



TAED

TASAVVUF
ARAŞTIRMALARI
ENSTİTÜSÜ
DERGİSİ

JISS

JOURNAL OF THE
INSTITUTE FOR
SUFİ
STUDIES



Cilt/Volume: 1 • Sayı/Number: 2 • Kasım/November 2022 • ISSN: 2822-3829 • e-ISSN: 2822-4515



TAED | JISS

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

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: 2 • KASIM/NOVEMBER 2022
ISSN: 2822-3829 • e-ISSN: 2822-4515



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. Dursun Ali TÖKEL, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
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, İslāmabad, 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. 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. Mamame 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. Muhammed BEDİRHAN, İstanbul Medeniyet 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, 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



İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

The Religion of Abraham: Sufi Perspectives on the Abrahamic Reality

Hz. İbrâhîm'in Dini: İbrâhimî Hakikat Üzerine Sûfî Görüşler

Mukhtar H. Ali 3

The Barzakh of Ecstasy

İstiğrakın Berzahı

Miriam Cooke 17

Japon Üretim Sistemleri Prensiplerinin Mânevî Temelleri

Spiritual Foundations of Japanese Production Systems' Principles

Oğuzhan Gürsoy, Hatice Dilek Güldütuna 29

Spiritual Poverty – Heavenly Riches:

Some Reflections On faqr in the Teachings of Ibn 'Arabî and Rûmî

Mânevî Yoksulluk – Göksel Zenginlikler:

İbnü'l-'Arabî ve Rûmî'nin Öğretilerinde Fakr Üzerine Bazı Düşünceler

Stephen Hirtenstein 52

All Muhammad, All the Time: Shaykh İbrâhim Niâsse's Prophetic Poetics

of Praise in Three Treatises and Poems

Her Zaman Muhammed: Şeyh İbrâhîm Niyâs'ın Üç Risâlesi

ve Şiirleri Özelinde Nebevî Hamde Dâir Vezinler

Oludamini Ogunnaike 66



From Mysticism to Philosophy: Toshihiko Izutsu and Sufism <i>Tasavvuftan Felsefeye: Toshihiko Izutsu ve Tasavvuf</i> Makoto Sawai	112
Mısrî Dîvânı'nda "Anlar Bizi" Redifli Gazelin İdrâk Yönünden İncelenmesi <i>An Analysis of the Ghazal with the Rhyme "Understand Us" in Niyâzî Mısrî's Dîwân in Terms of Comprehension</i> Hülya Taştekin	122
Türk Edebiyatında Manzum Tasavvuf Tarifleri: Tasavvuf-nâmeler <i>Tasavvuf-nâmes: Poetic Descriptions of Sufism in Turkish Literature</i> Emine Yeniterzi	145
Diğer Özgün veya Derleme Makale ve Yazılar / Other Types of Articles and Essays	
Bursalı Safiye Hanım ve Mi'râciyye Vakfiyesi <i>Safiye Hanım from Bursa and the Deed of Trust of the Mi'râciyye Foundation</i> Mustafa Kara	167
Mysticism and Rational Inquiry in the School of Ibn 'Arabî <i>Ekberî Gelenekte Tasavvuf ve Akli Tahkik</i> Mohammed Rustom	172



EDİTÖRDEN

Dergimizin bu ikinci sayısı araştırma makaleleri açısından ilkinde göre daha hacimli ve zengin bir içerikle çıkıyor. Beş tanesi İngilizce olmak üzere sekiz araştırma makalesi ve biri İngilizce iki özgün derleme makaleyle toplam on makalenin hacmi 200 sayfayı buldu. Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsündeki akademisyenlerin yanı sıra Amerika, Kanada, İngiltere, Japonya gibi ülkelerdeki akademisyenlerin katkısıyla hazırlanan bu sayıda ilk makale Chicago Üniversitesi İlahiyat (Divinity) Fakültesi öğretim üyelerinden **Muhtar H. Ali**'ye ait. Yazıda Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî ve takipçilerinin yorumları çerçevesinde üç semâvî din (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm) açısından tevhidin örnek temsilcisi olarak İbrâhîm Peygamber ele alınıyor. Enstitümüzün yarı zamanlı öğretim üyelerinden Duke Üniversitesinde Arap kültürü uzmanı Profesör **Miriam Cooke** ise bu sene dördüncüsünü gerçekleştirdiğimiz Uluslararası Yaz Okulunda (Summer School, 20-28 Temmuz 2022) ele aldığı önemli konuyu makale olarak hazırlamış, bu çerçevede Suriyeli şâir ve sanatçı Huda Naamanî'nin, vecd halinin ifade edilemezliğine yönelik açıklamalarına dikkat çekmiştir. Enstitümüz yüksek lisans öğrencisi **Oğuzhan Gürsoy**'un araştırma makalesi, Japon üretim sistemlerinde şirket prensiplerini besleyen Konfüçyüsçülük ve Taoizm geleneğine dayalı ahlakî değerlerin ele alındığı disiplinlerarası bir çalışmadır. *Anqa Publishing*'in kurucu ortağı ve ayrıca Oxford (İngiltere) ve Berkeley'de (Amerika) yayımlanan *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*'nin editörü **Stephen Hirstenstein**, tasavvufun iki büyük muhakkiki Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerinde *fakr* kavramına yönelik yaklaşımları incelemiş, Virginia Üniversitesi Dinî Araştırmalar (Religious Studies) bölümü öğretim üyelerinden **Oludamini Ogunnaike**, Senegalli Ticâniyye şeyhi İbrâhîm Niyâs'ın eserleri çerçevesinde Ticânî geleneği ve Batı Afrika tasavvufu üzerine oldukça hacimli bir araştırmasıyla bu sayıya katkıda bulunmuştur. Kırk beş sayfayı bulan bu makale, derginin bir makale için belirlediği hacmi aşıyorsa da bütünlüğü korumak adına tek sayıda yayımlanması uygun görülmüştür.

Tenri Üniversitesi (Japonya) Dinî Araştırmalar Enstitüsünden (Oyasato Institute for the Study of Religion) **Makoto Sawai**, İslâm düşüncesi ve Kur'ân semantiği üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Japon şarkiyatçı Toshihiko Izutsu'nun özellikle Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî hakkındaki görüşlerini değerlendirmiştir. Öte yandan Enstitümüz doktora öğrencilerinden **Hülya Taştekin**, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı'nda "Anlar Bizi" redifli gazelini idrak farklılıkları yönünden incelemiş, yine Enstitümüz öğretim üyesi Profesör **Emine Yeniterzi** de bir tür olarak tespit ettiği Türk edebiyatında manzum tasavvuf tariflerini içeren "Tasavvuf-nâmeler"i tanıtmıştır.

Bu sayının özgün derleme yazılarından ilki emekli öğretim üyesi Profesör **Mustafa Kara**'nın hazırladığı Bursalı Safiye Hanım ve 1888 tarihli Mîrâciye Vakfiyesi ile ilgilidir. Sayının son yazısı ise Kanada'da İslâm Araştırmaları Merkezi (Carleton Centre for the Study of Islâm) müdürü, İslâm Düşüncesi alanında çalışmalarıyla bilinen Profesör **Mohammed Rustom**'a aittir. Rustom yazısında Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî takipçilerinin, felsefenin esas problemlerini tasavvufî ve dînî sembolizm aracılığıyla ele alma eğilimlerini değerlendirmektedir.

Prof. Dr. Reşat Öngören



FROM THE EDITOR

This second issue of our journal is more extensive in content and richer in research articles than the first one. This volume contains ten articles composing 200 pages in total. Five of them are in English, three in Turkish, additionally two original review articles, one of them being in English. Articles were penned with the contribution of scholars from different countries such as the USA, Canada, England and Japan, as well as scholars at the Institute for Sufi Studies. The first article, which was written by **Muhtar H. Ali**, a faculty member of the Faculty of Divinity at the University of Chicago, discusses the exemplary role of Prophet Abraham and his representation of the concept of divine unity in the scope of three monotheistic religions (Judaism, Christianity and Islām) from the perspective of the Akbarian school. The great Syrian poet and artist Huda Naamani's life and works were presented by one of the part-time faculty members of our institute, Professor **Miriam Cooke**, an Arab culture expert at Duke University, at the International Summer School (20-28 July 2022), which we held for the fourth time this year. The presentation turned into an article in which the inexplicable nature of the state of *wajd* is discussed. The research article of **Oğuzhan Gürsoy**, a graduate student of our institute, is an interdisciplinary study which discusses how ethical (akhlāqī) values of Japanese companies nurtured by Confucianist and Taoist teachings which form the bedrock of Japanese production systems. A comparative study of the concept of poverty in the works of the two great scholars of Sufism, Muḥyiddīn Ibn 'Arabī and Mevlānā Celāleddīn Rūmī, is extensively discussed by **Stephen Hirtenstein**, who is the editor of the *Journal of the Muḥyiddīn Ibn 'Arabī Society*, published in Oxford (England) and Berkeley (USA) and also the co-founder of Anqa Publishing. **Oludamini Ogunnaike**, a member of the Department of Religious Studies at the University of Virginia, made a fairly comprehensive contribution with a research on the Tijānī tradition and West African mysticism within the framework of the works of the Senegalese Sufi Shaykh Ibrāhīm Niāsse. Being consisted of forty-five pages, this article seems to exceed the number of pages usual for a journal, it is considered appropriate to publish it in a single issue in order to preserve its unity and coherence.

Makoto Sawai, from the Oyasato Institute for the Study of Religion in Tenri University in Japan, is the author of an article discussing Islāmīc thought and the semantics of the Quran in the light of the views of the Japanese orientalist, Toshihiko Izutsu, especially regarding his works on Muḥyiddīn Ibn 'Arabī. Another article, written by Hülya Taştekin, one of the PhD candidates of our Institute, examines the ghazal with the rhyme "Understands Us" in Niyāzī Mısrī's *Dīwān* in terms of different levels of realization. In this context, Professor **Emine Yeniterzi**, a faculty member of our institute, also introduced "Tasawwuf-nāme's", which she identified as a genre in Turkish literature and which includes definitions of Sufism.

One of the original review articles of this issue is about Safiye Hanim from Bursa and the association of Mi'rājiyya founded in 1888, written by retired faculty member Professor **Mustafa Kara**. The last article belongs to Professor **Mohammed Rustom**, director of the Carleton Center for the Study of Islām in Canada, known for his work in the field of Islāmīc thought. In his article, Rustom evaluates the tendency of Muḥyiddīn Ibn 'Arabī's followers to deal with the main problems of philosophy through mystical and religious symbolism.

Prof. Reşat Öngören

Araştırma Makaleleri
Research Articles



The Religion of Abraham: Sufi Perspectives on the Abrahamic Reality

*Hız. İbrâhîm'in Dini:
İbrâhimî Hakikat Üzerine Sûfî Görüşler*

Mukhtar H. Ali*

Abstract

This essay examines the Qur'anic narratives of Abraham as interpreted by Ibn al-'Arabî and his followers. Ibn al-'Arabî was keen to identify the essential reality of the prophets in his famous work *Fuṣūṣ al-ḥikam*. While in the *Fuṣūṣ*, Ibn al-'Arabî focuses on his epithet *al-khalîl* (intimate friend) and his relation to the affirmative attributes of God, the Abrahamic reality is further gleaned from the ways in which the Qur'ân describes his spiritual trajectory. This central prophet of the three major world religions, Judaism, Christianity, and Islâm is at once an iconoclast and the paragon of divine unity (*tawḥîd*), but also represents true religion, life, light, the divine names of origination and the intellect.

Keywords: Prophet Abraham, Ibn al-'Arabî, *Fuṣuṣu'l-ḥikem*, divine unity (*tawḥîd*), Abrahamic reality.

Özet

Bu makale, İbnü'l-'Arabî ve takipçilerinin yorumları ışığında Hız. İbrâhîm'in Kur'an'da anlatılan kıssasını incelemektedir. Bilindiği üzere İbnü'l-'Arabî, ünlü eseri *Füṣuṣü'l-ḥikem*'de, peygamberlerin ontolojik hakikatlerini açıklamaktadır. İbnü'l-'Arabî, *Füṣuṣ*'ta, Hız. İbrâhîm'in halîl (yakın dost) vasfına ve Allah'ın sübûtî sıfatlarıyla olan ilişkisine odaklanırken, İbrâhimî hakikate dâir bilgiler de, Kur'an'ın, İbrâhim Peygamber'in mânevî yörüngesini tanımlama biçimlerinden hareketle anlaşılabilir hale gelir. Üç semâvî dinin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm) merkez figürü olan bu peygamber, hem putları yıkmış hem de ilâhî birliğin (tevhîd) kusursuz bir örneği olmuştur; ancak diğer yandan Hız. İbrâhîm, gerçek dini, yaşamı, nûru, ilâhî isimlerin hakikatlerini ve akli temsil eder.

Anahtar Kelimeler: Hız. İbrâhîm, İbnü'l-'Arabî, *Füṣuṣü'l-ḥikem*, tevhîd, İbrâhimî hakikat

* Lecturer, University of Chicago Divinity School. E-mail: mhali@uchicago.edu.

Who is better in religion than one who surrenders his face to God, does good, and follows the religion of Abraham in true faith? God took Abraham as an intimate friend. (Q 4:125)

Islām is founded on the principles established by Abraham and culminates in the character of Muḥammad. Although Abraham is revered amongst Muslims as the father of monotheism and progenitor of their own Prophet, effectively, the teachings surrounding Abraham are obscured in the allegorical nature of his mention in the Qur’ān. Often Muslims follow the *sunna* (way) of their own prophet to the exclusion of the *sunna* of other prophets. However, the Qur’ān teaches that even Muḥammad followed in the footsteps of Abraham, “Then, We revealed to you, [O Muḥammad], to follow the creed of Abraham (*milla*), a man of pure faith who was not a polytheist.” (16: 23) and further acknowledged that Muḥammad is worthy of Abraham insofar as he follows him, “Truly those who are the worthiest of Abraham are those who followed him, and *this* Prophet and those who believe.” (3: 68)

What then are the specific teachings concerning Abraham besides monotheism and what can be gleaned from his narratives in scripture? In Sufi tradition, Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī (d. 638/1240) and his followers held that each prophet has a specific station with God manifesting certain universal divine realities. Ibn al-‘Arabī was the foremost to identify the essential reality of the prophets within his doctrine of the Perfect Human. His most famous work, *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Ringstones of Wisdom) describes the archetypal reality of twenty-seven prophets. He says, “The heart of the gnostic or the Perfect Human is like the setting (*maḥall*) for the stone (*faṣṣ*) of a

ring.”¹ The ringstone symbolizes the essential reality (*ḥaqīqa*), quintessence (*zubda*) and summary (*khulāṣa*) and wisdom is the true knowledge concerning each prophetic reality. Dawūd al-Qayṣarī (d. 751/1350) says,

If we take the *faṣṣ* to mean wisdom, then it is the summative knowledge received by each prophetic spirit mentioned, determined by the names that govern them and that which flows upon their spirits with respect to capacity and receptivity. If we take it to mean ringstone, then it is the heart within which is inscribed the knowledge specific to each, as [the Shaykh] says, ‘The *faṣṣ* of each wisdom is the Word (*kalima*) to which that wisdom is attributed.’²

While the Qur’ān instructs the faithful to believe equally in the prophethood of every prophet, saying, “We make no distinction between any of them.” (2: 136), it also asserts, “We favored some of these messengers above others. God spoke to some; others He raised in rank.” (2: 253) Ibn al-‘Arabī remarks, “Some are superior to others, but this superiority relates only to their spiritual knowledge, as there is no distinction to be made between them with regards to their office (*quṭbiyya*) and the government of the universe (*tadbīr al-wujūd*).”³ With respect to their diversity, Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 673/1274) explains:

Every prophet and saint—except the perfected among them—is a manifestation of one of the realities of the world and

1 Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. A. ‘Afifi (Beirut: Dar al-Kutub -al-‘Arabī, 1980), 120.

2 Dāwūd al-Qayṣarī, *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Ḥ. Āmulī (Qum: Bustān-i Kitāb, 2002), 1: 209.

3 Ibn al-‘Arabī, “*Kitāb manzil al-quṭb*” in *Rasā’il Ibn ‘Arabī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 2001), 250, cited in Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn al-‘Arabī* (Cambridge: Islāmīc Texts Society, 1993), 95–96.

the divine names specific to that reality. This includes both the lowly creatures and the spirits of the Higher Plenum (al-malā al-a'lā), vis-à-vis their various degrees and relations in the higher world. The Prophet alluded to this in his statement, “Adam is in the first heaven, Jesus in the second, Joseph in the third, Enoch in the fourth, Aaron in the fifth, Moses in the sixth and Abraham in the seventh—peace be upon them all.” Their spirits are not localized, but the [Prophet] intends to point out the strength of their affiliation with respect to their degree, knowledge, state, and the level of their nation in that heaven which bears their state, that is, the governing properties of the heavenly degree. Accordingly, the great ones among God’s folk refer to certain saints as being “upon the heart” of Gabriel, some upon the heart Michael, and some upon the heart of Israfil—peace be upon them all.⁴

In this passage, Qūnawī propounds two key themes: that the prophets have a specific rank and reality according to the divine names that govern them, so they are the loci of specific theophany, and that their followers inherit these qualities.

On Spiritual Inheritance

Because they have affinity with their hearts and reflect their spiritual characteristics, they are linked to the prophets through spiritual lineages, as the hadith alludes, “The scholars are the heirs of the prophets”,⁵ or as Sufi tradition maintains, the saints as the heirs of the prophets. Even if one belongs to the

Muḥammadan community (Islām) he may drink from the spiritual wellspring (*mashr-ab*) of another. ‘Abd al-Raḥmān Jāmī (d. 898/1492) explains the nature of the inheriting saint in the following:

The soundness and strength of the saint’s inheritance from the conferring prophet, helps him to take his benefactor’s place in that which he has been deputized, that is, in the place of the prophet who is, as it were, his benefactor. He takes knowledge, for example, from the same source as the prophet, from whom he inherits. Knowledge of the prophets is divine, bestowed, through the unveiling of theophany, and not acquired or procured. Thus, true inheritance must also be bestowed, not transmitted or intellectual, so that the inheritor-saint inherits his knowledge from the very source that the prophet and messenger had acquired their knowledge.

If the inheritor-saints partakes in the character traits and attributes of the prophet from whom he inherits, by transmitting it to others, or guiding the creatures to rectify them, it is as if he were identical to that prophet, just as the Prophet said, “The scholars of my community are like the prophets of the Children of Israel.”⁶

So, let the heir who inherits from the prophets before him consider from whom he inherits. For the heir is either Muḥammadan or not. The latter may be the heir of Moses, Jesus, Abraham or other prophets—peace and blessing be upon them all.⁷

4 Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, *al-Fukūk fī mustanadāt ḥikam al-Fuṣūṣ*, ed. M. Khwājāvī (Tehran: Intishārāt Mawlā, 1992), 284.

5 Related by al-Tirmidhī, Abū Dawūd, Nasā’ī, Ibn Mājah, Aḥmad.

6 Rāzī, *Tafsīr*, VIII: 302; Naysabūrī, *Tafsīr*, I: 264. In another hadith, “The scholars are the inheritors of the prophets.” Related by al-Tirmidhī, Abū Dawūd, Nasā’ī, Ibn Mājah, Aḥmad.

7 ‘Abd al-Raḥmān Jāmī, *Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ naqsh al-fuṣūṣ*, eds. W. Chittick and J. Ashtiyānī (Tehran:

The Qur'ānic narratives of Abraham indicate that he was a man of pure faith (*ḥanīf*)⁸ and possessed of generosity (*karam*), hospitality and chivalry (*futuwwa*). Among the early Sufi masters, Abū Bakr al-Wāsiṭī (d. 320/932) defines *ḥanīf* as “one purified from the defilement of the world, pure for the sake of Truth in all that is manifested from him and in him.”⁹ Sahl b. 'Abdallāh al-Tustarī (d. 283/896) said that the religion of Abraham was “generosity, the spiritual state that lets go of everything other than God.” Abū-l-Qāsim Qushayrī (d. 465/1072) said, “Concerning the words of God Most High, ‘Have you heard the story of the honored guests of Abraham?’ (51: 24). The guests were honored because Abraham served them himself, and the guest of an honorable person (*karīm*) is himself honorable.”¹⁰ Ibn 'Ajība writes, “He who aspires to be Abrahamic and *ḥanīf*, let him shatter the idols of his ego, that is, all the individual parts to which he may incline or desire... At that moment God will reveal to him the kingdom of the heavens and the earth (cf. Q. 6: 75), and he will be established in certainty.”¹¹ Abraham was the first figure to be addressed as having a chivalric spirit (*futuwwa*), because, as Qushayrī asserts, “The *fatā* is one who breaks idols, as God says, ‘We heard a youth called Abraham talking about them’ (21: 60) ... ‘so he broke them to

pieces’ (21: 58). The idol of each person is his own ego, so he who fights his passions is the true spiritual knight (*fatā*).”¹² Describing Abraham’s particular mode of *futuwwa*, Ibn al-'Arabī says:

Among the manifestations of Abraham’s *futuwwa* is that he sacrificed himself for the right of the uniqueness of his Creator, not for the right of his Creator [to be worshipped without partners]. Since a partner does not negate the existence of the Creator, Abraham focused his attention entirely on the idolaters’ denial of God’s uniqueness [in that all power goes back to God].¹³

[...] This is why in the Quran Abraham embodies the model of *fatā*. He offered himself as sacrifice in the fire, and thus came to the perfect realization of divine unity.¹⁴

The Station of Abraham

In the technical terminology of wayfaring (*sulūk*), station (*maqām*) refers to an enduring and stable quality of the heart but can also refer to the ultimate degree and rank of a prophet or saint, as noted earlier by Qūnawī. The Station of Abraham, according to traditional sources, refers to the stone located near the Ka'ba on which his footprints are engraved.¹⁵ The Qur'ān mentions it as a place of prayer and links it to the rites of pilgrimage, “We made the House a meeting-place and sanctuary for the people, [enjoining them to] ‘Take for yourselves the station of Abraham

Iranian Institute of Philosophy, 2001), 265.

- 8 There seems to be no equivalent in English for the word *ḥanīf*, which derives from the verb *ḥanīfa*, meaning to “incline”. In the Qur'ānic context it means uprightness, sincerity, devotion and inclining from a given religion and creed to the religion of truth (i.e., *tawḥīd*). The Prophet also enjoined, “Set your face toward the religion as a *ḥanīf* and be not among the idolaters.” (10: 105)
- 9 Cited in Francesco Chiabotti, “The Abrahamic Heritage in Medieval Sufism, Part 1: Futuwwa and Khulla”, *JMIAS* 65, (2019): 86.
- 10 Abū'l-Qāsim Qushayrī, *Al-Risāla al-Qushayriyya* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2001), 286.
- 11 Ibn 'Ajība, *al-Baḥr al-madīd*, on XXI: 60, cited in Chiabotti, “Futuwwa and Khulla”, 89.

12 Qushayrī, *Risāla*, 261.

13 Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Beirut: Dār Ṣādir, 1968), I: 243. Cited in Cyrus Ali Zargar, “A Daring Obedience: Ibn 'Arabī's Futuwwa on the Right Side of the Law”, *Journal of Islāmic Ethics* 4, (2020): 50.

14 Cited in Chiabotti, “Futuwwa and Khulla”, 92.

15 See J.M. Kister, “Maḳām Ibrāhīm”, *Encyclopedia of Islām* 2, 2010, VI: 104–7.

as a place for prayer', and We made a covenant with Abraham and Ishmael: 'Purify My House for those who complete the circuits, and those who cleave to it and those who bow and prostrate themselves.' (2: 125) As there is a geographical place for it, there is also a cosmic reality referring to its spiritual station, intimated by another verse, "Say, 'God speaks the truth. Follow the religion of Abraham, a man of pure faith (*hanīf*). He was not one of those who associate others with God. The first house established for the people was at Bakka, a blessed place and a guidance for created beings. In it are clear signs, [including] the Station of Abraham. Those who enter it are safe.'" (2: 125) According to verse, the Station of Abraham aligns with the attributes of truthfulness, pure faith and monotheism secured by clear signs and guidance. Qūnawī explains the significance of the first house established by Abraham:

The Ka'ba, which was the first house built for humanity, corresponds to the reality of the world, receptive of the first engendering from its Originator, with respect to attribute of power which is the First Intellect and its form. Responding to a question about the reality of the First Intellect and how it was created, the Shaykh [Ibn al-'Arabī] said, "It was created by the attribute of power and no other. That is why it was called the Pen, because the pen is attached to the hand, and the hand is the form of power." From this perspective, Abraham is the manifestation of the First Intellect which is the first existential and engendering cause.¹⁶

Ibn al-'Arabī's writing on the Station of Abraham in the *Futūhāt al-Makkiyya* comprehensively addresses Abraham's qualities mentioned in the Qur'ān. It was based on

¹⁶ Qūnawī, *Fukūk*, 211.

a vision that took place near the physical *maqām* in which he entered the spiritual Abraham station. He writes:

Know that, while I was writing these lines, near the *maqām* of Abraham, the *khalīl* whose station corresponds to God's words, "...and Abraham, who fulfilled" (53: 37) the vision of slaying his son—sleep overcame me, and all of a sudden, I heard one of the spirits of the Supreme Plenum (*al-malā' al-'alā*) say to me on behalf of God: "Enter into the *maqām Ibrāhīm*" for he was tender-hearted (*awwāh*) and clement (*ḥalīm*). Then it recited to me the verse "Surely Abraham is tender-hearted and clement." (9: 114) I understood then that God would necessarily give me the strength that accompanies clemency, because we cannot show clemency except regarding someone whom we have power over. I also knew that God was bound to test me by means of the slanders that would be spoken against me by people towards whom—even though I had power over them—I would be obliged to show clemency, and that I would be deeply distressed, because God said *ḥalīm*, using the intensive form. Furthermore, Abraham was qualified as *awwāh*, a word properly applied to one who sighs greatly because of what he perceives of the divine Majesty and of his inability to render glory to this Majesty—for the originated is truly incapable of magnifying and glorifying the divine Majesty as it deserves!¹⁷

From the Station of Abraham: "He was a nation (*umma*), humble (*qānit*) towards God, of pure faith (*hanīf*) and not one

¹⁷ Translation by Claude Addas in *Quest for the Red Sulphur* (Cambridge: Islāmic Texts Society, 1993), 124, with emendations.

of those who associate, grateful (*shākir*) for the blessings he received. God chose him and guided him on a straight path” (16: 120–1). He was entirely free from *shirk* (polytheism), both the pardoned and the blameworthy types, which was ascribed to him when he said of the star: “This is my Lord.” (6: 76)

And from the Station of Abraham: he received the conclusive argument (*hujja*) against his people through the affirmation of God’s unity. He was grateful for the blessings that God chose for him, so he was chosen (*mujtabā*). He guided him, that is, granted him success by elucidating the way towards the straight path, which is the path of the Lord, as reported in Hūd’s statement, “My Lord is on a straight Path.” (11: 56)

From his Station: he was *hanīf*, inclining [to Him] (*mā’ilan*) in each of his states, from God to God through vision and eye-witnessing, and from himself towards God based on the divine command. He preferred the station and place of witnessing that came from God and everything that he was supposed to turn away from through God’s command.

From his Station: he was submitted (*muslim*) and obedient to God in every supplication that he made to Him, without interruption. The *umma* is one who teaches good, and we hope that this knowledge that we bring for people will be my share in the teaching of good, and that we are singled out and execute a single matter proceeding from God, that is, a knowledge of Him that belongs to us exclusively, namely, that we carry it out in the manner of an *umma* by standing alone in [the station], humble and obedient to God. So, I hope to be one of those who obey God secretly and

openly, and obedience is only linked to divine prescriptions and commands that come from a direct address, so I hope to be one of those whom God commands in their interior heart and obeys His prescriptions without any intermediary.

From the Station of Abraham: Righteousness (*al-ṣalāh*), which, for us, is the noblest of stations the servant may attain and be characterized by in this life and in the next. Righteousness is an attribute that God bestows on those He so qualifies among his elite. It is a quality that every prophet and messenger desires to achieve. We have tasted it through a sublime knowledge that we inherited from the prophets and have found in no other person. Righteousness is an angelic and spiritual quality, about which the Messenger of God—peace and blessing upon him—said: “When the servant says in the *tashahhud* (the seated recitation in prayer), ‘Peace be upon us and on the righteous servants of God’, this [prayer] reaches every righteous servant of God, in heaven and on earth.”

From the Station of Abraham: God granted him his reward in this life, as every prophet said, “My reward is only with God.” (11: 29), which the reward for their mission. His reward was God saving him from the fire, which He made a coolness and safety (21: 69). I hope from God that He will transform every offence and disobedience that came from me become like the fire of Abraham when he was thrown into it, as divine providential grace and not from any deed for “in the hereafter he will be among the righteous.” (2: 130) That is, because of this [divine grace] the reward that he had obtained in this world did not diminish in any way what he was to

obtain in the next.

From the Station of Abraham: Fulfilling promises (*wafā'*), because [Abraham] was one who fulfilled his promise (53: 36), and I hope to be among “those who fulfil God’s covenant and do not violate the agreement”, and “those who join what God has commanded to be joined and fear their Lord and are afraid of the woeful reckoning.” (13: 20–1) It is to this that I always guide people and in this I educate my companions. I do not allow any of my followers to break a promise he has made to God, whatever little or much good it may contain. And I do let him abandon it despite a dispensation (*rukḥṣa*) that would erase the sin in abandoning it. Therefore, he should fulfil his promise to God and not renege on it, [to reach] the highest station completely and perfectly. If a soul becomes accustomed to abandoning the covenant and finds therein a certain pleasure, nothing good ever comes out of it! All this is part of the Station of Abraham that God has ordered us to take as a place for prayer, and said, “Take the Station of Abraham as a place of prayer” (2: 125), that is, as a place of invocation [...] in order that we ask to obtain these Stations which were granted to Abraham the Intimate Friend, as we have noted.¹⁸

The First to Manifest the Affirmative Attributes

The divine attributes are divided into the transcendent and the affirmative, former denoting negative predications such as, “God is

Needless”, and the latter denoting positive predications such as, “God is Eternal”. Ibn al-‘Arabī defines transcendence as not attributing to God the qualities of the engendered, so it is a privative description, for He Himself has said, “God is exalted above what they describe. (37: 180)”¹⁹ Since prophethood is the gradual unfolding of theophany in the degrees of divine unity (*tawḥīd*), Jāmī says, “Abraham was the first mirror to reveal the properties of affirmative attributes and the first to embody their actualization.”²⁰ Thus, he was the first to reach the apogee of divine unity by perfecting the gnosis (*ma‘rifā*) of the Essence, for privative qualities alone do not yield perfect gnosis.²¹ Because the predominant quality of his predecessors Noah and Idrīs was the transcendence of God, Ibn al-‘Arabī titled their chapters, “The Wisdom of Glorification (*subbūh*) in the Word of Noah” and “The Wisdom of Holiness (*quddūs*) in the Word of Idris”. Just as “Holy” follows “Glorified” in the Prophet’s prayer, “The Glorified (*subbūh*), the Holy (*quddūs*), the Lord of the angels and the Spirit”,²² Idrīs’s transcendence follows Noah’s for it is more complete, encompassing the levels of both intellect (*‘aql*) and soul (*nafs*).

But since Abraham combined the knowledge of the transcendent and affirmative attributes, his was the comprehensive station of divine unity. Jāmī remarks that he “clothed” the Essence with the attributes, citing the hadith, “The first whom God will clothe on the day of Judgement is Abraham.”²³

18 Muḥyī-l-Dīn Ibn al-‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, I-IV, ed. O. Yahia, (Beirut: Dar Ihyā Turath al-‘Arabī, 1998), I: 858. Translation by Francisco Chiabotti, “The Abrahamic Heritage in Medieval Sufism: Part 2: The Station of Abraham,” *JMIAS* 67, (2020), with emendations.

19 Ibn al-‘Arabī, *Futūḥāt*, II: 659.

20 ‘Abd al-Raḥmān Jāmī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam* (Beirut: Dār Kutub ‘Ilmiyya, 2004), 161.

21 Jāmī, *Naqd al-nuṣūṣ*, 149.

22 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 487a, in-book reference 5: 253.

23 Bukhārī 4625, Muslim 2860.

Annihilation in the Essence

The Qur'ān says, "God took Abraham as an intimate friend (*khalīl*)."²⁴ (4: 125) Sharing the same Arabic root *kh-l-l*, the epithet *khalīl* relates to *takhallul* which means to permeate and infuse. In the *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Ibn al-'Arabī begins the chapter on Abraham saying, "He was called 'friend' (*khalīl*)" for permeating and encompassing everything by which the divine Essence is characterized, like a color that permeates its object and an accident (*'araḍ*) with respect to its substance (*jawhar*). Alternatively, *takhallul* is God's permeation in the form of Abraham."²⁴ So, there an intrinsic reciprocity between God and man, where in the first case, Abraham permeates the divine form and in the second, God permeates the form of Abraham. Ibn al-'Arabī explains further by employing some Arabic grammatical terms:

Know that nothing permeates a thing unless it is predicated by it. That which permeates—the active participle (*ism fā'il*)—is veiled by that which is permeated—the passive participle (*ism maf'ūl*). The passive participle is manifest while the agent is hidden and concealed...If God is the one who is external, then creation is concealed in Him, so creation assumes all the divine names, His hearing, sight and all His perceptions and characteristics. If, however, creation is external, then God is hidden and concealed within it and God assumes its hearing, vision, hand, foot and of his faculties, as it is mentioned in an authentic tradition.²⁵

24 Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 80-1.

25 This is reference to the hadith *qudsī*, "The servant does not cease approaching me through supererogatory works until I love him, and when I love him, I am the hearing through which he hears, the sight with which he sees, the tongue with which he speaks, the hand with which he seizes and the foot with which he walks." (Bukhārī 6502)

From either perspective, God pervaded Abraham and infused him with the divine character. Sufis also describe *khulla* as the state of annihilation (*fanā'*),²⁶ which according to Dawūd al-Qaysarī is the annihilation of the human aspect in the divine aspect. Ḥaydar Āmulī (d. 787/1385) defines *fanā'* as the following: "Annihilation is the unveiling of the Essence from the veils of Beauty and Majesty, and the veil of seeing otherness is completely lifted, whereby one sees nothing other than God. Rather, one sees a singular Essence manifesting as infinite names."²⁷ Annihilation is contrasted with subsistence (*baqā'*); in the former multiplicity is extinguished in unity in the latter, multiplicity is reflected in unity. When God desired to perfect Abraham, He showed him the dream in which he sacrifices his son. The intent therein was to slay "otherness" with the knife of intention. The Qur'ān also describes it as the transformation of fire into coolness when Nimrod threw him into the fire, "We said, 'O fire be coolness and safety for Abraham.'" (21: 69), since fire represent the qualities of the *nafs*. His annihilation in the divine Essence and God's pervasiveness (*takhallul*) within him earned him the title *khalīl*.

The Station of the Intellect

The station of Abraham is the intellect, as Qūnawī asserts,

Abraham is the manifestation of the first intellect which is the first existential and engendering cause. He was the precondition for establishing the house of ex-

26 The earliest usage in Sufism of *fanā'* and *baqā'* originates from Sufi Abū Sā'id Kharrāz (d. 286/899), in his *Kitāb al-ṣidq*, "The Book of Truthfulness" which states, "To pass away from self is to realize that self does not exist." Reynold Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1921), 50.

27 Sayyid Ḥaydar Āmulī, *Asrār al-sharī'a wa anwār al-tarīqa*, ed. M. Khwājāvī (Qum: Bidar, 1984), 370.

istence built on the plane of contingency. Ishmael is the manifestation of the Soul, which is the Tablet insofar as it is the place of existential writing in detail form.²⁸

The intellect is also called the station of reality, which is to know things as they truly are, as the Prophet prayed, “My Lord, show me things as they truly are.”²⁹ The first intellect is the source of immediate knowledge that one perceives without interpretation because it reveals itself without form, materiality, image or representation. Knowledge received from the Imaginal requires interpretation, but Jāmī notes that whatever Abraham received from [the Imaginal world] was necessarily true, corresponded to reality and did not require interpretation.³⁰ Abraham’s ascension proceeded from the Imaginational world to the intellectual, and upon seeing the heavenly bodies he gained immediate knowledge of the reality of each world. The Qur’ān describes his ascent in the following allegory: “When the night grew dark over him he saw a star and said, ‘This is my Lord,’ but when it set, he said, ‘I do not like things that set. And when he saw the moon rising, he said, ‘This is my Lord.’ But when it set, he said, ‘Unless my Lord guides me, I will surely be among the people gone astray.’ Then he saw the sun rising and cried, ‘This is my Lord! This is greater.’ But when the sun set, he said, ‘My people, I disown all that you worship beside God.’” (6: 76-78) The stars refer to the Imaginal world as they are points of guidance for people, “... and landmarks and stars to guide people.” (16: 16) Thus, God granted Abraham the knowledge of the Imaginal world, represented by

the stars, so had immediate awareness of his own state when “he cast a glance at the stars and said, ‘I am ill.’” (37: 88–9)

Though the stars provide inward and outward guidance for mankind, owing to their elevated position, the Muḥammadan ascent surpasses it. Qur’ān describes his ascent in the following words, “By the star when it sets, your companion [Muḥammad] has not strayed, nor has he erred... Taught to him by one mighty in strength... on the highest horizon. Then [Muḥammad] drew near and became suspended until he was two bow-lengths away or even closer.” (53: 1-9) Having received direct knowledge from the highest horizon, the Prophet surpassed the guiding knowledge of the Imaginal world, so “the star set” but did not cause him to swerve or turn his gaze away from God.

Professor Almajid explains that the highest of spiritual stations is the [Muḥammadan] station of praise (*maqam al-maḥmūd*) which corresponds to the throne of the heart and the second is the Abrahamic station which corresponds to the throne of the intellect. You will find that between these two thrones, Abraham was governed by the station of the intellect, which corresponds in the outward to the sun and the moon. The praiseworthy station of Muḥammad was the heart and the sun, while the station of Abraham was the Intellect and the moon. And in the elemental world, his place of worship is represented by the *Ka’ba* and the place where he left his footprints in stone. “Take the standing place (*maqām*) of Abraham as a place of prayer.” (2: 125)³¹

Because of his correspondences with the luminous bodies, Abraham was the manifestation of the divine name the Light (*al-nūr*), which relates to his station of the intellect because the intellect

28 Qūnawī, *Fukūk*, 211.

29 Sayyid Ḥaydar Āmulī, *Jāmi’ al-asrār wa manba’ al-anwār*, eds. H. Corbin and O. Yahya (Beirut: Mu’assasat Tārīkh al-‘Arabī, 1969), 287.

30 ‘Abd al-Raḥmān Jāmī, *Sharh Fuṣūṣ al-ḥikam* (Beirut: Dār Kutub ‘Ilmiyya, 2004), 180-186.

31 Selection from Professor Almajid’s unpublished treatise on the Station of Abraham.

is a light as the Prophet said, “The intellect is a light God created for mankind. He made it illuminate the heart so that he could distinguish between the seen and the unseen.”³²

The Station of the Spirit

When the light of the intellect reaches perfection, it reaches the degree of the spirit. The spirit, which is the source of life sometimes refers to the intellect in religious discourse as the Prophet is reported to have said, “God created the Intellect from a hidden, treasured light in His ancient knowledge, of which neither a sent messenger nor a proximate angel had any awareness.”³³ The spirit is the manifestation of the divine name the Living (*al-ḥayy*), so when the intellect reaches perfection, it becomes endowed with life. Since the intellect is the defining characteristic of humankind, when God breathed the spirit into Adam, He endowed him with intellect. The Qurʾān connects light and life in the following verse: “Is he who was dead and We revived, having given him a light by which he walks amongst people, like one who is in inexorable darkness? Thus, the deeds of the unbelievers are made to seem alluring to them.” (6: 122)

Because of the correspondence between intellect and life, Abraham was drawn to the name the Living (*al-ḥayy*) so he asked, “‘My Lord, show me how You give life to the dead.’ He said, ‘Do you not believe?’ He said, ‘Yes, but only so my heart is put to rest.’” (2: 260) Abraham wished to advance from the knowledge of certainty to the vision of certainty, so he resorted to the divine name the Living (*al-ḥayy*) which governs the world of spirits

32 Ibn Abī Jumhūr Aḥsāʾī, *ʿAwālī al-laʾālī*, ed. M. ʿIrāqī (Qum, 1985), I: 248, nr.4.

33 Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-anwār li-durar akhbār al-ʿimmat al-aṭḥār* (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1983), III: 94, ch. 4.

and the Intellect.

Abraham, the Leader (*imam*)

Since intelligence is the highest faculty in man, it is the *imam* (leader) in relation to the other faculties. Imamate (leadership) is one of the aspects of divine vicegerency (*khilāfa*), and exists without or without an intermediary. Abraham was given the imamate without intermediary God said, “‘I am going to make you a leader (*imam*) of mankind. Abraham asked, ‘Will You make leaders from my descendants as well?’ God answered, ‘My pledge does not include the unjust.’” (2: 124) The pledge does not include the unjust because justice is the principle by which the intellect governs the self and society. In spiritual discourse, those who are deficient in justice are deficient in intellect and are thus unfit for leadership. Qushayrī writes,

The station of leadership (*imām*) means that one understands from the Real, and then gives that understanding to created beings, so as to be a mediator between the Real (*ḥaqq*) and created beings (*khalq*). In his outward situation, [the Imām] is with created beings, and never ceases conveying the message. In his inner situation, he witnesses the Real. The clarity of his state does not waver, and he says to mankind what the Real says to him.³⁴

God also called Abraham a nation (*umma*) unto himself “Abraham was a nation, devoted to God, sincere in faith, and he was not among the idolaters.” (16: 120) Explaining this verse, Qayṣarī writes,

The spirits of the prophets are universal

34 Qushayrī, *Laṭāʾif al-ishārāt: Tafṣīr ṣūfī kāmīl li-l-Qurʾān al-karīm*, I-VI, ed. Ibrāhīm Basyūnī (Cairo, 1981), I: 133. Translation by Kristin Zahra Sands, *Laṭāʾif al-ishārāt: Subtle Allusions* (Louisville, KY: Fons Vitae, 2017), 119.

and encompass the spirits of those under their governance and in their nation, just as the particular divine names are subsumed under the governance of the universal names...God has alluded to this by saying, 'Abraham was a nation [unto himself], devout' (16: 120)³⁵

Since nation refers to the collectivity of individuals, Abraham was the collectivity of all the spirits and intellects of his nation because he was the consummate intellect.

Decisive Speech and Argument

One of the characteristics of a superior intellect is compelling speech and a conclusive argument, as Imam 'Alī says, "The intellect of a person is ascertained by the words that flow from his tongue."³⁶ Ja'far al-Šādiq said, "God created the intellect out of four things: knowledge, power, light and volition."³⁷ Knowledge is intrinsic to the intellect, but it also has the power to communicate knowledge through speech. While the heart perceives realities in summary form (*jam'*), the intellect comprehends and articulates its detail (*tafṣīl*).

Abraham challenged the prevalent belief systems through proofs and argumentation, "When he said to his father and his people, 'What are these images to which you are devoted?' They said, 'We found our fathers worshipping them.' He said, 'You and your fathers have clearly gone astray.'" (21: 54) Abraham's first argument negates blind conformity because it perpetuates the cycles of ignorance and diametrically opposes the intellect. Blind conformity differs from spiritual

authority (*wilāya*) because knowledge, evidence, guidance and light endorse the latter but not the former. Abraham then proceeds to smash his people's idols, leaving one. "They ask, 'Was it you, Abraham, who did this to our gods?' He said, 'No, it was done by this one, the biggest of them. Ask them, if they are able to speak.' ... Confounded, they said, 'You know very well that they cannot speak' ... [Abraham said], 'Shame on you and the things you worship besides God. Have you no intelligence?'" (21: 62-67). Abraham's demonstration here exposes the absurdity of idolatry, an argument that appeals to their innate powers of reasoning (*dalīl fiṭrī*). The external, lifeless idol symbolizes a barren intellect. Just as the idol cannot speak, the intellect has lost the ability to reason.

So that his speech would prevail, God endowed Abraham with clarity of mind, sound judgment and compelling speech, as the Qur'ān states, "Such was Our argument We gave to Abraham against his people." (6: 83), and "to God belongs the conclusive argument." (6: 149) God confirmed Abraham, "We granted Our mercy to all of them and gave them a noble reputation (*lisāna ṣidqin 'aliyyan*)."³⁸ (19: 50) *Lisāna ṣidqin 'aliyyan* idiomatically refers to "a noble reputation", but literally translates to "sublime speech of truthfulness" which aptly describes Abraham's truthful and compelling speech, characteristic of his station of the intellect.

The Religion of Primordial Nature

Among the key characteristics of the intellect is primacy and origination, mentioned in the hadith of the Prophet, "The first thing that God created was the intellect"³⁸ and Ja'far al-Šādiq's statement, "God created the intellect as the first creation among the spiritual beings, proceeding from His light from the

35 Qayṣarī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, II: 1252.

36 'Abd al-Wāḥid Āmidī, *Ghurur al-ḥikam wa durar al-kalim* (Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī, 2000), nr. 10957.

37 Muhammad b. Nu'mān al-Mufīd, *al-Ikhtisāṣ*, ed. 'Alī Akbar Ghaffārī, (Qum: Intishārāt Maktabat al-Zahrā, 1982), 244.

38 Majlisī, *Bihār al-anwār*, LIV: 170; I: 97, nr. 7, 8.

right side of the divine throne.”³⁹ Since the intellect is the first principle in existence, it is a manifestation of the divine names of origination the Living (*al-ḥayy*), Light (*al-nūr*), and the Originator (*al-fāṭir*). Abraham’s worship of God through the divine name the Originator is highlighted in the following verses: “Your true Lord is the Lord of the heavens and the earth, who originated (*faṭara*) them, and to Whom I am a witness.” (21: 56); “I worship Him who originated me and He will certainly guide me.” (43: 27); “Why should I not worship the One who originated me.” (36: 22); “I have turned my face as a true believer towards Him who originated the heavens and the earth. I am not one of the polytheists.” (6: 79)

Abraham’s station corresponding to the attributes of original being also demonstrated his perfect monotheism because his gnosis was based on the intellect’s primordial relation to God. Being the first in creation, the intellect knew no other; it was the first to be addressed by God when He said, “By My Might and Majesty, I have not created anything better than you, nor more obedient to me, nor loftier, nor nobler nor more honorable than you. By you I impose, I bestow, I am acknowledged as One, worshipped, called upon, hoped for, yearned for, feared and warned against. Reward is through you and punishment is through you.”⁴⁰ Since it was the first, it was both the object of divine gaze and the exclusive witness to divine unity. This Abrahamic monotheism is also known as original nature (*fiṭra*), and the reason for his appeal to the divine name the Originator (*al-fāṭir*).

He was also described as *ḥanīf*, which in

39 Muḥammad b. Ya‘qūb al-Kulaynī, *al-Kāfī*, I-VIII, ed. ‘A. al-Ghaffārī, (Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1983), I: 1.

40 Majlisī, *Biḥār al-anwār*, III: 94, ch. 4.

Qur’ānic discourse refers to pure faith in divine unity (*tawḥīd*) and righteousness, “Turn your face towards religion inclining to truth (*ḥanīf*)—in the primordial nature (*fiṭra*) from God upon which He originated mankind—there is no altering God’s creation; this is the immutable religion (*al-dīn al-qayyīm*), but most of mankind know not.” (30: 30) Here the Qur’ān indicates that true religion is man’s return to his innate nature which is predisposed to the knowledge of the Creator. Innate nature (*fiṭra*) when actualized is the intellect’s power to recognize divine unity.

This is the religion of Abraham: “Who is better in religion than one who submits his face to God, while being a doer of good, following the religion of Abraham and inclining toward truth?” (4: 125)

Conclusion

The narrative of Abraham in the Qur’ān, according to various Sufi interpretations reveals important unifying features of Abrahamic monotheism. He is at once an iconoclast and the paragon of divine unity (*tawḥīd*), but also represents true religion, life, light, the divine names of origination and the intellect. While all the prophets are characterized by possessing superior intellect as the hadith mentions, “God did not send any prophet or messenger until his intellect become perfected, and his intellect is superior to all the intellects in his nation.”⁴¹ Abraham is singled out for attaining its apogee and original glory. Thus, his journey, confirmed by divine guidance, “I am going unto my Lord Who will guide me.” (37: 99), exemplifies the station of reality and a degree of certainty attained through witnessing the truth. “Thus, We showed Abraham the kingdom of

41 Kulaynī, *al-Kāfī*, I: 11.

the heavens and the earth, so that he might be among the certain.” (6: 75)

It is hoped that this brief survey of the Abrahamic station sheds light not only on the common ancestry of Judaism, Christianity and Islām, but also the shared principles and values these traditions collectively uphold.

Bibliography

- Aḥsā'ī, Ibn Abī Jumhūr. *Awālī al-la'ālī*. Edited by M. 'Irāqī. Qum: Maṭba'at Sayyid al-Shuhadā', 1983.
- Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur*. Cambridge: Islāmic Texts Society, 1993.
- Ali, Mukhtar H. *Philosophical Sufism: An Introduction to the School of Ibn al-'Arabī*. London: Routledge, 2022.
- Āmidī, 'Abd al-Wāḥid. *Ghurar al-ḥikam wa durar al-kalim*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī, 2000.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. *Asrār al-sharī'a wa anwār al-tarīqa*. Edited by M. Khwājāvī. Qum: Bidar, 1984.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. *Jāmi' al-asrār wa manba' al-anwār*. Edited by H. Corbin and O. Yahya. Beirut: Mu'assasat Tārīkh al-'Arabī, 1969.
- Chiabotti, Francesco. “The Abrahamic Heritage in Medieval Sufism: Part 1: *Futuwwa* and *khulla*”. *JMIAS* 65, (2019): 83-93. First published in French as ‘Abraham dans le soufisme médiéval’, *La Règle d'Abraham* 38, 2016.
- , “The Abrahamic Heritage in Medieval Sufism: Part 2: *The Station of Abraham*”. *JMIAS* 67, (2020): 21-38.
- Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn al-'Arabī*. Cambridge: Islāmic Texts Society, 1993.
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Edited by A. 'Afīfī. Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabī, 1980.
- , *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. I-IV. Edited by O. Yahia. Beirut: Dar Ihyā Turath al-'Arabī, 1998.
- , *Rasā'il Ibn 'Arabī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 2001.
- Jāmī, 'Abd al-Raḥmān. *Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ naqsh al-fuṣūṣ*. Edited by W. Chittick and J. Ashtiyānī. Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2001.
- Jāmī, 'Abd al-Raḥmān. *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*. Beirut: Dār Kutub 'Ilmiyya, 2004.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb. *al-Kāfī*. I-VIII. Edited by 'A. al-Ghaffārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1983.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Bihār al-anwār li-durar akhbār al-a'immat al-aṭḥār*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1983.
- Mufīd, Muhammad b. Nu'mān. *al-Ikhtisāṣ*. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Qum: Intishārāt Maktabat al-Zahrā, 1982.
- Nettler, Ronald. *Sufi Metaphysics and Qur'ānic Prophets*. Cambridge: Islāmic Texts Society, 2003.
- Nicholson, Reynold. A. *Studies in Islāmic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- Qayṣarī, Sharaf al-Dīn Dāwūd. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Edited by Ḥ. Āmulī. Qum: Bustān-i Kitāb, 2002.
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn. *al-Fukūk fī mustanadāt ḥikam al-Fuṣūṣ*. Edited by M. Khwājāvī. Tehran: Intishārāt Mawlā, 1992.
- Qushayrī, Abū'l-Qāsim. *Al-Risāla al-Qushayriyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmi-

ya, 2001. Translated by Alexander Knysh.
Al-Qushayri's Epistle on Sufism. Reading:
Garnet Publishing, 2007.

Sands, Kristin Zahra, *Laṭā'if al-Ishārāt:
Subtle Allusions*. Louisville, KY: Fons
Vitae, 2017.

Zargar, Cyrus Ali. "A Daring Obedience:
Ibn 'Arabī's Futuwwa on the Right Side
of the Law". *Journal of Islāmic Ethics* 4
(2020): 38-65.



The Barzakh of Ecstasy

İstiğrakın Berzahu

miriam cooke*

Abstract

This article examines the ways in which Syrian poet and artist Huda Naamani expresses the inexpressible of ecstasy. In a Sufi epic poem entitled *Kitāb al-wajd wa al-tawājjud* (The Book of Ecstasy and its Indicators), she acknowledges the impossibility of recording the ecstatic experience in words on a page. The only medium open to such a semantic articulation is *tawājjud* or the indicators, feeble linguistic signposts to the ineffable. Beyond *tawājjud* is the wordlessness of the experience of the silence of God. Invoking the Qur'anic term *barzakh*, a state in which two elements behave as one, she uses sound and color to draw the reader into an experience that cannot be described but only intuited and felt. In her modernist, mystical lyrics she creates the soundscape of *dhikr* rituals. The staccato repetitions and the arrangements of letters on the page compel the reader to recite and hear the sounds of the words beyond their lexical meanings. In so doing, the reader is invited to share in the creative act. Interspersed in the pages of this magical, confessional text are Huda's cloud paintings that document her ecstatic experience from explosion into the *barzakh* of ecstasy to *fanā'* or dissolution in the divine. Hers is an idiosyncratic imagining of the encounter with the divine.

Keywords: *barzakh*, *wajd*, ecstasy, *tawājjud*, indicators, cloud, *dhikr*, *fanā'*, *munājāt*, *tajallī*.

Özet

Bu makale, Suriyeli şair ve sanatçı Huda Naamani'nin, vecd halinin ifade edilemezliğine yönelik açıklamalarını incelemektedir. Naamani, Kitābü'l vecd ve t-tevâcüd (Vecd ve Belirtileri Kitabı) başlıklı sufi epik şiirde, vecd tecrübesini, bir sayfaya yazılan kelimelerle ifade etmenin olanaksızlığını doğrular. Böylesi bir semantik söyleyişe açık olan tek mecra, tarif edilmesi mümkün olmayana dair zayıf dilsel işaretler olan tevâcüd yahut belirtilerdir. Tevâcüdün ötesinde, ilâhî sükût tecrübesinin sessizliği bulunmaktadır. Yazar, iki unsurun bir gibi hareket ettiği bir durum olan Kur'ânî terim, berzaha başvurarak, okuyucuyu, tarifî mümkün olmayan ancak sezilip hissedilebilen bir tecrübeye dahil etmek için ses ve rengi kullanır. Naamani, modern, mistik güftelerinde, zikir âyinlerinin akustik ortamını yaratmaktadır. Kesik kesik tekrarlar ve harflerin sayfa üzerindeki düzenlemeleri, okuyucuyu, kelimelerin sözlük anlamlarının ötesinde yer alan seslerini duymaya ve okumaya mecbur bırakmaktadır. Böylelikle okuyucu da, bu yaratım sürecine dahil olmaya davet edilmektedir. Bu büyü, itiraf niteliğindeki metnin sayfaları arasına Huda'nın çizdiği bulut resimleri serpiştirilmiş vaziyettir ki bunlar onun, vecd berzahında tecrübe ettiği "infilak"tan, fenâya veya ilâhî olanda zevâl bulmasına kadar olan süreçte yaşadığı vecd deneyimini belgelemektedir. Tüm bunlar, Huda'nın, ilâhî olan ile karşılaşmasında yaşadığı nevi şahsına münhasır tasavvurlardır.

Anahtar Kelimeler: Berzah, vecd, istiğrak, tevâcüd, belirtiler, bulut, zikir, fenâ, münâcat, tecelli.

* Braxton Craven Distinguished Professor of Arab Cultures, Duke University. E-mail: miriam.cooke@gmail.com.

In this article, I examine the ways in which Syrian poet and artist Huda Naamani expresses the inexpressible of ecstasy. In a Sufi epic poem entitled *Kitāb al-wajd wa al-tawājud* (The Book of Ecstasy and its Indicators), she acknowledges the impossibility of recording the ecstatic experience in words on a page. The only medium open to such a semantic articulation is *tawājud* or the indicators, feeble linguistic signposts to the ineffable. Beyond *tawājud* is the wordlessness of the experience of the silence of God. Invoking the Qur'ānic term *barzakh*, a state in which two elements behave as one, she uses sound and color to draw the reader into an experience that cannot be described but only intuited and felt. In her modernist, mystical lyrics she creates the soundscape of *dhikr* rituals. The staccato repetitions and the arrangements of letters on the page compel the reader to recite and hear the sounds of the words beyond their lexical meanings. In so doing, the reader is invited to share in the creative act. Interspersed in the pages of this magical, confessional text are Huda's cloud paintings that document her ecstatic experience from explosion into the *barzakh* of ecstasy to dissolution in the divine. Hers is a powerful though highly idiosyncratic imagining of the encounter with the divine.

Born into an elite Damascene family in 1930, Huda Naamani grew up in a religiously conservative environment. Claiming descent from the great saint of Damascus 'Abd al-Ghanī Nabulsī, she committed her writing to political and personal transformation. In 1968, she moved to Beirut, where she joined a vibrant community of writers from all over the Arab world. It was a short year after the defeat of Arab forces in the 1967 June war and Israel's second expropriation of Palestinians that galvanized Arab intellectuals. They decried art for art's sake and called for a heightened sense of political

commitment.

During the Lebanese Civil War (1975-1990), Huda published several volumes of politically inspired Sufi poetry, hoping that it might serve as the conscience of her society. Eight years after the war was declared over and in a context of continuing chaos, she published her idiosyncratic poem entitled *Kitāb al-wajd wa al-tawājud*, or *The Book of Ecstasy and its Indicators* in 1000 extravagantly bound volumes.¹ So personal and confessional was this poem that Huda did not want it widely available. She sent the book to a few friends she trusted would understand its political ambition and its mystical secrets. In her dedication to me, Huda characterized *The Book of Ecstasy and its Indicators* as "this dream of love and pain for a better world." Did she still hope that poetry might succeed where politics had failed by opening a window onto an uncertain future beyond "the violence of the age"?²

I begin this article with an examination of the title of *The Book of Ecstasy and its Indicators* for what it mentions and for what it omits and for the way it structures the *barzakh* of ecstasy. The first term is *wajd*/ecstasy; the second is *tawājud*/the indicators of ecstasy; and the third term from the same Arabic root *w j d*, and crucial in its absence from the title, is *wujūd*/Being and also God. *Wujud* is beyond language but always on the horizon of hope and longing. While Huda Naamani's definition of *wajd* is mainstream, her notion of *tawājud* is idiosyncratic. For her, *tawājud* refers to the *dalālāt*, or indicators of ecstasy. These indicators are all that can be articulated in words on a page that at best only point to the experience of ecstasy.³

1 The book has not yet been analyzed or even reviewed.

2 Naamani, *Kitāb al-wajd wa al-tawājud*, 73.

3 Annemarie Schimmel defines *tawājud* as the "attempt to reach an ecstatic state by outward means" (Schimmel, *Mystical Dimensions of Islām*, (Chapel

The title suggests that Huda will dwell on and in *wajd*, her experience of ecstasy in the moment of *tajallī*, or God's self-manifestation. But how can she do so in writing when she has claimed that *wajd* is "a state that cannot express itself"? Does she agree with the 10th century mystic Mansur al-Hallaj when he writes that the ecstatic vision of Being/God cannot be grasped, remembered, or even said? He writes:

*Ecstasy grasps nothing but a vanished
indicator,
and ecstasy vanishes when the vision comes.
I delighted in ecstasy, though fearfully—
sometimes it hides me, other times I'm
present.
He wipes out ecstasy for those who witness
Him;
he wipes out ecstasy, and all remembered
meaning⁴*

Must the vision of Being, however poorly grasped in the moment of ecstasy, erase itself? Huda would protest that the experience of ecstasy is not wiped out but persists. Even when closest to apprehension of Being, when in *munājāt* or intimate heart conversation with God, attentive to the sound of His voice and the colors of His words, Huda remains suspended in the *barzakh*, the "*bayn al-bayn wal-bayn*" (between the between and the between)⁵ or "*min bayn wa baynūna*" (from between and betweenness).⁶ How can the experience of ecstasy at the moment of *tajallī*, or God's Self-Manifestation, that

Hill: UNC Press, 1975), 179), including singing and dancing. Rūzbihān Baqlī considers *tawājūd* without *wajd* to be an error that befalls wayfarers, who think they are experiencing ecstasy, but in his judgment, they are not (Baqlī, *The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master*, trans. Carl Ernst, (Chapel Hill: Parvardigar Press, 1997), 146).

4 Hallāj, *Poems of a Sufi Martyr*, (Evanston: Northwestern UP, 2018), 159.

5 Naamani, *Kitāb al-wajd wa al-tawājūd*, 38.

6 Ibid. 66.

links and differentiates the physical from the metaphysical realms be expressed when it is inexpressible? Hinted at in the only possible writing, namely, the indicators whose words resonate across the wordlessness of the *barzakh* of ecstasy to the silence of Being, ecstasy is amplified in sound and color.

Not the Third

What is the *barzakh*? One of the few words in the Arabic Qur'ān that is not Arabic, *barzakh* appears three times only. In its first iteration in Q 23: 100, the *barzakh* refers to the simultaneity of life, death, and the Day of Resurrection, and at the same time their absence. This contradictory existential state does not produce a third, as in the Christian notion of purgatory. The *barzakh* appears two more times in the Qur'ān with reference to two seas, "*the one potable and sweet, the other salty and bitter*" (Q 25: 53) that "*meet, yet between them a barzakh that they cannot overpass*" (Q 55: 19-20). There is no brackish water intervening between these two seas to dissolve their difference. In Arabic, the word for two seas is *bahrain*. The two seas mentioned in the Qur'ānic verses probably do refer to the island of Bahrain in the Arabian Gulf where the coming together yet utter separation of these two different waters produced precious pearls. Those pearls traded across the Indian Ocean as early as the third century BCE were the main source of the wealth and power of the Dilmun Empire. Ibn 'Arabī mentions the "secret to the special luster of Gulf pearls is probably derived from the unique mixture of sweet and salt water about the Bahrain."⁷ The Egyptian artist Ahmed

7 Cited in cooke, *Tribal Modern: Branding New Nations in the Arab Gulf*, (Berkeley: University of California Press, 2014), 185. The sweet water flows from the fossil aquifers deep in the Arabian Peninsula debouching into the Arab Gulf where it meets but does not dissolve into the salt water around Bahrain.

Mustafa has rendered this latter verse in a calligraphic artwork that repeats “*between them a barzakh that they cannot overpass*” in mirrored dancing reflection. The red and the green seas meet in the single diagonal *alif* linking and separating the repeated *la* (not). This artwork visualizes the *barzakh* that holds opposites without dissolving them into a third.



Another example of the *barzakh* in the Qur’ān, though without using the word, concerns sleep: “*God takes the souls of people at the hour of their death and of those asleep who are not dead. He keeps the souls of those for whom He has decreed death, and the others He sends back until an appointed time*” (Q 39: 42). Like the dream that is the place and time of the soul’s repose in God’s hands waiting to be returned to waking reality or to be absorbed into the greater reality of Being, the sleeper is awake and asleep and neither awake nor asleep.

Barzakh epistemology participates in millennia of debates about the non-contradiction of contradictions. While these philosophies and the place of *barzakh* epistemology in them do not concern me here, I need to distinguish my understanding and application of *barzakh* epistemology from two conceptualizations that bear it a family resemblance, G.W.F. Hegel’s *Aufhebung* and Jacques Derrida’s *khora*. Hegel’s speculative dialectic resolves

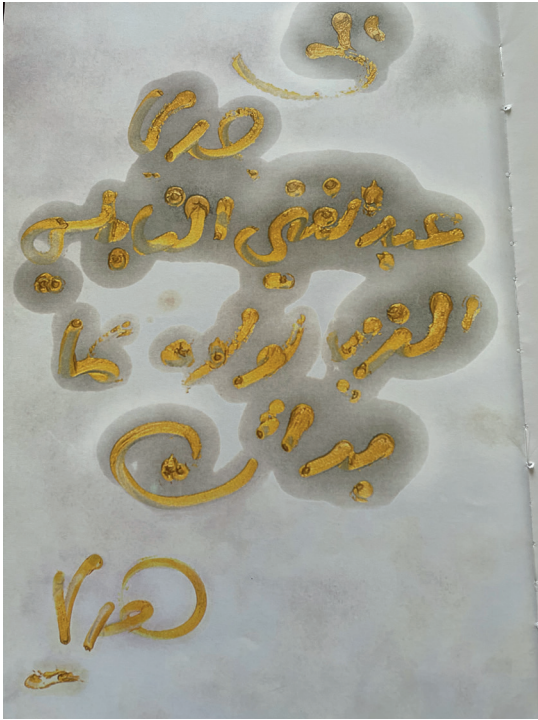
the opposites of thesis and antithesis in a synthesis, a third element that enables the opposites to be neither destroyed nor continued. For Derrida, the *khora* oscillates among opposing types of being, for example sensible/intelligible, visible/invisible, form/formlessness: “One cannot even say of it that it is neither this nor that or that it is, at the same time, both this and that. [It is] the anachronic in being, better, it is the anachronic of being. It anachronizes being.”⁸ The *khora* involves a kind of thinking that exceeds polarity in a *triton genos*, “a place apart, a spacing that keeps an asymmetric rapport with everything ‘in it’.”⁹ Both philosophical concepts grappling with contradictions call for a third kind, a separate place connecting but unevenly related to what it contains. Huda’s poem does not.

The Book of Ecstasy and the Dhikr Effect

Huda Naamani dedicated her *Book of Ecstasy and its Indicators* to “My grandfather ‘Abd al-Ghanī al-Nabulsī. Had it not been for him I would not have begun.” She painted this dedication in letters of gold. To do so, she ground gold leaf into gold dust that she mixed with turpentine oil. The oil spread out around the letters and impregnated the paper in such a way that it created a kind of nimbus. The cloud, a trope of her paintings that I discuss below, adheres to the letters while itself enclosed in the white space of apparent emptiness. By including her signature in bold gold letters at the bottom lefthand corner, Huda inserts herself into the image.

8 Derrida, *Khora*, (Paris: Galilee, 1993), 16, 19, 25.

9 Ibid. 20, 59, 92, 94.



In fact, ‘Abd al-Ghanī al-Nabulsī (1641-1731), the 17th century scholar and saint of Damascus, is more than her great-great grandfather, he is her mystic guide to saintliness. Like her, he lived to be 90; both were granted a long life of experiences and reflection. Before venturing into this text, it is instructive to read one of al-Nabulsī poems that Huda cites:

Whoever says to us: Where is Allah?
 We say to him Where?
 Whoever says to us: How is Allah?
 We say to him How?
 Whoever says to us: In which thing is He?
 We say to him In
 Whoever says to us: According to what is
 He? We say to him According.¹⁰

With these words of her grandfather/guide, Huda has prepared us for our reading of this incantatory poem with its subtitle: “Before the light there is Something/After the light there is Something”. Do not ask Huda what that Something is since her reply, surely dictated to her by her grandfather ‘Abd al-Ghanī al-Nabulsī, will be “Something”. Any ques-

10 Naamani, *Kitāb al-wajd wa al-tawājjud*, 15.

tion we pose will be answered with another question.

Over 145 pages, Huda penned and painted her ecstatic experience through and beyond language to sound. Why sound? The poetic rhythm of words and phrases repeated in staccato form—*qul, qad, kun, huwa, anta, maut, al-haqq*—compel a reading that is heard and then chanted, whether aloud or in one’s head. On one page, *hādhā* (meaning “this”) is repeated nineteen times at the end of each line. The soft initial letter *ha’* echoes the first letter of the name Huda but importantly also the first letter of *huwa*, or He/God, and *huwallah*, He is God, the repeated phrase in most performances of *dhikr*.

The repetitions, beyond the intoxicating sounds they produce, may also be semantic. Again and again, Huda calls on God for help, inspiration, and guidance using derived Form X (*ista-*) verbs of entreaty to create consonance: *astanjiduka ‘āshiqatan* (I ask Your help as a lover), *astawhika ma’shūqatan* (I ask for Your inspiration as one enraptured), *astadilluka murtā`atan* (I ask for Your guidance awe-struck).¹¹ Then, she intensifies this rhythmic pattern by repeating four times the verb *astahlifuka* (I entreat You).¹² These prayers read like incantations, like *dhikr*. The inexpressible spiritual state is channeled and intuited in the suspension between sound and meaning indefinitely deferred. The “sonic surface or the structural harmony in a poem (...) contribute to a work’s aesthetic effect (...) subjective impressions are given verbal representation to supply the music for the performing imagery.”¹³ The aesthetic effect recurs and organizes the impulse deep within this poem in such a way that the words

11 Naamani, *Kitāb al-wajd wa al-tawājjud*, 128.

12 Ibid. 129.

13 Keshavarz, *Reading Mystical Lyric: The Case of Jalāl al-Dīn Rūmī*, (Columbia: University of South Carolina Press, 1998), 102-105.

supply the music of *dhikr* that can then be performed. In sounding out what she reads even without understanding, the active reader is drawn toward an ecstatic state.

Munājāt al-unūtha

The entire epic poem echoes with the sounds of her prolonged *munājāt al-unūtha* or feminine heart conversation with God.¹⁴ Words of love and passion like *ishk*, *hubb*, *hawa*, *atayyam*, *shaghaf*, *walah*, *law`a*, and *daylam* (catastrophic love) indicate her enraptured state to which God responds. He addresses Huda by name or in the second person feminine singular.

(God) I said Huda
 (Huda) Your name is the Truth, Truth,
 Truth, Truth
 (God) I said I am the Truth.¹⁵

This call and response recur, with Huda, saying “You are...” and God repeating what she has said as though to confirm the correctness of what she has just said. God assures her that in her praying and perishing, in the perfection of her trust, “it is not in your power to return.”¹⁶ In the *barzakh* of ecstasy, she hears God’s words that tell her that her *fanā’* has become *baqā’*; she will never be as she had been before her ecstatic experience. Later, however, she wonders whether this experience, as in an echo chamber, had been real or imagined. Did God really speak to her? Or was she the one who had articulated the words, then heard their echoes in her chants? Like Hallāj over a millennium earlier, she asks God twice: “Am I or are You the Truth?”¹⁷ Is hers a heresy of the kind that cost Hallāj his life? Or, as Fatemeh Keshavarz observes,

14 Naamani, *Kitāb al-wajd wa al-tawājjud*, 120.

15 Ibid. 48.

16 Ibid. 78.

17 Naamani, *Kitāb al-wajd wa al-tawājjud*, 80. See Hallāj, *Poems of a Sufi Martyr*, 167.

is it the power of poetry to overlook “canonic conventions and adopt unorthodox schemes.”¹⁸

The theme of her slaughter at God’s hands pervades this *munājāt al-unūtha*. Like Abraham’s dream about slaughtering his son, God dreams about slaughtering Huda, the “chosen *dhabiha* (sacrifice)”.¹⁹

(God) I see in the dream that I am slaughtering you (f.)!²⁰

(Huda) You slaughter me! You stand beyond the *barzakh* sternly and You beckon...

Are you bringing me into presence tenderly so that I might be born in You for the duration of the dream?²¹

Far from being erased, the *barzakh* of ecstasy is recalled as a dream in which the mirrors of human and divine reflect each other infinitely frame within frame within frame in a mise en abyme. Then, from beyond the *barzakh* of ecstasy, God beckons her to death in a life wound in a shroud and drenched in blood.²²

(Huda) I write You in blood / You write me in blood

You slaughter me and I acquiesce / You slaughter me, and I laugh...

You slaughter me, drive the stars toward me

You drive the night toward me.²³

Her words betray her terror but also her submission in ecstasy. This death is not to be dreaded, God assures her, for in the *barzakh* of ecstasy, at the moment of *tajallī*, she is protected.

18 Keshavarz, *Reading Mystical Lyric*, 64.

19 Naamani, *Kitāb al-wajd wa al-tawājjud*, 131.

20 Huda paraphrases Abraham’s dream the night before he was to slaughter his son: “I saw in a dream that I was slaughtering you...” (Q 37: 102).

21 Naamani, *Kitāb al-wajd wa al-tawājjud*, 81.

22 Ibid. 110.

23 Ibid. 85-86.

(God) I protect you (f) I protect you (f)
 From your pining away through me ...
 If I am not called upon in my entirety
 I would end!²⁴

The relationship of human and divine is reciprocal: the immanent God needs Huda to call upon Him, for without her call He would end—at least, for her. As He had once asked Adam “Am I not your Lord?” (*Alastu bi-rabbikum*), God now asks Huda if she has experienced His presence:

(God) You saw me! Did you not see me?
 You heard me! Did you not hear me?

These lines echo a *Hadith Qudsi*, where God describes Himself as a Hidden Treasure. Desiring to be known, He created the world that it might know Him, and He might see Himself in the mirror of creation. God’s call to Huda to acknowledge Him by affirming her vision and hearing recalls the Primordial Covenant.²⁵ Huda asserts that she has witnessed Him:

(Huda) I saw You when Your face flooded my face
 I heard You when Your voice erased my voice...
 Why, why do the mountains around me not crumble when You address me?
 Why, why, why do the heavens not collapse above me when You address me?
 I heard You I saw You while the universe slept.²⁶

Like Adam before her, she alone while the universe slept saw and heard Him. But after Adam had witnessed God’s lordship the world had exploded into the *kun* (Be!) of creation. How is it, she asks God, that her witness of

24 Ibid. 103.

25 The “goal of the mystic is to return to the ‘Day of Alastu’ when only God existed” (Schimmel, *Mystical Dimensions of Islām*, 24).

26 Naamani, *Kitāb al-wajd wa al-tawājjud*, 94.

tajallī had not shattered the universe? Like all spiritual searchers, Huda longs for annihilation, and God promises that in a time to come she will exist through Him:

In a time to follow you will live through my living
 You will dwell through my dwelling, see through my seeing
 You will hear through my hearing, speak through my speaking ...
 You will laugh through my laughing
 Walk through my walking, sleep through my sleeping
 Eat through my eating, drink through my drinking...²⁷
 When I saw your face (2pf) I drew you to me
 I opened your breast
 I removed doubt from your heart
 I made it a throne for me!²⁸

In the polished mirror of her heart that He had just opened, God removed doubt and dwelt there.²⁹ Since something so momentous has happened, Huda asks God (one might even say that she commands Him since she uses the imperative) to “descend upon me and erase my blame (...) Do not provide dwelling openly to anyone but me (...) no one has preceded me to You.”³⁰ Like Hallāj who was “jealous of one who knows my Lord”,³¹ Huda does not want to share this experience with anyone.

27 Ibid. 99.

28 Ibid. 109. See Rūzbihān Baqlī: “You look by my glance, hear by My hearing, speak by My tongue, judge by My wisdom, love by My love.” (Baqlī, *The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master*, 85).

29 “Go sweep out the chamber of your heart
 Make it ready to be the dwelling place of the Beloved
 When you depart out, He will enter it.

In you, void of yourself, will He display His beauties (Mahmūd Shabistarī, *Gulshan-i-raz*, cited in Aradalan & Bakhtiar, *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*, Chicago: U.P., 1973), 8).

30 Naamani, *Kitāb al-wajd wa al-tawājjud*, 104, 109.

31 Hallāj, *Poems of a Sufi Martyr*, 161.

This feminine heart conversation with God intensifies at the end of the poem when God instructs her “to persist in *ishk* (divine love), *hubb* (human love) is the *manzila* (waystation) *Allahumma innaki Allahumma inni*” meaning “Oh God it is you (feminine) Oh God it is I.”³² Is someone other than God being addressed? How can the invoked God, *Allahumma*, be feminine unless it is Huda calling on the feminine in God or God calling on Huda? Or is this a call and response in the echo chamber of the *barzakh* of ecstasy where voices intermingle and behave as one? To understand it as such, I split the one line into four:

Oh God
It is you (Huda)
Oh God
It is I (God)

In this double call and response, the feminine you is annihilated in the I. There is no longer woman or man but only God. At the height of *tajallī*, the experience of ecstasy, Huda recalls Rūmī’s “still point of ecstasy”:

... no more words
Hear only the voice within, and without
The first thing He said was:
*We are beyond words*³³

Returning from the silence of the *barzakh* of ecstasy to *tawājjud*, the only space of writing but where words indicate beyond themselves, she glorifies God who is all that is:

The spring of water and the spring of
fire is You!

Fierceness is You! Justice is You! You
who slaughter me is You!

The suns are You! The moons are You!

32 The first instance of *Allahumma* comes on p.70 after Allah has listed some of his innumerable sources: “*Allahumma hah*/from *Allahumma/Allahumma hah* You are from *hah*”—is this the *hah* of *huwa* or Huda?

33 Star and Shiva, *A Garden beyond Paradise: The Mystical Poetry of Rūmī*, (NY: Bantam Books, 1992), 132.

Paradise is You! Eternity is You!

The Real is You! The Real of Reality is
You!

In her witness to God’s majesty, she evokes the Day of Alastu, the day before God said “*kun*”, the day before creation when there was nothing but He. Using the words available to her only in *tawājjud*, she writes Nagarjuna’s Paradox, “the paradox of expressibility [to say] the unsayable.”³⁴ But communication need not be linguistic only.³⁵

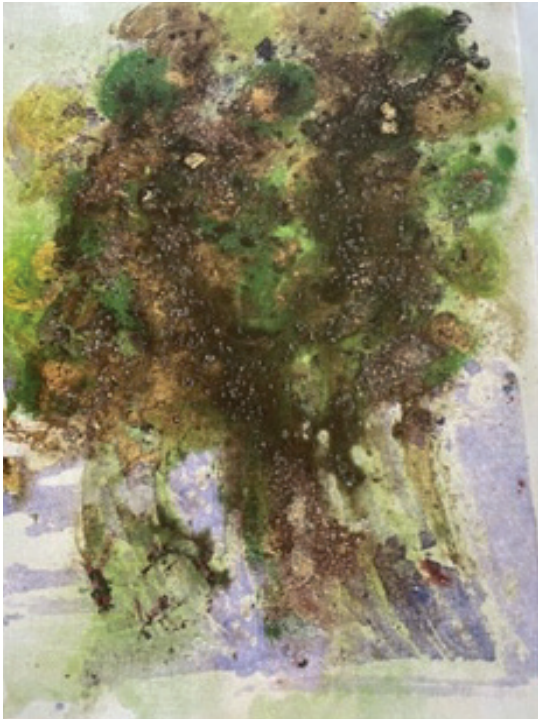
Cloud/Barzakh Paintings

Huda Naamani said the unsayable in the incantatory sounds that the written words echo off the page and in the cloud paintings that illuminate her poem recording her experience of *tajallī*. Her cloud paintings, imagined while in ecstasy, exceed linguistic inexpressibility to the silence beyond silence of God. These paintings trace a progression from creation to annihilation, their purposeful use of color, to cite Nader Ardalan and Laleh Bakhtiar, “creates order where otherwise chaos might exist in the mind of the beholder.”³⁶

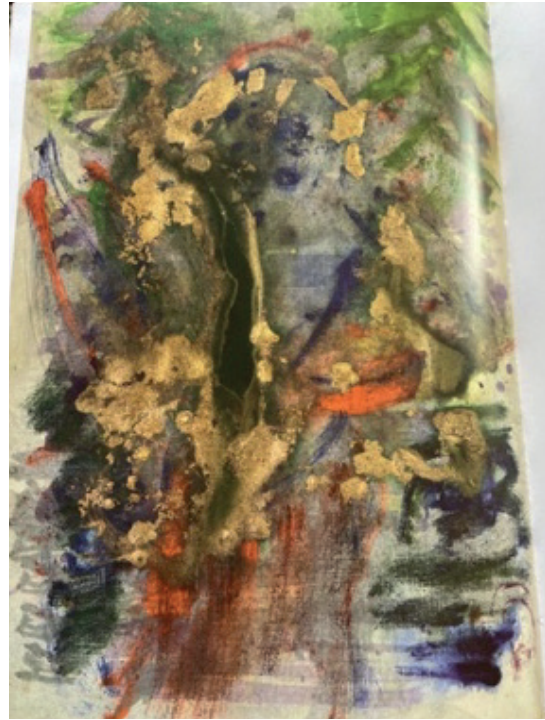
34 Garfield and Priest, “Nagarjuna and the Limits of Thought”, *Philosophy East and West* 53, 1 (2003), 13, 18.

