tılsım**

*Doğu da Allah'ındır!  
Batı da Allah'ın!  
Kuzey ve güney sahası da  
Onun kudreti ile sulh içindedir.  
O, yegâne Âdil olandır,  
Herkes için murad eder.*

78 Kahtharina Mommsen, *Goethe ve İslâm*, 2. Baskı, çev. Senail Özkan, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 31.

79 Daha evvel değinildiği üzere Goethe, Kur'an'ı Kerim-i okuyup incelemiş ve ilgisini çeken bazı sûreleri not alıp tercüme etmiştir. Bu sûreler Kur'an-ı Kerim Özeti/Alıntıları (Koran-Auszüge) olarak bulunmaktadır; bkz. Mommsen, *Goethe ve İslâm*, 2015, 28.

80 Goethe, *West-östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 12.

*O'nun yüz isminden biri de budur  
Hamd-ü senâlar olsun! Âmin.*<sup>81</sup>

Goethe'nin not aldığı bir diğer âyet, Bakara Sûresi'nin 164. âyetidir. Bu âyette tamamen Goethe'nin Tanrı'nın âlemde tecelli ettiği yolundaki kanaati dile getirilmektedir:

*Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre âmâde bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.* (Bakara 2/164)

Bu bağlamda Goethe tarafından not alınan diğer bir âyet, Âl-i İmrân Sûresi'nin 190. âyetidir: *Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır.*

Bu âyetler, Allah'ın varlığını, eşsiz oluşunu ve kudretini gözler önüne sermektedir. Günün gece ve gündüz olarak peşpeşe gelmesinde, mevsimlerin oluşumunda, tabiat olaylarında, canlıların oluşunda Allah'ın sanatı ve kanunlarının tecellisi olarak tabiatın incelenmesini ve araştırılmasını öğretmektedir. Âleme ve onun ihtişamına bakarak insan, Allah'ın azametine ve hâkimiyetine, en önemlisi de Allah'ın birliğine yöneltilmektedir. Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*'nın farklı yerlerinde bu âyetlere dayanan düşüncelerini yansıtmaktadır; bir şiirinde tabiatı ilâhî kudreti müşâhede etmeyi şöyle anlatır:

#### **All-Leben**

(...)

Und sogleich entspring ein Leben,  
Schwillt ein heilig, heimlich Wirken,

81 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı, Çev. Senail Özkan, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 175.

Und es grunelt und es grünet  
In den irdischen Bezirken.<sup>82</sup>

### ***Evrende yeni hayat***

(...)  
O anda topraktan hayat fışkırır  
İlâhi bir tesir âşikâr olur,  
Yeşillenir her yeri, terütâze,  
Dünyanın dört bir bucağı.<sup>83</sup>

İslâm dininde Allah'ın 99 ismiyle âlemde tecelli etmesi fikrini Goethe inceler ve kendi düşüncesine çok yakın hisseder. Allah'ın 99 isminin olması yaratılış âleminde sonsuz değişim imkânlarını ortaya koymaktadır. Tanrı'nın yüzlerce biçimde tecelli ettiğini gösterir. İslâm dininin temel inancı olan bu fikir Goethe'yi çok etkilemiş olmalıdır ki, *Doğu-Batı Dîvânı*'nda bu mecazı anlatmıştır.<sup>84</sup>

Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*'nın Züleyha kitabındaki “Binlerce Şekilde (In tausend Formen)” isimli şiirinde Allah'ın isimleriyle kâinatta tecelli edişine değinir ve her şeyde O'nu gördüğünü metaforik bir şekilde ifade eder. Burada şiiri için seçtiği ilâhî isimlerin içinde ilk atıf yaptığı isim “el-Vedûd” (Allerliebste, Sevgililer Sevgilisi) ismidir. Bu ismin şiirde ilk dile getirilen ilâhî isim olması muhakkak bir tesadüf değildir. Şiire “Sevgililerin Sevgilisi” olarak başlayan Goethe'nin aşkı, bilhassa ilâhî aşk'ı vazgeçilmez bir merkez olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Artık ilâhî aşka ulaşılmıştır ve şiir Allah'a “Sevgililer Sevgilisi” hitabıyla başlar:

### **In tausend Formen**

In tausend Formen magst du dich verstecken,  
Doch, Allerliebste, gleich erkenn' ich dich,  
Du magst mit Zauberschleiern dich bedecken,

82 Goethe, *West-östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 20-21.

83 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 183.

84 age. 77.

Allgegenwärtige, gleich erkenn' ich dich.<sup>85</sup> (...)

### ***Binlerce şekilde***

Binlerce sûrette saklasan da kendini,  
Sevgililer Sevgilisi, hemen tanırım seni;  
Büyülü örtülerle kapasan da kendini,  
Her yerde Hazır ve Nâzır olan,  
anında tanırım seni.<sup>86</sup> (...)

Aşk sarhoşluğu ile kendinden geçmiş ve nef-sinden sıyrılmış insan artık sevgilisine kavuşmuştur. Her şeyde artık, *her yerde Hâzır ve Nâzır* olanın tecellilerini görür. Şiirde geçen Allah'ın diğer isimleri “Her yerde Hazır ve Nâzır olan” (Allgegenwärtige), “Yüceler Yücesi” (Allschöngewachsne), “Büyük Lütufkâr” (Allschmeichelhafte), “Ebedî Oyuncu” (Allspielende), “Sûretler âleminin Yaratıcısı” (Allmannigfaltige), “Âlemi renkli yıldızlarla Donatan” (Allbuntbesterte), “Her şeyi Kuşatan” (Allumklammernde), “Neşe Kaynağı/Ferahlatan” (Allerheiternde), “Gönül Ferahlatıcı” (Allherzerweiternde), “Âlemin Öğreticisi” (Allbelehrende)'dir.

### **In tausend Formen**

In tausend Formen magst du dich verstecken,  
Doch, Allerliebste, gleich erkenn' ich dich,  
Du magst mit Zauberschleiern dich bedecken,  
Allgegenwärtige, gleich erkenn' ich dich.  
An der Zypresse reinstem, jungen Streben,  
Allschöngewachsne, gleich erkenn' ich dich,  
In des Kanales reinem Wellenleben,  
Allschmeichelhafte, wohl erkenn' ich dich.

85 Goethe, *West-östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 91.

86 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 273.

Wenn steigend sich der Wasserstrahl  
entfaltet,  
Allspielende, wie froh erkenn' ich dich;  
Wenn Wolke sich gestaltend umgestaltet,  
Allmannigfaltige, dort erkenn' ich dich.  
An des geblühten Schleiers Wiesentep-  
pich,  
Allbuntbesternte, schön erkenn' ich dich;  
Und greift umher ein tausendarmger  
Eppich,  
O Allumklammernde, da kenn' ich dich.  
Wenn am Gebirg der Morgen sich ent-  
zündet,  
Gleich, Allerheiternde, begrüß' ich dich;  
Dann über mir der Himmel rein sich  
ründet,  
Allherzerweiternde, dann atm' ich dich.  
Was ich mit äußerem Sinn, mit innerm  
kenne,  
Du Allbelehrende, kenn' ich durch dich;  
Und wenn ich Allahs Namenhundert  
nenne,  
Mit jedem klingt ein Name nach für dich.<sup>87</sup>

### ***Binlerce şekilde***

*Binlerce sûrette saklasan da kendini,  
Sevgililer Sevgilisi, hemen tanırım seni;  
Büyülü örtülerle kapasan da kendini,  
Her yerde Hazır ve Nâzır olan, anında  
tanırım seni.*

*Servilerin yukarıya can atan saf ve taze  
arzularında,  
Yüceler yücesi, anında tanırım seni;  
Su kanallarındaki billur dalgaların can-  
lılığında*

*Büyük lûtuftâr, elbette tanırım seni.  
Fıskiyenin yükselip dağılan suyunda,  
Ebedî oyuncu, ne mutlu ki tanırım seni;  
Bulutun kendinden değişip şekillenme-  
sinde,*

87 Goethe, *West-östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 91.

*Sûretler âleminin yarıcısı, orada tanı-  
rım seni.*

*Bir halı misali çiçeklerle donanmış çim-  
lerde,*

*Ey âlemi renkli yıldızlarla donatan, pek  
güzel görürüm seni;*

*Etrafı kaplamış bin kollu sarmaşıklarda,  
Ey her şeyi kuşatan, orada tanırım seni.*

*Sabahları şafak söktüğünde dağlarda,  
Ey neş'e kaynağı, hemen selamlarım seni.*

*Sonra üzerimde şu berrak gök kubbeleş-  
tiğinde,*

*Ey gönül ferahlatıcı, o an seni solurum.*

*Zâhirî anlamıyla batnî mânâsını anlarım,  
Sen ey âlemin öğreticisi, senden seni bi-  
lirim;*

*Ve söylesem yüz ism-i celâlini Allah'ın,  
Yankılanır senin için her biri ile bir isim.<sup>88</sup>*

Goethe, 8 Mart 1831'de Eckermann ile konu-  
şurken de mutlak Varlık hakkında şöyle der:  
“(...) Biz ve bizim sınırlı olan anlayışımız en  
yüce Varlık hakkında ne söyleyebilir? Hani  
Türk'ün yaptığı gibi, O'nu yüz ismiyle ansam,  
yine de çok az bir şey söylemiş olurum ve  
O'nun sonsuz vasıflarına kıyasla, hiç bir şey  
söylemiş olmam.”<sup>89</sup>

Her şeyde Allah'ı temâşâ etme fikrine kanaat  
getiren Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*'nda vefa-  
tından sonra basılan “Metrukat” (Gedichte  
aus dem Nachlass<sup>90</sup>) kısmında Bakara  
Sûresi'nin 26. âyetine dayanan bir şiir yaz-  
mıştır. Şiirin dayandığı âyet şöyledir:

*Allah bir sivrisineği, ondan daha da  
ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten  
çekinmez. İman edenler onun, Rablerin-*

88 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Öz-  
kan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 273.

89 age. 70.

90 Goethe'nin *Doğu-Batı Dîvânı*'nda yayımlanmamış  
ama dîvân ile bağlantılı yazdığı yazı ve şiirler bulun-  
muştur. Bunların sadece bir kısmı bazı yayınevleri  
tarafından “Metrukat” olarak dîvânın arkasına ilişti-  
rilmiştir.



den (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre sapananlar ise, “Allah örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?” derler. (Allah) onunla bir çoklarını saptırır, bir çoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır.

### Buch des Sängers

Sollt' ich nicht ein Gleichnis brauchen,  
Wie es mir beliebt?  
Da uns Gott des Lebens Gleichnis  
In der Mücke gibt.

Sollt' ich nicht ein Gleichnis brauchen,  
Wie es mir beliebt?  
Da mir Gott in Liebchens Augen  
Sich im Gleichnis gibt.<sup>91</sup>

### Şarkıcının Kitabı

Hoşuma gittiği gibi,  
Bir mecaz kullanmamalı mıyım?  
Keza Allah bir sivrisinekte  
Vermektedir bize hayat misalini.<sup>92</sup>

Hoşuma gittiği gibi,  
Bir mecaz kullanmamalı mıyım?  
Keza Allah sevgilinin gözlerinde  
Vermektedir bana mutlak kudretinin misalini.\*

Burada Allah'ın, büyük olsun küçük olsun her yerde ve her şeyde mutlak kudretinin tecelli ettiği anlatılmaktadır. Allah'ın tecellisinin her şeyde ve her yerde temâşâ edilen ceğini vurgulayan Goethe, yukarıdaki şiirin son mısralarında bu tecellinin sevgilinin gözlerinde de aşikâr olacağını söyler. İslâm tasavvufunda tevhid ehli her şeyde Allah'ı

91 Goethe, *West-Östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 280.

92 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 77. “Hayat misali” yerine “mutlak kudretinin misali” olarak çevrilmesini tercih etmekteyiz.

\* Şiirin bu kısmı Edibe Nuray Saatçı tarafından tercüme edilmiştir.

görür ve her şeyde güzeli temâşâ eder. Mutlak güzellik olan Allah'ın güzelliğini yaratılmışta seyretmeyi bir ibâdet olarak gören Ken'an Rifâî, bunu şu mısralarla anlatır:

*Hüsn-ü mutlak değil midir Allah  
Niçin temâşâ-i hüsn olsun günah,  
Her hüsn bir delil-i kudrettir,  
O'nun temâşâsı aynen ibâdetdir.*<sup>93</sup>

Allah mutlak güzelliştir. Her güzel olan şey Allah'ın güzelliğine bir delildir. Tevhid ehli bunu müşâhede ettiğinden dâima cennettedir. Her şeyde güzeli görür. Böyle bakan için de onun temâşâsı, onun seyredilmesi ibâdetdir.

Sonuç olarak Goethe *Doğu-Batı Dîvânı*'nın bilhassa “Aşk Kitabı”, “Sâkî Kitabı” ve “Züleyha Kitabı”nda aşk konusunu poetik şekilde işler. İlk önce Züleyha ve Hatem arasında geçen karşılıklı aşk konulu şiirlere yer verilir. İlerleyen sayfalarda zâhirî aşktan ilâhî aşka geçiş yapılır. “Züleyha Kitabı”nın sonunda Goethe, kâinatın aşktan yaratılışını “Vuslat” (Wiederfinden) isimli şiirinde ele alır. “Mutlu Özleyiş” (Seelige Sehnsucht) şiirinde İslâm tasavvuf edebiyatında birçok kez işlenmiş olan “mum ile pervâne” hikâyesini kullanarak, âşkın kendi benliğinden vazgeçip mâşukunda kaybolması, yani tasavvufî ifade ile “ölmeden evvel ölme” mertebesine ulaşmasını ince bir şekilde işler. Aşk sarhoşluğunu da “Sâkî Kitabı”nda” ele aldıktan sonra “Binlerce şekilde” (In tausend Formen) isimli şiirde aşk konusu doruk noktasına ulaşır. İlâhî aşk sarhoşluğu ile kendinden geçen ve nefsinden sıyrılan, ölmeden evvel ölme mertebesine gelen insan, artık ilâhî aşka ulaşır. Bunun sonucu olarak her yerde O'nun tecellilerini görür. “Binlerce şekilde” isimli şiirde artık Sevgili'ye kavuşan insan, Yaradan'a “el-Vedûd/Sevgililer Sevgilisi” (Allerliebste) ismiyle hitap eder.

93 Cemalnur Sargut, *Dinle*, 13.Baskı, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2012), 193.

İslâm tasavvufunda ilâhî aşk hakkında yazdığı müstakil eseriyle tanınan Ahmed Gazzâlî, aşkın safhalarını aşk kelimesinin harfleri ile şöyle açıklamaktadır: Aşk üç harften oluşmuştur “Ayn-şın-kâf”. “Ayn” harfi görmek demektir, yani her şey Allah’ı görerek başlar. Kişi kendi hiçliğini ve yokluğunu idrak ederek O’nun sonsuzluğunu ve her şeydeki tecellisini idrak edebilir. Her yerde O’nu idrak etmek, O’nu her yerde görme seviyesine ulaşmaktır. Gördükten sonra sarhoş olunur. “Şın” harfi şevk kelimesinin ilk harfidir ve sarhoşluk hâlini anlatır. Aşk sarhoşu, Allah’a duyduğu aşk sayesinde dünyada başına her gelenden memnun hale gelir; aşk ile o kadar Allah’a yönelir ki, acıyı hissetmez. Allah ile ilişki kuran insan, her şeyi unuttur. Son harf “Kâf”tır. Sarhoş olan insanda artık benlik kalmaz. Benlik kalmayınca insan, hadiste belirtilen *ölmeden evvel ölme* makamına yükselir. Allah aşkı ile dolu olanlar, ebedî ve ezeli “Hayy”, yani diridirler. Bu makam, Yunus Emre’nin dediği gibi “Ölen hayvan imiş, âşıklar ölmez” makamıdır. Allah âşıklarının tek arzusu, Allah’ın cemâlini görebilmektir. Yunus Emre bunu şöyle özetler:

*Cennet cennet dedikleri birkaç köşkle  
birkaç huri.  
İsteyene ver sen onu, bana seni gerek  
seni!*<sup>94</sup>

#### CELÂL-CEMÂL/ BAST-KABZ

*Doğu Batı Dîvânı*’nda Goethe tarafından ele alınan diğer bir tasavvufî konu ise celâl ve cemâl/kabz ve bast konusudur.

#### *Talismane*

(...)

Im Atemholen sind zweierlei Gnaden:  
Die Luft einziehn, sich ihrer entladen.  
Jenes bedrängt, dieses erfrischt;

94 Bkz. Cemalnur Sargut, *Allah’ima Sefere Çıktım*, 1. Baskı, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 188-194.

So wunderbar ist das Leben gemischt.  
Du danke Gott, wenn er dich preßt,  
Und dank ihm, wenn er dich wieder ent-  
läßt!<sup>95</sup>

#### *Tılsım*

(...)

*Nefes alıp vermede iki rahmet vardır  
Havayı içine çekmek ve sonra boşalt-  
mak*

*Birisi insanı daraltır öteki ferahlatır;  
Böylesine harikulâde bir karışımdır ha-  
yat.*

*Allah’a şükret seni bunalttığı [daralttı-  
ğı/sıkıştırdığı]\* zaman,  
Ve şükret O’na tekrar bıraktığı [rahat-  
lattığı] zaman!*<sup>96</sup>

“Tılsım” şiirinde Goethe, nefes alış verişin, yani hayatın, böylesine harikulâde bir celâl ve cemâl karışımından oluştuğunu vurgular. Şiirinde, “Allah’a şükret seni bunalttığı zaman, Ve şükret O’na tekrar bıraktığı zaman” demekle Goethe, daraltma, sıkma, kabz veya Allah’ın celâlini de aslında bir lütuf, bir rahmet olarak gördüğünü ifade eder. Sıkıntının ardından mutlaka tekrar bir ferahlık geleceğini bilir. Aslında “Zü’l-celâli ve’l-ikrâm”ı idrak etmiş ve bunu “hayatın harikulâde bir karışımı” olarak ifade etmiştir. Burada İnşirah Sûresi’ndeki *Şüphesiz güçlkle beraber bir kolaylık vardır. Gerçekten, güçlkle beraber bir kolaylık vardır.* (İnşirah 94/5-6) âyetlerine de işaret edilmektedir.<sup>97</sup>

Konuyla ilgili olarak Haziran 1772 senesinde Herder’e yazdığı bir mektupta Goethe şöyle der:

95 Goethe, *West-Östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 12.

96 Goethe, *Doğu-Batı Dîvânı*, 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2017), 175.

97 Bkz. Saatçı, “Goethe’nin Eserlerinde İslâm ve İslâm Tasavvufu”, 71-73.

Ich möchte beten wie Moses im Koran:  
Herr mache mir Raum in meiner engen  
Brust!<sup>98</sup>

*Musa'nın Kur'an'da dua ettiği gibi dua etmek istiyorum. Tanrım, dar göğsüme ferahlık ver.\**

Bu söz Kur'an'da Tâhâ Sûresi'nin 25-28. âyetlerinde şöyle geçmektedir: *Mûsâ dedi ki: "Rabbim! Gönlüme ferahlık ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimdeki tutukluğu çöz ki sözümü anlasınlar."*

Kabz hâlinin arkasından gelen bast hâli, daralmadan kurtulup genişliğe erilmesini müjdelere. Kabz ve bast hâllerinin arka arkaya gelmesi, "Zü'l-celâli ve'l-ikrâm" esmasının zuhuru olarak da nitelendirilebilir. Yüce Yaradan celâli ile daraltıp, ikramı ile de mutlu eder. Kabz hâlinin farkında olan kimse bast hâlinin de geleceğini bildiğinden, celâlin sonunun ikram ile olacağını da bilir ve bu sebeple kabz hâline sabretmeyi de öğrenir. Kur'an-ı Kerim'in İnşirâh Sûresi'nde bu mânâ şöyle anlatılmaktadır:

*Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla  
(Ey Muhammed!) Senin göğsünü açıp  
genişletmedik mi?  
Belini büken yükünü üzerinden kaldırmadık mı?  
Senin şânını yükseltmedik mi?  
Şüphesiz güçlkle beraber bir kolaylık vardır.  
Gerçekten, güçlkle beraber bir kolaylık vardır.  
Öyleyse, bir işi bitirince diğerine koyul.  
Ancak Rabbine yönel ve yalvar.*

(İnşirâh 94/1-8)

İnşirâh Sûresi'nde, *Güçlkle beraber kolaylık vardır* âyeti iki kez tekrarlanmıştır. Buradan

98 Goethe, *West-Östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 63.

\* Bu ifade, Edibe Nuray Saatçı tarafından tercüme edilmiştir.

anlaşılmaktadır ki mutlaka zorluktan sonra kolaylık gelecektir. Bunu Allah teyit etmiştir. Böylelikle *Senin göğsünü açmadık mı?* şeklinde Peygamber'e hitap edilerek kendisine sıkıntı veren ağır yükün üzerinden kaldırıldığı bildirilir.<sup>99</sup>

İbn Abbas'ın da âyeti [İnşirâh, 94:1] "Biz senin göğsünü İslâm'a açtık" şeklinde tefsir ettiği bildirilmiştir (Buhari, "Tefsir", 94). En'am Sûresi'nde (6/125) "Allah, hidâyetini dilediği kimsenin göğsünü İslâm için açar." ve Zümer Sûresi'nde (39/22) "Allah'ın İslâm için göğsüne genişlik verdiği kimse Rabb'i tarafından hidâyet nuru üzerinde değil midir?" buyrulması da buyorumu desteklemektedir.<sup>100</sup>

Bu yorumdan yola çıkarsak, Goethe'nin Herder'e yazdığı mektupta "Tanrım, dar göğsüme ferahlık ver" diye dua etmek isteyişi, hidâyete varma arzusu olarak da açıklanabilir.

## SONUÇ

Goethe 83 senelik yaşamında hep hakikati aramıştır ve bu arayışında İslâm'ı kendi din görüşüne yakın bulmuştur. 22-23 yaşlarında iken Kur'an'ı okumuş, "Kur'an'dan Alıntılar (Koran-Auszüge)" olarak Kur'an'ın Almanca özetini çıkarmış, genç yaşlarında "Muhammed Kasidesi" (Mahomets Gesang) adlı övgü şiirini yazmış ve 65 yaşında iken, kendisinden 400 sene evvel yaşamış Hâfız'ın (1320-1388) *Divanı*'ndan etkilenecek ikinci büyük eseri olan *Doğu-Batı Divanı*'nı yazmıştır. Ne ilginçtir ki 20. yüzyılda da Muhammed İkbal, Goethe'nin *Dîvânı*'ndan etkilenecek, "Şarkın Mesajı" isimli eserini kaleme almıştır. Yani zaman, mekân kavramları aşarak kültürler ve dinler arası köprüler kurulmuştur.

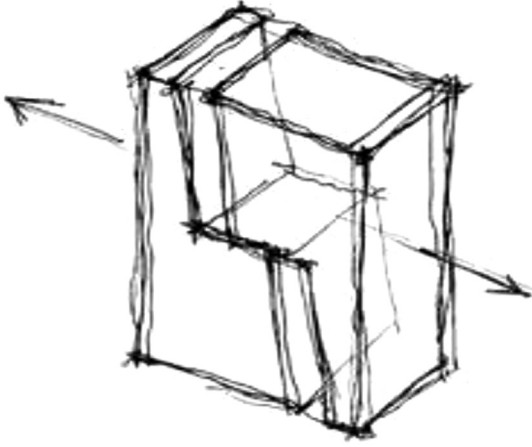
99 Bkz. Cemalnur Sargut, *Duha Sûresi, İnşirâh Sûresi, Tin Sûresi*, 1.Baskı, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2019), 108.

100 age.dig 108.

Goethe, eserlerinde İslâm tasavvuf motif ve kavramlarını kullanmasına rağmen, bu konu literatürde pek araştırılmamıştır. Tasavvufî açıdan Goethe'nin eserleri, geniş bir araştırma alanı sunmaktadır.



**Resim 4:** Weimer kentinin Beethoven Meydanı'ndaki Hâfiz-Goethe Anıtı.<sup>101</sup> (Goethe'nin *Doğu-Batı Divanı* bağlamında Doğu-Batı eksenini üzerine oturtulmuş olan, granitten oyma bu Anıt, 12.07.2000 günü Alman ve İran Cumhurbaşkanı Rau ve Hatemi tarafından açılmıştır.)



**Resim 5:** Hâfiz'ı, yani Doğu'yu ve Goethe'yi, yani Batı'yı temsil eden bu iki sandalye, "ayrılmaz bir bütünün iki parçasıdır" anlamında bir çizim. Söz konusu iki sandalye de tek bir granit bloktan çıkarılmıştır.<sup>102</sup>

101 Muhammet Mertek, "İlm Yolunda Goethe'nin Peşinde", 01.09.2018, [www.mmertek.de](http://www.mmertek.de), (et. 06.09.2019); [https://rp-online.de/politik/rau-und-chatami-weihen-hafis-goethe-denkmal-ein\\_aid-8274479](https://rp-online.de/politik/rau-und-chatami-weihen-hafis-goethe-denkmal-ein_aid-8274479), Erişim Tarihi: Eylül 6, 2019; Rita Dadder, "Goethe Hafis Denkmal", Erişim Tarihi: Eylül 9, 2019, [https://www.weimar-lese.de/index.php?article\\_id=396](https://www.weimar-lese.de/index.php?article_id=396).

102 <http://www.raum204.de/fabian-rabsch/oeffentl/goethe.htm>, Erişim Tarihi: Eylül 9, 2019.

Goethe, önyargısız kültürlerarası diyalogün öncülerindedir. Kendisi eserleri ve davranışları ile İslâm dinine ve dünya barışına büyük hizmette bulunmuştur. Onun dünya barışına ve kültürlerarası diyaloga sağladığı büyük hizmetinden dolayı Almanya, 12 Temmuz 2000 günü Weimar'da Hâfiz-Goethe Anıtı'nın açılışını yapmıştır. Bu anıt kültürlerarası diyalog ve barışı temsil etmektedir (bk. Resim 4 ve 5). Doğu-Batı eksenini üzerine granit bir bloktan kesilip çıkarılmış iki sandalye bu anıtta karşı karşıya oturtulmuştur. Bunlar bir bakıma karşılıklı diyalogu temsil etmektedirler. Doğu eksenindeki sandalye Hâfiz'ı, Batı eksenindeki sandalye Goethe'yi temsil eder. Goethe'nin tarafında onun *Doğu-Batı Divanı*'ndan en çok sevdiği şiir diye bilinen şu mısralar yazılıdır:

#### **Buch des Sängers**

(...)

Wer sich selbst und andre kennt

Wird auch hier erkennen:

Orient und Okzident

Sind nicht mehr zu trennen<sup>103</sup> (...)

#### **Şarkıcının Kitabı**

(...)

Kim kendini ve başkalarını tanır ise

Burada da görecektir ki:

Doğu ve Batı

Birbirinden artık ayıramaz.\* (...)

Goethe'nin Müslüman olup olmadığı hakkında birçok fikir yürütülmüştür. Müslüman kökenli yazarlar, onun Müslüman olduğunu düşünürken, daha çok Hristiyan tarafı bunu reddetmiştir. Bu noktada akıllara, Alman "İslâmî Bilimler" uzmanı Prof. Dr. Annemarie Schimmel'in bir sözü gelmektedir. İslâm'a büyük hizmetleri bulunan Annemarie Schimmel 1995 yılında Almanya'da

103 Goethe, *West-Östlicher Divan*, 3. Baskı, (Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018), 279.

\* Şiirin bu kısmı Edibe Nuray Saatci tarafından tercüme edilmiştir.

“Frankfurt Kitap Fuarı”nda “Friedenspreis”ı (Barış Ödülü) aldığıında, kendisine Müslüman olup olmadığı hakkında bir soru yöneltilmiştir. O da şu güzel cevabı vermiştir: “Hristiyan olarak İslâm’a daha faydalı olacağımı düşünüyorum.” Bu bağlamda Goethe’nin de Hristiyan bir ailede yetişmiş ve hakikat peşinde koşan bir şair olarak, araştırmaları neticesinde İslâm öğretisini kendi inanç anlayışına en yakın bulması ve bunu eserlerinde hiç çekinmeden dile getirmesi çok önemli bir husustur. Şimdiye kadar Goethe’nin eserlerinden sadece biri olan “Genç Werther’in Acıları”nın 63 lisana tercüme edildiğini göz önünde tuttuğumuzda, evrensel bir şair olan Goethe’nin üslûbunun bütün insanlığı ne kadar derinden etkilediği anlaşılmaktadır. Böyle bir dâhînin, İslâm, Hz. Muhammed ve Kur’ân-ı Kerim hakkındaki övgü ve saygı dolu yorumlarının ve eserlerinin okuyucularını ve ilk başta biz Müslümanları olumlu bir şekilde etkileyeceği düşüncesindeyiz. İslâm’ı, Goethe gibi bir düşünürün dilinden Batı Dünyası’na tanıtanın çok daha güzel ve etkili olacağı kanaatindeyiz. Diğer taraftan da onun eserlerinin tasavvufî açıdan inceden inceye araştırılıp, İslâm tasavvuf kültür ve edebiyatına kazandırılmasının, özellikle dünya barışı ve barış dini olan İslâm açısından önem arzettiğine inanmaktayız.

#### KAYNAKÇA

Ceyhan, Semih. “Kulluk: Mânevî Hicretin Son Vatani”. *Hicret: 11. Dost İslâm’a Hizmet Ödülleri Hâtıra Kitabı*, ed. Muhammed Bedirhan, 43-52. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2015.

Erbaş, Ali. “Muhtelif Dinlerde Su Motifi”. *Ekev Akademi Dergisi* 8, 20 (2004): 241-258.

Goethe, Johann Wolfgang, *West-östlicher Divan: Eigenhändige Niederschriften Band 1 - Handschriften*. Haz. Katharina Mommsen. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 1996.

—, *West-östlicher Divan: Eigenhändige Niederschriften Band 2*, (Giriş, Transkripsiyon ve Yorum). Haz. Katharina Mommsen. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 1996.

—, *Doğu-Batı Dîvânı*. 5. Baskı. Çev. Senail Özkan. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.

—, *West-Östlicher Divan*. 3. Baskı. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 2018.

Kahraman, Âlim. “Goethe’nin ‘Mahomets Gesang’ Şiiri: Türkçe Çevirileri Üzerine”. *İlmî Araştırmalar*, 9 (2000): 105-117.

Karapanlı, Gürcan. “Risâletü’n-nushiyye, Mantıku’t-tayr ve Garib-nâme Mesnevilerinin Tasavvuf Açısından İncelenmesi”. Doktora, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Ken’an Rifâî. *Sohbetler*. 2. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.

—, *İlâhiyât-ı Ken’an & İlâhî ve Manzumeler*. Haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: Cenân Eğitim ve Kültür Sanat Vakfı, 1988.

—, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*. 3. Baskı, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2009.

Kopuz Çetinkaya, Fatma. “İran Edebiyatında Şem ve Pervânenin Anlam Serüveni”. *Erdem*, 75 (2018):183-208.

Köle, Bekir. “Tasavvufa Göre İlâhî Hakikatlerin İdrâkinde Aklın Konumu”. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (2013): 81-96.

Kuleynî, Ebu Cafer Muhammed b. Yakub b. İshak el, *Türkçesi Vahdettin İnce*, İstanbul: Dar’ul Hikem, 2002.

Mommsen, Katharina. *Goethe und der Islam*. 4. Baskı. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2015.

—, *Goethe ve İslâm*. 2. Baskı. Çev. Senail Özkan. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.

- , *Goethe und die arabische Welt*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1988. Özgü, Melâhat. “Goethe ve Hâfız”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1952): 89-103.
- Özkan, Senail. *Mevlânâ ve Goethe*. 3. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016, 2016.
- Saatci, Edibe Nuray. “Goethe’nin Eserlerinde İslâm ve İslâm Tasavvufu”. Yüksek Lisans, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, 2019.
- Sargut, Cemalnur. *Allah’ıma Sefere Çıktım*. 1. Baskı, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.
- , *Dinle*. 13. Baskı, İstanbul: Nefes Yayınları, 2012.
- , *Duha Sûresi, İnşirah Sûresi, Tin Sûresi*, 1. Baskı, İstanbul: Nefes Yayınları, 2019.
- , “Tasavvufta Hicret Anlayışı”. *Hicret: 11. Dost İslâm’a Hizmet Ödülleri Hâtıra Kitabı*, ed. Muhammed Bedirhan, 39-41. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2015.
- Schimmel, Annemarie. *Morgenland und Abendland: Mein west-östliches Leben*, 4. Baskı, München: C.H. Beck, 2003.
- , *Mystische Dimensionen des Islam*, Frankfurt: Insel Taschenbuch, 1995.
- , *Sufismus: Eine Einführung in die islamische Mystik*, 3. Baskı, München: Verlag C.H. Beck, 2005.
- Uludağ, Süleyman. “Aşk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IV, 1991, 11-17.
- , “Hallâc-ı Mansur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XV, 1997, 377-381.
- Yeniterzi, Emine. *Sevginin Evrensel Mühendisi Mevlânâ*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- , “Fuzûlî’nin Su Kasidesi’nde Su Redifini Seçmesinin Sebepleri”. *Geleneksel Türk Sanatında ve Edebiyatımızda Su*, ed. Nuretin Demir, 77-88. Ankara: Ankara Büyükşehir Belediyesi ASKİ Yayınları, 2013.
- Internet Kaynakları**
- Bhatti, Anil. “‘...zwischen zwei Welten schwebend...’ Zu Goethes Fremdheitsexperiment im West-östlichen Divan”. Erişim Tarihi: Ocak 23, 2019. [http://www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/kk/df/postkolonialstudien/bhatti\\_divan.pdf](http://www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/kk/df/postkolonialstudien/bhatti_divan.pdf).
- Dadder, Rita. “Goethe Hafis Denkmal”. Erişim Tarihi: Eylül 6, 2019. [https://www.weimarlese.de/index.php?article\\_id=396](https://www.weimarlese.de/index.php?article_id=396).
- Goethe. *West-östlicher Divan*. Erişim Tarihi: Eylül 9, 2019. [https://www.google.de/search?q=goethe+divan+1819&client=firefox-b&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiP2rC6sPkAhUGQ8AKHaIhCIcQ\\_AUIEigB&biw=1366&bih=583#imgdii=9OqY8DeKXIAGEM:&imgsrc=\\_4oAsN7NZVJfPM](https://www.google.de/search?q=goethe+divan+1819&client=firefox-b&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiP2rC6sPkAhUGQ8AKHaIhCIcQ_AUIEigB&biw=1366&bih=583#imgdii=9OqY8DeKXIAGEM:&imgsrc=_4oAsN7NZVJfPM).
- , *Kurze religiöse Schriften*. Erişim Tarihi: Ağustos 29, 2019. <https://guttenberg.spiegel.de/buch/kurze-religiose-schriften-5774/1>.
- , *Dichtung und Wahrheit*. Dritter und vierter Teil, 1833, Kapitel 5, Erişim Tarihi: Eylül 12, 2019. <https://guttenberg.spiegel.de/buch/dichtung-und-wahrheit-dritter-und-vierter-teil-7128/5>.
- Mertek, Muhammet. “İlm Yolunda Goethe’nin Peşinde”, 01.09.2018, [www.mmertek.de](http://www.mmertek.de), (et. 06.09.2019).
- <https://rp-online.de/politik/rau-und-chatami-weihen-hafis-goethe-denkmal-ein-aid-8274479>, Erişim Tarihi: Eylül 6, 2019. <http://www.raum204.de/fabian-rabsch/oefentl/goethe.htm>, Erişim Tarihi: Eylül 6, 2019.
- [http://www.eslam.de/manuskripte/gedichte/goethe/goethe\\_vier\\_gnaden.htm](http://www.eslam.de/manuskripte/gedichte/goethe/goethe_vier_gnaden.htm), Erişim Tarihi: Eylül 14, 2019.



## Saints in Islamic Ritual Music: Grief for İmam Hüseyin in Alevi Tradition

*Dînî Müzikte Veliler: Alevî Geleneğinde İmam Hüseyin Yası*

**Manami Suzuki\***

### ABSTRACT

This study aims to explore the significance of saints in Islam based on the music used in rituals. The religious group Alevi, which this paper focuses on, has religious beliefs and practices that are a mixture of Shi'i Islam and Sufism. Alevi rituals are known to include song and dance as important elements. The music of the Alevi expresses not only their beliefs, philosophy, and religious customs, but also their social-political situation. Among the saints venerated in Alevi tradition, Imam Hüseyin (Al-Ḥusayn ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib, 626-680), who is the third Imam in Shi'i Islam and Prophet Muhammed's grandson and Imam Ali and Fatma's son, is one of the most important, after Muhammed and Ali. The song *mersiye* performed in Alevi ritual is dedicated to Imam Hüseyin. These songs are always incorporated in the Alevi *cem* ritual. How is he portrayed in the *cem* and music? This study examines the role of Alevi ritual singing by comparing how saints are represented by different types of ritual songs, with a focus on the *mersiye*.

**Keywords:** Alevi, music, Mersiye, cem, Karbala, Imam Hüseyin.

\* Senior Principal Researcher, Kenan Rifai Center for Sufi Studies, Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University. E-mail: [suzuki.manami.2h@kyoto-u.ac.jp](mailto:suzuki.manami.2h@kyoto-u.ac.jp); [manami8105suzuki@gmail.com](mailto:manami8105suzuki@gmail.com).

## INTRODUCTION

This study aims to explore the significance of saints in Islam based on the music used in rituals. The cultural characteristics of the religious group Alevi, referenced in this paper, are a involved combination of Sufism, Shi'ism, Shamanism and other religious elements. Alevi rituals are known to include songs and dances. Their music expresses not only their beliefs, philosophies, and religious customs, but also their social-political situation. Among the saints venerated in Alevi, Imam Hüseyin (Al-Husayn ibn 'Alī ibn Abī Tālib (626-680), who is the third Imam in Shi'i Islam and Prophet Muhammed's grandson and Imam Ali and Fatma's son, is one of the most important, after Prophet Muhammed and Imam Ali. Imam Hüseyin is the subject of a poem called *mersiye*. *Mersiye*, or *marthiya/marsiye*, is an important tradition in the Islamic world, especially in Shi'i Islam. In the Alevi tradition, *mersiye* is one of the procedures for their own ritual *cem*. This study examines the role of singing in Alevi rituals by comparing how saints are represented in the music played during the ritual, with a focus on the *mersiye*.

Alevi music has been examined by combining the methods and views of musicology with a sociological perspective. The sociological perspective is necessary because their musical practices often reflect their position as a religious minority and the political environment of Turkey. Karolewski discusses the traditional role of the song in Alevi ritual and its transition in modern times, pointing out the influence of Alevi social inconvenience.<sup>1</sup> Sağlam focuses on the religiosity

1 Janina Karolewski, "Ritual Text and Music in Turkish Alevism: Dimensions of Transmission and Bearers of Knowledge", in *Musical Text as Ritual Object*, eds. Hendrik Schulze, (Turnhout: Brepols Publishers, 2015), 91-110.

and regionality of the *âşık* (minstrel) as an important provider of music in Turkey, and analyses the characteristics of the Sunni *âşık* and Alevi *âşık* in terms of their activities in Sivas Province and musical and poetic content of their repertoire.<sup>2</sup> Özdemir, who is an Alevi *saz* (long-necked lute) performer, discusses Alevi's ritual musical practices in urbanization from his own experience of participating in *cem* (Alevi ritual) and from interviews with the faithfuls, focusing on the *zâkir* (musician in *cem*) in the rituals conducted in Istanbul.<sup>3</sup>

These studies are quite informative in that they examine Alevi music from both musicological and sociological perspectives. In this study, I will also investigate one of Alevi's musical practices, the *deyiş*, and I will focus in particular on the element of the 'saint' in the lyrics. I consider that it is possible to deepen our understanding of Alevi music as essentially religious practice not just social phenomenon. As mentioned above, this study will focus on Imam Hüseyin among the saints, because of my fieldwork experience. In my observation of *cem*, I found that the faithfuls extremely feel emotionally overwrought, when the songs about Imam Hüseyin are performed. In order to understand the importance of Alevi music in religious practice, it is necessary to consider the religious connotations of the lyrics and the melodies devised by the ritual musicians. By analysing the lyrics and melodies of the songs, I will clarify why the songs arouse emotions, how they achieve their effects, what the music and effects mean, and what makes them different from other types of music.

2 Hande Sağlam, "Musical and Textual Characteristic of Alevi and Sunni Âşık", in *A Diversity and Contact among Singer-Poet Traditions in Eastern Anatolia*, eds. Ulaş Özdemir et al. (Baden-Baden: Ergon Verlag, 2019), 131-128.

3 Ulaş Özdemir, *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası: İstanbul Cemvlerinde Zakirlik Hizmeti*, (İstanbul: Kolektifkitap, 2016).



## 1. THE ALEVIS

### 1.1. The Inhabited Area and Social Situation

The Alevi are a religious minority group in Turkey's Sunni-majority society. The name 'Alevi' comes from 'followers of Ali'.<sup>4</sup> The Alevi faith has traditionally been prevalent among farmers living in the regions of Central and Eastern Anatolia, such as Sivas, Erzincan, Tunceli, Bingöl, Varto, Malatya, Adıyaman, Antep, Tokat, Amasya, Yozgat, Kırşehir, Nevşehir, and Kayseri.<sup>5</sup>

The Alevi have suffered from oppression as the minority. They are not recognised as a religious group by the Republic of Turkey, and therefore, their population is difficult to estimate from government statistics. According to David Shankland, they make up about 15–20% of Turkey's total population, although some researchers have suggested that the figure is more than 30%.<sup>6</sup> Due to economic and social issues, such as unemployment, caused by the mechanisation of agriculture since the 1950s, a large population of farmers, including the Alevi people, migrated to large cities to work. Today, Alevi faithfuls reside in Istanbul and Ankara, as well as in foreign countries such as Germany and Austria.<sup>7</sup> The migration of Alevis from their traditionally inhabited areas to urban areas and the political insecurity in Turkey have led to significant social activity by Alevis. In

4 *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi*, ed. Ethem Ruhi Fiğlalı, (İstanbul: Tercüman, 1987), 19.

5 Cemal Şener, *Türkiye'de Yaşayan Etnik ve Dinsel Gruplar*, (İstanbul: Etik Yayınlar, 2006), 73.

6 David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, (New York: Routledge, 2003), 20-21.

7 For details about Alevi migration see: *Alevis in Europe: Voice of migration, Culture and identity*, ed. Tözün İssa, (New York: Routledge, 2017), and *Migration und Ritualtransfer/Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*, eds. Robert Langer et al., (Bern: Peter Lang Publishing, 2005).

particular, the 'Alevi Revival', which began in the late 1980s and 1990s, gave an impetus to activities such as publishing books, newspapers, and magazines; entering the media; asserting 'Alevi Identity' at festivals and cultural conferences, discussing Alevi beliefs and precepts in public debates.<sup>8</sup> On the other hand, to this day, the problems that indicate the difficulty of its position, such as the absence of framework for Alevi in the religious class in school education and the pressure of 'Sunnization' have not yet been solved. The fact that in public they have to show *takiyye* (also known as *takiyya* or *taqiya* [hiding faith and beliefs by necessity]) gives us an idea of the oppression they face. The fact that the association, which is the centre of the Alevi community, has not been able to put the name 'Alevi' on their signboards is also one form of *takiyye*. In addition, the recent construction of *camiis* (mosques) in various places in Istanbul, especially in the vicinity of large Alevi associations, has been perceived by the Alevis as pressure for Sunnization. Similarly, the *türbes* (tombs) of saints worshipped by the Alevis have been 'mosque-nized' by adding *minarets* (tower of mosque).

### 1.2. Characteristics of Beliefs

The Alevi faith is a complex combination of components taken from different religions. According to Zarccone, a notable characteristic of Alevism is that it blends antinomian Sufism and extremist Shi'ism (*Ghuluvv*) with shamanic, Manichean, Zoroastrian, and Christian elements.<sup>9</sup> For example, Zarccone

8 Rıza Yıldırım, "A Genealogy of Modern Alevism, 1950-2000: Elements of Continuity and Discontinuity", *Alevis in Europe: Voice of Migration, Culture and Identity*, ed. Tözün İssa, (New York: Routledge, 2017), 96, 114 and 107-108.

9 *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*, ed. Thierry Zarccone et al., (London, New York: I. B. Tauris, 2013), 203.

points out that the influence of shamanism is visible in symbols such as cranes in the circling motion *semah* that they perform during rituals.<sup>10</sup> Regarding the Sufi component of Alevism, it is greatly influenced by the *Bektaşî* order (*Bektaşîlik*).<sup>11</sup> It is said that Alevism originated when Hacı Bektaş Veli (1209-1271), the eponym of the *Bektaşî* order, spread his teachings among the villagers, and he is especially respected as a saint by Alevi people. The Alevi *cem* ritual is derived from a *Bektaşî* tradition.<sup>12</sup> Because of the Alevi's close association with the *Bektaşî* order, they are also referred to as *Alevi-Bektaşî*.

The relationship between Shi'i Islam and Alevi is quite a complicated subject. According to Rıza Yıldırım, in terms of sectarian position, common wisdom deems Alevism to lie within the fold of Shi'i Islam.<sup>13</sup> Given the central place of Ali bin Ebu Tālip (598-661) (Imam Ali), the *ahl al-bayt* (People of the house or household of the Prophet Muhammed), the twelve imams, and the offspring of the prophet in their theology and religious praxis, a strong pro-'Alid position is obvious. In particular, the dominance of the twelve imams and ritual forms is the hallmark of Alevism. On the other hand, however, Yıldırım also notices that one should not confuse Alevism with Twelver Shi'ism, for they have certain differences both in terms of creed and socio-religious structure. Close scrutiny reveals that although convergence towards a Shi'i mode

10 Ibid. 203-213.

11 Irene Mélikoff, "Bektashi/Kızılbaş: Historical Bifurcation and Its Consequences", in *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, eds. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere, (New York: Routledge, 1998), 1-7.

12 Özdemir, *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası*, 2016, 53-54.

13 Rıza Yıldırım, "Red Sulphur, the Great Remedy and the Supreme Name: Faith in the Twelve Imams and Shii Aspects of Alevi-Bektashi Piety", in *Shi'i Islam and Sufism: Classical Views and Modern Perspectives*, ed. Denis Hermann et al., (London : I. B. Tauris, 2020), 255.

of theology is apparent, a recognisably distinct flavour shows through in Alevi theology and religiosity.<sup>14</sup> In fact, I have never heard of the Alevi considering themselves part of Shi'i Islam in my field research. Rather, they try to distance themselves as a liberal group as opposed to the extremist Shi'i group. Karakaya-Stump pushes against its treatment as a reincarnation of what is called *Ghulāt* Shi'ism that is associated with the initial party of 'Ali prior to the solidification of the imamate after Ja'far al-Sadiq. She said, surely one could identify several cogent parallels and overlaps between various early Shi'i ideas subsumed under *ghulūw* and a number of Alevi beliefs, starting with the centrality of 'Ali in Alevi religious culture and devotional life. These would, however, be insufficient to make a case for historical continuity without verifiable venues of transmission or direct borrowing, such as the one shown by other scholars in the case of the Nusayri-Alawites, for example. Furthermore, most Shi'i elements within Alevism, infused as they are with thoroughly esoteric system of beliefs, appear to have been mediated in large measure through Sufism.<sup>15</sup>

Thus, although it is difficult to clarify the relationship between the Alevi and the Shi'i Islam, the importance of the Twelve Imams in the Alevi religious practice is commonly pointed out. Imam Hüseyin, in particular, is given an important role in the rituals.

