

tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi



Ankara 2003

Annemarie Schimmel'in "İslâm'ın Mistik Boyutları" Adlı Eseri Üzerine

Ramazan MUSLU
Dr. , Sakarya Ü. İlahiyat Fakültesi
rmuslu@sakarya.edu.tr

İslâm Edebiyatı ve Tasavvuf uzmanı Annemarie Schimmel, temelini ders notlarının oluşturduğu ve "*Şirazlı Velilere*" ithaf ettiği¹ bu eseri, ilk defa 1975'te "*Mystical Dimensions of Islam*" adıyla The University of North Carolina Press tarafından yayımlanmıştır. Eser, Türkçe'ye ilk kez 1982 yılında Ender Gürol tarafından "*Tasavvufun Boyutları*" ismiyle;² 1999'da ise Ergun Kocabıyık tarafından "*İslâmın Mistik Boyutları*" adıyla ikinci kez çevrilmiştir.³

Schimmel, önsözde tasavvuf veya İslâm gizemciliği (Mistisizmi) hakkında yazı yazmanın neredeyse mümkün olmadığını ifade etmiştir. Ona göre sadece mevcut doğu ve batı kaynaklarının (basılı ve yazma olarak) sayılamayacak kadar çok olması bile, tasavvufun kimi temel özelliklerinin, herkesi tatmin edecek bir şekilde tarif edilmesini imkansız kılmaktadır.⁴ Daha önce bilinmeyen yeni elyazmalarının peş peşe ortaya çıktığını ve bunların incelenmesi gerektiğini vurgulayan yazar, kendi çalışması ile ilgili olarak da, "*Tasavvufun ancak birkaç yönüne kısa bir bakış atabilir*" demiştir.⁵

Bu tespiti yaptıktan sonra böyle bir eser yazmasının nedenini ise, "*Hâl böyleyken, Harvard'daki öğrencilerim, tasavvuf hakkındaki birkaç dersin temelini*



1 Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul 2001, s. 4.

2 Adam Yayınları, İstanbul 1982.

3 Kabalıcı Yayınları, İstanbul 2001. (Çalışmamızda bu çeviriyi esas aldık.)

4 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 13.

5 Aynı eser, s. 28.

oluşturulan notları bir araya getirmem konusunda ısrar ettiler”, diyerek açıklamıştır.⁶ Yazar, önsözü, eserin hazırlanmasında katkısı bulunanlara bir teşekkür ile bitirmektedir.

Schimmel, Arap alfabesi ve hicri takvim ile ilgili bazı lüzumlu bilgiler⁷ verdikten sonra “*Tasavvuf nedir?*” sorusunun cevabını aramakta ve tasavvufu tarif etmeyi, körlerin filleri tanımlamalarına benzetmektedir. Kısmen de olsa tasavvufun anlamına yaklaşabilmek için önce gizemcilik (mistisizm) sözcüğünün ne anlama geldiği üzerinde durmuştur. Gizemciliği, ‘*Mutlak aşkı*’ olarak tanımlayan yazar, gerçek gizemciliği kaba zâhitlikten ayıran gücün ise, *aşk* olduğunu ifade etmiştir.⁸

•••

Schimmel, Avrupa’nın tasavvufi düşünceyle ilk karşılaşmasının ortaçağlara kadar uzandığını, sūfî edebiyatının dikkat çekici etkisinin ilk defa **Ramon Lull** (ö. 1316)’in eserlerinde görüldüğünü⁹ ve Avrupa edebiyatında tanıtılan ilk kişinin **Râbiatü’l-Adeviyye** olduğunu kaydetmiştir.¹⁰ Ardından Batıda tasavvuf olgusuna yaklaşımın çeşitliliğini vurgulamış ve bu alanda yapılan çalışmalara dikkat çekmiştir. Özellikle **F. A. D. Tholuck**, **A. J. Arberry**, **E. H. Palmer**, **Reynold Nicholson**, **Tor Andrae**, **Alfred von Kremer**, **Ignaz Goldziher**, **Louis Massignon**, **Reinhart P. Dozy** ve **Max Horten** gibi müsteşriklerin eserlerinden hareketle onların tasavvufun kökeni hakkındaki teorilerine yer vermiştir.¹¹

Schimmel, sūfîlerin “*tasavvuf*” sözcüğünün kaynağı konusunda neler söyledikleri ve bu kavramı nasıl yorumladıkları üzerinde de durmuş ve konuyu ilk mutasavvıflardan ve tasavvuf klâsiklerinden alıntılar yaparak incelemiş ve “*sūfî*” kelimesinin zamanla kazandığı anlamları da ayrıca kaydetmiştir.¹²

Tasavvufun başlangıcının Hz. Peygamber’e kadar uzandığını, ilhamını ise Kur’ân’dan aldığı¹³ vurgulayan Schimmel, sūfîlerin, Kur’ân’ın buyruklarını titizlikle yerine getirdiklerini belirtir.¹⁴ Hz. Peygamber’i, tasavvufun manevî zincirinin ilk halkası; miracı da tasavvuf ehli için Allah’ın huzuruna manevî yükselişin ilk örneği olarak kaydetmiştir.¹⁵ Schimmel, tasavvufî biatın ve manevî evlâtlığın örneği

6 Schimmel, *İslâm’ın Mistik Boyutları*, s. 13. Schimmel, bu çalışması ile temel olarak genel okuyucu kitesini hedeflediğini ve bu nedenle istemeyerek de olsa çok sayıda dipnot ve çok geniş bir kaynakça vermekten kaçındığını ifade etmiştir. (*Aynı eser*, s. 8) Ancak eserin sonundaki bibliyografya incelendiğinde, içerisinde Türkçe’nin de yer aldığı, farklı dillerde yazılmış 950’ye yakın kaynaktan yararlandığı görülmüştür.

7 *Aynı eser*, ss. 15-17.

8 *Aynı eser*, ss. 19-20.

9 *Aynı eser*, s. 23.

10 *Aynı eser*, s. 24.

11 *Aynı eser*, ss. 25-27.

12 *Aynı eser*, s. 28-.

13 *Aynı eser*, s. 40.

14 *Aynı eser*, s. 41.

olarak da **Selman-ı Fârisî**'nin önemli bir kişilik olduğunu belirtmiştir.¹⁶ İslâm ve imandan sonra "*ih̄san*" kavramının da eklenmesiyle İslâm'ın içselleştirilmesinin tam olarak gerçekleştiğine dikkat çeken yazar, Emevîler döneminde yönetime muhalif zahitçe tutumun akla getirdiği ilk isim olarak **Hasan-ı Basrî**'ye dikkat çekmiştir.¹⁷ Ayrıca tasavvufun başlangıcındaki İslâm dinine geçme menkıbelerinin en ünlüleri arasında **Fudayl b. İyaz** ve **Bîşr-i Hâfî**'nin menkıbelerine de yer vermiştir.¹⁸

Ardından **Mısırlı Zünnûn** (ö. 859), **İranlı Bâyezîd Bistâmî** (ö.874), **Reyli Yahya b. Muâz** (ö. 871) ve **Iraklı Hâris el-Muhâsibî** (ö. 857)'yi ele alan yazar,¹⁹ onların bazı önemli özelliklerini ve tartışma konusu bazı kavramları da zikrederek halifeleri üzerinde de ayrıca durmuştur.²⁰

Hallâc'ı müstakil bir başlık altında ele alan Schimmel, önce onunla ilgili leh-te ve aleyhteki görüşleri zikrettikten sonra, **Louis Massignon**'un Hallâc'la ilgili ömrünü tükettiği çalışmasından takdirle bahsetmiş ve bu sayede Batı'da daha iyi anlaşıldığını ve tanındığını savunmuştur.²¹ Schimmel daha sonra Hallâc'ın hayatı, eserleri ve tartışmalı sözleri üzerinde durmuştur.²²

Hallâc'ı tasavvufun ilk döneminin doruk noktası olarak değerlendiren Schimmel, erken dönem Bağdat okulundaki tasavvuf coşkusunun, ondan hemen sonra yaşayan ve tasavvufun çeşitli yönlerini temsil eden bazı sûfilerce sürdürüldüğünü söylemiş ve bunlar arasında Hallâc'ın dostlarından **Ebu Bekir Şiblî** üzerinde durmuş²³ ve ardından **Nifferî**'yi ele almıştır.²⁴ Daha sonra *Kitâbü'l-lüma fi't-tasavvuf* müellifi **Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî** (ö. 988), *et-Taarruf* sahibi **Kelâbâzî**, *Kûtü'l-kulûb* yazarı **Ebû Tâlib el-Mekkî** (ö.996) gibi mutasavvıflar ile **Sülemî** (ö. 1021)'nin *Tabakâtü's-sûfiyye*'si ile **Ebû Nuaym el-İsfehânî** (ö. 1037)'nin *Hilyetü'l-evliyâ*'sından söz etmiştir.²⁵ Ardından başlangıç dönemlerinin en çok okunan metni *Kuşeyrî Risâlesi*, tasavvufî edebiyatta yeni bir dönem başlatan *Keşfü'l-mabcûb* sahibi **Hucvîrî** (ö. 1071) ve yine anadili Farsça ile eser veren **Abdullah Ensârî** (ö. 1089)'yi ele almıştır. Özellikle bakış açıları taban tabana zıt olan

15 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 42.

16 Aynı eser, s. 43.

17 Aynı eser, s. 45.

18 Aynı eser, s. 50.

19 Aynı eser, s. 55.

20 Aynı eser, ss. 56-75.

21 Aynı eser, s. 76.

22 Hallâc ile ilgili olarak şu değerlendirmede bulunmuştur: "*Gerçekten de Hallac, Hans Heinrich Schaeeder'in Massignon'un kitabı üzerine yazdığı yazısında dediği gibi gerçek bir İslâm şehididir; çünkü Hallac, İslâm'daki kişisel dindarlığın örneği olmuş; mükemmel aşkın sonuçlarını ve ilâhî maşukun birliğine boyun eğişin anlamını göstermiştir; herhangi bir özel kutsallık kazanımı değil, o sır içinde yaşamayı ve uğruna ölmeyi amaç edinmiştir*". Bk. Aynı eser, ss. 77-88.

23 Aynı eser, ss. 88-91.

24 Aynı eser, ss. 91-94.

25 Aynı eser, ss. 94-96.

(Eş'arî-Hanbelî) Kuşeyrî ve Ensârî'nin siyasal çalkantılarla dolu bir dönemde yan yana yaşayabilmiş olmalarını tasavvufun manevî nefesine bağlayan²⁶ Schimmel, Ensârî'nin vefatından kısa bir süre önce görüştüğü ve feyz aldığı *Harakânî*'den de bahsetmiş ve üveysiliğine dikkat çekmiştir. Ayrıca Ensârî'nin eserlerine de dikkat çeken yazar, onun Selçuklu yönetiminden cefâ çektiğini kaydetmiştir.²⁷ Bu dönemde Ensârî'nin aksine yönetimle iyi ilişkiler içerisinde bulunan Gazâlî'yi²⁸ de ele almış; hayatı, eserleri²⁹ ve düşüncesi üzerinde durmuştur.³⁰ Gazâlî'nin eserleri içerisinde özellikle *Mişkâtü'l-emvâr*'a dikkat çeken Schimmel, bu eseri, kemâle eren bir mistiğin "*kendisiyle Allah arasında bir sır olan inancını, öğrencilerinden oluşan bir çevre dışında kimseye açmaması*" gerektiğinin bir anlatımı olarak görmüştür.³¹ Schimmel, mânevî yolun temellerine geçmeden önce *şeriat*, *tarikât* ve *bakikat* kavramları üzerinde de durmuştur.³²

• • •

Tasavvuf yoluna girmek isteyen ilk görevini, şeriat kapısının eşliğini öpmek olarak kaydeden Schimmel, hâl ve makâm kavramlarını ele almış ve hâl'i, Hakk'tan kalbe gelen bir mana; *makâm*'i ise insanın belli ölçüde kendi çabasıyla vardığı sonsuz bir merteye olarak kaydetmiştir.³³ Tasavvuf kitaplarında farklı tasnifler olmakla

26 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, ss. 98-99.

27 Aynı eser, ss. 100-101.

28 Schimmel'e göre hiçbir ortaçağ İslâm düşünürü, Batılı bilginlerin dikkatini Gazâlî kadar çekmemiştir. Batı dillerinde, eserlerinin birçok çevirisi vardır. Gazâlî'nin gerçek karakteri konusundaki tartışmanın on yıllardır sürdüğüne işaret eden yazar, Gazâlî'nin düşüncesinin, geçmişte incelenmişse de, hâlâ bir çok yönüyle ele alınmayı beklediğini kaydetmektedir. Bk. Aynı eser, s. 106.

