

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

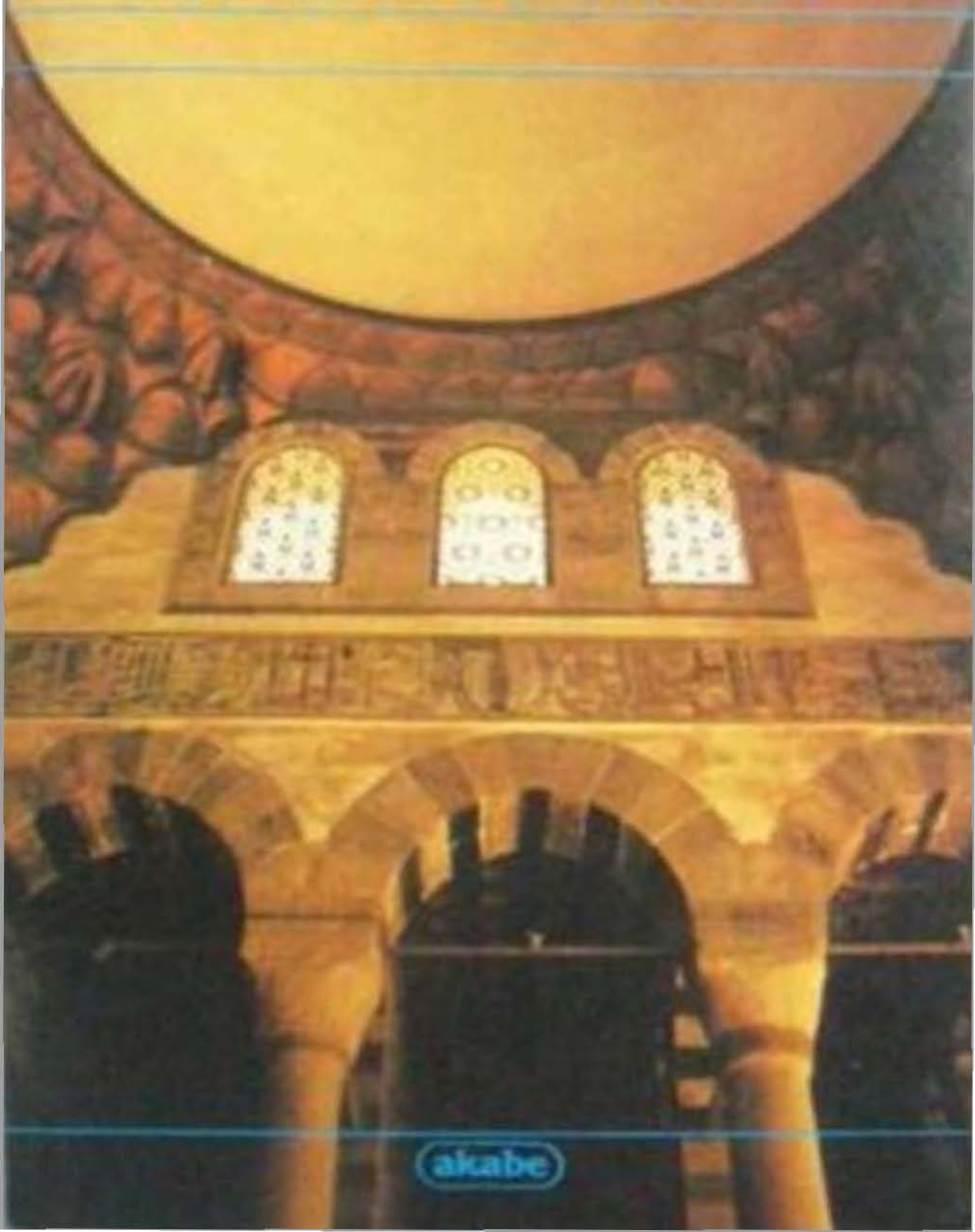
<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

MARTIN LINGS
TASAVVUF NEDİR



akabe

MARTİN LİNGES

Martin Lings suflığe ve Arapçaya uzun yıllar ilgi duymuş ve Kahire üniversitesinde bir kaç yıl okutmanlık görevinde bulunmuştur. 1955'ten beri Arap el basılı kitapları müzesindeki özel görevi nedeniyle 1970'te British Museum'un Doğu Elyazmaları ve Basılı Kitapları bölümünde görevlendirilmiştir.

MARTİN LİNGS TASAVVUF NEDİR

Akabe Yayın Ticaret ve Sanayi A.Ş.
P.K. 54 Feriköy - İstanbul
Tel 522 45 74

AKABE YAYINLARI 46

1. Basım Ocak 1986

Kapak Marmara

Dizgi - Baskı - Cilt :

Bayrak Yayıncılık - Mat. Koll. Şti. ☎ 528 39 53

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ/7

Birinci Bölüm
TASAVVUFUN MEBDEİ (ORJİNALLİĞİ)/9

İkinci Bölüm
TASAVVUFUN EVRENSELLİĞİ/17

Üçüncü Bölüm
KİTAB/27

Dördüncü Bölüm
ELÇİ (HABERCİ)/37

Beşinci Bölüm
KALB/51

Altıncı Bölüm
ÖĞRETİ/73

Yedinci Bölüm
ÂDÂB/87



Sekizinci Bölüm
TASAVVUFUN HUSUSÎ OLMASI
(GENELE AÇIK OLMAYIŞI)/109



Dokuzuncu Bölüm
ÇAĞLAR BOYUNCA TASAVVUF/119



EK/153

Bu kitabın ismi bir soru cümlesidir. Bu soru cümlesine Batı dünyasında son yıllarda güvenilmez, kuşkulu cevaplar verilmiştir. Ayrıca, sufilik konusuna duyulan ilginin gün geçtikçe genişlemesi, bu konuda «giriş» niteliğinde, güvenilir — özel bilgileri gerektirmeyen ve gerçeğin anlaşılmasına imkân veren tarzdan daha basit yazılmış — bir kitaba duyulan ihtiyacı da arttırmıştır.

Ancak böyle bir kitap, önceden bazı özel bilgilere sahip olmayı gerektirmese de, kaçınılmaz olarak manevi olgulara derin ve araştırmacı bir ilgiyi gerektirecektir. Özellikle, kişinin kendi iç yüzünü (ruhsal, ve manevi durumunu) algılayabilecek, bir önseziye sahip olmasını — ki o bir ilham tohumcuğu olabilir — veya, en azından ruhun bu ihtimale kapalı olmamasını gerekli kılar. Yaklaşık 1000 yıl önce büyük bir sufi, tasavvufu «zevk» olarak tanımlamıştır, çünkü sufiliğin amaç ve hedefi, aracısız olarak insan tecrübesinin üstündeki gerçeğin bilgisini elde etmektir. Bu bilgi vasıtasızlık söz konusu olduğundan zihinsel bilgi-

ye göre duyuların tecrübeleriyle daha iyi karşılaştırılabilir.

Bu kitabın batılı okuyucularından pek çoğu, hayatlarının ilk yıllarında «Âlemi Semavât sizin içinizdedir» sözünü duymuşlardır. Yine şu sözlere de yabancı değildirler: «Araştırın, bulacaksınız.» «Kapıyı vurun o size açılacaktır». Fakat, onlardan kaçısı vurma sanatı veya araştırma şekli hakkında herhangi bir eğitim görmüştür? Bu son dört kelimeyi yazarken, onların başlığımızla ortaya koyduğumuz soruya bir cevap oluşturabileceklerini düşündüm.

Buraya kadar söylediklerimizden açığa çıkmıştır ki, konumuz 'özet olarak işlenmiş olsa da — bu kadar geniş bir konunun bu çapta bir kitapta ele alınması özet olmasını gerektirmektedir. — yüzeysel olarak ele alınmamıştır. —

Tasavvuf bir mihenk taşıdır, yeri doldurulamaz bir ölçüdür. O, kendi benzerlerinin dışındaki başka bir şeyi, sadece iki boyutu olan düz bir yüzey konumuna indirgeyerek kendi gerçek yükseklik ve derinlik boyutuyla tezahür eder.

Martin Lings
London

Birinci Bölüm

TASAVVUFUN MEBDEİ (ORJİNALLİĞİ)

ANADOLU'LU büyük sufî Muhiddin-i Arabi duaya şöyle başlamayı alışkanlık haline getirmişti: «Ey Rabbim, beni senin sonsuz, Vahdet Deryana daldır!» Tasavvuf kitaplarında bu «derya» kelimesinden tekrar tekrar bahsedilmiştir. Bunun yanında, yollarının yönünü gösteren Son'un bir işareti olarak kullanılmıştır. Bu nedenle «Tasavvuf nedir?» sorusuna bu sembolden hareket ederek cevap verelim. Zaman zaman bir Vahiy, büyük bir med ve cezir dalgası gibi Sonsuzluk Deryasından (Okyanusundan) bizim sonlu dünyamıza «akar». İşte tasavvuf, bu med ve cezir dalgalarına dalma, onun Ebedi ve Ezeli Kaynağına geri çekilme sanatı, disiplini ve ilmidir.

«Zaman zaman» deyimi, bir basitleştirmedir, açıklanması gerekir. Çünkü, böyle bir dalganın başlangıç yeri ile mesafesi ve dünyaya geliş zamanı arasında herkes tarafından kabul edilmiş genel bir ölçü yoktur. Bu dalganın geçiciliği sonlu-

(1) British Museum Ms. or. 13453(3).

luğun sonsuzluğa katılmaya bağlı olması gibi, Ebedi Olan'ın sırrına katılmaya bağlıdır. Geçici olması nedeniyle, tarihin belirli bir anında bu dünyaya ilk olarak ulaşmış olmalıdır. Fakat o an, zamandan kurtulma anlamında olacaktır. «Bin aydan daha hayırlıdır» (2) sözüyle İslamî Vahiy zuhur gecesini tanımlamaktadır. Yine başlangıca tekabül edecek bir son olmalıdır, fakat bu son beşerin tahmin edebileceğinden çok uzak olmalıdır.

İlahi kurumlar ebedi'dir (3). Ebedi Hazretin bu kurumlar üzerindeki bir diğer etkisi onların her zaman med ve her zaman cezir halinde olmasıdır. Şu anlamda ki, alanına girecek herkes için bu kurumlar bir med ve bir cezirdir.

Su birdir, fakat dışarıya doğru akan iki Vahiy aynı değildir. Her dalga, kendi hedefine göre kendi özelliklerine sahiptir. Yani, zaman ve mekânın belirli ihtiyaçlarına göre Allah tarafından o şekilde akıtılmıştır. Kişiden kişiye değişiklik gösteren ve her türlü ahlâkî eğilim ve isitdatları kapsayan ihtiyaçlar, dalganın yolu üzerinde uzanan boşluk ve kovuklara benzetilebilir. Mü'minlerin büyük çoğunluğu dalgaların bu haznelerde biriktirdiği suyla ilgilenirler, ki bu su dinin biçimsel yönünü oluşturur.

Diğer taraftan mistikler (ehl-i batın) — Tasavvuf mistisizmin bir türüdür — her şeyin üzerinde «Alemler Semavatın» sırrı ile ilgilenirler ve bu nedenle hayalimizde canlandırdığımız örneği sürdürürken, bir mistikin arkada kalan sudan çok,

(2) Kur'an, XCVI, 3.

(3) Exodus XII, 14.

med-cezir dalgalarıyla ilgilendiğini söylemek doğru olacaktır. Onun toplumdaki diğer kimseler gibi geride kalan bu suya olan ihtiyacı çok azdır. Dinin dış şekline duyulan bu ihtiyaç, onu beşeri bir varlık olması nedeniyle ilgilendirir. Eğer mistikin med-cezir dalgasına nasıl gireceği sorulursa, cevabı ne vücudu ne de ruhu ile olacaktır. Vücut Kıyamete — yani vücudun bütün maddi durumuyla daha yüksek bir varlık olarak dirilmesine — kadar bu med ve cezire giremez. Ruha gelince, o da vücudun ölümünü beklemek zorundadır. Ancak o zaman, kendisi ölümsüz olmasına rağmen ölümlülük dünyasından kurtulabilir. Onbirinci yüzyılın büyük sufisi Gazali'nin ölümünde başucunda hastalığının son demlerinde yazdığı bir şiir bulunmuştu. Şöyle yazıyordu:

Ben bir kuşum. Bu vücut benim kafesim
Fakat onu dünyada yadigar bırakarak uçuyorum.

Diğer büyük sufiler de aynı anlama gelen sözler söylemişlerdir. Fakat bunu aynı zamanda yazılarında, konuşmalarında ve hayatlarında da tezahür ettirmişlerdir ve bize göre bu onların büyüklüklerinin ölçüsüdür. Öyle ki, onlardaki bir şey «kafeslerine» rağmen ölümlelerinden önce o med-cezir dalgasına girmiştir. Öyle emsalsiz bir şey ki serbest kalması için ölümü beklememiştir.

Kaynağa yönelik manevi hakikat ile elde edilen şey, bilincin merkezine ulaşma olarak isimlendirilebilir. Derya (okyanus) onun içinde de olabilir dışında da... Ve mistikin yolu, varlığın köklerini bulma yönünde, «geriye doğru» tedrici bir uyanıklılık ve insanın benini aşan Zatı İlahi'yi ha-

tırlamadır. Öyle ki bu, cezrin Derinliği'nden başka birşey değildir.

Birincisini tamamlamaya yardım edecek, farklı bir örnek vermek gerekirse bu dünyayı bir bahçeye veya daha somut olarak bir fidanlığa benzetebiliriz. Çünkü bu fidanlığın içinde etkilemediği durumda bir şey yoktur ve ekilen fidanlar gerçekte başka bir yere nakledileceklerdir. Fidanlığın merkez kısmı özellikle soylu ağaçlara ayrılmıştır. Bu ağaçlar nisbeten küçüktür ve toprak çanaklar içine ekilmişlerdir, fakat onlara baktığımızda, içlerinden birinin diğerlerinden daha güzel olduğunu görürüz. O çok daha gülbüz ve daha iyi gelişmiştir. Nedeni gözle anlaşılmaz, fakat herhangi bir araştırmaya ihtiyaç duymaksızın hemen tahmin ederiz. Fidan her nasılsa köklerini, içinde bulunduğu kabın çok daha derinlerine uzatabilmiştir.

Fidanlar ruhlardır ve o fidanların içindeki soylu ağaç, Hindu'ların söyledikleri gibi «hayatında selâmete ermiş olan», sufi terimiyle, «En Yüksek Mertebeye» ulaşmayı gerçekleştirmiş olandır ve tasavvuf, ruhun derinliklerindeki dar geçitten tek başına İlâh'a, saf hapsolunamaz Ruh'un hakimiyetine açılan bir köke sarılma biçimi veya yoludur. Kâmil sufi diğer insanlar gibi varlığının bilincindedir o da dünya biçimlerine tutsaktır, fakat onlardan farklı olarak, tutukluluğunun ağırlığıyla ölçülemeyecek bir özgürlüğe sahiptir ve bu özgürlüğünün bilincindedir. Bu nedenle birincisi beşeri ikincisi İlâhî iki bilinç merkezine sahip olduğu söylenebilir. O, görünürde bu nedenle çelişkili sayılabilecek farklı bilinç merkezlerinden konuşabilir.

Mistiklerin yolunu izlemek için, onu ayrı bir boyut olarak ele almak gerekir. Çünkü bu yol derinlik boyutundan başka birşey değildir (4). Sonuç olarak, daha sonra ayrıntılı bir biçimde görüleceği gibi, mistiklerin toplumdaki diğer kişilerle birlikte gerçekleştirdiği ibadetler ve ruhi muvazenesi için duyduğu ihtiyaçlar diğerlerinininki gibi zahiri değil, fakat aynı derûnî, anlaşılması zor görüş açısından ve buna göre icra edilir. O, metod olarak teslim olmayı benimsememiştir. Diğer bir deyişle o gerçeğin görüntüsünü kaybetmemelidir, öyle ki, dalganın arkasında bıraktığı su ile içine girdiği su aynı olmalıdır. Benzer şekilde, ruhunu unutmamalıdır, biçimlerde tutuklanmış su gibi, o esasta müteâl Ruhtan farklı değildir, onun bir uzantısıdır. Tıpkı bir kaptan çıkarılan ve o kaba sokulan ve sonuçta tekrar geri çekilen bir el gibi...

Bu bölüm başlığının ifade ettiği anlam hâlâ açıklığa kavuşmamışsa bunun bir nedeni, şimdiye kadar «orijinal» (özgün) kelimesinin, özüne değinilmeden sadece olağan olmayan farklı ve olağanüstü sonuçlarıyla ele alınmış olmasındandır. Hatta orjinal (özgün) kelimesi, sapıklıkla aynı anlama gelen «anormal» ile eş anlamda kullanılmıştır. Çünkü gerçek orjinallik her zaman standart bir

- (4) Veya aynı boyutun tamamlayıcısı yükseklik boyutu olarak... Velilerin (Saint) Şeceresi* bir isimler tablosudur ve derinlikle yüksekliğin eşitliği unutulmasının diye kökleri Cennete uzanmış bir ağaç biçiminde tasvir edilir.

(*) Tree of Life: Hayat ağacı, soy ağacı.

örnek olmuştur. Tuhaf şeyleri yazmak doğru olanı yazmaktan iki kat daha kolaydır, çünkü bu ödünc alma karmaşasından başka bir şey değildir.

Orjinal (özgün), doğrudan kaynağından veya mebdeinden fışkıran ve yan etkilerle kirlenmemiş bir su gibidir. Orjinallik (özgünlük) bu yüzden ilhamla ve herşeyin üstünde vahiyle ilgilidir, çünkü tüm orjinler (tüm özgünlükler veya mebde'ler) mütealdır, bu dünyanın ötesinde Alem-i Ervah'tadır. Nihai orjin (mebde') Ezeli ve Ebedi olan Kadiri Mutlak'tan başkası değildir. Vahy'in büyük med dalgaları bu Sonsuz İhtimaller Okyanusundan akmaktadır ve her biri diğerinden «hayret verici bir şekilde» farklıdır, çünkü her biri Bir ve Tek'in, farklı mebde'lerinden çıkmışlardır ve onun mühürünü taşırlar. Bu mühürler eşsizliğin niteliğini taşıması nedeniyle her biri aslında birdir ve getirdikleri mesajın esas muhtevası Bir ve Tek Hak'tır.

Okyanus akıntısı örneğinin ışığında, şunu görüyoruz ki, orjinallik (özgünlük) hem müessiriye-tin hem de hakikatin garantisidir. Akidenin hakikati (sıhhati) dünyevi vechesiyle, dalganın meddi ile sağlanmıştır.

Meddin, (Vahyin) asıl mebdei ilahi Kaynak-tır ve her meddin sonunda bir cezir vardır o da — ki bu orijinalliğin müessiriyetini açıklamaktadır — Cenabı Hakk'ın karşı konulmaz cezbe gücüdür.

Tasavvuf, med dalgalarının en güçlüsü ve en merkezî olanıdır ki İslâmî Vahiy'den müteşekkildir, ve şimdiye kadar söylenilenlerden açığa çıkmıştır ki, bunu teyid etmek bazılarının düşündü-

ğü gibi onun değerini düşürmek anlamına gelmez. Tersine, bu tasavvufun hakikatinin ve müessiriyetinin bir teyididir.

Modern batı dünyasında, sufi olduklarını iddia eden binlerce erkek ve kadına gelince, onlar tasavvufun belirli bir dinden bağımsız olarak her zaman var olduğuna inanmakta ve farkında olmayarak onu — aynı temel örnekle ifade edersek — yapay su yolları şebekesine indirgemektedirler. Tasavvufu özelliklerinden ve bu nedenle özgünlüğünden soyup ayırdıklarını, tüm güçlerinden yoksun bıraktıklarını farketmemektedirler. Söylemek gereksiz, «su yolları» mevcuttur. Örneğin, İslâmın Asya kıtasında Hindistan yarımadasına yerleşmesiyle Sufiyye ve Brahmanlar arasında entellektüel alış-verişler olmuştur, ve zamanla Tasavvuf Neoplatonizm'den (5) belirli terim ve fikirleri uyarlayarak almıştır. Fakat tasavvufun temelleri önceden atılmıştı ve onun sonraki akışı, harici veya benzer diğer mistik etkilerin görülmesine kadar değişmez bir biçimde sabit kalmıştı. Bu etkiler hissedildiğinde, onların sadece yüzeye dokundukları, kabukta kaldıkları anlaşıldı.

Başka bir deyişle, tümüyle muayyen bir Vahy'e bağlı olan tasavvuf, diğer herşeyden tamamen bağımsız bir olgudur. Ancak, kendi yeterliliği içinde, eğer zaman ve yer açısından uyurursa başka bahçelerden de çiçekler derleyebilir. İslâm Peygamberi «Bilgiyi Çin'de de olsa araştırınız» buyurmaktadır.

- (5) Neoplatinism: Üçüncü yüzyılda Eflatun'un fikirleriyle doğunun mistik düşüncelerinin kaynaşmasından meydana gelmiş felsefe sistemi. (Çev.)

İkinci Bölüm

TASAVVUFUN EVRENSELLİĞİ

Tasavvufun, «dinin prangalarından bağımsız olduğunu» ısrar edenler, bunu kısmen, onun evrenselliğinin tehlikeye gireceği düşüncesiyle yapmaktadırlar (1). Zihinlerini, tasavvufun kuşku duyulmayan bu yönü ile meşgul etmelerine ancak sempati duyabiliriz, unutulmamalıdır ki onun hususiyeti evrensellekle tam olarak uyuşabilir.

Bu gerçeği hemen gösterebilmek için hem mahalli hem de evrensel olarak, geçilemez, üstün niteliği ile sadece kutsal sanatı örnek vereceğiz (2). İslâm sanatı diğer kutsal sanatlardan farklılığı ile hemen tanınabilir. «İslâmî sanatın bütünlüğünü kimse inkâr edemez. Yer ve zaman olarak, o çok açık ve belirgindir, ister Kurtuba Camii veya büyük Semerkant medresesi, ister Mağrip'teki veya Çin Türkistan'ındaki bir velinin türbesi düşünül-

(1) Bağımsızdır fakat onların düşündükleri gibi değil.

(2) Titus Burckhardt, Sacred Art in East and West it's Principles and Methods, Perennial Books, London, 1967.

sün, bu eserlerin tümünde aynı sanat ışığı parıldar (2). Aynı zamanda, İslâmın büyük anıtlarının evrenselliği nedeniyledir ki, onlardan herhangisi birinin huzurunda, dünyanın merkezinde olduğumuz izlenimini ediniriz (4).

Kutsal sanat sorunu, bizi konumuzun dışına çıkarmadan esasa, «Tasavvuf Nedir?» sorusunun cevabına getirmektedir. Muhtemel bir cevap — duruma göre başka cevaplar da verilebilir — basit bir şekilde Tac Mahal'e veya İslâmî mimarının diğer şaheserlerine işaret etmek olabilir. Bir sufi adayı bu cevabı anlamakta güçlük çekmez çünkü, sufiliğin amacı ve sonu veliliktir ve kelimenin tam ve gerçek anlamıyla kutsal sanat, mukaddesliğin billurlaşmasıdır. Tıpkı bir velinin, mukaddes bir abide olarak vücut bulması gibi onların her ikisi de İlahî Kemâl'in bir görünümüdür.

İslâmî âkideye göre, Kemâl, Celal (heybet) ve Cemal (güzellik) niteliklerinin bileşimidir. Tasavvuf ise pek çok sufinin ifade ettiği gibi bu ilahî niteliklerle (vasıflarla) donanmaktır. Ruhu, Cennetten kovulan insanın kısıtlılıklarından, «ikinci tabiatı» olan alışkanlık ve önyargılardan soymak,

- (3) Titus Burckhardt, *Perennial Values in Islamic Art in Studies in Comparative Religion* (Summer, 1967).
- (4) Bu fikir Frithjof Schoun'dan alınmıştır. O, kutsal sanatla dini fakat kutsal olmayan sanat arasındaki farkı ustaca göstermiştir. Ayrıca onu Hristiyan düzleminden değiştirerek aldım. Metnin orijinali aşağıdaki gibidir. «Roman veya Gotik bir katedralin önünde, kendimizi dünyanın merkezinde hissederiz, fakat bir Rönesans Barok veya Rokoko kilisesinin önünde «sadece Avrupa'dayızdır.» (The Transcendent Unity of Religions, P. 84).

arındırmak ve onu Allah'ın murad ettiği «asli insan tabiatı» nitelikleriyle kuşatmaktır. Bu nedenle bazı sufi tarikatlarına girme törenlerine, resmi bir üniformanın, «hırka» denen bir giysinin Şeyh tarafından giydirilmesiyle başlanır.

Mürid, tüm mistisizm yöntemlerinin bir parçası olarak — ki İslamî mistisizm için de geçerlidir — hayat boyu ustalık için vazife almışsa, geleceği önceden sezinleyecektir. Mürid olarak vazife (görev) almışsa ustalık eğitimi ömür boyu devam eder. İkisi arasındaki fark şudur: Hayat boyu ustalık, yani sufilik kendiliğinden meydana gelir, çünkü velilik «ikinci tabiata» galip gel iştir. Ömür boyu müridlik durumunda ise o, başlıca bir disiplin olarak zuhur eder. Fakat kutsal sanat, güç olanı mümkün kılan İlahi bir Lütuftur. Bu lütfun fonksiyonu velilik için ruhta bir zafer ve bir sanat şaheseri vakasında gönülde bir imaj teressüp ettirmektedir. Ömür boyu müritliğe tamamlayıcı olarak şunu söyleyebiliriz, o kişinin gerçek anlamda doğal mesleğini temsil eder. Tüm ruhi cevherleri bir araya toplayarak kemâle ulaşma hareketidir.

Eğer Hampi Tapınağı veya Kartis Katedralinin Tac Mahal gibi sufiliğin billurlaşması olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı sorulsaydı, cevabı ağırlıklı olarak «hayır» yerine «evet» olurdu. Hindu tapınağı ve Hristiyan katedralinin her ikisi de Celal ve Cemalin en üst düzeydeki görünümleridir, sözde bir sufi onları, Allah'ın âyetlerini yansıtmadaki başarısızlıklarını gözönünde bulundurarak tanımayacak ve bu eserlerin niteliklerindeki eksiklikten dolayı sevinecektir. Fakat unutulmamalıdır ki kutsal sanat, içinde çiçek açtığı

toplumun her bireyi içindir. Kutsal sanat, sadece amacı değil aynı zamanda araçları, görüş açıları-
nı veya diğer bir deyişle amaca açılan yolları tem-
sil eder. Büyük sufilere, amaca aracı olarak İslâm-
î idealleri sergilemek ve göstermek için büyük
camiler ve diğer yerler gibi ne mabet ne de ka-
tedral tahsis edilmemiştir. Bu İslâmî örneklerin,
yani statik taş mükemmeliği ve onların yaşayan
dinamik karşıtlarının her ikisinde görünen mu-
ayyen Celâl ve Cemal biçimleri arasındaki yakın-
lığa işaret etmek imkânsız değildir. Fakat, İslâm
maneviyatının süsü olarak isimlendirilebilecek böy-
le bir inceleme bu kitabın niteliğinin ötesindedir.
Şunu söylemek yeterlidir, bütün ilhamlarda sade-
ce eşsizlik niteliği değil, fakat aynı zamanda, mü-
tecanisliği ile Hakkın Birliği yansır. Bu nedenle,
büyük İlahî uygarlıkların her biri eşsiz ve müte-
canis bir bütündür. Bir meyvenin diğerinden
farklı olması gibi birbirlerinden farklıdırlar,
fakat «alınan tat» hepsinde aynıdır, sadece görü-
nüşleri farklıdır. Müslüman arif, herhangi
bir ihtiyat (5) gözetmeksizin kendisini tü-
müyle büyük bir İslâmî Sanat çalışmasına

- (5) Yani dışardan herhangi bir eleştiri altına korkusu ol-
maksızın. Çünkü, akidevi veya usul (metod) sebepleri
yüzünden her ikisi de hususi olan ve aynı amaçta
birleşen iki manevi görüş açısı olabilir. Fakat kutsal
sanat, normalede, manevi hakikate ulaşınada merke-
zi bir araç değildir. O yardımcı bir rol oynar. Gele-
neksel çizgideki kutsal sanattan gelebilecek herhangi
bir tehlike başka bir dinin ayinlerini uygulamanın ya-
ratacağı tehlike ile kıyaslanamaz. Manevi mütecanis-
liğin bu şekilde, zorlanması, ruhu dengesizliğe sevke-
decek güçlü bir sarsıntıya neden olabilir.

verebilir, ve örneğin bu bir türbe olsaydı onun içine girer, sufiliğin organik bir uzantısı olarak havasını içine sindirir ve bundan övünç duyardı. Aynı övünç kilise veya katedralde de duyulabilirdi, fakat bunlardan hiç birini «giyemezdi» (havasını içine sindirmezdi), en azından teokratik anlayıştan çok farklı olan manevi hakikatle tüm biçimlerden sıyrılıp kurtuluncaya kadar...

Buraya kadar sözü edilen kutsal sanat, evrensel ile yerel olanın uyuşabileceğinin açık ve görünür bir örneğini vermektedir. Aynı uygunluk, merkezi, yarıçapı ve çevresiyle bir daire sembolü şeklinde gösterilmiştir. Buradaki daire sembolü geçici bir örnek olarak düşünülmemiştir, tersine temsil ettiği realiteden kaynaklanan bir şekildir. Ve varlığını o realiteye yani varlığın sürdürülmesi gerçeğine borçludur. Eğer Hak, Nur Saçan Merkez olmasaydı ne yarı çap, ne de geometrik bir şekil olurdu, en yüksek örnek olan manevi yol kendi halinde kalırdı. Var olan tüm yarıçaplar kaybolurdu ve bu kayboluşla birlikte evrenin kendisi de yok olurdu. Çünkü yarıçap İlahi Düsturla onun tezahürleri veya mahlukatı arasındaki bağı temsil etmesi ve herşeyin ona bağlı olması nedeniyle tüm sembollerin en büyüğüdür.

Herkes, belli bir noktada olduğunun veya «belli bir noktaya» ulaştığının bilincindedir, hatta bu, belli bir yaşa ulaşmanın bilincinden başka birşey olmasa bile... Mistisizm, bu noktanın, yarıçapın üzerinde olduğu bilinciyle başlar. Sonra bu gerçekten hareket ederek merkeze doğru ilerlenir. Yarıçap en yüce merkezden çıkan İlahi Letaif Şuasıdır ve bu şua (nur) mistike yol gösterir. Ulaşıla-

cak hedef Letaif (Mercy) noktası olmalıdır. Diğer bir deyişle, bu noktada saklı (doğasında mevcut) Latifelerin anlaşılması için tefekkür edilmeli veya hakikatin sırrına ulaşılmalıdır. Kişi burada, henüz yarıçapın bir kısmında yetki sahibidir. Bu önünde mevcut olan Letaif ihtimallerinin avantajını ele geçirme anlamındadır. Kişi, o güne kadar ulaşabileceği halde bütünüyle ihmal ettiği veya zahiren kullandığı dinin biçimsel dış yönünü artık tecrit edilmiş bir nokta yerine bu yarıçapın üzerinde düşünür.

Tek başına yarıçap dinlerin batınî boyutudur, bu nedenle İslâm vakasında, tasavvuftur. Tasavvuf bu sembolün ışığında hem yerel hem de evrensel olarak görülür. Yereldir, çünkü başka mistisizimleri temsil eden diğer yarıçapların herbirinden ayrıdır. Evrenseldir, çünkü diğer yarıçaplar gibi Tek bir Merkeze açılır. Örneğimizin açık olarak ortaya koyduğu gerçek her mistik çizginin Son'a yaklaştıkça diğer mistisizimlere yaklaştığıdır (6). Fakat tamamlayıcı ve nerdeyse çelişki gi-

- (6) Bu, yüzeysel merakın faydasızlığını ve yersizliğini gösterir. Çeşitli yarıçaplar arasında zik-zaklar çizip, bazen merkeze yaklaşan ve bazen uzaklaşan hiçbirisini sürekli izlemeyip hepsinin sentezini yaptığını iddia eden kişilerin sözlerinin boşluğunu ortaya koyar. Kendilerini aldatan bu kişileri son yüzyılın sufisi Şeyh Zerkavi şöyle tanımlar: Su bulabilmek için biraz orasını biraz burasını kazan ve sonunda susuzluktan ölen bir kişi gibidir. Oysa Rabbine güvenerek ve ona dayanarak bir noktayı kazan kişi suyu bulacak, ondan içecek ve başkalarına da içirecektir.» Letters of a Sufi Master (Perennial Books, London, 1969, P. 29).

bi görünen, açıklanması zor (7) bir başka gerçek vardır ki bu gerçek kesafet — öz'de yoğunlaşma — fikrini çağrıştırmaktadır. Yani, yakınlığın artması mesafenin kısalması anlamına gelmemektedir. Çünkü merkeze yaklaştıkça, yarıçapların öz'de yoğunlaşmaları artmaktadır ve yoğunlaşma arttıkça «doz» artmaktadır. İslâmın yoğunlaşmış özü, (esas) sadece yolun Sonuna ulaşan, dininin belirli ideallerini en yüksek ve en kâmil bir dereceye yükselten — Hristiyanların Aziz Francis, Aziz Bernard veya Aziz Dominik'i gibi — sufi velilerde bulunabilir. Diğer bir deyişle, sadece evrensellik değil her bir mistisizmin özgünlüğü (orjinal yapısı) de sona yaklaştıkça yoğunluğu arttırmaktadır. Özgünlük eşsizlikten ayrı olamayacağına göre bir başkası düşünülemezdi ve bu durum evrensellekle beraber, kaçınılmaz olarak tevcih ettiği Vahdete yakınlığı arttırmaktadır.

Bu konu üzerindeyken, belirtmek gerekir ki, düşündüğümüz büyüklükte çok az evrensellik vardır. Mistisizmlerin tümü Tek Bir Gerçek'e yönelmeleri nedeniyle, kelimenin geniş anlamında hepsi eşit derecede evrenseldir. Fakat İslâmın, dolaşısıyla sufiliğin özgünlüğünün önemli bir özelliği ikinci bir evrensel olarak isimlendirilebilmesidir. Bu herşeyden önce onun bu devri zamanın son

- (7) Tanımlanan bir sembol, asl'ın bir bölümünü yansıtır, orijinalinin bütün yönlerini tam olarak asla kapsamaz. Bu örnekte görünmeyen, merkezin çevresinden sonsuz derecede daha büyük olduğu gerçeğidir. O nedenle zihnimizin arka planında, merkezinde bu dünya ve çevresi Tüm Sonsuzu çevreleyen başka bir daireyi düşünmemiz gerekir.

Vahyi olduğu gerçeği ile açıklanacaktır ki, bu vahiy bir hûlasada toplanmıştır. İslâmî amen-tü Kur'an'da Allah'a, O'nun Meleklerine, Kitaplarına ve Elçilerine (8) inanmak olarak ifade edilmiştir. Aşağıdaki âyet bu çerçevede anlamlıdır. Hristiyanlık veya Yahudilikte bu âyetle karşılaştırılabilecek hiçbir şey bulunamaz.

«Herbiriniz için bir yasa bir yol belirledik, ve eğer Allah (9) dileseydi hepinizi tek bir şeriata bağlı tek bir ümmet yapardı. Fakat sizi, herbirinize verdiği şeriatın ölçülerine göre imtihan edecek. O halde hayırlı işler yapmakta birbirinizle yarışın. Sonunda hepinizin dönüşü Allah'adır. O gün din hakkında yaptığınız uyuşmazlıkları Allah size haber verecektir» (10).

Ayrıca, — zamanın, «devri»liğinden söz edilmesi'nin nedeni budur — ilk ile son arasında belli bir buluşma sözkonusudur. İslâmiyet ile çevre tam bir daire haline gelmiştir, veya yaklaşık olarak, ve bu sebepten o başlangıçtaki Tevhid dinine bir dönüş olduğunu iddia etmekte ve bu ona evrenselliğini bir başka yönünü kazandırmaktadır. Son Vahiy olan Kur'an'ın özelliklerinden biri, ilk vahyin, yani herkese ait Kitab-ı Alem'in yolunda, izinde olduğunun âyetlerinde açık bir şekilde belli olmasıdır. Bu Kitaba uygun olarak Hz. Muhammed'in

(8) II: 285.