### 1.3. Saints in the Alevi Faith

In this section, we try to understand the types of saints within the Alevi faith. Alevi saint veneration is similar to that in Sufism and

14 Ibid. 255.

15 Ayfer Karakaya-Stump, *The Kizilbash/Alevi in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020), 323.

Islamic culture. Tonaga<sup>16</sup> points out that saints in Islam are classified as follows:

- (1) Founder of *tarikāt* and Sufis
- (2) People of the Prophet's lineage, including *the ahl al-bayt* and the Prophet himself
- (3) People who are considered great persons in Islamic history, such as the Prophet's companions, great scholars, and great historical figures
- (4) Pre-Islamic Prophets
- (5) *Majnūn* (a person who is immersed in the love of God), saints from other ancient religious faiths, and old heroes.

According to me, all these categories, especially the first and second, can apply to the saints who are mentioned in the Alevi rituals and commemorated during festivals. The first category includes Hacı Bektaş Veli, the eponym of the Bektāşi order and Abdal Musa (ca.1200-ca.1300), who was a disciple of Hacı Bektaş and played an important role in restructuring the knowledge and prayer ritual of the Alevis. Alevis carry out special *cems* and other events on days marking the death of important religious figures. For example, Hacıbektaş, the town of Nevşehir Province in the Central Anatolia, is said to be where Hacı Bektaş disappeared. Hence, many Alevis visit the town for pilgrimage and for the *anma törenleri* (memorial ceremony for death) conducted every August. In addition, the facilities of Alevi community are often built around tombs of great Sufis (FIGURE 1 and 2).



FIGURE 1



FIGURE 2

Tombs of great Sufi saint in Alevi lodge.  
(Photo: Manami Suzuki, 2019, Istanbul)

16 Yasushi Tonaga, *イスラームとスーフィズム-神秘主義・聖者信仰・道徳*. 名古屋大学出版会, 2013, 164.

As for the second category, after Allah and Prophet Muhammed, Ali, after whom Alevism is named, is important in Alevism. In rituals, Ali's name is often called alongside Allah and Muhammed, such as 'Ya Allah, Ya Muhammed, and Ya Ali'. Additionally, the *Shahada* (profession of faith) in Alevi also mentions Ali as follows:

*Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve resülühü, Ali 'yyün veliyullah* (I bear witness that Allah is the only God, I bear witness that Muhammed is the messenger of God, and I bear witness that Ali is the vicegerent of God.)

The Twelve Imams are emphasised in Alevi faith. In particular, Imam Hüseyin, al-Ḥusayn ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib (626-680), grandson of the prophet Muhammed and son of Ali ibn Abī Ṭālib and Muhammed's daughter Fatma, is given more importance. He was the central figure of the Battle of Karbala, which took place in Karbala (Kerbela), currently in Iraq, between Hüseyin and Caliph Yezid I (Yazīd ibn Mu'āwiya ibn 'Abī Sufyān, 646-683) of Umayya in the year 680. This horrific event, including the pain of the relentless bloodshed Hüseyin and his family experienced, the agony of thirst due to the cut-off of the route to the river, and the pathetic end of the family as prisoners of war, has been transmitted to this day as 'the Tragedy of Karbala'. As will be described in a later chapter, Hüseyin and his tragic story hold an important place in Alevi customs and we can find the importance in Alevi songs.

The reverence for these saints is expressed in the prayers and actions Alevis recite in their daily lives, and in the poems and songs they write. The expression of reverence is also consolidated in their own ritual *cems*. This paper will focus on how the Prophet's lineage, especially the Twelve Imams, who fall into the second of these categories, are represented in the music played at the *cem* ritual.

#### 1.4. Cem

The most important and distinct feature of Alevism is the religious ritual called *cem*. The name 'cem' is derived from the Arabic word 'gathering' and is carried out by a group of Alevi faithfuls and never performed alone, as the name suggests. The ritual is carried out in a room called *cemevi* (*cem* house) rather than in *camii* (mosque). It is said that *cem* has its roots in *Kırklar Meclisi* (assembly of forty saints).<sup>17</sup> This is the episode that accompanies the Prophet Muhammed's ascension to the Kingdom of Heaven as recorded in the 17th chapter of the Qur'an, *al-isrā'* (The night journey). According to the episode, when Muhammed returned from heaven, he knocked at the gate of the meeting place where his followers, including his family such as his daughter Fatma and her husband Ali, were gathered. *Kırklar Meclisi* refers to both the gathering place and the episode itself. Additionally, the fact that Fatma was there is the reason why women can participate in *cem*.<sup>18</sup>

In *cem*, the 12 roles, called *On iki Hizmet* (12 services), are distributed among the faithful.<sup>19</sup> These roles are as follows: *dede*, *rehber*, *gözcü*, *çerağcı*, *zakir*, *süpürgeci*, *sakkacı*, *lokmacı*(*kurbancı*), *kapıcı*, *meydancı*, *peyikçi*, and *semahçı*(*pervane*).<sup>20</sup> The individuals who are assigned these roles perform various actions according to the respective service (*hizmet*) during the ritual, such as lighting and extinguishing three candles (*çerağcı*), sweeping the floor with a broom (*süpürgeci*), and spreading a carpet (*meydancı*).

The procedure of *cem* is as follows:<sup>21</sup>

- 17 Özdemir, *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası*, 2016, 69-72.
- 18 Mehmet Yaman, *Alevilik: İnanç-Edep-Erkan*, (İstanbul: Demos Yayınları, 2013), 158.
- 19 Except for the *dede*. A person who is born in a special family called *ocak* can be in charge of the *dede*.
- 20 Yaman, *Alevilik: İnanç-Edep-Erkan*, 2013, 171-172.
- 21 I made this procedure list based on the references and observations in Istanbul, 2016-2019. The details

Note: Underline shows first appearance *On iki Hizmet* and shaded text shows music part

1. *Dede, rehber, zakir* enter the cemevi by kissing the door and floor three times. *Kapıcı* stands by the door and *gözcü* watches the faithfuls to maintain quiet.

2. Sermon by *Dede*

3. The appointment of *Hizmet* is accompanied with ‘*On iki hizmet deyişi*’ by *zakir*.

4. *Meydancı* spreads the *Meydan Postu* (holy carpet) while chanting ‘*Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali*’ and defines the central place of *cem*.

5. *Çerağcı* lights three candles while chanting ‘*Ya Allah, Ya Mohammed*’ and ‘*Ya Ali*’, three times each.

6. *Süpürgeci* sweeps the floor with a broom three times while chanting ‘*Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali*’.

7. A pair of *ibrikçi* wash their hands three times and kiss each other three times while chanting ‘*Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali*’ using the water blessed by the *dede*.

8. *Zakir* sings ‘*düvaz imam*’

9. *Zakir* sings ‘*tevhid*’

10. *Zakir* sings ‘*miraçlama*’

11. *Zakir* sings ‘*semah*’ and *semahçı* whirl ‘*Kırklar semahi*’ or ‘*giriş semahi*’

12. *Zakir* sings ‘*semah*’ and *semahçı* whirl other *semahs*

of the *cems* vary from community to community and region to region. In particular, the content is very different in urban areas such as Istanbul and countryside such as the central and eastern part of Turkey, which is the traditional home of the Alevi. In addition to such regional variations, the standardization of Alevi rituals in the ‘Alevi revival’ social movement of the late 1980s-1990s, brought about significant changes in the *cem*. Please note that the *cem* procedure I have presented in this paper is based on my observations, mainly in Istanbul, and is only a case study.

13. *Sakkacı* mournfully intone *dua* (phrase of prayer) for Hüseyin

14. *Sakkacı* distributes *Sakka Suyu* (holy water) among the faithfuls (sometimes sprinkled on them)

15. *Zakir* sings ‘*Mersiye*’

16. *Süpürgeci* again sweeps the floor with a broom three times while chanting ‘*Ya Allah, Ya Muhammed*’, and ‘*Ya Ali*’.

16. *Çerağcı* puts out three candles while chanting ‘*Ya Allah, Ya Mohammed*’ and ‘*Ya Ali*’, three times each.

17. *Meydancı* folds the *Meydan Postu* (holy carpet) while chanting ‘*Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali*’.

18. *Lokmacı* (or *Kurbancı*) distributes *Lokma* (sacred meal) and *Kurban* (sacrificial animal) among the faithfuls.

The musical parts of the *cem* are more memorable. Some rituals are accompanied by the sound of instruments and songs. The role of music in these rituals goes beyond creating an atmosphere of worship. The songs fulfil a meaningful function by honouring the great achievements of the saints, highlighting their importance, and mourning their deaths.

## 2. SAINTS IN ALEVI RITUAL MUSIC

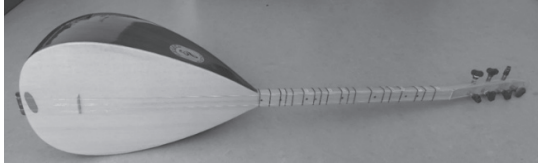
In this section, I will discuss how Muhammed and *ahl al-bayt* as saints are represented in the musical elements of *cem*, that is, in the instrumental music and songs.

### 2.1. Religious Symbol Embodied as Musical Instrument

First, I will discuss the special instrument of Alevi. Generally, the music in *cem* is performed with *saz*, a long-necked lute (Figure 3).<sup>22</sup> The *saz* is a folk instrument generally

<sup>22</sup> In my research to date, I have never found any instruments other than *saz* used in *cem*s. However, at

played in Anatolia and the Balkan Peninsula. It is also regarded by the Alevi as a religious symbol.<sup>23</sup> Ayhan Erol said, *saz* is an ‘icon’ of the Alevi identity.<sup>24</sup>



**FIGURE 3:** Saz or baglama.  
(Photo: Manami Suzuki, 2016)

Not only is it of great importance, but *saz* is also treated as a holy object that directly embodies the saint. One belief is that the *saz* physically symbolises the Muhammed – the body of the instrument represents his body, the plate represents his chest, the neck represents his arm, the pegbox represents his head, and the spool represents his ears.<sup>25</sup> Other lore state that the *saz* represents the body of Ali and his sword *zülfikar*.<sup>26</sup> Currently, the *saz* is composed of three courses and uses around seven strings, but this is different from the historical *saz*. It was changed due to technical developments such as volume and playing technique. Originally, the *saz* contained three strings. These three strings symbolically stand for Allah, Muhammed, and Ali.

Another example of a type of *saz* is called the *dede sazı*, which has a pyramidal body, while the common *saz* has an egg-shaped body (FIGURE 4 and 5). The *dede sazı* has 12 frets, instead of the usual 19 to 23 strings. The pyramidal body is associated with Allah,

concerts and other non-ritual occasions, instruments other than *saz* occasionally are added as ensemble, or an electric *saz* is used instead of the traditional one.

- 23 Özdemir, *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası*, 2016, 93-95.  
 24 Ayhan Erol, *Müzik Üzerine Düşünmek*, (Istanbul: Bağlam Yayıncılık, 2009), 117.  
 25 From interviews with Erdal Erzincan (August 2012, Istanbul).  
 26 Irene Markoff, “The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam: The Case of the Alevi in Turkey”, *The World of Music* 28, 3 (1986), 42-43.

Muhammed, and Ali, and the 12 frets are associated with the Twelve Imams. I have noticed that the numbers three and twelve are important for the Alevi – it occurs in the *cem* as well as in daily customs, for example, 3 kisses while greeting, 12 pillars constructed in buildings of the Alevi, and so on.



**FIGURE 4:** Dede sazı.



**FIGURE 5:** The bottom side of dede sazı (left) and common saz(right).

In addition, Alevi musicians often refer to the *saz* as *telli Kur’an* (the Qur’an with strings)<sup>27</sup> and this phrase is also found in the literature about Alevi.<sup>28</sup> Zakir, the *saz* performer in *cem*, is referred to as *konusan Kur’an* (the speaking Qur’an).<sup>29</sup> Although Alevi beliefs differ from those of other Islamic groups in many aspects, they are still based around the

- 27 From interviews with Erdal Erzincan (August 2012, Istanbul) and Mansur Bildik (July 2017, Vienna).  
 28 for example, Ulaş Özdemir, “Between Debate and Sources - Defining Alevi Music”, in *Alevism between Standardisation and Plurality*, ed. Benjamin Weineck et al., (Bern: Peret Lang, 2018), 172.  
 29 Banu Mustan Dönmez, *Alevi Müzik Uyanışı*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 69.

words and deeds of Allah, Muhammed, and Ali as found in the Qur'an and Hadith. We find the idea that the Alevi identifies the *saz* with the Qur'an, which is the most important scripture in Islam. It follows that the *saz* is treated by the Alevi as an object to be revered for guiding them, just like the Qur'an. Thus, the *saz* is important not only for its practical use but also as an embodiment of the saint and the holy book.

## 2.2. Saints in Alevi Songs

This section considers how saints are described in Alevi ritual songs. Alevi songs are divided into several categories according to the content of their verses, and almost all of them contain the names of Allah or saints, however, here I will focus on the songs with verses about saints. First, I will discuss the songs about the Twelve Imams and Muhammed, and then I will give a detailed analysis of the songs about Hüseyin, which is the main subject of this paper.

Alevi songs are known as *deyiş* (or *nefes*) and are generally sung to the accompaniment of the *saz*. Its musical characteristics, including the use of the *saz* as a folk instrument, are similar to the common Turkish folk song (*türkü*), and the line between the two types of music is ambiguous. When *deyiş* is sung outside of the ritual place, it is sometimes confused with *türkü*. On the other hand, just as the whirling *semah*, which is performed in *cem* and involves dance-like movements, is always described as *dönmek* (to wheel) rather than *oyynamak* (to dance), therefore the *deyiş* is clearly distinguished from folk songs. According to Dönmez, *deyiş* is *okunur* (readable) things, and just like the Sufi orders that Alevism was influenced by treated their songs as *nefes* (soul, breath), the practice in *cem* is not considered to be music.<sup>30</sup>

30 Ibid. 70-71.

Some of the *deyiş* poems are newly written in modern times, but many originate in the minstrels of the thirteenth to sixteenth centuries, and are sung to melodies self-composed or passed down by the performers. In particular, the poems written by the *Yedi (Ulu) Ozanlar* (the seven [great] minstrels), Nesîmî (14th century), Şah Hatâyî (Şah İsmail) (1487-1524), Yemînî (15th century), Fuzûlî (ca.1494–1556), Virânî (16th century), Pir Sultan Abdal (16th century), and Kul Himmet (16th century) are still widely regarded as masterpieces. *Ozan*, also *âşık*, refers to minstrels active in Anatolia; *yedi ozanlar* are listed as honorable minstrel representatives of Anatolia. They are respected by Alevis as saints who brought faith to Alevis in the form of poetry.

The *deyiş* is divided into the following categories according to the content of the poems and each place in the *cem* where each song is sung is generally fixed. Here I have indicated the placement of the songs sung during the *cem*, as well as the characteristics of the lyrics (see the procedure table in 1.3 *Cem*).

-*Oniki hizmet deyişi*: A song for appointing *hizmet*s; *hizmet*'s name and role are explained in the lyrics (see 3rd of procedure of *cem*).

-*Düvaz imam*: A song listing the names of the Twelve Imams (see 8th of procedure of *cem*).

-*Tevhid*: The lyrics are composed of repeated short phrases such as 'La İlahe İllallah'. (see 9th of procedure of *cem*).

-*Mersiye*: A lament for the martyrdom of Imam Hüseyin in Karbala (see 15th of procedure of *cem*).

-*Miraçlama*: Epic lyrics of the episode of Prophet Muhammed's ascension (see 10th of procedure of *cem*).

-*Semah*: A song that accompanies a religious whirling *semah* (see 11th and 13th of procedure of *cem*).

In particular, three of these—*düvaz imam*, *mersiye*, and *miraçlama*—focus on saints. How are the saints represented and how are their actions depicted in the *deyiş* poems?

### 2.2.1. *Deyiş* as School Textbook —*Düvaz imam* and *Miraçlama*

I will first consider *düvaz imam* and *miraçlama*. These two types of *deyiş* have similar functions. Although these two *deyiş*s are not the main subject of this paper, they are songs about saints, like *mersiye*. By comparing their analyses, I aim to make clear the characteristics of the *mersiye*.

#### *Düvaz imam*

The *düvaz imam* refers to the ‘Twelve Imams’ in Persian *Davâzdah Emâm*. The Twelve Imams are the spiritual and political successors to the Prophet Muhammed in the Twelver Shi’ism; however, they are also emphasised in Alevism. In *düvaz imam*, their names are enumerated in the lyrics. Below is an example of the lyrics of one of the most famous *düvaz imam* by Kul Himmet, who was one of *Yedi Ozanlar*. Numbers 1–12 are parts of the Imams’ names.

*Medet Allah Ya Muhammet Ya Ali*[1]  
*Yusuף Kuyusunda Zindana Düřtüm*  
*Gülbengi Çekilen Bektaş-ı Veli*  
*Gayretiniz Yok Mu Ummana Düřtüm*

*Fatime Ananın Eteğın Tuttum*  
*Server Muhammed’e Göz Gönül Kattım*  
*İmam Hasan*[2] *İle Çok Metah Sattım*  
*Şah Hüseyin*[3] *İle Dükkana Düřtüm*

*Haydar Haydar Haydar Dükkana*  
*Düřtüm*

*İmam-ı Zeynel’e*[4] *Can Kuban Eттіm*  
*Muhammed Bakır’la*[5] *Musayıb Tuttum*  
*Cafer-i Sadik’a*[6] *Göz Gönül Kattım*  
*Naci Deryasında Ummana Düřtüm*

*Musa Kazım*[7] *Şah Rıza’ya*[8] *Kavuş-*  
*tum*

*Kerbela Çölünde Cenge Giriřtim*  
*Yezit Ordusuyla Hayli Vuruřtum*  
*Yaralandı Sinem Al Kana Düřtüm*

*Taki*[9] *Naki*[10] *Askeri’dir*[11] *Nurumuz*  
*Mehdi* [12] *Mağarada Gizli Sırrımız*  
*Cebrail Önümüz, Cerrah Berimiz*  
*Kırklar’ın Cem’inde Erkana Düřtüm*

*Oniki İmam Dergahı’nda Ölüm Var*  
*Gece Gündüz Sohbetim Var Demim Var*  
*Çok Günahım Varsa Neden Gamım Var*  
*Ali Gibi Şah-ı Merdan’a Düřtüm*

*Haydar Haydar Haydar Merdan’a*  
*Düřtüm*

*Kul Himmet Üstadım Bu Nasıl Yazı*  
*Lezzet Verir Şirin Muhabbet Tuzu*  
*Ali’nin Alnında Zöhre Yıldızı*  
*Meyli Muhabbeti Selmana Düřtüm*

Help me Allah, Oh Muhammed, Oh Ali  
I’ve fallen into your dungeon in the Yu-  
suf’s Well

Bektaş-ı Veli whose Gülbengs are  
prayed

Is there not your endeavour? I have fall-  
en into ocean.

I’ve joined the tariqa of Mother Fatma  
I’ve lost my heart to the Lord Mu-  
hammed

I’ve sold many goods with Imam Hasan  
I’ve fallen into a store with Shah Hüseyin

Haydar(Ali’s nickname) Haydar Haydar.  
I’ve fallen into a store.

I’ve lost my soul to the Imam Zeyn-al  
Abidin

I’ve become blood brothers with Mu-  
hammed al-Bakir

I’ve lost my heart to the Cafer al-Sadik  
I’ve fallen into the sea in the ocean of  
impeccable prophets



I've come together with Musa al-Kadhim Shah Rıza

I've gone to war in the Desert Karbala  
I've fought a war with army of Yezid  
My chest has got wounded, I've fallen  
into red blood

Taki Naki and Askeri are our splendour  
Mehdi is our secret in the cave  
Gabriel is our guide, Cerrah is our onward  
I've fallen into way in the cem of Forties

There is death in the convent of twelve  
Imams

There is fondness and complacency day  
and night


Why do I grieve if I have so many sins  
I have fallen into Şah-ı Merdan (King'  
warriors) like Ali

Haydar Haydar Haydar. I've fallen into  
Şah-ı Merdan

Kul Himmet my Master, what's this fate?  
The pleasant salt of the fondness enriches  
The Venus is on the forehead of Ali  
I've lost my heart to the Salman

In the lyrics, the names of the Twelve Imams are read in turn, beginning with Ali, the first Imam, followed by his sons Hasan (Al-Hasan ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib, 625-670), and Hüseyin, and then Hüseyin's son Zeynel (Ali ibn Hüseyin Zayn al-Abidin ca.659-ca.713). The names of Prophet Muhammed, the Prophet's daughter and Ali's wife Fatma, and even often the names of those who are not ahl al-bayt, such as Hacı Bektaş-ı Veli, are included. The lyrics are stanza by stanza or line by line, independent, and fragmentary, with no overarching meaning. In other words, the lyrics focus on representing the names of the Twelve Imams through a clear rhythm of sounds.

The melody of *düvaz imam* often consists of a simple and short rhythmic and melodic repetition. The melodic example for *Medet Allah Ya Muhammet Ya Ali* as follows;

Basic melody pattern: 

variation 1: 

variation 2: 

According to Elçi's research, many *düvaz imam* consist of such two to four-bar motifs diversified by small changes in sound and rhythm.<sup>31</sup>

The singer also sings in a monotonous manner without excessive inflection. Because of the simplicity of the melody, the listener sometimes joins in the singing. The structure of the song suggests that the sole aim is to chant the names of the Imams by singing together, rather than to exhibit artistry or convey emotion.

### *Miraçlama*

The *miraçlama* is derived from the Arabic word *Mi'rāj* which refers to Muhammed's ascension. It is an epic poem narrating the story of Muhammed's ascension found in the 17th chapter of the Qur'an, *al-isrā'* (The night journey). One night, Muhammed rides a feathered horse named Burāq, and is guided by the angel Cebraıl (Jibrā'ıl, Gabriel) on a journey from Mecca to the mosque in Jerusalem, and from there further into the heavenly world. On his journey, Muhammed met with the prophets before him and finally had an audience with Allah in the uppermost stratum of heaven. He promises Allah that humans will pray five times a day and then return to Earth. With the advent of Islam, this story was transmitted to various parts of the Islamic world, told in various languages, and retold in many manuscripts. In some cases, it has also been commemorated through rituals.

As I mentioned above, the ascension episode is one of the foundations of Alevi beliefs,

31 Armağan Coşkun Elçi, "Duvazlar/Duvazımlar Üzerine Müzikal Bir Çerçeve", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 57 (2011): 148-149.

as it leads to the episode of *Kırklar Meclisi*, which is associated with the establishment of the Alevi ritual *cem*. Moreover, the origin of their emblematic religious practice, the dance-like whirling *semah*, also lies in this episode. After Muhammed joined the *Kırklar* (Muhammed's forty disciples), he crushed the grapes offered by Ali and drank them as *şerbet*. According to tradition, he called out the name of Allah and danced with the *Kırklar*.<sup>32</sup> These episodes are described in the following lyrics.

*Geldi çağırıldı Cebrail  
Hak Muhammed Mustafa'ya  
Hak seni Mirac'a okur  
Dâvete Kadir Hüda'ya.  
(...)*

*Kudretten üç hon geldi  
Sütü elma baldan aldı  
Muhammed destini sundu  
Nuş etti azametullaha.*

*Doksan bin kelâm danıştı  
İki cihan dostu dostuna  
Tevhidi armağan verdi  
Yeryüzündeki insana.  
(...)*

*Ol şerbetten biri içti  
Cümlesi de oldu hayran  
Mümin müslüm üryan büryan  
Hep girdiler semaha.*

*Cümlesi de el çırpıben  
Dediler ki Allah Allah  
Muhammed bile girdi  
Kırklar ile semaha.*

The archangel Jibreel came down,  
To the righteous Muhammed.  
(Cebrail said), Allah has invited you.  
The Almighty Allah has called you.

32 Neşe Ayışıt Onatça, *Alevi-Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahı Müzikal Analiz Çalışması*, (Ankara: BağlamYayıncılık, 2007), 60-67, 72-74.

Three trays came down from the sky,  
Each tray had milk, apples, and honey,  
Muhammed took some of them,  
And he was intoxicated with the great  
Allah.

Muhammed, the friend of two worlds,  
exchanged 90,000 secret words with  
God.

The Prophet delivered the Tevhid,  
To the people of the earth.

When one of the them drank the şerbet,  
they all went into ecstasy.  
Those who believed and obeyed Allah,  
began to whirl semah.

They all flapped their hands  
and said, 'Allah! Allah!'  
Muhammed joined  
semah with Kırklar

In addition to these lyrics based on Muhammed's mystical experiences, *miraçlama* consists of theatrical movements that accompany the lyrics, such as standing, sitting, and rolling the sash around the waist. Then, Alevis begin to whirl *semah* at the end of the song, while singing the words '*Kırklar ile semaha*'. It is assumed to have a role in confirming and sharing important episodes related to the origins of Alevi customs by narrating the mystical experiences of Muhammed in the form of an epic poem.



FIGURE 6: Alevi faithful make a movement like a sash around the waist.

(Photo: Manami Suzuki, 2019, Istanbul)



Ge-ldi çağır-dı Ce-b-ra-il hu yu hu yu hu Hak Mu-ham-med Mus-ta-fa'-ya.

Basic melody pattern for *Geldi Çağırdı Cebrail*: one melody per two lines, repeated twice in one stanza. Almost the same melody is repeated with small variations until the end of the poem.

The melody, like that of the *düvaz imam*, is composed of repeated short phrases. I assume that this musical composition also aims to convey the epic event to the congregation by emphasizing simplicity rather than artistry. Furthermore, the movements that accompany the words are designed to help the congregation relive the characters in the episode and more effectively learn about this important episode that led to the birth of Alevism.

These two types of *deyiş* have played an important role in Alevi culture, not only as an accompaniment to *cem* and *semah*. It is assumed that these *deyiş* songs and the repetitions they contain help followers grasp and remember important facts related to specially positioned saints and the origins of Alevism's religious structure. Understandably, the use of short, simple melodies that are easy for people to learn and the use of movements mimicking the actions in the stories help listeners memorize important episodes in the lives of saints.

According to Sağlam, for centuries, the Alevi were not allowed to practice their religion in public and were not allowed to pass on their religion in written form to the next generation. Therefore, music was the ideal element for teaching the philosophy of religion to their younger generations. For Alevi, there is no such thing as a religious ceremony without music.<sup>33</sup> Furthermore,

33 Sağlam, "Musical and Textual Characteristic of Alevi and Sunni Âşık", 2019, 131-132.

according to Karolewski, Alevi music transmits excerpts of Alevi knowledge; thus, by being performed at special occasions, the music also serves as a means to teach, repeat, and interpret textual knowledge and religious beliefs.<sup>34</sup> That is to say, *düvaz imam* and *miraçlama* clearly function like textbooks on the saints.

### 3. THE MUSIC OF GRIEF - *MERSIYE*

In this section, we will examine the *mersiye*. *Mersiye* is one type of the *deyiş* that are sung in *cem*, however, it is slightly different from the two types of *deyiş* discussed in the previous section. What is particularly remarkable is the strong emotion, especially the expression of sorrow in *mersiye* for a saint. I consider that this expression of sorrow gives the *mersiye* a different function in addition to that of textbooks on saints.

*Mersiye* is not only an Alevi tradition, but an important Islamic tradition, especially in Shi'i Islam. The word *mersiye* is Turkish; in Arabic it is *marthiya*, and in Persian it is *marsiye*, which differs in pronunciation from Turkish in some details. In the original Arabic word means 'mourning', but today it is also used to refer to 'dirge', due to the ways in which they express the mourning. Originally, it was used to mourn the death of a family member, a friend, a hero, a protector, or a person of great religious or

34 Karolewski, "Ritual Text and Music in Turkish Alevism", 2015, 93.

political importance; to praise the deceased's achievements and virtues; and to provide comfort to the loved ones of the deceased. In Shi'i Islam, one of the most important occasions for the practice of *mersiye* is *ta'ziye*, the remembrance event for Imam. The role of the *mersiye* is particularly important in the *ta'ziye* held on the tenth day of Muharram (the day of *Āshūrā'*), the day of Imam Hüseyin's martyrdom.

In the year 680, a conflict broke out in Karbala (Kerbela), currently in Iraq, between Hüseyin, the grandson of Muhammed, the son of Ali and Fatma, and Caliph Yezid I of Umayya. It is called the Battle of Karbala, but actually it was a one-sided slaughter in which 70 men on Hüseyin's side faced 4000 of Yezid's soldiers. This horrific event, including the pain of the relentless bloodshed Hussain and his family experienced, the agony of thirst due to the cut-off of the supply route to the river, and the pathetic end of the family as prisoners of war, has been transmitted to this day also as the Tragedy of Karbala. The *ta'ziye* of *Āshūrā'* day is remembrance for this episode. All the rituals commemorate the epic tragedy and the death of Hüseyin and his family. They recount this epic down to its smallest detail so as to enhance its emotional impact on the believers, who cry and lament the misfortunes of the *ahl al-bayt* and the atrocities perpetrated by their enemies.<sup>35</sup> The *marsiye/marathiya*, is sung as a dirge or recited in verse as poem.

The Alevi *mersiye* is, as mentioned above, a part of the religious musical repertoire, the *deyiş*, which is so important that it is included as one of the ritual procedures. In the *cem* procedure (see Section 1.3. *Cem*), *mersiye*

35 Sabrina Mervin, "Āshūrā' Rituals, Identity and Politics: A Comparative Approach (Lebanon and India)", in *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, eds. Farhad Daftary et al., (London: Bloomsbury Publishing, 2014), 511.

is performed in the 15th step and combined with the 13th and 14th steps about *Sakka Suyu* (Holy Water). This is because the procedure of *sakka suyu*, as well as *mersiye*, is conducted to share and comfort the severe thirst that Hüseyin and his family experienced in the battle. In the *sakka suyu* procedure, the *dua* (prayer) is chanted for Hüseyin's thirst and suffering. This *dua* is chanted with sorrowful wailing. The example of the *dua* for *sakka suyu* is as follows:

*Geçmişiz biz can-ü baştan Hak erenler  
aşkına  
Can gözü dem-be-dem Hakk'ı görenler  
aşkına  
Kerbela'da su içmeden can verenler  
aşkına  
Gözüm yaşın sebil ettim, için İmam Hüseyin  
aşkına  
Aşk olsun içenlere, rahmet göçenlere,  
lanet olsun Yezid'e  
Allah ey Allah...*

(For the saints to whom we give our hearts  
For people who see the saints with the eyes of their heart  
For the people who died in Karbala without drinking water  
For Imam Hüseyin, I offer you my tears.  
Give love to them who (water) drinker, mercy to them who died, and curse to Yezid  
Allah ey Allah...)

From the next, I show the characteristics of the *mersiye* poem and melody by analysing their similarities to the three *mersiye*, '*Bugün matem günü geldi*' ('Today the mourning day has come' written by Şah Hatâyî), '*Kerbela Çölü'nden bir koyun geldi*' ('A sheep came from the desert of Karbala' by Pir Sultan Abdal), and '*Çekelim aşkın yayın*' ('Let us draw a bow of love' by Kul Himmet).

### 3.1. Mersiye as Poem

#### Example 1: *Bugün Matem Günü Geldi* (Today the Mourning Day Has Come)

*Bugün matem günü geldi  
Ah Hüseyinim vah Hüseyinim  
Senin derdin bağrım deldi  
Ah Hüseyinim vah Hüseyinim*

*Şehit düşmüş Şah-ı Merdan  
Şah Hüseyinim, canım(vah) Hüseyinim*

*Bizimle gelenler gelsin  
Serini meydana koysun  
Hüseyin ile şehit olsun  
Ah Hüseyinim vah Hüseyinim*

*Şehit düşmüş Şah-ı Merdan  
Şah Hüseyinim, canım(vah) Hüseyinim*

*Kerbela'nın yazıları  
Şehid düştü gazileri  
Fatma Ana kuzuları  
Ah Hasanım vah Hüseyinim*

*Şehit düşmüş Şah-ı Merdan  
Şah Hüseyinim canım(vah) Hüseyinim*

*Kerbelanın önü düzdür  
Geceler bana gündüzdür  
Şah Kerbela'da yalnızdır  
Ah Hüseyinim vah Hüseyinim*

Today the mourning day has come  
Ah my Hüseyin oh my Hüseyin  
Your suffer pierced through my heart  
Ah Hüseyinim vah Hüseyinim

The King of valiant men has martyred  
King my Hüseyin, my dear Hüseyin

Come, those who are with us  
Let them lay their heads in meydan  
Let them be martyred with Hüseyin  
Ah my Hüseyin Oh my Hüseyin

The King of valiant men has martyred  
King my Hüseyin, my dear Hüseyin

Karbala's writings  
Martyred gazi(warriors for the faith)

The lambs of Mother Fatma,  
Ah my Hasan Oh my Hüseyin

The King of valiant men has martyred  
King my Hüseyin, my dear Hüseyin

The road of Karbala is straight  
Nights have become days for me  
King is alone in Karbala  
Ah my Hüseyin Oh my Hüseyin

**Poem:** Written by Manami Suzuki, performed by dede in Karacaahmet lodge of Istanbul, 2019.

This poem was written by Şah Hatâyî (Şah İsmail), one of *Yedi (Ulu) Ozanlar*. This *mersiye* '*Bugün matem günü geldi*' is also frequently performed in *cem*.

Firstly, what we see in this poem is the expression of the pain felt by 'I', that is, the Alevi faithful as a singer or listener. For example, we have the following phrases: *Senin derdin bağrım deldi* (Your suffer pierced through my heart).

The next stanza seems to suggest martyrdom; however, while the Alevi have similar characteristics to Shi'i Islam, including the object of their faith, they tend to distance themselves from an extremist view of Islam and preference being a 'liberal religious group'.

*Bizimle gelenler gelsin  
Serini meydana koysun  
Hüseyin ile şehit olsun  
Ah Hüseyinim vah Hüseyinim*

Come, those who are with us  
Let them lay their heads in meydan  
Let them be martyred with Hüseyin  
Ah my Hüseyin Oh my Hüseyin

That is, it should be seen as a device to emphasize the community sense of the Alevi as those who stand beside Hüseyin as 'his comrades who share his suffering', and at the same time, as the remnant of *mersiye* tradition inherited from other regions.

In the poem, the pain of losing Hüseyin is expressed in various words such as following phrase: *Geceler bana gündüzdür* (*Nights have become days for me*) The despair of the loss is symbolically expressed by saying that the morning, which should have been bright, has become night, a world without light.

The stanza of this poem consists of four lines, and for each stanza in this melody, the following two lines were added by later *zakar*.

*Şehit düşmüş Şah-ı Merdan  
Şah Hüseyinim, canım(vah) Hüseyinim*

Elçi said that the refrain added at the end of the stanza provides emphasis and intonation, and facilitates the sharing of the pain of the martyrs of Karbala by stimulating listeners emotionally.<sup>36</sup>

According to Yazıcı, dramatic and romantic work is effectively formed by emphasizing the emotional elements of what is considered 'good' for Hüseyin and his compatriots.<sup>37</sup> For instance, Fatma (Fāṭimah bint Muḥammad, 605-632), the wife of Ali and the mother of Hüseyin, is often described as a mother who mourns the death of her son, while Zeyneb (Zaynab bint 'Alī, 626-682), the sister who defended Hüseyin's son Ali (Ali ibn Husayn Zayn al-Abidin) after Hüseyin's death, is represented in the *mersiye* sung by women as a person who mourns the death of her brother and impeaches Yazid. The phrase 'Fatma Ana kuzuları' (The lambs of Mother Fatma) mentions to his mother Fatma, 'the one who is good for Hüseyin and his family'. Also, a sheep is a familiar animal in Anatolia, and at the same time it is offered as a *kurban* (sacrifice) in Islamic culture, including Alevism. The word 'lamb' implies pity for the animal

that is to be slaughtered, and in *mersiye*, it is represented as the sacrifice of Hüseyin and his family in the battle. In this poem, the lamb is plural as *kuzuları* (lambs), so they represent Hüseyin and his old brother Hasan. Even in the phrase in that line, Hasan's name is called in the part where Hüseyin's name has been called before, *Ah Hasanım vah Hüseyinim* (Ah my Hasan Oh my Hüseyin).

### **Example 2: Kerbela Çölü'nden Bir Koyun Geldi (A Sheep Came from the Desert of Karbala)**

This poem was written by Pir Sultan Abdal, also one of *Yedi (Ulu) Ozanlar*.

*Kerbela Çölü'nden bir koyun geldi,  
Kuzum diye meleyüben ağladı.  
Koyunun sadası bağırimi deldi,  
Yürekteki yaralarım dağladı.*

*Koyun yere koydu nazlı dizlerin,  
Dinleyeyim şeker gibi sözlerin,  
Kibleye döndürmüş kara gözlerin,  
Koyun sesi yüreğim dağladı.*

*Muhammed koyunun aslını sordu,  
Koyun dara geçip hoş zarı kıldı.  
Kuzu kurban olmaz, ya niçin oldu?  
Fatma Ana'nın gözyaşları çağladı.*

*Koyun eydür benim kuzum aldılar,  
Beni hasret ateşine saldılar.  
Cebrail, Mikail bile geldiler,  
Selman İmam'ların belin bağladı.*

*Muhammed koyunun aslın aradı,  
Kuzum dedi koyun ayak diredi.  
Naci derler bir güruhtur türedi,  
Zülfikar kınından çıktı zağladı.*

*Koyun eydür kuzum hasların hası,  
Nüh felekten öte gelirdi sesi.  
Yarın mahşer günü kılam davası,  
Deyince Muhammed Ali ağladı.*

*Pir Sultan'ım, fırkat bağırimi deldi,  
Ali, Fatma, Düldül, Zülfikar geldi.*

36 Elçi, "Duvazlar/Duvazımlar Üzerine Müzikal Bir Çerçeve", 2011, 136-137.

37 Mehmet Yazıcı, *Alevi Deyişlerinin ve Gülbanglarının Sosyolojik Analizi*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2011), 213-214.

*Kuzu kurban olmaz, ya niçin oldu?  
Kırklar da Hü deyip özün birledi.*

A sheep came from the Karbala desert  
It bleated and cried, ‘my child’  
The sheep’s voice pierced my heart  
It cauterized the wounds in my heart

The sheep put her pretty knees on the floor  
Let’s hear its sweet words  
Your black (lovely) eyes are turned to the Qibla  
The sheep’s voice cauterized my heart

Muhammed questioned the origin of the sheep.  
The sheep entered the house and was greatly grieved.  
The lamb should not have been sacrificed, but why was it?  
The mother Fatma’s tears overflowed

The sheep say, they have taken away my lamb  
And threw me into the flames of separation  
Even Cebrail and Mikail both came  
And tied (the sash) around the waist of the Selman Imams

Muhammed looked for the origin of the sheep  
The sheep resisted, while saying ‘my child’  
The people known as the Naci were established in such a way  
He took the Zülfikar out of its sheath and sharpened it

The sheep said, my child is the best of the best.  
A voice came from beyond the seven heavens:  
When Muhammad said ‘I will complain on the Day of Judgment’, Ali wept.

I am Pir Sultan, the separation pierced through my heart.

Ali, Fatma, Düldül, and Zülfikar have come.

The lamb should not have been sacrificed, but why was it?

The Kırklar says Hü that Allah is only one

**Poem:** Written by Manami Suzuki, performed by *zakir* in Garip dede lodge of Istanbul, 2019.

This poem is unique in that it focuses on sheep that have lost her child. The sheep complains to Muhammad about the unjust deprivation of her child (lamb), and laments with strong words of grief such as *Beni hasret ateşine saldılar* (They threw me into the flames of separation) and *Kuzum diye meleyüben ağladı* (It bleated and cried, ‘my child’). The weeping sheep, that tearfully searches for the lamb that has been taken away, symbolizes the Mother Fatma, who has lost her child Hüseyin. The tears of the sad sheep show us the tragedy of the separation and convey a deeper sense of the grief experienced by Mother Fatma due to the martyrdom of Hüseyin.

It is not only the grief of the loss of Hüseyin that the poem narrates. In the latter part of the poem, the justification for fighting against Yezid, the cause of the tragedy, is shown in the description of Muhammed and Ali crying over Hüseyin’s death and standing up with his swords (*Zülfikar*) and his horse (*Düldül*). It is assumed that the poem not only comforts the Alevi for the disadvantages they face as a minority, but also brings about a sense of unity as Ali’s campaign.

### 3.2. Melody for *Mersiye*

The above is an example of melody based on a poem *Bugün matem günü geldi*. The *deyiş*’s melody to the poem is created and performed by *zakir* (musicians in *cem*) at their discretion; however, some poems have

Çe - ke - lim aş - kın ya - yı - n Ce - me gir - me - sin ha - yı - n

5 Tev - hid kara rın bul - du Yol er - kân ye - rin al - dı Mü - min - ler ah çeki - p a - ğ - la - dı

6 Ah Hü - se - y - nım, vah Hü - se - y - n, şah Hü - se - y - n

10 Ev - ve - li Hü di - ye - li - m, A - hı - rı Hü di - ye - li - m

14 La - net yezidin ca - nı - na Ger - çe - ge di ye de - mi - ne

15 Ge - r - çe - ge Hü - ü - Al - lah Hü ü - ü - ü - ü - ü - ü -

Score: Written by Manami Suzuki, performed by *dede* in Karacaahmet lodge of Istanbul, 2019.

a certain established melody that is shared among the musicians. This melody is a typical example of a shared melody set to *Bugün matem günü geldi*, which I have heard in several *cems* and on musical media such as CDs and YouTube.

This melody starts on a low note and gradually rises, reaching the highest note in the third bar of the second section. After that, it descends gradually, calling out Hüseyin's name. Elizabeth Tolbert refers to this kind of descending melodic shape in laments as 'iconic for a sigh', which is common to laments in many regions.<sup>38</sup> In a quatrain, the poetic accent is placed, especially at the final line, and is emphasised by repetition.<sup>39</sup> It often bears the name Hüseyin.

38 Elizabeth Tolbert, "Women Cry with Words: Symbolization of Affect in the Karelian Lament", in *ICTM Yearbook for Traditional Music 22*, ed. Dieter Christensen, 1990, 87.

39 Elçi, "Duvazlar/Duvazımlar Üzerine Müzikal Bir Çerçeve", 2011, 136.

Looking at the melody, Hüseyin's name in the third system is stretched out for a long length as if lamenting, and then aimlessly wanders and downwards to reach the lowest note. The singer also gradually lowers the volume toward the end, as if he/she is grieving Hüseyin's death with a sigh. In other words, the refrain from the poem and *zakir's* singing technique assist in 'sharing the pain', and the 'sharing' is pointed out as one of the purposes of singing *mersiye*.

The melody, which corresponds to part B of the poem, is represented here as a musical notation; however, the rhythm of each note is even more non-isotonic. The melodic line is vocalised over a narrow range of pitches, more like a 'narrative' than a 'song'. This can be seen as a stylisation of the spoken word or crying voice that Estelle Amy del la Bretèque called 'melodized speech'.<sup>40</sup> The melody

40 Estelle Amy de la Bretèque, "Voices of Sorrow: Melodized Speech, Laments and Heroic Narratives



Bu-gün ma-tem gü - nü gel-di - i Ah Hü-sey-nim vah Hü - sey-ni - m  
 Se- nin de - r din ba - ğ rı - m de - l - di Se-nin de- r-din ba - ğ - rı - m de - l - di  
 Ah Hü - se - ey - ni - m vah Hü - se - y - ni - m

Score: Written by Manami Suzuki, performed by *zakir* in Garip Dede lodge of Istanbul, 2019

gradually increases in pitch throughout part A, reaching the highest note at the beginning of part B. The highest notes are marked with the words *Tevhid* (Oneness) and *Lanet* (Curse). The former, of course, indicates the absoluteness of Allah in whom one should put faith. The latter is the word that makes up the phrase *Lanet yezidin canına* (Curse on Yezid's life) or *Yezide lanet olsun* (Curse on Yezid). The phrase is a direct expression of resentment against the 'nefarious Yezid' who was a cause of Hüseyin's martyrdom, and is included in many *mersiye* repertoire, as well as in the *dua* (prayer) chanted for Hüseyin's thirst and suffering in the *sakka suyu* procedure before singing *mersiye*.<sup>41</sup> This *dua* is also chanted with the same emotionally sorrowful, wailing manner as *mersiye*. The example of the *dua* for *sakka suyu* is as mentioned above.

After reaching the highest note, which represents the important word, the melody main-

tains its energy and enters into a sorrowful narrative. At this point, the melody slips downward and occasionally wavers, indicating the instability caused by grief.

- (A) Çekelim aşkın yayın
- (A) Ceme girmesin hayın
- (B) Tevhid kararını buldu
- (B) Yol erkân yerini aldı
- (B) Müminler ah çekip ağladı
- (C) Ah Hasan'ım, vah Hüseyin, şah Hüseyin
- (A) Evveli Hü diyelim
- (A) Ahırını Hü diyelim
- (B) Lanet yezidin canına
- (B) Gerçeğe diye demine
- (C) Gerçeğe Hü, Allah Hü

As shown above, in the poem, the stanza consisting of AABB (B) is added with a verse that calls out with sorrow to Hasan, Hüseyin, and Allah. This part is a direct mournful cry expressed through words and melody. I have observed that when this part is sung, the faithfuls listening to this *mersiye*, as if in response to the phrase, eject cries of lamentation such as 'vah Hüseyin!' 'Ya allah!' 'Ya Ali Hü!'.

Among Yezidis of Armenia", in *Yearbook for Traditional Music* 44, ed. Don Niles, 2012: 129-148; de la Bretéque, "Self-Sacrifice, Womanhood, and Melodized Speech: Three Case Studies from the Caucasus and Anatolia", *Asian Music* 47, 1 (2016): 29-63.

41 About procedure of *cem*, see 1.2. The procedure of Alevi's ritual *cem* and the music.

In other words, this part is a refrain to bring more synergy to the dramatic sorrow through the rhythmic ‘lamenting voices’ of the singers and the listeners.

The grief for Hüseyin is also expressed through physical actions. For example, when the *mersiye* is sung, Alevis hold hands with each other, sway their bodies, and sometimes pound on their own chests with fists. (FIGURE 7)



FIGURE 7: Alevi faithfuls, who hold each other's hands and share the grief for Hüseyin.

(Photo: Manami Suzuki, 2019, Istanbul)

In addition, before each of these *mersiyes* is sung, a stirring *saz* is improvised as a prelude to the song. This serves as a ‘harbinger of tragedy’ and prepares the listeners for the tragedy. This is also one of the devices that make *mersiye* effective.

The common denominator in these poems is the presence of the ‘I’ who feels the death of Hüseyin and his followers as pain. The ‘I’ refers to the one who shares the pain with Hüseyin, that is, it is the faithfuls who sing and listen. By including the congregation as the ‘I’ in the poem’s description of the tragedy, the poem immerses them in its world. This device has the effect of giving a sense of unity to the faithful as ‘we’ surrounding the oppressed Hüseyin. In addition, the melody with its descending movements and fine curving gives the impression of instability, as if agitated by grief, and adds a more dra-

matic effect to remembrance of the tragedy of the martyrdom in Karbala. Also, Hüseyin’s name is expressed in long and high notes; that is, the sorrowful voices are stylized as a musical tone.

As mentioned above, even though the other poems also talk about saints, the *düvaz imam* and *miraçlama* are simple light melodies that do not involve intense emotional expression. This contrast indicates that the *mersiye*, as an epic poem, not only conveys the Alevi’s religious traditions, but also emphasizes the importance of touching the emotions of the faithfuls.

#### 4. THE SOCIAL ROLES OF IMAM HÜSEYİN IN *MERSIYE* FOR ALEVI COMMUNITY

Finally, I would like to consider the effects of *mersiye* on the Alevi community. For Alevi, *mersiye* is not only a part of the ritual procedure and a communication tool to share the tragedy of Hüseyin, but it has also had an influence on their social formation. This is due to the social position in which they find themselves.

As I pointed out in the overview, the Alevi are a religious minority in Turkey’s Sunni-majority society. They have a history of being subjected to inconvenience and oppression because of their social position. In this context, *mersiye* has played a role in validating the position of Alevis as innocent people who have to resist various hardships, and in confirming and strengthening the links between Alevi faithfuls. In the first place, it represents an episode in which in the name of ‘justice’ Hüseyin and his family were subjected to ‘unjust’ death and suffering through the machinations and the enormous forces of Yezid. The lyrics are not only sorrowful, but also demand justice for the Alevi as the oppressed ‘we’. By identifying Yezid as a

‘powerful enemy’ symbolizing the majority or the government that exerts political pressure on Alevis, and symbolizing the Alevis through the unjustly suffering Hüseyin and his family, the *mersiyes* have played a role in consolidating the unity of the Alevi community based on the ‘tragedy of Karbala’.