35 Amitav Ghosh writes, “we are constantly engaged in patterns of communication that are not linguistic... yet we don’t think of them as communicative acts. Why? Is it perhaps because the shadow of language interposes itself, preventing us from doing so?” Ghosh, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*, (Chicago: U.P., 2016).

36 Ardalan and Bakhtiar, *The Sense of Unity*, 50.



This first cloud painting in the book represents the Big Bang, of *kun*, or creation out of the Day of Alastu. This is the beginning of Huda's experience of the *barzakh* of ecstasy. The atoms of the cloud dust are in constant reciprocal construction through and in the cloud/*barzakh* to prevent the natural tendency toward dissolution and chaos. Browns of earthly materiality mix with the greens of serenity, of Moses' guide Khidr, of Muhammad. "The green is You" (89), Huda says to God. These colors explode out of the white of nothingness and the pale purple that figures more prominently later to indicate the highest form of consciousness. Huda does not include her name in this image of creation because in this morning of the Day of Alastu there is only God.



In the fourth cloud/ *barzakh* painting, Huda whirls in the cloud above her maroon signature. Huda whirled while praying, then writing, then chanting, then hearing her words and then painting. Each act of creativity inspired the others. Listen to the sound of Huda whirling:

Zuhūr wa duwār *rukū` wa duwār*
Sujūd wa duwār *sumūd wa duwār*
 Manifest and whirl Kneel and whirl
 Prostrate and whirl Stand firm and whirl³⁷

At the moment of *tajallī* flashes from the polished mirror in her heart glint gold that reflects back to the mirror of the divine, hinted at in the daubs of deep purple. God's mirror reflects His own image back from the polished mirror of enlightened humans' hearts and souls. Ibn 'Arabī writes: "Whenever the Real discloses Himself to you within the mirror of your heart, your mirror will make Him manifest to you (...) Place Him before you as the mirror within which you gaze upon

37 Naamani, *Kitāb al-wajd wa al-tawājjud*, 125.

your own form and the form of others.”³⁸ The polishing of the mirror in the hearts and souls of enlightened humans brings together divine and human: “the identity *between* human and divine is realized in the image in the polished mirror, and the identity of *both* human and divine is constituted within that image.”³⁹ The suggestion of long curly hair lit by ecstatic vision and the lapis of two eyes and the hint of a mouth bring Huda into the center of the painting above her maroon signature.



The next cloud/*barzakh* painting with its bright letters comes toward the middle of the book. Against the white of nothingness, gold and red letters and a large, brown *nun* dance. The image suggests *al-lawh al-mah-fūz*, the Preserved Tablet in heaven that Huda imagines when she writes about “Writing on the Tablet before the Tablet was created.”⁴⁰ She is painting the primordial writing

38 Ibn ‘Arabī, *Futūhāt*, III: 251.3 qtd in Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, (Albany: SUNY Press, 1989) 352.

39 Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, (Chicago: University Press, 1994), 88-89.

40 Naamani, *Kitāb al-wajd wa al-tawājjud*, 62.

before writing of this Tablet on which the Qur’ān was inscribed before its revelation to Muhammad through the Angel Gabriel. This writing preceded even the celestial words on the Preserved Tablet. The bent black line in the bottom right-hand corner suggests the first stroke of the *ha’* of her signature.



The last cloud/*barzakh* painting in this book is all purple shot through with gold, illustrating the verse of annihilation that ends the poem.

Oh God
It is you (Huda)
Oh God
It is I (God)

The mirror of the enlightened human’s heart and soul reflects gold to and from the purple in the mirror of the divine. Addressing God toward the end of the poem, Huda writes that He is the purple mirage, the purple torment, the purple scream, the purple death.⁴¹ During *tajallī* while in the *barzakh* of ecstasy, Huda and her apprehension of the divine behave as

41 Naamani, *Kitāb al-wajd wa al-tawājjud*, 129-132.

one in a *mise en abyme*, the infinite interplay of reflections framed inside each other, frame within frame within frame. Without a signature, Huda is no longer differentiated, but annihilated in the cloud/*barzakh*, the mirror of the divine.

There is a precarious disorientation in the *barzakh*/cloud paintings that echoes in the sounds of the written words Huda hears as God's words addressed to her. In the "*barzakh* of Your Voice, in the whirling of Your Voice, in the improvisation of Your Voice, I glorify You, bewildered."⁴² Bewildered to find herself in a state that the Voice has engendered, she experiences the *barzakh* of ecstasy. The secret that stops the pen resounds in the *dhikr* echoes from her not-yet written script and shines out of her paintings. Huda writes what her chanting voice, whirling body and painting hand dictate. Three forms of creativity feed each other. In the appearance of colors on the canvas, movement in her body, and *dhikr* sounds that ring off the page, Huda articulates and records her intimations of the silence beyond silence of God.

The *barzakh* of ecstasy in this poem is the principle that holds and is held in the dynamic entropic interaction during *tajallī* and persists even when it has passed. It cannot be disentangled from the mutually reflecting mirrors of *tawājjud* and *wujūd*. In her idiosyncratic evocation of the experience of *tajallī*, Huda Naamani behaves as one with the divine and does not resolve the apparent contradiction with a third, separate element.⁴³

42 Ibid. 53.

43 For example, Toshihiko Izutsu writes: "the Absolute and the world are *contradictorily* identical with one another [creating] the greatest *coincidentia oppositorum* observable in the structure of Being ... there is no relation of priority and posteriority between the two. Everything occurs at one and the same time." These contradictions are resolved through a "recipient," an "intermediary" element that receives God's trans-temporal self-manifestation. The intermediary

Conclusion

In *The Book of Ecstasy and its Indicators*, Huda designs the architecture of the *barzakh* of ecstasy in such a way that human and divine behave as one.⁴⁴ Huda Naamani's non-contradiction of contradictions at the moment of *tajallī* elaborates a *barzakh* epistemology reminiscent of "particle entanglement" in quantum physics where two behave as one.⁴⁵

"third thing is neither existent nor non-existent. It is not the world, and yet it is the world. It is 'other', and yet it is not 'other'" (Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, (Berkeley: University of California Press, 1983), 89, 153, 157, 160, 162, 170, 175-191). Izutsu theorizes "triplicity" that connects the Creator with "the thing to be created. Creation is actualized only when the active triplicity perfectly coincided with the passive triplicity" (199). Izutsu concludes: "the whole world of Being is represented as a kind of ontological tension between Unity and Multiplicity" (473), and this ontological tension he illustrates in a triangle with *tajallī*, the Self-Manifestation, on top of a static, one-way arrow directed from *haqq*, the Truth/God, to *mumkinat*, possible beings. It is worth noting that the arrow that does not point back to the Truth denies the desire of the Hidden Treasure to be known: "since the Attributes become real only when they are externalized, it becomes necessary for the Absolute to see itself in the 'other'. Thus the 'other' is created in order that God might see Himself therein in externalized forms." (220). *Tajallī*, the Self-Manifestation is visibly the intermediary, the separate third that freezes the dynamic potential of thinking contradictions together and rescues the incomprehensibility of contradictions that exceed language. Further, it suggests that God and humans can exist without each other until joined by the third. And the notion that "the true nature of anything intermediary is impossible to describe adequately by language." (Izutsu, *Sufism and Taoism*, 163).

44 Ibn 'Arabī writes, "since the Real is their mirror, their forms become manifest within a mirror (...) in accordance with the shape of the mirror. Nor are those forms identical with the mirror, since in its own essence the mirror does not possess the differentiation of that which becomes manifest from them" (Ibn 'Arabī, *Futūhāt*, II: 529.19 qtd in Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 322).

45 The three 2022 Nobel laureates in quantum physics proved that two particles, even when cosmically separated, can connect without need of a signal or a third to behave as one. Rob Picheta and Katie Hunt describe particle entanglement as a "phenomenon when two particles behave as one and affect each

Intertwining dancing, painting, praying, writing, and chanting in an endless loop, Huda builds a frame for the mysterious, mystical experience that cannot be expressed in letters on a page, only in *dhikr* echoes and in the colors of the cloud/*barzakh* paintings. *Tawājūd* and *wujūd* mirror each other infinitely in “the ecstasy of what was never nor ever will be found.”⁴⁶ Unlike Hallaj for whom the vision of God wipes out the ecstatic experience and remembered meaning, Huda’s *barzakh* of ecstasy holds on to the experience in sound and color. Across and in a mystical state that cannot express itself, Huda has built a sentient structure that simultaneously connects and separates the expressible indicators and ineffable Being in an infinitely recurring sequence of reflections and echoes. Self-reflexive repetition constructs the vortex of a mise en abyme, a “structure of a super-impression without a base (...) creating a vertiginous feeling on the border of chaos (...) a series of mythical fictions encased in each other.”⁴⁷ Sound and color fill in the silences that stop the pen struggling to compose the poetic structure of Huda’s *barzakh* of ecstasy that stretches into infinity beyond language but not beyond apprehension. Hers is an extinction with multiple traces, a transcendence lingering in the shadows of existence.

Bibliography

Ardalan, Nader and Laleh Bakhtiar. *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*. Chicago: U.P., 1973.

Baqlī, Rūzbihān. *The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master*. Translated by Carl Ernst. Chapel Hill: Parvardigar Press,

other, even though they can be at a vast distance to one another, on opposite sides of the planet or even the solar system.” <https://www.cnn.com/2022/10/04/europe/nobel-prize-physics-winner-2022-intl-scn>.

46 Naamani, *Kitāb al-wajd wa al-tawājūd*, 142.

47 Derrida, *Khora*, 49, 65, 69, 96.

1997.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: SUNY Press, 1989.

Cooke, miriam. *Tribal Modern: Branding New Nations in the Arab Gulf*. Berkeley: University of California Press, 2014.

Derrida, Jacques. *Khora*. Paris: Galilee, 1993.

Ghosh, Amitav. *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*. Chicago: U.P., 2016.

Garfield, Jay L. and Graham Priest. “Nagarjuna and the Limits of Thought”, *Philosophy East and West* 53, 1 (2003).

al-Hallāj, Manṣūr. *Poems of a Sufi Martyr*. Translated by Carl Ernst. Evanston: Northwestern UP, 2018.

Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Keshavarz, Fatemeh. *Reading Mystical Lyric: The Case of Jalāl al-Dīn Rūmī*. Columbia: University of South Carolina Press, 1998.

Naamani, Huda. *Kitāb al-wajd wa al-tawājūd* (The Book of Ecstasy and its Indicators). Beirut: Dar Huda Naamani lil-Nashr, 1997.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islām*. Chapel Hill: UNC Press, 1975.

Sells, Michael. *Mystical Languages of Unsaying*. Chicago: Chicago University Press, 1994.

Star, Jonathan and Shahram Shiva. *A Garden beyond Paradise: The Mystical Poetry of Rūmī*. NY: Bantam Books, 1992.



Japon Üretim Sistemleri Prensiplerinin Mânevî Temelleri

Spiritual Foundations of Japanese Production Systems' Principles

Oğuzhan Gürsoy*, Hatice Dilek Güldütuna**

Özet

Japon ekonomisinin gücünün temelindeki kilit faktörlerden birisi, üretim sistemlerinin sağladığı rekabet avantajıdır. Uygulandıkları sektör ve şirkete göre farklı isimler alabilen TPM (Toplam Verimli Bakım), TPS (Toyota Üretim Sistemi), yalın yönetim ve benzeri Japon üretim sistemleri sadece sayısal hedeflere koşan mekanik kurguların çok ötesinde insanı merkeze koyan kültürel yapılardır. Japon üretim sistemlerinde kullanılan kaizen, Hoshin Kanri, 5S, öneri sistemleri, tek nokta dersleri, PDCA döngüsü, JIT, Jidoka gibi tüm teknik araçlar, ancak şirketler insan odaklı bir kültürde belli prensiplerle çalıştıklarında etkin olabilmektedirler. Bu araçların sağlıklı çalışması için uygun şirket kültürünü şekillendiren prensipler ise Konfüçyüsçülük ve Taoizm geleneğinden gelen mânevî değerleri temel almaktadırlar. Bu makalede bu prensipler değer birliği, birlikte başarmak, bensizlik, öğrenme azmi, yatay süreçlerde açık iletişim ve sürekli iyileştirme şeklinde altı başlık altında toplanarak ortaya konulmakta ve bu prensipleri besleyen Konfüçyüsçülük ve Taoizm geleneğine dayanan mânevî değerler incelenmektedir. Kökleri kadîm değerlere uzanan altı prensiple şekillenen şirket kültüründe üretim sistemleri sağlıklı şekilde işler ve şirketler sürdürülebilir şekilde, uzun soluklu performans ortaya koyabilirler. Böyle bir kültür oluşturmayı başaran şirketler girişimci, yenilikçi ve çevik olma yolunda da önemli yol kat ederler.

Anahtar Kelimeler: Mânevî değerler, ahlâk, Konfüçyüsçülük, Taoizm, Japon üretim sistemleri, TPM, TPS, kaizen.

Abstract

The competitive advantage driven by Japanese production systems is one of the key success factors of the Japanese economy. The core of Japanese production systems is same whereas they can have different names like TPM (Total Productive Maintenance) or TPS (Toyota Production system) or lean management. They are more human-centered cultural systems rather than just target-oriented mechanical processes. The technical tools used in Japanese production systems, as kaizen, Hoshin Kanri, 5S, suggestion systems, one-point lessons, PDCA cycle, JIT and Jidoka can run properly with the condition that certain principles are effective as a part of company culture. These principles were inherited from the spiritual and moral values of Confucianism and Taoism. In this article these principles were classified as sharing the same value, succeeding together, being selfless and humble, having the passion for learning and development, horizontal process organization, and continuous improvement. The relation between the production systems, the classified six principles and the core values of Confucianism and Taoism were examined. Relying on these six principles, companies can establish a culture where production systems run sustainably and high performance, innovation and agility nurtures.

Keywords: *Spiritual and moral values, ethics, Confucianism, Taoism, Japanese production systems, TPM, TPS, kaizen.*

* ORCID ID: 0000-0002-4346-5727, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans.
E-posta: gursoyoguzhan@gmail.com.

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

Giriş

Uzak Doğu'daki toplumsal hayatın her aşamasında mânevî ve ahlâkî prensiplerin etki ve yansımaları gözlenmektedir. “Ben aktaranım, yaratan değil; kadîm kültüre inancım ve sevgim tamdır.”¹ diyen Konfüçyüs bu prensiplerin kadîm kültürün bir devamı olduğuna işaret etmektedir. Uzak Doğu'nun öğütlediği mânevî ve ahlâkî prensipler, kadîm kültürün devamı olmanın doğal bir sonucu olarak semavî dinlerin öğütlediği prensiplerle de örtüşmektedirler. Bu mânevî ve ahlâkî prensiplerin sosyal doku, insan ilişkileri ve iş yaşantısına olan etkileri kapsamında özellikle sonuncu alandaki etkiler, üstünde çalışmaya değer bir alandır. Çünkü Uzak Doğu ülke ekonomileri son yetmiş yılda dünya klasmanında ileri düzeyde rekabetçi seviyeye ulaşmışlardır. Bu ekonomilerin gelişimindeki faktörler incelendiğinde bu coğrafyada geliştirilmiş olan üretim sistemleri metotlarının belirleyici olduğu görülür. Bu noktada şöyle bir soru belirlemektedir: Ekonomik gelişimdeki belirleyici faktör olan üretim sistemleri, toplumun ahlâkî ilkeleri ve mânevî geçmişinden ne kadar etkilenmiştir?

Japon ekonomisinin gücünün temelindeki kilit faktörlerden birisi üretim sistemlerinin sağladığı rekabet avantajıdır. Uzak Doğu kültüründen beslenen Japon üretim sistemleri, sadece şirket kârlılığını hedefleyen batıdaki örneklerden farklı olarak öncelikle insânî ve toplumsal faydayı amaç edinir. Bu amaç merkeze konulduğunda şirket de uzun vadeli ve kalıcı faydayla birlikte kâr elde eder. Kârlılığı ilk amaç edinmeden kârlı ve rekabetçi olmayı başarmış pek çok Japon şirketi, güçlü Japon ekonomisinin de dinamosudurlar.

Üretim sistemlerinin tetiklediği büyüme ve rekabetçilik, Batı ekonomilerinin dikkati-

ni bu bölgeye çekmektedir. Bunun sonucu olarak Uzak Doğu üretim sistemleri Batı ülkelerindeki fabrikalara da aktarılmaya çalışılmakta ancak bu aktarma çabaları büyük oranda başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Bu başarısızlığın arkasındaki temel nedenlerden birisi, sistemin doğup geliştiği coğrafyadaki çevresel faktörler ve sosyal unsurlardan beslendiği gerçeğini ihmal etmek olabilir. Genelde çevresel sosyal faktörleri, özelde ise sosyal hayatı yoğun şekilde etkileyen inanç sistemlerinin özünü ve etkisini kavrayamamış olmak, başarısızlığın sebebi olabilir mi? Bu çok karşılaşılan bir soru olmamakla birlikte üstünde düşünmekte fayda olan bir sorudur.

Bu makalede, inanç sistemlerinin kişisel dünyalardaki yansımalarından ziyade iş dünyasına ve özellikle de üretim sistemlerine olan yansımalarına odaklanılacaktır. Konfüçyüsçülük ve Taoizm'in inanç esasları ve ahlâk ilkeleri incelenip Japon üretim sistemleri özelinde bunların iş dünyasına yansımaları tespit edilecek; Toyota, Panasonic ve Kyocera gibi sürdürülebilir başarı yakalamış örneklerden de ilham alarak üretim sistemlerini etkin şekilde uygulayan başarılı şirketler olmak için kritik önemdeki prensipler altı başlık olarak ortaya konulacaktır.

Literatür Taraması

Bu makale hazırlanırken literatürde geniş bir kaynak taraması yapıldı; ulaşılan bilgiler Toyota, Kyocera ve Panasonic şirketlerindeki uygulamalarla birleştirildi. Araştırmalar sırasında iki tane benzer içerikte önemli çalışmaya rastlanıldı: Indiana Üniversitesinden Marc J. Dollinger'in Konfüçyüs'den gelen etik değerler ve Japon yönetim pratiklerini analiz ettiği makalesi “Confucian Ethics and Japanese Management Practices”² ve

1 Konfüçyüs, *Konuşmalar*, ed. Yang Bojun, çev. G. Fidan, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 39.

2 M. J. Dollinger, “Confucian Ethics and Japanese Management Practices”, *Journal of Business Ethics* 7, 8

Verona Üniversitesinden Chiarini, Baccarani ve Mascherpa'nın, Zen Budizmi'nin TPS'e etkisini inceledikleri makaleleri "Lean Production, Toyota Production System and Kaizen Philosophy: A Conceptual Analysis from the Perspective of Zen Buddhism".³ Mânevî ve ahlâkî prensiplerin Japon işletmelerinde kültüre ve çalışan yetkinliklerine etkisi çalışılırken zorlanılan konulardan birisi Uzak Doğu'nun mânevî ve ahlâkî prensipleri üzerine mevcut olan çok geniş kaynak havuzunda konuyla ilgili kısımları tespit edebilmek oldu. Bir diğer zorluk, mânevî prensipler başlığında sosyal bilimlerde alanındaki çalışmaları, uygulamalı bilimler ve mühendislik alanından çalışmalarla harmanlamak noktasında ortaya çıktı. Konfüçyüsçülük ve Taoizm gibi inanca dair konularda, TPM ve TPS benzeri üretim mühendisliği alanlarına bağlantı yapmak için Toyota, Kyocera ve Panasonic gibi uluslararası ölçekte başarılı kabul edilen şirketlerin temel prensiplerinden ve bu şirketlerin kurucusu da olan yönetici isimlerinin yazdıkları kitaplardan yararlandı.

Kyocera kurucusu Kazuo Inamori'nin pratiğe yönelik, ilhamla ve mânevî iç görülerle beslenen başarı tutkusunu anlattığı kitabı *A Passion for Success- Practical, Inspirational and Spiritual Insight from Japan's Leading Entrepreneur*,⁴ Konosuke Matsushita'nın yazdığı *Başarının İlkeleri*⁵ kitabı, Kunio

Shirose'nin TPM ilkelerini anlattığı kitabı *TPM- Total Productive Maintenance, New Implementation Program in Fabrication and Assembly Industries*,⁶ Jeffrey K. Liker ve Gary L. Convis'in Amerikan iş kültürüyle Toyota örneği üzerinden Japon iş ve fabrika kültürünü değerlendirdikleri *Toyota Tarzı Yalın Liderlik*⁷ kitabı ve Marc J. Dollinger'in yukarıda ismi verilen makalesi, mânevî değerlerle iş dünyası uygulamaları arasında bağlantı kurmakta çok yardımcı oldular. Teorik zemin oluştururken de Konfüçyüs'ün *Konuşmalar*, Lao Tzu'nun *Tao Te Ching*,⁸ Toshihiko Izutsu'nun *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar*⁹ eserlerinden sıkça yararlandı. Ayrıca pek çok destekleyici kitap ve makâle değerlendirildi. Ekonomik veriler ve şirket bilgileri için internete başvuruldu.

Yöntem

Bu çalışmada, Uzak Doğu coğrafyasında yer alan Japonya'da uygulanan üretim sistemleri ele alınmış, bu sistemlerin başarıyla devamını sağlayan işletme kültürü ve çalışan yetkinlikleri ortaya konulup sosyal unsurların, özellikle de mânevî ve ahlâkî prensiplerin işletme kültürü ve çalışan yetkinliklerine ne kadar etkisi olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır. Makalede, nitel araştırma tekniği kullanılmıştır.

Japon üretim sistemlerindeki prensiplerin

(1988): 575-584.

- 3 A. Chiarini, C. Baccarani, V. Mascherpa, "Lean Production, TPS and Kaizen Philosophy: A conceptual Analysis From the Perspective of Zen Buddhism", *TQM Journal* 30, 4 (2018): 425-438, Erişim Tarihi: 30.07.2021, https://www.researchgate.net/publication/325453089_Lean_production_Toyota_Production_System_and_Kaizen_philosophy_A_conceptual_analysis_from_the_perspective_of_Zen_Buddhism.
- 4 Kazuo Inamori, *A Passion for Success-Practical, Inspirational and Spiritual Insight From Japan's Leading Entrepreneur*, (New York: McGraw Hill, 1995).
- 5 Konosuke Matsushita, *Başarının İlkeleri*, çev.

Muhammet Negiz, (Erzincan: Erzincan Üniversitesi Yayını, 2013).

- 6 Kunio Shirose, *TPM: Total Productive Maintenance, New Implementation Program in Fabrication and Assembly Industries*, (Tokyo: JIPM-Solutions, 2011).
- 7 J. K. Liker ve G. L. Convis, *Toyota Tarzı Yalın Liderlik*, çev. A. Soydan, (İstanbul: Optimist Yayınları, 2013).
- 8 Lao Tzu, *Tao te Ching*, çev. S. Özbey, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013).
- 9 Toshihiko Izutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar-İbnü'l-Arabî ile Lao-Tzu ve Çuang-Tzu'nun Mukâyesesi*, çev. A. Y. Özemre, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013).

mânevî kökleri üzerinde çalışılırken zemin bilgileri oluşturmak amaçlı toplumun ahlâkî yapısı ve mânevî geçmişi ele alınmış, Konfüçyüsçülük ve Taoizm anlatılmıştır. Takip eden bölümde iş dünyasında uygulama örnekleri bulunan, Japonya kökenli üretim yönetim sistemleri olan TPM (Total Productive Management), TPS (Toyota Production System) ve Yalın Yönetim (Lean Management) üzerine detaylı açıklamalar zemin bilgiler olarak verilmiştir. Sonrasında ise üretim sistemlerinin sağlıklı işleyebilmesi için ihtiyaç duyulan prensipler, organizasyon, çalışan ve süreçler perspektifinden ele alınarak altı başlık altında toplanmış; bu altı prensibin sürdürülebilirliğini sağlayacak şirket kültürünü önceki bölümlerde ele alınan Konfüçyüsçülük ve Taoizm'in nasıl beslediği örneklerle anlatılmıştır. Örnekleme aşamasında yazarın farklı endüstriyel alanlarda edindiği mühendislik tecrübesinden örnekler, literatürden konuya dair çalışmalarla karşılaştırılmıştır. Toyota, Panasonic ve Kyocera gibi uluslararası başarı elde etmiş şirket örnekleri karşılaştırma aşamasında katkı sağlamıştır. Bu şirketlerin kurucularının belirledikleri mânevî ilkeleri nasıl titizlikle devam ettirdikleri ve bu ilkelerin bugün eksiksiz yürürlükte olmasının etkileri üzerine yapılan analizler, disiplinlerarası bir çalışma olarak sosyal bilimler alanı olan inanç sistemlerinin sosyal etkisi ve mühendislik alanı olan üretim sistemlerinin prensipleri başlıkları üzerinden yapılan bu çalışmada anahtar rol üstlenmiştir. Bu çalışma, kapsamı gereği etik kurul onayı gerektirmemektedir.

Uzak Doğu İnanç Sistemleri

Uzak Asya coğrafyasında tarih boyunca pek çok din ve inanç sistemi izler bırakmıştır. Taoizm, Konfüçyüsçülük (Ruizm) ve benzeri inanç sistemleri üç bin yıla yakın bir süredir Uzak Asya'da hükmünü devam ettirir-

ken dünyanın farklı coğrafyalarında bulunan insanları da etkilemekte, maddeci ve bireysel fayda odaklı Batı sisteminin içinde bunalan ve arayışa giren insanların ruhlarına hitap eden alternatif yollar sunmaktadır. Uzak Asya inanç sistemlerinin izleri takip edilip özellikle temel kavramlar incelendiğinde İslâm'ın ve semâvî dinlerin bazı temel kavram ve mânevî prensipleriyle de örtüştükleri görülmektedir.

Konfüçyüsçülük'de Tanrı düşkünleri korumak için hükümdarlar, Tanrı yolunda yardımcı olmaları ve ülkenin her yanında huzuru sağlamaları için öğretmenler göndermiştir. O yücedir, yerdeki insanlara hükmeder, kötüler çoğalınca hükmü amansızdır. Ölüm ve hayat göğün emridir, zenginlik ve şeref ise kaderin işidir. Tanrı her şeyi açıkça görür, bütün işlerde insanlarla beraberdir.¹⁰

Her şeyi kontrol eden ruhanî varlığı Gök olarak adlandıran bu inanç sistemlerinde insanların bir Yol'u takip etmeleri, ahlâkî ve erdemli yaşamaları, tüm yaratılmışlara saygı göstermeleri, nefislerini kontrol altında tutarak denge üzere yaşamaları ve bunları başarabilmek için de rehberlik eden Üst İnsan model almaları öğütlenmektedir. Muhtemeldir ki daha derinde ilâhî bir kaynaktan gelen öğretiyi uzun yıllar boyunca toplumdaki yolculuğu sonrasında yazılı metne dönüştü ve çevirilerle bizlerin okuduğu kitaplara yansıdı. Indiana Üniversitesinden Marc Dollinger, inanç sistemlerinin toplumsal dokudaki yerine Japonya özelinde baktığında "Konfüçyüsçülük, Şintoizm ve Budizm'in kutsallığını insan yapımı modernizm uygulamalarıyla harmanlayan bir toplum"¹¹ şeklinde tanımlamaktadır. Hem Konfüçyüs'ün (MÖ 551- MÖ 479) hem Lao Tzu'nun (MÖ 6 yy.)

10 Ahmet Güç, "Konfüçyüsçülük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2002, XXVI: 167-170.

11 bk. Dollinger, "Confucian Ethics and Japanese Management Practices", 576.

inanç esaslarının temelini oluşturan, Yin ile Yang arasındaki tezdı birleştiren prensip olarak da ifade edilen Tao, dünyayı yöneten sebep olarak belirtilmiştir. Tao (Göğün yolu) bütün insanların yürümeye çalışmaları gereken bir yoldur. Ezeli ve ebedî olan Tao görülemez, duyulamaz ve kavranamaz. “Kendiliğinden vardır. Her şeyde hazır ve nâzırdır. Hiçbir tasvire sığmaz. Her şeyi yaratan ve besleyen odur.”¹²

Konfüçyüs’ün yaşadığı dönem Çin’de merkezî otoritenin zayıfladığı, kargaşanın hâkim olduğu bir dönemdi. Bu yıllar aynı zamanda çok verimli bir düşünsel döneme karşılık gelmektedir:

Yüz Okul diye adlandırılan felsefe akımlarının taraftarları, beylikler arasında kendilerine yer bulmaya çalışmaktaydı. Bu düşünürlerden birisi olan Konfüçyüs, Platon’dan yaklaşık yüzyıl önce kendi okulunu kurmuş, akademisinde şiir, müzik, tarihî belgeler ve kroniklerden oluşan temel antik metinleri kullanmıştır.¹³

İdeal insan, ideal toplum görüşünü benimseyen Konfüçyüs, erdemli insan tarifinin öğrencilerinin gözünde canlanması için şu örneği verir: “Qi Beyi Jing’in dört bin atı vardı. Öldüğünde hiç kimse onu övecek bir şey bulamadı. Bo Yi ve Shu Qi, Shouyang Dağı’nda açlıktan öldü; insanlar hâlâ onları övmektedir. İşte bunun anlamı da budur!”¹⁴ Dollinger, Konfüçyüs etiği ve Japon Yönetim sistemleri üzerine yaptığı çalışmada, bireysel psikoloji ekolünün kurucusu Adler’i (ö. 1937) referans olarak Japon toplumundaki sosyal ilişkilerde Konfüçyüs düşüncesinin izlerinin net bir şekilde görüldüğünü, hatta bazılarınca Konfüçyüsçü toplum olarak adlandırıldığını

12 Güç, “Konfüçyüsçülük”, 167-170.

13 Konfüçyüs, *Konuşmalar*, viii.

14 age. 114.

nı söyler.¹⁵ Japon Konfüçyüsçülüğü, özünde dört başlığı esas alır: İnsana duyulan saygı ve erdemli yaklaşım, toplumsal uyum ve sadâkat, dürüstlük ve doğruluk, üst insana duyulan saygı.

Taoizm, Lao Tzu ve onu takip eden Zhuangzi gibi öğrencilerinin rehberlik ettiği inanç esaslarıdır. Taoizm’de gerçek, bütün zıtları bünyesinde eriten Bir’dir. Başlangıçtaki Bir’in hayat ve ölüm, iyi ve kötü örneklerine benzer şekilde bölünmesi insanın algılaması kaynaklı bir yanılsamadır. İşin özünde iyiyi esas alan kimse âlemdeki her şeyi iyi görür; iyi olmayan diye bir şey kalmaz; tam bu noktada insanın iyiye yönelik tutumu insanın şeyleri telâkkisini belirler. Zira gerçek bu türden bölünmelerden önce gelir. Gerçek hem iyi hem de iyi olmayandır; aynı zamanda da ne iyi ne de iyi olmayandır.¹⁶ Taoizm, dünyevî yaşamı önemsemeyen, öte dünyacı bir felsefi görüşe sahiptir; toplumsal meselelerle ilgilenmemektedir. Toplumsal sorumluluk ve ilişkileri de önemseyen Konfüçyüsçülük’den farklı olarak Taoizm, kişinin içsel yolculuğuna yoğunlaşan bir felsefe barındırır. İyi bir yaşamın doğallık ve kendiliğindenlikle mümkün olduğu görüşündeki Taoizm sosyal hiyerarşiye de karşıdır.¹⁷ Japon İslâm araştırmacısı ve düşünürü Izutsu’ya (ö. 1993) göre Konfüçyüs, Aristo’ya benzer şekilde Özcülük (Esansiyalizm) ekolünü takip eder ve bu ekolün kadîm Çin’deki temsilcisidir.¹⁸ Lao Tzu ve Zhuangzi’nin (Chuang Tzu) yazdıklarıysa, Özcülük’den farklılaşmaktadır. Onlara göre her şey sonsuz bir döngüde birbirine dönüşmektedir. Bu aynı zamanda bütün nesnelere

15 bk. Dollinger, *Confucian Ethics and Japanese Management Practices*, 576.

16 bk. Izutsu, *Tao-culuk’daki Anahtar Kavramlar*, 71.

17 G. Özlü, “Konfüçyüsçü Yönetim Düşüncesi: Joseon Hanedanlığı”, (Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Bilimleri, 2017), 18.

18 bk. Izutsu, *Tao-culuk’daki Anahtar Kavramlar*, 102.

dinamik bir şekilde “bir” olduğu görüşüdür.¹⁹ Ontolojik açıdan Lao Tzu ve Zhuangzi’nin yaklaşımı tasavvufî bakış açısıyla ve vahdet-i vücûd kavramıyla örtüşmektedir. Bu haliyle bu derin anlayışın o dönemde kısıtlı bir kesim tarafından anlaşılıp karşılık bulunması doğaldır. Belki de bu sebeple Lao Tzu yaşlılığında ülkeyi terk ederek bilinmez bir diyarda inzivaya çekilmiştir. Diğer taraftan Konfüçyüsçü felsefede iyi ve kötünün net bir tanımı ve ayırımının olması topluma neyin doğru neyin yanlış olduğu mesajını vermeyi ve toplumsal bir düzen tesis etmeyi kolaylaştırır niteliktedir.²⁰ Konfüçyüsçü öğretisi zamanla metafizik unsurları içine dahil ederek yeni bir formu olan Neo-Konfüçyüsçülüğe dönüşmüştür. Taoizm ve Budizm’in öğretilerini reddediyor gibi görünmekle birlikte özünde onlardan etkilenmiş ve bu iki felsefenin temel ilgi alanı olan metafizik, Neo-Konfüçyüsçülük’te kapsam içine girmiştir.²¹ Taoizm ve Budizm’in takipçileri tarafından dünyevî olarak sınıflandırılan Konfüçyüs öğretisi, güçlü ahlâkî temeliyle de tutarlı olacak bir form ve metafizik içeriğe Neo-Konfüçyüsçü dönemde kavuşmuştur. İsminden hareketle yeni bir form algısı oluşsa da bu haliyle Taoizm ve Budizm’e yakınlaşan Konfüçyüsçü öğretisi, özüyle buluşmuş görünmektedir. Toplumun geniş kesiminin belli bir sosyal düzende erdemle yaşaması noktasında Konfüçyüsçülerin temellendirdiği ahlâkî sistem çok belirleyici olmuştur.

Japon Üretim Sistemleri

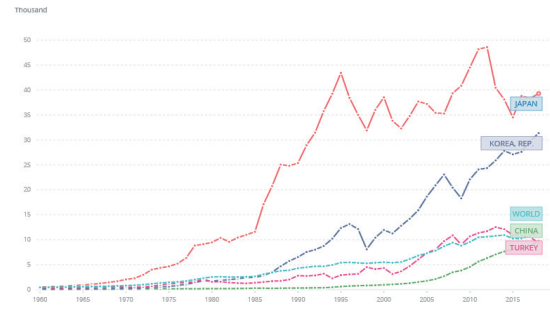
Uzak Asya coğrafyasında başını Japonya’nın çektiği, Güney Kore ve Çin gibi ülkelerin takip ettiği, her geçen yıl daha da iyileşen, çarpıcı bir ekonomik görünüm bulunmak-

19 bk. age. 112.

20 bk. age. 58.

21 bk. Özlü, “Konfüçyüsçü Yönetim Düşüncesi: Joseon Hanedanlığı”, 50.

tadır. Bu görünümün arka planı uzmanlarca “1918-1950 aralığındaki endüstriyel girişimler, İkinci Dünya Savaşı sonrası ‘Japon endüstriyel dönüşümü’ne kapı araladı ve yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki eşi görülmemiş büyümeyi tetikledi.”²² şeklinde açıklanmıştır.



Grafik 1: Kişi başı gayrisâfi millî hâsıla karşılaştırması (bin \$)²³

Grafik 1’deki kişi başı GSMH²⁴ karşılaştırmasında, II. Dünya Savaşı’nın kaybedenlerinden olan Japonya’nın, savaş sonrasında 1960’lardan itibaren dünya ortalamasından ayrışarak 500\$’ın altında olan kişi başı GSMH ortalamasını 40,000\$ seviyesine yükseltip 80 kat büyüttüğü görülmektedir. Farklı analizlerle bu performansın kaynağını anlamaya çalışan uzmanlar, üretim fonksiyonunda net bir farklılaşma ve rekabet avantajı tespit etmişlerdir. Japonya, üretici ekonomik devletlerin (producer economic state) en canlı örneği²⁵ kabul edilirken farkın kaynağı incelendiğinde, Japonya’daki fabrikalarda Batı’da rastlanmadığımız uygulamalarla karşılaşılmıştır. 1960’larda uluslararası piyasalara açılan

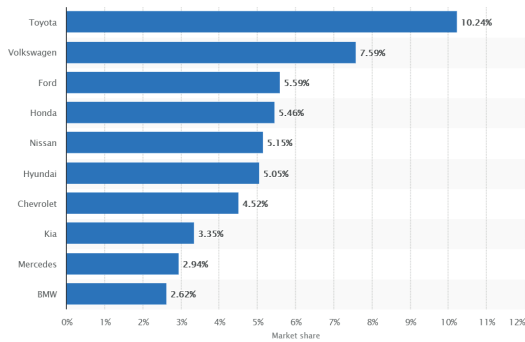
22 E. Abe ve R. Fitzgerald, “Japanese Economic Success: Timing, Culture, and Organisational Capability”, *Business History* 37, 2 (1995): 2.

23 <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD?contextual=default&locations=JP-CN-KR-TR-IW>, Erişim Tarihi: 21.01.2020.

24 Kişi başı gayrisâfi millî hâsıla: Bir ülke vatandaşlarının verilen bir yıl için ürettikleri toplam mal ve hizmetlerin, belli bir para birimi karşılığındaki değerinin toplamının ülke nüfusuna oranıdır.

25 bk. R. J. Crawford, “Reinterpreting the Japanese Economic Miracle”, *Harvard Business Review* 76, (1998): 179-184.

Japon şirketleri, farklı ülkelere yayılıp fabrikalar kurdukça bu fabrika uygulamalarını gittikleri ülkelerde de yaygınlaştırmışlardır. Toyota, Honda, Mitsubishi, Nissan, Kyocera, Hitachi, Panasonic, Sony ve bunlar gibi daha onlarca dev Japon şirketi dünya ekonomisinde boy göstermektedir. Bu şirketlerden otomotiv sektöründe yer alanları ele aldığımızda, ülke ekonomileri grafiğinde gördüğümüzle çok benzeşen bir performansa rastlamaktayız.



Grafik 2: 2019 yılında otomotiv şirketlerinin küresel pazar payları²⁶

Grafik 2'deki pazar paylarına bakarsak 2019 yılında %10,24 pazar payıyla Toyota'nın pazar lideri olduğu, %5,46 pazar payıyla dördüncü sırada bir başka Japon şirketi Honda'nın, %5,15 ile beşinci sırada da yine bir başka Japon şirketi olan Nissan'ın yer aldığı görülmektedir. Grafiklere net şekilde yansıyan rekabet avantajının kaynağında yer alan fabrika uygulamalarına genel olarak "Japon üretim sistemleri" adı verilmektedir. Özelde ise bu sistemler uygulandığı şirket ve sektöre göre farklılaşarak TPM (Total Productive Maintenance), TPS (Toyota Production System) veya Yalın Yönetim (Lean Management) gibi isimler almaktadırlar. İsimleri farklılaşsa da bu sistemlerin kurucu felsefe ve ana ilkeleri benzerdir.

TPM, özellikle ekipman ve süreç bakımından yoğun fabrikalarca tercih edilen bir metodo-

26 <https://www.statista.com/statistics/316786/global-market-share-of-the-leading-automakers/>, Erişim Tarihi: 24.04.2021.

lojidir. Dünya genelinde TPM eğitimleri verip standartların denetlenmesini sağlayan Japon Sanayi Bakanlığı'na bağlı JIPM, Japanese Institute of Plant Maintenance (Japon Planlı Bakım Enstitüsü) isimli kuruluştur. Türkiye'de ilk olarak 1990'larda Pirelli'de uygulanmaya başlanan sistem sonraki yıllarda Unilever, Arçelik, Tetrapak, Vestel, Eczacıbaşı gibi şirketlerin fabrikalarında tatbik edilmiştir. TPS, adının da işaret ettiği üzere Toyota tarafından geliştirilip tüm Toyota fabrikalarında standart olarak kabul edilen bir sistemdir. Yıllık 260 milyar \$ ciro yapan Toyota'nın dünya otomotiv pazarındaki tartışmasız üstünlüğünün (Grafik 2) arkasındaki ana etkenlerden birisi TPS'dir.²⁷ "Toyota fabrikalarında geliştirilen üretim sisteminin altında yatan düşünme biçimi, Lean Enterprise Institute'un kurucusu James Womack ve arkadaşları tarafından incelenerek *Yalın Düşünce* adlı kitapta öğrenilebilir ve tekrarlanabilir bir sistem yaklaşımı olarak sunuldu."²⁸ Böylece TPS'in ana ilkelerinden yola çıkarak farklı şirketlere yaygınlaşması amacıyla Yalın Yönetim metodolojisi ortaya çıkmıştır.

Tüm bu üretim sistemlerinin temel unsuru, sürekli iyileşme (continous improvement) felsefesidir. İyileşme çalışmalarını organize ederken can alıcı sorulardan birisi hanginin öncelik alacağıdır. Önceliklendirmenin doğru yapılması alt hedeflere ulaşılmasını, gerçekleştirilmiş alt hedefler de bir araya gelerek şirketin ana hedefine ulaşılmasını sağlar. Bu noktada ana araçlardan birisi TPM'in 16 büyük kayıp sınıflandırmasıdır.²⁹

27 bk. <https://global.toyota/en/company/vision-and-philosophy/production-system>, Erişim Tarihi: 04.12.2021.

28 <https://lean.org.tr/yalin-dusunce-nedir-2>, Erişim Tarihi: 04.05.2021.

29 bk. K. Shirose, *TPM: Total Productive Maintenance, New Implementation Program in Fabrication and Assembly Industries*, (Tokyo: JIPM-Solutions, 2011), 52.

16 farklı başlıkta sınıflandırılan kayıplardan hangilerinin ne büyüklükte olduğu üzerine çalışmak o işletme için hangi kayıpların daha öne çıktığının anlaşılmasını sağlar. Burada bahsedilen kayıpları anlayıp metodolojiye göre tasnif ettikten sonra bu kayıplar üzerinde çalışacak kaizen ekipleri belirlemek gerekir. Kaizen, “adım adım iyiye doğru ilerlemek” anlamında Japonca bir kelimedir.³⁰ Tamamlanan kaizenlerin getirilerinin üst üste eklenmesiyle ortaya çıkan tablo işletmenin hedeflerine ulaşmasını sağlar. Yaptıkları kaizenin şirket başarısına katkısını fark eden çalışanlar, değer üretebilme farkındalığıyla yüksek bir tatmin ve motivasyon hissederler. Böylece işletmenin tamamında iyileşme kültürünü devamlı kılacak iç enerji ve motivasyon ortaya çıkar. Çalışanların bu duyguyu hissedebilmesi şirketin başarısını sürekli kılar. Bu aynı zamanda insana saygı sosyal ilkesinin alt başlığı olan çalışana saygının da bir gereğidir.

Eiji Toyoda ve Taiichi Ohno liderliğinde 1948’den 1975’e kadar geliştirilmeye devam eden TPS, iki ana temel üzerinde duran bir sistemdir. Bu temellerden ilki JIT (just in time), yani “tam zamanında üretim” olarak adlandırılmıştır. Bir sonraki proses talep ettiğinde üretme prensibine dayanan bu temel, birikme oluşmadan akışın sağlandığı bir üretim hattı hedefler. İkinci temel olan Jidoka ise akışta bir hata fark edilirse, fark eden çalışanın hatanın ilerlemesini engelleyecek şekilde tüm akışı ve otomasyonu durdurması ilkesidir. Bu iki temel işletme ilkesi de özlerinde hiçbir şekilde israfa sebep olmama toplumsal ilkesine dayanmaktadır. Toyota, TPS’in özü olarak müşterilerine her gelen gün daha da iyi araçlar sunabilmek için insanın bilgelik, marifet ve ustalığının öneminin altını

30 bk. Japan Institute of Plant Maintenance, *TPM Encyclopedia Keyword Book*, (Tokyo: JIPM Publishing Division, 2002), 86.

çizer.³¹ Toyota liderlerinden uzun vadeli bakış açısına sahip olmaları, toplumsal ve sosyal fayda üretmeyi amaçlamaları beklenir.

Japon üretim sistemleri, Batı’daki fabrikalarda uygulanırken doğup geliştiği coğrafyadaki sosyal unsurları gözardı etmektedir. “Batıda uygulanan Yalın üretim modeli, ekip çalışmasını ve insana saygıyı sistemin merkezine yerleştiren orijinal TPS’den oldukça farklıdır. Birçok batılı yazar,³² batıdaki Yalın üretim yolculuğunun yanlış kurgulandığını ve başarılı olmasının mümkün olmadığını raporlamaktadır. Diğer bazı yazarlar³³ ise Yalın modelinin tamamen amacından sapıtılarak çalışan sayısını azaltıp işgücünü insansızlaştırmak için bir araç olarak kullanıldığını iddia etmektedirler. Japonya’da uygulanan orijinal TPS sistemi batıdaki Yalın uygulamalarına dönüştürülürken ne yazık ki değişime uğramakta ve kritik bazı konuları kapsamamaktadır.”³⁴ Alıntılanan tespit de göstermektedir ki Japon üretim sistemlerinin hakkıyla uygulanabilmesi sadece teknik araçların aktarılmasıyla mümkün olmayıp, mutlaka uygun şirket kültürüyle desteklenmesi gerekmektedir.

31 bk. <https://www.global.toyota/en/company/vision-and-philosophy/production-system>, Erişim Tarihi: 04.12.2021.

32 bk. L. Rubrich, *How to Prevent Lean Implementation Failures: 10 Reasons Why Failure Occur*, (Indiana: WCM Associates, 2004); C. Ortiz, *Lessons From a Lean Consultant: Avoiding Lean Implementation Failures on the Shop Floor*, (New Jersey: Prentice Hall Press, 2008); M. Scherrer-Rathje, T. A. Boyle ve P. Deflorin, “Lean, Take Two! Reflections From the Second Attempt at Lean Implementation”, *Business Horizons* 52, 1 (2009): 79-88; E. Rahbek Gjerdrum Pedersen ve M. Huniche, “Determinants of Lean Success and Failure in the Danish Public Sector: A Negotiated Order Perspective”, *International Journal of Public Sector Management* 24, 5 (2011): 403-420.

33 bk. P. Garrahan ve P. Stewart, *The Nissan Enigma: Flexibility at Work in a Local Economy*, (London: Mansell, 1992); K. Williams, C. Harlam, J. Williams, T. Cutler, A. Adcroft ve S. Johal, “Against Lean Production”, *Economy and Society* 21, 3 (1992): 321-354.

34 Chiarini, vd. “Lean Production, TPS and Kaizen Philosophy”, 2.

Üretim Sistemlerinin İşleyebilmesi İçin İhtiyaç Duyulan Şirket Prensipleri

Şirketler, karar vericilerden uygulayıcılara, bir organizasyon hiyerarşisi içinde yer alan çalışanların belli süreçleri işleterek sonuç elde etmeye çalıştıkları, ekonominin can damarını oluşturan kurumlardır. Japonya'dan doğup uluslararası ölçeğe ulaşmış başarılı şirket örnekleri incelendiğinde bunların benzer prensiplerle çalıştıkları görülmektedir. Bu makalede yazarın iş hayatındaki yirmi yedi yıllık tecrübesinin literatürden örneklerle harmanlanmasıyla ortaya konulan bu prensipler belli başlıklarda toparlanmış; organizasyon, çalışan ve süreçler boyutlarında gruplanarak şöyle bir tablo elde edilmiştir:

Organizasyon	Çalışan	Süreçler
1- Değer Birliği	3- Bensizlik ve Mütevâzılık	5- Yatay Süreçler ve Açık İletişim
2- Birlikte Başarmak	4- Öğrenme ve Gelişme Azmi	6- Sürekli İyileştirme

Şirket yapıları incelendiğinde organizasyonun, çalışanların ve süreçlerin birbirini besleyen, iç içe geçmiş, ayrılmaz parçalar olduğu görülmektedir. Bu parçaları bir arada tutmak için köklü prensiplere (şirket değerlerine) ve bu prensiplere tavizsiz bağlı kalmayı garanti altına alan liderlere ihtiyaç duyulmaktadır. Özellikle binlerce çalışanın olduğu ve deniz aşırı coğrafyalarda faaliyet gösteren uluslararası şirketler düşünüldüğünde ortak şirket değerleri etrafında birleşmenin önemi daha net anlaşılabilir. Toyota, Panasonic ve Kyocera gibi ele alınan örneklerin şirket prensiplerini okuduğumuzda gelişmek, geliştirmek, sürekli iyileştirmek gibi fiillerle sıklıkla karşılaşmaktayız. Bu fiiller söz konusu olduğunda, öznenin şirket çalışanları olduğu görülmektedir. Japon üretim sistemlerinde aslı unsur insan ve insana duyulan saygıdır.

Çalışarak mânevî lezzeti tatmanın mümkün olduğuna inanan Kazuo Inamori,³⁵ kurucusu olduğu Kyocera'nın internet açılış sayfasında ziyaretçileri "Kutsala saygı göster ve insanları sev" cümlesiyle karşılar.³⁶ Bu cümle Kyocera'nın beş kelimeyle özetlenen varlık mottosu olarak tüm şirket iletişim mesajlarında kendisini hissettirmektedir. 1959'da kurulurken ismi Kyoto Ceramic Ltd. olan Kyocera şirketi, bugün cep telefonları, elektronik devre elemanları, lazer yazıcılar, baskı makineleri, güneş pilleri gibi teknolojik ürünlerle 14 milyar \$ yıllık ciroya ulaşmış uluslararası bir şirkettir.³⁷ En iyi arabaları yaparak müşterilerini memnun etme vizyonundaki Toyota, insan kaynağını sürekli geliştirerek TPS metodolojisini uygulamayı bunun anahtarı olarak niteler. Bilgelik ve marifet arayışının vazgeçilmez olduğunu, bu arayışla çalışanların sürekli tekâmül ettiğini söyler.³⁸ Bu tekâmül sonucunda kendi geliştirdikleri fikirlerle kaizenler yapan, iyileştirme projelerini hayata geçiren fabrika ekipleri ortaya çıkmaktadır. Toyota sahip olduğu başarıya neredeyse bir yüzyıl boyunca liderlik kültürünü muhâfaza ederek ulaşmıştır.³⁹ Ne yazık ki pek çok büyük şirket, bahsedilen liderlik kültürünü sergileyemediğinden kısa vade hedeflere odaklanmakta ve başarısız örneklerle dönüşmektedir.

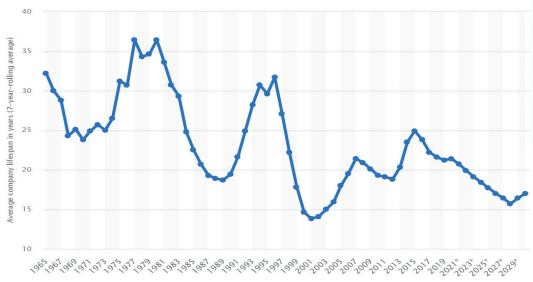
35 bk. Inamori, *A Passion for Success*, 24.

36 bk. <https://global.kyocera.com/>, Erişim Tarihi: 19.12.2021.

37 bk. https://global.kyocera.com/ir/library/pdf/20-f/FY21_4Q_ar.pdf, Erişim Tarihi: 19.12.2021.

38 bk. <https://global.toyota/en/company/vision-and-philosophy/production-system>, Erişim Tarihi: 04.12.2021.

39 Liker ve Convis, *Toyota Tarzı Yalın Liderlik*, 52-53.



Grafik 3: Amerika'da S&P 500 indeksine giren 500 büyük şirketin 7 yıllık kayar ortalamayla ömür grafiği⁴⁰

Grafik 3'de yıllar içinde dünyanın geneli ve ekonomiler daha karışık bir hâl aldıkça şirketlerin ortalama ömürlerinde otuz beşten on beş yıla doğru azalma görülmektedir. Şirket ömürlerinin kısalmasına sebep olan bir faktör de ahlâkî değerleri önemsemeyen şirketlerde patlak veren etik skandallardır. Şirketlerin kapanmasına ve çalışanların işsiz kalmasına sebep olan bu skandallarda ortak teşhis şirket etiğinin oturtulmamış olmasıdır.⁴¹ Bu teşhisin tedavisi olarak da şirketler iş etiği alanında danışmanlık alıp eğitimler verdirerek yüzeysel çözümler oluşturmaya çalışmaktadırlar. Bu çözümler öze dayanan bir temel üzerinde inşa edilmediklerinden yüzeysel kalmaktadırlar. Kurumsal iletişim bölümleri tarafından allanıp pullanarak, şirket reklamı formatında anlatıldıklarında, meselenin samimiyeti tamamen kaybolmaktadır. Pek çok şirkette sosyal sorumluluk projelerinde de benzer şekilde samimiyet eksiktir ve meselenin değerini azaltır bir etkiye sebep olmaktadır. Ancak şirketin kurucu değerlerinin ayrılmaz bir parçası olarak şirket amacıyla birleşen projeler anlamlı bulunmakta ve sürdürülebilir olmaktadır.

Ortalama şirket ömrü bu seviyelere azalırken

40 bk. <https://www.statista.com/statistics/1259275/average-company-lifespan/>, Erişim Tarihi: 04.01.2022.

41 bk. Y.F. Zülfiyar, "Do Muslims Believe More in Protestant Work Ethic than Christians? Comparison of People with Different Religious Background Living in the US", *Journal of Business Ethics* 105, 4 (2011): 500.

Toyota'nın da aralarında bulunduğu az sayıdaki örneklerden çıkarılacak önemli dersler bulunmaktadır. Sabır ve uzun vade bakışı açısıyla ortaya çıkan Toyota tarzı liderlik, geleneksel liderlik modelleriyle karşılaştırıldığında toplumsal izler de barındıran net farklar görülmektedir.

Taoizm ve Konfüçyüsçülük gibi inanç sistemlerini bilenler, Toyota Tarzı'na yakın benzerlikleri fark edeceklerdir: Topluma hizmet etme misyonu, insana saygıyı teşvik etme, sürekli mükemmellik için çaba gösterme, nerede olduğun ve neyi iyileştirebileceğin hakkında derin düşünme, sürekli iyileşme için sistemdeki kayıpları arama ve anlama, kendinin ve başkalarının gelişimi için sorumluluk alma.⁴²

Japonya ve ABD arasındaki keskin kültürel farklılıklar, ABD'deki kısa vadeli düşünme ve bireyselliğe karşılık Japonya'da uzun vadeli düşünme ve kolektivizm olarak ortaya çıkmaktadır.⁴³

Konfüçyüsçülük'deki saygı ve erdem gibi değerler Japon üretim sistemlerinin temel ilkelerinin de özünü oluştururlar. Çalışana saygının bir göstergesi, şirketin ömür boyu iş garanti etme ilkesidir. Bu batılı şirketlerde asla anlaşılacak bir yaklaşımdır. Batılı şirketler hem işi garanti etmenin sorumluluğu altına girmek istemezler, hem de çalışanın işi kaybetme riskini performans yükseltici bir faktör olarak elde tutmayı tercih ederler. İşten çıkarma tehdidi üzerinden performans artırma yaklaşımı kısa vadede faydalı görünmekle birlikte uzun vadede kurum içi güveni zedeler. Güven ikliminin olmadığı şirketlerde çalışan kurumunu sahiplenmez; birlikte başarıma kültürü oluşmaz. Öte yandan Japonya'da karşılıklı saygı prensibi o kadar derine yerleşmiştir ki hiçbir çalışan, "nasıl

42 Liker ve Convis, *Toyota Tarzı Yalnız Liderlik*, 80.

43 bk. age. 39.

olsa işim ömür boyu garanti” bakış açısıyla boş vermişliğe sürüklenmez; tembellik yapmaz. Değer birliği yapmış çalışanların şirketlerini sahiplenmeleri için işten atılımların korkusunun güdülemesine ihtiyaçları yoktur.

Çalışana saygının bir başka göstergesi, işyerinde güvenlik konularına hayati önem verilmesidir. İş güvenliği kurallarına tavizsiz bir şekilde ve sıkı bir disiplinle uyulması çalışanların huzur içinde, zihinsel konsantrasyonlarında eksilme olmadan yaptıkları işe odaklanabilmeleri için şarttır.⁴⁴ İnsana saygı ilkesinden hareketle tavizsiz uygulanan iş güvenliği kuralları sayesinde sürekli iyileştirme prensipleriyle değer oluşturan çalışanların odağını dağıtabilecek kaza benzeri kayıplar oluşmadan engellenmiş olurlar. Çalışanların huzur içinde işine konsantre olarak çalışabileceği bir iş ortamı oluşturmak fabrika liderlerinin en önemli sorumluluklarından biridir. Bu sorumluluğun kökleri Chun-Tzu’da (Konfüçyüs) sembolleşen değerlere uzanmaktadır.⁴⁵ Bu sorumluluğun bir sonucu olarak Japon şirketlerinde iş güvenliğine yönelik metrikler diğer tüm performans göstergelerinden çok daha önceliklidirler. “Erdemli insan kaygılı olmaz, bilgili insan şüphe duymaz, cesur insan korkmaz.”⁴⁶ diyen Konfüçyüs lider tarifini, “yönetim anlayışını ahlâkî değerler üzerinde sabitlemiş, cesur ve bilgili” şeklinde yapmaktadır. Kadim bilgiyle günümüze gelen değerler, prensipleri şekillendirmekte, bu prensipler üzerinde yükselen şirket kültürü başarıyı doğurup geliştirmektedir. İlerleyen kısımda organizasyon, çalışan ve sürece dair şekilde gruplanıp 6 alt başlıkta toplanan prensiplerin değerler üstünde köklenerek üretim sistemlerini işler hale getirmesi örneklerle paylaşılacaktır.

44 bk. Shirose, *TPM: Total Productive Maintenance*, 500.

45 bk. Dollinger, “Confucian Ethics and Japanese Management Practices”, 576.

46 Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 99.

1. Organizasyona Dair Prensipler

1.1. Değer Birliği

Çalışmada prensipleri belli başlıklar altında gruplarken ilk başlık olarak değer birliği alındı. Değer birliğinin gruplamada en başa yerleştirilmesinin birkaç sebebi bulunmaktadır:

- Aktarılan pek çok örnekte görüldüğü üzere kadim kültürden günümüze devam eden değerler, Japon şirket prensiplerinin belirleyici unsuru durumundadırlar. Kurucular, şirket prensiplerinin bu değerlerle uyumu konusunda büyük hassasiyet gösterirler.
- Birlik kelimesinden hem şirket prensiplerinin kadim kültürden gelen değerlerle uyumu hem de tüm çalışanların birlik halinde şirket prensipleriyle uyumu anlaşılmalıdır.

Burada bahsedilen birlik ve uyum hali, şirketin uzun yıllar sarsılmadan faaliyetlerini devam ettirebilmesi için aslî unsurdur. Konfüçyüs, öğrencisi Zhong Gong’la sohbetinde ciddiyetle ve disiplinle bir hedefe doğru hareket etmenin önemini belirtir. Devamında sade davranmayı sürdürmeyi öğütler ve “niyetleri sade, yaptıkları da sade”⁴⁷ vurgusu yapar. Ciddiyetle hedef odaklı olma, hedefe doğru disiplinle ilerleme ve sade davranma kavramlarının birlikte kullanılması bizi Hoshin Kanri⁴⁸ (hizalama) kavramına getirir. “Şirketin vizyonuyla, hedef ve planlarını birbirine hizalamak” anlamına gelen Hoshin Kanri ilkesinin hakkıyla işleme için tüm çalışanların bu hizalanmayı kavrayıp içselleştirmesi gereklidir. Toyota’nın eski başkanlarından Eiji Toyoda, “İşle ilgili bir karar alındığında üst yönetim sadece bayrak taşıyıcıdır. Tüm ekip bayrağı takip etmedikçe bir işe yaramaz.”⁴⁹ der. Dünyanın

47 bk. Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 31.

48 bk. Liker ve Convis, *Toyota Tarzı Yalın Liderlik*, 189.

49 bk. age. 35.

bambaşka yerlerinde faaliyetleri devam eden dev bir şirketin yukardan aşağıya vizyon ve hedeflerle, aşağıdan yukarıya akan kaizen çalışmalarını birbirine hizalayabilmesi ancak değer birliği yapmış liderlerin rehberliğinde mümkün olabilir. Liderlerin vereceği mesajların değer birliği açısından ne kadar kritik olduğunu Konfüçyüs başka bir cümlesinde şöyle belirtmektedir. “Üst İnsan bir kelime kullanıyorsa bunun mutlaka nedeni vardır. Söylenenler mantıklı bir bütün oluşturur ve anlaşılır. Üst İnsan kelimelerin kullanımında muğlaklığa izin vermez.”⁵⁰

1918 yılında Konosuke Matsushita tarafından kurulan, ürettiği teknolojik ürünlerle yıllık cirosu 58 milyar \$’a ulaşan Panasonic şirketi, değer birliği prensibini merkeze alan bir diğer örnektir.⁵¹

Bilincimizin açıklığını korur ve her zaman “Niçin?” sorusunu sorarsak, yaşamımızın her günü yetişebilir ve gelişebiliriz. İnsan kültüründeki ilerleme ve gelişme her zaman “Niçin?” sorusundan başlamaktadır. Eğer biz bilincimizin açıklığını muhafaza edersek, sonsuz olarak sorularımız ortaya çıkacaktır. Sürekli olarak “Niçin?” sorusunu sorarak hem kendi gelişimimize hem de toplumumuzun ilerlemesine destek olmaya çalışmak zorundayız.⁵²

Bu sözdeki “Niçin?” sorusuna vurgunun iki anlamı bulunmaktadır:

- Sürekli iyileştirme prensibi başlığında ele alınacak olan kök nedene ulaşana kadar “Niçin?” sorusuna devam azmi, kök nedene ulaşarak meseleleri kalıcı çözebilme fırsatını getirmektedir.

50 bk. Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 86.

51 bk. <https://news.panasonic.com/global/press/data/2021/10/en211028-3/en211028-3-3.pdf>, Erişim Tarihi: 11.01.2022.

52 Matsushita, *Başarının İlkeleri*, 53.

- “Niçin?” sorusunu nedenlere ulaştırmanın ötesinde kıymetli yapan, bütün gayretlerin ne için olduğunu hatırlama ve hatırlatma amaçlı çok kilit bir soru olmasıdır.

Matsushita, bütün gayretlerini topluma adanmış ve sahip olduğu yüksek hedeflere çalışanlarını da ikna etmiştir.⁵³ Panasonic kurucusu önderliğinde “ne için?” sorgulamasını hakkıyla yapabilen bir şirket kültürü kurmayı başarmıştır.

Eğer ortak değerlerinizi muhafaza etmezseniz “ne için?” sorusunu cevaplamanız güçleşir. Bu durumda hem çalışkanlığı öven hem de sağlam bir aile hayatının toplumsal doku için hayatiyetini vurgulayan dengeli bakış açısı kaybolur. Ortak değerler ve kolektif amaç kaybolduğunda sadece kendi faydasına odaklanan birey için çalışkanlık bir erdem değil fazla mesai yüzünden aile yaşantısının ihmal etme mazeretine dönüşür. Burada aslolan dengedir. Aynı dengenin şirketteki yansımaları ise şirket sahiplerinin çalışanları emeğinin karşılığını hakkıyla vermesi ve kârını da büyük oranda toplumsal fayda hizmetine sunabilmesidir.

1.2. Birlikte başarma

Birlikte başarmak için ön koşul bir önceki başlıkta ele alındığı gibi ekip içinde değer birliği olmasıdır. Değer birliği yapmış çalışanlar belirli bir güven ortamında ortak amaca doğru hizalandıklarında, gayret ve emekleri verimli bir şekilde faydaya dönüşür. Buradaki fayda şirketin kâr etmesinin yanı sıra topluma katkıda bulunması ve çevresini geliştirilmesiyle ortaya çıkar. Ekibin birlikte fayda ortaya çıkarmasının en güzel örneklerinden

53 bk. S. A. Danışman, “Bir Doğu Liderinin Batı Liderlik Yaklaşımları Açısından Değerlendirilmesi: Konosuke Matsushita”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 3, 5 (2013): 143, <https://dergipark.org.tr/pub/yalova-sosbil/issue/21789/234149>, Erişim Tarihi: 26.04.2022.

birisi, fabrikalardaki kaizen çalışmalarıdır. Kaizenlerde amaç, fabrika üretimiyle ilgili belirlenen bir kayıp üzerinde çalışıp kayıpların sebeplerini analiz etmek ve sonrasında o kaybı ortadan kaldıracak karşı tedbirleri uygulamaktır. Kaizen çalışmasında analiz aşamasının verimli olması için konunun ihtiyaç duyduğu farklı uzmanların birlikte çalışıp değerlendirme yapmaları gerekmektedir. Bir örnek üzerinden ele alınırsa, üretilen ürünün dolumunun yapıldığı bir hatta taşma problemi yaşandığında problemin sebepleri arasında malzemenin kimyasal yapısında ve akışkanlığındaki değişiklik ya da beslemeyi yapan pompada mekanik bir problem ya da dozlama miktarını belirleyen elektronik sinyalde kesinti gibi farklı disiplinlerin alanına giren sebepler iç içe geçmiş olarak yer alabilir. Bu tür karmaşık problemleri çözmek için uzmanlığın yanı sıra kişinin kendi egosunu dizginleyerek ekiple uyum içinde çalışabilme özverisi gerekmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde uzman isimlerin teknik yetkinlikleri gelişirken bir yandan da gelenekten gelen bazı yöntemlerle egolarını kontrol ederek nefis terbiyesine yönelmeleri önemlidir.

Japon toplumunun belli özellikleri TPS benzeri sistemlerin gelişmesi için doğal bir ortam hazırlar. Örnek olarak ince detaylarda büyük özen ve ustalık gerektiren Ikebana (bonsai denilen minyatür Japon ağacını budama sanatı) ve Chanoyu (özel kuralları olan çay seremonisi) verilebilir. Bu geleneklerden gelen aşinalık, Toyota fabrika çalışanlarının, Taiichi Ohno'nun israfı azaltma ve yüksek kaliteli üretim ilkelerine kolay adapte olmalarını sağlamaktadır. Benzer şekilde bir ada ülkesinde ve kısıtlı alanlarda yaşamın getirdiği birlikte yaşama alışkanlıkları kolektif bakış açısını ve takım oyununu başka toplumlara göre Japonya'da daha ileri seviyelere taşımış-

tır.⁵⁴

Kaizen benzeri ekip çalışmalarında ihtiyaç duyulan birlikte başarıya yeteneği de detaylara özen gösteren uzman titizliği de geleneklerden beslenen toplumsal alışkanlıklarla gelişmektedir.

Konfüçyüs, "Bir şeyler öğrenilecek ama birlikte başarı elde edilemeyecek insanlar vardır; birlikte başarı elde edilebilecek ancak birlikte kaidelere göre yürünemeyecek insanlar vardır; birlikte kaidelere göre yürünebilecek ancak ortaya çıkan durumlara göre birlikte hareket edilemeyecek insanlar vardır."⁵⁵ diyerek değişen durumlara göre birlikte hareket edebilmeyi en üst seviye olarak koymuştur. Konfüçyüs bu sözleriyle, yaklaşık yirmi beş yüzyıl öncesinden günümüz VUCA⁵⁶ dünyasında çok karşılık bulan bir saptama yapmıştır. Durumlar değiştikçe meseleler zorlaşır. Günümüz dünyasında ise durumlar sürekli değişmekte, dinamik şekilde birbirini etkileyen meseleler iç içe geçtikçe içinden çıkılması zorlaşmaktadır. Zor meseleler ancak ilgili ekibin yek vücut davranması, ekipteki farklı uzmanların birlikte meseleyi analiz etmesi ve ortak akılla ulaşılan çözümün ekip tarafından inanç ve kararlılıkla uygulanmasıyla çözüme ulaşır. Dürüst, güvenilir ve bilgili sıfatlarını öven Konfüçyüs, bu sıfatlara sahip arkadaşların ekibe fayda getireceğini söyler. Dalkavukluk eden, yüze karşı öven ve arkadan konuşan, her şeyi abartan kişilerle arkadaşlık kurmamayı, bunlara ekipte yer vermemeyi öğütler.⁵⁷ Yüze karşı öven ancak

54 Chiarini, vd. "Lean Production, TPS and Kaizen Philosophy", 6.

55 Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 58.

56 İngilizce'deki dalgalanma (volatility), belirsizlik (uncertainty), karmaşıklık (complexity) ve muğlaklık (ambiguity) kelimelerinin baş harfleriyle ifade edilen 21.yy'da karşılaşılan meseleleri çözümlenmenin zorluğuna vurgu yapan bir kısaltma. bk. <https://hbr.org/2014/01/what-vuca-really-means-for-you>, Erişim Tarihi: 08.01.2021.

57 bk. Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 113.

arkadan farklı konuşan profiller, ekip içindeki güven iklimine zarar verirler. Her şeyi abartan kişilerse ekibin işe karşı heyecanını ve çözüm odağını azaltırlar.

Matsushita, “Dünyadaki bütün şeyler farklı olsa bile, bir uyum (harmoni) içerisinde bulunmaktadır.”⁵⁸ demektedir. Bu kadar çok değişken barındıran bir ortamda her tür dalgalanmaya rağmen ekibin harmoniyi koruyabilmesi, her türlü çevresel etkiye rağmen ortak amaca birlikte gitmek güdüsünü kaybetmemesi kıymetlidir. Japon kültüründe denge için gerekli bulunan uyum, batılı şirketlerde ise çalışanın konfor alanı oluşturması ve tembelliğe kayması gibi endişeleri tetikler. Uyum içinde olmanın problemleri görmezden gelip örtbas etme riskini taşıdığı düşünülmür. Oysa ki uyumlu ekiplerin beslediği güven ikliminde her bir çalışan doğru soruları açıklıkla sorup problemlerin üstüne cesaretle gitme özgüvenine sahiptir. Normalde bireylerin çekingen davranma eğiliminde olduğu Japon toplumunda şirkete karşı sorumluluk duygusu baskın geldiğinden çalışanlar, gördükleri kayıpların üstüne gitmekte tereddüt etmezler.

İyi bir ekip oyuncusu için buraya kadar sayılan güvenilir, bilgili, uyumlu sıfatlarına eklenecek bir başka özellik samimiyettir. “Anlaşılmak istiyorsan gönlünün derinlerinden söyle; o zaman kelimelerin özel bir güç kazanarak dinleyenlerin kalbine ulaşacaktır. Tüm vücudun ve ruhun uyum içindeyken ve tüm samimiyetinle konuşmalısın.”⁵⁹ diyen Inamori, samimiyeti öğütlerken sözün kalbe ulaşması, vücudun ve ruhun uyumu gibi mânevî kavramlara yer verir. Eski bir Japon atasözünde “Sen varsın, bu sayede ben varım.” denildiğini hatırlatan Inamori “Hepimiz büyük bir bütünün parçalarıyız. Bunu aklımızdan çıkarmadan uyum içinde

58 Matsushita, *Başarının İlkeleri*, 70.

59 Inamori, *A Passion for Success*, 109.

çalışabiliriz.”⁶⁰ demektedir. Güçlü bir ekip olabilmek için ekip ruhu, ekip ruhu geliştirmek için uyum şarttır.

2. Çalışana Dair Prensipler

2.1. Bensizlik ve mütevâzılık

Bensizlik, kişinin kendi çıkarlarını arka plana alarak ekibinin, şirketinin ve de toplumun faydasını ön planda tutmayı başarabilmesidir. İnsanın bensiz davranabilmesinin önündeki mâni egosudur. İnsan nefsi bencildir; bensiz olabilmek özel bir çaba ve eğitim gerektirir. Tüm mânevî öğretilerde temel ders, kişinin nefsinin terbiye edebilmesi üzerinedir. Lao Tzu, “insanı aşırıya kaçan arzuların arındırmak lazımdır, aşırılığın değil sadeliğin hüküm sürdüğü toplumda insanlar hırstan, çekişmeden uzak kalarak huzurlu olabilirler.”⁶¹ şeklinde öğütlemektedir.

Şirketler için çalışanların bensiz olmayı başarabilmesi birkaç açıdan kritiktir:

- Kaizen benzeri ekip çalışmalarında bensiz çalışanlar çok daha verimli olur; birbirlerinin fikirlerinden beslenip ortak akılla çözüm üretirler. Hızlı çözüm üretmek fabrikaları çevikleştirir.
- Bensiz çalışanlar, kendi eksiklikleriyle açıklıkla yüzleşip gelişim alanlarını fark edebilirler. Çünkü sürekli savunma halinde olan egolarını bir kenara koyarak gerçekçi tespitler yaparlar.
- Bensiz çalışanlar başkalarını geliştirme, bildiklerini ekipteki diğer arkadaşlarıyla paylaşma konusunda cömerttirler. Bilginin kendilerine ait olmadığına, kendilerine de başka bir kaynaktan aktarıldığının farkında olarak öğretmenin sorumluluğunu taşırlar.

Toyota’da bir liderin başarısının en iyi ölçütü,

60 age. 103.

61 Lao Tzu, *Tao te Ching*, viii.

eğittiği ve yetiştirdiği kişiler tarafından başarılanlardır.⁶² Liderin yetiştirdikleri o liderin, bilgisinin ve uzmanlığının ama aynı zamanda bensizliğinin ve cömertliğinin göstergesidir. Sadece sonuca götüren uzmanlık değil, aynı zamanda o uzmanlığı paylaşmasını bilen mânevî olgunluk da takdir edilmektedir. Nefsi terbiye edip bensiz olmayı başarmanın doğal bir sonucu olarak insanda tevâzu ortaya çıkar. Kibir, birlikte başarıma ruhunu yok eden kültürel bir zehirdir. Organizasyonlarda kibirli tavırlara müsaade edilmemesi, mütevâzı liderliğin takdir edilip öne çıkarılması hedeflenen kültüre ulaşmak açısından elzemdir. “İnsandan insana kaderden çizilmiş olan mistik bağlar ulaşmaktadır. Bu karma bağlardan dolayı minnettar olmalıyız ve bu kendimize ilişkin daha çok tevazu hissetmemizi sağlamalı.”⁶³ diyen Matsushita’nın söyledikleri “Üst İnsan yaptığı işlerde doğruluğu prensip edinir ve adaba göre devam eder; konuşması mütevâzıdır, samimi bir tavırla konuşmasını bitirir. İşte bu gerçek Üst İnsan’dır.”⁶⁴ diyen Konfüçyüs’den izler taşımaktadır.

“Gerçek başarıyı elde etme amacına ulaşan kişi ise, sakın ve mütevâzı olarak kalmaktadır... Kaçınılmaz olan ölümden korkmak yerine, asıl korkmamız gereken şey onun geldiği vakit hazır olmamaktır. Ölüme olan hazırlık, hayatımızın potansiyellerini tamamen gerçekleştirmek hakkında düşünmek, tefekkür etmek anlamına gelmektedir.”⁶⁵ diyen Matsushita’nın başarı hikayesinin ortaya çıkmasını sağlayan, hayatının potansiyellerini tamamen gerçekleştirme azmidir. Bu azmin kaynağı ise ölüme hazırlıklı olma bilincidir.

62 bk. Liker ve Convis, *Toyota Tarzı Yalın Liderlik*, 76.

63 Matsushita, *Başarının İlkeleri*, 68.

64 Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 116.

65 Matsushita, *Başarının İlkeleri*, 25.

2.2. Öğrenme ve Gelişme Azmi

Konfüçyüs, kendisini bilge olarak tanımlayan öğrencilerine her zaman öğrenmeye çalışan birisi olduğunu söyleyip, öğrencilerinden de kendisi gibi öğrenmeye istekli olmalarını talep etmiştir. Öğrencisi Zhong You’ya, “Altı ahlâk ilkesindeki altı kusuru duymuş muydun?” diye sorar ve anlatır:

Eğer erdemi seviyor ve öğrenmeyi sevmiyorsan kolayca kandırılırsın. Eğer akıllı olduğunu göstermek istiyor ve öğrenmeyi sevmiyorsan bu kusur ahlâksızlığa ve temelsiz olmaya yol açar. Dürüstlüğü seviyor ama öğrenmeyi sevmiyorsan, başkaları seni kolayca kullanır ve kendine zarar verirsin. Samimiyeti seviyor ancak öğrenmeyi sevmiyorsan, bu kusur iğneleyici konuşma ve kalp kırmana neden olur. Cesareti seviyor ama öğrenmeyi sevmiyorsan, başın beladan kurtulmaz ve felakete sürüklenirsin. Kendinden emin olmayı seviyor ama öğrenmeyi sevmiyorsan, bu kusur seni umursamazlığa götürür.⁶⁶

Her gün yeniden, bildiklerinin aslında ne kadar az olduğunu farkına varan, her ay öğrendiklerini tekrar eden kişi, öğrenmeyi seven kişidir. Öğrenip bilgilerini arttırdıkça evrenin büyüklüğünü idrak eden insan, ne kadar az bildiğini fark edip öğrenmeyi sever. Bu açıdan bakınca öğrenmek kendi kendini besleyen bir süreçtir. Öğrendikçe idrâki artan insan daha çok öğrenme gereksinimi duyar. Öğrenme-idrâk döngüsü böyle tekrarladıkça insanın tekâmülü devam eder.

“Üst İnsan öğrenmek için uğraşır, yemek ve giyecek için değil. Tarlasını çoğunlukla açken sürer; öğrenir ve bunun karşılığını alır. Üst İnsan sadece Dao’ya ulaşamamaktan endişe duyar, maddi kazanca ulaşamamaktan

66 Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 119.

değil.”⁶⁷ diyen Konfüçyüs, öğrencilerinden Zi Xia’ya öğrenmeyi sevmesini öğütlemektedir. “Öğrenmeye istekli ve azimli olmak; soru sormayı sevmek ve önüne çıkan sorunları düşünmek; işte insanlık ve iyilik bunların arasındadır.”⁶⁸ Kendi kendini besleyen bir süreç olan öğrenme insanı düşünmeye sevk eder; tefekkür eden insan, insanlık için iyilik üretir. Konfüçyüs’ün bilgiye ulaşma yöntemi alışageldiğimiz yöntemlerden çok daha farklıdır. Öğrencisi Zi Gong, Üstadı’nın nezaketi, iyi huyluluğu, saygısı, ölçülü olması ve hoşgörüsüyle bilgiye ulaştığını gözlemiştir.⁶⁹ Öğrenme usûlüne dair de öğretmenlik yapan bir rol modelidir.