(9) Kur'an, ilahî bir sesle, sadece birinci kişinin değil aynı zamanda üçüncü kişinin de ağızından konuşmakta, birbirini takip ederek birinden diğerine geçmektedir.

(10) V: 48.

mucizelerinin, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın mucizelerindeki gibi, merkezi bir yer tutmasına müsaade edilmemiştir. Öyle ki, İslâmî görüş açısından «mahlukat» gelmiş geçmiş en büyük mucize olarak kabul edilir ve bu mucize orijinal mevkiine irca edilir. Bu bağlamda, Hz. Peygamberin sufiler tarafından çok sık nakledilen aşağıdaki Hadisi Kudsi'sinden bahsetmek yanlış olmayacaktır. «Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bu yüzden dünyayı yarattım.»

Kuşkusuz evrenselliğin bu ve diğer veçheleri nedeniyle Kur'an, müslüman ümmetin tümüne şöyle hitap eder: «Biz sizi vasat (orta) bir ümmet yaptık» (11) ve aşağıdaki bölümlerden bunu gösterme amacı gütmeksizin görülecektir ki, sufilik gerçekte doğu ile batı arasındaki köprünün bir parçasıdır.

(11) II: 143.

Üçüncü Bölüm

KİTAB

Müracaat ettiğimiz temel sembol olan med dalgasının biçimsel şeklinin ne olduğu sorulsaydı cevabı, Kitab yani Kur'an-ı Kerim olurdu. Sufiler Kur'an'ın âyetlerinde (istiğrak) boğulmaya çalışmaktan söz ederler. İslâmın en köklü akidelerinden birine göre Kur'an Allah'ın mahluk olmayan (yaratılmamış) kelimesidir (1). Onların araştırdıkları, bir başka sufi terimiyle, mahlukun, mahluk olmayanda, dünyevinin Ebedi'de, sonlunun Sonsuz'da yok olması (fenâ)dır. Bazı sufilerin Kur'an-ı ezberlemeleri ve bütün hayatları boyunca onu okumaları, manevi bütün yolların esası olan, Allah ile hemhal (concentration) olma anlamına gelir. Hatta Arapçayı çok az bilen bazı sufiler bile —örneğin, Hindistan ve Batı Afrika'da— Kur'an-ı sürekli okurlar ve eğer, okuyucunun zihni

- (1) Hinduizm ve Yahudilik gibi İslâmiyet de Vahiy ile ilham arasında kesin bir ayırım yapar. Vahiy ile ilahiliğin özleri birdir. Vahiy onun yansıması veya bir uzantısıdır. Oysa ilham ilahi Ruhun etkisi altında oluşur. Hristiyanlıkta Vahiy Hz. İsa'nın kendisidir. İnciller ilhamın derecelerini temsil ederler.

okunanın anlamına katılamayacağından, bu tür okumanın ruh üzerinde çok az etkisi olabileceği şeklinde bir itiraz gelirse, bu itirazın cevabı, onların zihinleri, Allah'ın Kelimesine iştirak ettiklerinin bilincindedir, olacaktır. Bu nedenle onların okuyuşları Allah'ın isminin dualardaki gibi uzatılarak okunmasına benzemektedir. Ayrıca onlar Kur'an'ın bir med ve cezir olduğunun bilincindedirler, yani o Kur'an Allah'tan kendilerine doğru akar ve onun âyetleri ve mucizevi alâmetleri onları Allah'a götürür. O'nu bunun için dikkatle okurlar.

Tek başına metin bu tutumu teyid eder, çünkü Kur'an'ın ana fikri herşeyden önce eğer Allah'ın Kendisi ise, onun ikinci ana fikri veya konusu, Vahy yoluyla aracısız olarak ondan gelir ve sırat-i müstakim (doğru yol) ile ona geri döner. Yedi başlangıç âyetinden hemen sonra Kur'an'ın ana metni bu hakikatin teyidi ile başlar. «Elif-Lâm, Mim, hiç kuşku yok ki, şu kitap müttekiler için bir hidayettir.» Elif-Lâm-Mim başlangıç harflerinden ilki Allah'ı, ikincisi Rasulü (2) yani elçiyi, peygamberin semavi niteliğini ve üçüncüsü Hz. Muhammed'i, onun dünyevi niteliğini temsil etmektedir. Birbiri peşine gelmeleri nedeniyle sürekliliği temsil eden bu harfler dalganın meddine ve «hidayet» ise cezrine teşbih edilebilir. Aynı hakikat ve etkileycilik «Merhamet'in iki ismiyle de

- (2) Arapçada başlangıç harfi kadar son harf de bütün bir kelimeyi temsil edebilir. Bu metinde, Lâm harfi bazı yerlerde vahyi peygamberimize getiren Cebrail anlamında yorumlanmıştır.

teyit edilmiştir. Bunlar Kur'an sûrelerinin başlangıcında görülen er-Rahman ve er-Rahim kelimeleridir. Birincisi herşeyden önce, içinde yüzülen Sonsuz İyilik ve Güzellik yönleriyle Okyanusun Kendisine delalet eder, bu nedenle er-Rahman, anlamı genişletilerek, dalganın meddine benzetilebilir, er-Rahman yaratır vahiy yoluyla bildirir, meleklerden ve beşeri elçilerden gönderir. «Biz onu vahyettik» veya «Biz seni (Muhammed) elçi olarak gönderdik», gibi ifadeler Kur'an metninde sık sık tekrarlanır. Sonsuzluğun cazibesini teyit eden âyetler de az değildir, insanı Orijin'e çeken er-Rahim, onun beşeri ve dünyevi kısıtlılıkları aşmasını mümkün kılar. «Gerçekten Allah çok Affeden'dir, herkesi Bağışlayandır» (3), «Allah huzur içinde yaşamak isteyenleri davet etmektedir» «Onun yolu en yüksek oluşturun», «Allah'ın sesine kulak verin», «Herşey Allah'a geri dönmeyecek mi?...» Kur'an, sürekli sonluluk fikrini işler ve özellikle devrin son kutsal kitabı olarak Saati (kıyameti) — göklerde ve yerde ona tahammül edecek hiç kimse yoktur, o ansızın gelecektir» (4) — hatırlatır. Sonun bu ölçüde hatırlatılması yaratılış ve vahyi bütünleyen bir tümleçtir.

İslâmî vahiy, «Sezar»a hiçbir şey bırakmayarak insan hayatının her yönünü kapsar; ve mutabık hareket ve tepkiler yasasına göre, bu dünyaya akışın (meddin) kemâl karşılığını cezrin en uzak noktasında bulur. Bu öyle bir derinliktir ki,

(3) «Rahim kelimesi Kur'an'da çok kere el-Gafur (çok bağışlayan) kelimesinden önce gelmektedir.

(4) VII: 187.

kişiyi metafizik gerçeğe, geri döndürmekte veya avdet ettirmektedir. Belirli mesafelerde Halik ve mahluk, Rab ve kul ikilemini aşan bir düzeye ulaşılır. Bu düzey Zatı İlahinin Kendisinden başka bir şey değildir (5).

Kur'an, bütün toplumun kitabıdır, bununla birlikte, aynı zamanda bir azınlığın, manevi seçkinlerin kitabıdır. Kur'an, bunu çeşitli şekillerde gerçekleştirir. İlk olarak, her mü'minin kendine uygulayabileceği ve gerçekten uygulaması gereken, fakat sufiler için aynı uygulamanın üstünlüğünden söz etmenin zor olduğu «açık» (sarih) âyetlerle doludur. Örneğin, başlangıç sûresi Fatiha şu niyazı kapsamaktadır: «Bizi doğru yolda hıdayete erdir», Bu dua namazlarda birkaç defa tekrarlanır ve bunun sonucu olarak İslâm'da en sık tekrarlanan niyazdır. Ancak bu dua özellikle sufilere «aittir». Çünkü, onlar toplumun büyük bir farkla «tarik zihniyetli» üyeleri olmaları nedeniyle, kendilerini bu âyete diğer herkesten daha fazla verebilirler, ona kendilerinden bir parça imiş gibi nüfuz ederler. Üstelik, belirli metinlerin yüksek anlamını hakkaniyetle tek başına onlar anlayabilirler. Genelde mistik, kendisine «en doğru yol hangisidir?» sorusuna soran kişi olarak tanımlanabilir. Tasavvuf, bu sorunun cevabının karşılığı olarak mevcuttur, başka bir nedenden dolayı değil... Çünkü o, Allah'a giden en dolaysız yoldur, öyle ki

- (5) Bu düzeye başka hiçbir vahiy ulaşamaz. Örneğin, Hristiyanlık ona, bütün hayatı zımnen kuşatması gibi sadece zımnen ulaşabilir. Oysa Kur'an, bunu açıkça gerçekleştirmektedir.

tarikat (6) kelimesi, tasavvuf yolunun veya kardeşliğinin bir uzantısıdır.

Karşılaştırma yapılabilecek bir diğer âyet ki, bu âyet anlamı kadar, dış güzelliği ile de büyük ölçüde sevmekte ve özellikle zorluk zamanlarında herkes tarafından okunmaktadır. «İstirşad» (Hak yolunda gitmeyi isteme) âyetidir: «Hepimiz Allah'tanız ve yine O'na döneceğiz» (7). Sufiler, tüm sufiliğin bu âyette toplandığını iddia ederler ve onu sık sık toplantılarında ve teşbih ile belirli sayıda okumayı alışkanlık haline getirmişlerdir. Her ne kadar her mü'min kaçınılmaz olarak şu veya bu derecede «Allah'tan geldiğine ve yine O'na döneceğine» inansa da bir sufi, Allah'tan geldiğini ve yine O'na döneceğini toplumdaki diğer hiç kimse-nin söyleyemeyeceği bir biçimde ifade eder, çünkü tasavvuf kişinin tüm olarak kendisini Allah'a adamasıdır. Ayrıca bu iki âyet gözönünde bulundurularak unutulmamalıdır ki, sufilik, eğer bir dönüş hareketi, bir çeşit (çekilme) değilse hiçbir şey değildir. Sufiliğin standartlarına göre toplumun geri kalan kısmı, doğru yolda da olsalar, bir ilerleme göstermeyen sabitlerdir. Sufiler kendi aralarında bile, «ilerleyenler» (sâlikûn) olarak isimlendirilen bir sırada, daha merkezi olan veya ikinci derecede kalan, üyeler — ki bunlar nisbeten durgundurlar — ayırımı yapmaktadırlar.

Bu gibi âyetler, manevi ilhamın tüm basamaklarına atfedilebilmesi nedeniyle «açık» (sa-

(6) Şeriat'la kısmen müteradif, fakat ondan daha geniş anlamlıdır.

(7) İinna lillahi ve İinna ileyhi Raciûn, II: 156.

rih) olarak isimlendirilmektedir. Yine de, en üst ve en alt derecedeki anlamlar arasındaki mesafe, farklı bir anlamın ortaya çıkmasına yetmektedir. Gerçekten Hz. Peygamber Kur'an'ın her âyetinin «bir dış ve bir iç» anlamının olduğunu söylemiştir. Yukarıda iç anlamıyla ilgili iki örnek gördük. Ayetlerin «dış» anlamlarına gelince, örneğimizdeki «doğru yol» İslâmın yolundan sapmayan yoldur. Oysa diğer anlamı, dönüş hareketi, müttaki bir hayatla ölüme ulaşmadır. Sufileri dış ve iç anlamın her ikisi de ilgilendirir, fakat çoğunluk, — onların bir âyette birden fazla anlamı düşünmeme eğilimleri gerçeğinden ayrı olarak, — ehli sufiyyenin, ilerleme (sulûk) yani içe doğru derinleşme veya sonlu benini, İlâhi Düstur yönünde akıntıya bırakma, sözünü anlamakta güçlük çekecektir.

Pek çok âyette iç ve dış anlamlar oldukça farklı alanlara işaret etmektedir. Hz. Peygamber, bir defasında, kâfirlere karşı yaptığı bir savaştan dönerken şöyle der: «Küçük cihaddan, büyük cihada döndük». Ashabı sorar: «Büyük cihad nedir?» Şöyle cevap verir: «Nefse karşı yapılan savaştır.» Bu Kur'an'da kâfirlere karşı yapılan savaşlarla ilgili âyetlerin iç anlamının anahtarını vermektedir. İtiraf etmek gerekir ki, Hz. Peygamberin bu sözünden herkes için alınacak bir ibret vardır ve müslümanların pek çoğu içindeki kâfirlere, yani gayri İslâmî öğelere karşı gerçekleştirdiği bir savaş tecrübesine sahip olduğunu belirtecektir. Fakat zaman zaman günaha karşı çıkma ile sürekli savaş farklı şeylerdir. Cihad, kelimenin tam anlamıyla sufiliiktir, veya daha kesin bir ifade ile sufiliğin bir vechesidir. O herkesten önce sufileri ilgilendirir. Kur'an: «Müşriklerle topyekün

harp edin» (8) ve başka bir yerde «Yeryüzünde fitne (şirk) kalmayıp din, tamamiyle Allah'ın oluncaya kadar savaşın, cihad yapın» (9) buyurur. Bu âyetlerin iç mânâsını sadece batını (mistik) anlayabilir ve sadece o, kendisinin esfel arzularına nasıl bir yöntemle karşı çıkacağını bilebilir ve ruhunun tümüyle «Allah'a» adanması için savaşı düşmanın bölgesine taşıyabilir. Bu savaşın büyük tehlikeleri olması nedeniyle gerçek «batınlığa» (esoterizme) ulaşmak zordur. Zahirilik, gerçekte zaman zaman ortaya çıkan dağınık çatışmalarla bir mütareke (uzlaşma) durumudur. Düşmanın kızgınlığını uyandırıp sonradan kavgadan vazgeçmek ve esfel arzuların ruhu kaplamasına izin vermek yerine bir zahiri olarak kalmak çok daha iyidir.

Sadece sufileri ilgilendiren iç mânâlarla ilgili birçok örnek vermek mümkündür. Fakat bunlardan birkaçı daha sonraki bölümlerde inceleneceğinden, şimdilik sufilerin Kur'an'la sahip oldukları genel cazibeye işaret etmek yeterli olacaktır. Onların şaşmaz bir kararlılıkla geçici olana (ömrü kısa olana) Edebi'yi tercih etmeleri — bu durum onları diğer müslümanlardan ayırmaktadır — sadece nazari veya zihni değil fakat öyle asli bir hakikattir ki, bu hakikat onları sarsarak varlıklarının derinliklerine ulaştırmakta ve bir tarik (yol) üzerinde harekete geçirmektedir. Kur'an, tek başına bu tercihin billurlaşmasıdır, çünkü sürekli olarak alem-i ednâ ile Ruhun müteal dünyası ara-

(8) IX: 36.

(9) VIII: 39.

sındaki sonsuz farklılığı dile getirmektedir. Diğer taraftan yüksek olanın yerine alçak olanı ve iyinin yerine kötüyü seçen gafilleri paylamaktadır. Bu gafillerin tersine sufilik bir değerlendirme dirayeti veya bir karşılaştırma dirayeti olarak tanımlanabilir ve bu tanımlama yanlış da olmaz, çünkü dünyada başka dinlerdeki karşıtları hariç, sufilerle bu dirayet (duyma-hissetme) açısından karşılaştırılabilecek kim vardır? Aynı şekilde Kur'an'da kendisini: «Değerlerin Ölçüsü» olarak çevrilebilecek el-Furkan olarak tanımlamaktadır.

Kur'an-î mesajın esaslı bir özelliği herşeyi yerli yerine koyma ve genel bir temel üzerinden sonuç çıkarmada bir ölçü olarak hizmet edecek değerler dizinine sahip olmasıdır. Kur'an, sadece doğruyu ve yanlış, takvayı ve günahkârlığı, gerçeği ve sahteyi, dini ve dinsizliği ayırmakla kalmaz, bununla birlikte aynı zamanda bağlılık (muttakilik) alanında istekle öne çıkan, öncüler ve ibadetlerinde muayyen ılımlı bir yolu tutanlar ve buna paralel bir örnek Mukaddes Cihad söz konusu olduğunda savaşa gidenler ve geride kalanlar arasında ayırım yapar. Her ikisi de lâayık oldukları mükâfatı alacaklardır. «Allah ikisine de Cenneti vâdetmiştir, fakat savaşanlara, geride kalanların üstünde pek büyük bir mükâfat vermiştir (10). Buna benzer bir diğer ayırım, aynı olması gerekmemektedir, «Allah'a yakın olanlar» Mukarrabun — ki bu kelime büyük meleklerle diğer meleklerin ayırımında kullanılmaktadır — ve «sağda olanlar» Eshab-ı Meymene» ayırımıdır. (Kâfirler, «sol-

(10) IV: 95.

da olanlardır». «Eshab-ı Şimal» (11). Başka bir yerde, O'nda yok olmaya işaret eden en yüksek kategori Allah'ın kulları «İbadullah» ile, iyi insanlar «el-ebrare» (12) arasında fark gözetilir. Bu son kelimenin mukarreblerle, sağda olanların arasında orta bir dereceyi tuttuğu görülür. En azından mukarreblerin, Cennette üstün lezzet ve tada sahip, iki ırmaktan doğrudan kana kana içeren iyi insanların bu ırmakların birinden veya diğerinden yudum yudum ve sağdakilerin ise sadece su içmeleri anlamlıdır. Bu timsal, sonuçlarıyla öyle zengindir ki yorum yapmaya gerek yoktur. Onu anlamak için İslâm toplumuna bakmak yeterlidir. İslâm toplumundaki farklılık hep böyle olmuştur ve hâlâ da böyledir. Diğer alt bölümler ne olursa olsun, manevi hiyerarşinin üç ana bölümünden birincisi salıklar olan sufilerdir, ikincisi nisbeten durgun olan fakat inançları ve ibadetleriyle sufiliğin kokusunu taşıyan «sabitler» ve üçüncüsü büyük «zahiri» çoğunluktur.

Şurası bir gerçek ki, Furkanî ayırımı kimse kurtulamaz. Fakat, en üst mertebedekilerin haricinde, hiçbir basamağı da kimse tam olarak anlayamaz. Bu hiyerarşiyi Kur'an getirmektedir. Ve sufi hiyerarşinin zirvesine yaklaşması nedeniyle Kur'anî görüş açısına en yakın olan ve Furkan'ı en yakın tecessüm ettiren kişidir.

Bu bölümün konusu, kaçınılmaz olarak Sufiliğin âdab ve usullerini Kur'an'dan alması nede-

(11) LVI: 8-40.

(12) LXXVI: 5-6, LXXXIII: 18-28.

niyle diğer bölümlere de taşmaktadır. Fakat eldeki metin en azından, şu gerçeği dile getirmektedir ki, Kur'an'ın belirli, açık ve kesin ifadeleri — bu ifadeler zahiri anlamına göre değerlendirilse bile — sadece sufiler içindir, onları ancak sufiler anlayabilir. Diğerlerini daha sonra göreceğimizden burada sadece tek bir örnek üzerinde duracağız.

«Biz ona, şah damarından daha yakınız» (13). Bu âyet, herkesin «doğruluk» ve «yol» kavramlarını kendilerine göre yorumlayabileceği «bizi doğru yol üzerinde hidayete erdir» âyeti gibi «açık» (sarih) olarak isimlendirilemez. Bu âyet, görünür mânâsıyla herkesin anlayamayacağı bir gerçeğin (hakikatin) üzerini örten âyetlerle de karşılaştıramaz. İstisnâî olarak buradaki «batınî» (iç) anlam, zahiri (görünür) anlamdır. Koruyucu «dış» anlam, gerçeklerin gerçeğinin gözler önüne serilmesiyle insanlığın gözünü kamaştırmakta onları hayran bırakmaktadır. Hayran çoğunluk gözlerini diğer âyetlere çevirirler, fakat onu zahiri anlamıyla ele alanlardan bazıları için bu âyet bir sufi şeyhi — böyle bir Yakınlığa yolları açacak bir Veli — aramak ve araştırmaktan başka bir seçenek bırakmaz.

(13) L: 16.

Dördüncü Bölüm

ELÇİ (HABERCI)

Hız. Muhammed (S.A.V.)'in vefatından sonra, bir vesile ile sevgili eşi Hız. Aişe'ye (r.a.) Peygamberin nasıl birisi olduğu sorulduğunda «O'nun ahlâkı Kur'an'dı» diye cevaplamıştır. Bu cevap, Hız. Peygamberle yoğun ve mahrem ilişkisi nedeniyle, Hız. Aişe'de Hız. Peygamberin, vahyolunan Kitabın bir tecessümü olduğu şeklinde bir izlenim bırakması olarak anlaşılmalıdır. Haber ve Haberci arasındaki benzerlik gözönünde bulundurulursa bu cevap şaşırtıcı değildir. Çünkü Haberci (Rasul) sadece Vahy olunan Hâber'in alıcısı değil, aynı zamanda Vahiy gibi bu dünyaya Öteki Dünya'dan gönderilen bir Elçi'dir. İslâmî öğretideki Rasul, Hindu inancındaki Avatâra ile, nihayetle aynı anlamdadır. Başlangıçtaki farklılık, Avatâra'nın

- (1) Hız. Peygamber, sadece çoban, tacir, münzevi, muhacir, asker, kanun koyucu ve bir peygamber değil aynı zamanda bir yetimdi. (Fakat kendisini büyük ölçüde seven bir büyük babası ve amcası vardı) Yıllarca kendisinden daha yaşlı bir eşin kocası, bir çok defalar mahrum bir baba, dul bir erkek son olarak kendisinden daha genç bir çok eşin zevci olmuştur.

İlâh'ın nuzulü, (inişi) anlamına gelmesidir. Oysa Rasul (haberci) ya bir Büyük Melek veya Ruhun insan suretine girmesi olarak tanımlanmıştır. Fakat bu gerçek olmaktan çok bir görüş açısı farklılığıdır. Ruhun mahlûka (yaratılmış olana) olduğu kadar mahlûk olmayan İlâh'a da açılan bir yönü (vechesi) vardır. Habercinin ilahîliği manevi derecelere göre gizlenir. Bu dereceler onun iniş çizgisine işaret eder ve bu gizliliğin amacı Tevhid akidesini emniyete almaktır. Oysa Avatâra vakasında aynı iniş (nüzul) Manevi Ben'in (Self) — ki Hindu doktrini Avatara'nın esasını oluşturmaktadır — benin kimliğini kaplamaması için ellerin göğüste kavuşturulmasında olduğu gibidir (*). Ben'in (Nefsin) kaplanmaması sufiliğin de esasıdır. Fakat sufiler onu, manevi coşkunluk (cezbe) hallerinin dışında açıkça ifade etmezler.

Kur'an ile Hz. Muhammed (s.a.v.) arasındaki benzerliğin en çarpıcı yönü, herbirinin büyük bir hızla istisnal olarak, ülkenin içine doğru akan bir ırmağı temsil etmeleridir. Kur'an'ın insan hayatının her yönünü kapsamaması gibi, Hz. Muhammed'in kaderi de istisnal bir çok yönlülükle beşeri tecrübenin toplumsal ve özel her yönüne nüfuz etmekte ve her yönünü etkilemektedir. «Cezir medle karşılaşmaktadır: Peygamberin dünyevillikle dolu oluşu Sonraki Dünyanın çekiciliğine gösterilen aşırı bir duyarlılıkla bütünleşmiştir. Bu bütünleşme, İslamiyet ve özellikle sufilik üzerinde silinmez bir iz bırakmıştır. En güzel ifadesini Hz. Peygamberin

(*) Self, self ayrımı yapılmıştır.

meşhur hadisinde bulur: «Bin yıl yaşayacakmış gibi bu dünya için, yarın ölecekmiş gibi sonrası için çalışın.» Bir taraftan insanı Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi sıfatıyla ele alarak kemâli — sabır gösetrerek ve azmederek diyebiliriz — emretmekte ve diğer taraftan, her an bildirilebilecek bir ilanla bu dünyadan ayrılmaya hazır olunmasını istemektedir. Her iki emir bir görüşe göre, Allah'ın İradesinden başka bir şey değildir. Ve ikincisinin ışığında, birincisinin ayrılma ruhu içinde yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Hz. Peygamber önceki sözüyle bir çelişme olmaksızın şöyle buyurmuştur. «Bu dünyada bir yabancı veya bir yolcu gibi yaşayın». Hz. Peygamberin dünyevi diğer ihtiyaçlara önem vermesi — ki batıda bu ihtiyaçlar genelde gözardı edilmiştir — ve onun dünya ile dolu olması çarpıcı gerçeğinin — bu bazen yanlış anlaşılaraq «dünyaperestlik» olarak yorumlanmıştır — Peygamberliği ile tezat teşkil ettiği düşünülmüştür. Oysa bu iki yön gördüğümüz gibi birbirini tamamlayıcıdır ve karşılıklı bağımlılık içindedir. Hz. Peygamberi, izlenilecek, Kur'an'ın bir örneği olarak görmek «dalğanın cezrine» girmektir: «Gerçekten Allah'ı, ahiret gününü arzulayanlar ve Allah'ı çok zikredenler için, size, Allah'ın Resulünde (takip edeceğiniz) pek güzel bir örnek vardır» (2). Ahiret gününden söz edilmesi bir hatırlatmadır. Kur'an'ın kendisi gibi Hz. Peygamber de saati (kıyameti) aklından çıkarmamalıdır, ve bu hatırlatma onun görevinin temel olay-

(2) XXXIII: 21.

larından biri olan ve İsrâ (3) olarak isimlendirilen Gece Yolculuğundan ayrı düşünülemez. İsrâ, Hz. Peygamberin ayrılmaya hazır olduğunu gösteriyordu ve bu gece yolculuğu ile en yüksek semadan onun üzerindeki bütün semalara yükseldi, öyle ki İsrâ ile Saati (kıyameti) kısa bir süre de olsa önceden yaşadı. Mucize ile Mekke'den Kudüs'e nakledilerek buradaki bir Kaya'dan kendisine yeniden dirilişin tadı tattırıldı. Vücut cana, can ruha, ve ruh ilahi huzura nüfuz (reabsarbed) ve kalb etti. Bu «nüfuz sufilerin takip edecekleri yolun plânını çizdi (4) ve bu olayın — keşf — yönü ayrıca önemliydi. Çünkü bu kelime, daha önceki bölümle «öncüler» olarak çevrilen sadikun kelimesinin ihtiva ettiği temel anlamlardan biri idi. Bu bağlamda Hz. Peygamberin «ölmeden önce ölü-nüz» hadisini hatırlıyoruz. Şurası gerçek ki, tüm mistisizmler benzer adâb ve sezgilere maliktirler, fakat nisbi bir ayırım da olsa sufilik, bu zaman devrinin son mistisizmi olarak özellikle kıyametin — çağın uygun olmayan dış şartlarını telafi edici bir cüz olduğuna kuşku olmayan — çekiciliğine gösterdiği duyarlılıkla karakterize edilmek zorundadır.

Sufilerin kendileri de bu duyarlılığın aynı yönde aktif çaba ile birleştirilmesi gerektiğinin

- (3) İslâmî yılın iki büyük gecesi Leylet'ül Kadir (Kadir Gecesi) ve Leylet'ül Miraç (Miraç Gecesi) (Yükselme Gecesi)dir. Bunlar Kur'an'ın iniş ve peygamberimizin yükseliş geceleridir.
- (4) Söylemeye gerek yoktur ki peygamberimizin vücut ve ruhunda olduğu gibi değil, fakat, esas olarak yani bilincin merkezine nüfuz edilerek...

farkındadırlar ve bunda, diğer herşeyde olduğu gibi, kendi ifadeleriyle «Habercinin varisleridirler». Eğer Hz. Muhammed (s.a.v.) Kıyametin (Ahir zamanın) peygamberi ise, onun bu pasif fonksiyonu istikamet ve yol gösterici aktif fonksiyonuyla bir bütünlük arzeder. Kur'an, Hz. Peygamberin özellikle istikâmet verici (yönlendirici) (5) özelliğinden bahseder. Biz onun bu özelliğini ümmetinde bıraktığı izlenimin derinliği ile ölçebiliriz. Bugüne kadar İslâm ümmetinin en çarpıcı özelliklerinden birisi «yön-istikâmet bilincidir.»

Ayrılmaz bir biçimde «Allah'tanız» bilincine bağlı olan bu manevi kıymet, hiç kuşkusuz İlahî bir karşılıktır.

Bu manevi kıymet özellikle, toplumun diğer bireylerine göre kendini daha fazla adanmış ve daha fazla târik zihniyetli, sufilere mahsustur. Onlar diğerleri gibi sadece Mekke yönüne dönerek beş vakit namaz kılmamakta, fakat aynı zamanda gönüllü tercih ettikleri diğer pek çok ibadetlerle de aynı yöne yönelmektedirler, öyle ki, bu dış veya sembolik konsantrasyon (onlarda iç konsantrasyon) için bir destek hizmeti görmektedir.

Hz. Peygamber ve yakın ashabının, Mekke'den Medine'ye göç etmek zorunda kalmaları, evrensel bir gerekliliktir. İslâma ısınma — müslümanlar halihazırda azınlıktaydılar — bir muhacirin evine dönme isteğinin şiddetlenmesine kadar devam edecekti. O sıra hasreti bugüne kadar hâlâ unutulmamıştır. Bugün bile Arap olsun olmasın her müslüman manevi köklerinin Mekke'de oldu-

ğunun bilincindedir (6). Bu bilinç her İslâm toplumunda hac ziyareti ile sürekli yenilenmekte ve canlı tutulmaktadır. Ayrıca beş vakit namazın her bir rekâtı ruhun Mekke yönünde boşaltılması, akıtılması olarak tanımlanabilecek bir secdeyle sona ermektedir. Ancak unutulmamalıdır ki, «Allah'ı zikretmek (nafile ibadetlerden) daha büyüktür» (7). Bu anahtar âyetin anlamlarından biri, iç merkeze yönelmenin dış merkeze yönelmekten «daha büyük» olduğudur. İdeal olanı ikinin aynı anda gerçekleşmesidir. Çünkü dışa yöneliş herşeyden önce içe yönelişin anlaşılması için müesseseseleşmiştir. «İbadetlerimiz, onları yerine getirirken Allah'ı hatırlamamız derecesinde güçlü veya zayıf olarak düşünülebilir» (8). Bu mesele, yani zahiri ibadetlerin batınî başarısı daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Burada belirtmek istediğimiz görüş, sufilerin manevi yolunun sadece Büyük cihad değil, fakat bunun yanında ve hatta daha fazlasıyla Büyük Namaz ve Büyük Hac yolu olduğudur.

Mekke'nin merkezindeki «Allah'ın Evi» Kâbe, bizim kendi varlık merkezimizi gösteren bir semboldür. Sürgün yüzünü Mekke'ye döndürdüğünde, eğer o bir sufi ise herşeyden önce içe dönüşü, par-

(6) Bu his, karşı koyulmaz bir biçimde Hz. Peygamberin hasreti onun doğum yeri ve İslâm'ın zuhur yeri Mekke'ye gitme, ve İslâm'ın zaferinin kazanıldığı ve Hz. Peygamberin öldüğü ve gömüldüğü Medine'yi görme isteğinden kaynaklanmaktadır.

(7) Kur'an, XXIX: 45.

(8) Şeyh el-Alawi, yazarın, A. Sufi Saint of the Twentieth Century (Allen and Unwin, 1971) isimli kitabına bakınız.

ça parça olmuş sonlu nefsinin, Sonsuz Zatı İlahî ile bütünleşmesini arzu edecektir.

İnsan bir muhacir (sürgün) olması nedeniyle kolaylıkla ulaşılamayacak, girilmeyecek «manevi bir merkez» ona güçlü bir sembolik ev vazifesi görecektir. Kuşkusuz, İslâmın başlangıcında Mekke'de ibadetlerde Kudüs'e yönelinmesinin nedenlerinden birisi de buydu. Fakat insan, gerçekte Allah'tan ayrı olan varlığı nedeniyle bir sürgün ise, sürgünlüğünün ikinci bir nedeni de onun cennetten kovulmuş olmasıdır. Bu nedenle iki dönüş olacaktır. Kuşkusuz insanın ikinci sürgünlüğünden dolayı İsra gecesini Hz. Peygamber, «dikey» yükselişten önce ilk olarak Mekke'den Kudüs'e «yatay» olarak nakledildi. Bunun sebebi ümmetin «öncülerinin» izleyecekleri yolun mükemmel bir örneği olması içindi. Daha yüksek bir oluşa sadece dünyevi halin merkezinden yani, beşerî kemal derecesinden yükselinebilir. Gece yolculuğunun ilk bölümü bu gerçeği yansıtmaktadır. Bu bölümde, Hz. Peygamberin kendisinin merkezin bir tecessümü olup olmadığına bakılmaksızın kişiler yerine, ismi ister Mekke ister Kudüs olsun, alan, yer sembolü üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde, birincisinde kaybolmuş olan kemâl yeniden açığa çıkar. Bu, cezrin başladığı med'din doruk noktasıdır. Daha önce gördüğümüz gibi «dünya ile dolu olma» «ayrılmaya hazır olma» ideali ile birleşmiştir ve mistiğin başlangıçtaki arzusu med ile cezir'in dengeye geldiği bu kemâl derecesine ulaşmak olmalıdır. İlahî Haberci, bu dünyaya bütün mistisizmlerin yöneldikleri semavi kapı aracılığıyla girer ve çıkar. Fakat mistiğin kendisi diğer kimseler gibi bu dünyaya evrensel (kozmik)

olan bir kapı vasıtasıyla girmiştir ve böyle bir kapının cezriyle geri çekmekten kaçınmak için, onun küçük bireysel giriş dalgası, büyük dalganın doruk noktasına ulaşmak zorundadır. Böylece onun nisbeten zayıf akıntısı (dalgası) büyük dalganın etkisi altına girecek, onunla yıkanacak (9) ve onunla birlikte geri çekilecektir. Hiçbir mistik bu merkezî kemâl noktasına kendi çabasıyla ulaşamazdı. Fakat Hz. Peygamber her zaman bu merkezde olmuştur. Bu merkezde olmayanlar için O (Hz. Peygamber) kendisine uzanan manevi bir yol, bir «silsile» zinciri uzatmıştır.

Her sufi tarikatı Hz. Peygamberden bu yolla gelmiştir. Bir tarikata girme, onun muayyen zincirine bağlanma anlamına gelmektedir. Bu, kişiye kuvvî bir güç kazandırır, yani daha sonra fiiliyata dönüşecek Aslî Hali ile kuvvî bir bütünleşme sağlar.

Sufiliğe girişin en büyük örneği, İslâm tarihinin kritik bir anında vuku bulan, Hz. Peygamberin ölümünden yaklaşık dört yıl önce bir ağacın altında otururken ashabından bağlılıkları hususunda kendisine taahhütte bulunmalarını istediği ve onların da taahhütte bulundukları törendir. Bazı tarikatlarda bu törene el sıkışma veya kucaklaşma (10) eklenmiştir, diğerlerinde başka giriş biçimleri vardır, fakat bunlardan biri, bir silsile

(9) Bu günahlardan arınma'dan başka bir şey değildir. Selâmete ermek için dinin dış biçimi olan oyuklara akmak gerekir.

(10) Buna örnek olarak hırka giyme töreni daha önce bahsedilmişti.

olarak özellikle zinciri hatırlatmaktadır. Şeyh başlangıç duasını okurken tesbihini mübtediye uzatmakta ve mübtedi tesbihin diğer ucunu tutmaktadır.

Manevi zincire bağlanma, mübtediye sadece kendi ceziriyle geldiği yönde geri çekilmesini önleme gücü değil aynı zamanda, eğer «sâlik» olarak kendisini niteliklendirebilirse (yüksek vasıflarla donatabilirse) manevi yolda yükselme imkânı sağlar. Silsilenin «çekişi» sonsuzadır, sâlikin çabalarıyla ulaşabileceğinin çok üstündedir, fakat yine de bu yolda çalışmak, çabalamak gerekir. Bir Hadisi Kutsi'de şöyle buyrulur: «Eğer o (kulum) bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın yaklaşıyorum, eğer o bana bir arşın yaklaşırsa ben ona bir kulaç yaklaşıyorum eğer o bana yürüyerek gelirse ben ona koşarak giderim.»