29 Schimmel, *İhyâ ulûmi'd-dîn* ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "*İhyâ'nın tümünün ölümüne hazırlık olduğu söylenebilir. Son bölümü, ölümün korkunç ve güzel yanlarına ayrılmıştır. Ölüm, insanı, sonsuz cezalandırılmanın başlangıcı olabilecek kıyamet gününün sert hakiminin karşısına çıkardığı için korkunçtur; ancak öte yandan aşığı sonsuz mâşûkuna kavuşturduğu, böylelikle de rubun şevkini gerçekleştirdiği, sonunda da ebedî buzura ulaştırdığı için de güzeldir. Gazâlî'nin önceki 39 bölümde öğretmeye çalıştığı her şey, şeriata göre yaşam sürececek bir kişiye yardımcı olmak içindir; yalnızca barfiyyen uyulmamalı, aynı zamanda derin anlamı da kavranmalı, tüm hayat kutsanmalıdır; böyle kişi, Rabb'inin karşısına her an çıkabilecek durumda olacaktır.*" Bk. Aynı eser, s. 105.

30 Aynı eser, ss. 101-103.

31 Aynı eser, s. 106.

32 Schimmel, bu konuda şunları söyler: "*Tarikat, yani mutasavvıfların yürüdükleri yol, şeraitten çıkan bir yol olarak tanımlanır; çünkü ana yol şeriat, ondan çıkan yol ise tarikattir. Bu köken, sıfıflerin tasavvufî eğitim yolunu, Allah'ın yasalarının oluşturduğu ve her Müslüman'ın yürütmesi gereken ana caddeye bağlanan bir sokak gibi gördüklerini gösterir. Hiçbir yol, bağlandığı ya da ayrıldığı bir ana cadde olmadan var olamaz; şeriatın bağlayıcı emirleri sadık bir şekilde yerine getirilmediği sürece, biçir tasavvufî deneyim yaşanamaz. Bununla birlikte tarikât dâba dardır ve yürütmesi dâba zordur; tarikât, sâlikin (yolcunun), manevî yolculuğunda "Allah Birdir" varoluşsal ikrarına, yani tam tevhid hedefine ağır ağır ulaşımaya kadar farklı makamlardan geçerek ilerlediği bir yoldur.*" Bk. Aynı eser, s. 107.

33 Schimmel, *age*, s. 108.

birlikte başlıca aşamalar, her zaman *töve*, *tevekkül* ve *fakr* olmuştur.³⁴

Schimmel'in belirttiğine göre müridin, manevî yola girmek için kendisini çeşitli makamlardan geçirecek, hedefe giden yolu gösterecek bir kılavuza ihtiyacı vardır.³⁵ Mürid, üç yıllık hizmetini tamamladıktan sonra "*mutasavvıfların şîârî*" olan hırkayı giymeye hak kazanabilirdi.³⁶

Schimmel'e göre Batılilar; sûfilere, kendilerini İslâm şeriatının buyruklarından azat etmiş bir hareketin temsilcileri olarak kabul etmişlerdir. Böylece sûfî sözcüğü birçok Avrupalı için neredeyse "*serbest fikirli kişi*" anlamına gelmeye başlamıştır. Ancak bu doğru değildir, diyen yazar; şu hatırlatmayı yapmaktadır: Unutulmamalıdır ki Kur'ân'da emredilen ve Hz. Peygamber tarafından uygulanan şeriat, kıyamet inancıyla birlikte sûfilerin dindarlıklarının büyüyüp serpildiği topraktır; ibadetleri kaldırmamışlardır; "*Allab Teâlâ'yı en çok bilen kişi, Hakk'ın emirlerine uyma ve Nebi'nin sünnetine tabi olma hususunda en kuvvetli olan kişidir.*" sözünde ifade edildiği gibi bunları içselleştirmişlerdir. İlk sûfilerin çoğu namaz, oruç ve hac ibadetlerini yerine getirmiştir; aksi hâlde tüm tasavvufî eğitim faydasız ve anlamsız olurdu.³⁷

Schimmel, *makamlar* ve *bâllerle* ilgili olarak bu kısımda detaylı bilgiler vermiştir: Manevî yoldaki ilk makam ya da başlangıç noktası, *töve*'dir. Töve günahlardan uzak durmak, her türlü dünyevi kaygıdan vazgeçmektir.³⁸ Tarikatın ilk mertebelerinde müridin verâ ve zühdünü artırması gerekir.³⁹ Tarikatın töve ve zühd ile girilen sonraki aşaması nefse, aşağı benliğe, temel iç güdülere karşı sürekli bir mücadele içerir.⁴⁰

Tasavvufta en önemli makamlardan bir diğeri *tevekkül*'dür. Allah'a tam ola-

34 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 109.

35 Schimmel'in kaydettiğine göre tasavvufî eğitimde yöntemi ve temrinleri öğretecek müşşid, önce müridin istekli olup olmadığını, yolda onu bekleyen zorluklara dayanıp dayanamayacağını öğrenmek için sınavacaktır. Müridin, şeyhin cemaatine resmen kabul edilebilmesinden önce genellikle üç yıl hizmette bulunması gerekliydi; bir yılı halka hizmet, bir yılı Hakk'a hizmet, bir yılı da kendi kalbini müşahade içindi. Müşşid ile mürid arasında bir sevgi ve yakınlığın oluşması, eskiden olduğu gibi bugün de bir kuraldır. Pek çok sûfî, kendilerini tümüyle teslim edebilecekleri bir pir bulabilmek için yıllarca ülke ülke dolaşmıştır; ve kimi şeyhler, isimleri *Levb-i Mahfûz*'da yazılı olan müridleri arasında adını görmedikçe, talibi sohbetlerine kabul etmemişlerdir. Bk. *Aynı eser*, ss. 109-110.

36 Müşşidin dervişleri arasına giren mürid "*şeyhin evlâdı*" gibi olur ve onun bir parçası sayılır; "*Evlât, babanın parçasıdır*". Şeyh, gerçek bir 'kalbi' doğurmasında müridine yardım eder ve sık sık tekrarlandığı gibi bir anne misali manevî sütüyle onu besler. Bk. *Aynı eser*, ss. 110-111.

37 *Aynı eser*, s. 114.

38 *Aynı eser*, s. 117.

39 *Aynı eser*, s. 118.

40 Nefsin talim ve terbiyesi için ana araç eskiden olduğu gibi bugün de oruç ve uykusuzluktur. Sûfî âdâbının üç unsurunun, *az yemek*, *az uyku* ve *az konuşma* (bunlara çoğunlukla *halvet* de eklenirdi) olduğunu söyleyen eski bir söz, bin yıl önce geçerli olduğu gibi bugün de geçerlidir. Bk. *Aynı eser*, ss. 120-122.

rak güven duymak ve kendini O'na teslim etmektir.⁴¹ Her duygu ve düşünce, ikincil bir neden olmadan ihlâsla Allah'a yöneltilir yöneltilmez, artık ne insanlar ne de hayvanlar mutasavvıfa kötülük yapamaz. Böylece tevekkül tam bir iç huzuru doğurur.⁴²

Tasavvufî hayatın temel tutumu *fakr*'dir. Sûfiler zahirî fakirliği tasavvuf yolunun başlangıcında gerekli bir makam saymışlar, mümkün olduğu kadar uzun süre, çoğu kere de hayatları boyunca bunu korumaya çalışmışlardır.⁴³

Manevî yoldaki başka bir makam da, sık sık tanımlanmış olan *sabr*'dir. **Muhâsibî'nin** "*Sabr, ilâhî buyrukların okları karşısında kıpırdamadan durmaktır.*" tanımını hatırlatan Schimmel; sabrın, sâlikin önünde uzanan uçsuz bucaksız çöllerini geçmesi ve kendisiyle ilâhî maşuku arasında taş yürekli sineler gibi yükselen dağları aşmak için gerekli olduğunu belirtmiştir. Ayrıca sabrın, manevî yol üzerindeki önemli bir kilometre taşı olduğuna da dikkat çekmiş ve *şükr*'ün sabırdan daha üstün olduğunu kaydetmiş ve ardından *şükr*'ün derecelerini saymıştır.⁴⁴

Şükr'ün *rıza* ile ilişkisine de dikkat çeken yazar, rızayı hayatın tüm acı tatlı yanlarına sabırla katlanıp ıstırap çekmek değil; fakirlik ve belâ içinde mutlu olmaktır, şeklinde kaydetmiştir.⁴⁵ *Havf* (korku) ve *recâ*'nın (umut) makam mı yoksa hâl mi olduğu konusunda mutasavvıfların farklı düşüncelere sahip olduklarını ve psikolojik açıdan bunların makam olarak sınıflandırılmasının daha doğru olacağını ifâde eden yazar, bu kavramların başlangıç aşamasında ve hatta daha sonraki düzeylerinde, tasavvufî hayatın aslî ve eskiden beri süregelen yönlerine ait olduklarını belirtmiştir. *Havf* ve *recâ* makamları, *bast* ve *kabz* hâllerine karşılık gelir.⁴⁶

Schimmel'in kaydettiğine göre, *bast*, "ferahlama", "açılma" kökünden gelmekte ve keyif duygusunun genişlemesi anlamına kullanılır. Ancak *kabz*, ruhun sıkıştırılması anlamına da gelir. Ayrıca *buzur-gaybet*, *sekr-sahv*, *fenâ-bekâ* gibi kavramların, irşad edilmemişlerce anlaşılması zor, gizli anlamları vardır.⁴⁷ Manevî yolun son makamları *muhabbet* ve *marifet*'tir. Bunlar bazen birbirinin tamamlayıcısı sayılır; bazen mahabbet, bazen de marifet daha üstün görülür. Tasavvufun başlangıç dönemindeki *aşk* sorunu ise, fikir ayrılıklarının yaşandığı temel noktadır.⁴⁸

41 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 124.

42 Aynı eser, ss. 125-126.

43 Manevî anlamda fakirlik, servet arzusunun olmayışıdır; bu, öteki dünya nimetlerine kavuşma arzusunun yokluğunu da içerir. Gerçek fakrın görünümlerinden biri de, mutasavvıfın hiç kimseden bir şey istememesidir. İnsanın ne bu dünyada ne de öbür dünyada kendisi için bir dileği yoksa, o zaman ona *gerçek fakir* denilebilirdi. Bk. Aynı eser, ss. 127-128.

44 Aynı eser, ss. 130-131.

45 Aynı eser, s. 132.

46 Aynı eser, s. 133.

47 Aynı eser, ss. 134-135.

48 Schimmel devamla şöyle der: Görünüşe bakılırsa, hakikati Cüneyd keşfetmişti: "*Teî kişiden ber biri diğerine 'Ey ben (olan sen)!' diye hitap etmedikçe, aralarındaki muhabbet sıbbatlı olmaz..*" bk. Aynı eser, ss. 136-137.

Son makam ister *aşk* olsun ister *marifet*, mürit kendisini sonunda hedefe, yani fenâ ve bekâya götürecektir olan zikir ve teveccüh gibi hazırlık faaliyetlerini sürdürmek zorundadır. Murakabe hâlinde kendine tam hâkimiyet üzerine yoğunlaşmalıdır; ancak bu noktadan müşahedeye ulaşabilecektir. Fenânın gerçek anlamı, tasavvuf konusundaki çalışmalarda, tartışmalı konulardan biri olagelmıştır.⁴⁹

Bazı bilginlerin fenâyı Hinduizm ya da Budizmdeki *nirvana* kavramıyla eşanlamlı görmeye çalışmalarını doğru bulmayan⁵⁰ Schimmel, fenânın ve onu izleyen bekânın en iyi yorumunu Japon bilgini **Toshihiko Izutsu**'nun yaptığını söylemiştir: Ona göre fenâ, "*Ben bilincinin tümüyle iptal edilmesi, geriye sadece nesne-özne ikileşmesi öncesindeki mutlak uyanıklık olan saf ve mutlak Hakikatın Birliği'nin kalmasıdır.*" Bu ise, sûfilerin cem', yani toplama, birleştirme dedikleri bir durumdur.⁵¹

Schimmel, *namaz* konusunda ise şunları kaydeder: İlk Müslüman zahitler ve mutasavvıflar namazı, insanı Allah'ın huzuruna çıkaran bir göğe yükseliş, bir tür *mirac* olarak görmüşlerdir. Namazın gereklerinden biri olan abdest, sünnete dayanan sıkı kurallara uygun bir şekilde alınmalıdır. Tasavvuf ehli abdestin titizlikle alınmasına büyük önem vermiştir; onlar için abdest nefsin arındırılmasının simgesi hâline gelmiştir.⁵²

Schimmel, duâ-kader ilişkisi üzerinde de durmuş ve duânın kaderle bağdaşmazlığı itirazına, Gazâlî'nin: "*Kader, duâ ile kötülüğü engelleme imkânını içerir; tıpkı kalkanın okları engellemesi gibi birbirlerine karşı çalışırlar.*", sözünü açıklık getirmiştir.⁵³ Duâların kabul olup olmadığı konusuna da değinen Schimmel, her zaman kabul edilecek bir duânın başkaları için yapılan duâ olduğuna işaret etmiş ve kişinin kendisi için yapacağı duâlarda yalnızca dünya malı için değil, aynı zamanda manevî cömertlik için de Allah'a yakarması gerektiğini kaydetmiş ve tasavvufi bir duânın içinde *tevekkül*, *mahabbet* ve *şevkin* mutlaka bulunması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁵⁴

Namaz ve duâ, hem mutasavvıfların hem de mutasavvıf olmayanların katıldıkları manevî hayatın görünümüdür. Ancak sûfinin kendine özgü ibâdeti zikir-

49 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, ss. 146-147.