Toyota, sistemin sağlıklı çalışmasının ancak çalışanların belirli yetkinlik setlerini sergilemesiyle mümkün olduğu öğretisini kuruluş yıllarından deneyimleyerek nesiller boyu aktarmıştır. Liker, Toyota’yı derinlemesine analiz ettiği kitabında, Konfüçyüs’ün kişisel gelişimi içten ve adanmış uygulama konusu olarak gördüğünü yazar. Konfüçyüs için ahlâk kendini yetiştirmekle başlar ve tamamen insan olmak için kararlı bir arayıştır. Hayvan olarak doğarız ve insanlığı başarmak için hayatımız boyunca çaba göstermeliyiz. Bu çaba ve arayışın yatay ve dikey boyutları olduğunu söyleyen Konfüçyüs, dikeyi kendi kendine ahlâklı ve erdemli bir temel oluşturmaya odaklanma; yatayı ise aileden başlayarak topluluğa, devlete, uluslararası topluma, en sonunda tüm dünyaya ve evrene genişleyen uyumlu ve saygılı ilişkiler geliştirme olarak tanımlar.⁷⁰ Toyoda, Matsushita ve Inamori gibi kurucu isimlerde gözlenen ortak nokta, hem dikeyde sağlam temel oluşturmaya hem de yatayda uyumlu ve saygılı ilişkiler geliştirmeye gösterdikleri özendir. Bu özen başarılı şirket ve sağlıklı toplum

67 Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 107.

68 age. 132.

69 bk. age. 3.

70 bk. Liker ve Convis, *Toyota Tarzı Yalın Liderlik*, 84.

yapısının temel harcıdır.

3. Süreçlere Dair Prensipler

3.1. Yatay Süreçler ve Açık İletişim

İnsana saygı duyulan organizasyonlarda, çalışanların organizasyon içinde nasıl konumlandıkları, nasıl iletişimde oldukları, üstünde çokça düşünülen sorulardır. Bütün çalışanlara saygı ve ilgi gösterebilmek gerektiğini söyleyen Matsushita, Panasonic’de şu ilkenin benimsenmesini önemsemektedir:

Eğer sizin 20-30 çalışanınız var ise, onları tanıdığınız kadar, her biri ile açık ve resmî olmayacak bir biçimde konuşunuz. O zaman onlar sizin dilek ve değerlendirmelerinizi aracı olmadan kabul edebilirler. Eğer sizin birkaç yüz kişilik veya yüzlerce kişiden oluşan bir çalışan topluluğunuz var ise, sizin fikir ve düşüncelerinizin doğru bir biçimde iletilmesine inanarak bu arada çalışanlarınıza saygı ve duyarlılığı elden bırakmayarak, sizin kolektifin temsilcileri ile çalışmanız gerekmektedir. Eğer sizin yüz binlerce çalışanınız var ise yapabileceğiniz tek şey sesinizin her bireye ulaşması ve sizin fikir ve düşüncelerinizi anlamaları için dua etmektir.⁷¹

Çalışanlara saygıyı inancın ve şükrün bir gereği kabul eden Matsushita, “Bize göklerden verilene inanç ve minnettarlıkla yaklaşmalı ve özel bir hediye olduğunu fark etmeliyiz. Yeryüzünde aynı yüzden iki tane olmadığı gibi, insanların bakış açıları, yetenekleri veya potansiyelleri açısından da aynı olan iki kişi yoktur.”⁷² demektedir. Kadîm öğretinin her insanın kendi yolunca gittiği bilgisinden beslenen bu söz, insanı kendine münhasır özellikler üzerinden müstesnâ bir konuma yerleştirir. İnsana hak ettiği saygı-

71 Matsushita, *Başarının İlkeleri*, 23.

72 age. 51.

yı gösterdiğinizde ona Tanrı'nın bahşetmiş olduğu potansiyel ve yeteneğin ortaya çıkması için fırsat sağlamış olursunuz.

Yeteneği ortaya çıkan çalışanların birlikte ortak hedefe ilerleyebilmesi için doğru bir iletişim diline ihtiyaç vardır. İletişim dili içerik, üslûp ve ton olarak kültüre uygun şekilde belirlenmelidir. "Üst İnsan konuşurken yavaş ve dikkatli, iş yaparken hızlı ve çalışkandır."⁷³ sözüyle çalışkanlığın, aksiyon odaklılığın önemini vurgulayan Konfüçyüs, liderin sözlerini dikkatli seçmesini öğütler. Üretim sistemlerinin başarısındaki kilit faktörlerden birisi, meselelerin açıklıkla ele alınması, neye odaklanıp hangi kayıp nedenleri üzerinde çalışacağıyla ilgili ekibin net olmasıdır. Bu netlik, çalışkanlığı ve kafa karışıklığına yer vermeksizin aksiyona odaklanmayı getirir. Kafa karışıklığına yer vermeden meselelerin özüne odaklanabilmek çok kritik bir başarı faktörüdür. Çoğu zaman bu odaklanmanın karşısına önemli engeller çıkabilir. Bunlar:

- Çalışanın kendi kişisel çıkarlarını öne koyup şirketin çıkarlarını göz ardı etmesi;
- Ekip liderinin sadece ekibin sahip olduğu alt hedefe öncelik vererek şirketin genel hedefinin faydasına olmayan ancak kısa vadede alt ekip hedefine ulaştıracak kararlar almasıdır.

Farklı bölümlerin, işin doğası gereği farklılaşan hedefleri olabilir. Bazen bu hedefler birbiriyle çelişebilir. Bu durumlarda ekip liderlerinin bir araya gelip ortak akılla toplam faydayı gözeterek hedefleri önceliklendirmesi beklenir. Aksi takdirde şirketin fonksiyonlar arası siloların oluştuğu bölünmüş bir yapıya gitmesi kaçınılmazdır. Toyota bu türden bir bölünmüşlüğü önüne geçmek adına, "İnsanların kendi rakamlarının iyi görünmesi için sadece kendi fonksiyonlarında kendi işlerini yaptıkları dikey odak-

lı kültürü, yatay olarak müşteriye ve değer akış süreçlerini iyileştirmeye odaklandığı bir kültüre dönüştürmek zorundayız."⁷⁴ ilkesini benimsemiştir.

Yatay bir organizasyonun dikey örgütlenmelere göre bir diğer önemli avantajı da açık iletişimin korku kültürü yerine güven iklimini beslemesidir. Açık iletişimle etkinleşen araçlardan birisi de geri besleme almaktır. Özgüvenli çalışanlar geri besleme almaktan çekinmez. Geri beslemeyi (feedback) reddetme eğilimindeki egolarını terbiye ederek farkındalık oluşturma ve beslenme peşinden giderler. Toyota Başkanı Akio Toyoda'ya göre insana saygı, onu eleştiren bir geri beslemenin acısını hissettirmeyi göze almak demektir.⁷⁵ Burada saygı duymak ve geri besleme vererek acı hissetmesine sebep olmak bir ikilem gibi durmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki, insan aldığı karar ve tamamladığı aksiyonların sonucunda ortaya çıkanın değerlemesini hakkıyla yapabilir ve çevresinden buna dair eleştirileri alabilirse, karar süreçlerini iyileştirme fırsatını yakalar. Geri besleme kültürü, ekip arkadaşlarının birbirlerini eleştirerek geri beslemelerini bir acı ya da kaygı unsuru değil de birbirlerine duydukları saygının doğal bir parçası olarak algılamayı öğütler.

"Kutsala saygı duy, insanları sev" vizyonu Kyocera'da her bir çalışana başarısız olma endişesi taşımadan elinden gelenin en iyisini yapma cesaretini verir: Anamlı bir amaç için gönülden ve samimiyetle elinden gelenin en iyisini yapmak. Çalışanlarına başarısız olmaktan çekinmemeleri güvenini veren şirketin kültürü, sürekli olarak yeni girişimler kollayan, azimle daha fazlası için mücadele eden çalışanlarını destekler.⁷⁶ Kutsala saygı duyarak insanı sevme vizyonu, yatay organizasyonda açık iletişimle birleşerek girişimci

74 Liker ve Convis, *Toyota Tarzı Yalın Liderlik*, 38.

75 age. 16.

76 bk. Inamori, *A Passion for Success*, 147.

73 Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 22.

ve yenilikçi şirket kültürünü mayalar.

3.2. Sürekli İyileştirme

Hep ilerlediğini ve hiç durmadığını söylediği öğrencisi Yan Hui'nin vefatının ardından ondan övgüyle bahsettiği örnekte Konfüçyüs, sürekli ilerlemeyi şöyle anlatmaktadır: “Bu tıpkı toprak yığarak dağ oluşturmak gibi; bir kova toprak ekleyerek sonunda bir dağ ortaya çıkabilir; tembellik edip devam etmezsem bu benim durduğum anlamına gelir. Bir kova toprak dökülmüşse ve kararlılık ve azimle ilerleniyorsa ben de devam ederim.”⁷⁷ Sürekli iyileştirme kültürü, bu örnekte altı çizilen kararlılık ve azimle devamlı gayret etme öğretisinin üretim sistemlerindeki yansımasıdır. Her çalışan sürekli iyileştirme kültürünün bir parçasıdır; o kültür içinde öğrenir, gelişir ve iyileştirme projeleriyle öğrendiklerini uygulama fırsatı bulur. Atölyedeki şeflerden üst yönetime kadar tüm Toyota liderleri işin her boyutunda sürekli iyileşme için gayret ederler.⁷⁸ Toyota'nın hedeflediği uzun yıllara ve derin emeğe dayanan, kurum kültüründen beslenen ve aynı şekilde kurum kültürünü besleyen, şirket değerlerini her durumda en tepeye koyan bir liderlik anlayışıdır. İyileştirmede sürekliliği sağlayan çalışanların bilinç ve sahiplenmesidir. “Ciddiyet ve kaidelere uymak kabul edilemez midir? Hatalarını düzeltmek değerlidir. İdeale göre davranılırsa mutlu olunmaz mı? Çözümleme yapmak değerlidir.”⁷⁹ diyen Konfüçyüs öğretisi kaidelere uyan, ideale göre davranan tanımıyla standart iş akışlarının, çözümleme yapmak diyerek kaizenlerin, hatadan ders çıkarma kısmındaysa öğrenilen ders formlarının temelini atmıştır.

Sürekli iyileştirme prensibiyle şekillenen şirket kültürü pek çok fayda barındırırken bu kültürü oturtmanın önünde engeller de

77 Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 57.

78 bk. Liker and Convis, *Toyota Tarzı Yalın Liderlik*, 43.

79 Konfüçyüs, *Konuşmalar*, 57.

vardır. Yaşayan bir sürekli iyileştirme kültürü yaratmanın önündeki en büyük engellerden birisi ROI⁸⁰ yaklaşımıdır. Tamamen teknik içerikli ya da kâr odaklı projelerde projeyi yapıp yapmama kararını vermeyi kolaylaştıran bir araç olan ROI yaklaşımı, kültürel ve stratejik alanlarda uygulanmaya kalkılırsa şirketin geleceğini riske eden bir atalete sebep olur.⁸¹ Yapılan yatırımın geri ödemesinin çok kısa sürede olması beklentisi, uzun zamana yayılarak tutarlı ve sabırlı bir şekilde gerçekleştirilmesi gereken kültürel dönüşüm çalışmalarının önünde ciddi bir engel teşkil eder. ROI'nin kısa sürede gerçekleştirilmesi beklentisini Batı kültüründeki kısa vadeye odaklanan bireysel faydacı bakış açısı beslemektedir.

Toyota'nın insan geliştirme ve sürekli iyileştirmeye gayret etme odağının batılı şirketlerin fabrikalarında tam olarak oturmamasının temel sebeplerinden birisi bu bakış açısıdır. Batılı yönetim paradigmasının kökenleri bilimsel müspetçilik ve Frederick Winslow Taylor'un bilimsel yönetim yaklaşımına dayanmaktadır.⁸² Taylor'ın görüşüne göre organizasyonlar makinelere benzer. Hiyerarşik bir yapıda birkaç uzmana şirketin nasıl çalışacağını ve süreçleri tasarlatan üst yönetim bunu çalışanlara dikte eder. İşçiler akılsız otomatlar, ilk yöneticileri de kuralları denetleyen bürokratlar olarak görülürler. Bu şartlarda çalışanları kaizene yönlendirecek, öneri vermeye cesaretlendirecek sürekli iyileştirme iklimi oluşmadığı gibi üst yönetimin bu konudaki duyarsızlığı ciddi motivasyon kaybettirir⁸³

80 İngilizce'de “Return on Investment” kelimesinin baş harflerinden meydana gelen ve yatırımın geri dönüş süresi anlamında kullanılan kısaltma.

81 bk. Liker ve Convis, *Toyota Tarzı Yalın Liderlik*, 43.

82 F. W. Taylor, *The Principles of Scientific Management*, (London: Taylor and Francis Books Ltd., 1911).

83 bk. Liker ve Convis, *Toyota Tarzı Yalın Liderlik*, 45.

Oysa ki kaizenler sürekli iyileştirme prensibinin en pratik araçlarıdır. Bir üretim kaybı üzerinde çalışıp sebeplerini analiz etmek ve sonrasında o kaybı ortadan kaldıracak karşı tedbirleri uygulamak şeklinde özetlenebilecek kaizen döngüsü ölçülebilir, somut çıktılarıyla fabrika performansına katkı sağlarken soyut fayda olarak çalışanların şirketi sahiplenmesini arttırır ve birlikte başarıma kültürüne katkı sağlar.

Sonuç

Japon üretim sistemleri prensiplerinin mânevî temellerinin incelendiği bu makalede Çin ve Japonya’da hâkim üç önemli ve birbirlerini etkileyen inanç sisteminden ikisi, Taoizm ve Konfüçyanizm ele alındı ve çalışmada yer verilen örnekler Taoizm’den ziyade Konfüçyanizm üzerine oldu. Taoizm’le ilişkilendirilebilen örnekler, işletmede kazanılmanın topluma geri verilmesi teması üzerineydi. Öte yandan Budizm’in Japonya’daki en yaygın kolunu teşkil etmekte olan Zen-Budizmi, Batı’da Budist ekonomi çalışmalarına konu olmuştur.⁸⁴ Budist ekonomi belirli davranış ve uygulama modelleri sunmaktan çok, eleştirel etik anlayışına sahiptir. Amaç, sebep-sonuç ilişkilerinin ortaya konması, davranışlardaki yanlışların ortaya çıkarılması ve fark edilmesidir. Bu temel yaklaşım farkından dolayı makalemizin hudutları dışında tuttuğumuz bu konuyu ileriki çalışmalarda ele almak uygun olacaktır.

Mânevî köklerden beslenen altı prensip aynı zamanda birbirlerini de besleyip geliştirmektedir. Bu prensipler üzerinden girişimcilik, yenilikçilik ve çeviklik gibi farklı özellikler de gelişmekte, gelişebileceği uygun iklimi bulmaktadır. Girişimci, yenilikçi ve çevik

olabilmek için çabalayan şirketler bunu başarmak için kestirme yollar aramaktadırlar. Oysa ki değerlerden beslenen prensipler olmadan buna ulaşmaları mümkün gözükmemektedir. Bu şirketler kestirme yol arayışını bırakıp uzun soluklu kültür oluşturmak için emek harcamaya başlamalıdır. Kökleri sağlam bir kültürel yapıya ancak sabırla emek harcayarak ulaşılabilir.

Konfüçyüsçülük’deki manevî prensiplerin üretim sistemleri üzerine olan etkisinin benzeri bir etki, Japonya’da sanayileşme öncesi dönemde ticarete görülmektedir. “Chonindo” olarak adlandırılan tüccar ahlâkı kodları, tüccarlara Do’nun ana ilkelerini öğretip uygulanmasını sağlamak için yazılmıştır. Benzer bir diğer örnek “bushido” olarak adlandırılan samuray ahlâkı kodlarıdır. Savaşçının yolu, tüccarın yolu gibi örnekler üzerinden Konfüçyüs öğretileri, hayatın her alanına uygulanabilir pratiklere dönüşüp topluma nüfuz etmektedirler.⁸⁵ Kültürümüzle karşılaştırıldığında bushido’yu yol belleyen samurayların, gâziyân-ı Rûm ile chonido’yu yol belleyen tüccarların da ahîyân-ı Rûm ile benzerliği dikkat çekmektedir. “Osmanlı’nın kuruluş yıllarında Anadolu’da gâziyân-ı Rûm’dan başka abdalân-ı Rûm, bâciyân-ı Rûm ve ahîyân-ı Rûm gibi fütüvvet teşkilâtları vardı. Anadolu’nun Türkleşmesinde ve fethinin tamamlanmasında bu dinî-askerî alp eren kuruluşlarının çok büyük rolü olmuştur.”⁸⁶ Mânevî köklerden beslenip toplumda belirleyici role sahip olmak, gâziyân-ı Rûm ve ahîyân-ı Rûm teşkilatlanmalarının, samuray bushidosu ve tüccar chonidosuyla aralarındaki çarpıcı ortak noktalarıdır. Uzak coğrafyalar arasında tespit edilen bu ortak noktalar, farklı alanlarda benzer modellere kapı açabilirler. Böyle bir modellemeden hareketle,

84 bk. Ernst Friedrich Schumacher, “Buddhist Economics”, in *Asia: A Handbook*, ed. Guy Wint (London: Anthony Blond Ltd., 1966); Karl-Heinz Brodbeck, *Beiträge zur Grundlegung einer buddhistischen Ökonomie: Vorträge und Aufsätze*, (Gröbenzell: 2011).

85 bk. Dollinger, “Confucian Ethics and Japanese Management Practices”, 577.

86 Abdülkadir Özcan, “Gazi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1996, XIII: 443-445.

“Japon üretim sistemlerinin tespit edilen mânevî kökenleriyle benzeşen değerlerimiz üzerine bir sistem nasıl kurulabilir?” sorusu üzerinde çalışmak güçlü, özgün ve özgüvenli işletmeler kurmanın kapısını aralayabilir.

Doğu'nun ahlâkî değerleri, Batı'nın teknoloji anlamına gelen “toyo no dotoku, seiyo no gei” sloganıyla özetlenebilen Japon modernleşmesi, tam da dönüşürken geleneğin özünü muhafaza etme örneğidir. Konfüçyüs geleneğinden gelen ahlâkî değerlerin, çalışanlar arası ilişkiler ve organizasyonel yapıya katkısına Japon şirketlerinden pek çok örnek gösterilebilir.⁸⁷ Öz değerlerini koruyarak güçlü kökler üzerinde yükselen şirketler, dalgalanma dönemlerinde savrulmadan ayakta kalıp zamanın gelişmelerini yakından takip edebilirler. Uzun yıllar varlığını devam ettirebilen şirketlerin zorlu koşullara rağmen ayakta kalabilmelerinin sırrı geleekten beslenen prensiplerle oluşturdukları sarsılmaz omurgalarıdır.

Kaynakça

- Abe, E. ve Fitzgerald, R. “Japanese Economic Success: Timing, Culture, and Organisational Capability”. *Business History* 37, 2 (1995): 1-31.
- Chiarini, A., C. Baccarani, V. Mascherpa. “Lean Production, TPS and Kaizen Philosophy: A Conceptual Analysis From the Perspective of Zen Buddhism”. *TQM Journal* 30, 4 (2018): 425-438. https://www.researchgate.net/publication/325453089_Lean_production_Toyota_Production_System_and_Kaizen_philosophy_A_conceptual_analysis_from_the_perspective_of_Zen_Buddhism, (erişim 30.07.2021).
- Crawford, R. J. “Reinterpreting the Japanese

Economic Mi‘râcle”. *Harvard Business Review* 76, (1998): 179-184.

Danışman, S. A. “Bir Doğu Liderinin Batı Liderlik Yaklaşımları Açısından Değerlendirilmesi: Konosuke Matsushita”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 3, 5 (2013). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/yalovasosbil/issue/21789/234149>, (erişim 26.04.2022).

Dollinger, M. J. “Confucian Ethics and Japanese Management Practices”. *Journal of Business Ethics* 7, 8 (1988): 575-584.

Garrahan, P. ve Stewart, P. *The Nissan Enigma: Flexibility at Work in a Local Economy*. London: Mansell, 1992.

<https://global.kyocera.com/>, (erişim 19.12.2021).

<https://global.toyota/en/company/vision-and-philosophy/production-system>, (erişim 04.12.2021).

Güç, Ahmet. “Konfüçyüsçülük”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVI, 2002, 167-170.

<https://hbr.org/2014/01/what-vuca-really-means-for-you>, (erişim 08.01.2021).

Inamori, K. *A Passion for Success- Practical, inspirational and spiritual insight from Japan's leading entrepreneur*. New York: McGraw Hill, 1995.

Izutsu, Toshihiko. *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar-İbnü'l-'Arabî ile Lao-Tzu ve Çuang-Tzu'nun Mukâyesesi*. çev. A. Y. Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2017.

Japan Institute of Plant Maintenance. *TPM Encyclopedia Keyword Book*. Tokyo: JIPM Publishing Division, 2002.

Konfüçyüs. *Konuşmalar*. Ed. Yang Bojun. çev. G. Fidan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

⁸⁷ bk. Dollinger, “Confucian Ethics and Japanese Management Practices”, 583.

- Lao Tzu *Tao te Ching*. çev. S. Özbey. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- <https://lean.org.tr/yalin-dusunce-nedir-2>, (erişim 04.05.2021).
- Liker, J. K. ve G. L. Convis. *Toyota Tarzı Yalın Liderlik*. çev. A. Soydan. İstanbul: Optimist Yayınları, 2013.
- Matsushita, K. *Başarının İlkeleri*. çev. Muhammet Negiz. Erzincan: Erzincan Üniversitesi Yayını, 2013.
- <https://news.panasonic.com/global/press/data/2021/10/en211028-3/en211028-3-3.pdf>, (erişim 11.01.2022).
- Ortiz, C. *Lessons from a Lean Consultant: Avoiding Lean Implementation Failures on the Shop Floor*. New Jersey: Prentice Hall Press, 2008.
- Özcan, Abdülkadir. "Gazi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 1996, 443-445.
- Özlu, G. "Konfüçyüsçü Yönetim Düşüncesi: Joseon Hanedanlığı". Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Bilimleri, 2017.
- Rahbek Gjerdrum Pedersen, E. ve M. Huniche. "Determinants of Lean Success and Failure in the Danish Public Sector: A Negotiated Order Perspective". *International Journal of Public Sector Management* 24, 5 (2011): 403-420.
- Rubrich, L. *How to Prevent Lean Implementation Failures: 10 Reasons Why Failure Occur*. Indiana: WCM Associates, 2004.
- Scherrer-Rathje, M., T.A. Boyle, ve P. Deflorin. "Lean, Take Two! Reflections From the Second Attempt at Lean Implementation". *Business Horizons* 52, 1 (2009): 79-88.
- Shirose, K. *TPM: Total Productive Maintenance, New Implementation Program in Fabrication and Assembly Industries*. Tokyo: JIPM-Solutions, 2011.
- <https://www.statista.com/statistics/1259275/average-company-lifespan/>, (erişim 04.01.2022).
- <https://www.statista.com/statistics/316786/global-market-share-of-the-leading-automakers/>, (erişim 24.04.2021).
- Taylor, F. W. *The Principles of Scientific Management*. London: Taylor and Francis Books Ltd., 1911.
- The World Bank, *GDP per capita (current US\$) – Japan, China, Korea, Rep., Turkey, World*, 2020. <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD?contextual=default&locations=JP-CN-KR-TR-1W>, (erişim 21.01.2020).
- Williams, K., C. Harlam, J. Williams, T. Cutler, A. Adcroft ve S. Johal. "Against Lean Production". *Economy and Society* 21, 3 (1992): 321-354.
- Zulfikar, Y. F. "Do Muslims Believe More in Protestant Work Ethic than Christians? Comparison of People with Different Religious Background Living in the US". *Journal of Business Ethics* 105, 4 (2011): 489-502.

Extended Abstract

Aim

Within two decades after the end of World War II, the ranking of Japan in the global economic table improved drastically. The competitive advantage driven by Japanese production systems is one of the key success factors of the Japanese economy. Japanese companies dominated the manufacturing industry and changed the way of working in manufacturing world radically, first within Japan and

then in the entire industry around the world. The core of Japanese production systems is same whereas they can have different names like TPM (Total Productive Maintenance) or TPS (Toyota Production system) or lean management. They are more human-centric cultural systems rather than just target-oriented mechanical processes. In this article it is aimed to identify this core as company principles and understand the impact of Far East Asian religions like Confucianism and Taoism on these principles.

Design and Methodology

This article was based on qualitative research study. While studying on the ethical roots of the principles of Japanese production systems, the values of Confucianism and Taoism were searched through the academic literature. Also engineering practices of Japanese production systems were examined from theoretical and practical aspects. The writings of the founding fathers of successful companies like Toyota, Panasonic and Kyocera were contributed to this study by bridging the ethical values rooting in the history with today's company principles.

In this study first Confucianism and Taoism were introduced, which was followed by an explanation of production systems covering key points to implement them on the shop floor. Then after, findings were grouped and classified under 6 company principles, principles those enable production systems to run effectively. These 6 principles were identified and evaluated from the perspectives of organization, employee and process and were grouped as two per each perspective; two for organization, two for employee and two for process perspective. As a result of this classification and grouping approach, the potential implementation areas became more visible which can open a door for future studies in academia and industry.

Findings

As a baseline, first the core values of Confucianism and Taoism were summarized. Then the main characteristics of TPM and TPS were described with the details of how they run on the factory floor. What factors make them successful and what may be the possible reasons of failures? Japanese production systems were analyzed with the perspectives of the organization, the employee and the process. Relying on the “respect to human” philosophy of Confucianism and Taoism, production system principles were grouped under six headlines: Sharing the same value, succeeding together, being selfless and humble, having passion for learning and development, horizontal process organization, continuous improvement.

The moral values shaping the company culture that nurtures these principles were studied through the examples of Toyota, Panasonic and Kyocera along with their founding fathers, Toyoda, Matsushita and Inamori. The relation between the production systems, the classified 6 principles and the core values of Confucianism and Taoism were examined. All the technical tools of production systems including kaizen, Hoshin Kanri, 5S, suggestion systems, one-point lessons, PDCA cycle, JIT and Jidoka can run properly only if 6 principles mentioned above are effective. And those 6 principles were inherited from the spiritual and moral values of Confucianism and Taoism. Relying on these six principles, companies can establish a culture where production systems run sustainably and where high performance, innovation and agility nurtures.

Research Limitations

Bringing the ideas together while studying on a multidisciplinary topic that covers areas of both social science and manufacturing engineering was a challenge. The learnings

from Toyoda, Matsushita and Inamori, the founding fathers of Toyota, Panasonic and Kyocera respectively helped a lot to connect the manufacturing perspective of business with the ethical roots of Confucianism and Taoism. There exists a huge content for Far Eastern religions, whereas the article was concentrated mainly on relevant subtitles of Confucianism and Taoism keeping in mind the focus on production systems. More of the links for production systems were established with Confucianism and links with Taoism were mainly limited with the concept of giving back to the society. Another major Far Eastern religion, Zen Buddhism, was not covered in this study and is worth to work on future studies.

Implications (Theoretical, Practical and Social)

Being keen on working in line with the ethical values they learned from their grandparents seems to be the key success factor of Japanese companies. While eagerly learning new techniques from western competitors and implementing them, these companies never cut the link with their historic roots. Instead, they created an organizational climate in which these values continue to live. Through the living examples in high performing companies, the impacts of these values were visualized. Potential implementation areas becoming more visible can be an inspiration to create new ways of working, so that they can be key to establish transformative principles in the industrial companies.

Originality/Value

There are many studies aiming to understand Far Eastern religions, and many others examining production systems but very few that studies on linking the production systems with the ethical values of Far Eastern religions. The classification of 6 company

principles under 3 perspectives of employee, organization and process in the article is a unique approach that may contribute not only to industrial leaders in the production area but to business leaders aiming to create innovative and agile company culture in their organizations as well.



Spiritual Poverty – Heavenly Riches: Some Reflections On faqr in the Teachings of Ibn ‘Arabī and Rūmī

*Mânevî Yoksulluk – Göksel Zenginlikler: İbnü’l-‘Arabî ve Rûmî’nin
Öğretilerinde Fakr Üzerine Bazı Düşünceler*

Stephen Hirtenstein*

Abstract

This paper is an examination of the notion of faqr (poverty, neediness) in the writings of two of the greatest exponents of Sufism as realisation of Truth (taḥqīq), Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī (d. 638/1240) and Jalāl al-Dīn Rūmī (d. 672/1273). It draws on a story told by İsmâil Hakkı Bursevî regarding a meeting between Ibn ‘Arabī’s stepson and heir, Şadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 672/1274), and Rūmī in Konya, and contrasts the spiritual principles of voluntary poverty with the true poverty of spirit, which all beings participate in and which is fully known and experienced in the perfect human being. It also looks at the way essential poverty is described as the fundamental underpinning of praise and the celebration of Divine bounty.

Keywords: Sufism, Ibn ‘Arabī, Rūmī, Qūnawī, faqr, spiritual poverty, perfect human being, al-insān al-kāmil, Futuhat al-Makkiyya.

Özet

Bu makale, tasavvufun iki büyük muhakkiki olan Muhyiddin İbnü’l-‘Arabî (ö. 638/1240) ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin (ö. 672/1273) eserlerinde *fakr* (mânevî yokluk, Allah’a muhtaç olma) kavramına yönelik bir inceleme niteliğindedir. İsmâil Hakkı Bursevî’nin, İbnü’l-‘Arabî’nin üvey oğlu ve vârisi olan Sadreddin Konevî (ö. 672/1274) ile Mevlânâ arasında Konya’da geçen bir görüşmeye dair aktardığı bir hikayeden yola çıkarak, gönüllü yoksulluğun mânevî ilkeleri ile bütün varlıkların sahip olduğu ve İnsân-ı Kâmil’de tam manasıyla açığa çıkan hakiki ruhsal yoksulluğu karşılaştırma amacını taşır. Ayrıca ontolojik yoksulluğu, ilâhî lütfâ hamd ve şükürün zeminini teşekkül ettiren bir unsur olarak ele alır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbnü’l-‘Arabî, Rûmî, Konevî, fakr, mânevî yoksulluk, insân-ı kâmil, Fütûhâtü’l-Mekkiyye.

* Editor of the Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society and co-founder of Anqa Publishing. E-mail: stephenhirtenstein@gmail.com..

“Poverty is my glory (*al-faqr fakhrī*)”¹

O You to whom belongs absolute Richness beyond need, whilst His servants possess only poverty beyond question! O You who is Rich beyond need of anything, whilst each thing is in need of Him!

(Ibn ‘Arabī, *Awrād*)²

Introduction

I should like to begin these reflections on the nature of *faqr* (‘poverty, neediness’) by considering the following quotation from Jalāl al-Dīn Rūmī’s *Mathnawī*:³ “Of all the kinds of knowledge, when death comes the one to have with you is poverty.” Unequivocally drawing a sharp distinction between poverty, i.e. spiritual poverty, and all other forms of knowledge, Rūmī is careful to state that poverty is nonetheless a kind of knowledge, not a material fact of external existence. This deceptively simple statement points to one of the great mysteries of human life: the paradox that what really matters in the last resort is not what we have by way of acquired knowledge, but what we do not possess, our condition of neediness, and our familiarity with and knowledge of this condition. What exactly does Rūmī mean by spiritual poverty? Considering that we cannot take anything of this world with us into the next world when we die, how will a knowledge of poverty benefit us at the point of death?

1 A prophetic hadith, regarded as unsound by many scholars, but often cited or referred to by Jalāl al-Dīn Rūmī: see, for example, *Mathnawī*, I: 2357; III: 3281 and 4519, and V: 673 and 715.

2 From the Sunday morning prayer by Ibn ‘Arabī in *Awrād al-usbū*, in *Prayers for the Week: the Seven Days of the Heart*, ed. and trans. Stephen Hirtenstein and Pablo Beneito (Oxford: Anqa Publishing, 2021), 34, and *Arabic* 7.

3 *Mathnawī*, I: 2846, from *The Masnavi of Rūmī*, trans. Alan Williams, (London: I. B. Tauris, 2020), 263.

As a point of departure for this paper, we may distinguish four forms of poverty, two negative relating to sickness, which are to be eradicated, and two positive relating to health, which are to be embraced:

1. the grinding material poverty, so often man-made, that destines millions to ill-health and disease, and which the United Nations has established targets to eradicate in its extreme form;⁴

2. the psychological poverty of materialism or literalism, the worldly self-sufficiency of human pride and arrogance that masks a spiritual emptiness and neediness – both these we might call ‘human poverty’;

3. the outer practice of poverty or voluntary poverty, the ascetic life;

4. the inner poverty of realisation – this last is sometimes referred to as ‘total poverty’.

With regard to the last two kinds of ‘spiritual’ poverty, I would like to begin, as Rūmī so often does, with a story – except that this story is not a fable of mythical animals or a tale of kings and courtiers, but one involving Rūmī himself and his close friend and fellow-resident of the Seljuk capital, Konya, Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, the stepson and spiritual heir of Ibn ‘Arabī. It is worth mentioning that the two men were almost exactly the same age⁵ and seem to have had a very close relationship, fostered in part by their physical proximity as residents in Konya. It is related that one

4 The United Nations completed its review of the so-called Decade for the Eradication of Poverty (1997-2006), and countries of the world set a target of halving poverty by the year 2015, has since been revised to an aim of reducing extreme poverty to less than 3% by 2030. The extreme poverty figure dropped from 43% of the world’s people in 1990 to 21% in 2010, and continued downwards up to the COVID pandemic.

5 Rūmī’s dates are given as 6 Rabi’ I 604–5 Jumada II 672/30 September 1207–17 December 1273; Qūnawī’s as 22 Jumada II 605–13 Muḥarram 673/1 January 1209–19 July 1274.

day Rūmī and Qūnawī were sitting together. Qūnawī turned to Rūmī and said: “For us it is to live like a king (*sultān*) during the day and to sleep at night like a poor man (*faqīr*).” Immediately Rūmī retorted: “And for us it is to live like a poor man during the day and to sleep at night like a king.”⁶

This zen-like story is related by the great 18th-century Celvetī shaykh, Ismāil Hakki Bursevī (d. 1137/1725), who then comments that if one wants to understand something of what they were talking about, one should look at their tombs. Situated within an ornate shrine at the end of the main street of Konya, the tomb of Rūmī became a major centre of pilgrimage within a few generations of Rūmī’s death, ‘the Ka’ba of lovers’ as the calligraphy at the entrance proclaims,⁷ maintained by generous gifts from princes and pious endowments, while at the other end of town, in a quiet side-street off the Meram road, stands a small, modest stone grave, the resting-place of Qūnawī, topped by an octagonal wooden *kumbet* frame – it is open to the sky (as specified in his will), and adjoins a mosque which used to be the house in which he lived and which contained his magnificent library⁸ – even with the recent refurbishments by the town council, it remains

a humble tomb, though one much venerated historically as can be seen in the fact that it used to be surrounded by a huge cemetery containing the graves of innumerable famous men. The contrast between the two tombs could hardly be more stark: the sultan and the faqir at night indeed.

This polarisation is also reflected in the way they lived their outer daily lives. Above the doorway to Qūnawī’s tomb there is a couplet in Arabic which depicts his worldly position: “Your morning is coupled to glory and country; your door ever-open to people in need”,⁹ referring to the high rank that Qūnawī enjoyed at the Seljuk court as Shaykh al-Islām as well as to his famed generosity to the poor. Qūnawī had been brought up within a rich and privileged family, his father having served as adviser to two Seljuk sultans, and following a most intense spiritual training under his two masters, Muhyi al-Din Ibn ‘Arabī and Awhad al-Dīn Kirmānī, he led an aristocratic life-style in Konya, complete with servants, eunuchs and porters if the hagiographies are to be believed. Naturally for some people, especially those who came from humbler origins, this appeared to conflict with the idea of a proper spiritual master. For example, a rich merchant from Tabriz is reported to have visited Qūnawī’s house, and wondered if he had been brought to the right place as it seemed like the palace of a king – he appears to have been unmoved by the response from Qūnawī’s servants that their master was unharmed by such possessions since he possessed a perfected soul. Rūmī, whom the merchant subsequently visited, provided him with the more typical picture of a true holy man, someone who has given up all the privileges of birth and worldly wealth and devotes his time to the worship of God.¹⁰

6 Ismāil Hakki Bursevī, *Kitāb Tamām al-fayḍ fī bāb al-rijāl*, ed. Ramazan Mawsili and Ali Namli (Damascus: Dār Nīnawā, 1432/2011), 2/31. My great thanks to Prof. Mustafa Tahrali for drawing my attention to this passage many years ago and for providing the reference.

7 The Persian poem hanging in the entry cubicle (said to be composed by ‘Abd al-Raḥman Jāmī) reads: *ka’bat al-‘ushshāq bāshad in maqām / har ki nāqiṣ āmad injā shud tamām* – “This shrine is the Ka’ba of lovers; all who come here lacking find completion.” (cited by Franklin Lewis in *Rūmī, Past and Present, East and West*, (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 430).

8 For details of this library and what it contained, see Stephen Hirtenstein and Julian Cook, “Malik MS 4263 Part 2: The Library List of Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society* 67, 1 (2020), 59–111.

9 It reads: *sabāhuka maqrūnun bi-‘izzi wa-dawlati / wa-bābuka maftūhun li-ahl al-hawā’ij*.

10 Aḥmad Aflākī, *Manāqib al-‘arīfīn*, (Ankara: Turk

This was quite clearly a contentious issue between followers of Rūmī and followers of Qūnawī, since it resurfaces in another story in which Qūnawī is being censured by one of Rūmī's disciples for having so much wealth, while Rūmī is praised for having a mere half dinar. Rūmī's recorded response is interesting: "This is because the Shaykh [Ṣadr al-Dīn] has more expenses than I do. Many travellers depend on his care, while no-one is dependent on me. Even that half dinar should be given to him."¹¹ Again the contrast between these two spiritual masters is striking, the faqir and the king during the day. But is this all there is to be gleaned from Rūmī and Qūnawī's conversation? Or is there a more interior meaning of poverty which is being hinted at? The theme of poverty surfaces time and again in Ibn 'Arabī's and Rūmī's writings, and unsurprisingly as it is one of the commonest topics in spiritual life.

The Practice of Voluntary Poverty: Asceticism and Renunciation

The renunciation of worldly wealth and the practice of asceticism as a way of spiritual realisation has an ancient history. Within the Christian tradition, poverty was particularly emphasised: the first of the nine Beatitudes which Jesus enunciated in the Sermon of the Mount is "Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven",¹² and his clear advice to the young man of means, who had carefully followed the religious commandments, was: "If thou wilt be perfect, go and sell what thou hast, and give to the poor, and thou shalt have treasure in heaven;

and come, follow me."¹³ While the second example appears at face value to advise the renunciation of worldly possessions, its inner meaning is the same as the focus of the first, poverty of spirit as opposed to richness of spirit – i.e. a person who ascribes everything to himself, who follows his self-love, his vanity and sense of being better than others, is rich in spirit, and therefore devoid of need. This non-neediness must be exchanged and removed, before its heavenly reality can appear. So long as we are full of selfhood, we are not empty enough to receive the gift of the spirit. To be poor in spirit is to have allowed such self-love to be stripped away and to acknowledge one's full neediness, celebrating the treasure of the Divine. It is the prerequisite of all genuine prayer. In the words of St. Paul, receiving the grace of God means "having nothing, but possessing all things."¹⁴

Clearly this is not simply to be read as the poverty of the natural needy state, however much this was admired and imitated as a means to realisation. Stories of those abandoning their wealth and position in search of Truth are legion: Gotama Buddha, St. Francis of Assisi, Abu Ḥamīd al-Ghazālī, to name but a few of the more prominent.¹⁵ Ibn 'Arabī

Tarih Kurumu Basımevi, 1959–61, I: 96.

11 Aflākī, *Manāqib*, I: 439.

12 *Gospel of St Matthew*, V: 3. Almost the same expression is used in *Luke*, VI: 20: "Blessed are ye poor, for yours is the kingdom of God." The literal translation is not "poor" but "beggars in spirit", i.e. an active condition of preparedness to receive.

13 *Matthew*, XIX: 21.

14 *II Corinthians*, VI: 10.

15 The early period of Islām evinces a dramatic tension between those with material wealth and those without, graphically illustrated in the life of Abu Dharr al-Ghifārī (d. c. 31/652), a prominent companion of the Prophet. One of the People of the Bench (*ashab al-suffa*) renowned for his austerity and frugality, Abu Dharr was highly critical of the caliph 'Uthman and his Syrian governor, Mu'awiya, for what he viewed as unacceptable behaviour (e.g. the hoarding of wealth, the prodigality, the appointment of relatives and cronies to high office). For his pains he was exiled and lived out his life on the margins. He presents the somewhat clichéd picture, albeit inspirational to generations of Sufis, of a truly religious person: living an ascetic life based on what the Prophet taught in respect of guarding against worldly attachments, encouraging voluntary poverty, being content with

also describes a time when he gave away all that he possessed to his father (since he had no spiritual master to give it to), in his desire to realise what he called “the servanthood of exclusive belonging to God.”¹⁶ To be in a state of apparent neediness for all one’s outward sustenance, to be dependent upon God alone for the bread one eats and the clothes one wears and so on, is something that can provide a sense of real neediness. Voluntary poverty, divesting oneself of possessions and putting oneself into a total dependency upon God’s provision for one’s everyday needs, is an act of will – something one chooses to do – but also curiously, at the same time, it is a cultivation of non-neediness, of independence from all other than God. Thus voluntary poverty involves various forms of withdrawal, such as the practice of silence and seclusion, fasting and wakefulness, which break the dependencies of everyday living, and through these practices being interiorised certain forms of knowledge may be attained.¹⁷ Abstinence, says Rūmī, “is the first principle of medicine.”¹⁸ Ascetic practice, which is a theme that runs through all spiritual teaching, and dominates much of the discourse on spirituality up to the present day, is nonetheless only a first step, however well performed.

little in this world and remembering the Hereafter.

16 Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Beirut: Dār Ṣādir, 4 vols., n.d., henceforth *Fut.*), I: 196 – for translation and comment, see Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier* (Oxford: Anqa Publishing, 1999), 53-54.

17 In his *Hilyat al-abdāl*, Ibn ‘Arabī explains how each practice works at the level of the aspirant (*murīd*) and at the level of the fully realised (*muḥaqqiq*). He equates each of these principles to a particular knowledge: silence leads to knowledge of God; seclusion to knowledge of the world; hunger to knowledge of Satan; and wakefulness to knowledge of self. See Ibn ‘Arabī, *The Four Pillars of Spiritual Transformation*, trans. Stephen Hirtenstein (Oxford: Anqa Publishing, 2008).

18 *Mathnawī*, I: 2911, from *The Mathnawī of Jalālu’d-dīn Rūmī*, trans. Reynold A. Nicholson (London: Luzac & Co Ltd, 1972), 15; (Williams 270 gives I: 2924).

It is not to be confused with the true spiritual life, as practices can only be at best a relative and approximate version of poverty.

There is in Sufi teaching a very deep tradition and understanding of poverty. In rhyming prose al-Junayd distinguishes three groups of the faithful, and gives pride of place to poverty and love:

The first comprises those who have chosen ritual worship and fear (al-‘ibādāt wa-l-takhawwuf); the second those who have chosen renunciation, longing and austerity (al-zuhd wa-l-shawq wa-l-taqashshuf); the third, finally, those who have chosen poverty and Sufism (al-faqr wa-l-taşawwuf)... These have had their hearts filled with love (*ḥubb*) as the hearts of the [worshipping] servants have not been, and they speak of the truths of the unseen.¹⁹

In his comments on each group, it is clear that the first are primarily concerned with service and ‘doing the right thing’ and therefore their hearts are filled with fear at the possibility of falling short; the second renounce this world and all it contains in favour of the next, take their wealth from the next world, and fear punishment: “they restrain their souls and make little of their works.” Only the third group drink from the cup of Love and know what it means to be “Sufi”, and although he leaves it unspecified, Junayd is alluding to a clear distinction between the practice of

19 Cited by Christopher Melchert, “The Transition From Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century CE”, *Studia Islāmica* 83 (1996), 70; from Süleymaniye Reşid Efendi 1218/1 (fols. 4b–5a). In case one might think that only the third are worth anything, Junayd adds that for all these faithful ones (*mu’minūn*), “their essential being (*dhāt*) adheres to their path, and their qualities (*şifāt*) are safeguarded from their deviations and imperfections due to His word Prosperous are the believers, who are humble in their prayers and who shun idle talk, and who are active in giving zakat (*Q al-Mu’minūn*, 23/1–4).”

renunciation and the condition of selfless poverty.

The real knowledge of spiritual poverty, as both Ibn ‘Arabī and Rūmī express it, lies at the deepest level of human experience, but is not found easily:

There is no sickness of the soul that’s worse than being convinced of your own perfection, sir!

Much blood must flow out of your heart and eyes until this smugness takes its leave of you.

Eblis’ mistake was saying ‘I am better’ – all creatures have this sickness in their selves.

Though he may see himself as very broken, beneath the stream see filth and purest water.

But when he makes you stirred up in temptation, just then the water turns a filthy colour.

The bottom of the stream is filthy, man! – although to you the stream appears pristine.²⁰

St. Francis of Assisi gives a similar analysis in his commentary on poverty of spirit:

Many apply themselves to prayers and offices, and practise much abstinence and self-mortification – but because of a single word which seems to be hurtful to their bodies, or because of something being taken from them, they are forthwith scandalised and troubled. These are not poor in spirit; for he who is truly poor in spirit hates himself and loves those who strike him on the cheek.²¹

In other words, the real sickness is not so much one’s dependence on other things but

the preference for one’s self over others, smugly imagining that one is without need, or perhaps even, the illusion that one has anything to call one’s own.

To be in need is the primary human condition: born in utter need and dependency upon the mother and her milky sustenance, a baby exerts a remarkably powerful influence over its parents and others around them. Ibn ‘Arabī attributes this reversal of the normal state of affairs to the baby’s closeness to the primordial pact with God, since “the child’s covenant with his Lord is recent, having been born recently, while the older person is more distant [from this contract].”²² In other words, the saying “Indeed!” (*balā*) to God’s “Am I not your Lord?” is fresher and more apparent in the child than in the adult. Gradually this power, so evident among little children, wanes and gives way to a sense of self that appears to have no need of others, an independence and self-sufficiency which adults appear to value highly. People can go to great lengths to protect this relative non-neediness, even if at root it is neither what we are essentially nor in truth what we really desire. How strange it is to be so in need of being without need...

Essential Poverty

While the natural way of life returns the human being willy-nilly to a state of utter indigence in old age (“sans teeth, sans eyes, sans taste, sans everything”²³), spiritual masters have always held out the possibility of realising a far more profound sense of neediness, through which there is true fulfilment. Indeed Rūmī’s *Mathnawī* contains hundreds of lines ramming home the message that such a transformation is possible and necessary for

20 *Mathnawī*, I: 3227-34, trans. Williams 297.

21 *The Admonitions*, XIV, from *The Writings of St Francis of Assisi*, trans. Paschal Robinson (London: The Spectator Ltd, 1905), <https://www.sacred-texts.com/chr/wosf/wosf03.htm>, accessed online 3.10.22.

22 Ibn ‘Arabī, *Fusūs al-ḥikam*, Chapter on Moses, ed. Mahmud Kılıç and Abdurrahim Alkış (Istanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 185.

23 William Shakespeare, *As You Like It*, 139 ff.

human happiness, human dignity and human freedom. This neediness is not just an existential fact in the face of the Divine Existence (which might be conveniently accommodated by our notion of self), but something to be most deeply experienced, as a constant re-living of the Divine question, “Am I not your Lord?”. In fact one might view it as a return to the state of neediness that appears in an infant, in which we may again hear God’s question and respond in our state and acts with the affirmation “Indeed!” (*balā*).

Such an affirmation of praise is one of the meanings embodied in the Qur’ānic verse *O people, you are the poor (al-fuqarā)* towards Allāh; and Allāh, He is the Rich beyond need, the Most Praised (*al-ghanī al-ḥamīd*) (Q Fāṭir, 35/15). It is precisely this verse that forms the starting point for Ibn ‘Arabī’s discussion in the chapter devoted to *faqr* in the *Futūḥāt al-Makkiyya*, and he immediately elevates poverty to its highest level, as the principle underlying the manifestation of God through His Names (in sharp contrast to the way that al-Qushayrī presents it in his *Risāla*, where poverty in this world is a central feature).²⁴ What is also interesting in his discussion is how he presents poverty as essentially universal and vast, precisely because it is the counterpoint to all the Divine Names, rather than a state of privation or narrowness as it is often discussed in Sufi texts. He observes that just as God is independent and praised through His Names, so are we poor and needy towards His Names.²⁵

24 See al-Qushayrī, *Epistle on Sufism*, trans. Alexander Knysh (Reading: Garnet Publishing, 2007), 280–88. Like Junayd, he also links *faqr* to *taṣawwuf* (288–292).

25 This neediness towards each of the Names is spelt out in his *Kashf al-ma’nā*, in which he views each Name through the lens of *ta’alluq* (dependency, neediness for the Name), *taḥaqquq* (realisation of the Name in Him) and *takhalluq* (adoption, assuming the characteristics of the Name): each *ta’alluq* section begins with the words *iftiqāru-ka ilay-Hi* (“You are in need

And this is why He mentioned the Name [Allāh] which unites [all] the Divine Names... the doorway of poverty and neediness is never cramped due to its vast breadth and the universality of its authority. Neediness is a quality that is avoided,²⁶ and yet nobody can be free of it, for it is in every needy one in accordance with their reality bestows. It is the sweetest thing obtained by the knower (‘ārif) since it brings him to arrive at the Real and the Real welcomes him.²⁷

Ibn ‘Arabī notes that this neediness is the principle of all asking in prayer, and then cites the well-known response when Abu Yazīd prayerfully asked God: “With what can I come close to You?”, which was: “You come close to Me with that which does not belong to Me: lowliness and neediness (*al-dhilla wa-l-iftiqār*).” He defines the poor one (*faqīr*) as: “one who is in need of everything, but nothing is in need of him – this is the pure servant according to those who realise the Truth (*muḥaqqiqūn*).” Later in the chapter he also observes that the person in the station of essential poverty has no particular need to ask God to fulfil, since he has realised that neediness is essential and “poverty towards Allāh is the root.” He also points out that it is different to all other qualities in that it belongs to everything in its state of nonexistence, which “needs” or asks to be made existent, as well as in its state of existence, which “needs” to be continued in existence.

of Him for...”).

26 Ar: *mahjūran*, a Qur’ānic term meaning “to be shunned”, as in the verse (25: 30): “And the messenger says, ‘My Lord, my people have taken this Qur’ān as something to be shunned.’” Although this is the traditional translation and understanding, we may perhaps also understand this verse, following Ibn ‘Arabī’s allusion, as saying: “My people have taken [hold of] this Qur’ān in/through their state of neediness.”

27 *Fut.* II: 263, chapter 162 *fi ma’rifat al-faqr wa asrāri-hi*.

This condition of need (*faqr*), therefore, “is the most universal of stations as a property, but what is to be acquired of this quality as a specific attribution, is that one is needy towards Allāh, not to other than Him.”

So while essential poverty is an ontological fact in the face of God, what we may call true poverty is a realisation of the inner nature of the human being, and of all beings, in relation to God. Even though realisation is a divine gift or something “acquired”, it needs to be desired and acknowledged in a way that is different to abstinence. As Rūmī puts it in his *Dīwān-i Shams-i Tabrīz*, “Abstinence was saying, ‘I understand the secrets through Him’; Poverty was saying, ‘I am without heart and turban through Him.’”²⁸ Here we should emphasise that this meaning of poverty should not be confused with terms denoting humility or submissiveness, such as *khāshī* (Q al-Mu‘minūn, 23/1–2, “*Prosperous are the believers, who are humble in their prayers*”) or *tawāḍu* (as in the hadith: “*none humbles himself before God but that God raises him*”) or *taḍarru* (Q al-A‘rāf, 7/205, “*Remember your Lord in your soul, humbly and in fear...*”). While these might be described as states of submissiveness of the heart or the result of God’s act of revelation, true poverty is grounded in the reality of being. It is this that led Abdullah Bosnevī (d. 1054/1644), the great Akbarian commentator on the *Fuṣūṣ*, to describe the true servant as “one who is realised with total poverty in their essential being (*al-faqr al-kullī al-dhātī*), which is required in beginningless eternity by the Universal Revelation of Being.”²⁹

In his *Fuṣūṣ al-ḥikam*, in the chapter on the

28 *Mystical Poems of Rūmī 2*, 270, trans. Arthur Arberry (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 56.

29 Abdullah Bosnevī, *K. Tajallī al-nūr al-mubīn (Istanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 2129/6, fol. 50b)*, edition and translation by Stephen Hirtenstein (forthcoming).

wisdom of Joseph, Ibn ‘Arabī summarises his teaching on total poverty through the imagery of the shadow and its total dependence on the person who casts it:

The Real only brought the shadows into existence and created them in prostration, inclining to the right and to the left,³⁰ as indications to you of what you are and what He is. [This is] so that you may be aware of who you are, of your relationship to Him and of His relationship to you, and so that you may know in what way or by which divine reality that which is ‘other than God’ is qualified by total poverty³¹ towards God and by relative poverty because of the need of some parts for others. And also so that you may know in what way or by what reality the Real is qualified by [infinite] Richness above human beings and as being independent of the universes,³² and how the world is qualified by independence, or rather by the independence of some of its parts from others in one respect, which is the same as them being in need of others [in another respect].³³

30 Referring to Q. 16: 48 “Have they not looked at all things God has created, whose shadows fall to the right and to the left, prostrating themselves to God and being lowly?” We may note that a shadow extends to the west at sunrise and to the east at sunset.

31 Ar: *al-faqr al-kullī*.

32 Ar: *bi-l-ghinā ‘alā al-nās wa-ghanī ‘an al-‘ālamīn*. The unusual phrasing of this sentence reflects a distinction found in the Quran, which stresses God’s independence of the universes (or all created beings) (Q 3: 97, 29: 6) and human poverty (*faqr*) in relation to God’s Richness (Q 35: 15, 37: 38).

33 The Arabic could also be read in completely the opposite sense as: “... which is not the same as them being in need of others.” This can be interpreted in various ways: for example, water in its frozen state has no need of the sun but in its liquid state does need the warmth of the sun; a shadow depends for its existence on one particular person and is simultaneously independent of any other person.

The Image of Blackness

One of the great images for this total poverty is blackness, understood as lack of light or black light. In the case of Ibn ‘Arabī, he speaks of a vision in which

I entered a darkness and I was told: ‘Cast off your clothes and throw away the water and the stones, for you have found [what you were looking for].’ I discarded everything I had with me, without seeing where, and I remained [just as I am]. Then He said to me: ‘Do you see how excellent this darkness is, how intense its brightness and how clear its light! This darkness is the place from where the lights rise... from this darkness I have brought you into being, to it I make you return and I shall not remove you from it.’ Then He showed me an opening like the eye of a needle. I went out towards it and I saw a beautiful radiance and a dazzling light. He said to me: ‘Have you seen how intense is the darkness of this light? Stretch out your hand and you will not see it.’ I stretched it out and indeed, I did not see it. He said to me: ‘This is My Light, in which none but Me can see himself.’³⁴

Such a vision of darkness is also described by the 15th-century Akbarian author Shams al-Dīn al-Lāhījī (d. ca. 900/1494), who is reported to have only worn black: “I saw that black light was invading the entire universe. Heaven and earth and everything that was there had wholly become black light, and I was totally absorbed in this light, losing consciousness. Then I came back to myself.”³⁵

34 Ibn ‘Arabī, *Mashāhid al-asrār al-qudsiyya: Contemplation of the Holy Mysteries*, trans. Pablo Beneito and Cecilia Twinch (Oxford: Anqa Publishing, 2001), 33–34.

35 Cited by Henry Corbin in *The Man of Light in Iranian Sufism* (Boulder: Shambhala, 1978), 112.

The same theme is taken up and amplified when Ibn ‘Arabī discusses the distinctive attribute of one who truly knows (*‘arif*). He cites the saying of one of his predecessors: “The one who knows has a blackened face in this world and the hereafter”, and then explains:

What he meant by the expression ‘the blackened face’ is the complete dedication of all his moments, whether in this world or in the hereafter, to the theophanies that the Real manifests to him. According to us, when He reveals Himself to him, the human being sees nothing but himself and his own abode in the mirror of the Real. He is a created being, and given that the created (kawn) is darkness compared to the light of the Real, the human being cannot contemplate anything but his own darkness. The face of a thing is its reality (*ḥaqīqa*) and its essential being (*dhāt*).³⁶

As this passage makes clear, for the one who knows, the world is the place of Divine Manifestation and Revelation. In illuminating things, the light of God shows them as they are. A person may be said to have reached “enlightenment” according to whatever aspect is illuminated, and this constitutes a heavenly state of happiness, where we see ourselves as having white faces. As Ibn ‘Arabī puts it, “Those who are blessed have a white face in this world and the hereafter, for they are the mirror of the Real, whose darkness is obliterated by the light of His Truth.” However, the inner face or deeper reality of this is blackness or “poverty”.

Neediness and Liberality

At the same time, it is important to clarify what is meant by the adjective *ghanī*, which

36 *Fut.* I: 181.

I have translated as “rich beyond need”. It appears very commonly in the Qur’ānic phrase *ghanī ‘an al-‘ālamīn*, which is often translated as “independent of the worlds”. However, it does not simply mean “independent”, with all the connotations of disinterest that word might have, any more than *faqīr* means “dependent”. The imagery suggests a person who possesses unlimited wealth and riches, so much so that they have no need of anyone else to fulfill their desires except in the sense of their wish to shower others with this bounty. Those “others” are in need of receiving the rich one’s gifts, hence “poor” in relation to their beneficence. There is, then, an aspect of being *ghanī* that involves giving liberally, as is suggested by the famous hadith qudsi, “I was a hidden treasure, and I loved to be known...”, which is why Ibn ‘Arabī specifically describes the Name *al-ghanī* as mentioned in Q 35: 15 (where it is linked with *al-ḥamīd*) as a quality for which He is to be praised.³⁷ As Ibn ‘Arabī writes at the end of his chapter on *faqr*,

I saw Him, glorified and exalted is He, in a dream, and He said to me: ‘Make Me your Trustee (*wakīl*) in [all] your affairs’, so I took Him as my guardian and trustee. And all I saw was pure protection (*iṣma*) – all praise to Allāh for that! God made us one of the poor towards Him through Him, and when poverty towards Him is through Him, it is the same as riches (*ghinā*), for He is the Rich and through Him you are needy, so you are rich through Him beyond need of the worlds. So know that!³⁸

Among the many stories in the *Mathnawī* which illustrate this is the tale of the caliph who was so generous that he surpassed the legendary Ḥatīm al-Ṭā’ī in liberality (“as need

37 *Fut.* II: 264.

38 *Ibid.*

had targeted his door and gate, his fame for giving spread across the world”³⁹) and how a poor Bedouin is tormented by his wife to do something about the poverty and hardship they find themselves in. On her advice (after a few pages of typical marital argument!) he decides to visit the sultan: he takes the most precious gift he can find as an offering, a jug of precious (but brackish) water from the desert, thinking the sultan will need it and hoping for his favour in order to relieve their hardship. At the end of his long journey, he is graciously received by the sultan’s courtiers, who hide their amusement and treat him with utmost respect, conveying his jug to the king. The king, touched by the sincerity of the Bedouin, fills his pitcher with gold in return, and has a boat made ready to take him back to the desert via the Tigris. This demonstration of sheer munificence, in which the king shows he has absolutely no need for a jar of desert water, puts the poor Bedouin to shame, leaving Rūmī to exclaim: “If he had seen a trickle of God’s Tigris, he would have totally destroyed the jar.”⁴⁰ The imagery is explained by Rūmī throughout the 700 or so verses devoted to the story: the Bedouin is reason, his wife the soul, the sultan the divine self-evidently and his courtiers those who are close to Him, i.e. the saints. In Rūmī’s characteristic style of shifting imagery, the material story provides a means for expounding several teachings at once: firstly, the recognition of our inner poverty, our emptiness, with the twin reactions of resignation and acceptance (the rational Bedouin) and yearning to transform this neediness into something worth-

39 *Mathnawī*, I: 2255 ff. The same story is related in *Jawāmi‘ al-hikāyāt* by ‘Awfī, in terms of a Bedouin who was used to briny water from the desert, came across a stagnant pool and brought a skin filled with its water as his precious gift to the Caliph Māmun in Kufa. See Nicholson, commentary on Book I, 147-8. Might this mention of Hatim al-Ṭai be some kind of allusion to Ibn ‘Arabī, who was descended from him?

40 *Mathnawī*, I: 2877, trans. Williams 266.

while (the soul-wife); in the second stage of journeying to find the king, bemoaning one’s fate is rejected in favour of the importance of directed action, albeit misconceived (bringing the jar of water); the final stage of receiving inordinate wealth demonstrates the real bounty on offer to humanity from the side of Reality. “Everything in the universe is a jug, filled to the brim with wisdom and beauty; it is a droplet of His Beauty’s Tigris, so full it cannot be kept under the surface”; “we are the jar, the king and Bedouin; we are *at variance and perverted from it* (Q al-Dhāriyāt, 51/7);⁴¹ in other words, we behave as if at variance with our own true nature and perverted from our own truth. Yet always Rūmī stresses that the way out is emptiness, poverty and need (“the lack of livelihood propelled that Bedouin towards that court, and riches came his way.”)

At the heart of the story we find three “didactic” lines, which may be said to summarise his view of poverty:

One kind of charity brings beggars forth; the other kind bestows excesses on them.

So mendicants reflect God’s bounteousness, and those with God are consummate in bounty.

Apart from these two, all are dead indeed – a picture on a veil, not of His court.⁴²

Ismāil Ankaravī, the great commentator on the *Mathnawī*, here uses Akbarian language to explain that the first bounty of “bringing forth beggars” is the *jūd-i* or *fayd-i aqdas*, the Most Holy Effusion in which the pos-

sibilities of being are recognised and established within the Divine Knowledge as His infinite Realities, and the second of “bestowing excesses” is the *jūd-i* or *fayd-i muqaddas*, the Holy Effusion in which the possibilities are actualised as givers and receivers: To be brought forth as a beggar, then, is a recognition of one’s poverty and a realisation of need at the level of “Am I not your Lord?”, and this constitutes the first divine gift, the gift of the possibility of request. The actual giving and receiving of gifts in response to the request is the second act of divine giving, an act of doubled generosity. In addition, Rūmī speaks of a divine seeking, since “Bounty is in need of beggars.” and “The Generosity of the generous person is in love with the beggar.” The beggar, the poor in spirit, which is the human reality, is needed by the One who is Rich beyond need, which is God, for otherwise how can He show His Bounty? Thus “one kind of charity brings beggars forth...”

Every act of giving may be said to display two levels of need: the need of the giver to give and the need of the receiver to be given; when the giver and receiver are one, then there is also the need for this very possibility of giving to manifest, so that the process of giving and receiving can be realised. This penetrating insight is also shared by Ibn ‘Arabī who speaks of it as the “knowledge of poverty toward God through God” and as the need of the Divine Names to manifest their effects in us, which is even greater than our need for them.⁴³ This reciprocity has many ramifications and is much discussed in Ibn ‘Arabī’s writing: with regard to a shaykh who is fully realised (*muhaqqiq*), for example, “When he sees that the disciples have

41 *Mathnawī*, I: 2915, trans. Williams 269.

42 *Mathnawī*, I: 2761-3, trans. Williams 256. Nicholson (p. 150) translates as: “In one case, his (the giver’s) bounty makes the beggar manifest, whilst in the other case he bestows on the beggars more (than they need). Beggars, then, are the mirror of God’s bounty, and they that are with God are the Absolute Bounty.”

43 *Fut.* IV: 81. See William Chittick, *Self-Disclosure of God* (Albany NY: State University of New York, 1998), 33. It is one of the implications of the Divine saying “O David, My yearning for them is even greater than their yearning for Me”, which is cited in the Chapter of Muhammad in *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

need of him because of what he has from God, he thanks God for that, since God has made the disciples poor towards him such that through their poverty towards him they make firm his poverty toward God.”⁴⁴ Gone is the danger of a misplaced independence and self-glorification by virtue of being a knowledgeable master. The one who is truly realised in God knows that he never leaves his essential poverty towards Him, and sees all that he apparently has as belonging to God. To be depended upon by others in this case strengthens his dependence on God. The dialectic is clear: to be rich through God implies being poor and needy towards Him.⁴⁵ In this light Rūmī’s response that “many travellers depend on his (Ṣadr al-Dīn’s) care while no-one is dependent on me” can be seen as much more than a simple accident of wealth or generosity: it is praise of such service towards God and inherent poverty before Him.

In his *Discourses* Rūmī speaks again of the Divine requirement to manifest, when someone (unnamed) speaks about what at first seems like a curious male fantasy: the innumerable gorgeous women of Khwarizm and how no man in that country is a lover, since as soon as their heart fixes on one woman, another more beautiful appears to ravish them. Rūmī’s response to such bewilderment is succinct and elevates the discourse to the meaning of love and the demands of Beauty:

If there are no lovers in Khwarizm, yet Khwarizm must have its lovers, seeing that there are countless beauties in that land. That Khwarizm is poverty, where-

44 *Fut. III*: 19, quoted in William Chittick, *Sufi Path of Knowledge* (Albany NY: State University of New York, 1989), 273.

45 See *Fut. II*: 263-64, where Ibn ‘Arabī remarks that being poor towards God is a higher degree than being rich through Him, and is an essential quality, which is never removed. “He is the Rich beyond need, and you are poor/needy through Him, so that you are rich through Him beyond need of the universes.”

in are countless mystical beauties and spiritual forms. Each one you alight upon and are fixed on, another shows its face so that you forget the former one, and so on ad infinitum. So let us be lovers of true poverty, wherein such beauties are to be found.⁴⁶

This constant witnessing of the Divine manifestations of Beauty by virtue of realisation of true poverty is a hallmark teaching of both Rūmī and Qūnawī. It is the meaning of the first Beatitude quoted earlier: “blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven.” This kingdom is not a possession like others, but a witnessing of Truth, of “countless mystical beauties” descending into the vision of the lover-gnostic. Those who have realised their essential poverty towards God know themselves to be helpless always, poor and utterly incapable, whether they appear in incapacity or capacity, since He is the One who acts towards them or through them.⁴⁷

Poverty and Bounty

In returning to our story of day and night and king and *faqir*, we may see how two apparently opposed points of view are summarised in Rūmī’s statement “mendicants reflect God’s bounteousness, and those with God are consummate in bounty.” To reflect is to have nothing in and of oneself, like a mirror which only shows the image of the person who looks into it; to be consummate in bounty is to possess all things through Him and to be a mercy to the worlds. Both sides exist within human perfection: being rich as His representative (*khalīfa*) by virtue of His manifestation through us, and being poor as His servant (*‘abd*) by virtue of our manifestation through Him. In the first case He is

46 *Discourses of Rūmī*, trans. Arthur Arberry (Richmond: Curzon Press, 1993) 167.

47 See Rūmī, *Discourses*, 25.

manifest as rich and we are hidden as poor; in the second, we are manifest as poor and needy, and He is hidden as rich. Bearing in mind that the day is a symbol of the manifest, the exterior, and the night a symbol of the non-manifest, the interior, we can view the conversation of the two Konyan masters as an example of this dual mirror-principle: the one a king by the daytime of manifestation and a beggar in the night of the interior, the other a manifest beggar and a hidden king.

In today’s world, no-one doubts the importance of striving to eradicate material poverty. Hand in hand with that effort should also come the other fruit of a genuinely human vision: a celebration of Divine Bounty through realisation, a recognition that spiritual principles govern all spheres of life, and a deep awareness that wherever there is inner need, there is also that which can satisfy need. As Rūmī so graphically expresses it, “We sought everywhere Solomon’s ring, peace be upon him; we found it in poverty.”⁴⁸

I would like to end with some lines from two poems by Ibn ‘Arabī that contrast poverty, not with riches (*ghinā*), but with Divine Bounty (*jūd*), the very principle of existence (*wujūd* = *w-jūd*).

If there were no [original] Love (ḥubb), constantly loving friendship (widād) would not be known;

if there were no poverty, the Bounteous One (jawād) would not be worshipped...⁴⁹

In the second poem, the connection between

48 Ibid. 137.

49 *Dīwān Ibn al-‘Arabī*, ed. ‘Abd al-‘Azīz al-Manṣūb (Damascus: Dār Nīnawā, 1442/2021), 1: 498, from the section on *al-widād* in chapter 558 in *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (4: 260). For the connection of the Name Wadūd to the idea of circularity that springs from Love, see Pablo Beneito and Stephen Hirtenstein, *Patterns of Contemplation* (Oxford: Anqa Publishing, 2021), 96–100.

faqr and the fullest acceptance of God’s Bounty, which is expressed in the creative act is most striking:

Bounty (jūd) is proper for Him, and
poverty is proper for us,
so be through Him – do not be except
for Him and for us.

There is nothing in existence apart
from poverty, and
it doesn’t have an opposite that
could be called riches.

Where is wealth and independence when
I essentially accept whatever
He desires to bring into being, and
created existence is from me?⁵⁰

Bibliography:

Aflākī, Aḥmad. *Manāqib al-‘arifīn*, ed. Tahsin Yazici. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959–61.

Beneito, Pablo, and Stephen Hirtenstein. *Patterns of Contemplation*. Oxford: Anqa Publishing, 2021.

Bosnevī, Abdullah. *K. Tajallī al-nūr al-mubīn*. Istanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 2129/6, 50a–53a.

Bursevī, İsmail Hakkı. *Kitāb Tamām al-fayḍ fī bāb al-rijāl*, ed. Ramazan Mawsili and Ali Namli. Damascus: Dār Nīnawā, 1432/2011.

Chittick, William. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany NY: State University of New York, 1989.

---, *The Self-Disclosure of God*. Albany NY: State University of New York, 1998.

Corbin, Henry. *The Man of Light in Iranian Sufism*. Translated by Nancy Pearson. Boulder, Colorado: Shambhala, 1978.

Hirtenstein, Stephen, and Julian Cook.

50 Ibid. 2: 421.

- “Malik MS 4263 Part 2: The Library List of Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī”. *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society* 67, 1 (2020): 59–111.
- , *The Unlimited Mercifier*. Oxford: Anqa Publishing, 1999.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. *Awṛād al-usbū’*: *Prayers for the Week: the Seven Days of the Heart*. Edited and translated by Stephen Hirtenstein and Pablo Beneito. Oxford: Anqa Publishing, 2021.
- , *Dīwān Ibn al-‘Arabī*, ed. ‘Abd al-‘Azīz al-Manṣūb. Damascus: Dār Nīnawā, 1442/2021.
- , *Fusūs al-ḥikam*, ed. Mahmud Kılıç and Abdurrahim Alkış. Istanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- , *al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
- , *Mashāhid al-asrār al-qudsiyya: Contemplation of the Holy Mysteries*. Translated by Pablo Beneito and Cecilia Twinch. Oxford: Anqa Publishing, 2001.
- al-Junayd, Abū al-Qāsim. *Risāla*. Istanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 1218/1, 4a–5b.
- Lewis, Franklin. *Rūmī, Past and Present, East and West*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- Melchert, Christopher. “The Transition From Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century CE”. *Studia Islāmica* 83 (1996): 51–70.
- al-Qushayrī, Abū al-Qāsim. *Epistle on Sufism*. Translated by Alexander D. Knysh. Reading: Garnet Publishing, 2007.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn. *Discourses of Rūmī*. Translated by Arthur Arberry. Richmond: Curzon Press, 1993.
- , *Mathnawī-yi ma‘nawī: The Masnavi of Rūmī*. Translated by Alan Williams. London: I. B. Tauris, 2020 and by
- , *The Mathnawī of Jalālu’ddīn Rūmī*. translated by Reynold A. Nicholson. London: Luzac & Co Ltd, 1972.
- , *Mystical Poems of Rūmī 2*. Translated by Arthur Arberry. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- The Writings of St Francis of Assisi*. Translated by Paschal Robinson. London: The Spectator Ltd, 1905.



All Muhammad, All the Time: Shaykh Ibrāhim Niāsse's Prophetic Poetics of Praise in Three Treatises and Poems

*Her Zaman Muhammed: Şeyh İbrāhîm Niyâs'ın Üç Risâlesi ve Şiirleri
Özelinde Nebevî Hamde Dâir Vezinler*

Oludamini Ogunnaike*

Abstract

Contemporary poet and scholar Joshua Bennett recently wrote, “If black studies is indeed the rewriting of knowledge itself, an ongoing critique of so-called Western civilization—as Wynter and Robinson and others remind us—then poetry will be absolutely essential. Like the field of black studies more broadly, the teaching of black poetry is not simply additive nor is it a niche concern. Historically poetry is at the center of black social and intellectual life.” Of no literary or intellectual tradition is this more true than that of the Fayḍa Tijāniyya, inaugurated by the Senegalese Sufi Shaykh and scholar, Shaykh Ibrāhim Niāsse (d. 1975). Described by its initiates as a “flood” of *ma'rifa* (divine knowledge) and *wilāya* (sanctity), the Fayḍa has also produced a veritable outpouring of Sufi literature in Arabic (as well as African and European languages) among its adherents, particularly Arabic poetry in praise of the prophet that both expresses and facilitates access to *ma'rifa* in a particularly effective manner. Through close readings of three short treatises and poems of Ibrāhim Niāsse, this paper attempts to outline Niāsse's prophetic poetics of spiritual realization: the closely-linked cosmology, epistemology, and anthropology converging on the Muhammadan Reality (*al-ḥaqīqa al-Muḥammadiya*) that animates and structures his literary oeuvre and shapes the spiritual, social, and intellectual lives of the members of the Fayḍa Tijāniyya. Building on earlier studies of the Tijānī tradition and Maghrebi/West African Sufism, this article concludes with an examination of the implications of this prophetic poetics for the conception of the “human,” and the intervention literature such as Niāsse's has made and can make in contemporary debates surrounding the ethics of knowledge and the re-evaluation of the modern, “Western” category of the “human”†.

Keywords: Shaykh Ibrāhim Niāsse, West African Sufism, Prophetic poetics, the Muhammadan Reality.

* Assistant Professor, Department of Religious Studies, University of Virginia. E-mail: oo4qw@virginia.edu.

† I would like to thank and acknowledge Imam Fakhruddin Owaisi for his significant insights and help in translating, interpreting, and understanding the contexts of Shaykh Ibrāhim Niāsse's poems that form the basis of this article, as well as Adnan Adrian Wood-Smith, Mustafa Okon-Briggs, Zachary Wright, and especially Ousmane Kane. I would also like to thank Nora Jacobsen Ben Hammed, Shatha Almutawa, Elizabeth Sartell, Mamadou Diouf, Matthew Keegan, Sarah bin Tyeer, and the Columbia Adab Colloquium for their feedback on draft versions of this article. Any remaining mistakes are entirely my own.

Özet

Günümüz şair ve akademisyenlerinden Joshua Bennett, yakın bir zamanda şöyle bir açıklamada bulundu: “Eğer siyahlara özgü çalışmalar (*black studies*), gerçekten de bilginin yeniden yazılması, sözde Batı medeniyetinin devam etmekte olan bir eleştirisiyse, -Wynter, Robinson ve diğerlerinin bize hatırlattığı gibi-, o vakit şiir mutlak bir biçimde gerekli olacaktır. Daha geniş manada siyahlara özgü çalışma alanları gibi, siyah şiirin (*black poetry*) tedrisi, sadece basit bir katkı veya niş bir mesele niteliğinde değildir. Tarihsel olarak şiir, siyah sosyal ve entelektüel yaşamın tam merkezinde yer almaktadır.” Bu tespit, Senegalli Sûfî Şeyhi ve âlim İbrâhim Niyâs’ın kurucusu olduğu Feyzâ Ticâniyye (*Fayda Tijāniyya*) nazariyesinde olduğu kadar hiçbir edebî veya entelektüel gelenek için doğru değildir. Takipçileri tarafından ma’rifet (ilahi bilgi) ve velâyet (kudsiyet) “selî” olarak tanımlanan Feyzâ, müntesipleri arasında (Afrika ve Avrupa dillerinin yanı sıra) Arapça dilinde, özellikle de ma’rifeti etkili bir biçimde hem ifade eden hem de ona erişimi kolaylaştıran Peygamber’i öven hakiki bir tasavvuf edebiyatı teşekkül ettirmiştir. İbrâhim Niyâs’a ait üç kısa risale ile şiirlerinin yakın okuması yoluyla bu makale, Niyâs’ın mânevî idrâkinin nebevî şiire nasıl yansıdığına ana hatlarını şu kavramlarla ortaya koymaya çalışmaktadır: Onun edebî eserlerine hayat vererek külliyyatını yapılandıran ve Feyzâ Ticâniyye mensuplarının mânevî, sosyal ve entelektüel yaşamlarını şekillendiren ortak nokta Hakikat-i Muhammedî ile yakın ilişkisi bulunan kozmoloji, epistemoloji ve antropoloji. Ticânî gelenek ve Mağrip/Batı Afrika tasavvufu üzerine yapılmış önceki çalışmalara dayanan bu makale, bu nebevî şiirselliğin “insan” tasavvuru üzerindeki etkilerinin ve Niyâs’taki gibi edebiyatın, bilgi etiği ve modern “Batılı” insan kategorisinin yeniden değerlendirilmesi etrafında dönen çağdaş tartışmalara yaptığı ve yapabileceği müdahalenin incelenmesiyle son bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şeyh İbrâhim Niyâs, Batı Afrika Sufizmi, Nebevî şiir, Hakikat-i Muhammedî.

First there must be a true human, then
there can be true knowledge
-Chuang Tzu

When I speak of poetry I am not thinking
of it as a genre. Poetry is an awareness
of the world, a particular way of
relating to reality. So poetry becomes a
philosophy to guide a man throughout
his life.
-Andrei Tarkovsky

Poetry is not only dream and vision; it
is the skeleton architecture of our lives.
-Audre Lorde

هو الكلّ منه الكلّ حقاً وإنه احد . طفاه وأعطاه قديما ولا حجرا
...
له كلّ وقتٍ من قريضي قصيدة أفوز به في هذه الدار والأخرى

He is all and all's from him,
and this is true for He
Chose him and granted him all this,

from all eternity...
Each moment that I write,
for him, my poetry
In this world and the next,
I'm granted victory
-Shaykh Ibrâhim Niâsse

As poet and scholar Joshua Bennett recently wrote, “If black studies is indeed the rewriting of knowledge itself, an ongoing critique of so-called Western civilization—as Wynter and Robinson and others remind us—then poetry will be absolutely essential. Like the field of black studies more broadly, the teaching of black poetry is not simply additive nor is it a niche concern. Historically poetry is at the center of black social and intellectual life.”¹ Of no literary or intellectual tradition is this perhaps more true than that of the Fayda Tijāniyya, inaugurated by the Senegalese Sufi Shaykh and scholar, Shaykh

1 <https://twitter.com/SirJoshBennett/status/1281584506655383554>

Ibrāhim Niāsse (1900-1975). Described by its initiates as a “flood” of *ma'rifa* (divine knowledge) and *wilāya* (sanctity), the Fayḍa has also produced a veritable outpouring of Sufi literature in Arabic (as well as African and European languages) among its adherents, particularly Arabic poetry in praise of the prophet that is understood to both express and facilitate access to *ma'rifa* in a particularly effective manner. Through close readings of three short treatises and poems of Ibrāhim Niāsse, this paper attempts to outline Niāsse's prophetic poetics of spiritual realization: the closely-linked cosmology, epistemology, and anthropology converging on the Muhammadan Reality (*al-ḥaqīqa al-Muḥammadiya*) that animates and structures his literary oeuvre and shapes the spiritual, social, and intellectual lives of the members of the Fayḍa Tijāniyya. Building on earlier studies of the Tijānī tradition and West African Sufism, the article will conclude by comparing and contrasting Niāsse's poetics of praise with that of Rilke, and examining the implications Niāsse's poetry has for contemporary debates surrounding the re-evaluation of the modern, “Western” category of the “human.”