This strengthening effect on the community’s solidarity through the Battle of Karbala and the projection of the relationship between Yezid and Hüseyin has been pointed out by researchers as the ‘Karbala paradigm’.<sup>42</sup> This term refers in particular to the social phenomenon that took place in Iran during the revolution of 1978-79. The revolutionaries identified themselves with Hüseyin, who represented goodness, justice and self-sacrifice, and the monarchy with Yezid, who represented evil, arrogance and cruelty. It is said that this was one of the reasons for the success of the Iranian revolution, as it justified the revolution and rebellion against the monarchy, and the people’s consciousness moved towards the overthrow of the monarchy. In that period, the suffering and resistance of the people was overlapped on the story of the battle and martyrdom of Hüseyin and his family at Karbala. With the slogan ‘Here is Karbala’ and the recitation of the *mersiye*, the supporters of the revolution shared the sense of being ‘warriors Hüseyin’s side’ and rose up against the monarchy representing Yezid.

A similar psychological mechanism is at work when *mersiye* is sung in and out of the Alevi rituals. The shared state of mind and the act of ‘mourning Hüseyin’s martyrdom’ brought about by *mersiye*, through music and the ritualistic acts of *sakka suyu* and *mersiye*, creates a sense of community and oneness while

42 Michael M. J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980); Kamran Scot Aghaie, *The Martyrs of Karbala: Shi’i Symbols and Rituals in Modern Iran*, (Seattle: University of Washington Press, 2004).

mourning Hüseyin’s death with his family and standing up against Yezid, Hüseyin’s enemy. At the same time, Alevi differentiate themselves from other people and societies as ‘we’ against ‘they’ who represent Yezid, who opposed Hüseyin. In this way, I consider that *mersiye* has played a role in increasing the social cohesion of the Alevi, who are a religious minority, and in facilitating the continuation of a stable community.

Although it was pointed out at the beginning of this article that Alevi should not be seen as being closely related to Shi’i Islam, I consider that we can find similarities in the social roles of both groups in terms of the presence of Hüseyin and the efficacy of the *mersiye* in which he is represented.

## 5. CONCLUSION

Three types of *deyiş*—*düvaz imam*, *mersiye*, and *miraçlama*—fulfil the function of disseminating Alevism’s distinctive religious ideas and knowledge through the portrayal of the saints. In *düvaz imam* and *miraçlama*, the emphasis is solely on knowledge transfer, which explains the simple musical structure. On the other hand, *mersiye*’s intensely emotional lyrics and intricately arranged melodic structure serve to amplify and effectively diffuse the feelings of sorrow contained in the story among the faithful. By facilitating collective emotional expression, the *mersiye* strengthens the unity of the Alevi community. That to, *mersiye* plays an important role not only in conveying traditional Alevi knowledge, but also holding the Alevi society together.

As the CD album *Kızılbaş*<sup>43</sup> shows, for the Alevis, their religious music represents their identity, and therefore, since the ‘Alevi Revival’, music has been an important chan-

43 CD 466, Kalan Müzik, 2009.

nel for Alevis for asserting their identity and demanding their rights. In these days of media development, the aural *mersiye* has become one of the most effective tools for presenting the Alevi's position. It is a tradition that has developed and will continue to develop, and thus, should remain a subject of study.

## REFERENCES

- Aghaie, Kamran Scot. *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle: University of Washington Press, 2004.
- de la Bretéque, Estelle Amy. "Voices of Sorrow: Melodized Speech, Laments and Heroic Narratives Among Yezidis of Armenia", in *Yearbook for Traditional Music* 44, edited by Don Niles, 129-148, 2012.
- , "Self-Sacrifice, Womanhood, and Melodized Speech: Three Case Studies from the Caucasus and Anatolia". *Asian Music* 47, 1 (2016): 29-63.
- Dönmez, Banu Mustan. *Alevi Müzik Uyanışı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Elçi, Armağan Coşkun. "Duvazlar/ Duvazımamlar Üzerine Müzikâl Bir Çerçeve". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 57 (2011): 131-174.
- Erol, Ayhan. *İslam, Alevilik ve Müzik*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2019.
- , *Müzik Üzerine Düşünmek*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2009.
- Fırlı, Ethem Ruhi, ed. *Mezhepler ve Tarikatlar Ansiklopedisi*. İstanbul: Tercüman, 1987.
- Fischer, Michael M. J. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
- Karakaya-Stump, Ayfer. *The Kizilbash/Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Karolewski, Janina. "Ritual Text and Music in Turkish Alevism: Dimensions of Transmission and Bearers of Knowledge", in *Musical Text as Ritual Object*, edited by Hendrik Schulze, 91-110. Turnhout: Brepols Publishers, 2015.
- Markoff, Irene. "The Role of Expressive Culture in the Demystification of a Secret Sect of Islam: The Case of the Alevis of Turkey". *The World of Music* 28, 3 (1986): 42-56.
- Mélikoff, Irene. "Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences", in *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, eds. Tord Olsson, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere, 1-7. New York: Routledge, 1998.
- Mervin, Sabrina. "'Āshūrā' Rituals, Identity and Politics: A Comparative Approach (Lebanon and India)", in *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, eds. Farhad Daftary and Gurdofarid Miskinzoda, 507-728. London: Bloomsbury Publishing, 2014.
- Onatça, Neşe Ayışıt. *Alevi-Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahı Müzikal Analiz Çalışması*. Ankara: Bağlam Yayıncılık, 2007.
- Özdemir, Ulaş. "Between Debate and Sources - Defining Alevi Music", in *Alevism between Standardisation and Plurality*, eds. Benjamin Weineck, Johannes Zimmermann, 165-193. Bern: Peret Lang, 2018.
- , *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası: İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti*. İstanbul: Kolektifkitap, 2016.
- Sağlam, Hande. "Musical and Textual Characteristic of Alevi and Sunni Âşık" in *A Diversity and Contact among Singer-*

- Poet Traditions in Eastern Anatolia*, eds. Ulaş Özdemir, Wendelmoet Hamelink, Martin Greve, 131-128. Baden-Baden: Ergon Verlag, 2019.
- Shankland, David. *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London: Routledge, 2003.
- Şener, Cemal. *Türkiye'de Yaşayan Etnik ve Dinsel Gruplar*, İstanbul: Etik Yayınlar, 2006.
- Yaman, Mehmet. *Alevilik: İnanç-Edeplerkan*. İstanbul: Demos Yayınları, 2013.
- Tolbert, Elizabeth. "Women Cry with Words: Symbolization of Affect in the Karelian Lament", *ICTM Yearbook for Traditional Music* 22, edited by Dieter Christensen, 80-105, 1990.
- Tonaga, Yasushi. *イスラームとスーフィズム-神秘主義・聖者信仰・道徳*. 名古屋大学出版会, 2013.
- Yazıcı, Mehmet. *Alevi Değişlerinin ve Gülbanglarının Sosyolojik Analizi*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2011.
- Yıldırım, Rıza, "Red Sulphur, the Great Remedy and the Supreme Name: Faith in the Twelve Imams and Shii Aspects of Alevi-Bektashi Piety", in *Shi'i Islam and Sufism: Classical Views and Modern Perspectives*, ed. Denis Hermann, Mathieu Terrier, 255-289. London: I.B. Tauris, 2020.
- , "A Genealogy of Modern Alevism, 1950-2000: Elements of Continuity and Discontinuity", in *Alevis in Europe: Voice of Migration, Culture and Identity*, ed. Tözün İssa, , 96-114. New York: Routledge, 2017.
- Zarcone, Thierry and Angela Hobart, eds. *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*. London, New York: I.B. Tauris, 2013.



## Ahmed er-Rifâî'nin Tasavvuf Anlayışının Anahtar Kavramları: Tevâzu, Meskenet, Züll, İnkisâr, Acz, Fakr

*Key Concepts in Aḥmad al-Rifā'î's Understanding of Şūfism:  
Humility, Helplessness, Servility, Fragility, Destitute, Poverty*

Arzu Eylül Yalçınkaya\*

### ÖZET

Tasavvuf metinlerinde sıkça atıf yapıldığı üzere “dört büyük kutuptan biri” kabul edilen Ebü'l-'Alemeyn Seyyid Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182) aynı zamanda bir Şâfiî fakihî, muhaddis ve müfessirdir. Araştırmacılar tarafından Ahmed er-Rifâî'nin tasavvuf anlayışının Kitap ve Sünnet esaslarına uygun olduğu kaydedilmektedir. Ahmed er-Rifâî'ye göre İslâm “zâhir” ve “bâtın” yönüyle bir bütündür. Tasavvuf, bâtın ilmi anlamına gelirken, tarikat ise şeriate hakkıyla riâyet etmekten ibâettir. Kaynaklarda Ahmed er-Rifâî'nin tevâzu sahibi bir zât olduğu bildirilir ve bu hususta menkıbeler nakledilir. Kerâmetlerini dikkate alan bazı menkıbeler haricinde, menâkıbnâmeler, onun tevâzuunu gösteren anlatımlara yer vermektedir. Ahmed er-Rifâî'nin tasavvufî yaşantısı alçakgönüllülük örnekleri ile dolu olduğu gibi, eserlerinde de *acz*, *fakr*, *meskenet*, *züll* ve *inkisâr* gibi tevâzuun farklı yönlerine dikkat çeken mefhumlar öne çıkmaktadır. Ahmed er-Rifâî ve Rifâîlik ile ilgili çalışmalarda onun hayatı, kutbiyeti, dönemi ve tasavvuf tarihinde bıraktığı tesir üzerinde durulmakta ancak onun tevâzu merkezli tasavvuf anlayışının ayrıntılarına temas edilmemektedir. Bu makalede Ahmed er-Rifâî'nin eserlerinde geçen ve onun tasavvuf anlayışının anahtar kavramları olarak öne çıkan *tevâzu*, *meskenet*, *züll*, *inkisâr*, *acz* ve *fakr* gibi kavramlar üzerinde durulacaktır. Çalışmamızın Ahmed er-Rifâî'nin tasavvuf anlayışının daha iyi anlaşılmasına bir katkı sağlaması hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Ahmed er-Rifâî, Rifâîlik, tevâzu, meskenet, züll, inkisâr, acz, fakr.

\* ORCID ID: 0000-0001-6834-799X, Dr., Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, arzueylul.yalcinkaya@uskudar.edu.tr.

## ABSTRACT

*Key Concepts in Ahmad al-Rifâ'î's Understanding of Sūfism: Humility, Helplessness, Servility, Fragility, Destitute, Poverty*

Aḥmad al-Rifâ'î (d. 578/1182), who is considered to be one of the “four great poles”, is also a Shāfi'î jurist, Ḥadīth scholar, and Qur'ān commentator. It is recorded by researchers that Ahmed er-Rifâ'î's understanding of Sūfism is in accordance with the principles of the Holy Book Qur'ān and Sunnah. According to Aḥmad al-Rifâ'î, Islam is a whole composed of both the esoteric (bāṭinî) and the exoteric (zāhirî). While Sūfism refers to the esoteric knowledge, *ṭarīqa* (sūfî order) involves obedience to the exoteric sharī'a rules thoroughly. According to the Sūfî historical and literary sources, Aḥmad al-Rifâ'î was a man of humility. Except a few parables focusing on his miracles, most story collections persistently highlight his virtue of humility. Not only his personal Sūfî life is full of anecdotes of humility, but he has also prioritized and elaborated notions such as 'acz (destitute), *faqr* (poverty), *maskana* (helplessness), *zull* (servility) and *inkisār* (fragility) that underscore different aspects of humility. While most studies on Aḥmad al-Rifâ'î and Rifâ'iyya effectively examined his life, spiritual authority, sociohistorical context, and his legacy on Sūfî tradition, they bypassed the details of his humility-centered school of Sūfî thought. This article elaborates on his Sūfî concepts such as *humility* (*tevâzu*), *helplessness* (*maskana*), *servility* (*zull*), *fragility* (*inkisār*), *destitute* ('acz) and *poverty* (*faqr*) which are the key concepts of his understanding of Sūfism. As such, this article aims to contribute to a better understanding of Aḥmad al-Rifâ'î Sūfî thought.

**Keywords:** Sūfism, Ahmad al-Rifâ'î, Rifâ'iyya, humility (*tevâzu*), helplessness (*maskana*), servility (*zull*), fragility (*inkisār*), destitute ('acz), poverty (*faqr*).

## GİRİŞ

Ahmed er-Rifâ'î (ö. 578/1182) Bağdat ile Basra arasındaki Ümmüabîde köyünde dünyaya gelmiştir. Kaynaklar onun Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği ve seyyid olduğu konusunda müttefiktir. Küçük yaşta babasını kaybeden Ahmed er-Rifâ'î, devrin önemli sūfîlerinden dayısı Mansûr el-Batâihî tarafından yetiştirilmiştir. Ahmed er-Rifâ'î dinî-tasavvufî eğitimini bir âlim ve mutasavvıf olan Ebü'l-Fazl el-Vâsıtî'den almış, daha sonra yine bu zâttan icâzet alarak hırka giymiştir. Zâhir ve bâtın ilimlerinde ehliyet sahibi bir sūfî ve âlim olduğunu belirtmek üzere şeyhi tarafından kendisine *Ebü'l-alemeyn* unvanı verilmiştir. Vâsıtî'nin vefatından sonra Mansûr el-Batâihî'nin irşad halkasına dâhil olan Ahmed er-Rifâ'î, kısa zaman içerisinde hilâfet almış ve Batâihî'ye bağlı bütün tekkelerin şeyhliği kendisine tevdi edilmiştir. Kaynaklara göre Ahmed er-Rifâ'î âlim, muhaddis, Şâfiî fakihî ve müfessir bir sūfidir.

Eserlerinden ve hayatına dâir menkıbelerden anlaşıldığı üzere tarikat anlayışı Kitap ve Sünnet çizgisindedir. Ona göre İslâm dini, zâhir ve bâtın hükümleri ile bir bütündür. Tasavvuf, bâtın ilmi, tarikat ise şeriate uymak demektir. Ahmed er-Rifâ'î'ye göre tasavvuf yolu en genel anlamıyla Hz. Peygamber'in sünnet ve edebine riâyet anlamına gelmektedir.<sup>1</sup>

Seyyid Ahmed er-Rifâ'î'nin biyografisini ve kısmî olarak tasavvuf anlayışını ele alan akademik çalışmalar ortaya konulmuştur.<sup>2</sup>

1 Daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Tahralı, “Ahmed er-Rifâ'î”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1989, II: 127-130.

2 D. S. Margoliouth, “Ahmed Rifâ'î”, *İA*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1978), I: 203-204; Mustafa Tahralı, “Rifâ'iyye”, *Türkiye'de Târikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 285-334. Abdullah Çakır, “Rifâ'iyye'nin Piri Seyyid Ahmed er-Rifâ'î”, *Şeyh Sadeddin Sırrî er-Rifâ'î Armağan Kitabı* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Vakıf Yayınları, 2018), 21-48; Ergün Öztürk, *Ahmed er-Rifâ'î*

Bu çalışmalar içerisinde Ahmed er-Rifâî'nin tasavvuf anlayışına yönelik bazı genel değerlendirmeler ve onun tasavvufî görüşlerinden bir ya da birkaçını müstakil olarak konu edinen yayınlara da rastlanmaktadır.<sup>3</sup> Makalemiz dâhilinde ise Ahmed er-Rifâî'nin eserleri, menkıbeleri ve eserlerine yönelik çalışmalar dikkate alınarak kendisinin tasavvuf anlayışında öne çıkan tevâzu, meskenet, züill, inkisâr, 'aciz ve fakr kavramları üzerinde durulacaktır.

Pîr Ahmed er-Rifâî'nin tasavvuf anlayışının daha iyi anlaşılması için öncelikle onun tevâhîd hakkındaki izahlarını değerlendirmemiz gerekir.<sup>4</sup> Ahmed er-Rifâî tevâhîdi dile getirdiği hemen birçok yerde fakr konusuna da temas eder. Şeyhe göre tevâhîdi gerçekleştirmek demek, ikilik çıkartan nefsin yok olması, literatürdeki ifadesiyle nefsin *fakr* ve *fenâ* mertebelerine erişmesi demektir. Ahmed er-Rifâî'ye göre Allah'a ubûdiyyet, Kur'an'ın emirlerine itâat ve ilâhî irâdeye teslimiyet ile gerçekleşir. "Abdiyyet, ilâhî takdirâtın taht-ı mecrasında huzû ve haşyettir"<sup>5</sup> şeklindeki ifadesinden de anlaşıldığı üzere şeyh, itâat ve teslimiyeti *tevâzu* ve *fakr* ile özdeşleştirir. Onun için *ubûdiyyet*, öncelikle dinî emirlere ittibâ ve nehiyelerden içtinap etmektir.

ve Rifâiyye Tarikati, (Doktora, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021).

- 3 Hayri Kaplan, İsmail Şık, "Ahmed er-Rifâî'nin İtikâdi ve Kelâmî Görüşleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7, 16 (2006): 87-105; Abdullah Çakır, "Rifâiyye'nin Pîri Ahmet er-Rifâî'de Fakr ve Pratik Tezâhürü Fütüvvet", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 4, 1 (2019): 68-99; Ergün Öztürk, "Ahmed er-Rifâî'nin el-Bürhânü'l-Müeyyed Adlı Eserinde Tevhîd Anlayışı", *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46, 46 (2018): 233-256.
- 4 Ahmed er-Rifâî'nin konuyla ilgili açıklamaları için bkz. Ahmed er-Rifâî, *Yâ Veledi, Yâ Büneyye, el-Mevsûatü'r-Rifâiyye*, ed. Fâzıl el-Hâc Avyed er-Rifâî es-Semerrâî (Dımaşk: Mektebe Ümmü Abide, 2009), 25.
- 5 Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhânü'l-müeyyed*, ed. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 134.

Kulun bu amaca yönelik olarak amellerini beğenmekten çekinmesi, meziyet ve üstünlük talebini terk etmesi gereklidir.<sup>6</sup> Bu ve benzeri ifadelerinden Ahmed er-Rifâî'nin *ubûdiyyet* kavramını *tevâzu* vasfı ile özdeşleştirdiği görülür.<sup>7</sup>

Gerçekten de Ahmed er-Rifâî'nin eserlerinde ve sohbetlerinde yer alan mevzuların odak noktası, dâima tevâzuun farklı cephelerini ortaya koyan *züill*, *inkisâr*, *meskenet*, 'aciz ve *fakr* gibi mefhumlardır.<sup>8</sup> Söz konusu kavramlara yönelik aşağıdaki ifadeler incelememiz için bir başlangıç noktası kabul edilmiştir:

Gitmediğim zor bir yol, hakikatine vâkîf olmadığım bir meslek (gidilen yol kalmadı). Himmet ve gayretimle hepsinin perdelerini kaldırıp açtım, her kapıdan girdim. Hepsini çok kalabalık buldum. *Züill (tevâzu)* ve *inkisâr* kapısına vardım, onu bomboş gördüm ve oradan girdim, vâsıl oldum ve matlûbum hâsıl oldu. Diğer kapıların talipleri hâlâ yerlerinde idiler.<sup>9</sup>

Nefsimi zorlayarak sülûk etmedik hiçbir yol bırakmadıktan sonra sülûk sıhhatinin sağlam bir niyet ve mücâhedeye bağlı olduğunu anladım. Sünnet-i Nebviyye ile amelden, *züill*, *inkisâr*, *hayret* ve *iftikar* ehli olanların ahlâkıyla ahlaklanmaktan daha sevimli, daha açık ve daha muteber bir yol göremedim. Hz. Ebû Bekir (r.a) şöyle derdi: "Kendisine

- 6 Bkz. Ahmed Şerif el-Mezîdî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî: Uşûlü'l-İtikâdi'r-rifâiyye*, (Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2013), 163; Muhammed Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî, *Kalâidü'z-zeberced, alâ hikemi mevlânâ eş-şerif er-rifâî Ahmed*, ed. Ahmed Remzi b. Hammûd (Lübnan: Dârü'l-Beyrûtî, 2008), 122-3; Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhân*, 134-36.
- 7 Bkz. Ken'an Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, ed. Mustafa Tahrâlı (İstanbul: Cenân Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Yayınları, 2015), 126.
- 8 Bkz. Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü'r-rifâiyye*, ed. Seyyid Mahmut Seyyid Fâzıl er-Rifâî el-Semerrâî, (Şam: Dârü'l-Beyrûtî, 2009), 100, 101, 155, 166, 195.
- 9 Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhân*, 150.



vüsûl için aczden başka yol yaratmamış olan Allah'a hamdolsun.”<sup>10</sup>

“Efendiler! Sûfî taifeleri bir husus ile diğerrinden ayrıldı. Ahmedcik ise *züll*, *inkisâr*, *meskenet* ve *ıstırar* ehli ile kaldı.”<sup>11</sup>

Çalışmamız dahilinde Ahmed er-Rifâî'nin yukarıda geçen kavramlar hakkındaki görüşleri incelenecektir.

### 1. AHMED ER-RIFÂÎ'NİN TEVÂZU (HUZÛ) İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Tevâzu, *vaz'* (وضع) kökünden türemiş olup sözlükte kendi derecesini alçak görme, itâat etme ve boyun eğme anlamlarına gelmektedir.<sup>12</sup> Kibrin karşıtı bir hal olan tevâzuun, başkalarını küçümseyici his ve davranışlardan uzak durmayı, aza razı olma ve halkın yükünü çekmeyi gerektirdiği söylenmiştir. Aynı mânâ Türkçe'de alçak gönüllük sözcüğü ile karşılanır. Kur'ân'da tevâzuun zıddı olan kibir açıkça menedilir ve şeytanın kibir nedeniyle kulluktan uzaklaştığı bildirilir.<sup>13</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de *vaz'* kökünden gelen tevâzu kelimesi yer almazken; Allah'ın irâdesine boyun eğerek kulluğu (ubûdiyyet) benimseyenler için tevâzu ile mânâ yakınlığı bulunan *tezellül*, *huşû'* ve *huzu'* kökünden kelimeler kullanılır. İslâm kelimesinin geniş manası içerisinde *teslimet* ve *tevâzu* kavramlarının yer aldığı ve Kur'ân-ı Kerîm'in temel çağrısının da âlemlerin Rabbi olan Allah'a itâat etmek olduğu kaydedilmektedir. Allah'a itâatle gerçekleşen kulluğun temel esası da, kişinin ucub ve kibir gibi huyların tesirinden kurtularak, bütünüyle acz içinde bulunduğunu idrâk etmesi ile mümkündür.<sup>14</sup> Zira İslâm

10 age. 132.

11 age. 110.

12 Bkz. Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesui, “Tevâzu”, *el-Müncid fi'l-lügati ve'l-a'lâm*, (Beyrut: Dârü'l-maşrik, 2000), 905.

13 Bakara 2/34, Nisâ 4/173, A'râf 7/13, Nahl 16/22, İsrâ 17/37, Saffât 37/35, Duhân 44/31, Câsiye 45/31.

14 Bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî*

dini, inananlara tavsiye ettiği itâat ve tevâzu gibi ahlâkî buyruklar ile temyiz etmiştir.<sup>15</sup> Hz. Peygamber birçok hadisinde tevâzuun öneminden bahsettiği gibi, onun ölçülü ve mütevâzı yaşantısı da bu hususta müminler için en önemli örnektir.<sup>16</sup> Hz. Peygamber'in fakir kimseleri meclisinde ağırladığı, onlarla sohbet ettiği, mümkün merteye kendi işlerini kendi gördüğü, çarşı pazardan aldığı şeyleri eve kendisinin taşıdığı, giyim kuşamda ve yaşamın hemen her alanında mütevâzı bir yol takip ettiği nakledilmektedir.<sup>17</sup>

Tasavvuf klasiklerinde de tevâzua yönelik pek çok rivâyete yer verilir.<sup>18</sup> Söz gelimi Mansûr b. Ammâr (ö. 225/840) kul için en güzel elbisenin tevâzu ve inkisâr elbisesi olduğunu belirtirken,<sup>19</sup> Ebû Abdullah el-Mağribî (ö. 299/911) ise fakirlerle muamelede en güzel bir vasıf olarak tevâzuun önemine dikkat çeker.<sup>20</sup> Ebû'l-Hüseyin el-Verrâk (ö. 320/932) tevâzuun fiilî tecellîlerine temâs eder ki bunlar: Kötülük yapandan intikam almak yerine onu mâzur görmek, hakaret eden kişiden özür dileyerek ona hizmet ve ihsana devam etmek gibi nefsin tenezzülünü gerektirecek türden işlerdir.<sup>21</sup> Abdülkerim

*Kavramlar*, çev. Salâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 44, 104.

15 Tevâzu konusunda daha ayrıntılı bilgi için krş. Mustafa Çağrı, “Tevâzu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2011, XL: 583-5.

16 Konuyla ilgili hadisler için bkz. İmam Nevevî, *Nüzhëtü'l-Muttaîn*, *Riyâzü's-Sâlihîn Şerhi*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 15-526.

17 İlgili rivayetler için bkz. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Ihyâü 'ulûmi'd-dîn*, ed. Abdülhalim Mahmûd (Kahire: Mektebe't-tevfikiyye, t.y.), 1254-8.

18 Tevâzu ile ilgili rivâyetlere yöneliklerin değerlendirmeleri için bkz. Mahmut Esad Erkaya, *Kur'ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 224-6.

19 Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 2014), 115; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Abdülhalim Mahmûd (Kahire: Matabe Müesseset dâre'l-şab, 1989), 76-77.

20 Bkz. el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 97-8.

21 Bkz. age. 190-191.

el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'de kullandığı "kulluk tevâzu" ibâresi, onun, tevâzu vasfını, kulluğun en temel işâretlerinden biri olarak değerlendirdiğini gösterir.<sup>22</sup> Diğer yandan Ali b. Osman el-Hücvîrî'nin (ö. 465/1072 [?]) eseri *Keşfü'l-Mahcûb*'da tasavvufu ele aldığı bölüme, doğrudan tevâzudan bahseden bir âyet ile (Furkan 25/63) başlaması bu bağlamda oldukça önemlidir.<sup>23</sup> Hücvîrî, sûfîleri târif ederken, "onlar terk ve tevâzu ile alâkalanırlar"<sup>24</sup> ifadesini kullanır. Buradan terk ve tevâzu gibi mânevî vasıfların, *fakr* makamını öncelediği ve bu makama uzanan yolda bir menzil mesâbesinde oldukları anlaşılmaktadır.<sup>25</sup> Yine müellife göre tevâzu, Ehl-i Beytin ve temkin ehli tasavvuf büyüklerinin ayırt edici özelliklerinden biridir. Onlar kendilerini kusurlu ve halkı ise pürmeziyet görme şeklinde tecellî eden bir tevâzu ahlâkına sahiplerdir.<sup>26</sup> Tevâzu konusunu *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*'in kibir bahsi içerisinde ele alan Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ise kendinde bir güç ve kuvvet olmadığını idrâk etmeyi ubûdiyyet ile, zaafılarını görmeyerek güç ve varlık iddiasında bulunmayı ise nankörlük ve küfür ile özdeşleştirir. Ona göre îman ve İslâm, kibirle asla bağdaşmaz. İslâm, insanın kulluğunu bilmesi ve bunun gereği olarak tevâzu hissi içinde bulunmasıdır.<sup>27</sup>

*Tevâzu* Ahmed er-Rifâî'nin eserlerinde merkezî konumda olan bir kavramdır. Ayrıca Ahmed er-Rifâî'nin hayatına dâir rivâyet ve menkıbelerin odak noktasında da yine onun *tevâzu* ahlâkı yer almaktadır. Nitekim şeyhin,

22 Bkz. age. 310-311.

23 Bkz. Ali b. Osmân el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Der-gah Yayınları, 2014), 95.

24 el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 119.

25 Bkz. el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 119.

26 Sûfîlerin konuyla ilgili ifadeleri için bkz. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 264-71.

27 Krş. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmiddîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1970), III: 2170.

Efendiler! Ben şeyh değilim, bu cemiye-tin önde gelenlerinden değilim. Vâiz ve muallim de değilim. Bu âlemde Allah'ın kullarına şeyhlik edebilmek iddiasını hatırıma getirirsem Firavun ve Hâmân ile haşrolayım. Ben ilâhî rahmete mazhar olmuş bir Müslüman olmayı dile-rim, ki bu az bir nimet değildir<sup>28</sup>

anlamındaki sözleri onun *tevâzu* konusundaki hassasiyetinin en açık örneklerinden biridir. Bu ifadeler, şeyhin *tevâzu* anlayışının başlangıç noktası olup söz konusu yaklaşımın eriştiği derece ise aşağıdaki ifadelerinden açıkça okunmaktadır: "Dervişânın (*fukarâ*) hepsi ve sûfiyye ricâlinin tamamı, benden hayırlıdır. Ben 'hiç' olan Ahmedceğizim, hatta hiç bile değilim. Sözün doğrusu şu ki, sûfî (...) kendinde başkalarından bir farklılık ve meziyet görmeyendir; zira Hakk Teâlâ böyle emretmiştir."<sup>29</sup> Ahmed er-Rifâî'nin burada konuyu ilâhî emirle ilişkilendirmesinden de anlaşılacağı üzere onun için *tevâzu*, Kur'ân'ın temel mesaj ve emirlerinden biridir.

Ahmed er-Rifâî için *tevâzu*, sülûkun başlan-gıcında olan sâlikin öncelikle tahsil etmesi gereken en temel prensiptir. Öte yandan sülûkunda ilerleyen sâlikin, ahlâkî kemâlinin bir işâreti olarak yaşantısında da *tevâzu* örnekleri ortaya koyması beklenmektedir. Ahmed er-Rifâî, "Gel önce *tevâzu* (...) öğren."<sup>30</sup>, "Meydân-ı mezellekte *tevâzu* ile dur"<sup>31</sup> ifadesiyle yolun başında öğrenilmesi gereken bir anlayış ve tavır olarak *tevâzu* vurgu yapar. Şeyhin, bütün dervişlerine teklif ettiği, herkesi kendinden hayırlı ve meziyet sahibi görme yaklaşımı, aslında bir anlamda *tevâzu*un teorik alt yapısını oluşturmaktadır. Zîra insan ancak kendi nefsinin kusurlu ve halkı ise birçok meziyetle donanmış gördüğü

28 Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhân*, 108.

29 age. 109.

30 Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhân*, 118.

31 age. 159.

takdirde, mütevâzı bir tavır içerisinde olacaktır. Buna ilâveten Ahmed er-Rifâî'ye göre mütevâzı bir kulun vasıfları arasında dünya alâkalarından uzaklaşmak, Allah'a yönelmek, zikri arttırmak, rütbe ve makamdan -onlara ulaşma imkânı olduğu halde- uzak durmak gibi özellikler yer almaktadır.<sup>32</sup> Bu vasma erişen kimse, göz yaşı ve tevâzu anahtarı ile mânâ kapısından geçecek ve ulaştığı bu menzilde, şeyhin ifadesiyle, "izzet ve ikram" ile ağırlanacaktır.<sup>33</sup>

Diğer yandan Ahmed er-Rifâî, tevâzu vasfının benimsenmesi için öncelikle kibir zehâbından kurtulmak gerektiğini belirtir. Şeyhe göre kibir ve benlik iddiası, insan fitratıyla çelişki arz eden, son derece yanıltıcı hislerdir. Nitekim insan kendi fitratına insaf ve ibret ile bakarsa, onun ne kadar zayıf olduğunu açıkça görecektir: "Azamet ve kibir makamından çık. Böbürlenmeyi ve büyülenmeyi bırak. Niye böbürleniyorsun ki, evvelin murdar bir su, nihâyetin de kokmuş bir lâşeden ibarettir. Evvelin ile âhirin arasında; yani hâl-i hayatında nasıl bulunman gerekiyorsa öyle ol"<sup>34</sup> şeklindeki ifadeleriyle şeyhin bu hususa dikkat çektiği görülür. "Sen bir ölüsün, bunu gerçekten anladığında kibirlenmezsin"<sup>35</sup> meâlindeki sözleri de yine sâlikleri kibir zaafından kurtarma gayesine mâtuf bir hatırlatma olarak değerlendirilebilir.

Eserlerinde konunun ayrıntılarını ele alan Ahmed er-Rifâî, kibir zaafının en çok Kur'ân ilimleriyle ilgilenenler için tehlike teşkil ettiğini kaydeder. Şeyhe göre Kur'ân âlimi, ortaya koyduğu tefsiri ve hikmetli sözleri beğenmeye başladıkça, ilâhî emir ve nehiyleri gözetme konusunda ihmalkâr davranabilir. İhmalkârlık içinde olan bir âlimin, o esnada feyz ve ilminin artması da mümkündür.

32 Bkz. age. 134-135.

33 Bkz. age. 154.

34 age. 159.

35 ay.

Ancak Ahmed er-Rifâî, bu durumun ilâhî bir imtihan ya da literatürdeki ifadesiyle *istidrâc* olduğunu kaydeder. Eğer Kur'ân âlimi içinde bulunduğu hâlin izâlesi için gayret etmezse, hiç beklemediği anda birden bütün ilmi ve feyzi kesilecektir.<sup>36</sup> Ahmed er-Rifâî, *istidrâc*ı tecrübe edenlerin vaziyetini, şeytanın durumuna benzetir. Çünkü şeytan da uzun yıllar meleklerin hocalığını yapmasına rağmen, nihâyetinde kendi nefsinin görüp onu beğenme yanlısına düştüğü içindir ki Hakk'ın kapısından tard edilmiştir.<sup>37</sup> Din âlimi "ben" demeye devam ettiği sürece, kibrin sembolü olan şeytan ile birlikte *esfel-i sâfilîne* düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Kibirten kurtulmanın en etkili yolu ise, kendini eksik ve hatalı; muhababını ise meziyet sahibi bir mümin olarak görmektir. Kişinin dâima çevresindekileri aziz tutarak "sen" demesi ve her hususta kardeşini kendisine tercih etmesi, kibir için en etkili tedâvi yöntemlerinden biri olduğu gibi, tevâzu sahibi olmanın da başlangıç noktasıdır.<sup>38</sup>

Buraya kadar Ahmed er-Rifâî'nin eserlerinde tevâzu kavramının anlamı üzerinde durduk. Konunun bir başka yönü de bizzat Ahmed er-Rifâî'nin hayatındaki tevâzu örnekleridir. Kaynaklarda Ahmed er-Rifâî'nin tevâzu hakkında nakledilen bilgileri şu şekilde özetleyebiliriz: Ahmed er-Rifâî tatlı dilli, mütebessim, hilm ve merhamet sahibi, karşılaştığı herkese selam vererek "efendim" diye hitap eden, tanıştığı kimselere kendisini "miskin Ahmedcik" ifadesiyle takdim eden ve bu

36 Bkz. Ahmed er-Rifâî, *Hâletü ehli'l-haқиka meallah*, ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 101-103.

37 Ahmed er-Rifâî'nin *istidrâc* konusundaki görüşleri için bkz. age. 103-105.

38 Ahmed er-Rifâî, *Sohbet Meclisleri: el-Mecâlisü's-se-niyye*, çev. Alican Tatlı (İstanbul: Erkam Yayınları, 1996), 138; Ahmed er-Rifâî'ye göre ulemanın ahlâki açıdan zafiyet içinde olması, doğrudan halkın fesadına neden olacağı cihetle son derece tehlikelidir. Şeyhin konu ile ilgili izahları için bkz. Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü'r-rifâiyye*, 101, 128.

haliyle gözlerinden tevâzu ve zekâ taşan bir kimsedir. Az ile yetinip hırka giymeyi tercih eden Ahmed er-Rifâî, tekkesinin temizliği ve bakımı gibi işlerle de doğrudan kendisi ilgilenmektedir. Geceleri ihtiyaç sahiplerine erzak ve su dağıtmayı vazîfe edinmiştir. İbâdetlerinden dolayı yaşlılara ve sâfiyetlerinden dolayı gençlere değer vermek, onun halkla muâmelede dikkat ettiği hususlar arasındadır. İyi-kötü ayırmaksızın tüm hastaların ziyâretine giden ve onların ihtiyaçlarına koşan şeyhin, cüzzamlıyı yıkadığı ve körlerle yol göstererek onlara eşlik ettiği nakledilir. Şeyh, kendisini inciten ve kendisine düşmanlık edenlere karşı sabırlı ve müsâmahakâr'dır. Bunların yanı sıra, yaşadığı bölgedeki uyuz ya da sakat hayvanların tedâvisi ile ilgilenmesi de, yine onun tevâzuuna örnek olarak aktarılan rivâyetler arasındadır. Hasılı, kaynakların ortaya koyduğu bilgiler ışığında karşımıza çıkan Ahmed er-Rifâî portresi, halkı, Hakk'ın iyâli/aile olarak telakkî eden ve ortaya koyduğu hizmetlerle bu anlayışın gereğini yerine getirmeye çalışan mütevâzi ve samîmî bir şahsiyettir.<sup>39</sup>

Pîr Ahmed er-Rifâî'nin tevâzu anlayışını örneklendirmek için kaynaklarda geçen birkaç menkıbeyi burada değerlendirmek istiyoruz. Aktarılan bir menkıbeye göre, Ahmed er-Rifâî'nin sohbet halkasında bulunan derişlerden biri, düşmanca hisler beslediği bir başka deriş dövmeye karar verir. Nitekim seher vakti abdesthaneye girdiğinde, orada karşılaştığı ilk kişiyi hasmı zannederek dövmeye başlar. Ancak bir süre sonra yanıldığını ve darbettiği kimsenin aslında şeyhi Ahmed er-Rifâî olduğunu fark ederek korku ve üzüntüsünden baygın düşer. Deriş, yaptığı iş nedeniyle özür dilediğinde, Ahmed er-Rifâî'nin

39 Bkz. Ebü'l-Hüdâ Muhammed b. Hasen es-Sayyâdî, *Kitâbu Kılâdeti'l-Cevâhir*, (Beyrut: Matbaatü'l-Edbiyye, 1301), 48-67; Ken'ân Rifâî, *Seyyid Ahmed*, 31-33; Yunus eş-Şeyh İbrahim es-Samarraî, *Seyyid Ahmed Rifâî: Hayatı ve Eserleri*, çev. Münir Atalar (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 30-31.

“[Üzülmeysin oğlum] dövüldüğüm esnada Cenâb-ı Hak'tan senin için af istemiş idim.” şeklinde cevap verdiği ve mahcûbiyetinden dolayı birkaç gün içinde vefat eden deriş de kendi elleriyle yıkayıp defnettiği kaydedilmektedir. Bir başka menkıbeye göre ise bölgede görevli olan idârecilerden biri, Ahmed er-Rifâî'nin yüzüne karşı çok ağır ithamlarda bulunmaya başlar. Şeyh, bu ithamlara cevap vermediği gibi, derişlerinin de konuya müdahil olmalarına izin vermez. Hakaret eden kişinin sözleri bitince, Ahmed er-Rifâî bütün hata ve eksikleri kendi üzerine alarak, “Efendim, yaratılışınızdaki af ve merhamete sığınırım” sözleriyle mukabele eder. Bu cevap karşısında şaşkınlığa düşen yetkili: “Nefsinden bir zerreye oynamak istedim, muktedir olmadım. Bu *tezellül* ve bu *tevazû* ve *inkisâr* ile bütün meşâ-yih ve sâlihînin kapılarını kapadın, devlet ve memlekete sen vâris oldun; kıyamete kadar ni'met senin ve ehlin ve zürriyyetin üzerine bâkîdir!” şeklinde cevap verir. Nitekim daha sonra şeyh ile sözü geçen idârecinin musâfahada buldukları ve birbirlerinden hoşnut olarak yollarına devam ettikleri nakledilmektedir.<sup>40</sup> Bu ve benzeri menkıbelerde, Ahmed er-Rifâî'nin kendisine yapılan kötü muâmeleler karşısındaki tavrına ve bilakis muhalefet gördüğü kimselere karşı tazim ve ikramı arttırma özelliğine dikkat çekilmektedir. Söz konusu vasıflar, tasavvuf klasiklerinde tevâzu işâreti olarak kaydedilen özellikler arasındadır.

## 2. AHMED ER-RİFÂÎ'NİN MESKENET İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Arapça *sükûnet* kökünden türeyen *meskene* (مسكنه) kelimesi, sözlükte şiddetli acz ve geçim açısından kötü durumda olmak anlamındadır.<sup>41</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de iki ayet<sup>42</sup> içerisinde geçen *meskenet* kelimesi çoğunlukla

40 Bkz. Ken'ân Rifâî, *Seyyid Ahmed*, 27-28.

41 “Maskana”, Erişim Tarihi: 3 Şubat, 2021, <http://arabiclexicon.hawramani.com>.

42 Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112.

hor görülme, küçük düşme ve yaşamını sıkıntı içinde devam ettirme şeklinde îzah edilmiştir. Hadîslerde aynı kökenden gelen *miskîn* kelimesinin, Kur'ân'daki anlamına yakın bir kullanıma sahip olduğu görülür.<sup>43</sup> Fakirlik ve meskenetin “zayıflık ve ihtiyaç içinde olma” anlamlarına geldiği kaydedilmekle beraber, düşkünlük açısından hangisinin daha şiddetli olduğu hususu ihtilaflıdır. Bazı dil âlimlerine göre *meskenet*, gideri karşılayacak kadar gelire sahip olamama ve dolayısıyla zorunlu ihtiyaçlardan yoksun olma halini ifade ederken; fakr ise hiçbir şeyi olmama durumudur.<sup>44</sup> *Meskenet* ibâresine ilk sûfilere ait rivâyetler içerisinde de rastlanır. Örneğin Ebû Bekr el-Verrâk (ö. 280/893), tamahın, *zillet* ve *meskenete* yol açacağını kaydeder ki<sup>45</sup> bu bağlamda *meskenet* olumsuz bir sıfat görünümü arz eder. Diğer yandan, “Yoklukta meskenetten eser, varlıkta zenginlikten alâmet göründükçe, kul için ubûdiyyet mertebesi elvermez.”<sup>46</sup> şeklindeki ifadede ise *meskenet*, kişinin ihtiyaç içinde bulunduğu dâir bazı zâhir alâmetlere sahip olması anlamındadır. Burada *meskenet*, *fakr* makamına doğru ilerleyen sâlik için, ilerleme kaydetmeye neden olan bir vasıftır. Klasik eserlerdeki kullanımlardan anlaşıldığı üzere *meskenet* ve *miskîn* kelimeleri, zamanla tasavvufî birer terim haline gelmişlerdir. İstılâhî mânâda *meskenet* kavramının, “tevâzu sahibi olma ya da Allah'ın huzurunda güçsüzlüğü idrâk etme” anlamlarıyla öne çıktığı ve tevâzuun bir derecesi olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır.<sup>47</sup>

Ahmed er-Rifâî'nin tasavvuf anlayışının öncelikli kavramlarından biri olan

43 İlgili rivâyetler için bkz. Nevevî, *Riyâzü's-Şâlihîn*, 355-356.

44 Cengiz Kallek, “Miskîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2005, XXX: 183-4.

45 Krş. el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 97-8.

46 age. 346-47.

47 Krş. Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: et-Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 121.

*meskenet*, onun eserlerinde *tevâzu* konusunun işlendiği başlıklar içerisinde karşımıza çıkar. Şeyh, *meskenet* kavramını farklı bağlamlarda ele alır ve kendi tasavvuf yolunun ayırt edici vasıfları arasında zikreder. Ahmed er-Rifâî'nin “Efendiler! Sûfî taifeleri bir husus ile diğerinden ayrıldı. Ahmedcik ise *meskenet* ve *ıstırar* ehli ile kaldı.”<sup>48</sup> şeklindeki ifadeleri bu açıdan kayda değerdir. Bir başka yerde kurtuluşa vesile olacak dört hasletten bahsederken açlık, çıplaklık ve züll ile birlikte *meskeneti* de zikreden şeyh, böylelikle kavramın sözlük târifine ilâveten bazı yan anlamlarına da dikkat çeker. Pîr Ahmed er-Rifâî'nin anlayışına göre *meskenet*, güç, kuvvet ve varlık sahibi olduğu halde, kendi ihtiyarı ile yokluk hayatını tercih etmektir. *Meskenet* vasfına sahip olan kişi, varlık içinde yokluğu tercih ettiği halde, çevresindekilerin güç, kuvvet ve varlık sahibi olması için fedâkârlıklarda bulunur. Ahmed er-Rifâî'ye göre ashâbın büyüklerinden Alî b. Ebî Tâlib (ö. 40/661) ve Ömer b. el-Hattâb (ö. 23/644) söz konusu mezîyetle temeyyüz etmiş şahsiyetlerdir. *Meskenet* ve *züll* sahibi olan bu iki büyük isim, devlet hazîneleri ellerinden geçtiği halde fakirliği tercih etmiş, başka bir deyişle varlık ve güç alâmeti olarak nitelendirilebilecek haricî unsurları terk etmişlerdir. Şeyhe göre tekâmüle engel olan doğrudan makam, saltanat, mevki, soy-sop ve kisvenin kendisi olmayıp, sâlikin bunlara gösterdiği itibardır. Dolayısıyla bu tür maddî imkânlarla, sülûka girmezden önce sahip olunması, tehlike arz eder. Sülûktan sonra ise işin hükmü değişir. Sâlik mânevî terbiye neticesinde eşya ile irtibatını düzenleyen bir hüsn-i edebe ulaştığı içindir ki bu noktadan sonra maddî unsurlar onun

48 Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhân*, 110.

üzerinde tesir etmez. Nitekim Ahmed

him peşindesin. Ucub ve gurur içinde-  
sin. Gel önce *tevâzu* ve *hayreti*, *inkisâr*  
ve *meskeneti* öğren.”<sup>49</sup> ifadeleriyle, eşyâ  
ile irtibatın mânevî tekâmüle engel ol-  
mayacak şekilde tesisi için gereken ön-  
cüllere, yani aralarında meskenetin de  
bulunduğu bazı ahlâkî vasıflara dikkat  
çekmektedir.

Burada Ahmed er-Rifâî'nin *meskenet* kav-  
ramını, kelime kökeniyle irtibatlı olarak  
değerlendirdiği ve fakat ona bazı yeni anlam  
katmanları eklediği anlaşılır. Şeyh için *mes-  
kenet* ehli ya da *miskin* kimse, mülkün asıl  
sahibinin Allah olduğu gerçeğini idrâk eden  
kişidir. Bu nedenle meskenet sahibi, elinde-  
ki maddî imkânı kazanılmış bir hak olarak  
değil, fakat melekût âleminde tarafına yapılmış  
bir ikram yahut *ilâhi bir atıyye* olarak  
kabul eder. *Meskenet* ehli bu bilinç içerisinde  
mal ve makam gibi şeyler ile böbürlenme  
zaafına düşmez. Bilakis bütün bu imkanları  
insanlığa hizmet ve bu sûretle de kulluğun  
hakikatine erişmek için birer vasıta olarak  
değerlendirir.<sup>50</sup>

### 3. AHMED ER-RİFÂÎ'NİN ZÜLL VE İNKİSÂR İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

*Züll* (ذُلّ) sözlükte zayıf, âciz ve itibarsız  
olmak, aşağılanmak, hor ve hakir düşmek,  
yenik düşüp boyun eğmek anlamındadır.  
İkinci anlamı ise zilletin ardından kişide  
ortaya çıkan uysallık ve itâatkarlık halidir.<sup>51</sup>  
Bir başka deyişle *züll*, bir şahsın başkaları-  
na göre bedensel, ekonomik ve sosyal statü  
açısından zayıflığını ve bu nedenle de etki-  
sizliğini ifade etmektedir. Kelime, kişinin  
haklarını kaybetmeye yol açacak ölçüde

49 age. 118.

