

SUFİLER*

*Abdullah KARTAL***

1. Köken ve Anlam:

Sufi kelimesinin kökeni uzun bir tartışma konusu olmuştur. Sufilerin çoğunluğu bu kelimenin "safa"dan türediği ve sufünün ise "dünyevî kirlilerden temizlenen seçkin kişi:" anlamında olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bazıları ise sufilerin ruhî olarak Allah ile ittisalleri için birinci safta olmalarından dolayı "saf"dan veya ehl-i suffeyi referans göstererek "suffe"den türediği görüşünü tercih etmişlerdir. Ehl-i suffe, Rasulullah zamanında evleri olmadığından dolayı Mescid-i Nebvî'nin yanında inşa edilen gölgelikte (suffe) barınan fakir müslümanlara verilmiş bir isimdir. Kuşeyrî ve diğer sufilerin görüşüne göre bu açıklamalardan hiç birisi etimolojik olarak doğru değildir. Bununla birlikte burada sufiler tarafından tercih edilen istikaklardan bir tanesi etimolojik olarak uygundur. Tasavvuf ile ilgili mevcut en eski risalenin yazarı Ebu Nasr Serrac'a göre sufi ismi, "sûf"dan türemiştir. Zira sûf (yün elbise) bir çok hadis ve rivayetin gösterdiği gibi Peygamberlerin sünneti, velî ve seçkinlerin alametiymiş.¹ Scaliger'in ciddiyetten uzak mülahazalarına rağmen 18.inci yüzyıldaki Avrupa'lı yazarlar sufi kelimesinin suftan türediğini benimseyerek vakıaya en uygun olanın da bu olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Joseph von Hammer bu görüşe karşı çıkmış ve *Gesch. der schönen Redekünste Persiens*² isimli eserinde sufileri Hint "çıplak bilge"lere (Gymnosophists) nisbet etmiş ve Arapça sufi ve sâfi (temiz) kelimelerinin, Grekçe "sofos" ve "safis"den geldiğini savunmuştur. Bu talihsiz görüş, Hammer'in filolojist olarak yetersizliği hakkında şüphe uyandırmaktadır. Fakat onun "sufi" ile

* Bu makale, 1921 yılında yayınlanan *Ency. Of Religion and Ethics'in XII. Cildinin 10-17 sayfeleri arasındaki "Sufis" maddesinin tercümesidir.*

** Araş. Gör.; U.Ü. İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı

¹ Kitabü'l-Luma, R. A. Nicholson, Londra, 1916, s.20

² Vienna, 1818, s.346,

"sofos" arasındaki kurduğu ilişki makul gibi gözükmektedir. (Bu görüş)⁴ Tholuck³ tarafından reddedilmişse de, son zamanlarda Adalbert Merx tarafından ciddi bir şekilde savunulmuştur.

Konu, 1894'de Strassburg Üniversitesi'nde Arapça profesörü olan Nöldeke tarafından son kez ele alındı. Nöldeke⁵, sofos kelimesinin aramice'de bilinmediğini ve bundan dolayı Arapçada ise hiç bir yer işgal etmediğini bildirmiştir. Diğer taraftan Arapça ve aramice'de "sofisdis" ve "filozof" kelimeleri vardır. Yunanca "o" harfi bütün arapçalaştırılmış kelimelerde olduğu gibi Arapçada "sad" ile değil, "sin" harfi ile karşılanmaktaydı. Sufi Grekçe kökten olsaydı, onun ilk "sad"ı en azından anormal olurdu. Hatta sufinin yunanca sofis kelimesinden türediğini gösteren hiç bir olumlu delil yokken, "sûf"dan türediği müslüman yazarlar tarafından desteklenmiştir. Daha sonra Nöldeke, ilk iki asırda kaba yün elbiselerin halk ve özellikle zühd hayatı yaşayanlar tarafından giyildiğini gösteren çeşitli pasajlar zikretmektedir. "Lebise's-suf" (yün elbise giydi.) sözü, ilk literatürlerde sıkça "dünyayı terkedene ve zahid olan kişiler" için kullanılmaktaydı. Daha sonraki dönemde zühdün tasavvufa dönüşmesiyle "lebise's-suf" genel olarak "Sufi oldu." anlamında kullanıldı. Farsça'da da "yün elbise giydi." anlamında zahid, sık sık "Peşmina puş." diye çağırılırdı. Yün elbise giyen ilk müslüman zahidler bu uygulamayı Hristiyan ruhban ve keşişlerinden almışlardı. Hammad b. Seleme (ö.784) Basra'ya geldiğinde huzuruna yün elbise ile gelen Ferkad es-Sencî'ye "Bu Hristiyanlık işaretini çıkart."⁶ demiştir. Bu tarz elbiselere Hristiyan zahidlerin elbiseleri anlamında "ziyyü'r-ruhban"⁷ denilmekteydi. Peygambere atfedilen bir hadis, bizzat İsa'nın yün elbise giydiğini kaydetmektedir.

Câmi'ye göre⁸ sufi ismi ilk kez Süfyan es-Sevrî'nin çağdaşı Ebu Haşim el-Kûfî için kullanılmıştır. Kuşeyrî'ye göre⁹ ise, bu kelime H.200 yılından önce yaygınlaşmıştı. Serrac¹⁰, bu kelimenin Bağdat'lular tarafından kullanıldığı görüşünü zikretmektedir. Her ne kadar orijini karanlık ise de sufi kelimesinin yaklaşık H.II. asrın sonlarında zühdün tasavvufa dönüşmesi esnasında yaygınlık kazandığı ve bu gelişmenin bazı aşamalarına işaret ettiği görülmektedir. Bu kelimenin Peygamber zamanında ve hatta islam öncesi çağlarda varolduğuna delalet eden zayıf rivayetlerin hiç bir değeri yoktur.

³ Sufismus, s.30

⁴ Idee und Grundlinien einer allgemeinen Gesch. der Mystik, s.871

⁵ ZDMG., c.48, (1891), s.45

⁶ İqd, Kahire, A.H. 1293, c.III, s. 348

⁷ Şa'rani, Lavaih, c.I, s. 45

⁸ Nefahatü'l-üns, ed. W. N. Lees, Kalküta, 1859, s.34

⁹ Risale, Kahire, A. H. 1318, s.9

¹⁰ Kitabü'l-Luma', s.22

Kendilerinin Hz.Muhammed'in gerçek ruhî varisleri olduklarını iddia eden III. ve IV. asır sufileri iddialarını desteklemede deliller ileri sürmüşlerdir. Bu kelimeyi kullanan ilk yazar, abid sufilere (es-sufiyye min'en-nüssak) referans gösteren ve belagatta meşhur bir çoğunun ismini zikreden Cahız el-Basrî'dir.¹¹

Bu makalede sufi ve sufizm terimleri, normal anlamda "İslam sufileri" (Mohammadan Mystic) ve "İslam mistisizmi"nin (Mohammadan Mysticism) karşılığı olarak kullanılacaktır. Bununla birlikte eski sufizmde, tasavvufî unsurlar az önemli olurken zühd eğilimleri güçlüydü. Kelimenin özel anlamında mistik olarak kabul etmekte tereddüt ettiğimiz ibadet ve zühd sufileri devamlı olarak varolagelmıştır. Fars ve Türk şiirinde sufi, bazan münafık dindar veya ahlaksız özgür düşünür anlamında ve kendilerini farklı sufiler olarak kabul eden şairler tarafından ayıplama terimi olarak kullanılmıştır.¹²

2. (Tasavvun) Kaynağı ve İlk Gelişmeler:

İslamda mistisizmin başlangıcı, bizi VII. asırda Hristiyan etkisi altında yükselen büyük zühd hareketine götürmektedir. Bu durum, seçkin sufilerin sözlerini ve bir çok ilk zahidin ismini ihtiva eden biyografi çalışmalarında ortaya konmuştur. Zühd hareketi bazı aşırı yönleri olsa da esasta ortodoks bir hareketti. Bu hareket, derin dini heyecan, insani zaafiyetleri yenen bir şuur, şiddetli Allah korkusu ve O'nun iradesine tam bir teslimiyet ile karakterize edilmekteydi. Her ne kadar zahidler, bazı müridleri ile seyahat etmiş ve birlikte Kur'an okuyup ruhî tecrübelerinden bahsettikleri cemaatler oluşturmuşlarsa da, bu dönemde organize olmuş bir zaviye hayatı yoktu. Suriye'liler ibadetlerin dış formları ile ilgilenirken, Basra iç hayatın en üst derecesi olarak gördükleri zühde vurguda bulunan zahir (şekilsel ibadet) karşıtı grubun merkezi durumundaydı.¹³ Hasan Basrî zühdün yeme ve giyme olmadığını, sadece tevazudan ibaret olduğunu vurgulamıştır.

