




# tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

Yıl: 15 [Temmuz-Aralık 2014] Sayı: 34

ISSN 1302-3543

Bu dergi uluslararası  ve ulusal   veri indeksleri tarafından taranmaktadır  
*tasavvuf* hakemli bir dergidir / *tasavvuf* is a refereed journal

## İmtiyaz Sahibi/Publisher

Aziz Mahmud Hüdâyi Vakfı  
İktisadi İşletmesi adına  
Dr. Adem Ergül

## Editör/Editor

Prof. Dr. Süleyman Derin

## Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu  
Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz  
Prof. Dr. Mustafa Kara  
Prof. Dr. Mustafa Tahralı  
Prof. Dr. Necdet Tosun  
Prof. Dr. Sâfi Arpaguş  
Yrd. Doç. Dr. Ali Namlı  
Yrd. Doç. Dr. M. Nedim Tan  
Arş. Gör. Dr. Ercan Alkan

## S. Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Yusuf Ünal

## Grafik Tasarım/Graphic Design

Süleyman Serin

## Kapaktaki Hat/Cover Calligraphy

Yesârizâde Mustafa İzzet  
Ya Hazreti Sa'dübnî Ebi Vakkas

## İletişim Bilgileri/Contact Information

Küçük Çamlıca Mah. Çilehane yolu Cad.  
No: 12 Üsküdar-İSTANBUL

## Telefon/Telephone

+90 (216) 428 39 60

+90 (555) 405 34 35

## Faks/Fax

+90 (216) 327 75 83

## e-posta/e-mail

bilgi@tasavvufdergisi.net

## web sayfası/web page

www.tasavvufdergisi.net

## Baskı-Cilt/Printing House

Erkam Matbaası İkitelli Org. San. Sit.  
Turgut Özal Cad. No: 117/4  
İkitelli – İstanbul Tel: 0 212 671 07 00

## Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Arif Naushahi  
Prof. Dr. Arthur F. Buehler  
Prof. Dr. Dilaver Güner  
Prof. Dr. Hamid Algar  
Prof. Dr. Himmet Konur  
Prof. Dr. İlhan Kutluer  
Prof. Dr. Kadir Özköse  
Prof. Dr. M. Erol Kılıç  
Prof. Dr. Mustafa Aşkar  
Prof. Dr. Mustafa Çiçekler  
Prof. Dr. Mustafa Uzun  
Prof. Dr. Ramazan Muslu  
Prof. Dr. Reşat Öngören  
Prof. Dr. S. Hayri Bolay  
Prof. Dr. Süleyman Uludağ  
Yrd. Doç. Dr. Veysel Akkaya

## Sayı Hakemleri/Referees on This Issue

Prof. Dr. Abdurrezzak Tek  
Prof. Dr. H. İbrahim Şimşek  
Prof. Dr. Kadir Özköse  
Doç. Dr. İbrahim Baz  
Doç. Dr. Semih Ceyhan  
Yrd. Doç. Dr. Abdurrahim Alkış  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet Karataş  
Yrd. Doç. Dr. Ali Benli  
Yrd. Doç. Dr. Muammer Cengiz  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Macit Karagözoğlu  
Yrd. Doç. Dr. Osman Aydınlı

Yazıların ilmî ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergimizde yayımlanan yazılar, elektronik veya yazılı bir ortama izinsiz olarak aktarılamaz ve çoğaltılamaz.

Yurt İçi Abonelik: 40 TL | Yurt Dışı Abonelik: 50 Euro | Kurumsal: 50 TL

## Malay Takımadalarında Tasavvuf Edebiyatı\*

Dr. Rosni bin SAMAH\*\*

(trc. Uğur BORAN)\*\*\*

Malay Takımadaları, Asya kıtasının güney-doğusundaki bölgede yer alan pek çok ada ve yarımada topluluklarına verilen bir isimdir. Takımadalar, kuzeyde Tayland'ın güney sınırına komşu güney-doğu Asya'nın en uç noktasından başlayarak güneyde Avusturalya kıt'asının kuzey cihetine kadar uzanan dağınık surette birçok adadan teşekkül eder. Doğusunda, Güney Çin Denizi, batısında ise Hind Okyanusu yer almaktadır. Biruni Krallığı, Singapur ve güney Tayland'da yer alan Fitânî bölgesine ek olarak Malezya, Endonezya ve Filipinler olmak üzere esas itibarıyla üç büyük ada devletinden meydana gelir. Mahallî lehçelerin varlığıyla birlikte bölgede ortak bir dil mevcuttur. Malay dili olarak isimlendirilen bu müşterek konuşma dili ada halklarının yalnız günlük ve resmi işlerde kullandıkları bir dil olmakla kalmayıp aynı zamanda edebî ve ilmî eserlerini de ortaya koydukları bir dildir. Malay edebiyatının dili de işte tam bu dil olmaktadır.

İslâmiyet bölgeye çok erken dönemlerde ulaşmıştır. Bunda, hicrî ilk asırda Arap yarımadasından başlayarak önce bölge adalarına sonra Çin'e seyahat eden Arap tüccarların katkısı son derece önem arz etmektedir. İslâmiyet'in ada halkları arasında yayılması ise on üçüncü asr-ı milâdîde Arap, Hint ve Fars asıllı mutasavvıfların gayretleriyle mümkün olmuştur.<sup>1</sup> Bu durum sûfî öğretilerin yanı sıra tasavvufî anlatı ve şiirlerin bölgede yaygınlık kazanmasını netice vermiştir.

\* Malay yarımadasında ortaya çıkan ilk dönem tasavvuf edebiyatının ve bu edebiyatın bölgede yayılmasını sağlayan öncü sufilerin ele alındığı bu makale, Cezayir Müsteğânem Üniversitesi'nde senede bir defa Arapça olarak çıkan "Havliyyâtü't-türâs" dergisinin 2010'da yayımlanan 10. sayısında "Edebu's-sûfî fi erhabîlî'l-Malayu (الأدب الصوفي في أرخبيل الملايو)" adıyla neşredilmiştir.