Söylemek gereksiz, yerle gösterilen bu sembol, elde edilecek «bereketi», hakkaniyetle yansıtma durumunda değildir. Sülûk'u arkasından yükselişin geleceği yatay bir hareket olarak tanımlamak basitleştirmek olurdu. Çünkü silsileye bağlanmakla elde edilecek hakikat, halihazırda daha yolculuğun (sülûk) birinci bölümündeyken ikinci bölümünü önceden tahmin etmeyi mümkün kılar. Ayrıca kuvve sanki fiile geçmiş gibi bir usul takip etmeleri tüm mistisizmlerin adaplarının bir parçasıdır. Hatta, mürid, o an için, yüksek amacın gerçekleşmesini önleyen yetersizliklerinin farkında olsa bile yükselmeye talip olmalıdır. Unutmamalıyız ki silsile, tarihi ve bu yüzden yatay bir hattı izler. Hz. Peygamberin kemâl niteliği yükselinecek yegâne temeldir. Bu kemâl niteliği, Hz. Peygamberin vasfını özümsemiş ona gark olmuş ve halihazırda

merkezde bulunan şeyh tarafından müritler çemberine getirilir.

Şeyh ile müritleri arasındaki biatlaşmanın örneğinden Kur'an'da aşağıdaki şekilde bahsedilmiştir. «Hakikaten Allah ağacın altında sana biat etmekte oldukları vakit o mü'minlerden razı oldu. Böylece kalblerinde olan sadakati bildi de üzerlerine manevi huzuru indirdi. Kendilerine de yakın bir zafer verdi.» (11). Ağaç, silsiye* işaret etmekte ve mübtediye merkeziliğin yani sezgi — keşf gücünün kuvvi olarak tevcih edildiğini — göstermektedir. Yani zafer merkeziliğin gerçekleşmesidir. Metnin zahiri mânâsı, iki yıl sonra Mekke, dış merkez, kan dökülmeksizin Hz. Peygamberin fetih ordusuna kapılarını açıncaya kadar tam olarak anlaşılmamıştı. Kur'an'ın yukarıdaki âyetini, daha sonra kazanılacak savaşlarda elde edilecek ganimetlere işaret eden âyetler izler. Zahiri anlamında bu ganimetler kısa zamanda İslâm İmparatorluğunun bir parçası olacak Perslerin Doğu ve Batıdaki diğer devletlerin zenginliklerinden başka bir şey değildir. Ancak o şekilde ifade edilmiştir ki, zahiri anlamının altında çok daha derin bir anlamın parıldadığı görülmektedir. «Size henüz elinizin ermediği başka ganimetler de vermiştir. Fakat Allah onları ilmi ile kuşatmıştır (12). Sufiler için bu kelimeler herşeyden önce, sadece Ebedi'nin kendisinin kuşatabileceği (13) İlâhi Sonsuzluğun Hazinelerine işaret eder.

(11) XLVIII: 18.

(*) Tree of Life karşılığı olarak çevrilmiştir.

(12) XLVII: 21.

(13) Bu fiil hemen ilâhi isim, el-Muhit kelimesini çağrıştırmaktadır.

Sözü edilen zafer konusundaki İlahi Vaad'ın bu son noktaya kadar uzatılması (şumüllendirilmesi) bir önceki âyetin «radiye» (razı olma) fiilinden de zımnın anlaşılmalıdır. Bu fiilin ismi «rıdvan» hoşnut olma anlamına gelmektedir, ancak unutulmamalıdır ki, bu çeviriler esas anlamı vermekte büyük ölçüde yetersiz kalmaktadır. Bu yetersizliği göstermek için sadece şunu hatırlatmak istiyoruz. Kur'an'a göre «Allah'ın rızasını kazanmak Cennete girmekten daha büyüktür (14). Örneği daha açık bir hale getirmek için, daha önce Hz. Peygamberin Gece Yolculuğunda işaret ettiğimiz «özümseme» veya «kalb etme» kelimesini düşünelim. Aşağıdaki sözler bu konuyla yakından ilgili olarak aynı evrensel gerçek üzerinde durmaktadır. «Biz O'ndan ayrı olarak var olamayız ve İlâhî Aklın zıddına da düşünemeyiz. Hareketlerimizi Ebedi olana göre ayarlamaktan başka seçeneğimiz de yoktur. Nefes aldığımızda onun bir parçasını özümser bir bölümünü ise salıveririz. Aynısı kâinata nüfuz için de doğrudur geride sadece Allah'a yakınlık kalır» (15). Bu paragraf bize yine önceden bahsettiğimiz Kur'an'ın «Allah'a yakın olanlar» terimini hatırlatmaktadır. O da, Rıdvan gibi sadece en yüksek mertebedeki veliler için kullanılmıştır. Rıdvan'ın anlamı Allah'ın, bizi O'nu özümsemiş, ona kalb etmiş halimizle kabul etmesi ve red etmemesidir. Diğer bir deyişle sufiliğin en yüksek gayesi, Allah'ın nefesiyle içe çekilmek, O'na

(14) IX: 72.

(15) Frithjof Schoun. In The Tracks of Buddhism (Allen and Unwin 1968) P.P. 63-64.

kalb etmek, O'na nüfuz etmek ve sonuçta «o nefesin dışarı salıverilmemesidir.»

Rıdvan'ın Cennetten daha büyüklüğü meselesinde Cennetin nisbî bir anlamda kullanıldığı unutulmamalıdır. Cennet kelimesi en yüksek anlamında Geçilmez Üstünlüğe işaret eder ve bu, Hak-kın Cennetidir.

Kur'an başka bir yerde aşağıdaki derûnî âyetle yukarıda geçen anlamı birden bir kenara bırakır. Burada Rıdvan ve Cennet kavramları yolların Sonu, yani Mutlak ve Ebedi ile aynı anlamdadır: «Ey itaatkâr nefis! Dön Rabbine, sen ondan razı o da senden razı (16) olarak. Haydi gir kullarımın içine. Gir Cennetime.» (17). Son kelimeler sufilerin «yok oluştan sonra Ebedilik» (18) (Fanilikte Ebedilik) terimlerine işaret etmektedir. Burada Fanilik «kullarım» kelimesinin içinde gizlidir. İran'lı bir sufi şöyle der: «Cennete girdim ve kendimi dışarda bıraktım, çünkü Sonsuzluğun Cennetine hiçbir şey ilâve edilemeyeceğine göre, ona sadece «yokluk» (nathing) girebilirdi.

Müslümanlar, bir velinin ismini anmalarının hemen arkasından «Allah Ondan razı olsun» derler. Rıdvan'dan söz etme veliliğin (19), yani İlâhi Vasıfları özümsemenin O'nun Keremine mazhar

(16) Yani Rıdvan olarak

(17) LXXXIX: 27-30.

(18) Bekâ' ba'd el-Fena'.

(19) Ölümler için yapılan «Allah rahmet etsin» şeklindeki dua en azından kurtuluşun üzerindeki bir mübâir, kurtuluş için bir teminattır. Çoğunlukla kullanılan anlamına karşı Merhametin sonsuz olduğunu hatırlatmak yeterlidir.

olmanın mührü (teminatı) dır. Diğer taraftan bir Rasul o vasıfların bir tezahürüdür, onun «gönderilmiş» olan varlığı (dünyeviliği) Allah'ı yeniden özümsemesi gereken anlamında «nefesin salıverilmesi» olarak yorumlanamaz. Tersine, O (Rasul) sonlu ve geçiciliğin dünyasında esrarlı bir görüntü olarak ruhları Sonsuz ve Ölümsüz ile özümsetmek için oradadır. Bu nedenle, girişteki bağıklık mukavelesinden (biattan) söz ederken, — ki gerçekte özümseme kalbolma yerine geçmektedir — Kur'an şöyle buyurur: «Gerçekten sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın kuvvet ve yardımı, o biat edenlerin, vefa ve sadakatlerinin üstündedir» (20). Bu birlik, bu özdeşlik nedeniyle ki, Rasulün sonlu benî ebediyyen Son-suza gark olmuş ve O'nda yok olmuştur. Bu gark oluş, «salla» fiilinde ifade edilmiştir. Hz. Peygamberin hayatı boyunca olduğu gibi, ölümünden sonra da isminin anılmasının hemen sonra sürekli olarak «Allah'ın Salat ve Selâmı onun üzerine olsun» denilir. «Selâm duası, terim olarak mantıken çelişki gibi görüneni, mümkün yapmak, sonluda Sonsuzun varlığını göstermek için ilâve edilir.

Manevî bir silsileye bağlanmak suretiyle İlahi Habercinin huzuruna kabul edildikten ve ondan rıdvan meziyetini aldıktan sonra hakiki erime veya özümseme nasıl olacaktır? Hz. Peygamberin önerdiği yollardan biri ona salat ve selâm getirmektir. «Bana bir melek geldi ve şöyle dedi: «Allah buyurdu: Senin ümmetinden sana kimse salat ve selâm getirmez, fakat ben onun üzerine on

(20) XLVIII: 10.

kere salat-ü selâm getiririm» (21). Fakat Hz. Muhammed'in üzerine salat getiren kişi eğer gerçekten kemâl merkezine ulaşamamışsa, — ki bu merkez salatı alma ve ona katlanma gücüdür — vadedildiği gibi onu on kat geri alamaz. Başka bir deyişle, elçiliğine ilâve olarak Hz. Muhammed ismi salatçı için «çiminde taşıdığım kuvvi kemal» anlamına gelebilir ve gelmelidir de. Aynı zamanda Hz. Muhammed ismi, fiiliyatta kalıdırabileceği kadarını alarak kuvveyi koruyan bir filtre vazifesi görebilir. Bu, daha önce sözünü ettiğimiz birinci yolculuk sona ermeden önce yolculuğun ikinci kısmını sezme (önceden yaşama) ihtimalinin pek çok örneğinden biridir. Manevi derslerin büyük çoğunluğu müridin çeşitli latiflere hazırlanmasıdır fakat bu derslerin etkisi, sonuçlarını almaya hazır olma başarılıncaya kadar görülemez.

Hz. Peygamberin vasfında gark olmanın bir başka vasıtası onun isimlerini ve onunla ilgili virdleri okumaktır (22). Ancak, bir diğer, kestirme yol Allah'ın isimlerinde, Zikrullah'ta karar kılmak ve bu isimlerin ima ettiği vasıflarda tecessüm etmektir.

(21) Bu, Hz. Peygamberin aynı etkiyi bırakan birçok telaffuz tarzından sadece biridir.

(22) Bu münaccatların en meşhurlarından birisinin çevirisi için bkz.: Titus Burckhardt «The Prayer of Ibn Mashish'in Studies. in Comparative Religion, Winter-Spring, 1978.

Beşinci Bölüm

KALB

«Bugün tasavvufun (1) adı var kendisi yoktur. Oysa bir zamanlar ismi yok fakat kendisi vardı. Bir sonraki yüzyılda bu ifadeyi yorumlayan Hucviri şunu ilâve eder: Peykamberimizin ashâbı ve tabiin devri zamanında bu isim yoktu, fakat bu olayın gerçekliği herkeste görülüyordu. Şimdi ismi var fakat gerçeği yok.» (2). Benzer şekilde fakat övgü ve suçlamada o kadar kesin ifadeler kullanmaksızın İbni Haldun, İslâmî tasavvufun, ilk üç nesilde özel bir isme sahip olamayacak kadar çok yaygın ve genel olduğunu belirtir: Fakat «dünya-perestliğin artması ve insanların bu hayata gidecek daha fazla bağlanmalarıyla kendilerini Allah'a ibadet etmeye adanmışlar, toplumun diğer kesiminden sufiler ismiyle ayırt edilmeye başlandılar (3).

(1) Hz. Peygamberin ölümünden üç yüz yıl sonra 10. yüzyılda Ebu Has Fushancı tarafından söylenmiştir.

(2) Keşf el-Mahcub, ch. III.

(3) Mukaddime, ch. XI. Son kelime, orijinalinde ik Sufiyye ve Mutasavvifin kelimelerinin her ikisine de işaret etmektedir. Sufî ve mutasavvuf kelimelerinin karşı-

Sufi kelime olarak «yünlü» ve daha geniş olarak «yünlü giymiş» kişi anlamına gelmektedir.

Kuşkusuz, yün elbiseler İslâm öncesi zamanlarının ruhiyatı ile yakından ilgiliydi. Yoksa Hz. Peygamber, Hz. Musa'nın, Allah ile konuşurken sırtında bütününü yün bir elbise olduğunu söylemeye hiç gerek duymazdı. Bununla birlikte, yün elbise giyme İslâm tasavvufunda genel bir uygulama haline gelmemiştir. İsmi en muhtemel açıklaması şudur: Bu isim ilk olarak yün elbise giyen bir gruba atfen söylenmiş ve bir boşluğu kapatmak için toplumdaki mutasavvıfların tümüne teşmil edilmiştir. Zaman içinde toplumun diğer kesiminden daha kesin çizgilerle ayrılmaları nedeniyle onlara bir isim bulmak zorunluluk haline gelmişti. Sufî isminin büyük bir hızla yayılması ve süreklilik kazanması kuşkusuz kısmen bu konudaki ihtiyaç ve şartların uygunluğuyla açıklanacaktır. Kişilerin onu açıklamakta çektikleri güçlük, onun avantajlarının en önemsizi değildir, çünkü tek başına tasavvufun büyük çoğunluğu, tabiatı gereği bir muammadır ve öyle ki çağrıldıkları isim bile kısmen bilmecemsidir. Aynı zamanda bu isim huşu uyandıran çağrışımlara, derin anlamlara sahiptir. Arapça kökü, sat, vav, fa harflerinden

lıği olarak İngilizce'de yaygın olarak sufi kelimesi kullanılmaktadır. Farklılığını göstermek gerekirse birisi yolun sonundakini diğeri yolun üzerindeki göstermektedir. Ayrıca dördüncü bir terim mustasvif kelimesi vardır ki, mutasavvuf olmayı amaçlayan kimse demektir. (Bkz. Victor Danner, «The Necessity for the Rise of the Term Sufi in Studies in Comparative Religion» Spring, 1972).

oluşmakta ve temel manası «yün» olan bu kelime harf bilimine göre, gizli bir kimlik anlamına gelmektedir. (Sad-fa-vav kökü ile ise ki temel anlamı «saflik»tır, buğdayın elenerek saman ve çö-pünden ayrılması gibi, kalburdan geçirme veya eleme anlamına gelmektedir. Ayrıca bu kök, arap-çada normal sayıldığı gibi sesli harf olmadan ya-zıldığında, fiil biçimini kazanır ve «mahrem bir arkadaş olarak seçilmiş» anlamına gelen sufi ile aynı anlamdadır. Buradan, çıkan sonuç seçicinin el-Mustafa (seçilen) — Hz. Peygamberimizin isimlerinden biri ki o da aynı zamanda bu kök-tendir — vakasında olduğu gibi Allah olduğudur. Sufilere verilen isimler, bu anlamlara uygun dü-şen kelimelere yakın fakat onları mağrur göste-ren diğer kelimelerden uzaktır. Onlar çok sık ol-mamakla birlikte kendilerini «fakir»in çoğulu ve Farsça «derviş»in karşılığı olan «fukara» olarak nitelendirirler.

Sözkonusu fakirlik, Mutlak Saadet ile aynı anlamdadır. «Mesut olanlar fakirlerdir, çünkü Alem-i Semavat onlarındır.» Fakat sufi teriminin kökü Kur'an-ı Kerim'in «Zengin olan Allah'tır, siz ise fakirsiniz (4)» âyetidir. Bu âyet Mutlak Saa-detten ayrı olarak, tüm insanlığa hitap etmekte ve kimsenin kurtulamayacağı bir gerçeği dile getir-mektedir. Sufiler bu âyetin kendilerine işaret et-tiğine inanırlar, çünkü göreceğimiz gibi onun an-lamından nihai sonuçları sadece onlar çıkarabilir-

- (4) XLVII: 38 ve XXXV: 15. Ey insanlar, Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise hiç bir şeye muhtaç değildir. Hamid'dir. Hamd olunmaya lâyıktır.

ler. Gerçekten sufilik yaklaşık olarak, sözkonusu hakikatın — ikili hakikatın, yani Allah'ı ilgilendiren şeyin aynı zamanda insanı da ilgilendirdiği hakikati — onların kendi lehlerine açıklamaları olarak tanımlanabilir. Üstelik fakir isminin ameli bir değeri vardır. Bu kelime kıymetli bir hatırlatıcıdır. Örneğin bir sufi mektubunu bitirirken adının yanına ekseriya şöyle yazar: «Fakir'ullah...»

Kur'an, «siz fakirsiniz» terimiyle eğer özel olarak sufilere işaret etmediyse, daha önce gördüğümüz gibi velilere, sufiliği, «abdallah» olarak bütünüyle kemâle erdirmiş, olanlara işaret eder. Buradaki abd'allah belirli ayetlerde sadece herkesi ilgilendiren Allah'ın kulu anlamına değil, fakat aynı zamanda kâmil bir bilinçliliğe işaret etmekte, kulluk ve fakirlik kavramlarını kopmaz bağlarla birbirine bağlamaktadır. Yine daha önce gördüğümüz gibi sufilerin en iyileri «öncü» veya «yakın» olanlardır. Fakat sufilere ve tartışmasız olarak Hz. Peygambere işaret ettiği söylenebilecek Kur'an terimlerinin hepsi, «onlar ki kalbleri vardır» âyetinde olduğu gibi bir ölçüde karmaşık ve anlaşılmaması güç ifadelerdir. Bu âyetten şimdiye kadar bahsetmeyerek alıkoymuştuk çünkü o bu bölümün merkezî konusunu oluşturacak bir öneme sahipti. Kişisel olarak konuşursak, gerçekten sufilik eğer «kalb uyanıklılığı» değilse nedir?

Kur'an, çoğunluğa hitap ederek şöyle buyurur: «kör olan gözler değil, fakat kalblerdir» (5). Bu âyet göstermektedir ki, — aksi olsaydı garip olurdu — Kur'anî görüş kalbe bakış açısında, Do-

ğu ve Batının her ikisinde de tüm antik dünya ile uyuşmakta ve bu kelimeyi sadece bir vücut organı olarak değil, aynı zamanda bu cismani merkezin ruhun merkezine geçit vermesi ve ruhunda Ruh isimli daha yüksek bir «kalbe» açılması anlamında kullanılmaktadır. Bu nedenle «kalb» ekseriya «Akl», bugünkü bildiğimiz anlamında değil, fakat Latince intellectus, (yani Lahutiye algılama yeteneği anlamında) ile eş anlamlı olur.

Vücudun merkezinde olması nedeniyle aynı kan ve ete rağmen kalbin vücudun geri kalan diğer kısımlarını aştığı, onlardan yüksekte olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, vücut bir bütün olarak «yatay» iken — yani kendi varlık düzlemi sınırlıyken — kalb buna ilâve olarak Zatı İlâhi'den geçip Kâinatın tüm mertebelerine uzanan «dikey» bir eksenin en alt ucudur. Eğer Yakup Peygamberin rüyasında gördüğü dünya ile Cennet arasındaki merdiven örneğini kullanırsak, ki o bu eksenden başka bir şey değildir, en alt basamak cismani kalb olacak ve merdivenin diğer basamakları tüm «Kalb» (6) merkezleri hiyerarşisini temsil edecektir. Bu örnek her bir merkezin, diğerinden ayrı olduğunu, bununla birlikte hepsinin birbirine bağımlı olduğunu çok daha uygun bir biçimde göstermektedir. Bu bağıllık yüzünden tümünün bir merkezde birleşmesi nedeniyle cismani (vücuttaki) kalb hayatîyetini uluhiyyetten alır, (sufi inancına göre tüm Hayat Uluhidir). Ve vücudu Ebedi Hayat kanıyla doldurur. Diğer taraftan cismani

(6) Cismani kalbten ayrılması için büyük harfle yazılmıştır.

kalb, ruhun tüm güçlerinin tefekkürle Sonsuza yönelmesi için bir odak noktası olarak hizmet eder. Bu âdab (metod) mistisizmlerin pek çoğunda veya belki hepsinde bulunur. Yine aynı rabıta nedeniyledir ki, Kalb aşağıdaki Hadisi Kutsi'de olduğu gibi, merdivenin en üst basamağına, yani Zatı İlahiye işaret etmek için de kullanılabilir. «Ne göklere ne yere, yalnızca mü'min kulunun kalbine sığıdım.»

Bir diğer örnek sufi Hallac'ın şiirinde bulunacaktır. «Kalb gözüyle Rabbimi gördüm ve şöyle dedim: «Sen kimsin? O şöyle cevap verdi: «Sen».

Bu son görüş açısından «Kalb»in, mahluk yönünün yanı sıra ilahi bir yönü de olan «Ruh»la aynı anlama geldiği, eş anlamlı olduğu söylenebilir ve Ruh'un en büyük sembollerinden biri, kâinatımızın «kalbi» olan güneştir. Bu gerçek bizi, sufi kelimesinin anlamına döndürmektedir. «Yünlü giyinen» ve «yün» kelimelerinin maneviyatla ilgisi olduğunu görmüştük. Fakat bu ilginin sebebi nedir? Bu sorunun cevabı semboller biliminde araştırılmış ve ortaya esrarengiz eşitlikler çıkmıştır. Bu eşitliklerden biri sanki bir tesadüf gibi René Guénon'un (7) Ruh'un iki simgesi ağaç ve güneş (ki burada altın metali ile temsil edilmiştir) arasındaki kurduğu ilişkide de görülmektedir: «Hayat ağacının (Tree of Life) meyvaları, Hesperides (8) Bahçesinin altın elmalarıydı veya bir

(7) Mısır'da Abd'ül Vahid Yahya olarak tanınır. Şazeli tarikatına mensup.

(8) Hesperides: Mitolojide Hera'nın altın elmalarına bekçilik eden dört peri.

ağacın üzerine yerleştirilen ve bir yılan veya bir ejderha tarafından korunan, mitolojik Argonot'un altın postekisiydi ki bunlar insanın yeniden elde etmek zorunda olduğu birer sonsuzluk sembolle-riydi» (9). Gu  non açık bir dille açıklamasa da posteki sembolünün, sadece altın olması hesabıyla değil y  n veya y  n gibi yumuşak, ısıtıcı olması nedeniyle, «güneş» olduğunun kesinlikle farkında-
dır. Aslan gibi koyun da her zaman özellikle g  -ne  e kurban edilmiştir, bunun gibi y  n bir hır-ka giymek «kalb uyanıklılığı» elbisesini giymek-tir (10). Güneş ışığı ile sembolize edilen «kalb uyanıklılığı» sufiliğin merkezi bir vechesi ve hedef noktasıdır. Kur'an'ın «o kimseler ki kalbleri var-dır» terimi bu nedenle bir taraftan tasavvuf ismiy-le olan ilişkisini ortaya koyarken diğer taraftan doğrudan tasavvufun özünü açıklamaktadır.

Buraya kadar Kalb'i dikey tüm yükselme ba-samaklarını (veya mertebelerini) içeren bir mer-kez olarak ele aldık. Fakat tasavvufta (diğer mis-tisizimlerde olduğu gibi) Kalb terimi kullanıldığı zaman bu terim normalde ne en yüksek ve ne de en alçak mertebeye, fakat en alçak mertebenin bir üstüne, yani ruhun merkezine işaret eder (11). Alem-i Kebirdeki Adn Cenneti dünyaların en üst zirvesi ve merkezidir. Benzer   ekilde Kalb de,

(9) The Symbolism of the Cross, p. 52.

(10) Astrolojide güneşin Aslan burcuna «  htiram» (in dig-nity) Koç burcuna ise «vecd» içinde olduğu söylenir.

(11) Bu ekseriya bir dağın zirvesinde, tepesinde olma gibi tasvir edilir.

Alemi Sağırdeki (microcosm) Cennete (*) karşılıktır, ve insan bireyselliğinin merkezi ve zirvesidir. Daha açık bir ifade ile Kalb, Cennetin merkezine, Hayat Ağacının (Tree of Life) bittiği yere, Ab-ı Hayat Irmağının (Fountain of Life) çıktığı göze tekabül eder. Kalb gerçekte Abı Hayatın Mebde'inden başka birşey değildir. Onların her ikisinin çıkış veya bitim yeri, «göz» ve «ruh» anlamına gelen Arapça «ayn» kelimesiyle ifade edilmiştir. Merkezler hiyerarşisinde, Kalbin anlamı, Öteki Dünyanın eşğine, tabiatın sona erdiği ve tabiatüstünün lâhûti alemin başladığına işaret etmektedir. Kalb Berzah'tır. Kur'an'da (12) berzah-tan sık sık, hem yeryüzünü, hem Semayı temsil eden ve iki denizi ayıran bir yer olarak bahsedilir. «Tatlı deniz», Ruhun hakimiyetindedir, oysa «tuzlu ve acı deniz» ruhun ve vücudun hakimiyetindedir. Hz. Musa: «İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım» derken, her mutasavvufun semavi bilgiye açılan gaip Merkeze ulaşmak için, gizli veya açık olarak yapması gereken başlangıç yeminini formüle etmektedir.

İç anlamlara işaret eden Kur'anî anahtarlardan biri de şu âyettir: «Biz onlara yeryüzündeki (Afaktaki) ve nefislerdeki âyetleri öyle göstereceğiz ki...» (13). Bu âyet dikkatlerimizi dış fenomenle iç hassalar arasındaki tekabuliyete (karşılığa) çekmekte ve Kalb ile kastedilen manayı dü-

(**) Alemi kebirde bulunan herşeyin alem-i sağırde bir numunesi benzeri vardır. (çev.).

(12) Bkz. XXV: 53.

(13) XLI: 53.

şünürken özellikle öğretici bir rol oynayarak (Kalbin) «veryüzündeki âyetlerimiz» ifadesinin sembolü olduğunu göstermektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, tüm varlığımızın Merkezi olan Kalb, içteki Güneştir. Fakat, ruhun merkezi ve Semavatın eşiği olarak Ruh'la «birleşmiş-aynileşmiş» olması nedeniyle Kalb kamere (aya) tekabül eder. Ondördüncü yüzyılın bir sufi (14) yorumuna göre Kur'an'da güneş, Ruh; nur, marifet; gün, ötesi (dolaysız manevi idrakin gerçekleştiği lahuti dünya) ve gece bu dünya, cehalet dünyası veya en iyi bir ifade ile ayışığının sembolize ettiği yansıma, dolaylı bilgi dünyası anlamına gelir. Ay güneşin ışıklarını, gecenin karanlığına yansıtır, benzer şekilde Kalb de Ruh'un ışığını ruhun karanlıklarına geçirir. Fakat o, ay ışıdır, yani dolaylıdır. Ayın kendisi, geceleyin ışık saçtığında, doğrudan güneşe bakmaktadır ve kendisi (ay) karanlıkta değil gün ışığındadır. Bu örnek Kalbin lahutiliğini göstererek «Kalb, manevi hakikati görme kabiliyetidir» sözünün ne anlama geldiğini açıklamaktadır. Fakat Cennetten kovulmuş insanda bu yetenek perdelenmiştir. Çünkü insanın Dünya cennetinde kalmaya zorlandığını ve Ab-ı Hayat (*) ile olan temasını kopardığını söylemek kalbe açılan direkt bir geçit olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle kovulmuş insanın ruhu, bulutlu bir gece ile karşılaştırılabilir ve bu bizi sufiliğin önemli bir meselesine getirir. Bir sufi tarikatına girmek için

(14) Abd-ür Rezzak el-Kaşâni. Bu söz yanlış olarak İbni Arabiye de isnad edilmiştir.

(*) Fountain of Life, Ab-ı Hayat olarak Allah Sevgisi, aşkı anlamında çevrilmiştir.

hangi vasıflara sahip olmanın gerekli olduğu veya mürid olmak isteyen kimsenin ne gibi şartları taşıması gerektiği meselesine... Bu sorunun cevabı gecenin (ruhun) karanlığındaki bulutların, en azından kalb ışığının içeri girmesine ve karanlığa nüfuz etmesine yetecek kadar ince olmasıdır. Bu yüzyılın bir şeyhine kendi müridlerinin herhangi bir çaba göstermemelerine rağmen tarikata girmek isteyenlerin nasıl olup da kendi kendine geldikleri sorulduğunda, «Çünkü onlar Allah fikrine tutulmuşlardı» (15) şeklinde cevaplamıştı. Diğer bir deyişle, onlar bulutların manevi geçeceği önleyecek kadar kesif olmaması sebebiyle gelmişlerdi. Bu bağlamda şunu da düşünebiliriz, onlar «daha yüksek oluşların önsezisine (keşfine) sahiptiler.» Bu önsezi Guénon tarafından manevi bir tarikata girmek için geçerli bir gerekçe ve tarikata kapılanma ölçütü olarak ileri sürülmüştür. Yüksek oluşlar (mertebeler) Dünyanın Ekseni boyunca birbiri üzerinde, hiyerarşik olarak sıralanan merkezler manevi derecelerdir. Kâinat Ağacıdır, içindeki Güneşi Aya bağlayan İlahi Şuadır. Ruh ile Kalbdır ve bu önsezinin birleştiği kök, ancak ondan ayrı olabilir, Zatı İlahidir (16), diğer bir deyişle Hallac'ın nakledilen şiirlerinde ifadesini bulan gerçeğin tadına ulaşmaktır.

Burada tad kelimesi Arapça «Zevk» (Tad) kelimesinin karşılığı olarak geçmektedir. Bu keli-

(15) Şeyh Ahmed el-Alawi, A. Sufi Saint of the Twentieth Century.

(16) Tevhid kelimesi zahiri anlamıyla Birliğin gerçekleştirilmesidir.

me Hz. Peygamberi izleyen sufiler tarfaından Kalb bilgisinin zihni bilgiye göre daha doğru olduğunu göstermek için kullanılmıştır. Gerçekten Gazali Sufiliği «zevk alma» olarak tanımlar.

Ruhun zirvesine ve semavatın eşiğine ait olan Kalb bilgisinin niçin ruhun en alt sınırında vücut eşiğinde yaşanan (elde edilen) bilgiden bir terimi (Kalb kelimesini) ödünç alma ihtiyacı duyduğunu anlayabilmek için, bu «ihtiyac»ın evrensel bir kanun olarak özel bir uygulama olduğunu bilmek gerekir.

Allah aşkından sözedildiği zaman bu terimin en yüksek anlamı, evlilik, ana-baba, evlât ve kardeşler arasındaki olumlu tüm ilişkilerin Asıl Numunesi'ni ifade eder. Bu ilişkiler Zatı İlahinin (17) Sonsuz Öz-Yeterliliğinde bölünmez ve ayrılmaz bir şekilde Bir'dir. Daha az soyut anlamı, diğer sevgilerin bağlı olduğu ve arkasında daha önce bahsedildiği gibi, Cemal ve Celâl sıfatlarında kutuplaşmış Asıl Numunesi olan izdivaç ilişkisidir.

Bu Asıl Numuneden dolayı benzerlik ve farklılıkta, evlilikten hasıl olan akrabalık ve tamamlayıcılıkta ortak imtizaç sözkonusudur. Celâl ve Cemal «akrabalıkları» nedeniyle Ezeli ve Ebedidir. Fakat birbirini tamamlayıcılık yönünden «Celâl» Fiilî Kemal, «Cemal» ise Nazarî Kemal'dir (18). Yeryüzünde insan eşlisi, Allah'ın vekili olmaları nedeniyle birbirlerine ilgi duyarlar, akabinde kadın ve erkek olarak birbirlerini tamamlarlar. Ev-

(17) Bu Öz-Yeterliliği açıklayan ilahi isim es-Samed'dir.

(18) Fiili ve Nazari Kemal, Sufi Celal ve Cemal terimlerinin Teoist karşıtlarıdır.

rendeki ahenk, sadece bireyler arasında değil, fakat aynı zamanda âlemler arasında da benzer ayrılık ve farklılığa dayanır. Celâl ve Kemal kutuplarının her ikisi aynı düzlemde olması halinde ilişkiler, örneklerini daha önce verdiğimiz gibi «yattay»dır. Veya Alem-i Edna ile Alem-i Letaif arasında olması halinde ise «düşey»dir (semavi). Bu son vakada evlilik ilişkileri vurgulanmış, fakat hususiyetle bu ilişki kasdedilmemiştir. O mademki her zaman Hazır ve Nazır'dır, o halde evlilik ilişkisi her zaman olacaktır.

Bu nedenle «Semavat ile Yeryüzünün Evliliğinden» söz etmek mümkündür. Aşığı, sevilen ile aynı düzeye getiren, İlahın her zaman Hazır ve Nazır olması durumu nedeniyledir ki, Sufi şiirlerinde İlahı Leyla (19) ismiyle hitab edilir. Dikey ilişkinin herşeyi kuşatan örneği daha önce nakledilen, «Ben bir gizli hazine idim, bilinmek istedim ve bu yüzden dünyayı yarattım.» Hadis-i Kutsisinde bulunacaktır. Dünyadaki herşeyin İlahi bir aslı vardır. Fakat bu ahenk tümleyici bir dünyanın olmasını gerektirmektedir. Ve tamamlayıcılık simetrik olmayı ifade eder. Böylece, asıl örneği, herşeyin kendisinden çıktığı «Zatı İlahi» olan insan, yaratılan bütün herşeyin ve hiç bir mahlukun kurtulamadığı ölümlülüğün en sonuncusudur. Bu oluş sebebiyledir ki, afaktaki tüm nesneler asıllarının aynısı fakat tersyüz olmuş şekliyle görü-

(19) Yakın Doğunun en büyük kadın kahramanlarından biri olan bu isim «gece» anlamına gelmekte ve şüfîler tarafından ilahî Öz'ün sırrına işaret etmek için kullanılmaktadır.

lür. Zirvesi gölün dibinde yansıyan dağ, Hz. Süleyman'ın mührünün tabii bir örneğini vermektedir. Bu Aktif ve Pasif Kemal birliğinin dünya çapında bilinen bir örneğidir ve teşmil edilerek kâinattaki tüm çiftlerin bu birliği yansıttığı söylenebilir. (20)

Ruhun Kemal dengesi insanın iç ve dışının uyumlu olmasına bağlıdır. Eğer biz Hz. Süleyman'ın mühründeki üst uç noktayı Kalbin — kâinat ağacının meyvelerini yani — Manevi Hakikati doğrudan müşahade etmesi olarak alırsak, alt (21) uç kıvrım zahiri anlamda tadı temsil edecektir. Birbirinin içine girmiş ilki taban da, aracısız gerçekleşen iki deneyimle elde edilen, dolaylı zihinsel bilgiyi temsil edecektir. Mühür örneğinin burada bize verdiği mesaj şudur: Eğer biz kalb bilgisinin ne olduğunu bilmek istiyorsak, zihnimizden ziyade duyularımıza danışmalıyız, çünkü duyuların elde ettiği bilgi daha doğrudandır. Fakat örneğimiz aynı zamanda duyuları kalpten ayıran uçurumu temsil etmektedir. Duyu bilgisi, algılaşmanın en alt biçimi olarak büyük ölçüde zaman, yer ve diğer yeryüzü koşullarına bağlıdır ve bu yüzden zihin bilgisinden daha dar kapsamlı ve ömürsüzdür. Oysa iç bilgi yüceliği nedeniyle bu şartların tümünden kurtulmuştur. Bu yüzden iç deneyimlerin sağladığı bilgiler en geniş ve en dayanıklı olanlardır.

(20) Bkz. Ebu Bekir Sirac-ed Din, The Book of Certainty, (Samuel Weiser, New York) cı XIII.

(21) Dış, için altındadır.

Hız. Süleyman'ın mührü, sembolizm yasalarının cahil olan kimselerin idrak edemedikleri pek çok ayetin, yorumunda bir anahtar vazifesi görmektedir. Kur'an'daki cennet tasvirleri de bu âyetler arasındadır. Şurası bir gerçektir ki Kur'an'da manevi mutluluk, sade bir teyitle, yeryüzü ve semavi mutluluklar arasında bir benzerlik olmayacağı veya şu gibi kelimelerle tanımlanmıştır. «İlerde (kıyamet günü) Rabbin sana (şefaat makamını verecek de) hoşnut olacaksın.» (22) Fakat tasvir edici ayetlerinde Kur'an duyularla alınan mutluluktan sözeder. Çünkü vasıtasız olarak doğrudan elde edilen bu mutluluk gerçekte cennetteki asıl mutlulukların dünyadaki bir izdüşümü veya yansımasıdır. Arka plandaki asıl ile rabıtası olan duyular titretici bir manevi zikir bağıyla o mutluluklarla bağlantı kurabilirler.