50 Selçuk Eraydın'ın konuyla ilgili değerlendirmeleri için  
bkz. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstan-  
bul: İFAV Yayınları, 1994), 182-183.

51 Râgıb el-İsfahânî, “Zil”, *Müfredât-ı Elfâzı'l-Kur'ân*,  
*Kuran Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstan-  
bul: Pınar Yayınları, 2018), 577-8.

er-Rifâî “Ey biçâre... yalan, hayâl ve ve-

başkaları karşısında kendini alçaltması ve değerini düşürmesi anlamında da kullanılmıştır. Üstün olmak mânâsındaki izzetin tam olarak karşıtı olan *züll* kelimesi yerine *zillet* ve *mezillet* sözcükleri de kullanılır. Kur'ân-ı Kerim'de *züll* kökünden türeyen kelimelerin olumsuz ve olumlu iki anlamı öne çıkar. Bazı âyetlerde, kişinin kendi fiilleri nedeniyle zilletle düşmesi ve aşağılanması durumundan bahsedilir ki burada olumsuz anlam öndedir.<sup>52</sup> Bazı âyetlerde ise *zillet*, şefkat, tevâzu ve yumuşaklık anlamında, mümine yakışan olumlu bir hal olarak ele alınmaktadır.<sup>53</sup> Hadîslerde *zillet* kavramının âcizlik, zayıflık, aşağılanma mânâsında kullanıldığı ve müminlerin îtibar zedeleyici davranışlardan kaçınmaları konusunda uyarıldıkları görülür. Hz. Peygamber'in zilletle düşmeye sebebiyet verecek kötü muâmeleler karşısında ise sağlam bir duruşa sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>54</sup>

İlk dönem sûfîleri *züll* ya da *zillet* konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Mutasavvıfların konu ile ilgili ifadeleri incelendiğinde, zilletin olumsuz ve olumlu iki anlamda değerlendirildiği görülür. Söz gelimi tamahkâr olmanın neticelerinden biri olarak *zillet*, kaçınılması gereken bir huydur.<sup>55</sup> Öte yandan zilleti, sûfînin nefsin terbiye edici bir metot olarak gören sûfîler bu vâsfa îtibar etmektedir.<sup>56</sup> İbrahim b. Edhem'in (ö. 161/778 [?]) izzeti terk ederek zillet halini benimsemeyi, mücâhedenin şartları arasında zikretmesi<sup>57</sup> ve Zünnûn el-Mısrî'nin (ö. 245/859) "Allah hiçbir kuluna, nefsinin zilletini göstermek suretiyle verdiği izzetten daha önemli bir izzet vermemiştir"<sup>58</sup> şeklindeki ifadeleri bu

52 Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/26 ve 112, Mücâdile 58/20.

53 Mâide 5/54, İsrâ 17/24.

54 Bkz. Mustafa Çağrı, "Zillet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2013, XLIV: 416-7.

55 Bkz. el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 97-8.

56 Bkz. age. 71.

57 Bkz. age. 191-92.

58 ay.

anlayışın örneklerindedir. Kuşeyrî'ye göre nefsin ağrına giden şeylere muhatap olması, değersiz ve hakir olması anlamındaki *zillet*, nefis mücâhedesini ve nefsin tekâmülündeki en büyük engellerden biri olan kibrin tedâvisi için şarttır.<sup>59</sup> Nitekim sûfîlerin nefislerini zilletle düşüren ve bu sûretle de tekâmüle vesîle olan zor durumları -yaşadıkları sıkıntılara rağmen -hoş karşıladıkları görülmektedir.<sup>60</sup> Hatta bu hususta sûfîlerin geçirdiği en hoş zaman hakkında "nefslerini belâ ve zillet içinde buldukları vakit"<sup>61</sup> ifadesi de kullanılmaktadır. Bu ve bunun gibi târiflere istinâden, ilk dönem sûfîlerinin nefis terbiyesi için bir yöntem ve kulluğu gerçekleştirmeye bir vesîle olması açısından *zillet* sıfatına önem verdikleri söylenebilir.<sup>62</sup> *İnkisâr* kelimesine gelince, sözlükte "boynu büküklük" anlamında geçer. Tasavvuf klasiklerinde *inkisâr*, kulluğa yakışan vasıflar arasında zikredilir ki kusurlarından dolayı mahcûbiyet içerisinde olma hali, kelimenin, bu bağlamda öne çıkan anlamıdır.<sup>63</sup>

Ahmed er-Rifâî'ye göre *züll*, kulun tevâzu ve fakr yolunda benimsediği vasıflardan biridir. Şeyh, bu bağlamda kulun yokluğunu bilmesine vesîle olan 'acz ve *züll* sıfatlarının önemine vurgu yapar. Onun için Kur'ân ve Sünnetin en açık daveti, *züll* ve *inkisâr* sahibi olmaktır. Hakk'ın huzurunda huşû ile durmak, onun kudreti önünde *züll* ve *inkisâr*ı arz etmek gereklidir: "Kendinizden sonraya bırakacağınız *züll* ve *inkisâr* [eserleri bırakın] Mevlâ'nın kapısında boynunuz bükük [durun]...Allah'a teslimiyet arz ederek kazâyı ilâhîye razı olun. Rasûlullah (a.s) sünnetine sımsıkı sarılın."<sup>64</sup> Şeyhe göre hakîkî kulluk ve tevhîd, izzet davasını bırakarak, *züll* ve *inkisâr* gibi mütevâzı halleri benimsemekle

59 Bkz. age. 190.

60 Bkz. age. 271, 288.

61 Bkz. el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 318.

62 Bkz. el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 390-5.

63 Bkz. age. 76-77.

64 Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhân*, 138.

gerçekleşir. Nitekim Ahmed er-Rifâî'nin, "Sünnet-i Nebeviyye ile amelden ve *züll*, *inkisâr* ve *iftikar* ehlinin ahlâkıyla ahlâklanmaktan daha sevimli, daha açık ve daha muteber bir yol göremedim."<sup>65</sup> ve "*züll* ve *inkisâr* kapısına varınca onu çok تنها buldum ve oradan matlûbuma vâsıl olma imkânı buldum"<sup>66</sup> şeklindeki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, şeyhe göre varlık zehâbından kurtulmayı temin eden vasıflardan biri de *züll* ve *inkisâr*dır. Onun için, "nasların ruhu" diyebileceğimiz esas konu, kişinin Allah huzurunda kulluğunu, acz, zillet, inkisâr ve meskenet hallerini idrâk etmesi ve nihâyet bu idrâk mertebelerinden geçerek tam bir fakra ulaşmasıdır. Şeyh bir başka yerde kendi tasavvuf anlayışını târif ederken şu ifadeleri kaydeder:

Ey Efendiler! Şanı yüce olan Allah'a giden yollar, mahlûkatın nefesleri sayısından çoktur. Fakat ben şu iki yoldan daha yakın, daha vâzih, daha kolay, daha düzgün ve daha ümitlisini göremedim:  
1. Züll ve inkisâr; mahviyet ve gönlü kırıklık. 2. Huzû' ve iftikâr; tevâzu ve muhtaçlığını itiraf.<sup>67</sup>

Ahmed er-Rifâî'ye keşf ve müşâhede makamına ermenin yolları sorulduğunda, irâdeyi terk ederek ibâdet ve inkisârı arttırmak gerektiğini bildirmiştir.<sup>68</sup> Özetle, Ahmed er-Rifâî'ye göre Hakk'ın huzurunda zilletini bilmek, O'nun emir ve irâdesine teslimiyet göstermek anlamındadır. Halka karşı *zillet* hissi içinde bulunma ise insanlarla olan muâ-

65 Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhân*, 131-2.

66 age. 149-150.

67 Ahmed er-Rifâî'ye göre yukarıda tevâzuun dereceleri olarak nitelendirilebilecek züll, inkisâr ve mahviyet halleri, aynı zamanda keşfin de şartlarındandır. Hamd, şükür, tevâzu ve mezellet zaman içerisinde sâliki "feth-i ilâhîye inkılâb" ettirecek vasıtalar. Elinde bulunan maddî-mânevî nimetler karşısında kişinin züll ve inkisârını arz etmesi, onun keşfinin açılması için en güzel vesiledir. Bkz. er-Rifâî, *Hak Yolcusu*, 138.

68 Bkz. Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü'r-rifâiyye*, 195.

melesinde yumuşak, mutî' ve müşfik olmak mânâsındadır.<sup>69</sup>

Ahmed er-Rifâî'nin tasavvuf anlayışında *inkisâr* ise sâlikin *züll* hâlini tecrübe etmesinden sonra ortaya çıkan mânevî-psikolojik bir duygu durumu olarak değerlendirilebilir. Zîra sâlik, burada *zilleti* idrâk ettiği sürece, inkisâr adı verilen ve çoğunlukla "kalp kırıklığı, boynu büküklük" şeklinde îzah edilen mânevî bir hali de tecrübe edecektir. Şeyhin ifadelerinden anlaşıldığı üzere *inkisâr*, kulun hatalarını görerek eksikliğini fark etmesi anlamındadır. *İnkisâr* sıfatı kişiyi kurtuluşa erme konusunda nefesine îtimat etme zaafından ve dolayısıyla rehâvetten kurtarır. Bu idrâk, hakikat yolunda ilerleyen sâliki, şeriat ve tarîkatin âdâbına riâyet konusunda daha uyanık kılar. Yukarıdaki îzahlara istinâden, Ahmed er-Rifâî'nin tasavvuf anlayışında *züll* ve *inkisâr*ın, kişiyi tevâzu ve fakra eriştiren iki mühim sıfat olduğunu söyleyebiliriz.

#### 4. AHMED ER-RIFÂÎ'NİN ACZ KAVRAMI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

*Acz* (عجز) kelimesi, sözlükte bir şeyden geri kalmak, arkada olmak anlamındadır. Bir şeyin arka, geri kısmı için de acz kelimesi kullanılır. *el-Müfredât*'ta *acz* kelimesinin "sonradan bir nesneyi yapmada eksik gelme, âciz kalarak ona güç yetirememe" anlamıyla yaygınlaştığı belirtilir. Âciz de bu anlamda güçsüz ve kudretsiz anlamındadır.<sup>70</sup>

İlk dönem sûfîleri, kişinin beşerî anlamda aczini görmesine vesile olan durumları, kendilerinde bir güç ve kuvvet hissettikleri durumlara nispetle daha değerli bulmuşlardır. İnsana aczini gösteren maddî ve mânevî her tecrübe son derece kıymetlidir.<sup>71</sup> Hakîm

69 Bkz. Ahmed er-Rifâî, *Hak Yolcusu*, 135-137.

70 Bkz. İsfahânî, "Acz", *Müfredât-ı Elfâzı'l-Kur'an*, 961-2.

71 Bkz. el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 88, 250; Kelâbâzî,



et-Tirmizî'ye (ö. 320/932) "İnsanların vasfı nedir?" diye sorulduğunda, "apaçık bir zaaf ve acz, buna rağmen uzun bir iddia ve dava" diye cevap verdiği rivâyet edilir.<sup>72</sup> Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) de nefsin devamlı sûretle fiillerini beğenme ve en önemlisi yaptığı işleri kendi nefsinde hamletme eğiliminde olduğunu kaydeder.<sup>73</sup> Hücvîrî, özellikle mârifet konusunda aklın ve kalbin de nihâî halinin acz olduğunu kaydeder. Kendi istidatları sınırına gelerek acze düşen akıl ve kalp, bu noktada ilâhî inâyete nâil olacak ve nihâyet acz içinde vuslata ereceklerdir. Ancak Hücvîrî, aczini bilme ve maksada ulaşma konusunda kalbin, akli öncelediği kanaatinde.<sup>74</sup> Ebû Bekr eş-Şiblî'nin (ö. 334/946), "Mârifetin hakîkati, mârifetten âciz kalmaktır"<sup>75</sup> şeklindeki sözü bu konudaki yaklaşımın ana çerçevesini ortaya koyar. Hücvîrî söz konusu ifadeyi şu şekilde îzah eder: "Bir şeyin hakikati konusunda, kula o şeyde acizlikten başka bir şey görünmezse, mümkündür ki kulun kendi kendine olan idraki, dava ve iddiadan öte bir şey değildir. Zira onun için acz, taleptir."<sup>76</sup> Burada sūfînin âlet ve aracıya güvendiği takdirde, aczinin sağlam olmayacağı hususu vurgulanmaktadır.

Ahmed er-Rifâî'ye göre mevcûdat âleminde tasarruf, bütünüyle Allah'a aittir. Mevcûdat, O'nun güç ve kuvvetiyle ayakta durmakta ve varlığını devam ettirmektedir. Bu nedenle âlemin temel vasfı ve sürekli hâli, Allah'a muhtaç olma anlamındaki *acz* durumudur. Bu acziyet, âlemde meskûn olan insan için de geçerlidir: "Biz, Allah doyurmadıkça aç, giydirmedikçe hep çıplak olan âcizleriz. Mahlûk

*Ta'arruf*, 234.

72 Bkz. el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 92.

73 Bkz. Hâris el-Muhâsibî, *Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz ve Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 442-3.

74 Bkz. el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 333-5.

75 Bkz. age. 340.

76 el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 340.

ise tamamen *acz*, *fakr*, ihtiyaç içindedir ve bir hiçtir."<sup>77</sup> Fakat insanoğlu nefsânî zaafı ve kendisine ârız olan gaflet nedeniyle söz konusu gerçeği unutmakta ve ubûdiyyet ile beraber düşünülemez olan benlik iddiasına kapılmaktadır. Şu hâlde eşyanın içinde bulunduğu acz hâlini görenler ise, kudret ve tasarrufun Allah'a ait olduğu gerçeğini teslim ederek acziyet vasıflarını benimseyeceklerdir. Ahmed er-Rifâî, Allah'ın varlığına inanan, ölümün hak ve eşyanın fenâ bulucu olduğunu gören basîret sahibi her müminin, tasarruf iddiasından vazgeçerek acz ve kulluğa sarılacağı kanaatinde.<sup>78</sup> Bu bâbda Hz. Ebû Bekir'den nakledilen "Kendisine vüsûl için *aczden* başka yol yaratmamış olan Allah'a hamdolsun"<sup>79</sup> şeklindeki rivâyeti de değerlendiren Ahmed er-Rifâî, bu bağlamda aczi, kişinin nefsinin bilmesi için yegâne yol olarak görür. Nefsin acz ve yokluk makamında olduğunu bilmek, Allah hakkındaki bilginin (mârifet) en temel şartıdır. "Arifler, nefislerini Hakk'ın varlığı önünde yok etmişlerdir. Hakk'a karşı güçleri, kuvvetleri yok olmuştur. Eğer onları var görüyorsan; o varlık Hak'tandır. Sebepleri, vasıtaları bırakıp Allah'a dönmüşlerdir."<sup>80</sup> Şeyh, korku ateşi ve mârifet nûru içindeki ârifin, nâr ve nûr içinde yanarak enâniyetten sıyrıldığını ve ulûhiyet ile bâkî kaldığını ve bu sûretle ezel âlemindeki durumuna döndüğünü kaydeder. Şerhin devamında Hz. Dâvud'a ait acz konulu bir rivâyete de yer verilir. Buna göre "Ya Dâvûd! Önce beni bil, sonra da nefsini" şeklinde ilâhî bir hitâba nâil olan Hz. Dâvud, bir müddet tefekkür ettikten sonra Rabbini teklik ve kud-

77 Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhân*, 110.

78 Yukarıdaki ifadelerine istinâden Ahmed er-Rifâî'nin kulluk ve ubûdiyyeti, Allah'ın varlığı önünde yokluk ve aczini bilmekle özdeşleştirdiğini söylememiz mümkündür. Nitekim Ahmed er-Rifâî'nin ubûdiyyet konusunun geçtiği hemen her yerde acz ve fakr kavramlarına temas etmesi de bu görüşümüzü destekler mâhiyettir.

79 Bkz. Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhân*, 131-2.

80 Ahmed er-Rifâî, *Hâletü ehli'l-ḥakîka*, 34.

ret sahibi olarak gördüğünü, kendi nefsinin ise acz ve fenâ halinde bulunduğunu bildirir ki bu cevap vesîlesiyle ilâhî taltîfe mazhar olur.

Sonuç itibariyle Ahmed er-Rifâî'nin konuyla ilgili ifadelerinden onun tasavvuf anlayışında acz kavramının, yokluğunu bilme anlamına geldiği söyleyebiliriz. Diğer bir deyimle acz, güç ve kuvveti Allah'a hasretme, kendinde ve eşyâda müstakil bir varlık görmeme, görünür sebepleri bırakarak Allah'ı bütün sebeplerin yaratıcı olarak tanıma gibi hususlarla kendini gösteren bir vasıftır. Bu anlamıyla aczin, şeyhin tasavvuf anlayışında fakr makamından hemen önceki bir idrâk derecesi ya da merhalesi olduğunu söylememiz mümkündür.

##### 5. AHMED ER-RİFÂÎ'NİN FAKR MAKAMI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

*Fakura* (فُقْرًا) kelimesi sözlükte malın elden çıkması ve fakir düşmek mânâsındadır.<sup>81</sup> Kelimenin “bel kemiği kırık” anlamında *fekar* kökünden geldiği kaydedilir. *Fakr* kökünden *iftekara ilâ* ibâresi ise “bir şeye muhtaç olma” anlamına gelmektedir. *el-Müfredât*'ta *fakr* sözcüğünün dört türlü kullanımından bahsedilir. Birincisi, insanın ve tüm mevcûdatın dünyada bulunduğu sürece zorunlu ihtiyaçlar içinde olması; ikincisi, maddî imkânlardan yoksunluk; üçüncüsü, maddî konularda hırslanmaya neden olan nefsânî yoksunluk ve dördüncüsü ise yalnız Allah'a muhtaç olma halinin hissedildiği fakr halidir.<sup>82</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de *fakr* ve aynı kökten *fakîr* ve *fukarâ* (çoğulu) toplamda on iki yerde geçer. Fakrın Kur'ân'da öne çıkan birinci anlamı, sözlük anlamına da en yakın olan, maddî ihtiyaç içinde olma halidir. Fakrın söz konu-

81 Bkz. Mevlüd Sarı, “Fakr”, *el-Mevârid*, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1980), 1171-1172; Suâd el-Hakîm, “Fakr”, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 185; İlhan Ayverdi, “Fakîr”, *Misalli Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005), 1: 915.

82 İsfahânî, “Fakr”, *Müfredat*, 1135-6.

su anlamının vurgulandığı âyetlerde çoğunlukla fakirlikle ilgili bireysel ve toplumsal hükümlere yer verilmektedir. Bu bağlamda maddî yoksunluğun ilâhî bir imtihan olduğu, sabredenlerin imtihanı güzel bir şekilde kazanacağı; öte yandan imkânı olanların ihtiyaç içindekilere yardım etmesinin ise bir vazîfe ve erdem olduğu bildirilmektedir.<sup>83</sup> Mecâzî olarak yalnız Allah'a muhtaç olma anlamındaki fakirlik ise iki âyette geçer.<sup>84</sup> Buna göre, zengin ya da fakir olsun, tüm insanlar Allah'a muhtaç olmaları bakımından fakir olup gerçek anlamda zengin olan yalnızca Allah'tır.<sup>85</sup> Çeşitli yönleriyle fakr konusuna hadislerinde temas eden Hz. Peygamber'in yaşantısı da fakrın en açık örnekleri ile doludur.<sup>86</sup>

*Fakr* kavramı literatürde iki anlamıyla öne çıkar: Sûrî ve mânevî fakirlik.<sup>87</sup> Başlangıçta fakr, maddî nimetlere fazla kıymet vermeyen ve dolayısıyla maddî imkânlardan yoksun olarak yaşayan kimse için kullanılmıştır.<sup>88</sup> Zühd

83 Bakara 2/268, 271, 273; Âl-i İmrân 3/181; Nisâ 4/6, 135; Tevbe 9/60; Hacc 22/28; Nûr 24/32; Kasas 28/24; Haşr 59/8.

84 Bunlardan Fâtır 35/15; Muhammed, 47/38; Haşr 59/8 âyetlerinde mânevî anlamda fakirlikten bahsedilir. Bu ikinci anlam sûfiler tarafından özel bir ilgi görmüş, zamanla fakr kavramının tasavvuf ilmi içerisinde özel bir terime dönüşmesinde etkili olmuştur. Bahsi geçen fakr hali –idrâk etsin ya da etmesin– insanın en temel özelliği olarak kabul edilmiştir.

85 “Allah zengindir, siz ise fakirsiniz.” Muhammed, 47/38 âyetinin tefsirinde Kuşeyrî'nin zenginliğe getirdiği yorum, kulun hangi hususlarda fakir olduğunu da izah eder mâhiyettir: “Bir görüşe göre Allah zâtı ile zengindir. İkinci bir görüşe göre ise sıfatıyla zengindir. Zenginliği ise irade ettiklerinin kayıtlanmasıdır. Kula gelince o, şahsî itibariyle fakirdir; çünkü yaratılışının başlangıcından sona kadar Mevlâsı'ndan müstağni olamaz. O her zaman Mevlâsı'na muhtaçtır.” Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, çev. Mehmet Yalar (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013), V: 294-5.

86 Bkz. İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), II: 131.

87 Bkz. Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 182-183.

88 Bkz. İmam Beyhakî, *Kitâbü'z-zühd*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010); Arzu Eylül Yalçinkaya, “İlk Dönem Tasavvuf Klasiklerinde Zühd Kavramı Üzerine”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi*

dönemi eserlerinde zenginlik helâke götürücü ve fakirlik ise kurtuluşa eriştirici bir eskatolojik bağlam içerisinde ele alınır.<sup>89</sup> Söz konusu manada *fakr*, beşerî sıfatlardan *fenâ* bularak (fenâ-i sıfat) nefsinde bir varlık görmemektir. Tasavvuf dönemine gelindiğinde *fakr* kavramının, mecâzî anlamı ile öne çıktığı ve tasavvuf düşüncesi içinde öncelikli bir mevkiye yerleştiği görülür.<sup>90</sup> İlk dönem sûfîlerinin anladığı şekliyle *fakr*, Allah'tan başka her şeyden fâriğ olma, hiçbir şeye ihtiyacı olmama, âlemden istiğna ederek yalnızca Allah'a muhtaç olma halini idrâk anlamındadır. Bir başka deyişle fakr, kulun mevhum ve nazarı varlığını terk ederek Hakk'ın zâtında nefsini ifnâ etmesidir. Mânevî anlamda fakirlik budur. Tasavvuf literatüründe fakrın mecâzî anlamının zamanla yaygınlaşarak, sözlük anlamının dahi önüne geçtiği bir vakıadır.<sup>91</sup> Sûfîler Allah ile birlikte olma hali içinde duyulan fakirliği îman işâreti olarak görüp överken; Allah'tan başkasına *iftikâr* anlamındaki fakirliği ise tasvip etmemişlerdir.<sup>92</sup>

Tasavvuf klasiklerinde *fakr* konusunun “Siz Allah'a muhtaç olan fakirlersiniz” (Fâtır 35/15) âyeti çerçevesinde ele alındığını söylememiz mümkündür.<sup>93</sup> Örneğin Hâce

*Dergisi* 7, 1 (2020): 1-18.

89 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, çev. Mehmet Emin İhsanoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993).

90 Bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslâm'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 79-88.

91 Fakr kavramı ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Fakr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1995, XII: 132-4.

92 Sûfîlerin konuyla ilgili görüşleri için bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 104-108.

93 Klasik eserlerde *fakr* kavramı için bkz. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2018), 56; Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, ed. Abdulhalîm Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hâdisse, 1960), 72; Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, , 142-143; Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *et-Ta'arrufli mezhebi ehli't-tasavvuf*, haz. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2016), 111; Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî *el-Menâzilü's-Sâirîn*:

Abdullah el-Herevî (ö. 481/1089) söz konusu âyetin tefsiri mâhiyetinde fakr, mülkiyeti görme hâminden uzaklaşma şeklinde târif eder. Herevî'nin fakrın dereceleri ile ilgili îzahlarının ortak noktası, sâlikin maddî ya da mânevî her türlü kazanımından nefsinin tecrîd etmesi ve mülkün esas sahibi olarak Allah'ı kabul etmesidir. Burada *fakr*ın bir tür terk fiiline dönüştüğü ve bu mânâsıyla tasavvufî bir hal olan *fenâ*ya yakın bir anlamda kullanıldığı görülmektedir.<sup>94</sup> Kuşeyrî, ilgili âyetin tefsirinde muhtaç olmayı, yaratılış ve sıfat bakımından muhtaç olma şeklinde iki kısımda inceler. Yaratılış ve mevcûdiyetinin devamı açısından Allah'a muhtaç olmada bütün mahlûkat ortaktır. Sıfat bakımından Allah'a muhtaç olma ise süreç içerisinde tamamlanan, başka bir deyişle tasavvufî arınma ve terbiye neticesinde elde edilen bir derecedir.<sup>95</sup> Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) fakrı târif ederken, kendinde varlık görmeme, eşyâya ihtiyaç ve arzu duymama, ihtiyaç halinde ise bunu ancak Allah'a arz etme ve neticeyi sebeplerden değil fakat Hakk'tan bilme haline vurgu yaptığı görülür.<sup>96</sup> Bu yaklaşıma göre *fakr*, kendinde bir varlık görmeyerek, her şeyi Allah'a ircâ etmektir.<sup>97</sup>

İlk dönemde *Fakr* konusuyla ilgili olarak öne çıkan diğer bir yaklaşıma göre ise *fakr*, ubûdiyyet sıfatlarından biridir. Zîra abdiyet, övünme ve böbürlenme gibi halleri terk ederek, itâat ve boyun eğmeyi gerektirir. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) “Fakirlik, aynı zamanda kulluk sıfatlarından biri olup ricâ, korku, tevâzu, zilletten pek farklı değildir.

*Tasavvufta Yüz Basamak*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 110; el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 118-20.

94 Bkz. el-Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 110.

95 Bkz. el-Kuşeyrî, *Letâif*, IV: 441-2.

96 Bkz. Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif: Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 210-212.

97 Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma: İslâm Tasavvufu*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 46-7.

Bunlardan hoşlanan ve bu sıfatları kazanmaya çalışanlar ise, ubûdiyyet sıfatının hakikatine erenlerdir”<sup>98</sup> meâlindeki sözleriyle *züll*, *tevâzu* ve *fakr* kavramları arasındaki müşterek anlamın, kulluk etrafında belirginleştiğine dikkat çekmektedir. Nitekim ilgili kavramlar, Ahmed er-Rifâî'nin metinlerinde de benzer şekilde ele alınır. Ahmed er-Rifâî'nin *fakr* anlayışı ile yakınlık arz etmesi bakımından burada İbnü'l-'Arabî'nin *fakr* ile ilgili görüşlerini hatırlamakta fayda vardır. Suâd el-Hakîm, İbnü'l-'Arabî'nin fakrı iki açıdan ele aldığını kaydeder: Varlık fakirliği ve sülûk fakirliği.<sup>99</sup> İbnü'l-'Arabî'ye göre *fakir*, nefesine ait her şeyi terk eden anlamındadır ve tasavvuf literatüründeki *fânî* terimine karşılık gelmektedir. Kâşânî'nin deyimiyle böyle bir kimse, “nefsinden fânî, başka bir ifadeyle bütünüyle nefsinin hazlarını terk eden [ve bu sûretle] yaratılmışlığın özelliklerinden soyutlanmış”<sup>100</sup> olan kimsedir. İbnü'l-'Arabî'nin *fakr* konusundaki yaklaşımları, birçok açıdan Ahmed er-Rifâî'nin *fakr* anlayışı ile benzerlik arz eder ki ayrıntıları aşağıdaki bölümde incelenecektir.

## XVII. yüzyıl sûfî müelliflerinden İsmâil

98 Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb: Kalplerin Azığı*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 160; Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) “Kim ki bir şeye gücü yettiğini sanırsa, o fakirliğin sıfatlarından biri olan ubûdiyyet sıfatlarından uzaktır. Fakirlikte tevâzu ise, gözünün iliştiği herkesi kendisinden üstün görmektir” şeklindeki ifadelerinden, onun, *fakr* ile ubûdiyyeti mânâ açısından yakın bulduğu anlaşılacaktır. Süleyman Ateş, *Sülemî'nin Risâleleri: Tasavvufun Ana İlkeleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981), 142-144.

99 İbnü'l-'Arabî'ye göre mümkün varlık, kendi varlığını yokluğuna tercih etmesi ve varlığının devamını temin etmesi bakımından Mutlak Varlık'a muhtaçtır ve bu durum bütün yaratılmışları kapsar. Sülûk fakirliği ise, birinci fakirliği müşâhededen ibarettir. Sâlik, sülûkun zahmetlerine katlanarak, mücâhede ve riyâzet gibi temrinlerle fakra erişmeye çalışırken, ârif ise sadece hakîkî durumu olan fakirliği müşâhede ettiğinin bilincinde olan kişidir. Bkz. Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-'Arabî Sözlüğü*, 189-192.

100 Bkz. Abdürrezzâk el-Kâşânî, “el-Fânî”, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 427.

Rusûhî Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) *Minhâcü'l-Fuķarâ*'da sûfîlerin konuyla ilgili görüşlerini değerlendirirken kaydettiği “hatta rüyet-i a'mâlden ve şuhûd-i ahvâlden pâk ola ki, kendinden amel görmek ve amel ve ahvâle istihkak bilmek vücûdu müstelzim olur. Vücûd ise bir zenbdır ki, ona bir zenb-i âhâr kıyas olunmaz”<sup>101</sup> şeklindeki ifadeleri bu hususta literatürde öne çıkan kanaatleri özetler mâhiyettir. Ankaravî'nin fakrı izah için kullandığı “vücûd ise bir zenbdır ki, ona bir zenb-i âhâr kıyas olunmaz” ifadesi, ilk dönem sûfîlerinin fenâ teorisi kadar, İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına da göndermeler içerir. Gerçekten tasavvuf literatüründe *fakr* târiflerinin, fenâ târifi ile yakınlık arzettiği görülmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), *fenâ* nazariyesini özetlerken, “en yüksek tevhîde eriştiren bir yol” ifadesini kullanır. Ona göre fenânın birinci basamağı, kişinin öncelikle kötü amelleri terk ederek onlardan fânî olması, ikinci derecesi Hakk'ın her emrine itâat etmesi ve buna mâni olacak her türlü zevkten fânî olması, üçüncü derece olan vecd mertebesi ise müşâhede hâlini tecrübe etmesidir. Müşâhede makamındaki kişi, buna ilişkin idrâkini de kaybettiğinde gerçekten fânî olmuştur: “İşte o zaman sen fânî bâkîsin. Fiziki varlığın kalır ama ismin

101 “Ey ahî fakr odur ki, kendinde mülk görmeye. Kölenin nesi varsa efendisindir. Fakir oldur ki, nefsinde ve mülk görmeden ve kendine mensup şeyden berî olmaktır. Ve cümleyi Ganiyy-i mutlakın bilmektir. Ve bilmeyi dahi ondan bilmektir. Bu mertebeye fenâ fillâh denir ve bunda sâlik bi-hod olur. Ondandır tasarrufu Hak kılar. Nitekim şeyh Attâr hazretleri buyururlar: Vadinin yedinci mertebesi fakr ve fenâdır ki bu mertebeden sonra artık sana bir yolculuk, bir seyir yoktur. Bu mertebede gayret sarf ettin ise o gayret seni fenâyâ salar. Sende bu mertebeden bir katre bulunsa seni dünyaya döndürür. [Fakr her iki âlemde de yüz karasıdır.] dedikleri dahi bu mertebeden ibarettir. Zira sevâdü'l-vech bi'l-küllîye fenâdan kinayettir ki, dünyevî ve uhrevî kendinde bir vücûd görmeye ve kendinde olan vücûdu ve a'mâli ve ahvâli ve makâmâtı ve esrâr ve kemâlâtı mahzâ Allah'tan fazl ve mevhibe bile.” İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-Fuķarâ*, çev. Safî Arpaguş (İstanbul: Vefa Yayınları, 2008), 370-71.

kalkar. Artık sen başkasıyla var olursun.”<sup>102</sup>  
Bu noktada Ahmed er-Rifâî'nin fakr anlayışına geçebiliriz.

Ahmed er-Rifâî, tevhîdi gerçekleştirmek isteyen sâlikin, nefsinin terk etmesi, yani Allah'a iftikarını arz etmesi gerektiğini belirtir.<sup>103</sup> Burada terk fiili, kişinin başta nefsi olmak üzere, eşyânın da yok hükmünde olduğu gerçeğini idrâk etmesi ile olgunluğuna erişir. Nitekim şeyh, aşağıdaki ifadelerinde bu gerçeği dile getirir: “Oğlum, baştan sona bütün yaratılmışlar *fakir* olup Allah'a muhtaçtır. Onun iradesi altında birer esir hükmündedirler. Onun bilgisi karşısında, zayıf duruma düşmüşlerdir. Onun kudretine karşı durmaları imkansızdır.”<sup>104</sup> Tevhîd, en açık ifadesiyle, ikiliğin ortadan kalkmasıdır. Bunu gerçekleştirmek için de kulun müstakil bir varlığa sahip olduğu yanılığını terk etmesi gereklidir.

Tasavvuf klasiklerinde fakr konusunun “Sizler Allah'a muhtaç fakirlersiniz; Halbuki O zengin olup, övülmeye en layıktır.” (Fâtır 35/15) âyeti bağlamında ele alındığını ifade etmiştik. Ahmed er-Rifâî de meseleyi yine aynı âyete yönelik değerlendirmeler ışığında incelemektedir. Şeyh, *Hâletü ehli'l-hakîkati ma'allah* adlı eserinde, kulluğun hakîkati ve özelliklerini anlatırken söz konusu âyetin tefsiri mâhiyetinde şu ifadeleri kaydeder: “[İnsanoğlu] sağlam ve doğru kulluk yapmak için emrolunmuşlardır. Bu emirden sonra, onlara abdiyyet yolları açıklanmıştır.”<sup>105</sup> Aynı bahiste *iftikâr*/muhtaçlık ve *istiğnâ*/zenginlik ve kavramları da değerlendirilir ki buna göre *istiğna* Allah'a ait ve ona yakışan bir vasıf iken, *iftikâr* ise kula ait ve ona yaraşan bir özelliktir. Ahmed er-Rifâî'nin *iftikâr illallah*

102 Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2017), 154-5.

103 Bkz. Ahmed er-Rifâî, *Hâletü ehli'l-hakîka*, 128.

104 age. 129.

105 age. 59-60.

ibâresi bağlamında en çok üzerinde durduğu konu *kulluktur*. Ona göre kulluğun hakîkati, kişinin nefsinin *ubûdiyyet* ve rabbini ise *rubûbiyet* sıfatıyla bilmesidir. Zîra kul, Allah'ı rubûbiyet vasfıyla tanıdığı nispette, nefsinin de abdiyyet makamında olduğunu idrâk eder.<sup>106</sup> Buna mukabil Allah'ın kudret ve azametini göremeyen, diğer bir deyişle Hakk'a dâir bilgi ve mârifeti eksik olan kimse ise O'na hakkıyla ibâdet edemez. Fakrı gerçekleştirmek, Hakk'ı *el-Ganî* ismiyle tanımakla mümkündür:

Ey Oğul! Fakr ve gınâ, Allah'ın ve kulun iki ayrı sıfatıdır. Allah için olan gınâ nasıl medih sıfatı ise, kula âit olan fakr da medih sıfatıdır. Hakiki fakr kulun sıfatıdır. Çünkü ona gınâ karıştırılmamıştır. Hakiki gınâ ise, Rabbin sıfatıdır. Çünkü ona da fakr karıştırılmamıştır. Her şeyde Allah'ın kuldun müstağni olması, nasıl rabbin sıfatlarının en yücüsü ise, ubûdiyyet hali ise onun bütün işlerinde Allah'a karşı fakr (ihtiyaç) halinde olmasıdır.<sup>107</sup>

Ahmed er-Rifâî'ye göre tasavvuf yolunda muhib ve mukarreblerin erişebileceği en nihâî menzil, *iftikâr illallah* derecesidir.<sup>108</sup> Bu dereceye erişmek için nefsin isteklerini terk etmek, ailenin isteklerini ikincil mevkiye tutmak, Allah'ın kudret sıfatını tanımak ve O'ndan başkasından ümidini kesmek gereklidir.<sup>109</sup> Ahmed er-Rifâî'nin *iftikâr illallah* mertebesini îzah için kullandığı, *kuyuya düşen* adam metaforu bu anlamda oldukça dikkat çekicidir:

106 Bkz. Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhân*, 59-60, 106.

107 Ahmed er-Rifâî, *Sohbet Meclisleri*, 51-3; Ahmed er-Rifâî'nin fakrın fazileti ve zenginliğin (gınâ) tehlikeleri ile ilgili görüşleri için bkz. Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü'r-rifâiyye*, 106-107

108 Ahmed er-Rifâî'nin fakrı öven, fakirlerle birlikte bulunmayı tavsiye eden ifadeleri için bkz. Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü'r-rifâiyye*, 106-107.

109 Bkz. Ken'an Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 117.

Bunun durumu tıpkı üzeri kapalı, izi kaybolmuş karanlık bir kuyuya düşen ve ne bir kurtarıcı ne de oraya gelen bir ziyaretçisi bulunmayan kimsenin hâline benzer. Böyle birinin Mevlâ'sından başka birine muhtaç olduğu veya ona ümit beslediği düşünülebilir mi? Ey oğul! Bilmiş ol ki, kim Allah Teâlâ'nın her şeyde kudret ve kemâlini, yaratmasının ve tedbirinin güzelliğini düşünürse, o kimse, kendi yaptıklarını Allah'ın kontrol ettiğini, kulun perçeminin Allah'ın elinde olduğunu bilir. Allah kulunu dileği gibi hareket ettirir. Kulun saâdet ve şekaveti Allah'ın geçmişteki hikmetinin tecellisi olup, O'nun kazasını değiştirebilecek ve verdiği hüküm sebebiyle O'nu cezalandırabilecek hiçbir kimse yoktur. İşte bu durum gerçekleştiğinde [kuyudaki] kul, Allah'ın ipine sarılır, O'na teslim olur, külliyyen O'na boyun eğer. Öyle ki ne bir güç ve kuvvet ne bir ihtiyâr ne de bir tâlik, tedbir ve suâl olmadan ızdırar kademi ile O'nun önünde ayakta durur.<sup>110</sup>

Bu bağlamda *fakr* makamına erişmiş olan ârif, hikmete uygun söz ve davranışları ile temâyüz eden kimsedir.<sup>111</sup> Acz halinde olduğu gibi, yine benzer şekilde, sebeplere ve amelle-re îtimadı terk etmek, mahlûkattan yüz çevirerek Hakk'a rağbet etmek de iftikar ehlinin vasıfları arasındadır. Ahmed er-Rifâî, irfan sahibi kimsenin bütün makamlarda aynı anda bulunduğunu ve dolayısıyla fakr makamında iken aynı zamanda gına halini de tecrübe ettiğini kaydeder: “O ârif ki aynı anda hür bir köle, köle bir hürdür. Aynı lahzada fakir olan bir zengin ve zengin olan bir fakirdir”<sup>112</sup> ifadeleriyle bu gerçeği dile getirir. Şu hâlde

ârif gınâ ile fakrı, izzet ile mezelleti aynı anda tecrübe etmektedir.<sup>113</sup>

Ahmed er-Rifâî'nin *fakr* târifinin bu noktada tasavvuf literatüründeki *fenâ* kavramına<sup>114</sup> karşılık geldiği söylenebilir. Nitekim şeyhin fakr ile fenâ arasındaki kavramsal yakınlığı ortaya koyan aşağıdaki ifadeleri de bu yöndedir:

Kim nefsinin fenâ (*bi'l-fenâ*) ve Allah'ını bekâ ile bilirse, nefsinin dünyaya meyletmekten alıkoyar. Kerim olan Allah'a da-ima *fakr* ve ihtiyacınızı (ıstırar) arz edin ve O'nun kapısına *züll* ve *inkisâr* içinde varın. Şüphesiz ben de siz de öbür âleme göçeceğiz.<sup>115</sup>

Ahmed er-Rifâî'nin fakr ile ilgili görüşlerinde iki hususun öne çıktığını söyleyebiliriz: Bütün mevcûdata has olan genel fakirlik ile seyr ü sülûk ve mücâhede neticesinde ortaya çıkan özel bir fakirlik. Birinci anlamda *fakr*, bütün mahlûkatı kapsar. Çünkü şeyhin deyişiyle, ister bilsin ister bilmesin, yaratılmışın durumu en açık bir ifadeyle “*acz, fakr, ihtiyaç ve bir hiçtir.*”<sup>116</sup> İnsanın bu gerçeği irâdî olarak girdiği sülûk neticesinde, yani nefse muhâlefet, arzuları terk, gayret ve fiilline îtimat gibi halleri terk etmesi neticesinde idrâk etmesi ise özel fakirliktir. Bu halde insan, baştaki fakr durumunu müşâhede etmektedir. Ahmed er-Rifâî, mahlûkatın fakr içinde bulunduğunu *müşâhede* eden ârifin esasen, *iftikâr illallah* derecesini hakkıyla yerine getireceğini ve böylelikle Allah'la ganî olma durumuna geçeceğini kaydeder. Rifâî'nin bu babta dile getirdiği “nefsini yoklukla bilen (fenâ), Rabbini bekâ ile bilir” sözleriyle de bu gerçeği en açık şekilde dile getirdiğini söylememiz mümkündür.

113 Bkz. ay.

114 Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, “Fenâ”, *et-Ta'rifât*, Abdülaziz Mecdi Tolun, Abdurrahman Acer, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 58.

115 Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhân*, 158.

116 Bkz. Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhân*, 110.

110 Ahmed er-Rifâî, *Sohbet Meclisleri*, 151-3; Ahmed er-Rifâî'nin fakr konusundaki benzer ifadeleri için bkz. Ahmed er-Rifâî, *el-Mecâlisü'r-rifâiyye*, 98-100.

111 Bkz. Ken'ân Rifâî, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, 83.

112 Ahmed er-Rifâî, *Hâletü ehli'l-ḥakîka*, 24.

## SONUÇ

Ahmed er-Rifâî diğer bütün sünnî esaslara bağlı mutasavvıflar gibi, tasavvuf ve tarikat anlayışında Kur'ân ve Sünneti esas alır. Şeyhin naslara yöneldiğinde, İslâm'ın ruhu olarak gördüğü temelde iki mefhum vardır: Tevâzu ve fakr. Ahmed er-Rifâî, eserlerinde fakra temas ettiği hemen birçok yerde, tevâzuun farklı yönlerine işâret ettiği anlaşılabilir *meskenet*, *züll*, *inkisâr* ve *acz* gibi kavramlardan söz etmektedir. Araştırmamız dahilinde öncelikle söz konusu kavramların literatür içerisindeki târihî gelişim süreci incelenmiş, daha sonra Pîr Ahmed er-Rifâî'nin eserlerinin ilgili bölümlerine yakın okumalar yapılmıştır. Bu çalışma vesîlesiyle, şeyhin *tevâzu*, *züll*, *inkisâr* ve *acz* gibi kavramların kullanımında kendine has bir terminoloji geliştirdiğini söylememiz mümkündür. Ahmed er-Rifâî'ye göre şeriat ve tarîkatin öncelikli vurgusu olan kulluk, ahlâkî planda *tevâzu* vasfı ile kendini gösterir. Mânevî tekâmülde tevâzu bir başlangıç olup asıl gaye, kişinin aslî durumu olan *fakr* makamını müşâhede etmesidir. *Meskenet*, *züll*, *inkisar* ve *acz* ise sâlikin tevâzudan fakra doğru ilerleyen sülûkunda, tecrübe ve hal ettiği idrâk merhalelerinden ibârettir.

Bu mefhumlar içerisinde tevâzu, öncelikle Ahmed er-Rifâî için temel bir yaşam tarzı olarak öne çıkar. Şeyhe göre tevâzu, yeryüzündeki sınırlı imkânlarının farkında olan her akıl ve insaf sahibinin benimsemesi gereken genel bir tavidir. Meskenet kavramı ise seyr ü sülûkta fakra doğru yol alan sâlikin ilk idrâk menzillerinden biridir. Şeyh, meskenet ehli kimseyi, tasavvuf literatüründeki miskinden biraz farklı bir şekilde târif eder. Onun anlayışında meskenet ehli, ihtiyaç içinde olduğu halde, miskinliğini açığa vuracak halleri gizleyen kimsedir. *Züll* ve *inkisâr* gelince, bu iki kavram sâlikin meskenetten sonra elde ettiği vasıflardır. *Züll*, Hak ve halk

huzurunda nefisini alçak tutma, *inkisâr* ise eksiklerini görme anlamındadır. Kişi, inkisâr halinde iken nefse îtimat etme zaafından kurtularak, olgunlaşma yolunda bir nebze daha uyanıklık kesbeder. Yokluk anlayışı derinleşen sâlik, ilerleyen aşamalarda *acz* halini hisseder ki burada *acz*, güç ve kuvveti Allah'a hasretme, kendinde ve eşyâda müstakil bir varlık görmeme anlamındadır. Bundan sonra sâlik, her türlü şeyi irâdî olarak terk ettiği, eşyâda bir güç kuvvet görmeyi, kendi nefesine ve amellerine îtibâr etmeyi, sebeplere îtimadı bütünüyle terk ettiği ve bu haliyle *iftikâr illallah*'ı tecrübe ettiği bir dereceye erişecektir. Ahmed er-Rifâî'ye göre mânevî yolculuk, *tevâzu* ile başlayıp *meskenet*, *züll*, *inkisâr* ve *acz* gibi merhalelerden geçerek, *fakr* makamına erişmek sûretiyle tamamlanmaktadır. Burası tevhîd ve kulluğun hakîkatinin de tam anlamıyla ortaya çıktığı yerdir.

## KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ'*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Minhâcü'l-Fuکارâ'*. Çev. Safi Arpaguş. İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- Afîfî, Ebü'l-Alâ. *İslam'da Mânevî Hayat*. Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyatı, 2017.
- , *Sülemî'nin Risâleleri: Tasavvufun Ana İlkeleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Beyhakî, İmam. *Kulluğu Unutmadan Yaşama Sanatı*. Çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.

- Çağrı, Mustafa. “Tevâzu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XL, 2011, 583-585.
- Çakır, Abdullah. “Rifâiyye’nin Piri Seyyid Ahmed er-Rifâî”. *Şeyh Sadeddin Sırrı er-Rifâî Armağan Kitabı*, ed. Adalet Çakır, 21-48. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Vakıf Yayınları, 2018.
- Çakır, Abdullah. “Rifâiyye’nin Pîri Ahmet er-Rifâî’de Fakr ve Pratik Tezâhürü Fütüvvet”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 4, 1 (2019): 68-99.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Tasavvuf İstilahları*. Çev. Abdülaziz Mecdi Torun, Abdurrahman Acer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1994.
- Erkan, Arif. *el-Beyân: Arapça-Türkçe Büyük Sözlük*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2006.
- Erkaya, Mahmut Esad. *Kur’ân Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ’ü ‘ulûmi’ d-dîn*. 4 cilt. Çev. Ahmet Serdaroğlu İstanbul: Bedir Yayınevi, 1970.
- Hakîm, Suâd. *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Kitâbü’z-Zühd*. Çev. Mehmet Emin İhsanoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî. *Tasavvufta Yüz Basamak*. Çev. Abdürrezzak Tek Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Hakikat Bilgisi*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Hüseynî, Muhammed. *et-Tenvîru Şerhu’l-Câmi’u’s-Sağîr*. Ed. Muhammed İshak Muhammed İbrahim. Riyad: Mektebetü Dâru’s-Selâm, 2011.
- İsfahânî, Râgıb. *Kuran Kavramları Sözlüğü*. Çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur’ân’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. Çev. Salâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Kaplan, Hayri; Şık, İsmail. “Ahmed er-Rifâî’nin İtikâdi ve Kelâmî Görüşleri”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7, 16 (2006): 87-105.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Kallek, Cengiz. “Miskin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 2005, 183-184.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- , *et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf*. Haz. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2016.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Le’âi’ fü’l-İşârât*. 6 cilt. Çev. Mehmet Yalar. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013.
- , *Kuşeyrî Risâlesi*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- , *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*. Ed. Abdülhalim Mahmûd. Kahire: Matabe Müesseset Dâre’l-şab, 1989.
- Ma’luf, el-Yesui Luvis b. Nikola Ma’luf. *el-Müncid fi’l-lügati ve’l-a’lâm*. Beyrut: Dârü’l-maşrik, 2000.