Allah'a hiç bir ortak koşmama şeklindeki İslam itikadı tedrici olarak Allah'ın rızasını kazanmak için kişisel istekleri ve hatta nefsin bütün arzularını ortadan kaldıran gerçek zühde dönüşmüştür.¹⁴ Bu zahidler karşılıksız olarak Allah'ın muhabbetini kazanmak istiyorlardı. Dini usullere aşırı derecede mübalağaya dayanan ilk zahidlik, sonunda bütün usullerin gereksizliğine inanan bir inanç şekline dönüştü. Ancak bu sonuca bir anda ulaşılmadı. II. asrın sufileri, genellikle ortodoks ve şeriata uyan kimseleirdi. Bu sufiler fakra, nefisle mücahedeye, bütün işlerde Allah'a tevekküle

¹¹ Kitabü'l-Beyan, Kahire, A. H. 1313, c.I, s. 138

¹² Cf. E. J. W. Gibb, Hist. Ottoman Poetry, Londra, 1900-09, c.I, s.25

¹³ Kütü'l-kulüb, Kahire, A.H. 1310, c.I, s.129

¹⁴ D. S. Margoliouth, The early Development of Mohammedanism, s.167

sarılmaktaydılar. Onlar Allah'ı seviyorlardı, ama ona duydukları korku daha fazlaydı ve onların mistisizmi tamamen ayırıcı teorilere olduğu kadar olumlu özelliklere de sahipti. Bu zahidler, zühd ile teosofi (hikmet) veya gnosis (marifet) ortasında bir yerdeydiler. Onların özelliklerini en güzel tasvir eden kelime, rızadır (quietism).

“Burada, hikayesi Buda'nınkine benzeyen Belh sultanı İbrahim b. Ethem'i, tevekkül doktrininin kurucusu Şakik Belhi'yi, Basra'da doğup Kudüs'te vefat eden kadın veli Rabiati'l-Adeviyye'yi ve Bağdat doğumlu Ma'ruf el-Kerhî'yi özellikle zikretmeliyiz. Son iki kişi, özellikleri daha sonra ortaya çıkacak olan vecdî ve coşkulu mistisizmin habercisidirler. Her ne kadar ilahî aşk ile ilgili Rabia'ya atfedilen söz ve beyitlerin doğruluğu şüpheli ise de, Ma'ruf tasavvufu “Hakikatleri almak ve insanların elindekinden ümit kesmek” şeklinde tarif eden ilk kişidir.”¹⁵

III. asırda tasavvuf kesinlikle yeni bir döneme girmiştir. Zühd ve rıza ruhu devam etse bile, tasavvuf, o zamana kadar arka planda kalan nazari ve vahdet-i vücudçu eğilimlere boyun eğmek zorunda kaldı. Her ne kadar sufiliğin daha sonraki gelişiminde bu yeni yönelişlerin etkisi olduysa da, tasavvufun orijinini bu yönelişlere bağlamak hata olur. Aynı şekilde onların dışardan tasavvufa girdiğini ve bu intikal ile yeni bir tarzın oluştuğunu ileri sürmek de yanlış olur. Sufilerin öngördüğü vahdet-i vücudun tohumları, Kur'anda bulunmaktadır.

“Onun vechi dışındaki her şey helak olacaktır.” (Kasas, 88), “Oradaki herkes fanidir. Ancak celal ve ikram sahibi Rabbinin vechi bakidir” (Rahman, 26), “Nereye dönerseniz dönün, Allah'ın vechi oradadır.” (Bakara, 109)

Kesinlikle İslam sufileri Allah'ın tek gerçek varlık olduğu sonucuna bağımsız olarak ulaşmış olmalıdırlar.

“Muhtemeldir ki, bu anlayış (vahdet-i vücud), müslümanlara dışardan gelmiş olabilir. Ancak öte yandan tevhid inancı etrafında yapılan araştırmaların, vahdet-i vücudun orijini ve gelişmesini açıkladığı görülmektedir. “Allah'tan başka tanrı olsaydı,” der, Kur'an “yer ve gök bozulurdu.” Fakat sufiler, tanrı kelimesini metafizik olarak tanımlamaya çalıştıklarında, araştırmalar tanrıyı "Gerçek Varlık" (vacibü'l-vücûd) ve "Mutlak Varlık" (el-vücûdü'l-Hak) şeklinde tarif etmeye sevketmiştir. Homeros'un dediği gibi, tanrı ile insan arasındaki farklılık, birincisi ebedîdir; ikincisi ise sonradan olmadır (hâdis). Tanrı ile alem arasındaki ilişki ise “alemin tanrıdan bağımsız olup olmadığı” sorusunu ortaya çıkarmıştır. Bağımsız olduğunu iddia etmek şirk'e (politeizm'e), bağımlı olduğunu ileri sürmek ise gerçek monoteizme götürmektedir. Eğer tanrı alemin dışında değilse, alemle bir olması gerekir. Sufilerin büyük çoğunluğu bu sonucu

¹⁵ Kuşeyri Risalesi, s.167

kabul ederek, islamın ruhundan ve tevhidle ilgili esas düşüncesinden uzak bir dizi sonuçlar çıkarttılar.”¹⁶

Teorik olarak sufilerin vahdet-i vücûd mezhebine bu şekilde ulaşmış olmaları mümkündür. Hatta böyle yaptıklarını kabul etmek gerekir. Zira vahdet-i vücûd felsefi düşüncenin sonucu olmaktan ziyade sufilerin tasavvufi tecrübeleri esnasında sezgisel olarak idrak ettikleri bir hakikattir. Fakat sufilerin zühdden vahdet-i vücûda nasıl geçtiklerini açıklarken tamamen onların dış düşüncelere kapalı oldukları zannından da hareket etmemeliyiz. Hristiyanlık, Yeni-Eflatunculuk ve Budizm’in etkisi inkar edilemez bir gerçektir. Bu durum kaçınılmazdır da. Her ne kadar bütün maddelerin detaylıca etkilerini incelememiz mümkün değilse de, bu dış etkinin mevcudiyeti ve önemi ile ilgili bir çok delile sahibiz. Kısaca yeni tarz sufizm -tarihin her aşamasında olduğu gibi- etkileri birlikte görülen bir çok farklı sebebin sonucudur. Bu amiller, islam tevhidi hakkında yapılan nazari araştırmalar, Hristiyan zühd ve tasavvufu, Gnostisizm, Yunan ve Hint felsefesidir. Son zamanlara kadar problem yanlış bir şekilde ortaya konmaktaydı. İlk araştırmacılar, hayat ve gücünü islam dünyasındaki ırk ve sınıflardan alan bu büyük hareketin, Vedanta veya Yeni-Eflatunculuk gibi tek bir kaynağa irca edilerek ya da sufiliğin ari ırkın sami dine karşı bir reaksiyon olduğu iddiası gibi yarı doğru olan teorilerle açıklanabileceğini ileri sürmüşlerdir. Şimdi ise bizim, bu olgunun kaynağını bir sebeple açıklayarak boşuna uğraşmak yerine tasavvufun oluşmasına etki eden farklı amilleri, bu amillerden her birinin etki alanını, aralarındaki bağlantıyı ve mümkün olduğu kadar aralarında farklılık arzeden noktaları araştırmamız gerekir. Genellikle bu amiller sufi doktrinin geliştiği tarihi şartları teşkil etmektedir. Bu tarihi şartlar arasında Emevîler döneminde yıkıcı savaşlar, Abbasîlerin ilk zamanlarında güçlenen rasyonel ve şüpheci cereyanlar, özellikle ulemanın aşırı doğmatizmi gibi tasavvufun gelişmesine etki eden politik, sosyal ve entellektüel şartlar sayılabilir.

Üçüncü asırda tasavvufun gelişmesi ile ilgili temel özellikler şu şekilde özetlenebilir.

İlk sufiler kendilerinden sadır olan söz, hareket ve fikirleri ilahî irade ile açıklamak istediler. Bu düşünce aşkın bir zat olarak Allah’ı, Rabbü’l-âlemîn şeklinde ifadelendirdi. Bu fikre zühd yolu ile ulaşmak istediler. Böylece bu teori ve uygulama iki netice doğurdu.

- 1- Rızanın en olumlu formu (şekli) olan ilahî aşk doktrini; ve
- 2- İster kasıtlı ister kasıtsız olsun zühd uygulamalarının bir sonucu olan vecd doktrini.

İlk sufilerin az çok ortodoks olmalarına rağmen, hub ve vecd şeklinde ortaya çıkan yeni tarz tasavvufun islamla bağlantısının araştırılması gerekir.