Kur'an'ın bu tanımları ruha cennetin şiddetle arzu edilecek (23) bir yer olduğunu hatırlatırken, aynı zamanda yeryüzündeki hayata bilinmeyen bir boyut bahşetmektedir ve burada sufiliğin önemli bir vechesi ortaya çıkar. Daha önce İs-

(22) XCIII: 5.

(23) Cennetten kovulmuş insan, eğer kendi başına bırakılmışsa, zihin bilgileri ile duyu bilgilerinin arasında şüphe içindedir. O, zihin bilgisinin duyu bilgisinden daha yüksek olduğunu bilir, fakat aynı zamanda duyu bilgilerinin yoğunluk ve doğruluk açısından daha üstün olduğunu da farkederek. Kalb bilgisi herşeyi açıklar. Fakat bu bilgi ve bu bilginin uzantısı inanç, ve inançla birlikte bulunan meziyetler olmayınca Allah'ın inayetine olan gösterişsiz güveni ve sabrı anlayamaz. Olanlar ona yanlış görünür ve ruh kendisini mürailek ve duyarlılık uçuşumunun kenarında bulur.

lâm'ın Tevhid Dinini ihya iddiasıyla geldiğini belirtirken işaret ettiğimiz bu iddia herşeyden önce, hatta «Yalnızca» da diyebiliriz, İslâmî tasavvuf nedeniyle haklı görülebilir. Mistisizmin her biçimi «aslı oluş»u araştırır.

Çünkü asli oluş, manevî yükselişin tek temeli olan kamil insan anlamına gelmektedir. Fakat tasvir edilen kemal esas da her zaman aynı olsa da, ayrıntılarda her zaman «aslı» değildir. İslâmî tasavvufu diğerlerinden ayıran özellik, onun Yeryüzü Cennetiyle uyum sağlayacak bir mükemmellikte yaratılan insan için ideal olanı aramasıdır. Aslı (primordial) ruhu simgeleyen uçları zıt yönlerle dönük iki üçgenli Hz. Süleyman'ın mührü, keskin bir içe dönüşle dengelenmiş — veya hakimiyet altına alınmış — keskin bir dışa dönüklük gösterir. Dış dünyanın çekiciliği kalbin çekiciliği ile dengelenmiştir. İslâm Peygamberinin bu karşıtları şahsında nasıl ahenkli bir biçimde birleştirdiğini daha önce görmüştük. Bu bağlamda sözü edilen «kıyametin çekiciliği»nin kalbin çekiciliğine tekabül ettiği söylenebilir. Çünkü her ikisinin de bilinci kalbde yatmaktadır. Ayrıca simgeleri arka plandaki asıl örnekleriyle birleştiren Kıyamettir ve Kalb bilgisinin fonksiyonlarından birisi, dış nesneleri simgesi oldukları iç nesnelere isnad ederek bu bütünleşmeyi sezmektir. Hz. Peygamberin çok iyi bilinen hadislerinden biri tipik olarak Tevhid Dinini temsil eder. «Bana güzel koku ve kadın sevdirdi ve namazda gözlerime serinlik getirildi.» (24)

(24) «Gözlerin Serinliği» Arapçada büyük bir mutluluğu anlamlandıran meşhur bir ifade tarzıdır.

İçe dönüklüğün hatırı için Dışa Dönüklüğün (*) bir diğer örneği Elçi'nin aldığı ve naklettiği Davet'in özelliğidir. Zaman periyodunun sonuna gelindiğinde, insanlığa bir kere daha Alem'in Kitabı Tevhid Vahyi gönderildi. Bu vahyin yazısı insanlar, hayvanlar, ormanlar, araziler, dağlar, denizler ve çöller, güneş, ay, ve yıldızlardır. Kur'an'ın merkez öğretilerinden biri şudur: Bu dünyadaki şeylere bağımsız realiteler olarak bakmayınız, çünkü gerçekte onların hepsi varlıklarını Gizli Hazine'ye borçludurlar. Onlar O Gizli Hazine'nin görünmek istemesi nedeniyle yaratılmışlardır. Kendi ifadesiyle, «Yedi kat gök ve yer, bir de bunlar içinde bulunanlar (insan, cin ve melekler) Allah'ı tesbih ederler. Hiç bir varlık yoktur ki, O'nu hamd ile tesbih etmesin. Fakat siz onların tesbihini (dillerini bilmediğinizden) anlamazsınız.» (25)

Kur'an'ın sık tekrarlanan ifadelerinden biri, evreni gözleyen ve gözleyecek olan kişilere hitab ederek onlara kâinatın bu harikalarını «ayetler» olarak düşünmelerini emretmesidir.

Sufiliği karakterize eden, içe dönüklüğün hatırı için dışa dönüklük Hz. Süleyman'ın mührünün iki uç noktasını birleştiren bir çizgi şeklinde tasavvur edilebilir (26). Doğrudan dış algılama yeteneği, doğrudan iç algılama yeteneği ile bağlantılı olmalıdır ve bu bağlantı (rabita) yukarıda

(25) XVII: 44.

(26) Bu ayrım, kitaptaki diğer pek çokları gibi izafi bir ayrımdır ve fazla abartılmamalıdır. Bu bir üslup sorunudur Her mistisizm aynı formülü, farklı çağrışım ve farklı vurgularla ifade etmiştir.

(*) Inward out wardness

sözü edildiği gibi manevi bir hatırlama bağı (duygusudur). Bu bağ, iç algılama yeteneğinin uyana-bilmesi için titretilmelidir ki, «yüceltme» duyulsun. Bu yeteneğin ötesinde, üçgenin üst ucuyla temsil edilen bölgede «bağ» sonsuza kadar uzanabilir. Çünkü titreme Semavat'ın eşiğinde durmaz, tersine sonsuzu amaçlar. Burada bir kere daha konumuzun merkezine gelmiş oluruz. İşte Sufilik bu amaca ulaşmanın doktrini ve ulaşma yöntemi-dir. Titreme ise dalganın cezrinden, geri çekilmekten başka bir şey değildir. Önceki örneğimizde kullandığımız bu örneği ele alarak bir kere daha «Med ve Cezir nedir?» diye sorabiliriz. Cevabı daha önce de söylediğimiz gibi bilincin (idrakin) merkezidir. Med ve Cezir, Kalb hakkında söylenenlerle daha da açıklığa kavuşmuş olmalıdır. Kalb her zaman merkeze işaret eder, fakat bu merkez subjektif olarak kalıcı olmaması nedeniyle içteki ay'a ve dıştaki güneşe veya bunun da ilerisinde Zatı İlahinin kendisine işaretle bulunur.

Herkesin bir bilinç merkezine sahip olması nedeniyle herkesin bir kalbe sahip olduğu söylenebilir. Fakat Sufiler bu terimi ilke olarak müteal bir anlamda, en azından içi aydınlatan ay'a tekabül eden bir bilinç merkezi anlamında kullanırlar. Bu ilkenin kökleri Hz. Peygamberin, kalb bilgisiyle doğrudan ilgili **ihsan**'ın tanımına kadar uzanır. «İhsan, Allah'a, o sanki seni görüyormuş gibi ibadet etmendir. Sen onu görmesen bile o seni görmektedir.»

«O sanki seni görüyormuş gibi», insan sanki ezeli yeteneklerin tümüne sahipmiş gibi... Sufi adabının bir veçhesi tamamıyla «ke' enneke», sanki seni...» kelimesinde gizlidir ve ideali amaçlayan

bu kuraldan bazılarını daha sonra göreceğimiz pek çok sonuçlar çıkarmak mümkündür. Fakat onun gerçekçilik kuralıyla, «fakat gerçekte» ile birleştirilmesi gerekir. Hiç kimse, mistik kadar kovulmuş insan olmanın bilincinde değildir. Öyle ki, bunun, onun için olumlu bir değeri vardır. Çünkü o, (kovulmuş olma bilinci) Kalbe yönelik bir titreyiş gücü sağlamakta ve Kalb'e giriş için bir geçit açmaktadır.

İlke olarak «onu övgü ile tesbih etmeyen hiç bir şey bulunmadığından» her şey bu güç, yeteneğe sahiptir. «Fakat siz onların tesbihini anlamazsınız» İtiraf edilmesi gerekir ki, muvahhid insanın kalbine nüfuz edebilecek simgelerin kovulmuş insanda tamamen amel ile gelmesi önlenmiştir. Diğer bir deyişle o, (kovulmuş insan), bu simgelere ruhunda gerekli titremeyi sağlayacak bir güçte tepkide bulunamaz ve eğer o kaynaklarını kendi haline bırakmışsa Kalb'e girmekte başarısız olacaktır. Örneğin güzel bir kır manzarası sadece hayranlık ve memnuniyet duygularını uyandırmakla kalmaz, aynı zamanda obje ile süjenin birleşme ihtimalinin olmaması nedeniyle hayret ve özleme neden olur. Bu özlem, kişinin kendisini daha yüksek ihtimallere takdim etme derecesinden başka bir şey değildir. Bu, bir «hatırlama - zikr etme» derecesidir ki, ruhun asıl dünyasında süje ile obje bir araya gelmektedir.

Fakat bu takdim, hemen hemen her vakada, manevi yol (tarikat) için gerekli olan bir vasıftan başka bir şey değildir. O kendi içinde ne yazık ki ölçülemez. Pek çok vakada aşılması gereken engel, doğaüstü güçlere sahip dev bir canavar olarak temsil edilir. Ona cennette tavllanmış ve işleri-

miş bir kılıçtan başka bir şey işlemez, fakat bu kılıca yardımcı olarak göz önüne getirme (rabıta) ruha kıymetli bir güç kazandıracaktır. Diğer bir deyişle süje büyülenmiş gibi, herşeyin üzerinde kendisini O'nun ilahi ismine adanmıştır.

Unutmamak gerekir, buradaki Zikr-u Allah, Hz. Peygamberin isimlerindendir. Kur'an'a göre bu zikir-hatırlama, nafile namaz ibadetinden «daha büyüktür». Büyük kelimesi, «karşılaştırma» yapmadan «en büyüktür» şeklinde de çevrilebilirdi, dilbilimi kurallarına göre her ikisi de mümkündür. Bu çerçevede teyid edilebilir ki, diğer tecrübelerle birlikte olsun veya olmasın Allah'ın ismini zikretme dünyadaki bütün herşeyin en iyisidir. Çünkü o, kalbe yönelik en güçlü titreşimi sağlamaktadır. Hz. Peygamber şöyle buyurur: «Herşeyin pasını uzaklaştırıp temizleyecek bir cilası vardır. Kalb'in cilası ise Allah'ı anmaktır.»

Burada âdâb bölümünün konusuna girdik, fakat Sufiliğin kurmayı amaçladığı birlik gibi konular da öylesine yakın ki, inanç ve âdâb bölümlerini ve bu bölümlere uygulanacak fiziki ve manevi özü birbirinden tecrit ederek ayırmak imkânsız olmaktadır. Bu nedenle bu konuya bir süre daha devam ederek şu söylenebilir. Allah'ı zikretme Sufiliğin diğer bütün uygulamalarının üzerinde ve onlardan daha önce gelse de, «Zikrullah» aynı zamanda diğer ibadetlere, özellikle Kur'an'ın okunması ve dinlenmesi anlamına da gelmektedir. Kur'an, titreme nedenidir. Dıştan içe açılan bir geçittir. Onun bu gücünü vahiy kitabının kendi ayetlerinden nakletmek uygun olacaktır: «Allah, Kelamın en güzeli olan Kur'an'ı (icaz, hikmet ve beleğatle) ayetleri birbirine benzer, mükerrer (kıs-

sa ve öğütlerle dolu) bir kitap halinde indirdi. Öyle ki, Rabblerinden (iç-duygusu ile) korkanların derileri ondan ürperir. Sonra derileri de, kalpleri de Allah'ın zikrine (dönerek rahmet ayetleriyle) yumuşar.» (27) Sufiler dışa yönelik hareketlerini savunmak için ihtiyaç duydukları tüm yetkiyi burada bulmuşlardır. Vücutlarını kutsal bir dansta gibi sallamaları içe doğru konsantrasyonun bir aracıdır.

«Kalpleri Allah'ın zikrine yumuşar» kelimeleri, «Kalpleri yumuşamıştır.» olarak çevrilip, «Kalpleri daha az sert olmuştur.» şeklinde yorumlanabilir. Sözü edilen engel, kalbin katılığı veya kalbin üzerindeki toz veya ay'ın üzerindeki bulutlar veya ab-ı hayat (*) çeşmesini bekleyen canavar olarak tanımlanabilir. İnsanın cennetten kovulmasının direkt bir sonucu olan bu engel olmasaydı, genel anlamda dine de ihtiyaç olmazdı. Çünkü o zaman Vahiy doğrudan herkesin kalbine gelir, Vahyin ilettiği mesaj zihne yansır ve oradan fiziki varlığa geçerdi. Böylece nefis ile ben arasında sürekli bir med-cezir akıntısı olurdu. Fakat özel bir elçi gönderilmek zorundaydı. Bu elçi kalbinin aldığını diğerlerine aktaracaktı. Ancak bu, diğer bütün ruhların manevi ışığı almaktan tamamen mahrum oldukları anlamına gelmez. Vahiy o kadar muhteşem bir iniştir ki, kalb, Peygamberler ve Velilerde olduğu gibi tamamen faal bir durumda olmalıdır anlamına gelir. Fakat Peygamber ve Velilerle çoğunluk arasında azınlıkta bulunan salık ve

(27) XXXIX: 23.

(*) Fountain of life

mistikler için engel, kısmen aşılabilirdir (şeffaftır) veya aşılabilir hale gelmiştir. Onlar, önce de gördüğümüz gibi, Hz. Peygamberle özdeşleşmeye (fena olmaya) Vahye cevap olarak cezır'e katılmaya çalışırlar. Diğer bir deyişle salık, Vahiy sanki doğrudan onun kalbine geliyormuş gibi olmalıdır ve bu «ke'enne» Sufilerin 'yakîn' olmalarının tek ihtimalidir.

O halde kesinlik (yakîn) nedir? Veya kesin emin olma ile kanaat arasında ne fark vardır? Kanat, tartışma gibi zihinsel süreçlerin sonucudur, dolaylıdır ve zihne aittir. Fakat kesinlik her zaman doğrudandır. Ve üçgenin «uç noktasına» tekabül eder.. Duyuların algılanmasının sonucu olduğundan işitme, dokunma veya görme kesindir. Fakat manevi anlamda obje müteal olunca, kesinlik kalb-bilgisinin sonucudur. Ayrıca kesinlik bilgisini kısmen elde edenler — ki onlar, ruhun merkezindeki kalbe en yakın olanlardır ve doğrudan algılama yeteneği, potansiyeline sahip kişiler olarak mülâhaza edilirler — sezgi yetenekleriyle elde ettikleri ışık ve engelin şeffaflığı nedeniyle parça-parça da olsa kesinliğe ulaşabilirler. Onların bir inanca sahip olduğunu iddia etmeleri kesinlikten başka bir şey değildir.

Bu bölümü bitirmeden önce, öğretî bölümüne bir giriş olarak, tüm mistik doktrinlerin ruhta öngördükleri kesinlik derecelerini — yoksa tohum taş bir zemine düşmüş olurdu — diğer bir deyişle Sufiliğin üç kesinlik mertebesini ele alalım (28).

(28) Daha önce sözü edilen, «The book of Certainty» bu üç derece üzerine temellendirilmiştir.

İlahi Hakikat ateş elementiyile sembolize edilmiştir. Sırasıyla üç derece, İlmi kesinlik, (ilmel yakîn), göz kesinliği (aynel yakîn), ve gerçek kesinliktir (hak'kal yakîn). Ateşin sıcaklığının duyulmasıyla elde edilen kesinlik (ilmî kesinlik) daha önce açıklanmıştı. Göz kesinliği alevlerin görülmesiyle elde edilen kesinliktir. Bu son derece, yoklukta fena olmaktır. Zat-ı İlahi'nin gerçeğine ulaşmaktır. İkinci derece kalb bilgisidir. Çünkü burada gören göz kalb'dir. Birinci dereceye gelince, o, zihinsel anlayıştır. Bu anlayış kalbi çevreleyen sezgi yeteneklerinin sağladığı kesinlik düzeyinde vuku bulur, sufilik akidesinin fonksiyonlarından biri bu yetenekleri uyandırmak ve onları çalışır hale getirmektir.

Altıncı Bölüm

ÖĞRETİ

Tüm öğretiler zihinle ilgilidir, fakat İlm el-Yakine tekabül eden mistik öğreti, zihne kendisini aşma çağrısında bulunmaktadır. İlahi isim «Allah» bütün gerçeklerin bileşimidir, bu nedenle de bütün öğretilerin kökenidir. Bu isim Kalb'e ve Kalbin yakınındaki ruhun cüzlerine kesinliği gösterir. Fakat bir bileşim (sentez) olarak, tek başına zihnin ihtiyaçlarını karşılayamaz, bu yüzden zihin dahil tüm akıl, manevi yola (tarikata) katılmalıdır. «İsim» zihinsel yeteneklere elini uzatıldığından onlara kesinlik kadar «ilmi»lik kazandırır. O bir bileşim olmaktan başka, üzerinde çalışılabilecek analitik bir vecheye sahiptir. «İsmin» anlamının bu şekilde genişletilmesi ilah tarafından «Allah'tan başka ilah olmadığı»nın (La ilahe ilallah) kanıtı (şehadet) olarak açıklanır (1).

Allah'tan başka ilah yoktur: Zihin için bu, gerçeğin bir formülü irade için, gerçeğe ilgili bir emir, fakat Kalb ve onun uzantısı Hakkel-Yakin

- (1) Zikrin daha büyük olmasının sebeplerinden biri, zihne hitap etmeyi reddederek bilincin merkezini Kalb yönünde içe doğru çekilmeye zorlamaktır.

için tek bir sentez, İlahi isimlerin en yüksek sınıfına ait olan bir Hak İsmidir. (Bir Lafza-i Celalidir.) Bu bileşim (sentez) yönü, Kelime-i Şehadet, kelime anlamlarıyla tek tek ele alındığı zaman da kendisini hissettirir, çünkü bileşim her zaman o kelimelerin arkasında oradadır. Bu nedenle Şehadet bir taraftan kişiyi incelemeye davet ederken, diğer taraftan buna karşı çıkıyor görünmektedir. O hem kapalı hem açıktır, hem aşıkâr hem anlaşılması zordur ve onun açıklığı bile zihne yabancı gelen öyle bir şeydir ki, aşırı basitlik ve açıklığı gizli sonuçları yansıtaktaki şaşırtıcılığı ile bir hayranlık uyandırır. Zat-ı İlahi hakkındaki şu satırlar onu dile getirir:

O, Kendisinin dış tezahürlerinde gizlenmiştir,
İzzeti birbiri ardınca perdelerle korunmuştur. (2)

Aynı şekilde Kelime-i Şehadetin esas anlamı dış anlamıyla perdelenmiştir. Yukarıdaki yazarın başka bir yerde dile getirdiği bu perde «Allah'tan başka kimseye ibadet edilemez» anlamıdır, ve o ilave ederek bu perdenin sözde bir sufi için, sufi öğretisinin temelini oluşturan esas anlamın görülmesini engeleyecek kadar kalın olabileceğini belirtir.

Bu derin anlamı anlayabilmek için, Esma ül-Hüsna'nın her birinin, Zat-ı İlahi'nin sadece mu-

(2) Şeyh el-Alawi, A. Sufi Saint of the Twentieth Century, p. 220'den alınmıştır.

ayyen bir Vechesini değil, «Allah» gibi, Kendisinin İsimlerin mecuunu kuşattığını akıldan çıkar-mamak gerekir. Bu nedenle Esmâ ü'l-Hüsna Allah ile birbirinin yerine kullanılabılırler, el-Hak — ger-çek, realite — ismi de böyledir. Aynen Hak'tan (Truth) başka hak, Gerçekten (Reality) başka gerçek ve Allah'tan başka ilah olmadığını söyle-memiz gibidir. Bunların hepsinin anlamları eşit-tir. Her müslüman, ismi Allah olan bir Gerçek-ten başka bir gerçek olmadığına inanmak zorunda-dır, fakat yalnız sufiler — sufi tarikatine bağla-nanların hepsi bile değil — bu denklemi nihai so-nuca ulaştırabilirler. O sonuç üzerinde temellendi-rilen öğreti (akide) «Vahdet-i Vücut» inancıdır. Gerçek «ne değilse O'dur»a karşılık «ne ise O'dur», ve eğer Allah tek Gerçek ise Allah Tekdir (Vahid-dir), ve O'ndan başka Varlık yoktur.

Öğreti ruhta en azından hakiki bir kesinlik derecesi öngörür diye söylemememizin nedeni şim-di açığa çıkmıştır. Entellektüel bir sezgi ışığından yardım görmemiş ve tek başına kalmış zihnin bu terimi «Allah'ın mevcut olan her şeyin topyekûnu olduğu» şeklinde yorumlama tehlikesi söz konusu-dur. Fakat Mutlak Birlik (Vahdet) ilave edilme ve bölünmenin her ikisinden de **müstâğnidir**. İslâm'ın Vahdet inancına göre el-Baki parçalara bölünmez, parçasızdır. Ahad (Bir) ismi, Bölüne-mez, «Yegâne Bir» olarak çevrilmelidir. Vahdet inancı gözlerin gördüğü ve zihinlerin kaydettiği her şeyin bir hayal, yanılsama olduğu anlamına gelir. Ayrı ayrı görünen ve sonlu olan her şey Hak'tadır, Sonsuz Bir'in Huzurundadır. **«Doğu ve Batı yüzünüzü hernereye çevirerseniz Allah'ın Yü-züyle karşılaşacaksınız. Gerçekten Allah namütenahi**

geniş ve herşeyi bilendir.» (3). Burada her yerde Hâzır Olmaya (Vasi) Alim — herşeyi bilme — sıfatının eklenmesi kısmen bir ispat anlamına gelmektedir. Eğer İlah herşeyi biliyorsa o her yerde olmalıdır. Çünkü Mutlak Vahdette suje ile obje, bilen ile bilinen arasında ayrı kutuplar yoktur. Bu nedenle, esrarengizdir, Allah tarafından bilinmek, Allah olmaktır.

Kur'an'ın Fatiha suresinin haricinde en iyi bilinen ve en çok okunan «İhlas» suresi Hz. Peygambere, Allah'ın niteliği ile ilgili olarak sorular üzerine vahyolmuştur. Diğer sureler gibi Hz. Peygambere hitaben etkileyici bir hitapla başlar; **«De ki, O Allah, Tekdir - Allah, Sameddir, Herkes O'na muhtaç, O kimseye muhtaç değildir, Kendi kendisine Yeterlidir.»** (4). Kuşkusuz, Ehad isminin tamamlayıcısı olan Samed isminden dolayı bu sûre «samimiyet-ihlas» (Suret ül-İhlas) olarak isimlendirilmiştir. Çünkü ihlas içten, samimi bir teslimiyete işaret etmektedir, ve bunun başarılması için ruh sözkonusu edilen birliğin bir ayrıcalık, ayrı bir Bir değil bir bütün olduğunun; Bir ve Tek'in, Bir ve Herşey olduğunun farkında olmalıdır. Bölünmez Bütün Kendisinden başka her şeyden müstesna ise bu, her şeyin zaten orada olmasındandır.

Yardım edilmemiş, tek başına kalmış bir zihnin Halik ve mahluk ikilisindeki Birliği açıklaması, çözebilmesi imkânsızdır. Fas'lı Şeyh el-Arabi Derkavi (5) Mektubatında bize birgün dua eder-

(3) II: 115.

(4) CXII

(5) Bkz. s. 1, not 6.

ken, içinden gelen sürekli bir sesin kendisine Kur'an'ın «O, İltir ve Sondur ve O Zahiridir ve Batındır.» (6) âyetini nasıl tekrarladığını söylemektedir. Başlangıçta buna önem verineyerek İsmi zikretmeye devam etmişti, fakat sonunda — kendi kelimeleriyle ifade edersek — «Bana rahat vermeyeceğini anlayınca, ben de cevap verdim. O'nun «O İltir ve Sondur ve Batındır» sözlerini anlamıştım, fakat «O, Zahiridir» sözünü anlamamıştım. Çünkü biz zahirde mahlûk olandan başka bir şey görmüyorduk. Ses şöyle cevap verdi. «Eğer O'nun 'O Zahiridir' sıfatı gördüğümüz ve bildiğimiz zahirden başka bir şey olmasaydı O Zahir değil Batın olurdu sadece, oysa ben sana O Zahiridir diyorum». Anladım ki, Allah'tan başka, hiçbir varlık yoktur. Evrende Bir Tek O'ndan madda hiç bir şey yoktur (7). Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Hadis-i Şerifi de unutulmamalıdır. «Sen zahirsin, Seni kuşatacak hiç bir şey yoktur.» Zihnin sadece «İltir ve Sondur ve Batındır» gibi Allah'tan önce veya sonra veya Allah'tan daha batın olma ihtimallerine yer bırakmayan isimleri anlayabilir. Bu yüzden Zahir İsmi de kendisinden daha zahir bir şey olma ihtimaline yer vermez. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in, yaratılış süreci ile ilgili olarak söylediği «Sadece Allah vardı, O'ndan başka hiç bir şey yoktu.» hadisinin sufi yorumu «Şimdi de, o zamanki gibi sadece O vardır.» olacaktır. Güçlü her zihin dini görüş açısından bu yorumun Vahdet-i Vücut'un aciz bırakıcı bir «ka-

(6) LVII: 3

(7) Er-Resail ed-darkaviyyeh, Nö: 12 (Bkz. Letters of A Sufi Master)

nıt»ı olduğunu görebilecektir. Çünkü, şimşek çakmasının hasıl ettiği bir berraklıkla, bu öğretinin sadece Allah'ın değişmeye tabi olduğu dalaleatine düşülmesiyle inkâr edilebileceğini göstermektedir. Fakat zihin Allah'ın hem Zahir hem batın olmasını anlayamayacağı gibi, Varlığının tek olmasını da anlayamaz ve bu gerçekleri nazari olarak kabul etmek kişiyi kendi alanının uç sınırlarına getirir. Burada yolların kavşak noktasındayızdır. Zahiri (dış anlamlara önem veren) irkilerek geri çekilir, kendisine ve diğerlerine İlm-i Kelâm tartışmalarıyla uğraşmaktan sakındırıldıklarını hatırlatır, fakat gerçek mutasavvuf, önünde bulunan şeyin dogmatik kelim meselesinden başka bir şey olduğunu anında kavrar, geri çekilmek şöyle dursun, derinliğinde kaybolma riskini göze alarak, sağlam gibi görünen saf zihinsel görüş açısından kurtulmaya çalışır.

Zihnin hayrete düşmesi ile ilgili olarak Şeyh Ali el-Cemal'e müürşidi Şeyh ed-Derkavi «zihnini gevşet ve yüzmeyi öğren» demişti. Diğer bir deyişle, zihnini kendi haline bırak, öyle ki ruhun derinliklerinden dışarı çıkararak sezgi kımıltılarını yaşasın, tecrübe etsin. Bu aynen suyun derinliklerinden yukarı doğru çıkarken yüzmeye hareketlerdeki kol ve bacakların eş anlı hareketi gibidir, fakat bir farkla burada kurtulmana yardım edecek bir 'dal' yoktur. Bu nedenle şeyh ed-Derkavi yukarıdaki örneği şeyhinden naklettikten sonra kendisine şöyle der: «Eğer bir zihni kımışıklık «hayret» durumunda isen bir şeye yapışmakta acele etme, olabilir ki kapalı olan hacet (ihtiyaçlar) kaptısı belki senin kendi elindedir. Çünkü bu hayret

durumu İlahi İsm'in yerini almıştır (8). Diğer bir deyişle iytiyaçların en uç noktası İlah'a açılan bir kapıdır. Kişi o kapıdan — O'nun Kendisini dua-ya icabet etmek zorunda kılması gibi (9) — O'na gider. Dua, tek başına O'na açılan bir kapıdır ve dua etme açısından Yüce İsim Allah, daha önce gördüğümüz gibi diğerlerinin en büyüğüdür. (İsm-i Azam'dır) Şeyh ed-Derkavi burada manevi yok-sulluk (fakr)un doldurulmayı bekleyen bir fanus olarak alşimik* gücünü vurgulamaktadır. Hayret fakirliğin bir şeklidir, çünkü o zorunlu bir ihtiyaç aydınlanma ihtiyacından başka bir şey değildir.

Sufi öğretisinin incelenmesi akla, zihin ile kalb arasındaki sınırın entellektüel sezgi (bedahet) ve ya duruma göre hayret alanında bulunduğunu göstermektedir. Her mistik öğretinin ruha zihin sınırını aşırıp muteale geçirecek meşhur olmuş formülleri vardır. Fakat öğretinin esas amacı, zihnin; akıl yürütme, imgeleme ve diğer yeteneklerle her biri kendine mahsus olmak üzere, mümkün oldu-

(8) Bkz. Letters of A Sufi master. Çevirmen Titus Burckhardt hayret kelimesi ile ilgili olarak aşağıdaki notu vermektedir: Görünürde bir sorun olmamasına rağmen zihnin karışması veya uzlaştırılamayan gerçeklerle yüzyüze gelme, zihnin sınırlarına ulaşmasıyla çıkınaza girmesi... eğer bir hayreti zihinsel düzeyde anlarsak Seyh Derkavi'nin burada verdiği öğüt Zen yöntemi koyanı hatırlatmaktadır. Yani zihinsel karmasıklığı tahrik etmek sezgi yollarını açar. Hayret kelimesi hayran olma kelimesi ile yakından ilgilidir. Burada havran kalma Hz. Peygamber'in «Rabbim benim O'na olan havranlığımı arttırdı» ifadesinde olduğu gibi olağanüstülüğe işaret eder.

(9) II: 186.

(*) Alsimik: Simva ilmine ait, tehavvül gücü hayat iksirine ulaşma (Çev.)

ğunca gerçeğe nüfuz etmesini (onu özümsemesini) sağlamaktır. Çünkü tarikat, bir takdim, bir sunuş'dur. Birey Zat-ı İlahi karşılığında kendi benini sunmaktadır. Fakat bu sunuş kabul edilmelidir. Ve İlahi Sonsuz'dan (el-Baki) «bütün» olmayan birşeyi kabul etmesi beklenilmemelidir. Sunuş, sunucunun sunduğu şeyin tümü, bütünü olmalıdır, yani samimi, içten olmalıdır. Bir defasında Şeyh ed-Derkavi'ye zahiri bir yetkili tarafından «Hz. Peygamber kullanmadığına göre niçin bir tesbih kullandığı, bunun haklı görülebilecek bir uygulama olmadığı» söylendiğinde o şöyle cevap vermiştir: «O da böyle yapmıştır, hatta elleri Allah'ı zikrederken bölümlere ayrılabilirdi.»

Zihnin özümsemesi gereken öğretilerden biri sufiliğin beş (Hazerât-ı Hamse) akidesidir. Vahdet-i Vücut'a işaret eden bu hazret dereceleri, aldatıcı da olsalar, sonsuzun merkezi olan Hakk'ı temsil etmek suretiyle beş görünümü mümkün kılar. El-Vahid, söylemek gereksiz bir Hazret anlamına gelir. Fakat bu Hazret hem Zahir hem de Batın'dır. Bu yüzden biri bu dünyada diğeri öteki dünyada olmak üzere iki Hazretten söz etmek mümkündür. Zahir, Bir olan İlah'ın ismi olması nedeniyle diğer isimlerden ayrılmaz, Batın'ın da aralarında bulunduğu diğer isimlerin delâlet ettiği vasıflara katılmak zorundadır. Bu kelime bu yüzden zahiri olduğu kadar batını bir vecheye sahip olmalı, vücutların olduğu kadar ruhların da alanına işaret etmelidir. Aynen öteki dünyada bunun tersinin, yani Yaratıcının Ruh'un alanı olan Cennette Dış vechesine sahip olması gibidir. Bu nedenle Herşeye Nüfuz Eden, Herşeyi Kuşatan

Zat-ı İlahi'nin dört Hazretinden söz etmek eşyanın tabiatına uygun düşmektedir.

Kelime-i Şehadet, bize gerçek olan herşeyin İlahi olduğunu söyleyerek bu inancı teyid etmekle kalmamakta, fakat aynı zamanda Hakikat'ten başka hakikat olmadığını vurgulamaktadır. Yine söz sırasına göre beş basamaklı bir hiyerarşiyi izlemektedir. La ilâhe illallah formülünde dört kelimeden her biri bir dereceye işaret etmektedir ve Allah isminin son hâ harfi Ben'i (Hüve) (10), (11) simgelemektedir. Şehadet tarikat açısından şöyle yorumlanabilir: Gerçeğin ışığı olan birinci kelime, «bu dünyadaki gerçek en büyük gerçektir» yanılgısını bertaraf etmek için maddi dünyayı bir kenara atıyor ve ruha «hayır o yönde değil» diyerek kılavuzluk yapıyor. İkinci kelime ruhlar dünyasına tekabül ediyor, şüursuz sevgi açısından düşünülürse burası tehlikeli bir noktadır. Kur'an sürekli olarak «ilahlarını ihtirasları haline getirenlerden» söz etmektedir. Fakat bu ihtiras tek ihtimaldir, çünkü ruh gerçekte ilahidir. Şehadetin ikinci kelimesi, biri kilitli diğeri kilitli olmayan iki kapalı kapı arasına yerleşmiş muhtemel bir uluhiyete işaret eder. Yani mutlak bir «hayır» ile şartlı bir «hayır»a — ki (eğer yoksa durumunda) şartlı bir «evet»e baliğ olur — ve ismen belirtmek gerekirse Ruhu temsil eden üçüncü kelimeye işaret eder. Bu üçüncü Hazreti teşkil eden Ruh ve Meleklerdir ve bu Hazret bir «ancak» veya bir «haric» gibi ruhun adına, onun namına aracılıkta bulunur. İlla kelimesi bir rahatlama, pıhtılaşmış bi-

(10) Allah'ın isimlerinden bir ismidir.

(11) Frith, of Schuon, Dimensions of İslâm s. 147.

çimlere tutukluluktan bir kurtuluş ve en yüksek iki Hazreti temsil eden nihai çözüm dördüncü kelimeye bir işarettir. Böylece Şehadet bir tılsım veya bir nazarlıktır, çünkü o ruhu onun içinde bulunduğu sürece yanlışlıklardan korur. Onun kelimeleri kötülükten saf Hakikate, Hakikatin Huzuruna zorunlu bir yöneliştir.

Zihne yararlı olacak bir diğer formül, sufi Abd el-Kerim el-Cili'nin (12), Halık ile mahluk arasındaki görünür farklılığı ve gizli birliği en güzel yansıtan su ve buz örneğidir. Bu örnekte donmuş su kristalleri donmamış sudan daha gerçekmiş gibi görünür, fakat büyük bir buz parçası eridiğinde sonuç şaşırtıcı derecede önemsiz miktarda su olarak ortaya çıkar. Benzer şekilde alem-i edna görünür tüm gerçekliklerine rağmen varlıklarını — Sonsuz mutlulukları Cennetlere tekabül edenlerle karşılaştırıldığında — nisbeten mebzul olmayan bir Hazrete (13) borçludurlar. Ancak burada tekrar belirtmek gerekir ki, sonsuzluk, Ebedilik değildir ve bu Cennetlerin mutlulukları aslında Mutlak Cemal'in Zati Cennetinin gölgesinden başka bir şey değildir.