- Margoliouth, D. S. "Ahmed Rifâî". *İslâm Ansiklopedisi*, I, İstanbul: MEB Yayınları, 1978, 203-204.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kalplerin Azığı*. 4 cilt. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Mezîdî, eş-Şeyh Ahmed Şerîf. *Seyyid Ahmed er-Rifâî: Uşûlü't-tarıkatî'r-rifâiyye*. Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2013.
- Muhâsibî, Hâris. *Nefs Muhasebesinin Temelleri*. Çev. Şahin Filiz ve Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Nüzhetü'l-Muttakîn: Riyâzü's-Şâlihîn Şerhi*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- Öztürk, Ergün. "Ahmed er-Rifâî'nin el-Bürhânü'l-Müeyyed Adlı Eserinde Tevhîd Anlayışı". *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46, 46 (2018): 233-256.
- Öztürk, Ergün. *Ahmed er-Rifâî ve Rifâiyye Tarikati*. Doktora, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Rifâî, Ahmed. *Yâ Veledî, Yâ Büneyye, el-Mevsûatü'r-Rifâiyye*. Ed. Fâzıl el-Hâc Avyed er-Rifâî es-Semerrâî. Dımaşk: Mektebe Ümmü Abîde, 2009.
- , *el-Mecâlisü'r-rifâiyye*. Ed. Seyyid Mahmut Seyyid Fâzıl er-Rifâî el-Semerrâî. Şam: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.
- , *el-Bürhânü'l-müeyyed*. Ed. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- , *Hâletu ehli'l-hakîka meallah*. Ed. Ahmed Ferid el-Mizyâdî. Beyrut: Dâre'l-Kutub el-ilmiye, 2010.
- , *Sohbet Meclisleri: el-Mecâlisü's-seniyye*. Çev. Alican Tatlı. İstanbul: Erkam Yayınları, 1996.
- Rifâî, Ken'ân. *Seyyid Ahmed er-Rifâî*. Ed. Mustafa Tahralı. İstanbul: Cenân Eğitim Kültür ve Sağlık Vakfı Yayınları, 2015.
- Samarraî, Yunus eş-Şeyh İbrahim. *Seyyid Ahmed Rifâî: Hayatı ve Eserleri*. Çev. Münir Atalar. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.
- Sarı, Mevlüd. *el-Mevârid*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1980.
- Sayyâdî, Ebü'l-Hüdâ Muhammed b. Hasen. *Kitâbu Kılâdeti'l-Cevâhir*. Beyrut: Matbaatü'l-Edebiyye, 1883.
- Sayyâdî, Muhammed Ebü'l-Hüdâ. *Kalâ'idu'z-zeberced 'alâ hikemi mevlâna eş-şerîf er-Rifâî Ahmed*. ed. Ahmed Remzi b. Hammûd. Lübnan: Dâru'l-Beyrûtî, 2008.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *al-Luma'*. Ed. Abdulhalîm Mahmûd-Taha Abdülbâkî Surûr. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hâdis, 1960.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *İslâm Tasavvufu*. Çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer. *Gerçek Tasavvuf*. Çev. Dilâver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *İlk Zâhid ve Sûfîler*. Çev. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2018.
- Tahralı, Mustafa. "Ahmed er-Rifâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, II, 1989, 127-130.
- , "Rifâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXV, 2008, 99-103.
- , "Rifâiyye". *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, 285-334.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.

**Diğer Özgün veya Derleme Makale ve Yazılar**  
*Other Types of Articles and Essays*





## Yûnus Emre Günümüz İnsanına Ne Söyler?

*What Does Yunus Emre Tell Us?*

**Mehmet Demirci\***

750 sene önce yaşamış olan Yûnus Emre'nin acaba günümüz insanına söyleyeceği bir şey var mıdır? Onun şiirleri sadece kendi yaşadığı çağa mı hitap ediyordu, yoksa evrensel boyutta mıdır? Bu tür soruların cevabı “evet” olacaktır. Nedeni şu: Yûnus ve benzerleri, doğrudan insana seslenirler, insana dokunurlar ve özellikle insanın iç dünyasına, kalbine, gönlüne hitap ederler.

Dünya değişir, çağlar değişir, kıyâfetler değişir, iklimler değişir. Ama değişmeyen bir şey vardır: İnsanın iç dünyası, mânevî yapısı, kalbi, gönlü ve duyguları. Belki zekâ geliştirici uygulamalar çıkmıştır. Ama kalbin, iç dünyamızın meselesi binlerce yıldır aynıdır, aynı kalmaya devam edecektir. Çağımızın insanı 750 sene önceki insandan farklı hissetmiyor, onda farklı bir kalp çarpıyor. Kalbin ihtiyaçları bâkîdir. Eski insan nefis taşıyordu, biz de taşıyoruz.

İnsan denen üstün varlık bedenle ruh, madde ile mânâ karışımından ibâret bir bütündür.

\* Prof. Dr.

İnsanı diğer canlılardan ayıran ve üstün kılan tarafı, başta rûhu ve mânevî varlığıdır. Beden yok olucu, ruh ise kalıcıdır, ebedîdir. İnsanın bu dünyadaki ve öteki dünyadaki mutluluğu; maddesi ile mânâsı, kalbi ile kalıbı arasındaki uyum ve âhenge bağlıdır. Bu dengenin bozulması, daha çok maddenin ve bedene bağlı güçlerin, yani aşırı ihtirasların, kibirlerin gururların, çekememezliklerin, bencillik duygularının azgınlaşması, insan varlığına hâkimiyet kurması şeklinde olmaktadır. Bu bakımdan mânânın madde karşısında ezilmesi için özel bir gayret gösterilmesi gerekir.

Bu gayretin sonunda insanın özgürleşmesi ve olgunlaşması beklenir. İşte Yûnus Emre'nin yaptığı, bu özgürleşmenin yollarını göstermekten ibârettir. Onun bu konudaki metodu bugün de geçerlidir. Çünkü o, eskimeyen yenidir. “Her dem yeni doğarız bizden kim usanası” diyen odur.

Toplumun temel taşı bireydir. Topluma ve insanlığa yapılabilecek hizmetin en başında bireyi /ferdi olgunlaştırmak gelir. İnsan yara-

Yâşınla yâşayca At birta Eynüvîrîlikler Dünden  
kibi Teşâvürî Kalâşıklarında Zîkde Kıbrânî  
likler zîmî cümle Ünlâya cümle Fâkîrîzül Dâğîsî  
leri Yar (2020) mlâ 18. gidermek veya olumlu  
hâle sokmak için baştan beri birtakım ahlâk  
teorileri geliştirilmişse de, teoriyi pratiğe  
aktarmak pek mümkün olmamaktadır. Fakat  
Yûnus'un yönteminde meseleye kökünden  
el atıldığı için başarılı sonuç alınabilmiştir.  
Onun temel düşüncesi Allah sevgisidir. İlâhî  
sevgi ateşinin alevleri altında bütün olum-  
suzluklar âdeta yanmakta; kinler, nefretler,  
küçük hesaplar bir tarafa bırakılmaktadır.  
Ölüp yeniden dirilmişçesine bu defa, aynı  
sevginin bereketli yağmurlarıyla filizlenen  
yeni bir "kişilik" ortaya çıkmaktadır. Bu  
olgun kişilik, sâdece insanlara değil, hayvan-  
lara ve eşyâya bile sevgi ve şefkatle yaklaşan,  
yumuşak ve geniş ufuklu bir mâhiyet arzeder.

Yûnus düşüncesine insanlığın bugün daha  
büyük ihtiyâcı vardır. Çağımız insanı, genel-  
likle kendini yalnız et, kemik ve kandan ibâ-  
ret bir yaratık olarak görmek ve sâdece etine  
kemiğine, yâni maddî ve nefsanî ihtiyaçları-  
na hizmet etmek yanlışlığı içindedir. Bu  
yüzden, bizzat taşımakta olduğu gerçekler-  
den ve üstü örtülü güzelliklerden habersiz-  
dir. Sonuç olarak da kendine yabancı, hattâ  
düşman kesilen bu insan, gerçek sevgiyi  
unutmuş, ihtiraslarının ve egoizminin esîri  
olmuş olduğundan, hem kendine hem çevre-  
sine zarar verir hâle gelmiştir. Bencilik, kin,  
nefret, intikam ve iftirâ gibi menfî kuvvetleri  
müsbete çevirecek kestirme yolların başında  
Yûnusların düşüncesi gelir.

Meselesi, derdi olanların, toplumun daha iyi  
olmasını arzu edenlerin birçoğunda geçmiş  
özlemi görülür. eski günlerin daha iyi oldu-  
ğunu, cemiyetin bozulduğunu söyler, eski  
devirlere özlem duyarız. Bu, yanlış bir var-  
sayımdır. Tabii ki insan yaşadığı zaman dili-  
mini daha iyi algılar, karşılaştığı olaylardan  
daha çok etkilenir. Ayrıca modern çağlarda  
teknolojinin ve iletişim araçlarının gelişme-

si sonucu bu etkilenme daha ileri boyutla-  
ra ulaşmıştır. Daha komplike ve sofistike  
kötülük ve suç çeşitleri çıkmıştır. Kötülük,  
hükümünü daha çok yürütür görünmektedir.

Yûnus'un yaşadığı 13. ve 14. yüzyıllar  
Anadolusu, şimdikinden daha düzgün bir  
zaman dilimi değildi. Aksine Haçlı seferleri,  
Moğol istilâsı, Anadolu Selçuklu Devleti'nin  
otoritesini kaybetmiş olması, bunun sonucu  
olarak bir yığın âsâyîsizlik problemi, bey-  
likler arasındaki iktidar ve güç kavgaları vb.  
sebeplerle Anadolu'da bir kargaşa ortamı  
hüküm sürmekteydi. Böyle zamanlarda ahlâk  
da çöker ve toplumda bir buhran baş gösterir.  
Bunu bizzat Yûnus Emre söyler:

Müsülmânlar zamâne yatlu oldu  
Helâl yinmez harâm kıymetlü oldu

Okınan Kur'ân'a kulak tutulmaz  
Şeytânlar semirdi kuvvetlü oldu

Harâm ile hamîr tutdı cihânı  
Fesâd işler iden hürmetlü oldu

Kime kim Tanrı'dan haber virürsen  
Kakır başın salar hüccetlü oldu

Şakird üstâdıla arbeye kılır  
Oğul atayıla izzetlü oldu

Fakîrler miskînlikden çekdi elin  
Gönüller yıkuban heybetlü oldu

Peygamber yerine geçen hocalar  
Bu halkun başına zahmetlü oldu

Dutulmaz oldu Peygamber hadîsi  
Halâyık cümle Hak'dan utlu oldu

Yûnus gel âşıkısan tevbe eyle  
Nasûha tevbe ucı kutlu oldu

Özetle ne deniyor? Helâl-harâma dikkat edil-  
mediği, içkinin yaygınlaştığı, Tanrı'dan söz  
edene öfke duyulduğu, öğrenciyle hocanın,  
oğul ile babanın takıştığı, bazı hocaların  
kendilerini peygamber yerine koyup halkın  
başına belâ kesildiği, bütün bunlardan tövbe  
etmek gerektiği vurgulanır.

Başka bir şiirinde Yûnus âlimlerin, bildiklerini gereğini yerine getirmediğini, dervişlerin tasavvuf yolunu dikkate almadıklarını, halkın öğüt dinlemediğini, harâmın helâlin, iyinin kötünün birbirine karıştığını, birine kötülük edenin yanına kalacağını sandığını yana yakıla anlatır, yarın âhirette her şeyin açığa çıkacağını söyler:

Dânişmend okur dutmaz dervîş yolın  
gözetmez  
Bu halk öğüt işitmez ne sarp zamân olısar  
Aceb mahlûk irişdi göz yumuban dürişdi  
Helâl harâm karışdı assı-ziyân olısar  
Birbirne yavuz sanur itdüğün kala sanur  
Yarın mahşer gününde işi beyân olısar

O devirlerde de eskiye özlem duyulduğu görülür:

Sâlihler kalmadı gitdi  
Bu cihânı fesâd tutdı  
Bu cihânun işi bitdi  
Salâdur kudse gidelüm  
Âlimler okıyup tutmaz  
Halkı görüben gözetmez  
Gönüllerde safâ bitmez  
Salâdur kudse gidelüm

Yaşadığı devir itibariyle Yûnus Emre'nin koyduğu teşhis böyle. Kısmen günümüze benzer yönleri var. Yûnus meseleyi teşhisle ve bundan şikâyetle bırakacak değildir. İnsanın olgun ve ahlâklı kimse haline gelmesi için çözüm yollarını da gösterir. O her şeyden evvel samîmî bir Müslümandır. Ortaya koyduğu çareler, İslâm çerçevesinde olacaktır. Hitap ettiği toplum da Müslümandır.

İslâm'ın yaşanması, uygulanması ve özüm-senmesinde birtakım merhaleler vardır. Tasavvuf inanışında bunlar, şerîat, tarikat, mârifet ve hakikat olarak sıralanır. Bunların târifleri kısaca şöyledir: Şerîat, dinin zâhirî hükümleri, fıkıh kuralları, hukukî kaideler, insanın bedeni ve dünyası ile alakalı dinî

hükümler demektir. Tarikat, Hakk'a erişmek için tutulan, birtakım kuralları ve âyinleri bulunan yol demektir. Mârifet, rûhânî halleri yaşayarak mânevî ve ilâhî hakikatleri tadıp iç tecrübe ile elde edilen bilgi, irfan anlamına gelir. Hakikat, ilâhî sıfatların tecellisine mazhar olmak, dinin gerçeğini, özünü kavramak, Hak'la hak olmaktır.

Birbirleri ile iç içe olan bu dört kavramı îzah için birtakım misaller verilir. Bunlardan en meşhuru, “ceviz” örneğidir. Cevizin en dıştaki yeşil kabuğu şerîati, içindeki sert kabuk tarîkati, yenen kısmı mârifeti, vücûda yara-yan yağı ise hakîkati temsil eder.

Bu tasnif çok defa ikiye de iner: Şerîat ve hakikat. Şerîat ve hakikat birbirini tamamlar, şerîatsiz hakikat bâtıldır; hakikatsiz yani özü olmayan şerîat ise makbul değildir.

Bu açıklamalara Yûnus'un aşağıda göreceğimiz şiirlerini daha iyi anlayabilmek için gerek duyuldu. Konu başlığımız Yûnus Emre'nin günümüz insanına ne söylediği idi. Türkiye insanı Müslüman bir toplumdur. Namazını kılan, orucunu tutan, hatırı sayılır bir kitle vardır. Din karşıtı zümreler çok azınlıkta sayılır. Din ve dinle ilgili faaliyetler hayli görünür hale gelmiş olmasına rağmen, toplumun ahlâk seviyesi üzücü bir noktadadır. Yûnus Emre'nin şu şiirlerini, bu hatalı anlayış ve davranışlara bir çözüm önerisi gibi okuyabiliriz:

Evvel kapu şerî'at emr ü nehyi bildürür  
Yuya günâhlarını her bir Kur'ân hecesi  
İkincisi tarikat kulluga bil baglaya  
Yolu togrı varanı yarlıgaya hocası  
Üçüncüsü ma'rifet cân gönül gözün açar  
Bak ma'nî sarâyına 'Arş'a degin yücesi  
Dördüncüsü hakikat ere eksük bakmaya  
Bayram ola gündüzi Kadîr ola gicesi

Evet, “hakikat” seviyesine ulaşıncı “ere eksik bakmamak” yani başkasında kusur aramak, insanları hatalı ve eksikli görmek gibi, ahlâka

uygun olmayan tavırlardan uzaklaşma söz konusudur. İster bir mürşidin rehberliğinde olsun, ister kişi kendi başına yol alsın, bu iç mücâdelesini zordur. Onun için adına “büyük cihat” denmiştir. Öyle söyler Yûnus:

Bu şerî’at güç olur tarîkat yokuş olur  
Ma’rifet sarplık durur hakîkatdür yücesi

Yûnus Emre’nin şu şiiri de aynı çetin mesele etrafında dönüp durur:

Evvel kapu şerî’at geçse andan tarîkat  
Gönül evi ma’rifet ‘ışk hakîkat içinde  
Şerî’at şîrîn olur işidene hoş gelür  
Ne kim dilerse kılur ol şerî’at içinde

Tarîkat cân yoldaşı cân ile olur işi  
Tarîka giren kişi dün-gün ‘ibret içinde

Ma’rifet gönül ile dün ü gün zârıyla  
Söylesem gelmez dile sırr-ı sıfat içinde

Hakîkat ‘ışkdur ‘ıyân görsün ol şebih beyân  
Hakîkat donın geyen ağır hil’at içinde

Her kim tarîka gire gerek mâl terkin ura  
Yola togrı cân vire bu tarîkat içinde

Ger togrı turmazısa mâl terkin urmazısa  
Yola cân virmezise tuymaz sohbet içinde

Yûnus’a göre hakîkate ermenin, Hakk’a kavuşmanın en kestirme yolu ilâhî aşktır:

Senün ‘ışkun beni bende alupdur  
Ne şîrîn derd bu dermândan içerü  
Şerî’at-Tarîkat yoldur varana  
Hakîkat-Ma’rifet andan içerü

Yûnus Emre, şerîata takılıp kalarak hakîkate ulaşamayanlar için “gemi ve deniz” örneğini verir:

Hakîkat bir denizdür şerî’atdur gemisi  
Çoklar gemiden çıkup denize talmadılar

Bunun başlıca sebebi, dinin bilgi seviyesi demek olan şerîat safhasıdır ki, birçok din âlimi ilimlerine güvenip benlik ve iddia sahibi olurlar. Oysa hakîkate ulaşmak mahviyetle

ve iddia adamı olmayı bırakmakla mümkün olur:

Şerî’at oğlanları bahis da’vî kılurlar  
Hakîkat erenleri da’vîye kalmadılar

Gerçek tevhîde Allah’ın varlığı ve yüce kudreti karşısında ta’zîmle eğilerek ulaşılır. “Fakılık” yani fıkıh bilgini olup, bu sebeple gururlanan birçok kimselere, bu ilim bir tür tuzak olur:

İkilikden geçemedün hâli kâlden seçemedün  
Hak’dan yana uçamadun fakîlık oldu sana fak

### ŞEKİLCİLİK TUZAĞI

Çeşitli meslek ve meşrep gruplarının kendilerine özgü kıyafetleri vardır. Askerler, polisler özel üniforma taşırlar. Avukatlar, hâkimler duruşma sırasında cübbe giyerler. Tekke ve tarîkat mensuplarından şeyh ve dervişlerin de zaman içinde özel kıyafetleri oluşmuştur. Şeyh efendilerin tekkelerinde giydikleri başlıklar (tac), her tarîkate farklı özellik taşırdı. Eski mezarlıklardaki kabir taşlarının şekillerine bakarak, orada yatan kimsenin hangi tarîkate mensup bulunduğunu veya ulemanın mı olduğunu anlamak mümkündür. Bununla birlikte özel kıyâfetler ve merâsimler, tasavvufun olmazsa olmazı değildir. Meselâ Melâmilik’te bunların hiçbiri yoktur.

Dervişlerin giydikleri, biçimi ve rengi mensup oldukları tarîkate göre değişen, kollu, yaka-sız, pamuklu giyeceğe “hırka” denir. Özel bir merâsimle giydirilen hırka, onu taşıyan kimse için sıradan bir giysi değildir. Onu üstünde bulundurduğu müddetçe, girdiği yolun gereklerine uymak durumundadır. Hırka, ciddî bir sorumluluk taşımaya sebep olur.

Her özel kıyâfet toplumda dikkat çeker. Ulema, derviş veya şeyh kıyâfeti taşıyanlara özel bir ilgi ve saygı gösterilmesi doğaldır. Ancak bundan istifade etmek isteyen taklitçi

veya sahte dervişlerin ortaya çıktığı da bir gerçektir. Veya yetkili bir merci tarafından hırka giydirildiği halde, bunun gereklerine uygun tavırdan uzak olanların var olduğu da anlaşılıyor.

Yûnus Emre tarikat kıyâfetlerinin sadece bir şekilden ibâret bulunduğunu, asıl meselenin düzgün ahlâk olduğunu belirtir:

Dervîşlik didükleri hırkayla tâc degül  
Gönlün dervîş eyleyen hırkaya muhtâc  
degül

Hırkanun ne suçu var sen yolına var-  
mazsan

Vargıl yolınca yûri er yolu kalmaç degül

Evet, dervîşlik kıyâfet işi değildir, gönlü dervîş eylemek gerekir. Er yolu, olgunluk yolu gevezelik ve sahtekârlık kabul etmez, demek ister.

Yûnus, hırkanın suça perde yapılmasından, dervîş görünümlü kimsenin bozuk düşüncelere sahip olmasından, diliyle birtakım sırlardan bahsedip gönlü başka işlerle meşgul olanlardan yani taklitçi ve sahte dervîşlerden şikâyet eder:

Hırkam suçuma perde endişem fâsid  
yirde  
Gönlüm ayruk bâzârda dilümde sözüm  
esrâr

“Yûnus Emre günümüze ne söyler?” diye yola çıkmıştık. Son zamanlarda renk renk başlık ve cübbe giyerek insanların gözünü boyayan, bu yolla şöhret ve servete erişen şeyh bozuntuları görülür oldu. O zaman da benzerleri olmalı ki bunların şeyh adını takınıp Allah’a ibâdet ve itâati bıraktıklarını, nefislerinin istekleri peşinde koştuklarını, Hak’la bir münâsebetleri olmadığını dile getirir:

Dakındum şeyhlik adın kodum ma’sûk  
tâ’atın  
Virdüm nefsün murâdın kanı Hakk’ıla  
bâzâr.

Şöyle bir halk hikâyesi vardır: Kırılarda sarıklı cübbeli (veya dervîş kıyâfetinde) bir adam gidiyormuş. Az ileride yolun kenarındaki tarlada serçeler yiyecek aramaktarmış. Adamın yaklaştığını görünce serçelerden bir kısmı, “kaçalım bir insanoğlu geliyor, zararı dokunabilir” demişler. Bâzısı ise, “bu gelen sarıklı cübbeli, saygın birine benziyor, bize bir şey yapmaz” demişler ve oldukları yerde kalmışlar. Adam yanlarından geçerken bastonunu serçelere doğru sallamış ve bir serçenin kanadı kırılmış.

Serçeler Hz. Süleyman’a durumu anlatıp şikâyet etmişler, o da “kısas gerek” deyip adamın bir kolunun kırılmasına karar vermiş. İçlerinden bilge bir serçe söz almış: “Ey Allah’ın Resûlü, kararına saygı duyarız ama sizden ricâm böyle bir cezâ yerine bu adama kılık kıyâfetini değiştirme ve bir daha sarık cübbe (veya dervîş kıyâfetiyle) ile dolaşmama cezâsı verilse daha iyi olur. Çünkü ileride aynı cürmü işleyerek başka serçelere de zarar verebilir” demiş.

Günümüzde hep ahlâk zâfiyetinden şikâyetçiyiz. Küreselleşmeyle birlikte, vahşi kapitalizmin çarklarının birer piyonu olduk. Herkes daha çok kazanç hırsının peşinde. Çoğumuzun daha çok maddî imkânlarla sahip olma anaforuna kapıldığımız bir gerçek. Bunun sonucu olarak mânevî, insânî, ahlâkî değerle aramıza ciddi bir mesâfe girdi. Gittikçe daha çok maddîleşiyoruz. “Madde dediğin para olur, makam mevki olur, tanınmışlık ve şöhret olur, Elhamdülillâh Müslümanım” diyoruz, fakat bu ifâde şekilde kalıyor. Başta sözünü ettiğimiz madde-mânâ dengesini unuttuk. Aldanışın farkında değiliz.

İlim ‘ilim bilmekdür ‘ilim kendin bil-  
mekdür

Sen kendüni bilmezsin yâ niçe okumakdur

Okumakdan ma’nî ne kişi Hakk’ı bil-  
mekdür

Çün okudun bilmezsin hâ bir kurı emek-  
dür



Okıdum bildüm dime çok tâ'at kıldum  
dime  
Eri Hak bilmezisen 'abes yire yilmekdür  
Yûnus Emre dir hoca gerekse var bin  
hacca  
Hepisinden eyüce bir gönüle girmekdür

Kendini bilmek, kısaca bir iç muhâsebe yapıp eksik ve zaaflarını teşhis ederek, kötü huylarını düzeltip yerine iyilerini koymaya çalışmaktır. Kibri bırakıp tevâzuya sarılmak, cimriliği cömertliğe çevirmek, kıskançlığı sevgiye tahvil etmek, bencilliği bırakarak kendisi için istediği şeyi başkaları için isteyecek bir yüksek ahlâka adım atmaktır. Sadece ibâdet etmek, defalarca hacca gitmek, senin ahlakını güzelleştirmemişse bir işe yaramaz. Şekli ibâdetleri yerine getirmek iyi olabilir. Fakat daha iyisi “bir gönüle girmek”tir. Yani insanlara iyi davranıp onların sevgisini kazanmaktır.

Yûnus'a göre bu konuda ayırım da yapmamalı. Seçkin olsun, avamdan biri olsun, Allah'a itaatkâr veya âsi olsun bütün insanlar Allah'ın kuludur. Bu durumda hangisine O'nun evinden çıkmasını söyleyebiliriz? Kendimizi Allah'ın muhâsebecisi veya vekili yerine koyup insanları kategorilere ayırmamalıyız. İnsan olarak herkes değerlidir:

Hâs u 'âm mutî' 'âsî dost kuludur cümlesi  
Kime eydibilesin gel evünden taşra çık

Madde-mânâ dengesi konusunda Yûnus şöyle der: “*Dünyâ seven dervîş degül dervîşliği olmaz kabul.*” Burada “dervîş” olgun ve ahlâklı insan demektir. Kemâl yolculuğunu daha güvenli şekilde yürütmek için kimileri geleneksel tarikatlerden birine girerek oranın dervîşi olabilir. Ama bu herkes için mümkün değildir, her insanın bir tarîkate girmesi şart da değildir. Şu var ki her insan ahlâklı olmak ve olgunlaşmak zorundadır. Yûnus herkese ve her devre hitap ettiğine göre “dervîş”le kastedilenin iyi ve ahlâklı insan olduğu bir

gerçektir. 72 millete dost olmayı öğütleyen şu beyti bu çerçevede anlamalıyız:

Kimseye hor bakmagıl hergiz gönül  
yıkmagıl  
Yitmiş iki millette dervîşlik yarî gerek

Tam anlamıyla iyi ve olgun insan olmak sanıldığı kadar kolay değildir. Bu yolculuk sırasında aldatıcı tuzaklar bulunur. Kendini kandırıp nefsinin ihtirasları peşinde koşanın sonunda yüzü kara çıkar. En tehlikeli tuzaklardan biri riyâdır; yaptığı güzel işleri gösteriş için yapmak, toplumda itibar görmek amacıyla hareket etmektir. Yûnus bunu yol kesici düşman askerine benzetir. Bu tehlikeli düşmanın gücünü kırmak için nefsini öldürmüş bir “er kişi” olmak gerekir:

Îmân aldaguçları bilün çokdur bu yolda  
Nefsine uyanların gitmez yüzi karası  
Yitmiş bin riyâ çeri vardur bu yolda bilün  
Nefs öldürmüş er gerek ol çeriye kırası

Burada nefsi öldürmek mecâzîdir. Denmek istenen nefsinin tamamen kontrol altına alıp, onun isteklerine asla boyun eğmemektir. “Ölmeden evvel ölmek sözü de böyle anlaşılmalıdır.

“Nefs” demek, kısaca içgüdülerin, aşırı ihtirasların, zaafların, bencilliklerin, kendini beğenmişliğin, kıskançlık ve çekememezliğin odaklandığı yer demektir. Onu öldürmek ise onun esîri değil emîri olmaktır. “Nefis senin bineğindir, binebilersen seni taşır, o sana binecek olursa seni mânen öldürür” sözü meşhurdur.

Nefis mücâdelesini ve mânevî gelişmenin zorluğu ümitsizliğe yol açmamalıdır. Yûnus'a göre: “*Dağ ne kadar yüksek ise yol onun üstünden aşar.*”

Bu yol gayret ve çalışma ister, tembel insan işi değildir. Önce ciddi bir talep, ardından bu talebin gereğini yerine getirmek gerekir. “Mürîd” irâde eden, isteyen demektir. Yûnus

Emre'nin şu beyti sadece mânevî yolculukta değil, hayatın her alanında geçerli ve kulaklara küpe olacak bir tespittir:

Çeşmelerden bardağın toldurmadın korısan  
Bin yıl anda turursa kendü tolası degül

Olgunlaşma yolunda ihlas ve samîmiyetle devam eden kimse bir gün amacına ulaşacaktır:

Kullukdan ırag olma sultân göresin birgün  
Göstere cemâlini hayrân olasın birgün

Bu yolculuğun sonunda ebediyet âlemine adım atmak vardır. Ölümü yenmek ve ölümsüzlük sırrına ulaşmak söz konusudur:

Ko ölmek endîşesin 'âşık ölmez bâkîdür  
Ölmek senün nen ola çün cânun İlahîdür  
Ölümden ne korkarsın korkma ebedî varsın  
Çün kim işe yararsın bu söz fâsid da'vîdür

### GÜZEL AHLÂK

Bu yazıda hareket noktası olarak Yûnus Emre'nin 750 sene önce söylediklerinin, günümüzdeki ahlâk zâfiyetine çâre olduğunu dile getirmektir. Bu konuda onun şiirlerinde pek çok örnek vardır:

Sözi togrı disene Kuli'l-Hak didi Çalap  
Bunda yalan söyleyen yarın utanasıdır

Yalan, gıybet, laf taşımak büyük ahlâksızlıktır:

Ey dostını düşmân dutan gaybet yalan söz söyleme  
Bunda gammâzlık eyleyen anda yiri tar olısar

Taklitçilere uyanlara, bilgi kirliliğine düşenlere seslenir:

Ârifler ortasında sofîlik satmayalar  
İhlâsıla bu 'ışka riyâyı katmayalar  
Ya bildüğünü eyit ya bir bilürden işit  
Teslîmlik ucını tut sözi uzatmayalar

"Gülme komşuna, gelir başına" mânâsındaki sözleri şöyledir:

Gülme sakın sen ana eyü degildür sana  
Kişi neyi gülerse başa gelegen olur

Dedikodu yapmamak gerektiği hakkında şunları söyler:

Bir kişinin yatlı sözün varuban kimseye dime  
Biz uludan işitmişüz hınzırdan girüdür gammâz

İnsanlara "ayıp gören gözünü kör et, işittiğini doğru naklet, bire beş katarak yanlış anlamalara yol açma" minvalindeki tavsiyelerini şöyle dile getirir:

Eyâ gâfil aç gözünü gönlün yavlak uzatmagıl  
Bakgıl kendü dirligüne kimse 'aybın gözetmegil  
Söyledüğün kelecıyı işitdüğün gibi söyle  
Kendözünden zîreklenüp bir kaç söz dahı katmagıl

İyi ahlâk ve dindarlık sadece bilmekle olmaz. Bunun için sâhaya inmek, hayata karışmak gerekir. Nice iyi kimseler var ki, birtakım maddî imkânlarla, makama, mevkiye sahip olunca yoldan çıkarlar. Para ve güç insanı bozar. Yûnus bu çok tehlikeli ve örneklerine sıkça rastlanan tuzağa dikkati çeker:

Ben dervîşem diyenler harâmı yimeyenler  
Harâmın yinmedügi ele girinceyimiş

Başka bir önemli ahlâk zâfiyeti, yaptığı hatalı davranışın gizli kalacağını sanmaktır:

Yârânlarından utanup günâhı gizlü işlersin  
Yaradan Hâlik'un hâzır niçün ondan utanmazsın

Yûnus sözün kime dırsın yâ kimün kaygusın yırsın  
Nasihat halka eylesin yâ özün neye tutmazsın

Ahlâksız hocalara, çakma öğütçülere seslenir:

İlm okımak bilmeklik kendözini bil-  
mekdür  
Pes kendözün bilmezsen bir hayvândan  
betersin

İlm okımak ma'nîsi 'ibret anlamagiçün  
Çün 'ibretten degülsin görmedin taş  
atarsın

Halkı fetvâ virürsin yâ sen niçün dut-  
mazsın  
İlmün var 'amelün yok hâ günâha batar-  
sın

İşte altın değerinde ve her zaman geçerli  
ifâdeler:

Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldugun  
namâz degül  
Yitmiş iki millet dahı elin yüzün yumaz  
degül

Tehî görmen kimseyi hîç kimesne boş  
degül  
Eksükligile nazar erenlere hoş degül

Ak sakallu pîr koca bilmez ki hâli nice  
Emek yimesin hacca bir gönül yıkarısa

Gönül Çalab'un tahtı gönüle Çalap bahdı  
İki cihân bed-bahtı kim gönül yıkarısa

Okıdun yidi mushafı tâ'at gösterürsün  
sâfî  
Çünkü 'amel eylemedün gerekse var yüz  
bin okı

Bin kez hacca vardunısa bin kez gazâ  
kıldunısa  
Bir kez gönül sıdunısa gerekse yüz yıl  
yol dokı

Gönül mi yig Ka'be mi yig eyit bana  
'aklı iren  
Gönül yigdür zîra ki Hak gönülde tutar  
turakı

Bu dünyede bir nesneye yanar içüm  
göyner özüm  
Yigid iken ölenlere gök ekini biçmiş gibi

Bir haştaya vardunısa bir içim su virdü-  
nise  
Yarın anda karşı gele Hak şarâbın içmiş  
gibi

Bir miskîni gördünise bir eskice virdü-  
nise  
Yarın anda sana gele Hak şarâbın içmiş  
gibi

Kimse bâğına girmegil kimse güline  
dirmegil  
Var kendü ma'sûkunıla bâğçede el alış  
yüri

Gönüllerde ig olmagıl mahfillerde çiğ  
olmagıl  
Çiğ nesnenün ne dadı var gel 'ışk odına  
biş yüri

Ve önemli bir hatırlatma! Aslında bütün  
bunları başarmak için gönlünü derviş eyle-  
mek, iç arınmayı başarabilmek "gönül pasını  
yumak" gerekir. Kur'ân'da "kalb-i selîm"  
diye ifâde edilen, *Mesnevî*'de Rum (Anadolu)  
ressamlarının durmadan parlattıkları kalb  
aynası benzetmesiyle açıklanan; kirden pas-  
tan temizlenmiş, mâsivâ ilgisinden, kinden  
öfkeden, kibirden, kıskançlıktan cimrilikten,  
bencillikten, gösterişten arındırılmış kalp  
demektir:

Bir tona kan bulaşıcak yumayınca mis-  
mil olmaz  
Gönül pâsı yunmayınca namâz edâ ol-  
mayısar  
Gönül pâsın yudunısa kibr ü kîni kodu-  
nısa  
İkrâr bütün olmayınca erden nazar ol-  
mayısar

Yûnus'un dilinde "dervişlik" tekrar belirtelim  
ki, ahlâklı, olgun, kâmil insan demektir. Bu  
seviyeye ermiş kimseyi sade fakat muhteşem  
bir anlatımla dile getirir:

Her kime kim dervişlik bağışlana  
Kalpı gide pâk ola gümüşlene

Nefesinden müşkile ‘anber düte  
Budagından il ü şâr yimişlene  
Yapragı dertlüyiçün dermân ola  
Gölgesinde çok kademler işlene  
Âşıkun gözi yaşı hem göl ola  
Ayagından sâz bitüp kamışlana

Sonuç olarak başta da belirttiğimiz gibi, insanın iç dünyası, mânevî yapısı, kalbi, gönlü, duyguları değişmez. Bu bakımdan 750 sene önceki insanla günümüz insanı benzer özellikler taşır. Bilhassa mânevî ihtiyaçlar bakımından her devrin insanı aynı yapıdadır. Yûnus Emre’nin o günkü teşhisleri ve teklifleri günümüz için de geçerlidir. Onun mesajlarındaki evrenselliğin bir göstergesi de budur.



## Üsküdar Mevlevîhânesi Postnişini Ahmet Remzi Dede'nin Hüznü

*The Sorrow of Ahmed Remzi Dede, Post Nishin of Uskudar Mevlevî Lodge*

Mustafa Kara\*

*Ben derdimi ve hüznümü sadece  
Allah'a arz ediyorum. Ve Allah sayesinde  
de sizin bilmediğinizi biliyorum.*

Yûsuf 12/86

Yüz elli yıl önce 1872'de Kayseri Mevlevîhânesi'nde doğan ve 6 Kasım 1944 tarihinde aynı şehirde vefat eden Ahmet Remzi Akyürek, Tanzimat ve Cumhuriyet döneminin ilim ve irfân, nesir ve nazım, kitap ve kütüphane dünyamızın mühim şahsiyetlerinden biridir. Tasavvuf âleminde postnişin olarak Kütahya, Kastamonu, Halep ve İstanbul mevlevîhânelerinde hizmet vermiş, insan yetiştirmiştir. 1925'de tekkeler sırlandığında Üsküdar Mevlevîhânesi şeyhi olan Dede, daha sonra Üsküdar Selimağa Kütüphanesi'nde başmemur olarak 12 yıl daha hizmetlerine devam etmiş, yerli yabancı ilim yolcularına elinden geldiği kadar yardımcı olmuştur.<sup>1</sup>

\* Prof. Dr.

1 Hüseyin Vassâf, Remzi Dede'yi Üsküdarlı Tal'at Bey ile birlikte anıyor:

Farsça ve Türkçe iki dîvan sahibi olan, Arapça ve Farsça'dan yirmiye yakın kitap neşreden Dede'nin bir eseri de Bursalı Mehmet Tâhir tarafından, II. Meşrutiyet döneminde üç cilt olarak yayınlanan *Osmanlı Müellifleri*<sup>2</sup> isimli meşhur eserin fihristidir: *Miftâhu'l-kutüb ve Esâmî-i Muellifîn Fihristi*, İstanbul 1927.<sup>3</sup>

Cumhuriyet'in ilk yıllarında, özellikle 1924'te medreselerin, bir yıl sonra tekelerin kapatılmasıyla birlikte, eğitim ve irfan hayatında büyük bir düzen değişikliği olduğu için birçok insanın aç ve açıkta kaldığı bilinmektedir. Bu arada farklı bir meslekte hayatını idâme ettirebilecek bir iş bulabilenler de oldu. Remzi Dede onlardan

Hazret-i Remzî ve Tal'at aşk-ı Hak bülbülleri  
Mesken oldu onlara Gülşen-sarâ-yı Üsküdar  
Âşıkâne nağmeler uşşâkı teshir eyledi  
Kıymeti takdire yâr olsun vefâ-yı Üsküdar

2 Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, nşr. Yekta Saraç, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016).

3 Hayatı ve eserleri için krş. Ahmet Cahit Haksever, *Son Dönem Osmanlı Mevlevilerinden Ahmet Remzi Akyürek*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2002).

biridir. Fakat bir mevlevîhânedede doğan ve elli yıllık ömrü mevlevîhânelerin huzur ve coşku dolu köşelerinde geçen bir insan için yeni görev yerleri ne kadar huzur ve sükûn verici olabilirdi?

Burada şöyle bir soru sorulabilir: *Her şey Allah'tandır* (Nisâ 4/79) ilkesine gönülden inanan insanlar, olup biten olaylara üzülür mü? Bu sorunun cevabı olan âyetin Türkçesi makalemizin başında Hz. Yâkub'un ifadesiyle yer almaktadır.

İkinci soru daha özel olabilir: Celâlî ve cemâlî tecellîlerin O'ndan olduğuna inanan şeyh efendiler, tekkelerin kapanmasına üzüldü mü? Bu soruya tarihin sayfa ve satırlarında cevap arayanlar, farklı neşvelere mensup şeyh efendilerin farklı hallerini aksettiren cümleleriyle karşılaşabilirler:

1. Tasavvufî yolculuk gönül yolculuğu ise tekkeye, taşa, tahtaya ihtiyaç yoktur. Yeni şartlara göre yeni mecralar bulur, gönülden gönüle akar gider.
2. Bu mekânlarda sorumluluk makamında olanlar çoğunluk itibariyle işi çığırından çıkarmışlardı. Ehliyetli insanların adedi çok azalmıştı. Yani onlar, başkaları tarafından değil, kendi kendilerini kapatmışlardı.
3. İnsan fânî olduğu gibi, onun inşâ ettiği bütün kurumlar da fânîdir. Aldanmamak gerekir. Bâkî olan sadece O'dur. Kurumlara aşırı bağlılık bizi yanlış noktalara sürükleyebilir.
4. Bütün bunlara rağmen yaklaşık bin yıl bu toplumun gönül dünyasına hitap eden bir kurumun tamamen kapatılmasının doğurduğu boşluk, daha büyük "falâketler"e kapı aralayabilir. Yaşayanlar görecektir.

Ârif ve kâmil insanların böyle düşündüğü açık ise de olup biten olaylara hiç üzülmedik-

lerini düşünmek de doğru değildir.<sup>4</sup> Büyükler bazen hüznlerini kendilerine saklarlar. Çünkü onların vazîfesi umuttur, umutsuzluk değildir. Bu sûfîlerin yaşadığı hüznü anlayabilmek ve yeni tâbirle onlarla empati kurabilmek için, Ahmet Remzi Dede'nin hüznü dolu "hazîn" redifli tahmisini mahzûn bir şekilde okumak gerekir.

### TAHMÎS-İ MUTARRAF-I GAZEL-İ SURÛRÎ

Naylar susmuş nefes yok mutrib-ı şeydâ hazîn  
Gülşen-i irfân bozulmuş bülbül-i gûyâ hazîn  
Çeltenân meydanı hâli sübha-yı esmâ hazîn  
Kalmamış canlar dağılmış hücreler tenhâ hazîn  
Dergeh-i cânân kapanmış rûh-i Mevlânâ hazîn  
Kâbe-i uşşâkı bozmuş târ u mâr etmiş felek  
Dest-i fetret Beyt-i ma'mûru harâb etmiş felek  
Men edilmiş havl-i arştan tavaftan artık melek  
Ravza-i meyhânededen çekmek gerektir el etek  
Gül hazîn bülbül hazîn hem sâğar u sahbâ hazîn

Nefha-yi âyin kesilmiş gelmiyor âvâz-ı hû  
Munkatı âvâze-i 'cennetü adnin fedhulû'<sup>5</sup>  
Mâteme girmiş sürûşân-ı safâ pûşide-rû  
Ser-nigûn âvize kandiller şikeşte sû-be-sû  
Her taraf mestûr-i zulmet Kubbe-i hadrâ<sup>6</sup> hazîn  
Ölmek evlâdır bu hâl-i pür-melâli görmeden  
Seddedilmiş Türbe-i Molla Celâl'i<sup>7</sup> görmeden  
Bak şu hâle akla gelmezdi hayâli görmeden  
Böyle kalsın mı ebed rûy-i cemâlî görmeden  
Münkesir kalpler bütün dünya vü mâfihâ hazîn

4 Bursa Mısırî Dergâhı'nın son şeyhi Mehmet Şemseddin Mısırî/Ulusoy, (1867-1936) Cumhuriyet'ten önce ve sonra kaleme aldığı yazılarda, tasavvufî hayattaki tereddî ve çöküşe dikkat çekmiş ve meslektaşlarını tenkit etmişti. Fakat tekkeler kapatıldıktan sonra hüznünü ele veren şiirler kaleme almıştı. Örnek bazı şiirleri için krş. Mustafa Kara, *Buhara Bursa Bosna*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), 485 vd.

5 ..*Adn cennetine giriniz*. Ra'd 13/23

6 Mevlânâ'nın türbesi.

7 Mevlânâ'nın türbesi

Ba'dezin Hüznü<sup>8</sup> desin ihvan benim ünvanıma  
İştirak etsin uhuvvet nâmına ahzânıma  
Gökten inmiş de yazılmış ise de pîşânıma  
Ben Surûrî mahlasın kaydetmeyim dîvanıma  
La'net olsun ismime bu lafz-ı bî-ma'nâ hazîn

Arşa rûhum çıktığında dinleyin efgânımı  
Seyr edin tesir-i âh-ı âsumân-sûzânımı  
Ra'd u berki titreten zâr-ı dil-i nâlânımı  
Sidrede Cibril işitsin sayha-yı isyânımı  
Gûş-ı âlem duymamıştır böyle bir şekvâ hazîn<sup>9</sup>

### EVVEL GİDEN AHBÂB

Dervişler, sözkonusu hüznü yaşarken ve celâlî tecellînin hikmetini ararken, yakın dostlarının, yol arkadaşlarının, birer birer âhîret âlemine göç etmeleri de ayrı bir keder konusuydu. Bu tecellî ile dert ortakları da her gün azalıyordu. Uzun yolculuğa çıkanlar sırlarını da birlikte alıp götürüyorlardı. Ahmet Remzi Dede gibi şâir olanlar “evvel giden ahabâb” ile ilgili duygularını şiir olarak da ifade etmiş, dostları için tarih düş(ür)müşlerdir. İşte onlardan birkaç tanesi.<sup>10</sup>

### ŞEYH ELİF EFENDİ'NİN TÂRİH-İ İRTİHÂLİ<sup>11</sup>

Sütlüce dergâhının şeyh-i güzün-i kâmilî  
İlmi 'nehrun min leben'<sup>12</sup> sâkı-i kevser peyrevî  
Şirden sâfî aselden de elezz takrîr ile  
Elli yıl öğretti tefsîr u hadîs u Mesnevî  
Vâlidî Muhtar Efendi kim Hasîrîzâde'dir  
Kâle-i irfânı nesc eylerken olmuş münzevî

8 Mahlası Remzî olan Dede, bu şiirde Hüznü mahlasını kullanıyor.

9 Bu makaledeki şiirler şu eserden iktibas edilmiştir: Hasibe Mazioğlu, *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*, (Ankara: Sevinç Matbaası, 1987). Hayatı ve ailesi ile ilgili bilgiler de söz konusu eserde mevcuttur.

10 Krş. age.

11 Elif Efendi, İstanbul Hasîrîzâde Sa'dî Tekkesi şeyhi, Mesnevîhân, mîmâr, şâir, 1850-1927. Krş. Nihat Azamat, “Hasîrîzâde Elif Efendi”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1995, XI: 37-38.

12 Sütten bir ırmak.

Cânişin etmişti bu ferzendini kable'l-vefat  
Sırrını zav-ı celîlinde görünce muhtefî  
Vâlid-i mâcid gibi zâtında etmişti zuhûr  
Feyz-i Sa'deddîn Cibâvî<sup>13</sup> sırr-ı aşk-ı Mevlevî<sup>14</sup>  
Seksene sinni karîb oldukda etti intikal  
'İrcîi'<sup>15</sup> emrin duyup buldu makam-ı uhrevî  
Geldi bir gaybî mübeşşir yazdı târih-i Güher  
Kurb-i Hak'da pür safâdır Şeyh Elif-i Münzevî  
1345 (1927)

### YENİKAPI MEVLEVÎHÂNESİ POSTNİŞİNİ ABDÜLBÂKÎ DEDE'NİN TÂRİH-İ İRTİHÂLİ<sup>16</sup>

Ced be ced şeyh-i celîl-i tekye-i bâb-ı cedîd  
Râzdân-ı 'bişnev ez ney çun hikâyet mî  
kuned'<sup>17</sup>  
Şâir-i muğlak edîb-i nüktedân Bâkî Dede  
Yüz çevirdi nâgehân dâr-ı fenâdan tâ ebed  
Derbeder olmakdan etti bâb-ı Hakka ilticâ  
Gördü kim dest-i kazâ etti der-i dergâhı sed<sup>18</sup>  
Hâtıra gelmezdi böyle nâz-perver şeyh-i pâk  
İhtiyac-âlûde olsun 'hesbunellahu's-Samed'<sup>19</sup>  
Bir muvahhid çıkdı Remzî yazdı târih-i Güher  
Aldı fânîden bekâyâ Şeyh-i Bâkî'mi Ahad  
1353

### ABDÜLAZİZ MECDÎ TOLUN'UN İRTİHÂL TÂRİHİ<sup>20</sup>

Bir taraftan gitmede ehl-i hakikat ehl-i hâl  
Eyledi Abdülaziz Mecdî de işte irtihâl  
Vâkıf-ı sırr-ı enelhak ârif-i vahdet-şinâs  
Muktedâ-yı sâlikân-ı asr idi bî kîl u kâl

13 Hasîrîzâde Tekkesi Sa'dîyye tarikatına mensuptu.

14 Mesnevîhan oluşuna îmâ.

15 ..*Rabbine dön*. Fecr 89/28

16 Abdülhakî Baykara, Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhi, şâir. 1883-1935. Krş. Nuri Özcan, “Abdülhakî Baykara”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1992, V: 246-247.