50 Aynı eser, s. 147.

51 Sûfî, yalnızca Allah'ın var olduğu, başka hiçbir şeyin olmadığı âna dönme deneyimi yaşar. Fenâ "*kesinlikle insanî bir deneyimdir; ancak insan bu deneyimin fâili değildir. Fâil, metafizik Hakikat'ın kendisidir.*" Bu, Rûmî'nin, aynı hâli, dilbilgisinden verdiği bir örnekle açıklama girişimini hatırlatıyor; mâte Zeyd: "*Zeyd öldü*" cümlesinde Zeyd öznedir, ancak eylemde bulunan bir özne değildir. Bk. Aynı eser, s. 148.

52 Aynı eser, ss. 152-153.

53 Birçok mutasavvıf, duâ için somut reçeteler vermişlerdir; Gazâlî'nin *İhyâ*'daki duâ sınıflamasını hatırlamak yeterlidir diyen Schimmel, duânın doğru zamanda, doğru bir tutum içinde yapılmasının, zâhiri özellikleri kadar önemli sayıldığına dikkat çekmiştir. Bk. Aynı eser, s. 160.

54 Aynı eser, ss. 163-164.

dir; yani Allah'ın hatırlanması veya anılmasıdır.⁵⁵ Zikir, aşk yolundaki ilk adımdır; çünkü kişi, birisini severse, onun adını sık sık anmaktan, sürekli onu hatırlamaktan hoşlanır. Bu yüzden içinde Allah sevgisinin ekilmiş olduğu kalp, sürekli zikrin meskeni olacaktır.⁵⁶

Yazarın kaydettiğine göre müritlerine “*dil bülbülüne zikri öğretmelerini*” tembihleyen mutasavvıflar, tasavvufi makam ve hâllerde olduğu gibi zikrin çeşitli derecelerini tespit etmişlerdir. Telkîn-i zikr'in, yani zikir sözcüklerinin öğretilmesinin, sülûkün en önemli yanlarından biri olduğunu ve bunun daha sonra karmaşık bir sanat olarak geliştirildiğini unutmamak gerekir. Yalnızca manevî bir yol gösterici tarafından uygun şekilde telkin edilen ve sürekli olarak onun denetiminde sürdürülen bir zikir etkili olabilir.⁵⁷ Zikir usûlü, Hz. Peygamber'e ya da vahiy getiren meleğe kadar uzanan bir manevî üstadlar silsilesiyle aktarılmalıdır.⁵⁸ Schimmel, zikrin çeşitleri (zikr-i lisânî ve zikr-i kalbî)⁵⁹ üzerinde de durduktan ve konu ile ilgili tartışmalara değindikten sonra, Nakşibendî geleneğinin, beş letâifin (bedenin beş ince noktasının) zikrini öğrettiğini ifade etmiş ve bedendeki bu ince noktaların yerlerini Hâce Mîr Derd'in *İlmü'l-kitâb* adlı eserinden naklen kaydetmiştir.⁶⁰

Semâ konusuna girmeden önce *vecd* kavramı üzerinde duran Schimmel, *vecd* kavramını “*kendinden geçme*” olarak nitelendirmiştir. Tasavvufla ilgili âdâp kitapları, İslâm'da tasavvuf hayatının en yaygın ifadesi olarak bilinen semâın, caiz olup olmadığı konusundaki tartışmalarla doludur. Varılan sonuçlar, mutasavvıflara ve tarikatlara göre farklılık gösterir.⁶¹

Nefsin hareketleri Allah'a yaklaşımı sırasında, nadiren de olsa kimi zaman ilâhî bir raks olarak tasvir edildiğini kaydeden yazar, bu coşkulu raksın en güzel ifadesini Celâleddin Rûmî'nin şiirlerinde bulunduğuna ve zikir gibi semâm da ruhun azığı olarak kabul edildiğine dikkat çekmiştir.⁶²

Semâm Hindistan'da Çiştî tarikatı tarafından desteklendiğine de işaret eden Schimmel, Mevlevî dervişlerin etkinliklerinin diğer tarikatlarla birlikte 1925'te Atatürk tarafından yasaklandığını; 1954'ten itibaren de Rûmî'nin ölüm yıldönümü olan 7 Aralıkta, Konya'da -farklı bir mekânda olsa da- semâ ayini düzenlenmesine izin verildiğini hatırlar.⁶³

55 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 169.

56 Aynı eser, s. 170.

57 Aynı eser, s. 171.

58 Dokuzuncu yüzyıldan itibaren tespith, zikrin tekrarı saymak için kullanılmıştır; ancak gerçek mutasavvıflar bu araca “*gaflati cezbeden*” bir oyuncak gözü ile bakmışlardır. Gerçek zikirde bulunan bir sūfi, ibadete dalıp gittiği için onu nadiren kullanırdı. Ama, sürekli ve yoğun zikrin yarattığı zihinsel gerginliği atmak için bazen ‘*gaflat*’ de gerekiyordu. Bk. Aynı eser, s. 172.

59 Aynı eser, s. 173.

60 Aynı eser, s. 176.

61 Aynı eser, ss. 179-181.

62 Aynı eser, s. 184.

63 Aynı eser, s. 186.

İnsanın İslâm'daki, özellikle tasavvuftaki yerinin Batılı bilginler arasında tartışma konusu olduğunu kaydeden Schimmel, Kur'ân'a göre insanın, Allah'ın iki eliyle yaratıldığına ve Allah'ın ona kendi nefesinden üfleterek can ve ruh verdiğine işaret etmiş; bu nedenle insana fazlasıyla yüksek bir konum verildiğine dikkat çekmiştir. İnsan her açıdan Allah'ın mükemmel bir eseridir. O'nun nefesiyle yaşamaktadır ve bu yüzden Allah'ın niteliklerini yansıtan bir aynadır.⁶⁴ "Gizli bir hazineydim bilinmek istedim, bu yüzden dünyayı yarattım." hadis-i kudsisini hatırlatan Schimmel, insanın mikrokozmos olduğuna ve Allah'ın, seven bir kalpte bulunduğuna dikkat çekmiş ve "Yere göğe sığmam, ama bir mümin kulumun kalbine sığarım." hadisini kaydetmiştir.⁶⁵

Sûfî psikolojisi, tasavvuftaki her şey gibi, Kur'ân'daki düşüncelere dayanır diyen yazar, insanın manevî merkezleri (kalp, ruh, sır vs.) üzerinde de ayrıca durmuştur.⁶⁶

İslâm'da tasavvufî psikolojinin en ilginç yanlarından birinin, sûfîlerin kötülük gücü şeytanın üstesinden gelme yöntemi olduğuna dikkat çeken yazar, Kur'ân'a göre hem ateşten yaratılmış bir cin ve hem de kovulmuş bir melek olan şeytanın, kimi mutasavvıflara göre meleklerin hocası olduğunu ve bu rolüyle onun, hiçbir zaman 'sadece kötü' olmadığını; her zaman için Allah'ın yarattığı bir mahluk olduğunu kaydetmiştir. Dolayısıyla Allah'ın denetiminde olan gerekli bir araçtır. Schimmel'in kaydettiğine göre Hâllac, dünyada yalnızca iki gerçek muvahhid tanımıştır: Hz. Muhammed ve Şeytan; ancak Hz. Muhammed ilâhî lütfun; İblis ise ilâhî gazabın hazinedârı olmuştur.⁶⁷

Ne var ki diğer mutasavvıflar, İblis'in Âdem'e secde etmeyi reddetmesinde yalnızca bir itaatsizlik eylemi değil, aynı zamanda sevginin eksikliğinden kaynaklanan bir eylem görmüşlerdir. Sûfîlerin yüzyıllar boyunca geliştirdikleri şeytanın pek çok yönü, günümüzde Muhammed İkbâl'in eserinde yankılanmaktadır; onun son derece renkli şeytan tasviri, alışılmışın bir hayli dışındadır. Schimmel'in kaydettiğine göre İkbâl, Şeytan'ı bir âşık, bir entelektüel ve bir muvahhid olarak gördüğü kadar, insan-ı kâmil tarafından yenilgiye uğratılmaya ve selâmete ermek için mahvedilmeye özlem duyan kötülüğün ruhu olarak da görür.⁶⁸

64 Kur'ân'da Allah'ın, "Âdem'e isimlerin tümünü öğretti." şeklindeki âyete dikkat çeken Schimmel, bir şeyin ismini bilmek demek, ona hükmedebilmek ve kişinin kendisi için onu kullanabilmesi demektir: Âdem, sahip olduğu bu isimlerin bilgisi sayesinde yaratılan şeyler üzerinde hakimiyet sahibi olmuştur. Göklerin ve yerin taşımaya reddettiği emaneti insan yüklenmiştir. Bu emanet; sorumluluk, özgür irade, aşk ya da kişisel olgunlaşma gücü gibi farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bk. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, ss. 188-189.

65 Aynı eser, ss. 190-191.

66 Aynı eser, s. 192.

67 Aynı eser, s. 194.

68 Şeytanla ilgili sorunların iyilik ve kötülük, dolayısıyla kader ve özgür irade problemleriyle yakından ilgili olduğunu kaydeden Schimmel, bunların İslâm düşüncesinin başlangıç dönemlerindeki ilk

Cilî düşüncesinin Reynold A. Nicholson tarafından mükemmel bir şekilde açıklandığına işaret eden Schimmel, en gelişmiş sistemlerin bile zorlu kader ve özgür irade ikilemini ortadan kaldıramadığını ve sorunun sadece zihinle çözümlenemeyeceğini, çözülebilirse ancak; Hâllâc, Rûmî ve takipçilerinde olduğu gibi, aşkla çözümlenebileceğini ifade etmiştir.⁶⁹

Hucvîrî'nin "*marifet ve tasavvuf yolunun esası ve aslı tümüyle velâyetin kabul edilmesi temeline dayanır*" sözünü hatırlatan Schimmel, *velî* sözcüğünün etimolojik yapısı üzerinde durmuş ve kelimenin etken ve edilgen yapısına dikkat çekmiştir. *Velâyet* kavramının tasavvufun ilk yıllarında geliştiğini ve ancak ideal sûfiye "*velî*" denildiğini ifade eden yazar, velâyetin çeşitleri ve veliler hiyerarşisi üzerinde durmuş; '*kutb*' kavramı ile Şîliğin '*gizli imamı*' arasında yakın bir yapısal ilişki olabileceğini belirtmiştir.⁷⁰

Velîye mi yoksa nebiye mi daha yüksek bir mertebe bahşedilmiş olduğu sorununun Tirmizî'den beri sık sık tartışıldığını ve geleneksel tasavvuf okullarının her zaman nebinin üstünlüğü konusunda hemfikir olduğunu kaydeden Schimmel, tasavvuftaki velinin rolüyle Hıristiyan inancındaki azizin rolünün tam olarak örtüşmediğine ve bunun *sırr-ı sülûk* ile yakında ilişkili olduğuna dikkat çekmiştir.⁷¹

Mutasavvıfların, kerametleri, Allah'ın bir mekri olarak gördüklerini ifade eden Schimmel, konuya şu şekilde açıklık getirmeye çalışmıştır: "Hiç kuşku yok ki, veliler tarafından gösterilen pek çok keramet doğru ve gerçektir. Bu mutasavvıflar, âlem-i misâldeki olayları olgular dünyasına indirme gücüne sahiplerdi ve manevî saflıkları sayesinde manevî yoldaki zorlu yolculuklarında müritlerine yardım edebilmişlerdir. Ancak, Allah'ın verdiği kimi olağanüstü yetenekleri kirlî ya da en azından daha az değerli olan manevî amaçları doğrultusunda kullanmanın tehlikesi her zaman için vardı. '*Tek bir cansız kalbe sonsuz hayat vermek, binlerce cesede hayat vermekten daha iyidir.*' diyen velî haklıydı."⁷²

"*Allah'ın elçisi Muhammed, müminlerin ideali olagelmiştir*"; diyen Schimmel, Peygamberin şahsiyetinin, dini yaşantısının bir vasıtası olduğuna dikkat çekmiştir. Muhammedî tasavvufun başlangıcının sekizinci yüzyılın başlarına rastlandığını söyleyen yazar, Hâllâc'ın ilâhisinde Hz. Peygamber'in, yaradılışın hem nedeni ve hem de amacı olduğunun ifade edildiğini belirtmiştir. Karmaşık tasavvu-

ilâhiyat tartışmalarının konusunu oluşturduğunu ve bugün de sûfilerin zihinlerini meşgul ettiğini ifade etmektedir. İlk zâhitler, alınyazılarından hiçbir zaman emin değillerdi; gereğinden fazla kıldıkları namazlarına, geceleri uykusuz kalıp ibadet etmelerine ve oruç tutmalarına karşın, sürekli olarak, hesap günü geldiğinde cehenneme gönderilenler arasında olma korkusu içindeydiler. Sonraki mutasavvıflar ise bu sorunu, aşk ilkesini devreye sokarak çözmeye çalışmışlardır. Bk. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, ss. 195-197.