\*\* İslâmî İlimler Üniversitesi, Malezya.

\*\*\* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (ugurboran.kw@gmail.com)

1 S. Q. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia*, Masri Singapore 1963, s. 99.

## 1. Tasavvuf Cereyanının Malay Takımadalarına Ulaşması ve Gelişimi

Bir yaşam tarzı olarak tasavvuf, zirve çağını Rasul-i Ekrem ve ümmetin en hayırlıları olan ashabı zamanında idrak etmiştir. Şathiye ve hulûl fikrinin yanı sıra tasavvufa ait sınırlar, [tarikatlerin teşekkülü ile ortaya çıkan] tasavvuf merâsim ve erkânı, daha sonra muârefe haline gelen uygulamalar vb. henüz tanınmamış olsa da tasavvufî edebiyatın bu anlamda, o dönemde belli bir düzeye ulaşmış olduğu söylenebilir.<sup>2</sup>

Bu edebiyat; sûfilerin şaheserlerinde şiir, nesir, hikmet, nasihat, mev'ize, mesel ve menkabevî türlerle vücûd bulan, saf duyguların ve derin bir tecrübenin işlendiği tasavvufî bir edebiyattır. Sûfî müellifler eserlerinde hikmet, manevî tecrübe, tefekkür, ledünnî manalar ve en derin insanî duygulara has incelikleri ele alarak eserlerini münâcat ve ilâhî muhabbetin en göz alıcı şekilleriyle süslemişlerdir. Bunun yanı sıra bu edebiyat, halk kültürüne ait evliya menkabeleri ile Allah'ın izniyle ölümlerin diriltilmesi, tebdil-i mekân etme, ölümlerin konuşması, denizin yarılması, cisimlerin suret değiştirmesi, hastalıkların iyileştirilmesi, cansız varlık ve hayvanâtın dile gelerek keramet ehli kimseye itaat etmesi, duaların süratle kabulü, [şiddetli] açlık ve susuzluğa sabır, uzak mekanlarda vuku bulan hadiseleri müşahede edebilmek gibi kerâmetleri ihtiva eder.

Tasavvuf cereyanı Malay Takımadalarının tasavvuf edebiyatıyla tanışmasında etkin bir rol oynamıştır. Bağdat, Abbasî hilafeti döneminde iktisadî ve ticarî bakımdan müreffeh bir durumdaydı. Buna binâen Müslüman Arap ve Fars tüccarların Bağdat'ı, Hint Okyanusu'na civar memleketlere ve Uzakdoğu'da Çin'e yaptıkları ticari seyahatler için merkez ittihaz etmeleri kaçınılmaz olmuştu. Öyle ki bölgede yer alan Kanton Limanı milâdî sekizinci asrın ortalarında pek çok Müslüman Arap ve Fars tüccarların uğrak yeri haline gelmişti. Milâdî dokuzuncu asırda Bağdat merkezli bu yoğun ticarî seyahatler tasavvufî cereyanın özelde Malay Takımadaları olmak üzere genel itibarıyla bütün Uzakdoğu'ya taşınmasında etkili olmuştur.<sup>3</sup>

Tasavvuf cereyanı bu dönemlerde sadece tüccarların ferdî gayretleri ve ticarî seyahatleri sayesinde bölgeye intikal etmemiş bununla birlikte bazı

2 Abdülvaris Abdülmün'im el-Haddâd, *el-Edebu's-sûfî târihan ve fennen*, Mısır: Matba'atü's-sa'âde, 1981, s. 125.

3 Marzuki el-Hâcc Muhammed Taha, *el-İslam fî Erhabîl Malay*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ezher Üniversitesi Edebiyat Fak., Mısır 1977, s. 379.

Abbasî halifelerinin sarf ettikleri yoğun çabalar da bu cereyanın bölgeye taşınmasında önem rol oynamıştır. Tarihi vesikalarda, Abbasî Halifesi Harun er-Reşid çoğu Bağdat ve Basra medreselerinden olmak üzere farklı dönemlerde Takımadalara azımsanmayacak kadar İslam dâvetçisi göndermiş olduğu ifade edilir. Bu dâvetçiler hicrî ikinci asrın sonlarında Malay Takımadalarına tasavvufî düşüncenin tohumlarını ekme noktasında öncülük ederek sonraki asırlarda tasavvuf öğretisinin bölge halkları arasında yayılmasına vesile olmuşlardır.<sup>4</sup>

Tasavvuf cereyanının kesb-i intişar etmesiyle birlikte Şeyh Abdülkâdir Geylânî'nin müessisi olduğu ve müntesiblerinin Endonezya'da günümüze kadar devamlı bir surette çoğaldığı en meşhur ve yaygın tarikat olan Kâdiriyye Tarikatı bölgede kendisine meydan buldu. Erken dönem Endonezya uleması, Geylânî Hazretleri'nin Sumatra'ya mîlâdî on birinci asırda tarikatını [bu bölgede] tesis etmek için geldiğini ve bu teşebbüs neticesinde de tarikatın o asırdan bu yana yaygınlık kazandığını iddia etmişlerdir.<sup>5</sup>

On ikinci asr-ı hicrîde sûfilerden müteşekkil bir grup Malay'a gelerek Kedah, Malaka, Açe, Basay, Cava, Sulu ve Mindanao gibi yerleşim merkezlerine dağılmışlardır. İlk Müslüman dâvetçilerin tesis ettikleri İslâm binasının temel taşları bu sûfiler elinde daha da kuvvetlenmiştir.<sup>6</sup> Malay'a ait bir tarih kitabında ifade edildiği üzere bir ticaret merkezi olan Malaka kısa bir zaman zarfında Sultan Raca Keşil bin Raca Besar döneminde İslâm'ı kabul etmiştir. Cidde'den gelen mutasavvıf Seyyid Abdülaziz sayesinde gerçekleşen bu kabulde birlikte Sultan'ın ismi sonradan "Sultan Muhammed Şah" olarak değiştirilmiştir.<sup>7</sup>