17 Mesnevî'nin ilk mısraı.

18 “Kaza kader eli dergâhları kapattı.”

19 “Samed olan Allah bize yeter.”

20 Âlim, mutasavvıf, 1865-1941, Krş. Nihat Azamat, “Abdülaziz Mecdî Efendi”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1988, I: 191-192.

Nutk-ı ehlullahı keşf u şerh ederdi bi't-temâm  
Al oku İnsân-ı Kâmil<sup>21</sup> gösterir neyse kemâl  
Âfitâb-ı feyz-i Hak'dan kalbini pür-nûr eden  
Başka âlemde tulu' eyler ebed, bulmaz zevâl  
Gevher-i eşk ile yârân yazdılar tarihini  
Etti âh üstâd-ı kâmil merd-i ekmele intikal  
1360 (1941)

Neşr-i füyûz ederken merd-i Azîz Mecdî  
Tomâr-ı ömrü döndü yevmü'n-nuşûr-ı' Hakk'a  
*İnsân-ı kâmil* ile âsâr-ı pür-fuyûzu  
Güftâr-ı nüktedârı bâdî zuhûr-i Hakk'a  
Sırr-ı ahadla yazdım târih-i noktadârın  
Abdülaziz Mecdî gitti huzûr-ı Hakk'a<sup>22</sup>  
Ankara, 1360

#### ELMALILI MUHAMMED HAMDİ İÇİN<sup>23</sup>

Allâme-i müdekkik Elmalılı muhakkik  
Esmâr-ı ilmi aldı eksiltilti gitti Hamdi  
Nefsinde yoktu noksan Tefsîr'i<sup>24</sup> elde burhân  
Ahdü's-semiyyi elhâk berkitti gitti Hamdi  
Hulk-i Muhammedî'de bir merd idi güzîde  
Mûr-i zaîfi sanma incitti gitti Hamdi  
Enmûzec-i selefîdin sen mefhâr-ı halefîdin  
Sermâye-i fezâil hep bitti gitti Hamdi  
Ser-satr-ı sûre-i Hamd ile yazıldı târih  
Zir-i Livâ-i Hamd'e azmetti gitti Hamdi  
1361, Ankara 30 Mayıs 1942

21 *İnsân-ı Kâmil* isimli eserine imâ.

22 Dergâhlar sırlanmadan Süheyl Ünver ile Abdülaziz Mecdî Efendi arasında teâti edilen mektuplar yayınlanmıştır: *Abdülaziz Mecdî Tolun A.-Süheyl Ünver Mektuplaşmaları*, haz. Adalet Çakır Çağlı, Oğuz Polatel, Şafaattin Deniz, (İzmit: Kocaeli Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2021).

23 Müfessir, 1878-1942, Krş. Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1995, XI: 57-62.

24 *Hak Dini Kur'an Dili* isimli tefsîre işâret.

#### ŞÂİR-İ ÂRİF MEHMED ÂKİF MERHÛMA TÂRİH-İ RİHLET<sup>25</sup>

Mısrâ-ı berceste-i beytü'l-kasâid-i şâirân  
Dense elyak zâtına nazmı serâmed Âkif'in  
Matla-ı hüsn-i beyân tâb-ı bedâyi-perveri  
Feyz-i rûhu'l-kuds ile şi'ri müeyyed Âkif'in  
Mümteni tanzîri, sehl-i mümteni manzûmeler  
Al oku dikkatle âsârı muhalled Âkif'in  
Bî-tekellûf şi'rinin tersî u tencisi belîğ  
Her kitabı olmalı mutlak mücellled Âkif'in  
Âşık u din u vatan millet fedâisi idi  
Sine-i ümmettedir nâmı müebbed Âkif'in  
Oldu mehcûr-i vatan kaldı Mısır'da bir zaman  
Câmiu'l-Ezher'de de fazlı müşehhed Âkif'in  
Hasta-i bitâb edip encâm-ı kahr-i Kâhire  
Geldi İstanbul'a za'fî pek müşehhed Âkif'in  
Ümm-i dünya merhamet eylemi ya evlâdına  
Bir teselliydi tedâvisi mücerred Âkif'in  
Ruhuna el-Fâtiha, etti cihâna elveda  
Mesken-i olsun civâr-ı pâk-i Ahmed<sup>26</sup> Âkif'in  
Nazm edildi rihleti târihi Remzî, noktadâr  
Kasr-ı cennet beytidir Şâir Mehmed Âkif'in  
1355

#### MUALLİM CEVDET BEY'İN İRTİHÂLİNE TÂRİH<sup>27</sup>

İsm-i sâmisî Muallim Cevdet'in  
Safha-i târihe geçmiş câ-be-câ  
Eyleyip terk-i debistân-ı cihân  
Eyledi dergâh-ı Hakka ilticâ  
Nâmını ibkâ eden âsâr ile  
Eylemez ahlafdan bir şey recâ  
Yâr u şâkirdânı yek-dil yek-zebân  
Afv u gufrânın ederlerken recâ

25 İstiklâl Marşı'nın şâiri, 1873-1936, Krş. M. Orhan Okay, M. Ertuğrul Düzdağ, "Mehmet Âkif Ersoy", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003, XXVIII: 432-439.

26 Şüphesiz buradaki Ahmed, Peygamber Efendimiz'dir. Fakat Mehmet Âkif, şu anda Edirnekapı şehitliğinde bir Peygamber âşığı ile yan yana yatmaktadır: Ahmet Nâim Efendi ile.

27 Eğitimci, arşivci, tarihçi, 1883-1935. Krş. Ahmet Güner Sayar, "Muallim Cevdet", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2005, XXX: 313-314.



Bir mübeşşir geldi târihin dedi  
Etdi Cevdet cennet-i vâlâ-yı câ  
1354

### ONUN İÇİN DÜŞÜRÜLEN TÂRİHLER

Kurumların yapılış tarihlerine, insanların doğum, ölüm ve bunun gibi mühim olaylar için Ebced hesabına göre tarih düşürmek, bir Osmanlı geleneğidir. Bu konuda çok mâhir olan Ahmed Remzi Dede'nin şeb-i arûsundan sonra da bazı dostları onun için târih düşmüştür. İşte birkaç tanesi:

### TÂRİH

Tâhiru'l-Mevlevî  
Fevtine Tâhir olur târih-i tâm  
“Şeyhuna Remzî Efendi” cümlesi  
1363

### REMZİ DEDE'YE TÂRİH

Nuri Gencosman  
Yaşıyor hasret ile sine-i hicrân-zedemiz  
Pirimiz gitti bu ilden yıkılıp meygedemiz  
Bize kimler sunacak kevser-i Mevlânâ'yı  
Hû deyip gitti hemen cennete Remzî Dede'miz  
1363/1944

### RÛMÎ TÂRİH

Şevket Kutkan  
Himmat-i Molla'ya bak târih-i Rûmî'dir çıkan  
Emr-i Hakka Hû diyup baş kesdi durdu  
Akyürek  
1360

Remzi Dede'nin şiirlerini vefatından 43 sene sonra yayınlayan hemşehrisi Hasibe Mazıoğlu'nu da (1922-2013) Dede ile birlikte rahmetle anıyoruz.

### KAYNAKLAR

*Abdülaziz Mecdî Tolun A.-Süheyl Ünver Mektuplaşmaları.* Haz. Çakır Çağlı,

Adalet, Oğuz Polatel, Şafaattin Deniz.  
İzmit: Kocaeli Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2021.

Azamat, Nihat. “Hasîrîzâde Elif Efendi”.  
*Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*,  
XI, 1995, 37-38.

—, “Abdülaziz Mecdi Efendi”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I, 1988, 191-192.

Bursalı Mehmet Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*.  
nşr. Yekta Saraç, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.

Haksever, Ahmet Cahit. *Son Dönem Osmanlı Mevlevilerinden Ahmet Remzi Akyürek*.  
Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Kara, Mustafa. *Buhara Bursa Bosna*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2012

Mazıoğlu, Hasibe. *Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1987.

Okay, M. Orhan; Düздаğ, M. Ertuğrul. “Mehmet Âkif Ersoy”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 2003, 432-439.

Özcan, Nuri. “Abdülbaki Baykara”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, V, 1992, 246-247.

Sayar, Ahmet Güner. “Muallim Cevdet”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 2005, 313-314.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Elmalılı Muhammed Hamdi”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XI, 1995, 57-62.



**“Nefsini/Kendini Tanıyan Rabbini de Tanır” Sözü’nün Tasavvuf  
ve ‘İlmü’t- Teşrîh (Anatomi İlmi) Zâviyelerinden Şerhi**  
*Commentary of the Saying “He who knows himself, knows his Lord.”  
from the Angles of Sufism and Anatomy*

**Hülya Küçük\***

**ABSTRACT**

*Commentary of the Saying “He who knows himself, knows his Lord.” from the Angles of Sufism and Anatomy*

The saying of “*Man ‘arafa nafsah, fa-kad ‘arafa rabbah*: He who knows himself, knows his Lord.” contains indications both to the body and the soul, since the human being’s self is formed as al-*kālib*/djism (body), and al-*rūh* (soul). This sentence is known from the ancient times in different styles. It is also referred frequently in Sufism, and even known as a *Ḥadīth*. This saying is important from the aspect of purification of the lower soul as well as from the aspect of the Science of Anatomy and unity of being. We can even say that in order to understand this saying, these three aspects should be considered together in a consequent form, and that is: Human being’s search for finding his Lord is bound to his practices of purification of his soul from bodily and worldly desires in a sufficient degree. When this is done, he will begin to see God even in his worldly body, since his body consists of extra-ordinary particulars, forms, organs and their functions. After gaining this sight, he will also comprehend that his Lord is far from being known in His essence, since His essence is above all definitions and above limitations of human being’s intellect. He can only be known partly through his names and attributes.

**Keywords:** Sufism and Medicine, Lower Soul, Purification of the Lower Soul, Anatomy, Unity of Being.

\* ORCID ID: 0000-0002-0671-0199, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi.  
E-mail: hkucuk@erbakan.edu.tr.

## GİRİŞ

“Men ‘arafe nefseh, fe-kaç ‘arafe rabbeh: Nefsini/kendini tanıyan Rabbini de tanır.” sözü, değişik ibârelerle de olsa kadîm dönemlerden beri bilinen bir vecîzedir. Sözün, Sokrates’in (M.Ö. 469-399) “Kendini bil!” sözünün farklı bir varyantı olduğu söylenir. Aslında Sokrates’in sözü, “Nefsini tanıyan kaybetmedi; nefsin tanımayan kimse ne kadar da ziyandadır.” şeklindedir Pisagor’un (M.Ö. 570-490) da, “İnsana en zor gelen şey nedir?” sorusuna verdiği cevap olan, “Kendini bilmesi ve sırları saklamasıdır.” sözü vardır ve her iki filozof da, nefsi tanımanın Allah’ı tanımakla ilgisini kurmamışlardır. Bu açıdan bakıldığında sözü, “sûfîlerin hikmetli sözleri”nden saymak daha mâkul görünmektedir.<sup>1</sup>

“Nefsini/kendini tanıyan Rabbini de tanır.” sözü, tasavvuf literatüründe de bilinen, hatta çok tekrarlanan ve birçok sûfî tarafından *hadîs* olarak kabul edilen sözlerden birisidir. Bu söz, Hücvîrî gibi, kullandığı hadîslerin büyük bir oranının sahîh olduğu bir ilk dönem tasavvuf müellifinin klasik eserinde dahî *hadîs* olarak sunulmuştur.<sup>2</sup> Sûfî-mutasavvıflardan ve aynı zamanda *hadîste hâfiz* olan Muhyiddîn İbnü’l-‘Arabî’ye (ö. 638/1240) göre bu hadîs *keşf yoluyla sahîh* tir. Oysa muhaddislere göre bu söz hadîs değildir; *mevzû’*dur.<sup>3</sup> Burada akılda tutmak gerekir ki mezkûr sözü Hz. Ali’ye isnâd eden

sûfî müellifler<sup>4</sup> olduğu gibi, “sûfî sözü” olarak sunan sûfî müellifler<sup>5</sup> de bulunmaktadır.

Bu sözün üzerine binâ edildiği “nefsi tanıma” söz konusu olduğunda, tasavvufta temel olarak karşımıza üç zâviye çıkmaktadır: (a) Nefs terbiyesi açısından, (b) Tasavvuf ve İlmü’t-teşrîh (Anatomi İlmî) açısından, (c) Vahdet-i Vücut: İlahî İlmü’t-Teşrîh (Anatomi İlmî) ve *Sûret* üzere yaratılma açısından. Elinizdeki makalede, konu bu başlıklar muvâcchesinde tahlil edilecek ve konuyla ilgili mebzûl miktarda mevcut olan ikincil literatüre zorunlu haller dışında iltifat etmeksizin, bu sözün tasavvufun zirve şahsiyetleri tarafından ve mezkûr üç zâviyeden nasıl yorumlandığına yer verilecektir.

## A) NEFS TERBİYESİ AÇISINDAN NEFSİ TANIMA

Tasavvuf ilminin tartışılmaz otoritesi el-Kuşeyrî, nefis konusuna ayırdığı sayfalarda söze şöyle başlamaktadır: “Bir şeyin nefsi, lügatte, ‘onun, vücûdu/varlığı’ anlamına gelir. Sûfîlere göre ise nefis lafzının itlâkından murat, ne varlıktır ne de bedendir: Onlar bu terimle, kulun vasıflarından illetli/kötü olanları, ahlâk ve fiillerinden mezmûm olanları murâd etmişlerdir.”<sup>6</sup> Bu durumda nefse, “kirlenmiş ruh” da denebilir. İyi huyların ve muhabbetullahın yeriye, Allah’ın kendisine nisbet ettiği ve dünyaya inip kirlenmemiş olan ruhtur.

Bu zâviyeden baktığımızda insan, ruhların Allah’a “Evet, Rabbimizsin” (A’râf 7/172)

1 Bkz. Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü’l-ervâh: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri (Eleştirmeli Metin)*, çev. Eşref Altaş, (İstanbul: TYEK, 2015), 232, 238, 260.

2 Bkz. Ali b. Osmân Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, ed. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 310.

3 Hadîsle ilgili kısa bir değerlendirme için bkz. İsmâ’îl b. Muhammed el-‘Aclûnî, *Keşfu’l-khafâ’ ve muzîlu’l-ilbâs*, II, (Beyrut: Dâru’n-Nefâ’is, 1351/1932), 262. Daha detaylı bir tahlil için bkz. Celâleddîn el-Suyûtî, *Kavlu’l-eşbeh fî hadîsi men’ arafe nefseh fekağ ‘arefe Rabbeh*, (Ankara: Milli Kütüphane, 55HK), 245/48. İbnü’l-‘Arabî’nin hadîsçiliği hakkında detaylı bilgiler için bkz. A.V. Kurt, *Endülü’s te Hadis ve İbn Arabî*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998).

4 Bkz. Sultan Veled, *Ma’ârif*, ed. N. M. Herevî, (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1377/1419), 283; Sultan Veled, *Ma’ârif*, trc. M. Ü. Anbarcioğlu (buradan sonra: Tercüme), (İstanbul: MEB Yayınları, 1974), 389.

5 Bkz. Sittü ‘Acem Bintu’n-Nefîs ibn Ebi’l-Kâsım ibn Turaz el-Bağdâdiyye, *Kitâbu şerhi’l-Meşâhidi’l-kudsiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2019/2), 357a.

6 ‘Abdulkerîm el-Kuşeyrî, *al-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, ed. M. Zurayk ve A. A. Baltacı, (Beyrut: Dâru’l-Hayr, 1413/1993), 86-87.

dedikleri Elest Bezmi'nde kendisinden alınan ahdden sonra Allah'tan ayrılmış, yeryüzüne düşmüş ve oradaki karşılaşma ve ahdi unutmıştır. İnsanın, ahidini tekrar hatırlamak ve O'na tekrar yakın olmak için çabalaması, riyâzet ve mücâhedede bulunması, yani nefis tezkiye ve terbiyesinde bulunması gerekir. İnsan, nefsinin derinliklerine inip Elest Bezmi'ni hatırlayınca, Rabbini bulmuş olacaktır.

Gazzâlî'ye göre temiz ve ilim merkezli olan rûha *en-nefsü'n-nâtıkatü'l-muṭma'inne* denir. Riyâzet ve mücâhedeyle, nefis terbiyesiyle aslî haline çevrilirse, bütün bilgiler günışığı gibi ortaya çıkar. Hasta nefslerin hastalıkları farklı derecelerdir. Bazıları, menzilin/dünyanın tesirini hafif olarak hissetmiş, az hasta olmuşlardır; bazıları çok hissetmiş, çok hasta olmuşlardır. Az hasta olanlar nefslerinin tedâvisi için az, çok hasta olanlara çok çalışmalıdırlar. Burada en önemli problem, hakikatleri kavramada ortaya çıkar: Hasta nefisler, ilim öğrenmek için ömür boyu ilim tahsiline mecburdurlar. Hattâ mizaçları çok bozuk olanlar bütün günlerini ilimle geçirirler de bir şey anlayamazlar. Hastalığı hafif olanların ise, illeti zayıf, şerri ve örtüsü ince ve mizâcî sağlıklı olduğundan ilim için uzun çalışmaya ihtiyaçları yoktur. Biraz etüd ve tefekkür, onları eski hallerine döndürmeye yeter. Başlangıçtaki hallerine döner, birçok şeyi bilir, hased, kin gibi dünyanın fuzûlî işlerinden kurtulurlar. Çünkü öğrenme, nefsin cevherine dönme ameliyesinden ibârettir. Bu sebeptendir ki bir âlimin başı veya göğsü ağrıdığı zaman bilgilerini hatırlamaz ama iyileşince hatırlar. Bu demektir ki ilim yok olmaz; sadece unutulur ve hatırlatma ameliyesi olan tezkiye ile tekrar hatırlanır. Nitekim ledünnî ilim mertebesine vâsıl olmuş olanlar, az çalışır/etüd eder, çok şey bilirler; az yorulur, uzun dinlenirler.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Bkz. Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Mecmû'atu Resâ'il-i'l-İmâm al-Ghazzâlî* (buradan sonra: *Resâ'il*), (Bey-

Yukarıda anlatılanlar kısaca şu demektir: İnsanın ruhunun derinlikleri Allah bilgisiy-le örülüdür ama onun bundan haberi yoktur. Bunun içindir ki “kendisini tanırsa Rabbini de tanı.” ve O'na inanmakta bir problemi kalmaz. İnsanın Rabbinden uzaklaşması sonucu işlediği kabul edilen günahın da “nefse zulüm/haksızlık” olarak tanımlanmasının sebebi bu olsa gerektir. Nitekim Hz. Âdem ve Havva, şeytânın kendilerini aldatmasıyla ilk günahlarını işledikleri zaman, “Ey Rabbimiz, biz kendimize zulmettik. Bizi affetmez veya merhamet etmezsen, ziyânda olanlardan oluruz.” (A'râf 7/23) şeklinde tevbe etmişlerdi. İnsan dünyaya geldiği zaman O'nu değil, kendi nefsini gördüğü için, önce nefsini tanıması ve dünyaya geldiği zaman içine düştüğü perde ve kirlilerden, yani hastalıklardan arındırması gerekir ki, bu nefis tezkiyesinden başka bir şey değildir. Tasavvufta, ruh saflaştırılmamış haldeyken hevâcis ve vesveselere, yâni nefsin ve şeytanın sözlerine kulak asmamak temel kuraldır.

Nefis ve şeytanı *düşman* olarak niteleyip onların iğvâ ve vesveselerinin nasıl tanınacağı konusunda yapılan ilk ve en güzel psikolojik bazlı tahliller, Hâris el-Muhâsibî'den (ö. 243/857) gelmektedir. Haddizâtında onun “Muhâsibî” diye anılmasının sebebi, nefis muhâsibesi konusundaki titizliğiyle tanınmış olmasıdır. Onun bu konuyla ilgili en detaylı psikolojik perspektifli tahlilleri, *er-Ri'âye li ḥuḳukillâh* adlı şaheserinde yer almaktadır. Kur'ân ve Sünnet/Hadîs bilgisini *tasavvufun olmazsa olmazı* kabul eden, ferdin aralıksız bir şekilde nefis muhâsibesi yapmasını vurgulayan, gösteriş ve yapmacılıktan uzak samîmî bir ruh halini, Allah'a en yakın olma şansı olarak gören el-Muhâsibî, bütün bu özellikleriyle “Tasavvufun pîri” olmayı hak etmiş, özellikle *er-Ri'âye li ḥuḳukillâh* ve *en-Neşâih* adlı eserleriyle kendisinden

rut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994) (c. I-IV), 1409/1988 (c. V-VII), III, 73.

sonraki dönemlerde yaşamış bütün sûfilere etkilemiştir.<sup>8</sup>

Nefs muhâsebesi konusunda en derin psikolojik tahlilleriyle bilinen el-Muhâsibî’ye göre nefis insana, en kötü arkadaşından daha kötü ve en büyük düşmandan daha düşmandır. Çünkü kötü arkadaşın şerrinden korunmak için insan ondan ayrılabilir ama nefsinden ayrılmak elinde değildir: İnsanın nefsi, her yerde kendisiyle birlikte. Hâris el-Muhâsibî’ye göre, nefsin kötülükleri saymakla bitmez ama nefsin temelinde üç kötü huy odağı vardır: (a) Övülme isteği, (b) Dünyada yerilmek ve insanlar indinde küçük düşmek korkusu, (c) İnsanların elindekine tamah etmek.<sup>9</sup> İnsan bunları kontrol altına alabiliyorsa, diğer kötü huylarını daha kolay kontrol edebilir. el-Muhâsibî, *er-Ri’âye*’sinde bunlardan hareketle riyâdan korunmak ve ihlâsa sahip olmaya çalışmayı, Allah’ın haklarına en güzel riâyetin temeli olarak sunar. Ona göre, her türlü kötülüğü kendisinde barındıran ve besleyen bu nefsi terbiye etmenin tek yolu, onu iyi tanımadır. Onun *er-Ri’âye*’sinin bütünü bu konuyu yakından ilgilendirmekle birlikte, özellikle “Nefsi tanımak, fiilerinin kötülüğüne ve arzularına çağırmasına karşı uyanık olma kitabı” başlığı altında verdiği bilgiler, nefsi tanımanın en kestirme yolları hakkında bilgi vermektedir. Buna göre, insanın nefsi, meselâ kırgınlık anında hilm sahibi olacağını, böylece cenneti hak edeceğini, cehennem korkusuyla Rabbinin hoşlanmadığı şekilde öfkelenmekten koruyacağını va’deder. Ancak diğer yandan nefis, ona ihtiyacı olduğu an insanı, azabına sebep olacak şeyler-

8 Muhâsibî hakkında detaylı değerlendirmeler için bkz. Zafer Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, (Rize: Karadeniz Basın Yayın, 2008), 45-81.

9 Bkz. Hâris el-Muhâsibî, *al-Ri’âye li hukukillâh*, ed. ‘Abdulkâdir A. ‘Atâ, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye.), 167; el-Muhâsibî, *er-Ri’âye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, 6. baskı, trc. Hülya Küçük, Şahin Filiz, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020) (buradan sonra: tercüme), 199.

le karşı karşıya bırakır; bunları yapması için onu âdetâ zorlar ve bu durumdan kurtulmayı ona zor/ımkânsız gösterir. Bu haliyle insana ondan daha düşman, daha yalancı ve daha fâcir bir varlık yoktur. Bunu bilen, nefsin tanıdığı olur ve ondan kurtulmanın yollarını daha iyi bilerek sonunda rabbini bulmuş olur.<sup>10</sup>

## B) ‘İLMÜ’T-TEŞRÎH/ANATOMİ İLMİ AÇISINDAN NEFSİ TANIMA

Bu bakış açısında en fazla vurgu gerektiren husus, burada *nefsin, insan bedeni* anlamında ele alındığıdır. İmam Şâfi’î’nin, “*ilmu’l-Ebdân, summe ‘ilmu’l-Edyân*” (önce bedenlerin ilmi, sonra dinlerin ilmi) sözündeki “beden”, bu bakış açısına göre, insanın “nefsi”dir. Tasavvuf ve anatomi ilminin, daha geniş bir açıyla, anatomi ilminin bağlı olduğu tıp ilminin birçok ortak konusu olduğu ve tasavvuf literatüründe tıbbî konulara mebzûl miktarda atıfta bulunulduğu artık bilinen bir husustur<sup>11</sup> ama bu konuyu açmanın yeri bu makale değildir.

Sûfiler arasındaki en yaygın kabule göre insan, bir beden ve ruhtan meydana gelir. Bazı sûfiler, buna bir de hevânın kaynağı olan “nefs”i eklerler.<sup>12</sup> Diğer gruba göre nefis, ruhun kirlenmiş hâli olduğundan ayrıca zikredilmesi gerekmez. Beden ve ruhtan meydana gelmiş olan insanı ruhu ne kadar ilgilendirirse bedeni de o kadar ilgilendirir. Bu sebeple, Allah’a doğru yapılan mânevî yolculukta ilk yapılacak şeylerden birisi, *insanın nefsinin/kendisini* tanımasıdır. Bedene yönelmek, onun idâresi, kemâle ermesi ve faydası olan şeylere hemen ve bilâhare ulaşmak için nefsi dine uygun bir şekilde yönlendirmek gerekir. Bunu, idrâk ve algı organları vâsıtasıyla yapar. Buradaki seyr,

10 Krş. el-Muhâsibî, *al-Ri’âye*, 167; *er-Ri’âye*, (tercüme), 345-355.

11 Konuyla ilgili toplu bilgiler için bkz. Hülya Küçük, *Tasavvuf ve Tıp: Selim Kalbin Fizyolojisi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 31-298.

12 Bkz. Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 310-313.

“bidâyât/başlangıç halleri” olarak nitelendirilir.<sup>13</sup> İnsanın bilmesi gereken ilimler arasında, Allah’ın isimleri, sıfatları, tecellileri ve gönderdiği din gibi konulardan sonra “vücûdun kemâli ve noksanlığı, insanı hakikatleri açısından bilmek” konuları da vardır.<sup>14</sup>

Gazzâlî, risâlelerinde, tıp ilmini farklı bir açıdan ele alarak insanın nefsinin tanıması için mutlaka gerekli olan ‘İlmü’t-Teşrîh, yani *Anatomi İlmi* olarak sunar ve bu ilmin büyük ilimlerden olduğunu ama insanların çoğunun bundan gâfil olduklarını söyler: “Nefsine ve orada Allah’ın yaratmış olduğu hârikulâdeliklere bakan, Yaratıcısının kemâlini, hiçbir şeyden âciz olmadığını, lütfunun, rahmetinin ve inâyetinin bütün varlığı kapsadığını görür.”<sup>15</sup> Gazzâlî’ye göre, organların teşrîhini/açılımını bilme, insanda *zarûrî bir ilmin* doğmasına sebep olur.<sup>16</sup>

İbnü’l-‘Arabî, “mârifet/tanıma makamı”nı, yedi türlü bilgiyi kapsar şekilde düşünür ve bunları şöyle sayar:

- (i) el-Esmâü’l-İlâhiyye ve varlıkların hakikatlerini bilmek,
- (ii) Tecellî/Allah’ın adem hâlindeki eşyâya “kün/ol” hitabını bilmek,
- (iii) Şerîat lisânıyla Allah’ın hitâbını bilmek,
- (iv) Varlıktaki kemâl ve eksiklikleri bilmek,
- (v) İnsanın kendisini, hakikatleri açısından bilmesi,
- (vi) Hayâl ve hayâl âlemini, yâni berzâh, rüyâ, ‘amâ’ (belirsizlik/bulutumsu) âlemini bilmek,

13 Bkz. Sa’idüddîn Fergânî, *Muntehe’l-Medârik*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1428/2007), I: 117.

14 Bkz. Muhyiddîn İbnü’l-‘Arabî, *al-Futūhātu’l-Mekkiyye*, takdîm: Mahmûd Mataracı, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1414/1994), I: 169.

15 el-Gazzâlî, *Resâ’il*, V: 141.

16 age. III: 13.

(vii) İletler/Hastalıklar ve edviyesini/ilaçlarını bilmektir.<sup>17</sup>

Görüldüğü üzere İbnü’l-‘Arabî, mârifet makamının dördüncüsü olarak varlıktaki kemâl ve eksiklikleri bilmeyi; beşincisi olarak da insanın kendisini hakikatleri açısından bilmeyi sayar<sup>18</sup> ki ona göre bunların ikisi de insanın bedenini tanımasını içine almaktadır. Bu tanıma, fizyolojik tanımla başlar ki işte bu, ‘İlmü’t-Teşrîh/Anatomi İlmi’dir. ‘İlmü’t-Teşrîh’i sûfîlerin kelimeleriyle ifade edersek, “bedenlerin yapısını bildiren ilimdir” diye tarif edebiliriz.<sup>19</sup>

Gazzâlî’ye göre, ‘İlmü’t-Teşrîh, anatomistleri başka türlü, basîret ehlini başka türlü ilgilendirir: “‘İlmü’t-Teşrîh, kemiklerin sayısını, yapısını vs. bilmek için değildir. Bu *eṭibbān*(-tabîblerin) ve *muşerrahûn*(anatomistlerin) görevidir. Basîret ehli, bunların yaratılışındaki celâlete, Sâni’in(Yaratıcı’nın) gücüne götüren vâsıtalar olarak bakar.”<sup>20</sup>

Gazzâlî, bu ilmi, bir de embriyonun anne rahminde oluşumundan söz ederken doğrudan zikreder ve: “Bazı ehlü’t-teşrîh, Allah’ın takdiriyle mudğanın kadının kanından yaratıldığını söylerler.”<sup>21</sup> der. Kutbuddîn Şirâzî’ye göre de ‘İlmü’t-Teşrîh, Hakîm/Hikmet Sahibi bir Hâlık’ın/yaratıcının varlığını itirâfa ve O’nun Rubûbiyetine/Rabliğine îmana götürür. Tabîb, bu ilimde bir delilden diğer delîle gider. Bu ilmi yaparken, ihtiyaç duyulan Hey’et, Hesab, Mantık gibi diğer ilimler de tabîbi daha başka delillere ulaştırır.<sup>22</sup> Erzurumlu

17 Bkz. İbnü’l-‘Arabî, *al-Futūhātu’l-Mekkiyye*, III: 546-578.

18 Bkz. age. 543-572.

19 Bkz. Erzurumlu İbrâhim Hakkı, *Mârifetnâme*, sade. T. Ulusoy, (İstanbul: İbrâhim Hakkı Hazretleri’nin Câmii ve Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği, 1974), III: 125.

20 Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ’u ‘ulûmi’ d-dîn*, ed. Seyyid İbrâhim, (Kahire: Dâru’l-Ḥadîth, 1992), IV: 24.

21 el-Gazzâlî, *Resâ’il*, II: 82.

22 Bkz. M. F. ez-Zâkirî, “İstidrâdun Makhtûṭ (*Risâletün fî beyâni’l-hâce ile’t-ṭıbb ve’l-eṭibbâ’ ve vaşâyâhum*)”,

İbrâhim Hakkı, İmam Şâfi’î’nin, “*ilmu’l-Ebdân, summe ‘ilmu’l-Edyân*” sözünü, anatomi ilminin önemini belirtmeye yeter bulmaktadır. O, bu ilmin, tabîblerin sermayesi olduğu kadar yakîn ehli için, din ve dünya işleriyle Allah’ı bilmenin bir vâsıta ve yardımcısı olduğunu söylemekte ve diğer ilimler gibi bu ilimle ilgilenme gayesinin de “Allah’ı tanımak” olduğunu belirtmektedir.<sup>23</sup> Çünkü anatomi, Allah’ın kudretinin kemâline delâlet etmekte ve O’nun yarattığı varlıklara verdiği büyük nimetlere, vücûdun bütün cüz’lerinin şehâdet etmesi anlamına gelmektedir. Bu hayret verici san’at eserini gafletten uzaklaşarak seyreden insan, Sâni’ini/kendini yaratıcı ve bezeteni bilmiş ve kendisini inâyet denizine gömmüş olur.<sup>24</sup> Nutfe gibi sümüksü bir şeyin güzel bir varlığa dönüşmesi, vücuttaki kaslar, kemikler, sinirlere ayrılış, vücûd organlarının işlevlerine uygun muhtelif şekilleri ve vücuttaki yerleri, şehvet/arzu, öfke huyları gibi anlaşılması zor halleri düşünmek insanı daha başka hârikulâdeliklere götürür ve san’atına baktıkça Sâni’i/Yaratıcı’yı görür.<sup>25</sup> Nitekim insan vücûdu, tabîblerin kullandığı birçok olağanüstü fizyolojik olgularla doludur.<sup>26</sup> Bunun içindir ki insan vücudunun hârikulâde yaratılışından bahseden Gazzâlî ve onun tesirinde olan sûfîler, bu konuyu anlattıkları bölümleri, “*fe-Subhâne’l-‘Alîmu’l-Hakîm*”, “Öyleyse, ‘Alîm ve Hakîm olan Allah’ı tesbîh ederim.” gibi Allah’ı ta’zîm eden cümlelerle bitirmişlerdir.

İnsanın, “bedeni korumak” diye bir görevi vardır: Yiyip içerek açlık, susuzluk ve hastalıktan; elbise ve yuva sağlayarak sıcak ve

soğuktan korunmalıdır. İnsan bunları yaparken zevk alsın bile, asıl hedefi zarûretleri karşılamaksa, bu hareketi zühde ve tevekküle muhâlif olmaz.<sup>27</sup> Şu kadar ki birçok âlime göre, bedenle fazla meşgul olmayı asgariye indirgeyerek, onunla fazla meşgul olmamak gerekir. Ama herhangi bir disipline ait âlimin de kabul edebileceği gibi bunu başaranlar sadece hakîm kişilerdir: Bu kişiler, bedenlerinin ihtiyacı olan yeme-içme, lüks elbiseler giyme gibi bedenî zevklere düşkün olmazlar. Bunları zarûrî oranda te’minle yetinirler. Bu yüce vasfa sahip olan kişilerin, yöneticilik ve mal-mülkten uzak durup ruhlarını/nefs-i nâtıklarını bedenden ve onun ilgi alanlarından uzak tutmaları gerekir ki onu bedenden bağımsız kılarak hikmet üretmeye devam etsinler.<sup>28</sup>

Bu başlık altında, Azîz Neseî’ye (ö.700/1300 [?]) özel bir yer ayırmak gerekir. O, Mâverâünnehir-Nahşeb’de doğmuş ve eğitimini burada tamamlamış, kendisini sûrî (fizyolojik) bakımdan tanımak için tıp tahsil etmiş ve akabinde tabîblik yapmıştır.<sup>29</sup> Üzerinde İbnü’l-‘Arabî etkisinin bâriz bir sûrette görüldüğü Azîz Neseî, *Zübdetü’l-Hakâ’ik* adlı eserinde, büyük âlem veya makrokozmos ile küçük âlem veya mikrokozmos (insan) hakkında bilgi vermektedir.

27 Bkz. el-Gazzâlî, *İhyâ’*, IV: 353-354, 435.

28 Bkz. Ebû’l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbü’l-‘Emed ‘ale’l-‘Ebed: Sonsuzluk Peşinde*, trc. ve ed. Yakup Kara, (İstanbul: TYEK, 2013), 74 vd.

29 Mâverâünnehir bölgesinde Neseî (Nahşeb) şehrinde doğdu. Doğum, hatta ölüm tarihi tam belli değildir ama eserlerinde verdiği bazı ifadelerden 700/1300 yılından biraz önce veya bu yıllarda öldüğü tahmin edilmektedir. 671/1273’te doğduğu yerden ayrılmış ve Eberküh, Şiraz, İsfahan, Behrâbâd, Semerkant ve Buhâra gibi şehirlerde bir süre yaşamıştır. Buralarda tanıştığı sûfî ve felsefecilerle münâzaralara girmiştir. Eserlerinde tasavvufu, ilkelerini ve Vahdet-i Vücûd’u çok açık ve anlaşılır ifadelerle anlatmıştır. Bunlar arasında en tanınmış olanları *Tenzîl, Keşfü’l-‘Hakâ’ik, Maqşad-ı Akşâ, Keşfü’ş-Şirâf, Zübdetü’l-‘Hakâ’ik* gibi eserlerini sayabiliriz: Bkz. İbrahim Düzen, “Azîz Neseî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1991, IV: 344-345.

K. eş-Şirâzî, *Fî hâce ile’t-‘İbb ve’l-‘Eḫbâ’ ve vaşâyâ-hum*, ed. M. F. ez-Zâkirî, (el-‘Ayn: Merkezu Zâyed li’t-turâth ve’t-ta’rih, 1421/2001 içinde, 43-59: 43).

23 Bkz. İbrâhim Hakkı, *Mârifetnâme*, I: 31.

24 Bkz. age. 125.

25 Bkz. el-Gazzâlî, *İhyâ’*, I, 438-439 ve *Resâ’il*, I, 12, 15, 45, 67, 86/II, 34; İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, III: 119, 140, 142, 152..

26 Bkz. el-Gazzâlî, *Resâ’il*, I: 67.

Konumuz açısından diğer önemli bir eseri olan *Keşfü'l-Hakā'ik*'te ise varoluş, yedi gök ve yer neresidir, toprağın dönüşümü, insan, yolculuk, birlik, insanın dönüşü, bu dünya ve âhiret, hayat ve ölüm, göklerin dürülmesi gibi fen bilimlerinin konuları yanında bazı dinî konulara değinir. Kendisine âdiyeti şüpheli de olsa *Keşfü's-şırâ't* isimli eser, Neseffî'yi tıp ilmine doğru iten, “Nefsini tanıyan, Rabbini de tanır.” ve “Allah, Âdem'i kendi sûretinde yarattı.” hadislerinin şerhi niteliğindedir.<sup>30</sup> Bu eserler, yukarıda sunduğumuz şerhlere yakın açıklamalar içermektedir.

Konumuz açısından diğer önemli bir isim olan İbrâhim Hakkı Erzurûmî (ö. 1194/1780) hakkında da kısa birkaç not düşmek gerekir. İbrâhim Hakkı, kâinattaki ilâhî hârikaları anlattığı bölümleri, her pasajın sonundaki “Bunları yaratan Allah'ı tesbîh ederim/O, ne yücedir” gibi klişelere varıncaya kadar Gazzâlî'yi okuyan herkesin tanıyacağı cümleleriyle bitirir ve üzerindeki Gazzâlî tesirini gösterir. Yaratıcı olarak Allah'ı kabul ve ikrar ettikten sonra olguların nasıl açıklandığına önem vermeyen İbrâhim Hakkı, hayvanla insan arasındaki geçiş varlığının maymun olduğunu belirtir ki bu fikir, bildiğimiz evrim teorisi kuramından, yaratıcı ve seçiciyi/irâde edici olarak tabiatı değil, Allah'ı kabul etmesiyle ayrılır. İbrâhim Hakkı, Fârâbî'nin sudûr/ varlığın Hakk'tan yayılması nazariyesini de kabul eder. Hz. Peygamber'in “Dünya işlerini siz daha iyi bilirsiniz.” sözüne binâen yeryüzünün yuvarlaklığı, yıldırım, ses dalgaları, gök kuşağı gibi bütün astronomik olguları aklî ve ilmî delillerle açıklar. *Mârifetnâme* adlı bütün ilimlerle ilgili bölümlerin bulunduğu ünlü ansiklopedik eserinde, insan anatomisi ve fizyolojisi hakkında verdiği tıbbî bilgiler, herkesin mâlumudur. Kitabının bazı bölümleri, “insan organlarının en büyüğü [onun] kalbi,

30 Konuyla ilgili detaylar için bkz. Şeyda Ü. Şahin, *Azîz Neseffî'nin (öl.700/1300 [?]) Tasavvuf Anlayışında “Kendini Bilme” Yolları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, NEÜSBE, 2021), 12-20, 60-80, vb.

en küçüğü cildir.”<sup>31</sup> gibi ilginç tesbitler içerir. *Tertîbu'l-'ulûm* adlı eserinde dinî ilimler yanında felsefe, matematik, coğrafya, astronomi gibi fen ilimlerinin de önemine vurgu yapar. *Dîvân*, “Nefsini tanıyan kendini tanır.” sözünün âyet ve hadislerle açıklaması sayılabilecek olan *Mecmû'atü'l-'İrfâniyye*'si (tam adı: *Mecmû'atu'l-Vahdâniyye fî Ma'rîfeti'n-nefsi'r-Rabbâniyye*) konumuz açısından mühimdir.<sup>32</sup>

Bu bakış açısını muhtasar bir şekilde özetleyebilecek en güzel hüküm, Elmalılı Hamdi Yazır'ın aşağıda sunacağımız sözlerinin özeti olan “kendisini ve sınırlarını tanıyan ve duyan insanın, rabbinin gücünü de tanıyıp duyacağı” hükmüdür. Elmalılı'nın cümleleri, günümüz Türkçesi imlâsı ve kısmen sadeleştirilmiş haliyle şöyledir: Kendisinden gaflette yalnız mâkulüne müstağrak kalan akıllar, bâtından haberdar olmaz, münhasıran tecelliyât-ı âfâkiyyeye saplanıp kalır. Rabbini de sırf âfâkî görmek ister. Zanneder ki semâdaki güneş, rabbından daha zâhirdir ve o kendisinden daha yüksektir. Çünkü *kendini duymayan rabbını da duymaz*. Buna mukabil, kendini duyan ve fakat kendisinde icrâ-yı te'sir edip duran mâkulünden gaflet eden de yalnız kendisine meftûn, kendisiyle mağrûr ve kendi âlemine müstağrak kalır ve bu yüzden tecelliyât-ı bâtiliye saplanır. Semâdaki güneşi kendinde farzeder. Rabbını da hep kendi cinsinden bir akıl, bir ruh olarak görmek ister ve bu sûretle kendisini mâ-fevki yok bir ilâh veya ilâh cinsinden bir şey addeyler. *Çünkü kendi haddini bilmez. Haddini bilmeyen de Rabbini bilmez ve aklın Hakk'a hâkim olduğunu sanır.*<sup>33</sup>

31 Bkz. İbrâhim Hakkı, *Mârifetnâme*, I: 32.

32 Detaylar için bkz. Mehmet Tâhir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-yı Âmire, 1333), I, 33-34; Mustafa Çağrı, “İbrâhim Hakkı Erzurûmî”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2000, XXI: 305-311.

33 Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Türkçe Tefsir*, 9 c., (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), III: 2192-2193.



**C) VAHDET-İ VÜCÛD  
AÇISINDAN NEFSİ TANIMA:  
İLÂHÎ İLMÜ’T-TEŞRÎH  
VE “SÛRET ÜZERE” YARATILMA**

Sûfilere göre insan, *Rahmân’ın Sûreti* üzere yaratılmıştır. “İnsanın, Rahmân’ın Sûreti üzere yaratıldığı” şeklindeki ifâde, sahîh bir hadîsten alınmadır ve hadîsin değişik varyantları vardır: Bazılarında “Allah, Âdem’i onun<sup>34</sup> sûreti üzerine yarattı.”<sup>35</sup> ifâdesi kullanılırken bazılarında: “Rahmân’ın Sûreti üzerine yarattı.”<sup>36</sup> denilmektedir. Gazzâlî, ikinci vechi tercîh ederek, insanın Allah’ın değil – zîra bu kelime, ona ve bütün muhakik sûfilere göre, Allah’ın zâtını ifâde eder–, O’nun isimlerinden olan “Rahmân”ın Sûreti üzerine yaratıldığını ve bu sebeple, insanın kendisini tanimasının, Rabbini tanması mânâsına geleceğini vurgular.<sup>37</sup> Buna göre olarak, insanın kendini tanması, Rabb’ini tanması anlamına gelir. Birçok tasavvuf kitabının, mezkûr hadîs yanında, “Nefsini tanıyan Rabbini de tanır.” sözüne sıkça başvurularının sebebi de budur. Oysa insan, ne kendini ne de Allah’ı gerçek mânâda tanıma-

maktadır. Çünkü Allah’ı bu dünyada, arada hiçbir perde olmadan bilmek, mümkün değildir. Gazzâlî’ye göre muhabbetullahın sebebi de insanla Allah arasındaki bu ilişkidir.<sup>38</sup>

Bu bakış açısına göre insan, Rabb’in esmâ ve sıfatlarının tecelligâhı olduğu ve *Sûret* üzere yaratıldığı için, onu tanımak Rabbi tanımaya eşittir. Allah’ın isimleri âlemde ve özellikle âlem-i sagîr (küçük evren) olan insanda varlık bulmuştur. Allah’ın isimlerinin (el-Esmâü’l-hüsnâ) insanda tecellî etmiş olması husûsu, *İlâhî İlmü’t-Teşrîh (İlâhî Anatomi)* olarak adlandırılmıştır. “İlâhî İlmü’t-Teşrîh” terimi, İbnü’l-‘Arabî tarafından, Allah’ın isim ve sıfatlarını şerheden sûfilerden söz ederken kullanılmıştır. Ama öyle görünüyor ki o, burada ilhâmını, “insanın nefsinin tanimasının önemli bir parçası olarak İlmü’t-Teşrîh/anatomi ve tıp ilminin büyük ilimler olduğunu ama insanların çoğunun bundan gâfil olduklarını, nefsinin ve orada Allah’ın yaratmış olduğu hârikulâdeliklere bakanın, yaratıcısının kemâlini, hiçbir şeyden âciz olmadığını, lütfunun, rahmetinin ve inâyetinin bütün varlığı kapsadığını gördüğünü” söyleyen Gazzâlî’den<sup>39</sup> almaktadır. İbnü’l-‘Arabî, tabîblerin nasıl bir ‘İlmü’t-Teşrîh’i varsa, sûfilerin de bir ‘İlmü’t-Teşrîh’i olduğunu ve bunun, *İlâhî İlmü’t-Teşrîh* diye adlandırılabilirliğini belirtir. İbnü’l-‘Arabî bu sözlerinin akabinde, İbn Berrecân, Gazzâlî ve Kuşeyrî gibi büyük sûfilerin bu ilimle ilgili eserlerini zikre şâyân bulur<sup>40</sup> ki burada onların el-Esmâü’l-hüsnâ konusundaki eserlerini kastetmektedir.<sup>41</sup> Kolayca anlaşılacağı üzere

34 Burada “onun” zamirinin Allah’a mı Âdem’e mi ait olduğu konusunda âlimler arasında bir fikir birliği yoktur. Aslında hadîsin aslına baktığımızda, “Âdem’i Âdem’in sûreti üzerine” yarattı diye yorumlanması daha münâsiptir. Çünkü hadîsin akışı şöyledir: “Allah Âdem’i sûreti üzerine yarattı. Uzunluğu 60 zirâ idi. Yarattığı zaman ona: ‘Git, şu oturan meleklerle selâm ver ve sana nasıl selâm vereceklerini dinle! Çünkü bu senin ve senin zürriyyetinin selâmı olacaktır.’ buyurdu. Âdem gidip onlara: ‘es-Selâmu aleyküm’ şeklinde selâm verdi. Onlar da ona: ‘Ve aleyküm selâm ve rahmetullahi’ diyerek ‘rahmetullahi’ ziyâdesinde bulundular. Bundan sonra cennete girecek herkes, Âdem’in sûreti üzerine [onun melekleri selâmlaması, meleklerin de onun selâmını alış şekli üzere] girecektir. Ama yaratılışları (uzunlukları?) o zamandan bu zamana eksilip durmaktadır.” Buhârî, “İstîzân”, 1.