Whether in the lilting, plaintive modes of Mauritanian reciters, the declarative, soaring Senegalese style, or the rhythmic, or the pentatonic, bluesy melodies of their Nigerian counterparts, Shaykh Ibrāhim Niāsse's Arabic verses of longing and love for the Prophet Muḥammad have become a part of the soundscape of most urban areas in West Africa. These poems are recited and discussed at naming ceremonies, in the evenings after prayers, at public religious festivals (such as mawlid and *gammus*), and among private gatherings of friends, poets, and scholars from Senegal to South Africa to Sudan. Niāsse is one of the continent's most widely-read poets of the past century, surpassing his Francophone contemporary,

Leopold Sédar Senghor, Anglophone poets such as Wole Ṣoyinka, and even his fellow Arabophone poets Shaykh al-Bur'ai and Ṣaliḥ al-Ja'farī in popularity. Perhaps only the Egyptian poet Ahmed Shawqī surpasses Niāsse in influence and popularity on the continent. Despite this fact, Niāsse's poetry has only recently begun to receive serious attention in Europhone scholarship² (the Arabic-language scholarship is much further ahead in this regard).³

2 For example, see Rudolph Ware, Zachary Wright, and Amir Syed *Jihad of the Pen: The Sufi Literature of West Africa* (Cairo: The American University of Cairo Press, 2018); Mervyn Hiskett, “Community of Grace and its Opponents, the ‘Rejecters’: A Debate about Theology and Mysticism in Muslim West Africa with Special Reference to its Hausa Expression,” *African Language Studies*, 17 (1980): 99-140; Andrea Brigaglia, “Sufi Poetry in Twentieth-Century Nigeria: A Khamriyya and a Ghazal by Shaykh Abū Bakr al-'Atīq (1909–1974).” *Journal of Sufi Studies* 6, 2 (2017): 190-232; Oludamini Ogunnaike, “The Presence of Poetry, the Poetry of Presence: Meditations on Arabic Sufi Poetry Performance and Ritual in Contemporary Dakar,” *Journal of Sufi Studies* 5, 1 (2016): 58-97; Oludamini Ogunnaike, *Poetry in Praise of Prophetic Perfection: A Study of West African Madīḥ Poetry and Its Precedents* (Cambridge: Islāmic Texts Society, 2020).

3 The Senegalese scholar 'Āmir Samb has several excellent articles and a multi-volume work on the subject ('Āmir Samb, *al-Adab al-Singhālī al-'arabī*, (al-Jazā'ir: al-Sharika al-Waṭaniyya li'l-Nashr wa'l-Tawzī, 1978), while the Nigerian scholar Ibrāhim al-Maqqarī has several articles in Arabic on the Arabic poetry of West Africa, particularly that of Ibrāhīm Niāsse (see <http://sheikhmaqary.com.ng/h/book-files>), and 'Uthmān Idrīs Kankawī of Kwara State University in Nigeria has an excellent article in Arabic on the *madīḥ* poetry of the region ('Uthmān Kankawī, *'al-Madā'ih al-nabawiyya fī gharb Ifriqiyya: Dirāsa tahlīliyya adabiyya* (A Literary Study on Prophetic Eulogy in West Africa), *Majlat Dirāsāt Ifriqiyya* 51, 2014). Other important Arabic-language studies include Ibrāhīm Šamb's thesis “'al-Madā'ih al-Nabawwiyya fī'l-Shi'r al-Singhālī al-'Arabī” (Master's thesis, Cheikh Anta Diop University, 2012), 'Alī Abū Bakr's *al-Thaqāfa al-'arabiyya fī Nijīriyā min 1850 ilā 1960 m. 'ām al-istiqlāl*, (Beirut: n. p., 1972), 'Uthmān Kabara's *al-Shi'r al-šūfi fī Nijīriyā: dirāsa mawḍū'iyya tahlīliyya li-namādhuj mukhtāra min intāj al-'ulamā al-qādiriyyīn khilāl al-qarnayn al-tāsi' 'ashar wa'l-'ishrīn al-milādiyya*, (Cairo: al-Nahār, 2004), and Kabīr Ādam Tudun Nufāwā,

This gap is due, in part, to the colonial/academic racialized and disciplinary division of the African continent and Islāmic and Arabic studies, wherein Islām in Saharan and Sub-Saharan Africa and African Arabic literature fell through the cracks between African studies/African literature (dominated by the study of Europhone African literature) and the study of Islām and Arabic literature (dominated by studies of the so-called “Middle East”). Moreover, the lingering legacy of the colonial myth of *Islām noir*, led to the neglect or assumed lack of proficiency in Arabic literary production of Black Muslims,⁴ which combined with the strange theory of 19th-century racial science that poetry was an art of the “white race”,⁵ has led to a profound neglect of traditions of African Arabic poetry, of which Niāsse is the most popular contemporary exemplar.

al-Adab al-‘arabī al- Nijīrī fī al-qarn al-tāsi ‘ ashar al-milādī, (Kano: Dār al-Umma, 2008).

- 4 For example, see Rüdiger Seesemann, *The Divine Flood: Ibrāhim Niāsse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival* (Oxford University Press, USA, 2011), 8-15; Rudolph Ware, *The Walking Qur’ān: Islāmic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa* (Durham, NC: UNC Press, 2014), 1-38; Ousmane Kane, *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016), 21-40; Jean-Louis Triaud, “Giving a Name to Islām South of the Sahara: An Adventure in Taxonomy.” *The Journal of African History* 55, 1 (2014): 3-15.
- 5 Houston Stewart Chamberlain, *Foundations of the Nineteenth Century I*, trans. John Lees (New York: Howard Fertig, 1968), 215. In fact, the 1974 *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* declared, “Negro poetry cannot be labeled as poetry in the strict sense of the term, and therefore is often called rhythmic prose. This terminology originates in the fact that the people of Africa themselves designated poetry as “chant,” much as the Greek and Romans called a poem an “ode”, or “carmen”, or “cantus” Because of recent studies of the languages of Senegal, of the Bantu, Peulh, Dahomey, and Ruanda, it is now known that the chants and dances at religious, social, and domestic ceremonies were actually poems.” (Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics, Preminger, Warnke, and Hardison (eds.), (Princeton: Princeton University Press, 1974), 556.)

However, while not unconnected to its literary qualities, the popularity of Niāsse’s poetry is primarily due to his claims and reputation as being the pole/paramount Sufi saint of the age (*quṭb al-zamān*) and the *ṣaḥīb al-fayḍa*, the possessor of a prophesied “spiritual flood” that Shaykh Aḥmad al-Tijānī (d. 1815), the founder of the Tijāniyya (the most popular Sufi tariqa on the continent), is said to have foretold would bring people into Islām, the Tijāniyya, and direct knowledge of God (*ma‘rifat Allah*) “group upon group”.⁶ In fact, it is in his poetry that Niāsse makes the clearest claims of his unique saintly rank, connecting it with his poetic acts of praise in in verses such as:

ولم بك للأقطاب قبلي مثل ما أشكر ربّي ليس سرّي عاقراً وذلك من حب الرسول وسره فأكسير هذا العبد حب محمد	لذا العبد من فيض بروق سناء فأضغر أتباعي أنيل فناء بسردي له الأمداح حزت لواء وكنزي أن أثني عليه ثناء
---	--

None of the poles (aqṭāb) before me attained
the like of what this servant has,
from a flood of pure, flowing glory
I thank my lord that my secret is not sterile
For even the smallest of my followers will
attain annihilation [in God]
And that is from the love of the Messenger
and his secret
By my recital of praises for him, I attained
the banner
The elixir for this slave is the love of
Muḥammad
And my treasure is singing his *praises* ⁷

The composition of Arabic poetry, particularly poetry in praise of the prophet, has long been a means for West African scholars to demonstrate their scholarly credentials and

6 See Andrea Brigaglia, “The Fayda Tijāniyya of Ibrāhim Nyass: Genesis and Implications of a Sufi Doctrine.” *Islām et sociétés au sud du Sahara* 14-15 (2000): 41-56; Andrea Brigaglia, “Sufi Revival and Islāmic Literacy: Tijānī Writings in Twentieth-Century Nigeria”, (2014): 102-111; and Seesemann, *The Divine Flood*.

7 *Āfāq al-Sh‘ir*, I: 266.

devotion and closeness to the Prophet, and therefore spiritual authority. Several of these poems, like al-Buṣṣirī's *Burda*, al-Yadālī's *Ṣalātu Rabbī*, 'Uthmān ibn Fūdī's *Dāliyya*, al-ḥājj 'Umar Tal's *Safīnat al-Sa'āda*, al-ḥājj Mālik Sy's *Khilāṣ al-Dhahab* and several of the poems of Shaykh Aḥmadu Bamba were and are believed to have talismanic properties, their recitals being associated with Mi'rāculous events in many popular legends, enhancing the saintly reputation of the poets.⁸ The performance and circulation of Niāsse's poetry also did much to popularize his own reputation and authority in Islāmic scholarly and lay circles throughout West Africa, North Africa, Sudan and the Horn of Africa, the Middle East, South and Southeast Asia and continues to do so today.⁹ As Zachary Wright explains, "[Niāsse's] 'community of the flood' (*jama'at al-fayḍa*) eventually claimed 60 million followers, perhaps constituting the largest twentieth-century Muslim revivalist movement anywhere in the world."¹⁰ During my own research in Dakar, many young Tijānīs told me that they first became interested in the tariqa upon hearing performances of Niāsse's poetry, wanting to "better understand the mysterious allusions" in the beautiful recitations and "to experience the states described in the verses" and "to see if the claims [of granting aspirants

fanā' (annihilation in God) and *ma'rifa*] were true." Several disciples also reported that their shaykhs had them recite and contemplate certain poems of Niāsse's as a part of their *tarbiya* or *sayr* (spiritual training). But the aesthetic delight of performances of Niāsse's poetry, while not unconnected to its reputed talismanic properties and the poet's spiritual reputation, cannot be reduced to them. Rather the alchemy of Niāsse's verse is due to the way it brings together sensory, intellectual, and spiritual delight to produce "The Elixir of Felicity in Praising the Master of Masters" (*Iksīr al-Sa'ādat fī Madḥ Sayyid al-Sadāt*), the title of one of his diwans.

In addition to a number of prose works, Niāsse penned hundreds of poems, compiled and published in 16 diwans throughout his life, from his first work, *Rūḥ al-Adab* ("The Spirit of Etiquette"), a didactic poem on Sufi etiquette, written when he was 20 years old, to *Sayr al-qalb ilā ḥaḍrat al-rabb bi madḥ al-Muṣṭafā al-ḥibb* ("The Journey of the Heart to the Presence of the Lord through Praising the Beloved Chosen One"), a diwan of qaṣīdas praising the Prophet Muḥammad in a classical style that was completed shortly before Niāsse passed away in 1975. In 2018, after decades of work collecting and editing various versions of Shaykh Ibrāhīm's poetry, the Mauritanian scholar and direct disciple of Ibrāhīm Niāsse, Shaykh Muḥammad ibn Shaykh 'Abdallāh, published all of Ibrāhīm Niāsse's poetry in a 2-volume edition entitled *Āfāq al-Sh'ir 'inda al-Shaykh Ibrāhīm Niyās* (The Horizons of Poetry with Shaykh Ibrāhīm Niāsse),¹¹ so titled due to the vast, encom-

8 See *Jihad of the Pen and Ogunnaike, Poetry in Praise of Prophetic Perfection*.

9 See Brigaglia, "Sufi Revival and Islāmic Literacy" and Seesemann, *The Divine Flood*, 64, 173, 187, 202-208.

10 *Jihad of the Pen*, 5. For the history of Niāsse and this movement in context, see Seesemann, *The Divine Flood*; Ousmane Kane, "Shaykh al-Islām al-hājj Ibrāhīm Niāsse." in *Le temps des marabouts: Itinéraires et stratégies Islāmiques en Afrique Occidentale Française 1880–1960*. ed. David Robinson and Jean-Louis Triaud (Paris: Karthala, 1997), 299–316; Zachary Wright, *Living Knowledge in West African Islām: The Sufi Community of Ibrāhīm Niāsse* (Boston: Brill, 2015); and Brigaglia, "The Fayda Tijāniyya of Ibrāhīm Nyass."

11 Muḥammad ibn al-Shaykh 'Abdallāh, *Āfāq Al-Shi'r 'inda al-Shaykh Ibrāhīm Niyās* (Mauritania: Muḥammad ibn al-Shaykh 'Abdullāh, 2018). The publication also contains 3 more volumes of poetry written about Shaykh Ibrāhīm Niāsse. Prior to this publication, in addition to its oral and digital circulation, Niāsse's poetry was primarily circulated in two collec-

passing meanings and beauty of Niāsse’s poetry, whose verses form a kind of linguistic canopy, uniting the various perspectives of his disciples’ spiritual experiences and contemplation.¹² Most of Niāsse’s poetry (11 diwans) consists of poems in praise of the Prophet (*madīḥ nabawī*), which comprise the first volume of *Āfāq al-Sh‘ir*. In addition to several versified travelogues (*riḥlāt*), Niāsse wrote two diwans in praise of Shaykh Aḥmad al-Tijānī, another diwan in praise of his own teachers, a diwan of acrostic poems of *tawassul* (intercession) through various verses and suras of the Qu‘ran, as well as a diwan of didactic poems of spiritual advice, all of which are collected in *Āfāq al-Sh‘ir*’s second volume. Despite their diverse genres, structures, and styles, all of Niāsse’s poems are shot through with praise of and longing for the Prophet, as the editor of *Āfāq al-Sh‘ir* notes in his introduction, “all of the poetry of Shaykh Ibrāhim Niāsse...testifies to his eternal relationship of love for and reliance upon the Messenger of God.”¹³

Through brief discussions of three of these poems and related prose treatises we will attempt to sketch the outlines of these “horizons” of poetry and the kind of reader/listener/reciter they assume and attempt to cultivate.

Inna Khatmal Anbiyā’i: Letters, Riddles, and Poetics

حياتي رُموزٌ كلها وإشارةٌ نفسٌ مهُما ذلك القبرُ بُعثرا
وكنْتُ حروفاً عالياتٍ وأسطرا فوقها شخصي متى قام مظهرها

tions: *al-Dawāwīn al-Sitt and Jāmi‘ al-Jawāmi‘ al-Dawāwīn compiled and edited by Nigerian scholars and disciples of Niāsse, Shaykh Abu Bakr Atiqu and Shaykh Sani Kafanga, and published in Beirut.*

12 *Āfāq al-Sh‘ir* I: 43.

13 *Ibid.*, 41.

My life is symbols, all of it, and an
allusion
That will be explained when the grave
is overturned
I am the exalted letters and lines
So they appear in my person whenever
they appear¹⁴
-Shaykh Ibrāhim Niāsse

One of Niāsse’s more commonly memorized and performed poems, *Inna Khatmal Anbiyā’i* was composed in a short-*ramal* meter (unlike most of Niāsse’s poems, which are in the *ṭawīl* meter), and illustrates many of the themes and features of Niāsse’s oeuvre including the unique use of separated letters, which, in addition to the esoteric alphanumeric (*‘ilm al-ḥuruf*) riddles they pose, help call attention to the fact that this is an *abjad* or alphabet poem: each verse before the concluding invocation of prayers upon the Prophet begins with a different letter of the Arabic alphabet in order. This feature is shared by most of Niāsse’s diwans, which are organized alphabetically by the first letter of the first verse, each diwan containing roughly one poem per letter. This alphabetical structure of collections of poems or of a single poem itself was a fairly common feature of West African Arabic poetry, having precedents in the popular *madīḥ* collections of the poets al-Fazāzī and al-Baghdādī.¹⁵ Such arrangements seem intended to symbolize a deployment of the totality of language. In the case of post-12th century Sufism,¹⁶ given the popular “science

14 *Āfāq al-sh‘ir* II: 282 and <https://www.youtube.com/watch?v=vPxSpuxwUPc>.

15 See Ogunnaike, *Poetry in Praise*, 96-101 and Denis McAuley, *Ibn ‘Arabi’s Mystical Poetics* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 160-199. This structure also has parallels in the Hebrew Psalms (such as 119) and Lamentations as well as medieval Latin and vernacular devotional poetry.

16 Or in some cases, more technically, the traditions that later became known as Sufism.

of letters” (*ilm al-ḥurūf*) and its elaborate systems of correspondences between the 28 letters of the Arabic alphabet and the 28 lunar mansions, the signs of the zodiac, the heavenly spheres, the four elements and natures, Divine Names, numbers, etc., such structures suggest a kind of cosmic totality, in Nīasse’s case, of praising the Prophet from every possible perspective with every kind of praise.

*Truly the seal of the prophets
Transcended them all by Y’s degree¹⁷
A sea of secrets and praise
A sun of righteousness and guidance
My praises of him are my heart’s paradise
Of my delights and my riches
And always my love is for you
And my recollection and annihilation
My heart’s enraptured, my ecstasy extended
As are my longing sighs and my crying
And my veiling and my burning
In the morning and the evening
A dream phantom visited me
Of my beloved, quintessence’s spring
(‘ayn hā’)¹⁸*

17 The letter *Yā* has the numerical value of 10, which here refers to the 10 particularities granted to the Prophet Muḥammad, and not the other prophets: 1) the universality of his message, 2) his being a mercy (*rahma*) to all of creation, 3) his being safety for his community from punishment, 4) God swearing by his life and not swearing by any other person, 5) addressing him directly by nicknames (and without the vocative *yā*—which is another possible meaning of the *yā*’ here), 6) being given the totality of words (*jawāmi’ al-kalim*); 7) He was given an intimidating awe (that frightened his enemies) over a distance of one month’s journey; 8) God forgave him for all that came before and came after; 9) His *Mi’rācle* (the *Qur’ān*) remained after him; 10) The *Isrā’* and *Mi’rāj* (see *Āfāq al-Sh’ir*, 2:64).

18 ‘ayn Hā’ (75), meaning “the spring of the letter *hā*,” or “the eye of the letter *hā*” or “the very letter *hā*.” In Sufi letter symbolism, the letter *hā*’ commonly represents the Divine Essence (*al-Dhāt*) or Ipseity (*Hūwiyya*) or as the last letter of the name Allāh, a fourth spiritual presence (*ḥadra*) of servitude (*ubūdiyya*) “immersed in this Essence” (see Ibrāhīm Nīasse

*He has a place in my heart
Impossible for any but him
He appeared [to me] before I attained
my station
Or my life from my blood
Sorrow comes to an end for all but me
For he’s my sorrow and he endures
He’s majestic and tremendous
And so sweet and so pure
And there’s none like him to follow
he’s the “s” before the “r”¹⁹
His praises are my intimacy, my wine
My devotions,²⁰ my “b” and my “r”²¹
What an excellent slave he is, elevated
For he has the banner’s secret²²
The Real’s choicest, God’s beloved
My treasury and my richness
My blamer sees my love for him
As just madness or wretchedness
My occupation is my longing for him
For in it is my victory and ascension
My guarantee against those who
blame a shaykh
Who fell in love from the “h” and the “b”²³
[is that] after my grey age, they
consoled me,
The people of intellect and clemency
Truly, by God, all my life long’s*

The Removal of Confusion Concerning the Flood of the Sainly Seal Ahmad al-Tijānī, trans. Zachary Wright, Muhtar Holland, and Abdullahi Okene (Louisville, KY: Fons Vitae, 2010), 292). Some members of the Fayḍa also cite the fact that Nīasse lived for 75 years as a sign of his possession of this numerological “secret.” Summing each of the letters of the letters (‘ayn, yā, nūn, hā’ alif) yields 136, which reduces to 10 (1+3+6), the same value as *yā*’.

19 *sirr*—secret

20 *Qurbatī*

21 *Birr*, piety (202), possibly *barr*, land.

22 The banner of praise on the day of resurrection, an allusion to the hadiths about the Prophet’s intercession at the praiseworthy station (*al-maqām al-mahmūd*).

23 *ḥubb*, love (10)—numerical equivalent of the *yā*’

Been spent in the blindness [of love]²⁴
 I will be annihilated, but my passion
 For the precious one will remain²⁵
 My yearning and my burning love
 Are my joy and glory
 The weight of love is hard to bear
 Concealing it amongst the crowd
 If a friend blames [you for your love]
 Then leave him brusquely
 The humiliation of the people of love
 is sweeter

Than union and elevation
 My heart treks openly
 Towards the best of the prophets
 My coming then my going
 Are for my beloved, my felicity
 He's my occupation all my life long
 In my mornings and my evenings

24 *al-'amā'* also refers to the primordial "cloud" mentioned in the hadith in which the Prophet was asked, "where was our Lord before He created creation?" And he replied, "He came to be in a cloud (*'amā'*) neither above nor below which was any air, then He created His Throne upon the Waters." This "cloud" became a technical term for the Greatest Barzakh (*al-barzakh al-kubrā*, a name for an aspect of the Muḥammadan Reality (*al-ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*)) both separating and joining God and creation in later Sufi cosmology, as will be discussed below (see William Chittick, *Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), 125-126). *Al-'amā'* also names the inscrutable Divine Essence which is beyond all perception and connection (see Sīdī 'Alī Harāzīm al-Barrāda, *Jawāhir al-Ma'ānī wa Bulūgh al-Amānī fī Fayḍ Sidi Abī 'Abbās al-Tijānī*, ed. and trans. Ravane Mbaye (Dakar: Dar Albouraq, 2011), 843-845 and Shaykh Ibrāhīm Inyās, *al-Sirr al-Akbar wāl Kibrūt al-Aḥmar*, ed. Maigari, in Muḥammad Maigari, Shaykh Ibrāhīm Aniyās [sic] *al-Sinighālī ḥayatuḥu wa arāuḥu wa ta'limuḥu* (Beirut: Dar al-'Arabiyya, 1981), 434).

25 Note the *ḥibāq* of the common Sufi pairing of *fanā'* (annihilation) and *baqā'* (subsistence) and the common trope of the poet passing away but his love enduring. The line can also be read to mean that the poet's love will remain/subsist by the precious one, an allusion to the state of *baqā'* and the role of the Prophet therein. "Precious one" translates *al-mufaddā*-one for whom one sacrifices or pays a ransom, like a king. In this case, the poet's annihilated self is the ransom for the beloved.

And my blessings and my greetings
 Upon ṬaḤa,²⁶ the giver of gifts
 And upon the family and companions
 And [every] devoted lover
 As long as the kingdom [of God] endures—
 Never seen as having an end.

فأقهم طرا بيباء شمس رشيد واهتداء لملاذي وثراني وانكاري وفناني وزفيري وبكائي في صباح ومساء من حبيبي عين هاء مستجيباً لسواء وحياتي من دمائي وهو همي ذو ثواء ومليحاً ذا صفاء فهو سين قبل راء قربتي بانني ورائي فله سر اللواء له كنزي وغنائي في جنون أو شقاء فيه فوزي واعتلائي هام من حاء وباء أهل حلم ونهاء طول دهرني في عماء بالمفدى ذو بقاء بهجتي وهو بهائي كتمه عند الملاء فاصر منهنها بالجفاء من وصال وعلاء نحو خير الأنبياء في حبيبي وصفائي في صباحي ومسائي نحو طه ذي الحباء محبب ذي انتماء لا ترى ذات انتهاء ²⁷	إن ختم الأنبياء بحر سر وثناء جنة القلب امتداحي دائماً فيك ودادي هام قلبي، طال وجدي وحنيني واحترافي زارني طيف خيالي حل في القلب مكاناً طل من دون مقامي ينقضي هم سوائي كان فخماً ومهيباً لا ترى شبه المقفى مدحه أنسي وراحي نعمه عبداً تسامي صفوة الحق حبيب الـ عاذلي فيه آراء فاشتغالي باشتغالي ضامني من لام شيخاً قد تسلى بعد شبيب رشداً والله إنني سوف أفنى وعرامي توقاني وهيامي ثقل الحب عسير خلة من ذي ملام ذل أهل الخب أحلى ظعن القلب جهاراً غدوتي ثم رواحي شغلتني طول حياتي وصلاتي وسلامي وعلى آل وصحب مدة الملك دواماً
---	---

As is typical of Niāsse's qaṣidas, this poem begins with a lovely and complex *jinās* in the *maṭlā'* (opening line): *turran biyā'i* mirrors *mal-anbiyā'i*. This use of a separated

26 Name of the Prophet and opening letters of the 20th sura of the Qur'ān that bears its name. Its numerical equivalent is 14, the number of the full moon (middle of the lunar month), and the seven-doubled (*sab'an min al-mathānī*) (15: 87), commonly taken to refer to the *Fātiḥa*, the opening sura of the Qur'ān.

27 *Āfāq al-Sh'ir* II: 64-65.

letter evokes the mysterious “separated letters” at the beginning of some suras of the Qur’ān, some of which are traditionally taken to be names of the Prophet (such as Yāsīn and Ṭaḥā, the latter is used to refer to the Prophet in this poem),²⁸ and is the first of a series of *rumūz* (symbolic riddles/mysteries) involving these separated letters in the poem. The sprinkling of these and other mysterious *rumūz* throughout the poem adds to its depth and the delight of the reader/reciter/listener (like the flaps of a pop-up book for children), as Lara Harb recently demonstrated in her wonderful *Arabic Poetics*, remarking that “the aesthetics of rhetorical figures were defined by their capacity to delay the grasping of meaning through various techniques of deception, trickery, and obscuration, which lead to unexpected meanings.”²⁹ Quoting al-Jurjānī’s account of *bayān* to describe this poetics of “discovery” and “wonder”, Harb writes:

The pleasure of the soul is based on being lifted from the hidden to the visible, being presented with the plain after the enigmatic, being moved from the known to the better and more intimately known... I will call this principle “discovery.” Although al-Jurjānī does not explicitly use this term, it succinctly describes the experience the listener goes through when “being lifted from the hidden to the visible”. Discovery is the listener’s aesthetic experience of *bayān*.

The second principle al-Jurjānī lays out involves human susceptibility to different ways of gaining knowledge: “It is known that initial knowledge comes to the soul first and foremost through the

senses and then through contemplation and intellect. [...] If you moved it through a comparison from something perceived through pure intellect or thought to that which is perceived through the senses and known intuitively [...] you would be like him who appeals for it to a stranger through a close friend, and for a new friendship through an old love.” Information received through the senses or intuitively, therefore, is more easily perceived than that derived through contemplation and reasoning. This principle is relevant for achieving an experience of discovery through simile...³⁰

Niāsse’s poetry, like other lyric Sufi poetry, takes this dynamic a step further, adding unveiling (*kashf*) or direct, mystical knowledge *ma’rifā* as a stage of knowledge above that of the ordinary intellect and that of the senses. Therefore, even these intellectual discoveries are more easily perceived than the direct, existential knowledge (*ma’rifā*), and both intellectual and tangible descriptions can serve as *kināya* (metonymy), *majāz* (figurative speech), *isti’āra* (metaphor), simile (*tashbīh*), and example/analogies (*tamthīl*)³¹ of these higher forms of knowledge (*ma’ārif*) and realities (*ḥaqā’iq*). In fact, Niāsse, drawing on a well-established Sufi convention,

30 Ibid, 141.

31 Although these terms are much debated in the classical literature, *kināyā* refers to indirect description, whose literal meaning is still accurate (e.g. “having abundant ashes under his cauldron” (كثير رمد القدر) to signify “generosity”). *Majāz* refers to any figurative association between matters expressed by a phrase or single word, and if this association is based on similarity it is known as *isti’āra* (e.g. “I saw a lion”-(lion here standing in for a brave person)). By contrast, for al-Jurjānī, *tashbīh* is a statement of similarity between two things (e.g. “Zayd is a lion”) in which both things likened or equated are stated. *Majāz* and *kināya* function by signifying indirectly (with the signified unstated), while *tashbīh* functions by making a statement of comparison between two stated things. (see Harb, *Arabic Poetics*, 174-178).

28 Whose significance and meaning Niāsse discusses in his published Arabic tafsir, *Fī Riyāḍ al-Taḥsīn and his recorded Wolof tafsir sessions*.

29 Lara Harb, *Arabic Poetics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 258.

refers to everything other than God as “metaphorical existents/beings” (*al-kā'ināt* or *al-mawjūdāt al-majāziyya*).³² Thus in Sufi poetics, the delight of discovery that is so integral to “ordinary” Arabic poetics—of using sensory/intuitive comparisons or descriptions to elucidate and discover intellectual meanings—itsself serves as a metaphor or symbol of the delight of mystical unveiling (*kashf*). In addition to serving the usual functions described by literary theorists such as al-Jurjānī, rhetorical and poetic techniques such as double entendres (*tawjīh* and *istikhdām*), subtle *ishārāt* (allusions) and *rumūz* (symbols/mysteries/puzzles) in Sufi poetry such as Niāsse’s also attempts to communicate, provoke, and cultivate the spiritual realization (*taḥqīq*) and unveiling (*kashf*) of supra-discursive knowledge (*ma'rifa*). In this context, poetic devices such as *ṭibāq* (the conjunction or pairing of opposites) takes on added and perhaps more literal significance, and the conceptual “wonder” the rhetorical technique evokes opens up onto the “bewilderment” (*ḥayra*) of the unveiling or supra-rational knowledge (*ma'rifa*) of these spiritual realities (*ḥaqā'iq*). As Niāsse writes, both describing and demonstrating this dynamic:

تأخر بعد الرسل وهو مقدّم ضد بضد حير القلب واللّبا³³

He came after the Messengers while he yet preceded [them]

So by the conjunction of opposites he bewildered the hearts and minds

Here the issue is not just that it is more beautiful and pleasing to say something indirectly, but rather that of effectively expressing meanings beyond language, thought, and ordinary experience, which therefore can only be

32 Shaykh Ibrāhīm Inyās, *Jawāhir al-rasā'il wa-yaliyya ziyādat al-jawāhir al-ḥawī ba'd 'ulūm wasīlat al-wasā'il*, ed. Aḥmad Abū'l-Fath, (Borno: Aḥmad Abī'l-Fath, n.d.) II: 61.

33 *Āfāq al-Sh'ir* I: 185.

expressed indirectly. As Ibn al-Fāriḍ wrote:

وفي الإشارة معنى ما العبارة حدّت

In allusion there is meaning not contained in plain expression³⁴

And as Niāsse writes in his diwan, *Nūr al-Ḥaqq*, using the common metaphor of drunkenness for the experience of *jadhb* (spiritual rapture) and *ma'rifa* (direct knowledge) to both describe and illustrate this dynamic in self-referentially paradoxical verses:

فتسكر مهما قد هممت ولم تذق مداما ولا صوتا سوى الرّكز والهمس
...
ومهما تحدثنا لسكر فعندنا علوم تعالت أن تقيد في طرس³⁵

So get drunk, for whatever you have intended, you have not tasted
Of wine and voice, but a faint sound and whisper

...

Whatever we say about drunkenness is, for us, knowledge, too lofty to be bound in pages

Moreover, Ibrāhīm Niāsse echoed Shaykh al-Tijānī in strongly condemning revealing esoteric secrets in the presence of the uninitiated as being “worse than committing major sins”,³⁶ and so the allusive and elusive nature of this kind of poetry “clothes” the secrets, effectively communicating them to the initiated (who delight in recognizing their experiences or knowledge in them), veiling them from the unprepared, and perhaps even serving as the cause for the unveiling of these secrets for the spiritually prepared.³⁷

As Emily Dickinson wrote in a similar vein:

Tell all the truth but tell it slant —

34 T.E. Homerin, *Umar ibn al-Fāriḍ: Sufi Verse, Saintly Life* (New York: Paulist Press, 2001), 187.

35 *Āfāq al-Sh'ir*, 361.

36 Inyās, *Jawāhir al-rasā'il* I: 19.

37 Indeed, Niāsse’s poems are sometimes used in the process of *tarbiya* (spiritual training) which leads disciples to *ma'rifa*.

Success in Circuit lies
 Too bright for our infirm Delight
 The Truth's superb surprise
 As Lightning to the Children eased
 With explanation kind
 The Truth must dazzle gradually
 Or every man be blind—³⁸

For example, the symbolic riddles of the letter “yā” in the opening line and the letters “‘ayn hā’” of the seventh verse of *Inna Khamtal Anbiyā'* serve both as a poetic feature that infuses the poetry with mystery and forces the listener to work to “solve the puzzle” posed by these letters. As Harb, again quoting al-Jurjānī, suggests such features can increase the listener's delight and wonder in discovery:

He argues that the more effort is required by the listener to discover the meaning, the more pleasurable it is: “It is human nature that if something is gained after searching, effort, and yearning, its attainment is more beautiful and pleasurable.”... He thus distinguishes between two kinds of complexity: what he calls “*mu'ayyad*” (convoluted), which is speech that puts obstacles in the way of one's understanding, and, conversely, “*mulakhkhas*” (condensed), which is a kind of complexity that nevertheless helps light the way to the meaning... Beauty in speech is, therefore, the result of what induces thought and contemplation, but without unnecessary complication. Thus, conveying an idea in a way that requires effort to grasp it enhances the experience of discovery and the pleasure resulting from it.³⁹

38 Helen Vendler, *Dickinson (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010)*, 431.

39 Harb, *Arabic Poetics*, 144. As Dick Davis and Afkham Darbandi point out in the Preface to their translation of 'Aṭṭār's *Conference of the Birds*, Bunyan defended the obscurity of allegories in his *Pilgrim's Progress* in

While some listeners may find Nīasse's letter-puzzles convoluted, the commentary traditions suggest that they are perceived as not only a condensed and ingenious way to indicate a particular meaning, such as the 10 particularities of the Prophet Muḥammad that were granted to no other prophet in the case of the letter yā' in the opening line, but in inducing thought and contemplation, may actually evoke multiple esoteric meanings and secrets (*asrār*) and even provoke realization (*taḥqīq*) of these realities. This can be particularly seen in the mysterious 'ayn hā' letter combination of the seventh line. In Sufi lettrism, the *Hā'* is often associated with the Divine Ipseity (*Huwiyya*), as in the following line from Tijānī “Prayer from the Unseen Upon the Aḥmadan Reality” (*al-ṣalāt al-ghaybiyya fī'l-ḥaqīqat al-aḥmadiyya*), which described the prophet as “the one who prays in the niche of the 'ayn hā' of *Huwiyya*.”⁴⁰ In one of his commentaries on the *Ṣalāt al-Fātiḥ* (the central prayer of the Tijānī tradition) Nīasse writes, explaining the esoteric meaning of the prayer's opening word, “*Allāhuma*” (O God), “The letter *hā'* is the presence of worshipful servitude [*ubūdiyya*], immersed in Divine Ipseity (*Hūwiyya*)... The presence of *hā'* is a secret that cannot be divulged.”⁴¹

similar fashion:

And to stir the mind
 To search after what it fain would find,
 Things that seem to be hid in words obscure
 Do but the godly mind the more allure
 To study what those sayings should contain
 That speak to us in such a cloudy strain.
 I also know a dark similitude
 Will on the fancy more itself intrude,
 And will stick faster in the heart and head
 Than things from similes not borrowed.

(Dick Davis and Afkham Darbandi, *The Conference of the Birds* (New York: Penguin Classics, 1984), 11).

40 *Jawāhir al-Ma'ānī*, 1439-1441.

41 Nīasse, *Removal of Confusion*, 292. Another verse of Nīasse's employs the same symbol, “He is the 'ayn, the 'ayn of *hā'* and the *hā'* is his 'ayn.”

هو العين عين الهاء والهاء عينه (*Āfāq al-sh'ir* I: 205). Which I would render as, “He is the essence of the Divine Es-

Given the polysemy of the word *‘ayn*, this could then be read as “the source/spring of *hā*”, “the eye of *hā*”, “the essence of *hā*” or “the very letter *hā*” all of which can be interpreted as referring to the cosmological dimensions of the Muḥammadan reality in various ways. To give but one example, the *Jawharat al-Kamāl*, the longer prayer on the Prophet that also forms an integral part of the daily Tijānī litany, begins by referring to the Prophet as “the spring/source of Divine mercy” (*‘ayn al-raḥmat al-rabbaniyya*) for all of creation. We have chosen to translate the *‘ayn hā* as “quintessence’s spring” to allude to the numerical equivalence of the letter *hā* and the number 5.⁴²

For initiates who have undergone spiritual training (*tarbiya*) to achieve *ma’rifa*, the recognition of their own experiences and insights in the subtle allusions (*ishārāt*) and mysterious symbols (*rumūz*) of Niāsse’s poetry is a source of delight, and by provoking contemplation, these poetic features can also elicit new discoveries or unveilings about the meanings of these symbols and the listeners’ own experiences. While for the uninitiated, these obscure allusions or opaque riddles reveal the presence of a secret, prompting further curiosity about its meanings.

sence and the Divine Essence is his essence”, alluding to the doctrine of the Muḥammadan reality being the first, essential, and comprehensive manifestation of the Divine Essence, and the Divine Essence being the essence and origin of this Muḥammadan reality.

42 In addition to these allusions and the Qur’ānic “separated letters”, Niāsse’s use of stand-alone letters also recalls a mysterious statement of Shaykh Aḥmad al-Tijānī, “The gnostic [*‘arif*] becomes a letter/word among the letters/words of the Divine Essence (*ḥarfān min ḥurūf al-dhāt*), for he comes to have the power of disposal (*yataṣarraf*) through the Divine Essence as does the letter/word, although he is not the source of the letter.” (qtd. in Zachary Wright, *Realizing Islām: The Tijānīyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim World*. (Durham, NC: The University of North Carolina Press, 2020), 164).

But these alphabetical particularities aside, like many of Niāsse’s poems, *Inna Khatmal Anbiyā’* deploys many of the classical motifs of the tradition of the *qaṣīda* and prophetic praise: invoking the phantom of the beloved (*tayf al-khayāl*) in line 7, the departing of the caravan (*ẓa’n*) in line 26, the blamers who criticize the poet’s love (in lines 16, 18, and 24), the grey hair of old age (*shayb*) in line 19, the struggle to conceal his love (line 24), the burning passion that consumes and annihilates the poet, yet also makes his sweet affliction of passion eternal and more dear than anything else, and standard formulations of praise of, longing for, and devotion to the Prophet. Characteristically, Niāsse’s poem also self-referentially refers to its act of praising the beloved Prophet as the poet’s “heart’s paradise”, “intimacy and wine”, and “devotions”, also describing the Prophet as a “sea of praise” and having “the secret of the banner of praise”, connecting the poet’s praise of the Prophet to the Prophet’s all-encompassing praise of God.⁴³

We will return to this theme of praise later, but for now we wish to turn to the characteristic and complex temporalities of this poem. Fittingly, the poem ends with the word “end” (*intihā’*), but in a negation of this ending, asking God to invoke blessings and peace upon the Prophet, his family, companions and devoted lovers, “as long as the kingdom endures, perpetually, endlessly”. In another negation of temporality, the poet proclaims his perpetual love for, remembrance of, and annihilation in his beloved (line 4), and in another common feature of Niāsse’s poetry (and Prophetic *madīḥ* in general) claims that his beloved appeared to him before his life

43 For an account of the traditions about the banner of praise (*liwā’ al-ḥamd*) and some of Ibn al-‘Arabī and al-Jīlī’s influential interpretations of their significance, see Michel Chodkiewicz, “The Banner of Praise,” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society*, 21 (1997): 45-58.

(line 9), which is “entirely occupied” with his beloved (line 28), “morning and evening”, “coming and going”, to the extent that he has spent his whole life “blind” (line 20) to all else. In another context, this could just be read as the standard *mubālagha* (hyperbole) of the lover’s literary voice, but in the context of Sufi cosmology they take on a much more “literal” meaning, as these other verses of Niāsse’s state more explicitly:

فَأْتِي مَنْ أَهْوَى وَحَقَّ صِفَاتِهِ بِرِغْمِ حَسُودٍ أَوْ مُنَاوِلْنَا بِنْتًا
قَدْ أَحْبَبْتَهُ حَتَّى أَرَانِي كُنْتَهُ وَرَبِّي لَمْ يَخْلُقْ مَكَانًا وَلَا وَقْتًا 44

For I am the one I love, I swear by the
truth of his qualities
In spite of all our enviers and enemies
I loved him until I saw that I was him
While my Lord had not created
space nor time

فهو مختار البرايا قبل تكوين الكيان
برزت حضرة طه قبل تكوين المكان
وله عمرٌ طويلٌ قبل تقدير الزمان
إِنِّي قبل البرايا حُبُّهُ شَغَلَ الْجَنَانَ 45

He’s the chosen of creation
Before the becoming of all beings
The presence of TaHa emerged
Before even space existed
And he had a life, extended
Before time even was reckoned
And I was before creation
My heart busy with his passion

Similarly, in his introduction to his collection of Niāsse’s poetry, Shaykh Muḥammad ibn Shaykh ‘Abdallāh gives his own account of the near-Mi‘rāculous conjunction of elements that must occur to produce a verse of “true love poetry”:

Each verse of love poetry is completed
by the concurrence of the various ele-

44 *Āfāq Al-Shi‘r* 1:363.

45 *Āfāq Al-Shi‘r* II: 65.

ments of sincere feelings. There must be a coming together of the “tripod” of the beloved of the poet, the poet of love, and the love of the poet. **This conjunction must occur from a period of time not measured by the rotation of the sun, but rather it is a branch of the perpetual now (*al-an al-dā’im*) whose beginning and end is unknown.** Love issues to its poet a command to begin the conjunction...and this single verse will only see the light of day after the concurrence of this tripartite “committee” and the mobilization of burning feelings and sincere motives for it, so how much more [incredible is this] if these verses are numerous, over 20,000 in number?⁴⁶

So what is this “time outside of time” that is the stage and origin of the drama of the poet’s love for the Prophet and the birthplace of this poetry?

Time and Sufi Cosmology in Ibrāhīm Niāsse’s Prose and Poetry

*Has there come upon man a span of
time (dahr) when he was a thing
unremembered?*
Qur’ān 76: 1

If you gain insight into the secret of your time, you will realize that *the two bows* of beginningless eternity (*azal*) and endless eternity (*abad*) are your heart and your time.

-Aḥmad al-Ghazālī

من حضرة القدس جئنا وإنّ فيها لم يزل
كنت قبل الكون كنتا والأبد مثل الأزل
مطلقاً كنت فصرنا بالقيود متجمل

46 *Āfāq al-Shi‘r*, 49-50. Emphasis added.

You came from the Holy Presence
 While you have never ceased to be in it
 You were before the cosmos, you were
*And the endless eternity (abad) is like
 beginningless eternity (azal)*
*You were absolute and then you
 became
 Adorned with delimitations*
 -Aḥmad al-‘Alāwī

زمانی رسول الله و هو مكانه ذلك حصن العبد إن رآه رانش
 ...
 ثناني عليه قد كفاني فصلين عليه إلى الأبد فهي المعاش

My time is the Messenger of God and
 he is its place
 And that is the slave’s fortress if he
 takes you under his wing
 ...

My praises of him suffice me so [God]
 bless him abundantly
 for these blessings are our livelihood
 for endless eternity
 -Ibrāhīm Niāsse

For the more or less brief time the poem
 lasts, it has a specific and unmistakable
 temporality, it has its own time.
 -Giorgio Agamben

The secret wish of poetry is to stop time.
 -Charles Simic

This very topic is taken up in a short letter by
 Shaykh Ibrāhīm Niāsse to his close disciple
 and companion, Sīdī ‘Alī Cissé:

A question about *Azal* (beginningless
 eternity—eternity *a parte ante*)⁴⁷ and

47 For the history and development of these terms and concepts see Gerhard Böwering, “Ideas of time in Persian Sufism”, *Iran* 30, 1 (1992): 77-89; “The concept of time in Islām” *Proceedings of the American Philosophical Society* 141, 1 (1997): 55-66; “Ibn al-‘Arabī’s Concept of Time.” *Ishraq*, 2 (2012): 108-23; Ibrāhīm Kalin, “From the Temporal Time to the Eternal Now: Ibn al-‘Arabi and Mulla Sadra

the *Azal* of *Azal* (beginning-less begin-
 ning-less eternity) and *Abad* of *Abad*
 (endless, endless eternity-*a parte post*)
 and how the extent of each one is related
 to the other, and what is the reality of
 their meanings? Your son, ‘Alī Cissé

The Answer:

My son ‘Alī Cissé, listen to your father.
 The *Azals* are three in respect to three
 realities. The *Azal* is an expression for
 what has never, ever ceased [beginning-
 lessly] and *Abad* is an expression for that
 which will never ever cease [endlessly].
 And you, if you contemplate the reality
 of the Inward of the Inward (*buṭūn al-
 buṭūn*), you will find that it never ceases,
 while as for the Inward (*buṭūn*), its ori-
 gin is the same, and as for manifestation
 (*zuhūr*), it is the same. So it will be clear
 to you like this, that the *Azal* is the In-
 ward of the Inward (*buṭūn al-buṭūn*), and
 the *Azal of Azal* is the Inward (*buṭūn*),
 and the *Azal of Azal of Azal* is manifes-
 tation (*zuhūr*). And what I have to say
 about *Abad* follows the same script as
 my speech about *Azal*. And this [*Azal*]
 is before and that [*Abad*] is after, but

on Time”, *Journal of Religious Thought: A Quar-
 terly Journal of Shiraz University* 6, 19 (2013): 135-
 164; Mohamed Haj Yousef, *Ibn ‘Arabi: Time and
 Cosmology*, (New York: Routledge, 2014), William
 Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of
 Ibn al-‘Arabi’s Cosmology*, (Albany, SUNY Press,
 2015), and Eric Winkel, “Time is Not Real: Time in
 Ibn ‘Arabī, and from Parmenides (and Heraclitus) to
 Julian Barbour”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi
 Society* 51, (2012). In a related, but distinct schema,
 the Safavid philosopher Mīr Dāmād (d. 1631) built on
 Ibn Sīnā’s (and Aristotle and Plotinus’) philosophy of
 time as a relational entity to posit three levels of (real
 and extra-mental) time: Sarmad-the relationship be-
 tween the changeless and the changeless; Dahr-the re-
 lationship between the changeless and the changing;
 Zamān-the relationship between the changing and the
 changing, and used this schema to resolve the phil-
 osophical and theological debates about the creation
 and/or eternity of the world.

where there is no “before” nor “after.”

As for their limit and their endpoint, there is no limited extent for *Azal* nor limit. For extents and limits cannot attain the reality of *Azal*, particularly the *Azal of Azal* and the *Azal of Azal of Azal*, which is the utmost end of the thoughts of the great. So the intellects are bewildered about this relationship and expressions disappear and vanish because *Azal*, as I mentioned before, is an expression for what has not ceased. One day of its days is like a thousand years of what you reckon, and these are the days of God which we are commanded to remember. God said, *Remind them of the days of God* (14: 5). And these days are concurrent with the days of the world. So the people of this world are in the days of this world and the people of God are in the days of God: *Then there will separate them a wall in which there is a gate, the inner side of which contains mercy, and the outer facing towards torment. They call to them saying, “were we not with you?” They say: “Indeed! But you tempted yourselves, bided your time, and doubted...”* (57: 13-14). The journey of the Knower by his Lord in these days in the unseen does not cease. He only encounters *wujūd* (being/finding), [but] there is no being with him so that he is bewildered in the [Divine] Greatness and Pride, which had they manifested themselves to the Knower, he would become pulverized faster than the blink of an eye. To this alludes [‘abd al-Qādir al-Jilānī] Jīlī’s words (may God be pleased with him), “whoever is familiar with the glory of God cannot withstand the appearance of the Divine Greatness and Pride.”⁴⁸ What is beyond

48 A reference to the hadith qudsī, “Pride is my cloak and greatness My robe, and anyone who competes

this is not written on papers, nor seen by eyes, except that there is the journey of endless and beginningless eternity in which all realities and metaphors and times and places and litanies and inspirations and knowledges and experiences have been folded up like the folding of a scroll. Silence prevails over the occupant of this station, save for one whom the All-Merciful gives permission, and he speaks rightly. He only desires pure non-being in order to be devoted wholeheartedly to the station and to make it agreeable to him. *You see the mountains, reckoning that they are fixed but they are passing like the passing of the clouds* (27: 88).⁴⁹ Greetings of Peace.

with Me in respect of either of them I shall cast into the Fire.” and the discussion of it recorded in *Bughyat al-Mustafīd in relationship to the station of supreme sainthood of Shaykh Aḥmad al-Tijānī*.

49 Nīasse cites this verse often in his writings typically, but not exclusively, to allude to various aspects of what Ibn al-‘Arabī called the doctrine of the renewal of creation at each instant (*tajdīd al-khalq*—from Qur’ān 50: 15, *they are in confusion about a new creation*), that everything is in constant flux, being perpetually manifested from and returned to God at every instant. Ibn al-‘Arabī writes, “When you say to someone, You said (*qulta*) this, and, You said (*qulta*) that, the ta [denoting the second person singular], for the person of unveiled sight, of the first *qulta* is different from the ta of the second *qulta*, because the very one addressed has been made anew with every [divine] breath: *Rather, they are in confusion about the new creation* [Q. 50: 15].” (qtd. in Eric Winkel, “Time is Not Real: Time in Ibn ‘Arabī, and from Parmenides (and Heraclitus) to Julian Barbour”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society* 51). Similarly Nīasse said, “Rather every individual who has passed through this stage of intoxication (*jadhb*) has had the same experience. All of them have stood at the feet of the Real and made the same conclusion, even if Allāh’s manifestations inevitably differ from person to person. All have become intoxicated with the same One, Living Allāh. Allāh may manifest in a tree, but the next moment this manifestation will move to another tree, or something else. The manifestations of Allāh are constantly evolving and never at a standstill. Certainly, differences between brothers or sisters in the same family must appear, even though they are from the same parents and have the same blood. Allāh says in the Qur’ān, *You see the mountains,*

Written by Ibrāhīm ibn al-Ḥājī ‘abd Allāh al-Tijānī in Kosi, 1350 Hijrī (1931-1932)⁵⁰

This remarkable and remarkably mysterious missive is a synthesis of discussions of technical terminology of Sufi cosmology and hagiology found in the main Tijānī source-book, the *Jawāhir al-Ma‘ānī* written by Sīdī ‘Alī Harāzīm al-Barrāda (d. 1804) and Sīdī Muḥammad al-‘Arabī ibn Sā’ih’s *Bughyāt al-Mustafīd*. While explaining this short letter comprehensively (if even possible) would require a separate article, or even book, the key to understanding this explanation of different levels of temporality (or, more precisely, atemporality) is the emanationist schema of Divine presences (*ḥaḍarāt*), descents (*tanazzulāt*), and realities (*ḥaqā’iq*) that structure the levels of reality of Sufi metaphysics in general, and Tijānī cosmology in particular.⁵¹

reckoning that they are fixed, but they are passing like the passing of the clouds (27: 88). At this point, those with knowledge of Allāh will be aware that the body that left its home to come to this conference has passed away, and is not the same that will return to its home later tonight. (qtd. in Zachary Wright, *Pearls from the Divine Flood: Selected Discourses from Shaykh al-Islām Ibrāhīm Niāsse* (Atlanta: Fayda Books, 2015), 108-109.)

50 *Jawāhir al-Rasā’il* I: 89-90.

51 In summary, this schema has five cosmological presences (*ḥaḍarāt*), in descending order of reality: 1) The Presence of Ipseity (*Hāhūt*), 2) Presence of Divinity (*Lāhūt*), 3) Presence of Domination (*Jabarūt*), 4) Presence of Dominion (*Malakūt*), 5) Presence of the Kingdom (*Mulk*) or humanity (*Nāsūt*). Another common schema has seven Divine “Descents” (*tanazzulāt*): 1) The level of the Sheer Essence (*al-dhāt al-sādhij*), 2) the level of Unicity (*al-Aḥadiyya*), 3) the level of Singleness (*al-Wahda*), 4) Level of Oneness (*al-Wāḥidiyya*), 5) The level of the Spirits (*al-arwāḥ*), 6) The level of the Images (*al-mithāl*), 7) The level of the senses (*al-ḥiss*). The *Jawāhir al-Ma‘ānī* records Shaykh Ahmad al-Tijānī’s description of these presences (in ascending order): “The first presence is the world of the presence of humanity (*Nāsūt*), and it is the level of the existence of dense, corporeal bodies. The second is the level of the world of Dominion (*Malakūt*), and it is the level of the effusion of holy lights (*fayḍ al-anwār al-qudsiyya*) and it is from the first heaven to the seventh. It is the world of exemplars/the imaginal realm

Each level of reality or Divine presence has its own corresponding level of time and level of the human being. These form the subject of the next treatise, to which we will shortly turn, but first we would like to consider the meaning of the *Azal* of *Azal* and why the *Azal* of *Azal* is considered the “utmost end of thought”, and what, if anything, do they have to do with poetry?

Niāsse begins by defining *Azal* as the negation of a temporal “beginning point” and *Abad* as the negation of a temporal “ending point,” identifying both with the “Inward of the Inward” (*buṭūn al-buṭūn*). In this sense, *Azal* and *Abad* negate the Divine Names the First (*al-Awwal*) and the Last (*al-Akhir*) since there is no firstness/beginning nor lastness/ending. Likewise, the Inward of the Inward” (*buṭūn al-buṭūn*) has no complementary “outward appearance” (*zuhūr*) to oppose it, and in the *Jawāhir al-Ma‘ānī*, this level is also referred to the Sheer Essence (*al-dhāt al-sādhij*), absolute being (*al-wujūd al-muṭlaq*), which negates and transcends any and all differentiation, multiplicity, and relationality in its “absolute unicity” (*aḥadiyya muṭlaqa*). Now the *Azal* of *Azal* is a negation of this negation, which is an affirmation of Divine Firstness and Lastness, of the Inward (*al-bāṭin*) and the Outward (*al-zāhir*), but in

(*‘ālam al-mithāl*) and it is the world of spiritual beings (*rūḥāniyyāt*) and the spheres. The third presence is the world of Domination (*Jabarūt*), and it is from the seventh heaven to the footstool (*Kursī*). It is the level of the effusion of Divine secrets (*fayḍ al-asrār al-ilāhiyyah*), disembodied spirits and the world of the angels. The fourth presence is the presence of the world of Divinity (*Lāhūt*) and it is the world of the appearance of the names of God and His attributes and their mysteries and lights and effusions and manifestations. The fifth presence is the presence of Ipseity (*Hāhūt*), and it is the presence of the Inward of the Essence (*al-buṭūn al-dhātī*) and the Blindness of the Essence (*al-‘amā al-dhātī*). There can be no desire to attain this level, only to be connected to it.” (*Jawāhir al-Ma‘ānī*, 843). Also see William Chittick, “The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to Qayṣarī” *The Muslim World* 72, 2 (1982): 107-128.

a comprehensive and unified fashion. In the *Jawāhir al-Ma'ānī* this level is referred to as a “First without an end and a Last without an end” (*al-Awwalu bilā nihāyatin wa Akhiru bilā nihāyatin*).⁵² As for the *Azal* of *Azal* of *Azal* it is a negation of the negation of the negation of having a beginning, which is a kind of return to beginninglessness, but in a more restricted modality. If *Azal* can be imagined as an unbroken circle, then the *Azal* of *Azal* is a notched circle or a circle with a dot on its circumference, while the *Azal* of *Azal* of *Azal* is the dot itself.⁵³ In his *al-Sirr al-Akbar*, Shaykh Ibrāhīm Niāsse refers to this reality as “the perpetual now” (*al-ān al-dā'im*), which the *Jawāhir al-Ma'ānī* identifies as the utmost end of knowledge and the knowers (*muntahā al-ma'rifa* and *muntahā al-'arifīn*).⁵⁴

52 *Jawāhir al-Ma'ānī*, 843.

53 Explaining this triple negation, Ibn al-'Arabī writes, “This is what we meant in the first sentence of this book by our words, ‘Praise belongs to God who brought the things into existence from a nonexistence and from its nonexistence.’” (qtd. in Salman Bashier, *Ibn al-'Arabī's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World* (Albany: SUNY Press, 2004), 96). Similarly Shaykh Aḥmad al-Tijānī (citing from Muḥammad al-Shinnāwī's *Jawharat al-Khams*) refers to the second Divine descent as “the nonexistence of nonexistence (*'adam al-adam*)” (*Jawāhir al-Ma'ānī*, 843).

54 Identifying it with the fourth Divine descent, *Jawāhir al-Ma'ānī*, 845. As to why this dialectic of negation cannot continue on *ad infinitum* and the third negation is the “utmost end”, Ibn al-'Arabī explains that this dialectic produces Being, non-Being, and “the third thing” (*al-shay' al-thālith*) which is a *barzakh* or liminal reality that both unites and divides these opposites. After this there are just combinations of these three kinds of matters, just as, analogously, positive, negative, and imaginary numbers are algebraically closed. Commenting on the verse of the Qur'an “You threw not when you threw, but God threw” (8: 17), Ibn al-'Arabī writes, “He said: ‘You did not throw when you threw but God threw,’ affirming both that Muḥammad is the only thrower and that Allah is the only thrower. But, then, what has become of Muḥammad? He negated him and affirmed him. Then He negated him [for the second time]. Muḥammad is affirmed in His saying: ‘When you threw’ between two negations: an eternal negation in His saying: ‘You did not throw’ and an ever-lasting negation in His saying:

Drawing on the work of Ibn al-'Arabī,⁵⁵ in his

‘But Allah threw’. Thus, the affirmation of Muḥammad in this verse is like the instant of time (*al-ān*), which is the eternal Being (*wujūd*) between the two times, between the past time, which is a realized (*muḥaqqaq*) Nonbeing, and the future time, which is absolute (*maḥd*) Nonbeing.... He rendered him an affirmed Middle between two negations, so he resembled the instant of time (*al-ān*) that is Being. Being (*wujūd*) belongs to Allah not to Muḥammad, since He is Who possesses permanent Being in the past, in the present state (*ḥāl*), and in the future time. Conjectured (*mutawahham*) delimitation (*taqyīd*) is removed from Him.” qtd. in Bashier, *Ibn al-'Arabī's Barzakh*, 127. Shaykh Ibrāhīm Niāsse has a similar commentary upon this verse in his Arabic tafsīr, emphasizing the Prophet Muḥammad's unique status as a *barzakh* between God and creation as indicated through this affirmation in between the two negations, in contrast to the other people mentioned in the first half of the verse, whose actions are simply negated (you did not slay them, but God slew them) (Ibrāhīm Inyās, *Fī Riyāḍ al-tafsīr li'l-Qur'ān al-karīm*, ed. Muḥammad b. al-Shaykh 'Abd Allāh al-Tijānī (Tūnis: Majma' al-Yamāma li'l-Ḍibā'a wa'l-Nashr, 2010), II: 366-367).

55 In his *al-Fūtūḥāt al-Makkiya* Ibn al-'Arabī writes, “What the rational faculty understands from time is something imagined, extended, and lacking the two sides. We judge that what has passed away within it is ‘the past,’ we judge that what will come in it is ‘the future,’ and we judge that what is within it is ‘the [present] state’ (*ḥāl*). This last is called ‘the instant’ (*al-an*). Although the instant is a time, it is a limit for what is past in time and what is future. It is like a point that we suppose upon the circumference of a circle. Wherever we suppose the point to be, origin and end are designated for the circumference. ‘Eternity without beginning’ [*Azal*] and ‘eternity without end’ [*Abad*] are the nonexistence of time's two sides, for it has no first and no last. Rather, it has perpetuity (*dawām*), and perpetuity is the time of the (present) state, while the state possesses perpetuity. Hence the cosmos never ceases to be under the ruling property of the time of the (present) state, and God's ruling property in the cosmos never ceases to be in the ruling property of time. That of it which is past and future never cease to be in the ruling property of the (present) state” (Chittick, *SDG*, 128-129). and “The cosmos is a *barzakh* between eternity without beginning (*azal*) and eternity without end (*abad*). Through it the one becomes differentiated from the other. If not for it, no property would become manifest for either and the affair would be one and would not become distinct. This is like the [present] state between the past and the future. If not for the state, the past nonexistence would not become distinct from the future nonexistence. This is the property of the *barzakh*, and it never ceases in the cosmos in perpetuity. It is the tie between the two premises. If not for it, no

influential *Sufi Vocabulary (Iṣtilahāt al-Ṣufiyya)*, ‘abd al-Razzāq al-Kāshānī defines the perpetual now as:

The perpetual moment is the extension of the Divine presence in which *azal* (beginningless eternity) enters *abad* (endless eternity). Both of these are in the present moment because of what emerges in *azal* upon moments (*hīn*) of *abad*. Each of their moments (*hīn*) combines *azal* and *abad*, and through it *azal*, *abad* and the present moment (*al-waqt al-ḥādir*) are united. Thus it is called the inner reality of time (*bātin al-zaman*) and the origin of time (*aṣl al-zaman*). Temporal moments are imprints on it, and its decrees (*aḥkam*) and forms are manifested in temporal changes (*taghayyurat*). But it is fixed in its state perpetually (*dā’iman*) and eternally (*sarmadan*). This has been related to the Divine Presence of “Witness” (*al-ḥaḍrat al-’andiyya*) in the Prophet’s saying, “With your Lord there is neither morning nor evening.”⁵⁶

Or in the words of Niāsse’s treatise, “all realities and metaphors (*al-majāzāt*) and times and places and litanies and inspirations and knowledges and experiences have been folded up like the folding of a scroll.” This perpetual moment, according to ibn Shaykh ‘Abdallāh, is the origin of all true poetry, whose metred rhythms and rhymes and condensed and integrated language and meanings mirror the features of this perpetual moment. The rhythms and rhymes and structures of poetic time similarly enfold all of its contents into a unity.⁵⁷ In Niāsse’s *madīḥ* poetry in particular

sound knowledge would become manifest.” (Chittick, SDG, 334).

56 ‘Abd al-Razzāq Al-Kāshānī, *Mu’jam Iṣtilahāt al-Ṣufiyya* (Cairo: Dār al-Manār, 1996), 57.

57 In Blake’s famous verses from “Auguries of Innocence”:

(in contrast to his epistles, longer prose works, and didactic poems), this singular or circular poetic temporality is experienced through the repetition of the poem’s first line at its end (*radd al-’ajūz ‘alā’l-ṣadr*, which is a feature of many of Niāsse’s poems in written form, and most of them in oral performance) and the common closing, and often repetitive, invocations of eternity within the compressed time of the final lines.⁵⁸ In this poetry, there is no narrative development over time, but rather, the exposition of the various distinct dimen-

To see a World in a Grain of Sand
And a Heaven in a Wild Flower
Hold Infinity in the palm of your hand
And Eternity in an hour

Or as ‘Aṭṭār says in his *Conference of the Birds*, “Give up the intellect for love and see/In one brief moment all eternity”

58 For example, both illustrating and describing this temporality Niāsse writes:

For if the Beloved is absent from you, know that he is in my heart
So my heart’s core is untarnished by the tarnisher
My time is the Messenger of God and he is its place
And that is the slave’s fortress if he takes you under his wing

...

My praises of him suffice me so [God] bless him abundantly

for these blessings are our livelihood for endless eternity

لئن غاب عنكم ذا الحبيب فإنه \ بقلبي فلم يخذش فوادي خادش
زمانى رسول الله وهو مكانه \ وذلك حصن العبد إن راى رانش

...

ثنائى عليه قد كفانى فصلين \ عليه إلى الأبد فهى المعاش

(*Āfāq al-sh’ir*, 191). Or in a typical example, repeating the first *miṣrā’* of the poem in its last one Niāsse writes:

قضى لى قاضى الحب قدما متى قضى \ محبة طه الهاشمى وقد مضى

...

عليك مدى الأيام ما قال مغرم \ قضى لى قاضى الحبيب قدما متى قضى

Love’s judge decreed for me when he decreed in days long gone

Love for TaHa, the Hashimi, and this decree is done Upon you [be God’s blessings] as long as the

days in which a lover says

“Love’s judge decreed for me when he decreed in days long gone”

.(204 ,104 ,ri’hs-la qāfā)

sions of the poet's *ḥāl*, which are constantly integrated and returned, through rhythm and rhyme, to the perpetual now of poetic time.⁵⁹ Moreover, *madīḥ* poetry in particular enfold the distinct temporalities of the pre-temporal existence of the Muḥammadan Light (*al-nūr al-Muḥammadī*), the eschatological and post-temporal scenes of Prophetic praise and intercession described in the Qur'ān and hadith, incidents from the Prophet's earthly life, as well as the memories and present state of the poet, reciter, and audience into the perpetual duration of its poetic time.⁶⁰

Just as the perpetual moment is a *barzakh* (a liminal reality that both unites and separates) between the past and future, eternity and time, the rhythm of poetic metres is a *barzakh* between eternity and time, stillness and motion; rhyme is a *barzakh* between one sound and many; figurative language (*majāz*) is a *barzakh* between the thing signified and its signifier; and poetry itself is a *barzakh* between experience (*adhwāq*) and expression (*awrāq*), feeling and thought, music and prose, silence and speech. Likewise, in Tijānī cosmology, the spiritual realities of the Prophet Muḥammad and Shaykh Aḥmad al-Tijānī (as the Muḥammadan Reality and the Concealed Seal (*al-khatm al-maktūm*), respectively) also serve as *barzakhs* between God and creation,

59 This bears some resemblance to Bergson's philosophy of duration (*la durée*) exemplified by the experience of music, and Gilles Deleuze's theorization of cinema through this Bergsonian lens. While there are some important differences between Bergson's conception of time and that of the Tijānī tradition, what I am trying to suggest here is that Niāsse's poetry exemplifies and allows us to experience and think within his philosophy of time, just as Deleuze writes about cinema and Bergson's philosophy of movement and time.

60 Similar dynamics have been discussed in relations to the Qur'ān, for example, see Angelika Neuwirth, "Qur'ān and History—a Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'ānic History and History in the Qur'ān", *Journal of Qur'ānic Studies* 5, 1 (2003): 1-18.

and between the Muḥammadan Reality and all creation, respectively, containing and combining everything within them. As a result, time, along with everything else in the universe, comes into being through these realities, and returns to eternity through the same.

In fact, in a commentary on a short didactic poem of his,⁶¹ Shaykh Ibrāhīm Niāsse identifies the *Azal* of *Azal* of *Azal* with this "eternal now"/"perpetual now" (*al-ān al-sarmadī/al-ān al-dā'im*) with an aspect of the spiritual reality of Shaykh Aḥmad al-Tijānī.⁶² So the *Azal* is associated with God, the *Azal* of *Azal* with the Muḥammadan Reality, and the *Azal* of *Azal* of *Azal* with the spiritual reality of Shaykh Aḥmad al-Tijānī. Encountering these realities requires the realization of the knower's non-existence through annihilation (*fanā'*), which is why in the letter, Shaykh Ibrāhīm writes that, "The occupant of this station... only desires pure non-being." As Ibn al-'Arabī explains, referencing the hadith "God was/is and there was/is nothing with him":

Absolute [*maḥḍ*] nonexistence is more eminent than relative nonexistence in a certain respect, and that is that, in its magnification of God and in the strength of its signifying Him, it does not receive *wujūd* [being]. It remains in its root and entity, out of jealousy lest it be the associate of the Divine Side in the attribute of *wujūd* and lest the names that are ascribed to God be ascribed to it.... After all, absolute [*maḥḍ*] nonexistence is better at making known what is worthy of God than the relatively nonexistent,

61

جمع أتى في مفرد	آل النبي محمد
دين حنيف أحمدي	وصحبه في دينهم
وأحدّي أوجدني	محمدي أحمدي
من أحمد لأحمد	تلك الدوائر تدور
أن لأن سرمدي	تكفي صلاة الحق من

62 Inyās, *Al-Sirr al-Akbar*, 433.

because it has the attribute of eternity without beginning [*azal*] in its nonexistence, just as the Real has the attribute of eternity without beginning [*azal*] in His *wujūd* [being]. This is the description of the Real by the negation of Firstness, which is the description of nonexistence by the fact that *wujūd* is negated from it through its own essence. Hence nothing other than God makes God known with greater knowledge than does absolute nonexistence.

Given that nonexistence has such eminence, and given that making claims and associating things [with God] belong to the existent things, God says to us, *I created you aforetime, when you were not a thing* [19: 9], that is, you were not an existent thing. He says: “So be with Me in the state of your *wujūd* by not protesting to the ruling and by consenting to the flow of what is measured out, just as you were in the state of your nonexistence.” He made human eminence to be the return within their *wujūd* to the state of their nonexistence.⁶³

Similarly, in this commentary on the same short poem, Niāsse explains that the “prayer/blessings upon the Prophet and his family and companions” refers to this flow or manifestation of being upon the spiritual realities of the Prophet, other prophets, and the saints and through them, upon the various descending levels and presences of the cosmos:

The meaning of these verses is that the Sheer Essence (*al-dhāt al-sādhij*), which is the essence of effacement and blindness. This Absolute Being manifests itself in all of its levels in the presence of Its secret, the master of being [the Prophet]. The Real has five presenc-

63 Chittick, *SDG*, 31.

es (*ḥaḍarāt*): the presence of Ipseity (*al-Hāhūt*), of Divinity (*al-Lāhūt*), of Domination (*al-Jabarūt*), of Dominion (*al-Malakūt*) and of humanity (*al-Nāsūt*). The presences are also manifest in the secret of the master of being [the Prophet], and they are five also: the presence of his secret (*sirr*), his spirit (*rūh*), his intellect (*‘aql*), his heart (*qalb*), and his soul (*nafs*). So the presence of Ipseity is manifest in his secret, and they are identical, and the presence of Divinity in his spirit, and they are identical, and the presence of Domination in his intellect, and they are identical, and the presence of Dominion in his heart, and they are identical, and the presence of humanity in his soul, and they are identical. This is the meaning of His prayer/blessing (*ṣalāt*) upon him, and the meaning of Muḥammad, the slave of God, that is, the slave of the Essence. The realities of the lord of being [the prophet] are manifest in the realities of the presence of concealment [Shaykh Aḥmad al-Tijānī] and they are five also: his secret, spirit, intellect, heart, and soul, just as before. So the worlds become their two essences and unseen realities.⁶⁴

This unfolding of the cosmos in and through the realities of the Prophet and Shaykh Aḥmad al-Tijānī explained in greater detail in Niāsse’s “Sixth Treatise on Spiritual Chivalry (*futuwwa*)” (which immediately follows the letter on the *Azal* of *Azal* of *Azal* in collections of Niāsse’s treatises) about the interior levels of the being of the Prophet:

In the Name of God the Merciful the Compassionate. The levels of the interior of the Messenger of God cannot be borne by expressions, but among them are: first, a relation among the relations

64 Inyās, *Al-Sirr al-Akbar*, 434.

of the stations of his secret, and it is where God was and there was nothing with Him, and that has never ceased and will never be ceased. And he, in that station, is a secret and holy praise of the Essence. And this is the presence of Divine Ipseity (*Hāhūt*) and Unicity (*al-Aḥadiyya*) by itself. Then there occurs a connection of the [Divine] Will to his being, while that is before manifestation, so he becomes a spirit and Aḥmad. This is the presence of Divinity (*Lāhūt*) and Oneness (*Wāḥidiyya*). Then there occurs an apportionment and overflow from Him (Most High) to Him/him, and that is the manifestation of the Aḥmadan presence (*al-Aḥmadiyya*) in the Muḥammadan presence (*al-Muḥammadiyya*). This is the loci of appearance of the Divine Names and Attributes and the place of configuration and station of diversification. It is the presence of Domination (*al-Jabarūt*). So it is connected to the presence of Divinity (*Lāhūt*). He is satisfied with slavehood (*'ubūdiyya*), so he becomes an intellect and a slave. And then the realities of the prophets, the secrets of existents, the hearts of human beings are manifest, and so he becomes a heart and Muḥammad. This is the presence of Dominion (*al-Malakūt*). Then he descends in the Adamic form, as a well-proportioned mortal, and he becomes a soul and a prophet, and this is the world of the kingdom (*al-Mulk*) and earthly, human existence (*al-Nasūt*).

As for the station of his secret between him and his Lord, it is not manifest to anyone but him. And as for his spirit, it is manifest to the secret of concealment (*sirr al-katm*), and he, may God be pleased with him [Shaykh Aḥmad al-Tijānī], is in that, in that station of the spirit of the prophet, a secret and Aḥ-

mad. In the station of his [the Prophet's] intellect, he is a spirit and a righteous one (*ṣiddīq*), and in the station of his [the Prophet's] heart, he is an intellect and vicegerent, and in the station of his [the Prophet's] soul, a heart and companion. The station of the soul of the concealed [Shaykh Aḥmad al-Tijānī] is the greatest master (*al-shaykh al-akbar*) to all that came before. His words allude to this: *Have you not seen how your Lord has extended the shadow?* (25: 40); *You seen the mountains [reckoning that they are fixed but they are passing like the clouds.]*(27: 88); *Say: If the all-Merciful had a child, then I would be the first of the worshippers* (43: 81) and what is beyond that cannot be contained in expression and the throats are silenced by it.

From the dictation of our shaykh and connection (*wasīla*) to God, Shaykh Ibrāhim bin al-Ḥājj 'Abdallāh al-Tijānī in the city of Kaolack, 1351 Hijri (1932-33)⁶⁵

To clarify through a metaphor that might be more accessible, these levels of reality are like dreams within dreams within dreams. The Prophetic reality is thus the dream "character" through which the Divine dreamer perceives the dream and maintains its existence (if the dreamer were not in the dream, there would be no dream). In the dream within the dream (the second level of presences) the Prophetic reality must also appear as the presence or character of the Divine dreamer in the dream within the dream, and so on and so forth. The Prophet takes on a different form in each and every level of the dream and reality. To use another example, if there is a dot or pattern on a lightbulb surrounded by several shades, when the light is turned on, that pattern will

65 *Jawāhir al-Rasā'il*, I: 91.

appear in a different way on each and every shade and eventually on the wall.⁶⁶ In this schema, Shaykh Aḥmad al-Tijānī is like a part of this pattern of the Prophet that emerges only on the first or second shade, but appears, in different forms, in all subsequent levels of reality. But such descriptions are not merely conceptual schemas or metaphysical speculations, but were and are rather verified/realized through the direct experiences of these realities. For example, Shaykh Ibrāhīm Niāsse describes his own experience of these realities in the year just prior to that in which he wrote the above treatise:

A momentous occurrence happened to the humble servant writing this in the year 1350 after the Hījah of Muḥammad, upon him be blessings and peace. It was this: I came to abide for a hundred thousand years among the days of the Lord. There I heard the purest, beginningless eternal speech in intimate conversation. I became bewildered and restless, as both rapture and longing were joined in me. Then I plunged headlong into the Divine Presence, and I witnessed there the reality of the reality of the reality, in utter essentiality, exclusivity, and blinding effacement. Nothing was left of sensory feelings. I dwelled like this for two thousand years.

Then something was with me. Existence emerged from me like shadows or

smoke. And I sought after this existence, and then I was with the Messenger of the Divine Essence, the slave of the Divine Essence and Its secret. And he came close to me and stayed suspended until I disappeared in him. He became my essence. Then I was overcome with joy, for I was the beloved of the Divine Essence, Its secret, Its desire. I was he who held Its comprehensive station, to whom the perfection of the Divine Essence was manifest. I resided in my state of rapture for one million years.

In this manifestation in the unseen, I did not find any servant of the Divine Essence except myself. But then there was another manifestation, in the unseen of the unseen, and I saw the Divine Majesty in the Divine Beauty. In this presence of the unseen of the unseen, I was called and named, “O Aḥmad al-Tijānī!” I knew for certain that the Real had no desire for anything, after the secret, except for me. I kept company with this servant of the Divine Essence, and I helped him and aided him for two million years.

Then God made me the father of humanity, and the spiritual support for the entirety of existent beings, the Adam of souls and spirits. I carried the trust (*amānah*), and I was addressed with, *O Dāwūd, surely we have made you the vicegerent (khalīfah) on the earth* (38: 26). I looked at the earth, and saw its state, the worlds of sense and of meaning, and then the celestial gathering. *We built the heaven with might, and We it is who made the vast expanse. And we have laid out the earth. Gracious is He who spread it out! And all things We have created in pairs, that haply you may reflect. Therefore flee to Allah, I*

66 See Oludamini Ogunnaike, “Inception and Ibn ‘Arabi” *Journal of Religion & Film* 17, 2 (2013): 10; Also see Mohammed Rustom, “The Cosmology of the Muhammadan Reality”, *Ishrāq: Islamic Philosophy Yearbook* 4 (2013): 540-5; and Khalil Andani, “Metaphysics of Muhammad: The Nur Muhammad from Imam Ja’far al-Sadiq (d. 148/765) to Nasir al-Din al-Tusi (d. 672/1274)”, *Journal of Sufi Studies* 8, 2 (2020): 99-175 for other precedents and the historical development of these ideas.

am a warner to you from Him. Set up no other gods besides God. I am a warner to you from Him (51: 41-51). So I came back to my senses, and it was as if the duration of its occurrence was [no more than the distance between] the even and the odd. Glory be to God the Majestic. He selects whom He will for what He wills, and no one outstrips His wisdom. *And He is not asked about what He does, but they are the ones asked.* (21: 23)⁶⁷

In addition to highlighting the compressed levels of temporality of these different realities and levels of being discussed above, these accounts contextualize and clarify the mysterious epithets “secret of God” (*sirr Allāh*), “essence of God,” (*‘ayn Allāh*), “unseen secret of God” (*ghayb Allāh*), secret of the Essence (*sirr al-Dhāt*) “unseen of the unseen” (*ghayb al-ghayb*), “secret of the secret” (*sirr al-sirr*) that are used to praise the Prophet and Shaykh Aḥmad al-Tijānī in much of Nīasse’s poetry.⁶⁸ A dream is at once a manifestation of a dreamer as well as her secret or unseen reality; and the Prophet, as the integral presence or character of the Divine dreamer in the dream of creation, is the direct manifestation of the dreamer’s consciousness in the dream—the eye through which the dreamer experiences the dream and the source of the dream itself—the *‘ayn* of the dreamer (and the dream). As Nīasse writes in another poem:

قد استأصل المحبوب كلي وجملتي
وقلب الوري والذات فيه تجلت
فظاهره عبد وللطن صلت
أفاض له منه إليه فهالني
وواصلني والغيريات تولت
وها أن هذا العبد غيب إليها
وصلت عليه فهو بطن وظاهر
محيا رسول الله والعين كلت
...
صلاة على عين الغيوب وغيبيها
وآل وصحب ما العيون اضمحلت

The beloved uprooted my all and
my totality
And united me and all alterities turned
away [from me]
And lo! This slave is the unseen
secret of our God
And the heart of humanity, since the
Essence manifested in him
And It poured out blessings upon him,
while he was an interior and an exterior
So his exterior is a slave, while his
interior It blesses
He overflowed from Him to Him for
Him, so I was overwhelmed
By the face of the Messenger of God,
my eyes blinded [by his light]
...
A blessing upon the source of unseen
secrets and its secret
And upon the family and companions
as long as things vanish⁶⁹

The Divine Presences and Poetry

This cosmology of the Divine presences and realities plays a significant role in Nīasse’s poetry, both implicitly and explicitly. Implicitly, this cosmological schema serves as the scaffolding for the double entendres, symbolism, and figurative language (*majāz*) of Nīasse’s and other Sufi poetry.⁷⁰ Because

67 Cheikh Tidiane ‘Ali Cissé, *What the Knowers of Allah Have Said About the Knowledge of Allah* (Atlanta: Fayda Books, 2014), 95-97.