H. 531 (m. 1136) senesinde Yemen'den beraberinde on bir sûfi ile birlikte mutasavvıf Şeyh Abdullah b. Şeyh Ahmed b. Ca'fer el-Kûmeyrî Kedah vilayetine gelmiştir. Ayağının tozuyla bölgenin Budist hükümdarını ziyaret etmiş ve aralarında kısa süreli bir konuşma geçmiştir. Şeyh'in hükümdar ve halkının dinini sorması ile devam eden bu muhâvere sonunda Şeyh; hükümdara, eşine ve daha sonra da diğer devlet büyüklerine ve halkın ileri gelenlerine kelime-i şehâdeti talim etme yolunu tutmuştur. İlerleyen dönemlerde Kedah'ta meskûn Malay halkı toplu bir surette İslâm'ı din olarak

4 Muhammed Taha, *el-İslam fî Erhabîl Malay*, s. 280.

5 Muhammed Taha, *el-İslam fî Erhabîl Malay*, s. 397.

6 Muhammed Taha, *el-İslam fî Erhabîl Malay*, s. 387.

7 W. G. Shellabear, *Sejarah Malay*, Fajar Bakti, 1995, s. 73.

kabul etmiştir. Şeyh Ca'fer Kedah sultânının İslâmiyet'ten önceki ismini "Sultan Muzaffer Şah" olarak değiştirmiştir.<sup>8</sup>

Milâdî on ikinci asırda Açe şehrine gelerek bölgede İslâmiyet'in yayılmasında önemli bir görev üstlenmiş ve böylece Malay Takımadalarında bütün gayretlerini İslam tebliği vazifesine hasrederek ilklerden olma mevkiini ihraz etmiş olan bir başka Arap asıllı sûfi de Abdullah Ârif'tir.<sup>9</sup> Bir diğer sûfi İslâm dâvetçisi olan Şeyh Burhâneddin ise irşâd faaliyetleri için Sumatra'nın batı ve güney kesimlerini tercih etmiştir.<sup>10</sup>

İslâm, milâdî on ikinci ve on üçüncü asırlarda Takımadalara gelen mutasavvifin gösterdiği yoğun çabalar neticesinde bölgede etkin bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Öyle ki bu yaygınlık sahası daha sonraki dönemlerde, milâdî on üçüncü asır ortalarında, Malay yerleşim merkezlerinin tamamına yakın bir kesiminde artış eğilimi göstermiştir. Bütün bu gelişmeler çok sayıda mutasavvıf İslâm dâvetçisinin gerçekleştirdiği irşâd ve tebliğ merkezli seyahatlerin bir sonucudur.<sup>11</sup>

On üçüncü asr-ı milâdî, İslâm'ın kültür başkenti mesâbesinde olan Bağdat'ın Tatar istilasına neticesinde düşmesiyle birlikte Malay Takımadalarının doğu sahilleri ile Malaka ve Kedah merkezlerine düzenli bir şekilde devam eden Müslüman dervişlerin göçlerine sahne olmuştur.<sup>12</sup>

Mutasavvıf Müslüman dâvetçilerin, İslâm dâveti adına icra ettikleri bu tebliğ hareketi Malaka'da zirveye ulaşmıştı. Hatta İslâm'ın yayılmaya başlamasından yarım asır geçmemişti ki Malaka, İslâmî eğitim ve çalışmalar için bir merkez haline gelmişti. Var güçleriyle bu dâvet için çalışan dervişlerin gayretleriyle Malay Takımadalarının güneyindeki yerleşim merkezleri başta olmak üzere Sumatra adasındaki parça parça adacıklarda yaşayan ahâlî de hükümdarlarıyla birlikte İslâm'a dehâlet etmişlerdir.<sup>13</sup>

Bu asırlarda bölgede geniş çaplı olarak süren İslâmlaşma hareketi ile birlikte, İslâm bayrağı altına giren yerleşim merkezlerinde İslâmî eğitime dair ahvalde de birtakım değişimler görülmeye başlanmış; kral ve emirle-

8 Buyong Adil, *Sejarah Kedah*, DBP. 1980, s. 7.

9 Sir Thomas V. Arnold, *ed-Da'vetü ile'l-islâm*, trc. Hasan İbrahim Hasan-Abdülmedic Abidin, Mısır: Mektebetü'n-nahda'l-mısıryye, 1970, s. 404.

10 Lothrop Stoddard, *Hâzıru'l-âlemi'l-islâmî*, trc. Accâc Nuveyhid, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1973, I, 217.

11 Muhammed Taha, *el-İslam fî Erhabîl Malay*, s. 396.

12 Muhammed Taha, *el-İslam fî Erhabîl Malay*, s. 390.

13 Muhammed Taha, *el-İslam fî Erhabîl Malay*, s. 389.

rin sarayları artık İslâmî eğitim için birer merkez, şer'î ahkâmın talimgâhı ve adeta tasavvufî ruh ve neşve ile kaleme alınmış edebî eserlerin yayımlandığı bir neşir merkezi işlevi görmeye başlamıştır.<sup>14</sup>

Hâkim otoritenin, veliler ve sâlihler için yeni mekanlar tesis etmek suretiyle tasavvuf erbâbını teşvik etmesinin yanı sıra, eski gelenekten beri müessir olan ve ahali tarafından saygı ve ihtiram gören münzevî Budistlerin gücünü kırma noktasında mücadele edebilmeleri için maddî anlamda onlara arka çıkmışlardır.<sup>15</sup>