35 Buhârî, “İstîzân”, 1; Müslim, “Birr”, 115 ve “Cennet”, 28.

36 Bkz. Ebu’l-Kâsım el-Taberânî, *al-Mu’cemu’l-kebir*, ed. H. İ. A. al-Selefi, (Musul: Mektebetu’l-‘Ulüm ve’l-Hikem, 1404/1983), XXII: 107.

37 Bkz. al-Gazzâlî, *Resâ’il*, IV: 20-21.

38 Bkz. al-Gazzâlî, *İhyâ’*, IV: 469-470.

39 Bkz. al-Gazzâlî, *Resâ’il*, V: 141.

40 Bkz. İbnü’l-‘Arabî, *al-Futûhâtu’l-Mekkiyye*, IV: 528.

41 İbn Berrecân’ın konuyla ilgili kitabının adı, *Şerhu Me’ânî Esmâ’illah’ı* (Kitâbu Şerhi Esmâ’illah (Şerhu Me’ânî Esmâ’illah’ı’l-Husnâ) (Konya: Yusufâğa Ktp., 5084), y. y., ts.; Baskısı: *Şerhu Esmâ’illah’ı’l-Husnâ*, 2 cilt, ed. A. F. al-Mizyâdî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 2010). Gazzâlî’nin kitabı *al-Mağşadu’l-esnâ fi şerhi Esmâ’illah’ı’l-Husnâ*, (Kahire: 1324/1906) ve Kuşeyrî’nin iki kitabı *Şerhu Es-*

İbnü'l-'Arabî, bu konuda onlara hayrandır ve kendisi de aynı konuda eserler veya eserlerinde bâblar oluşturarak onların izinden gitmiştir. Eserlerinin kendisi tarafından yapılmış bir listesi olan *el-Fihrist* ve *el-İcāze*'sinde zikrettiği *Şerhu'l-Esmā'*/*Şerhu'l-Esmā'i'l-Husnā*,<sup>42</sup> *al-Futūhāt al-Mekkiyye* (özellikle 4, 66, 198 ve 558. bâblar), *Ankā'u Muğrib* ve *İnşā'u'l-Cedāvil ve'd-Devā'ir* gibi eserler bu meyânda sayılabilir.<sup>43</sup> Bu, İbnü'l-'Arabî'nin *tek/benzersiz* olduğunu iddia ettiği bir ilim dalıdır.<sup>44</sup>

İbnü'l-'Arabî, kendi öğretisini oluştururken yukarıda adı geçen sūfîlerin görüşlerinden büyük oranda etkilenmiş benzetmektedir. Meselâ onun bu konuyu işlerken kullandığı önemli terimlerden birisi, "*Merātibu'l-esmā mine'l-âlemi kullih*" (Allah'ın isimlerinin, bütün âlemdeki mertebeleri) mefhûmudur.<sup>45</sup> Bu mefhûm, İbn Berrecân'ın sıkça kullandığı bir mefhûm olan "*Mesāliku'l-esmā' fi'l-âlem ve'l-khalīka*" (Allah'ın isimlerinin âlem ve yarattıklarındaki giriş yolları) mefhûmundan esinlenmiş benzetmektedir. İbn Berrecân, bu konuyla ilgili yorumlarını, sadece *Şerhu'l-Esmā'*'sında değil, tefsîr kitaplarında, Allah'ın isimleriyle ilgili âyetlere de bağlar ki Kur'ân tefsîri bunu yapmak için çok uygundur. Çünkü hemen her âyet, Allah'ın güzel isimleri/sıfatlarından bir veya birkaçıyla biter. O, "*al-Hakḫ al-Mahlūk*

*mā'illahi'l-Husnā*, ed. A. A. Hulvânî, (Beyrut: 1986) ve *et-Taḫîr fi't-tezkîr şerḫ Esmā'illah el-Husnā*, ed. A. M. 'Alî, (Beyrut: 1420/1999) adlarını taşır. Burada, Gazzâlî'nin eserinin Batı'da da etkili olduğunu söyleyebiliriz. Zîra meselâ Raimond (Ramon) Llull (ö. 1315), onun eserinden faydalanarak aynı adla bir eser yazmış ve bu eser Ortaçağ'da çok tesirli olmuştur. Bkz. H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1996, XIII: 518-530.

42 Bkz. Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî, (Etudecritique)*, (Damas: Centre National de la Recherche Scientifique, 1964), II: 461.

43 Bkz. age. 208-209, 421.

44 Bkz. İbnü'l-'Arabî, *al-Futūhātu'l-Mekkiyye*, IV: 594.

45 Bkz. age. I: 285-290.

*bihi's-semāvāti ve'l-'arḫ*" mefhûmunu da bu konuyu açıklamak için kullanır. Çünkü ona göre gökler, yer ve aralarındaki her şey, "el-Hakḫ'ın açık bir şekilde akledilebilir bir formda ortaya çıkması için" yaratılmışlardır.<sup>46</sup> İbn Berrecân sıkça, Allah'ın her isminin O'nun isimlerinden birisini içine aldığını, her ismin de o ismin varlıktaki yolunu (*Meslekeh fi'l-vucūd*) içerdiğini söyler.<sup>47</sup> Böylece hepsi birlikte ontolojik bir birlik oluşturmaktadır. Yâni O, ilmi yaratmıştır çünkü 'Âlim'dir. O, kudreti yaratmıştır çünkü Kâdir'dir, vs.<sup>48</sup> ve Allah'ın bütün bu sıfatları, *el-'Abdü'l-Küllî* veya *el-İnsânü'l-Küllî*deki mesleğini/yolunu belirlemiş olduğu için, her şey O'nda/*el-'abdü'l-küllî*de dürülmüştür. Hadîse göre Âdem, yâni evrensel insan, O'nun zâtının sûretinde değil *er-Rahmân* veya O'nun Sûreti'nde yaratılmıştır.<sup>49</sup> Bununla birlikte İbn Berrecân, insanın sıfatlarının hiçbir şekilde Allah'ın sıfatlarına benzemediğini, çünkü "O'nun *benzeri gibisinin* bile olmadığını"<sup>50</sup> önemle vurgulamaktadır.<sup>51</sup> Başka bir vesileyle söz açıldığında İbn Berrecân insan-ı küllînin her şeyin yaratılışına işâret ettiğini ve sırf bu sebeple Allah'ın her şeyi yarattığını belirtmek için "*er-Rahmân, [ki O] insanı yarattı.*" (*er-Rahmân* 55/3) buyurduğunu söylemektedir.<sup>52</sup> Gazzâlî ve İbnü'l-'Arabî, biraz önce zikredilen hadîsi aynı bağlamda anlamaktadırlar. Ancak "Nefsini tanıyan, Rabbini de tanır." sözünün yorumunda ondan ayrılırlar. Şöyle ki: Gazzâlî ve İbnü'l-'Arabî bu hadîsi, insanın sıfatlarının Allah'ın sıfatlarının benzeri olduğu şeklinde anlarlar. Tabîî olarak, Gazzâlî ve

46 Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, (Konya: Yusufaga Ktp. 4744-4746), y. y. ts. (*asl/müellif nüshasıyla mukâbele edilmiş nüsha*), I: 78b.

47 Bkz. age. II: 170b ve III: 55a.

48 Bkz. age. II: 170b-171a.

49 Bkz. age. I: 23b.

50 Şûra 42/11.

51 Bkz. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, I: 79a ve II: 62a.

52 Bkz. age. III: 266b.

İbnü’l-‘Arabî arasında da, burada girmemizin yeri olmadığı yorum farkları mevcuttur.<sup>53</sup>

Her üç sûfî de insanın kemâlinin, âlemde Allah’ın güzel isimlerinin görülmesiyle ve böylece nefsin O’na boyun eğmesiyle tahakkuk edeceğini vurgularlar. İbnü’l-‘Arabî, *el-İmkāniyye ve’l-İlāhiyye*’nin bütün hakikatlerini bir araya getirmiş olan<sup>54</sup> *el-‘Abdü’l-Kâmil* terimini de kullanır ki bu terim de İbn Berrecân’ın *el-İnsânü’l-küllî* veya *el-‘Abdü’l-küllî* terimine yakındır. Aslında, İbnü’l-‘Arabî’nin bu terimi, küçük bir değişiklikle kullandığını söylemek de mümkündür. O, *el-‘Abdü’l-câmi’ü’l-küllî* terimini kullanır ve bunun “Allah” mefhûmuna eşit olduğunu çünkü *el-‘Abdü’l-câmi’ü’l-küllî*nin O’nun (Rahmân’ın) *Sûreti* üzerine yaratıldığını söyler.<sup>55</sup>

Modern Kuantum fiziği, maddeyi bir enerji yumağı, insanı da enerji alanının küçük bir özeti olarak yorumlarken,<sup>56</sup> aslında bizim yukarıda anlattığımız “Allah’ın esmâ ve sıfatları” kelimeleri yerine “enerji”, “enerji yumağı” gibi kelimeleri koymaktan başka bir şey yapmış değildir. Bu fiziğe göre insan, kâinatın holografik bir kayıdır ve tabiat da el-Esmâü’l-hüsnâ (Allah’ın Güzel İsimleri) ve Hakk’ın Sıfatları’nın yayıldığı yerdir.<sup>57</sup> Bunu

53 Bkz. el-Gazzâlî, *Resâ’il*, IV: 20–21; İbnü’l-‘Arabî, *al-Futûhâtu’l-Mekkiyye*, I: 300 (Bâb: 5); IV: 99, 178–179 (Bâb 198), 212 (Bâb: 212), 522–523 (Bâb: 289); vb.

54 Bkz. İbnü’l-‘Arabî, *al-Futûhâtu’l-Mekkiyye*, III: 183 (Bâb 73).

55 Bkz. İbnü’l-‘Arabî, *al-Futûhâtu’l-Mekkiyye*, I: 299–303 (Bâb 5). Bu konularla birlikte genel olarak İbnü’l-‘Arabî’nin Gazzâlî ve İbn Berrecân’ın hermeneütizmini nasıl devam ettirdiğine dair, alanında tek olan bir çalışma için bkz. Hülya Küçük, “Light Upon Light in al-Andalusî Sufism: Abû’l-Hakam Ibn Barrajân (d. 536/1141) and Muhyîl-Dîn Ibn Al-‘Arabî (d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics”, (Part 1 ve Part 2), *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, No. 163/1, ss. 87–116 ve No. 163/2, ss. 383–410.

56 Bkz. Haluk Berkmen, *Kuantum Bilgeliği ve Tasavvuf*, (İstanbul: Sistem Yay., 2011), 102, 105.

57 Bkz. age. 129.

kabul edersek konu, Albert Einstein’in (ö. 1955) “enerjinin maddeye dönüşümü” konusıyla bile ilgili olabilir. İlâhî isim ve sıfatlar enerji ise, kâinat ve içindekiler de onun maddeye dönüşmüş halleridir.

Sultan Veled,

Bütün acâyib, garâyib şeyler insanın vücûdunda mevcuttur. Hiçbir şey O’ndan hâli değildir. Bunun delîli ‘Görüyor musunuz ki sizin nefslerinizde ibret alınacak âyetler vardır.’ (Zâriyât 51/21) âyet-i kerîmesidir. Hazret-i Ali de buyurmuştur ki: ‘Men ‘arafe nefseh, fe-ğad ‘arafe rabbeh: Nefsini tanıyan, rabbini de tanır.’ Fakat sen ham olduğun için göremiyorsun.<sup>58</sup>

derken aynı noktaları vurgulamaktadır.

*Ma’ârif* adlı eserinde de, yine yukarıda belirttiği üzere Hz. Ali’nin sözü olarak sunduğu<sup>59</sup> “Nefsini tanıyan Rabbini tanır.” sözüne sık göndermede bulunan<sup>60</sup> Sultan Veled’e göre insânın çocukluk, gençlik ve ihtiyarlık gibi her devrinde bir yüzü vardır ve yapması gereken, her an kendisinde bir yüz görmeğe ve gördüğü her yüzden vazgeçip ilânihâye başka bir yüz görmeye çalışmaktır. Süflî, ulvî, karanlık, nûr, cehennem ve cennet gibi her şey insandadır. Bunun için insanda yedi yüz karanlık, yedi yüz nûr perdesi bulunur. Zâhirde bulunan yedi yüz karanlık perdesi insanın teninde; bâtında bulunan yedi yüz nûr perdesi cânındadır. Mîrac, insanın varlığıdır ki kendinden çıkar ve karanlık olan cisminin zâhirinden âlem-i envâr olan kendi bânına, Allah’a gider. İnsanın cismi abanoz gibi siyah, bânını ise fildişi gibi beyaz bir merdivendir. Her ikisinden de geçen arşın çatısına gelir ve “Rahmân, Arş’ı hükmü altına almıştır.” (Tâhâ

58 Hülya Küçük, *Küpten Sızan Sırlar: İntihânâme-i Sultan Veled*, (İstanbul: Ataç Yay, 2010), 256–257.

59 Bkz. Sultan Veled, *Ma’ârif*, 283; (Tercüme), 389.

60 Bkz. Sultan Veled, *Ma’ârif*, 89, 96, 213, 251, 256, 283, vb.

20/4) âyetinin de buyurduğu gibi orada tahtta oturan padişahı görür.<sup>61</sup> Mübtedi, kendi gerçek varlığını bulamayan, mutavassıt bunu kısmen başarmış olan, münthê ise buna tamamiyle vâkıf olandır. Binâenaleyh, nefsini tanıyan Rabbini tanır.<sup>62</sup> İnsanın teni ve vücûdu, vaktin Meryemi'dir. Zîra nefis kadın (*zen*); akıl erkektir (*merd*) ve insana doğru olan akıldan hâsıl olmuş bulunan îman ve ma'rifet de onun "Îsâ"sıdır. Eğer "Hakk" derdi insanı tamamen kapsarsa, Meryem gibi olan nefsinden Îsâ [gibi bir çocuk] doğar.<sup>63</sup> İnsan, gönül aynasının pasını silip Hakk'ın eser ve güzelliklerini kendinde görünce Rabbini de tanır.<sup>64</sup>

İnsanın sûret üzere yaratılmış olmasının müfid ve muhtasar bir şerhi, İbn Sevdekîn'in (ö. 646/1248), mürşidi İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 638/1240) *Meşâhidu'l-esrâri'l-kudsîyye*'sinin birinci meşhedinde yer alan bir diyaloga yaptığı şerhtir. Bu kısmı olduğu gibi alıyoruz:

Sonra bana dedi ki: "Seni bulan Ben'i bulmuştur. Seni kaybeden, Ben'i kaybetmiştir" sözü, "Seni bulan Ben'i bulmuştur" sözü, Allah'ın "Allah, Âdem'i Sûreti üzere yaratmıştır" sözüne nâziredir (benzetilerek söylenmiştir). Çünkü ilâhî kemâl, ancak Âdemî sûrette zâhir olmuştur. Sonra bana dedi ki: "Seni bulan Beni kaybeder. Seni kaybeden Beni bulur." sözü "Seni bulan Beni kaybeder", yâni, "Varlığı sana nisbet eden ve onda Beni görmeyen." Sonra bana dedi ki: "Seni kaybeden, Beni bulmuştur." sözü, "Seni bulan Beni kaybeder", yâni "sana bir fiil nisbet etmeyen ve Benden başkasını görmeyen..." "Beni kaybeden, Beni bulmuştur. Beni bulan da, (bir daha) kaybetmez" sözü, "idrâkin kün-

hüne varmaktan aczi [ikrâr], idrâktir" sözüne nâziredir. "Beni bulan [bir daha] kaybetmez" sözü: Yâni *misli gibi olmayan* [Şûrâ 42/11] *bu varlıkla* Beni bulduğu zaman...<sup>65</sup>

Kısaca toparlamak gerekirse bu metin, insanın, Allah'ı bulma ve anlamasının yolunun, O'nun sûreti üzere yaratılmış olduğunu bilmesinden geçtiğini, bununla beraber haddini aşarak O'nu idrâkin künhüne vardığını da sanmaması gerektiğini çünkü -âyetin de belirttiği gibi-, "O'nun mislinin bulunmadığını" vurgulamaktadır. Haddizâtında ârifler, Hakk'ın celâl ve cemâline şahid olmuş olanlardır. Herkes, Hakk'la kendisi arasındaki nûrdan veya nârdan/ateşten perdelerden kurtulduğu ölçüde Hakk'ı müşâhede edebilir: "O'nun perdesi nûrdur. (Ebu Bekr vâsıtasıyla gelen rivâyetinde ise "nûr" yerine "nâr/ateş" kelimesi kullanılmıştır.)<sup>66</sup> Bu perdesini kaldırsa idi, O'nun nûru ve celâli, yarattıklarından gözünün ulaştığı herkesi yakardı."<sup>67</sup> hadisinde de belirtildiği üzere Allah, kendisini nûrdan perdelerle perdelemiştir ve bu perdenin tam olarak kalkması ancak cennette gerçekleşecektir.<sup>68</sup> O'nun zuhûru/ortaya çıkışı, gizli olmasının sebebi olmasaydı akıllar şaşırır, kalpler dehşete düşer, yetiler çaresiz kalır, organlar birbirlerine üstünlük taslardı. Kalpler taş ve demirden yapılmış olsa bile, O'nun tecellî nûrlarının başlangıcında parça parça olurdu. Nitekim güneşin aydınlığına, yarasanın gözü dayanamaz.<sup>69</sup> Bunu idrâk etmek, en güzel idrâk şeklidir. Bunun en güzel ifâdesi Ebu Bekr es-Siddîk'e atfedilen şu sözde saklı olsa gerektir: "İdrâkin künhüne varmaktan aczi ifâde etmek, idrâktir." denmiştir.

65 İbn Sevdekîn, *Kitâbu'n-necât min hücübi'l-ihticâb*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5322), vr. 202a.

66 Müslim, "İmân", 293.

67 Müslim, "İmân", 293; İbn Mâce, "Mukaddime", 195-196.

68 Müslim, "İmân", 297.

69 Bkz. el-Gazzâlî, *İhyâ'*, II: 436.

61 Bkz. Sultan Veled, *Ma'ârif*, 222; (Tercüme), 307-308 (Buradaki tercüme, yukarıda bizim sunduğumuz tercümemizden kısmen farklıdır.)

62 Bkz. age. 213; (Tercüme), 295.

63 Bkz. age. 90; (Tercüme), 130.

64 Bkz. age. 96; (Tercüme), 137.

## SONUÇ

“Nefsini tanıyan Rabbini de tanır.” sözü, nefis terbiyesi açısından olduğu kadar, anatomi ilmi ve vahdet-i vücûd açısından önemli ve birçok gerçeği muhtasar şekilde ifade eden bir sözdür. Haddizâtında bu sözü anlamak için, bu perspektiflerin hepsini burada şerhettiğimiz sırayla ve birlikte değerlendirmek gerekir: İnsanın Rabbini bulması, her şeyden önce yeryüzüne inerek kirlenmiş bir hale gelen ruhun, yâni nefsin tezkiye ve terbiyesine bağlıdır. Kendisine fizikî açıdan baksa da gördüğü O/Rabb olacaktır. Anatomi ilmi açısından kendisini tanıyan insan, kendinde saklı hârikülâde ve karmaşık yapının Sâni’i olan Yaratıcı’sını tanıyıp yüceltecektir. Bunu yapabilen nefis, kendisindeki *Sûreti* görece ve Rabbini tanıyacak, daha doğrusu O’nun Zâtı’nın, tanınmaktan çok yüce olduğunu, kısmen anlayabileceği şeylerin sadece O’nun isim ve sıfatları olduğunu idrâk edecek ve bu şekilde O’nu tanıma sürecini tamamlayacaktır. Ebu Bekr es-Sıddîk’e isnâd edilen şu sözün de vurguladığı gibi: “İdrâkin künhüne varmaktan aczi ifade etmek, idrâktir.”

## KAYNAKLAR

### a) El Yazmaları

Celâleddîn es-Suyûtî. *al-Ķavlu’l-eşbeh fî hadîsi men’ arafe nefseh fekad ‘arefe Rabbeh*. Ankara: Milli Kütüphane, 55HK 245/48.

İbn Berrecân. *Tefsîru İbn Berrecân*. Konya: Yusufâğa Kütüphanesi 4744–4746. y. y. ts. (asl/müellif nüshasıyla mukâbele edilmiş nüsha).

İbn Sevdekîn. *Kitābu’n-necāt min ĥucûbi’l-iĥticāb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5322.

Sittü ‘Acem Bintü’n-Nefîs ibn Ebi’l-Kâsım ibn Turaz el-Bağdâdiyye. *Kitābu*

*şerhi’l-Meşāhidi’l-Ķudsiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2019/2.

### b) Yayımlanmış Kaynaklar

‘Abdulkerîm el-Kuşeyrî. *al-Risāletu’l-Ķuşeyriyye*. Ed. M. Zurayk ve A. A. Baltacı. Beyrut: Dâru’l-Hayr, 1413/1993.

Ali b. Osmân Cullâbî Hücvîrî. *Keşfu’l-Maĥcûb (Hakikat Bilgisi)*. Ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

Berkmen, Haluk. *Kuantum Bilgeliği ve Tasavvuf*. İstanbul: Sistem Yayınları, 2011.

Buhârî. *Şahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.

Bursalı, Mehmet Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matba’a-yı Âmire, 1333.

Çağrı, Mustafa. “İbrâhim Hakkı Erzurûmî”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXI, 2000, 305-311.

Düzen, İbrahim. “Azîz Nesefî”. *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IV, 1991, 344-345.

Ebu Hâmid el-Gazzâlî. *İĥyâ’u ‘ulâmi’ d-dîn*. ed. Seyyid İbrâhim, Kahire: Dâru’l-Hadith, 1992.

—, *Mecmû’atu Resâ’ili’l-İmâm al-Ghazzâlî*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1414/1994 (c.I-IV), 1409/1988 (c.V-VII).

Ebu’l-Hasan Muhammed b. Yusûf Âmirî. *Kitābu’l-Emed ‘ale’l-ebed*. Trc. ve ed. Yakup Kara. İstanbul: TYEK, 2013.

Ebu’l-Kâsım el-Taberânî. *al-Mu’cemu’l-kebîr*. Ed. H. İ. A. al-Selefî. Musul: Mektebetu’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 1404/1983.

Erginli, Zafer. *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*. Rize: Karadeniz Basın Yayın, 2008.

- Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. Sade. T. Ulusoy. İstanbul: İHHCKYYD (İbrahim Hakkı Hazretlerinin Câmii ve Külliyesini Yaptırma ve Yaşatma Derneği), 1974.
- Hâris el-Muhâsibî. *al-Ri'āye li huḳukillah*. ed. 'Abdulkâdir A. 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- . *er-Riāye: Neḳs Muhasebesinin Temelleri*. 6. Baskı. Trc. Hülya Küçük - Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- İbn Mâce. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî. *al-Futūḫātu'l-Mekkiyye*. Takdîm: M. Mataracı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- İsmâ'îl b. Muhammed el-'Aclûnî. *Keşfu'l-khafâ' ve muzîlu'l-ilbâs*. Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1351/1932.
- Karlığa, H. Bekir. "Gazzâlî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 1996, 518-530.
- Küçük, Hülya. *Küpten Sızan Sırlar: İntihânâme-i Sultan Veled*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2010.
- , "Light Upon Light in al-Andalusī Sufism: Abū'l-Hakam Ibn Barraĵān (d. 536/1141) and Muhyīl-Dīn Ibn Al-'Arabī (d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics", (Part 1 ve Part 2). *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, No. 163/1, ss. 87-116 ve No. 163/2, ss. 383-410.
- . *Tasavvuf ve Tıp: Selim Kalbin Fizyolojisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Müslim. *Şahîḫ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Osman Yahya. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī (Etudecritique)*. Damas: Centre National de la Recherche Scientifique, 1964.
- Sa'îdüddîn Fergânî. *Munteha'l-Medârik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Sultan Veled. *Ma'ârif*. Ed. N. M. Herevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1377/1419.
- . *Ma'ârif*. Trc. M. Ü. Anbarcıoğlu. İstanbul: MEB Yayınları, 1974.
- Şemsüddîn eş-Şehrezârî. *Nüzhetü'l-ervâḫ: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri (Eleştirmeli Metin)*. Çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- Yavuz, Şevki. "Fahredden er-Râzî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XII, 1995, 89-95.
- Zâkirî, M. F. "İstidrâdun Makḫtûṭ (*Risâletun fî beyâni'l-ḥâce ile't-ṭıbb ve'l-eṭıbbâ' ve vaşâyâhum*)", K. eş-Şîrâzî, *Fî ḥâce ile't-ṭıbb ve'l-eṭıbbâ' ve vaşâyâhum*. Ed. M. F. al-Zâkirî. al-'Ayn: Merkezu Zayed li't-turâth ve't-ta'riḫ içinde 1421/2001 M. F. 43-59.



## Sûfî ve Medeniyet: Tasavvufun Medeniyetler Barışına Katkısı\*

*Sufi and Civilization: The Contribution of Sufism to Civilizational Peace*

Reşat Öngören\*\*

İslâm'da tasavvuf eğitimiyle inanç, eylem ve edep bakımından insanların olgunlaşması hedeflenir. "Seyr u sülûk" diye ifade edilen bu eğitim sürecinde olgunlaşma, esasen insanda gizli olan erdemlerin ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Bu tebliğin amacı, sempozyumun ana teması olan "Medeniyetler Arası Diyalog" başlığı dikkate alınarak, bireylerin tasavvuf eğitimi sonucu elde ettikleri erdemlerle medeniyetler barışına sunacağı katkıyı dile getirmekten ibâret olacaktır.

İnsan, sahip olduğu değer ve özellikler bakımından diğer bütün varlıklardan farklı yaratılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesiyle

en güzel kıvamda (*ahsen-i takvîm*) yaratılan insan (Tîn 95/4), yaratılış sırasında kendisine ilâhî ruhtan (nefha-i ilâhî) üflenerek (Hicr 15/29; Sâd 38/72) mükerrem/mübârek kılınmış (İsrâ 17/70), ilk insan olan Âdem'e yer yüzünde "halifelik" verilmiş (Bakara 2/30) ve bütün isimler öğretilmiştir (Bakara 2/31). İnsan, "Allah'tan geldiği gibi yine O'na dönecektir" (Bakara 2/156). Ayrıca göklerde ve yerde olan her şey insanın emrine verilmiş (Câsiye 45/13) ve insan "emâneti" (sorumluluk) yüklenmiştir (Ahzâb 33/72). Sahip olduğu bu konumun kıymetini bilen insanları Allah kendisine dost kıldığını (Nisâ 4/125; Ankebût 29/45) ve bazılarını kendi tarafından ilim verdiğini (Kehf 18/65) bildirmektedir.

Tasavvuf ehli ruh ve bedenden ibâret olan insanın, bedeni îtibâriyle toprak (dünya) ile ruhu yönüyle de Allah ile irtibatlı olduğuna dikkat çekmiş, dünyada ebedî kalmak, eş ve çocuk sahibi olmak, mal ve mülk elde etmek, makam ve mevki sahibi olmak, îtibâr ve şöhret kazanmak gibi dünya ile ilgili

\* Bu yazı, 20-22 Eylül 2019 tarihinde Çin'in Denfeng şehrinde *Songshan Forum-Dialogue Between Chinese and Other World Civilizations* tarafından düzenlenen *Medeniyetler Arası Diyalog ve İnsanlığın Geleceği* (Dialogue among Civilizations and the Human Future) konulu uluslararası sempozyumda "Sufi and Civilization: The Contribution of Sufism to Civilizational Peace" başlığıyla İngilizce tebliğ olarak sunulmuştur.

\*\* ORCID ID: 0000-0003-4493-2398, Prof. Dr., Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, e-posta: resat.ongoren@uskudar.edu.tr.

arzular bütününün (nefis) bedenle irtibatlı olduğunu vurgulamıştır. Kur’ân-ı Kerîm’e göre insanın içinde bulunan nefsin, “çokça kötülüğü yaptırma gücünde olmak” (nefs-i emmâre) (Yûsuf 12/53), “yaptığı kötülüklerden pişmanlık duyarak kendisini kınamak” (nefs-i levvâme) (Kıyâme 75/2) ve “huzur ve sükûna kavuşmak” (nefs-i mutmainne) (Fecr 89/27) gibi değişik özelliklerinden bahsedilmektedir. Buna göre, nefis diye ifade edilen gücün insana çokça kötülük yaptırması söz konusu olduğu gibi, yaptıklarından pişmanlık duyarak tövbe etmesi ve arzularına sınır koyup Allah’ı çokça anmak sûretiyle huzura ermesi de söz konusu olmaktadır. İnsanın sınır tanımadan arzularının peşinden koşması, yani birtakım zaaflarına esir olması, onun “nefs-i emmâre” mertebesinde olduğunu gösterir. Bu haliyle insan, arzularının kölesi olmuş ve Allah’tan uzaklaşmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, Allah’ın bedene yerleştirdiği arzular; eş ve çocuk sahibi olma, mal, mülk, makam, mevki elde etme isteği bizâtihi kötü sayılmamış, bunların meşrû (şerîat) sınırlara riâyet edilmeden yaşanması sûretiyle ruhun Allah ile irtibatını engellemesi, Allah ile kul arasını açması durumu kötü sayılmıştır. Nitekim hadis-i şerifte de insanın ancak zaaflarını aşmaya yönelik amelleriyle mübârek kılınacağı vurgulanmaktadır.<sup>1</sup>

Öte yandan insanın ruhu, beden kalıbı içine girmeden önce “Elest Bezminde” Allah’ın hitabına muhatap olmuş, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusuna bütün ruhlar “Evet Rabbimizsin” diyerek olumlu cevap vermiştir (Âraf 7/172). Tasavvuf ehline göre “Elest Bezminde”, istisnasız bütün ruhların Allah’ın hitabına olumlu cevap vermeleri, onların dünya arzusuyla donatılmış olan beden kalıbı içine henüz girmemiş olmaları dolayısıyladır. Allah ile irtibatlı olan ruh, beden kalıbı içine girince, bedenün dünyevî arzuları ruh ile Allah arasına giren birer engel (hicâp)

1 Muvatta’a, “Veşâyâ”, 7.

olarak ortaya çıkmakta, böylece ruhun Allah ile irtibatı ve Allah’ın doğrudan muhatabı olması konumu kaybolmaktadır. Sûfîler, insanın “Elest Bezmindeki” durumunu Kur’ân-ı Kerîm’de ifade edilen “ahsen-i takvîm” (en güzel kıvam) (Tîn 95/4) olma durumuyla, dünyada bedenlenmesini ise “esfel-i sâfilîn” (aşağıların en aşağısı) (Tîn 95/5) ve “hüsrân” (zarar, ziyan) (‘Asr 103/2) durumunda olmakla tanımlamaktadırlar. Zîra bedenün arzuları canlı olduğu müddetçe ruhun Allah ile irtibatı zayıflayacağı ya da tamamen kopacağı için, insan “kesin bir aldanış” ve “aşağıların en aşağısına düşüş” halini yaşamaktadır. Bu durumdan kurutuluşun yegâne çaresi, yine Kur’ân-ı Kerîm’in ifadesiyle “îman ve sâlih ameller” olacaktır (Tîn 95/6; ‘Asr 103/3). Yani insan dünyada bu durumdan ancak “Allah’a inanmak ve sâlih ameller işlemek” sûretiyle kurutulabilecektir.

Tasavvuf eğitimi süreci, insanın Allah ile irtibatını engelleyen arzuları, îman ve sâlih ameller vasıtasıyla birer birer ortadan kaldırarak, kulun “Elest Bezminde” olduğu gibi tekrar Allah’ın huzurunda olması, O’nun doğrudan muhatabı haline gelmesi ve O’nu Rab olarak kabul etmesi durumunu sağlar. Mutmainne aşaması olarak tanımlanan bu aşamada kul, doğrudan Allah’ın hitabına mazhar olur. Nitekim âyette Hz. Allah nefis-i mutmainneyi muhatap alarak “Ey huzura kavuşmuş olan nefis (mutmainne), sen O’ndan râzı, O da senden râzı olarak Rabbi’ne dön” (Fecr 89/27-28) buyurmaktadır. Bu aşamada Allah’ın Âdem’e üflediği ruh ile (Sâd 38/72) huzura kavuşarak Allah’a dönen nefis (Fecr 89/27-28) aynı şey olarak karşımıza çıkmakta, bu aynı zamanda dünyada “esfel-i sâfilîn” konumundan “ahsen-i takvîm” mertebesine çıkmak anlamına gelmektedir. İslâm, Allah’ın insanları yarattığı fitrata uygun bir din olduğundan (Rûm 30/30), tasavvuf eğitimiyle gerçekleşen “en güzel kıvamda olma” (ahsen-i takvîm) duru-



mu, insanın başlangıçtaki kendi tabiatına bir dönüş, insânî fitratın farkına varış tecrübesi mâhiyetindedir. İnsanın mânen ve ahlâken düşüşü ise fitrattan uzaklaşması demektir.

Öte yandan insanın yaradılıştaki rûhî ve aklı donanımı, yeryüzünde bir yandan güzele, öte yandan yararlıya yönelen birtakım sanat ve tekniklerin icrâ ve icâdına yol açmıştır. Bu etkinlik, esasen insanın hemcinsleriyle bir arada yaşama durumunda olmasının da gereğidir. İslam anlayışında insan, yaratanına, kendine ve yakın çevresinden başlayarak bütün insanlara ve tabiata karşı birtakım yükümlülükler taşıyan, buna uygun hak ve yetkilerle donatılmış bulunan sorumlu varlık konumundadır. Ne var ki insan, yukarıda işâret edildiği gibi, dünyadan hiç gitmeyecekmiş gibi bir duygu içinde eş ve çocuklara sahip olarak neslini sürdürmek, mal ve mülk elde ederek güç devşirmek, makam ve mevki sahibi olarak iktidar elde etmek, îtibâr ve şöhret kazanmak gibi karşı konulmaz isteklerini gerçekleştirmek adına sınırsız bir hırs ve arzuyla hareket etmekte, bencillik duygularını zirveye çıkararak kendisi dışındaki yakın ve uzak çevresine ve tabiata karşı yükümlülüklerini yerine getirmemektedir. Hatta onlara açıkça zarar vermekten kaçınmamaktadır. İşte tasavvuf eğitimi insanın bu “zaaf” diye ifade edilen sınırsız hırs ve arzularından kurtularak sorumluluklarını gereği gibi yerine getirmesine katkı sağlamaktadır.

Kur’ân’ın insana dâir önemli bir beyânı da, insanın yeryüzünde halife olarak görevlendirilmesiyle ilgilidir. Ağırıklı yoruma göre hilâfet, esas îtibâriyle yeryüzünü îmar ve ıslah görevi olup, insan bu görevin gerektirdiği güçlerle donatılmıştır. Halife kelimesinin sözlük anlamının da işâret ettiği gibi, art arda gelen nesiller boyunca insan, bu görevin yükümlülük ve sorumluluğu altındadır. O yüzden insana iyilik ve kötülüğü kavrayıp bunlardan birini seçme yeteneği verilmiştir;

bu sebeple insan kendini sorumlu kılmaya yetecek bir özgürlüğe sahiptir. İnsanın böyle bir görevle yükümlü olması, bu önemli emâneti yüklenmiş bulunması, onun yeryüzündeki varlığının temel anlamlarından birini ifade etmektedir.

İnsanın halifelik görevini yerine getirme sürecinde aşması gereken en önemli engel yine insanın kendisidir. Çünkü onun yukarıda işâret edilen zaaflarının yanı sıra geçici hazlara düşkünlük, cimrilik, nankörlük, umutsuzluk, unutkanlık, böbürlenme, haset etme, acelecilik, gerçeğe karşı direnme, inkârcılık vb. zaafı bulunmakta olup tasavvuf eğitimi sürecinde bu zaafalarını yenmeyi öğrenmelidir. Zira zaafalarını yenmeyi başaramadığı zaman aşağıların aşağısına düşmesi kaçınılmaz hale gelmektedir. Unutulmaması gereken bir husus da, dünya hayatının geçici olduğu ve ölümün kaçınılmazlığı karşısında insan için en akıllıca işin, bu yeryüzü sınavını başarıyla geçme çabası içinde bulunması gerektiğidir. Tasavvuf eğitiminin bu noktada da insanda farkındalık oluşturmaya çalıştığı belirtilmelidir.

Zaafalarını yenebilmesi için tasavvufun insana önerdiği en temel formül, belli bir program çerçevesinde düzenli olarak Allah’ı anmasıdır. Bu yolla nefsin nitelikleri dönüşmekte, kötülük odağı olan “emmâre” niteliğinden kurtulup sırasıyla yedili tasnife göre levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, merziyye, zekiyye/kâmile niteliklerine bürünebilmektedir. Özellikle nefis, “kalb gözü”nün açıldığı aşama olarak da tanımlanan “mülhime” aşamasına geldiğinde, insan, varlığın hakikatini idrâkte önemli bir kazanım elde etmekte, birçok âyette vurgulandığı gibi ( Haşr 59/1, 24; Sâf 61/1; Cumâ 62/1; Tegabün 64/1), yerde ve göklerdeki varlıkların Allah’ı zikrettiğini fark etmektedir. Sûfî, bu aşamayla birlikte esasen varlığın ritmine/zikrine ortak olmaktadır. Zira artık sadece dili ve kalbi ile değil, bütün beniyile Allah’ı zikrettiğini

fark etmiştir. Zikirle bu şekilde varlığın ritmine/gidişine ayak uydurmak, insanda huzur, sükûn ve mutluluk (mutmainne) doğururken, zikirten uzaklaşmak, âdeti akıntının tersine kürek çekercesine sıkıntılı bir yaşama sebep olmaktadır (Tâ-Hâ 20/124). Eğitimin daha ileri aşamalarında sûfî, Kur’ân-ı Kerîm’de ifade edilen, *Allah her şeyi kuşatmıştır* (Nisâ 4/126), *Nerede olursanız olun Allah sizinle beraberdir* (Hadîd 57/4), *Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır* (Bakara 2/115), *Biz insana şah damarından daha yakınız* (Kaf 50/16) meâlindeki âyetlerin karşılığını bir hâl olarak idrâk eder. Bu makam, kendi varlığı dahil bütün varlıkta Allah’ın varlığını fark etme durumu olan “bekâ billah” makamıdır. Bu mertebede insan “Allah’ı görür gibi”<sup>2</sup> (ihsan) bir ruh kıvamında yükümlülüklerini yerine getirir. Bu ise insanda gizli olan erdemlerin açığa çıkması, yani “insân-ı kâmil” olmasının bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.

Tasavvuf eğitim sürecinin sonunda gizli erdemleri açığa çıkan insan için, “insân-ı kâmil” kavramını tasavvuf literatürüne yerleştiren ünlü sûfî Muhyiddîn İbnü’l-‘Arabî (ö.1240) olmuştur. Bununla birlikte felsefe tarihinde kökleri çok gerilere giden “küçük âlem” (mikrokozmoz) ve “büyük âlem” (makrokozmoz) düşüncesiyle bağlantılı olarak kadim kültürlerde insanla âlem arasında bir münasebet görülmüş, birinde bulunan özelliklerin, en azından bir kısmının, diğerinde de bulunduğu kabul edilmiştir. Sokrat öncesinden Rönesans’a kadar uzanan düşünce çizgisinde insanın küçük âlem olduğu inancı, az çok farklı üslûplarla ifade edilmiştir. Daha da geriye giderek kozmolojik özelliklere sahip insan fikri ve inancının, eski Mezopotamya ve Mısır kültürlerinde de var olduğu görülmektedir. Benzer düşüncelere Uzakdoğu kültüründe de rastlanır. Hint düşüncesindeki *purusa*, Çin düşüncesindeki *chenjen* kav-

2 Buhârî, “İmân”, 1.

ramları, mikrokozmoz-makrokozmoz inanışının ne kadar eski ve evrensel olduğunu göstermektedir.<sup>3</sup> Bütün bunlarla birlikte İslâm fikir geleneğinde anlaşıldığı şekliyle insân-ı kâmilin tasavvufun geliştirdiği bir düşünce olduğu özellikle belirtilmelidir.

Tasavvuf anlayışına göre varlık Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellisiyle ortaya çıkmakta, evrenin (makrokozmoz) küçük bir örneği olan insanda (mikrokozmoz) Allah’ın isim ve sıfatlarının toplamı olarak zuhur etmektedir. O yüzden Hz. Peygamber (a.s.), *Allah Âdem’i kendi sûretinde yarattı*<sup>4</sup> buyurmuştur. Zira o, bütün isim ve sıfatları kendinde toplamış olan “Allah” isminin mazharı, yaratılışın gayesi ve Allah’ın halîfesidir. Gerçek insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber (a.s.) ile onun vârisi olan insân-ı kâmillerin temel özelliklerinden birisi de, Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmış olmaları bakımından ahlâkî erdeme sahip bulunmalarıdır. Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak demek, O’nun güzel isimlerine (esmâ-i hüsnâ) mazhar olmak demektir. Meselâ Allah’ın “Vedûd, Rahmân, Rahîm, Raûf, Latîf, Halîm” gibi güzel isimleri vardır. “Çok seven, çok sevilen” anlamına gelen “Vedûd” ismi Allah’a nisbet edildiğinde “bütün yaratıklar için iyiliği seven, onlara iyilik yapan ve gerçekleştirdikleri iyilikleri öven” anlamında kullanılmaktadır. Allah aynı zamanda kulları tarafından da sevilmektedir. Ünlü âlim Muhammed Gazzâlî (ö. 1111) kulun Allah’ı sevmesini, “kendisi için arzu ettiği her şeyi Allah’ın diğer yaratıkları için de istemesi, hatta onları kendisine tercih etmesi” şeklinde açıklamıştır. Bu sevginin doruk noktası öfke, kin vb. hallerin bile sevgiyi engellemesidir. Nitekim Hz. Peygamber (a.s.), Uhud Savaşı’nda dişi kırıldığı ve yüzü kan içinde kaldığı halde müşriklere bedduâ etmemiş,

3 Bkz. Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (London: Thames and Hudson, 1978), 66.

4 Buhârî, “İsti’zân”, 1; Müslim, “Birr”, 115, “Cennet”, 28.

Allah'tan onlara doğru yolu göstermesini dilemiştir.<sup>5</sup> “Vedûd” isminin mazharı olan insan, Allah'ın sonsuz rahmet ve sevgisini örnek alarak Allah'a ve kullarına muhabbet besler, bütün yaratıklar için iyilik yapmayı sever ve onların iyiliklerini diler.

Allah'ın güzel isimlerinden “merhamet etmek, severek ve acıyarak korumak” anlamındaki rahmet kökünden türeyen “Rahmân”, “şefkat ve merhamet eden, acıyan” demektir. Birçok âlime göre aynı anlama gelen “Rahîm” ismiyle birlikte “Rahmân”, Müslümanların çokça tekrar ettiği “besmele” içinde “Allah” ismiyle birlikte yer almaktadır: Allah, Rahmân, Rahîm. Allah, dünya hayatında dostlarının yanı sıra düşmanlarını da lütuf ve nimetlerine mazhar kılmaktadır. Yukarıda adı geçen İmam Gazzâlî'nin belirttiği şekliyle “Rahmân” isminden elde edilecek nasip, kalp gözü perdeli olan kulları şefkat ve nezâketle uyarmak, günahkârlara hakaret nazarıyla değil, merhamet nazarıyla bakmak, dünyada işlenen her kötülüğü (günah) bir musibet kabul edip onu ortadan kaldırmaya çalışmaktır. Kur'an-ı Kerim'de ilâhî rahmetin her şeyi kuşattığı, Cenâb-ı Hak'ın rahmeti kendisine “farz kıldığı” (merhameti ilke edindiği) belirtilmiştir (A'râf 7/156; Mü'min 40/7; En'âm 6/12, 54). Bir kudsî hadîste, “Benim rahmetim gazabımı aşmıştır”<sup>6</sup> buyrulduğu gibi. Buhârî ile Müslim'in rivâyet ettiği bir diğer hadîste de<sup>7</sup> Hz. Peygamber (a.s.), Allah'ın, rahmeti 100 parçaya ayırıp birini yeryüzüne yönelttiğini, bu sayede bütün canlıların merhamet duygusu ve içgüdüleriyle davranışlar sergilediğini, geride kalan doksan dokuz merhametini ise âhiret hayatına bıraktığını bildirmiştir. Resûl-i Ekrem (a.s.), “Ben rahmet peygambere-

5 Bkz. Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *al-Mağşadu'l-esnâ fî şerhi (me'ânî) esmâ'illâhi'l-husnâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 132-133.

6 Buhârî, “Bed'ü'l-halk”, 1, “Tevhîd”, 55; Müslim, “Tevbe”, 14-16.

7 Buhârî, “Edeb”, 19; Müslim, “Tevbe”, 17-19.

riyim”<sup>8</sup> derken esasen, “Seni âlemlere rahmet olmak üzere gönderdik” meâlindeki âyete (Enbiyâ 21/107) atıf yapmıştır. İnanmayanlar dahil olmak üzere Kur'an'da herhangi bir kimsenin dünyada ilâhî rahmetten uzak tutulduğuna dâir bir beyan yoktur. Allah'ın isimlerinden “Raûf” ise “Rahmân” isminin ifade ettiğiinden daha ileri seviyede bir merhamet duygusunu ifade etmektedir.