İlahi Hazretin beşli olması O'nun Birliği ile yani Vahdet-i Vücut ile çelişmez. O, Bir olmasın-

- (12) «el-İnsan el-Kamil» isimli tezinde ve «el-Ayniyyat» isimli şiirinde...
- (13) Ayrıca Hazret bir dünya içinde yeknesak değildir. Örneğin maddi dünyada Allah'ın ve O'nun sıfatlarının büyük sembol ve işaretleri ister hayvan, bitki veya mineral dünyasında olsun İlahi Hazretin göze çarpan bir yoğunlaşması olmasından dolayı görüldüğü gibidir.

dan dolayı her zaman aynı görüntüye sahiptir. Yine de «Mutlak Hakikat» açısından beşli görüntü bir yanılısamadır, çünkü bu açıdan hiyerarşi 'zaten' katlanmışdır. «**O gün semayı kitapların sahifesini dürer gibi düreceğiz - katlayacağız.**» (14), buz «zaten» erimiştir. Şehadet, daha özünde nisbi ve Mutlak olan her iki görüş açısını da ifade etmektedir. Harfleri, gördüğümüz gibi hiyerarşinin farklı derecelerine tekabül edecek kelimeler şeklinde kristalize olmuşlardır. Fakat kelimeler eritilip harfler haline getirilirse, bu harflerin arasında **Elif, Lam** ve **Hâ**'dan başka bir şey olmadığını görürüz ki, bunlar İsm-i Azam'ın harfleridir.

«Buz gözü» yani, yanılısamayı gören göz buzdan başka bir şey göremez. Sadece «su gözü» suyu görebilir. Kur'an, bu nedenle, «**Onların gözleri O'na yetişemez fakat O onların gözlerini kuşatır. O bütün incelikleri bilir, herşeyden haberdardır.**» (15) buyurur. Burada tekrar, Her Yerde Hazırdır (el-Latif) ismini, Her Şeyden Haberdardır (el-Habir) ismi izlemektedir. Hakikatte Olma ve Görme Tektir, bunlar Allah'ın imtiyazındadır. Buzun erimesi, bu imtiyazı kazanma iddialarından el çekmektedir.

Eğer «Allah'ı sadece Allah görebileceğine göre niçin kalbi saf olanın O'nu göreceği vadedilmektedir?» diye sorulsaydı cevabı, «Kalbi saf olanların» buzu eritmiş oldukları ve onların «su gözü» ile baktıkları için olurdu. Yarı saydam ve bu nedenle tam saf olmayan bir pıhtılaşma olarak mu-

(14) XXI: 104.

(15) VI: 103.

teal ışığın ruha girmesine engel teşkil eden Cennetten kovulmuş olan insanın nefsiyatıdır. Nefs, bu engelde görünmeye başlayan bir ışık, bir şua-
dır fakat görme yanılmasından dolayı ayrı ve ba-
ğımsız bir birim olarak görünür. Saflık, eriyiğin
saydamlığıdır, saflık enfüsü gösterir ve «dikey»
boyutun tamamından başka bir şey değildir. O, öy-
le bir Işıktır ki, bir taraftan Kalbin içine girerek
onu sonsuzda aşarken diğer taraftan tabiatı gere-
ği bu ışığı alma yeteneğine sahip engellenmemiş
ruhun özüne ulaşır. **Kur'an Veliyi «(Evvelce) kü-
fürle ölü olup (sonra) kendisini hidayette diriltti-
ğimiz ve ona insanlar arasında yürüdüğü bir iman
(nur) verdiğimiz kimse» (16) şeklinde tanıtır.**
Ölüm, yanıltıcı enfüsün eritilmesine işaret eder.
Yeniden doğmuş enfüsün Hayat ve Nur ile birleş-
mesiyledir ki, Allah insanı «kuşatmaktadır.»

Bu bağlamda **«O onların görüşlerini kuşatır»**
kelimeleri ile ilgili olarak **el-Habir** İsmi izleyen
el-Latif kelimesinin bazen «Müşfik-Muhibb» olarak
çevrildiğini belirtmek gerekir. Bütünüyle Latif,
Her Yeri Kuşatan, Her Şeye Üstün Gelen, Müşfik,
Muhibb anlamlarına gelir. Kelime bu bağlamda
bir sevgi hareketidir. Bu sevgi Hadis-i Kutsi ile de
teyid edilmiştir. «Ben kulumu sevdiğim zaman
onun işittiği şeyleri işitir, onun gördüğü şeyleri gö-
rürüm.» (17)

Dalganın medine işaret eden bu mülahazalar,
daha önce bu dalgaların cezri ve özümseme hak-
kında söylenenleri tamamlamaktadır. Uluhiyet sa-

(16) VI: 122.

(17) Bir sonraki bölümde tam olarak nakledilecektir.

dece alıp özümsemez, fakat kuşatır ve nüfuz da eder... Bunun en büyük örneği yukarıda bahsedilen İlahi Elçi vakasıdır. Bu elçi İlahi Hazret tarafından ebediyen kuşatılmış ve garkolunmuştur. Daha önce gördüğümüz gibi Hz. Peygambere salât-ü selâm getirmek, gerekli olgunluğa ulaşılması şartıyla bu Tecelliye (kuşatılma ve nüfuz edilmeye) (18) bir katılma vasıtasıdır.

Yüce Hazretin «diğer» hazretlerde «Hazır ve Nazır» olması hususunda, Şeyh el-Alavi uluhiyeti aşağıdaki örnekle ifade eder:

Hak'la beraber olabilmek için...

Mahlukun önüne perde çektim, fakat...

Mahluktaki sırlar bir yay gibi fırlayarak önüm
me çıktılar (19)

Bu örnekte görüldüğü gibi, zihin olabildiğince tatmin edilse bile hayretle karşılaşmak her zaman için mümkündür. Başka türlü de olamazdı çünkü izlenilecek bir sıra vardır. Bu sıra, inanma, anlama, hayranlık duyma (20) ve aydınlanmadır. Bir başka deyişle, tohum, gövde, tomurcuk ve çiçektir. Uygun şartlarda, sıkı sıkıya kapalı olan «hayret» tohumcuğu «tahayyür» — hayranlık — çiçeği olarak açacaktır ve bu çiçeğin açması için gerekli

(18) Tecelli, Allah'ın kendisini göstermesi, her şeyi kuşatması. Arap Hristiyanları Tecelli terimini, Hz. İsa'nın insan suretinin İlahi surete bürünmesi, ilah tarafından kuşatılması anlamında kullanıyorlar.

(19) Divan.

(20) Buradaki hayranlık, huzur ve sükunetle aynı anlamdadır. Çünkü huzur ve sükunet, «fakirlik» ve «İslâm'ın» (teslim olmanın) temelidir.

olan şart «şıktır». Fakat aydınlanma ihtimalleri, müridin almayı ümit ettiği bölük-pörçük sezgilerle sınırlı değildir.

Şeyh el-Derkavi'nin hayret hakkındaki görüşlerinden de açığa çıktığı gibi hayret açısından kapalı gibi görünen aslında, uygun yardımın gelmesine ihtiyaç gösteren açık bir kapıdır. Başlangıçta aydınlanma için ümit edilecek yardım Mürşidin suretidir. Onun sureti müridin, ışığına ihtiyaç duyduğu Güneştir. Fakat «hacet kapısı» sonuna kadar açık olmalıdır. Söz konusu hacet-ihtiyaç, bir taraftan zorunlu bir son olarak Hakk'ı göz önünde canlandırmayı, diğer taraftan da aradaki uçurumun derinliğini ve bizim bu uçurumu kendi kaynaklarımızla aşmaktaki acizliğimizi düşünmeyi gerektirir.

Yedinci Bölüm

ÂDÂB

«Benim için kulumun ona mecbur tuttuğum ibadetlerle bana yaklaşmasından daha sevimli gelen hiç bir şey yoktur. Ve kulum serbest iradesiyle sapıp bana yaklaşmayı durdurmadığı sürece onu severim. Sevince onun işittiğini işitir, onun gördüğünü görür, neyi tutarsa eli olur, nereye giderse ayağı olurum.» (1)

Sufiliğin tamamı — amaçları, uygulamaları ve bir anlamda öğretisi bu Hadis-i Kutside özetlenmiştir. Sufiler bu nedenle bu hadisi, Kur'an-ın haricinde diğer metinlerden daha fazla naklederler. Hadisten de çıkarılabileceği gibi onların ibadetleri iki çeşittir: Tüm müslümanların yapmaları zorunlu olan ibadetler ve buna ilave olarak gönüllü yapılan diğer ibadetler. Bir müridin bir tarikata girdiği zaman ilk yapacağı şeylerden biri çocukluğundan beri aşağı yukarı zahiren icra ettiği ibadetlerdeki bir başka boyutu, derinlik ve yükseklik boyutunu farketmek ve bunu elde etmektir.

İslâm'ın yükümlülükleri çoğunlukla «beş sü-

(1) Buhari, Rikak, 37.

ıun» olarak bilinir ki, bunlar Kelime-i Şehadet, beş vakit namaz, zekât vermek, Ramazan orucunu tutmak ve şartların elvermesi durumunda Haccı gitmektir. Bu son yükümlülük tek olması nedeniyle belirli şartlara bağlıdır.

Kelime-i Şehadetin Sufilerin anladıkları teferruatlı anlamı ile, «Allah'tan başka ibadet edilecek ilah yoktur, ancak Allah vardır.» yüzeysel anlamı arasındaki farkı daha önce görmüştük. Fakat bu objektif farklılık buna tekabül eden subjektif bir farklılığı göstermektedir, çünkü burada ortaya bir soru çıkmaktadır: Allah'tan başka ilah, Gerçekten başka gerçek olmadığının şahitliğini yapacak olan kimdir? Sufilere göre bu sorunun cevabı eş-Şehîd İlâhi isminde yatar ki, bu kelime, oldukça anlamlıdır, dualarda el-Hak (Gerçek Doğru)* kelimesinin hemen arkasından gelir. Eğer cevabı Allah ise, o zaman Kendisinden başkasının şahitliği geçerli değil demektir. Ancak Vahdet-i Vücudu hakikatin tersine yorumlamak riyakârlıktır. Hallac'ın taraftarlarını harekete geçiren hiç kuşkusuz onun şu mahvedici çelişkili sözleri olmuştur: «Allah'ın Birliğine yine O'ndan başka şahit olan kim var?» (Yani şahit O'nun bireysel ben idi.) (2)

Şahit ben değil, fakat BEN olmalıdır, çünkü ruh şehadete yetkili değildir. Bütün Sufi tarikatları bu hususta fikir birliği etmişlerdir. Onlar yalnız ihlas ve riva arasındaki açığın kapatılması yöntemlerinde farklıdır.

Bazı tarikatlarda, bir defa okunmasının tersi-

(2) Ahbar el-Hallac, No: 49.

(*) Hakkun Eşhedü en lâ... (Çev.)

ne, mürid Kelime-i Şehadeti bilincinin daha derin bir noktasından çıkarmayı öğreninceye kadar yüzlerce, binlerce defa okur ve hatta o zaman bile, kendisine Vahdet-i Vücut bilgisi öğretilmiş olmasına rağmen, eğer çok uyuşuk birisi olduğuna hükmedilmiş ise bu öğreti üzerinde daha fazla düşünmesine izin verilmez.

Şimdiye kadar Kelime-i Şehadetin sadece birinci kısmı üzerinde duruldu. Fakat, İslâm'ın bu birinci direği iki katlıdır. Tanık aynı zamanda Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şehadet etmelidir. **Muhammedun Rasulu' Llah (3)**. Salik burada tarikatın, onu yolculuğunun sonuna götürecek olan dalga'nın özünü bulacaktır. Her iki şehadet benzer şekilde sona ermektedir. Fakat **La ilahe illa Llah** kişinin dünyaya sırtını dönmesini anlamlandıran olumsuzlamayla başlarken **Muhammedun Rasulu' Llah (3)** ileride uzanan tüm gerçeklerin bir çıkış noktası olarak beşeri kemal durumunu ile başlamaktadır. Diğer bir deyişle bu formül ile mürid arasında bir boşluk vardır. Bazı tarikatlarda usul olarak, şehadetin birinci bölümü ruhtaki belirli bağları çözüp onu yüksek amaca ulaşmada aradaki açığı kapatabileceği bir noktaya getirip kişiliğini Hz. Muhammed (s.a.v.) isminde yerleştirmeye kadar ikinci kısmın okunmasına başlanmaz. Birinci kelimeyi vurgulayarak Muhammedun Rasulu Llah'a devam etmek givilemeyecek kadar büyüklükte mükemmel bir elbise

- (3) Eğer Muhammedun Resulu ilah daganın geri çekilmesi ise (cezir) onun gelişine (med) tekabül eden ifade *Elif, Lam, Mim* harflerinde bulunacaktır. Bkz. s. 26 not: 2.

giymektir. Fakat bu elbisenin sihirli gücü onu giyeni kendi boyutlarına ulaştırmaktadır. Bu esnada elbiseyi giyen zaman zaman onu tam olarak doldurmadığını itiraf etmelidir, bu tarikat âdâbının önemli bir kuralıdır, aynı zamanda diğer müridleri aynı elbiseyi giymiş olarak görmeli ve onlara buna göre saygı göstermelidir. Bu, sufiliğin asl'a uygunluğunu gösteren görüş açılarından ke enne «sanki»nin bir başka örneğidir.

Kelime-i Şehadetin ikinci bölümü, usul yönünden, insanın Cennetten kovulmuşluğunun reddi olarak ele alınabilir (4). Fakat bu görüş açısı kovulmuşluğun sonuçlarının bilinciyle birleştirilmelidir, yani kişinin kendi yetersizliklerinin bilinciyle... Fakat eğer ihtiyaçlar başkasının olursa, ifadesini Kelime-i Şehadet'in ilk iki **la ilahe** kelimesinde veya sadece birinci olumsuz **la** kelimesinde bulan bir bilinçle birleştirilmelidir. Böylece İslâm'ın iki katlı, birinci sütunu kovulmuş ve kovulmamış insanın birleşimi olarak ele alınabilir. Sufiler her zaman birinden diğerine geçmeye ve sonra tekrar geri dönmeye hazır olmalıdırlar.

İslâm'ın ikinci sütunu — İbadetlerin batını ve Şer'î konumları arasındaki farklılığa bir örnek daha vermek gerekirse — ayrılmaz parçası abdestle birlikte icra edilen beş vakit namazdır. Bütün mü'minler namazın sembolik bir hareket olduğunu kabul ederler ve abdest de ruhun saflaştırılmasını simgeleştirir. Kuşkusuz mü'minlerin büyük çoğunluğu abdesti, Allah'ın namazı kabul etmesi

(4) Aynı şeyi en yüksek anlamıyla şehadetin birinci bölümü için de söylemek mümkün.

için yapılması gerekli bir ibadet olarak görürler, fakat onlar namazda şer'î veya ibadi bir saflık içinde olduklarının bilincindedirler, ve bu bilinç küçümsenmemelidir. Çünkü namaz «Allah'ın inayetine mazhar olma durumudur» ve bu nedenle bütün lütuf hallerine açıktır. Sufi de kaçınılmaz olarak bu görüş açısını ve bilinçliliği paylaşmaktadır. Fakat bu şer'î durumun ötesinde o «tadabileceği»; tümüyle ve sürekli olarak tadması gereken gerçek saflıkla ilgilenir. Onun için abdest alma her şeyden önce, halihazırda ve berrak cüzün yardımıyla başardığı ve üzerinde bilincini yoğunlaştırdığı saflığı saydam ve saflığı genişletme vasıtasıdır.

Sufi kelimesinin dilbilimsel kökü ile saflık anlamına gelen bir başka kökü arasındaki gizli birliğe daha önce değinmiştik. Sôf teriminin kabul edilip yerleşmesinin bir başka nedeni de kuşkusuz safveti (saflığı) hatırlatması, çağrıştırmasıdır. Bu kelime tasavvufun başlangıç ve sonu olan bir niteliğe işaret etmektedir. Gerçekten Bağdat'ın ilk büyük sufilerinden biri olan Bîşr el-Hafi (5) bu terimi şöyle açıklamıştır: «Sufi Kalbini saf (temiz) tutandır». Ayrıca unutulmamalıdır ki sadece namaz değil fakat onun her bir cüz'ü de İlahi Merkeze uzanan bir zincirin halkaları anlamında bir simgedir.

Diğer bir deyişle abdest suyu, öteden bu sonlu dünyada akıyor olarak düşünülmelidir. Kur'an'a göre su (safılaştırmayı da kapsayan) Rahmetin ve Hayatın simgelerinden bir simgedir. Abdest alırken kullanılan suyun miktarı önemli değildir. Bir

(5) (d. 842)

gölün suyu gibi bir damla su da Rahmet'in Sonsuz Cemal ile bütünleşmesini simgeleştirir; ve kulanılan abdest suyu, yeniden avdet etme gayesiyle Allah'a vakfedildiği zaman, bir başka açıdan her şeyden önce bir yeniden bütünleşme, bir kurtulma aracıdır, çünkü su aynı zamanda, sonlu biçimlerin donukluğundan kurtulmuş Hakikatin Yaşayan Cevherinin simgesidir. (6)

Farklı bir görüş açısından bakıldığında aynı Hedef namazlarda da «canlandırılır.» Her rekat bir secde ve bunu takip eden bir oturuşla sona erer. Sufiler bunu Kur'an'ın «Yeryüzünde olan her canlı fanidir. Fakat azamet ve ikram sahibi olan Rabbinin Zatı Bakidir.» (7) âyetlerinin ışığında yorumlarlar. Fani kelimesi secdeye karşılıktır. Diğer âyet ise namazın bütününde en durağan ve en sabit bir duruş olan oturuş (8) tekabül etmektedir. Sufiliğin iki temel terimi «fena» (yokoluş) ve «beka» (ebedi oluş) bu âyetten çıkarılmıştır. Burada sözü edilen yokoluş, benin değil Ben'in ölmesi, yok olmasıdır.

Sufilerin icra ettikleri, İslâm'ın zorunlu olmayan ibadetlerinden Allah ismini zikretmenin büyük öneminden daha önce bahsetmiştik. Bu bölümün başlangıcında naklettiğimiz belli bir zorunluluk getiren Hadis-i Kutsi ile Zikrullah'ın namazdan daha büyük olduğunu belirten Kur'anî teyid arasında bir çelişki görülebilir. Fakat unutulma-

(6) Yazarın *Studies in Comperative Religion* (summer, 1968) daki «Kur'an'da Su Simgesi» isimli makalesine bakınız.

(7) I.V: 26-7.

(8) Namazdaki hareketlerin anlamları için bkz. A Sufi Saint of the Twentieth Century, pp. 87-90.

malıdır ki, bu zorunlu ibadetler saatlerin akışı içinde manevi bir tempoyla O'na yönelmeye hizmet etse de gerçekte aldığı zaman çok azdır. Oysa gönüllü ibadetler bütün hayatı kuşatmakta ve bütün hayâta nüfuz etmekte ve bu nedenle zorunlu ibadetlerin üstünde bir üstünlüğe sahip olmaktadır. Allah'ı metodik olarak zikredenlerin gerçekleştirmek istedikleri amaç da budur. Hadis-i Kutsi'nin açık anlamı, şer'i bir zorunluluğun, kişinin arzularıyla başka bir şekilde değiştirilemeyeceğidir. Bu nedenle sufiler, kendi başına ibadetlerin en güçlüsü olan zikrin, Allah tarafından ancak zakirin zorunlu olan ibadetleri icra etmesinden sonra kabul edilebileceği konusunda fikir birliği içindedirler. Yetki için (belli bir mertebeye ulaşmak için) şer'î zorunluluklar olmasaydı kaçınılmaz olarak bir çok tehlikeler ortaya çıkardı ve hiç bir zaman her müride de hemen Zikrullah'a başlama izni verilmemiştir.

Kur'an'ın okunması, kuşkusuz İslâm toplumunun tümünde en yaygın olarak gerçekleştirilen gönüllü bir ibadet türüdür. Sufilerin tilavet biçimleriyle — veya dinlemeleriyle, ikisi de eşit derecede ibadet özelliğine sahiptir — toplumun diğer kesiminden ayrıldıkları söylenebilir. Onlar, zikri Allah'a rücu etmelerinde bir azalma olmaması için uzatarak, makamla okurlar. Vahyolunan Kitab'ın gayr-ı mahluk olduğu öğretisi vazgeçilemeyecek bir birleşme vasıtasıdır. Ayrıca ruhun, çok vecheli bir Birliğe sahip olduğu söylenebilecek İsm'in tamamlayıcısı olarak Kur'an'a ihtiyacı vardır. İsm'in (Lafzatullah) bu çok vecheli birliği teyidi, İsm'in fonksiyonu olmayan belirli bir aracısız tanımayı gerektirir.

Aşağıdaki paragraf Kur'an'ın okuyucusu olan herkeste bir yankı bulacaktır. Fakat o önce sufi-leri ilgilendirir. Çünkü sadece onlar temas edilen sorunun tam olarak bilincindedirler.

«Kur'an, dünya gibi aynı anda bir ve çok yönlüdür. Dünya ayıran ve bölen bir çokluğa sahiptir. Oysa Kur'an'ın çokluğu (çok yönlülüğü) bir araya getirici ve Birliğe sevkedici niteliktedir. Mukaddes kitabın çok yönlülüğü — kelime, cümle, örnek ve kıssaların farklılığı — ruhu doldurur, ruhu özümser ve onu hissedilmez bir şekilde bir tür, ilahi «kanal» vasıtastyla huzur ve sükun iklimine götürür. Bu olgunun akışına alışan ruh, mukavemet etmeksizin kendisini bu akışa teslim eder. Olgunun içinde yaşar. Onunla bölünür, ayrılır, hatta dahası ne düşünüyor ve ne yapıyorsa olur. Vahyolunan kelime şu meziyete sahiptir ki, o bu eğilimi, isteği kabul eder, kelimelerin semavi dili ve muhtevası ona yeni bir yol gösterir, öyle ki ruhun balıkları güvensizlik duymadan, alışkanlık haline getirdikleri ritimle ilahi ağa girerler. (9)

İsim ve Kitap, aralarında zengin zikir ve vird (münacaat) imkânları uzanan iki kutuptur. Bu zikir ve münacaatlardan bazıları İsim kutbuna bazıları da Kitap kutbuna yakındır. Örneğin İki Şehadeti getirme ve iki Merhamet (Rahman ve Rahim) ismini zikretme Yüce İsme daha yakındır. Oysa belirli uzun ve karmaşık münacaatlar daha çok Kur'an'la karşılaştırılabilir ve bu münacaatlar büyük ölçüde her zaman onun (Kur'an'ın) özünden müteşekkil değildir. Fakat İsm'in başka bir tümlece sahip olduğu söylenebilir ki bu tümleç

(9) Friths of Schuan, Understanding Islâm p. 50.

ruhun ayrıntılı tabiatını doğrudan tanıması nedeniyle Kitab'la bir benzerliğe sahip olsa da Kitaptan çok farklıdır. Bu tümleş bireysel dualardır. Dua eden bir kimse Allah ile başka birisi imiş gibi doğrudan konuştuğu zaman O'na kendisinin, yaşayan ve ölmüş olan yakınlarının veya diğer tanıdıklarının güçlüklerini ve ihtiyaçlarını dile getirir, kendisinin ve onların lehlerinde isteklerde bulunur — veya duruma göre bulunmaz —. Çünkü duanın esası bireyin kendisini çıplak bir biçimde sergilemesidir ve bu yüzden hiç bir kimsenin duası diğerinkine benzemez.

Bu bağlamda unutulmamalıdır ki, gece ruhun simgesidir. Bulutsuz bir gecede parlayan dolunay bile karanlığı tamamen gündüze çeviremez. Ruhun malik olduğu söylenen iman her ne olursa olsun, Kalbin yakın derecesindeki kesinliğiyle karşılaştırıldığında onun yanında çok nisbi kalır, fakat ne de olsa, o da kesinliğin bir uzantısıdır. Kur'an'da Hz. İbrahim'in Allah'tan ölüyü nasıl dirilttiğini göstermesini isteyen anlamlı bir ayet vardır. İlah, «yoksa inanmıyor musun?» diye sorar. Hz. İbrahim «Evet inanıyorum, fakat (bana göster ki) kalbim rahat olsun» (10) diye cevap verir. Bu son kelimeler şöyle açıklanabilir: Öyle ki varlığımın derinliğindeki kesinlik, akıl ve hayal dalgalarının çarpıntılarından rahatsız olmasın, huzur içinde olsun.» Bu cevap kabul edilmiş ve akabinde ruhun belirli imtiyazlara sahip olduğunu ispatlayan canlandırma mucizesi gerçekleşmiştir. Gerçekte, mucizenin asıl amacının bütün ru-

hu, normalde 'Kalbin imtiyazı olan, doğa üstü «mutlak» bir kesinliğe katılmaya muktedir kılmak olduğu söylenebilir, fakat bu etkinin küçük bir kısmı en tabii beşeri vasıtalarla, bireysel dualarla — imanın yüksek mevkilerinden desteklenmesiyle değil, fakat engel ve gafletin kaldırılmasıyla — sağlanabilirdi. Bu ibadet Kur'an'ın okunması gibi, toplumun tümü tarafından yapılır ve genelde namazın bir ilavesi olarak düşünülür. Dua ibadetine normalde Kur'an'ın «Rabbimiz buyurdu ki, 'Bana dua edin size karşılığını vereyim.» (11) âyetiyle başlanır. Ancak çoğunluk metoduyla (âdâb) ilgilenmez, oysa sufi şeyhler bu ibadetin herşeyden önce metodik değeri üzerinde ısrar ederler. Dua ruhun sadece düzenli bir haberleşme vasıtası değil, fakat aynı zamanda üzerindeki yükü atma, yani kaçınılmaz endişe ve kaygılardan bazılarını boşaltma vasıtasıdır. Öyle ki, dua ile her halde daha yüksek menzillerde, araya bir inkıta girmeksizin Kalb huzurunun sürekliliği sağlanmış olur. Bu ibadetin el ve mimik hareketlerinin değeri de küçümsenmemelidir. Baş hafifçe öne düşmüş ellerini ileri uzatarak boş avuçlarını gökyüzüne açmış daî (dua eden) manevi fakirliğin tecessüsümüne nüfuz eden bir ruh olur.

Kamil insan hakkında öğretilenlerden şu sonuca varılabilir ki, Tevhid Ruhu, bu ve öteki dünya arasında, yani batın ve zahir arasında muallakta bırakılmış çok yönlü bir bütündür. Böyle bir yolda batını işaretlerin — kalb ve onun ötesinde ruh — çekiciliği ile afaktaki işaretlerin (dünya)

(11) XL: 60.

çekiciliği arasında tam bir denge vardır, ayrıca bu denge dinamiktir. Kalb ruh vasıtasıyla dış işaretleri, tabiatın büyük fenomenini tanıma ışığı yayanlar ve bu ışığın duyular üzerinde yaptığı etki ile bir titremenin oluşmasına neden olur ve bu titreme ruhu batınî bir yöne sevkeder. Böylece son olarak halk edilen insan ile dışa yönelik yaratma hareketi tersine döndürülmüştür, ve her şey geriye doğru, Kalbe ve oradan Ezeli ve Ebedi Kaynağa doğru akar. Fakat Kalbin cezbésinin hissedilmediği esfel ruhta denge bozulmuş, tartılar dış dünyanın lehine dönmüştür.

Gerçek dengenin nasıl kurulabileceğini sormak, bir yerde «tasavvuf nedir?» sorusunu sormaktır. Cevabın birinci kısmı, ruhta, dış dünyanın çekiciliğini dengeleyecek bir iç hareket oluşturmaktır. Öyle ki bu iç hareket kaybolan ahengi yeniden kuracaktır. Fakat bu hareket kelimenin gerçek anlamında bir şeyhin doğrudan rehberliğine ihtiyaç gösterir.

Sufiliğin bu önemli yönünden bahsetme bizi, sufi tezlerinde çok sık geçen «**Kabz**» (sıkılma) ve «**Bast**» (için açılması, genişlik) terimlerine getirmektedir. İsmi bir bilinç merkezi olarak belirleme ve ona doğru yönelme çabaları **Kabz**'ın bir vechesidir ve bu sıkılmadan bir şey elde edilmiş olmaktır ki, elde edilen o şey orada (o kişinin içinde) olmalı ve **Bast**ın mutabık tepkilerini, Bastın genişliğini azaltmadan dünyeviliğin kısıtlılıklarına bir dönüş olmaktan kurtarmalıdır. Ruhun insan suretinde gelişmesi, manevi kabzın tümleci olan bu manevi açılmanın bir vechesinden başka bir şey değildir. Kur'an fedakârlığın **kabzı** ile gelişmenin **bastı** arasında sürekli ilişki kurmaktadır. Yine

Arapcadaki yükseltici gelişme anlamına gelen «tezkiye» kelimesi de saflaşma anlamındadır. Bu kelime güçlükle çevirilebilse de saflaşma ve tezkiye birbiriyle yakından ilgilidir. Çünkü saf olmama gelişmeyi engeller. Saflaşma kalbe giden bir kanaldır. Bu kanalın kapalı olması ruhu veya en azından onun elementlerinden bazılarını şaşırtır, sersemletir. Budama simgesi ki, o da bir saflaşma vasıtasıdır, konumuzla ilgili ilkeyi daha iyi açıklayacaktır, çünkü budama, ruhun **kabzı** gibi bir yoketme veya azaltmadır veya bir görüşe göre, fedakârlık öncesi durumdan daha ileri gitmektir. **«Kimdir ahiretteki mükâfatını umarak Allah yolunda malını harcasın da, böylece Allah onun mükâfatını katkat versin. Hem onun için çok iyi bir mükâfat da var...»** (12). Bu gibi metinler tüm dinlerin temelidir.

Kabzın açık bir örneği oruç tutmaktır, fakat: İslâmî orucun güneşin batımıyla bozulduğu unutulmamalıdır. Ramazan ayı ve onunla birlikte tutulan diğer gönüllü oruçlar sufiler tarafından uyguladıkları metodun genel değişimine benzetilmiştir. Ramazan ayının günleri onların kabzları ve geceleri ise onların bastlarıdır.

Bast'ın Kalbe ve onun ötesine yönelmesi — bu kabzın en yüksek amacıdır — her zaman mümkündür. Fakat nisbeten zahiri olan bastın — ki bast sadece ruha emredebilir — engellediği bu yüksek ihtimal — saf recâ Lutuf makamı — değildir, tersine o, batına açılmanın bir sembolüdür ve bu sebepten de batına açılmayı gerçekleştirecek muh-

(12) LVII: 11.

temel bir vasıta dır. Muteal bast, kabz durumunda iken **Kabz-u Bast** ikisi birlikte Tevhid Ruhunun dengesini oluştururlar.

Sufilerin tasarrufundaki tüm vasıtaların en önemlisi, manevi bir ekilimi simgeleyen **halvet**, **kabz'ın** en şiddetlisidir. Bu uzun süreli bir sıkılmadır, muteal lütuftan başka diğer tüm aılmaları red etmektir. Hz. Peygamber'in örneğinden sonra bazı tarikatlar çekilmenin doğal çevrede yapılmasını muhafaza ettiler. Başka tarikatlarda ise **halvet** şeyhin gözetiminde, bu iç için ayrılmış özel odalarda yapılmıştır.

Halvet'in bir tümleci (tamamlayıcısı) olarak, «aılma-bast» uygulamalarından yaygın bir şekilde «**cilve**» (13) terimi kullanılır. **Cilve'nin** en açık bir rneği zikir meclislerinin oturumlarında bulunacaktır. Bunlar, müridlerin aşağı yukarı düzenli aralarla toplandıkları ve hep birlikte münacaat veya İlahi İsimleri zikrettikleri oturumlardır. Tarikatların bir çoğunda bu toplantılarda, sesiz zikir oturumuna bir giriş olarak kutsal dans icra edilir. Bu dansların en nls Celaled-Din er-Rumi (. 1273) tarafından verilendir. Mevlevi Tarikatı batıda «dönen dervişler» veya buna benzer isimlerle çok iyi bilinmekte ve tanınmaktadır. Bu dans en geniş bir **bast'ı** oluşturur, fakat yine de önce semazenin kollarını göğsünün üzerinde çapraz kavuşturup omuzlarını yakalaması kabz'ı ile

- (13) Cilve, sözlük anlamıyla 'duvağı ama' anlamına gelmektedir, fakat sesli harfin değişmesiyle zıt bir anlam ortaya çıkar. (Allah'ın salık kalbinde görünüşü. ev.)

başlanır. Ney, kudüm ve bazen diğer müzik aletlerinin yanısıra ilahi söylenir. Belirli bir süre sonra şeyh ayağa kalkar ellerini göğüslerine kavuşturarak dervişler sırayla ve tevazu ile onun yanından geçerler, ve her bir derviş şeyhin huzur halkasına girerken kollarını çözerek, önce yavaş yavaş ve sonra hızla dönmeye başlar. Şimdi kolları her iki yanında tam olarak gerilmiştir. Sağ avucu Semadan bir şey alacakmış gibi yukarıya ve sol avucu Semâdan aldığını yeryüzüne aktaracakmış gibi aşağıya dönüktür. Bu şekilde dönmeye devam eder.

Bu özet, dansın karmaşık niteliğini tam olarak vermekten uzaktır, fakat diğer tarikatlardaki danslarda da ortak olan temel özelliği yansıtmaktadır. Bu temel özellik vücudun ayakta dik tutulmasının Evrenin Eksenini, Kâinat ağacını temsil ettiğidir. Bu nedenle dans bir merkezleşme ibadetidir, kayıp Merkezin tadını almadır ve bu nedenle bir derinlik ve yükseklik boyutudur. Bunun yanısıra İsmi muadilidir ve bu nedenle, daha önce gördüğümüz gibi merkezin yerine geçer. Gerçekten İsmi sesli veya sessiz zikretmek ile birlikte dansın icra edilmesiyle genelde dervişin Allah üzerine konsantre olması amaçlanır.

«Genelde» yerine «her zaman» demiş olsaydık yine abartmış olmazdık, çünkü, derviş Allah ismini diline bilinçli olarak almasa bile, nefsinde Cenâb-ı Hakk'ın bir başka ismi, Hüve (O) vardır ki sufilerin bildiği gibi, bu isim bilinen hayat hareketlerini dahi fasılasız zikir haline getirmektedir. Büyük Şazeli Tarikatının Fas'daki bir dalı olan Derkavi Tarikatında, dans özellikle iki temel öge-

ye indirilmiştir: dik durma ve nefes. Bunların dışındaki herşey çıkarılmıştır. Bu iki öğede vücudun ritmik oturup kalkması ve buna uygun olarak ciğerlerin hava ile doldurulup boşaltılması vurgulanmıştır.

Merkezi yeniden kazanmanın sonucu olan, muteal boyutu elde etmek — ki dinamik bir biçimde bu danslarla ve statik olarak diğer danslarla (örneğin vücudun dikey durması gibi) simgeleştirilmiştir — ile ilgili olarak şu söylenebilir ki, dans ve İsim arasındaki esrarengiz eşitliği Kur'an'da te'yid etmiştir: «Güzel bir kelime güzel bir ağaç gibidir. Onun kökleri yerde sabit ve dalları semadadır.» (14). Bu âyet yorumlanabilir. Bir zikir veya onların da üstünde İsm-i Azam güzel kelimelerin en iyisidir. O bu dünyada yatay olarak yayılacak ve hava katmanları arasında kaybolacak afaki bir telaffuz değildir, tüm oluşların üstüne çıkacak dikey bir sürekliliktir. Kutsal dansın sembolize ettiği Zikrullah'ın bu esaslı yönüdür.

Tüm tarikatların dansı yoktur, fakat münacaatlar zikir toplantılarının her zaman karakteristik bir özelliği olmuştur. **Kabz-ü Bast** ile ilgili olarak, tarikatların çoğunda düzenli olarak okunan ve aralarında, belirli önemsiz ayrıntılarda değişiklik gösteren üç bölümlü bir münacaattan bahsetmek uygun olacaktır. Bu üç bölümden birincisi, genelde yüz defa tekrarlanan «Ey Allah'ın affımı isterim, Sen Azim'sin, öyle ki Sen'den başka ilah yoktur, Sen Hayy'sın ve Kayyum'sun, yaptıklarım-dan tevbe ederek sana döndüm» duasıdır. Bu bağ-

lamda Mısır'lı büyük sufi Zünnun el-Mısri Ö. 861) nin bir sözünü nakledebilirim: «**Avamın** tevbesi günahlarındandır, **Havassın** tevbesi ise gafletlerinden...» «Şaşkınlık, ihmalkârlık» olarak da çevrilebilen bu son kelime tam anlamıyla cismani bir dağılım biçimidir. Sufi için bunun panzehiri, tevbesi kabz'dır.