Sûfilerce İslâmî tefekkür sisteminin neşri yolunda ortaya konan bu çabalar milâdî on üçüncü asır sonlarından itibaren organize bir şekilde destek görmeye başlamıştır. Sûfilerden teşekkül eden bir grup ise on dördüncü asr-ı milâdîde Sumatra'nın kuzey bölgelerine kadar ulaşmıştı. Kendilerinden bir grubu Şeyh Abdullah el-Meliku'l-mubîn riyâsetinde çeşitli bölgelere irşâd için gönderdiler. Aç'e'de Şeyh Abdullah el-Meliku'l-mübîn, Kedah'ta Şeyh Abdülvehhab, Minangkabau'da Şeyh Muhammed, Fitânî'de Şeyh Muhammed Davud, Samudra'da Şeyh Ahmed eş-Şitavî, Vietnam'ın Cham vilayetinde ise Şeyh Muhammed Saidu't-Tetâharî görevlendirildi.<sup>16</sup>

Tasavvufî öğretinin yaygınlık kazanması neticesinde Takımadalarda sûfî tarikatlerin nüfûz sâhaları artmaya başladı. Şüttâriye tarikatı milâdî on altı ve on yedinci asırlarda bölgede en fazla hüsn-i kabul görerek destekçi bulan tarikatti. Bu tarikatın Malay'da pek çok önde gelen şeyhi bulunmaktaydı. Şüttâriye'nin yanı sıra Kâdiriye, Nakşbendiye, Şâzeliye ve benzeri tarikatler de yaygınlaşırken, İmam Gazâlî'nin en güzel bir surette temsil ettiği sûfî öğretisi ve tasavvufî edebiyat eğitimi halk tarafından takdirle karşılandı.<sup>17</sup>

Bu iki asırda Malay'da bulunan İslâm devletçikleri, sûfî akımlar ve Arap-Hind asıllı sûfî gruplar sayesinde büyük bir atılıma şahit olmuştur. 1582'de Mekke'den Ebu'l-hayr b. Şeyh b. Hacer ve Şeyh Muhammed el-Yemenî Takımadalara gelmiş ve bir süre sonra da geri dönmüşlerdir. Yine 1588 senesinde Gücerat'tan Şeyh Muhammed Geylânî Muhammed er-Rânîri Mekke'de aldığı tasavvufî eğitimden sonra Malay Takımadalarına

14 Muhammed Taha, *el-İslam fî Erhabîl Malay*, s. 388.

15 Muhammed Taha, *el-İslam fî Erhabîl Malay*, s. 388.

16 Muhammed Taha, *el-İslam fî Erhabîl Malay*, s. 407.

17 Muhammed Taha, *el-İslam fî Erhabîl Malay*, s. 498.

dönmüştür.<sup>18</sup> 1637’de ise Gücerat’tan Şeyh Nureddin er-Rânîrî es-Sûfî bu bölgeye gelmiştir.<sup>19</sup>

İlk dönem dervişlerinin bu irşâd faaliyetleri Hamza el-Fansûrî, Şemseddin es-Sumatrânî, Abdurraûf es-Singkil ve Buhârî el-Cevherî gibi bir kısım mahallî sûfîlerle devam etmiştir.<sup>20</sup> Hamza el-Fansûrî sûfilîğin Sumatra’da tesisinde öncü rol oynamış bir zattır. İbn Arabî, Fansûrî’nin etkilendiği sûfîlerin başında gelmesi hasebiyle kendisi Malay’ın İbn Arabî’si şeklinde şöhret bulmuştur. Fansûrî, Malay edebiyatında ilk defa tasavvufî şiir nazmeden kişi olarak bilinmektedir. Arap ve Fars tasavvuf edebiyatları Fansûrî’nin Malay tasavvuf şiirinin ilk ürünlerini ortaya koymasında kendisine rehberlik etmiştir ki bu ilk ürünler [daha sonra] *şiiir* ismi altında değerlendirilmiştir. Zira *şiiir*, bir sanat olarak manzum söz için ortaya çıkan ilk terimdir. Attâs<sup>21</sup> bu konuda Fansûrî’ye; İbî Arabî, Zünnûn, Hallâc, Bistâmî ve diğer sûfîlere ait tasavvufî şiirler üzerine yaptığı derinlemesine mütâlaa ve edindiği intibaların, ortaya koyduğu manzûmelerinin şekillenmesinde kendisine ilham vermiş olduğunu ifade eder.

Mîlâdî on beş ve on altıncı asırlarda Cava’da İslâmîyet’i yaymaya çalışan ve kendilerine “veli/evliyâ” denilen pek çok İslâm dâvetçisi ve sûfî ortaya çıkmıştır. Bunların en meşhurları dokuz kişi olup hangi milletten oldukları bilinmemektedir. Bir kısmı Arap asıllı olup buldukları bölgenin dilini öğrenmekle meşguldüler. Halkın rağbet ettiği derin sırlar sûfîlere gizli kalmadı. Sûfîler; şarkı, musikî, çeşitli temsiller, gölge oyunu, recezle yazılmış şiirler, yağlı boya resimleri gibi sanatsal faaliyetler yapmak ve birebir diyalog kurmak gibi hiçbir vesileyi fevt etmeksizin muhtelif dâvet yöntemlerinden yararlanmayı bildiler.

İslâm dâvetinin her merhalesinde, halkın geleneklerinde yer etmiş bir takım kadim âdetlere, bölge ahalisinin his, duygu ve düşünce dünyalarına -bunlara son derece saygı göstermeyi göz ardı etmeksizin- dikkat ve ihtimam göstererek belli bir dâvet sistemi tesis etmeye muvaffak oldular. Halkın İslâm’a dâveti konusunda hikmet prensibine muvafık davranmalarını öylesine bir tesir icrâ etti ki halk neredeyse toplumun akâidî ve ictimâî

18 Sir Winstedt, *A History of Classical Malay Literature*, İngiltere: Oxford University Press, 1972, s. 132.

19 Winstedt, *A History of Classical Malay Literature*, s. 145.

20 Shellabear, *A History of Classical Malay Literature*, s. 30.

21 Seyyid Muhammed Necib el-Attâs, *The Origin of Malay Syair*, DBP 1968, s. 5.

bünyesinde carî olan değişimi fark etmedi.