¹⁶ Margouliouth, a.g.e., s.180

Bunların durumu, Roma katolik kilisesine karşı aşk ve vecd dinini savunan ortodoks hristiyan mistiklerin durumu gibidir. Rabiâtü'l-Adeviyye ateşten hiç korkmadığını, cenneti ümid etmediğini ve kendisini absörbe eden Allah'a karşı duyduğu aşkın kalbinde Allah'dan başka hiç bir şeyin ne sevgisi ve ne de nefretini bırakmadığını, hatta bu sebepten Peygamberi bile sevemeyeceğini bildirmektedir. Böylece Allah ile mahlukatı arasındaki engel yavaş yavaş kalkmaya başladı ve tevhidin anlamı vahdet-i vücûda dönüştü; Hâdis sıfatlardan münezze olan Allah'ın biricik zâtı, bütün yaratılan mazharlarda taayyün eden ve vecd anında kendisinden geçen sufinin suretinde tecellî eden bir olan "Gerçek Varlık"a (Hak) dönüştü. Değiştirilmekle birlikte bu doktrin yine de tasavvufun özünü oluşturmaktadır. Onun orijini ile ilgili tarihi şartlar en azından bazı bakımlardan islam dışı kaynaklardan etkilendiği görüşünü haklı çıkarmaktadır. Gerçekten Merx tasavvufun (vahdet-i vücûd) tamamen yunan kaynaklı olduğunu ve Areopatige'li Dionysius'a ait yazmalarla ilişkisi olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir. Tasavvuf hem bu yazmalardan hem de arapça versiyonu üçüncü asrın sonlarından önce ortaya çıkan Aristonun Teologia'sı olarak bilinen Yeni-Eflatuncu risalelerden etkilenmiştir. Fakat bu çağda doğrudan bu kitaplardan az şey alınmıştır. İslam tasavvufu üzerine Helen tesiri olduğuna katiyetle bizi götüren husus, Doğu Asya ve Mısır'da sufi hikmetinin Helen kültürü ile yoğrulan topraklarda yükselmesidir. Onun ilk öncüleri arap olmayan milletlerden idi.

Burada zikrettiklerimizi açıklamak üzere bir misal yeterlidir. Sufilere has olan Tanrı'nın tasavvufî bilgisi, ilhamın sonucu olan vasıtasız bilgi anlamında marifet (gnosis) terimi ile ifade edilmiştir. Marifet üçüncü asır sufilerinden bir çoğu tarafından bu anlamda tarif edilmiştir. Marifetin tabiatıyla ilgili ilk önemli tartışmaları Zunnûn el-Mısırî'ye borçluyuz. İran'lı yazar Câmî onun hakkında "Zunnûn bu taifenin başı idi. Herkes tarikatı ondan aldı ve ona intisab etti." demiştir.¹⁷ Şüphesiz bu ifadelerde bir mübalağa vardır. Ancak yine de bu cümleler Zunnûn'un önemini göstermektedir. Kıptî veya Nevbî asıllı olan Zunnûn Grek hikmetinin öğrencisi, hakim ve kimyacı olarak tanıtılır. Hayatında bir çok kimse tarafından zındıklıkla itham edilmiştir. Burada, sufilerin, islam tasavvufunun gelişme sürecinde, sırlarına ancak bu yolda ilerleyen kâmil insanların ulaşabileceği gnosis veya yüksek bilgi doktrininden etkilendiklerini gösteren bir çok delil bulmaktayız. Zunnûn tasavvufun gayesinin hakikatlerin tecellî ettiği, aklın hiç bir etkisi olmadan sufinin zevkî olarak idrak ettiği ve kalp gözüyle Allah'ı gören ehlülhaha has ma'rifet olduğunu söylemesine rağmen, çağdaşı Ebu Yezid ile yaygınlık kazanan fenâ terimini asla kullanmamıştır.

Fena, en doğru olarak "kendinden geçme" şeklinde tercüme edilebilir. Fena, kötü niteliklerin ortadan kaldırılması ve vahdet-i vücûd'cu anlamda

¹⁷ Câmî, Nefahatü'l-üns, s.36

Tanrı ile ittisal için tamamen kişisel varlığını yok etme, yani kendinden geçme şeklinde açıklanabilir. Muhtemelen sufiler bu terimi, Kur'an'daki "Oradakilerin hepsi fânîdir. Ancak Rahman'ın vechi bâkîdir." ayetinden almışlardır. Ancak ilk olarak ortaya çıktığı Doğu İran'da büyük oranda Hint ve Fars düşüncelerinden etkilenmiş olmalıdır. Ahlakî olarak bütün arzu ve istekleri yok etme şeklindeki tanımının Nirvana'nın tanımına uygun olması şüphe götürmeyecek tarzda Budizm'in etkisini göstermektedir. Vahdet-i vücuddaki fena ise Vedanta gibi Hint düşüncelerine benzemektedir. Burada tarihi delillerle birlikte sufilerin söz ve yaşayışları da kesin bir ilişki olduğunu göstermektedir. Mesela Ebu Yezid Horasan'lıydı ve dedesi zerdüşttü. Tasavvuftaki üstadı ise bir kürttü. O, tasavvufî "fena fillah" doktrinini (ilahî birlikte kendinden geçme) Ebu Ali es-Sindi'den öğrenmiştir.¹⁸ Ebu Yezid, Hint uygulaması olan nefesleri kontrol etmeyi (nefes murakabesi) bilmekte ve bunu arifin Allah'a ibadeti şeklinde tanımlamaktaydı. Ebu Yezid'in vahdet-i vücûd anlayışının özelliği, aidiyeti kesin olmasa bile ondan rivayet edilen sözlerde ortaya çıkmaktadır. Bazı misaller:

"Benden bana ey ben olan sen! diye bağırincaya kadar Allah'dan Allah'a gittim."

"Ben Allah'ım. Benden başka ilah yoktur. Öyleyse bana ibadet edin. Şanım ne yücedir."

"Kul için bir şeysiz, zühdsüz, ilimsiz ve amelsiz olmasından daha faziletli bir durum yoktur. Kul bütün bunlarsız olursa her şey onun olur."

"Halkın halleri vardır. Arifin ise hali yoktur. Çünkü o, şeklini yok etmiş, hüviyeti bir başkasının hüviyetinde fani olmuş ve eserleri bir başkasının eserlerinde kaybolmuştur."

O dönemde ciddi sufiler yaygın ve açık olarak "tanrılaşma" (deification) terimine düşkün değildiler. Altını çizdikleri doktrin, batınî idi. Ebu Yezid ve Hallac'dan daha ketum davranan ma'rifet ashabına aitti. Onlar, sufi nazariyelerinin inandıkları dinin akideleri ile uygunluk içerisinde olması gerektiğini düşünüyorlardı. Bunun için Kur'an ve Sünnet sadece nazari bahislerde değil, ruhî hayat ve hallerinde de uyulması gereken standartlar olarak kabul edilmişti.

Şimdi, sufilerin islam ile tasavvuf arasında nasıl barıştırdıklarını zikredip ikisi arasında kurdukları ilişkiyi araştıralım.

3.Şeriat, Tarikat ve Hakikat:

Kur'an, Muhammed'in bazı tasavvufî niteliklere sahip olduğunu ileri sürülebilecek bir çok ayet ihtiva etmektedir. Fakat, bir bütün olarak herhangi

¹⁸ Tezkiretül-Evliya, c.I, s.162

bir tasavvufî sisteme temel teşkil etme hususunda, Musa'nın beş esfarından hiç de daha uygun değildir. Bununla birlikte Şianın batınî te'vil ilkesine uyarak, sufiler, kutsal metnin her ayetinin ve hatta her kelimesinin Allah'ın seçkinlere ilham ettiği¹⁹ anlam hazinelerini gizlediğini ileri sürmek suretiyle kendi güvenlerini sağlayabilmişlerdir. Bu anlam hazineleri tefekkür anında sufînin kalp gözüne şimşek gibi çakmaktadır. Te'vilden hareket eden bir kimse, Kur'an'ın her hangi bir tasavvufî doktrin üzerindeki otoritesini göstermenin ve tasavvufun gerçekte Ali b. Ebi Talib'in Nebî'den varis aldığı batın ilmi olduğunu iddia etmenin kolay olabileceğini düşünebilir. Aynı prensipten (te'vil) hareketle İslamın tasavvufî yorumunun birbirinden ayrı sonsuz çeşitlilikler ve hatta birbirinden farklı inanç ve ibadetler arzettiği söylenebilir. Bütün bunlar derece farklılığı değil, nev' (çeşit) farklılığını gösterir. Zira Kur'an'ın anlamları sonsuzdur ve Kur'an her mistiğe Allah'ın bahsettiği ruhî kapasitesi oranında kendini açar. Bundan dolayı tasavvuf bir mezhep değildir ve sufîliğin ne olduğunu teşkil eden yeknesak bir doktrini de yoktur. Tasavvuf kelimesinin çok yönlülüğü, onu tanımlamak için sayısız teşebbüslerle ortaya konmuştur.²⁰ Aynı şekilde sufîlerin şeriate karşı tavırları subjektif bir kriterle dayanmaktadır. Bazıları ibadetlerini dikkatlice yerine getirirler. Buna rağmen onlar ibadetlerin şeklinin kalbin amellerine oranla sadece rölatif bir değeri olduğunu ve ancak ruhî hakikatlerin sembolleri olarak bir değer kazandıklarını kabul ederler. (Mesela) haccetmek günahlardan uzaklaşmak; ihram giymek günlük elbiselerle birlikte bütün beşeri düşünce ve hislerden de soyutlaşmak anlamına gelir. Bu anlayış, İsmailîlerin iyi bilinen bir doktrindir²¹ ki, sufîlerin de onlardan aldıkları görülmektedir. Diğer bir kısmı ise ister düşünce ve amelde şer'i kayıtlardan kurtulan sufîler, ister Hucvîrî'nin²² tasvir ettiği melamiler gibi insanların methinden korkarak kınanmayı celbedecek davranışları tercih edecek sadık sufîler veya ahlakına değil, şeriatın zahirine önem veren sufîler olsun ahlak kurallarına karşıdırlar (antinomian). Ancak sufîlerin büyük çoğunluğu, sadece tasavvufî hayatın gayesi olan hakikatin tam olarak gerçekleşmesini sadece dini emirlere uygunluğuna bağlamazlar; aynı zamanda şeriatın sufi düzenin bölünmez bir parçası olduğunu kabul ederler. Bu görüş, yolun ahlakî ve psikolojik temellerini açıkladıktan sonra daha iyi vuzuha kavuşturulacaktır.