69 Aynı eser, s. 199.

70 Aynı eser, s. 200.

71 Aynı eser, ss. 202-203.

72 Aynı eser, s. 212.

fî öğretilere dönüşecek olan Peygamber'in nuru hakkındaki üst düzey kurgusal düşüncelere de değinen Schimmel, müminin bu tarz düşünceleri bilmese de samimiyetle Peygamber'e karşı sevgi beslediğini; Peygamber sevgisinin de Allah sevgisini doğurduğunu belirtmiş ve bu düşüncenin tasavvufta, *fenâ fi'r-rasûl* kavramıyla ifade edildiğini kaydetmiştir.⁷³

Schimmel'in kaydettiğine göre, tasavvufi tefekkürün ana hedefi, Hz. Muhammed'in gece yolculuğu, felekler arasında yükselişi, yani miracıdır. Tasavvuf ehli, mirac terminolojisini, kendi vecdleri sırasında yaşadıklarına uygulamıştır. Nitekim Bâyezid Bistâmî, gök alemleri arasındaki tasavvufi yükselişini anlatırken bu imgeyi kullanmış ve başka pek çok kişi de onu izlemiştir.⁷⁴

Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti, tasavvuf yolunun, vatandan ayrılp tekrar oraya dönmenin ilk örneği hâline gelmiştir. Ancak böyle bir yolculuk, insanı kemâle erdirebilir. Yine O'nun yoksulluğu, tasavvufi yoksulluğun; O'nun nefsinin terbiye yöntemi, sūfînin sürekli olarak nefsiyle mücadelesinin örneği olmuştur.⁷⁵

Schimmel'e göre Peygamber sevgisi, tasavvuf ehlinin derin tecrübesi gibi, ister köylü ister üst düzey memur olsun, her yerde Müslümanları birbirlerine bağlayan en güçlü bağ olmuştur, olmaya da devam etmektedir... İslâm'ı ayrı bir din yapan Muhammed'dir. İslâm siyasal olarak her yerde yenilgiye uğradıkça ve Batılı güçler, İslâm âleminde maddî ve manevî olarak tecavüzlerde buldukça, yeni tarikatlar ve dergâhlar kuran mutasavvıflar, onlara "*Tarikat-ı Muhammediyye*" demişlerdir. Muhammed'in kişiliği onlar için Müslüman olmayanlara ya da Hindistan'daki İngilizlere karşı ya da Kuzey Afrika'da Senûsilerin yaptığı gibi Fransızlara karşı mücadelelerinde güç kaynağı olmuştur. Muhammed onların şefaatchisiydi, Müslümanların geleceğini düşünerek O'na güvendiler. Bu, tasavvufun Müslüman'ın hayatına kattığı en önemli katkılarında birisidir."⁷⁶

•••

73 Yaygın olarak on ikinci yüzyıldan itibaren Hz. Peygamber'e gösterilen derin saygının, doğum günü olan Rebiülevvel ayının on ikisinde gerçekleştirilen mevlid kandiliyle belirli bir biçime büründüğüne dikkat çeken Schimmel, bu özel günü kutlamak için tüm İslâm ülkelerinde sayısız şiirlerin yazıldığını; ancak hiçbir yerde Türkiye'dekinden daha güzel ifade edilemediğini kaydeder. Özellikle de Bursalı Süleyman Çelebi (ö. 1419)'nin "*Vesiletü'n-necât*" adlı mesnevî formundaki *Mevlid-i Şerîf*'ini örnek göstermiş ve makamla okunduğuna da dikkat çekmiştir. Bk. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, ss. 213-215.

74 Aynı eser, s. 217.

75 Hz. Muhammed'in ehli beytine de özel bir önem verildiğini; sūfî hırkasının, Hz. Peygamber'in, ailesinden olanlara giydirildiği *'bürde*'den ilham alarak geliştirildiği yorumunun yapıldığını dile getiren Schimmel, Şîf İslâm'da yaygın olan ehli beyte saygının, sūfî çevrelerde de görüldüğünü ve Hz. Peygamber'in soyundan gelenlere (seyyidlere) gösterilen saygının, bunun bir parçası olduğunu kaydetmiştir. Bk. Aynı eser, ss. 220-221.

76 Aynı eser, ss. 224-225.

Schimmel'in kaydettiğine göre, “*Mümin müminin aynasıdır*” hadisinin hayata geçirilmesi, tasavvuf tarihinde açıkça görülmüş ve akımın en güzel yanlarından birisine, yani önceleri bir grup sûfî arasında uygulanan, daha sonraları tüm insanlığı kapsayacak şekilde genişletilen “*ubuvvet*” (kardeşlik) sevgisine yol açmıştır. Riyazatla ve dini vecibeleri yerine getirmedeki aşırılıklarla bireysel kurtuluşa ulaşmaya vurgu yapan ilk zahitlerinkinden hayli farklı bir davranıştı bu. Sûfî için geçerli olan ana kurallardan biri, ihvanına iyilik yapmak, başkalarını kendine yeğlemek (îsâr), arkadaşları uğruna kendi itibarından vazgeçmektir. İnsanlara hizmet her zaman, manevî yolun hazırlık basamaklarındaki ilk aşamalardan birisi olmuş ve sufinin hayatı boyunca asıl görevi olarak kalmıştır. Sûfî çok yorgunken bile bir hastanın yardımına koşmalıdır.⁷⁷

Kardeşlik gruplarının ortaya çıkmasıyla tasavvufi faaliyetin merkezi, artık üstadin evi ya da dükkânı olmaktan çıkmıştır. Giderek artan sayıdaki talip ve müridin üstesinden gelebilmek için daha kurumsal bir yapı ihtiyacı belirlemiştir. Bu yeni merkezlere İslâm âleminin doğusunda genellikle “*hângâh*” denilmiştir. Aynı terim ortaçağda Mısır’da da kullanılmıştır. Zamanla hângâhlar (tekke, zaviye, dergâh) kültürel ve ilmî merkezler hâline gelmiş ve hükümetin mali yardımıyla ya da etkili hayırseverlerin bağışlarıyla desteklenmiştir.⁷⁸

Her talibin tarikat silsilesini, yani şeyhinden başlayıp Hz. Peygamber’e kadar uzanan manevî soy zincirini öğrenmek zorunda olduğunu ve pek çok silsilede eksen kişinin Cüneyd olduğunu kaydeden Schimmel, eksiksiz bir silsile bilgisini öğrenmenin irşad edilmemiş birisi için güç olmasına karşın, tasavvufi geleneği anlamak açısından kesinlikle gerekli olduğunu belirtmiştir. Dervişlerin bayramı olan el alma sırasında talip, bey’at denilen bağlılık yemini eder ve kendisine hırka ve tac giydirilir.⁷⁹

Sûfinin, başka dost cemaatleri ziyaret etmek veya kendisini daha ileriye götürecektir, hatta belki de hırka-i teberük giydirecek bir şeyh bulmak için Müslüman ülkeleri dolaşmaya karar verdiğinde, yanına bir asâ bir de keşkül almasının adet olduğunu belirten Schimmel, önceleri şeyhin ölüm döşeginde iken, mane-

77 Sûfî, ihvanını her zaman mazur görmelidir ve onlara özür dilemelerini gerektirmeyecek şekilde davranmalıdır; sevgisini, yaratılmış her şeye yöneltmelidir. Bu nedenle onların sevgisi, insan sevgisiyle sınırlı değildir; hayvan sevgisini de kapsar. Eğer Allah, kullanılarak zayıf insanlarla yetiniyorsa, sûfî de kardeşleri olarak onlarla yetinmelidir. Sûfîler, birbirlerine ait olduklarından emindiler ve birbirlerinden sır saklamazlardı. Bk. Schimmel, *İslâm’ın Mistik Boyutları*, ss. 226-228.

78 Şeyh, ailesiyle birlikte külliyeinin bir bölümünde oturur ve manevî gelişmelerini izleyebilmek için belli saatlerde müritlerini görürdü; genellikle namaz vakitlerinde cemaate imamlık yapardı. Bir şeyhin hizmetine girmek için eskiden düzenlemeler daha kişisel iken zamanla mürid sayısının artmasıyla daha da katlaştı; ancak nefsi kırıp terbiye etmek gibi temel hedefler tarikatların çoğu için aynı kaldı. Zühde hazırlıktan çok, kalbin arındırılmasına vurgu yapan yalnızca birkaç tarikat kaldı. Bk. *Aynı eser*, ss. 230-231.

79 *Aynı eser*, s. 232.

vî erdemlere sahip, kimsenin aklına gelmeyen birisini, yerine halife olarak seçtiğini; daha sonraları ise postnişinliğin babadan oğula geçmeye başladığını ve bu durumun makamın yozlaşmasına, bazı pir ailelerinin iktidar ve servet sahibi olmasına neden olduğunu ve bu sebeple rûhaniyetten eser kalmadığını ve zamanla şeyhe ya da pîre, aşırı bir önem atfedilmeye başlandığını kaydetmiştir.⁸⁰

Schimmel'in belirttiğine göre ilk sûfiler, "Şeyh, kendi cemaati içinde, ümmeti içindeki Peygamber'e benzer" hadisini tekrarlarlarken; sonraki sûfiler, Hz. Peygamber'e gösterilen derin saygıyla ilgili olarak *fenâ fi'ş-şeyh*, yani şeyhte fânî olma mertebesini geliştirmişlerdir; bu mertebe Hz. Peygamber'de fânî olma (*fenâ fi'r-rasûl*) yolunu açıyordu. Çoğu sûfî, bu mertebelerin birinde kalır; ancak kâmil olan şeyh, Hz. Muhammed'de fânî olmuş kişidir. Hakikat-i Muhammediye ile birleşen kişi insan-ı kâmil olur ve böylece doğrudan Allah tarafından bahşedilmiş bir mürşidlik ile müridlerine yol gösterir.⁸¹

Bazı şeyhlerin, Mecdüddin Bağdâdî örneğinde olduğu gibi, müritlerinin geçimi için büyük miktarda paralar harcadıkları; kimilerinin de kendilerine miras bırakılan malı mülkü müritlerinin geçimine harcanmak üzere bir vakfa bağışladıkları bilinmektedir. Diğer taraftan fakirliği ile övünen bunca şeyhin nasıl olup da zengin toprak ağaları oldukları; yoksul ve cahil müritlerin ayak uçlarına bıraktıkları serveti biriktirerek, tam olarak feodal sisteme uydukları da, yazara göre çözülmeye gereken bir muammadır. Bazı şeyhler, çoğu okuma yazma bilmeyen müritlerinin kendisine gösterdikleri saygıyı istismar etmişlerdir. İslâm ülkelerinde bir kısım şeyhlerin oynadığı siyasal rolün tarihi, hâlâ yazılmış değildir diyen⁸² Schimmel, Atatürk'ün 1925'te Türkiye'de tekke ve zaviyeleri neden kapattığını; tasavvufî düşüncelere sahip İkbâl gibi bir modernistin pirciliği, neden İslâm'ın en tehlikeli yanlarından biri olarak kabul ettiğini ve bunun peşine takılan kitleleri, neden İslâmî değerlerin yeni ve hayati yorumlarını yapmaktan alıkoyan bir duvar olarak gördüğünü, ancak bu olguyu dikkatle inceledikten sonra anlayabileceğimizi kaydetmiştir. Şeyh cahilse, iyi niyetli olsa bile, etkilerinin kötü sayılacağı kaçınılmazdır, diyor yazar; İslâm'ı ruhanileştirme ihtiyacından doğan dergâhların, zamanla İslâm dininin durgunlaşmasının asıl nedeni hâline geldiğini de ifade etmiştir.⁸³

Tarikatların, tasavvufun bir kitle hareketine dönüşmesine yardım ettiğini; ancak klâsik sûfilerin yüce amaçlarını bir hayli sulandırdığına işaret eden Schimmel, tasavvuf yolunda ihvan ile birlikte ilerlemenin, pek çok insan için, sâlikin kendi başına sürdürdüğü manevî mücadeleden daha kolay olduğunu; toplu ibadetin onlara kuvvet verdiğini ve imanlarını sağlam tutmalarını sağladığını ifade etmiştir. Yazara göre tarikatlar, her toplumsal katmana olduğu kadar, İslâm'da temsil edi-

80 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, ss. 233-234.