Bu sûfîlerin önde gelenlerinden birisi Mevlânâ Melik İbrahim'dir. Şeyhu'l-mağribî olarak tanınan Mevlânâ İbrahim, Malay asıllı olmayıp Zeynülâbidîn neslinden bir zattır. İslâmî dâvet faaliyetleri öncelikle tüccar ve çiftçi sınıfı arasında başladı. Onun vasıtasıyla pek çok kişi Müslüman oldu. Tebliğ dairesi o kadar genişledi ki fanatik Budistler dahi İslâm dâvetine boyun eğmişlerdi. İslâmî dâvet ve tebliğ sahası Doğu Cava'ya kadar genişledi. İrşâd faaliyeti, insanlarla yakınlık kurmak suretiyle başlayıp İslâm'ın temel prensipleri ve yüksek ahlak anlayışı ile muvâzi olarak devam etmiş, onlarla olan muamelesi saygı ve müsâmaha temelinde gerçekleşmiştir. Bu yakın ilgi ve muâmelenin temelini, mehâsin-i İslâm'ı halka takdim ederken onların alışageldikleri inanç ve adetleriyle çatışmaktan kaçınma prensibi teşkil etmekteydi. Bu hassas davranış onların beğenisini kazanmış ve pek çoğunun iman etmesini netice vermiştir.

Mevlânâ Melik İbrahim'in önünde İslâm dâveti namına yeni ufuklar açılıp tebliğ sahası genişleyince İslâm'ın neşri hususunda kendisine yardımcı olacak mütedeyyin İslâm dâvetçilerinden teşekkül eden bir cemaat oluşturma merhalesine intikal etti. Bu amaca binaen ilerde şöhret bulacak olan din eğitimi veren okullar açtı. Müslüman olanların sayısı günden güne arttıkça gayret ve azimle yeni bir dâvetçi grubu oluşturmaktaydı. Hatta yeni Müslümanlar itikâdî konularda bilgilenmek ve derinleşmek noktasında hiçbir zaman rehberden yoksun kalmadılar.<sup>22</sup> 9 Nisan 1419 tarihinde vefat eden Mevlânâ İbrahim'in kabri Surabaya'nın Gureyzik kasabasında bulunmaktadır.<sup>23</sup>

Bütün bu faaliyetler neticesinde, Malay Takımadalarına tasavvufî düşünce ve kültürün taşınması hususunda sûfî hareketin oynamış olduğu aktif rol daha da belirgin bir hale geldi. Daha sonra tasavvufî öğretiler geniş bir alana yayıldı, ardından mahallî mutasavvıfların yetişmesi ve bunların Malay dilinde eser telif etmeleriyle birlikte tasavvuf hareketi [bölgede] zirvesine ulaştı. Buna ek olarak dervişlerin şahsî yaşantılarını ele alan tasavvufî kıssalar ve saf tasavvufî ruh ve esintilerden beslenerek yazılan dervişâne şiirler edebî ortama girmeye başladı.

22 Muhammed Ahmed es-Sinbâti, *Hadâratuna fi Endonezya*, Kuveyt: Dâru'l-kalem, 1983, s. 246-249.

23 Lothrop Stoddard, *Hâzıru'l-âlemi'l-islâmî*, s. 338.



## 2. Tasavvufi Eserler ve Önde Gelen Müellifler

Tasavvuf ilminin Malay Takımadalarında gösterdiği ilerleme, milâdî on üçüncü asırda ve İslâm dervişlerinin sûfî öğretileri yaymak amacıyla gelmeye devam ettikleri daha sonraki dönemlerde yüksek bir seviyeye ulaştı. On altıncı asırda ise Açe şehri, sûfî öğretilerin çevre bölgelere yayıldığı tek bir merkez haline geldi. Hatta bu tasavvufî öğretiler, şehirdeki diğer İslâmî öğreti ve ekollere üstünlük sağlamış ve onlara öncülük eder hale gelmiştir. Tasavvuf düşüncesinin bu devirdeki öncü isimlerinden olan Şeyh Ebu'l-hayr ve Şeyh Muhammed el-Yemenî, vahdet-i vücûd düşüncesini esas alarak tasavvuf düşüncesinin eğitimine ve neşrine önem vermişlerdir.<sup>24</sup>

Bu dönemde Arapça pek çok tasavvufî eser ve hikâye tercüme edilmiştir. Gazâlî'nin *Bidâyetü'l-hidâye* adlı eseri, hicrî 1192'de Abdüssamed el-Falembânî tarafından *Hidâyetü's-sâlikîn fi ilmi't-tasavvuf* adıyla tercüme edilmiştir. 1193 senesinde yine Gazâlî'nin *İhyâu ulûmî'd-dîn* adlı eseri *Seyru's-sâlikîn fi tarîki's-sâdeti's-sûfîyyîn* adıyla Falembânî tarafından Malay diline tercüme edilmiştir. Milâdî 1836 senesinde ise Şeyh Abdülmelik b. Abdullah tarafından İbn Atâullâh el-İskenderî'nin *Hikem* adıyla telif ettiği kitabının tercümesi yapılmıştır.<sup>25</sup> Daha sonra ise İmam Gazâlî'ye ait olan *Minhâcu'l-âbidîn* adlı eserin de Şeyh Dâvud el-Fitânî tarafından yapılan bir tercümesine ulaşılmıştır.