68 For example, “Ahmad is the secret of the Essence and the Essence is Its [the Aḥmadan secret’s] secret/the strong are unable to perceive him, even weakly”:

وأحمد سرّ الذات والذات سرّها تقاصر عن إدراكه الجلد وإهنا
(*Āfāq al-sh‘ir* I: 222).

69 *Āfāq al-Sh‘ir*, I: 189. For recitations, see <https://www.youtube.com/watch?v=xAbejDmAm04> and <https://www.youtube.com/watch?v=Qb3ZTtFLfkQ>. Note-worthy is the closing paradox of invoking blessings “as long as things vanish” eloquently and succinctly combines permanence and subsistence with ephemerality and annihilation in these realities.

70 Indeed, just as the influence of the Avicennan five internal senses (common sense, representation, imagi-

everything in the sensible realm of *Nāsūt* has its roots and origins in these higher realms and realities of being, these tangible expressions (such as wine, drunkenness, light, etc.) can effectively represent or stand-in for these realities, *because that is what they actually are*: outward expressions or manifestations (*tajalliyāt* or *zuhūr*) or imaginalizations (*amthāl* or *takhayyulāt*) of inward or intangible realities or meanings (*ḥaqā'iq* or *ma'ānī*). The figurative language of poetry traces these connections between the different levels of reality, combining and joining them, often without reducing or collapsing their differences so that coherence is maintained at all levels. Julie Meisami terms this an “analogical mode of reasoning” and writes:

Analogical comparison presupposes a continuity in which similitudes are, so to speak, generic constituents of existence. In a mode of composition based on analogy, metaphor transcends the status of a trope to become a consistent means for signifying the inner substance of things, in a world in which everything is a figure, a sign testifying to the unified and unifying order of creation.⁷¹

Or, in the famous words of the poet:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

In everything there is a sign that indicates that He is One.

This allows for all kinds of mystical ambiguities, so for example, when Niāse says in *Inna Khatmal Anbiyā'*, “I will be annihilated, but my passion for the precious one will remain,”

nation, estimation, and memory) upon classical Persian and Arabic poetry has been effectively explored, further study should be made of the influence of the widely-assumed five-fold Sufi spiritual psychology presented here (*nafs, qalb, 'aql, rūḥ, sirr*) in *Sufi poetry in West Africa and elsewhere*.

71 Julie Scott Meisami, *Medieval Persian Court Poetry* (Princeton, NJ: Princeton University Press), 37-38.

he can mean that the poet's love will outlast his death, while also referring to his annihilation in the beloved Muḥammadan reality. Or the previous verse, “Truly, by God, all my life long's been spent in blindness”, can refer to the poet being blind to everything but his beloved, while also alluding to the metaphysical realities of “the primordial cloud” (*al-'amā*) and the “blindness” of the Divine Essence (*al-'amā al-dhātī*), which, in a sense, the poet has never left. Typically, this is done implicitly through these kinds of allusions, tropes, and symbols (wine, Layla, battle, wasting away in love, etc.), but sometimes these structures and technical vocabulary are invoked explicitly as in the following poem:

I recall he who is to humanity, all
of them, is nourishment
For pebbles they are, while Muṣṭafā, the
chief, is a ruby, opalescent
For Ṭaha is a disclosure (*tajallī*) of the
Essence, nay he is Its very
essence/emobdiment (*'ayn*)⁷²
For the Kingdom (*Mulk*) of the Most
High is from him, and
likewise, the realm
of Dominion (*Malakūt*)
By that he sojourned, while his sandals
were still on the earth (*farsh*)⁷³
Out of awe, the guide [Jibrīl] bowed
away from him⁷⁴
He set forth, splitting the veils,
unrivaled

72 This line can also be rendered as “he is It Itself” or “he is Its eye”.

73 An allusion to the Prophet's Night journey (*al-'Isrā'*), and his reality encompassing and uniting everything from the farsh (carpet/earth) to the 'arsh (Divine Throne). Some traditions report that the Prophet paradoxically journeyed bodily through all the spheres to the Divine Presence while his feet never left the earth, as alluded to here.

74 An allusion to the Qur'anic narratives and Prophetic traditions in which Jibrīl halts while the Prophet continues on to the lote tree of the uttermost end (*sidra al-muntaha*) and the Divine Presence.

And there is no servant, but his neck
is bowed for him
*He drew near, and drew nearer,*⁷⁵
without any how, for
The realm of Domination (*Jabarūt*)
allows neither⁷⁶
He is a secret that sojourned to the
secret, by the secret, all alone
So there was nothing but the Real,
and the secret is the realm
of Divinity (*Lāhūt*)
So what a place of seeing and
hearing there
that the Beloved of God embraces,
and the other messengers
were not given⁷⁷
So where is the holy valley (*Ṭūwā*)
in that? And where is its
addressee (Moses)?
And where is the one who whispered
prayers (Jonah), while
his masjid was the whale?⁷⁸
Upon him be the blessing of God,
and then His peace too
Through which are facilitated all
sustenance, life, and food
Upon him be the blessing of God,
and then His peace too
Which illumine, from his bright lights,
the earthly realm (*Nāsūt*) too
Upon him, with his noble family and
companions too
A blessing from the Merciful and the
realm of mercy (*Raḥamūt*) too

75 *Taḍmīn of Qur'ān* 53: 8.

76 The realm of the *Jabarūt* is beyond any spatial dimensions or directions.

77 An allusion to the hadith, "I have a time with my Lord not shared by angel drawn nigh nor messenger sent."

78 A reference to the hadith, "You should not say that I am better than Jonah the son of Matta."

تذكّرت من هو اللورى كلهم قوت
وهم حجر والمصطفى القرم ياقوت
فطه تجلى الذات بل هو عينها
فملك العلي منها كذا ملكوت
لذاك سرى والفرش موطئ نعله
ومن هيبية قد انثنى عنه خريت
وسار يشق الحجب دون مزاحم
ولا خادم إلا تنثنى له لبيت
دنا فتدلى دون كيف فإنه
تقاصر عن هذينك الجبروت
فسر سرى للسر بالسر وحده
فما ثم إلا الحق والسر لا هوت
فيا لك من مرأى هناك ومسمع
حواه حبيب الله والرسل ما أوتوا
فأين طوى من ذا وأين كليمه
وأين الذي ناجى ومسجده الحوت
عليه صلاة الله ثم سلامه
بها يسهل الأرزاق والعيش والقوت
عليه صلاة الله ثم سلامه
فتشرق من أنواره الغر ناسوت
عليه مع الآل الكرام وصحبه
صلاة من الرحمان والرحموت⁷⁹

As before, the opening verse contains a lovely *jinās* (*qūt* and *yāqūt*), and paraphrases the famous verse in praise of the Prophet:

محمد بشر وليس كالbشر بل هو ياقوتة والناس كالحجر

Muḥammad is a mortal, but not like other mortals, nay he is a ruby while people are like stones.

The Prophet is "food" or "nourishment" for all of mankind because he is the source of Divine mercy and even existence for all things, as the poem later clarifies. The next line explains that the Prophet is the quintessential manifestation of the Essence, and as such, the Qur'ānic pairing of the *Mulk* and *Malakūt*, the visible and invisible realms, come from

79 *Āfāq al-sh'ir* I: 198-199.

him. Reversing direction, the poem then traces the prophet's nocturnal ascent (*Isrā'* and *Mi'rāj*), through the various presences (from the *farsh* to the *'arsh*), all the way into the Divine Presence. The peak of this ascent is described as a station shared with no angel or other Prophet (recalling another hadith), before the poetic invocation of God's *ṣalāt* (prayer/blessings) upon the prophet (which typically conclude Niāsse's poems) are characterized as the source of life, sustenance, existence, and light. Remembering that in Tijānī cosmology, this Divine *ṣalāt* upon the prophet is the very outpouring (*fayḍ*) of being that brings the various realms of reality into being and animates and sustains them, these closing prayers are at once a poetic statement about the benefits of invoking blessings upon the Prophet, a statement about the metaphysical "act of being" that brings things into existence and sustains them, and an invocation of /participation in this very act.

The epistemological implications of this cosmic act of creation through the Muḥammadan reality are explored in Niāsse's "Seventh Treatise on Spiritual Chivalry" in which he responds to a question about the role of shaykhs in the intellectual and spiritual attainments of their disciples:

In the Name of God the All-Merciful the All-Compassionate....In summary, Do the shaykhs mediate all that comes from God to their disciples of sciences (*'ulūm*) and Knowledge (*ma'rifa*) and different kinds of crafts (*ṣinā'āt*) or not?

The answer: God, blessed and exalted be He, He is the giver and the withhold-er, and the Muhammadan reality is the apportioner (*qāsim*) as the hadith indicates, "I am the apportioner and God is the giver" (*Anā al-qāsim wa Allāhu mu'īṭ*) The Muhammadan reality has a *khalīfa* (vicegerent) in existence in every

age, and nothing happens in existence except by the mediation of that *khalīfa*. And he has representatives and vicegerents and places of manifestation by whose mediation or presence or *baraka* he gives. So when he notices the heart of a slave or aspirant or student or anyone and finds love of his instruments therein, he gives it whatever God has willed and determined for it to receive from his hand. But if he does not find in the heart of the slave any loyalty or love for him or love for his loci of manifestation, then he has nothing to do with it at that time.

For that reason, the righteous Yūsuf said, "God be my refuge that we should take any save one with whom we have found our property!" (12: 79). God nourishes us and your understanding is about Him, from Him, due to His generosity....

Written by Ibrāhim bin al-ḥājī 'Abdallāh al-Tijānī...in Kosi 1351 (1932-33)⁸⁰

80 *Jawāhir al-Rasā'il*, I: 92. The Saharan Qādirī scholar Sīdī Mukhtār al-Kuntī (d. 1811) similarly wrote, "And one of the knowers said: knowledge has the rank of the sea, out of which a river extends, then from the river extends a stream, then from the stream extends a creek, then from the creek extends a rivulet. And were the sea to flow into the river, or the river into the stream, it would flood it and ruin it ... And the Creator indicated that with His statement: *He sends down out of heaven water, and the rivers flow each in its measure* [13: 17], and the meaning of the water is: what God sent down on his Messenger - May the prayers and peace of God be upon him - is a sea, and the hearts of his companions are rivers, and the hearts of the followers [of the companions] are streams, and the hearts of the legalists are creeks, and the hearts of the masses are rivulets..." and "For the hearts [of the friends of God] are like mirrors, and whomever loves them, their names appear in those polished hearts. And God, May he be exalted and glorified, looks into the hearts of his friends every day with a merciful gaze, and whomever loves them, their names are etched in their hearts and thus they obtain their share of the mercy by which their master looks at them." (Ariela Marcus-Sells, "Realm of the Unseen: Devotional Practice and Sufi Authority in the Kunta community", (PhD diss., Stanford University, 2015), 126). In his Removal of Confusion, Niāsse is

In this way, the cosmological structure outlined above gives rise to this love-based epistemology, in which knowledge, like being, is distributed from the Divine Presence through the channels of the Prophet and his representatives, particularly the unique *khalīfa* of that age. It is love for the Prophet and the Prophet's representatives ("his instruments") that allows one to receive this knowledge, which is the goal of the Sufi path and for Nīasse, of human existence itself. Thus everything depends upon love of the Prophet and his representatives, and this fact points to another important function of Nīasse's poetry in praise of the Prophet: expressing and inspiring love for the Prophet and his representatives, which is the foundation for knowledge and spiritual elevation. As Nīasse writes, explicitly connecting these dynamics of love, praise, Divine bestowal, and spiritual ascension:

ومن يشتغل دهرًا بحب محمد ينل كل ما يهوى من أعلى البرازخ
وقد جاءني منه البشارات أنني بمدحي أسمو فوق كل الشوامخ⁸¹

Whoever is busy with loving
Muḥammad perpetually
Attains all that he desires from the
highest of *barzakhs*
I received glad tidings from him that
By praising him, I have risen
above all heights

And extending this dynamic to the read-

even more explicit, "In every time, the Saintly Pole [*qutb*] has a mandate (*wijha*) for every atom among the existing entities, thus assisting and improving everything in existence, atom by atom. Whenever a worshipper prostrates himself for the sake of Allah, or bows for Him, or stands erect for Him, or remembers Allah, the Saintly Pole is the one who makes this possible for him (*muqīm lahu*). It is through the Saintly Pole that the spiritual master (*shaykh*) performs his glorification, and it is through him that the worshipper performs his worship, through him that one who prostrates before Allah prostrates." (Nīasse, *Removal of Confusion*, 362).

81 *Āfāq al-sh'ir*, I: 273.

ers of his poetry, Nīasse writes:

وإن خطوطي للأنام سعادة فلم يشق يوما من رأني وخطيا
وما قلت هذا دون إذن وإنني لأكنتم سرا لا يباح لغيرينا
وذا كله من حب سيد مرسل عليه صلاة الله ولتعل شأنيا⁸²

My writings are a joy to mankind
Whoever sees me or my writing will not
be miserable, even for a day
I have not said this without
permission and I
Keep a secret not divulged by other
than me
And this, all of it, is from the love of the
lord of the Messengers
Upon him be the blessings of God and
may his affair be elevated⁸³

The blessing or prayer of God upon the Prophet is what brings all things, on all levels of being into existence, and it is through love for the Prophet and his representatives, one becomes receptive to this Divine flux of knowledge, which is then what allows one to ascend through these presences and return to God and the Prophet. As Nīasse writes:

جميع شؤون الخلق من شأن فيلق فعيني وكل كالي وطرسى ولقلقي
قلامي ونفسي قد خدمت لذكره بذكر رسول الله أعلو وأرتقي⁸⁴

All of the affairs of creation are from
that mighty affair
So, my eye and my chest and my paper
and my tongue
And my pens and my ink, all of me has

82 *Āfāq al-sh'ir*, I: 261.

83 And as previously quoted:

None of the poles (*aqtāb*) before me attained
the like of
what this servant has, from a flood of pure,
flowing glory
I thank my Lord that my secret is not sterile
For even the smallest of my followers will attain
annihilation [in God]
And that is from the love of the Messenger
and his secret
By my recital of praises for him, I attained
the banner
The Elixir for this slave is the love of Muḥammad
And my treasure is singing his praises
(*Āfāq al-Sh'ir*, I: 266).

84 *Āfāq al-Sh'ir*, I: 175.

been in service of his
remembrance

By the remembrance (*dhikr*) of the
Messenger of God,
I am exalted and elevated

In this way, Prophetic praise poetry emerges from the intense love for the Prophet that is both the cause and result of direct knowledge (*ma'rifa*), and is also a means for cultivating this love and knowledge. Recognition (*ma'rifa*) of the Prophet's reality leads to love and gratitude expressed through praise, which in turn deepens one's *ma'rifa*, love, and longing, leading to more praise. By deploying and directing the linguistic powers of poetry over imagination and affect, Niāsse uses his praise poetry to both express and cultivate love, knowledge, and the related spiritual elevation, perfection, and felicity. As he says:

لقلبي من الأشواق ما حير الفكر
وأفانيت فيه السجع والنظم والنثر
إلى أحمد شوقي ووجدني ولوعتي
وما لي دوا في غير أن أنسخ الشعرا
إذا ذكر المختار حننت يراعتي
لتزبين مدح دون أن أعمل الفكر
لأن رسول الله مدح وروحه
فقل فيه ما قد شئت لا تحتش الإطرا⁸⁵

My heart has of longing what
bewilders all thought
In it, I've exhausted rhymed prose,
poetry, and prose
For Ahmad is my longing, ecstasy,
and ardor
And I have no cure save weaving poetry
When Mukhtar is mentioned,
my pens long
To adorn his praise, immediately,
without reflection
Because the Messenger of God is
praise and its spirit
So say about him what you will without
fearing the bounds

And

85 *Āfāq al-Sh'ir*, I: 237, Note the implied *jinās* with *itrā'* – praise.

على الخدّ دمعي أكتب الشّعْر موهنا على الطّرس في حال تراه موجّع
فما لذّ عيشي في سوى سرد مدحه وقد شاب فودي وهو قد عزّ مرجعي⁸⁶

On my cheeks, my tears write
midnight poetry
Upon the page, in lament of my agony
For there's no sweetness in life save
in recounting his praise
For my temples have gone grey, and it
would be hard to turn
back now

The Poetics of Praise

In the desert of the heart
Let the healing fountain start,
In the prison of his days
Teach the free man how to praise.
-W.H. Auden

الحمد لله على الإطلاق
وفي الجمال والجلال حمد
والعبد لله القديم الباقي
وفي الكمال مظهر وعبد
في الفرق والجمع نقول الحمد
ومنتهى الجمع نقول العبد
صلى وسلم عليه الله
في البدء والختم كما نراه

All praise be to God and absolutely
The slave is all God's, the Everlasting
In Beauty and Majesty, he is a praise
And in Perfection, a mirror and a slave
Apart and in union what we say is praise
And in union's end, what we say's the slave
God's blessings and peace be
upon him then
As we see him in beginning and end
-Ibn Mashrī

In the "Sixth Treatise on Futuwwa," as in the above poem, Niāsse describes the Prophet as being "praise" himself, alluding to a celebrated Sufi doctrine in which the cosmos is created as God's self-praise:

God's praise for Himself—which is the most exalted level of praise is His ex-
tentiation of every existing thing.... So

86 *Āfāq al-sh'ir*, I: 356.

the most exalted and most tremendous level of praise is the level of the Muhammadan Seal, which subsists through the existence of the Seal on account of the Prophet's arrival at the promised praiseworthy station [*al-maqām al-mahmūd*] in His saying, *Perhaps your Lord will raise you to a praiseworthy station* (Q 17: 79). So his hallowed essence is the utmost level of praise through which God praises Himself. This is why the Prophet has been singled out with the banner of praise (*liwā' al-ḥamd*), and was called 'praiser', (*ḥāmid*), 'most praiseworthy' (*aḥmad*), and 'praised' (*mahmūd*).⁸⁷

Thus the *ṣalāt* of God, the act of Being that brings all things into existence is an act of Divine praise. The Prophet, as the greatest of these acts of Divine self-praise, unites the best praiser, praised, and praise. And just as in invoking blessings (*ṣalāwāt*) upon the Prophet, in praising the Prophet, the poets are imitating or participating in this Divine act of existention itself. This dynamic is exemplified in the eschatological traditions about the Prophet Muḥammad's intercession while carrying "the banner of praise" (*liwā' al-ḥamd*), under which all of humanity flocks, and praising God from "the praiseworthy station" (*maqām al-mahmūd*) on the Day of Resurrection.⁸⁸ In these accounts, God will

87 Mohammed Rustom, *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā* (Albany: SUNY Press, 2013), 66-69.

88 These accounts are frequently referenced throughout Niāsse's *oeuvre*, for example, in the middle of the poem *Sifārī* from the diwan *Sayr al-Qalb*, Niāsse exclaims:

متى قمت وسط الأنبياء مشقياً \ هنالك أشدو بالتنا والوخ
 هناك تذكُرُ يا شفيع مقصراً \ أسير غرام فيك يشدو ويمدح
 When you stand forth amidst the prophets to
 intercede
 There I will sing your praises and proclaim them
 There, O intercessor, remember this poor one
 A prisoner of your love, singing your praises
 (*Āfāq al-Sh'ir*, I: 403-404).

teach the Prophet forms of praise completely unknown before, and on the basis of these praises, the Prophet will be able to intercede with God on behalf of all creation.⁸⁹ "The praises go up and the blessings come down," but the praises themselves are a form of blessing sent down from God, and the blessings themselves are a form of praise. Like rain falling and rising back to the heavens, Niāsse's writings, like the broader Sufi tradition to which they belong, present us with a profound cosmopoetics of praise that describes, embodies, and performs these dynamics of praise all at once.

But these dynamics are not just limited to the abstract metaphysical and eschatological spheres, but are deeply involved in the apocalyptic colonial experiences which Niāsse witnessed and fought against.⁹⁰ Niāsse describes his praises as "my weapons",⁹¹ "magic that I consider licit",⁹² and "my litany, my sword amidst enemies."⁹³ In another poem he writes:

مدحي له طبي وروضي وراحتي وكنزي وأعدادي لكل مقام
 ...
 متى نابني أمرٌ مدحت إمامنا فتمسي حروب الكل سبيل سلام⁹⁴

My praises of him are my medicine,
 my gardens, and repose

89 As Michel Chodkiewicz writes, "In the *lux perpetua* of the eternal Day, Muhammad will be 'the one who praises' since he will be entirely pure praise. And he will equally be 'the one who is praised' since his praise will be addressed to the reflection of the Divine perfections in his person. Just as he will appear at that time as the *liwā' al-ḥamd*, he himself will also be the *maqām mahmūd*: through him and in him the praise which belongs only to God will be endlessly performed."

90 See Seesemann, *The Divine Flood* and Zachary Wright, *Living Knowledge*, 248-286.

91 *Āfāq al-shi'r*, I: 362.

92 *Āfāq al-shi'r*, I: 231.

93 *Āfāq al-shi'r*, I: 110. These statements were not mere literary metaphors as Niāsse instructed his disciples throughout the continent to recite litanies to lift the oppression of colonial occupation.

94 *Āfāq al-shi'r*; II: 27.

And my treasure and my preparation
for every situation

...

Whenever something bothers me,
I praise our Imam
And all battles become paths of peace

This conjunction of the personal, practical, spiritual, and political in prophetic praise is perhaps best seen in one of Niāsse's most popular poems, a longer *qaṣīda* in which he declares his love for and union with the Prophet, defends himself and his spiritual method from critics and invokes the history of the Prophet Muḥammad's struggles against his enemies as the precedent for his inevitable victory in the same fight:

I was shown by the best of creation,
the best of all sights⁹⁵
He banished all doubt and ills and
all strife
He inflamed my longing and love
and pining
And elevated me while the people of
my tent slept
My paper and ink and my tongue kept
me company
Openly, while my heart's intimacy
with him is my healing
Muḥammad, the chosen of God,
his Prophet
Upon him came His *ayāt* (signs/verses)
with praise
I have not followed other than Muṣṭafā,
I only
Recite his remembrance, so cease
blaming, O my audience
Is the religion anything other than
remembrance and the
Sunna which
Come from Muṣṭafā? So this is
my remedy

95 Note the *jinās* between *marā'i* (sights) and *mirā'i* (strife) and the implied *marā'a* (mirror).

Is not the obvious difference between
TaHa and other than him

Seen by an intelligent person, not
blind of eye?

O people, quit joking and follow
Muhammad

Or else I will wash my hands of
you forever!

The praised, the best of the worlds is
Muhammad

A trustworthy messenger of splendour⁹⁶
and majesty

Eloquent, articulate, he did not speak
out of caprice⁹⁷

But rather, from the revelation, and the
descent was a heavenly
revelation

Upon you, by the rope of God, the slave
can confidently rely⁹⁸

For a way to distance the remembrance
of the way of misery

And if you say, "is this litany the way
of Muhammad?"

I will say, "yes, my litany is for
obtaining purity"

For what is the litany but remembrance
for God alone

Praying upon the Chosen, the best
of mankind

There is no mention of the shaykh
or mention of anyone else

So my wurd, for the illness of the slave,
is the source of the cure

So take it easy! Do not reject it,
out of ignorance

Nor injustice, enmity, nor the eye
of antipathy

The Guide has delivered and conveyed
a trust

The guides, the stars of the darkness,

96 Implied *jinās* between *sanān* (splendor) and *sann* (law) and *Sunna*.

97 Qur'an 53: 3.

98 Allusion to Qur'an 3: 103.

follow his example⁹⁹
 The luminaries are leaders by
 following our Prophet
 By following that which he followed,
 without argument
 Whether majestic or vile, we only
 follow him,
 forever, morning and evening
 O the Lord of Jibril, the Faithful,
 established
 The sunna of the Guide in the hearts of
 those [who are guided]
 God did not afflict us with deviance and
 caprice
 I live in hope for the dawning of the day
 of meeting
 The husk of religion is not the share of
 our lovers
 But rather the pith, the pith of the pith,
 as a pure gift
 His spectre appeared faintly, and I all
 but flew
 Out of love and longing for him,
 for passion is my affliction
 Each has his Layla, and Barham is
 afflicted with
 Ahmad, the best of people, the essence
 of glory
 Out of envy, they wronged me, while I
 Have surpassed my peers since the days
 of my youth
 My opening was completed in my cradle
 And all of the men of the unseen¹⁰⁰
 are under my decree
 They only cross the deserts in the
 East and West
 Coming to Mecca to catch a whiff of
 my fragrance
 And why not? For my essence today, is
 the same as Muhammad's

99 An allusion to the hadith, "My companions are like the stars, whichever of them you follow you will be rightly guided."

100 *Rijāl al-ghayb*-the hidden hierarchy of saints that govern the cosmos.

His secret flows through my frame
 and visage
 The people of my time, all of them,
 have succeeded eminently
 Save one who hates my way, a prisoner
 of caprice
 And I have not said this out of ecstasy
 nor as a far-fetched claim
 For I have accepted the fealty of all the
 victorious
 By me the great injustice was lifted,¹⁰¹
 for
 By my flood, the religion raised its flag
 So whoever wants, it will come to him
 before his death
 And whoever wants, let him oppose it
 like the people of
 wretchedness
 So whoever wants to extinguish the light
 of our God
 God has willed that it will not be
 extinguished,¹⁰² in spite
 of the enemies
 The Effacer of Error will humble the
 pride of those
 who see partners (*shirk*) and triplicity,
 the people of loathing
 I demolished that which they
 established, but
 By the secret of the followed one, my
 building will not be destroyed
 They attacked me, but they did not
 achieve their goal, for I
 Tore apart the crowds of enemies,
 by the Effacer
 This group will be defeated truly,
 for they
 Turned their backs on the slaves
 They inflict harm on the servant,
 while he is shielded by
 the Chosen before their blows

101 According to Nīasse's descendants and successors this "great injustice" refers to colonial occupation.

102 Qur'an 9: 32.

Is the neighbor of the Trustworthy,
 his servant, frightened
 By the plots of the sons of the people
 of prostitution?
 The people fabricated a scheme
 in the house of assembly
 They wrote a document in order to
 repel the light¹⁰³
 Their horses and men set out to Badr
 But they returned in manifest disgrace
 and destruction¹⁰⁴
 But did they prevent the Effacer from
 circumambulating His house
 In Mecca on the day of the conquest, at
 high noon?
 Did they ever prevent the spread
 of religion
 throughout God's lands as long as
 they abide?
 A blessing and greetings of peace upon
 him, in accordance
 with his rank
 And upon his family and companions
 and the people of loyalty

أريت بخير الخلق خير مرء
 نفى الشك والأسوا وكل مرء
 وهيج شوقي والمحبة والضنى
 وأرقني إذ نام أهل خبائي
 يؤنسني طرسي ونقسي ولقلقي
 جهارا وقلبي أنسه بشفائي
 محمد مختار الإله نبيه
 عليه أتت آياته بثناء
 فلم أقف غير المصطفى لست تاليا

103 Document hung in the Ka'aba by the Quraysh detailing a treaty boycotting the supporters of the Prophet, his family (the Banū Hāshim), and the Muslims, preventing the Quraysh from trading, having social relations with, or marrying Muslims and the Banū Hāshim until they surrendered the Prophet. The boycott lasted for three years, when traditions say the Prophet was informed by God that the treaty (except for the bit of parchment containing the name of God) had been eaten by termites. Upon this Mi'raculous report being confirmed by the Quraysh, the boycott was ended.

104 *Taḍmīn* of a hadith about the battle of Badr.

سوى ذكره كفوا الملام ملائي
 هل الدين غير الذكر والسنة التي
 عن المصطفى صحت فتلك دوائي
 أنصب خلاف بين طه وغيره
 يراه لبيب غير عين عماء
 أيا ناس خلوا الهزل واقفوا محمدا
 وإلا تروني الدهر جد براء
 محمد خير العالمين محمد
 رسول أمين ذو سنا وسناء
 فصيح بليغ ليس ينطق عن هوى
 بل الوحي والتنزيل وحي سماء
 عليك بحيل الله للعبد واثقا
 فنهج بناوي الذكر نهج شفاء
 وإن قلت هل ذا الورد نهج محمد
 أقول نعم وردي لنيل صفاء
 فما الورد إلا الذكر لله وحده
 تصلي على المختار خير وراء
 فما فيه ذكر الشيخ أو ذكر غيره
 فوردي لداء العبد عين دواء
 رويدكم لا تنكروا عن جهالة
 لبغي وعدوان وعين جفاء
 فقد بلغ الهادي وأدى أمانة
 حذا حذوه الهادون شهب دجاء
 والأعلام قادات بقفو نبينا
 لتقفوا الذي يقفوه دون مرء
 سواء جليل أو حقير فما لنا
 سوى قفوه دهرا صباح مساء
 أيا رب جبريل الأمين فثبتن
 على سنة الهادي قلوب أولاء
 ولا يبتلينا الله بالزيغ والهوى
 نعيش على البيضاضا ليوم لقاء
 ولا يك قشر الدين حظ محبنا
 بل اللب لب اللب محض عطاء
 سرى طيفه وهنا وكدت لحبه
 أطير اشتياقا والغرام بلائي
 وكل وليلاه وبرهام مبتلى
 بأحمد خير الناس عين بهاء
 ومن حسد جاروا علي وإنني
 مبرز أفراني أوان صبائي
 وقد تم فتحي عند مهدي وأذعنت
 جميع رجال الغيب تحت قضائ
 فما قطعوا في الشرق والغرب فدفا
 إلى مكة إلا لشم شدائي
 ولم لا وعيني اليوم عين محمد

سرى سره في هيكلتي وروائي
وأهل زمانني كلهم فاز راقيا
سوى من قلا نهجي أسير هواء
وما قلته شطحا ودعوى عريضة
وهبت جميع الفائزين ولائي
وبي يرفع الجور العظيم وإنه
بقيضي ينال الدين رفع لواء
ومن شاء يأتية قبيل مماته
ومن شاء ناواه كأهل شقاء
ومن رام إطفاء لنور إلهنا
أبى الله أن يطفية رغم عداء
سأرغم بالماحي الضلال أنوف من
يرى الشرك والتثليث أهل قلاء
هدمت الذي قد أسسوه وإنني
بسر المقفى لا يهد بنائي
رموني وما نالوا مرادا وإنني
أمزق بالماحي جموع عدائي
سيهزم هذا الجمع حقا وإنهم
يولون أدبارا رقاب إماء
يسومون ضيما للخديم وإنه
تترس بالمختار قبل رماء
أيخشى على جار الأمين خديمه
مكاند أبناء لأهل بغاء
وقد زخرف الأقوام مكرًا بندوة
وخطوا كتابا قصد دفع ضياء
وجاؤوا ببدر خيلهم ورجالهم
وبأؤوا بخزي ظاهر ووباء
وهل منعوا الماحي الطواف ببيته
بمكة يوم الفتح وقت ضحاء
وهل منعوا نشر الديانة دائما
بكل بلاد الله طول بقاء
صلاة وتسليم عليه بقدره
وآل وأصحاب وأهل ولاء¹⁰⁵

While there is not space here to discuss the many significant themes and literary devices deployed in this poem, it is noteworthy that the poem begins by describing the poet's love and longing for the Prophet, and its own nocturnal composition as a form of achieving a "healing intimacy" with the Prophet. The need for this "remedy" is introduced a few lines later with the mention of the "blamers," with whom the poet spends the next dozen

verses remonstrating, before returning to the theme of his extreme love of and praise for the Prophet, exemplified in this lovely verse:

وكلّ وليلاه وبرهام مبتلى
بأحمد خير الناس عين بهاء

Each has his Layla, and Barham is
afflicted with
Ahmad, the best of people, the
essence of glory

And this boast of love leads directly into boasts of the poet's unique spiritual rank and union with the Prophet:

فما قطعوا في الشرق والغرب فدفا
إلى مكة إلا لشم شذائي
ولم لا وعيني اليوم عين محمد
سرى سره في هيكلتي وروائي

They only cross the deserts in the
East and West
Coming to Mecca to catch a whiff of
my fragrance
And why not? For my essence today,
is the same as Muhammad's
His secret flows through my frame
and visage

After this declaration of annihilation in the Prophet the poet declares that he was the cause for the lifting of colonial and spiritual oppression, implying that his closeness to the Prophet is what gave him this power. In an echo of the epistemological schema laid out in the "seventh treatise on chivalry" the promises spiritual illumination to all of his contemporaries, save those who hate him. The poet vehemently warns the enemies of his "flood"—the movement of spiritual training and *ma'rifa*—that God and His Prophet (significantly referred to here by his name *Māhī al-ḍalāl*, the "Effacer of error") will not allow it to be stopped or defeated. The final verses perform the poet's annihilation in the Prophet by smoothly transitioning to descriptions of attacks upon the Prophet and

105 *Āfāq al-Sh'ir*, I: 310-312.

his inevitable conquest of Mecca. The implication is that just as the Prophet and Islām could not be stopped, due to his love for an annihilation in the Prophet, the poet and the “flood” of *ma'rifa* flowing through him will not be stopped. In so doing, this poem enfolds and combines the reciter and audience’s temporality and struggles with those of the poet and the Prophet, situating all of them within the broader Sufi cosmology of eternity and Divine Presences, in which the victory of the Real/the Truth (*al-Ḥaqq*) is both inevitable and ever-present. As the Qur’ān says, *The Truth has come and the false has vanished, for the false is ever vanishing* (17: 81).

Rilke and Reimagining Humanity

دَوَاؤُكَ فَيْكَ وَمَا تُبْصِرُ
وَدَاؤُكَ مِنْكَ وَمَا تَشْعُرُ
وَفَيْكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ
أَتَزْعُمُ أَنَّكَ جُرْمٌ صَغِيرٌ

Your remedy is within you,
but you do not see it
Your malady is from you,
but you do not sense it
You claim that you are a small body,
but within you is enfolded
the largest world
-‘Alī ibn Abī Ṭālib

Niāsse’s poetic project of praise can perhaps be better understood by comparing and contrasting it to that of his European contemporary, Rainer Maria Rilke (d. 1926) who also attempted to respond to the upheavals of modernity through a poetics of praise. Kathleen Komar has argued that the Rilke’s Elegies in particular “explore how the individual human consciousness can respond when confronted with the loss of ordering principles and of access to any unified transcendent realm.”¹⁰⁶ Like Niāsse, Rilke saw praise as

106 Kathleen Komar, “The Duino Elegies” in *The Cam-*

the proper vocation of the poet and artist, writing verses such as:

O say, poet, what you do? – I praise.
But the deathly and the monstrous,
How do you keep going, how do
you take it all in? – I praise.
But the nameless and unnamed.
How, do you keep calling out to them,
poet? – I praise.
Where does it come from, your claim to
be real
In every guise and each mask? – I praise.
And that the stillness and the turbulence
know you like star and storm?
– Because I praise.¹⁰⁷

and
Praise, my dear one.
Let us disappear into praising.
Nothing belongs to us.¹⁰⁸

bridge Companion to Rilke, eds. K. Leeder and R. Vilain (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), 81. Karen Campbell has written of the Islāmic influences in Rilke’s Duino Elegies. “Rilke’s Duino Angels and the Angels of Islām/ملائكة دوينو وملائكة الإسلام عند ريلكه/” *Alif: Journal of Comparative Poetics* (2003): 191-211. More indirectly, Rilke’s work was influenced by Nietzsche’s *The Gay Science* (from which Aimé Césaire also drew heavily in his “Poésie et Connaissance”), which in turn was inspired by the Provençal “Gai Saber”-the poetic art of the troubadour-knights of Provençal, whose tradition was heavily influenced by Andalusian Arabo-Islāmic adab, music, and poetry. (See Walter Kaufman, “Nietzsche and Rilke.” *The Kenyon Review* 17, 1 (1955): 1-22 and Dwight Reynolds, *The Musical Heritage of Al-Andalus* (New York: Routledge, 2020)).

107 qtd. in Mark Burrows, “‘The Poet Alone Unites the World’: The Poetics of Praise in Rainer Maria Rilke’s The Duino Elegies.” *Literature and Theology* 29, 4 (2015), 417.

108 Rainer Maria Rilke, *Uncollected poems: Bilingual Edition*, trans. Edward Snow (New York: Macmillan, 1997), 243. Moreover, these verses from the seventh Elegy recall many of the themes discussed in this article: For each of you there was an hour, or perhaps not a full hour, an experience hardly accountable by the measure of time between two instances—, where you had being. Everything. The veins filled with being. (qtd. in Burrows, “The Poet Alone Unites the World,” 424).

As Mark Burrows writes, Rilke's "poetic vocation, as it emerged during the first decades of the twentieth century, focused on pursuing a new state of being, which he came to refer to simply as 'the Open', a state of being characterised by a vulnerability to the immediacy of human experience beyond the laboured machinations of reason."¹⁰⁹ Nīasse similarly saw his role as the "custodian of the flood" (*ṣāhib al-fayḍa*) to help cultivate a state of being "open" (*maftūh*) in his millions of followers, and viewed his poetry as helping to cultivate the resulting direct knowledge of the Real (*ma'rifat al-Ḥaqq*) that transcends reason. However, there is a quite an experiential and existential gulf between Rilke's "Open" and the *Faḥ* of the Tijānīyya and the broader Sufi tradition. "What a difference there is between the two Yazīds," as the Arabic proverb says. But to better understand this difference we need to first understand the differing conceptions of humanity from which they spring. Burrows helpfully highlights the central role of the "imagining human"¹¹⁰ in Rilke's task of "uniting the world" inwardly through the creative act of poetic praise, which transforms and refigures the world within us:

Praise, he finally comes to see, is our proper work, steering us toward our vocation as 'artists of being'. For it is through praise that we find the means by which we find ourselves able to constitute a 'new unity of existence', recalling his affirmation of the poet as one who 'unites the world/which falls apart

109 Burrows, "The Poet Alone Unites the World," 416.

110 As Burrows explains, "to approach this from the vantage point of our creative inner consciousness, or *Weltinnenraum*, ours is the task of bringing about a unity of consciousness that connects the world around us with our sense that this outside world is one we are able to transform through an imagining within us. The world 'needs' the imagining human, strangely, to come to itself, or to fulfill its own inherent 'vocation' in and through the 'imagining human'." (Burrows, "The Poet Alone Unites the World," 423).

in each of its parts'. In praising, the poet does not 'make sense' of a shattered world, but bears witness to 'the beautiful' in a manner unprecedented and otherwise indefensible. In so doing, the poet gives voice to an inward seeing, one that 'cleanses what lies in ruins' to the point that even 'the destructive becomes world' within us—that is, as *Weltinnenraum*. How is this to occur? Through praise, or as he puts it in one of the later 'Sonnets to Orpheus', and ultimately this means through song, since song is 'the 'pressing task' by which the earth finds its fulfillment: 'Song is being' (*Gesang ist Dasein*). Praise is a form of song, and song a way of praising.¹¹¹

The conception of praise as being, as a necessary response to, recognition (*'irfān*) and establishment of a relationship with the realities of all things is shared by Nīasse's Sufi cosmo-poetics, as is the function of the human being to "unite the world." In this regard, Nīasse frequently quotes the following verse of Abū Nuwās:

أن يجمع العالم في واحد
وليس على الله بمستكبر

It is not difficult for God to gather the
whole world in one [person]¹¹²

And similarly, in his commentary on the Qur'ānic verse "*We will show them our signs in the horizons and in themselves...*" (41: 53), Shaykh Ibrāhim writes, "There are some who say man is a small world (microcosm), but in reality, he is the large world (macrocosm) since all the worlds are contained in him."¹¹³ These perspectives are affirmed in the works of Shaykh Aḥmad al-Tijānī, who writes:

111 Burrows, "The Poet Alone Unites the World," 426.

112 Nīasse, *Jawāhir al-rasā'il*, I: 47.

113 Nīasse, *Fī Riyāḍ al-tafsīr*, V: 250-1. Similarly in his *ḥikam*, Ibn 'Aṭā Allāh writes, "The cosmos is large in respect to your body, but it is not large in respect to your soul."

But the Adamic bodily presence encompasses the entirety of existent beings. So in reality, each gnostic [*‘arīf*] contains all of the angels and all of the existent beings, from the heavenly throne to the earthly canopy. He sees all of them in himself, each one individually. If he wanted, he could ascend in the unseen to the guarded tablet (*lawḥ*), and look upon it and examine it within his own bodily presence. Such perfection does not belong to any creation except the Adamic being. From such encompassment (*iḥāṭa*), God established the complete and general stewardship (*khilāfa*) [of humanity].¹¹⁴

In his *Removal of Confusion*, Niāsse explains the special function of such perfected humanity:

The essence of the matter is that the Saintly Pole is to the whole of existence as the spirit (*rūḥ*) is to the body. The body has no vitality, no sense and no movement without the spirit. All faculties of the physical body, external and internal, are made possible by the living spirit linked to the body. If the spirit departs from the physical body, all of its faculties cease to function, and it becomes a corpse. The same applies to all the elements in existence, with regard to their relationship to the Saintly Pole. He is for them like the spirit for the physical body. If his spirituality (*rūḥāniyya*) departed from them, the whole of existence would pass into extinction. He is the spirit of existence, and the entirety of its properties. He is responsible for their grouping and their separation, their commonality and their particularity, their liberation and their confinement. None of the elements of existence can survive unless the spiri-

tuality of the Saintly Pole exists within them. If the Saintly Pole’s spirituality was removed from them, the whole of existence would cease, becoming a featureless corpse...

While this closely resembles Rilke’s sense that “the world ‘needs’ the imagining human, to come to itself, or to fulfill its own inherent ‘vocation’ in and through the ‘imagining human’”, Rilke’s starting point is as Komar puts it “the problem of isolated self-conscious humans in search of a new unity of existence.”¹¹⁵ While for Niāsse, the unity of existence is a given primordial fact (*tawḥīd*), and the problem is to lead forgetful and negligent people in an age full of confusion, oppression, and spiritual difficulties to recognize and ultimately existentially realize this unity. This difference in starting points between Niāsse and Rilke’s is characteristic of differences between traditional Islāmic and “secular” and modern conceptions of the self and poetry, as Talal Asad notes “The self’s secularity consisted in the fact that it was the precondition of transcendent (poetic or religious) experience and not its product.”¹¹⁶

Moreover, the poetic task of finding sense and purpose in praise, for Rilke, takes place in the “World-inner-realm” (*Weltinnenraum*)

¹¹⁵ Komar, “The Duino Elegies,” 82-83.

¹¹⁶ Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islām, Modernity* (Stanford, CA, Stanford University Press, 2003), 52. Mikhail Bakhtin’s essay, “Forms of Time and of the Chronotope in the Novel” describes the increasing internalization and isolation of the realms of the emotional and psychological into the sealed-off, individualized modern subject (Mikhail Bakhtin, “Forms of Time and of the Chronotope in the Novel,” in *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. M. Holquist, trans. C. Emerson and M. Holquist (Austin: University of Texas Press, 2020). These differing conceptions of subjectivity are also reflected in the differing formal features and performance of poetry, with the standard meters and end-rhymes of Niāsse’s poetry lending themselves to musical group recitation and much modern and secular poetry being designed for individual, silent reading off a page.

¹¹⁴ qtd. in Wright, *Realizing Islām*, 109-110.

which, although it is connected to the outer world, is firmly within ordinary human subjectivity and is explicitly not transcendent. Niāsse's Sufi poetics, on the contrary, ultimately collapses all distinctions between transcendence and immanence, inner and outer, "since all the worlds are contained in [the human being]," who is made in the image of the Real (*al-Ḥaqq*) who is both the Outward (*al-Zāhir*) and the Inward (*al-Bāṭin*). For Niāsse, the perfect human being is the meaning of the world and its animating and unifying spirit, both containing and being contained by creation and its Creator.¹¹⁷ For Rilke, *contra* Wittgenstein, the meaning of the world is not found outside the world, but rather within us, within our imagining of the world within us.¹¹⁸

Moreover, for Niāsse, the issue is not "the loss of ordering principles and of access to any unified transcendent realm," but rather the maintenance of these "ordering principles" and the access they provide to "unified transcendental realms" in new circumstances. For Rilke, the poet's task is to transform the shattered and broken outer world in the inward, invisible crucible of the poet's imagination, which then emerges as praise that represents a new consciousness, embodying the world's will to return to a lost unity. For Niāsse, the poet's task is to existentially realize this unity (through annihilation and subsistence in God and the spiritual realities of the Prophet and Shaykh Aḥmad al-Tijānī) and to continue or vivify the Real's act of Self-praise on his or her tongue and pen and in various other ways with all other limbs and levels of his/her being. For Niāsse, the

117 According to the traditions popular amongst Sufi authors, "My heavens and My earth do not contain me but the heart of my believing servant contains me" and "The heart of My believing servant contains Me." See Chittick, *SPK*, 339-41.

118 Burrows, "The Poet Alone Unites the World", 422.

world only ever appears broken—we may be absent from Divine Unity and the beloved, but It and he could never be absent from us, or we would not exist. The composition, recitation, audition, and reading of poetry can assist in the recovery and recognition of Divine Unity and love buried deep within each soul (constituting its very being), but it is ultimately God, through the Prophet and his representatives that achieves the removal of the illusion of disunity. For Rilke, what is required is a "new consciousness" to restore lost unity and find beauty in the human imagination (*khayāl*), whereas for Niāsse, it is the primordial Prophetic consciousness that has always maintained beauty in and through the Divine imagination (*khayāl*) that is creation (including human imagination). In Rilke's poetics, the recovery of lost unity is potential and aspirational, in Niāsse's, it is realized and actual.

Conclusion: The Praising/Praiseworthy Human (*al-Insān al-Ḥamīd*)

The chronotope as a formally constitutive category determines to a significant degree the image of man in literature as well. The image of man is always intrinsically chronotopic
-Mikhail Bakhtin

از کران تا به کران لشکر ظلم است ولی
از ازل تا به ابد فرصت درویشان است

From horizon to horizon the armies of
oppression are arrayed, but
From no-beginning to no-end is the
time of the dervishes
-Hafez

The unique Sufi cosmo-poetics outlined above in Niāsse's prose and poetry presents us with a very different conception of the human being and its potential perfection.

What does it mean to contain all of the worlds within oneself? What do the possibilities of annihilation and *ma'rifa* mean for human individuality and subjectivity? What kind of hierarchies does it establish, and which kinds does it erase? What, in Niässe's poetry, does it mean to be human?

All genres of literature or performance assume a certain kind of listener, reader, or audience, and thus implicitly construct a parallel "genre" of human being. In broader historical and philosophical terms, Sylvia Wynter has offered a compelling account of how the colonial project and the broader "coloniality of being" have structured current epistemological and sociopolitical orders, producing different "genres" of humanity. For Wynter, the genres of Christian/heathen and Priest/laity that structured the medieval Christian world evolved to produce "Man and his human others" in the "degodded" Early Modern period resulting in "Man/Negro slave/Indio serf" complex based on the "Rational man/Irrational animal" distinction. These genres evolved in the 19th century to produce the "Biological Man" and his human racial others, coded as "naturally deselected," and "less evolved," which, when combined with capitalism, produced a system in which "the value difference between (bourgeois) Man and its working-class Others is [seen] as supraculturally and extra-humanly ordained as is the projected value difference between Indo-European peoples and all native peoples."¹¹⁹ Across all of these genres and shifts, Wynter attempts to demonstrate how a dominant European conception of Man "overrepresents itself as if it were the human itself"—

119 David Scott and Sylvia Wynter, "The Re-Enchantment of Humanism: An interview with Sylvia Wynter", *Small Axe* 8, 120 (2000), 177. Also see Sylvia Wynter, "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument", *CR: The New Centennial Review* 3, 3 (2003): 257-337.

making itself the measure of all things and relegating its "human others" to "subgenres of humanity." In order to move beyond these formations, towards a "humanism made to the measure of the world",¹²⁰ Wynter combines Aimé Césaire's concept of a new "science of the Word" based on a poetic knowledge uniting science and literature, nature and narrative, with Fanon's insights in "sociogeny",¹²¹ to call for a new order of knowledge based upon the recognition of humankind's ability to create itself and its world, which (borrowing from biology) she terms "autopoiesis".¹²²

What I would like to suggest is that this "science of the Word" already exists in traditions such as Niässe's, where the poetic and scientific have never been sundered, and whose rites, rituals and literature remake and integrate the world and the human individual, the physical and the spiritual through the unitive, existential knowledge of *ma'rifa*. Despite Niässe's great intellectual and political differences with his contemporary Léopold Sédar Senghor, the former's poetry epitomizes the latter's observation that "poetic truth is identified, here, with scientific truth, for which the being of the being is energy, that is to say

120 Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism* (New York: Monthly Review Press, 2001).

121 In *Black Skin, White Masks*, Fanon writes, "beside [the Freudian] phylogeny and ontogeny stands sociogeny" and "I am not a prisoner of History. I should not seek there for the meaning of my destiny. I should constantly remind myself that the real leap consists in introducing invention into existence. In the world through which I travel, I am endlessly creating myself. In the world through which I travel, I am endlessly creating myself." Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (New York: Grove, 2008), 204.

122 See Sylvia Wynter, "The Ceremony Found: Towards the Autopoetic Turn/Overtturn, Its Autonomy of Human Agency and Extraterritoriality of (Self-)Cognition", in *Black Knowledges/Black Struggles: Essays in Critical Epistemology*, eds. Jason R. Ambrose and Sabine Bröck-Sallah (Liverpool: University of Liverpool Press, 2015).

rhythm.”¹²³ For Niāsse, all beings are divine words of praise, vibrations in the “Breath of the All-Merciful” (*nafas al-Raḥmān*), created with measure (*bi qadrin*) (Qur’ān 54: 49).¹²⁴

In contrast to what Wynter calls the overrepresentation of an immanent ideal of humanity against which all else is measured, Niāsse’s poetry in particular, and the Sufi tradition in general, presents the transcendent ideal of the Prophet as *al-Insān al-Kāmil*, the Perfect Human, who encompasses all levels of reality, is the *barzakh* that unites and separates Being and non-being, combining all opposites, transcending all delimitations, and even transcending this transcendence to be immanent in all such delimitations.¹²⁵

As such, the Prophetic reality is not only the perfection of the human state, but also the essential perfection of each and every human, and moreover, of each and every thing in the cosmos, being its origin, root, reality,

and sustainer. As the title of one of Niāsse’s first diwans suggests, his poetry is meant to both describe and *Facilitate Arrival at the Presence of the Messenger* (*Taysīr al-wuṣūl ilā ḥaḍrāt al-rasūl*), with this presence being the state of unlimited human perfection. As such, Niāsse’s poetry addresses the Prophet himself, the perfection of being within all beings, and it is this is the “genre” of humanity that his work assumes and attempts to cultivate within its readers, reciters, and listeners. As William Chittick writes, describing the Prophet’s transcendent, non-delimited perfection of the “station of no-station”:

Once it is understood that the proper human role in the cosmos is to manifest the Divine Essence in a global and plenary fashion, it is easy to see that the main currents of modern thought are designed to keep people as far away from the ‘central point’ as possible. This is because science, technology, and the other branches of modern learning—not to speak of politics—are grounded in ignorance of human nature. Modern forms of knowledge falsify the human self by defining it in terms of ever more narrowly focused disciplines—biology, neurophysiology, genetics, anthropology, psychology, history, economics, and so on. Modern intellectual currents, the media, and popular culture make people comfortable with the false notion that they belong to fixed stations. Once people lose sight of the nondelimitation of the true human state, they lose the possibility of thinking about perfection, much less achieving it. Modern knowledge tells us who we are not. It can never tell us who we are. Only a perspective rooted in the Station of No Station can-

123 Léopold Sédar Senghor, “Éléments constitutifs d’une civilisation d’inspiration Négro-Africaine”, in *Liberté I: Négritude et humanisme* (Paris: Éditions du Seuil, 1964), 281.

124 In this vein, Ibn al-‘Arabī describes the whole cosmos as a poem: “All of the world is endowed with rhythm, fastened by rhyme, on the Straight Path.” (McAuley, *Ibn ‘Arabi’s Mystical Poetics*, 45).

125 As I have written elsewhere, “Since the Perfect Human is made in God’s image and God transcends all limitations, *madīḥ* poetry describes the Prophet as similarly transcending all limitations; it encourages its listeners to follow in his footsteps by realizing the perfection of their own essential human nature, which transcends all limitations (and even transcends its own transcendence). This poetry describes, invokes and evokes desire and love for this ineffable state of human perfection that is fluid, infinitely flexible and ever-changing in response to the ever-changing manifestations of the Divine Essence.” (Ogunnaike, *Poetry in Praise*, 120) And “Thus, Sufi *madīḥ* poetry serves as a kind of map or description of this indescribable, limitless human potential—the universe in which people evolve towards perfection. Much more than pious flattery, this poetry is nothing less than the description, invocation, and evocation of the fulfilment of the absolute freedom of human perfection, beyond all limitations or endings.” (Ogunnaike, *Poetry in Praise*, 70).

show the way to the central point.¹²⁶

This perspective is the foundation of what Zachary Wright has termed a tradition of “Muhammad-centric ‘Islāmic Humanism’” that runs through various Sufī and Islāmic Philosophical traditions.¹²⁷ While these traditions create a hierarchy of humanity based on knowledge of and closeness to God (with the Prophet at the summit),¹²⁸ for those who ascend these peaks of ethico-onto-epistemological perfection, these hierarchies and differences are collapsed and relativized within the context of the deeper unity and identity of all people and all things. As al-Tijānī said, commenting on a prayer upon the Prophet:¹²⁹

His being, God’s peace and blessing upon him, is the spirit of everything in the universe, and there is no existence for anything without him, even for the non-believers. A second (higher) degree of his being the spirit for all created things is something not common to all, but special to some. This second

degree is the spirituality (*rūḥāniyya*) of all gnostics, truthful ones, saintly poles, prophets, messengers, and any brought close (to God). This spirituality of his is that by which they stand in the presence of God the Exalted, fulfilling His rights and perfecting their comportment (*adab*) with Him. It is that by which they obtain effacement in the [essence of union] (*‘ayn al-jam‘*), by which they drown in the oceans of oneness. In this station, they are to God, by God, in God, from God, and for God; unblemished by other or otherness. There is nothing in the entirety of their senses, suppositions, imaginations, remunerations, or perceptions except God the Exalted, the One.¹³⁰

This division between external hierarchy and differentiation and inward unity and integration, and the reasons for it are best summed-up in another quotation of Aḥmad al-Tijānī in which he asserts that exalting oneself over another is equivalent to exalting oneself over God:

Perfect knowledge is that he (the disbeliever) is to be honored, for this is an arrangement (*martaba*) belonging to the Real, exalted is He, in which God mani-

126 William Chittick, “The Central Point”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 35, (2004), 45.

127 Wright, *Realizing Islām*, 101-141. *Amongst others, this notion builds on the work of Stefan Reichmuth, but should not be conflated or confused with the distinct Western Renaissance project of Humanism.*

128 Michael Muhammad Knight has recently drawn attention to the way in which this Muḥammadan ideal, particularly in its embodied form, has been used to marginalize and delegitimize certain groups of Muslims and non-Muslims. Michael Muhammad Knight, *Muhammad’s Body: Baraka Networks and the Prophetic Assemblage* (Durham, UNC: UNC Press Books, 2020). However, Niāsse’s movement and writings explicitly worked against some of these trends, even including specific appendices refuting anti-black prejudice and sexism in the spiritual path (*tarīqa*) (see Niāsse, *Removal of Confusion*, 347-364).

129 “The Ruby of Realities” *Yaqūtāt al-ḥaqāiq*. The lines commented upon here are: “O God, make him (the Prophet) our spirit and the secret of our worship. Make our love for him a power by which [we] are assisted in venerating him. O God, make our veneration of him the life of our hearts, by which we stand and are assisted in remembering him, and in remembering his Lord” (qtd. in Wright, 117).

130 Ibid. Wright also cites several other passages of al-Tijānī’s that elucidate the “universality” of this perspective:

“Reflecting on the “Muhammadan light” that pervades all of creation, al-Tijānī similarly observed, “There is no difference between a believer and an infidel (*kāfir*) in terms of humanity (*fī l-ādamiyy*).” (Ibid, 102); All of the worlds are included in this love, even the disbelievers (*kuffār*), for they are His beloveds in the presence of His words, “I loved to be known, so I created the creation and made Myself known to them, and by Me they know Me.” Do not imagine that any in creation are excluded from this cognizance (*ma’rifā*). Indeed, all of the souls (*arwāh*) have been created with complete cognizance of God the Exalted. Ignorance only occurred to them with their mixture in the material bodies...so the ignorance that befell the souls is not intrinsic to them. Knowledge of God the Exalted is that which is intrinsic to them” (Ibid. 107).

festis His judgement (*aḥkām*). He is to be honored internally, but disparaged and fought against externally, for that is the ruling of the Sharī'a (*ḥukm al-shar'*) and divine wisdom (*ḥikma*). This matter is perceived by the gnostic only, not from the perspective of the law. But this understanding is referenced by the Prophet's saying, "Do not exalt yourselves over God by (exalting yourselves over) His lands and His servants. Whoever exalts himself over the servants (of God), exalts himself over God, thinking himself greater (than God)." Truly understanding (*taḥqīq*) this ḥadīth is found in what we said before, which is that all created entities are arrangements (*marātib*) belonging to the Real. One must submit to His ruling and what He has established of it in (each of) His creations, (a ruling) not turned back in anything. Legal rulings pertain to a thing's external nature, not its internal. But this is only for the one who is cognizant of the unity of being (*waḥdat al-wujūd*), for he sees both differentiation (*al-faṣl*) and connection (*al-waṣl*). Being is one essence. It is not divided in parts despite the multiplicity of forms and types.¹³¹

In this way, the external hierarchies amongst and divisions between people are viewed as inevitable results of "divine wisdom" and fate, but are managed by the Sharī'a and transcended internally through spiritual realization of the oneness of Being, which renders exalting oneself over another impossible.

These perspectives and their underlying metaphysics, ethics, cosmology, epistemology, etc. are not only expressed, but also enacted in Niāsse's poetry, whose aesthetic features are employed in the service of cultivating this ideal of human perfection, capable of recog-

131 Ibid. 67.

nizing itself within everything and everyone. The perpetual now of poetic time enfolds aeons into itself without obliterating the distinctions and contradictions of its constituent elements, even as the perfect human enfolds all the worlds within him or herself in such a way that their distinctiveness is enhanced, not erased. As Aimé Césaire wrote, "There are two paths to doom: by segregation, by walling yourself up in a particular or by dilution, by thinning off into the emptiness of the 'universal.' I have a different idea of a universal. It is of a universal rich with all that is particular, rich with all the particulars there are, the deepening of each particular, the coexistence of them all."¹³² This kind of universal is realized in the person of the Perfect or Universal Human (*al-Insān al-Kāmil*) as well as the poetry written in praise of this reality.¹³³

But these are not merely abstract, academic ideals—Niāsse's poetry is representative of one of the main traditions through which African Muslims conceptualized, articulated, and cultivated their humanity (and continue to do so) in the face of the would-be dehumanizing practices and discourses of the slave trade, colonial and neo-colonial formations. As Cedric Robinson wrote, such traditions formed "the raw material of the Black radical tradition, the values, ideas, conceptions, and constructions of reality from which resistance was manufactured."¹³⁴ Niāsse's verses carry this tradition forward, as love odes to our

132 Aimé Césaire, "Letter to Maurice Thorez", trans. Chike Jeffers. *Social Text* 28, 2 (2010), 152.

133 As in Aḥmad al-Tijānī's previously cited statement, "But the Adamic bodily presence encompasses the entirety of existent beings. So in reality, each gnostic [*ʿarif*] contains all of the angels and all of the existent beings, from the heavenly throne to the earthly canopy. He sees all of them in himself, each one individually." (qtd. in Wright, *Realizing Islām*, 109-110).

134 Cedric Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (Chapel Hill, NC: UNC Press, 2000), 309.

best nature, meant to kindle a longing for and realization of this highest human potential of seeing and praising perfection everywhere and in everyone and everything. As he wrote in one of his own favorite poems:

The love of Muṣṭafā, Mukhtār,
 mixed with my heart
 And permeated my all and parts, for he
 is my secret and appearance
 When the moonlight glows, I turn to his
 remembrance
 I remember him at every sight and scene
 And I remember him in all songs, and
 when I taste a sweet
 For he is my life, my taste, and my
 intoxicating drink
 And I remember him in all trials and
 in their opposite
 and I remember him in my absence
 just as in my presence
 And I remember him in all beloveds,
 and I do not
 Forget him at times of troubling enmity
 And I see no loveliness save for his face
 For there is no beauty but the face of
 al-Mudaththir¹³⁵
 My desire's for my being to be the same
 as Muṣṭafā's
 Or else to die in deep longing for him
 If not for the delight of his lights in
 paradise
 None would yearn for eternity among
 those of insight
 If only the Messenger of God would
 kindle
 For Barham, an eternal fire, burning
 in every blaze!

هو المصطفى المختار خالط مضمري
 وكلني وجزئي فهو سري ومظهري
 إذا ضاء ضوء البدر ملت لذكره

135 "The Cloaked One" -A Qur'ānic (74: 1) title for the Prophet, the poetic allusion here being that the Prophet is cloaked in the various appearances of the world.

وأذكره في كل مرأى ومنظر
 وأذكره عند الأغاني وإذ حلا
 مذاق فهو عمري مذاقي ومسكر
 وأذكره عند البلا ونقيضه
 وأذكره في غيبتني مثل محضر
 وأذكره عند الحبيب ولم أكن
 لأنساه وقت الأجنبي المكدر
 وليست أرى مستحسنا غير وجهه
 فليس جمال غير وجه المدثر
 مرادي كوني المصطفى عين عينه
 وإلا فموتي فيه شوقا لعنصري
 ولولا التذاذ في الجنان بنوره
 لما حن نحو الخلد كل مبصر
 وليت رسول الله كان مسعرا
 لبرهام نارا خالدا كل مسعرا¹³⁶

Bibliography

- ‘Abdallāh, Muḥammad ibn al-Shaykh. *Āfāq Al-Shi‘r ‘inda al-Shaykh Ibrāhīm Niyās*. Mauritania: Muḥammad ibn al-Shaykh ‘Abdullāh, 2018.
- Abū Bakr, ‘Alī. *al-Thaqāfa al-‘arabiyya fī Nijriyā min 1850 ilā 1960 m. ‘ām al-istiqlāl*. Beirut: n. p., 1972.
- Andani, Khalil. “Metaphysics of Muhammad: The Nur Muhammad from Imam Ja‘far al-Sadiq (d. 148/765) to Nasir al-Din al-Tusi (d. 672/1274)”. *Journal of Sufi Studies* 8, 2 (2020): 99-175.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islām, Modernity*. Stanford, CA, Stanford University Press, 2003.
- ‘Attar, Fariduddin. *The Conference of the Birds*. Translated by Dick Davis and Afkham Darbandi. New York: Penguin Classics, 1984.
- Bahktin, Mikhail. “Forms of Time and of the Chronotope in the Novel,” in *The Dialogic Imagination: Four Essays*, edited by M. Holquist. Translated by C. Emerson and

136 *Āfāq al-Sh‘ir*, I: 177.

- M. Holquist. Austin: University of Texas Press, 2020.
- Bashier, Salman. *Ibn al-'Arabi's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*. Albany, NY: SUNY Press, 2012.
- Al-Barrāda, Sīdī 'Alī Harāzīm. *Jawāhir al-Ma'ānī wa Bulūgh al-Amānī fi Fayḍ Sidi Abī 'Abbās al-Tijānī*. Edited and translated by Ravane Mbaye. Dakar: Dar Albouraq, 2011.
- Böwering, Gerhard. "Ibn al-'Arabi's Concept of Time." *Ishraq* 2 (2012): 108-23.
- , "Ideas of Time in Persian Sufism". *Iran* 30, 1 (1992): 77-89.
- , "The Concept of Time in Islām". *Proceedings of the American Philosophical Society* 141, 1 (1997): 55-66.
- Brigaglia, Andrea. "Sufi Poetry in Twentieth-Century Nigeria: A Khamriyya and a Ghazal by Shaykh Abū Bakr al-'Atīq (1909–1974)". *Journal of Sufi Studies* 6, 2 (2017): 190-232.
- , "Sufi Revival and Islāmīc Literacy: Tijānī Writings in Twentieth-Century Nigeria". (2014): 102-111
- , "The Fayda Tijānīyya of Ibrāhīm Nyass: Genesis and Implications of a Sufi Doctrine". *Islām et sociétés au sud du Sahara* 14-15 (2000): 41-56.
- Burrows, Mark S. "'The Poet Alone Unites the World': The Poetics of Praise in Rainer Maria Rilke's The Duino Elegies". *Literature and Theology* 29, 4 (2015): 415-430.
- Campbell, Karen. "Rilke's Duino Angels and the Angels of Islām/ملائكة دوينو/ملائكة الإسلام عند ريلكه". *Alif: Journal of Comparative Poetics* (2003): 191-211.
- Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 2001.
- , "Letter to Maurice Thorez". *Social Text* 28, 2 (2010): 145-152.
- Chittick, William. "The Central Point". *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 35 (2004): 25-45.
- , "The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to Qayṣarī". *The Muslim World* 72, 2 (1982): 107-128.
- , *The Self-disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*. Albany: SUNY Press, 2015.
- , *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany, NY: SUNY Press, 2010.
- Chodkiewicz, Michel. "The Banner of Praise," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 21 (1997): 45-58.
- Cissé, Cheikh Tidiane 'Ali. *What the Knowers of Allah Have Said About the Knowledge of Allah*. Atlanta: Fayda Books, 2014.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove, 2008.
- Harb, Lara. *Arabic Poetics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Hiskett, Mervyn. "'Community of Grace and its Opponents, the 'Rejecters': A Debate About Theology and Mysticism in Muslim West Africa with Special Reference to Its Hausa Expression". *African Language Studies*, 17 (1980): 99-140.
- Homerin, T.E. *'Umar ibn al-Fāriḍ: Sufi Verse, Saintly Life*. New York: Paulist Press, 2001.
- Inyās, Ibrāhīm. *Fī Riyāḍ al-tafsīr li'l-Qur'ān al-karīm*. II. Edited by Muḥammad b.

- al-Shaykh ‘Abd Allāh al-Tijānī. Tūnis: Majma‘ al-Yamāma li’l-Ḍibā‘a wa’l-Nashr, 2010.
- , *Jawāhir al-rasāil wa-yaliyya ziyādat al-jawāhir al-ḥāwī baḍ ‘ulūm wasīlat al-wasāil*. Edited by Aḥmad Abū’l-Faṭḥ. Borno: Aḥmad Abū’l-Faṭḥ, n.d.
- , *al-Sirr al-Akbar wāl Kibrīt al-Aḥmar*. In *Shaykh Ibrāhīm Aniyās [sic] al-Sinighālī ḥayatuḥu wa arāḥu wa ta’līmuhu*, edited by Muḥammad Maigari. Beirut: Dar al-‘Arabiyya, 1981.
- , *The Removal of Confusion Concerning the Flood of the Saintly Seal Aḥmad al-Tijānī*. Trans. Zachary Wright, Muhtar Holland, and Abdullahi Okene. Louisville, KY: Fons Vitae, 2010.
- Kabara, ‘Uthmān. *al-Shi‘r al-ṣūfī fī Nijīriyā: dirāsa mawḍū‘iyya taḥlīliyya li-namādhuj mukhtāra min intāj al-‘ulamā al-qādiriyyīn khilāl al-qarnayn al-tāsi‘ ‘ashar wa’l-‘ishrīn al-mīlādiyya*. Cairo: al-Nahār, 2004.
- Kalin, Ibrāhīm. “From the Temporal Time to the Eternal Now: Ibn al-‘Arabi and Mulla Sadra on Time”. *Journal of Religious Thought: A Quarterly Journal of Shiraz University* 6, 19 (2013): 135-164.
- Kane, Osumane. *Beyond Timbuktu: An Intellectual History of Muslim West Africa*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.
- , “Shaykh al-Islām al-hajj Ibrāhīm Niāsse”. in *Le temps des marabouts: Itinéraires et stratégies Islāmiques en Afrique Occidentale Française 1880–1960*, edited by David Robinson and Jean-Louis Triaud. Paris: Karthala, 1997: 299–316.
- Kankawī, ‘Uthmān. *‘al-Madā’ih al-nabaw-iyya fī gharb Ifriqiyya: Dirāsa taḥlīliyya adabiyya* (A Literary Study on Prophetic Eulogy in West Africa). *Majlat Dirāsāt Ifriqiya* 51, 2014.
- al-Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq. *Mu‘jam Iṣtilahāt al-Ṣufiyya*. Cairo: Dār al-Manār, 1996.
- Kaufman, Walter. “Nietzsche and Rilke”. *The Kenyon Review* 17, 1 (1955): 1-22.
- Knight, Michael Muhammad. *Muhammad’s Body: Baraka Networks and the Prophetic Assemblage*. Durham, UNC: UNC Press Books, 2020.
- Komar, Kathleen. “The Duino Elegies”, in *The Cambridge Companion to Rilke*, edited by K. Leeder and R. Vilain. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Marcus-Sells, Ariela. “Realm of the Unseen: Devotional Practice and Sufi Authority in the Kunta Community”. PhD diss., Stanford University, 2015.
- McAuley, Denis. *Ibn ‘Arabi’s Mystical Poetics*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Meisami, Julie Scott. *Medieval Persian Court Poetry*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.
- Neuwirth, Angelika. “Qur’ān and History—a Disputed Relationship. Some Reflections on Qur’ānic History and History in the Qur’ān”. *Journal of Qur’ānic Studies* 5, 1 (2003): 1-18.
- Nufāwā, Kabīr Ādam Tudun. *al-Adab al-‘arabi al-Nijīrī fī al-qarn al-tāsi‘ ‘ashar al-mīlādī*, Kano: Dār al-Umma, 2008.
- Ogunnaike, Oludamini. “Inception and Ibn ‘Arabi”. *Journal of Religion & Film* 17, 2 (2013). ---, *Poetry in Praise of Prophetic Perfection: A Study of West African Madīḥ Poetry and Its Precedents*. Cambridge: Islāmīc Texts Society, 2020.

- , "The Presence of Poetry, the Poetry of Presence: Meditations on Arabic Sufi Poetry Performance and Ritual in Contemporary Dakar". *Journal of Sufi Studies* 5, 1 (2016): 58-97.
- Robinson, Cedric. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill, NC: UNC Press, 2000.
- Reynolds, Dwight F. *The Musical Heritage of al-Andalus*. Routledge, 2020.
- Rilke, Rainer Maria. *Uncollected Poems: Bilingual Edition*. Translated by Edward Snow. New York: Macmillan, 1997.
- Rustom, Mohammed. *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā*. Albany: SUNY Press, 2013.
- , "The Cosmology of the Muhammadan Reality". *Ishrāq: Islāmic Philosophy Yearbook* 4 (2013): 540-5.
- Ṣamb, Āmir. *al-Adab al- Singhālī al-'arabī, al-Jazā'ir: al-Sharika al-Waṭaniyya li'l-Nashr wa'l-Tawzī*, 1978.
- Ṣamb Ibrāhīm. "al-Madā'ih al-Nabawwiyya fī'l-Shi'r al-Sinighālī al-'Arabī". Master's thesis, Cheikh Anta Diop University, 2012.
- Scott, David and Sylvia Wynter. "The Re-Enchantment of Humanism: An Interview With Sylvia Wynter". *Small Axe* 8, 120 (2000).
- Senghor, Léopold Sédar. "Eléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration Négro-Africaine," in *Liberté I: Négritude et humanisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1964.
- Seesemann, Rüdiger. *The Divine Flood: Ibrāhīm Nīasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Triaud, Jean-Louis. "Giving a Name to Islām South of the Sahara: An Adventure in Taxonomy". *The Journal of African History* 55, 1 (2014): 3-15.
- Vendler, Helen. *Dickinson*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.
- Ware, Rudolph. *The Walking Qur'an: Islāmic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Durham, NC: UNC Press, 2014.
- , Zachary Wright, and Amir Syed. *Jihad of the Pen: The Sufi Literature of West Africa*. Cairo: The American University of Cairo Press, 2018.
- Wright, Zachary. *Living Knowledge in West African Islām: The Sufi Community of Ibrāhīm Nīasse*. Boston: Brill, 2015.
- , *Pearls from the Divine Flood: Selected Discourses from Shaykh al-Islām Ibrāhīm Nīasse*. Atlanta: Fayda Books, 2015.
- , *Realizing Islām: The Tijānīyya in North Africa and the Eighteenth-Century Muslim World*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 2020.
- Winkel, Eric. "Time is Not Real: Time in Ibn 'Arabī, and from Parmenidies (and Heraclitus) to Julian Barbour". *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* 51, (2012).
- Wynter, Sylvia. "The Ceremony Found: Towards the Autopoetic Turn/Overtturn, Its Autonomy of Human Agency and Extraterritoriality of (Self-)Cognition", in *Black Knowledges/Black Struggles: Essays in Critical Epistemology*, edited by Jason R. Ambrose and Sabine Bröck-Sallah, 184-252. Liverpool: University of Liverpool Press, 2015.
- , "Unsettling the Coloniality of Being/Power/ Truth/Freedom: Towards the Human,

After Man, Its Overrepresentation—An Argument”. *CR: The New Centennial Review* 3, 3 (2003): 257-337.

Yousef, Mohamed Haj. *Ibn 'Arabi: Time and Cosmology*. New York: Routledge, 2014.



From Mysticism to Philosophy: Toshihiko Izutsu and Sufism

Tasavvuftan Felsefeye: Toshihiko Izutsu ve Tasavvuf

Makoto Sawai*

Abstract

In Islāmic studies, Toshihiko Izutsu is well known as a scholar of the Qur'ān and Sufism, thanks to his published works in English. As to his image in Japan, however, he is known as a thinker of Oriental philosophy. After his return from Iran to Japan, he published several publications on Oriental philosophy in Japanese. As such, his final achievement, which was his Oriental philosophy, was veiled from readers who do not know Japanese, while his detailed study on Islāmic studies is not known by Japanese readers. In structuring his Oriental philosophy, he refers mainly to Ibn 'Arabī's philosophy known as *waḥdat al-wujūd*. Before publishing his work in English, he had already considered Ibn 'Arabī and mysticism in his Japanese work in which he emphasizes the essential role of experience in understanding mysticism. Based on the theoretical development from mysticism to mystical philosophy, Izutsu delineates the theoretical development from Sufism to Islāmic philosophy. In studying Ibn 'Arabī's philosophy, *waḥdat al-wujūd* or 'Unity of Existence', Izutsu uses Islāmic philosophy as the framework for his Oriental philosophy.

Keywords: Toshihiko Izutsu, Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī, *waḥdat al-wujūd*, Sufism, Islāmic philosophy, Oriental philosophy.

Özet

Toshihiko Izutsu, İngilizce yayımlanmış eserleri sayesinde, özellikle Kur'ân ve tasavvuf alanındaki İslâmî çalışmalarıyla bilinen ünlü bir akademisyendir. Ancak onun Japonya'daki bilinirliği, daha ziyade bir Doğu felsefesi düşünürü olduğu yönündedir. İran'dan Japonya'ya döndükten sonra Doğu felsefesi üzerine Japonca çeşitli eserler kaleme almıştır. Fakat nasıl ki Izutsu'nun İslâm üzerine yaptığı çalışmalar Japon okuyucular tarafından bilinmemekteyse, Doğu felsefesi üzerine kaleme aldığı bahsi geçen bu son eserler de Japonca bilmeyen okurlardan gizli kalmıştır. Izutsu, Doğu felsefesini yapılandırırken, temel olarak İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücûd olarak bilinen düşüncesine atıfta bulunur. Çalışmasını İngilizce olarak yayımlamadan önce, tasavvufu anlamlandırmada mistik tecrübenin hayatî rolünü vurguladığı Japonca eserinde, İbnü'l-'Arabî ve tasavvufun kapsamlı bir biçimde ele alındığı görülür. Izutsu, mistisizmden mistik felsefeye uzanan nazarî gelişimden yola çıkarak tasavvuftan İslâm felsefesine doğru giden teorik gelişimi tasvir etmektedir. İbnü'l-'Arabî'nin, vahdet-i vücûd ya da varlığın birliği düşüncesini ele alırken İslâm felsefesini, Doğu felsefesi için bir çerçeve olarak kullanır.

Anahtar Kelimeler: Toshihiko Izutsu, Muḥyiddīn İbn 'Arabī, vahdet-i vücûd, tasavvuf, İslâm felsefesi, Doğu felsefesi.

* Lecturer, Oyasato Institute for the Study of Religion, Tenri University. E-mail: mvsawai@sta.tenri-u.ac.jp.

Introduction: Sufism in Izutsu's Study of Islām

Toshihiko Izutsu (1914-1993), one of the most accomplished scholars in Islāmic Studies, is known worldwide as a Japanese scholar of the Qur'ān and Sufism. However, the breadth of his work and understanding has not been fully appreciated, especially in terms of how he constructed his views on Oriental philosophy through his deep learning of the Qur'ān, Sufism, and Islāmic philosophy.

His study of the Qur'ān in both *God and Man in the Koran* (1964) and *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān* (1966) continues to draw many Muslim readers, many of whom are highly distinguished and consider his perspective unique. In Japanese academia, he also produced colloquial style Japanese translations of the Qur'ān, since in his opinion, there was an importance in maintaining the literal sense of the Arabic term *Qur'ān* (recitation). In these publications, Izutsu commonly adopts the analytical perspective of “semantic analysis” (*imironteki bunseki*).¹ The semantic perspective is what he used in his linguistic approach of the Qur'ān;² in it, he focused on key concepts in the text that represented the relationship between God and human beings, arranging those passages and comparing them to each other.

1 In *God and Man in the Koran*, Izutsu explains what semantics means: So much so that ‘semantics’, as the study of Meaning, cannot but be a new type of philosophy based on an entirely new conception of being and existence and extending over many different and widely divergent branches of traditional science, which, however, are as yet far from having achieved the ideal of a perfect integration. (Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), 10.)

2 Behind his continuous interest in semantics, Izutsu also believes that semantic analysis leads to an objective understanding of texts. According to him, it is possible to clarify the semantic network of key concepts by considering how a concept relates to other concepts inside texts.

After publishing his Japanese translation, he put aside further studies of the Qur'ān and undertook a study of Sufism, where he continued with his semantic analyses and applied it to his comparative study of religious traditions. His *Sufism and Taoism* (1966) and *The Concept and Reality of Existence* (1965) are regarded as classic books for understanding Muḥyī al-Dīn Ibn al-‘Arabī’s (d. 638/1240) philosophy, generally known as the Unity of Existence or Unity of Being (*waḥdat al-wujūd*).

It is noteworthy that Izutsu considers not only Sufism and Islāmic philosophy, but also Taoism and Buddhism, as shown by his work on comparative perspectives of religious traditions in the East.³ He compares key concepts of Islāmic philosophy to those of other religions and discovers common structures that religious philosophies in the Orient share, which is what Izutsu calls Oriental philosophy.⁴

As Shigeru Kamada points out, Izutsu is mostly regarded as a Qur'ānic scholar in the West, whereas most Japanese readers are mainly familiar with his Oriental philosophy.⁵

3 His intention fully expresses the title of his English publication on Sufism: *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn 'Arabī and Lao-tsu, Chuang-tsu* (1966). This book is republished with the title of *Sufism and Taoism: A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts* from Iwanami-shoten (1983) and from the University of California Press (1984).