Sufîler kendilerini Kur'an ve hadisî batınî bilgisine sahip ve her müslümanın anlayamayacağı teknik ifadeler (rumuz ve işaret) kullanan özel seçilmiş bir sınıf olarak kabul ederler. Bu kardeşlik ruhunu doğurmuştur ve

19 Kitabü'l- Luma, s.72

20 Goldziher, Vorlesungen, s.166

21 Kitabü'l- Luma', s.172

22 Keşfü'l- mahcûb, (trc. Nicholson), s.66; M. Hartman, Der islamische orient. Berichte und Forschungen, Berlin, 1899-1910, s.156

organizasyonların izlerinin görülmesi uzun sürmemiştir. Büyük sufiler özel eğitim için etraflarında müridler topladılar. Zamanla bunlar meşhur üstad ve sufilerin yaşadığı yerlerde tevbekarları eğiten şeyhler durumuna geldiler. Genel olarak dinî hayata giren kimseler için mürişidin zarurî olduğu kabul edilmiştir. Terbiye etmek üzere bir mürişide tabi olmayan ve kendi kendini eğiten sufilere şüphe ile bakılmıştır. Şeyhin otoritesi mutlaktır. Deneme süresinden sonra müridin şeyhine itaat yeminini almaya kabul edilip edilmediğine karar verilir. Bu yemin, kabul töreni için bütün adaylardan alınır. Hucvîrî, deneme süresinin üç yıl olduğunu kaydeder.

“İlk yıl, insanların hizmetine tahsis edilir. İkinci yıl, Allah’ın hizmetine, üçüncü yıl ise kalbinin murakebesine adanır. Kendisini köle, diğer insanları efendi yerine koyuncaya kadar insanlara hizmet etmelidir. İstisnasız tüm insanları kendinden daha iyi olarak görmeli ve onlara hizmet etmesi gerektiğine inanmalıdır. Hâle ve geleceğe dönük bütün kişisel istek ve arzularını yok edinceye ve yalnızca Allah’ın istediği için O’na ibadet edinceye kadar Tanrı’ya hizmet etmelidir. Bütün gayretini yöneldiği yöne teksif edinceye ve Allah’a münacaat sırasında kalbini gaflete sevkedecek her şeyi terkedinceye kadar kalbini murakabe etmelidir.”²³

Kabul ahdini alınca, şeyh tarafından müride parça kumaşlardan yapılmış, daha sonra yün elbiseye karşılık giyilen bir elbise olan hırka veya murakka giydirilir. Bu tören müridin tarikata kabul edildiğine işaret eder. Bazan Ebu Said İbn Ebi’l-Hayr’da olduğu gibi farklı iki şeyh tarafından sufiye iki hırka giydirilir. Şeyhlerin müridlerine tavsiye ettiği itaat ve saygı, iyi bilinmektedir. Zunnûn müridin şeyhine itaatinin Rabbına olan itaatinden daha üstün olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir.²⁴ Şeyh tarafından tavsiye edilen ve mürid tarafından takib edilen usul, metod ve dînî uygulamalar tarikatı oluşturmaktadır. Binaenaleyh tarikat, hiç bir sabit ve yeknesak karaktere sahip değildir. Tarikatın teferruatı şeyhin kişiliğine bağlıdır. Sufi tarikatlar bu farklılığa bir örnektir. Özellikle tarikat, orta çağ Hristiyan tarikatı olan Via Purgativ (temizlik tarikatı)’e benzemektedir. Açlık, uzlet ve susmak, nefse karşı yapılan savaşın temel silahlarıdır. Zühdi ve ahlakî kural salikin katetmesi gereken ve kemal derecesine ulaşmadan sonrakine geçilemeyen makamlara ayrılmıştır. Bu makamlar sayı ve sıralama bakımından ihtilafıdır. Ancak ilk sırayı günahtan Tanrı’ya dönme anlamındaki tevbe almaktadır. Sufilerin ahlakî idealleri, dünyevî lezzetleri terkederek varlığının inkarı, insanların meth ve zemmine önem vermeksizin söz ve amelde doğruluk, sabır, alçakgönüllülük, cömertlik, tevekkül ve Allah’ın iradesine tam teslimiyettir. Bunlar tarikatın meyveleridir. Ancak gerçek vuslata, müridi vecd tecrübesine hazırlayan ve uygun duruma getiren nefis murakabesi ve zikir ile varılır. Sufi bu sona asla ulaşamayacaktır.

²³ Keşfü’l-mahcûb, s.54

²⁴ Tezkiretü’l-Evliya, s.131

Çünkü cezbe ilahî rahmetin ölçülemez bir bağıdır ve kesb ile elde edilemez. Ancak sufilerin kendilerini keşfe ve gayb alemine vukufiyete götüren özel bir metodları vardır. Onlar bunu zikir diye isimlendirmekte, onu en üst dereceye yerleştirmekte ve zikrin dinin ameli yönünün köşe taşı olduğunu söylemektedirler. Zikrin en basit şekli devamlı olarak Allah'ın ismini hatırlamak veya Allah düşüncesinde yoğunlaşarak kısa dualar okumaktır.²⁵ Konsantrasyon, bedeni cezalandırmak, nefesi tutmak ve trans halinde şahsiyetin tedrici olarak ortadan kalktığı başka vasıtalarla da desteklenmelidir.

“Zikrin ilk aşaması kendini unutmak, son aşaması ise zikrettiğinin farkında olmaksızın zâkirin zikrinde yok olması ve nefesine dönmesi imkansız olacak şekilde zâkirin zikredilen şeyde istiğrak halinde olmasıdır.²⁶ Musiki ve raks ile yapılan zikir ibadeti erken tarihte zikir halkalarına girmiştir. Bunların yeni giren müridlerin ahlaklarını bozduğu Hucvîrî²⁷ tarafından bildirilmiştir. İyi bilindiği gibi bu tür ibadet tarzları tarikatların ibadet hayatında büyük bir önem taşımaktadır.”²⁸

Vecd hayatı ile alakası bakımından sufinin psikolojisi, *Kuşeyrî Risalesi*²⁹’nden ve konuyu daha fazla sistematize eden Gazalî’nin *İhya*’sının³⁰ ikinci bölümünden çıkarılabilir.

“Kişinin beşerî, ruhî ve akîlî tabiatını içeren dört terim vardır; Nefis, ruh, kalp ve akıl. Şehvetlerin merkezi olan nefis, tamamen şerdir. Zühd vasıtası ile temizlenmesi, cihad olarak isimlendirilir. Kalp ve ruh ise (Kuşeyrî kalbin içi olan sırrı da ekler.) sufi hayatın özel organlarıdır ve açıkça birbirlerinden ayrılmamışlardır. Sufiler tarafından kullanıldığı şekliyle kalp göğüsteki et parçasını değil, bütün eşyanın hakikatinin idrak edildiği ve ayna gibi yansıdığı latif bir cevheri ve maddi olmayan bir özü ifade etmektedir. Bundan dolayı Oculus Cordis (kalp gözü)’in Arapça’da, Farsça’da ve Türkçe’deki karşılığıdır. Fakat ruhî hakikatleri yansıtmak ve idrak etmek için kalbin gücü onun temizliğine dayanmaktadır. Kalp, az ya da çok günah, egoizm, kitap okumak ve geleneksel inançlar gibi beşeri ifadelerle perdelenmektedir. Bu perdelerin kalktığı oranda hakikati müşahedesi daha mükemmel olur. Onu sadece Allah temizleyebilir. Fakat sufiler kalbin zikir dışındaki her şeyden arınması için zikir ve murakabenin gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir

25 D. B. Macdonald, *religious Attitude and Life in Islam*, s.255

26 *Nefahatü'l- üns*, s.161

27 *Keşfü'l- mahcûb*, s.420

28 E. W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Londra, 1871. s.309

29 R. Hartman, *Das Sufitum nach al- Kuschairi*, s.69

30 Macdonald’ın “*Religious Attitude and Life in Islam*” isimli eserin 220. sahifesindeki özettir.

. Sufinin ameli uygulamalarına ait olan tarikat makamları, onun iç hayatına ait olan hallere göre ikinci derecede önemlidir. Hal kavramı sufinin kalbine varid olan ruhî durum ve tecrübeleri göstermektedir. Hal insanın kontrolünde değildir. Tanrı'nın istediği gibi gelir ve gider; genellikle geçicidir; fakat sürekli olabilir. Havf ve reca, kabz ve bast, huzur ve gaybet gibi birbirine zıt olan hallerin sınıflandırılması, tasavvuf araştırmacıları tarafından bilinen psikolojik gerçeklerdir. Sufi vaktinin oğludur (ibnü vaktihi). Zira o kendisini halden hale çeviren Rabbinin elindedir. Mazisinden gaip, geleceğinden ise haberdar değildir. En üstün hal, cezbedir. Orijinal olarak özel bir anlama sahip olsa da hal terimi cezbe ile aynı anlamdadır.