81 Aynı eser, s. 235.

82 Aynı eser, s. 235.

83 Aynı eser, s. 236.

len çeşitli ırklara da intibak edebilir bir nitelikteydi. Manevî hayat her ortamda hayli farklı şekillerde tezahür etse de, tarikatlar şaşılacak bir şekilde tasavvufi yönelimleri olan Endonezya ve Afrika'da uygarlaştırıcı ve İslâmlaştırıcı bir güç olarak görülmüşlerdir. Kuzey Afrika'daki tasavvufi topluluklar, zenci köleler için manevî hayatın çok önemli bir kaynağı olmuştur; bunlar, Hz. Peygamber'in müezzini, zenci sırdaşı Bilal-i Habeşî'de kendi durumlarının ilk örneğini bulmuşlardır.⁸⁴

Sûfî tarikatlarının çoğunun belli halk tabakalarıyla özdeşleştirildiğine dikkat çeken Schimmel, Şâziliye tarikatının esasen orta sınıflara çekici geldiğini; Mevlevîliğin Osmanlı padişahlarına yakın bir tarikat olduğunu ve aynı zamanda dini mûsikî, şiir ve güzel sanatlarla ilgilenen sanatçıların da ilgilerini çektiğini; buna karşın kırsal nitelikli Bektaşîler'in ise Yeniçerilerle bağlantılı olduklarını ve tipik bir Türk halk edebiyatı oluşturduklarını kaydetmiştir.⁸⁵

Schimmel, tarikatlara geçmeden önce, müritleri için başlangıç aşaması olarak bir riyazet usûlü hazırlayan ilk sûfî Ebû Saîd b. Ebî'l-Hayr'dan da söz etmiş ve onun, müritleri için, sonraki dergâh kurucuları tarafından örnek alınan on kural⁸⁶ koyduğunu kaydetmiştir.⁸⁷

•••

Schimmel'in kaydettiğine göre, Sühreverdîye tarikatının kurucusu Abdülkâdir Ebû Necib es-Sühreverdî (ö.1168), Ahmed Gazâlî'nin müridiydi. Tasavvufî eğitimde en çok okunan kitaplardan biri olan "*Âdâbü'l-mürîdin*" adlı eserin müellifidir. Tarikatın ikinci önemli ismi "*Avârifü'l-meârif*" müellifi Şihâbeddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî (1145-1234), Abbasi halifesi Nâsır Lidînillah tarafından Bağdat'ta "*Şeybü'ş-şüyüh*" ilan edilmiş ve fütüvvet ideallerini canlandırma fikirlerini yayma konusunda halifeye yardım etmiştir.⁸⁸ İbn Arabî'nin *fetâ* tanımına da dikkat çeken yazar, tasavvufun îsâr, başkalarını kendine yeğleme idealinin, fütüvvet kavramında mükemmelliğe ulaştığını belirtmiştir.⁸⁹

84 Yazarın kaydettiğine göre, tarikatların uyum gösterme yetenekleri, onları, İslâmî öğretileri yayma açısından ideal araçlar hâline getirmiştir. Hindistan, Endonezya ve Afrika'nın büyük bölümlerinin İslâm'ın temel şartlarını kendi hayatlarına geçiren sûfî vâizlerin yorulmak bilmez çabalarıyla İslâmlaştıkları tespit edilmiş bir gerçektir. Bu vâizler, yerel dilleri kullandıkları için edebî araçlar olarak Türkçe, Urduca, Sindi ve Pencabi gibi dillerin çok erken dönemden başlayarak gelişmesinden büyük ölçüde sorumludurlar. Bk. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, ss. 237-238.

85 Aynı eser, s. 238.

86 Bu kurallar şunlardır: 1. Mürit, giysilerini temiz tutmalı ve daima abdestli olmalıdır. 2. Kutsal bir yere dedikodu için oturulmamalıdır. 3. Namaz, cemaatle birlikte, özellikle taliplerle birlikte kılınmalıdır. 4. Vitr namazı kılınmalıdır. 5. Mürit şafak vakti tövbe etmelidir. 6. Gün ağarıncan Kurân okumalı ve güneş yükselene kadar konuşmaktan kaçınmalıdır. 7. Mürit, akşam ile yatsı namazı arasında zikirle meşgul olmalıdır. 8. Sûfî yoksulları, muhtaç durumdakileri hoş karşılamalı, onlara bakmalıdır. 9. Mürit, başka bir kişi kendisine katılmadan tek başına yemek yememelidir. 10. Mürit, izin almadan ortalıktan kaybolmamalıdır. Bk. Aynı eser, s. 241.

87 Aynı eser, s. 241.

88 Aynı eser, ss. 242-243.

89 Aynı eser, s. 244.

Amca Sühreverdî'nin kendi tarikatını kurduğu sıralarda, Bağdat'taki bir Hanbelî vâiz, vaazları ve nasihatlarıyla geniş bir mümin kitlesini kendine çekmekteydi. Bu vâiz, muhtemelen İslâm âleminin en popüler velisi, Abdülkadir Geylânî (1088-1166) idi, diyen Schimmel'in; Abdülkadir Geylânî ile ilgili olarak kusursuz bir zahit olmadığı yönündeki ifadeleri dikkat çekicidir. Kırk dokuz oğlu olan bir vâizin İslâm âleminin her yanında derin saygı gösterilen bir velilik örneğine nasıl geçtiğinin tatmin edici bir açıklamasının hâlâ bulunmadığını ifade etmiştir.⁹⁰

Abdulkâdir Geylânî ile hemen hemen çağdaş olan ve Irak'ta yaşayan bir kişi de kendi adıyla anılan tarikatın kurucusu Ahmed er-Rifâî idi. Schimmel'in kaydettiğine göre, Rifâîyye dervişleri, yüksek sesle yaptıkları zikirten dolayı Batı'da "inleyen dervişler" olarak bilinirler. Yüz yıl sonra Irak'taki İslâm kültürü Moğollar tarafından yok edildiğinde; Mısır, tasavvufî hayatın merkezi oldu. Tantalı Ahmed el-Bedevî (ö. 1278), mensuplarının büyük bir kısmını Mısır'ın kırsal nüfусundan toplayan bir tarikat kurdu; ancak ortaçağın sonlarında iktidardaki Memlûk hanedanının kimi üyelerini kendine çekebilmiştir. Tarikatın en dikkat çekici temsilcisinin Mısır'ın en son büyük mutasavvıfının Şarânî (ö.1565) olduğunu kaydeden yazar, Bedeviye'nin, kırsal alana özgü hatırı sayılır miktarda İslâm öncesi geleneği benimsemiş bir tarikat olduğunu ve kutlamalarında Nil ile ilintili Kıptî güneş takvimini kullandığını belirtmiştir. Bedeviyyenin, tıpkı aynı ülkede faaliyet gösteren Desûkiye gibi, hiçbir zaman kendi vatanının sınırlarını aşamadığını kaydeden Schimmel; buna sebep olarak, tarikat ayinlerinde söz konusu takvimin kullanılmasını göstermiştir.⁹¹

Mısır'da doğan bir başka tarikat ise önce İslâm âleminin batısında, daha yakın tarihlerde de Avrupalılar arasında geniş bir alana yayılan ve çok sayıda taraftar çeken Şâziliyye'dir. Tarikat öğretileri, Faslı mutasavvıf Abdüsselâm b. Meşîş'in müridi Ebu'l-Hasan Ali eş-Şâzilî çevresinde billurlaştı. Onun, görünüşte kesinlikle bir entelektüel olmadığını; ancak insan ruhunu kavrama konusunda olağanüstü bir yeteneğe ve derin tasavvufî bir ateşe sahip olduğunu ifade eden Schimmel; Mısır kaynaklarının, tarikat üyelerinin kılık kıyafetlerinin düzgünlüğünden söz ettiklerini kaydetmiştir. Yine yazarın belirttiğine göre tarikatın kurucusu, diğer şeyhlerden farklı olarak ne zühd ya da uzlet hayatının gerekliliğini vurgulamıştır, ne de sesli zikrin özel biçimlerini teşvik etmiştir. Tarikatın tümüyle gelişmiş bir tasavvufî nazariyeler sistemi de yoktur. En ayırıcı özelliği, bir Şâzilî'nin daha ezelde tarikatının üyesi olacağıнын tayin edildiğinden emin olması ve manevî hiyerarşinin başı olan kutbun daima bu tarikattan çıkacağına inanmasıdır.⁹²

Şâzilî'nin vefatından sonra Ebu'l-Abbâs el-Mürsî ve "Letâifü'l-minen" ve "Hikem" in müellifi Tâcüddin İbn Atâullah sırasıyla postnişin olmuşlardır. İbn-i Ab-

90 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, ss. 244-245.

91 Aynı eser, ss. 246-247.

92 Aynı eser, s. 247.

bâd'ın *Şerhu'l-bikem'i*, *İbn Atâullah*'ın eserinin batıdaki Müslüman ülkelerde kapsamlı bir şekilde tanınmasını sağlamış ve Mağribî tasavvufunun farklı kolları üzerinde de büyük bir etkisi olmuştur.⁹³

Kübreviyye, Şâziliyye'den yarım yüz yıl sonra İslâm âleminin doğusunda kurulan bir tarikattır. Kurucusu, "*Tâmmetü'l-kübrâ*" lakaplı daha çok Necmüddin Kübrâ olarak tanınan Ebu'l-Cennâb Ahmed'dir. (ö. 1220) Sülemî ve Sühreverdî gibi, o da müritlerin uymaları gereken âdâb hakkında bir kitap yazmıştır. Kübrâ'nın temel eseri *Fevâihu'l-cemâl ve fevâtibu'l-Celâl*'dir. O, insanı makrokozmosta var olan her şeyi içeren bir mikrokozmos olarak gören diğer sûfî nazariyecilerle hem fikirdir. Kübrâ'ya göre, kişinin mümkün olduğunca yemekten uzak durması ve kendi iradesinden tümüyle vazgeçerek onu tamamen şeyhe teslim etmesi, on aşamalı manevî yolun esaslarından bazılarıdır. Kübreviyye, ayrıntılı bir renk simgeçiliği geliştirmesi ile dikkat çekmektedir.⁹⁴

•••

İlimli Sünnî tasavvufun aktığı ana yatak, Gazâlî tarafından sistemleştirilmiştir; ancak onun eserleri, amansız bir şekilde mücadele ettiği İslâm teozofisinin⁹⁵ yatağında olgunlaşacak olan düşünceler içerir. *Mişkâtü'l-envâr* adlı eseri, sonraki pek çok sûfinin hareket noktası olan bir kitaptır. Eskiden beri sûfilerin bildiği ve ilk kez Gazâlî'nin bu eserinde açıkça ortaya koyulan *nur* tasavvufunun en açık ifadesi, Şeyhü'l-İşrâk Şihâbüddin Sühreverdî'nin (ö. 1191) tasavvufî nazariyelerinde görülür.⁹⁶

Schimmel, Sühreverdî'nin hayatı üzerinde kısaca durduktan sonra onun *Hikmetü'l-işrâk* (İşrak Felsefesi), *Heyâkilü'n-nûr* (Nur Heykelleri), *Akl-ı Sürh* (Kızıl Akıl), *Âvâz-ı Per-i Cibrîl* (Cebrâilin Kanat Sesleri) ve *Lûgat-ı Mûrân* (Karıncaların Dili) adlı eserleri hakkında kısa bilgiler vermiştir.⁹⁷

Sühreverdî'nin farklı İslâm kaynaklarından ilham aldığına işaret eden yazar, Sühreverdî'nin de kendisini eski İran ve eski Mısır geleneklerinin sürdürücüsü olarak gördüğünü; hikmetini, kendisini gerçek temsilcisi saydığı Hermes'ten (İdris) aldığını; bu manevî akımın son noktası Platon olan Grek filozofları vasıtasıyla Zünnûn ve Sehl Tüsterî'ye; İranlı rahip-krallar vasıtasıyla da Bâyezîd Bistâmî, Harakânî ve Hallâc'a aktarıldığını ifade etmiştir. Schimmel'in belirttiğine göre o, İslâm öncesi teozofik geleneğin bu iki büyük eğilimini birleştirme gayreti içerisinde olmuştur.⁹⁸

93 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 249.