4 Izutsu's semantic way of reading texts written in Chinese, Arabic, Persian, and Sanskrit would not be accomplished without his extraordinary linguistic ability; his semantic reading of the texts is fully creative, his work is unique. However, his attitude to texts and understanding is objective and philological. Even today, Izutsu's academic dedication to Islāmic Studies is extremely high, and his academic influence extensive.

5 Shigeru Kamada, “‘The Oriental Philosophy’ and Islāmic Studies” (*Tōyō Tetsugaku* to *Isurāmu Kenkyū*) in *Toshihiko Izutsu's Oriental Philosophy: (Toshihiko Izutsu no Tōyō Tetsugaku)*, eds. Yoshitsugu Sawai and Shigeru Kamada (Tokyo: Keio University Press, 2018), 12.

In other words, there is a gap in understanding regarding Izutsu's body of work between his English and Japanese readers.

He began drawing up a plan of his Oriental philosophy during his stay in Iran, reifying his vision by referring to Sufism and Islāmic philosophy. After returning to Japan in 1978 due to the Iranian revolution, Izutsu was involved in constructing his Oriental philosophy (*tōyō tetsugaku*). This shows that his academic track of studying Islām to build his Oriental philosophy was a process of the extreme achievement of his thought. However, the extent and significance of Izutsu's study of Sufism and Islāmic philosophy and the role they played in Oriental philosophy is not well known.

As previously stated, choosing Japanese as the language for his undertaking of Oriental philosophy veiled what Izutsu truly thought in later life from foreign scholars. Izutsu's Oriental philosophy embraces Islām, Zen Buddhism, Daoism, Judaism, and Indian philosophy, all of which are expressed in non-Western languages.⁶ In this paper, I would like to fill the gap in the understanding of Izutsu's work by tracing his engagement with Sufism and referring to his works on Sufism in Japanese.

I. Experience and Its Verbal Expression

Izutsu was interested in languages since his youth. He started learning Russian at 19 years old and multiple languages like Hebrew, Arabic, and Greek in his early 20s. Around

6 After returning to Japan, he published whole books in Japanese. This is another reason why his final part of constructing Oriental philosophy is not veiled by non-Japanese readers. Izutsu's most distinguished book written in Japanese, *Consciousness and Essence: In Search of the Spiritual East (Ishiki to Honshitsu: Seishinteki Tōyō o Motomete)*, 1983, is translated into German. Toshihiko Izutsu, *Bewusstsein und Wesen*, trans. Hans Peter Liederbach (München: Iudicium Verlag, 2006).

the same time, he learned Islām and Arabic from Abdurreshid Ibrāhim (1857-1944) and did Islāmic philosophy and theology from Musa Bigiev (1875-1949), also known as Mūsā Jār Allāh. Through his encounter with both these Tatar Muslim scholars visiting Japan, he improved his linguistic ability and acquired his Islāmic knowledge.

In 1941, he published his first book, *Intellectual History in Arabia: Islāmic Theology and Islāmic Philosophy (Arabia Shisōshi: Kaikyō Shingaku to Kaikyō Tetsugaku)*. In 1949, he later wrote *Mystical Philosophy: The Part of Greek (Shinpi Tetsugaku: Girishia no Bu)*.⁷ As he considered in both works, he was interested in mysticism since his early career. In *Mystical Philosophy*, he rephrases the term "Naturmystik" (natural mysticism, *Shizen-shinpushugi*) as a "kind of distinct experience", "primordial experience", and "absolute experience in an assertive way".⁸ These phrases express the same sentiment as *unio mystica*, albeit using different words.

In his understanding of mysticism, Izutsu emphasizes an aspect of experience and its verbal expression. Izutsu argues that there is theoretical development from expressing mystical experience in words to philosophizing one's experience. At the beginning

7 Though this book firstly had a publishing schedule in 1947, it was cancelled since the original publishing company went bankrupt. Moreover, there is an original plan that this book has three volumes: the first volume of Greek part, the second volume of Hebrew part, and the third volume of Christian part. However, only the first was published since the publication, *Hikari no Shobō*, also went bankrupt before the second volume was done. Later in 1978, he published two volumes of *Mystical Philosophy* by revising the first part.

8 In a sense, "natural mysticism" is equivalent to a "pure experience" in the philosophy of William James (1842-1910) and Kitarō Nishida (1870-1945). William James, *Essays in Radical Empiricism*, (Cambridge: Harvard University Press, 1912(1976)); Kitarō Nishida, *An Inquiry into the Good (Zen no Kenkyū)*, (Tokyo: Iwanami Bunko, 1911 (1950)).

of mysticism, however, there is a gross experience that is before or beyond language:

As to them (i.e., sages before Socrates), they had an idea not “In the beginning was the thought” but “In the beginning was the intuition.”⁹ At the beginning of the whole thing, there was an absolute all-encompassing experience. I would like to call this primordial experience “Naturmystik”, following the tradition of the intellectual history of mysticism in the West. The experience of Naturmystik is the human experience as a finite existence, but the experience of “nature” as the absolute existence. It means not that human beings have experience of nature, but that nature has experience of human beings. Nature is the subject of experience.¹⁰

In mysticism, human beings generally have an experience of nature that is absolute. However, Izutsu relates to Naturmystik, that is, the natural style of mysticism in which nature experiences human beings. This is the same structure as Ibn ‘Arabī’s thought of the Unity of Existence.¹¹

As in *unio mystica*, a Sufi has experience of Allāh. However, Ibn ‘Arabī argues that Allāh makes a Sufi witness Himself. This means that the subject in a mystical experience is not human existence but Allāh. In the ontology of Ibn ‘Arabī’s thought, the Real (*al-Ḥaqq*) is understood as absolute Existence (*al-wujūd*). Moreover, nothing other than absolute Existence has and does exist.

9 Izutsu explains the origin of Greek philosophy by referring to the Bible: “In the beginning was the word (logos).” (John 1:1)

10 Toshihiko Izutsu, *Mystical Philosophy (Shinpi Tetsugaku): The Complete Works of Toshihiko Izutsu II*, (Tokyo: Keio University Press, 1949 (2013)), 30.

11 In other words, Izutsu has a rough structure of mysticism in his early days and gradually sophisticates it by encountering Sufism at a later date.

In self-disclosure (*al-tajallī*) of the Existence, there is a framework in which the absolute Existence manifests Himself to the whole existent (*mawjūd*)¹² through entification (*ta‘ayyun*). In other words, the Real manifests Himself to human beings through self-limitation. The framework of Ibn ‘Arabī’s entification is the same as that of the experience in Naturmystik: that nature has an experience of human beings. That is, nature limits itself in the way of human beings.

In the same manner as Greek philosophers, Ibn ‘Arabī’s mystical philosophy is based on his experience of *unio mystica*. Izutsu emphasizes personal experience unified with the absolute, which is essential for philosophizing mysticism. In other words, a philosophical understanding of mysticism does not exist without passing through a level of mystical experience. Thus, concerning the theoretical relationship between mysticism and mystical philosophy, Izutsu argued, as in his early work, that mysticism based on mystical experience theoretically transits to mystical philosophy. Mystical experience, according to him, is equal to the self-consciousness of absolute transcendence. In Greek metaphysics, the “experience of the absolute ‘One’” unceasingly flows from the physics of the Ionian school to Neo-Platonism in Alexandria. As such, the earliest period of Greek philosophy was fully decorated with mystical experiences.

His experience-based understanding of mysticism is adapted in his earliest article entitled “Revelation and Reason in Islām” (*Kaikyō ni okeru Keiji to Risei*, 1944). According to

12 The literal meaning of *mawjūd* which is a passive noun in Arabic is: “thing that is made existent.” With regards to Arabic grammar, this is a derivative form of *wujūd*. At the same time, it demonstrates the relationship between the Real and creatures. Creatures, including human beings, are only a derivative and passive existence of the Real, that is the Existence, in true meaning.

Izutsu, Sufism is a “religious reformation” against a rational understanding of Islām. This means that Sufism “regards revelation not only as the Qur’ān but also as revelation to each individual.”¹³ In other words, divine revelation to human beings indicates the Qur’ānic revelation to the Prophet Muḥammad, as well as personal experience. He sums up that Sufis “emphasize the absolute and mystical experience of each Muslim. It is widely known as Islāmic mysticism or Sufiism.”¹⁴

Before Islāmic mysticism, or Sufism coming into existence as a result of theoretical formation, Sufis had an experience of the beginning. Sufis then verbalize their experience in spite of its ineffable characteristics.

First, those people (i.e., Sufis) try to pursue the way of mortification by single-mindedly chanting the names of God, without getting involved in rational interpretation. As I told you in the section on philosophy, however, neo-platonic thought had a deep impact on such people after it flowed from Greece. Later, an inclination at the time that they longed for salvation in the Hereafter by ascetic practices suddenly changed and they became speculative. At last, the so-called thought of Islāmic mysticism emerged. In the West, [the thought] becoming speculative in this way is called Sufiism.¹⁵

Religious studies has developed by emphasizing the aspect of experience (*taik-en* or *keiken* in Japanese) in the academic

13 Toshihiko Izutsu, “Revelation and Reason in Islām” (*Kaikyō ni okeru Keiji to Risei*), *The Complete Works of Toshihiko Izutsu I*, (Tokyo: Keio University Press, 1944 (2013)), 225.

14 Ibid. 225. Izutsu uses the term “Sufiism” consisted of “Sufi” and “ism.” This term is used in the formative period of the study of Sufism.

15 Ibid. 225.

area of mysticism. Although some point out that the study of mysticism puts too much emphasis on the aspect of experience, Izutsu thinks that reading mystics’ texts from the point of personal experience is still useful in deeply understanding the characteristics of Sufism. Moreover, he holds the framework of theoretical development from mysticism to mystical philosophy and adopts the framework of Sufism or *taṣawwuf*, and mystical philosophy in Islām or *ḥikmah*. Ibn ‘Arabī’s thought plays a pivotal role in Izutsu’s structure of Oriental philosophy.

II. Encountering and Reuniting between Izutsu and Ibn ‘Arabī

In the former part of *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Izutsu focuses on considering Ibn ‘Arabī’s thought. Izutsu encountered Ibn ‘Arabī for the first time in Japan and published a small paper in his early academic career in Islāmic Studies.

Mainly referring to Ibn ‘Arabī’s *The Formation of the Circles (Inshā’ al-dawā’ir)*,¹⁶ Izutsu considers the philosophical and ontological aspects of his thought, not the mystical ones. Although he mentions the names of Ibn ‘Arabī’s greatest masterpieces, *The Makkan Revelations (al-Futūḥāt al-makkīyah)* and *The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-ḥikam)*, he does not consider them at all. Concerning the academic study of Ibn ‘Arabī, Abū al-‘Ilā ‘Afīfī (1897-1966) published *The Mystical Philosophy of Muḥyid Dīn-Ibnul ‘Arabī* (1939), which is a classical work on Ibn ‘Arabī and later published his edited volume of *Fuṣūṣ al-ḥikam* in 1946. However, due to World War II, it was difficult for him to purchase ‘Afīfī’s

16 This book edited by Henrik Samuel Nyberg (1889-1974) is the only text of Ibn ‘Arabī’s published in the West. Henrik Samuel Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabī*, (Leiden: E. J. Brill, 1919).

works during and after the war.

With this academic history in the background, he published a paper entitled “Mystical Philosopher of Islām: Ibn al-‘Arabī’s Ontology” (*Kaikyō Shinpishugi Tetsugakusha: Ibinu-ru-Arabī no Sonzai-ron*, 1944). He introduced Ibn ‘Arabī as the first thinker who philosophized “Islāmic mysticism or Sufism (original term, *al-taṣawwuf*)” which is “neither a doctrine nor an ism.”

The Islāmic world has produced extinguished mystical devotees everywhere: Ḥallāj who was famous for being cruelly crucified for the crime of heresy, and other mystical poets in Persia who immortalized the Enduring Name in world literature by putting deep thought into a profound poem. However, no one worthy of being called a mystical *philosopher* existed before him.

Because of this, Ibn ‘Arabī’s place in Islāmic thought is extremely special; he is the only exception; that is, he is a mystic as well as a philosopher. He descends from the tradition of Aristotelian philosophy. Moreover, he was a mystic who tried to systematize his deep experience with the help of this brilliant Aristotelian philosophy and was an unprecedented philosopher who tried to devote his life to this great enterprise.¹⁷

Izutsu recognizes that Abū al-Ḥāmid al-Ghazālī (d. 505/1111), a Sufī as well as a theologian before Ibn ‘Arabī, is a “great theologian-philosopher” as well as an influential “mystic”. However, Izutsu believes that the Sufī thinker who has philosophically system-

17 Toshihiko Izutsu, “Mystical Philosopher of Islām: Ibn al-‘Arabī’s Ontology” (*Kaikyō Shinpishugi Tetsugakusha: Ibinu-ru-Arabī no Sonzai-ron*), *The Complete Works of Toshihiko Izutsu I*, (Tokyo: Keio University Press, 1943 (2013)), 173-174.

atized “deep experience” in mysticism is Ibn ‘Arabī. Such is the place that Ibn ‘Arabī has maintained in Izutsu’s perspective of Sufism. Yet, Izutsu had not considered Ibn ‘Arabī’s thought until he went abroad and researched at McGill University.

From November 1960 to April 1961, Izutsu conducted research at the Institute of Islāmic Studies at McGill University with a scholarship from the Rockefeller Foundation. In 1962, Izutsu was appointed as a visiting scholar at McGill University. From the next year, he spent half a year at Keio University and the other half at McGill until moving to Iran. According to Seyyid Hossein Nasr, “from that time on he was going to put aside his study of Qur’ānic semantics and devote himself to later Islāmic philosophy.”¹⁸

Before he met with Nasr at McGill University, Izutsu published the first Japanese translation of the Qur’ān, which he directly translated from Arabic to Japanese, and published the aforementioned works related to the Qur’ān. Pausing his study of the Qur’ān, he shifted his academic subject to mystical philosophy in Islām.

Progressively, year by year, he gradually shifted his research institution from Japan (Keio University) to Canada (McGill University) and finally to Iran (Tehran Branch of McGill University and Imperial Iranian Academy of Philosophy),¹⁹ where he started to tackle Ibn ‘Arabī’s thought in earnest. As clearly shown in the publishing plan of the “Wisdom of Persia Series”,²⁰ he seriously engaged with

18 Seyyid Hossein Nasr, “Some Recollections: Toshihiko Izutsu” (*Izutsu Toshihiko no Omoide*), trans. Makoto Sawai, *Monthly Newsletter* (Supplement of The Complete Works of Toshihiko Izutsu 11), (Tokyo: Keio University Press, 2015), 1.

19 In 1975, Izutsu moved to Imperial Iranian Academy of Philosophy as a professor. He had researched there until the occurrence of the Iranian Revolution in February 1979.

20 Under the “Series” name, the Institute of Islāmic

the philosophized development of Ibn ‘Arabī’s thought and considered the metaphysical philosophy of Mīr Dāmād (d. 1041/1631) and Mullā Hādī Sabzawārī (d. 1289/1872).

Inspiring Izutsu, Ibn ‘Arabī plays an essential role in his construction of his Oriental philosophy. Indeed, the more deeply Izutsu studied Ibn ‘Arabī’s thought, the more intensely he was convinced that his thought was useful in constructing his understanding of Oriental philosophy. In “An Analysis of *Waḥdat al-Wujūd*”: Toward a Metaphilosophy of Oriental Philosophies”, he clearly stated that the theory of *waḥdat al-wujūd* was valuable in his endeavor:

I am interested in this particular aspect of this particular problem out of all the interesting problems offered by the history of Iranian Islām, not necessarily because of my own personal philosophical attitude, but rather, and primarily, because of my conviction that the concept of *waḥdat al-wujūd* is something which, if structurally analyzed and elaborated in a proper way, will provide a theoretical framework of thinking which characterizes Oriental philosophy in general — not only Islāmic philosophy, but most of the major historical forms of Oriental thought.²¹

In *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, Izutsu considers Ibn ‘Arabī in the former part and Taoism in the latter part and compares each other in the conclusion. Moreover, after his move to Iran, he deeply studied Ibn ‘Arabī’s *waḥdat al-wujūd* and later development. Izutsu came to recognize that Ibn ‘Arabī’s thought should be placed at

Studies, Tehran Branch of McGill University, had pre-planned the publishment plan of twenty volumes. According to the list, Izutsu has engaged with four out of twenty volumes.

21 Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, (Tokyo: Keio University Press, 1971), 35.

the center of his Oriental philosophy. Hence, his study of *waḥdat al-wujūd* gradually transitioned from mere Islāmic studies to the theoretical framework of Oriental philosophy.

III. Theoretical Development from Mysticism to Mystical Philosophy

In the *Archetypal Image of Islāmic Philosophy* (*Isurāmu Tetsugaku no Genzō*, 1980) and *Consciousness and Essence* (*Ishiki to Honshitsu*, 1984), he argued for a theoretical development from mysticism to mystical philosophy. However, he academically reconsidered how to deal with the phenomenon known as “Sufism” or “Islāmic mysticism” and pointed out the difficulty of researching Sufism.

Insomuch as [Sufism] is already a subjective understanding, it goes without saying that it is extremely personal. If there were a general idea that being objective was a fundamental condition for academic knowledge, such a kind of subjective depiction may not be academic. As far as mysticism is concerned, however, I wonder if being thoroughly subjective is paradoxically and truly objective. A so-called objective attitude does not bring us anything here. When we observe a mystical experience from the outside and comprehend it objectively, we will not find anything there other than a dead figure because the anima of mysticism has already disappeared. As to our purely objective attitude toward mystical experience, it is as if a car is on the surface of ice: the more we push the car to go forward, the more it runs idle and does not proceed. If we still wish to go forward despite this situation, there is no way to get us out of our car and move forward by turning ourselves to the ice itself. Likewise, concerning mys-

tical experience, there is only one true way to stop turning our “objective” condition needlessly, dive into a vortex of our experience, and identify ourselves with it from the inside subjectively. Here, mysticism opens its subtle secret to us. That is, to be truly subjective is to be objective.²²

Izutsu demonstrates a paradoxical answer to the question of who on earth truly understands the phenomena called mysticism. It is sure for an academic scholar that the study of mysticism is an academic field, but for those who have had a mystical experience, they are constantly searching for the word to describe an ineffable experience. In the study of mysticism, scholars try to consider that verbal expression of experience. Since fully verbal expression is impossible, however, an objective study of mysticism is almost impossible. According to Izutsu, taking a subjective attitude in the study of mysticism is the best way to understand mysticism. Thus, an immanent approach is the most objective rather than subjective one. Although Izutsu did not personally practice Sufism, he stressed the subjective approach to Sufism, as if he were himself a practitioner of Sufism.²³

He analyzed the phenomena of mysticism as a fine balance in terms of “experience”, which is a concept formulated in modernism. A comparative perspective that has fully expressed the way for spiritual training is “*tao* (way), that is *ṭarīqa* in Islām”.²⁴ The conceptual formation of mysticism contains a comparative view of religions around the

22 Toshihiko Izutsu, *Shinpi Tetsugaku*, 31-32.

23 Izutsu practiced Zen in his childhood because his father gave him rigorous Zen practice. In other words, he kept a subjective attitude to Zen Buddhism in which he regards mysticism in Buddhism.

24 Toshihiko Izutsu, “Sufism and Linguistic Philosophy” (*Sūfizumu to Gengo Tetsugaku*), *The Complete Works of Toshihiko Izutsu VIII*, (Tokyo: Keio University Press, 1984 (2014)), 223.

world. It is, therefore, in the name of mysticism that Izutsu also juxtaposes spiritual phenomena in religious traditions and finds the same structure in each of them.

Concerning his usage of “philosophy”, Izutsu again defines “philosophizing” as “theorizing” and “systematizing”. Thus, philosophy based on mystical experience is equal to theorizing one’s own mystical experience. In a theoretical transition from mysticism to mystical philosophy, one passes through mystical experience and metaphysics. In Sufism, this level of mystical consciousness corresponds to *baṣīrah* meaning “spiritual eyesight” or “inner vision”, its primary meaning being “eyesight”.

Mysticism is an experience of getting a glimpse of the truth (i.e., depth) of the Real through *baṣīrah* [inner vision]. Incorporating it with today’s idea on semiotic semantics, what is called *baṣīrah* is as if “nothingness” (*mu*) or “emptiness” (*kū*) that is not still articulated (*bunset-suka*) at all. Or *baṣīrah* is a capability of newly articulating non-articulated and ontological chaos in the new form, and newly re-articulating in the level of consciousness differing from the ordinary experience.²⁵

For Izutsu, mysticism offers a new vision of the world. One newly recognizes the world through articulating the “world”. In the theory of self-disclosure in *waḥdat al-wujūd*, the absolute Existence articulates Itself into each existent (*mawjūd*) in the world. Through such limitation of the absolute Existence, an existent comes into existence with a thing (*shay’*) represented by the name of existence. When Sufis gaze at the world with an ordinary eye and a spiritual one, they know the ontological roots behind the world.

25 Ibid. 224.

As a result of acquiring new insight, Sufis argue a worldview or *Weltanschauung* based on mystical experience. However, it is well known that there is no Arabic terminology that means “experience”. In his or her mystical experience, transformation of one’s consciousness occurs; moreover, language is a tool for expressing such transformation. Concerning such verbalization of the experience, each language constructs a worldview reflecting its linguistic recognition of the world. Verbal expression in Sufism also demonstrates how Sufis articulate the world in words:

Mysticism means that one realizes directly oneself, that is, the true self or the true reality, and next comprehends the ultimate existence which manifests a special horizon of recognition of consciousness breaking the ground of self-consciousness.²⁶

Concerning the special horizon that Sufis acquire, there is a term, *dhū al-‘aynayn* meaning “one who has dual visions”. With one’s two eyes, one reaches the level of *dhū al-‘aynayn* by gazing at the visible world with one eye and the invisible world with the other eye. The perfect man (*al-insān al-kāmil*) who obtains such insights knows how the world ontologically comes into existence.

Conclusion

After returning to Japan, Izutsu tries to construct his Oriental philosophy and argue its characteristics by referring to Ibn ‘Arabī’s thought. In his far-reaching plan of Oriental philosophy, he intended to construct the philosophy of the “world” called the Orient. Moreover, his Oriental philosophy indicated how he understood the characteristics of the Oriental way of articulating the world.

²⁶ Ibid. 223.

In the name of “synchronical structuralization” (*kyōjiteki kōzōka*), he tried to clarify a common structure of the existentialization of the world seen among philosophers in the Orient.

Izutsu’s idea of synchronical structuralization took on the characteristics of mysticism, as it was one of the reasons that led to his interest in mysticism and mystical philosophy throughout his life. However, he discovered the philosophical framework of Oriental philosophy from Ibn ‘Arabī’s *wahdat al-wujūd*, the mystical philosophy in Islām. In absorbing that philosophical framework, he started referring to the term “experience” in his study of mysticism and delineated the theoretical development from mysticism to mystical philosophy.

Most of all, Izutsu’s investigation of Sufism has led him to construct his Oriental philosophy through contemplating a transitive development from verbalizing mystical experience to theorizing it in the name of philosophy. Without encountering Sufism and thoroughly researching Ibn ‘Arabī, he would not have systematized the structure of his Oriental philosophy as we know it today.

Bibliography

Izutsu, T. *Bewusstsein und Wesen*. Translated by Hans Peter Liederbach. München: Iudicium Verlag, 1983 (2006).

---, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.

---, “Mystical Philosopher of Islām: Ibn al-‘Arabī’s Ontology” (*Kaikyō Shinpishugi Tetsugakusha: Ibunu-ru-Arabī no Sonzairon*). *The Complete Works of Toshihiko Izutsu I*, 1944 (2013): 172-193.

---, *Mystical Philosophy (Shinpi Tetsugaku). The Complete Works of Toshihiko Izutsu II*, 1949 (2013).

---, “Revelation and Reason in Islām” (*Kaikyō ni okeru Keiji to Risei*). *The Complete Works of Toshihiko Izutsu I*, 1944 (2013): 212-227.

---, “Sufism and Linguistic Philosophy” (*Sūfizumu to Gengo Tetsugaku*). *The Complete Works of Toshihiko Izutsu VIII*, 1984 (2014): 218-255.

---, *The Concept and Reality of Existence*. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971.

James, W. *Essays in Radical Empiricism*. Cambridge: Harvard University Press, 1912 (1976).

Kamada, S. “‘The Oriental Philosophy’ and Islāmic Studies” (*Tōyō Tetsugaku’ to Isurāmu Kenkyū*). In *Toshihiko Izutsu’s Oriental Philosophy: (Toshihiko Izutsu no Tōyō Tetsugaku)*, edited by Yoshitsugu Sawai and Shigeru Kamada, 11-32. Tokyo: Keio University Press, 2018.

Nasr, S. H. “Some Recollections: Toshihiko Izutsu” (*Izutsu Toshihiko no Omoide*). *Monthly Newsletter* (Supplement of The Complete Works of Toshihiko Izutsu 11). Translated by Makoto Sawai. (2015): 1-6.

Nishida, K. *An Inquiry into the Good (Zen no Kenkyū)*. Tokyo: Iwanami Bunko, 1911 (1950).

Nyberg, H. S. *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabī*. Leiden: E. J. Brill, 1919.

Acknowledgment

This work was supported by JSPS KAKENHI (20H01199).



Niyâzî-i Mısrî Dîvânı'nda “Anlar Bizi” Redifli Gazelin İdrâk Yönünden İncelenmesi

*An Analysis of the Ghazal with the Rhyme “Understand Us” in Niyâzî
Mısrî's Dîwân in Terms of Comprehension*

Hülya Taştekin*

Özet

Anlamak, idrâk etmek, kavramak gibi kelimeler hayatımızda oldukça geniş yer tutmaktadır. Tarih boyunca kendi doğrularını savundukları için eziyet görmüş, reddedilmiş hatta öldürülmüş insanlar olmuştur. Bunun yanı sıra, tasavvuf alanında hizmet etmiş, sohbetler ve yazılı eserlerle insanları irşâd etmeyi vazife edinmiş nice kimseler, anlaşılammaktan mustarip olduklarını eserlerinde dile getirmişlerdir. On yedinci yüzyıla damgasını vurmuş, etkisi asırları aşarak günümüze ulaşmış, coşkulu, aşk ehli bir sūfî olan Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694) de pek çok eserinde anlaşılammaktan bahseder. Bunların arasında en çok dikkatimizi çeken eser “anlar bizi” redifli gazelidir. Çalışmamızda bu gazeli idrâk yönünden ele almak istedik. Ekberî ekolden gelen müellifin, anlayan ve anlamayan kimseler hakkında verdiği bilgileri irdeleyerek, bu durumun idrâk mertebesi farklılıklarından kaynaklandığını ortaya koymaya çalıştık. Soyut bir deneyim olan kalbî bilginin, somut kelimelere nasıl indirgenebileceğini ve bunun manayı hem açıp hem de nasıl örttüğünü açıklamaya gayret ettik. Sonuçta günlük hayat için gerekli olan rasyonel aklın, soyut kavramları idrâk etmeye muktedir olmadığını, bunun için terbiye görerek tekâmül etmiş, entelektüel seviyeye çıkmış bir kalbin gerektiğini gördük. Aklın tekâmülü denebilecek bu yolculuk, bir tür şerh sayılabilecek çalışmamız ile Niyâzî-i Mısrî'nin bakış açısından ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Niyâzî-i Mısrî, tasavvuf, anlama, idrâk, hakikat, akıl, kalp, mârifet, insân-ı kâmil.

Abstract

Notions such as understanding, knowledge and consciousness have a large effect in our lives. Throughout history, there have been people who were persecuted, isolated, or even killed for defending their own truth. In addition, many people who served in the field of Sufism and took it on as their duty to guide people through conversations and written works, mostly complained about not being understood properly. Niyâzî Mısrî (d. 1105/1694), a passionate and enthusiastic Sufi, who was one of the leading figures in the seventeenth century and whose influence has survived through the centuries, also complains about not being understood in many of his works. Among them, the most striking one is the ghazal with the rhyme “understand us”. In our study, we wanted to discuss this ghazal in terms of comprehension. By examining the information given by the Akbarian author, about people who understand and those who do not, we tried to emphasize that this situation is due to differences of the levels of comprehension. We tried to explain how the heart's knowledge, which is an abstract experience, can be reduced to concrete words and how it can reveal and cover the meaning. As a result, we saw that the rational mind, which is necessary for daily life, is not capable of comprehending abstract concepts, and for this, a heart that has evolved through training and reached an intellectual level is required. This journey, which can be called the evolution of the mind, is revealed from the point of view of Niyâzî Mısrî in this study, which can be considered as a kind of commentary.

Keywords: Niyâzî Mısrî, Sufism, understanding, consciousness, truth, mind, heart, ma'rifa, perfect human being

* ORCID ID: 0000-0002-7620-171X. Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Doktora Öğrencisi, E-posta: hulya@tasco.com.tr.

Giriş

Tasavvuf ilmini diğer ilimlerden ayıran önemli özelliklerinden biri, insan kalbini bilgi kaynağı olarak kabul etmesidir. Bu özellik pek çok tartışmalara konu olmakla birlikte, birçok kişi tarafından da kabul görmüştür. Bu nedenle tasavvuf tarihi boyunca pek çok sūfî anlaşılammaktan mustarip olmuş, kimisi suçlanmış, kimisi tekfir edilmiş, kimi ise canlarını vermiştir. Bu şahsiyetlerin dikkat çekenlerinden biri de, on yedinci yüzyıl Osmanlı tasavvufunun en önemli isimlerinden biri olan Niyâzî-i Mısrî'dir (ö. 1105/1694). Anlaşılammama konusunun çerçevesi sūfî kimliklerden, ilham kaynaklı tüm metinlere, hatta vahiy ile indirilmiş Kur'ân-ı Kerim'e kadar genişleyebilir. Günlük hayatta ise insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde önem arz edebilir. Niyâzî-i Mısrî konunun önemini kendi eserlerinde pek çok kez işlemiştir. Bu eserlerden en dikkat çekenini "Anlar bizi" redifli gazelidir.¹ Toplam dokuz beyitten oluşan bu gazelde Mısrî, kendi anlattığı ilmi anlayan ve anlayamayanların özelliklerinden bahseder. Anlaşılammamanın temelinde yatan idrâk mertebesi mefhumunu tasavvufî bakış açısıyla irdeler. Gazel, derinlemesine incelendiğinde, müellifin burada soyut olan pek çok tasavvufî bilgiyi somut kelimelere sığdırdığı görülür. İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 638/1240) Vücûd Mertebeleri görüşünü benimseyen Mısrî, nefis mertebeleri ve idrâk arasında da bir bağlantı kurar. Böylece tasavvuftaki seyr ü sülûk aşamalarının idrâk mertebelerine nasıl etki ettiğini de ortaya koyar. Bu minvalde gazel, kavramlar üzerinden incelenmiş, tasavvuf literatüründen ve edebî eserlerden faydalanılmıştır.

1 Niyâzî-i Mısrî Dîvânı için tüm örnekler bu kaynaktan alınmıştır: Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı (Tenkitli Metin)*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998).

Gazelin Açıklanması

1 Zât-ı Hakda mahrem-i 'irfân olan anlar bizi 'İlm-i sırda bahr-ı bî-pâyân olan anlar bizi

[Hakk'ın zâtında irfâna ulaşmış olan anlar bizi; sır ilminde sınırsız umman olan anlar bizi.]

Bu beyitte iki kavramın ele alınması gereklidir:

1. Zât-ı Hak'da mahrem-i irfân olmak:

İrfâna mahrem olma kavramı buradaki anahtar ifade sayılabilir. İrfân kelimesi masdar olarak bilmek, tanımak, ikrar etmek; isim olarak da *bilgi* anlamlarına gelmektedir. Mârifet olarak da kullanılan kelime; tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder.² Tasavvufî düşüncede ise mârifet, varlıkların hakikatini ve ilâhî sırları tefekkür, keşif ve ilham yoluyla kavrama, gerçeği bilme olarak tanımlanır.³ Sûfîler bazen ilim kelimesini de aynı amaçla kullanmalarına rağmen mârifeti daha çok "ledün ilmi, bâtın ilmi, esrar ilmi, hal ilmi, makâm ilmi" gibi terminoloji ile adlandırmışlardır. İrfân dediğimiz bilgiye sahip olmak herkesin ulaşabileceği bir merete değildir. Bu sır kapısından girebilmek, içerideki bilgilere mahrem olabilmek, iki kişi arasındaki nikâh akdine benzetilebilir. Bazı koşulların gerçekleştirilmesi gerekir. Bu mahremiyete ermek, mârifete ermek yani ârif olmak anlamına gelir ki, tasavvufî düşüncede ancak seyr ü sülûk ile mümkündür. Seyr ü sülûk ile kişinin istidâdı ölçüsünde Allah'ı tanıması hedeflenir; bu bilgiye mârifetullah, mârifetullaha eren kimseye de ârif, ehl-i irfân, âlim-i billâh denir. Kutsî hadis olarak kabul edilen, *Ben gizli bir hazine idim,*

2 bk. Süleyman Uludağ, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003, XXVIII: 54-56.

3 bk. Z. İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, erişim 10.10.2018, <http://www.lugatim.com>.

bilinmeye muhabbet ettim ve âlemi yarattım ifadesinden yaratılışın gayesinin muhabbet ve mârifet olduğu sonucu çıkmıştır.⁴ Bu yüzden bütün varlıkların fitratında mârifete ulaşmak arzusu vardır. Kalp gözü ile gerçekleri görmek olarak da tanımlanan mârifet; bir duygu, bir aydınlanma halidir ve sülûk ile kazanılan manevi tecrübeye bağlıdır. Her ne kadar sûfîler "Mârifet, Hakk'ın bilinmeyeceğini bilmektir." noktasına ulaşmış olsalar da sonu hayret olan bu yoldan vazgeçmemişlerdir. Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgiler anlamına gelen *mârifetullah*a ulaşmak için insanın önce kendini tanıması gerekir.⁵ İbnü'l-'Arabî'ye (ö. 638/1240) göre Allah'ın sıfatları, halifesi olması hasebiyle insanın da sıfatlarıdır. Diğer yandan, Allah mutlak ihtiyaçsız varlık iken insan ise her an O'na muhtaçtır. Bunu bilen kimse Allah'ı bilir ve tanır. Sûfîler, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen şu ve benzer bazı âyetleri insanın nefsinin bilmesinin önemine işaret kabul ederler: *Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'ân'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?* (Fussilet 41/53).⁶ Çünkü insanın kendi mahiyeti üzerine düşünmesi, varlığı, hayatın anlamı, gayesi gibi konularda sorular sorup cevap araması, onu kendisi hakkında bilgilere götürürken aynı zamanda Allah'a da götürür. Nefis ve Allah arasındaki ilişkide olumlu sıfatlar Allah'a, olumsuzlar ise nefse nispet edilir. Kur'ân'da, *Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindedir. (Ey Muhammed!) Seni insan-*

lara bir peygamber olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter. (Nisâ 4/79) denilerek bu nispetlere dikkat çekilmiştir. Buradan hareketle, *Nefsini bilen Rabbini bilir* mealindeki hadis, tasavvufî düşüncede çok kullanılan bir prensip olmuştur. Diğer taraftan, "herkesin mârifeti aynı seviyede olamaz" düşüncesi, mârifette değişik anlam ve dereceler olduğu fikrini getirmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö.297/909) göre *ta'rîf* ve *ta'arruf* olmak üzere iki tür mârifet vardır. Birincisi, Allah'ın kuluna dış ve iç dünyada kudretinin eserlerini göstermesidir ki bu avâmın mârifetidir. İkincisi ise, Allah'ın kendisiyle ilişkisi açısından eşyanın hakikatini kuluna tanıttırmasıdır. Bu da havâssın mârifetidir.⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de ilmin dereceleri konusuna "ilimde derinleşenler, akıl sahipleri" tanımlarıyla şöyle değinilmiştir:

O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünürler. (Âl-i İmrân 3/7)

Niyâzî-i Mısrî, Allah'ı bilmek (mârifetullah) konusundaki görüşlerini *İrfan Sofraları* adlı eserinde şöyle dile getirir:

Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

O gün Yer, başka bir Arza, gökler başka göklere değiştirilir. Herkes kahredici Tek Allah'ın huzuruna çıkarlar. (İbrâhîm 14/48)

4 bk. İbrahim Hakkı Aydın, "Kenz-i Mahfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2022, XXV: 258-259.

5 bk. Uludağ, "Mârifet", 54-56.

6 Makaledeki Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin meâlleri T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın web sitesindeki Kur'ân-ı Kerîm bölümünden alınmıştır. <http://kuran.diyaret.gov.tr>

7 bk. Süleyman Uludağ, "Ma'rifet-i Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003, XXVIII: 56-57.

O'nun yüzünden başka her şey helâk olacaktır. Hüküm O'nundur ve O'na döndürüleceksiniz. (Kasas 28/88)

Gözün lezzeti güzel şeylere bakmada, kulağın lezzeti makâmları, güzel sesleri duymada, kalbin lezzeti yaratıldığı şeye nail olmada yani umûru (işleri) bilmededir. Kalbin gıdası bilgidir. Gıda sevilir ve istenir.

Bil ki, insanlığın saâdeti, Allah Teâlâ'yı bilmededir. Çünkü bu, lezzetlerin ve rahatların en son mertebesidir. (...) ama hakikat ilmini bilmek, hepsinden lezzetlidir. Çünkü hakikat ilmi, fiiller tevhidî, sıfatlar tevhidî ve zât tevhidine vâkıf olarak Allah'ın sırlarına ermektir. Allah'ı bilmek ise elbette lezzetlerin ve rahatların sonudur.⁸

Görüldüğü üzere, mârifetteki mertebe artışına İbrâhîm Suresi'nin 48. ayetinde de dikkat çekilmiştir. Burada anlatılan “Yerin başka bir arza, göklerin başka göklere” değiştirilmesi, *Te'vilât*'ta İbnü'l-'Arabî tarafından nefis yerinin kalp arzına, sır semâsının da ruh semâsına dönüştürülmesi olarak yorumlanır.⁹ Kısacası tekâmül sürecindeki insanın değişimi söz konusudur. Bu değişimde geçilen tüm makâmlar boyunca, alttakiler üsttekilerle değiştirilir ve yukarıya doğru bir yükseliş gerçekleşir.

Zât-ı Hak'da mahrem-i irfân olmak, mârifetullahta en üst seviyeye çıkmak olup, tasavvufî düşüncede, Zât tevhidine, İbnü'l-'Arabî düşüncesinde, kulun kendinde ve her yerde Hakk'ı müşâhede etmesi anlamına gelen Zât müşâhedesine tekabül etmektedir.¹⁰ Bu mâri-

8 Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara: Emel Matbaası, 1971), 20-22.

9 bk. Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr-i Kebir Te'vilât*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kitsan, t.y.), II: 610.

10 Tevhid-i zât, varlıkta sadece Allah'ın ve O'nun çeşitli mertebelerdeki tecellilerinin bulunduğu müşâhede etmektir. bk. Süleyman Uludağ, “Tevhid (Tasavvuf)” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm An-*

ket derecesi insan için ulaşabileceği en üst idrâk seviyesidir. Kemâle eren kimse kendindeki Hakk'ı tanır, bilir.¹¹ Nitekim Niyâzî-i Mısırî bir başka şiirinde Zât-ı Hakk'ı şöyle anlatır:

Zât-ı Hakk'ı anla zâtundur senün
Hem sıfâtı hep sıfâtundur senün
Sen seni bilmek necâtundur senün
Gayra bakma sende iste sende bul
(102/6)¹²

Bu dörtlükte, kişinin kendisini bilmesinin kurtuluşu olduğu, çünkü bu bilmenin -kişinin kendi ölçüsünde de olsa- Zât-ı Hakk'ı bilmekle aynı şey olduğuna işaret edilmiştir. “Nefsini bilen Rabbini bilir” düşüncesi doğrultusunda aynı şiirin dördüncü dörtlüğünde de *Men arefsırrına er ko gafleti* diyerek yine aynı noktaya dikkat çekilmiştir.

2. İlm-i sırda bahr-ı bî-pâyân olmak:

Sır ilminde sahilisiz bir deniz olmak kavramı, bu ilimde en üst düzeyde olmak anlamındadır. Sır kelimesi sözlükte, “Bilinmesi, duyulması, açığa vurulması istenmeyen, gizli tutulan şey” anlamına gelirken, tasavvufta ise “sadece Allah'ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi” ve “ruhun bir idrâk mertebesi” olmak üzere iki anlamda kullanılır.¹³ Tasavvufî düşüncede idrâk ile irtibatlandırılan bir diğer kavram da *latîfe*dir. Latîfe, “son derece ince bir mana ifade eden, kelimelerle açıkça anlatılamayan, işaret yoluyla ehline söylenilebilen, tadılarak

siklopedisi, 2012, XLI: 21-22.

Zât Müşâhedesini, kulun kendinde Hakk'ı müşâhede etmesidir. (bk. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-'Arabî Sözlüğü*, (İstanbul: Alfa, 2017), 568.

11 bk. Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010, XXXVIII: 127-128.

12 Parantez içindeki sayılar gazel numarası/beyit numarası anlamına gelmektedir.

13 bk. <http://www.lugatim.com>, erişim 04.01.2019; Necdet Tosun, “Sır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2009, XXXVII: 115.

ve yaşanarak öğrenilen bilgiler” anlamında kullanılmıştır. İnsanı diğer yaratılmışlardan ayıran ve onun hakikatini oluşturan ruhânî cevhere ise “Rabbânî latîfe” denilmiştir.¹⁴ Gazzâlî’ye (ö. 505/1111) göre Rabbânî latîfe, insanı diğer canlılardan ayıran hakikati olup, duruma göre bazan akıl, bazan ruh, bazan nefis, bazan kalb olarak adlandırılır. Ona verilen isimler değişik olsa da mahiyeti değişmez.¹⁵ Benzer şekilde, Hüseyin b. Yemin Hüseyinî’ye göre de kalp, ruh, sır ve hafî insanın idrâk edici latîfesinin isimleridir. Nefisten sonraki ilk mertebede kalp, beşeri kayıtlardan kurtulup daha saf olduğu diğer mertebede ruh, saflık artınca sır, olgunlaşınca hafî adını alır. Letâifteki farklılık öz itibarıyla değil, vasıflarda ve hâllerdedir.¹⁶ İmam Rabbânî’ye göre insanda beşi halk, beşi emir âlemine ait olmak üzere on latîfe vardır. Halk âlemine ait latîfeler anâsır-ı erbaa (hava, su, toprak, ateş) ile nefistir. Emir âlemine ait latîfeleri de kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. Bazı Nakşibendî şeyhlerine göre kalp latîfesinin bedenle yani maddî âlemlerle, ahfâ latîfesinin ise Cenâb-ı Hak’la irtibatı bulunduğu düşünülür.¹⁷ İdrâk mertebeleri olarak bakıldığında insanı hayvânî nefis mertebesinde Hakk’a yani ilâhî varlık mertebesine ulaştıracak olan şey, bu latîfelerin geliştirilmesidir. Sûfî düşüncede, her insanda yaratılış itibarıyla mevcut olan bu ilâhî latîfenin fonksiyonlarını icra edebilmesi seyr ü sülûk ile mümkündür. Seyr ü sülûkünü tamamlayan dervişte ruhanî latîfeler hâkim hâle gelir; kalbinde mârifet ve muhabbet-i ilâhî nurları parlar; o kişi ilâhî mükâşefe ve müşâhedelere mazhar olur.

14 bk. Osman Türer, “Latife”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003, XXVII: 110.

15 bk. Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2001, XXIV: 230; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.), III: 9.

16 bk. Tosun, “Sır”, 116.

17 bk. Osman Türer, “Letâif-i Hamse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003, XXVII: 143.

Niyâzî-i Mısri de bir gazelinde sırra şöyle değinir:

Kâf-ı dil Ankâsıyam sırrun âşinâsıyam
Endîşeler hâssıyam ad oldı insân bana
(9/4)

Mısri, sırrın âşinası olmayı insan olma derecesiyle eşdeğer bulmaktadır. Bu da seyr ü sülûkun sonuna işaret eder. Ayrıca *Gönül Kâfi’nin ankâsı* sözü, fenâdan bekâya dönmüş insanı anlatır. Bu mertebeye ulaşan kimse kendi sırrına ermiştir ki, buna *mârifetü’-n-nefs* denilmektedir. Kişi kendi nefisini tanımak yoluyla Allah’ı tanır.¹⁸

Anlaşıldığı üzere *sır ilmi*, mârifettir. Seyr ü sülûk ile ilâhî latîfenin idrâk fonksiyonunun aktif hâle getirilmesidir. Sûfîler, mârifeti ilim kelimesi ile anlatacakları zaman, kesbî ilimlerden ayrılması maksadıyla ilm-i esrâr (sırlar ilmi), ilm-i ledün, ilm-i bâtın, ilm-i makâm gibi tamlamalar hâlinde kullanmışlardır.¹⁹

Sır ilminin yani mârifetin sahilsiz bir deniz olması konusunu İbnü’l-Arabî, Kur’ân’ı der-yaya benzeterek anlatır:

Nefesin kuvvetli ise Yüce Kur’ân der-yasına dal! Aksi hâlde, onun zahirini yorumlayan tefsir kitaplarını okumakla yetin. Deryaya dalma, yoksa helâk olsun. Çünkü Kur’ân deryası derindir. O deryaya dalan kişinin elde etmek istediği şey, sahile yakın yerler olmasaydı bir daha denizden dışarı çıkamazdı. Peygamberler ve korunmuş varisleri ise âleme merhamet maksadıyla, o derin yerlere yönelen kimselerdir.²⁰

Burada “nefesin kuvvetli ise” dediği durum, “sahip olduğun mârifetin derecesi yeterli ise” anlamında ele alınmalıdır. Bu yeterlilik

18 bk. Uludağ, “Mârifet-i Nefs”, 56-57.

19 bk. Uludağ, “Mârifet”, 54-56.

20 Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007) I: 206.

derecesini Molla Câmî (ö. 898/1492), mârifeti dört seviyede ele alarak açar: En alt mertebeye, sâlikin baktığı her şeyi Hak’la bağlantılı görmesidir. İkinci mertebeye sâlik, gördüğü her eserin Hakk’ın hangi sıfatıyla ilişkili olduğunu bilir. Üçüncü mertebeye bu sıfat tecellîlerinin hikmetini anlar. En üst mertebeye ise ilâhî ilmi kendi mârifeti şeklinde algılar.²¹ İbnü’l-‘Arabî de mârifet derecesinde en altta bulunan kimseye Kur’ân deryasına dalmamasını, yoksa helâk olacağını tembihler. Ayrıca Kur’ân deryasının sahilden uzak ve derin kısımlarına ancak peygamberler ve onların korunmuş vârislerinin dalabileceğini belirtir. Bunu, tecrübe ve yeteneği yeterli olmayan bir dalgıcın çok derinlere dalıp vurgun yemesi tehlikesine benzetebiliriz. İşte bu derin yerleri “kıyısı olmayan deniz” olarak almak mümkündür. Böylece “ilm-i sırda bahr-ı bî-pâyân olanlar”ın peygamberler ve onların korunmuş vârisleri olduğu sonucuna ulaşırız. Burada korunmuş vârislerin kimler olduğunu irdelemek yerinde olur.

İbnü’l-‘Arabî *Fütûhât*’ta, verâsetin bir makam olduğunu şöyle aktarır: “Bu en temiz Muhammedî makâmdır, ona yükselen, ona vâris olur. Allah onu şeriâtın saygınlığını korumak için gönderir ve görevlendirir.”²² Vârislerin makamından daha üstün bir makam olmadığını, bu makamın karşısında dilin dönmediğini ve gönlün mustarip olmadığını belirtir. Bu makam ehli, hâllerinde fânî olmuş, müşâhedelerini anlatmada ağızları kapanmıştır. Zât nurları onlara ege-men olmuş, sıfatların belirtileri, üzerlerinde gözükmiştir. *Ünsiyet* ve *fenâ* mertebesindedirler. İlâhî kuvvet yardımıyla sürekli müşâhede hâlinindedirler. Onlar dosdoğru yoldan ayrılmazlar. Halk ile iç içe yaşasalar bile, bu esnada gerçekte onlarla beraber değillerdir. İnsanlar onları ancak Allah’ın fiillerinden

21 bk. Uludağ, “Mârifet”, 54-56.

22 İbnü’l-‘Arabî, *Fütûhât*, I: 18.

birisi olmaları yönünden görürler.²³

İbnü’l-‘Arabî’nin anlattığı vârisler, seyr ü sülûk sürecinin sonuna ermiş, kendilerindeki sırrı âşikâr etmiş, Hz. Peygamber’in ahlâkını giyinmiş, ölmeye önce ölmek hâline erişmiş, kendi benliklerinden temizlenerek sadece Allah için yaşayan, fenâdan sonra bekâya ererek O’nun sıfatlarına bürünmüş kimselerdir. Niyâzî-i Mısri de kendisini ancak bu kimselerin anlayabileceğini söylemektedir.

2 Bu fenâ gülzârına bülbül olanlar anlamaz Vech-i bâkî hüsnine hayrân olanlar bizi

[Bu her şeyin geçici olduğu gül bahçesine (dünyaya) bülbül olanlar anlamaz; ebedi yüzünün güzelliğine hayrân olanlar bizi.]

Fenâ gülzârına bülbül olmak:

Fenâ gülzârı, geçici, sonunda yok olmaya mahkûm olan dünya nimetleridir. Bunlara bülbül olanlar ise dünya nimetlerinin peşine düşmüş, zâhirî güzelliklere aldanmış kimselerdir. Niyâzî-i Mısri, *İrfân Sofraları*’nda dünya ve dünya adamlarına gönül bağlayanların azap içinde olduklarını söyler. Çünkü onlar kalplerini durmadan değişen gölgele-re bağlamışlardır; erişilemeyen bir gölgenin peşinden koşmaktadırlar.²⁴ Kur’ân-ı Kerim’de de bu durumdan şöyle bahsedilir:

İnsanların hesaba çekilmeleri yaklaştı. Hâlbuki onlar gaflet içinde yüz çevirmekteler. Rab’lerinden kendilerine yeni bir öğüt (bir uyarı) gelmez ki, onlar mutlaka onu alaya alarak, kalpleri de gaflette olarak dinlemesinler. O zulmedenler gizlice şöyle konuştular: “Bu da ancak sizin gibi bir insan. Şimdi siz göz göre göre sihre mi kapılacaksınız?” (Enbiyâ, 21/1-3)

23 İbnü’l-‘Arabî, *Fütûhât*, I: 290.

24 bk. Niyâzî-i Mısri, *İrfân Sofraları*, 19.

Öte yandan Klasik Türk Edebiyatı ve dünya edebiyatında benzer anlatımlarla kullanılan gül-bülbül metaforu, burada da kullanılmıştır. Bu metaforunda gül, eşi benzeri olmayan bir güzeldir. Bülbül ise güzel sesiyle ona hoş hikâyeler anlatan âşıktır. Ancak güle olan karşılıksız ve riyâsız aşkını bir türlü anlata- maz; çünkü aşk acısını anlatmak mümkün değildir. Gül güzelliği ile mağrurdur. Onun aşkıyla yanan bülbülden haberi bile yoktur. Bülbülün güle olan bu büyük aşkı, bu aşk uğruna canını, kanını feda etmesi bütün literatürde kullanılan ortak bir motiftir.²⁵

Dünya nimetlerine âşık olan kimse de bülbüle benzer. Yanar, tutuşur, canını vermeye razı olur ama âşık olduğu şeyler her daim vefasızdır. Çünkü hepsi bu âleme ait, yok olmaya mahkum yani fânîdirler. İşte bu tür sevgiler kişiyi gaflete düşürür. Yani Allah'tan uzaklaştırır. Gaflet, sözlükte, çevresinde olanları fark edememe, açık gerçeği görememe, dalgınlık, dikkatsizlik, basîretsizlik, aymazlık, gâfillik olarak tanımlanırken, tasavvufî alanda da Hak'tan habersizlik, kalbin Hak'tan gâfil olması, O'nun zikrinden mahrum kalması anlamlarına gelir.²⁶ Kulun Allah'tan habersiz olması, dünyayı veya bütün mahlukatı, Allah'ın yarattığı ve sıfatlarının tecellî ettiği bir yer olarak idrâk etmeden dünyadaki hayatını sürdürmesine, âleme tefekkür gözü ile bakamamasına, ondaki ince ve hikmetli işleri görememesine sebep olur. Kısaca, enfüs ve âfâkta Allah'ın âyetlerini göremeyen kişi, gaflette demektir.²⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de gâfiller, "kalpleri ile anlamayan", "görmeyen, işitmeyen", "hayvanlardan daha aşağı" olan kimseler olarak tanımlanmıştır:

25 bk. Nilüfer Tanç, "Rifâî'den Oscar Wilde'a Gül ve Bülbül", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 39 (2009): 971, 974.

26 bk. <http://www.lugatim.com>, erişim 15.01.2019.

27 bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yayınevi, 2005), 88.

*Andolsun biz, cinler ve insanlardan,
kalpleri olup da bunlarla anlamayan,
gözleri olup da bunlarla görmeyen, ku-
lakları olup da bunlarla işitmeyen bir-
çoklarını cehennem için var ettik. İşte
bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da
aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta
kendileridir. (A'râf, 7/179)*

Burada "kalpleri olup da bununla anlamayanlar" târifi, tasavvufta kalbin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi düşüncesine işaret eder. Ali Bolat, Muhâsibî'nin bilgi kaynaklarına bakışını irdelediği makalesinde, sûfilerin kirlerden tasfiye edilmesi şartıyla kalbin ilâhî bilgiyi alabildiğini kabul ettiklerini söyler. Muhâsibî'ye göre kalbin biri melekût âlemine, diğeri ise duyular aracılığıyla mülk âlemine bakan iki yüzü vardır. Aynı zamanda kalp aklın mekânı, mârifetin de kaynağıdır.²⁸

Bunlara göre fenâ gülzârına bülbül olanlar, dünya nimetlerini kalplerine koymuş, Allah'tan uzaklaşmış, mârifetten yoksun gâfillerdir. Öte yandan âşık olunan şeylerin mertebeleri âşığın mertebesine de delâlet eder. Mecâz aşklardan en üst seviye olan ilâhî aşka doğru bir yükseliş söz konusudur. Bu dünya nimetlerine sevgi duyanlar somut olanı, yani beş duyu ile algılayabildiklerini sevmektedirler. İlâhî aşk gibi soyut bir kavramı idrâk edecek seviyede olmayıp, Niyâzî-i Mısrî'nin verdiği bilgileri anlayacak güce de sahip değildirler.

Vech-i bâkî hüsnüne hayrân olmak:

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın bâkî yüzü ile ilişkilendirilebilecek âyetler şöyledir:

Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâkî kalacaktır. (Rahmân,

28 bk. Ali Bolat, "Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, 12-13 (2001): 379.

55/26-27)

Sen Allah ile beraber başka bir ilâha ibadet etme. Ondan başka hiçbir ilâh yoktur. Onun zâtından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O'nundur ve kesinlikle O'na döndürüleceksiniz. (Kasas, 28/88)

Birinci âyette azâmet ve ikrâm sahibi derken Allah'ın doksan dokuz esmasından *zü'l-celâl ve'l-ikrâm* kullanılmıştır. Yine "Rabbinin zâtı" olarak tercüme edilen kelimelerin aslı *vechürabbike*'dir. Vech (وجه), Arapça bir kelime olup yüz, çehre anlamına gelir.²⁹ Burada bâkî kalacak olanın Celâl ve Cemâl sıfatlarının sahibi olan, celâlinin arkasından ikrâmı yani bağıışı, ihsanı yetişen Allah'ın vechi olduğu söylenmektedir. İkinci âyette de benzer şekilde Allah'tan başka ilâh edilmemesi gerektiği, O'nun vechinden başka her şeyin yok olacağı, hükümün O'na ait olduğu anlatılmaktadır. Her iki âyet birlikte mütalâa edildiğinde bu âlemdeki her şeyin fânî olduğu, tek bâkî olanın Allahu Teâlâ olduğu hakîkati ön plana çıkmaktadır. Rahmân Sûresi'nde dikkat çeken *zü'l-Celâl ve'l-İkrâm* isminin kullanılmış olmasıdır. Doksan dokuz esmadan bu ismin seçilmiş olması, bâkî olan Rabbin Celâl ve Cemâl sıfatlarıyla kendini zâhir ettiğini göstermektedir. Bu iki zıt sıfatın her ikisinin de Allah'a ait olduğunun kabul edilmesi ve birleşmesi gerekmektedir. Celâl ve Cemâl birleştiği zaman Kemâl seviyesine ulaşılır. Allah'ı kemâl seviyesinde tanıyan biri ancak O'nu Celâl ve Cemâli ile birlikte sevebilir. Bu kemâl içinde O'nu tanıyan şaşkınlık içinde hayranlık duyar. *Zü'l-celâl ve'l-ikrâm* olan Allah'ın bâkî yüzüne hayran olanlar da ancak tevhid ehli kimselerdir.

29 bk. <http://www.lugatim.com>, erişim 15.01.2019.

3 Dünyâ vü ukbâyı ta'mir eylemekten geçmişiz Her taraftan yıkılıp vîrân olan anlar bizi

[Dünya ve âhireti tamir (mamura) etmekten geçmişiz; bizi her taraftan yıkılıp vîrân (harap) olan anlar.]

Bu beyti Nûrû'l-'Arabî şöyle açıklamıştır:

Ehlullâh dünya ve ukbâyı tamir etmez. Hazreti Resûl buyurmuştur: "Dünya, âhiret ehline haramdır, dünyaya meyletmez; âhiret de dünya ehline haramdır, âhirette cennet nimetlerini göremez ve bu ikisi ise Ehlullâha haramdır." Çünkü dünyaya meyletmek nefis içindir. Âhirete meyletmek yine nefisini azaptan kurtarmak ve cennet nimetlerine nâil olmak içindir. Ehlullâh ise Allah'ın rızasından başka bir şeye bakmaz; ne dünyaya meyleder ne de âhirete rağbet eder.³⁰

Dünya ve âhirete rağbet etmemek, sûfî düşüncedeki terklere işaret eder: Terk-i dünya, terk-i ukbâ (âhiret), terk-i hestî (varlık), terk-i terk. Bunlar aynı zamanda Allah yolundaki kişinin kendini aşamalı olarak arındırmasıdır. Zühd kavramı ile iç içe geçmiş olan bu terklar kişinin ihtiyâri yönelişleridir. Zühd, bir şeye olan rağbeti daha iyisine çevirme hâlidir; herhangi bir şeyden vazgeçip, onun yerine daha iyi, daha güzel ve daha hayırlı olana dönmek demektir.³¹

Terk-i Dünya: Dünya nimetlerine bağlanmaktan vazgeçmek, hevâ ve hevesleri terk etmek. Terklerin birinci aşaması olup, dünyaya olan arzuları âhiret nimetlerine yönelme ile değiştirmektir.

30 Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabî, *Edebî ve Tasavvufî Mısri Niyâzî Divânı Şerhi*, haz. M. Saadettin Bilginer ve H. Mustafa Varlı, (İstanbul: Esmâ Yayınları, 2016), 88-89.

31 bk. Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 398.

Niyâzî-i Mısrî bir hadis-i şerife dayandırarak, dünya isteklerinden vazgeçme ve kabir ehli gibi olma hususunda şu beyitleri söyler:³²

Dedi dünyâdan şöyle ol nitekim
bir garîb insân
Ki ya'nî hiç vatan tutma Semerkand ü
Buhârâ'dan

Dahi bir yolcu gibi ol ikâmet
eyleme aslâ
Ki ya'nî hiç karar etme elin
çek zîr ü bâlâdan³³

Terk-i Ukbâ: Âhiret nimetlerine bağlanmaktan vazgeçmek, yani Allah'ın emirlerine sadece azaptan kurtulmak ve cennet nimetlerine ermek için değil, Allah'ın rızasını kazanmak için uymaktır. Terklerin ikinci aşamasıdır. Âhiret nimetlerine olan talebi Allah'ın rızası ile yer değiştirmektir. Nasrabâzî (ö. 367/978) bu konuya işaret ederek, "Zâhit dünyada gariptir, Allah Teâlâ hakkında irfân sahibi olan ârif ahirette de gariptir." demiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de âriflerin zühdünün, Allah Teâlâ ile meşgul olmaya engel olan her şeyi terk etmek olduğunu söylemiştir. Şiblî (ö. 334/946) ise "Allah Teâlâ hariç her şeye sırt çevirmektir" diye anlatmıştır.³⁴

Terk-i Hestî: Terklerin üçüncü aşamasıdır; varlık iddiasından vazgeçmek, egoyu terk etmek, fakr sahibi olmak anlamına gelir. Fakirlik muhtaç olunan şeyin yokluğu demektir. Allah'tan başka herkes fakir ve yoksuldur. O Ganiyy-i Mutlak'tır. Kur'an-ı Kerîm'de ...Allah her bakımdan sınırsız zengindir, siz ise fakirsiniz...³⁵ (Muhammed 47/38) buyu-

32 *Dünyada bir garip veya bir yolcu gibi ol ve kendini kabir ehlinde say. Niyâzî-i Mısrî, Vahdetname, haz. Arzu Meral, (İstanbul: Revak Kitabevi, 2015), 42.*

33 Mısrî, ay.

34 Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 209-211.*

35 *İşte sizler, Allah yolunda harcamaya çağrılıyorsunuz. Ama içinizden cimrilik yapanlar var. Kim cimrilik*

rulmuştur.³⁶

Niyâzî-i Mısrî, *fakr* konusuna "Fakirlik tamam olduğunda o Allah'tır" sözüyle açıklamalar getirir. O'ndan başkasının ne zâhirde ne bâtında varlığı olmadığını, yalnızca var sanıldığını söyler. Ârifin sırrında vücuttan fakr tamam olmayınca, doğrudan doğruya Hakk'ın yüzüne bakmasının mümkün olamayacağını anlatır. Varlığı atmazsa, kendisindeki emaneti ödememiş olacağını ve bu nedenle de hıyanetten kurtulamayacağını belirtir.³⁷

Terk-i Terk: Son terk aşaması olup, terk eyleminin terk edilmesidir.

Kenan Rifâî (ö. 1950), dört terkin dört aşamalı bir terk ediş olduğunu söyler. Tıpkı beşikteki bebeğe baklava börek verilemeyeceği, hepsinin bir sırası olduğu gibi terkler de kademelidir. İlk başta kişi dünya ile dolu olduğundan, önce mâsivâyı terk etmelidir. Yani mâsivâ zevklerinden kendini sıyırmalı ve yüzünü âhirete döndürmelidir. Daha sonra ise âhiret nimetlerinden sıyrılıp yüzünü Cemâl'e çevirmelidir. Hiçbir varlığı olmadığını idrâk eden kimse için ise göz artık hiçbir şey görmez ve terk edecek bir şey de kalmaz. Kenan Rifâî'ye göre bu dört terk, dört farklı *idrâk seviyesine* de işaret etmiş olur. Niyâzî-i Mısrî'nin de "anlar" diyerek vurgulamak istediği aslında bu idrâk seviyesidir. Kenan Rifâî bunu şöyle anlatır:

Muhakkak ki, mânâyı anlamak ve mânâdan zevk almak müşküldür [zordur]. Farazâ bir mecliste aşktan ve mânâdan bahsedersen, bütün o kalabalık içinde bunu anlayan pek az kimse çıkar. Hâlbuki cehennemde zincirler var ki,

yaparsa ancak kendi zararına cimrilik yapmış olur. Allah her bakımdan sınırsız zengindir, siz ise fakirsiniz. Eğer ondan yüz çevirecek olursanız, yerinize başka bir toplum getirir de onlar sizin gibi olmazlar. (Muhammed 47/38)

36 bk. Gazâlî, *İhyâ*, 352.

37 bk. Mısrî, *İrfân Sofraları*, 8-9.

bir tanesi beş bin beş yüz okkadır. Zebâniler şöyle asacak, böyle kesecekler... dedin mi, herkes birden gözlerini açıp dövünmeye başladılar.

İdrâk seviyeleri daha üst mertebelerin hâlinden anlamayan [anlamayacak düzeyde olan] çocuk ruhlu kimselere, oyalayıcı hikâyeler tarzında sözler söylerse dinletebilirsin. Bu arada da mânâyâ ait bazı şeyler öğretebilirsen âlâ. Fakat sırf mânâdan bahsedecek olsan tahammül edemez, kaçarlar.

Aşk Cenâb-ı Hakk'ın lütfudur, nasip iledir. Her yiğidin kârı değildir. İşte bu gibi kimseler aksakallı da olsalar, başlarına babadan kalma bir taç da giyseler, aslı bırakıp teferruatla uğraştıkları için çocuk mesabesinde dirler.³⁸

Öte yandan dört terki anlatan dört tekbir, cenaze namazına mahsustur.³⁹ Yani ölmüş kimsenin ardından dört tekbir alınır. Sûfilerin dört tekbiri birlemeleri “ölmeden önce ölmek” kavramıyla alâkalıdır. Hazret-i Peygamber'in “Ölmeden önce ölünüz” hadisine binaen bu kavramı kullanmışlardır.⁴⁰

Niyâzî-i Mısri de *Dîvân*'ındaki bir gazelinde âşıkları ölü olarak tasvir eder ve bunu da ölünün ardından verilen salâ ile özdeşleştirerek anlatır:

Es-salâ her kim gelür bâzâr-ı
aşka es-salâ
Es-salâ her kim yanarsa nâr-ı
aşka es-salâ (168/1)

Mısri yine başka bir gazelinde halvetin kişiye nefisini bildirdiğini, ölmeden önce ölmeye

38 Ken'an Rifâi, *Sohbetler*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011), 511-513.

39 *İlmihal*, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 1998, I: 361/362. https://webdosya.diyamet.gov.tr/DiyametAnasayfa/UserFiles/DiniBilgiler/ilmihal_cilt_1.pdf, e.t. 09.10. 2022.

40 bk. Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Âyet ve Hadisler*, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013), 550-551.

yaradığını anlatır:

Nefsünü sana bildürür ölmezden öndin
öldürür
Yokluk yolını tuygurur fakr u fenâ hal-
vettedür (53/2)

Mısri'nin “ölmeden önce ölmek” sözünü, kişinin nefsinden ölmesi, varlığından geçmesi anlamlarında kullandığı görülmektedir. Görüldüğü üzere bu beyitte *anlayan* kimse-den kasıt, ölmeden önce ölmek mertebesine ermiş âşıktır.

4 Biz şol abdâlüz bırakduk

egnimizden şâlumuz

Varlığından soyunup uryân olan
anlar bizi

[Biz şu abdâlüz ki, sırtımızdan şalımızı bıraktık; bizi varlığından soyunup çıplak (örtüsüz) olan anlar.]

Sözlükte *abdâl* kelimesi derviş anlamında kullanılmakla birlikte, tasavvufî düşüncede daha özel bir anlama sahiptir. Bu istikâmet makamıdır; manevî bir derecedir. Evliya ve abdâl bu istikâmet makamına varmayı hedefleyerek, iradelerini Hakk'ın iradesine teslim eder; vefatlarına kadar O'nun iradesine göre hareket etmeyi arzularlar. Yine bir düşünceye göre Abdâl yedidir; ne artar ne eksilirler. Allah Teâlâ yedi iklimi bunlarla korur. Her biri bir iklimde bulunur ve gücünü yedi semanın birinde bulunan peygamberden alır.⁴¹ Şâl, Farsça bir kelime olup sözlükte, kadınların omuzlarına attıkları geniş örtü anlamına gelmektedir.⁴² Öte yandan derviş kıyafetlerinde de görülmektedir. Bazı kaynaklarda dervişlerin bellerine bağladıkları yünden yapılmış kuşak olan *şedd* ile aynı anlamlarda kullanılsa da, Atasoy, *Derviş Çeyizi* adlı eserinde Âgâh Efendi'den aktarak, şâlin derviş

41 bk. Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 43.

42 bk. <http://www.lugatim.com>, erişim 15.01.2019.

kıyafetlerinde *ridâ* denilen örtünün bir çeşidi olduğunu söyler. Âgâh Efendi *ridâyı* başa ve belden yukarıya bürünülen bir örtü olarak tanımlar. Burada *Şâl Fûte* dediği, dervişlerin hırka ve abâsı olan bir kıyafetten bahseder. Bu kıyafet belden aşağıya tutunacak fûta ve peştemalden ibarettir. Eserde, tarîkat *ridâsı*-nın müşhidin irşâda izinli olmasına delâlet olduğu, *ridânın* iki ucunun üst üste binmesi veya iki yana eşit salınması durumlarının bir nevi mertebelere işaret ettiği gibi durumlar açıklanır. Sağ tarafın şerîat ve tarîkate, sol tarafın mârifet ve hakîkate delâlet olduğu belirtilir. Hatta Hz. Peygamber'den abâ alan, yani şeyhlik almış olanların *ridâyı* boynuna koymasının, emanet yükünü boynuna asması olduğundan bahsedilir.⁴³

Görüldüğü üzere şâl sembolü derviş kıyafetlerine işaret ettiği gibi, bazı mertebe ve görevler ile ilgili de anlamlar taşır. Şalı sırtından atmaktan kasıt sureti terk etmek, yani her türlü isim, makam, rütbe gibi arazlardan arınmaktır. Niyâzî-i Mîsrî, suretin yanıltıcı olduğunu, aslın sîrette bulunduğunu dîvânında pek çok kereler dile getirir:

Sûretde nem var benim sîrettedür
ma'denüm
Kopsa kıyâmet bugün gelmez perîşân
bana (9/3)

Aşağıdaki beytinde özellikle sûfîye hitap ederek, "sûretinle uğraşma, içini saflaştır" diyen Mîsrî, böylece asıl önemli olanın içsel olarak temizlenme ve Allah'a yönelme olduğuna vurgu yapar:

Gel ey sûfî çıkar sûfî kıl insâf
Ko sûret düzmeği kıl içini sâf (87/1)

Niyâzî-i Mîsrî, varlıktan soyunmak ile idrâk arasında bir bağlantı kurar. Bu bağlantıyı Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *uryan*

kelimesini *mârifet* ile ilişkilendirmesinde görürüz. Tirmizî, *mârifet* kelimesinin harf tahlilini yaparak, kelimenin kökü olan ayn, ra ve fe harfleri ile başlayan kelimeler üzerinden gitmiş, anlamlar arasında ilişkiler kurmuştur. Tahlilde ele aldığı kelimelerden biri olan *uryan* kelimesinin "kalbin, Rabbinden başka şeye bakmaktan soyutlanması" anlamına geldiğini söyler.⁴⁴ Bu hâle gelmenin şartını Niyâzî-i Mîsrî varlıktan soyunmak olarak görmüştür.

Öte yandan varlıktan soyunmak, sûfî düşüncedeki *fakr* kavramına işaret eder. Çünkü varlık iddiasından soyunan kişi fakrın idrâkine erer ve bu mertebede artık ondan zuhûr eden Allah olur. Fakr kelimesi Arapça olup sözlükte fakirlik, yoksulluk anlamına gelir. Tasavvufî düşüncede ise kendinde varlık görmeyip her bakımdan Allah'a muhtaç olduğunu bilme, fenâfillâha erişme hâli, mânevî yokluk anlamlarına gelir.⁴⁵ Mîsrî, İrfân Sofraları'nda fakrı şöyle anlatır:

Bin yetmiş altı yılı Şevval'inin ikinci günü akşama doğru kıbleye karşı oturmuş: "Fakirlik tamam olduğu zaman o, Allah'tır." sözünü düşünüyordum. Allah'ın ilhamıyla sırrıma bunun hakiki manası doğdu. O kadar kesin bir mana doğdu ki, artık bunun ötesinde bir mana yoktur. Allah bana açıkça gösterdi ki, kendisinden başkasının ne zahirde, ne batında varlığı yoktur. Yalnız var sanılır. Bana bildirdi ki, ârifin sırrında vücuttan fakr (yoksunluk) tamam olmayınca perdesiz, doğrudan doğruya Hakk'ın yüzüne bakması mümkün olmaz... Çünkü fakrın tamamı, Allah'tan başka her şeyden varlığı almaktır. Vücut kalkınca Hak görünür ve hiç kaybolmaz.⁴⁶

43 bk. Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2106), 250-251.

44 bk. Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Hayy Kitap, 2017), 90.

45 bk. <http://www.lugatim.com>, erişim 15.01.2019.

46 Mîsrî, *İrfân Sofraları*, 8-9.

Mısri bu sofrada Allah'tan başka varlık sahibi kimsenin olmadığını, bunu idrâk eden kimsenin fakr sahibi olduğunu ve bu kişinin Hakk'ın yüzünü perdesiz göreceğini söyler. Kur'ân-ı Kerîm'de insanın muhtaçlığı şöyle anlatılmıştır: *Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla layık olandır.* (Fatır 35/15)

Beytin ikinci mısraında geçen varlıktan soyunup uryân olmak kavramıyla anlatılmak istenen çıplaklık, fiziksel bir çıplaklık olmayıp, ten cübbesini ref'etmektir. Ten cübbesi, insanın bu dünyada ruhunu taşıyan maddesel yönü, bedenidir. Ruh bu beden ile kayıtlıdır; metafizik bilgiyi almasında bu kayıtlar kişiyi kısıtlar; bazı algıların karışmasına neden olur.

Kur'ân-ı Kerîm'de, *Ey örtünüp bürünen (Peygamber)! Kalk da uyar.* (Müddessir 74/1) âyeti ile bir örtü ve bürünmekten bahsedilir. İbnü'l-'Arabî, buradaki örtünün "beden örtüsü" olduğunu söyler ve beden suretiyle perdelenmek manasına geldiğini belirtir. İbnü'l-'Arabî bu âyetlerde, beden perdesi ardında bulunan insana hitap edilerek, ondan yaslandığı ve büründüğü tabiat meşguliyetlerinden uyanması, gaflet yatağından çıkması, nefsinin büyük bir günün azabına karşı uyarılması istendiğini söyler.⁴⁷ Görüldüğü üzere İbnü'l-'Arabî bedeni, gaflete neden olan bir perde olarak nitelemektedir.

Kenan Rifâî, esrârı ancak yokluk sahibi kimselerin görüp duyabileceğini belirtir. Bu yokluğun maddî varlık bağlarından kurtulup, nefsin heveslerinden ve ihtiraslarından arınmak olduğunu anlatır.⁴⁸ Ahmet Avni Konuk da benzer şekilde *insan-ı nâkıs* dediği kemâle ermemiş insanın, nefsinin sıfatlarını hâil ederek Yaradanı ile olan bağı kestğini, yani

ilâhî olanı anlayamadığını söyler.⁴⁹

Görüldüğü üzere bu beyitte *anlayan*, fakr sahibi kimselerdir.

5 Kahr u lutfi şey'-i vâhid bilmeyen çektir azâb Ol azâbdan kurtulup sultân olan anlar bizi

[Kahr ve lütfu bir bilmeyen azap çekti; bizi o azaptan kurtulup sultân olan anlar.]

Kahr ve lütfu bir bilmek; sıkıntı, üzüntü ve zorluk zamanlarında da rahatlık, iyilik, ferahlık zamanlarındaki gibi dingin olabilmek, acı çekmemektir. İbnü'l-'Arabî bu durumu tevekkül ile bağdaştırır:

...Allah dilediğini yapandır. [Hûd 11/107] Allah kefil olup, yapıp gerçekleştirecek iki mümkünden birisini yapabileceğini bildirdiğine göre, kesin olarak Allah'a itimat ettik ve O'nu doğruladık. Çünkü teorik bilgi ve kanıtla onun doğruluğunu biliriz. Öyleyse sebeplerin yoksunluğunda dinginliğimiz ve sıkıntı çekmeyişimizin nedeni, Allah'ın onu tazmin edebileceğine inanmamızdır. Bilgiyle kalsaydık, sıkıntı çekerdik. Öyleyse âlim dingin ise, bu durum onun mümin olmasından; mümin olması ise, tazmin edenin [sebeplere zarar ve ziyânı ödeyenin] doğruluğunu bilmesinden kaynaklanır.⁵⁰

Öte yandan İbnü'l-'Arabî Sözlüğü'nde *tevekkül*, "kalbin güçlük çekmeden Allah'a itimat etmesi, O'nun katında bulunan şeye güvenmesidir." şeklinde tanımlanmıştır.⁵¹ Niyâzî-i Mısri bunun mârifet ve kemâlat gerektirdiğinden bahseder. Mârifeti Allah'ın nuru ola-

47 bk. İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr-i Kebir Te'vilât*, 1369.

48 bk. Ken'an Rifâî, *Şerhi Mesnevî-i Şerif*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2012), 5.

49 bk. Ahmet Avni Konuk, *Fusus'ül-Hikem Tercüme ve Şerhi Muhyiddin İbnü'l-'Arabî*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), I: 78.

50 İbnü'l-'Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, VII: 265.

51 Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-'Arabî Sözlüğü*, 487.

rak niteler ve şöyle der:

...Allah'ın nuru ile bakarsan zulmette nur, zehirde panzehir, düşmanlarda dost, kahırda lütuf ve o kadar çok çeşitli ve zıt aynalar içinde bir tek yüz ve bir cemâl görürsün... Kendi kendine şu beyti tekrar et:

Âlemin nakşını hep hayâl gördüm, ol hayâl içre bir cemâl gördüm,

Heme âlem çü mazhar-i Haktır, anın için kamu kemâl gördüm

O zaman sana insanların şerhileri ile hayırlıları bir olur.

Bil ki: Celal, cemal, kahır, lütuf şeklinde görünen şey, varlık kemâlinin tezahürüdür. Eğer Âdemoğulları olmasaydı o Kemâl varlığın yarısı gizli kalırdı. İsimlerin cemiyeti (tamamı) insan hakikatinde meydana çıkmıştır.⁵²

Mısrî, kahır ve lütfu bir görmek için insan hakikatinin kemâline erişilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir:

Gehî kahr u gehî lütfun kemâlin bilmek
istersen

Fenâ-ender-fenâda yoğ olup hem var
olandan sor (58/3)

[Eğer kahır ve lütfun kemâlini bilmek istersen, fenâ ender fenâda yok olup tekrar var olmuş kimseden sor.]

Mısrî'nin işaret ettiği kimse fenâ sonrası bekâya ermiş kişi, tevhîd ehlidir.

İlk dönemin önemli sūfîlerinden Zünnûn-ı Mısrî (ö. 245/859 [?]) tevhîdi şöyle tanımlar:

Tevhîd, Allah'ın eşyayla imtiz'ac etmeyen {eşyanın içine girmeyen, onun tabiatına karışmayan} kudretini, eşyâ ile bütünleşmeyen yaratışını bilmek, her

şeyin sebebinin Allah'ın yaratması olduğunu ve O'nun yaratmasında bir bozukluk bulunmadığını bilmendir. Yüksek olan göklerde ve alçak olan yeryüzünde Allah Teâlâ'dan başka müdebbir yoktur. Senin vehim ve tasavvuruna her ne gelirse gelsin, Allah ondan farklıdır.⁵³

Dîvân'ında pek çok kez tevhîd konusuna değinen Niyâzî-i Mısrî'nin, aşağıdaki beyitte anlattığı tevhîd ehlinin Hak âşıkları olduğu görülür:

Hakk'ı seven âşıklarun eğlencesi
tevhîd olur

Aşk odına yanukların eğlencesi
tevhîd olur (60/1)

İbnü'l-'Arabî de sevenin niteliklerinden bahsederken şöyle der:

Sevenin bir özelliği de, sevgilinin ihsanı nedeniyle, sevgisinin artışı veya verdiği sıkıntı nedeniyle eksilmeyi kabul etmemesidir. Bu hüküm, bir tecelli nedeniyle özü gereği Hakkı sevende gerçekleşebilir. Söz konusu tecelli de Hakkın el-Cemil ismiyle tecelli eder. Böyle bir sevgi, iyilik nedeniyle artmayacağı gibi yüz çevirmeyle eksilmez.⁵⁴

Anlaşılacağı üzere tevhîd ehli olan bir Allah âşığı, Sevgili'den geldiğini bildiği her muameleyi kabul eder. Onun sevgisi sebeplere bağlı olmadığı gibi başına gelenler de her şekilde birdir. Ancak bu tevhîd idrâkine eremeyen insanlar sıkıntılar geldiğinde azap çekerler. Niyâzî-i Mısrî de bu azaptan kurtulmak için bir gazelinde şöyle söyler:

Ey Niyâzî fâriğ u âzâde ol var
çekme gam

Kahr u lutfu bir bilürsen gam olur
sana neşât (83/5)

[Ey Niyâzî, vazgeçip terk ederek, el çekerek

53 Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1104.