Burada tasavvuf ile islam arasındaki noktaya geri dönüyoruz. Cezbe ile sufi Tanrı ile bir olduğu hakikat düzeyine ulaşır. Bu tarz meczup sufi, bir velidir. Sufilerin velayetlerine delil getirmeye ihtiyaçları yoktur. Zira onların "şeriata karşı çıkan veli, sahtekârdır." şeklindeki doktrinlerine sufilerin sahv haline döndükten sonra başvurulduğundan dolayı hiç bir delile ihtiyaçları yoktur. Her hal ü kârda iddia edilmiştir ki, ilahî ilhama mazhar bir kimse görünüşe göre değerlendirilmemelidir. Onların gaybı bilmeleri, dinin ve ahlakın yasakladıklarını yapmada onları haklı çıkarır. Musa ve Hızır'ın kıssası buna en güzel misaldir. Cezbe tek bir cinsiyet ile sınırlandırılmamıştır. Sufi hikayeleri, haklarında evliya menkıbelerinde özel bölümlerin ayrıldığı sufi kadınları hiç de küçümsenemeyecek oranda kaydetmektedir. Müslüman velilerin teopatetik karakterlerine uygun olarak kerametleri kendileri tarafından gösterilmiş olarak değil, kendilerine açılan bağışlar olarak tasvir edilir. Büyük sufiler keramete güvenmenin kalbin hakikate ulaşmasına engel olacağını ve en büyük kerametın velinin kötü sıfatlardan fani ve iyi sıfatlarla baki olması olduğunu bildirmişlerdir. Halk velileri (ammetü's-sufiyye) isteseler de, müslümanların harikülade, batılların fevka't-tabia dedikleri güçlerle donatılmış olma şöhretinden kurtulamamışlardır. Veliler, dünyanın düzenini sağlandıkları görünmez bir hiyerarşi teşkil ederler. Başlarında kutb, onun altında nükeba, evtad, ebrar, abdallar bulunur. Her bir sınıfın sayısı kutba olan uzaklıklarına göre artar. Muhtemelen bu düşünce sufilere şiiler ve ismaililer tarafından geçmiştir.³¹

Sufilere göre cezbe teorisi, Tanrı ile ittisal tecrübesinin iki görünümünü ortaya koyar. Bu görünümler fena, fakd, sekr, gibi negatif terimlerle ve beka, vecd ve sahv gibi pozitif zıtları ile sembolize edilmektedir. Sufiler arasında sahv ve mahv meselesi tartışılmıştır. Onlar dini tekliflerle yükümlü müdürler, değil midirler? Onların iki hale bakış açılarına ve bunlara verdikleri değerlere bakarsak, onları iki gruba ayıran amilleri anlamak bizim için kolay olur. Acaba bu haller birbirine zıt mıdır, değil midir? Sırf tasavvuf (et-tasavvufu'l-bahtetü) açısından bakıldığında

31 İbn Haldun, Prolegomena, (trc. M. de Slane), Paris, 1862-68, c.III, s.104

hakikatte vücudu olmayanın fani olması ve şeri tekliflerin ortadan kalkması bakımından zatın mahv olmasından başka bir şey yoktur. Sırf ismen müslüman olan bu sufilerin mantığı beka billah'ı nefsin fenası yerine, hatta onun üzerine koymaya ve sufinin şuurunun en yüksek derecesinin sekreden sonra gelen sahv halinde olduğunu kabul etmeye varmıştır.

“Sufinin ilahî sıfatlarla tahakkuku bir ve çok, hakikat ve şeriat gibi zahirî ve batınî sıfatları beraber içine almayı gerektirmektedir. Beşerî sıfatlardan fani olmak yetmez, aynı zamanda Allah'ın eserlerinde tecelli ettiği şekliyle O'nun ebedî hayatına dahil olmak da zorunludur. Fena'dan sonra beka billah insan-ı kâmilin özelliğidir. İnsan-ı kâmil sadece Allah'a yolculuk etmez, yani sadece kesretten fani olup vahdetle baki olmaz; aynı zamanda Allah'la ve Allah'a yolculuk eder ve daima vahdet halinde baki kalır. Tekrar başladığı noktaya, yani zahir aleme dönerse Allah'la birlikte döner ve kesrette vahdet tecellî eder. Bu nüzûl ve dönüştürme şer'i görevlerini yerine getirmekle birlikte, insanoğluna hakikati getirir.”³²

Ancak şeriat ile hakikat arasındaki bu tarz uzlaştırma tam bir ölçü sağlayamamaktadır. Sufiler şeriata uymaktadırlar ama ona hakikatin, hatta tarihinin bile altında bir yer vermektedirler. Hakikatin şeriatin üstünde olduğuna göre, tenakuz olmasa bile makuldur ki, bir kişi hakikate ulaştığında bütün hareket ve fiilleri kutsal ve şeriatin ruhu ile uygunluk arzeder. Bununla birlikte zahirde bir çatışma var gibi görünebilir. Bundan dolayı her ikisi arasını birleştirmek gerekir.

“Beşinci asır yazarlarından İran'lı bir sufi, zamanındaki bazı sufilerin şehvetlerini şeriat, uydurma vehimlerini ilahi ilim, nefsi arzu ve isteklerini ilahi sevgi, zındıklığı fakr, şüpheyi safa, dinin inkarını nefsin fenası, şeriatin ihmalini tasavvuf yolu olarak gören kimseler olduklarını zikreder.”³³

M. 1045 yılında yazdığı meşhur *Risale*'sinde Kuşeyrî, kendi müridlerine büyük sufilerin iyi bir müslüman olarak nasıl söz söylediklerinden bahsederek daha sonra gelenlerin ihmal ettiği uygulamalarından örnekler verir. Boşa çıkmayan bu haykırış, yankısını Gazalî'de bulmuştur. Gazalî gelenek ile tasavvufî unsurları bir küttele birleştirdi. Onun çalışması sadece aklının ürünü olmayıp ruhî tecrübeleri araştırma baskısı altında olduğu için güçlüydü. Kuşeyrî'nin *Risale*'sinin yazımından 50 yıl sonra gelen Gazalî, Bağdat'ta Nizamiye medresesinde yaptığı felsefe ve hukuk müderrisliğini bırakarak inzivaya çekildi. O, bize Newman'ın *Apologia*'sında olduğu gibi, araştırma ve tefekkürünün sonunda onu, kaçınılmaz olarak nasıl tevbeye götürdüğünü, mücadele vasıtası ile felsefe, kelim ve fıkıh usulüne hücum ettiğini ve dinî hakikatlerin merkezinin ruhî hayatın bir parçası olduğunu yakinen nasıl inandığını çarpıcı

³² Nicholson, *The Mystics of Islam*, s.163

³³ Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s.8

bir şekilde anlatır.³⁴ Samimi olarak esas tasavvufun yerini kabul ederek islama yeni bir anlam kazandırmıştır ve hukukçuların islamdan ihraç etmeye çalıştığı bir çok erkek ve kadın samimi sufilere islamda güvenilir bir yer vermiştir. Bundan sonra islam, büyük ölçüde tasavvufi bir inanç haline geldi. Fakat Gazalî daima iki temel noktada müslüman olarak kalmıştır: a-)Şeriatı saygı b-)Ululhiyet hakkındaki görüşleri.

Gazalî ilahî varlığın zat, bir ve muhalefetün lil havadis olduğu nassında ısrar ederek vahdet-i vücud'a kapıları kapatmıştır. İnsan ruhu bu sıfatlara sahip olduğu oranda Tanrı'yı bilmeye muktedir olur. Fakat sufi, Tanrı ile asla birleşemez. Bizim Tanrı'yı bilmemiz, kendisini vahiyle Peygamberler ve velilere bildiren Allah'ın iradesine dayanır. Bu durum, Allah'ı insan kalbine yaklaştırır. Fakat onların hiç birisi ile birleşmez. Denebilir ki, Gazalî islam tasavvufundan ziyade islama mensuptur ve bir vahdet-i vücud'çu olmadığından dolayı gerçek anlamda bir sufi de sayılmaz. Bu nokta doğrudur. Diğer taraftan, vahdet-i vücud'çu sufiler sık sık Tanrı'nın şahıs olduğunu ifade eden bir dil kullanırken , bu inanç hiç bir şekilde fena teorisi ile uyuşmaz veya en azından samimice onunla birleştirilemez.