Dünyadan Kalbe doğru gitmenin birincisini tamamlayan ikinci formülü Hz. Peygamber'e salat-ü selâm getirmektir. Salat-ü selâm gerçekte **bast**'ın uç noktasıdır. Başarılı bir şekilde günde iki defa tekrarlanan bu iki formül güçlü bir konsantrasyon disiplini sağlar. Kişinin, kabz safhasında sırtını dünyaya dönmesi o kadar güç değildir veya şöyle söylenebilir; bir sufi tarikatına bağlı olunması gerçeğinde güçlük bir anlamda yenilmiştir. Fakat müridliğin başlangıcında müteakip gevşemenin bir çöküş, dalâlete düşüş olmasını önlemek çok zor olabilir. Hz. Peygamber'e salat-ü selâm getirmek, ruh için bir genişleme - açılma vasıtasıdır. Bu nedenle, dünyeviliğe kapılmayı engelleyen gerçek bir rahatlık ve gevşeme sağlar. Söylemeye gerek yok; faal bir bast hali yaşamak için yapmacılıktan kaçınmak ve samimi olmak gerekir. Bu açıdan ruhun direnci ve önceki durumuna duyduğu özlem, mürid için ekseriya şaşırtıcı ve o oranda da öğretici olur.

Manevi olgunluğun ölçüsü konsantrasyon (tefekür) değil, açılma (**bast**) durumudur. Çünkü **kabz** geri çekildiğinde olgunluk da geri çekiliyorsa ve kaybolan bir kusur **kabz**'ın baskısı kalktığında eğer yeniden görünüyorsa hiç bir meziyet elde edilmemiştir. Fakat somut bir ifade ile, bast'ın su-

filerce sekr (15) (sarhoşluk) ve sahv (ayıklık uyanıklık) olarak isimlendirilen iki vechesi olması nedeniyle elde edilen manevi kazancın gerçek ölçüsü, daha yaygın olan ayıklık durumudur. Ruhun günün büyük kısmında «ayık» bir bast durumunda olması beklenebilir. (16) Yine de sekr'in her defasında bir iz bırakması normaldir ve gerçekten de bazı şeyhler en üst Makamı batinen sekr, zahiren sahv durumu olarak tanımlamaktadırlar. (17)

Müridin **kabz** ve **bast** durumunu muteal alemdeki asıl örneğine ulaştıracak üçüncü ve son formül fena (18) (yok olma) ve beka (baki olma) dır. Fena, «hiç bir ilah yok, fakat Allah vardır, Tek-

- «(15) Tasavvuf şiirinde çok sık geçen «şarap» sözcüğünden dolayı burada açıklama yapmak uygun olacaktır. Sufilerin kendilerine mücade ettikleri tek şarap, Kur'an'ın mücade ettiği Cennet şarabıdır. Arapların büyük mutasavvuf şairi Ömer ibn el-Farid (Ö. 1236) in dünyada dudaklarına şarap değdirdiği tasavvur bile edilemez ki, *Hamriyyah* isimli meşhur şiiri şöyle başlar:

El-Muhîb şarabının zikrinden sarhoş olduk
Biz zaten üzüm bağları yaratılmazdan önce de sarhoştuk.

- «(16) Hz. Peygamber'e getirilen salat-ü selamda selam sahv'a, salat ise sekre tekabül etmektedir.
- «(17) Bkz. A Sufi Saint of the Twentieth Century, s. 168. Şeyh el-Alavi burada sekrin yaklaşık karşılığı olarak «kökünden söküp atma» anlamına gelen (*Isti'lam*) terimini kullanmaktadır.
- «(18) Unutulmamalıdır ki *kabz* sadece bir yaklaşım iken fena «iğnenin gözünden geçen» gerçek bir geçittir. Bu sebeple *bast* ve *belki sekrin* sonuçlarından bütünüyle tefrik edilemez.

tir, ortağı yoktur» bir yok ediştir. İkinci kısım ise «mülk O'nundur, tüm övgüler O'nadır, O Sonsuz Azamet ve Güç sahibidir» ki **bekaya** tekabül etmektedir. Kendi Varlığından başka herşeyi nefyeden Mutlak Hakikatin düzeyini gösterir. Daha önce naklettığımız «içeri girdim ve kendimi dışarıda bıraktım» sözü şöyle açıklanabilir: «Kendimi dışarıda bırakarak (Fena) içeri girdim ve yine sadece kendimi (Beka) buldum». Bu bağlamda Şusteri'nin (19) mısralarını da nakledebiliriz:

«Yok oluştan sonra ben meydana çıktım ve
Ben
Ölümsüzüm şimdi Ben, ancak değilim Ben
Peki kimim ben, O, ben; fakat ya ben?»

Münacaatın son formülü (kaidesi) gerçeğin bir ifadesidir ve bu gerçeğin subjektif kârşıtı bilgidir (marifettir). Aynı şekilde, birinci ve ikinci kural ile ilgili olarak **kabz** ve **bast** terimleri yerine «kor-ku» ve «sevgi» terimlerini de kullanabiliriz. Böylece sufiliğin özü üç kelimedede toplanabilir: Korku (mehafet), sevgi (muhabbet) ve bilgi (marifet). Bu üç kelime, insanın Allah'a yönelik subjektif yükümlülüğün tümünü kapsamaktadır. İnsana Allah hususunda izin verilmiş hiç bir şey yoktur ki bu kelimelerin haricinde kalmış olsun; tersine izin verilmiş her şey bu kelimelerin muhtevası içindedir. Zikrin refakatçisi ve tarikatın esaslı bir yönü olan düşünceye dalma (tefekür) 'bu üç kelimeye (görüş açısına) dayanır ki, her birinin iki vechesi vardır. Örneğin korku tehlikeye işaret

(19) Anadolu'lu bir sufi, (Ö. 1269)

eder. Tehlikelerden kurtulmanın bir yolu kaçmaktır. Kur'an «Allah'a kaçın» (20), «Allah'tan başka kaçıp sığınılacak hiç bir yer yoktur.» (21) buyurmaktadır. Yine Hadis-i Kutsi «La ilahe illa Allah, benim kalemdir. Benim kaleme giren benim kızgınlığımdan emîn olmuştur» diye hatırlatmaktadır. Fakat tehlike aynı zamanda bir saldırı güdüsüdür ve bu görüş açısından daha önce değindiğimiz Büyük Cihad sebebidir.

Korkunun her iki yönü de sorumlulukla ve bu sebepten irade gücüyle ilgilidir. «İnsan tablatı üç tabakadır: İrade tabakası, (sevgi) aşk tabakası, ve marifet tabakası. Her tabakanın sırasıyla terk etme — meşgul olma; sükûnet — ateşli olma, ayırt etme - birleştirme gibi (22) görünürde birbirini bütünleyen iki uç şekli vardır. Üçüncü tabaka insana tefekkür için bir tema sağlar ve onu aşar. Marifet tabakasının iki derecesi veya makamı vardır. Birincisi, «sadece O'nu bilmektir ki, O Allah'tır» ikincisi ise, «sadece O olmaktır ki, O nefisini bilmektir.» (23)

Sufi için en büyük tefekkür kaynağı Kur'an'ın kendisidir. Yukarıdaki satırların yazarı başka bir yerde (24) özel olarak atıfta bulunarak zi-

(20) LI: 50

(21) IX: 118

(22) Fritj of Schuan, Stations of Wisdom (Perennial Books), p. 148

(23) Tefekkür konusunda aynı yazarın «Spiritual Perspectives and Human Facts» (Perennial Books, 1970) p. 211 isimli kitabının son sayfalarının dışında, yukarıdaki kitapla karşılaştırılabilecek başka bir kitap bilmiyorum. Bkz. İbid s. 153

(24) Yayınlanmamış bir metin.

kir ve fikir arasındaki kopmaz bağlantıyı gösteren âyetleri nakletmektedir. Bu âyetlerde zikir hareketlerinin ve ona uygun diğer biçimlerin tefekkürle ruha sevk edildiğine işaret edilmektedir: «Bunlar Allah'ın zikri ile kalbleri huzura kavuşarak iman edenlerdir.» (25) «Allah'a korku ve istekle dua edin» (26) «Allah'a tevazu ile yalvararak gizlice dua edin» (27).

Burada «korku» kelimesi yukarıda değinilen hem kaçma hem de saldırma şekillerinin her ikisini de içine alacak bir şekilde açıklanabilir. Aşkın (sevginin) iki makamı, iki uç şekli «sükûnet» ve «kuvvetli arzu» (şevk) (28) dur. Yukarıdaki âyet ise zikrin temeli olarak marifetin iki makamını beyan etmektedir. Namazda secde hareketiy-

(25) XIII: 28

(26) VII: 56

(27) VII: 55

(28) Huzur kişinin sevdiğine malik olmasına işaret eder. Sufiliğin «kenne» örneklerinde olduğu gibi, bu görüş açısının hakikati, görünüşün yanıltıcılığında yatar. Gerçekte sevilenin görünmemesi, Fas'lı sufi şair Muhammed el-Harrak'ın (Şeyh ed-Derkavi'nin manevi torunudur) aşağıdaki satırlarda ifade ettiği gibi bir göz yanılmasıdır.

Leyla seni arıyorum, onda ne zaman görünüyorsun?
Birinden diğerini hesaba katsam, o hep senden baş-
kası...

(Bügât el-Muştaq, p. 170, Bulak, 1881)

Aşkın diğer uç noktası «Kuvvetli istek» görüntünün yanıltıcılığından dolayı sadece nisbi bir gerçekliğe sahip değildir. Tersine arzulanan Objeden, O'nun el-Aziz sıfatından dolayı gerçektir. Çünkü Ebedi Varlığa duyulan arzu, şevk asla eksilmez.

le temsil edilen gerçek tevazu, (**fena**), yok oluştan başka birşey değildir. Gizliliğe gelince o, «sağ elin yaptığını sol elin bilmemesi» sorunudur. Bu vakada «sol el», — Ben'in hem zakir hem de mezkûr (zikredilen) olduğu en derin zikir meclislerinde hariçte bırakılan — zikre iştirak ettirilmeyen beşeri ben'dir.

Kur'an ve Hz. Peygamber'in Hadis-i Şerifleri sürekli, tefekkür etmenin önemini vurgulamaktadır. Gerçekten **zikir** ve **fikir** manevi hayatta, kan ve damarların vücut için ifade ettiği öneme benzer bir fonksiyona sahiptir. **Fikir'siz zikir** büyük ölçüde tesirsiz olurdu ve **zikir'siz fikir** de hiç bir amaca hizmet etmezdi. Fikir ruhta, zikri alıp onu akıtacak kanallar açmaktır. Bu bir, tabii olmayan, fakat «ikinci tabiatı» haline gelmiş olan alışkanlıklarını ve tepkilerini yenme, onlara galip gelme sorunudur. Yukarıda naklettiğimiz yazar sufilik konusunda yayınlanmamış bir başka yazısında şöyle söylemektedir: «Tefekkürde sebat etmenin sonucu, tasavvurların veya bilinçaltının batına aktarılması ve manevi gerçeğe uygun yansımaların iktisab edilmesidir. Aklın muteale veya kıyamete ait gerçekleri beyan etmesi her zaman mümkündür, fakat tasavvurlar ve bilinçaltı yine de Allah'a veya öteki dünyaya değil, sıkı sıkıya bu dünyaya inanmaya devam edecektir. Her insan Apriori olarak riyakârdır. Yol tam anlamıyla doğal riyakârlıktan manevi samimiyete uzanan bir geçittir.»

«Manevi samimiyet» bu bölümü anlamamanın anahtarını vermektedir. Manevi ideali tanımlarken Kur'an bir çok defa '**dininizde ihlaslı olunuz**' ifadesini kullanmaktadır, yani söz konusu Obje

hususunda, samimiyette (ihlasta) hiç bir kusur göstermeksizin, tam bir teslimiyetle...

İnsan ruhunun karmaşıklık ve farklılıklarını inceleyebilmek için sufilik uygulamalarını da çeşitlendirmek gerekir. Ruhun her cüzü tüm vec-heleriyle samimiyetle doyurulmalıdır. **Rıdvan** (Kabul Görme) karşılıklıdır, samimiyet (ih-las) ise olmadığı taktirde İlahi Kabül'ün de ger-çekleşmeyeceği beşeri **rıza** (razı olma) (29) dan başka bir şey değildir.

- (29) Bu terim normalde insan düşüncesini ifade etmek için ve *Rıdvan*'ın tamamlayıcısı olarak kullanılmak-tadır.

Sekizinci Bölüm

TASAVVUFUN HUSUSİ OLMASI (GENELE AÇIK OLMAYIŞI)

Tasavvuf merkezîdir, yüceltilmiştir, derindir ve esrarengizdir. Değiştirilemez mükemmeldir, güçlüdür, tehlikelidir, ulaşılması zordur ve zarûridir. Onun kapsamlılığını gösteren bu son vechesine bir sonraki bölümde değinilecektir, diğer vasıflar onun genele açık olmayışını simgeler.

İlk dört veche «kutsal» kelimesi içinde özetlenebilir. Kutsallık, tanım gereği kutsal olmayana dışarda bırakır. Tasavvuf sadece tanrı tanımazlığı ve bilinmezliği değil, fakat kendi kendine yeterli olduğunu ve dar sınırları ilahi vahye uymak suretiyle insanın ihtiyaç duyduğu her şeyi kapsadığını iddia eden zahirciliği de dışarda bırakır. Din tek başına her hangi bir vechesiyle profan* olarak nitelendirilemez, fakat ona katılanların çoğu, en azından daha sonraki zamanlarda, her şeyi görünüşteki değeriyle ele alarak sanki sadece iki

(*) Kutsal olmayan, cismanî, dinî işlerden ayrı olan küfür kabilinden dini olana hürmetsizlik, saygısızlık, bayağı... (Çev.)

boyut varmış gibi toplu bir şekilde profan bir saha oluşturdular. Bu profan saha, donuk, tatsız bir zahiriliktir. Tasavvufun zahiriliği reddi Kur'an'da şu kelimelerle ifade edilmiştir: «Allah de... ve sonra onları daldıkları boş konuşmalarda kendi başlarına bırak!» (1) Allah ismi gördüğümüz gibi güzel kelimedir (kelime-i tayyibe). Kur'an onu güzel bir ağaca benzetir. Boş veya profan (kutsal olmayan) konuşma, yani donuk zahir konuşma kötü kelimedir, (kelime-i habise) ki Kur'an onu «kökleriyle sökülerek yere yıkılmış bir ağaca benzetir.» (2)

Şimdiye kadar söylenilenler yeterince açığa çıkarmış olmalıdır ki, tasavvuf zahiriliği onun İlahi İsimlerden biri olan ez-Zahir olması nedeniyle hariçte bırakmamaktadır ve gerçekte bırakamaz da. Aslında Zahir, Batın ile iç içe Birdir, sufi için zahiriliğin tamamı, batınilikle ilgili olmak zorundadır. Bir başka deyişle onun için bu dünya simgeler dünyasıdır. Tasavvufun hariçte bıraktığı kutsal niteliği olmayan «bağımsız» zahiriliktir. Bu zahirilikte, ben bütün dikkatini tamamıyla kendi hatırı için bu dünyanın şeyleri üzerinde yoğunlaştırır. Fakat, bu zahirilik, usul olarak, «insanın ikinci tabiatı» olması nedeniyle, dengeyi yeniden sağlayabilmek için mümkün olduğu kadar dünyevi tüm zahiriliği hariçte tutmak, onu dışlamak gerekli olabilir. Hatem el-Esamm (3) bu görüş açı-

(1) VI: 91

(2) XIV: 26

(3) Bir XIX. Y.Y. sufisi, bir defasında biriyle karşılıklı konuşmaya girmekten kaçınmak için sağır rolünü oynaması nedeniyle (el-Asamm) sağır olarak meşhur olmuştur.

sından şöyle söylemişti: «Şeytan her sabah bana gelerek soruyor: ‘Ne yersin, ne giyersin ve nerede yatarsın?’ Ben de ona şunu söylüyorum: ‘Gıdam ölüm, giysim, kefen ve döşeğim kabirdir’ (4).

Değiştirilmez olmak tasavvufun hakkıdır, çünkü o, kanılara değil kesinlere dayanır. Değiştirilmez olmak zorundadır, çünkü sufilik, tam anlamıyla Hakk’ın sırdaşı olmaktır. Tasavvuf her şeyden önce Kadir-i Mutlak, Ezeli ve Ebedi olan ile ilgilidir. «Eğer tuz tuzluluğunu kaybederse tuzun hükmü ne olur?» Batınsız Hakikat, dünyada bir sese sahip olmazdı. Ne doğruluk hiyerarşisinin bir kaydı, ne de sürekli lâl ve tecavüzlerin bir şahidi olurdu.

Tasavvuf sadece objektif olarak birinciye birincil değeri verdiğini açıklaması nedeniyle değil, fakat aynı zamanda subjektif olarak birinciye birincil mevkiye koyma hususundaki titizliği nedeniyle de değiştirilemez olmak zorunluluğundadır.

«Marifet bizi ancak, bizim ne olduğumuzu kaydetmesi şartıyla, ve ancak bir yol olduğu, çalıştığı, bizim tabiatımızı bir sabanın tarlayı sürmesi gibi sürüp değiştirdiği zaman korur. Muteal bilgi kutsaldır, insanın ihtiyaç duyduğu herşey O olmak kutsal şeylerin hakkıdır.» (5)

Tasavvufun hususiliği sadece, kelimenin gerçek anlamında kendilerini «salıklar» olarak nitelediren kimseleri ilgilendirmesidir. Fakat mantığa ters gelecektir, bu hususilik yönü bazen şumülülük (kapsamlılık) aracıdır. Dünyadaki Tanrı ta-

(4) Kuşeyri Risalesi

(5) Fritjh of Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Perennial Books, 1970), p. 138

nıma ve Bilmezcilerin bir çoğu tamamen mazur görülmez değildirler. Dinsizlik ve Bunmezcilik zahirciliğin sınırlamalarına karşı gizli bir mistik isyan olabilir, çünkü bir insan kendi başına gelişmemiş, manevi bir tarikata tam anlamıyla girmenin vasıflarından ve bununla birlikte aynı zamanda — ki bu modern dünyamızda daha mümkün gözükmemektedir — dinin batını boyutunun varlığından habersiz olabilir. Onun Tanrı tanımazlığı veya bilinmezciliği dinin, zahirle veya kendilerini «yetkililer» olarak isimlendirilen kişilerin iddia ettikleri gibi sathî kavramlarla bir olduğu şeklindeki yanlış varsayımına dayanıyor olabilir. Hiç bir şeyini vermemeye veya her şeyini vermeye hazır olan ruhlar vardır. Tasavvufun değiştirilmez, amansız titizliğinin, bundan başka şekilde kurtarılamayacak ruhları kurtardığı bilinmektedir. Tasavvuf onları her şeylerini vermelerini isteyerek hiç bir şey vermemekten kurtarmıştır.

Tasavvuf güçlüdür, çünkü kişiyi her şeyin üzerinde güç sahibi Kadir-i Mutlak'a ulaştıracak İlahi Vasıta'dan başka bir şey değildir. Hz. Peygamber daha önce gördüğümüz sufi öğretisi ve terbiyesinin özü olan Kelime-i Şehadet'i getirdi ve şöyle söyledi: «Yedi kat gök ve yedi kat yeryüzü terazinin bir kefesine, diğer kefesine de **«La İlahe illa Allah** konsaydı, **La İlahe illa Allah** ağır gelirdi.» Fakat bu aktif güçler onu harekete geçiren kimsenin ruhunda pasif güçle dengelemeyi gerektirir. Diğer bir deyişle sabır ve sebatkârlığı gerektirir. Sabır ve sebatkârlık, bu aktif gücün zaman içinde etkileri görülünceye kadar sürdürülmesini sağlar. Sufi tarikatına girerken sahip olunması gere-

ken niteliklerin (6) bir parçası olan bu meziyetlerin bulunmaması halinde, zayıf ve güçlüden oluşan bir ittifak da olduğu gibi sufilik uygulamalarında da büyük güçlüklerle karşılaşılabilir. Bu durum çocuğun ateşle oynaması gibidir. Bir anlamda er veya geç, sonraki hayatta her mü'minin bir sufi olacağı doğru olsa bile, bir başka doğru da büyük çoğunluğun, sadece ölümün çözebileceği vassıfızlıktan acı çektiğidir. Bu kişilerin tasavvuf yolunu izlemeleri tehlikeli olabilir, fakat onlar zaten nadiren böyle bir şeye teşebbüs ederler. Tehlike, sınırçizgisine ulaşma olarak isimlendirilebilecek vakalardadır.

Saflaşmanın Tasavvufun sonuna işaret etmesi, müridin ruhunun başlangıçta nisbeten gayr-i saf olması anlamına gelir. Özellikle bir müridin tarikata girerken tamamen saf bir salke sahip olması imkânsızdır. Başlangıçtaki iştihak, bir tarikata girerek onun gücü içinde erimektir, burada bilinçsizce bireysel bir hırs sözkonusudur. Tek başına zikir, «buğdayı samanından eleyerek ayırır»; gayr-i saflığın birbirine düşman cüzlerini uyandırarak ona tasavvufun yüksek amacını benimsetir ve ruh Büyük Cihad için iki kampa bölününce; ruhun düşmanlarına karşı olan kefenin ağır bastığı görülür. Eğer ruh başlangıçta doğru bir temayül veya isteğe sahip değilse normal olarak bir tarikata girme noktasına gelmeyecektir. Yine de yanlış

- (6) Kişinin «yüksek ihtimalleri» sezinesi kısmen «Sonsuzluk Duygusu» ile aynı anlamdadır ve bu duygunun sadece tek bir yönde olması imkânsızdır. Sonsuzluk ilk etkisini ruhun üzerinde bırakmış olmalıdır. Sabır ve sebatkarlık bu etkinin gerekli bir parçasıdır.

gerçeklerle bir kimseye tasavvufun cazip gelmesi imkânsız bir olay değildir. Uluhiyeti en fazla gücendiren beşeri tutumlar hususunda Vahyolunan metinlerden ve yetkili diğer açıklamalardan şu sonuca varılabilir ki, Vahdet-i Vücut ve onunla birlikte Zat-ı İlahi inancı, belirli vakalarda dolaysız bir lanetlenme vasıtası olabilir. Bu nedenle bu inancın Allah korkusu için bir uyuşturucu ve zahiri dindarlığın öldürücüsü olmak yerine, red edilmesi, arif olmayan bir mü'min için çok daha iyidir. Böylece o, zayıflığı nedeniyle iç çatışmalara düşmeyecektir. Oysa arif (intellectual) Zat-ı İlahi'de fena olmayı araştıran kimsedir. Bu arzu istek onun ruhuna fakr'ı, manevi yoksulluğu hariçte bırakarak amansız bir aşma, yücelme şevki verir. Öyle ki onun gözünde bireysel olan veya yüce olmayan her şey önemsizdir. O, Allah'tan başka her şeyin sevgisinden kurtulmak ister. Fakat, İlahi Işık'tan yoksun olma ve modern eğitimin normal sonucu kibirlilik dolayısıyla aydınlanmamış bir ruhun kendi kendisine bile, bilginin herhangi bir biçiminin kendi alanının çok ötesinde olduğunu itiraf etmesi çok zordur, böyle bir ruhun tasavvufla temas kurması, onun inançlarını ve amaçlarını keşfetmesi en kötü ve en onulmaz bir «kalb hastalığına» yol açabilir.

Bayağı (profane) insan ruhunun sadece küçük bir kısmının farkındadır ve onun tüm cevheri keşfedilmek zorunda olduğundan, mistik uygulamaları, ilk olarak ekseriya, tuhaf fakat olağanüstü (7) görünen manevi değil ruhi (psychic) tec-

(7) Bu, günümüzde ilaçlarla elde edilen illizyonlardan bazılarının sebebinin açıklamaktadır. Ancak, evliyalarm

rübelere (tecellilere) yol açar. Öyle ki bu tecrübelerden bazıları şimdiye kadar hiç bilinmeyen nefsin özüne ait bazı sırları açığa çıkarabilir. Eğer kişi entellektüel temyiz gücünden yoksunsa, kendisini ermiş (transcendent) sanabilir. Bu noktadaki en büyük tehlike, bireysel bilinçliliğin bizzat Zat-ı İlâhi olarak yorumlanmasıdır. Bu aşamada tasavvufun bütün öğretileri ve velilerin kaydedilmiş geleneksel tecrübeleri kendinden emin bir tavırla, bu aldatıcı görüntünün ispatı ve nedeni olarak düşünülür.

Bu gibi tehlikelerden bir şeyhe bağlanmak suretiyle kaçınılabilir. Bu durumda, «bir ölü yıkayıcının elindeki ölü gibi olunmalıdır.» Fakat şurası da doğrudur ki, «salık» kısmen veya tamamen iç Rehberin dış rehberin yerine geçeceği bir noktaya ulaşabilir. Bu durumda söz konusu ruh, bu noktaya ulaştığını düşünme eğiliminde olacaktır. Yine müşid tanım gereği her ne kadar aşılmaz (8) kimse olsa da rehberlik edilenin rehberini aştığı vakalar da olmuştur. Söz konusu meselede mürid bu ihtimali de göz önünde bulunduracak ve bu konuda kulak kabartacaktır.

Tasavvufun husuşiliğini gösteren ve bize kadar gelen pek çok menkıbe vardır. Aşağıdaki çok anlamlı erişilmez örnek, İslâm'ın en büyük kadın

kitapları, manevi tecellinin ilk ışığının uzun yıllar süren çalışmaların sonunda görüldüğünü kaydeden yazılarla doludur. Yoksa kutsallık duygusundan —Allah duygusundan— yoksun olarak bir tablet yutmak suretiyle onunla karşılaştırılabilecek sonuçlar alınabileceğini söyleyebiliriz.

(8) Bkz. Hucviri, Keşf el-Mahcub, s. 128-129

Velilerinden biri olan Rabiâtül Adeviyye'nin dudaklarından dökülmüştür (9). Bir adam kendisine gelip yirmi senedir günah işlemediğini söyleyip ondan manevi bir öğütte bulunmasını istediğinde, şöyle cevap verir: «Eyvah ey oğul, tek başına senin yaratılışın başka hiç bir günahla karşılaştırmayacak bir günahdır.» Bu menkıbe husûsiliğin bütün niteliklerini kapsamaktadır. Bu söz cehalete, duygusuzluğa, diğer sınırlama ve zayıflıklara meydan vermemektedir. O, suçsuzluğun — yani varlığın — suçla ürkütücü bitişikliğini veya diğer bir deyişle, acıyı çelişki okuyla daha da şiddetlendirerek, suçsuzluğun sadece Mutlak'a ait bir hak olduğunu göstermek için diğer bütün görüş açılarını feda etmektedir (10). Yasa (şariat) ve fıkıh rüzgâra atılmaktadır. Aynısı Hallac'ın yukarıda nakledilen «Allah'ın birliğine onunla birlikte olan, O'ndan başka şahidlik edecek kim vardır» sözü için de doğrudur. Bu söz şöyle de çevrilebilirdi: «Allah Birdir demek iki ilâha ibadet etmektir.» Buradaki çelişki Şer'i bir müeyyidesi olan «suç»tadır. Mutlak'ın bu hakkı «Bana niçin münasip bir şekilde hitap etmiyorsun?» sözüyle Hz. İsa ve «alnında secde işareti taşıyanlar hariç her Adem oğlu ateş için bir yakacaktır.» (11) sözüyle

(9) Bkz. Margaret Smith, *Rabia the Mystic* (Cambridge University Press) reprinted 1974

(10) Burada zihinsel bir düşünme süreci olmamıştır. Sözler doğrudan kalbe doğmuştur ve bu, sözün «amacı»nın kalbe yönelik olduğu anlamına gelir.

(11) Secdenin alındı bıraktığı iz, Allah'tan başka suçsuz hiç bir varlık olmadığının kanıtıdır. Çünkü secde en yüksek anlamında daha önce gördüğümüz gibi *fena'yı*, yok oluşu sembolize eder.

Hız. Muhammed (s.a.v.) tarafından da ifade edilmiştir. Fakat bu iki ifade de dinin bütünleyici bir parçası olan tasavvufun şumüllülük yönüyle uyuşan farklı anlam düzeyleri söz konusudur. Oysa diğer iki açıklamada en yüksek gerçek bütün kabuklarından soyularak, «salık»ın kalbindeki bir ok gibi açığa çıkarılmıştır. Bu örneği farklı bir şekilde açıklarsak, aşağı seviyedeki tüm yorumlama ihtimalleri, boğulmakta olan adam çer-çöpe yapışmasın diye haricte bırakılmıştır.

İslâm binasının belirli yönleri, bu bölümün konusuna ziyadesiyle elverişlidir. Zorunlu ve gönüllü olan arasındaki açık ayırım — ki bir anlamda sağda olanlar ile öncüler arasındaki ayırımdır — kurtuluşa erme ile kutsallaşma arasındaki, zahiri ile özel sorumluluk yüklenme arasındaki ayırımdır. Avam, kurtuluşun ölçüsü olarak iyi tanımlanmış meşru asgarilerle yetinir, hukukçuların ve ilahiyatçıların sorumlulukları da bu alandadır. Mutasavvıflar — ki miraslarının yükseklik ve derinliğini korumalarının bir nedeni hiç kuşkusuz İslâm'dır — muhataplarına genel anlamda ve muhayyer bırakmak suretiyle konuşarak, ihtida ve telkin etme uygulamalarından yüzlerinin akıyla çıkmışlardır. Her zaman olmamak şartıyla bazen katı bir görüş açısından şöyle söylemişlerdir: Tasavvufu ya bütün gerçekliği ve derinliğiyle al veya bırak.

Fakat, yine tasavvufun hususiliği bir umumi-lik vasıtası olabilmektedir, çünkü bir akıntıya işaret edilmekte ve kişiye bu akıntıyı geçmenin güçlüğünden söz edilmektedir. Bazı ruhlar için böyle bir güçlük uğraşılacak bir meslek veya sanattan başka bir şey olmayabilir. Ayrıca genel olarak ifa-

de edilirse, daha yüceltilmiş bir görüş açısından — ki aynı zamanda daha evrensel olacaktır — İslâm'ın belirli yerlerde — rneğin Hindistan'da (12) — yayılması kısmen onun tasavvuf yönünün yüceltilmesiyle gerçekleşmiştir.

- (12) Moğol İmparatoru'nun sufi oğlu şah Cihan, terminolojideki farklılığa rağmen Advaita Vedanta ile Sufiliğin esasta aynı olduğunu göstermeye muvaffak olmuştur.

Dokuzuncu Bölüm

ÇAĞLAR BOYUNCA TASAVVUF

Yeni bir dinin zuhuru her zaman, aşağı yukarı dinî bir ıslah hareketi şeklinde olmuştur. İslâm bundan müstesna değildir. Fakat zaman devranının son vahyi olması nedeniyle diğer ilahî müdahalelerden farklıdır ve bu sebepten büyük bir bozulma zamanında gelmiştir. O, özellikle Hristiyanlık şeklinde gelen müdahaleden farklıdır. Hristiyanlık da sadece manevî bir yol açmakla kalmamış, hemen akabinde teokratik bir devlet kurmuştur. Fakat o devletle İslâm arasındaki tezat çok büyüktür. Kur'an'ın Hz. Muhammed ve Ashabına, «Siz beşeriyet için meydana çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz» (1) diye hitap etmesi İslâm ümmetinin mucizevîliğini ortaya koyar. Kur'an birçok defa insanların kalblerini birbirine ısındırmanın, onları birleştirenin Allah olduğunu söyler. Bu **en hayırlı ümmet** belirli ilkeleri silinmez bir şekilde benimsemeye yetecek kadar bir süre Allah tarafından en yükseklerle yerleştirilmişti. Zaman devranının doğal gerileyişi İslâm'ın sağlam bir şe-

(1) III: 110.

kilde kurulmasına yetecek kadar durdurulmuştu. Fakat bireyler arasındaki anlaşmazlıklar çok geçmeden yeniden ortaya çıktı. Bu belki çağın kuru-lu düzeninin ihlasa karşı kozmik bir tepki göster-mesi sebebiyle idi. Hz. Peygamberin ölümünden sonra yeni devletin idaresi, dört başarılı Veli ta-rafından sürdürüldü; buna rağmen dünyaperest-lık ve sonucunda ortaya çıkan güçlükler durduru-lamadı.

Bu, başka yerde bir benzeri olmayan ve öne-mi anlatılamayan bir şeydi. Ayrıca bu halifelerin birincisi, Hz. Peygamberin yakın arkadaşı ve ka-yınpederi Hz. Ebubekir ve dördüncüsü Hz. Pey-gamberin yeğeni ve damadı Hz. Ali sufiler tara-fından manevî soylarının (2) en büyükleri arasın-da sayılıyordu.

Hz. Peygamberin hadîslerinin batınî talimat-larla zengin olması gerçekte Hz. Muhammed'in — sufilerin ısrar ettikleri gibi — ilk sufi şeyhi ol-duğunu göstermekteydi. Cüneyd (3), «Resulün izini izleyenlerin dışındaki tüm batınî yollar batıl-dır» ve yine «Bizim bilgimiz Allah'ın elçisinin ha-

(2) İbni Arabî, ebedî olması nedeniyle veliliğin peygam-berlikten daha büyük olduğunu belirtmektedir. Pey-gamberliğin başlangıcı ve sonu vardır. Fakat pey-gamberliğin velilik yönü diğer velilerden daha bü-yüktür. İbni Arabî, Ebu Bekir'in veliliğin orta dere-cesinde, peygamberlikle peygamber olmayış arasında bulunduğunu söyler. Diğer sufiler de şöyle söylemiş-lerdir: «Hz. Ali ve Hz. Muhammed'in kendileri buyur-dular ki: Ben ilmin şehriyim, Ali de onun kapısıdır.»

(3) Dokuzuncu yüzyılda Bağdat'ta yaşamış ve 910'da öl-müş bir sufi. İki alıntı da Kuşeyrî risalesinden alın-mıştır.

dîsleriyle boyanmıştır» demiştir. Bugüne kadar gelen tarikatlar arasındaki çeşitli farklılıklar, Hz. Peygamberin teklif ettiği uygulamalar ve tavsiyelerden tarikatların kurucuları tarafından yapılan seçim farklılıklarıdır. Fakat şeyhin bu işlevi, onun diğer herhangi bir kimseyle veya cemaatıyla birleşmesi fonksiyonuyla bütünleşmiştir. Çünkü bireysel yetenek açısından tüm farklılıklar ve eşitsizlikler tek bir bütün halinde birleşerek kaybolmuştur.

Şeyhin manevî bir birlik oluşturduğunu söylemek, insanların onun derunî ve semavî cezbesine genel 'bir karşılık verdiğini' söylemeğe eşdeğerdir. Bu mistik eğilimde güçlü bir faktör hiç kuşkusuz, diğer zamanlara göre toplumda öncülerin çok daha fazla sayıda olmasıydı. Kur'an, öncülerden, «**evvelki ümmetlerden çok kimseler ve sonrakilerden pek azı**» (4) olarak söz etmektedir ve bu çok kimselerden bazıları kutsal Haberci'nin bir uzantısı ve bu sebepten ilahî müdahalenin bir vechesi olarak derecelenebilir. Çünkü ilk halifeler ve Ashab'ın diğer büyükleri, Sen John ve Sen Peter'in «tesadüfen» Hz. İsa'nın zamanında yaşamış olmamaları gibi onlar da «tesadüfen» o muayyen nesil içinde bulunmuş olamazlar. Ayrıca Hucvirî gibi tasavvufun «herkeste görünür» olduğunu iddia etmek bir abartma olsa bile en azından şu söylenebilecektir ki, ilk toplum, zahirîliğin belli biçimleri kristilaze oluncaya kadar sufiliğe tamamiyle açıktı. Fakat her şeyden önce unutulmamalıdır ki, Ashab devri cennetin kapılarının açıldığı bir devir-

(4) LVI: 13-14.

dir. Eğer vahiy gecesi bin aydan daha hayırlı ise bu, meleklerin ve Ruh'un semadan yeryüzüne inmesi (5) sebebiyledir. Doğaüstünün doğaya bu nüfuzu, ki Elçi'nin misyonu boyunca devam ettiği söylenebilecektir, o zaman zarfında yaşayan kimselere normalde gelmeyecek belirli imkânları getirmiş ve onlara ulaştırmış olmalıdır. Çok sayıda ruh bu mucizevî etki vasıtasıyla, diğer çağlarda tam anlamıyla sadece sufilerin sahip olabilecekleri bir kesinlik derecesine malik olmuş olmalıdırlar. Gerek vahiy şeklinde gelen âyetler — ki El-Basir'in sözü edilen «seçilen ümmet» üzerinde odaklaştığını göstermektedir — ve gerekse vahye paralel şartlar, genelin ihsana — Allah'a onu görüyor-muş gibi ibadet et, son onu görmesen de o seni görmektedir — ulaşmasını, onu elde etmesini istisnaî bir şekilde elverişli kılmıştı ki bu çok geçmeden sufilerin mümeyyiz bir işareti olacaktı.