On altıncı asrın sonlarında bölgenin yerlisi sûfiler, yazdıkları eserlerle bu alanda öne çıkmaya başladılar. Bunların başında Şeyh Hamza el-Fansûrî gelmektedir ki kendisi vahdet-i vücûd öğretisine bağlı bir zât idi. *Esrârü'l-ârifîn fi beyânî ilmi's-sülûk ve't-tevhîd*, *Şerâbu'l-âşikîn*, *Rubâ'î-i Hamza el-Fansûrî*, *el-Müntehâ* gibi vahdet-i vücûd eksenli eserler Fansûrî'nin telifâtındandır.

Önde gelen bir başka sûfî müellif ise Fansûrî'nin öğrencilerinden Şeyh Şemseddîn es-Sumatrâî'dir. *Şerhu rubâî-i Hamza el-Fansûrî*, *Mir'âtu'l-mü'minîn*, *Cevherü'l-hakâik*, *Nûru'd-dekâik*, *Şerhu mir'âti'l-kulûb*, *Seyru'l-ârifîn* gibi tasavvufî eserler Sumatrâî'nin telif eserleri arasında yer alır.

Bir süre sonra Şeyh Nûreddin er-Rânîrî'nin Hamza el-Fansûrî ve öğrencisi Şemseddîn es-Sumatrâî'ye ve onların temsil ettiği sûfî telakkiye cephe alan tavrıyla ortaya çıktığını görmekteyiz. Rânîrî'nin, pek çok tasavvufî te-

24 Hawas Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh Tokohnya di Nusantara*, Endonezya: Surabaya, 1990, s. 30-32.

25 V. Arnold, *ed-Da'vetü ile'l-islâm*, s. 153.

lifleri arasında *Esrâru'l-insân fi ma'rifeti'r-rûhi ve'r-rahmân*, *Huccetü's-sıddik li-def'i'z-zındik*, *et-Tıbyân fi ma'rifeti'l-edyân*, *Hallü'z-zul*, *Şifâu'l-kulûb*, *Fethü'l-mübîn ale'l-mülhidîn*, *el-Ahbâru'l-ahîra fi ahvâli'l-kıyâmeti ve mâ ba'de'l-hayâti li-ehli'l-memât*, *Letâ'ifu'l-esrâr*, *Cevâhiru'l-ulûm fi keşfi'l-ma'lûm*, *Şuzâru's-sadik li-kat'i'z-zındik*, *Hidâyetü'l-îmân bi-fazli'l-mennân* ve *Alâkatullâhi bi'l-âlim* gibi eserler zikredilebilir.

Takımadalarda yetişen bir başka mahallî sûfi ise Abdürraûf es-Singkilî'dir. Kendisi, Şeyh Nüreddîn'in vahdet-i vücûd karşıtı söylemlerinde onun tarafında yer almıştır. Müellefatı arasında *Umdetü'l-muhtâcîn ilâ mesleki'l-müferridîn*, *Tarîkatu's-şuttâriyye*, *Mecmû'u'l-mesâ'il*, *Şemsü'l-ma'rife*, *Kifâyetü'l-muhtâcîn*, *Dakîku'l-hurûf*, *Beyânu't-tecellî* gibi tasavvuf muhtevalı eserler yer almaktadır.

On sekizinci asırda Felembanc şehrinde yetişen sûfiler arasında Şeyh Abdussamed öne çıkmaktadır. 1778 senesinde telif etmiş olduğu *Hidâyetü's-sâlikîn* gibi tasavvuf muhtevalı eserlerinde, İmam Gazalî'nin *Bidâyetü'l-hidâye* adlı eseri başta olmak üzere sair kitaplarından istifade ederek eserlerini kaleme almıştır. Yine aynı sene içerisinde *Seyrû's-sâlikîn fi tarîkati's-sâdeti's-süfîyye* adlı eserini telif ederken de Gazalî'nin tesirinde kalan müellif, *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserden fikrî boyutta yararlanmıştı. *Urvetü'l-vüskâ* ve *Râtibu Abdussamed* unvanlı iki kitap da müellifin diğer tasavvuf içerikli eserleri arasında yer almaktadır. Şeyh Şehâbeddin'e ait *Risâle* adlı tasavvufî kitap da bu dönemde öne çıkan eserlerden addolunur.

Bencermasin şehrinde ise tasavvuf cereyanı Şeyh Erşed el-Bencârî ve eserleri sayesinde gelişme göstermiştir. *Tuhfetu'r-râgibîn fi beyâni hakîkati îmânî'l-mü'minîn ve mâ yufsiduhu fi riddeti'l-mürtedîn* adlı kitap Bencârî'ye ait tasavvufî bir eserdir. Fitânî vilayetinde yetişen Şeyh Dâvud Abdullah el-Fitânî ise *el-Cevâhiru'l-seniyye* ve *Keşfu'l-ğumme* adlı eserleriyle bu telifat geleneğine katkı sağlamıştır.

Yukarıdan beri zikri geçen bu eserlerin ayırt edici en önemli özellikleri tasavvufî bir muhtevaya sahip olmalarının yanı sıra başta eserlerin isimleri olmak üzere bâb ve fasıl taksimleri ile konu başlıkları da Arapça ibarelerle yazılmış olmasıdır. Eserlerin içerisinde de -bâb, fasıl ve konu başlıklarına ek olarak- dağınık surette Arapça lafızlar ve Arapça tasavvuf istilâhları yer almaktadır. Eserlerin mukaddimleri Arapça olarak besmele, hamdele ve salvele ile başlayıp dua ve şükür ile devam ederken son kısımları ise dua ve şükür ile nihayete ermektedir.

Eserlere, yazıldıkları alfabe açısından bakılacak olursa mezkûr kitapların, bölgede Cava harfleri şeklinde bilinen Arap harfleriyle yazıldığını görmekteyiz. Arap alfabesinden farklı olarak bu Cava hurûfâtına Malaycanın telaffuzuna riâyet edilmek kaydıyla beş harf ilave edilmiştir. Bu harfler: ‘ج’ ortasına üç nokta; ‘غ’ üstüne üç nokta; ‘ف’ üstüne üç nokta; ‘س’ üstüne tek nokta; ‘ن’ üstüne üç nokta eklenerek Cava harfleri içerisinde yer almıştır.