54 İbnü'l-'Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, VIII: 277.

52 Mısrî, *İrfân Sofraları*, 36, 126.

üç hiyerarşik kısma ayırır. En alt tabakada zâhidlik yer almaktadır ve sülûkun başındaki sâlikler için geçerlidir. Mertebesi yükselen kimseler için zühd, *metafiziksel* açıdan gerçekte bir bilgisizliktir; sadece dünya hayatı için geçerlidir.

Diğer taraftan, Klasik Osmanlı Edebiyatı'nda zâhid ile âşık birbirinden farklı hayat görüşlerini temsil eder. Zâhid, dinin özüne inmeyen, kaba sofu, zâhirde dindar geçinip halka ardı arkası gelmez vaaz ve nasihatler veren, fırsatını bulunca da kendi nefesine uymayı ihmal etmeyen, katı ve taş yürekli, gafil, cahil ve nâdan, sözde dindarları anlatmak için kullanılmıştır. Buna karşılık rindlik ve âriflik vasıfları âşıklar ile tasvir edilmiştir.⁵⁷ Niyâzî-i Mısri'nin bu beyitte bahsettiği zâhid, dinin metafizik alanına hakim olmayıp daha çok şeriat kuralları kısmında kalmış, taassuplu kaba softadır.

Mestân kavramı incelediğinde, sözlük anlamının (mest olan anlamında) *sarhoş* olduğu görülmektedir.⁵⁸ Sarhoş, alkollü bir içki veya keyif verici bir maddenin etkisiyle az veya çok kendini bilmez, kendine hâkim olamaz duruma gelmiş kimseye denir.⁵⁹ İçmek fiili Arapça'da *şurb* kelimesi ile karşılık bulurken, aynı kökten türeyen *şarab* da içecek şey, içki anlamındadır. Tasavvufta şurb, temiz kalplerin ve ruhların ilâhî ikramlardan kendilerine verilenlerle nimetlenmesi anlamına gelir ve bu hâl, "susuz insanın su içmesi" durumuna benzetilir. Kuşeyrî, şurb kavramını zevk-rey, sekr-sahv kelimeleriyle açıklar. Zevk, şurbun başlangıcı olup, sâlikin ilâhî mânaları tatmasıdır. Bu beslenmenin devamlı olması şurb, kanma noktası ise reydir. Zevk, mânevî sarhoşluk; şurb, tam sekr hâli; rey

ise mânevî uyanıklık anlamında *sahv* hâline karşılık gelir.

Tasavvufta şurb ve şarap terimleri ilâhî aşkı anlatmakta kullanılır. Zünnûn, şurubu, ilâhî muhabbeti avuç avuç, dolu dolu içmek ve kanmak olarak tanımlamıştır. Abdurrahman-ı Câmî'ye göre aşk ve şarap, her ikisi de insanı kendinden geçirir; kayıtsız duruma getirir; sırlarını ifşa etmesine sebep olur.⁶⁰

Beyitte bahsedilen "cur'a-i sâfi" saf, katışiksiz bir içkinin son yudumudur. Şiirde anlamları hissettirmek için sembolizm kullanılması göz önüne aldığımızda, bu da ilâhî aşkın son yuduma kadar içildiği anlamına gelir ki, zaten sarhoş olmayla sonuçlanır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, cennette bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları bulunduğu bildirilmiştir (Muhammed 47/15). Niyâzî-i Mısri bu âyeti İrfân Sofraları'nda açıklamış, su ırmağını ilim, süt ırmağını amel, şarap ırmağını "içeni sarhoş eden bilgi" olarak mârifet, bal ırmağını da güzel ahlâk olarak tefsir etmiştir.⁶¹

Görülüyor ki Mısri, ilâhî aşkı tanımayan, dinin sadece kural kısmında kalmış, bu kuraları içselleştirip ahlâk hâline getirememiş, etrafına sert eleştiriler, nasihat vermesine rağmen kendisi nefesine yenik düşebilen bir kimseden bahsetmektedir. Bu kimse zâhid olarak nitelendirilmiş ve Mısri'nin sözlerini anlayamayacağı vurgulanmıştır. Sonrasında ise Kur'ân-ı Kerîm'de geçen dört ırmakta olduğu gibi, ilim, amel, ilâhî aşk ve güzel ahlâk mertebelerine erişmiş kimsenin bu manayı anlayabileceği anlatılmıştır.

57 bk. Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2013, XLIV: 531-532.

58 bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2008), 628.

59 bk. <http://www.lugatim.com>, erişim 15.01.2019.

60 bk. Süleyman Uludağ, "Şurb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010, XXXIX: 269-270.

61 bk. Mısri, *İrfân Sofraları*, 46-47.

**7 ‘Ârifün her bir sözünü tuymaya
insân gerek
Bu cihânda sanmanız hayvân olan
anlar bizi**

[Ârifin her bir sözünü duymaya insan gereklidir; sanmayın ki, bizi bu dünyada hayvan olan anlayabilir.]

Arapça olan ârif (عارف) kelimesi bilmek, tanımak anlamındaki ‘irfân kökünden gelir. Bilen, bilgili, irfân sahibi anlamındadır. Tasavvufta, Allah’ın sırları kendisine açılmış olan seçkin kul, herkesin göremediği mânevî gerçekleri gören, anlayan kimse anlamlarında kullanılmıştır. Âlim gibi bilen manasına gelse de ondan farklıdır. Âlim dış âlemi bilen; ârif ise ezel sırları kendisine açılmış olan, Allah’ı, kâinâtı, nefsin tanıyan, bilen, irfân sâhibi kimsedir. Tasavvufta, ârif (ehl-i ma’rifet) ile âlim arasında açık bir ayırım yapılmıştır. Bu ayırım hem mârifet ile ilim arasındaki metot farkından, hem de ârif ile âlimin vasıflarının başkalığından ileri gelmektedir. Cenâb-ı Hakk’ı keşf ve müşâhede yoluyla bilen kişi ârifdir; bu bakımdan ümmî bir insana da ârif denilebilir, ancak âlim denemez. Âlim, zihnî faaliyetle mutlak surette bilen iken, ârif ise ahlâkî ve mânevî arınma sayesinde sezgi gücü ve derunî tecrübe ile öğrenen, anlayandır. Ârifler için, ehl-i yakîn, ehl-i din, velî, kutb ve genel olarak “ârif-i billah” tabiri kullanılır.⁶²

Ârife hiçbir şey gizli kalmaz; mümin Allah’ın nuru ile bakarken, ârif Allah ile bakar.⁶³ Bu suretle ârif Allah’ın konuşan dili, gören gözüdür. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî ârifi, “kendisi sustuğu hâlde içinde Hakk’ın konuştuğu

kişi” diye tarif etmiştir. “Sultânü’l-ârifîn” diye tanınan Bâyezîd-i Bistâmî’ye (ö. 234/848 [?]) göre ârifle mâruf (Allah) arasında perde yoktur; bu yüzden ilâhî âlem ârife ayan beyandır.⁶⁴

Niyâzî-i Mısrî, İrfan *Sofraları*’nın ikinci sofrasında, ârifi dağın zirvesine ulaşmış, en yüksek kulelerde oturan *A’raf Ehli* olarak tanımlar. Dağın çıkışında olanlara *Şerîat Ehli*, inişinde olanlara ise *Hakikat Ehli* der. Bu iki grubun, kâmil olmadıklarından dolayı aralarında fark görüp birbirlerine karşı koyduklarını anlatır. Ancak dağın çıkış ve iniş zahmetlerinden kurtulmuş olan ârifler fark görmez ve iki grup arasında denge sağlarlar. İşte bu yüzden iki grup da ârifin sözlerini tam manasıyla anlayamayabilirler. Çünkü ârif her iki grubun da özelliklerine hâkimdir ve mertebe olarak üzerlerindedir.⁶⁵

İbn Sînâ (ö. 1037), *el-İşârât*’ta “Makamâtü’l-ârifîn” başlığı altında ârifi, âbid ve zâhiden üstün tutar. Ona göre ârif, Ceberût âleminin kudsiyetine yönelmiş, içine daima Hakk’ın nuru doğan kimsedir. Her şeyde Hakk’ı gören ârif, kaderdeki ilâhî sırrı sezer. Ârif bu meşhedde gördüklerini istese de anlatamaz. “Allah’ı tanıyanın dili tutulur.”⁶⁶ Ancak çok büyük edip-ârifler, bunları edebiyat dilinin sembolizminden faydalanarak anlatabilirler. Dolayısıyla âriflerin sözlerini anlamak, herkesin yapabileceği bir şey değildir. Nitekim, ârifin öyle hâlleri vardır ki bu hâllerden anlayanlar onları yüceltirken, anlamayanlar ise kınarlar.⁶⁷

Mısrî, *Dîvân*’ındaki bir gazelde, ârifi anlayabilecek olanın yine ârif olacağından bahseder; yücelik ehlinin rütbesini alt mertebedesinin bilemeyeceğini anlatır:

62 bk. <http://www.lugatim.com>, erişim 15.01.2019; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 24; Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 38; Süleyman Uludağ, “Ârif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1991, III: 361-362.

63 bk. Ebû Nasr Serrâc, *El-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 37-38.

64 bk. Uludağ, “Ârif”, 361-362.

65 bk. Mısrî, *İrfân Sofraları*, 11.

66 Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-Mahcub*, 395-396.

67 bk. Uludağ, “Ârif”, 362.

‘Ârifün kadrin yine ol ‘ârif olanlar bilür
Ehl ‘ulûvvün rütbesini bilmez ehl-i in-
hitât (83/3)

Yine *Dîvân*'da, âriflik ile ilâhi aşkı ilişkilendirildiği bir başka gazelinde, bu âlemin çokluk âlemi olduğunu, bu çokluğun halkın gözlemini örttüğünü söyler. Ancak ârif olanın her yüzden Allah'ı seyrettiğini belirtir. Sonra da bu sırdan haberdar olanın, özünün ârif olduğunu, hayvan isminden kurtulup insan mertebesine çıktığını anlatır:

Örtü bu bâzâr-ı kesret gözlerin
halkun velî
‘Ârif olan cümle yüzden seni
seyrân eyledi

Bu ne hikmet bu ne kudret bu ne
san‘atdur görün
Zerreyi gün katreyi deryâ-yı
ummân eyledi
Kim ki bu sırdan haberdâr oldu ‘
ârifdür özi
Kurtulup hayvân adından kendin
insâneyleydi(187/9-11)

İşte bu noktada Niyâzî-i Mîsrî'nin, ârifin sözünü anlayabilecek kişi olarak *insân* kelimesini kullanmasını irdelemek, *anlamak* için lazım olan özelliklerin neler olduğuna dair ipuçlarını aramak gerekir.

İnsân (انسان) kelimesinin bazı kaynaklarda *üns* (ünsiyet etmek, alışmak) ya da *ins* (beşer, insan topluluğu) kökünden geldiği söylenirken, bazı kaynaklarda ise aslının *nîs-yân* (unutmak) kelimesi olduğu öne sürülmüştür. Genel olarak adam veya iyi, olgun, vicdanlı adam manalarında kullanılmıştır.⁶⁸ Tasavvuftaki kullanımın ise Kur'ân-ı Kerîm'de geçen âyetlere dayandığı görülür.

68 bk. <http://www.lugatim.com>, 25.02.2019; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 136; Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 440; İlhan Kutluer, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2000, XXII: 320-321.

Buna göre insan, yaratılmışlar arasında en güzel surette (Tîn 95/4) ve en son yaratılan, Allah'ın sıfat ve isimlerine mazhar olan (Bakara 2/31), kendi yaratıcısını bilen veya inkâr edebilen (Hûd 11/9, Nahl 16/4) yaptıklarından sorumlu canlı (Şems 91/7-9) olarak ele alınmıştır. Ancak tüm bu kabullerin içinde *ünsiyet* kavramı öne çıkar. Çünkü *ünsiyet* ile aynı kökten gelen iki kelime *teennüs* ve *isti'nâs* sırasıyla "insan olmak" ve "cana yakın olma, vahşi hayvanın evcilleşmesi" manalarına gelmektedirler.⁶⁹ Diğer yandan İbnü'l-'Arabî de insâna *insân* denmesinin sebebi olarak, insânın kemâl mertebesine yatkınlığını (*ünsiyet*) görür. İslâm tasavvuf ve felsefesinde *insan-ı kâmil* terimini kullanan ilk kişi olan İbnü'l-'Arabî'ye göre insanlık mertebesi yegânedir; o da insan-ı kâmile aittir. Diğerlerinin "insan" diye isimlendirilmesi ise sadece özellik ve biçim olarak insan-ı kâmile benzemeleridir. İbnü'l-'Arabî burada iki kavram öne sürer: İnsan-ı kâmil ve hayvan-insan.⁷⁰ Bu noktada akıllara yukarıda bahsedilen *isti'nâs* kelimesi gelir ki, vahşi hayvanın evcilleşmesi manasında kullanılmaktadır. Benzer şekilde aynı kökten gelen *enes* kelimesi de vahşet kelimesinin zıddıdır. Aslında anlatılmak istenen bir olgunlaşma, kemâle yönelme sürecidir. Kur'ân-ı Kerîm'de insanın halife olarak yaratıldığı beyan edilir. (Bakara 2/30) Halife olan kişi, halifeliğini yaptığı varlığın özelliklerini taşır. İşte bu nedenle insan en güzel şekilde yaratılmıştır. Tîn Sûresi'nde, *Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra onu, aşağıların aşağısına indirdik. Ancak, iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar için devamlı bir mükâfat vardır.* (Tîn 95/4-6) buyurulmaktadır. Özünde en güzel şekilde yaratılmış olan insan, bunu başaramadığı zaman aşağıların aşağısına düşmeye mahkûmdur. Görülüyor ki, insan özündeki güzellikleri bulmak ve

69 bk. Kutluer, "İnsan", 320-321.

70 el-Hakim, *İbnü'l-'Arabî Sözlüğü*, 285-286, 291.

buna göre yaşamak üzere programlanmıştır. Bu özü bulmak kemâle ermek demektir.

Hayvan-İnsan, İbnü'l-'Arabî'nin tanımına göre, sadece âlemin hakikatlerini içeren beşer cinsinin her bir bireyidir. O sadece âlemin bir sûretidir. İnsan-ı kâmil ise hem âlemin hem de Hakk'ın suretidir. O, âlem ve Hakk'ın hakikatlerini kendinde toplar. İnsan-ı kâmil Hakk'ın halifesi iken hayvan-insan ancak insan-ı kâmilin halifesi olabilir. Görüldüğü üzere İbnü'l-'Arabî, insan-ı kâmil seviyesine erememiş kimselerin hepsine birden hayvan-insan demektedir. Kendindeki ilâhi emanetin farkına varmayanlar insan olma mertebesine eremezler.⁷¹

Niyâzî-i Mısırî de benzer şekilde *Dîvân*'ında hayvan ve insan ayırımını cehâlet ve mârifet ile ilişkilendirir:

Nâdânı terk itmedin yârânı ârzûlarsın
Hayvânı sen geçmedin insânı ârzûlarsın
(136/1)

Kandan gelür yolun senün ya kanda
varur menzilün
Nirden gelüp gittüğünü anlamayan
hayvân imiş (78/5)

Öte yandan, *İrfan Sofraları*'nda insana ait dört tavrın anlatıldığı on beşinci sofrada, insanın hayvanlık sıfatlarından kurtulup kemâle erişini güzel ahlâk ile ilişkilendirir. Sonra bu güzel ahlâkın ne olduğunu açıklar: Güzel ahlâk imandır, ameldir, ihlastır, zikir, ihsandır, tevâzudur, öğüttür, tasavvuftur, cömertliktir, mürüvvet etmedir, rızadır, sabırdır, Allah'ı sevmedir, Allah'tan korkmadır. Mısırî, bu özelliklerin Hz. Âdem'in ilminin zuhur ettiği kimselere verildiğini söyler. Bu ilmin de esma ilmi yani ledünnî ilim olduğunu, salih ameller neticesinde verâset yoluyla verildiğini anlatır. Böylece hayvanlık sıfatlarından kurtulup, insan sıfatlarına yüksel-

71 el-Hakîm, age. 216-217.

menin ancak mârifet yoluyla olacağına işaret eder. Çünkü kendisinin de söylediği gibi ârifin kadrini ancak ârif bilir; alt mertebedeki üst mertebedekinin derecesini bilemez.⁷²

8 Ey Niyâzî katremüz deryâya saldık biz bugün Katre nice anlasun 'ummân olan anlar bizi

[Ey Niyâzî, biz bugün katremizi denize saldık; katre nasıl anlasın, bizi ummân olan anlar.]

Bu beyitte öncelikle *katre*, *deryâ*, *ummân* kelimelerinin hangi manalarda kullanıldığını irdelemek gerekmektedir. İbnü'l-'Arabî, *deryâ* ve *ummân* kelimelerini bilgi, ilim, bilgi kaynağı gibi anlamlarda kullanmıştır. İbnü'l-'Arabî'nin *Fütûhât*'ta kullandığı ifadelerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:⁷³ Zât deryâsı, Kur'ân deryâsı, bilgi kaynağı/deryâsı, ezel/ebed deryâları”.

İbnü'l-'Arabî, “efrattan biri” dediği Abdullah b. el-Abbas için; “O, bilgisinin genişliği nedeniyle, *deryâ* diye isimlendirilmişti.” der.⁷⁴

Kur'ân-ı Kerim'in de “sahilsiz bir ummân” olduğunu, ona ait bir sözün, -yaratılmışların sözlerinden farklı olarak- sözün kendisini talep ettiği bütün anlamları kast ettiğini anlatır.⁷⁵

Başka bir kısımda, Ebû Yezîd el-Bestâmî'nin [Bâyezid-i Bestâmî] tefvîz (işleri Allah'a havale etme) makamının dışına çıkmış olarak, onun el-Vâsi' isminin hükmü altında olduğunu, *Beni mümin kulumun kalbi sığdırdı* hadis-i kutsisine tam olarak mazhar teşkil ettiğini belirtir. Bu durumuna binaen Ebû Yezîd'in kalbini bir *umman*, diğer kalpleri

72 Mısırî, *İrfân Sofraları*, 41-44.

73 bk. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 34, 206, 142, 163.

74 bk. İbn Arabî, age., II: 124.

75 bk. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, X: 38.

ise nehirler olarak niteler.⁷⁶

İbnü'l-'Arabî'nin deryâ ve ummân kelimelerini ilim ve mârifet anlamlarında kullandığını göz önünde bulundurarak beyti incelediğimizde, Niyâzî-i Mısrî'nin de katre/deryâ/ummân kelimelerini aynı amaçla kullandığını söyleyebiliriz. Öte yandan, mârifete ermenin yani Hakk'a ulaşmanın yolu sûfilerce seyr ü sülûk olarak belirlenmiştir ki, bu da belli tasavvufî adab ve erkânın uygulanması anlamına gelir. Mârifetin sonu hayrettir; seyr ü sülûkun sonu ise başlangıca varmaktır.⁷⁷ Bu da sülûktaki *fenâ – bekâ* kavramları ile açıklanır. İnsan fenâ ve bekâ suretiyle dünyaya gelip, kirlenmeden önceki arı, duru, pak, saf ve temiz hâline kavuşur; aslı fitratına, esas hilkatine ve hâline rücu eder.

Hücvirî, kulun Allah hakkında ilim sahibi olmasıyla (mârifet), cehâletin fânî olduğunu söyler. Kulun kendi varlığından fânî olmasının, Hakk'ın cemâlini temâşa ve azâmetini keşfetmesi ile olduğunu, fenâda Hakk'ın celâlinde dünyayı da âhireti de unuttuğunu anlatır. Bir sûfinin fenâ ile ilgili sözünü aktarır: "Fenânda seni buldum. Cismimin remzini ve ismimi mahvettin, sildin, süpürdün. Sen kimsin diye benden sorduğunda, ben senim dedim."⁷⁸

Kelâbâzî (ö. 380/990); fenânın, kulun nefsanî ve hayvanî haz ve duygularından fânî olması, kendinden geçerek temyiz yani iyiyi kötüden ayırma özelliğini kaybetmesi, daima içinde kendini yok ettiği (fenâ bulduğu) varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fânî olması anlamına geldiğini anlatır. Fenâ hâlindeki kulun sevk ve idâresini bizzat Hakk'ın üzerine aldığı, bu vaziyetteki kul için günaha giden yolların hepsinin kapanmış olduğunu belirtir.⁷⁹

76 bk. İbn Arabî, age., XV: 280.

77 bk. Uludağ, "Sülûk", 127-128.

78 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcub*, 304-309.

79 bk. Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Ta'arruf: Do-*

Fenâyâ eren sâlikin içinde fânî olduğu varlık ile durumu şöyle açıklanabilir: Bir şey diğer bir şeye mevsûl (kavuşmuş) veya makrûn (bitişmiş) veya onunla müttehit (birleşmiş) veya mümtezic (kaynaşmış, iç içe geçmiş) olursa, her ikisinin hükmü bir olur.⁸⁰ Bu durum, katrenin denize kavuşup kendi vasıflarından fânî olması ve varlığını denizin vasıfları ile devam ettirmesiyle eş değerdir. İbnü'l-'Arabî de bunu benzer şekilde denizlerin, nehirlerin varlıklarını sildiğini, başka bir anlatımla, nehirlerin varlıklarından geride görülen ve ayırt edilen bir kalıntı bırakmadığını söyler.⁸¹

Niyâzî-i Mısrî'nin *Dîvan*'ındaki diğer gazeller incelendiğinde, bu kelimeleri sülûkun başlangıç ve bitiş aşamalarına işaret eden anlamlarda birkaç yerde daha kullandığı görülür. Henüz mârifet ehli olamamış birinin, kendi mertebesini aşan şeyler arzulamasını anlattığı gazelinde *katre* kelimesini yolun başındaki sâlik olarak vurgular:

Şol uşacuklar gibi binersin ağaç ata
Çevgân ile topun yok meydânı
ârzûlarsın

Karıncalar gibi sen ufak ufak yürürken
Meleklerden ilerü seyrânı
ârzûlarsın

Topuguna çıkmayan suyu deniz sanırsın
Sen katreyi geçmedin ummânı
ârzûlarsın (137/2-4)

Mısrî, gazelde "katre" olarak nitelediği sâliki, küçük tahta ata binen çocuklara benzetir ki, tahta at burada gerçeği olmayan bir şeyin taklidi ile avunmaya işaret eder. Mısrî, gazelin devamında sâlikin yürümesini karınca

ğuş Devrinde Tasavvuf, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 202-212.

80 bk. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcub*, 307.

81 bk. İbnü'l-'Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, I: 209.

mesabesinde görür; buna rağmen meleklerden daha yüksek bir idrâki istediğini anlatır. Hemen ardından, topuğunu geçmeyen derinlikteki suyu deniz sandığını söyler ki, bu da sâlikin hâla sülûkunu tamamlamadığını anlatır. Son olarak, yolun başındaki sâlik katre olarak niteler ve onun ummân olmayı arzuladığından bahseder.

Katre – deryâ metaforunu, suyun dünyadaki döngüsü ile de bağdaştırmak mümkündür. Damla, katıldığı her formun bir parçası olur; ismi önce damla, sonra nehir, sonra deniz, en sonunda okyanustur. Bu tıpkı seyr ü sülûkun fenâ mertebelerine benzer. Burada da sâlik en başta şeyhinde fenâ bulur; daha sonra Hz. Peygamber’in manasında fânî olur; en sonunda da fenâfillaha erer. Her fenâ mertebesinde, sâlik fânî olduğu varlığın vasıflarına bürünür. Allah’ta fânî olduğunda burada kalması mümkün olmaz ve bekâya döner.⁸² Bu fenâ mertebelerinde şeyh, Hz. Peygamber’e doğru akan bir nehir, Hz. Peygamber ise Cenâb-ı Allah’a doğru akan bir deniz gibidir. Bekâ ise ummân olma hâline benzetilebilir. Diğer taraftan, yeryüzüne inen her su damlacığı bir akarsuya kavuşamaz. Toprak yüzeyinde birikir ve buradan tekrar buharlaşır. İşte seyr ü sülûk yapamamış, mârifete erememiş, Allah’ı tanıyamamış ve bu hâl üzere ölmek suretiyle devrini tamamlamış insanlar, bu su damlaları mesabesinde dirler. Deniz olamadan katre olarak bu âleme veda ederler.

Niyâzî-i Mısrî, bu beyitte, sözlerini anlayabilecek olanların katre mesabesindeki insanlar değil, fenâdan bekâya ermiş Hak yolcuları olduğunu anlatmaktadır.

82 bk. Ken’an Rifâî, *Ebu'l-alemeyn Seyyid Ahmed er-Rifâî*, (İstanbul: Cenân EKSİV Yayınları, 2015), 176, 184-190.

9 Halkı koyup lâ-mekân ilinde menzil tutalı Mısrîyâ şol cânlara cânân olan anlar bizi

[Halkı bırakıp mekânsızlık ilinde menzil tutalı ey Mısrî, şu canlara cânân olan anlar bizi.]

Halkı bırakıp lâ-mekân ilinde seyr etmenin ne olduğunu, Hücvirî ve Gazzâlî’nin tevhîd konusundaki açıklamalarından çıkartabiliriz. *Lâ-mekân* kavramı Hücvirî tarafından Allah için tanımlanır. “O’nun mekânı yoktur; O mekânda da değildir ki, hakkında mekânın varlığını kabul etmekle yerleşik olsun ve bu suretle de mekâna (diğer) bir mekân lazım gelsin.” Dolayısıyla lâ-mekân ilinde olmak, sadece Allah ile olmak anlamına gelir.⁸³ Öte yandan Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre tevhîd, muvahhidin Allah’ın birliğindeki mükemmelliği ile vahdaniyetini tahakkuk ettirmek suretiyle O’nu birlemesidir. Havâssın tevhîdi ise, kulun Allah önünde bir ceset gibi olmasıdır ve tevhîd denizindeki dalgalar içinde bulunan o cesedin üzerinde Allah’ın hükmü ve yetkisi geçerlidir. O ceset mesabesindeki kişi, O’nun varlığının ve birliğinin hakikatleri sayesinde kendinden, halkın çağrısından, o çağrıya cevap vermekten geçmiştir. O’nun yakınlığıyla, his ve hareket sona ermiştir. Çünkü Hak Teâlâ kendi iradesini yerine getirmiş, kulunun sonunu başa döndürmüştür.⁸⁴

Niyâzî-i Mısrî bir gazelinde Allah ile olmayı şöyle anlatır:

Gitti kesret geldi vahdet oldı
halvet dost ile
Hep Hak oldı cümle âlem çarşu
bâzârkalmadı(180/4)

Çokluğun kaybolması, artık halkı görmemek, halkı bırakmak olarak anlaşılabilir. Nitekim İzutsu’ya göre, fenâyâ eren kimsenin gözün-

83 bk. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcub*, 342.

84 bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 407.

den her şey silinirken, aynı zamanda kesretteki yaratılmışların hakikatleri sezilmeye başlanır.⁸⁵ İbnü'l-'Arabî, "Bütün insanlar uykudadırlar; ancak öldüklerinde bu uykudan uyanırlar" sözünden yola çıkarak, insanların bu âlemde gördüklerinin rüyada görülenler mesabesinde olduğunu söyler.⁸⁶ Bunların da te'vil edilmesi yani başlangıçtaki manalarına rücu ettirilmesi gerektiğini anlatır. İşte İzutsu burada bir kimsenin hisler ile aklın yarattığı kösteklerden kurtulup, doğal olayların ördükleri ince remizler perdesinin ardını görmeye başlamasının, *fenâ* denilen mistik tecrübe ile mümkün olduğunu belirtir.⁸⁷

Niyâzî-i Mısrî, insanın varlık âlemine inmeden önce de mekânsızlıkta Hak ile bir olduğunu, orada iken tüm canlılara can olduğunu anlatır:

Hak'ıla bî-nişân iken kamu
cânlara cân iken
Düşürdi bî-mekân iken beni kevn ü
mekân içre (153/2)

İnsan vahdet âleminde kesret âlemine indikten sonra tekrar aslına dönebilmek için seyr ü sülûk etmek durumundadır. Fenâ ile aslına dönen ve insan ismini hak eden kimse buradan bekâya döner. Bekâya dönen kişi mârifet nuru ile aydınlanır; kesrette perdeli olarak gördüklerinin artık hakikatlerini de görebilmektedir. Diğer bir deyişle, vuslata eren kişi, bu âlemdeki halkın zâhirî görünüşlerini bırakıp Allah ile görmeye başlar. Niyâzî-i Mısrî bu durumu şöyle anlatır:

İrişdi mârifet nûrî gönül oldı
Hakk'ın tûrî

85 Toshihiko Izutsu (1914-1993). İslâm düşüncesi ve Kur'an semantiği üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Japon şarkiyatçısı.

86 bk. Yılmaz, *Kültürümüzde Âyet ve Hadisler*, 564.

87 bk. Toshihiko Izutsu, *İbnü'l-'Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 23.

Niyâzî tuydı çün sırrı gümân gitdi
âyân içre (153/7)

Mısrî'ye göre vahdette kesreti, kesrette vahdeti görebilmek insanın erebileceği irfânın tümü, yani ilimde son mertebedir. Bunu şöyle açıklar:

Vahdeti kesretde bulmak kesreti
vahdette hem
Bir 'ilimdür ol ki kamu 'ilm ü 'irfân
andadur (33/4)

İbnü'l-'Arabî *Fütûhât*'ta bu mertebedeki kimselerin, halk ile iç içe yaşasalar bile, bu esnada gerçekte onlarla beraber olmadıklarını söyler.⁸⁸ İnsanların onları ancak Allah'ın fiillerinden birisi olmaları yönünden gördüklerini belirtir. Hadis-i kudsîde bahsedildiği üzere Allah'ta yok olmuş, fânî olmuş kişiden Allah tecellî eder; onun işiten kulağı, görür gözü, tutar eli, yürür ayağı mesâbesinde olur.⁸⁹

Görülüyor ki, Niyâzî-i Mısrî bu beyitte kendi vardığı noktayı yani bulunduğu makamı anlatmaktadır ki, burası, vahdette kesreti, kesrette vahdeti görebilme makamıdır. Mısrî, bu seviyede kendisini idrâk edebilecek kişinin de *cânlara cânân* olan olduğunu belirtmektedir. Canlılara canan olan Allah'tır. Allah ile kurbiyeti olan, fenâdan bekâya eren kişi kendisinden Allah'ın tecellî etmesi yönüyle cânlara cânân olur.

Sonuç

Gazeli bütünüyle incelediğimizde, Niyâzî-i Mısrî'nin *anlayan* olarak nitelediklerinin, fenâyaya ermiş, devrini tamamlamış, Hak ile bâkî olarak dünyaya dönmüş, insân-ı kâmil seviyesindeki kimseler olduğu görülmektedir. *Anlamayanların* ise bu devri tamamlayamamış, hatta dünya kayıtlarıyla perdelenip

88 bk. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 290.

89 Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmet Sofuoğlu, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989), XIV/6424.

gaflette kalarak hiç tekâmül edememiş, dünyaya doğdukları seviyede yani hayvâniyet seviyesinde kalmış kimseler olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmamız esnasında hakikat bilgisinden bahseden kimselerin âdeta farklı bir âlemde yaşadıklarını, farklı algılar ile bu dünyayı yorumladıklarını gördük. Hz. Peygamber'in kendisine rüya tabirinden sorulduğunda; "Ben dünyayı tabir ederim." sözleri bu dünyanın tabir gerektirdiği sonucuna ulaşmamızı sağladı. Bu minvalden ilerlediğimizde hakikat bilgisinin, şehâdet âleminde var olan sembollerin okunabilmesi, idrâk edilebilmesi, aslına rücû ettirilebilmesiyle anlaşılabilmesiyle sonucuna ulaştık. Çalışmamızın günümüz insanına aktaracağı mesaj, anlamamanın da idrâkin de mertebeli oluşudur. Bu mertebeli yapıyı kabul etmeden büyük velîleri, Hz. Peygamber'i ve en önemlisi Kur'ân-ı Kerîm'i tam manasıyla anlamak mümkün değildir. Ayrıca ârifin öyle hâlleri vardır ki, bu hâllerden anlayanlar onları yüceltirken, anlamayanlar ise kınarlar.

Kaynaklar

- Abdülkerim Kuşeyrî. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî. *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcub*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Atasoy, Nurhan. *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2106.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Kenz-i Mahfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXV, 2022, 258-259.
- Ayverdi, Z. İlhan. *Kubbealtı Lugatı*, <http://www.lugatim.com>, (erişim 10.10.2018).

- Bolat, Ali. "Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, 12-13 (2001): 361-389.
- Buhârî. Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. çev. Mehmet Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989.
- Cebecioğlu, Ethem. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınevi, 2005.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XLIV, 2013, 530-533.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2008.
- Erdoğan, Kenan. Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divânı (Tenkitli Metin)*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Erginli, Zafer. Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed. İhyâu Ulûmi'd-Dîn. I-IV*. çev. Ahmet Serdaroğlu. (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002).
- el-Hakîm, Suâd. İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017.
- Hakîm et-Tirmizî. Kalbin Anlamı*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Kitap, 2017.
- Izutsu, Toshihiko. İbnü'l-'Arabî'nin Füsûs'ndaki Anahtar Kavramlar*. Çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- İlmihal. Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 1998. https://dibwebfiles1we1.blob.core.windows.net/webfiles/diyanet.gov.tr/UserFiles/DiniBilgiler/ilmihal_cilt_1.pdf*
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. Haz.

- Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Ken'an Rifâî. *Ebu'l-alemeyn Seyyid Ahmed er-Rifâî*. İstanbul: Cenan EKSİV Yayınları, 2015.
- . *Sohbetler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011.
- , *Şerhli Mesnevî-i Şerif*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2012.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi Muhyiddin İbnü'l-Arabî. I*. haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kutluer, İlhan. "İnsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXII, 2000, 320-323.
- Muhyiddin İbnü'l-'Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- , *Tefsîr-i Kebir Te'vilât. I-II*. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan, t.y.
- Niyâzî-i Mısrî. *İrfan Sofraları*. Çev. Süleyman Ateş. Ankara: Emel Matbaası, 1971.
- , *Vahdetname*. Haz. Arzu Meral. İstanbul: Revak Kitabevi, 2015.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*. Çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabî. *Edebî ve Tasavvufî Mısrî Niyâzî Dîvânî Şerhi*. haz. M. Saadettin Bilginer ve H. Mustafa Varlı. İstanbul: Esmâ Yayınları, 2016.
- Tanç, Nilüfer. "Rifâî'den Oscar Wilde'a Gül ve Bülbül". A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 39 (2009), 967, 987.
- Taştekin, Hülya. "Niyâzî-i Mısrî Divânî'nda Hakikat Bilgisini İdrâk Edebilme". Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, 2019.
- Tosun, Necdet. "Sır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVII, 2009, 115-116.
- Türer, Osman. "Latîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVII, 2003, 110.
- , "Letâif-i Hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVII, 2003, 143.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIV, 2001, 229-232.
- , "Mârifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 2003, 54-56.
- , "Mârifet-i Nefs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 2003, 56-57.
- , "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVIII, 2010, 127-128.
- , "Şürb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXIX, 2010, 269-270.
- Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Âyet ve Hadisler*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.



Türk Edebiyatında Manzum Tasavvuf Tarifleri:

Tasavvuf-nâmeler

Taşawwuf-nâmes:

Poetic Descriptions of Sufism in Turkish Literature

Emine YENİTERZİ*

Özet

Tasavvuf-nâmeler; Türk edebiyatındaki zengin çeşitlilikteki manzum dinî türlere ilave edilebilecek bir diğer türdür. Makalede, bu türü tanıtmaya amacıyla ilk örneği 15. yüzyıl, son örneği de 20. yüzyıla ait on üç manzum tasavvuf tarifi ve tasavvuf-nâme ele alınmıştır. Bunlardan Dede Ömer Rüşenî ve Oğlanlar/Olanlar Şeyhi İbrâhîm Efendi'nin tasavvuf-nâmeleri türün adı verilmeden meşhur olan metinleridir. Sun'ullâh-ı Gaybî ve Rusçuklu Şeyh Ömer Zarîfî'nin manzumeleri de tasavvuf tarifi muhtevalarına dikkat çekilerek yayımlanmıştır. Sâdık Kemâlî, Seyyid Mehmed Emîn, İsmâîl Hikmetî, Şevkî ve Mehmed Kâsım Efendi'nin tasavvuf-nâmeleri ise bu yönlerine dikkat çekilmeden lisansüstü tezlerde ve bir dergide yer almıştır. Tasavvuf-nâme türüne dâhil edilemeyen ancak manzum tasavvuf tarifi muhtevası dolayısıyla; Cemâl-i Halvetî'nin *Risâle-i Teşrihiyye*, müellifi meçhul *Manzûme fî Beyân-ı Tezkiye-i İnsân* ve Kadızâde Mehmed Efendi'nin *Manzûme-i Akâ'id* mesnevilerindeki ilgili kısımlar da türe ışık tutmaları hasebiyle makalede tanıtılmaktadır. Tespit edilen bu metinlerde tasavvufun mahiyeti, sûfilerin nasıl olması, dikkat etmeleri ve uymaları gereken hususlar ayrıntılarıyla anlatılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Türk edebiyatı, tasavvuf-nâme, manzum dinî türler.

Abstract

In Turkish literature, one of the genres that can be added to the rich variety of religious poetic tradition is *Taşawwuf-nâmes*. In this article, thirteen different poetic descriptions of Sufism and *taşawwuf-nâmes* will be reviewed in order to present this genre, the first examples belonging to the 15th century and the last to the 20th. Among them, the *taşawwuf-nâmes* of Dede 'Omar Rüşenî and the Shaykh İbrâhîm are counted as the famous texts without mentioning the name of the genre. The poems of Şun'ullâh-ı Gaybî and Sheikh 'Omar Zarîfî were also published by emphasizing their descriptive contents of Sufism. The *taşawwuf-nâmes* of Şâdık Kamâlî, Seyyid Mehmed Amîn, İsmâ'îl Hikmetî, Shevkî and Mehmed Kâsım were subjects of graduate theses and a journal, without emphasizing the aspects mentioned above. Related parts of the masnavis of Cemâl-i Halvetî's *Risâle-i Teşrihiyye*, Kâdî-zâde Mehmed Efendi's *Manzûme-i Akâ'id* and an anonymous work named *Manzûme fî Beyân-ı Tezkiye-i İnsân*, which cannot be included in the genre of *taşawwuf-nâme* but due to their contents regarding poetic descriptions of Sufism, they are also going to be presented in the article because they shed light on the genre. In these texts, issues like the nature of Sufism and how the Sufis should be are explained in detail, as well as the traits that they should pay attention to have.

Keywords: Sufism, Turkish literature, taşawwuf-nâme, religious poetic tradition

* ORCID ID: 0000-0002-9448-6309, Prof. Dr. Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, emine.yeniterzi@uskudar.edu.tr

Giriş

Türk edebiyatında manzum dinî türlere dair ilk tasnifler Agâh Sırrı Levend ve Âmil Çelebioğlu'na aittir.¹ Çelebioğlu bu türleri muhteva olarak Cenâb-ı Hak, Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber, diğer peygamber ve veliler ile muhtelif dinî konular başlıkları altında ele almıştır. Bu makalelerden sonra klasik Türk edebiyatı ve tasavvufî Türk edebiyatı alanlarında yapılan bilimsel çalışmalarla muhtelif dinî türler grubuna dâhil edilen; Dervîş-nâme, Dôlâb-nâme, Gevher-nâme, İbret-nâme, İlticâ-nâme, İstihrâc-nâme, Niyâz-nâme, Tâc-nâme, Tahassür-nâme, Tarîkat-nâme, Tevbe-nâme, Vahdet-nâme ve Vücûd-nâme gibi birçok tür tespit edilmiştir.

Tasavvufun tanımını yapan manzumelerin de tasavvuf-nâme adıyla bu türlere ilave edilmesi mümkündür. İlm-i bâtın, ilm-i hikmet, zühd, irfân, ma'rife veya sûfiyye gibi adlarla anılan tasavvufa dair birçok tarif yapılmıştır. Bu tariflerin sayısının 1000 kadar veya sûfîlerin sayısınca olduğu söylenir. Bir hâl ve ahlâk ilmi olan tasavvufa dair bu kadar çok tarif yapılmasının sebebi, sûfînin kendi hâli ve mertebesi üzerinden tanım yapmasına dayanır.² Nitekim Reynold Nicholson; Kuşeyrî'nin *er-Risâle*, Ferîdüddîn-i Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ* ve Molla Câmî'nin *Nefehâtü'l-Üns*'ünde yer alan yetmiş sekiz tanımı bir araya getirmiştir.³ Türk edebiyatında bazı sûfî şairler de

tasavvufun klasik eserlerinde zikredilen bu tanımlardan da kısmen faydalanarak tasavvufun manzum tariflerini kaleme almışlardır. Bu tariflerden Dede Ömer Rûşenî ve Olanlar Şeyhi İbrâhîm Efendi'nin manzumeleri şöhret kazanmış, tasavvufa dair bilgi kaynaklarında şiirlerine yer verilmiştir.⁴

Adı geçen bu iki isim dışında tasavvuf tarifine dair manzumeleri tespit edilip yayımlanan diğer iki sûfî de Sun'ullâh-ı Gaybî ve Rusçuklu Şeyh Ömer Zarîfî'dir.⁵ Zarîfî'nin eserinin bir önemli özelliği de manzumesine "Tasavvuf-nâme" adını vermesidir. Bu husus, manzum ve mensur eserlerde kullanılan *Tasavvuf-nâme* isminin⁶ edebî bir tür adı olarak tescillenmesine imkân tanımaktadır.

Araştırmalarımız neticesinde tasavvuf-nâme türüne dâhil edilebilecek bazı müstakil şiirler ve mesnevi bölümleri tespit ettik. Tevhîd, na't, münâcât gibi mesnevi bölümlerinin aynı zamanda birer tür olarak kabul edilmesine dayanarak mesnevilerde yer alan tasavvuf tariflerinin de bu tür altında ele alınabileceği kanaatindeyiz.

Makalede; önceden yayımlanmış olan tasavvuf-nâme manzumelerinin tanıtımı ve taramalar ile tespit ettiğimiz ancak bu tür

(İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 1008-1029.

1 Agâh Sırrı Levend, "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 371 (1972): 35-80; Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay. 1998), 349-365 (İlk neşri *Şükri Elçin Armağanı*, (1983), 153-159).

2 Reşat Öngören, "Tasavvuf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2011, 40: 119-126.

3 Öngören, "Tasavvuf", 40: 119-126; Ethem Cebecioğlu, "Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 1 (1987): 387-406. Ayrıca bk. Zafer Erginli ve diğ., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*,

4 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*'nde her iki şairin manzumelerini neşretmiştir. (Ankara: Rehber Yay. 1997: 689-696). Olanlar Şeyhi İbrâhîm'in manzumesinin bir diğer neşri için bk. Ahmet Cahid Haksever, "Tasavvufa Giriş", *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, 4. bs. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 14-17.

5 Bu neşirler ilgili bölümlerde tanıtılacaktır.

6 Olanlar Şeyhi İbrâhîm Efendi'nin *Usûl-i Muhakkıkîn* adlı manzum tasavvufî eseri *Vahdet-nâme* veya *Tasavvuf-nâme* adlarıyla da anılır. bk. Süleyman Gökbulut, *Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin Vahdet-nâme/Usûl-i Muhakkıkîn'i Işığında Tasavvufî Görüşleri (İnceleme ve Metin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 28. Ayrıca bk. Molla Ahmed İlahî, *Tasavvuf-nâme İnceleme-Metin-Sadeleştirme-Tıpkıbasım*, haz. Mücahit Kaçar, Ahmet Akdağ, (İstanbul: Büyüyen Ay Yay. 2015).

ile bağlantılarına dair herhangi bir çalışma veya neşir yapılmamış manzum tasavvuf tarifleri ile tasavvuf-nâmelerinin metinleri yer almaktadır.

Dede Ömer Rüşenî (d. 810?/1407? - ö. 892/1487)

Tasavvufun manzum tariflerine dair tespit edilebilen ilk örnekler Halvetîliğin Rüşeniyye kolunun kurucusu olan Dede Ömer Rüşenî'nin 889/1484'te telif ettiği *Miskîn-nâme* mesnevisi içinde yer alır. Mesnevi, 1174 beyitten oluşur; aruzun *Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fa'ülün* kalıbıyla yazılmıştır. Müellifin *Miskînlik Kitâbı* adıyla andığı eser, münâcât ile başlar. Devamında tasavvufî, ahlâkî öğüt ve hikâyelerin yer aldığı mesnevide “Der-Beyân-ı Ahvâl-i Taşavvuf” başlığı altında 150-178'inci beyitler arasında 29 beyitten müteşekkil kısım tasavvufun manzum tarifi mahiyetindedir. Manzum tasavvuf-nâmeler için başlangıç telakki edilebilecek bu kısım müstakil bir manzume değil, mesnevi içinde bir bölümdür. Bölümün ilk ve son beyitleri şu şekildedir:

Nedür dinse taşavvuf di tezellül
Huşû' u meskenet şabr u tahammül (150)

Taşavvufdan çü yokdur sende dâniş
Yürü var bir bilen kişiye danış (178)⁷

Miskîn-nâme'de; “Mademki tasavvufa dair bilgin yok, bir bilene danış, mürşid-i kâmile bağlan” nasihatıyla biten bu bölümün ardından “Der-Ta'rîf-i Taşavvuf” başlığı ile 179-219'uncu beyitler arasında 41 beyitte tasavvufun bir diğer manzum tarifi yer alır.

7 Necip Fazıl Şenarlan, *Rüşenî Dede Ömer Aydınî Külliyyâtı (Miskîn-Nâme, Şobân-Nâme, Der-Kasemiyât ve Münâcât, Der-Medh-i Mesnevi-i Ma'nevi-i Mevleviyyet, Ney-Nâme, Kalem-Nâme, Divan) Dil İncelemesi-Metin-Dizin*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2020), 259-261; Dede Ömer Rüşenî (1314), *Âsâr-ı Aşk*, (Dersa'âdet: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye Matbaası, 1314), 9-10.

Bu bölümün de ilk ve son beyitleri de şöyledir:

Taşavvuf terk-i da'vâdur dimişler
Dağı kitmân-ı ma'nâdur dimişler (179)

Muhib maḥbûbın ey şâhib-sa'âdet
Görüp söyleşmedür keşf ü kerâmet (219)⁸

Mesnevinin devamında 304-334. beyitler arasında sûfînin özelliklerinin tarifi ve 335-369. beyitler arasında da tasavvuf ilmini inkâr edenlerin küfre düştüklerine dair iki bölümde tasavvufun dolaylı olarak tariflerine yer verilir.⁹

Dede Ömer Rüşenî'nin bu manzumelerinde tasavvufun içeriğindeki hasletler; tezelzül, huşû, meskenet, sabır, tahammül, edep, güzel ahlâk, tevazu, safvet-i kalp, kabûl-i şer', terk-i tekellûf, temelluk, tahalluk, telattuf, ta'arruf, sükûn-ı kalp, inâbet, temkîn, tevbe, telkîn, zühd ü takvanın özü, üns ü kurbet, hidayet gibi kavramlarla ifade edilmiştir.

Tasavvuf yolcularının fiilleri de; nefsinden vazgeçmek, kimsenin sözünden incinmemek, sırât-ı müstakîmden çıkmamak, halkla iyi geçinmek, gönül yıkmamak, az uyumak, az yemek, Allah'ı çok anmak, kimseye eziyet etmemek, toprağı örnek alıp rıza, tevazu, cömertlik, kötülüğe iyilikle muamele, adalet, sabır ve tahammül hasletlerine sahip olmak, yetmiş iki millete eşit gözle bakmak, kimseyi küçümsememek, öfkeden uzak durmak, herkesi bağrına basmak, şikâyet etmemek, Allah'a kulluk edip nefsini hesaba çekmek, nefsi ölü, gönlü canlı olmak, lafta kalma-yıp hâl ehli olmak, zamanın kıymetini bilip değerlendirmek, geçici olanları terk etmek, sevdiklerinden hicret etmek, cömertliğin kapısı, sevgi ve dostluğun evi olmak, tasar-

8 Şenarlan, *Rüşenî Dede Ömer Aydınî Külliyyâtı*, 261-264; Dede Ömer Rüşenî, *Âsâr-ı Aşk*, 10-12.

9 Şenarlan, *Rüşenî Dede Ömer Aydınî Külliyyâtı*, 269-274.

rufun Allah'a ait olduğunu unutup övünmemek, kalbi Allah'a (sahibine) bağlamak, kalbi aşk ateşiyle yakmak, kalbin hâllerini bilmek, kalbinde sahte/fânî olanı [aşk ateşiyle] eritip yok etmek, dünya sevgisinden uzak durmak ve keramet satmamak öğütleri ile tarif edilmiştir.

Dede Ömer Rûşenî'nin ilk manzumedeği; tasavvuf dost olup yük olmamaktır şeklindeki Abdullâh-ı Ensârî'den nakline, gül bahçesinin gülü olup diken olmamaktır mısraını ilave ettiği aşağıdaki beyti atasözü gibi dillerde söylenir olmuştur:

Taşavvuf yâr olup bâr olmamağdur
Gül-i gülzâr olup hâr olmamağdur

Cemâl-i Halvetî (ö. 902/1497)

Tam adı, Ebu'l-Füyûzât Muhammed b. Hamîdüddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Cemâleddîn el-Aksarâyî'dir. Halvetî şeyhidir. II. Bâyezîd zamanında İstanbul'a gelmiş, Balat ve Yedikule'de irşat faaliyetinde bulunmuştur. *Divançe'si* ile *Cevâhirü'l-Kulûb*, *Beyân-ı Çeng-nâme*, *Risâle-i Teşrihiyye*, *Risâle-i Fakriyye* ve *Risâle-i Sûfiyye* adlarında beş mesnevisi vardır.¹⁰

Cemâl-i Halvetî'nin *Risâle-i Sûfiyye* mesnevisi, 905 beyitten oluşur. Birçok beyti "Şüfî oldur" sözleriyle başlayan mesnevide sûfînin nasıl olması gerektiği, tasavvuf ehlinin dikkat etmeleri ve uymaları icap eden hususlar tanım ve hikâyelerle anlatılır.¹¹

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün kalıbıyla 651 beyitten oluşan *Risâle-i Teşrihiyye* adlı

mesnevîsinde İnşirâh Sûresi'nin işârî tefsiri konu edilmiştir.¹² Mesnevide 635-641. beyitler arasında yedi beyitte tasavvuf kelimesi zikredilerek tarifine yer verilir.¹³ Bu beyitlerde anlatılanlar özetle şöyledir: Tasavvufun kemâl hâli Kur'ân-ı Kerîm ile bire bir örtüşür. Tasavvuf herkesin vâkîf olmadığı bir sırdır, bu sırlara erip sûfî olmak için çok çalışmak lâzımdır. Tasavvuf gülüne el uzatabilmek için bütün varlığı terk ederek yola girilir. Bu yola girip tasavvufta olgunlaşan kişi başında fânî, sonunda da nûr olur. Bu sırra herkes ulaşamaz ancak ehil olanlar bilir. Böyle ehil olan tasavvuf erlerinin yoluna can feda edilir, onları bulursanız dua/şükr edin. Tasavvuf sırrın sırrıdır, hâldir, söze sığmaz, şerh edilmez. Bu tarifler aşağıda verilmektedir:

Her kaçan olsa taşavvuf bil tamâm
Kâlallâh didiler ba'z'iy hümâm

Pes 'aceb sırdur taşavvuf bil iriş
Tâ ki şüfî dinile cehd it düriş

Terk-i var idüp giregör yolına
El şunasın tâ taşavvuf gülüne

Bil taşavvuf bu durur iren aña
Nûr olup fânî olur öñdin şoña

Bil taşavvuf sırrın'irmez degme kes
Gül koğusından ne tuysun degme kes

Hem taşavvuf ehlinüñ yolına cân
Bulduğun yirde idünüz tercemân

Sırr-ı sırdur bil taşavvuf şerhe hiç
Şıgmamışdır şerh olunmaz ir ü geç

Mesnevi içinde başlık altında verilen bir bölüm olmayan bu beyitler, tasavvuf-nâme türüne dâhil değildir ancak on beşinci yüz-

10 Leylâ Alptekin Sarioğlu ve Himmet Konur, "Cemâl-i Halvetî", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/cemali-halveti> (e.t. 25.08.2022).

11 Leylâ Alptekin Sarioğlu, *Cemâl-i Halvetî'nin Tasavvufî Mesnevîleri (Metin-İnceleme)*, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 867-950.

12 Sarioğlu, age. 678-737.

13 Sarioğlu, age. 736.

yılda kaleme alınmaları bakımından önem arz eder.

Sâdık Kemâl/Kemâlî (16. yüzyıl)

Tezkirelerde on altıncı yüzyıl sûfî şairlerinden Sâdık Kemâlî'den söz edilmemiştir. Tek nüshası mevcut olan *Dürretü'l-Uşşâk* adını verdiği eserden şairin Zeyniyye tarikatine mensubiyeti ve on altıncı yüzyılda yaşadığı tespit edilmiştir.¹⁴

Hem ne yılda te'lîf oldu bu dîvân
Bildüreyüz inşâllâh ey civân

Söyleyüp hatm idelüm Şâdık Kemâl
Bize kuvvet virür ise Zü'l-celâl

Şair bu iki beyitte *Dürretü'l-Uşşâk*'ın telif tarihinin H. 1002/ M. 1594 olduğuna işaret ederken¹⁵ kitabından dîvân olarak söz ederse de eser hem divan hem de mesnevi özelliklerine sahiptir. Kitaba isim vermesi ve "Sebeb-i Te'lîf-i Kitâb" bölümünün varlığı eserin mesnevi olduğuna işaret ederken gazel ve diğer nazım şekillerinin sayıca çokluğu da divan olduğuna delalet eder mahiyettedir. Bu sebeple yazma nüshada şairin *Dürretü'l-Uşşâk* adlı mesnevisi ile diğer şiirlerinin bir arada yazılmış olması mümkündür. Eser bu ilginç durum dışında; tevhîd, münâcât, na't, şefâ'at-nâme, devriyye, elif-nâme, şathiyye, nasîhat-nâme, ıdyiyye gibi birçok türde manzumeyi ihtiva etmesiyle de dikkat çeken bir hüviyete sahiptir.

Dürretü'l-Uşşâk'ın bir mesnevi olduğu kabul edilirse eser aruzun *Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün* kalıbında bir münâcât ile başlamakta,

14 Nilay Kınay, *Sadık Kemalî Divanı (Dürretü'l-Uşşâk)*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011); Volkan Kurt, *Sadık Kemalî, Dürretü'l-Uşşâk (İnceleme-Metin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).

15 Volkan Kurt, *Sadık Kemalî, Dürretü'l-Uşşâk (İnceleme-Metin)*, 330-331.

şefâat-nâme/istimdâd türünde üç şiir/bölümden sonra şiir ve şairleri kınayanlara cevap, "Sebeb-i Te'lîf-i Kitâb", münâcât ve zikrin fazileti gibi bölümlerle devam etmektedir.¹⁶ "Laîfe Ba'zı Ahvâl-i Sülûk ü Taşavvuf Güyed" başlıklı bölümde şair, gönlündeki büyük aşk ateşiyle tasavvufun mahiyetini anlatma ihtiyacını dile getirir:

Diyelüm şimdi bir gökçek laîfe
Sülûk ahvâlidür şanmañ laîfe

Taşavvufdan haberdür yahşî añla
Berü tüt cân kulağın sözi diñle

Yaturken hıvâb-ı gâflet içre gâmgîn
Göñül 'aşk ile tölî dîde nemgîn

Göñülde nâr-ı 'aşk oldu ziyâde
Taşavvuf söylemek itdüm irâde

...

Beyân itdüm taşavvufdan haberler
Çıkaram bañr-i 'aşkdan nice dürler¹⁷

Elli beyitten oluşan bölümde tasavvuf kelimesinin zikredildiği aşağıdaki beyitlerde Sâdık Kemâlî'nin Dede Ömer Rüşenî'nin manzumesi ile benzer söylemleri dikkat çeker:

Taşavvufı eşit ey merd-i 'ârif
Ta'arrufdur ta'arrufdur ta'arruf¹⁸

Taşavvuf her sözi söylememekdür
Riyâ ile 'amel eylememekdür

Dinildi ki taşavvuf az yimekdür
Hâkuñ esmâsını dâ'im dimekdür¹⁹

16 Kınay, age. 138-147; Kurt, age. 244-257.

17 Kurt, age. 257-258.

18 Bu beyit Dede Ömer Rüşenî'nin ilk tasavvuf-nâmesindeki; *Ebû Bekr ü 'Ömer dir kim tasavvuf/ Ta'arrufdur ta'arrufdur ta'arruf* şeklindeki 25. beyit ile benzerlik göstermektedir.

19 Dede Ömer Rüşenî'nin ilk tasavvuf-nâmesindeki; *Taşavvuf az uyuyup az yimekdür / Hâkuñ esmâsını çoğ çoğ dimekdür* şeklindeki 5. beyit ile benzerlik göstermektedir.

Taşavvuf hîç boğazın girmemekdür
İlüñ tezvîrle mâlin dirmemekdür

Taşavvuf halka hulq-ı meskenetdür
Tarîkat[de] bu [bir] yahşî seneddür

Taşavvuf az yatup az uyumağdur
İlüñ ‘aybını hulq ile yumağdur

Taşavvuf terk-i dünyâ eylemekdür
Hağ içüñ yahşî sözler söylemekdür

Taşavvuf[du]r didiler ehl-i ‘irfân
Hağ içün mâl nedür terk itmedür cân

Taşavvuf terk-i evtâna dimişler
Taşavvuf hubb-ı ‘irfâna dimişler

Taşavvuf didi Şadık-ı Kemâlî
Koyup dünyâyı görmekdür cemâlî²⁰

Sâdık Kemâlî’nin tasavvuf tarifleri sûfîlere öğüt mahiyetinde; az yemek, az uyumak, Allah’ın isimlerini çok zikretmek, hile ile insanların mallarını elinden almamak, insanlara güzel ahlâkla muamelede bulunmak, kusurlarını söylemeyip örtmek, amellerine riya karıştırmamak, yalnızca malından değil canından vazgeçmek, dünyayı terk edip cemâlullâhı amaç edinmek gibi söylemlerden oluşur.

[Müellifi meçhul], *Manzûme fî Beyân-ı Tezkiye-i İnsân* (16.yy. ?)

Manzûme fî Beyân-ı Tezkiye-i İnsân isimli mesnevinin kim tarafından ve ne zaman yazıldığı hakkında bilgi yoktur. Baş tarafı eksik olan ve tek nüshası bilinen eser üzerinde yüksek lisans tezi yapılmıştır.²¹

20 Kınay, age. 147-151; Kurt, age. 260-262.

21 Ezrail Karakurt, *Manzûme-i Fî-Beyân-ı Tezkiye-i İnsân İsimli Mesnevî’nin Metin ve Tahlili*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

Akşemseddin-zâde Hamdullâh Hamdî’nin (ö. 909/1503) *Kıyâfet-nâme*’sine atıfta bulunulan²² eserin dil özellikleri de dikkate alınınca on altıncı yüzyılda yazılmış olması muhtemeldir. Eser, birden fazla mesnevinin bir araya getirilmiş hâli gibi görünmektedir. Tamamı 3283 beyittir. 2877-3110. beyitler arasında tıbbî konuda pend-nâme, 3111-3222. beyitler arası kıyâfet-nâme, 3223-3283. beyitler arasında da Ebû Ma’şer el-Belhî’nin Farsça *Rûz-nâme*’sinin manzum Türkçe tercümesi yer alır.

Mevcut nüshanın başlangıcından 2876. beytine kadar yazılmış olan kısım pend-nâme türündedir. Bu kısmın da başı hadîs-i şerîfler ile Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Fudayl bin İyâz, Hasan-ı Basrî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Necmeddîn-i Kübrâ gibi tasavvuf büyüklerinin sözleri ile dinî-tasavvufî öğütler içerirken son kısımları atasözleri kullanımı ve muhteva bakımından Güvâhî’nin *Pend-nâme*’si ile büyük benzerlik göstermektedir.

Dinî-tasavvufî bir pend-nâme olan bu mesnevîde tasavvufî kavramların sûfîler tarafından yapılan tariflerine yer verilirken 898-904. beyitler arasında yedi beyitte ve devamındaki doğrudan tasavvufu tanımlayan beyitler dikkati çeker. Şair, tasavvufun ismen tanındığını ancak muhtevasının yeterince bilinmediğini dile getirir. Tasavvuf ehlinde beş hasletin olması şarttır. Bunlar; cömertlik, kusurları örtmek, alçak gönüllülük, yumuşak huyluluk ve merhamettir. Nişâbürlü Ebû Hafs el-Haddâd’ın (ö. 260/874) tarifine göre tasavvuf tamamen edepten ibarettir. Tasavvuf baştan sona şeriate uymaktır. Güzel ahlâktır, ahlâkı en güzel olan tasavvufta en faziletli olandır. Sûfî, manevî yolculuğu gaflet uykusuyla kesilmesin diye azamî gayret göstermelidir. Tasavvuf; daimî açlık/riyâzet, dünyayı terk ve can u gönülden Allah aşkıdır. Tasavvuf ehli

22 Karakurt, age. 483.

için insanların övgüsü de yergisi de birdir. Sûfî, tasavvuf yolunda ilerledikçe Cenâb-ı Hakk'ın her an, her yerde mevcut olduğunu görür. Tasavvufun tamamı edeptir, edebi muhafaza şarttır:

Taşavvuf ismi gerçi oldu meşhür
Müsemması bilinmez kaldı mestür

Taşavvufda gerekdür penc hâşlet
Merâtibde bula hattâ ki rif'at

İde dâ'im olup kalbinde rahmet
Sehâ setr ü tevâzu' hilm ü şefkat

Ebû Hafsuñ katında re'y-i muhtâr
Taşavvuf cümle âdâb ola der-kâr

Taşavvuf itmedür şer'î ri'âyet
Merâtibde budur gâyet nihâyet

Kimüñ kim hüsni hulkı olsa ekmele
Taşavvufda olur kâmil mükemmel

Gerekdür şüfiye haqqânî gayret
Yolın vurmaya tâ ki hâb-ı gaflet
(898-904)²³

Taşavvuf cû'-ı dâ'im terk-i dünyâ
Olur hem cân u dilden hubb-ı Mevlâ

Taşavvufdan 'alâmet buña bir dem
Tefâvut itmeye medh u eger zem
(921-922)²⁴

Taşavvufda merâtib alsa insân
Görür her yerde hâzır Hakkı her ân
(944)²⁵

Taşavvuf cümle âdâb oldu her bâr
Edeb şağla edebsiz olma zinhâr (1065)²⁶

23 Karakurt, age. 213.

24 Karakurt, age. 216.

25 Karakurt, age. 220.

26 Karakurt, age. 234.

Kadıẓâde Mehmed Efendi / İlmî (ö. 1045/1636)

Kadıẓâde Mehmed Efendi, on yedinci yüzyılda ortaya çıkan Kadıẓâdeliler hareketinin öncüsüdür. Asrın tanınmış Halvetî şeyhlerinden Abdülmecîd-i Sivâsî ile aralarında önce fikrî seviyede başlayan tartışmalar, sosyal ve dinî hayat yanında devletin ana kurumlarını da etkileyen gelişmelere zemin hazırlamıştır. Bu hareketin odak noktasını teşkil eden hususların başında; tasavvufî düşünce ve uygulamalarla ilgili meseleler, özellikle İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine muhalefet, semâ ve devrânın haram olduğu, zikir ve mûsikînin caiz olmadığı konuları gelir.²⁷

Kadıẓâde Mehmed, İstanbul'da Tercüman Tekkesi şeyhi, Halvetî tarikatı mensubu Ömer Efendi'ye intisap etmiş, ancak tasavvufun mizacına ve fikirlerine uymadığı gerekçeyle ayrılarak vaizlik yolunda ilerlemiştir.²⁸ İlmî mahlasıyla şiir yazan Kadıẓâde'nin, *Manzûme-i Akâid* adlı bir akâid risâlesi mevcuttur. Adından da anlaşılacağı üzere İslâm akâidinin konularını ele alan eser 1037/1627 yılında, vâizlik yaptığı dönemde kaleme alınmıştır. Mesnevi 1528 beyitten oluşur ancak Kadıẓâde risâlesinde bazı sûfî şairlerden alıntılar yapmıştır. Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'sinden 163, Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin *Necâtu'l-Garîk*'inden 59, Dede Ömer Rüşenî'nin *Miskîn-nâme*'sinden 43 ve Güvâhî'nin *Pend-nâme*'sinden de 24 beyit almıştır. Bu alıntılar toplamda 289 beyit etmektedir.²⁹

Tasavvuf aleyhtarı olarak tanınan Kadıẓâde, *Manzûme-i Akâ'id*'in, "Beyân-ı Tâbi'in ü

27 Semiramis Çavuşoğlu, "Kadıẓâdeliler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2001, 24: 100-102.

28 Songül Karaca, *Kadıẓâde Mehmed Efendi, Manzûme-i Akâid (İnceleme-Tenkitli Metin- Sözlük-Dizin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 18.

29 Karaca, *Kadıẓâde Mehmed Efendi, Manzûme-i Akâid (İnceleme-Tenkitli Metin- Sözlük-Dizin)*, 60-86.

Müctehidler” başlıklı bölümünde; *Huşûsâ Hazret-i Nu‘mân-ı Ekrem / İmâm-ı A‘zam u sulţân-ı a‘lem* beytiyle (390) İmâm-ı A‘zam Ebû Hanîfe’den tazimle söz eder, mezhep, fıkıh ve tasavvuf konularında tamamen ona bağlı olduğunu belirtir:

Bil ‘İlmî oldı anuñ mezhebinde
Tefakkuhda tasavvufda vü dînde (398)

Bu sözlerinden özde tasavvufa muhalif olmadığı anlaşılan Kadızâde, mesnevinin “Beyân İdem Kerâmâtın Velînüñ” başlığı altında velilerin kerametlerinden bahseden 1257-1436. beyitler arasında tasavvuf ve sûfîler hakkındaki görüşlerine yer verir. Öncelikle dışı insan, içi kaplan, nefsi yılan birçok insanın kendini sûfî diye tanıttığını, her hırka giyenin sûfî olmadığını, sûfîliğin tâc, hırka ve misvâkle olmayıp *ışlâh-ı nefis* ile gerçekleştiğini belirtir, ardından da tasavvufun mahiyeti, ne olup ne olmadığı hakkındaki düşüncelerini sıralar. Bu bölümde Azîz Mahmûd Hüdâyî’nin aşağıdaki beytine yer verir:

Tasavvuf nefsinî pāk eylemekdür
Fenâ-y-ıla anı hāk eylemekdür³⁰

Dede Ömer Rûşenî’nin *Miskîn-nâme*’sinden alınan beyitler de bu bölümdedir. Kadızâde bu alıntılarını aynen almayıp kendi görüşleri doğrultusunda değişiklikler yapmış, âdeta ortaya bir tasavvuf-kelam çatışması koymuştur. Örneğin; tariflerinde; gönül yıkmamak yerine şerîatin hükmünü yıkmamayı; yüreğin aşk ateşiyle değil, havf/korku ateşiyle yanmasını tercih eder. Müminin kalbinde olması gereken havf u recâ / korku ve ümit dengesinde Dede Ömer Rûşenî ümidin ağır basmasından yanadır, Kadızâde ise bu dengeyi korku lehine değiştirir. Aşağıdaki beyitlerde bu alıntı ve değişikliklerin bir kısmı gösterilmektedir:

30 Bu beyit mesnevîde 618 ve 1290. beyitler olmak üzere iki yerde tekrarlanmıştır. Karaca, age. 246, 306.

Tasavvuf Hâk yolından çıkmamakdur
Tasavvuf **hük-m-i şer‘i** yıkmamakdur
(1318)

Tasavvuf kimse gönlin yıkmamakdur
(Rûşenî)

Tasavvuf kalbi Hâkka bağlamakdur
Yüregin **havf** odiyula tağlamakdur
(1339)

Yüregin ‘aşk odiyula tağlamakdur
(Rûşenî)

Düşüben **havf** odına bî-tekellüf
Düşüben ‘ışk odına bî-tekellüf
(Rûşenî)

Yanup küllî kül olmakdur tasavvuf
(1342)

Tasavvufdur dimişler üns ü kurbet
Tasavvufdur dimişler havf u heybet
(1354)

Tasavvufdur dinilmiş üns ü kurbet
Ara yirden sürülüp havf ü heybet
(Rûşenî)

Niyâzî-i Mısrî ile aevlenecek olan Hz. Peygamber’in torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’le ilgili konunun ilk kıvılcımlarını da bu tariflerde görmek mümkündür. Dede Ömer Rûşenî’nin; “Tasavvuf halk ile güzel ahlâktır/ iyi geçinmektir; bu sözü uygulayanlar âdeta Hz. Hüseyin ile Hasan gibidir” meâlindeki beyti Kadızâde; “Bu söz Hz. Hüseyin ve Hasan’ın dedesindedir” manasıyla değiştirir:

Tasavvuf halk ile hulk-i hasendür
Bu söz **cedd-i Hüseyin** ile Hasendür
(1319)³¹

Bu söz ehl-i Hüseyin ile Hasendür
(Rûşenî)

31 Örnek beyitler makalede mesnevîdeki beyit numaralarıyla verilmiştir. Tezdeki yerleri için bk. Karaca, age. 303-318.

Semâ‘, Kadızâde’nin şiddetle karşı çıktığı bir uygulamadır, Dede Ömer Rûşenî’nin tarifindeki *semâ*‘ın yerine *havf*/ korkuya yer verir:

Taşavvuf terk-i kı̄l ü kı̄le dirler
Kelâm-ı Hâkıla havf u hâle dirler
 (1333)

Hemân vecd ü semâ‘ u hâle dirler
 (Rûşenî)

Kadızâde, semâ‘ aleyhtarlığını ilerleyen beyitlerde daha açık ifade eder. Semâ‘ın, Hz. Mûsâ Tûr dağına çıktığı zaman İsrailoğullarını altından yaptığı buzağıya tapmaya sevk ve ikna eden Sâmirî’nin icat ettiği raksa dayandığını, namazda rükû ve secde dışında vücudu hareket ettirmemek gerektiği ve namazda sallanmanın haram olduğu gibi zikir sırasında da semâ‘ etmenin haram olduğunu ifade eder:

Şular kim zıkr iderken rakş iderler
 Taşavvuf ismin anlar naqş iderler

Olur rakşuñ şoñı her vech-ile naqş
 Ki zîrâ Sâmirî ihdâsıdur rakş

Dilüñden ğayrı depretme vücüduñ
 Meger ola rükû’ ile sücüduñ

Şalâtda hem gerekdür toĝrı tırmağ
 Hârâm oldı bil anda da şalınmağ

Tefağğuh it pes andan tır şalâta
 Ki tâ ‘ârif olasın sen şifâta
 (1368-1372)

Kadızâde, *Manzûme-i Akâ'id*’de vâiz olmasının etkisiyle tasavvuf tariflerini vaaz üslubu ile aktarır:

Taşavvuf şöfdan müştak degildür
 Taşavvuf cüz’-şafâ-yı Hâk degildür

Bu dünyâdan tevellîdür taşavvuf
 Rezâ’ilden tağallîdür taşavvuf

Fezâ’ille teğallîdür taşavvuf
 Kelâmından tecellîdür taşavvuf

Şebât-ı bî-televvündür taşavvuf
 Ki Hâkda pek temekkündür taşavvuf

Hâyât-ı sermedî durur taşavvuf
 Şifât-ı Ağmedî durur taşavvuf
 (1312-1316)

Tefağğuhla taşavvuf ferkadândur
 Ki beddi bed olur hem-çün
 yedândur

Dağı teşbîh iderler zahr ü batna
 Ki ayrılmaz bular dir ehl-i fitne

Taşavvuf çıkmadur hulğ-ı denîden
 Taşavvuf tıolmadur hulğ-ı senîden
 (1349-1352)

Taşavvuf terk-i şübhâta dimişler
 Taşavvuf terk-i lezzâta dimişler
 (1357)

Gel ey şüfî nedür diñle taşavvuf
 Şağın şanma taşallüfdür taşavvuf

Taşavvuf geçmedür bil mâsivâdan
 Rızâdan ğayrı ummayup Hudâdan
 (1381-1382)

Kadızâde, İslâmî hükümler çerçevesinde tasavvufa dair düşüncelerini bu şekilde belirttikten sonra;

Didi *lâ-tusmi ‘û’l-mevtâ* çü Hâlık³²
 Olımağ pes taşavvuf saña lâyığ (1364)

32 *Ölülere işittiremezsin...* (Rûm 30/52)

beytindeki ifadesiyle nefsinin esaretinden kurtulmamış, kalbini diriltmemiş ama tasavvuf kisvesiyle sûfilikten dem vuran, din ve tasavvufun özüne uygun davranmayanları sert bir dille tenkit eder. (1362-1371) Tasavvuf kelimesindeki harflerin teviline yer verir. Buna göre; te tevbe, sâd sıdk, vâv ahde vefâ, fe de Furkân'a işaretir (1384-1386). Aynı şekilde sûfî, fakr ve miskîn kelimelerindeki harflerin de delâlet ettikleri hususları belirterek bölüme son verir.

Oğlanlar/Olanlar Şeyhi İbrâhîm Efendi (d. 1000/1591-ö. 1065/1655)

On yedinci yüzyıl Halvetî-Melâmî şeyhi İbrâhîm Efendi'nin *Usûl-i Muhakkikîn* adlı manzum tasavvufî eserinin *Vahdet-nâme* veya *Tasavvuf-nâme* adlarıyla anıldığından girişte söz etmiştik. Ama İbrâhîm Efendi'nin tasavvuf-nâme olarak şöhret kazanmış manzumesi *Dîvânı*'nda yer alan 28 beyitlik bir kasidedir.³³ "Der-Beyân-ı Taşavvuf" başlıklı, *Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün kalıbıyla kaleme alınmış* manzume tasavvuf-nâmeler arasında en çok tanınandır. Kasidenin ilk ve son beyitleri aşağıdadır.

Bidâyetde taşavvuf şüfî bî-cân olmağa
dirler
Nihâyetde gönül tahtına sultân olmağa
dirler (1)

Taşavvuf bende olmakdur hakikat
hak ey İbrâhîm
Taşavvuf şer'î Ahmed dilde bürhân
olmağa dirler (28)³⁴

33 Nuri Yılmaz, *Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi Külliyyatı*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 205-207; Abdullah, *Manzûme*, Haksever, "Tasavvufa Giriş", 14-17.

34 Yılmaz, *Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi Külliyyatı*, 205-207; Abdullah, age. 124-126.

Bu meşhur tasavvuf-nâmenin muhtevasındaki tasavvuf tarifleri şöyledir: Tasavvuf, başında sûfinin canından vazgeçmesi, sonunda da gönül tahtına sultan olması, tarikat mertebesinde beşerî zaafılardan kurtulmak, hakikatte ise İlâhî sırlara aşına olmak, toprak ve su elbisesinden soyunup Allah'ın nuru saf bir varlık olmak, aşk ateşiyle yanmak, gönlün ilâhî nurlarla aydınlanması, varlık kitabını dürüp benlikten sıyrılmak, şeriat ehli ve hakiki iman sahibi olmak, Allah'ın isimlerini zikrederek fânî beden bağlarından kurtulmak, İlâhî iradenin hikmetlerine ârif olmak, dertlilere derman olmak, hâl ehli olmak, Cenâb-ı Hakk'ın sonsuz sırlarına hayran olup kendinden geçmek, gönlünden Allah'tan başka her şeyi çıkarmak, kalbin Allah'ın arşı olması, cihanın bütün zerrelere Hakk'ı müşâhede etmek, herkesin hâlinde anlamak, 'urvetü'l-vüskâ (îman/amel/ İslâm)'nın mesuliyetini taşımak, rahmet ayetlerinin mazharı olmak, bütün kâinata *İsm-i a'zam*'la tasarruf etmek, yaşayan Kur'ân olabilmek, her bakışta Cenâb-ı Hakk'a yönelmek, ledün ilmine sahip olmak, damla iken deryaya dönüşmek, kelime-i tevhîddeki *lâ*'nın ateşi ile bütün varlığını yakıp, *illâ*'nın nuru ile insân-ı kâmil olmak, *De ki: Allah bana yeter!* (Tevbe 9/129) ayetiyle insanları Hak yoluna davet etmek, *Rabbine dön!* (Fecr 89/30) lafzının zevkiyle kendinden geçmek. Tasavvufun ve tasavvuf ehlinin mahiyetini anlatan manzume, tezat gibi görünmekle birlikte aynı anlamı ifade eden, canı sevgiliye verip hürriyete kavuşmak, Allah Teâlâ'ya kul-köle olmak tanımlarıyla tamamlanmıştır.

Sun'ullâh-ı Gaybî (ö. 1086-87/1676?)

Oğlanlar Şeyhi İbrâhîm Efendi'nin müridi olan Sun'ullâh Gaybî, Bayramî Melâmîliğini benimsemiş bir sûfidir. *Keşfü'l-Gutâ* ve *Hudâ Rabbim* kasideleri meşhur olan Gaybî'nin *Divânı*'nda dokuz beyitten oluşan bir gazelde

tasavvufun manzum tarifleri dile getirilmiş, bu manzume Ali Öztürk tarafından yayımlanmıştır.³⁵ *Mefâ'ilün Mefâ'ilün Fa'ülün* kalıbıyla yazılan gazelin matla ve makta beyitleri şöyledir:

Muvahhidler aña dirler taşavvuf
Hakuñ ola ten ü cânda taşarruf (1)

Taşavvuf Gaybî dervîşüñ katında
Olandur bî-te'ellüf bî-taşarruf (9)

Sun'ullâh-ı Gaybî'nin şiirinde tasavvuf özetle şu tariflerle anlatılır: Can ve tende gerçek tasarruf sahibinin Cenâb-ı Hak olduğunu kabul etmek, bütün fiillerin *O her an yeni bir tasarruftadır* (Rahmân 55/29) buyrulan Allah'tan geldiğini bilmek, kendi yaptıklarıyla övünmemek, her hâle razı olmak, musibetlerden şikâyet etmemek, halkın beğenisini kazanmak için kendini zorlamamak (tekellüf), tasavvuf hakikatlerine dair zor bir konuda soru sorulunca duraksamadan cevap vermek, kalbine doğan ledünnî bilgi ve nurlara tâbi olmak, gerektiği yerde incelikle davranmak (tazarruf), ebu'l-vakt olmak, İlâhî sırlara vâkıf olmak, her yerde ve her işte Allah'ı görmek, mâsivâ ile ilişkiyi kesmek, iradesini Hakk'a teslim etmek. Bu tariflerin tamamı sûfîlerin hâllerini, yapımları veya yapmamaları gerekenleri dile getirir. Dolayısıyla manzumede tasavvuf tarifi sûfîler üzerinden yapılmıştır.