Hz. Peykamber'in ölümünden sonra manevî mirasçıları o yüce devrin devam etmesi için birliğe yapıştılar. Onun örneği hafızalarda hâlâ taze idi. Kur'an'ın emrini uygulamaktan başka hiç bir seçenekleri yoktu: **«Sana tâbi olanlara kanadını indir.»** (6) Hariçte bırakmaya ihtiyaç duyulan hiç bir şey bulunmadığından ve kendi içinde herhangi bir uzlaşmaya girmeksizin Allah'ın ismini yüceltme; toplumun genelinden ayrılarak hususî olmayı önlüyordu. Bir velî, çocukları için «kanatlarını indirecektir», çünkü onlar saf, günahsız ve «kanat altına girmeyi» araştıran kimselerdir. Ka-

(5) XCVII: 4.

(6) XXVI: 215.

çınılmaz olarak İlahî Elçi de, yaşları ne olursa olsun tüm toplumun üzerinde sadece birleştirici değil, fakat aynı zamanda saflaştırıcı ve koruyucu müteal bir «hâmi» olmalıydı.

Ancak bu açıklamalar, o çağda tasavvufun hususîliğinin kökleri bulunmadığı anlamına gelmemelidir. Hz. Peygamber'in bazı öğretileri toplumun geneline yönelik değildi. Sahih-i Buharî'de geçen aşağıdaki hadîs, sadece böyle bir öğretiyi yansıtmamakta, fakat tüm bir sınıfa işaret etmektedir. Konuşan, Hz. Peygamber'in Ashabından Ebu Hüreyre'dir: «Hafızama Allah'ın Elçisi'nden aldığım iki tür bilgi depoladım. Onlardan birincisini insanlara naklettim, fakat diğerini ifşa etseydim boğazımı keserdiniz.» (7)

Önceki alıntılardan da açığa çıktığı gibi «kanatlarını indir» derken Kur'an da aynı şeyi yapmaktadır. Bir başka örnek, zahirde herkes için gibi görünen **«Onun zatından başka her şey yokluğa mahkûmdur»** (8) âyetidir. En hususî anlamında ruhun sürekliliğini gösteren bu kelimeler, çoğunluğu hariçte bırakarak onların başlarının üzerinden geçmektedir. Yine Kur'an'ın manevî hiyerarşi hususunda getirdiği açık ayrımı daha önce gördük. Fakat bu ayrımlar, — kendi aralarında kesinlikle hissedilmiş olmalıdır — henüz dışarıya yönelik bir yapı olarak kendisini göstermemişti. Hz. Peygamber'in ölümünden sonra müslümanların Ashab'ın büyüklerinin çevresinde halkalanmaları doğaldı ve hiç kuşku yoktur ki, bu manevî

(7) İlm: 42.

(8) XXVIII: 88.

merkezlerin en dikkate değer olanı, halife olmazdan önce Hz. Ali idi. Fakat tarikat gibi bir oluşum yoktu. Onlar tek başına İslâm kardeşliği inancında örgütlenmişlerdi.

Ashab devrinin ne zaman sona erdiği sorulacak olursa bunun bir cevabı, büyük kapının kapanması anlamına gelen Hz. Peygamber'in ölümüyle olacaktır. Fakat büyük kapılardan bir diğeri Hz. Ali'nin ölümüyle kapanmıştır. O zamana kadar, manevî ve dünyevî otorite teoride ve fiiliyatta Hz. Peygamber'de olduğu gibi halifenin kişiliğinde toplanmıştı. Manevî otorite ayrılmamıştı. Halife, toplumun yasal, ilahî ve batınî başkanı, önderi idi. Fakat dört «raşid halife» devrinden sonra, hilafet giderek hanedana ait bir görev haline geldi ve halifelerin manevî otoriteleri azalmaya başladı. Bu otorite gerçekte fıkıhçılar, ilahiyatçılar ve mutasavvıflar arasında bölünmüştü.

Bu dönemde ortada bulunan bir şahsiyet, hayatının uzun bir dönemini Irak'ın Basra şehrinde geçirdiği için bu şehrin ismiyle anılan Hasan-ı Basrî'dir. O, Hz. Ömer'in hilafetinin sonlarında Medine'de doğmuştu. Hz. Ömer'in ona hayır dua da bulunduğu, onu ululadığı söylenir. Hasan-ı Basrî yetişkinlik çağında Medine'de iken Hz. Ali'nin önüne diz çökmüştür. Sufi tarikatlarının pek çoğu manevî silsilelerini Hasan-ı Basrî vasıtasıyla Hz. Ali'ye ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e ulaştırırlar. O, şu anlamda ortada bulunuyordu, Ashab devrinde doğmuş ve büyümüş, fakat 728'de 86 yaşında öldüğü zaman İslâm'ın batınî vechesi ayrı bir kesim olarak ortaya çıkmıştı.

Bize Hasan-ı Basrî hakkında ulaşanlar, onun kendini feda ederek başkaları lehine söylediği

menkıbeler şeklinde ulaşmıştır ki, bu, onun alçakgönüllülüğünü ve alicenaplılığını göstermektedir. Bir örnek vermek gerekirse, onun son halefi Habib el-Acem — bu son kelime «İranlı» anlamına gelmektedir — belli bir mertebedeki bir mürid olarak Arapçayı telaffuz etme güçlüğü çekiyordu. Hasan-ı Basrî namazlarını ekseriya Habib ile birlikte kılıyordu. Şeyhliği ve daha yaşlı olması nedeniyle imamlığı kendisi yapıyor talebeleri de arkasında namaza duruyorlardı. Fakat bir defasında Habib, Hasan-ı Basrî'nin orada olduğunu farketmeyerek namaza durdu. Normalde Hasan-ı Basrî'nin ona uyması gerekiyordu, çünkü imkân olduğu takdirde namazların cemaatle kılınması tavsiye edilmişti. Bu yüzden imam olan Habib'e uydu, fakat Habib'in Arapçası o kadar hatalıydı ki namazın geçersiz olabileceğinden kuşkulananmaya başladı. Üstelik imamın namazının geçersiz olması, arkasındaki cemaatin namazını da geçersiz hale getiriyordu. Bir anlık tereddütten sonra ayrılarak namazını tek başına kıldı. Fakat o gece rüyasında Allah kendisine saflığın ölçüsü olarak niyetlerin derecelerini gösterdi. Habib'in gayret ve istekliliği o kadar büyüktü ki böyle bir gayret birkaç telaffuz hatası yanında muhtemelen çok daha ağır basardı.

Nakledilen rivayetlerinden birinde Hasan-ı Basrî, daha bu dünyada iken öteki dünyayı açıkça görme ihtimalinden bahsetmekte ve bu tadın hiç sona ermeyen etkisini tanımlamaktadır. O, bu gibi görüntülerden kişilere özgü değil, genele hitap edici olarak bahsetmektedir. Fakat onun şu sözlerinden özel birini kasdettiği açığa çıkar: «Dışardan bakanlar onların hasta olduklarını sanırlar, ancak o kimselere hiç bir hastalık isabet et-

miş değildir. Veya sen onlara mutlaka bir şey isabet ettirircesen o da onların zihinlerini Oteki Dünya ile meşgul ettikleridir.» (10)

Yine demiştir ki: «Dünyanın kendisinden kaçtığını bilen, Allah'ın kendisini sevdiğini bilir.» (11) Onun bu sözünde tasavvufun özünü buluyoruz. Bu gibi karşılaştırmaları yapmak herkese nasip olmamıştır.

Basralı olan Rabia'tül-Adeviyye, Hasan-ı Basrî öldüğünde sadece 11 yaşındaydı. O, bu yüzden İslâm'ın ilk devrine ait değildir. Çünkü onun bütün hayatı şiddetli bir bozulma devrinde geçmişti. Değer duygusunun kaybolmaya başladığı bir zamanda, onun mesleği — görevi de diyebiliriz — bu değerleri en yüksek düzeyde tecessüm ettirmektir. Diğer bir deyişle Ruh alanında birinci olan şeyleri birinci mevkiye koymak, Allah'ı cennetin (12), Mutlak'ı izafî olanın önüne geçirmektir. Onun sözlerinden bazıları, ifade biçimi ve muhtevasıyla daha önceki nesil tarafından hiç düşünülmemiştir. Aynısı çağdaşı mutasavvıflar için de geçerlidir. İlk İslâmî seçimde kendilerine toplumun genelinden farklı muamele edilmesi hususunda gösterilen ihtiyatlılık ve titizlikten şimdi toplumun giderek artan «ölü» ağırlığıyla sürüklenme durumuna gelinmişti. Hatta Habîb el-Acem'in talebesi ve halefi Davud et-Tâî bu yüzden «Bu dünyadan elini eteğini çekip oruç tut ve orucunu ölüm aç-

(10) Ebu Nuaym el-İsfahanî, Hilyetü'l-Evliya.

(11) Ebu Said el-Harraz, Kitabu's-Sıdk.

(12) Şu anlamda ki, o, «*El-câr sümme'd-dâr*» derdi. (Önce komşu sonra ev). Yâni evin nasıl olacağından, kendisiyle beraber yaşayacağın komşun daha önemlidir.

sın. İnsanlardan vahşi hayvanlardan kaçır gibi kaç,» diye söyleyebilmiştir (13).

Ancak tasavvufun kaçınamayacağı genel bir sorumluluk vardır ki bu onun zaruri oluşudur. Tasavvuf zaruridir, çünkü o, İslâm'a göre vücudun kalbidir. Vücuttaki kalb gibi merkez de korunmalı, sabit ve sağlam kalmalıdır. Fakat aynı zamanda hayat damarlarıyla beslenmeyi red etmemelidir. Bu nedenle İslâm'ın batını ve zahirî vechesi arasındaki ilişkiler karmaşık ve o oranda naziktir. Dışarıdan bakıldığında sufilerin sürekli olarak kendileriyle toplum arasında derin uçurumlar açtıkları ve bu uçurumlar üzerinde köprüler kurdukları görülür. Fakat İslâm'ın batını vechesini bu açıdan iki sınıfa bölmek çok yanlış bir basitleştirme olur. Sufiler İsmi kıymetine lâyık «kalbler» olmak zorundadırlar. Örnek aldıkları Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: «Yeryüzünde Rahman olan Allah'ın kırk Dostu (14) hiç bir zaman eksik olmayacaktır. Siz onlara verilenlerden içecek ve onlara verilenden yiyeceksiniz.»

Burada insanüstü seyr hareketinin kişinin insanlardan kaçmasıyla hiç bir şekilde azalmayacağına işaret edilmektedir. Mistisizm tarihi, bir münezevinin görüntülerin en parlayına sahip olabileceğini gösteren örneklerle doludur.

Gelmiş geçmiş tüm sufiler en büyüklerinin Cüneyd olduğunda ittifak halindedirler. Hatta onun, kendi şeyhi Sırrî es-Sakatî'nin bile sufi şeyhlerin en büyüklerinin arasında olmasına rağ-

(13) Kuşeyrî Risalesi.

(14) İbrahim gibi.

men, talebesinin (aynı zamanda yeğeni idi) kendi mertebesinin üzerinde olduğunu söylediği rivayet edilir. Kuşkusuz bir anlamda böyle bir şeyi söylemek mânâsızdır, eğer «büyük» kelimesi Sırrî veya diğer herhangi bir veli için kullanılabiliyorsa bu onun veya diğerlerinin ilahî sonsuzlukta yok oldukları, yâni Mutlak Büyüklük (el-Kebir) derecesine ulaştıkları anlamına gelir. Karşılaştırmalar, sadece Zat-ı İlahî'nin altında İlahî Tezahür seviyesinde yapılabilir. Şeyh el-Alevî'nin dediği gibi «İlahî Tezahür yoğunluk açısından kişiden kişiye değişiklik gösterir... İnsanların iç gözleri basamak basamaktır ve bazı kimselerin sırr'a ulaşma kapasiteleri diğerlerinden daha fazladır (15). Ve o devam ederek, İlahî Tezahürleri alma konusunda Elçî'nin iç kapasitesinin başka bir kimseyle mukayese edilemeyecek kadar büyük olduğunu söylemektedir (16).

Velilerin bu mertebelerini anlayabilmek için bütün yapabileceğimiz yine onların fikirlerini kabul etmektir. Bu mertebeleri açıklayanlardan biri «Seyyid'üt-Taife» (17), «fakirlerin en muhte-

(15) Bkz. A Sufi Saint of The Twentieth Century, p. 162.

(16) Ebu Yezid el-Bistamî, «Hz. Peygamber'in bir tek atomu mahlukata tezahür etseydi mahlukat yok olurdu» derken bu tezahürleri kastetmekteydi. (Kalabadi, Taarruf ch. XXIV. in Arberry's translation, The Doctrine of Sufis, p. 54).

(17) Sufiler, Kur'an'ın LXXIII: 20 ayeti nedeniyle çoğunlukla, et-Taife (grup) olarak bilinirler. Bu belirli bir grubun Hz. Peygamber'in aşırı yoğunluktaki bir ibadetini çoğunluğun tersine uygulamaları, bu sünnetleri takip etmeleri nedeniyle verilen bir isimdir.

şemi» ve «şeyhlerin şeyhi» olarak anılan Cüneyd'dir.

Cüneyd'in daha önce naklettiğimiz sözlerine ilave olarak aşağıdaki sözleri bu kitabın başlığıyla özellikle ilgilidir.

«Tasavvuf, Allah'ın seni sende öldürmesi ve kendisinde yaşatmasıdır.» Yine Allah ile üns konusunda, «Sırrı'nın şöyle söylediğini işittim: «Kul, yüzüne kılıç vurulduğunu hissetmeyeceği bir noktaya ulaşabilir.» Kalbime öyle bir şey doğmuştu ki zamanı gelip bunun Sırrı'nın söylediği şey olduğunu açıkca anlamazdan önce onu tasdik etmiştim,» (18) demiştir.

Cüneyd ve çağdaşları ile ilgili olarak manevî sarhoşluk (sekr) ve manevî ayıklık (sahv) sorununu gözden geçirmek uygun olacaktır. Bu iki hal, Kur'anî emirleri izleyen Elçi üzerine getirilen salat ve selâma tekabül etmekte ve salat getirenin alma kapasitesine göre onda yansımaktadır. Bu iki hale hissedar olmayan hiç kimse kelimenin gerçek anlamında bir sufi olarak isimlendirilemez. Yine de veliler arasında sekr halinin tamamen içte kalması veya dışarıya taşıp taşmamasına göre bir ayrım yapmak mümkündür. Sekr hali bazen zahirî ayıklığın (sahv) içinde de kaybolmuş olabilir. Hasanü'l-Basrî ile Rabiâtü'l-Adeviyye arasındaki farklılıklar ne olursa olsun onların manevî sarhoşlukları dışarıya açıkca yansımamıştır. Aynı Cüneyd için de geçerlidir (19). Fakat Ebu Ye-

(18) Kuşeyrî Risalesi.

(19) Bkz. Hucvirî, Keşf el-Mahcub, pp. 184, 6; Ali Hasan Abd el-Kadir, The Life and Personality and Writings of Al-Junayd, ch. IV.

zid el-Bistamî vakasında bunun tersi söz konusudur, onun cezbe halleri — elli yıl sonra Hallac'da olduğu gibi — zahirî otoritelerin sufiliğe karşı düşmanlık duygularını tahrik etmiştir. Ebu Yezid, «Kendimi Takdis ve Tenzih ederim. Şanım ne yüce!» diye haykırmıştı. Hallac'ı da ölüme götüren onun «Ene'l-Hak» demesiydi.

Sufiler bu olay karşısında savunmıcı bir tutum takınmışlardı. İslâm'ın ikinci ve üçüncü nesli farklı türde pek çok yeni mezhebin doğmasına tanık oldu. Zahirî otoriteler — ki bidatın getireceği tehlikelerin kesin bir şekilde farkındaydılar — kendilerinden, sapma yoluyla ve derinlik (20) biçimiyle farklılaşmış bir din kavramını asla kabul edemezlerdi. Üstelik bu zaman, sufi tarikatlarının oluşmaya başladığı bir zamandı. Nerede gruplaşmalar söz konusu olsa kuşku artıyor ve buna göre harekete geçiliyordu. Hallac'ın yedi aylık hapis cezası ve sonunda suçlu bulunmasıyle (21) tasavvufa karşı olumsuz kötü niyetler beslenmesi sufilerin hiç istemedikleri ve kaçındıkları bir durumdu (22). Fakat ani etkisi ne olmuş olursa ol-

(20) Batılı bilim adamlarının pek çoğu aynı ayırım hatasına düşmekte ve bu konuda «ortodoks» kelimesini kullanmaktadırlar. Modern oryantalist düşüncede bu kıymetli ve yeri doldurulamaz kelime, tehlikeli bir şekilde «sathî» veya «zahirî» ile neredeyse eşanlamda kullanılmaktadır.

(21) 922'de.

(22) Örneğin Cüneyd, gözde müridi Ebu Bekir eş-Şiblî'yi birçok defa çok fazla konuştuğu, batınıliğin sırlarını, onları bilmeye hakkı olmayanlara açıkladığı için paylamış, bu şekilde davranmaması için onu ikaz etmişti. Bkz. Kitab el-Luma p. 254. Ancak Cüneyd'in

sun Hallac'ın şehadeti sonuçta, tasavvufun ve sufilik statüsünün toplumda bir güç kaynağı olduğunu isbat etti. «Hiç kimsenin böyle bir şeyi söylemeye hakkı yoktur» yargısı, «o vakada konuşan, konuşanın kendisi değildi» anlayışıyla gidecek tasavvufun lehine değişti. Bu söz şimdi çok sayıda müslüman tarafından Hallac'ın İslâm velileri içinde en büyüklerinden biri olduğunun kanıtı (23) olarak ifade edilmekte ve aynı zamanda sufilerin ne söylediklerinden her zaman sorumlu olamayacaklarının genel bir örneği olarak gösterilmektedir.

Hallac'ın fiilen elde ettiğine, tasavvuf gelecek 200 yıl içinde halkın geneli tarafından tedricî tanınmasıyla ulaşacaktı. Tasavvufun toplumun geneli tarafından tanınması kısmen basit bir dille yazılmış tasavvuf kitaplarıyla (24) gerçekleşmiştir. Bu kitaplar, sufiler ile toplumun arasında köprüler kurmayı başarabilmişti. Fakat belki her şeyden önce on birinci yüzyılın sonlarında güvenilir bir zahirî otoritesi olan Gazalî'nin hayatında tasavvufun yer alması sebebiyle, onun yoğun bir sufilik tecrübesi geçirmesiyle olmuştur. O, öyle

genel tutumu onu, Ebu Yezid'in aramızdaki derecesi Cebrail'in melekler arasındaki derecesi gibidir, diye söylemekten alıkoymamıştı. (Hucvirî, Keşf el-Mahcub, ch. XII.)

- (23) Onun hakkında bize uluaşanların tümünden şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde bir Ruh hahlkası ortaya çıkmaktadır ki burada ilah'da kökleştiğinin bilincinde olan bir adam bulunmaktadır.
- (24) Bunlardan bazıları İngilizceye de çevrilmiştir. Örneğin Kalabadî'nin Taarruf'u ve Hucvirî'nin Keşf el-Mahcub'u bunlar arasındadır.

bir tecrübe geçirmişti ki, zeki (intelligent) bir ruh, yâni zekânın daha yükseklerine ulaşabilen bir ruh, dinin zahirindeki gevşek dokulardan bazılarını görebilen bir uyanıklık süreci içinde oluyordu. Mistisizm boyutunun yokluğunda böyle bir ruh için din hakkında karar vermek ve katı bir şüpheci olma tehlikesi vardı ve Gazâlî de bu tehlikeyle karşılaşmıştı. O, Bağdat'ın önde gelen ilahiyatçı ve hukukçularındandı. Kriz noktasına ulaştığında, dinin gerçeği hakkında yaklaşık iki ay kuşku içinde yaşadı. Onu, tasavvufu temas kurması kurtardı. Otobiyografik kitabı 'Hatadan Kurtuluş'da (25) şüphecilikten kurtulmanın güvenilir tek yolunun, dinin en yüksek yönü olan tasavvuf olduğunu vurgular. Onun en büyük ve en iyi tanınan eseri Dinî Bilimlerin Yeniden Canlanması (26) topluma İslâm'ı, Hz. Peygamber'i ve Ashabını karakterize eden tasavvufî eğilimleri hatırlatma amacıyla yazılmıştır. Fakat onun yazıları herkese hitap etmiyordu. İlahî İsimler (27) konusunda yazdığı kitabında, Allah ismini zikretmenin tanrılaşmanın (ta'alluh) bir vasıtası olduğunu bile söylemişti ve Nurların Mevkileri (28) isimli eserinde hiç bir teellüfte bulunmaksızın Vahdet-i Vücut doktrini açıklamıştır.

- (25) El-Munkızu mine'd-Dalal, Montgomery Watt tarafından The Faith and Practice of Al-Gazali (Allen and Unwin, 1953) olarak çevrilmiştir.
- (26) İhya Uluum'ed-Din: Birçok bölümleri İngilizceye çevrilmiştir.
- (27) El-Maksadü'l-Esna.
- (28) Mışkâtü'l-Envar (İngilizce çevirisi Gairdner tarafından yapılmış, ilk defa 1924 ve ikinci kez 1952'de basılmıştır.)

Gazalî tasavvufu avama tanıtma yolunu açarken onun genç çağdaşı Abdülkadir el-Geylanî (Gazalî'nin 1111'de ölümünde 33 yaşındaydı) bu tanınma olayını tamamen fiilî bir hale getirmiştir. Abdül-Kadir de selefi gibi zahirî bir otoriteydi ve öğrendiğimize göre bir sufi tarikatına girdiğinde mürit arkadaşlarından bazıları bir Hanberî hukukçusunu aralarında görmekten memnun olmamışlardı. Onlar, sonraki yüzyılda — günümüze kadar — bu müride Veliler Sultanlığının nasib olacağını bilmiyorlardı. Belki şunu da söylemek doğru olacaktır, Hz. Ali'nin ölümünden sonra Abdülkadir'in, sahip olduğu ulaşılması güç manevî etkiye hiç kimse sahip olmamıştır. Onun iç kabiliyetleri kısmen dışarıya taşıyor ve olağanüstü belîğ ve fesahatli sözler şeklinde dışa yansiyordu. Bir yıl boyunca Bağdat'ın kapılarından birinin yakınında halka tasavvuf dersleri verdi. Bu derslere sadece Müslümanlar değil, fakat Yahudi ve Hristiyanlar da devam ediyorlardı ki onlardan pek çoğu din değiştirerek İslâm'ı seçmişlerdi. Abdül-Kadir'in tarikatı bir nesil içinde İslâm dünyasının büyük bir kısmına yayılmıştı.

Cüneydî tarikatının bir dalı olarak Kadirî tarikatının kurulmasını diğer tarikatların kurulmaları takip etti. Abdül-Kadir'in genç çağdaşı Muiniddin Çişî (ö. 1236)'nin Çişî tarikatı Hindistan'da en fazla yaygın olan sufi tarikatlarından biri oldu. Bu çağ aynı zamanda, en büyük sufi şair olan Celaleddin-i Rumî'ye aittir. Onun Mevlevî tarikatından, kutsal dans ile ilgili bölümde daha önce bahsetmiştik.

Fakat, genişlik bakımından Kadirî tarikatıyla karşılaştırılabilecek olan Ebu Hasan eş-Şazilî'

nın (ö. 1258) tarikatıdır. Her iki vaka da; göründüklerinden daha büyüktürler, çünkü son 600 yıl içinde kurulan tarikatların çoğu gerçekte bu iki tarikatın birinden çıkmıştır.

Ebu Medyen Şuayb ve Muhyiddin ibni Arabî de bu çağın dikkate değer iki simasıdır. Yukarıda bahsettiğimizle birlikte bu dördü büyüklükte kuşkusuz eşittir (29). Ebu Medyen, Seville'de doğmuştur, fakat daha sonra Doğu'ya gitti ve Abdül-Kadir'in hayatı süresinde Bağdat'ta bulundu, müridlik hırkasını onun elinden giydiği söylenir. Sonunda Batı'ya döndü ve hayatının son demlerini Cezayir'de geçirdi. Onun bir anlamda Tlemsen'in dışındaki türbesinden topluma hâlâ nezaret ettiği söylenebilir.

Muhyiddin-i Arabî, Ebu Medyen'in bir varisi olarak düşünülebilir, çünkü o Ebu Medyen'in müridlerinden birkaçı ile temas halindeydi. Ondan her zaman büyük hürmetle ve bazen «Şeyhim» diye söz ederdi. Hatta hiç bir zaman karşılaşmalarına rağmen aralarında duygusal bir bağ kurulmuştu. Muhyiddin-i Arabî'nin bize bildirdiğine göre bir akşam Seville'deki evinde akşam namazını kıldıktan sonra aklına Ebu Medyen gelmiş ve onu görmek için büyük bir özlem duymuştu. Birkaç dakika sonra selâm vererek içeriye bir adam girmiş ve akşam namazını Cezayir'de Bugla'da Ebu Medyen'le birlikte kıldığını ve onun kendisine şu

- (29) Gerçekte Muhyiddin'in Şeyh-i Ekber olarak bilinmesi eşit olamayacaklarını hatıra getirmektedir, fakat Kadirî ve Şazîlîler onu bu ünvanla isteyerek anmalarına rağmen, ona kendi şeyhleri üzerinde bir yer vermek istemezler.

sözlerini iletmesini istediğini söylemişti: «Ruhlarımızın bir araya gelmesini istiyorsan kabul, iyi olur, fakat bu dünyada bedenlen buluşmamıza Allah müsaade etmemektedir. Ancak onu temin et, benim ve onun buluşmaları için Allah'ın teminatında olan bir zaman tayin edilmiştir.» (30)

Ebu Medyen'in dikkate değer bir diğer varisi Abdüs-Selâm ibni Meşîş idi. İbni Meşîş, Ebu Hasan eş-Şazilî'nin müşsidi idi ve Ebu Medyen ile birlikte üç nesli kapsamakta idiler ki bu tasavvufta kalemin (uslubun) nisbeten önemsiz olduğunu göstermektedir. Onların arkasında yazıp bıraktıkları, birkaç şiir ve münacaattan (31) ibaretti.

Ancak, manevî büyüklüklerindeki kesinlik en vesika düşkünü bilim adamlarının bile aksine bir görüşü ileri süremeyecekleri kadar açıktı. Aksini savunmak dürüst bir davranış olmazdı.

Diğer taraftan çağdaşları Muhyiddin-i Arabî, sufi yazarların içinde en velud olanı idi. Ancak o, kendisinin yazma niyeti taşımadığını, fakat her zaman yazmaya zorlandığını iddia etmişti. Onun için şu veya bu eseri yazmak, onu yazmağa sevk eden belirli ilham ateşinden kurtulmak demektir. Yine o, böyle bir baskı olmadan hiç bir şey yazmadığını söylemiştir. Kendi alanındaki yetkisinin farkında olduğundan, gelecek yıllarda yazmadık-

(30) Sufis of Andalusia (The Ruh el-Kuds and ed-Dürretü'l-Fahire) Ralph Austin tarafından çevrilmiştir. (Allen and Unwin, 1971) P. 121.

(31) İtiraf edilmelidir ki, İbni Meşîş'in Hz. Peygamber'i sena ettiği Salat-ı Maşîşîyye'si ve Ebu'l-Hasan'ın Hızbu'l-Bahr'ı, sufi münacatları içinde en çok okunanlar arasındadır.

larının da kendisine hamledileceğinden korkuyordu. Ölümünden önce yazdığı 270 eserinin listesini çıkardı ve bunları gruplara ayırdı. Birinci grup, «Kadir-i Mutlakın bana, kalbime ilham ettiği, fakat insanlara aktarmama izin vermediği» kitaplarıdır. Sayıları 176 olan bu eserlerden bize sadece 16'sı ulaşmış, bilinçli olarak saklamadıklarının büyük çoğunluğu kaybolmuştur. Yine de geride kalan nesir ve şiirlerin o zamandan bugüne sufiliğin üzerinde sayılamayacak kadar çok etkileri olmuştur. En çok okunan ve en çok şerh edilmiş olan **Peygamberlerin Hikmeti** (32) 27 bölümdür, her bir bölüm bir peygambere ayrılmıştır. Bu eser, 65 yaşında iken ona bir gecede «verilmiştir». Burada, başka yerde olduğu gibi Vahdet-i Vücut doktrini o kadar açık ve tahrik edici bir biçimde açıklamaktadır ki, zahirî otoriteler yanlış bir anlayışla onun kendine mahsus «orişinal» bir düşünce okuluna sahip olduğunu sanmışlardır.

Başkaları da, diğer yazılarının özgünlüğü üzerinde durarak ve yine aynı derecede yanlış olarak onu bir mutasavvıf yerine bir filozof gibi görmüşlerdir.

Bu uzun eserleri Mekke İlhamları (33) — kitabını bu şekilde isimlendirmesinin nedeni «ilham meleği» kendisini yakalayıp yazacaklarını söylemeye başladığında Mekke'de bulunmasıydı — 560 bölümden oluşuverdi ve dört büyük cilt halinde yayınlanmıştı. Bu bir derleme eserdi, tasavvufun temel inançları ve tasavvufun yan konuları sayıla-

(32) Fusus el-Hikem.

(33) el-Fütuhât el-Mekkiyyeh.

bilecek kozmoloji ve diğer bilimlere ek olarak dostu olduğu mutasavvıflar hakkında zengin bilgiler ihtiva etmekteydi. Ayrıca kendi hayatı hakkında bilgi edindiğimiz başlıca kaynaklardan biriydi. Bu ve diğer iki kitapçıktan (34) onun kâmil bir mutasavvıf, manen inzivaya çekilmiş, sürekli ibadet eden bir kimse olduğunu öğreniyoruz. Hayatı süresince ve hatta gençliğinde bile bir veli olarak tanınmış, sadece peygamberlerin daha üstün olabileceği bir basirete malik olmuş ve ayrıca görkemli manevî varlığı nedeniyle sultan ve prensler tarafından davet edilerek görüşlerine müracaat edilmiş ve korkusuzca konuşabilmiştir. O, ayrıca sık sık uzak diyarlara seyahat etmiştir (35). Kuşkusuz kitapları kadar bu gezilerde kurduğu kişisel temasları da onun hayatı boyunca kendisini hissettirmesinde rol oynamıştır.

İncelediğimiz dönemin esas özelliği tasavvufun İslâm'ın bir parçası olarak tanınmasıdır. Zahirîliğin «kristalleşmeye» başladığı bir dönemde toplumun tasavvufu tanıması doğal bir sonuçtu.

- (34) Örneğin onun yukarıda nakledilen Ruh el-Kudus kitabı... Ayrıca Seyyid Hüseyin Nasr'ın *Three Muslim Sages* (Cambridge, Mass., 1964) isimli kitabına bakınız.
- (35) Ebu Medyen gibi o da Anadoluluydu, Mürsiye'de doğmuş, Seville'de büyümüştü. Kuzey-Batı Afrika'ya yaptığı birkaç ziyaretten sonra, 33 yaşında iken Doğu'ya gitmesi için ilahî bir emir almıştı. Doğu'da uzun seyahatlerden ve Kahire, Mekke, Bağdat, Musul, Konya, Halep gibi şehirlerde kısa veya uzun süreli ikametinden sonra Şam'a yerleşti ve 1240'ta orada öldü. Osmanlı sultanı I. Selim tarafından 1644'te kabirinin yanına bir cami inşa edildi.

On dördüncü yüzyılın güvenilir bir hukukçusu (36) tarafından söylenen aşağıdaki sözlerin şimdi toplumun geneli tarafından da kabul edildiği söylenebilir. «Dinî bilimler üçe ayrılır. Bunlar: Hz. Ömer'in (37) oğlundan İslâm olarak haber verilen hadîs-i şerife istinad eden fıkıh; imana müteallik olan **usulü'd-din** (38) ve **ihsan'a** müteallik olan **tasavvuf**'tur. Diğer her şey bu üç ayırımdan birine girdiği ölçüde dinidir (39).

Tasavvufun halkın geneli tarafından tanınması akabinde içine girilebilmeyi ve mutasavvıfların örgütlenmesini gerektirmiştir. Tarikatların yayılması ve açıklığının giderek artması — ki bu durum 'kalb' kanının İslâm'ın bünyesinde' daha rahat ve serbestçe akmasına vesile olmuştur — sufililiğin vasfına ve safiyetine zarar getirebilirdi, fakat tarikata giriş anlayışı hiç bir zaman topyekûn bir nitelik taşımamıştır. Burada, Kahire El-Ezher Üniversitesinin on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki rektörünün Müslüman öğrencilere tavsiyede

(36) Tacüddin es-Sübki.

(37) Bu hadîs Cebrail Hadîsi olarak bilinir. Çünkü Hz. Peygamber bu hadîste, kendisine Cebrail tarafından sorulan sorulara karşılık diri üç mertebede tanımlamıştır. «İslâm nedir?» sorusunu İslâm'ın beş şartı, «iman nedir?» sorusunu Amentü ve «ihsan nedir?» sorusunu da daha önce verdiğimiz şekilde cevaplamıştır. Bu hadîsin çevirisi için bkz: A Sufi Saint of The Twentieth Century pp. 44-45.

(38) Burada işaret edilen, yapılması gereken ilkelerin dışında inanca ilişkin olan ilkelerdir.

(39) Yukarıdaki paragraf bir alıntıdan çevrilmiştir. Bu alıntıda sadece yazarın ismi verilmekte fakat hangi kitaptan alındığı belirtilmemektedir.

bulunduğu tasavvuf hakkındaki bir öğüdünü aktarmanın uygun olacağını sanıyorum. Çünkü o, İslâmî ana eğitim merkezinin başkanı olarak İslâm dünyasının tümü için konuşmaya yetkili bir şahıstır.

Tasavvuf ilminin özü iki sınıfa ayrılır. Bunlardan birincisi nefis terbiyesi ve nefsi ilahî tecellilere hasretme ile ilgilidir. Bu sınıfa Gazalî'nin *İhya'sı* gibi kitaplar girer. Tasavvufun bu özü gün gibi aşıkârdır ve bu öz küçük bir öğrenme çabasıyla herhangi bir kimse tarafından elde edilebilir. Tasavvuf şeyhlerinin bulunduğu diğer sınıf ise Muhyiddin-i Arabî, Cîlî (40) ve onların izinde olan diğerlerinin yazılarında görüldüğü gibi gizlenmemiş sırlar, doğrudan manevî idrâkler ve İlahî Tezahürleri yaşama ile ilgilidir. Bu öz, yukarıda isimleri belirtilen şeyhlerin tecrübelerini bir dereceye kadar olsun hiç yaşamamış olanlarca anlaşılmaz. Ayrıca bu şeyhlerin ifade tarzları anlamları uygun bir şekilde nakletmiyor olabilir ve onların sözleri zahirî mânâsıyla alınırsa mantıkî tüm kanıtlarla çelişki içinde görülebilir. Bu yüzden onları kendi imtiyazlı durumlarında bırakmak gerekir (41).

Yazar, isim olarak Hallac adından bahsetmese de son sözlerinden kesinlikle onu kasdetmektedir. Çünkü Hallac nedeniyle tasavvuf, İslâm'ın kaçınılmaz bir vechesi olarak tanınmıştır. Şüphesiz

(40) Bkz. p. 70. Burada atıf yapılan, muhtemelen onun el-Ayniyyah isimli şiiridir. Bu şiir Nicholson'un *Studies in Islamic Mysticism* isimli eserinin Ek-1'inde kısmen çevrilerek yayınlanmıştır.