“Latîf” isminin mânâsı ise “nazik ve yumuşak davranan, yumuşaklıkla muâmele eden” demektir. Yine İmam Gazzâlî, “Latîf” isminden ilham alarak, insanın edinebileceği niteliğin şundan ibâret olduğunu kaydediyor: Allah'ın kullarına müşfik davranmak; Allah'a ve âhiret mutluluğuna dâvet ederken şiddet ve taassuba kapılmadan, tartışmaya girmeden nezâket ve yumuşaklıkla hareket etmek. Bu çağrı konusunda takip edilecek en güzel yöntem, çağrı sahibinin kabul görmüş güzel davranışlar sergilemesidir.<sup>9</sup> Esmâ-i hüsnâ'dan “Halîm” isminin bir tecellîsi olarak da Cenâb-ı Hak günahları yüzünden kullarına olan lütuf ve ihsanını esirgememekte, itaatkâr kulunun rızkını verdiği gibi âsi kulununkini de vermekte, iyi kötü bütün insanları yaşatıp belâ ve âfetlerden korumaktadır.<sup>10</sup>

İnsan-ı kâmil bütün isim ve sıfatları toplamış olan “Allah” ismine mazhar olduğu için, yukarıda kaydedilen isimlerin karşılığının da onda ortaya çıktığını bilmek gerekir. O yüzden insân-ı kâmilin varlığa bakışında “ilâhî nazar” ile paralellik görülmekte, ayırma, bölme, ötekileştirme, ayrıştırma değil, birlik ve beraberlik vurgusu öne çıkmaktadır. Tasavvuf tarihinde bu minvalde yazan ve konuşan birçok insân-ı kâmil sûfî örneği bulunmaktadır. Bunların en ünlülerinden Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin şu sözleri

8 Müslim, “Fezâ'il”, 126; Tirmizî, “Da'avât”, 118.

9 Bkz. el-Gazzâlî, *al-Mağşadu'l-esnâ*, 111.

10 Bkz. Ebu Abdillâh Hüseyin b. Hasan Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*, thk. Hilmi Muhammed Fûde, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979/1399), I: 200-201.

görüşümüzü net bir şekilde açıklar niteliktedir:

Biz (insanlar) Hakk'ın nuruyuz, Hakk'ın aynasıyız. Şu halde kendi kendimizle, birbirimizle ne diye çekişip duruyoruz? Bir aydınlık bir aydınlıktan neden böyle kaçıyor? Biz hepimiz, bütün insanlar, tek bir vücut hâlinde olgun bir insanın varlığında toplanmış gibiyiz. Fakat neden böyle şaşırıyız? Aynı vücudun birer uzvu olduğumuz halde neden zenginler yoksulları hor görürler? Aynı vücutta bulunan sağ el neden sol eli hor görür? Biz hepimiz, bütün insanlar hakikatte tek bir cevheriz. Aklımız da bir, başımız da bir. Haydi şu benlikten kurtul. Herkesle anlaş, herkesle hoş geçin. Sen kendinde kaldıkça bir habbesin, bir zeresin, fakat herkesle birleştin, kaynaştın mı, bir ummansın. Bütün insanlarda aynı ruh vardır. Fakat bedenler, tenler yüzbinlercedir. Dünyada çeşitli diller, çeşitli lügatler var, fakat hepsinin de anlamı birdir...Dinler arasındaki ayrılık, ihtilaf, gidiş tarzında ve ibadet ediş şekillerindedir. Yoksa yolun hakikatinde değildir... İman-küfür, hayır-şer gibi ayırımlar bize göredir, Allah'a nisbetle hepsi birdir... Küfür olmadan din olmaz, çünkü din küfrü bırakmaktır. Bunların yaratıcısı da birdir. Ona göre ikilikten kurtuluş (gerçek tevhid) kulun kendi varlığından soyulmasıyla gerçekleşir.<sup>11</sup>

İnsân-ı kâmilin bir başka temel özelliği de “yaşayan Kur’ân”<sup>12</sup> diye tanımlanan Hz. Peygamber’e (a.s.) vâris olması, yani onun gibi “yaşayan Kur’ân” olmasıdır. Bu bağlamda farklı ırk, dil ve dine mensup insan-

larla ilgili şu âyetler, Hz. Peygamber (a.s.) için olduğu gibi, O’nun vârisi durumunda olan insân-ı kâmiller için de bir yaşam biçimi oluşturur:

*Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır.* (Hucurât 49/13)

*(Resûlüm) Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayıp duracak mısın?* (Yûnus 10/99)

*Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tâğutu (sahte tanrıları) reddedip Allah’a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapılmıştır. Allah işitir ve bilir.* (Bakara 2/256)

*...Eğer Allah’ın, insanların bir kısmını bir kısmıyla defetmesi olmasaydı, içlerinde Allah’ın adı çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler muhakkak yerle bir edilirdi. Şüphesiz ki Allah kendi dinine yardım edene mutlaka yardım eder. Şüphesiz ki Allah çok kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir.* (Hâc 22/40)

Bu âyetlerin bir tezâhürü olarak İslâm inancına göre insanlar arasında, samîmî dindarlık ve ahlâkî hassasiyet demek olan “takvâ” dışında bir üstünlük sebebi yoktur. Öte yandan, din seçimi de dâhil, hiçbir hususta zorlamaya izin verilmemiştir. Zîra kişiler kendi hür irâdeleleriyle yaptıklarından sorumlu tutulurlar. Dini de kişinin kendi irâdesi ile dilemesi gerekir. Dinin konusu zorunlu fiil ve davranışlar değil, isteğe bağlı fiil ve davranışlardır. Dinin özelliği zorlamak değil, bilakis zorlamadan korumaktır. Din ve vicdan hürriyeti, baskıyla, zorbalıkla sınırlandırılmamalıdır.

Sonuç olarak içindeki cevheri açığa çıkarmayı başaran kâmil insanların, insana, varlığa, farklı din, kültür ve medeniyetlere bakışının

11 Bkz. Şefik Can, *Mevlânâ Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011), 144.

12 Müslim, “Müsâfirin”, 39; Ebû Davud, “Ta’atavvu”, 26; Nesâî, “Kıyâmu’l-leyl”, 2; Dârimî, “Şalât”, 165; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V: 54, 91, 163, 188, 216.

Kur'ân ve hadîsler çerçevesinde şekillendiğini belirtmek gerekir. Tarih boyunca tasavvuf eğitimi, insana bu kabiliyeti kazandırabilen bir eğitim şekli olagelmıştır. Tasavvuf eğitiminden geçen insan, mal-mülk, makam-mevki, şan-şöhret tutkusundan, geçici hazlara düşkünlük, cimrilik, böbürlenme, gerçeğe karşı direnme, inkârcılık, nankörlük, kin, haset vb. zaaflarından kurtulmayı başardığı için çevresiyle barışık yaşar; insanlara zarar verecek davranışlardan kaçınır. Öte yandan bütün varlığın Allah'ı zikrettiğini idrâk ettiğinden, doğayı korur ve geliştirir. Kaynakları, ihtiyacını karşılayacak kadar kullanır, israf etmez. Allah tarafından var edildiğini bilerek bütün varlığa muhabbet besler; yaratılanı yaratandan ötürü sevmeyi düstur edinir. Sahip olduğu ne var ise onu Allah'tan bilerek şükran duygusu içinde olur, nimet ve imkânlarla vesîle olan herkese minnet duygusu içinde yaşar. Allah'ın "Vedûd, Rahman, Rahîm, Raûf, Latîf, Halîm" gibi isimlerinin bir gereği olarak din, dil, ırk, soy, sop ayrımı gözetmeden bütün insanlara, Allah'ın yaratıkları olarak bütün canlılara ve Allah'ı anmakta olan bütün doğaya değer verir; açları doyurur, muhtaçları korur. Kendini varlığın, insanlığın iyiliğine adar. İlgili âyet ve hadîslerin gereği olarak farklı inanç, kültür ve medeniyet sahipleriyle iyi geçinir. Âdeta pergel gibi bir ayağı kendi inancında sabit dururken diğer ayağıyla bütün inanç sahiplerini dolaşır, onlarla güzel ilişkiler geliştirir. Onları Hakk'a, hakîkate davet ederken zorlamaz, aşığılamaz; aksine müşfik ve mülâyim davranır.

#### KAYNAKLAR

Can, Şefik. *Mevlânâ Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011.

Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî. *al-Mağşadu'l-esnâ fî şerhi (me'ânî)*

*esmâ'illâhi'l-ḥusnâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Ebu 'Abdillâh Hüseyin b. Hasan Halîmî. *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*. Thk. Hilmi Muhammed Fûde. I. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979/1399.

Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. London: Thames and Hudson, 1978.



## 'Ayn al-Quḍāt's Journey of the Heart

### *'Ayn al-Quḍāt'ta Kalbin Seferi*

Mohammed Rustom\*

Before Rūmī wrote his sublime verses on love and all of what he had to say about the unfolding of the heart and the spiritual life, there were many masters in the Arabic and Persian Sufi traditions who preceded him. One of the greatest authors of Persian Sufism was 'Ayn al-Quḍāt Hamadānī (d. 1131 CE),<sup>1</sup> the famous disciple of Aḥmad al-Ghazālī (d. 1126).<sup>2</sup> At the age of thirty-four, 'Ayn al-Quḍāt was imprisoned in Baghdad for a brief period and then executed in Hamadān

on the order of the Seljuq Sulṭān Maḥmūd II.

An age-old myth is that 'Ayn al-Quḍāt was put to death by the "orthodox" Seljuqs because his teachings squarely contradicted mainstream Muslim theology. But as we now know, the reasons for his death had nothing to do with his ideas and were largely political. 'Ayn al-Quḍāt, a very prominent voice in Hamadānī society and a person of great public influence, was a vehement critic of the Seljuq regime and its injustices towards the poor and the needy. It was therefore in the Seljuqs' best interest to murder 'Ayn al-Quḍāt, and to do so by justifying it as a state-sponsored execution of a person proven to have been a "heretic."<sup>3</sup>

Beyond his image as a Sufi martyr, 'Ayn al-Quḍāt is perhaps best known for having

\* Professor of Islamic Thought in Carleton University. E-mail: mohammedrustom@cunet.carleton.ca.

1 For a presentation of his life and teachings, with over 750 passages from his writings in translation, see Mohammed Rustom, *Inrushes of the Heart: The Sufi Philosophy of 'Ayn al-Quḍāt* (Albany: SUNY Press, forthcoming in 2022). For a translation of 'Ayn al-Quḍāt's important treatise on Sufi metaphysics, see 'Ayn al-Quḍāt, *The Essence of Reality: A Defense of Philosophical Sufism*, ed. and trans. Mohammed Rustom (Library of Arabic Literature; New York: New York University Press, in press).

2 A fine introduction to his life and thought can be found in Joseph Lumbard, *Aḥmad al-Ghazālī, Remembrance, and the Metaphysics of Love* (Albany: SUNY Press, 2016).

3 The details surrounding 'Ayn al-Quḍāt's execution are discussed in Omid Safi, *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006), chapter 6 and the introduction in Rustom, *Inrushes of the Heart*.

been a drunken lover of God who was a first-rate judge, theologian, philosopher, and spiritual guide. A closer look at his writings also reveals our sage from Hamadān to have been a profound psychologist, seer, and commentator on the human condition. He therefore has much to say about personhood, which he often connects to the seat of human consciousness, namely the heart (*qalb* in Arabic, *dil* in Persian).

An entry point into 'Ayn al-Quḏāt's treatment of the heart comes in the form of a rather straight-forward passage in his writings wherein he speaks about purifying the heart. He says, "So long as your heart is not cleansed of attachments, it will not be full of knowledge, light and gnosis."<sup>4</sup> That is to say that we have to rid ourselves of the things that keep us busy and attached to the world at the expense of being attached to God. If these attachments are not completely severed from the soul and from a person's psyche, purity of heart and true knowledge will not come about.

The heart thus has to be cleansed and emptied of all attachments. After all, the only thing that God wants from us is our hearts: "God does not have any condition for you other than for you to empty your heart."<sup>5</sup> At the highest level, 'Ayn al-Quḏāt says that we must even be detached from the desire for the fruits and consequences of our actions, which means wanting God and nothing else.

To be truly detached, 'Ayn al-Quḏāt says that we must relinquish "habit" (*ādat*). A person perpetually given to his mental, psychological, and physical habits is referred to by him as a "habit-worshipper" (*ādat-parast*). 'Ayn al-Quḏāt also makes it clear that this unflat-

tering designation also applies to good actions which are done perfunctorily and therefore without presence of mind and heart.<sup>6</sup> Habit worship on the human level is all-too-common. It ultimately leads to a kind of constriction in the soul and a tightness of the heart which then obscures the heart's transparent nature so that it can no longer reflect the realities that are right in front of it—precisely the illumination and luminosity that come from God.

Another way 'Ayn al-Quḏāt speaks of purifying the heart of all alterity is by drawing attention to what it is and where it is to be found: "The heart of the believer is at once God's intimate, His lover, and the locus of His mysteries." And then he quotes the Hadith: "The heart of the believer is the throne of the All-Merciful," and follows this up by saying, "Whoever circumambulates the heart finds the goal. And whoever errs and loses the path of the heart becomes so distant that he will never find his self."<sup>7</sup>

We enter into a state of spiritual crisis precisely when we lose our way, when we forget how to "circumambulate" the heart. Imagine somebody visiting the Ka'ba but not knowing how to circumambulate the Ancient House. What would happen? For starters, he would likely be crushed by the crowds if he is not agile on his feet and perhaps paces in the wrong direction. Such a person would be right in front of his goal and not know how to attain it. On a spiritual level, if we walk away from what the Sufis call the Ka'ba of the heart (*ka'ba-yi dil*), we are walking away from our true selves.

To cite 'Ayn al-Quḏāt again: "The heart knows what the heart is, and it knows where it is."<sup>8</sup> What is the heart? He tells us that it is

4 'Ayn al-Quḏāt, *Tamhīdāt*, ed. 'Afīf 'Usayrān (Tehran: Manuchihrī, 1994), 65, § 88.

5 'Ayn al-Qozat, *Nama-ha*, ed. 'Alī Naqī Munzawī and 'Afīf 'Usayrān (Tehran: Asāfīr, 1998), 2: 92, § 128.

6 For this important notion in 'Ayn al-Quḏāt's thought, see Rustom, *Inrushes of the Heart*, chapter 5.

7 'Ayn al-Quḏāt, *Tamhīdāt*, 24, § 36.

8 *Ibid.* 146, § 198.

nothing other than the *nazargāh-i khudā* or the place wherein God looks: “The heart is the object of Divine gaze and is worthy of this.”<sup>9</sup> The heart therefore is worthy enough for God to look into it. This then gives our author an opportunity to cite the famous Hadith, “God looks at neither your forms, nor your actions, but He looks at your hearts.” God wants to see Himself when He looks into the heart. God does not want a sullied and rotten heart, one which is not pure enough for Him to look into. He wants a pure and free heart. How is such a pure heart to be achieved on an operative level? ‘Ayn al-Quḍāt shines here when he speaks about the importance and nature of the search for the heart:

Whoever does not have a heart is not a human. Seeing that you are human and have reached maturity, praying, fasting, performing the Hajj, and paying the alms tax are obligations for you. But ahead of all of these, the search for your heart is obligatory upon you. Why do you not walk the Path so that the heart can be found?<sup>10</sup>

‘Ayn al-Quḍāt is saying that if you want to perform the pilgrimage or pray, you must learn how to do so. The same goes with the other pillars of Islām. But the discovery of the heart is the greatest obligation, which is to say that you must go and search for it. And only if you search for it will you be able to find it:

You have heard from Muhammad, who was asked, “Where is God?” He said, “In the hearts of His believing servants.” This is the meaning of “The heart of the believer is the house of God.” Search for the heart so that the pilgrimage is the pilgrimage of the heart.<sup>11</sup>

9 Ibid. 146, § 198.

10 ‘Ayn al-Qozat, *Nāma-hā*, 2:370, § 577.

11 ‘Ayn al-Quḍāt, *Tamhīdāt*, 93, § 131.

Let us move on to another passage which will take us back to the question of the pilgrimage: “Search for the heart and grab a hold of it! Do you know where the heart is? Search for it ‘between the two fingers of the All-Merciful’.”<sup>12</sup> The heart is between God’s two fingers, as the Hadith states. That is where we should search for it, between the Divine beauty (*jamāl*) and the Divine majesty (*jalāl*), as these two fingers have often been interpreted by various Sufis and philosophers. If a person searches for the heart, he will always find it. But he must know where to look for it. As Rūmī famously says to a group of people who are going on the pilgrimage:

O people departed on the pilgrimage!  
Where are you? Where are you?  
The Beloved is here. Come back! Come back!

‘Ayn al-Quḍāt also offers a beautiful and meaningful wordplay on two Persian terms: *gil*, which means “clay,” and *dil*, which as we have seen means “heart.” He says, “He who goes to the Ka‘ba of clay will see himself. But he who goes to the Ka‘ba of the heart will see God.”<sup>13</sup> What ‘Ayn al-Quḍāt is calling us to do is to look beyond the outward form of our humanity and the thing that seems to make us most common in the world, namely our bodies and our forms. There is in fact something that makes us much more common than these external forms, and that is our hearts. If we can go and recover our hearts and discover them, we will cease to be self-seers, people who are only concerned with the outward forms of things and will by virtue of that discovery be able to get to the inner nature of who we really are. This journey of the heart, as ‘Ayn al-Quḍāt reminds us, is but one step: “O dear friend! The path to God is not from the right and left, from above and below, from

12 Ibid. 146, § 198.

13 Ibid. 95, § 135.



far and near. The path to God is in the heart, and is one step—'leave yourself and come!'"<sup>14</sup>

According to a well-known report in the Sufi tradition, the words "leave yourself and come!" were uttered by God after having been asked by the great master Abū Yazīd Baṣṭāmī (d. ca. 874) how he can reach Him. 'Ayn al-Quḏāt also cites a popular Persian Sufi poem which forms a perfect commentary upon his emphasis on finding the path to the heart and the relinquishment of self:

I said, "O King! How can I search for  
You,  
and how can I describe Your majesty?"

He said, "Search for Me on neither the  
Throne nor in Paradise,  
but in your own heart, for in the heart is  
where I dwell."<sup>15</sup>

Leaving one's self and journeying to the heart in other words entails not only dying to the negative character traits of the soul, but also to give up wanting anything other than God, which includes "where" we would normally expect to find Him.

While 'Ayn al-Quḏāt's treatment of the heart neatly fits into the mold of the Persian Sufi tradition of the school of passionate love (*madh-hab-i 'ishq*), he is unique if only because of the directness of his language when speaking about the journey to the heart. With this point in mind, it is most fitting to close with one more passage from 'Ayn al-Quḏāt's writings. Here, he connects the idea of searching for God, transcending the two worlds, and journeying into the heart in a manner that is as profoundly simple as it is simply profound:

How do you know what I am saying? I  
am saying that the seeker must not seek  
God in the Garden, this world, or in the  
next world—he should not search in

whatever he knows and sees. The very path of the seeker is inside of himself. He must take the path in his self: *and within your selves—do you not see?* (al-Dhāriyāt 51/21). All existent things are the heart-travelling seeker: there is no path to God better than the path of the heart.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> 'Ayn al-Quḏāt, *Tamhīdāt*, 92, § 131.

<sup>15</sup> *Ibid.* 24, § 36.

<sup>16</sup> 'Ayn al-Quḏāt, *Tamhīdāt*, 23, § 35.



## Türkiye'deki Tasavvuf Çalışmaları Metodolojisinde Yeni Ufuk Arayışları

*Islamic Studies and the Study of Sufism in Academia:  
Rethinking Methodologies*

F. Cangüzel Güner Zülfikar\*

### GİRİŞ

Kyoto Üniversitesi Kenan Rifai Tasavvuf Araştırmaları Merkezinin yayınladığı Tasavvuf Araştırmaları serisinin üçüncü kitabı olarak 2018'de Kyoto'da *Islamic Studies and the Study of Sufism in Academia: Rethinking Methodologies*<sup>1</sup> başlığıyla yayımlanan kitapta "Searching for New Horizons in Sufi Studies" Methodology in Turkey" başlıklı kitap bölümümüzün tercümesini bu yazıda sunuyoruz. Ancak, bu makalede çevirinin yanı sıra gerekli gördüğümüz eklemeleri de yaptık.

Tecrübî tarih yazıcılığının bir türünü iki yükseköğretim kurumu ve faaliyetlerini değerlendiren örnekler bu makalede; İslâm ve tasavvuf çalışmalarıyla da bilinen, aynı

zamanda birer araştırma kurumu da olan Üsküdar Üniversitesi ile Kyoto Üniversitesi arasında gerçekleştirilen iş birliği programları derinlemesine incelenmektedir.

Japonya'daki Kenan Rifai Tasavvuf Araştırmaları Merkezi, Kyoto Üniversitesi bünyesinde 2016 yılında kurulmuştur. Merkezin açılış merâsiminden sonra kendileriyle yapılan mülâkatlarda profesörler Yasushi Kosugi, Yasushi Imamatsu ve Yasushi Tonaga, uzun süredir ihtiyaç duyulan bu merkezin, tasavvuf alanında akademik araştırmalara gereken ortamı oluşturacağını ve aynı zamanda tasavvuf hakkında kamuya bilgi sağlama konusunda hizmet vereceğini söylemişlerdir.<sup>2</sup> Bu değerli akademisyenlere

\* ORCID ID: 0000-0002-4345-4999, Dr. Öğr. Üyesi, Üsküdar Üniversitesi Tarih Bölümü ve Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü. E-mail: canguzel.gunerzulfikar@uskudar.edu.tr.

1 *Islamic Studies and the Study of Sufism in Academia: Rethinking Methodologies*, (Akademide İslâm ve Tasavvuf Çalışmalarının Metodolojilerini Yeniden Düşünmek), ed. Yasushi Tonaga, Fujii Chiaki, (Kyoto: Kyoto Kenan Rifai Sufi Studies Series 3, 2018).

2 Bkz. Nefes Yayınevi, "Kenan Rifai Tasavvuf Araştırmaları Merkezi Röportajı-Yasushi Kosugi", video, 5:21, Mart 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=H-U9FR-MewU&feature=youtu.be>; Nefes Yayınevi, "Kenan Rifai Tasavvuf Araştırmaları Merkezi Röportajı-Yasushi Imamatsu", video, 6:11, Mart 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=ougr8Y-r9yb4&feature=youtu.be>; Nefes Yayınevi, "Kenan Rifai Tasavvuf Araştırmaları Merkezi Röportajı-Ya-

göre, Japonya'da Osmanlı tarihine dâir çalışmalar mevcuttur; ancak, Osmanlı düşünce dünyası ve bilhassa tasavvuf düşüncesi hakkındaki araştırmalar ihmal edilmiştir, denilebilir. Merkezin Japonya ve bütün dünyadan akademisyen ve öğrencilere ev sahipliği yaparak uzun zamandır beklenen çalışmalara kapı açacağı düşünülmektedir. Kendileri, mülâkatlarında; sadece Japonya'da değil, bütün dünyada Osmanlı dönemi mutasavvıfları hakkında yeterli çalışma yapılmadığını, kurulan Kenan Rifai Tasavvuf Araştırmaları Merkezi mârifetiyle yeni fırsatlar oluşturulabileceğini vurgulamışlardır.

Japonya'daki Kyoto Üniversitesi Kenan Rifai Tasavvuf Araştırmaları Merkezinin kuruluşunda Merkezin üç temel hedefi üzerinde fikir birliğine varılmıştır:

- i) Osmanlı dönemi mutasavvıflarının çalışmalarının Japon akademisyenlere takdim edilmesi,
- ii) Öğretim görevlisi ve öğrenci mübâdelesi / değişimi,
- iii) Tasavvufî eserlerin tercüme edilmesi.

Bu temel hedeflere istinâden, *İki Doğunun Köprüsü: Tasavvuf Kültürü Eğitim Programı* projesi hazırlanmış ve bir fona mürâcaat edilmiştir. Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Müdürü Prof. Dr. Elif Erhan'ın yürütücüsü olduğu proje, Eylül 2016 ile Ekim 2017 arasında gerçekleştirilmiştir.

### **I. İKİ DOĞUNUN KÖPRÜSÜ PROJESİ**

*İki Doğunun Köprüsü: Tasavvuf Kültürü Eğitim Programı* projesini; Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, Kyoto Üniversitesi Asya ve Afrika Saha Çalışmaları Enstitüsü (*Graduate School of Asian and African Area Studies – ASAFAS*)

sushi Tonaga", video, 17:46, Mart 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=K-HOilkZz9A&feature=youtu.be>.

ve Kerim Vakfi birlikte tasarlamışlardır. Proje kısmen Cumhurbaşkanlığı Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı tarafından sağlanan fonla desteklenmiştir.

#### **Projenin Hedefleri**

*İki Doğunun Köprüsü: Tasavvuf Kültürü Eğitim Programı* projesinin amaçları şöyle belirlenmiştir: Akademik bilgi alışverişi, yüksek lisans ve doktora öğrencileri ile doktora sonrası araştırmacıları için yoğun eğitim programları, tasavvufî metinlerin tercümelelerinin planlanması.

Projenin ana gayesi, Türkiye ile Japonya'daki araştırma kurumlarını bir araya getirmek sûretiyle kültürel ve akademik iş birliğini sağlamaktır.

Tasavvufun sosyal hayattaki kültürel ve ahlâkî boyutları, Türkiye'nin târihî ve kültürel yapısına yönelik kapsamlı bir alanı içerir. Araştırmacıların bütüncül bir anlayış geliştirebilmeleri için birincil ve hatta ikincil kaynaklara erişebilmeleri ve onları kendi bağlamları içinde değerlendirebilmeleri gerekir. Osmanlı Türkçesinde yazılmış tasavvufî metinler, Türk akademisyenler haricinde yukarıda verilen örneklerde de ifade edildiği şekilde oldukça az bilinir. Tasavvufun kültürel, teorik ve ahlâkî boyutları, Türk toplumunda muhtelif şekillerde tezâhür eder.

Projede özellikle Osmanlı dönemi sûfilerinin eserleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu proje sayesinde, Osmanlı Türkçesine ve Türk mutasavvıfların eserlerine Japon akademisyenlerin dikkati çekilmiştir.

#### **Projenin Aşamaları**

Proje üç aşamada gerçekleştirilmiştir: İstanbul buluşması, İstanbul'da ilgili araştırmacılara yönelik tasavvuf kültür ve edebiyatı programı ve Kyoto'daki kapanış konferansı.

İstanbul buluşması, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü ev sahipliğinde Ekim 2016'da gerçekleştirilen açılış sempozyumuyla başlamıştır. *İki Doğunun Köprüsü: Tasavvuf Kültürü Eğitim Programı*'nın açılış sempozyumuna üç Japon akademisyen katılmıştır: Yasushi Tonaga, Masayuki Akahori ve Daisuke Maruyama. Sempozyumu takiben "Türkçe ve Japonca Tasavvufî Eserlerin Tercüme Edilmesi" konulu bir atölye çalışması yapılmıştır. Bu atölyede, tercüme çalışmalarının üç şekilde yapılması gerektiği neticesine varılmıştır: Orijinal dilden orijinal dile, İngilizceden orijinal dile ve orijinal dilden İngilizceye. Şimdiye kadar yeterli dil yetkinliğinin olmayışı sebebiyle Türkçe ve Japonca tasavvufî eserler dünyada yeterince tanınmamıştır. Herhangi bir kaynağın İngilizceye tercüme edilip fayda verir hale gelmesi, alana alâkayı da artırmakta ve böylelikle akademik bir temel atılarak gelişme mümkün kılınmaktadır. Bu atölyenin temel çıktılarında biri; belirlenecek bazı eserlerin, iş birliği içinde söz konusu üç şekilde tercüme edilmesidir. Öncelikle İngilizce eserlerin tercüme edilmesine karar verilmiştir. Atölyede, Profesör Tonaga'nın yakın zamanda yayımlanan Japonya'daki tasavvufî eserler *Bibliyografya*'sına dâir sunumu çok dikkat çekmiştir. Bu envanter çalışması fikri projeden neşet etmiş ve gelecekte yapılacak çalışmalar için bir rehber teşkil etmiştir. Böylelikle Japon araştırmacılar tarafından yazılmış Japonca tasavvufî eserlerin tanınması sağlanacaktır.

Profesör Yasushi Tonaga tarafından yayımlanan *Bibliography of Sufism, Tariqa, and Saint Cult Studies in Japan*<sup>3</sup> (Japonya'da Tasavvuf, Tarikat ve Veli Kültü Araştırmaları Bibliyografyası) kitabından 1900'lerin başla-

3 *Bibliography of Sufism, Tariqa, and Saint Cult Studies in Japan*, ed. Yasushi Tonaga, (Kyoto: Kyoto University, 2016). Bu eserin bir değerlendirmesi (İngilizce review makalesi) için bkz. <https://www.themaydan.com/bio/canguzel-guner-zulfikar/>.

rından bu yana Japonya'da tasavvuf çalışmaları alanında binden fazla eserin yayımlandığını öğreniyoruz. Tonaga'nın editörlüğünde hazırlanan bu *Bibliyografya*'ya göre Osmanlı dönemini içeren tasavvuf çalışmaları yetersizdir. Bu eser yakından incelendiğinde sırasıyla en çok Arapça, peşinden Farsça ve çok az sayıda Osmanlı Türkçesi birincil eserin çalışıldığı anlaşılır. Bu döküm bize Japonya'da 1900'lerden itibaren Gazzâlî ve eserleri hakkında yapılan çalışmaların başı çektiğini gösterir. Onun ardından İbn 'Arabî, eserleri, mahsusen vahdet-i vücud düşüncesi; müteâkiben Mevlânâ ve eserleri gelir. Türkiye'ye özel olmak üzere, bilhassa Bektâşilik ve Alevilik çalışmalarına yer verilmiştir. Hacı Bektâş-ı Velî hakkında dört araştırma kaydedilmiştir. Ahmed Bîcân ve Mehmed Bîcân kardeşlerin eserlerine dâir iki çalışma vardır. Aziz Mahmud Hüdâyî, İsmâil Ankaravî, İbrahim Hakkı Erzurümî hakkında yapılmış birer araştırma ve İmam Birgivî hakkında iki araştırma listelenmiştir. Bu târihî ve klasik eserlerin ardından, daha yakın dönemden Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Huzur* romanı ve Orhan Pamuk'un *Benim Adım Kırmızı* romanları ve bu eserle tasavvuf bağlantısı hakkında da bir araştırma mevcuttur.

*Bibliyografya*'da yer alan çalışmaların içeriklerini bilemediğimiz için meselâ Dâvud-ı Kayserî veya Sadreddin Konevî ve diğer sûfîlerin hangi târihî anlayışla ve nasıl bir yaklaşımla değerlendirildikleri merakımızı uyandıran ve ilgimizi çeken konulardır. Esasen, yöntem konusunda yeni ufuklar ararken birincil kaynak olarak nitelendirilen tasavvuf eserlerinin sadece yazıldıkları lisana bakılmaksızın çalışılması gerektiğini vurgulamak isteriz. Bütün Arapça eser verenler Arap'tır yahut Farsça eser verenler İranlıdır, önermelerinde olduğu gibi ayrımcı ve ırkçı bir yaklaşımdan bağımsız, eseri verenin kimlerle, hangi coğrafyada, ne şartlarda o eseri verdiğini incelemek gerektiği kanaa-

tindeyiz. Ancak bu şekilde, çok elzem olan bağlantıların tesisi mümkün olabilecektir. Bu eser bize dünyada Osmanlı Türkçesiyle yazılmış birincil eserlerin ihmal edildiğini Japonya açısından da örneklendirmiştir. Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsünün Osmanlı Türkçesinde yazılmış eserlerin çalışılmasına ağırlık verilmesi gerektiğine dâir ısrarlı vurgusunun haklılığı da bu şekilde isâbetle belirginleşir. Ancak, Japonya'da 1900'lerden itibaren yapılan çalışmaları listeleyen bu çok önemli eserle, Japonca'yı bilmeyen ve okuyamayan bizler için harika ve sağlıklı bir envanter olduğunu kaydetmeliyiz. Tonaga'nın araştırma ve eserleri, özellikle de lisansüstü programlarındaki öğrencilerine verdiği dil öğretimiyle Osmanlı dönemine dikkatleri çekmek üzere temelleri attığı görülür. Yasushi Tonaga ve Yasushi Imamatsu'nun Osmanlı Türkçesi birincil kaynakları çalışmış olmaları, gelecek araştırmalara dâir umut vererek sevindirmektedir. İstanbul Toplantısı, araştırmacılara yönelik yoğun eğitim programı ile *Akademide İslâm ve Tasavvuf Çalışmaları: Yöntem Bilimlerinin Yeniden Düşünülmesi Sempozyumu* ve Proje Kapanış Konferansı için alt yapıyı oluşturmuştur. Böylelikle birlikte çalışmanın ve yüz yüze yapılan toplantıların önemi bir kez daha görülmüştür.

İkinci adım, İstanbul'da gerçekleştirilen ve bu projenin kalbi haline gelen, beş haftalık, 180 saat süren eğitim programıdır. Kyoto ve Tokyo Üniversitelerinde çalışmalarını devam ettiren yüksek lisans ve doktora öğrencileriyle doktora sonrası araştırmacıları 22 Ocak 2017 ile 28 Şubat 2017 tarihleri arasında İstanbul'a gelmişlerdir. Bu öğretim programı boyunca; tasavvuf düşüncesi ile tasavvuf tarihi ve edebiyatı alanında Osmanlı Türkçesinde yayımlanmış tasavvufî metinler, uzak ve yakın okuma teknikleriyle incelenmiştir. Program Osmanlı Türkçesi ve Türkçe

dersleriyle desteklenmiştir. Misafir öğrencilerimize; Osmanlı tasavvuf çalışmaları, Osmanlı medeniyeti, tarihi ve kültürü bağlamında tanıtılmıştır. Tasavvuf düşüncesinde Osmanlı bakış açısının yeri vurgulanarak metodolojik yaklaşımlar incelenmiştir.

Üçüncü adım, Kyoto'da gerçekleştirilen Proje Kapanış Konferansıdır. Konferansla ilgili ayrıntılı bilgi makalenin Sonuç bölümünde verilmiştir.

### *Projenin Çıktıları*

Program boyunca karşılıklı bir öğrenme ortamı gerçekleşmiştir. Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsünün akademik kadrosu, derslerinde, katılımcılara yoğun bir içerik sunmuşlardır. Öğrencilerin kaliteli seviyesi ve heyecanlarının yanı sıra Yasushi Tonaga'nın onlara program öncesinde sunduğu özel hazırlık, programı zenginleştirmiştir. Tematik bir alt yapıyla temel kaynakların ileri düzeyde anlaşılabilmesi maksadıyla analiz edilmesi ve değerlendirilmesi için yüksek lisans ve doktora öğrencilerine ve doktora sonrası araştırmacılara hitap eden bu tasavvuf araştırmaları öğretim programının alanında tek olduğunu düşünüyoruz.

Amerika Birleşik Devletleri, Ulusal Beşeri Bilimler Araştırmaları Vakfı'nın (*National Endowment for the Humanities of the US - NEH*) yürüttüğü örnek öğretim programlarıyla tanınmaktadır. Mesela NEH Yaz Programları Enstitüsünde, 2018 yazında yüksekokul ve üniversite hocalarına yönelik olarak *Asya'da İslâm: Gelenekler ve Dönüşümler* programı gerçekleştirilmiştir. Diğer bir örnek, gene 2018 yazında Johannesburg Üniversitesi Eleştirel Müslüman Çalışmaları tarafından gerçekleştirilen *Cape Town: Bağımsızlık Çabaları ve Liberalleştirme Teolojileri* programıdır.<sup>4</sup> Bu

4 Daha fazla bilgi için bkz. <https://criticalmuslimct.com/>.

programa, *İslâmî Çalışmalar, Sömürgecilik Karşıtlığı Çalışmaları* ile *Müslümanlar, İslâm ve İslâmî Olana Sömürgecilik Karşıtlığı Açısından Eleştirel Yaklaşımlar* çalışmalarının önde gelen akademisyenleri katılmıştır. Bu program ileri lisans öğrencileri, yüksek lisans ve doktora öğrencileri, kariyerlerinin başındaki akademisyenler ile profesyoneller ve aktivistler için düzenlenmiştir. Başka örnekler de verilebilir, ancak bunların hiçbiri *İki Doğunun Köprüsü Programı* kadar kapsayıcı veya belli bir bölgeye yoğunlaşmış değildir.

## II. TEMEL SORU: NE TÜR BİR YAKLAŞIM KULLANILACAKTIR?

Burada amaç yetkilendirici bir söylem ortaya koymak değildir. Hepimiz politik olayların ve çatışmaların konusuyuz ve Carl Ernst'in söylediği gibi "genellikle İslâm inancının "uyanışı" veya "reformu" diye adlandırılan mevcut dogmatik dindarlık"tan<sup>5</sup> etkileniriz. Amaç; daha önce yapılan ve bu konuda alt yapıyı hazırlayan çalışmaları vurgulamak ve aynı zamanda ileride benzer multidisipliner çalışmalarla iş birliklerinin Türkiye'de de yapılabilmesi için zemini hazırlamaktır.

William Chittick, Beijing Üniversitesinde kurulan Kenan Rifai İslâmî Çalışmalar Kürsüsünün açılış merasimindeki konuşmasında,<sup>6</sup> yirmi yıl kadar önce, merhum Profesör Annemarie Schimmel'in liderliğinde bir grup olarak büyük bir Amerikan üniversitesindeki İslâmî çalışmalar programını değerlendirmek üzere davet edildiklerinden bahsetmiştir. Değerlendirme raporunda vardıkları neticeyi şöyle özetlemişler: "Program; özellikle dil, edebiyat, tarih, antropoloji, siyaset bilimi ve diğer bazı disiplinlerde çok güçlü, ancak

İslâm'ın kendisi hakkında herhangi bir şey öğretilmiyor." İslâmî çalışmalar programları genellikle bazı disiplinlere yoğunlaşır ve "Müslümanların yaşadığı ülkeleri göz önünde bulunduran" bir metodolojik yaklaşıma sahiptir. Chittick "yeni bir plan yapılması gerektiğini" vurgular. Bu yapılmadığı takdirde konunun "alan çalışmaları"na yöneldiğini ve bu durumda da "yegâne birleştirici unsurun coğrafya ve etnik yapı olacağını" söyler. Kategorilerin, oryantalist yaklaşımın dayattığı kategoriler yerine doğrudan İslâmî öğretinin kendisine dayandırılmasını tavsiye eder. Biz de bu görüşü paylaşıyor ve artık mevcut kalıpların dışına çıkılması gerektiğini düşünüyoruz.

Bugünkü problemler genellikle kültürün metin çalışmalarının haricinde tutulmasından kaynaklanmaktadır. Kendimizi, tasavvuf çalışmalarını sadece teorik çerçevede anlamaktan korumamız gerekmektedir. Yüzyıllar boyunca Müslümanların yaşadıkları gerçeklik, nesilden nesile aktarılan kültürel miras içinde yer almaktadır. İdeolojik eğitsel sınırların ötesine geçerek teoriyi kültürel mîrasla ilişkilendirebilirsek, tasavvufî değerleri geleneksel yollarla aktarabiliriz. Eğitsel, dogmatik ve ideolojik yaklaşımların daha fazla şiddet doğurmasını önlemek için kültürel hâfızanın ön plana çıkarılması ve beslenmesi gerekir.

İstanbul'daki yoğun öğretim programı sonrasında, tasavvuf etüdleri gibi belirli bir alana yoğunlaşmış multidisipliner çalışmaların çok verimli olacağı konusunda fikir birliğine vardık. Bu tip bir program her bir alanın tasavvuf çalışmalarına yoğunlaşabilmesini sağlar ve ana konu göz önünde tutulduğu müddetçe, üretimin dengelenmesi sağlanır. Böylelikle yukarıda dikkat çektiğimiz boşluğun ortaya çıkmaması temin edilebilir. Bu program, bir model oluşturmak üzere âdeta bir vaka çalışması olmuştur. Başlangıç ola-

5 Carl Ernst, *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Boston: Shambala, 2011, xiii.

6 William C. Chittick, "The Contemporary Value of Islamic Studies in China", (Pekin: University of Beijing, 2011).

rak bu programda iki akademik gelenek bir araya gelmiş ve yoğun şekilde çalışmıştır. Bu ciddi anlamda ve derinlemesine yapılmış ilk kapsamlı, müteşebbis ve örnek bir çalışmadır. Proje, iki farklı akademik öğretim sistemi arasında yapılabilecek iş birliklerini tespit ve ortak bir anlayışı tesis etmek üzere bir kapı açmıştır. Japonca ve Türkçeye tercüme edilebilecek eserler üzerinde tartışmak sûretiyle müşahhas iş birliği adımları atılmış ve o zamandan bu yana öğrenci değişimi sürdürülmüştür. Projenin ardından, Japon öğrenci ve akademisyenler, 16-29 Temmuz 2018 tarihleri arasında Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü tarafından düzenlenen iki haftalık *Uluslararası Tasavvuf Çalışmaları Yaz Programına* katılmışlardır.

## SONUÇ

Bu projenin meyveleri son olarak Kyoto'da toplanmıştır. Yasushi Kosugi'nin söylediği gibi Asya'nın iki ucunda yer alan Türkiye ve Japonya harika çalışmalar yapmaya başlamışlardır. Kurucuların vizyonu doğrultusunda Proje Kapanış Konferansı, ana muhatapların bulunması ve yeni çalışmaların filizlenmesi maksadıyla *Akademide İslâm ve Tasavvuf Çalışmaları: Yöntem Bilimlerinin Yeniden Düşünülmesi Sempozyumuyla* birlikte gerçekleştirilmiştir. Daha önce bünyelerinde Kenan Rifai kürsüleri ve tasavvuf araştırmaları merkezleri kurulmuş olan Chapel Hill Kuzey Carolina (UNC-Chapel Hill), Beijing, Kyoto ve Üsküdar Üniversitelerinin yoğun ve tematik eğitimler düzenlemelerini temennî ediyor ve bu çabalarına Duke Üniversitesi gibi ilgili olabilecek başka kurumları da katmalarını diliyoruz. Projeye yükseköğretim kurumlarının temsilcilerinin katılımı, gelecek iş birliği umutlarımızı artırmıştır. Yöntem bilimlerinin yeniden düşünülmesi vasıtasıyla, araştırmacılara câzip gelecek Osmanlı tasavvuf çalışmalarına yoğunlaşan

eğitim programlarının düzenlenmesi mümkün olacaktır. Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü olarak kardeş kurumlardan benzer projeler gerçekleştirmelerini dilemekteyiz.

Proje sonrasında, 2017 yazı boyunca İstanbul'da çalışmaya devam ettiğimiz katılımcılar bu araştırmalarını kendileri sürdürmüşlerdir. Böylelikle Japonca şerhlerin yazılması ve derinlemesine mukayeseli çalışmalar yapılması için bir alt yapı oluşturulmuştur.

Bu iş birliği projesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü için bir örnek teşkil etmiştir. Japon yüksek lisans ve doktora öğrencileri, İstanbul'da 9-11 Mart 2018 tarihlerinde yapılan *Birinci Uluslararası Tasavvuf Araştırmaları Öğrenci Konferansına* katılarak araştırmalarını sunmuşlardır.

16-29 Temmuz 2018 tarihlerinde yoğunlaştırılmış bir program olan *Uluslararası Tasavvuf Araştırmaları Yaz Okulu* gerçekleştirilmiştir. Japon öğrenciler bu çalışmaya da katılmışlardır. Bu tecrübeler farklı ülkelerde yapılan akademik çalışmaların paylaşımı konusunda model teşkil edeceklerdir.

Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü ve kardeş kurumları olarak tasavvuf araştırmalarının dünyada yaygınlaşmasını temennî ediyoruz. Düzenlediğimiz uluslararası öğrenci sempozyumları ve yaz okulları, gerçekleşen geniş katılımlarla, disiplinlerarası tartışmaların yürütülebileceği mecrâlara ihtiyaç olduğunu teyit etmiştir. Farklı alanlardan gelen öğrenciler, çalıştıkları metinleri kendi bakış açılarından sunmuş, diğer öğrencilerin yaklaşımlarını dinlemiş ve ziyâretçi hocaların tecrübelerinden faydalanmışlardır. Bu programların Türkiye'de yapılmış olması, başka enstitüleri de benzer çalışmalar yapmak konusunda teşvik etmiştir. Ümidimiz; daha fazla sayıda araştırmacının, genelde İslâm araştırmaları ve özelde de tasavvuf araştırmaları alanlarında uzmanlaşmasıdır. Onların

çok yönlü yaklaşımları, çalıştıkları metinleri canlandırarak akademisyenlere ve toplumun geneline konuşmalarını sağlayacaktır.

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü'nün İstanbul'da dünyanın her yerinden tasavvuf konusunda çalışanlara yönelik bir araştırma merkezi haline dönüştüğü de gözlenmektedir. Selçuklu ve Osmanlı dönemine ait tasavvufî eserlere, araştırmacıların çalışmaları gereken birincil kaynaklara, yazma eserlere erişim konusunda da İstanbul'un bir üs olduğu bilinen bir gerçektir.

#### KAYNAKLAR

*Bibliography of Sufism, Tariqa, and Saint Cult Studies in Japan*, ed. Yasushi Tonaga. Kyoto: Kyoto University, 2016.

*The Bridge of Cultures: Potentiality of Sufism*, ed. Yasushi Tonaga. Kyoto: Kyoto University, 2016.

Chittick, William. "The Contemporary Value of Islamic Studies in China." Pekin: University of Beijing, 2011.

Ernst, Carl. *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Boston: Shambala, 2011.

Güner Zülfikar, F. Cangüzel. "The Bridge of Two Easts: Sufi Culture." Review of *Book presentation – Bibliography of Sufism, Tariqa, and Saint Cult Studies in Japan*, by Yasushi Tonaga. The Maydan, June 27, 2017. <https://www.themaydan.com/bio/canguzel-guner-zulfikar/>.

Güner Zülfikar, F. Cangüzel. "Searching for New Horizons in Sufi Studies' Methodology in Turkey." *Islamic Studies and the Study of Sufism in Academia: Rethinking Methodologies*, Edited by Yasushi Tonaga and Chiaki Fujii, Kyoto: Kyoto University, 2018, 55-65.

Imamatsu, Yasushi. "On the Establishment of the Kenan Rifai Center for Sufi Studies." Interview for Kerim Foundation, Mart 2016. Video, 6:12. <https://www.youtube.com/watch?v=ougr8Yr9yb4&feature=youtu.be>.

Kosugi, Yasushi, "On the Establishment of the Kenan Rifai Center for Sufi Studies." Interview for Kerim Foundation, March 2016. Video, 5:22. <https://www.youtube.com/watch?v=H-U9FR-McwU&feature=youtu.be>.

Tonaga, Yasushi. "On the Establishment of the Kenan Rifai Center for Sufi Studies." Interview for Kerim Foundation, March 2016. Video, 17:49. <https://www.youtube.com/watch?v=K-HOi1kZz9A&feature=youtu.be> (Interviews can also be found at <http://kerimvakfi.org/vakfin-calismasi/kyoto-universitesi-kenan-rifai-tasavvuf-arastirmalari-merkezi/>)





**Araştırma Makaleleri / Research Articles**

Ahmed Avni Konuk'un Fusûsü'l-Hikem Şerhi'ne Göre Yaratılış Bağlamında Ferdiyet Kavramı /  
*The Notion of Uniqueness within the Context of Creation in Ahmed Avni Konuk's Commentary of Fusûsü'l-Hikem*  
**Elif Hilal Doğan, Hatice Dilek Güldütuna**

The View on Virtue and Vice by Sulţān Walad: A Comprehension of Iblīs /  
*Sultan Veled'in Fazilet ve Kötülük Anlayışı: İblis Üzerine Bir Değerlendirme*  
**Kie Inoue**

Spiritual Humanism: A Call to Creativity in Sufi Studies /  
*Mânevî Hümanizm: Tasavvuf Araştırmaları Alanında Yaratıcılığa Bir Çağrı*  
**Jonathan Keir**

Goethe'nin Eserlerinde İslâm ve İslâm Tasavvufu / *Islam and Sufism in Goethe's Works*  
**Edibe Nuray Saatçi**

Saints in Islamic Ritual Music: Grief for İmam Hüseyin in Alevi Tradition /  
*Dinî Müzikte Veliler: Alevî Geleneğinde İmam Hüseyin Yası*  
**Manami Suzuki**

Ahmed er-Rifâi'nin Tasavvuf Anlayışının Anahtar Kavramları: Tevâzu, Meskenet, Züll, İnkisâr, Acz, Fakr /  
*Key Concepts in Ahmad al-Rifâ'i's Understanding of Şūfism: Humility, Helplessness, Servility, Fragility, Destitute, Poverty*  
**Arzu Eylül Yalçınkaya**

**Diğer Özgün veya Derleme Makale ve Yazılar / Other Types of Articles and Essays**

Yûnus Emre Günümüz İnsanına Ne Söyler? / *What Does Yunus Emre Tell Us?*  
**Mehmet Demirci**

Üsküdar Mevlevîhânesi Postnişini Ahmet Remzi Dede'nin Hüznü /  
*The Sorrow of Ahmed Remzi Dede, Post Nishin of Uskudar Mevlevî Lodge*  
**Mustafa Kara**

"Nefsini/Kendini Tanıyan Rabbini de Tanır" Sözü'nün Tasavvuf ve 'İlmü't- Teşrih (Anatomi İlimi) Zâviyelerinden Şerhi /  
*Commentary of the Saying "He who knows himself, knows his Lord." from the Angles of Sufism and Anatomy*  
**Hülya Küçük**

Sûfî ve Medeniyet: Tasavvufun Medeniyetler Barışına Katkısı /  
*Sufi and Civilization: The Contribution of Sufism to Civilizational Peace*  
**Reşat Öngören**

'Ayn al-Quđāt's Journey of the Heart / *'Ayn al-Quđāt'ta Kalbin Seferi*  
**Mohammed Rustom**

Türkiye'deki Tasavvuf Çalışmaları Metodolojisinde Yeni Ufuk Arayışları /  
*Islamic Studies and the Study of Sufism in Academia: Rethinking Methodologies*  
**F. Cangüzel Güner Zülfikar**