Bu eserler, Arapça kelimelerin ve tasavvufi terimlerin Malay dilinde yaygınlaşmasına ve halkın günlük konuşmalarına kadar girmesine katkı sağlamıştır. Bunların yanı sıra Arapça elfâz ve tasavvuf ıstılâhına ait kelimeler Malayca lügatlerde önemli bir yer işgal etmeye başlamış hatta dilciler ve araştırmacılar bu kelimelerin delâlet ettikleri kavram ve anlamları şerh etme yoluna gitmişlerdir.

Takımadalarda telif ve tercüme tarîkiyle ihdâs edilen tasavvufi müellefat halkın, yüksek anlam tabakalarına sahip olan sûfi öğretileri tanımalarında, akli donanımlarında, ahlakî terbiye ve ruhen olgunluk kazanmaları noktasında önemli bir rol oynamıştır. Bu eserler vasıtasıyla fert, evsâf-ı mahmûde ile bezenmek ve evsâf-ı mezmûmeden de temizlenmek suretiyle kendisini yaratıcısına adanmış kâmil bir insan olmayı başarabilmiştir. Bu övülmüş vasıflar: tevbe, sabır, şükür, recâ, havf, fakr, zühd, tevhîd, tevekkül, muhabbet, şevk, rızâ, niyet(-i hâlisâ), ihlâs, sıdk, murâkabe, muhâsebe, tefekkür, zikru’l-mevt [ölümü daima hatırdâ tutma] şeklinde sıralanabilir.

Kulun sakınması gereken huylar ise acâ’ibu’l-kalb [vesvese, hemm, hâtır vb. gibi kalbe ârız olup muâhezeyi iltizâm edebilecek haller], nefis ve ondan neş’et eden şehevî arzular, dilin afetleri, öfke, kin, dünya ve mal sevgisi, cimrilik, makam [sevdası], riyâ ve gurûr olarak takdim edilir. Ahlâk-ı hamîde ile bezenme ve evsâf-ı zemîmeden arınmak suretiyle kul, Allah katındaki en yüksek dereceleri ve O’na yakınlığı elde eder.

### 3. Tasavvufi Kıssalar

Klasik Malay edebiyatında çok sayıda tasavvufi hikâyeye rastlanmaktadır. Bunların başında *Hikâye-i Vasiyyet-i Lokmân Hekim*, *Hikâye-i Cümcüme-i Beyzâ*, *Hikâye-i Melik Sultân İbrahim Edhem* ve *Hikâye-i Ebû Yezid el-Bistâmî* gelmektedir. *Hikâye-i Vasiyyet-i Lokmân Hekim*, *Lokmân Hekim*’in şahsiyetinden bahsederek başlar. Ardından *Lokmân Hekim* ile oğlu ve *Lokmân Hekim*’den [hikmet] öğrenmek isteyenler arasında bir muhâvere vukû’a

gelir. Hikâyenin sonunda müellif, Lokmân Hekim'den ibretlik dersler, hikmetli sözler ve vasiyetlerinden teşekkül eden bir liste ortaya koyar. Hikâyenin Malay edebiyatındaki muhtevası ile Arap edebiyatında Se'âlebî tarafından kaleme alınan *Kıyasu'l-enbiyâ* adlı eserdeki *Kıssa-i Lokmân* hikâyesinin muhtevası arasında benzerlik söz konusudur. Malay edebiyatında geçen Lokmân kıssası, olaylara bazı eklemeler yapılmak suretiyle Se'âlebî'nin naklettiği hikâyeden devşirilmiş olduğu söylenebilir. Ancak bu kıssanın müellifi ve telif tarihi bilinmemekle beraber kıssa, 1736 senesinde Wrendly'nin *eski Malay edebiyat literatürü* listesinde *Hikâye-i Melik Bismân ve Lokmân* adıyla yer almaktadır.<sup>26</sup>

Kayda değer bir başka husus da şudur ki Malay toplumu, İslâm'ın Takımadalarda yayılmaya başladığı erken dönemlerden beri Lokmân Hekim hikâyesini bilmekteydi. Çünkü halk bu asırda Kur'ân-ı Kerîm'i benimsemeye başlamış ve kendileri için bir numûne-i imtisal olarak kabul etmişlerdi. Dolayısıyla toplumun Kur'ân'a bu anlamdaki vukûfiyeti -bir Kur'ân kıssası olması hasebiyle- Lokmân Hekim kıssasından haberdar olmasını iltizâm etmekteydi. Şu kadar var ki başlangıçta halk için Lokmân Hekim kıssası bir örnek teşkil ederken daha sonraları geleneksel eğitim halkaları arasında anlatıla gelmesiyle birlikte bir hikâye türü olarak yaygınlık kazandı.

Malay edebiyatında yaygın hale gelen hikâyede Lokmân Hekim, Kur'ân-ı Kerîm'de zikredildiği gibi ilâhî ilhamâta mazhar bir akıl ve hikmet sahibi bir zat olarak karakterize edilir. Allah, Lokmân'a verdiği ilim ve hikmet ile onu hayvanlar, ağaçlar ve taşlarla konuşabilme yetisine mazhar kılmıştır. Bir kavle göre Lokmân, nebîdir. Allah'a karşı mümin/âbid bir kul olması için oğluna edeb, ahlak ve hikmet öğretmek hususunda ihtimamla gayret sarf eder.