(41) Tacüddin es-Subkî tarafından yazılan *Cam'ul-Cevami'nin*, Hasan ibn Muhammed el-Attar Haşiyesi.

şunu da söylemek doğru olacaktır ki, bir taraftan tanınırken diğer taraftan da hususî ve esrarlı bir yöne sahip olma hakkını elde etmiştir. Çünkü tasavvufun hususîliği ve sırrı Hallac'da gözardı edilemez bir gerçektir. O, sadece bir münzevi hayatını değil, ünü hiç sona ermeyen bir şahsiyeti kişileştiriyordu. O'nu her nesil yeniden yargılamış ve giderek keffaret edilmesi gerekli kolektif bir suç bilinci gelişmiştir.

Daire içinde daire ve yine daire içinde daire eşyanın tabiatında bulunan bir yapıdır ki hiç bir mistisizm bundan kurtulamaz. Bir mistisizm tanıdıkça daha fazla teşkilâtlanacak ve yapısı daha da açıklığa kavuşacaktır. Merkezî konumdaki üyelerine ve müridliğe giren, fakat «salık» olmayan kimselere ek olarak her büyük sufi teşkilâtı çok sayıda — bazen binlerce — «bağlı»ya sahiptir. Bu «bağlı»lar, zorunlu olan ibadetlere ek olarak **gönüllü** ibadetler hususunda şeyhin rehberliğine müracaat ederler ve onun hayır duasını almaya çalışırlar. Bu gibi rehberlik çoğunlukla, düzenli zikir görevlerinin iletilmesi şeklinde gerçekleşir. Bu zikir ve münacaat sebebiyle tasavvuf İslâm'ın dış dünyasında o dereceye ulaşmıştır ki, muhtemelen 15. yüzyılda bir Şazilî şeyhi tarafından derlenip toplanan **Delail-i Hayrat**, Kur'an'dan sonra İslâm dünyasında en yaygın olan bir kitap haline gelmiştir. İslâmî ibadet kitapları konusunda otorite olan modern batılı bir yazar tasavvufun genelde bu şekildeki yaygınlığına işaret ederek şunları söylemektedir:

«İbadet kitaplarını satın alırken amacım deriş tarikatlarının iç hayatlarını yansıtan ve anlaşılması zor olan kitaplardan kaçınmaktı. Herkes

tarafından anlaşılabilir kitapları belirlemek için bir soruşturma yaptım. Fakat bu kitapların bile büyük çoğunluğu şu veya bu tarikatlardan birini temsil ediyordu. Bu resmî kısıtlılık günlerinde bile bu kitaplar İslâm hayatında büyük bir rol oynuyordu. Gerçekten günlük namaz ibadetinin ötesinde diğer ibadetlerle ilgili eğitici bir kitap araştıran bir kimsenin tarikatlardan biri ile ilgisi olmayan bir eser bulması hemen hemen imkânsızdı. Türkiye’de bu kitapların yasaklanması ile bir zamanlar zengin bir merkez olan İstanbul’da dini malzeme bulma sıkıntısı çekiliyordu.» (42)

Tasavvufun İslâm’ın dışına taşan diğer yönü müteveffalarıdır ve bu tek başına belki diğer her şeyden daha fazla ve açık olarak tasavvufun din içindeki merkezî konumunu göstermektedir. Yaşayan bir veli ilk olarak müritlerine aittir ve sonra gizlice bir bütün olarak topluma aittir. Fakat müteveffa bir velinin varlığı artık sır değildir, gizliliği kalmamıştır. İslâm dünyasında hemen hiç bir yer yoktur ki, o bölge içinde büyük bir veli gelmemiş bulunsun (43). Büyük velilerin hepsinin

(42) Constance Padwick, *Muslim Devotions* (S.P.C.K., 1961) pp. WI-XII.

(43) Tahmin edileceği gibi Bağdat özellikle müteveffalarıyla ün kazanmıştır. En eski kabirlerden biri, Bîşr el-Hâfî’nin olandır. O, daha manevî yolculuğunun başında iken ilahî vaade mazhar olmuştur. Bir gün yolda yürürken çamurların içinde bir kâğıt parçasının üzerinde yazılı ilahî isim gözüne çarptı. Kâğıdı alarak temizledi ve ona güzel kokular sürerek evinin duvarındaki bir kovuğa yerleştirdi. O gece bir sesin kendisine şöyle seslendiğini işitti: «Ey Bîşr, sen benim ismime bu dünyada güzel kokular sürdün, ben

eşit derecede toplumun ilgilerini, bağlılıklarını kendilerine çektikleri söylenemez, fakat bu kitapta bahsedilen ve bahsedilmeyen pek çoğunun kabir-

de seni bu ve sonraki dünyada aynı şekilde güzel kokulu yapacağım.» Bişr'in, basit ve sade türbesinin aksine nehrin karşı tarafında büyük Cami bulunmaktadır. Bu camideki Altın Kubbe altında Peygamberimizin büyük torununun büyük torunu Musa Kâzım yatmaktadır. Şiilere göre Musa Kâzım, on iki imamın yedincisidir ve onlar ona peygamberî bir fonksiyon atfetmektedirler. Fakat ona İslâm toplumunun tümü bir veli olarak hürmet eder. Sufiler onun vasıtasıyla silsilelerini Hz. Peygamber'e kadar ulaştırırlar. Musa Kâzım'ın camisinden kısa bir mesafede manevî torunu Maruf el-Kerhî'nin türbesi bulunur. Burası *Tiryak* (panzehir) ismiyle meşhur olmuştur. Burada birçok hastalar iyileşerek hastalıklarından kurtulmuşlardır. Maruf, serbest bırakılmış bir köle ve Musa Kâzım'ın hem oğlu hem de halefi olan Ali Rıza'nın müridi idi. Maruf, iki manevî silsileyi birleştirmektedir. Çünkü o, aynı zamanda daha önce sözü edilen Davud et-Taî'nin de müridi ve halefi idi. Maruf camisinin yakınlarındaki bir kabristanlık büyük bir ziyaret yeridir. Sufiler burada ekseriya anma toplantıları düzenlerler, çünkü buruada Maruf'un müridi ve halefi Sırrî es-Sakatî ve Cüneyd yatmaktadır. Yukarıda sözünü ettiğimiz velilerden her biri şehrin manevî bir merkez olmasına yetecek büyüklüktedir. Onlardan hiç biri Büyük Veli (Mürşid-i Kebir) olarak isimlendirilmemişse bunun sebebi —gerilerde Dicle'nin karşısında bulunan— Abdülkadir'in türbesi yüzündendir. Abdülkadir, Hz. Peygamber'den ve onun Ehl-i Beytine mensup bazı üyelerden sonra İslam'da en fazla saygı gören ve türbesi en fazla ziyaret edilen bir kimsedir. Hatta Fas gibi uzak bir ülkede «Seyyidî Bağdat» (Efendim Bağdat) sözü dahi Abdülkadir el-Geylanî'den başkasını kasetmemektedir.

leri genelde uzaktan ve yakından gelen ziyaretçilerin bir ziyaret yeri olmuştur (44).

Yararlandığımız son alıntı amaçladığımızdan daha önce bizi bu yüzyıla getirdi, fakat bir an için geriye, sufi tarikatlerinin kristalleşmeye başladığı döneme dönersek tasavvuf çevrelerinde çok sık başvurulan ve üzerinde tefekkür edilen, büyük öneme sahip iki kitaptan söz etmek gerekir. Bunlardan birincisi **el-Hikam**'dır. On üçüncü yüzyılın sonlarında Ataullah el-İskenderî (15) tarafından yazılmış özlü sözlerden oluşan bir eserdir. Lakabı, onun Şazilî tarikatının (46) ilk merkezlerinden biri İskenderiye'den olduğunu göstermektedir. Bugün kasabanın en kutsal anıtı, içinde Ebul-Abbas el-Mursî'nin kabri bulunan camiidir. İbni Ataullah, Ebul-Abbas'ın müridi idi. Hiç kuşkusuz bu özlü sözler, dolaylı bile olsa, büyük Ebu Hasan'ın kendisinden tevarüs ettiğimiz mirasın önemli bir parçasını oluşturmaktadır.

Sözünü ettiğimiz metinlerden ikincisi on beşinci yüzyılın ilk yıllarına ait Abdülkerim el-Cîlî'nin (47) sufi doktrinini açık, özlü ve derinlemesine anlattığı **İnsan-ı Kâmil** isimli eseridir.

(44) Bkz. Religion in The Middle East (Cambridge University Press, 1969) vol. 2, pp. 266-7.

(45) İngilizcede «Sufi Aphorisms» başlığı altında yayınlanmıştır. Bir giriş yazısıyla birlikte Victor Danner E.J. Brill, Leiden) 1973, tarafından çevrilmiştir.

(46) İlk merkez Tunus'ta idi ve hâlâ oradadır. Fakat Ebu Hasan tarikatını orada kurduktan sonra İskenderiye'ye gitmiştir.

(47) Eserinin bazı bölümleri İngilizceye çevrilmiştir. Diğer bölümlerinin De l'Homme Universal (P. Petain, Lyon, 1953)'de Fransızcası bulunmaktadır.

Son yıllara kadar bilim adamlarının çoğu Cîlî'yi Islâm'ın en büyük mutasavvıfı olarak görmeye eğilimindeydiler. Onun devri ile günümüze kadar geçen fetret zamanı içinde sadece bir veya iki büyük veli gelmişti. Örneğin Ahmed Zarruk (48) çağdaşları tarafından, özellikle hayatının son günlerini orada geçirdiği için Libyalılar tarafından, zamanın Gazalisi olarak isimlendirilmişti.

Modern araştırmalar, aynı zamanda Abdülgani el Nablusî'nin (49) de farkındadır. Fakat itiraf etmek gerekir ki, ona adil bir muamelede bulunulmamıştır. O, İbni Arabî'nin **Fusus el-Hikem**'inin ve İbni Farid'in **Hamriyyah**'ının engin bir yorumcusu olmasına ilave olarak kendisi de gerçek bir şairdi (50). Fakat bu şahsiyetler bu fetret dönemini, Batılı yazarların birbirlerini taklit ederek büyük bir mürşit gelmediği suçlamasından kurtaramamışlardır.

Batı dünyası uzun bir süredir hümanist akımın etkisi altında kalmıştır. Tasavvuf hakkında yazı yazan yazarlar bu sebeple bilinçsiz olarak hümanizmden etkilenmişler ve mistisizme uymayan standartlara göre yargıda bulunmuşlardır. On altıncı yüzyıldan günümüze kadar Doğu'nun 'duraklamaya' batının ise 'ilerlemeye' ve 'gelişmeye' başladığı düşüncesine inandırılmak istenmiştir. Fakat pratikte her zaman unutulmuş bir şey vardır ki, kullanılan 'gelişme' kavramının anlamları

(48) Ölümü: 1493. Bkz: Ali Fehmi Hushaym, Zarruk The Sufi, Tripoli, Libya, 1976.

(49) Ölümü: 1731.

(50) Bkz: A Sufi Saint of The Twentieth Century, pp. 150-1.

İçinde hiç bir zaman «diğer dünya için gelişme» anlamı mevcut olmamıştır. Bu sadece tasavvufun tanıyabileceği veya bilebileceği bir gelişme türüdür. Tasavvuf vakasında «duraklama», «orijinal mütefekkirlerin» çıkmamasıdır ki bu bizi başlangıç bölümüne geri götürecektir. Eğer burada orijinal kelimesi modern anlamında ele alınırsa, var sayılan zayıflık aslında bir güçtür, sağlamlaktır. Gerçeğin üzerini örten, yeniliklerde kişisel tezahürlerin izlenilmemesidir. Fakat gerçek anlamda orijinalliğe gelince, yani Orijin (Mebde) ile gerçek temasa gelince, o daha önce naklettiğimiz gibi vaad edilmiş bir gerçektir. «Yeryüzünde Rahim olan Allah'ın dostlarının kalbleri gibi kalbi olan kırk insan hiç bir zaman eksik olmayacaktır.» Arapça Halil (Dost) kelimesi yakın temasa veya daha somut olarak karşılıklı nüfuz etmeye işaret etmektir (51). Şu hadîsi de örnek gösterebiliriz: «Allah bu ümmete her bin yılda bir, dinini yenileyici (müceddid) birini gönderecektir.» Çünkü vahyin kaynağına bir dönüş olmadan hiç bir yenilik olamazdı. Sufiler için bu vaadler gerçekleşme garantisidir. Diğer taraftan Batılı bilim adamı, daha çok, kendilerinin objektif kanıt olarak isimlendirdikleri şeyle ilgileneceklerdir. Fakat onlar, acaba gerçek orijinalliği değerlendirme yeteneğine

{51} Rabiati'l-Adeviyye'ye isnat edilen şu iki satır karşılıklı nüfuzla yakından ilgilidir: Şiir çeviri güçlüğünden nesir olarak verilmiştir:

«Hayatımın her vechesinde sen varsın (tehallette). *Halil*, bunun için *Halil* olarak isimlendirildi.»

Şiirin tamamı için bkz: A Sufi Saint of The Twentieth Century, p. 180.

sahip midirler? Onlar, Nicholson, Massignon ve Arberry gibi kimselerdeki geleneksel orijinallik kavramını anlamakta güçlük çekmezler. Onların düşünce yapıları bilinçsizce ve muhtemelen çok derin olmayan modern parodilerin lehinde gelişmiştir, fakat büyük sufilerde araştırdıkları ve değerledikleri orijinallik onların bu düşünce yapılarının çok ötesindedir. Manevî büyüklüğün kaçınılmaz sonucunun «orijinallik» olduğu konusunda haklı olsalar bile, onların yeterince anlamadıkları — veya bazen unuttukları — Orijin (Mebde) ile temasın sonsuz şekillerde olabileceği gerçeğidir. Diğer bir deyişle, onların orijinal kavramının muhtevası çok dardır. Onlar, orijinallığı her zaman tüm biçimleriyle tanıyamazlar.

Ancak bu sözünü ettiğimiz adaletsizliğin ikinci (52) nedenidir. Esas neden tasavvuf hakkındaki yarı resmî oryantalist hükümlerin yetersiz bilgilere dayalı ve mesnetsiz olmasıdır. Tasavvuf, tabiatı gereği sırdır, derinliklerinin açığa çıkması zaman alır. Oysa köpükleri (53) hemen yüzeye çı-

- (52) Bir diğer ikinci nedeni modern oryantalistlerin görüşlerini dikkate alma ve onlara değer vermedir. Bir başka neden onların manevî büyüklüğün kanıtı olarak tek başına yazıların hiç bir şey ifade etmeyeceğini hatırlamamalarıdır.
- (53) 1934'te İslâm Ansiklopedisi'nde Massignon şöyle yazar: «Avam tabakasının belirli kişileri tarafından uygulanan akrobasi ve hileler, liderlerinden pek çoğunun ahlakî düşüklük içinde bulunması modern İslâm dünyasının elit tabakası tarafından onlara karşı düşmanlık beslenmesine ve onların suçlanmasına yol açmıştır.» Ancak yukarıda kullanılan «elit» kelimesi insanın kuşkulanmasına neden olmaktadır. Bu yüz-

kar. Örneğin Arberry daha on altıncı yüzyılda tasavvufun can çektiğinden söz etmekte ve: «Her ne kadar sufi tarikatları devam etse de sadece cahil kitlelerin ilgisini çekmekte ve onların bağıllığını kazanmaktadır. Eğitimli kimseler tasavvufun lehinde konuşmamaktadırlar» (54), diyerek genelleme yapmaktadır. Ancak, daha sonra, 1934'te ölen Ahmet el-Alavi'ye dikkati çekildiğinde, «onun kutsal hüviyetinin, ortaçağ mutasavvıflarının altın çağını hatırlattığını» itiraf etmiştir (55). Diğer bilim adamları da onun hakkında benzer ifadeler kullanmışlardır (56). Çelişkiye düşme korkusu duymaksızın teyid edilebilir ki, onun alfabe

den çok daha fazla dikkate alınacak bir ifade değildir.

- (54) Sufizm p. 122. Ancak unutulmamalıdır ki, cahil kitlenin sesi bazen «sağduyunun» sesidir. Ayrıca cahil bir bedevi, kendi kendisine büyük ölçüde dirayetli, akıllı bir kimse olabilir ve bazen aynı zamanda okulda öğrenilemeyecek fizyonomik güçlere de sahip olabilir. Diğer taraftan, sufi tarikatlarının lehinde konuşmayan «eğitimli» modern Doğulunun kim olduğu sorulacak olursa onun «aydın biri!» olduğu veya «sufiliğin iç dairelerinin kendisinden tamamen saklandığı» veya sübjektif olarak onun toy, batıl inançlı veya geri düşünceli olarak tanımlanmak istemeyen biri olduğu söylenebilecektir.
- (55) Bu ifade onun yukarıda sözü edilen kitapta sufiliğin değerini düşüren ifade ve eleştirilerin değiştirilmesi olarak kaydedilmeli ve hatırlanmalıdır.
- (56) L.O. Schumann ondan «Cezayirli Şeyh gerçekten büyük bir insan» diye söz etmektedir. Arnold Hottinger, «Gerçek ve büyük bir mutasavvıf» diye bahsetmekte ve onu, «Bu gibi insanların tamamen kaybolmalarının İslâm dünyasını büyük ölçüde müteessir edeceği» duygularıyla okuduğunu belirtmektedir.

harflerinin sembolleri üzerine yazdığı kitabı sufi literatürünün en derin metinlerinden biridir. Ayrıca — ki bu çerçevede çok önemlidir — kendi tarikatını kısa ve etkileyici bir şekilde tanıttığı kitabında şeyhi Muhammed el-Buzidî'nin de kendisi gibi büyük bir rehber olduğuna inanmamızı istemektedir. Bu, müride yaraşır bir dindarlık sorunu değildir. Şeyh el-Alavî de **manevî mevki** (57) gibi önemli bir konuda duygularının hükümlerine galip gelmesine imkân vermeyecek ölçüde tarafsız ve haktan yana olmuştur. Gerçekten o şeyhini övmemiş, bize sadece onun ne söylediğini ve ne yaptığını aktarmıştır. Sonuç olarak, bizi ilgilendirdiği kadarıyla, onun belirttiği sadece bir izlenim değil, fakat burada ruhların gerçek bir sahibinin olduğudur. Bununla birlikte Şeyh el-Buzidî, arkasında bir kitap bırakmamıştır veya bıraktı ise de Batı'da bilinmemektedir. Onu kendi şeyhi Muhammed ibni Kaddur el-Vekilî de aynı ölçüde ih-

- (57) Modern Doğunun özelliklerinden biri —ki tasavvuf kadar Hinduluğa da atfedilebilir— zahirî fonksiyonla iç hakikatin karıştırılmasıdır. Tersine Batıda, bir kimse Papa ise o bir velidir. Bir sufi tarikatının önderi olarak hareket etme meşruiyetine sahip bir kişi, usule, geleneksel mirasa sıkı sıkıya uyduğu sürece belirli güçlere gerçekten sahiptir. Fakat sadece manevî yolun sonuna ulaşan kişi, manevî rehberlik yapabilir, mürşid olabilir. Şeyh el-Alevî zamanında sufi ileri gelenlerinden bazılarının hüsnü kuruntulu takipçilerinin abartmaları sonucu kendilerinin uzman (mürşid) olduklarını iddia etmelerinin farkındaydı. Şiirlerinden birinde böyle bir sahtekâra hitap eden ve onu iç durumları hakkında sorguya çeken dikkate değer bir bölüm vardır.

mal edilmiştir. O da kendisinden emin olunan manevî bir rehberdi. Şeyh el-Burzidî, müritlerine sık sık onu nasıl bulduğunu, Ebu Medyen'in kendisine görünerek onu bulmak için Cezayir'den Fas'a gitmesini söylediğini anlatmıştır. Bu silsile bizi geriye, Derkavî tarikatının kurucusuna götürmektedir. Çünkü Muhammed ibni Kaddur, Kuzey-Batı Afrika ve diğer yerlerde günümüze kadar pek çok sufi tarafından «şeyhlerimizin şeyhi» olarak adlandırılan Mevlâ (58) el-Arabî el-Derkavî'nin manevî torunu idi. Bu sufi şeyhinin mektuplarından önceki bölümlerde (59) alıntılar yapmıştık. Bu mektuplar Alevî'nin otobiyografisi gibi bizde yazarın şeyhi Mevlâ Ali el-Cemal'in de büyük bir veli olduğu kesinliğine yol açmaktadır. Gerçekten bu manevî silsilede, Ali el-Cemal ve Arabî el-Derkavî ve iki nesil sonra Muhammed el-Buzidî ve Ahmed el-Alevî — ki onlar dokuzuncu yüzyıl hâlef ve selefi Sırrî ve Cüneyd'in eşitleriydiler — yüzyıllarının Hz. Peygamber tarafından vaad edilen mücedditleriydiler (60). Aralarındaki fark mücedditliklerinde değil, geldikleri düzlemin birbirinden farklı olmasındadır. Önceki yüzyıllarda, son-

- (58) Fas'ta kullanılan ve Peygamberimizin soyundan geldiğine işaret eden bir unvan.
- (59) Önceki bölümlere bkz. Çeşitli müritlere yazılan bu mektuplar Batılı bilim adamlarının uzun süre tanımakta başarısız kaldıkları gerçek orijinalliğin mükemmel bir örneğidirler.
- (60) Şeyh el-Derkavî (ez-Zerkavî ve Şeyh el-Alevî'nin her ikisi de bu fonksiyonlarının ve kendi zamanlarının manevî kutupları olduklarının farkındaydılar. Bkz: A Sufi Saint of The Twentieth Century, p. 224.

raki yüzyıllara göre genel maneviyat düzeyinin çok daha yüksek olduğu inkâr edilemez. Cüneyd küçük tepe zirveleriyle çevrilmiş en yüksek doruk noktasıydı. Tasavvufun zirveleri her ne kadar yüksekliğinden bir şey kaybetmeksizin sabit kalmışsa da sayıca çok azalmış ve bu zirveleri çevreleyen tepelerin eğilimleri gittikçe sarplaşmıştır.

Şeyh el-Derkavî'nin buna rağmen çok sayıda müridi vardı. Hatta bunlardan bazıları, onun ölümünden önce bağımsız şeyhler olarak tanınmışlardı (61). Fakat tahmin edileceği gibi, onun mektupları bize halefleri hakkında selefleri kadar fazla bir bilgi vermemektedir. Gerçekten onun en çarpıcı özelliklerinden birisi, seleflerinden pek çok önemli nakillerde bulunarak bizi manevî başarı zincirinin titreşimleri olarak isimlendirebilecek bir bilince ulaştırması ve bizi bu bilinç içinde tutmasıdır.

On yedinci yüzyıldan gerilere doğru on dördüncü yüzyıl sonrasına kadar yukarıda sözünü ettiğimiz tarikat ve diğerleriyle ilgili olan şeyhlerin çoğu sadece birkaç nüshası olan el yazması eserler bırakmıştır ki bunlar şimdiye kadar Batılı yazarlarca bilinmeyen kitaplardır (62). Fakat şim-

(61) Bkz: Letters of Sufi Master. Yine bkz: L'Autobiographie du Soufi Marocain Ahmed ibn Ajibah. J.L. Michon, (E.J. Brill, 1969).

(62) Örneğin Şeyh el-Derkavî'nin müşşidinin mektupları olan el-Resail el-Cemaliyye. Bu mektuplardan seçilmiş parçalar Derkavî tarikatının meclislerinde sesli olarak okınur. Özellikle bir grup yazarın Fez'deki kabrinde düzenli toplanarak bu mektupları okurlar. Bu mektuplar henüz hiç yayınlanmamıştır.

di hem Doğuda ve hem Batıda bu mirası ortaya çıkarmaya yönelik çalışmalar görülmektedir. Bu bölümü, dolayısıyla kitabı, bu çalışmaların olumlu sonuç vermesi dileğiyle kapatmak uygun olabirdi. Fakat, asla unutulmamalıdır ki, yazılar ve kitaplar tasavvufun hiç bir zaman temel özelliği olmamıştır. Bu son paragrafta sorulması gereken temel soru, «son birkaç yüzyılda kaç tane önemli tasavvuf kitabının yazıldığı» değil, fakat «tasavvufun insanın İlâhî Mebde' ile bütünleşmesinde amelî bir vasıta olmaya devam edip etmediğidir». Tasavvufun insanoğluna sunduğu avantajları elde etme yeteneğine sahip kimselerin giderek azaldığı doğrudur, fakat bu, diğer taraftan hiç kuşkusuz aynı zamanda son sorunun cevabı ve onun teyididir de...



Bu kitabın birinci baskısından sonra Understanding İslâm'ın yazarı Frithjof Schuon tarafından büyük önemi olan üç yeni kitap daha yazıldı. Biz bunlara on yıl önce Fransızca yazılan, fakat İngilizceye şimdi çevrilen bir dördüncüsünü Logic and Trancendence'ı ekleyebiliriz. Bu çalışmalar farklı şekillerde, «Tasavvuf Nedir?» kitabının sadece kısaca dokunabildiği veya sessiz geçtiği İslâmî mistisizmin diğer pek çok yönüne ışık tutmakta ve bu yönleri daha derin bir biçimde incelemektedir. Schuon, başlangıcından sonuna kadar tüm tarikatı anlatmaktadır. Kitabında, Mutlaklık, Sonsuzluk ve Ebedilik, diğer bir deyişle İlahî Hakikat ve İlahî Varlık temaları merkezî bir yer tutmaktadır. Fakat bu merkezî temanın bir kısmı Nihâî Son'a giden yola (tarikata) ayrılmıştır. Yazılarının çoğu «Bizi doğru yola hidayete erdir» âyetiyle sözünü ettiğimiz namaz ibadetiyle ilgili zengin bir yorum olarak değerlendirilebilir. Schuon, «mistisizmi» diğer yolların çeşitli derecelerde daha az doğrudan olması nedeniyle «yolların yolu» anlamında kullanır.

Bu dört kitap yayın sırasına göre şunlardır:

- 1 — Mantık ve Lahutî Âlem (Logic and Transcendence (Harper and Rowe, New York).

Bu kitabın tüm bölümleri doğrudan veya dolaylı olarak tasavvufu ilgilendirmektedir. Akıldan idrâke kadar bütün melekeleri kapsayan bu kitapta aklın, algılama gücüyle aktif olarak ve «ödünç» alınmaya ihtiyaç duyulan ışığın vasıtası olarak pasif bir biçimde manevî yolla birleşeceği belirtilmektedir. «Tasavvuf Nedir?» okuyucularının özellikle hoşlanacakları iki bölüm, bir yolu izleyecek ve diğerlerine rehberlik yapacak kişilerin vasıflarının ne olduğunu işleyen «Vasıflar Sorunu» ve «Manevî Şeyhin Tabiatı ve Fonksiyonu» adını taşımaktadır. «Manevî Şeyh» kelimeleri kelimelerin sahip olabileceği tam anlamıyla kullanılmıştır. Büyük ölçüde başlangıçtaki ilhamlarla ilgilenen bir diğer bölüm «Anlama ve İnanına» başlığını taşımakta, kişinin anlamadan da inanabileceği gerçeğini dile getirmektedir ki, bu durum zamanımızın en karakteristik bir olgusudur. Schuon, bu bölümde iki tip aydınlanma biçiminden her ikisiyle de kemâle erilebileceğini göstermekte ve kitabını hakikatin kabul edilmesinde, anlama ve inanmanın birlikte olmasının ne kadar önemli olduğunu vurgulayarak bitirmektedir.

- 2 — İslâm ve Ebedî Felsefe (Islam and The Perennial Philosophy, World of Islam Festival Pub. Co. Thorsans Publishers).

Schuon'un İslâm üzerine yaptığı diğer çalışmalar gibi bu eser de tasavvuf konusu üzerinde

odaklaşmıştır. Eğer tasavvufun İslâm'ın kalbi olduğu kabul edilirse buna tasavvufun içinde de, içinde kalb olan bir başka kalb olduğunun ilâve edilmesi gerekir. Bu iç kalb, mistisizmin İslâmî biçimidir. Yazar, dinin en derin, en iç ve en yüksek yönleri için «batınîlik» (esoterizm) kelimesini kullanmaktadır.

Yazarın görüşünde, müteal, azametine ulaşılamayandır. Burada Jung'un, ruhun, psikolojinin obje ve ne yazık ki aynı zamanda süjesi olduğunu bildiren meşhur düşüncesini hatırlatabiliriz. Jung'un «modern psikolojisinin» geçmişteki durumuna bakarak onun bilgelikten (hikmetten) alındığını söylemesi gerekirdi. Çünkü, kelimenin gerçek anlamında metafizikçi, mükemmel bir psikologtu, o ruha madde üstü bir açıdan bakıyordu.

Schuon'un kitabı ruh üzerine yazılmış bir tez olmamasına karşılık okuyucu onun psikolojik içgörülerine takılacak ve ruhun bu içgörünün (vukufun) bir nesnesi olduğunu, tek başına süjesi olmadığını görecektir ve daha fazla ilgilenecektir.

Kitabın son bölümü Cennet konusuna ayrılmıştır. Bu bölüm, sufilerin yönelecekleri yüksek amaç, son'un üzerine ışık tutması açısından özellikle önemlidir. Cennet'in dört katlı ve bunlardan ikisinin herkes için olduğu şeklindeki Kur'anî akide bu bölümde çok güzel incelenmiştir.

Bu ikili ayırım — ilk bakışta şaşırtıcı ve gelişki gibi görünse de — gerçekte eşyanın tabiatına uygundur ve başka türlü de olmazdı. «İnsanda iki süje veya karşıt eğilimli ve ortak yönleri olmayan iki şahsiyet vardır.» Yazar, bunlardan aşağı olanın En Üst Obje olarak Allah'a bağlılık yo-

lunu, yüksek olanın ise O'nunla En Üst Süje olarak birleşme yolunu tuttuğunu açıklamaktadır.

3 — İlke ve Tarikat Olarak Batınîlik (Esoterism as Principle and Way, Perennial Books).

Yazar, «batınîlik» kelimesini yukarıda verilen anlamda kullanırken, onun dört boyuta sahip olduğunu belirtmektedir. Birincisi akıl ve inançtır, ikincisi irade ve terbiye (method), üçüncüsü ahlâk ve fazilet, dördüncüsü estetik ve dolayısıyla sembolizm ve sanattır. Kitap, esas olarak ilk iki boyutla ilgilenmektedir. Fakat sürekli olarak boyutların tümüne atıflarda bulunulur. Ayrıca, batınîliğin ahlakî yönünü ele alan başlı başına bir bölüm bulunmaktadır. Bir diğer bölüm, estetik boyuta tahsis edilmiştir. Schuon'un diğer eserlerinde sanat üzerine yazılan yazıları —örneğin Castes and Races'de «Sanatın İlkeleri ve Ölçüsü» bölümünü — okuyanlar, tasavvuf yazarlarının ihmal ettikleri iki bölümü burada görmekten memnun olacaklardır. Gerçekten en yüksek anlamında bir metafizikçinin aynı zamanda göz kamaştırıcı bir sanat otoritesi olması çok nadir görülen bir olaydır.

Kitap, tasavvufa ayrılan harikulade bir bölümle sona ermektedir.

4 — Tasavvuf: Kabuk ve Öz (Sufism: Veil and Quintessence, World Wisdom Books, Bloomington, Ind., U.S.A. Perennial Books)

Schuon'un Tasavvuf'un korku, sevgi ve bilgi olmak üzere üç ilkeye bağlı olduğunu bildiren fi-

kirleri daha önce nakledilmişti. Yine onun, «tabî riyakârlıktan manevî saygınlığa geçiş» olarak verdiği tanımı nakletmiştik. Bu son cümlelerin Schuon'un yazdığı yazıların tüm özetini verdiği söylenebilir. Çünkü bu cümle, huşu, özlem ve feraset ile Lahutî'nin tanınmasına hizmet etmektedir. Fakat bu saygı tek ihtimaldir, çünkü o insanın aslî niteliğinin bir yönünü göstermektedir. Yukarıda sözü edilen «tabî riyakârlık» sadece ikinci tabiatını, yâni insanın dünyevî tabiatını kasdetmektedir. Bu nedenle saygı, insanın Mutlak'a yönelik tutumlarında, bilinçte ve bilinçaltındaki aslî olmayan tutkuların temizlenmesinden başka bir şey değildir. Fakat nisbeten önemsiz bir nokta vardır ki, bir tutkudan kurtulma (temizlenme) ancak onun yerini bir başkaşayle doldurmakla mümkündür. Tasavvuf literatürü bunun tehlikeli yönlerini işleyen yazılarla doludur. Özellikle Batılı okuyucu için — ki o abartma ve eksik bilgilerle sık sık tutarsızlığa düşürülmektedir — bu bilgi çok önemlidir. Örneğin Batıda, işlenen temanın belirli bir etki bırakması isteniyorsa, dikkatler öyle bir şekilde odaklaştırılır ki, «onun dışındaki her şey yok» sayılır. Bu eğilimin çok yaygın olması nedeniyle Schuon, kitabın başlığında ona işaret etmeyi uygun bulmuştur. Yazar, «kabuk» sözüyle, tasavvufun özünün anlaşılmasını güçleştirici ifrata varan uygulamaları kasdetmektedir. Ayrıca bu yeni kitabın, «kabuk» bölümleri, nasıl düşünülmesi gerektiği konusunda verdiği derse ilave olarak kişinin kendisini «mutlak İslâm» yerine «şartlara bağlı İslâm'la» aldatmasına karşı bir koruyucu kalkan görevi görmektedir.

Bu bölümde, zengin örneklerle, özü örten ka-

buğun çeşitli yönleri işlenmiştir. Felsefe üzerine yazılan bir bölümde yazar, tekrar uygun örneklerle, sufiler ve filozoflar arasındaki uyuşmazlıkta sufilerin her zaman kendi paylarına haklı olmadıklarını göstermektedir.

«Kabuk» bölümlerinden sonra «İslâm'ın Batınîlik Özü» ile kitabın en önemli bölümü gelir.

Bunu sonuç bölümü izler. Bu bölümde, İlahî Vasf'ın üç boyutu üzerinde durularak bu boyutlar gerçek batınîlerin görüntüsünü asla kaybetmemeleri gereken üç kelime, Mutlaklık, Sonsuzluk ve Kemâl (kusursuzluk) ile ifade edilir.

AKABE YAYINLARI

BİR SOSYAL SİYASET MÜESSESESİ OLARAK
VAKIF

Doç. Dr. İ. Erol Kozak
araştırma, 136 sayfa

KORKU VE YAKARIŞ

Cahit Zarifoğlu
şiiir, 140 sayfa

YAŞAMAK

Cahit Zarifoğlu
günlük, 224 sayfa

AÇIK OTURUM 1

— Siyaset ve Sanat —
Açıkoturumlar, 200 sayfa

İSLÂM TASAVVUF TARİHİ

M. Ali Aynî
inceleme, 205 sayfa

İslâm'ı seçen ünlülerle

RÖPORTAJLAR

inceleme, 208 sayfa

VAKTİ KUŞANMAK

Atasoy Müftüoğlu
denemeler/264 sayfa

TEKNOLOJİNİN ÖTESİ

Ersin Gürdoğan
düşünce, 159 sayfa

İSLÂM, İDEALLER VE GERÇEKLER

S. Hüseyin Nasr

düşünce, 240 sayfa



ASHAB FUKAHA MÜCTEHİDLER

Hilmizade İbrahim Rifat

hal tercemeleri, 191 sayfa



HİCRET GÜNLERİ

Meral Maruf

hicret hikâyeleri, 196 sayfa



DULLAR KAMPI

Meral Maruf

savaş hikâyeleri, 136 sayfa



İPEK YOLUNDAN AFGANİSTAN'A

Erdem Bayazıt

gezi - izlenim, 395 sayfa

EL KİTAPLARI DİZİSİ

İSLÂM'A GÖRE MÜZİK VE MÜZİSYENLER

Luis L. Farukı

inceleme, 88 sayfa



KARDEŞLİK VE HOŞGÖRÜ

Muhammed M. Picktall

düşünce, 80 sayfa



YÜKSELİŞ VE ÇÖKÜŞÜN NEDENLERİ

Muhammed M. Picktall

düşünce, 100 sayfa



KADERCİLİK SUÇLAMASI VE CİHAD

Muhammed M. Picktall

düşünce, 80 sayfa