4. Tanrı, İnsan ve Kainat:

Tecrübî mistisizmden hareket ederek sufiler, malzemelerin orijininde farklı olduğu gibi içerik ve ifade de farklı formları olan bir ilahiyat ve felsefe kurdular. Şu belirtilmesi gereken bir gerçektir ki, son zamanlarda Hallac'ın *Kitabü't-tavasîn*'inin yayınlanması ile ulaşabildiğimiz bu tarzın ilk şekli, Hristiyanların Tanrı'nın çift tabiatı doktrininden alınmıştır.

Hallac'a göre Tanrı'nın özü (cevheri), aşktır. Yaratmadan önce Hak kendisini mutlak birlikte sevdi ve aşk vasıtası ile kendisi için kendisinde tecellî etti. Daha sonra zahir bir obje olarak gayriyetin ve ikiliğin olmadığı yalnızlıktaki aşkı görmek istediğinde, kendisinin bütün isim ve sıfatlarla kuşatılan bir suretini yarattı. Bu ilahî suret Tanrı'nın kendisinde ve kendisi ile taayyün ettiği Âdem'dir. Bununla birlikte Hallac, ilâhî ve beşerî tabiatın arasını kesin olarak ayırmıştır. Tasavvufi birlik (ittihad) halinde bile bazı beşerîlikler devam eder. İlâhîlik (lahut) beşerîlikle birleşmemiş, içkinin suda eridiği gibi onda erimiştir. Bundan dolayı ilâhî sıfatlarla tahakkuk eden sufi "Ene'l-Hak"³⁵ şeklinde bağirmiştir. Hallac'ın mezhebindeki bu Hristiyan teması ve zındıklara ait olan hulûl terimini kullanması, müslümanlar tarafından reddedilmesine sebep olmuştur. Daha sonraki sufiler onu tevhidî bir şekilde yorumlanmaya dikkat etmişlerdir. İbn Arabî, lâhût ve nâsûtü bir hakikatin iki farklı görünümü olarak yorumlamaktadır. Bununla birlikte

³⁴ el-Munkız min ad-dalal, (trc. Barbier de Meynard), JA, c.7,9, s.5

³⁵ Kitabü't-Tavasın, ed. Massignon, s.129

sufilerin Hallac'a olan borçlarını takdir etmek mümkün değildir. Onun doktrini şekil olarak reddedilse bile, vahdette kesret prensibi, islamda bir inkılap vücûda getirmiştir.

Vahdet-i vücûd'çu ve ittihadçı olarak görülen en önemli tasavvuf mektebi, hakikatin bir, görünen çokluğun "Bir" in açılımı ve fenomenin ise hakikatin dış taayyünü olduğuna inanmaktadır. Bu mektebin görüşleri 15. asır sufisi olan Cîlî'nin *el-İnsanu'l-kâmil* isimli eserinde bazı bölümler anlatılarak tasvir edilebilir.³⁶

İlâhî zat bilinemez. Biz, onu isimleri ve sıfatları vasıtası ile bilebiliriz. Zat-ı ilâhî ezel ve ebed olmak üzere iki arazi, Hak ve halk olmak üzere iki sıfatı, kıdem ve hudus olarak iki na'tı, Rab ve kul olmak üzere iki ismi, bu zahir ve batın olarak iki gönünümü olan bir cevherdir. Öyleyse Sırf Varlık"ın (vücûd-ı mahz) ne ismi vardır, ne de sıfatı. Sadece o, mutlaktan tedrici olarak nüzûl ettiğinde ve taayyün alanına girdiğinde kendisinde isim ve sıfatlar zuhûr eder. Tüm bu sıfatlar hakikati zahir olarak gösterme anlamında görünen alemi teşkil eder. Zat ile sıfat arasında tamamen alemi düşündüğümüzde bir ayırım yapmak gerekiyorsa da, su ile buz misalinde olduğu gibi sonuçta ikisi birdir. Sıfatların dünyası olarak adlandırılan zahiri dünya bir vehimden ibaret değildir. O, gerçekte mutlakın kendi veya başka taayyünü olarak vardır. İbnü'l- Arabî'nin dediği gibi alem, Hakk'ın kendi sûretinin mazharıdır.

"Biz, kendileri ile Allah'ı tasvir ettiğimiz sıfatlarız. Bizim varlığımız onun varlığının taayyün etmiş şeklidir. Taayyün etmek için Allah bize muhtaç olduğu gibi, biz de varolabilmek için ona muhtacız."

Bütün sıfat ve nisbetlerden münezzehe olan "Basit Zat"ı, Cîlî, "amâ" olarak isimlendirir. Zat saflığını ve sadeliğini değiştirdiği üç merhaleyi geçerek şuurunun farkına varır. Birinci merhale, ahadiyet, ikincisi hüviyet; üçüncüsü ise ayniyettir. Bu nüzûl süreci ile "Mutlak Varlık" bütün düşüncenin suje ve objesi olur ve meratib-i vücûdun bütün aşamalarını içine alacak şekilde çeşitli sıfatlarla uluhiyette tecelli eder. Her bir zâhir, hakikatin bir yönünü temsil ederken, insan bütün sıfatların toplandığı ve mutlak'ın bütün farklı görünüşleri ile kendisinin şuuruna vardığı küçük alemdir. Bu sadece şu anlama gelir ki, insanî neş'ette kâmil vücûdunun tahakkukundan sonra Hak, insan tabiatı vasıtası ile kendine döner veya tasavvufi bir ifade ile insan ve Tanrı Peygamberler ve velilerden oluşan İnsân-ı Kâmilde bir olur. Böylece İnsân-ı Kâmilin insanla Tanrı arasındaki aracı olarak dînî vazifesi, Hak ve halktan oluşan hakikatin iki tarafını cem eden ilke olan metafizik yönü ile uygunluk arzeder. Mutlak'ın taayyün alanından lâ-taayyüne doğru çıkış hareketi, sufînin yaşadığı ittihad tecrübesi ile tamamlanır. Böylece metafizikten tasavvufa geçmiş oluruz. Cîlî, Mutlak'ın şuuruna varmak için

³⁶ Muhammed İkbâl, *The Development of Metaphysics in Persia*, s.150

tecellî ettiği ahadiyet, hüviyet ve ayniyetten oluşan üç merhaleye paralel olarak bu tecrübe için de üç safha kabul eder. Bunlar, isimlerin aydınlanması, sıfatların aydınlanması ve zatın aydınlanmasıdır. İnsân-ı Kâmil alemin yaratılmasının gayesi, koruyucusu ve vücûd feleklerinin etrafında döndüğü kutubdur. O, Tanrının suretinde yaratılmış bir kopye ve lâhût ile nâsûtta oluşan zatın iki zıt sıfatının bir nüshasıdır. Bu sebepten Cîlî'nin aşağıdaki beyitinde ifade ettiği gibi onun gerçek tabiatı üçlüdür.

“Eğer o (zat) birdir, dersen doğru söylemiş olursun. İkidir, dersen bu da doğrudur. Eğer hayır, o üçtür dersen, yine doğrudur. Çünkü bu insanın gerçek tabiatıdır.”³⁷

Mutlak olarak Muhammed'i İnsân-ı Kâmil kabul eden müslümanın bakış açısından, bu teslîs doktrini dikkate değerdir. Fakat biz hatırlamalıyız ki, sufiler genel olarak Muhammed'i alemin yaratılmasından önce varolan, her şeyin ondan dolayı yaratıldığı kelime (logos) ve Allah'ın nuru olarak kabul ederler. Kelime³⁸, her çağda Peygamberler ve veliler vasıtası ile taayyün eder. Bütün insanlar, potansiyel olarak kâmidir ama sadece bu peygamber ve veliler fiilî olarak kâmidirler. Diğer sufiler nüzûl ettikçe gerçek varlığını kaybettiği hazarât-ı hams'dan (varlığın beş aşamasından) bahsederler³⁹ ki, bir çok bakımdan Neo-Platonik sudûr nazariyesine benzemektedir.⁴⁰

Bütün varlık, düşünce ve aksiyonun gerçekte ilâhî olduğu teorisi, sufileri bir dizi sonuçlara götürmüştür. Birincisi, bütün alem esas olarak iyi olmalıdır. İnançsızlık ve günah bile ilâhî hareketin etkileridir ve ilâhî kemale aittir. Şeytan, bizzat Allah'ı tesbih etmektedir. Halbuki onun isyanı, ilâhî iradeye boyun eğmektir. Tanrı'nın kendisini gösterdiği celâl ve gazap gibi bazı sıfat ve mazharlar rölatif olarak muhabbet ve rahmet gibi diğer sıfatlardan daha az mükemmel olabilir. İnsanın kötü diye isimlendirdiği şey, yokluktur. Hiç bir zıddı olmayan “Bir”e göre şerrin hiç bir varlığı yoktur. Şer, sadece bir birine zıt şeylerin olduğu zahir dünyada görünür. Aynı şekilde bütün dînî inançlar esasta gerçek olmalıdır. İbnü'l- Arabî'nin belirttiği gibi, Tanrı her hangi bir inançla sınırlandırılmaz.