94 "*Mirsâdü'l-ibâd*" müellifi Necmüddin Dâye'ye göre, sarı imanla; koyu mavi ihsanla; yeşil itimân ile; mavi ikânla; kırmızı irfanla ilintilidir. *Aynı eser*, ss. 252-253.

95 Teozofi, Kâinâtın sırlarını, kanunlarını ve bunlar üzerinde tasarruf edebilme yollarını öğreten akım için kullanılan bir tabirdir. Bk. M. Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 1994, s. 1065.

96 Schimmel, *age*, s. 256.

97 *Aynı eser*, s. 257.

98 Sühreverdî'nin temel nazariyesini şu şekilde özetlemek mümkündür: "*İlk Mutlak Nur'un Za-*

Schimmel'in kaydettiğine göre, Sühreveredî'nin felsefesi, esasen Şîf filozoflarca benimsenmiş ve ortaçağ İnan felsefi düşüncesinde son derece önemli bir unsur olmuştur. **Şirazlı Molla Sadrâ** (ö. 1640), onun fikirlerinden çok etkilenmiştir. Hindistan'a göçen İranlılar, işrâk felsefesini buraya götürmüşler ve Hind tasavvuf çevrelerinde bu felsefeyi öğretmişlerdir; öyle ki on sekizinci yüzyılda **Mîr Derd** gibi Sünnî bir mutasavvîf bile, Allah'ı *nur* ile bir tutmuştur; bu fikir, **İkbal**'in bazı cümlelerinde de belli belirsiz bir yankı bulmuştur.⁹⁹

İbn Arabî düşüncesinin¹⁰⁰ tam bir yorumunu yapmanın zorluğuna işaret eden Schimmel, geleneksel Batı düşüncesine göre onun, İslâm panteizminin (*vücûdiye*) ya da birciliğin (*vahdetiye*) temsilcisi olduğunu ve bu gibi birici nazariyelerle İslâm'daki canlı ve etkin bir güç olan Allah düşüncesini yıktığını ve İslâm'ın gerçek dinsel hayatının parçalanmasından büyük ölçüde sorumlu olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan İbn Arabî'nin, genellikle muhalifi kabul edilen Ahmed Sihindî tarafından bile takdir edildiği bilinen bir husustur.¹⁰¹

İbn Arabî'nin çok sayıda eser kaleme aldığı ve bunlar arasında 560 bölümden oluşan *Fütübât-ı Mekkiyye* (Mekke İlhamları) ve *Füsûsu'l-bikem* (Hikmetlerin Yüzük Taşları) adlı eserlerinin büyük ün kazandığını belirten Schimmel, *Fütübât*'ın vahiy meleği aracılığıyla Allah tarafından yazdırıldığını, peygamberlerin hikmetleriyle ilgili 27 bölümden oluşan ve küçük bir kitap olan *Füsûs*'un ise Pey-

tı olan Allah, sürekli ışık saçar, bu yolla tecellî eder ve her şeyi var eder, ışınlarıyla onlara hayat verir. Dünyadaki her şey, O'nun zâtının nûrundan gelir ve tüm cemâl ve kemâl O'nun cömertliğinin armağanıdır ve bu aydınlanmaya (işrak) tam olarak ulaşmak selâmete çıkmaktır." Bk. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 258.

99 Aynı eser, s. 259.

100 İbn Arabî'nin sisteminin bir bütün olarak genellikle vahdet-i vücûd, 'varlığın birliği' terimiyle adlandırıldığını; bu ifadenin doğru çevirisinin, onun diğer nazariyelerinin çoğu için bir anahtar oluşturduğunu vurgulayan Schimmel, bu kavramların daha sonraları İslâm'da görülen 'panteist' ya da 'monist' eğilimlerle ilgili sayısız tartışmalara yol açtığını kaydetmektedir. Marijan Molé, "vücûd" kelimesinin doğru olarak tercüme edilmesinin zorluğuna değinmiştir. Arapçada, diğer Sami dillerde olduğu gibi 'olmak' fiiline karşılık gelen bir kelime yoktur. Genellikle İngilizce'ye 'varlık' [*being*], 'varoluş' [*existence*] diye tercüme edilen vücûd kelimesi aslında 'buluş', 'bulunma' anlamlarına gelir ve bu bakımdan 'varoluş'tan çok daha canlı bir anlam taşır. "Manevî yolun sonunda yalnızca Allah vardır, yalnızca o 'bulunur'." Böylece, vahdet-i vücûd, sadece 'varlığın birliği' değil, aynı zamanda varlıklaşmanın [*existentialization*] birliği ve bu fiilin kavranmasıdır. Kimi zaman 'şuhûd'la neredeyse eşanlamlı bir hâle gelmektedir; öyle ki özellikle Hindistan'da daha sonra tasavvuf ehline yoğun bir şekilde tartışılan *vahdet-i vücûd* ve *vahdet-i şubûd* bazen birbirinin yerine de kullanılır. Bk. Aynı eser, s. 264.

101 Yohanan Friedmann'ın "*Sbaykh Ahmad Sibrindî: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*" (Montreal 1971) adlı eserinden naklen: Ahmed Sihindî, İbn Arabî hakkında şunları söyler: "*Ondan (İbn Arabî'den) önceki şüfîler, bu konular hakkında konuşacak olurlarsa, bunlara yalnızca üstü kapalı bir şekilde değiniyor, ayrıntılara girmiyorlardı. Kendisinden sonra gelenlerin çoğu, onun izinden gitmeyi tercih ettiler ve onun terimlerini kullandılar. Biz, çok sonra gelenler de, bu büyük adamın nimetlerinden yararlanmaktayız ve tasavvufî kavrayışlarından çok şey öğrendik. Allah bunun için ona sevaplarını en büyüğünü versin.*" Bk. Aynı eser, s. 259.

gamber tarafından ilham edildiğini, müellifinden naklen kaydetmiştir. Schimmel'e göre, *Füsus*'un Batı dillerine çevirisi çok güçtür; üslup öyle özlüdür ki çok zarif bir şekilde kaleme alınmış olmasına karşın, Müslüman olmayan bir okur için ayrıntılı açıklamalara gerek vardır. Gnostisizm, Hermetizm ve Yeni Platoncu düşünce, İbn Arabî'nin eserlerini çok karmaşık bir hâle sokar ve sıklıkla çevirmene adeta baş edilmesi olanaksız güçlükler çıkarır. Eserlerinin tefsirleri arasındaki büyük farklılıkların nedeni de budur. İbn Arabî'nin tasavvufî sistemine hasredilmiş ilk tezde,¹⁰² Ebu'l-Alâ el-Afîfî, aşk nazariyesine göre onun tam bir panteist olduğunu söylemiştir.¹⁰³

Schimmel'e göre vahdet-i vücûd kavramı, Allah ile yaratılış arasında cismani bir devamlılık içermediğinden bu, *panteizm* veya *panenteizm* terimlerinin ve hatta Louis Massignon'un '*varoluşçu monizm*' teriminin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini gösterir. İbn Arabî'nin düşüncesinde, öz dahil, kategoriler ötesine geçen bir üstünlük vardır. Allah bütün niteliklerin üzerindedir ve O zatıyla değil, yalnızca isimlerin aracılığıyla kendine tecelli eder. Zati düzeyde kavranamaz, kavramlar ötesidir ve tecrübe edilemez. Bunun anlamı şudur: Mahlukat, fiili varoluşunda Allah ile özdeş değil, yalnızca O'nun sıfatlarının yansımasıdır.¹⁰⁴

Schimmel'e göre, İbn Arabî'nin nazariyelerinin en ilginç yanı, esmâ ile müsemmâ arasındaki sürekli ve karşılıklı ilişkidir. Bu ilişki fikrinin, daha sonraları İran tasavvuf şiirinin gözde simgelerinden biri olan *yüzük taşı* simgesinin oluşmasında etkili olduğu düşünülebilir. Şeyhin kalbi, üzerine ilahi isimlerin ve sıfatların nakşedilmiş olduğu bir mühür yüzüğü gibi tasavvur edilmiştir; şeyh de, mühür mumuna benzetilebilecek olan müridine basıyordu mührünü. Rûmî de kendisini tamamıyla Allah'ta yitirmiş olan mutasavvıfı, üzerinde Allah isminin kazılı olduğu bir mühre benzetmiştir.

Schimmel'e göre İbn Arabî, genellikle dinsel hoşgörüyü savunduğu için övülür. "*Tasavvufî hoşgörü ideali*"ni vurgulamaya ve zahiri biçimleri ve ayinleri önemsememeye çalışan her kişi; onun, konu ile ilgili dizelerini¹⁰⁵ alıntılar; ancak bu görünüşteki hoşgörü ifadesi, daha çok yazarın kendi yüksek manevî düzeyi hakkında bir ifade içerir: "*Onun için artık Allah'ın biçimi, diğer tüm inançları*

102 Abu'l-'Alâ el-Afîfî, *The Mystical Philosophy of Mubyid'Din Ibnul-'Arabi* (Cambridge 1936).

103 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, ss. 261-262.

104 Tefsirdeki temel sorunun 'aşkın' [müteâl] kavramının kullanımında yatıyormuş gibi görüldüğünü ifade eden yazar, Allah ile mahlûkat arasındaki ilişkiyi kabaca şu şekilde özetler: Kâdir-i Mutlak, yalnızlığı içinde özlemle iç çekmiş [nefes-i rahmanî] ve hadise göre "*Gizli bir hazineydim bilinmek istedim, bu yüzden dünyayı yarattım.*" diyerek tecelliyatına ayna olması için yaradılışı gerçekleştirmiştir. Bk. *Aynı eser*, ss. 265-266.

105 "Kalbim her şekilde girebilir./ Bir keşişin manastırı, putlar için bir tapınak./ Gazallara merâ, perestîşkârın Kâbesi/ Tevrat tableleri, Kur'ân./ Aşktır, âmentüm: Nereye dönerse dönsün O'nun devaleri/ Gene de aşktır âmentüm, imanım." (İbn 'Arabi, *Tarjuman*, ed. Nicholson, no. 11, beyit 13-15.)

dışarıda bırakan şu ya da bu inanç biçimi değil, tavafının sonunda karşılaştığı kendi sonsuz biçimidir.¹⁰⁶

Yine Schimmel'e göre İbn Arabî'nin düşünce sisteminin temel direklerinden biri, Hz. Muhammed'e duyulan derin saygıdır; onun nazariyelerinde Peygamber, *İnsan-ı Kâmil* rolü üstlenir. Hz. Muhammed, ilahi isimlerin tecellilerinin bütünüdür, ilahi zat tarafından görüldüğü gibi birlik içindeki evrenin bütünüdür. İnsan-ı Kâmil, varlığın tüm imkânlarını kendinde gerçekleştirmiş olan kişidir ve tabir câizse, herkes için bir örnektir.¹⁰⁷

Schimmel'e göre, bugün İbn Arabî'nin sistemi, elli yıl önce olduğundan çok daha iyi anlaşılabilir; ancak onun olumlu veya olumsuz rolü hakkındaki bir tartışma; tasavvufî hedefe, "iradenin faaliyeti ve uygun oluşuyla ulaşma" veya "müşâbede ve irfanla ulaşma" gibi iki farklı yaklaşım olduğu sürece, muhtemelen, hiç sona ermeyecektir.¹⁰⁸

Onüçüncü yüzyıl Arap tasavvufunun iki büyük üstadı İbn Arabî ve İbnü'l-Fâriz'in, birbirlerinden farklı iki kişiliğe sahip olduğunu vurgulayan Schimmel, İbnü'l-Fâriz'in tasavvufî deneyimlerini, klâsik Arap şiiri üslûbunda yazılmış mükemmel güzellikteki az sayıda Arapça kasideye aktardığını ve hiçbir mensur eserinin bulunmadığını kaydetmiştir. Fâriz'i ustalıkla yorumlayan Nicholson onun şiiri hakkında şöyle der: "Üslûbu ve kelimeleri kullanma biçimi, ilâbî ilbâmın ilk meyvelerinden çok, titiz bir sanatçının en seçkin, en ince mücevherâtını andırır."¹⁰⁹

İbnü'l-Fâriz'in şiiri, şarkiyat incelemelerinin başlangıcından beri Avrupalı Arap dili bilginlerinin ilgisini çektiğini ve özellikle Fransız şarkiyatçıların, onun son derece incelikli tasavvufî şiirini açıklama görevini üstlendiklerini ifade eden Schimmel, İbnü'l-Fâriz'in *Divan*'ındaki iki küçük şiire karşı özel bir sevgi beslediğini kaydetmiştir. Bunlardan bir *Hamriyye*, "Şarap Kasidesi"dir; âşıkların üzüm yaratılmadan önce (yani ahit gününde) kana kana içtikleri ve tüm dünyayı sarhoş eden, hastalıkları iyileştiren, körlerin gözünü, sağrıların kulağını açan ve insanı Kuzey Yıldızı gibi ebedî ve ezeli hedefine götüren ilâhî aşk şarabının bir tasviridir bu.¹¹⁰

Ancak, şarkiyatçıların en fazla dikkatini çeken şiir, 756 dizeden oluşan ve

106 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyulları*, ss. 268-269. (Corbin, "Imagination créatrice", s. 180)

107 Schimmel'e göre İbn Arabî, herhangi bir sistem kurmadığını iddia etse de, keskin zekâsı ve sakin düşünen aklı, onu, tecrübelerini ve düşüncelerini sistemleştirmeye götürmüştür; oluşturduğu terminolojinin kendinden sonraki sülfler üzerindeki etkisi, sanki onların İbn Arabî'nin fikirlerini, tasavvufun gerçek özünü oluşturduğunu düşündükleri şeylerin ustaca sistemleştirilmiş bir hâli olarak kabul ettiklerini gösterir. Bu teozofik tasavvufun etkileyici olduğunda hiç şüphe yoktur; çünkü varlık ve oluş, yaratılış ve dönüş hakkındaki pek çok soruya bir cevap vermektedir. Bk. *Aynı eser*, s. 269.