Seyyid Mehmed Emîn (ö. 1131/1718)

Seyyid Mehmed Emîn bin Seyyid Mehmed Kâsım/ Seyyid Kâsım-zâde, Niyâzî-i Mısrî'nin halifelerindendir, Halvetîliğin Mısıriyye koluna mensuptur, şeyhlik de ifa etmiştir. Seyyid mahlasıyla yazdığı dinî-ta-

35 Ali Öztürk, "Halvetî Şiir Geleneği İçerisinde Sun'ullâh-ı Gaybî (1087/1676'dan sonra)'nin Yeri ve Tasavvuf Tarifi", *Kütahyalı Bilge Şair Sunullah-ı Gaybî ve Dönemi*, ed. B. Kemikli-E. Ögçem, (Bursa: Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), 147-156.

savvufî şiirlerinden mürettep bir Divanı vardır. Bu Divan üzerinde dört yüksek lisans tezi yapılmıştır.³⁶ Divanı'nda biri tevhid, diğeri de na't muhtevasında iki elif-nâmesi olan Seyyid Mehmed Emîn Efendi'nin tasavvuf tarifine dair de bir manzumesi mevcuttur. Bu manzumede, Nişâbürlü Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874)'in Hücvirî'den nakille tasavvufun edepten ibaret olduğunu belirten aşağıdaki sözlerine uygun olarak "edeb" kavramını öne çıkarır:³⁷

Tasavvufun tamamı âdâbdır. Her vaktin, her makamın ve her hâlin bir edebi vardır. Vakitlerin âdâbına sarılan (kendilerine sûfî denilen ve gerçek er) olanların ulaştığı mertebelere ulaşır. Âdâbı zâyi edenlerse yakın olduğunu sansa bile gerçekte uzak düşerler. Böylelikle (Hak tarafından) kabul edildiğini sandıkları şey reddedilir.

Beni Rabbim terbiye etti, ne güzel terbiye etti hadisini iktibasla tasavvufun asıl manasının güzel ahlâk olduğunu, edepten mahrum kalmanın bütün hayırlardan mahrum kalacağını vurgular. Edeb ve edepsizliğin ilk örnekleri olarak da yaratılışın başlangıcında Hz. Âdem ile şeytanın tavırlarına telmihte bulunur. İblis; *Âdem'e secde edin* (Bakara 2/34) emrini, *Ben ondan üstünüm* (A'râf 7/12) diye kibirlenerek

36 Gülseren Yağız, *Kâsımzâde es-Seyyid Muhammed el-Bursevî Dîvânı Transkripsiyonlu Metni*, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004); Hatice Vildan Müftüoğlu, *Seyyid Dîvânı (Mehmed Emin B. Mehmed Kâsım Halvetî) (İnceleme, Metin)*, (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011); Abdulkadir Kızıldaş, *Seyyid Mehmed Emin Baba: Hayatı Edebi Kişiliği Divanı ve İncelemesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011); Mahmut Gider, *Seyyid Mehmed Emîn Efendi Dîvânı (Tenkitli Metin-İnceleme)*, (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).

37 Zafer Erginli vd. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 1013, 1015, 1018; Cebecioğlu, "Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", 391.

reddetmiş, sonra da *Beni azdırmana karşılık* (A'râf 7/16) sözleriyle suç ve sorumluluğunu Cenâb-ı Hakk'a isnat etmiştir. Hz. Âdem ise; *Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz* (A'râf 7/23) diyerek hatasını yüklenmiş, samimiyetle tövbe etmiştir. Manzumede; edebin insanı İlâhî rızaya, edepsizliğin ise İlâhî gazaba sevk ettiği; edep sahibinin Allah'a yakın, edepsizin ise uzak olduğunu belirten Seyyid, "Tasavvuf ehli/sûfî isen edepli ol, tasavvuf tamamen edep-ten ibarettir" ifadeleri ile öğütlerini noktalar. Bu manzum tasavvuf tarifinin metni aşağıdadır:³⁸

Mefâ'ülün Mefâ'ülün Fa'ülün

Taşavvufdan murâd olan edebdür
Edeb bil kurb-ı Mevlâya sebebdür

Mü'eddebdür karîb olan Hudâya
Ba'îd olan Hudâdan bî-edebdür

Mü'eddeb ol ki hulq-ı enbiyâdur
Huşûşân Aḥmed ü 'Alî-nesebdür

Ki *eddebenî Rabbî* dirdi dâ'im
Resûlu'llâh ki şulḫân-ı 'Arabdur

Gör âdâbı nice hıfz itdi Âdem
Anuñ için o maḫbûl-i Eḥaddür

Ri'âyet itmedi âdâba İblîs
Ki anuñçün o merdûd-ı ebeddür

Anı dūr eyleyen dergâh-ı Hakkdan
Derûnında olan kibr ü ḥaseddür

Ki Âdem ile İblîsüñ beyânı
Ḳamu insâna bu ta'lîm-i Rabdür

Edeb gözle dilerseñ Hakk rızâsın
Edeb terk eyleyen maḡzûb-ı Hakkdur

Mü'eddeb olmayan âdem degüldür
Aña âdem demek ancaḡ laḡabdur

Edeb hıfz eyleyendür âdemî-zât
Edeb hıfz itmeyen bil nâ-ḥalefdür

Edeb bilmeyeni şanma sen âdem
O nâra ḥâzır olmuş bir ḥaḡabdur

Ḥayâsı olmayan taḡdur ağaçdur
Ḥayâ ehli olan sîm ü zehebdür

İçi kibr ü ḥased ṭol'âdem olmaz
Olaruñ ekseri ḡaplan ü kelbdür

Bu ef'âl-i ḡabîḫle yine anlar
Şanur kendüsini âdem 'acebdür

Bu ḥâlden kendüyi itmezse taḡlîş
Bu yolda çekdüğü ḡurı ta'abdur

Niçe yıllar iderse ger 'ibâdet
Bu ef'âl ile bil ḡamusı reddür

Eger bu ḥâlden isterseñ ḫalâş
Saña lâzım edeb şıdḡ u ṭalebdür

Velî olmazsa âdâb u şadâḡat
Ḥalâş olmaḡ ki bundan key şa'abdur

Ḳanı şıdḡ ile beyt-i Hakkı ta'lîb
Çoḡınuñ maṭlabı Şâm u Ḥalebdür

Gel imdi gözle sen âdâb-ı Hakkı
Ki vaşf-ı zâtı *Allâhu's-Şameddür*

Taşavvuf ehliseñ Seyyid edîb ol
Taşavvuf didiler küllî edebdür

Beyân itdüm saña elzem olanı
Eger ṭutar iseñ bu saña ṭapdur

38 Yağız, age. 214-216; Müftüoğlu, age. 200-202; Kızıltaş, age. 252-254; Gider, age. 246-249.

İsmâîl Hikmetî (ö. 1187/1773)

İsmâîl Hikmetî, on sekizinci yüzyıl sûfî şairlerindendir. Halvetîliğin Uşşâkî koluna mensup olan Hikmetî, Ahmed Sâkî Baba'nın halifelerindendir. Edirne'de Salı Tekkesinin şeyhliğinde bulunmuştur. Mürettep Divanı vardır.³⁹ Divan'da on beyitlik bir manzumede tasavvuf tariflerine yer verir. Bu tariflere göre tasavvuf; şeriatte kulun elest meclisinde Cenâb-ı Hakk'a verdiği sözü tutması, tarikatte Allah'ın zâtına/hakikatine doğru gitme gayretidir. Tasavvuf; gönüldeki samimiyet hâlidir, şekil veya sözle gerçekleşmez. Hakikat mertebesinde tasavvuf, fani olan ne varsa gönülden atmaktır. Marifet mertebesinde tasavvuf, var olmayı bırakıp yokluğu tercih etmek, gösterişi, kendini beğenmeyi ve herkesten üstün olduğunu sanmayı terk edip *Nefsini bilen Rabbini bilir* sırrına vâkıf olmaktır.

Kaşide-i Taşavvuf⁴⁰

Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün Mefâ'îlün

Şerî'atde taşavvuf 'ahd olan mîşâkı
tutmağdur
Tarîkatde taşavvuf zât-ı Hâkka toğrı
gitmekdür

Taşavvuf hâl-i ihlâş-ı gönüldür kâl ile olmaz
Hâkikatde taşavvuf külli fânin dilden
atmağdur

Riyâ vü 'ucb u kibri terk idüp bil *men*
'aref sırrın
Taşavvuf ma'rifetde varlığı yokluğa
şatmağdur

39 Fatih Sona, "İsmail Hikmetî ve Dîvânı", (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).

40 Sona, "İsmail Hikmetî ve Dîvânı", 397-398; [İsmâ'îl Hikmetî], *Dîvân-ı Hikmetî el-Uşşâkî*, (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Bölümü, No: 1545), 28b.

Bu maşnû'ât u maḥlûkât fer'dür aşlına
bağ sen
Taşavvuf maḥv idüp varîñ 'adem baḥrine
batmağdur

Bahâ'im hey'etinde cismini taḥlîş idüp talṭîf
Taşavvuf kendini âdem idüp 'aşk içre
katmağdur

Vücûduñ şâf idüp her nefis umûr-ı⁴¹
mezemmetden
Taşavvuf dür mişâli baḥr-ı taḥmîd içre
bitmekdür

Mücellâ eyleyüp mir'ât-i ḳalbûñ şâd u
ğamlardan
Taşavvuf her tecellâ kim olur ol sırrı
gütmekdür

Emânetkâr olup geldük bu seyr-i mülk-ârâda⁴²
Taşavvuf her ne kim Hâkdan gelür Hâkka
iletmekdür

İşûñ yok Hâkdan özge bu feleklerde
meleklerde
Taşavvuf mâ-siva'llâhdan geçüp lâhûta
yetmekdür

İdüp ey Hikmetî ḳalbûñi tecrîd her
taşavvurdan
Taşavvuf keşreti tevḥîd içinde vaḥdet
itmekdür

Ruşuklu Şeyh Ömer Zarîfî (ö. 1210/1795)

On sekizinci yüzyıl sûfî şairlerinden Zarîfî, Sa'diyye tarikati şeyhlerindendir. *Divan*'ı, *Pend-nâme* mesnevisi ve tasavvufî kavramların 35 isim ve makama göre düzenlenmiş açıklamalarını veren *Istîlâhât-ı Meşâyih*

41 umûr-ı: Vezin ve anlam bakımından uygun değildir. "emvâc-ı" şekli ile düzeltilir.

42 Mülk-ârâda: Vezin problemi dolayısıyla "milket-ârâ" veya "meslek-ârâ" olması daha uygundur.

adlı manzum ve mensur bir sözlüğü vardır.⁴³ *Tasavvuf-nâme* adını taşıyan manzumesi *Mefâ'ülün Mefâ'ülün Fa'ülün* kalıbıyla 102 beyitten⁴⁴ oluşan bir mesnevidir. Mesnevinin ilk yedi beyti, klasik mesnevi tertibine uygun olarak hamdele, salvele, dört halifenin anılması ve sebep-i telif muhtevasındadır. Zarîfî'nin *Tasavvuf-nâme*'si yazma nüshalarda genellikle *Pend-nâme*'sinin ardında yer alır.⁴⁵ Müstakil bir makale ve *Pend-nâme* ile yayımlanmıştır.⁴⁶

Tasavvuf-nâme'de; hamdele, salvele, dört halifenin zikri, *şairin* fânî dünyada bâkî bir eser bırakma arzusu ile az ve öz yazdığını belirten 8 beyitlik bir girişten sonra "Âğâz-ı Risâle-i Taşavvuf-nâme" başlığı ile tasavvuf tariflerine yer verilir.⁴⁷

Ḥudāya evvelā ḥamd-i hezārān
Yaratdı kâ'inātı cinn ü insān

Resūline şalāt ile selāmı
Ḳılalım cān u dilden şubḥ u şāmī

Daḫi hem çār yār-i bā-şafāya
Ola aşḫāb u erbāb-ı vefāya

43 Turgut Koçoğlu, "Rusçuklu Zarîfî Ömer Baba ve Manzum-Mensur Tasavvuf Terimleri Lügatçesi: İstihâhât-ı Meşâyih", *Turkish Studies-Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7, 3 (2012): 1751-1776.

44 Zarîfî'nin *Tasavvuf-nâmesi*'nden söz eden birkaç kaynaktaki 100 veya 103 beyit olduğu kaydedilmiştir. 100 beyit olması faydalanılan yazma nüshadaki eksikliğe bağlı iken 103 beyit olması da manzumenin sonuna eklenmiş halk tipi mesnevilerde yaygın olan anonim bir dua beytinden kaynaklanır. *Okuyanı dinleyeni yazanı / Rahmetinle yarlıgagıl yâ Ganî* beyti zaten manzumenin vezninden farklıdır. Bu beyit bazı nüshalarda yazılıdır.

45 Örneğin bk. Zarîfî, *Pend-nâme*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Tercüman Bölümü, No: 266), 27b-29b.

46 Râsim Deniz, "Zarîfî'nin Yazma Tasavvuf-Nâmesi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8,7, (1990): 215-226; Mehmet Arslan, *Pendnâme-i Zarîfî* (Sivas: Dilek Matbaacılık, 1994), 94-101.

47 Arslan, *Pendnâme-i Zarîfî*, 94-101; Zarîfî, *Pend-nâme*, 27b-29b.

Cihānıñ yok imiş çünki şebātı
Degil bir kimseye bâkî ḫayātı

Diledim ben de yazam bir risāle
Ḳala ardımdan aşḫāb u ricāle

Taşavvuf-nâme dedim ismin anıñ
Oḳudukça şafālar ide cānıñ

Zarîfî bu risālem muḫtaşardır
Velî ehli ḫatında mu'teberdir

Âğâz-ı Risâle-i Taşavvuf-nâme

Ḥaḳîḳat 'ilmine ger 'aşîḳ iseñ
Erenler sırrına hem lâyıḳ iseñ

Açıp cān güşını diñle kelāmı
İşit iḳlīm-i cānāndan peyāmı

Tasavvuf-nâme'nin devamı; Allah rızasını ve edebi gözlemek, varlığı terk etmek, nefsini bilmek, şerîatten ayrılmamak, kalp kırılmak, gönüller yapmak, musibetlere sabretmek, başkasında değil kendinde kusur aramak, sırları gizlemek, her hâline şükretmek, alçak gönüllü olmak, ölmeden önce ölmek gibi tasavvuf ehline nasihatler muhtevasındadır.

Şevkî (d. 1241/1825-ö. 1269/1853'ten sonra)

Şevkî mahlasıyla yazan Hasan Tahsîn İstanbulî, on sekizinci yüzyılın dinî-tasavvufî şiirler yazan şairlerindendir. Bayramîyye tarikatının Himmetiyye koluna müntesip Şevkî'nin *Dîvânı*'nda "Der-Vaşf-ı Taşavvuf" başlığı ile yer alan 20 beyitlik kaside şeklindeki manzumesi tasavvuf-nâme türündedir. Manzumede; tasavvufun tamamen aşk ve edepten mürekkep olduğu, tasavvufu hâl etmenin gönlün mâsivâdan temizlenmesiyle gerçekleştiği, Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i

Şevkî Divânî'nda *Tasavvuf-nâme*'nin ardından "Der-Beyân-ı Ahvâl-i Dervîş" başlıklı 25 beyitten oluşan manzumede tasavvuf yolunun yolcusu olan dervişlerin dikkat etmesi gereken hususların nasihat-nâme üslûbu ile anlatıldığı bir de dervîş-nâme mevcuttur.⁴⁹

Mehmed Kâsım (20. Yüzyıl)

Cerîde-i Sûfiyye adlı haftalık gazetenin 16 Haziran 1913 tarihli sayısında "Tasavvuf Nedir" başlığı altında yer alan 10 beyitlik tasavvufun tarifine dair bir manzume mevcuttur. Şiirin altında şairi; "Kal'a-i Sultâniyye Zirâ'at Bank Refîki Mehmed Kâsım" olarak kayıtlıdır.⁵⁰ Bu not ile Mehmed Kâsım'ın Çanakkale'de Ziraat Bankasının ortaklarından olduğu belirtilmektedir, hakkında başka bir yerde malumat bulunamamıştır.

Mehmed Kâsım Efendi'nin manzumesi bu türün zamanımıza en yakın örneğidir ancak dil yönünden en ağırıdır. Farsça terkiplerle örülmüş metin, diğer tasavvuf-nâmelerden farklı olarak sûfilere nasihatlerden ziyade tasavvufun mahiyetini dile getirme şeklindedir. Buna göre tasavvuf; şerîatin temeli, tarikatin sır ve nurlarının toplamı, yüce yaratıcıya sevginin en yoğun hâli, başka davaların terki, ırfana ve hakikate ulaştıran manevî güç, mâsivâdan uzaklaşma, daima Allah'ı zikretme, Cenâb-ı Hakk'ın tecellilerine gark olma, O'nun zât, sıfat ve fiillerine vâkıf olup kesretten kurtulma, vahdetin özüne ulaşma, kalb-i selim sahibi olma, Kur'ân-ı Kerîm'in hükümlerine eksiksiz uyma, kâinâtı tevhid etme, Hakk'ı halkta, halkı Hak'ta görme, gönülden doğan hakikat güneşi, Allah'a bağlılığın sonsuzluğu, sözle yazıyla ifade edilemeyen bir zevk ve kendinden geçme, terkin

son derecesi yani enâniyeti terk etmektir. Şair; tasavvuf kenzi mahfûnin cevheridir ancak tertemiz gönüllerde ortaya çıkar diyerek ikazda bulunur.

Tasavvuf Nedir

Mefâ' ilün Mefâ' ilün Mefâ' ilün Mefâ' ilün

Tasavvuf menşe'-i âdâb u erkân-ı
şerî'atdır

Tasavvuf mecma'-ı esrâr u envâr-ı
tarîkatdır

Tasavvuf Hâlîka farı-ı ma'habbet
terk-i da'vâdır

Tasavvuf kîmyâ-yı feyz iksîr-i
hâkîkatdır

Tasavvuf zîkr-i dâ'imdir hürûc-ı
mâsiva'llâhdır

Tasavvuf garğa-i bahr-i şühûd-ı
Rabb-i 'izzetdir

Tasavvuf zât u ef'âl [ü] şifât-ı Hâkîkî
bilmekdir

Tasavvuf terk-i keşretedir kemâl-i ma'âz-ı
vahdetdir

Tasavvuf müncelî olmaz dil-i nâ-pâkde
aşlâ

Tasavvuf bî-bahâ bir cevher-i kenzi
hüviyyetdir

Tasavvuf nokta-i kalb-i selîme mazhar
olmakdır

Da'hi a'şkâm-ı Kur'âna kemâliyle
itâ'atdır

Tasavvuf enfüs ü âfâkî tevhid
eylemekdir hep

Tasavvuf Hâkîkî halkda halkı da'hi
Hâkda rü'yetdir

49 Taşdelen, Şevkî Hasan Tahsin İstanbulî Divanı (Transkripsiyonlu Metin ve Sadeleştirme), 400-402.

50 Mehmed Kâsım, "Tasavvuf Nedir", *Cerîde-i Sûfiyye*, 49, 11 Receb 1331-3 Haziran 1329:11.

Taşavvuf maşrıq-ı dilden doğar
şemsü'l-ḥaḳāyıkdır
Taşavvuf hem fezā-yı bī-nihā'-i
mutlaḳıyyetdir

Taşavvuf ḳāle gelmez ḥāme-i taşvīre
şığmaz hīç
Ser-ā-ser zevḳ ü fikretdir tamāmen
vecd ü ḥayretdir

Taşavvuf ḥayret efzā-yı ṭavāf-ı
Ka'be-i dildir
Taşavvuf terk-i terkdir ḥāşılı terk-i
eniyyetdir

Sonuç

Türk edebiyatının zengin türleri arasında “tasavvuf-nâme” türüne bugüne kadar yer verilmemiştir. Tasavvuf-nâme tabirini Rusçuklu Şeyh Ömer Zarîfî'nin mesnevisine isim olarak vermesinden hareketle bu manzumenin benzerlerini araştırmak için yapılan bu çalışmada Türk edebiyatında tasavvufun tanımını yapan 15-20. yüzyıllar arasına ait toplam on üç manzume tespit edilmiştir.

On dördüncü yüzyılda bu türün örneğine rastlanmaması hem bu asra ait elimizde az sayıda metin olması hem de “tasavvuf” kelimesinin henüz kavramsal kullanımının yaygınlık kazanmamasına bağlanabilir. Nitekim Türk edebiyatının temel eserlerinden biri olan Âşık Paşa'nın *Garîb-nâme*'sinde (te'lifi 1330) “tasavvuf” kelimesi yalnızca *Allah ile oturmak isteyen tasavvuf ehliyle otursun* sözünün iktibasında kullanılmış, şiir dilinde yer almamıştır. Diğer yandan aynı eserde “zühd” kelimesinin 11, “ma'rifet” kelimesinin de 26 kere manzum metin içinde yer alması, “tasavvuf” kelimesinin henüz kavramsal kullanımının yaygınlık kazanmadığı düşüncesini doğrular mahiyettedir.

Çalışma sonunda; Dede Ömer Rûşenî, Sâdık Kemâlî, Olanlar Şeyhi İbrâhîm Efendi,

Sun'ullâh-ı Gaybî, Seyyid Mehmed Emîn, İsmâîl Hikmetî, Ömer Zarîfî, Şevkî ve Mehmed Kâsım'ın manzumeleri tasavvuf-nâme türüne dâhil örnekler olarak; Cemâl-i Halvetî'nin *Risâle-i Teşrihiyye*, müellifi meçhul olan *Manzûme fî Beyân-ı Tezkiye-i İnsân* ve Kadızâde Mehmed Efendi'nin *Manzûme-i Akâ'id* mesnevileri ise tasavvufun manzum tariflerine yer veren eserler olarak tespit edilmiştir.

Bu tasavvuf-nâmelerde ve tasavvuf tariflerinde şairlerin neden bu manzumeleri yazdıklarına dair cevaplar mevcuttur. Bu sebepler şöylece özetlenebilir:

- Tasavvuf doktrinini anlatmak, öğretmek,
- Tasavvuf yolcularına tavsiyeler verme, bu yolun inceliklerini, önem ve değerini ortaya koyma,
- Tasavvuf aleyhtarı olan veya tasavvufu inkâr edenlere karşı savunma veya tasavvufun hakiki mahiyetini anlatma gayreti,
- Şiirin zihinde kalma, kolay hatırlanma, ezberlenme özelliğinden dolayı bu değerli öğütleri manzum olarak kaleme alma isteği,
- Tasavvuf büyüklerinin mensur tasavvuf tariflerini nazma çekme isteği,
- Allah vergisi olan şiir kabiliyetini kullanarak hem ömrünü verdiği tasavvufu tanıtmaya hem de fânî dünyada bir eser bırakma arzusu.

Yalnızca Kadızâde Mehmed Efendi'nin *Manzûme-i Akâ'id* mesnevisinde müellifin İslâm'a uygun tasavvuf ve sûfî tarifleri verme, tasavvuf düşünce ve uygulamalarından muhalif olduklarını belirtme amacı öne çıkar.

Bu metinlerde her ne kadar tasavvufun tarifi amaçlansa da tasavvuf yolcularının ne yapıp

yapmayacakları, uygulamaları gereken ilkelere, uymaları zorunlu olan şartlar; terk etmeleri gerekenler ile edinmeleri icap eden hususlar ayrıntılarıyla anlatılmıştır. Dolayısıyla tasavvuf-nâmelerin muhtevası bir anlamda sûfilere nasihat mahiyetindedir.

Tasavvuf-nâmelerin muhtevaları makalede özetle verilmiştir. Bu muhtevanın tahlili, mukayesesi ve kaynakları bir başka makalede ele alınacaktır. Ancak hepsinde ortak olan tarif; tasavvufun güzel ahlâk ve edep olduğuna dairdir.

Kaynaklar

- Abdullah. *Manzûme*. Süleymaniye Kütüphanesi, İbn-i Mirza Bölümü, No: 053.
- Arslan, Mehmet. *Pendnâme-i Zarîfî*. Sivas: Dilek Matbaacılık, 1994: 94-101.
- Cebecioğlu, Ethem. “Prof. Nicholson’ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29, 1 (1987): 387-406.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yay. 1997.
- Çavuşoğlu, Semiramis. “Kadıızâdeliler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIV, 2001, 100-102.
- Çelebioğlu, Âmil. “Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler”. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay. 1998: 349-365.
- Dede Ömer Rûşenî. *Âsâr-ı Aşk*. Dersa’âdet: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniyye Matbaası, 1314.
- Deniz, Râsim. “Zarîfî’nin Yazma Tasavvuf-Nâmesi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 7 (1990): 215-226.
- Erginli, Zafer vd. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Gider, Mahmut. *Seyyid Mehmed Emîn Efendi Dîvânı (Tenkitli Metin-İnceleme)*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Gökbulut, Süleyman. *Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi’nin Vahdetnâme/Usûl-i Muhakkikîn’i Işığında Tasavvufî Görüşleri (İnceleme ve Metin)*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Haksever, Ahmet Cahid. “Tasavvufa Giriş”. *Tasavvuf El Kitabı*. ed. Kadir Özköse, 4. bs. 13-19, Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- [İsmâ’îl Hikmetî]. *Dîvân-ı Hikmetî el-Uşşâkî*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları Bölümü, No: 1545.
- Karaca, Songül. *Kadıızâde Mehmed Efendi, Manzûme-i Akâid (İnceleme-Tenkitli Metin- Sözlük-Dizin)*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Karakurt, Ezrail. *Manzûme-i Fî-Beyân-ı Tezkiye-i İnsân İsimli Mesnevî’nin Metin ve Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Kınay, Nilay. *Sadık Kemalî Divanı (Dürretü’l-Uşşak)*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Kızıлтаş, Abdulkadir. *Seyyid Mehmed Emin Baba: Hayatı Edebi Kişiliği Divanı ve İncelemesi*. Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Koçoğlu, Turgut. “Ruşuklu Zarîfî Ömer Baba ve Manzum-Mensur Tasavvuf

- Terimleri Lügatçesi: İstilahât-ı Meşâyih". *Turkish Studies-Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 7, 3 (2012): 1751-1776.
- Kurt, Volkan. *Sâdık Kemâlî, Dürretü'l-Uşşâk (İnceleme-Metin)*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Levend, Ağâh Sırrı. "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 371 (1972): 35-80.
- Mehmed Kâsım, "Tasavvuf Nedir", *Cerîde-i Sûfiyye*, 49, 11 Receb 1331-3 Haziran 1329: 11.
- Molla Ahmed İlahî. *Tasavvuf-nâme İnceleme-Metin-Sadeleştirme-Tıpkıbasım*. haz. Mücahit Kaçar ve Ahmet Akdağ, İstanbul: Büyüyen Ay Yay. 2015.
- Müftüoğlu, Hatice Vildan. *Seyyid Dîvanı (Mehmed Emin B. Mehmed Kâsım Halvetî) (İnceleme, Metin)*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XL, 2011: 119-126.
- Öztürk, Ali. "Halvetî Şiir Geleneği İçerisinde Sun'ullâh-ı Gaybî (1087/1676'dan sonra)'nin Yeri ve Tasavvuf Tarifi". *Kütahyalı Bilge Şair Sunullah-ı Gaybî ve Dönemi*, ed. B. Kemikli-E. Ögçem, 147-156, Bursa: Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Sarıoğlu, Leyla Alptekin- Himmet Konur. "Cemâl-i Halvetî". *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/cemali-halveti> (e.t. 25.08.2022)
- Sarıoğlu, Leylâ Alptekin. "Cemâl-i Halvetî'nin Tasavvufî Mesnevîleri (Metin-İnceleme)". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Sona, Fatih. "İsmail Hikmetî ve Dîvânı". Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Şenarslan, Necip Fazıl. "Rûşenî Dede Ömer Aydınî Külliyyâtı (Miskin-Nâme, Şobân-Nâme, Der Kasemiyât ve Münâcât, Der Medh-i Mesnevî-i Ma'nevî-i Mevleviyyet, Ney-Nâme, Kalem-Nâme, Divan) Dil İncelemesi-Metin-Dizin". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2020.
- Taşdelen, İshak. "Şevkî Hasan Tahsin İstanbulî Divanı (Transkripsiyonlu Metin ve Sadeleştirme)". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Yağız, Gülseren. "Kâsımzâde es-Seyyid Muhammed el-Bursevî Dîvânı Transkripsiyonlu Metni". Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Yılmaz, Nuri. "Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi Külliyyatı". Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.
- Zarîfî. *Pend-nâme*. Süleymaniye Kütüphanesi Tercüman Bölümü, No: 266, 27b-29b.

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



Bursalı Safiye Hanım ve Mi'râciyye Vakfiyesi

Safiye Hanım from Bursa and the Deed of Trust of the Mi'râciyye Foundation

Mustafa Kara*

*Mi'râciyye vakfının
Vâkıfıdır bu Hanım
Resûl'e olan aşkın
Şâhididir bu Hanım
Vakfi yaşatanların
Gayreti gerek canım*
Vardavî

Bilindiği gibi Hz. Peygamber ile ilgili olarak kaleme alınan siyer ve mevlidler başta olmak üzere bütün eserlerin ortak konularından biri de Mi'râc'tır. Yüzyıllardan beri dünyanın farklı coğrafyalarında ve değişik dillerde Efendimiz ve O'na duyulan aşk ve mahabbet ile ilgili manzum, mensur binlerce eser yazılmıştır. Dinî tasavvufî Türk edebiyatının en derin ve bereketli konularından biri de budur. "Mekke'de Muhammed (s) Türkistan'da Ahmed" ifadesiyle tanınan Ahmed Yesevî'den beri edib ve şairlerimiz Mi'râc ile ilgili olarak kendilerine ulaşan bilgileri hayal güçleriyle süsleyerek bu muhteşem olayı müminlerin imanlı gönüllerine

* Prof. Dr.

aktarmanın yollarını aramış bulmuşlardır.¹ Bir müddet sonra bu şiirlerin bestelenmesiyle daha başka bir güzellik ortaya çıkmış, mûsikînin gönül tellerini okşayan meltemi esmeye başlamış, bir başka ifade ile insan sesi ve nefesi ile Peygamber aşkı ve şevki bir araya gelmiştir.

Mevlid metinlerini makamlı, makamsız, toplu veya tek başına okuma geleneğine bir müddet sonra Mi'râciyye de eklenmiştir. Özellikle Mi'râc kandillerinde tekkelerde başlayan bu âdet giderek yaygınlaşmıştır.²

*Dersini göklerde aldı
Muştusun ümmete saldı
Ruhunun özüne daldı
Mi'râc sultanı Muhammed*
Vardavî

- 1 Türk Edebiyatında Mi'râciyyeler konusu üzerinde yapılan ilk akademik çalışma Metin Akar'a aittir. Metin Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987).
- 2 Geniş bilgi için bk. Mustafa Kara, *Mi'râciyye ve Bursalı Safiye Hanım Vakfiyesi*, (Bursa: Vakıflar Genel Müdürlüğü Bursa Bölge Müdürlüğü Yayınları, 2014).

Konu ile ilgili dikkat çekici bir davranış da Bursalı Safiye Hanım tarafından ortaya konmuştur. 1888 tarihli vakfiyeye göre, Mevlid, Regâib ve Berat kandillerinde mevlid, Kadir Gecesi hatm-i şerif, Mi'râc Kandili'nde de Mi'râciye okunması sağlanacaktır.

Safiye Hanım'ın, damadı Mustafa Rakım Efendi ile birlikte hazırladıkları bu vakfiyenin Mi'râciye ile ilgili bölümü –belki inanmayacaksınız ama- bugün halen yaşatılmaktadır. Her sene Mi'râc Kandili'nin olduğu günün ikindi namazından sonra Nâyî Osman Dede'nin bestelediği Mi'râciye, vakfiye gereği okunmaktadır. Mi'râciyehânlar, görevlerini Hoca Muslihuddin/Mahkeme Câmiinde (Kız Lisesi'nin karşısında) ifa etmektedirler.³ Dergâhların sırlanmasıyla birlikte bu gelenek de unutulmuştu. Söz konusu geleneğin günümüzde yaşamasına vesile olanlardan biri de Bursa Numaniye Dergâhı son postnişini Safiyyüddin Efendi'nin oğlu Ziya Eşrefoğlu'dur (ö. 1977). Yeğenleri Safiyyüddin Erhan Beyefendi, aynı hizmeti yıllardan beri zevkle ve muazzez bir emânet şuûruyla sürdürmektedir.

*Medet yâ sâhibe'l-Mi'râc meded senden
kerem senden
Meded yâ şefia'l-usât lutuf senden
himem senden
Şemseddin Mısri*

Musikişinaslara göre klasik mûsikîmizin en uzun bestesi Osman Dede'nin bu eseridir.

Osman Dede Kim?

Galata Mevlevihânesi'nde yetişen ve bu

3 Mi'râciyye, Ahmet Hatiboğlu'nun korosu tarafından iki kaset halinde tesbit edilmiş ve Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı tarafından yıllar önce yayınlanmıştır. Birkaç sene önce konu ile ilgili bir belgesel çekilmiştir. Geçen sene (10 Mart 2021) ilk defa Mi'râc Kandili'nde Ayasofya Câmi'i'nde Mi'râciyye okunmuştur. 1443 yılının Mi'râc Kandili'nde (25.02.2022) ise II. Abdülhamid Han'ın, vakfiyesi gereği, Ertuğrul Tekkesinde ilk defa okunmuştur.

dergâhta şeyhlik yapan Nâyî Osman Dede (ö. 1729) İstanbul doğumlu olup, Galata Mevlevihânesi şeyhi Gavsî Dede'nin yanında yetişti. Arapça ve Farsça'ya olan vukufu edebiyat, mûsikî ve tasavvufa olan hakimiyetine yardımcı oldu. Mürşidi ve kayınpederi Gavsî Dede'nin âlem-i cemâle intikalinden sonra, 1698'de Galata Mevlevihânesine postnişin oldu. Kendisinden sonra yerine oğlu Abdülbâki Sırrî Dede şeyh oldu. Sırrî Dede'nin kızı Saide Hanım, Yenikapı Mevlevihânesi şeyhi Kütahyalı Ebubekir Dede ile evlenmiş ve bu izdivaçtan üç büyük bestekâr Mevlevî doğmuştur: Ali Nutkî Dede, Abdülbâki Nasır Dede, Abdurrahim Kühnî Dede.

Kutb-ı Nâyî Osman Dede'nin *Rabt-ı Tabirât-ı Mûsikî, Nota-i Türkî* ile *Ravzatü'l-İcâz* adlı eserleri günümüze gelebilmiştir. *Mi'râciyye*'nin dışında pek çok bestesi vardır: Dört Mevlevî âyini, dört tevşih, iki ilahi, yirmi sekiz peşrev, yirmi beş saz semâîsi bestelemiştir.⁴

Nâyî Osman Dede ile Bursa arasında Mi'râciyye'den öte bir başka 'bağ' daha vardır. Mürşidi ve kayınpederi Gavsî Ahmed Dede, tasavvufî eğitimini Bursa Mevlevihânesinde Cünûnî Ahmed Dede'nin halifesi Zihni Salih Dede'nin (ö. 1662) yanında tamamlamış, daha sonra Galata/Kulekapısı Mevlevihânesinde postnişin olmuştur.⁵

Söz *Sefine-i Evliya* sahibi, Hüseyin Vassaf Efendi'nin:

4 bk. Süleyman Erguner, "Nâyî Osman Dede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2007, XXXIII: 461-462. Ayrıca bk. Yılmaz Öztuna, *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), II: 169-170. Bursa Mevlevihânesi için ayrıca bk. Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2012), 293. Yetmiş yıldan beri su deposu olarak kullanılan Bursa Mevlevihânesi'nin arsası, nihayet yeniden asli vazifesine dönmek üzeredir. Vesile olanlara müteşekkirimiz.

5 bk. Kara, age.

Nâzım-ı manzume-i Mi'râciyye
Osman Dede
Eylemiş vakf-ı vücud-i zât
Cenab-ı Ahmed'e
Arif u kamil idi ol bülbül-i bağ-ı Habib
Akibet pervaz idüp gitti makam-ı Es'ade
Can u dilden arz-ı hürmet eyle
Vassâf daima
Mahzen-i aşk u kemaldır
Hazret-i Osman Dede⁶

Vakfiyede Başka Neler Var?

Kültür ve medeniyet tarihimizin en önemli yadigârlarından biri de vakıflar ve bunların yönetim şeklini belirleyen vakfiyelerdir. Maddi ve malî bir kaynağı, Allah için toplumun hizmetine sunmak anlamına gelen vakıf, yüzyıllardan beri sosyal hayatta birçok hizmetin yürütülebilmesine imkân vermiştir.

Bir hukukî belge olan vakfiyeler bize sadece vakfın kurucusu, tahsis edilen para ve harcama şekli hakkında bilgi vermez. Bunun yanında dönemin dinî, siyâsî, ilmî, iktisâdî ve askerî konularıyla ilgili başka yerde olmayan detaylar da sunar. Safiye Hatun'un vakfiyesi, Mi'râciyye dışında bize, XIX. yüzyılın Bursa'sında kandil gecelerinde neler yapıldığı hakkında çok renkli bilgiler sunmaktadır.⁷

İbrahim Paşa Mahallesi'nde oturan Ataullah Efendi'nin kızı Safiye Hanım tarafından kurulan vakfın mütevellisi, damadı Mustafa Ağa, oğlu Mustafa Râkım Efendi ve kızı Muhsine Hanım'dır. Vakıf için ayrılan para ve belirtilen gelir kaynakları ile yapılması gereken işler de tek tek sıralanmıştır. Ramazan ayı ve kandil gecelerinde yapılacak faaliyetlerde

görev alacaklar ve bunlara verilecek ücretleri tespit ve tayin eden vakfiye metni şöyle özetlenebilir:

1. İbrahim Paşa Camii'nde Rebiülevvel'in 12. gecesi (Mevlid Kandili) mümkün olmadığı takdirde herhangi bir Cuma gecesi "Menkıbetname-i Hazreti Risâletpenâhi" (Mevlid) kıraat olunacaktır.
2. Her sene Receb-i ferdi'nin 27. gecesi, mezkur camide Mi'racu'n-nebi kıraat olunub dinleyenlere kafi miktarda süt ve şerbet, Mi'râchan ve zâkir efendilere ücret verilecektir.
3. Her sene Şabanu'l-muaazzam'ın 15. Berat gecesi, mezkur camide Mevlûdu'n-nebi kıraat edilecektir.
4. Her sene Ramazan mağfiret nişanda mezkur camide ehl-i Kur'ân bir hafız efendi sırayla her gün bir cüz okuyacak, Kadir Gecesi'nin seherinde tamamlanıp duası yapılacak, caminin kayyımına 50 kuruş, hatim duasını edene 20 kuruş, esnay-ı hatm-i serifte hazır bulunmuş hafız efendilere 20 kuruş verilecektir.
5. 150 kuruşluk zeytinyağı alınıp, mukabele okunurken, teravîh kılınırken caminin içinde ve minarede kandil yakılacaktır.
6. Hz. Üftade'nin türbesinde seher vakti Ramazan-ı Şerif'te her gün bir cüz okuyan mücevvid-i ehl-i Kur'ân Hafız Efendi'ye 160 kuruş, cami kayyımı 50 kuruş, dua eden zata 20 kuruş, hatimde bulunan hafız efendilere 20 kuruş verilecektir.
7. İspirmecet mumu alınıp her iki hatmi okuyan hafız efendiler ve dinleyenler huzurunda yakılacaktır.
8. İbrahim Paşa Camii'nde vakfettiğim saati kurana 60 kuruş verilecek, gerekirse tamir ettirilecektir.

6 Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, der. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015), V: 175; *Dîvân*, haz. Mustafa Tatçı, Mehmet Akkuş, İsmail Kasap, (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2012), 361.

7 Vakıf ve vakfiye hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Uzun, "Mi'râciyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2020, XXX: 135-140.

9. Arife Günü bir koyun alınıp mezkur caminin önünde kesilip fakirlere dağıtılacaktır.
10. 150 kuruş zeytinyağı alınarak Hoca Alizâde Mahallesi Camii'nde ve minaresinde kandil yakılacaktır.
11. İcra-yı şerait-i mezkure muteazzir olursa (vakfiye şartları herhangi bir sebeple yerine getirilemez olursa) menâfi-i vakıf mutlaka fukarây-ı müslimine (fakirlere) yahut Guraba (Garibler) Hastanesi'ne yönlendirilecektir.

Mevlid yazarı Bursalı Akif Efendi'nin (ö. 1814) Mi'râciyye'sinde "sevdiğim" kelimesi beş beyitte on defa tekrar edilmektedir:

*Zümre-i peygamberâna pişuvâdır
sevdiğim
Sâlikân-ı râh-ı Hakka rehnümâdır
sevdiğim
Vâsıl-ı Hak mahrem-i sırr-ı Hüdâ'dır
sevdiğim
Âlemine hâce-i müşkil-güşâdır
sevdiğim
Sırr-ı sübhanellezî'ye âşınâdır
sevdiğim
Ol nişindir kim ale'l-arşistevâdır
sevdiğim
Mihmanhâne-i Rabbu'l-ulâdır
sevdiğim
Müznibine şâfi-i rûz-i cezâdır
sevdiğim
Bir mürüvvet menbaı kân-i sehâdır
sevdiğim
Hâsılı Ahmed Muhammed Mustafa'dır
sevdiğim⁸*

Evet, yaklaşık 130 yıl önce kurulan bu vakfın günümüzde sadece bir maddesi işlemektedir: Her yıl Mi'râc Kandili'nde Bursa Anadolu Kız Lisesinin yanında bulunan İbrahim Paşa

8 bk. Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, 22.

(Mahkeme) Camii'nde ikinci namazından sonra Nayî Osman Dede'nin Mi'râciyye'sini okumak ve dinleyenlere –vakfiye gereği- süt ikram etmek.⁹ Yanında bendenizin *Mi'râciye* kitabı da hediye.¹⁰ İkinci namazına yetişemeyen dostlar, yatsı namazına Çatalfırın'da Safiyyuddin Erhan Bey'in devlethanesine gelebilirlerse kaçırdıkları fırsatı yakalayabilirler.

106 beyitlik Mi'râciyye'nin ilk ve son üç beyti şöyledir:

*Evvel Allah adını yâd eyleriz.
Dil dil olmuş kalbi dil-şâd eyleriz
Zikr-i Hak'la nutk-ı irşâd eyleriz
Her harâb-âbâdı âbâd eyleriz
Hazret-i Ahmed sıfâtın söyleriz
Mustafa'nın mu'cizâtın söyleriz*

*El kemâl-i kudret issi Pâdişah
Sen kabul eyle ricamız yâ İlâh
Fatiha'yla bed olundu¹¹ bu kelâm
Fatiha'yla hatmolunsun vesselâm
Ahmed ü Ashâb u cümle müminin
Rahmetüllahi aleyhim ecmaîn*

*Tek Başına Mi'râca Yükselen
Ahmed-i Muhtâr'a(s)*

*Kurban olam toprağına taşına
Burak'ının hilâl gibi kaşına
Altı cihet İsrâ suresin okuyor
"Ahmed (s) Refref ile tek başına" 1443*

9 Bu geleneği yaşatan Bursa Vakıflar Bölge Müdürlüğü'ne müteşekkirimiz.

10 Mustafa Kara, *Mirâciyye ve Bursalı Safiye Hanım Vakfiyesi*, (Bursa: Vakıflar Genel Müdürlüğü Bursa Bölge Müdürlüğü Yayınları, 2014). Ayrıca Kültür Bakanlığı Tanbur sanatçısı Cüneyt Bayraktar, Mi'râciyye üzerine bir Yüksek Lisans tezi hazırlamıştır. bk. Cüneyt Bayraktar, "Nâyî Osman Dede'ye Ait Mirâciyye'nin, Hopçuzâde Şâkir Çetiner'in Okuduğu Tavırda Notaya Alınması ve Mevcut Mirâciye Notalarıyla Karşılaştırılması", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

11 "Başlandı"

Kaynaklar:

- Erguner, Süleyman. “Nâyî Osman Dede”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, 2007, 461-462.
- Kara, Mustafa. *Bursa’da Tarikatlar ve Tekkeler*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2012.
- , *Mîrâciyye ve Bursalı Safiye Hanım Vakfiyesi*. Bursa: Vakıflar Genel Müdürlüğü Bursa Bölge Müdürlüğü Yayınları, 2014.
- Osmanzade Hüseyin Vassaf. *Dîvân*. haz. Mustafa Tatçı, Mehmet Akkuş, İsmail Kasap. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2012.
- , *Sefine-i Evliya*. I-V. der. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, II, 1990, 169-170.
- Uzun, Mustafa. “Mi‘râciyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 2020, 135-140.



Mysticism and Rational Inquiry in the School of Ibn ‘Arabî

Ekberî Gelenekte Tasavvuf ve Aklî Tahkîk

Mohammed RUSTOM*

Özet

Ünlü Endülüslü sûfî İbn ‘Arabî’nin (ö. 638/1240) önde gelen bazı takipçilerinin felsefe disiplininde derin bilgi sahibi oldukları gerçeğine rağmen Ekberî gelenek, Batı akademisinde genellikle, terimin olağan anlamında, bir felsefî ekol olarak görülmez. Bunun nedeni İbn ‘Arabî takipçilerinin, felsefenin esas problemlerini, tasavvufî ve dînî sembolizm (ki burada hepsi olumlu anlamda anlaşılmaktadır) aracılığıyla ele alma eğiliminde olmalarıdır. Dolayısıyla bu makalede, bütünleşik bir felsefî görünüm olarak İbn ‘Arabî ekolünün öğretilerini uygun bir biçimde ortaya koyabilmek için, ekolün mensuplarının sembolik formlere yaptıkları vurgunun, büyük oranda, iyi bilinen rasyonel kavramları daha kolay anlaşılabilir ve somut bir dille anlatma amacından kaynaklandığını ileri süreceğim. Elbette bu, dînî sembolizm veya tasavvufun, felsefeyi, filozof olmayanlara erişilebilir kılmak için kullanıldığına yönelik basite indirgenmiş görüşü tasdik etmek anlamına gelmemektedir. Aslında, İbn ‘Arabî ve takipçileri, hem tasavvuf hem de felsefeyle ilişki kurarak, felsefî dilin kendisinin de pek çok yönden dînî veya tasavvufî hakikatlerin sembolik bir temsili olduğunu ileri sürer. Bununla beraber onların bakış açıları genellikle bir çeşit felsefî tasavvuf olarak nitelendirilir ki bu, bir açıdan, aklî sorgulama ve tasavvufun aynı madalyonun iki farklı yüzü olduğu görüşünden beslenen, felsefe ve tasavvufun eşsiz birlikteliğinden doğan belirli bir teknik dil oluşturmaktadır.

* Professor of Islâmic Thought and Director of the Centre for the Study of Islâm. E-mail: mohammedrustom@cunet.carleton.ca.

Despite the fact that some of the main followers of the famous Spanish Muslim mystic Ibn ‘Arabī (d. 638/1240)¹ were well-versed in the discipline of philosophy, the school of Ibn ‘Arabī is often not regarded in Western scholarship as a philosophical school in the usual sense of the term.² This is because Ibn ‘Arabī’s followers tend to tackle the central problems of philosophy through the medium of mystical and religious symbolism (all here positively understood). In order to properly present the teachings of the school of Ibn ‘Arabī as a unified philosophical perspective, therefore, I will argue that their emphasis upon symbolic formulations are largely a means by which they can present well-known rational concepts, but in accessible and concrete language.

This is not, of course, an endorsement of the simplistic view which says that religious symbolism or mysticism is merely philosophy clothed up and made accessible to non-philosophers. In fact, through an engagement with both mysticism and philosophy, Ibn ‘Arabī and his followers would also like to suggest that philosophical language is itself in so many ways a symbolic representation of religious or mystical truths. Nevertheless,

1 For Ibn ‘Arabī’s life and teachings respectively, see, inter alia, Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ‘Arabī*, translated by Peter Kingsley (Cambridge: Islāmic Texts Society, 1993); William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989).

2 For the school of Ibn ‘Arabī, see Mukhtar A. Ali, *Philosophical Sufism: An Introduction to the School of Ibn al-‘Arabī* (New York: Routledge, 2021); Chittick, “The School of Ibn ‘Arabī”, in *History of Islāmic Philosophy*, edited by S. H. Nasr and Oliver Leaman (New York: Routledge, 1996), 497-509; Chittick, *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islāmic Thought*, edited by Mohammed Rustom, Atif Khalil, and Kazuyo Murata (Albany: State University of New York Press, 2012), part 2; Caner Dagli, *Ibn ‘Arabī and Islāmic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy* (New York: Routledge, 2014).

their perspective is usually characterized as being a kind of philosophical mysticism, as it forms a unique hybrid of both philosophy and mysticism in a particular technical language largely informed by the view that, from one perspective, rational inquiry and mysticism are two sides of the same coin.

Ontology

It is now well-known that many of the philosophical and theological expressions used by Ibn ‘Arabī were stock phrases in his day. One term he often employs when speaking of God is the “Necessary Being” (*wājib al-wujūd*),³ a technical term that became standard fare in texts of Islāmic thought from the time of Avicenna (d. 428/1037) onwards.⁴ Unlike God, whose being cannot not be, that which exists and whose existence depends upon Him is referred to as “contingent being” (*mumkin al-wujūd*), another well-known term bequeathed by Avicenna. Thus, all that we can inquire into is either Necessary Being, namely God, or contingent being, namely everything in existence apart from God. Since God is the source of all things that exist, His being is the most apparent and pervasive. This is because all other instantiations of being, all other existents, must necessarily be subsumed under the wider category of His being, which itself escapes all definition, since the moment we attempt to explain it, we can only do so with reference to one of its particular modes and instances.

Being, therefore, cannot be defined, nor can its “reality” be grasped in any fashion what-

3 Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-makkiyya*, (Beirut: Dār Ṣādir, 1968), I: 291.

4 For the manner in which Islāmic philosophy would take center stage in Muslim theological texts largely due to Avicenna’s influence, one may profitably consult Robert Wisnovsky, “One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004): 64-100.

soever. This explains why one of the principal members of the school of Ibn 'Arabī, Dāwūd al-Qayṣarī (d. 751/1350), speaks of being as the most general of things and the most apparent of them as well, as it is a self-evident reality, while at the same time remaining, as he says, “the most hidden of all things in its quiddity and reality”⁵—incidentally, this is a “description” echoed later by the famous Islāmic philosopher Mullā Ṣadrā (d. 1050/1640) some three centuries later.⁶ At the same time, Qayṣarī tells us, being “becomes absolute and delimited, universal and particular, general and specific, one and many without acquiring change in its essence and reality.”⁷

Yet Ibn 'Arabī and his followers are not content to analyze the nature of being in purely philosophical terms. They want to explain the nature of things with reference to God as a concrete reality, which is why they normally take the usual philosophical categories of necessary and contingent being and graft them onto the plane of theology or religion proper. Thus, to call God the Necessary Being in philosophical terms is to speak of what is known in Islāmic theology as the Divine Essence (*dhāt*). Another common name for the Divine Essence in the writings of the school of Ibn 'Arabī is the “Essence of Exclusive Oneness” (*al-dhāt al-aḥadiyya*).⁸ 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī (d. 730/1330), another key figure in the school of Ibn 'Arabī, puts it this way: “The Reality called the Essence of Exclusive

Oneness in its true nature is nothing other than being, pure and simple, insofar as it is being.”⁹ Like the Necessary Being, the Divine Essence also does not have a quiddity (*māhiyya*),¹⁰ and is completely indeterminate in every respect. Since it is completely simple, unqualified, and unqualifiable, it contains no multiplicity in its reality. This is why Maḥmūd Shabistarī (d. 740/1339) says the following in his famous Persian poem on Sufi metaphysics, the *Rosegarden of Mystery* (*Gulshan-i rāz*):

In God's Presence there is no duality—
in that Presence there is no “I,” “we,”
or “you.”

“I,” “we,” “you,” and “it,” are one thing,
for in Oneness, there are no
distinctions at all.¹¹

Now, if the Divine Essence is pure simplicity, how does multiplicity emerge from It without introducing change into Its nature? In other words, how do instantiations of being emerge from being without any alteration taking place in the fundamental reality of being itself? Ibn 'Arabī points out that “contingent being” is what stands between being as such and non-existence as such. For Ibn 'Arabī, contingent being is colored by non-being on account of its contingency. It does possess a type of existence, but an existence which is purely relational.¹² That is to say, contingent things stand in an intermediate position between being and non-being. With respect to being, they are nothing. But with respect to non-being, they are real. Their intermediate status thus guarantees that contingent things have exis-

5 Dāwūd al-Qayṣarī, *Maṭla' khuṣūṣ al-kalim fī ma'ānī Fuṣūṣ al-ḥikam* (*Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*), (Qum: Anwār al-Hudā, 2002), I: 14. Hereafter, this work will simply be cited as *Sharḥ*.

6 See Mohammed Rustom, *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā*, (Albany: State University of New York Press, 2012), 19.

7 Qayṣarī, *Sharḥ*, I: 13.

8 See Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, edited by A. E. Afifi, (Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1946), 90-94.

9 Cited (with modifications) in Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, (Berkeley: University of California Press, 1984), 25.

10 See Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 80-81.

11 Maḥmūd Shabistarī, *Gulshan-i rāz*, edited by Javād Nurbakhsh, (Tehran: Intishārāt-i Khānaqāh-i Ni'mat Allāhī, 1976), lines 116-117.

12 See Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, III: 193.

tence, but only in a relative manner. In order to understand how contingent things take on a relative type of existence (but also remain relatively nonexistent), we must turn to a concept which lies at the heart of the metaphysics of the school of Ibn 'Arabī, namely that of the “immutable entities” (*al-a'yān al-thābita*).

According to Ibn 'Arabī's own testimony, he borrows the term “immutable entities” from the Mu'tazilites,¹³ an important early Islāmic theological school which fell into obscurity by the sixth/twelfth century only to be resuscitated in the wake of the modernist movement in Egypt in the late thirteenth/nineteenth century. For Ibn 'Arabī and his school, the “immutable entities” are the latent possibilities which inhere in the very structure of being itself. Or, to use the language of the school of Ibn 'Arabī, they are nothing but the objects of knowledge forever fixed in God's “mind”. Upon close inspection, the immutable entities turn out to be nothing more than the quiddities (*mahiyyāt*) of Islāmic theology and philosophy, a point that is made explicit by a number of Ibn 'Arabī's followers.¹⁴ A quiddity is defined as that by virtue of which a thing is what it is, or its “what-it-is-ness.” In other words, the quiddity of horse is horseness, the quiddity of book bookness, etc. When we look at a particular horse shorn of its accidents, it is still characterized by the quiddity of horseness, but by virtue of being a particular horse, it is not any other horse, and thus is unique in

terms of its particular “what-it-is-ness.” An immutable entity, likewise, when brought into existence, is a particular instantiated object of God's knowledge which is completely unique in its “what-it-is-ness” apart from anything else. Since “existentiation” (*ījād*) refers to the manner in which things come to “be” in concrete existence, I will henceforth refer to the instantiations of the immutable entities by this technical philosophical term.

What does not change in the “what-it-is-ness” of an immutable entity, whether or not God brings it into concrete “existence,” is its status of “immutability” as a contingent, and, hence, relatively nonexistent thing, despite the fact that it has a relative reality when it is brought into actual existence.¹⁵ Members of the school of Ibn 'Arabī were therefore concerned with the immutable entities because they provided them with a way of accounting for the relative non-reality of everything other than God on the one hand, and their relative reality on the other.

Theology

It has already been said that the immutable entities, as quiddities, are (1) objects of God's knowledge and (2) relatively “nonexistent” in their reality even if they have a relative reality when brought into concrete existence. But the immutable entities have another important function which is related to (2): they also act as particularized loci through which being can become manifest. Thus, when God existentiates an immutable entity, it acts as a receptacle for the “reception” of being. When infused with being, an immutable entity is only capable of receiving a particular mode of it, since its reception of being is conditioned by its own particular “what-it-is-ness.”

13 See A. E. Afifi, “al-A'yān al-thābita fī madhhab Ibn al-'Arabī wa-l-ma'dūmāt fī madhhab al-Mu'tazila”, in *al-Kitāb al-Tadhkārī: Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī*, edited by Ibrāhīm Madkur, (Cairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1969), 209-220; Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 204.

14 See, for example, Qaysarī, *Sharḥ*, I: 45, reproduced in 'Abd al-Rahmān Jāmī, *Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ Naqsh al-fuṣūṣ*, edited by William Chittick, (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977), 42. See also Mullā Ṣadrā, *Kitāb al-Mashā'ir*, edited and translated by Henry Corbin, (Tehran: Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien, 1964), 35.

15 See Rustom, “Is Ibn al-'Arabī's Ontology Pantheistic?”, *Journal of Islāmic Philosophy* 2 (2006): 58-59.

A more concrete way of expressing this point is to say that the immutable entities are the means through which God contemplates the objects of His knowledge—which form a part of His self-knowledge—in a purely externalized manner. When an immutable entity is existentially, it acts as a locus of God's manifestation (*mazhar*). This is on account of the fact that externalized existence is only possible by virtue of God's manifestation in the forms of the immutable entities.¹⁶ And, although all objects of God's knowledge, all quiddities, are “immutable entities”, it is only those that are existentially which can act as receptacles through which God contemplates Himself. Each immutable entity that is brought into existence is unique unto itself on account of its particular ability to receive God's manifestation, which the school of Ibn 'Arabī refers to as its “preparedness” (*isti'dād*). Thus, because the immutable entities are specific objects of God's knowledge, His knowledge of them is His knowledge of Himself, but in a particular, delimited fashion.

The school of Ibn 'Arabī maintains that the immutable entities, in their state as externalized loci of God's manifestation, can only provide them with a means to explain how the cosmos is nothing other than an unfolding of God's self-knowledge when the role of God's names are brought into the discussion, another key element in the thought of the school of Ibn 'Arabī. Strictly speaking, the divine names do not have a direct philosophical equivalent, rooted as they are in the discipline of Islāmic theology.¹⁷

For medieval Jewish, Christian, and Islāmic thought the nature of God's names is a common and vexing problem. How can we say, as scripture does, that God has names which assign a type of “personality” to Him,

16 See Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 81.

17 See Rustom, *The Triumph of Mercy*, chapter 3.

although He is entirely unlike anything we can know? One common way of speaking of the divine names in classical Islāmic theology was to say that they inhered somehow in God's Essence (*qā'ima bi-dhātihī*), but not in a way that gave them independent ontological status such that they could be said to be superadded to It. For many medieval Muslim theologians, the objective ontological status of the divine names was therefore a given, even if their modality could not be easily understood or explained.

Ibn 'Arabī rejects this common type of picture of the divine names. He says that the divine names do not “inhere” in God's Essence in any fashion since they are not actually ontological entities. Rather, they are, technically speaking, relationships (*nisab*)¹⁸ between what we can call the manifest face of the Essence of Exclusive Oneness and the loci of manifestation, that is, the existentially immutable entities which “receive” particular modes of being or God's manifestation. In the writings of the school of Ibn 'Arabī, that face of the Essence of Exclusive Oneness that becomes manifest and thus reveals It is often referred to as the “Essence of Inclusive Oneness” (*al-dhāt al-wāḥidiyya*).

We speak of the Divine Essence or the Essence of Exclusive Oneness as having a manifest face in juxtaposition to Its non-manifest face, which always remains utterly unknown and hidden to everything other than It. Thus, the manifest face of the Essence of Exclusive Oneness is that aspect of the Divinity that enters into the realm of relativity. This means that what we normally call “God” is not, for the school of Ibn 'Arabī, God qua God at the level of the Essence of Exclusive Oneness. Rather, the term “God” as commonly understood in religion and philosophy is that face of the Essence of Exclusive Oneness that is

18 See Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, IV: 294.

turned to the cosmos, namely the Essence of Inclusive Oneness.

When the Essence of Exclusive Oneness existentiates the immutable entities, It manifests Itself to them in accordance with their own natures, as has already been mentioned. What come about through the concretization of the immutable entities are the divine names, that is, the relationships that obtain on account of the Essence of Exclusive Oneness's manifestation to the immutable entities, thereby bringing them out of a state of non-externalized contingency into a state of externalized contingency, or, put differently, from a state of relative nonexistence into a state of relative existence. Indeed, if it were not for these relationships, God as apprehensible would not be "God".¹⁹ Notice also how carefully the terms are cast, such that neither the names nor the immutable entities are given absolute ontological status. At the same time, their relative reality assumes that they do take on some mode of existence.

By virtue of the fact that the divine names come about as a result of the Essence of Exclusive Oneness's manifestation, they are singularly responsible for making Its relationship to the cosmos known. Since the entire cosmos is nothing other than a conglomeration of the divine names as displayed through the existentiated immutable entities, each thing in the cosmic order points to the divine names, and, by extension, the divine qualities to which the names refer. One way to frame the picture is to say that the Essence of Exclusive Oneness is made manifest in the garment of the divine names and qualities.²⁰ Thus, all things in the cosmos reveal an aspect of the Essence of Exclusive Oneness by "naming" or pointing to aspects of Its man-

ifest face, that is, the Essence of Inclusive Oneness. At the same time, the multiplicity of the Essence of Exclusive Oneness's manifestations does not imply any plurality in Its nature.²¹

Because the names are nonexistent entities, we cannot speak of any kind of multiplicity. Thus, the Essence of Exclusive Oneness is made manifest by that which is paradoxically nonexistent on the one hand, but which has existence in a relative sense on the other. This explains why Fakhr al-Dīn 'Irāqī (d. 688/1289), the major poet and follower of Ibn 'Arabī, says that the divine names do not compromise God's Unity (at the level of the Essence of Exclusive Oneness) in any fashion, just as the waves of the sea do not make the sea a multiplicity. Rather, the waves, insofar as they are waves, are real, but since they belong to the sea and will inevitably ebb back into it, they do not have their own independent and abiding ontological status: "Many and disparate waves do not make the sea a multiplicity; no more do the names make the Named more than one."²²

Cosmology and Anthropology

The school of Ibn 'Arabī employs a number of terms when speaking about the manner in which God qua Divine Essence reveals Itself. In this context, I will focus on the word "self-disclosure (*tajallī*)" since the structurally mythic ideas associated with the cosmology and anthropology of the school of Ibn 'Arabī are best presented with reference to it. The term "self-disclosure" (*tajallī*, derived from Q 7/148) is etymologically related to the idea of "illumination". Since God is identified with light in the Qur'ān (Q 24/35) and in the

19 See Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 81.

20 See Qaysarī, *Sharḥ*, I: 17. See also Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 85.

21 See Qaysarī, *Sharḥ*, I: 16.

22 Cited (with modifications) in Fakhr al-Dīn 'Irāqī, *Divine Flashes*, translated by William Chittick and Peter Wilson, (New York: Paulist Press, 1982), 78.

sayings of the Prophet Muḥammad, it became commonplace to speak of Him as being light, a fundamental insight out of which the influential philosopher and founder of the school of Illumination Shihāb al-Dīn Suhrawardī (d. 587/1191) develops his philosophy. Thus, “self-disclosure” is a reflexive verbal noun which conveys the sense of God (qua Essence of Exclusive Oneness) disclosing Himself to Himself by displaying the intensity of His being or light to the “dark” and “contingent” immutable entities, that is, the objects of His knowledge. This bears some striking resemblances to the treatment of God’s theophany that we find in John Scotus Eriugena (d. 877),²³ who translated and was influenced by the Neoplatonist works of pseudo-Dionysius.

The common imagery of the sun and its rays is particularly apt here, which is why it is often used to explain the relationship between God and the cosmos: although the sun is one, it has many rays which reveal aspects of the sun but which do not detract from its nature in any manner whatsoever, and which cannot be said to exist independent of it. Just as the rays of the sun illuminate the earth, so too do God’s self-disclosures illuminate the cosmic order, revealing the presence of the divine Sun in each thing.

The significance of the term “self-disclosure” is made clear when we look to one of the Prophetic sayings which the school of Ibn ‘Arabī commonly draws upon in order to explain why and how God brought about the cosmos, thus addressing the metaphysical problem, “why is there something rather than nothing?”. This report, referred to as a sacred Muslim tradition, says that God was a Hidden

Treasure who loved to be known, and, as a result of this desire to be known, He created the cosmos and all that is in it. We are told by Sa‘īd al-Dīn Farghānī (d. 699/1300) that this desire on God’s part to want to be known was a “fundamental inclination”,²⁴ deeply rooted in His nature to gain a type of objectivised knowledge of Himself, since before creating the cosmos He only had a subjective knowledge of Himself. The cosmos thus becomes an objectivised reflection of God’s self-knowledge in which God qua Essence of Exclusive Oneness can witness Himself qua Essence of Inclusive Oneness.²⁵ The jewels contained in this Hidden Treasure are nothing other than the immutable entities. The existentionation of these entities would thus present to God an externalized aspect of His total self-knowledge, which would not have been a possibility had He not existentionated them.

This desire for self-knowledge on the part of God is described as a type of “distress” on account of the immutable entities, though in other contexts Ibn ‘Arabī also attributes this distress to the divine names. The immutable entities, as latent and non-existent objects of God’s knowledge, “sought” their own existentionation in the realm of relativity since they did not have existence in their state of fixity and nonexistentionation. It is important to note in this context that the Arabic word *wujūd* does not only mean “being,” but also “finding”. The account of the Hidden Treasure thus means that God qua being sought His own objectivised knowledge of Himself through the very objects of His own self-knowledge, and thus brought some of the objects of His knowledge into a relative state of “being” so that He could “find” Himself in them.

23 Useful treatments of Eriugena’s thought can be found in Deirdre Carabine, *John Scottus Eriugena*, (New York: Oxford University Press, 2000), chapter 4; Michael Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, (Chicago: University of Chicago Press, 1994), chapter 2.

24 See Sa‘īd al-Dīn Farghānī, *Muntahā al-madārik fī sharḥ Tā’iyyat Ibn al-Fāriq*, edited by ‘Ā. I. al-Kayyālī, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2007), I: 18-19.

25 Ibid. I: 21.

We now come upon one of the key cosmological themes which punctuates the thought of the school of Ibn 'Arabī and is a concept which also derives from a Prophetic saying, namely the Breath of the All-Merciful (*nafas al-raḥmān*).²⁶ In order to grant relief to the distress of the immutable entities, we are told, God “breathed out” or “exhaled”,²⁷ thereby granting relief and hence mercy to the constriction within His self. This means that the underlying stuff of the cosmos is mercy, since it is the result of the Breath of the All-Merciful. From another perspective, the constriction within the divine self is, as we have seen, the result of a desire on the part of the Divine (qua Essence of Exclusive Oneness) to see Himself (qua Essence of Inclusive Oneness), which is tantamount to God objectivising His love for Himself. It is for this reason that Ibn 'Arabī describes the Breath of the All-Merciful as that which allows for God's self-love to come about: “The Breath of the All-Merciful made the cosmos manifest in order to release the property of love and relieve what the Lover found in Himself.”²⁸ The love that motivated the All-Merciful to release His breath is, in the final analysis, the Hidden Treasure's desire to be “known”, which is motivated by a fundamental self-love. We can speak of “desire” on the part of God qua Essence of Exclusive Oneness because of Its all-possibility, one mode of which is desire, and hence “self-negation”.

In more philosophical terms, we can say that the breath is nothing other than the very externalization of the quiddities, which emerge within and by virtue of being. This explains why the school of Ibn 'Arabī explicitly identi-

fies the Breath of the All-Merciful with what is known as “expansive being” (*al-wujūd al-munbasit*).²⁹ And since the Breath of the All-Merciful is to religious language what being is to philosophical language, the root of existence is nothing but mercy. Thus, since all things have come about through mercy, are engulfed in mercy, and are themselves instantiations of mercy, they experience nothing but mercy. Just as the breath marks the beginning in which the cosmos and its contents came about, so too is the end marked by the All-Merciful “inhaling” the objects of His self-knowledge, that is, when the quiddities return from their mode of relative existence to their original state of relative nonexistence. One of the implications of this position is that in their posthumous state, all people will eventually end up in mercy. Ibn 'Arabī defends this soteriological position on these grounds, as does Mullā Ṣadrā, who in many ways is very much a member of the school of Ibn 'Arabī.³⁰

The question of God's originating the cosmos as a result of His seeking self-knowledge finds its perfect analogue in the human quest to seek self-knowledge. The school of Ibn 'Arabī's treatment of the idea of self-knowledge is informed by a well-known Prophetic saying, “He who knows himself, knows his Lord.” Since human existence is nothing other than a delimited mode of God's being, that is, since the very substance of the human state is nothing but the self-disclosure of God, the act of gaining self-knowledge on the part of the human subject results in coming to know God in a more concrete and real way. From another perspective, it is God who comes to know Himself through the knowing human

26 For a discussion of this term, see Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 127-134; Corbin, *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn 'Arabī*, translated by Ralph Manheim, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 115-116 et passim.

27 See Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ*, 112.

28 Cited in Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 131.

29 Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, *al-Tafsīr al-ṣūfī li-l-qur'ān (I'jāz al-bayān fī tāwīl umm al-qur'ān)*, edited by 'A. A. 'Atā', (Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1969), 193. Hereafter, this work will simply be cited as *I'jāz*.

30 See Rustom, *The Triumph of Mercy*, chapters 6-7.

self. Mullā Ṣadrā thus identifies the human need to gain self-knowledge as being configured in the very nature of being. The key to gaining access to self-knowledge, which lies at the heart of Sufī praxis, is the remembrance of God (*dhikr*). By remembering God, one comes to know one's true self, since one returns to what one has always been:

Since forgetfulness of God is the cause of forgetfulness of self, remembering the self will necessitate God's remembering the self, and God's remembering the self will itself necessitate the self's remembering itself: Remember Me and I will remember you (Q 2/152). God's remembering the self is identical with the self's existence, since God's knowledge is presential (*ḥuḍūrī*) with all things. Thus, he who does not have knowledge of self, his self does not have existence, since the self's existence is identical with light, presence, and perception.³¹

By virtue of the fact that one becomes more real and characterized by being, presence, and light the more one remembers God, and thus increases in self-knowledge, he who knows his self most will also come to know God most, since it is through him that God will come to know His objectivized self. This type of self-knowledge is actualized by the "Perfect Human" (*al-insān al-kāmil*), a term Ibn 'Arabī and others use to refer to anyone who has achieved self-realization.

In the school of Ibn 'Arabī there is an important cosmological doctrine that seems to have first been introduced by Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (d. 673/1274), Ibn 'Arabī's foremost disciple and step-son. This doctrine is referred to as the "Five Divine Presences" (*al-ḥaḍrāt al-ilāhiyya al-khams*). According to this teaching, God's Presence, which

31 Ṣadrā, *Risāla-yi sih aṣl*, edited by S. H. Nasr, (Tehran: University of Tehran Press, 1961), 14.

accounts for all that there "is," is "there" in five different modes. The first of these is uncreated (the divine Presence); the next three are created (the spiritual, imaginal, and the sensory); and the last (the human) takes in the previous four Presences.³² Earlier members of the school of Ibn 'Arabī do not usually associate the first Presence with God qua Essence of Exclusive Oneness.³³ Thus, above and beyond the first Presence we have God as He is to Himself, which corresponds to the Essence of Exclusive Oneness or what Mu'ayyid al-Dīn Jandī (d. ca. 700/1300), the student of Qūnawī, calls the "Non-Entified Essence".³⁴ The first Presence corresponds to the level of the first delimitation of God, namely the Essence of Inclusive Oneness or what is known as the "First Entification", which corresponds to what we normally refer to as "God," i.e., the divinity that can be known. In general, other names for the second Presence (that is, the spiritual world), can be the "Muḥammadan Reality",³⁵ "Muḥammadan Spirit," "Highest Pen," "First Intellect," and "Divine Spirit".³⁶ The third Presence corresponds to a plane of existence that stands between the spiritual and the corporeal worlds, what is technically known as the "world of imagination" (*ālam al-khayāl*).³⁷ The fourth Presence is the corporeal world, or the world of matter. And the fifth Presence is the Perfect Human. The Perfect Human takes in all the other Presences

32 Chittick, "The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qayṣarī", *Muslim World* 72 (1982): 124.

33 Ibid. 122. Cf. Shabistarī's poem cited earlier in the present article.

34 Mu'ayyid al-Dīn Jandī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, edited by S. J. Āshtiyānī, (Mashhad: Dānishgāh-i Mashhad, 1982), 707.

35 Rustom, "The Cosmology of the Muḥammadan Reality," *Ishraq: Islāmic Philosophy Yearbook* 4 (2013): 540-545.

36 'Abd al-Karīm Jīlī, *al-Insān al-kāmil*, (Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī, 2000), 153.

37 For the world of imagination, see, inter alia, Chittick, *The Sufī Path of Knowledge*, 115-118.

because his Presence brings together all of the divine names in which God reveals Himself.

In the first Presence, God qua Essence of Inclusive Oneness contains all of the other Presences below it but in undifferentiated fashion (*mujmal*). As being becomes individuated within each Presence, it begins to become more differentiated (*mufaṣṣal*) and hence the relationships that begin to emerge between the Essence of Exclusive Oneness and the loci of God's self-disclosure begin to multiply. The multiplicity of relationships therefore means that the divine names become more widespread within each Presence. By the time we reach the fifth Presence, namely the Perfect Human, we have what was there in all of the Presences before it, but in completely differentiated form. This is why the Perfect Human is said to be a transcript of the cosmos³⁸ and the locus for the disclosure of the divine name "Allāh".³⁹ Unlike all of the other divine names which denote specific aspects of the Essence of Inclusive Oneness, the name Allāh is technically known as an all-gathering name (*ism jāmi'*), since it brings together all of the other divine names present in the cosmos. Since the Perfect Human embodies the all-gathering name "Allāh," his Presence is the most all-gathering Presence. The Perfect Human is therefore the mirror image of God (qua Essence of Inclusive Oneness), and is described as being a Presence unto himself since he manifests, in being's deployed and differentiated state, the fullness of being, and, hence, the fullness of God's objectivised self-knowledge.

If being in its undifferentiated state contains every perfection, goodness, and beauty in potentiality, then the same holds true for its differentiated state, the Perfect Human, who contains every perfection, goodness,

and beauty in actuality. It is for this reason that the Chinese Sufi figure Liu Zhi (b. ca. 1081/1670) describes the Perfect Human, who in Chinese is called "The Human Ultimate," as "the great completion equipped with every beauty".⁴⁰ In accordance with the well-known Prophetic saying, "God is beautiful, and He loves beauty," the school of Ibn 'Arabī, much like Plotinus (d. 270), maintains that the full actualization of the human state is nothing other than to live a life of virtue and beauty. Since the Perfect Human best embodies the differentiated nature of being, thus acting as a mirror in which God qua Essence of Exclusive Oneness can witness Himself qua Essence of Inclusive Oneness, He looks upon the Perfect Human and sees a crystalline reflection of the objects of His own love: the beautiful jewels contained within the Hidden Treasure.

Bibliography

- 'Abd al-Karīm Jīlī. *Al-Insān al-kāmil*. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī, 2000.
- 'Abd al-Raḥmān Jāmī. *Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ Naqsh al-fuṣūṣ*. Edited by William Chittick. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977.
- Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabī*. Translated by Peter Kingsley. Cambridge: Islāmic Texts Society, 1993.
- Afīfī, A. E. "al-A'yān al-thābita fī madhhab Ibn al-'Arabī wa-l-ma'dūmāt fī madhhab al-Mu'tazila". In *al-Kitāb al-Tadhkārī: Muḥyī al-Dīn Ibn al-'Arabī*, edited by Ibrāhīm Madkur, 209-220. Cairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1969.
- Ali, Mukhtar A. *Philosophical Sufism: An*

38 See Qūnawī, *I'jāz*, 106.

39 Chittick, *In Search of the Lost Heart*, 144-147.

40 Cited in Sachiko Murata, William Chittick, and Tu Weiming, *The Sage Learning of Liu Zhi: Islāmic Thought in Confucian Terms*, (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009), 135.

- Introduction to the School of Ibn al-'Arabī*. New York: Routledge, 2021.
- Carabine, Deirdre. *John Scottus Eriugena*. Chapter 4. New York: Oxford University Press, 2000.
- Chittick, William. *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islāmic Thought*, edited by Mohammed Rustom, Atif Khalil, and Kazuyo Murata, Part 2. Albany: State University of New York Press, 2012.
- , "The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qayṣarī". *Muslim World* 72 (1982): 107-128.
- , "The School of Ibn 'Arabī". In *History of Islāmic Philosophy*, edited by S. H. Nasr and Oliver Leaman, 497-509. New York: Routledge, 1996.
- , *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Corbin, Henri. *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn 'Arabī*. Translated by Ralph Manheim. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.
- Dagli, Caner. *Ibn 'Arabī and Islāmic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy*. New York: Routledge, 2014.
- Dāwūd al-Qayṣarī. *Maṭla' khuṣūṣ al-kalim fī ma'ānī Fuṣūṣ al-ḥikam (Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam)*. I. Qum: Anwār al-Hudā, 2002.
- Fakhr al-Dīn 'Irāqī. *Divine Flashes*. Translated by William Chittick and Peter Wilson. New York: Paulist Press, 1982.
- Ibn 'Arabī. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Edited by A. E. Afifi. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1946.
- , *Al-Futūḥāt al-makkiyya*. Beirut: Dār Ṣādir, 1968.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Maḥmūd Shabistarī. *Gulshan-i rāz*. Edited by Javād Nurbakhsh. Tehran: Intishārāt-i Khānaqāh-i Ni'mat Allāhī, 1976.
- Mu'ayyid al-Dīn Jandī. *Sharḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*. Edited by S. J. Āshtiyānī. Mashhad: Dānishgāh-i Mashhad, 1982.
- Mullā Ṣadrā. *Kitāb al-Mashā'ir*. Edited and translated by Henry Corbin. Tehran: Département d'iranologie de l'Institut franco-iranien, 1964.
- , *Risāla-yi sih aṣl*. Edited by S. H. Nasr. Tehran: University of Tehran Press, 1961.
- Murata, Sachiko, William Chittick, and Tu Weiming. *The Sage Learning of Liu Zhi: Islāmic Thought in Confucian Terms*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2009.
- Rustom, Mohammed. "Is Ibn al-'Arabī's Ontology Pantheistic?". *Journal of Islāmic Philosophy* 2 (2006): 53-68.
- , "The Cosmology of the Muhammadan Reality" *Ishraq: Islāmic Philosophy Yearbook* 4 (2013): 540-545.
- , *The Triumph of Mercy: Philosophy and Scripture in Mullā Ṣadrā*. Albany: State University of New York Press, 2012.
- Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī. *al-Taḥf al-ṣūfī li-l-qur'ān (I'jāz al-bayān fī tāwīl umm al-qur'ān)*. Edited by 'A. A. 'Aṭā'. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītha, 1969.
- Sa'īd al-Dīn Farghānī. *Muntahā al-madārik fī sharḥ Tā'īyyat Ibn al-Fāriḍ*. Edited by 'A. I. al-Kayyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2007.
- Sells, Michael. *Mystical Languages of Unsaying*. Chapter 2. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Wisnovsky, Robert. "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunnī Theology". *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004): 64-100.