Bir kez daha Cîlî'nin görüşlerini özetleyelim. İbadet formlarının (şekillerinin) farklılığı, Allah'ın halkın mazharlarında tecellî ettiği isim ve sıfatların farklılığından kaynaklanmaktadır. Her isim ve sıfat, kendi özelliğini geliştirir. Tanrı hidayete erdirendir (hadî). Ancak O, aynı zamanda mudildir de. Çünkü Kur'an; “Allah zalimleri saptırır.” demektedir. Allah'ın her hangi bir ismi etkisiz ve gerçekleşmemiş olarak kalsaydı, onun taayyünü

37 el-İnsânî'l-kâmil, Kahire, A. H. 1300, s.10

38 Tor Andrae, Die person Muhammads, Stokholm, 1918, s.333

39 E. J. W. Gibb, Hist. of Ottoman Poetry, c.1, s.54

40 Nicholson, Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz, Cambridge, 1898, s.32

tamamlanmamış olurdu. Bundan dolayı O, “itaat edenler hâdî ismi suretine ibadet etsinler ve isyan edenler de mudil ismine ibadet etsinler” diye peygamberler gönderdi. Tanrı, bütün inançların özü ve hakikatidir. Putperestler, alemin her parçasına nüfûz eden varlığa ibadet etmektedirler. Düalistler ise yaratıcı ve yaratılanın birliğine tapmaktadırlar. Ateşperestler ise ateşin bütün tabiatları yok ettiği gibi bütün isim ve sıfatların kendisinde fani olduğu bir zata ibadet etmektedirler. Allah'ın varlığını inkar edenler gerçekte hüviyeti veya fiili olarak değil, potansiyel olarak yaratıcı olması itibariyle ona ibadet etmektedirler. Sonuçta bütün insanlar kurtulmuşlardır. Fakat bir müslüman olarak Cîlî, yine de bu gruplar arasında bir ayırım yapmaya mecbur kalmıştır.

Her hangi bir ibadet formunda sunulan en tam ve en evrensel Tanrı düşüncesi, olması gereken en mükemmel şekildir. Peygamberler vasıtası ile gönderilen dinler, hakikati temsil ederler. Bu dinlerin arasında en mükemmel olan ise, islamdır. Her ne kadar nihâî olarak saadetleri sağlanacaksa da gayr-i müslimler cezalandırılacaklardır. Peygamberi kabul etmeyenler ibadet etmek üzere kendilerine ilahlar icad ettikleri için, Yahudi ve Hristiyanlar ise Âdem'den Muhammed'e kadar gelen vahiyleri tahrif ettikleri için cezalandırılacaklar. Cîlî, islamın tevhid anlayışına en yakın yol olarak hristiyanlığı görür. O, “Hristiyanlar uluhiyetin iki yönünü ihtiva ettiğine inandılar.” demektedir. Bir noktadan Tanrı bütün benzerliklerden münezzehtir. Diğer taraftan ise Tanrı, yarattığı varlıklar suretinde tecellî eder. Hristiyanların hatası ilâhî tecellîyi İsa ile sınırlandırmalarıdır. Allah Kur'an'da “Ona (insana) ruhumdan üfurdüm.” buyurmaktadır. Âdem ise bütün beşer suretlerini ihtiva etmektedir. Hakk'ı insanda müşahede edenlerin ibadeti, ibadetlerin en mükemmelidir. Bu anlamı kısmen hristiyanlar idrak etmişlerdir ve onların İsa hakkındaki doktrinleri, aynalarda olduğu gibi insan nevinin birbirinin suretini idrak etmeye götüren bir köprüdür. Diğerlerinde bulunanların tümü, bunlardan birinde mevcuttur. Böylece, Hakk'ı kendilerinde müşahede ederler ve Onun mutlak olarak bir olduğunu bilirler.

5- Tasavvufî Şiir

Sufilerin dini hislerini tahrik etmek için ortaya koyduğu uygulamalar arasında müzik veya şarkı dinleme anlamındaki semadan daha etkili bir yol yoktur.⁴¹ Sufilerin şarkıcının veya kendilerinden birinin okuduğu şarkının etkisi ile cezbeyle geldiklerini anlatan sayısız menkıbe vardır. Böyle şiirler, çoğu zaman tasavvufî değil, erotikdir. Mecazî anlam şair tarafından söylenmekte, sufiler ise onu yorumlamaktadır. Pek tabiidir ki, tasavvufî şiir

⁴¹ D. B. Macdonald, Emotional Religion in İslam as affected by Music and Singing, JRAS, sene 1901, s.195

farklıdır.⁴² Burada şehvet elbisesi giydirilmişse de sufînin kastettiği anlam, tasavvufidir. Ancak bu iki tarz birbirine o kadar benzemektedir ki, şâirin niyeti ile ilgili bazı ip uçlarına sahip değilsek, bu şiirlerin ilâhî aşkla mı, yoksa beşerî aşkla mı ilgili olduğuna karar veremeyiz. Sufîlerin bu tarz beşerî (şehevî) sembolleri niçin kullandıkları sorulursa cevap, sufi şairlerin tanımladığı, coşkunluk ve vecd hallerini şiirden daha iyi tabir edecek başka bir yol bulamadıkları için" şeklinde olacaktır.

"İçki, şule ve güzellik hepsi Hakk'ın tecelligahlarıdır.

Çünkü o, bütün suretlerde zâhirdir.

Arif için içki ve şule, cezbe ve nurdur.

Kimseye gizli olmayan cemale bak!

.....

İçki, şule ve cemaal hepsi huzurdur.

Bu cemale sarılmak hususunda ihmalden sakın!

Fena içkisini iç! Çünkü o, bir anlıktır.

O, seni nefis bağlarından korur.

İçki iç. Onun kadehi sevgilinin yüzüdür."⁴³

Bu şiir, Fars edebiyatının en ihtişamlı ifadelerindedir. Ebu Said b. Ebi'l-Hayr'ın rubaîleri, Attar'ın, Rumi'nin ve Camî'nin şiirleri ve Şebüsterî'nin *Gülşen-i Raz*'ı araştırılmalıdır. Whinfield *Gülşen-i Raz*'ı neşrederken ona açıklamalarda bulunmuştur ve bu açıklamalar konuya en iyi bir giriş olarak zikredilebilir. Arapça'da ise Batılı okurların o kadar ilgisini çekmeyen tevbe ile ilgili formlar vardır. Ancak İbn Fariz'in kasideleri son derece güzeldir. İbnü'l-Arabî'nin⁴⁴ kasideleri ise uslubunun kapalı olmasına rağmen cemaal ile ilgili bir çok pasajlar içermektedir. Türk şairlerinin en ilginç ise Hallac'ın ateşli hayranı, alfabenin hece harflerine nisbet edilen hurufilik fırkasına mensup Nesîmîdir.

Sufî şair doğrudan doğruya metafizik ile ilgilenmemektedir.

"Sufî kalbini vahdet-i vücûd ile ilgili anlamlarla ve her şey üzerine hakim olan aşkla doldurmuştur. O, hakikatın nasıl her şeyin tek kaynağı olduğunu ve alemin tamamen feyz olduğunu görür. Yine akl-ı evvelin "Bir"den parladığını, nefis-i külliyyi aydınlattığını, esma-ı ilahiyenin suretin aynada yansıdığı gibi her bir ismini yansıtan ademi, vücûd ile aydınlattığını, celal-i ilahî sıfatlarının cehennemde ateşinde ve şeytanlarda nasıl tecellî ettiğini, cemaal sıfatlarının cennet ve meleklerde nasıl zuhûr ettiğini, insanın bu celal ve cemaal sıfatlarını kendinde nasıl topladığını görür. Bu durumda

⁴² Nicholson, *Mystics of Islam*, s.102

⁴³ *Gülşen-i Raz*, (ed. ve trc. E. H. Whinfield, Londra, 1880, s.78

⁴⁴ *Tercümanü'l- eşvak*, (ed. ve trc. Nicholson), Londra, 1911

insan, büyük alemdeki her şeyin kendisinde tecellî ettiği küçük alem (alem-i sağır) olur. Böylece sufi, sadece Hakk'ın her şey için ve her şeyde fail olduğunu, Hakk'ın fiilinin sonu gelmeyen bir feyz ve sukuneti olmayan bir hareket olduğunu, varlıktaki her zerrenin her an varlığın kaynağından feyzeden yeni bir suret giydiğini ve mümkünler aleminin her an yaratma içinde olduğunu müşahede eder. Halbuki biz alemdeki fenâ ve bekâ suretlerinin suratle birbirini takip etmesinden dolayı onu idrak edemiyoruz. Sıratlı dairevî harekette müteharrik ateşin korunu bitişik bir daire olarak idrak ederiz. Ancak şair sırf bu yüce sırların idraki ile yetinmez. Hatta ona bu sırları açan aşk, Hakla ittisale ulaşmayı arzu eder.”⁴⁵

Bu şairlerin anlayışına göre Allah, tabiatının gereği olarak sevilmeyi isteyen ve aşk için tecellî eden ebedî güzellik ve bütün aşkların gerçek konusudur. Beşerî aşk bile ilâhî aşkın bir tarzı ve hakikate götüren bir köprüdür. Özü itibari ile ilâhî olan ruh, kendisinden ayrıldığı şeyle tekrar birleşmeyi arzular. Şairin kendinden fani olması ve cezbeyle yükselmesi anlamındaki bu iştihak sadece asıl kaynağına dönmesini sağlayan vasıtalarlardır. O halde aşk, bütün mahlukatın ortak olduğu bu maddi karışımı, saf altına dönüştürmektedir. Akıl, düalist olduğu halde aşkın gayesi müteal düşünce ile ittisaldır.