108 Schimmel, *age*, s. 271.

109 *Aynı yer*.

110 *Aynı eser*, s. 272.

harf-i revîsi "t" olan büyük şiir anlamına gelen "*et-Tâiyyetü'l-Kübrâ*"dır. Schimmel'in *Nefabât*ten yaptığı alıntıya göre şâir, düşünde Hz. Peygamber'i görmüş ve kendisine bu kasidenin adını sormuş; İbnü'l-Fariz de tumturakalı bir ad söyleyince, Hz. Peygamber basitçe *Nazmü's-sülûk*, 'Manevî Yolculuğun Düzeni' demesini önermiş, o da öyle yapmıştır.¹¹¹

Schimmel'in kaydettiğine göre, İbn Arabî'nin fikirleri kısa zaman içinde İslâm âleminin her yerinde yayılmış ve esas olarak Farsça ve Türkçe konuşulan bölgelerde sayısız izleyici bulmuştur. On üçüncü yüzyılın muazzam siyasal değişiklikleri (Moğolların Asya'nın büyük kısmını ellerine geçirmeleri) bütün Asya ve Avrupa'da gizemci etkinliklerin, fikir, duygu ve şiirin ani ve hızlı artışına neden olmuştur. İslâm âleminin en büyük mutasavvıf yazarları, bu yüzyılda ortaya çıkmıştır; gerek Attâr gerekse Necmüddîn Kübrâ, Necmüddîn Dâye, İran tasavvuf şiirinin ilk dönemlerindeki zirveyi temsil eden Celâleddin Rûmî, İbn Arabî düşüncesini Anadolu'da yayıp açıklayan Sadreddin Konevî bu dönemin önemli şahsiyetlerindendir. Daha sonra Yunus Emre ilk kez tümüyle Türkçe olan tasavvufî şiirler yazmıştır. Hindistan'da ise tarikatlar kök salmış ve burada Muîneddin Çiştî, Bahâüddin Zekerîyya Multânî, Ferid Genc-i Şeker, Nizâmeddin Evliyâ, Fahrüddin İrâkî ve daha başkalarının adları, bu yüzyılın manevî ihtişamıyla anılmıştır. Mısır'da da Bedeviyye'den Şâziliyye'ye kadar birçok tarikat ortaya çıkmıştır.¹¹²

Yine yazarın belirttiğine göre, Şeyh-i Ekber'in belli başlı düşüncelerini daha geniş bir kitleye tanıtmak açısından, daha küçük iki nazari eserinin önemli katkısı olmuştur; bunlarda biri Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râzî*,¹¹³ diğeri ise Abdülkerim el-Cilî'nin *İnsan-ı Kâmil*dir. Şebüsterî'ye göre İnsan-ı Kâmil, ikili bir yol izleyen kişidir: Önce aşağıya doğru (kavs-i nüzûl) imkanlar âlemine, sonra da yukarı doğru (kavs-i urûc) nura ve ilâhî vahadete. Bu fikrin çoğu tarikatın temel nazariyesi olarak devam ettiğine işaret eden Schimmel; bu düşüncelerin, Yeni Platoncu kurgulardan türetilen ve yaygınlaşan fikirler olduğunu ve hatta Anadolu Bektaşiliği gibi hayli sade bir tarikatın bile *devriye* denilen şiirlerinde 'zahiri yol' (kavs-i nüzûl) ile 'batini yol (kavs-i urûc) şeklinde tanımlanan daireler üzerinde durduğuna dikkat çekmekmiştir.¹¹⁴

Cilî, tasavvuf nazariyatında birtakım noktalarda İbn Arabî'den ayrı düşmüşse

111 Tâiyye'deki en ilham verici ve en çok alıntılanan sahnelerden birinin gölge oyunuyla ilgili bölüm olduğunu belirten Schimmel, bu oyunda hayata, gölge oyununun imgeleri açısından bakıldığını ve gösteriyi düzenleyenin görünmediğini; ama mutasavvıfın, gördüğü her şeyin Bir'in işi olduğunu bildiğini kaydeder. Bk. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, ss. 273-274.

112 Aynı eser, s. 276.

113 Farsça olarak kaleme alınan eser, bir sûfi dost tarafından Şebüsterî'ye sorulan on beş soruya cevap mahiyetindedir. İbn-i Arabî sonrası tasavvufa en güzel giriş olarak kabul edilen bir şiirdir. bk. Aynı eser, s. 277.

114 Aynı eser, ss. 276-277.

de, onun düşüncelerini sistemleştirmek için elinden geleni yapmıştır. İnsan-ı Kâmil adlı eseri Reynold A. Nicholson tarafından titizlikle incelenmiştir. Cîfî'ye göre fiillerin tecellisini, isimlerin tecellisi; onu da sıfatların tecellisi izlemektedir; sonunda her deneyim, yalnızca *İnsan-ı Kâmil*'in ulaşabileceği zatın tecellisiyle sonlanır.¹¹⁵

Schimmel'e göre bu gibi nazariyelerde, tasavvufun ve genel olarak İslâm'ın merkezi kavramı olan tevhid, sonunda, "yegâne Gerçek ile asıl ve sarsılmaz özdeşliğimizden habersiz oluşumuzun sona ermesi" olarak anlaşılır. Bu artık bir irade birliği değil, cehâlet örtülerinin kaldırılmasıdır: Allah'la ve dünya ile ilgili sorunlara sağlam bir yaklaşım konusunda, Cîfî, Rabbin Rab, kulun da kul olarak kaldığını kabul ediyor olsa bile, kesin bir ayrıktır.¹¹⁶

•••

İran gazelleri konusunda, bu edebiyatın tasavvufi düzeyde mi, yoksa erotik düzeyde mi yorumlanması gerektiğinin, sık sık tartışılan sorunlardan biri olduğunu kaydeden Schimmel, bu tartışmalarla ilgili olarak *Hâfız*, *Câmî* ya da *İrâkî*'nin şiirlerinin gerek tümüyle dindışı gerekse tümüyle tasavvufi olarak yorumlanmasının boşuna olduğunu; birden çok anlam taşımalarının amaçlandığını; varlığın iki düzeyi arasındaki kararsızlığın bilinçli bir şekilde korunduğunu ifade etmiştir.¹¹⁷

Aşk deneyimindeki yüce güzelliği anlatan şair, bu azametin küçük, berrak ve prizma şeklindeki parçalarla yansıtıldığı sanat eserleri yaratabiliyordu; bu parçalar bir araya gelince, bu ihtişamlı güzelliğin gerçek parlaklığı hakkında bir fikir edinilebiliyordu. Urdu şâir *Mîr*, on sekizinci yüzyıl sonlarında,

*Gül, ayna, güneş ve ay, nedir bütün bunlar?
Her nereye baktıysak, hep Senin yüzün vardı,*

115 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 278.

116 *Aynı yer*. Schimmel bu konuyu şu sözleriyle tamamlar: Her ne kadar tasavvuf, özellikle de vahdet-i vücûd nazariyesi, dinin zahirî biçimleri arasındaki sınırların belirsizleştirilmesine katkıda bulunmuşsa da, tek gerçek hakikatin zıt tezâhürleri olarak *şeyb* ile *brahmin*'i, Kâbe ile puthaneyi yan yana koyan hayâller çok geçmeden kalıplaşmıştır; bu nedenle bunların şiirde sürekli olarak kullanılmalarından kapsamlı sonuçlar çıkarılmamalıdır. Bu hayâller, aşkın şeriat, ruhun da harf üzerindeki hakimiyetini ifade eder; ancak bu hayâller, şiirlerine lezzet katmak isteyen şeriata bağlı pek çok şair tarafından da kullanılmıştır. Şiir diliyle metafizik sistemler arasında özenli bir ayırım yapılmalıdır. Bk. *Aynı eser*, s. 282.

117 Schimmel bu konudaki görüşlerini şu şekilde sürdürür: Bir sözcüğün anlamının dokusu ve tadı, bir İran camisinin içindeki çinilerin günün her saatinde ayrı bir renge bürünmesi gibi her an değişebilir. İran ya da Türk şiirinden herhangi bir tasavvufi sistem çıkarılamaz ya da yüzeysel bir değer verilmiş deneyimlerin bir ifadesi görülemez. İran şiirinin opalimki gibi yanar döner renkleri, Batı'da pek çok yanlış anlamaya neden olmuştur; çünkü çeviri, bir mısraın veya yarım mısraın sözcükleri ardındaki o pırıltı ve örülü simgeciliği tümüyle yansıtmaz. İran gazelleri, tasavvuf nazariyeleri olmaksızın özel cazibelerini asla kazanamazlardı; bu nazariyeler söz konusu şiirin gelişiminin arka planını oluşturur ve hayatın dinsel yorumuyla dindışı yorumu arasındaki gerilim, bu sanatın büyük üstatlarının şiirlerinde ruhsal, manevî ve duyuşal bileşenlerin mükemmel uyumu sayesinde aşılır." *Aynı eser*, ss. 283-284.

der; o, aşkın bu tarifsiz deneyimini dolu dolu yaşayan ve onu *gül* ve *bülbül* im-geleriyle terennüm etmeye çalışan yüzlerce şâirden birisiydi.¹¹⁸ Bu gelişimin altında yatan sırrı aşk olgusu, tasavvufun en ilginç yönlerinden biridir.¹¹⁹ Aşkın ve mutlak bir nesne, her düşünce ve duygunun amacı hâline getirilir; öyle ki aşk, âşğın ruhunda ve zihninde mutlak öncelik kazanır.¹²⁰

Tasavvuf şiirinde güzel sevgili için *şâhid* sözcüğü kullanılır; çünkü ilâhî cemâlin gerçek şâhididir o. Ona bakmak, onu uzaktan sevmek, sûfîyi gerçek vecde geçirebilir ve onun yüzünü seyre dalmak ibâdetdir. Güzelliğın ortaya çıktığı her yerde, zorunlu olarak *aşk* doğacaktır.

Ahmed Gazâlî, Celâleddîn Rûmî ve Fahreddîn Irâkî gibi aşk tasavvufunun büyük üstatları, dünyevî aşkı *pedogojik* bir deneyim, Allah'a tâat konusunda bir eğitim olarak kabul etmişlerdir; çünkü insan sevgiliye, Allah gibi mutlak olarak itaat edilmelidir. Âşık ve mâşuk birbirinden ayrı düşünülemez; âşğın eylemleri tümüyle *niyâz*'dan, yalvarma yakarmadan; mâşukunki ise baştan aşağı *nâz*'dan ibârettir. Bu karşıtlığın ötesinde aşkta birlik bulunmaktadır.¹²¹ Tasavvufî aşkın önemli bir örneği de eski Arap masalının kahramanı ve Leylâ'ya olan aşkı yüzünden aklı başından gitmiş Mecnûn'dur. Rûzbihân Baklî, insânî aşkın, Rahmânî aşka uzanan bir merdiven olduğunu söylerken, klâsik Arapça'daki, '*mecâz, baki-kate uzanan köprüdür*' özdeyişine atıfta bulunmuştur.¹²²

Schimmel, Senâf'nin Hadîkatü'l-hakîka (Hakikat Bahçesi) ve Seyrû'l-ibâd ilâ'l-meâd (Kulların Dönüş Yerlerine Yolculukları) ve Attâr'ın Tezkiratü'l-evliyâ ve Mantıku't-tayr'ını ele almış ve şiirlerinde kullandıkları semboller üzerinde durmuştur.¹²³ Ardından Batı'da en çok tanınan aşk ve tutkunun emsalsiz ustası Celâleddîn Rûmî'nin hayatı, eserleri ve şiirleri ile kullandığı semboller üzerinde durmuştur. Schimmel'e göre Mevlânâ'da, Attâr'da olduğu gibi baştan sona aynı güç ile sürdürülen anlatım zenginliği yoktur.¹²⁴ Mesnevî'nin başında anlatmış olduğu *kamış* hi-

118 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, ss. 284-285.

119 İlk sûfiler, yalnızca ilâhî aşk üzerinde yoğunlaşmışlardı. Onlar hiçbir zaman insanı aşk duygusunun bir aracı olarak kabul etmezlerdi. İnsanın aşk nesnesi olarak görülmesinin, münasebetsiz sonuçlardan daha fazlasına yol açacağı ve duygunun saflığını tehdit edebileceğinin farkındaydılar. bk. *Aynı eser*, s. 285.

120 *Aynı yer*.

121 *Aynı eser*, ss. 286-287.

122 Ahmed Gazâlî, birtakım tasavvufî risaleler kaleme almıştır, bunlardan biri de semâ hakkındadır; ancak o, yalnızca *Sevânib* (Aşk Hakkında Özdeyişler) adlı küçük risaleyi yazmış olsaydı bile, bu, onu İslâm âleminin en büyük mutasavvıflarından biri yapmaya yeterdi, diyen Schimmel, onun kendisiyle güzel sevgili arasında bir gül koyup gâh gülü, gâh sevgiliyi seyrettiğini nakleder. Sevânih'in Farsçası ilk bakışta basit ve mütevâzî görünür; ancak dil öylesine incelikli; sözcükler ve cümleler öylesine kırılgandır ki, lezzetlerini eksiksiz bir şekilde koruyarak onları herhangi bir Batı diline çevirme gayreti boşunadır. Bk. *Aynı eser*, s. 290.

123 *Aynı eser*, ss. 295-303.

124 *Aynı eser*, s. 309.

kayesinin Senâî'den alınmış olduğunu¹²⁵ ifade eden Schimmel, Müslüman gizemciler arasında ilhama dayanan bir yazar varsa onun da kesinlikle Celâleddin Rûmî olduğunu kaydetmiştir.¹²⁶ Rûmî'nin gücü aşkından, insani koşullarda yaşanan, ancak tümüyle Allah'a dayandırılmış bir aşktan gelmektedir. 127 Rûmî'nin eserlerinin en büyük etkisinin Hint-Pakistan alt kıtasında olmuştur. Şems-i Tebrîzî, Hindistan'da menkabevî bir şahsiyet olmuş ve genellikle aşk şehitleri arasında sayılmıştır.¹²⁸

Tasavvufî Türk edebiyatının ilk büyük temsilcisi, Yusuf Hemedânî'nin müridi Ahmed Yesevî'dir. (ö. 1166) *Hikem'i* [Divân-ı Hikmet], günümüz Özbekistan'ının Yesi bölgesinde konuşulan bir Türkçe ile yazılmış ilk tasavvufî hikmetlerdir. Sultan Veled ise *Divân*'ında Türkçeyi ustalıkla kullanmıştır. Ancak, anadili Türkçe'yi tasavvufî anlatım aracına dönüştüren, Sultan Veled'in çağdaşı Orta Anadolu **Yunus Emre** olmuştur.¹²⁹ Schimmel'e göre, mutasavvıf arkadaşları gibi Yunus Emre de Hz. Peygamber'i tutkuyla sevenlerdendi ve onu, ehl-i sünnet olmayan "*Türk millî dindarlığının*" temsilcisi olarak görmeye eğilimli olan 'Yunus şiirinin modern Türk yorumcuları', onun tasavvufî yaklaşımının İslâm geleneğine nasıl derinden bağlı olduğunu unutuyorlar.¹³⁰ Schimmel, Kaygusuz Abdâl, Pîr Sultan Abdâl¹³¹ ile Adanalı bir nalbant olan İsmail Emre (ö.1973)'den de söz etmekte ve onların şiirlerinden örnekler vermektedir.¹³²

Schimmel, son olarak konu ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Ne var ki zamanla, yerleşik gelenekler modernleşme ihtiyaçlarına cevap vermekte ve bakış açısını değiştirmekte başarısız olmuştur. Manevî eğitim merkezleri olarak yüzyıllar boyu yerine getirdikleri eski işlevlerini sürdürecekleri yerde, gericilik ve uygarlık aleyhtarlığı merkezleri hâline gelmişlerdir. Atatürk'ün 1925'te tekke-leri kapatmasının nedeni budur; tasavvufî hiyerarşinin önde gelen kimi şahsiyetlerince de onaylanmış bir adımdır bu. Anadolu şairlerinin öğrettikleri gibi tasavvufun manevî değerlerinin, tarikatların bozulmuş yapısı olmadan, hatta belki de bu hâliyle daha hakiki bir şekilde yaşayacağını anlamışlardır. Gerçekten de bu değerler bugün bile ayaktadır.¹³³

•••

Schimmel, "Hindistan ve Pakistan'daki Tasavvuf" başlığı altında bu bölgedeki tasavvufî gelişmelere değinmiş ve ardından "Nakşibendî Tepkileri" üzerinde durmuştur.

125 Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, s. 310.

126 *Aynı eser*, s. 309.

127 *Aynı eser*, s. 316.

128 *Aynı eser*, s. 319.

129 *Aynı eser*, s. 321.

130 *Aynı eser*, s. 324.

131 *Aynı eser*, s. 329 vd.

132 *Aynı eser*, ss. 326-328.

133 *Aynı eser*, s. 334.

Schimmel, bu kitabın son sözünde şu hususlara dikkat çekmiştir: Bu inceleme boyunca daha onuncu yüzyıldan itibaren tasavvufa ne kadar çok eleştiri yöneltildiğini gördük. Tasavvufun yozlaştığından yakınma, geçen her yüzyılda biraz daha şiddetlenmiştir. Bu, tasavvufun sonraki biçimlerinin âlim kesimin ilgisini görece az çekmesinin bir nedeni olabilir. Elbette bir başka neden, sonraki sûfilerin çoğunun, görünüşe bakılırsa İbn Arabî sistemine olan minnettarlıklarıdır.¹³⁴

Son yıllarda, Kuzey ve Batı Afrika'daki bazı tarikatlaraya yönelik ilgi hayli artmış bulunuyor. Ticâniye ve Senûsiye'nin siyasal alandaki başarısı, yaklaşımlarının birçok sûfi için câzip olduğunu gösterir. Bu hususta söz etmeye değer bir nokta da, içinde bulunduğumuz yüzyılda, Müslüman kardeşlerin kurucusu Hasan el-Bennâ gibi Müslüman liderlerin tarikatlarla güçlü bağları olan bir ortamdan geldikleridir. Bennâ, halkın hevesini dinsel faaliyetlere yönlendirme yöntemini sûfilerden almıştır.¹³⁵

Tarikatların geçerliliği ve tasavvufun genelde kültürel rolü konusundaki tartışmalar yıllardır sürüp gitmektedir. Genel görüş, şu anki biçimiyle tarikatların çoğunun, halkın aşağı içgüdülerine hitap ettiği ve hem İslâm dışı hem de modern karşıtı olarak gördüğüdür. Bugün hâlâ faal olan pek çok tarikat vardır. Mısır *Yüksek Sûfi Kurulu* birkaç yıl önce en az altmış tarikat tespit etmişti; ancak aralarından bazıları her ne kadar yeni müritler çekebiliyorsa da, kentleşme yüzünden müritlerinin sayısı azalmaktadır. Başarılı tarikatlar arasında, yalnızca zühd yoluyla ulaşılan vecd hâlinde ziyade, insanın görevlerini tam olarak yerine getirmesini öğreten bir Şâziliyye kolunun olması tipiktir.¹³⁶

Tarikatların Türkiye'de 1925'te yasaklanması, onların yalnızca görünürdeki faaliyetlerini durdurdu; ancak varlıklarını gizlice sürdürmeye devam ettiler, hâlâ da devam ediyorlar. Gerçekten veli gibi davranan kişilere karşı sevgi ve hürmet gösterilmesi ve İslâm'ın tasavvufi deneyim açısından yorumu, hâlâ önemli bir rol oynamaktadır. Modern Türkiye'de birtakım şeyhler, her şeyi kucaklayan bir sevgi mesajını, dostlarına sessizce ve yoğun bir şekilde vaaz eden ve uygulayan müritler kazanmışlardır. Diğer Müslüman ülkelerde de durum aynıdır; ancak 'köy' şeyhinin veya mürsidin etkisinde olan bazıları, hâlâ siyasal kararları etkileyecek kadar güçlüdür. Bazı mürsitler, özellikle Kuzey Afrika'da, bazı Avrupalıları mürid olarak kazanacak manevî cazibeye sahiptirler. **Martin Lings**'in kitabı *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, bu ruhani faaliyetin canlı bir izlenimini vermektedir.¹³⁷

134 Mısır'daki Şârânî gibi bir on altıncı yüzyıl mutasavvıfı, birtakım Avrupalı bilginlerce işlenmişse de, tasavvufun ve kültürel hayatın tarihine yaptığı çeşitli katkıların tam bir değerlendirilmesi hâlâ yapılamamıştır. Aynı durum tasavvuf öğrencilerinin, klâsik kaynakları daha iyi anlamak için yorumlarından faydalandığı Suriyeli âlim ve mutasavvıf **Abdülganî en-Nablûsî** (ö. 1728) için de geçerlidir. Bk. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, ss. 389-390.

135 Aynı eser, s. 390.

136 Aynı yer.

137 Aynı eser, ss. 390-391.

Muhammed İkbâl, birçok kez Hint-Pakistan alt kıtasındaki pirciliğe ve "söz-de şeybler" in gerıcılığine saldırmıştır; ancak eserlerinin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, kendisinin de klâsik dönemin tasavvuf düşüncesini yakından izlediğini ortaya koyar.¹³⁸

Bugün bütün İslâm aleminde Hallâc'ın kişiliğine karşı artan bir ilgi olması, bayat teozofinin, tehlikeli pirciliğin, hareketsiz vahdet-i vücûdçuluğun uzağında, tasavvufun en güzel geleneklerinin sürdürülmesinde umut verici bir işaret gibi görünüyor. Hiç kuşkusuz bu ilgiyi uyandıran Massignon'un anıtsal eseridir; ancak Hallâc geleneği, yüzyıllar boyunca tasavvuf şiirinde canlı tutulmuştur. Şeyh Gâlib'in, "aşkın sırrının açıklanacağı yerin vaaz kürsüsü değil, darağaçları olduğu" şeklindeki şiirsel ifadesi, köken olarak Senâî'ye kadar geri gider ve pek çok kez Farsça ve Urdu dilinde eser veren yazarlarca taklit edilmiştir. "Darağacı ve organın acısını seve seve tatmış âşiklar" tasviri, Hint bağımsızlık hareketi sırasında ve hatta II. Dünya savaşı sonrasında, dinsel olsun ideolojik olsun, fikirleri yüzünden acı çekenlerin simgesi olmuştur.

İnsana kendi dışında bir hedef için yaşayıp ölmeyi öğreten bir aşk ve acı gizemciliği, tasavvufun günümüz için en önemli mesajıdır belki de. Tasavvuf yolundaki bazı taliplere göre, teozofik yaklaşım, modern entelektüel dünya görüşüyle bütünleşmekten daha kolay olabilir. Kimileri de, tasavvufun duygusal yanlarını, kendini Allah'a adamanın küçük zahiri işaretlerini daha cazip bulacaklardır.



138 İkbâl bir düşünür olarak, Hegel'inkine benzer bir İbn Arabî panteizminden, ona gerçek İslâm olarak görünen bir inanca dönmüştür. Aslında ağırlıklı olarak ilk dönem tasavvufunun büyük üstatlarının mirasını temel almıştır. Geleneksel tasavvuf düşüncesiyle, tasavvufun ilk dönemlerindeki heyecan verici bazı ifadelerin yeni ve aslına uygun yorumları arasındaki gerilim, İkbâl'in gerçekten ilginç yönlerinden biridir. Türkçe, Farsça ya da Urdu dilinde eser veren yazarların çoğununki gibi tasvirleri büyük ölçüde sûfi simgeciliğiyle renklendirilmiştir. Bk. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, ss. 391-392.