“Semanın uykuda ve uyanırken benzerini göremediği ay doğdu.

Etrafında tufanın bile söndüremeyeceği ebedî ateş halesi var

Ya Rabbi! Muhabbetinin aşkı beni sarhoş etti ve vücûd evimi tamamen yıktı.

Kerem sahibi yalnız kalbimi eğlendirdiğinde (onunla ünsiyet kurduğumda)

içki göğsümü yaktı ve damarım onunla doldu.

Fakat onun imajı benim yüzüme tamamen malik olunca (beni kaplayınca)

gaibden bir ses geldi. “Ey hükümdar içki ve benzeri olmayan kap! İyi yaptın.”

Aşkımın gücü karanlık evleri tavanından tabanına kadar yıkar.

Oraya ancak altın parlaklığında girilebilir.

Ansızın aşkın derinliği kalbime görüldüğünde kendi kendine şöyle dedi.

“Beni göremezsin!”⁴⁶

⁴⁵ Gibb, c.I, s.65

⁴⁶ Divanı şamsi Tabriz, s.342

Aşağıdaki beyitler sufi şair tarafından açıklanan bu prensibin tarzını daha iyi tasvir etmektedir.

Aşk yaratmanın son gayesidir.

“Yalnız varlığı olduğu ve alemin Hakk’ın batınında sır ve adem perdeleri ile gizli olduğu vahdet halinde “Mutlak Varlık”, “ben” ve “sen”den ve ikilikten münezzehtir. Burada cemal ancak zat için bilinebilir ve ezel nuru ile ancak nefsinde ve nefsi için tecellî eder. Orada akılların alamayacağı kadar kuvvetler vardır.

Fakat cemal gözün göremeyeceği, kalbin ulaşamayacağı şekilde gizli kalamaz. Bunun için ipi koparır ve kelepçeyi kırar. Böylece alemde bütün cemal suretlerinde tecellî eder.

Bu, güzelin tabiatı ve safa aleminden varlığa feyz eden aslıdır. Güneşi bütün varlığa yayılır ve nefisleri doldurur. Varlıktaki her bir zerre, suretinin yansıdığı, güllerin açıldığı, kuşların şakıdığı ve nurun meşalesinden ışığını aldığı bir aynadır.

“O cemildir ve biz Onun aşıklarıyız.” demekten sakın. Sen suretinin yansıdığı ve vechini gördüğü aynasın. O sadece zâhir, sen ise bâtımsın. Sırf cemal gibi sırf aşkda ondandır ve senin için sende tecellî etmiştir. Aynaya bakmaya gücün yetmediğinde bil ki, o da aynadır. O, servet ve hazinedir. Orada “ben” ve “sen”e yer yoktur. Bunlar varlıktan nasibi ölmeyen uydurma evhamlardır.”⁴⁷

Aynı şekilde aşk bütün dinlerin de özüdür.

“Ey nefsim! Ey aydınlatıcı nur! Benden uzaklaşma. Benden uzaklaşma.

Aşkımla Parlayan görüntü! Benden uzaklaşma! Benden uzaklaşma.

Başımdaya tuttuğum sarığa bak. Hatta belime bağladığım zerdüştün zünnarına bak.

Zünnar taşıyorum. Başlığı takıyorum. Hayır. Nuru taşıyorum.

Benden uzaklaşma. Benden uzaklaşma.

Müslümanım ama gerçek nasraniyim, brahmanım, zerdüştüm.

Ey yüce Hak! Sana güvendim. Beni bırakma. Beni bırakma.

Bütün mescidlerde, kiliselerde ve puthanelerde sadece bir tapınağım vardır

Orada gayem senin yüce vechindir. Beni bırakma. Beni bırakma.”

Aynı nazariye (ilahî aşk nazariyesi) sufinin kötülük ve kader problemini çözmesini mümkün kılmaktadır.

“İnsan ne kadar severse, o oranda kaderi bilir. Çünkü aşk, semavî

⁴⁷ Cami, Yusuf ü Züleyha, (trc. E. G. Browne), Religious Systemss of the World’da yayınlanan “Sufism” isimli makaleden nakledir.

sırların usturlabıdır. Aşk kalp gözüne sürülen ve gözü açan bir sürmedir.”⁴⁸

Aşk ile biz hiç bir gerçek varlığı olmayan ve Tanrı’ya göre yok olan şerrin, iyilik olduğunu, en azından iyinin ortaya çıkması için gerekli bir şart olduğunu anlarız. Kaderle ilgili olarak ise, gerçek aşk ilâhî iradeye uygunluğu gösterir ve bu, özgürlük ile cebr arasındaki çatışmayı ortadan kaldırır.

“Aşkdan dolayı cebir kelimesini kerih görürüm.

Mecbur olanın aşkı yoktur. Hakka yakınlaşmanın gayesi olan aşkıta cebir yoktur.

O, gölgesi olmayan güneşin ışığıdır.”⁴⁹

Tasavvufda lirik şiir, fena ve bekayı tasvir eden vahdet-i vücûd’çu kasidelerde en üst noktasına ulaşır.

“Ben kendi yanımda meçhulüm. Tanrı aşkına söyle. Ben ne yapayım.

Ben ne hilale ne de haç’a tapıyorum. Ben ne kafirim ne de yahudi.

Vatanım ne doğu, ne de batı; ne kara, ne de deniz

. Ne meleklerden akrabam var, ne de cinlerden.

Yaratılışım ne topraktan ne de ateşten. Şeklim ne sudan ne de köpükten.

Ne Çin’de doğdum, ne Saksin’de, ne Bulgaristan’da,

Ne Irak, ne Horasan, ne de beş nehrin olduğu Hint’te.

Ne bu dünyada, ne orada, ne cennette, ne de cehennemde vatanım vardır.

Ne adn’dan, ne de yezdandan kovuldum. Nisbetimi de Âdem’den almadım.

Makamsız bir makamda ve işaretleri gizli bir yoldayım.

Bedenimden ve ruhumdan kurtuldum. Yeniden sevgilinin ruhunda canlandım.”⁵⁰

Bu kasidelerin bir çoğu şekil olarak güzel ve uslûbu tatlı olsa da, bu şiirleri bilinçli edebî sanatın bir ürünü olarak kabul etmek zor görünmektedir. Bunun için biz, Mevlana, İbnül-Farız, İbnü’l-Arabî ve diğer sufilerin şiirlerinin vecd halinin etkisiyle meydana geldiğini ve gerçekte vehbî olarak gelen bilgiye (automatic writing) benzediğini kabul ediyoruz. Semboluk form ile sunulan bu şiirlerin ahenk ve melodisi, sufi şairin hissettiği vecd halinin okuyucuya intikal etmesini sağlar. Sufilerin zikir

⁴⁸ Whinfield, Masnevi-i Ma’nevi: the Spiritual Couplets of Mevlana Celeleddin Muhammed-i Rumi, Londra, 1898, s.28

⁴⁹ A.g.e., s.26

⁵⁰ Divani Shamsi Tabriz, s.344

meclislerinde olduđu gibi bu Őiirlerin etkisi, műzik eŐliđinde çalındıđında dinleyicide de kendini hissettirir. Tasavvuf Őiirini araŐtıran kimse, her ne kadar aŐırlıđa kaılımlıŐsa da, mecazî anlamlar yűklenen tevil usulűnű inkar etmemelidir. İbnű'l-Arabî'nin *Tercűmanű'l-eŐvak*'ına yaptıđı Őerh, tasavvuf Őiirinin yazarının bile bazan Őiirin anlamlarını açıklayamadıđını gűstermektedir. İlâhî aŐktan ve ruhun Allah ile ittisalinden bahseden nesir tarzındaki kıssalarda, vecd hali az gűrűnűr. Yusuf ve Zűleyha, Leyla ile Mecnun, Salaman ile Absal ve en meŐhuru Mesnevi olan űđretici (didaktik) Őiirler buna űrnektir.