Onun, oğluna verdiği öğüt ve tavsiyeler *Mecelletü Lokmân* ismi altında bir kitapta toplanmıştır. Oğlunu, güzel bir ahlakla ahlaklanmaya, Allah'a ibâdet etmeye ve Allah yolunda bezl-i sa'y etmeye teşvik etmiştir. Bunların yanı sıra oğlunu cehennem ateşinin evsâfı ve cehennem ehlinin zâlim hükümdar ve benzeri kimselerden oluştuğu konusunda bilgilendirerek ona, ateşten korunmasını salık verir. Allah'ın birliğini ve başka bir takım imânî meseleleri de bu çerçevede oğluna talim etmektedir.

26 R. Q. Winstedt, *Malay Works Known by Wrendly*, 1736 A.D., Jsbras, sayı: 82, 1920, s. 164.

Tasavvufi muhtevaya sahip bir başka hikâye ise, kaynağı Arap kıssa geleneğine dayanan ve Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesi mu'cizesini konu edinen *Hikâye-i Cümcüme-i Beyzâ*'dır. Bu kıssaya, Ka'bü'l-ahbâr rivâyetiyle Ebû Na'im el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ* adlı eserinde geçmesi hasebiyle Arap edebiyatı kıssa geleneği içerisinde rastlanmaktadır.<sup>27</sup> Burada nakledilen kıssa, Malay edebiyatındaki tasavvufi hikâyeye kaynaklık teşkil etmiştir. Cakarta merkez müzesinde bu kıssanın 1827 istinsah tarihli nüshasının altı adet tıpkıbasımı bulunmaktadır. Leiden kütüphanesinde ise Babu Zamin Şah tarafından Singapur'da basılıp neşredilen bir nüshası mevcuttur ki eserin tarihi belirtilmemiştir.

Malay edebiyatında geçen Hikâye-i Cümcüme'nin<sup>28</sup> kahramanı Şam ve Mısır melikidir. Melik, zenginlik iş'âr eden kıyafetler giymekte olan yakışıklı bir kimsedir. Kendisini diğer krallardan ayıran hususî bir özelliği vardır ki hiçbir başka melik zenginlik ve sahip olduğu yüksek makam cihetiyle ona denk değildir. Allah ona, beldesine yüz kırk sene boyunca hükmedecek kadar uzun bir ömür bağışlamıştır. Bir gün doktorların çaresinden aciz kaldığı bir hastalığa yakalanan kralın durumu günden güne kötüleşmeye başlar. Yedi gün geçtikten sonra kendisine ölüm meleği vasıl olur. Kral, ölüm meleği ile pazarlığa girerek malî karşılığında ruhunu almamasını ve ölümü kendisinden savuşturmasını ister. Ancak ölüm meleği, kralı Allah'a karşı asi olmak ve hayatında bir kere bile ona ibadet etmemekle ithâm ederek ruhunu alır ve kral hakkında ölüm vaki olur. Ölümünün ardından defnedilen kral, Allah'ın pek çok azabına uğrayarak bir azaptan diğerine düşer olur.

Hz. İsa çölde dolaştığı bir esnada bu kralın kafatasına müsâdif olur. Kafatasının kendisiyle konuşması için Allah'a teveccüh eder. Allah'ın izniyle kafatası Hz. İsa ile konuşmaya başlar. Kral'ın kafatası; Allah'ın, kendisini bağışlayıncaya kadar başına gelen bin bir çeşit ceza ve azaptan Hz. İsa'ya bahseder. Sonra Hz. İsa'dan, ibadet edebilmek maksadıyla kendisini tekrar dünya hayatına döndürmesini için Allah'a dua etmesini ister. Hz. İsa bunun için dua eder. Tekrar dirilerek hayat bulan kral, halkının arasına dönerek onları hak dine ve Allah'a ibadet etmeye dâvet etmeye başlar. Kral, halkına maruz kaldığı çeşit çeşit azaplardan bahsederek onlara cehennem

27 Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakatu'l-asfiyâ*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1988, VI, 10.

28 Babu Zamin, *Hikâye-i Cümcüme*, Singapur: Dâru't-tibâ'ati'l-mısriyye.

ateşindeki acı tecrübelerini anlatır. Bundan sonra kralın halkı, sâlih ve ihlaslı birer kul, kral da bir zaman sonra Allah'a karşı kullukta bulunan bir derviş olur.<sup>29</sup>

Malay edebiyatında rastlanan bir başka tasavvufi kıssa ise, bölge edebiyatına giren ilk hikâyelerden biri sayılan *Hikâye-i İbrahim b. Edhem* kıssasıdır. Şeyh Nûreddin er-Rânîri *Bustânu's-selâtin* adlı eserinde bu hikâyeden bahseder ve on sayfa kadar kıssa hakkında bilgi verir. Kıssanın 1779 senesine ait bir yazması da mevcuttur. İbrahim b. Edhem kıssası, Arap edebiyatı kaynaklı bir kıssadır. Makrîzî'nin *el-Mukaffa'l-kebîr* adlı eserinde geçen bu kıssa asıl kaynak olabileceği gibi, bazı araştırmacıların belirttiği üzere es-Sülemî'nin *Tabakâtu's-süfîyye* kitabında yer alan kıssanın da esas kaynak olması muhtemeldir.

Hikâyede İbrahim b. Edhem Irak kralı olup, halkın nazarında adalet ve saygınlığıyla şöhret bulmuş, sözü dinlenen ve kendisine itaat edilen bir kişi olarak geçmektedir. Vezirleri ile ava çıktığı bir esnada bir karga kendisine yanaşarak yiyeceğini kapıp kaçır. Yükselerek uçmaya başlayan kargayı ardi sıra takip etmeye başlayan İbrahim b. Edhem, ağaca bağlı olarak karganın getirdiği şeyleri yiyip içerek yaşayan bir adama rast gelir. Adamın bu hali, İbrahim b. Edhem'in dervişliğe yönelmesine vesile olmuştur. Sakınan kimse için Allah'ın bir ferahlık kapısı açacağını ve o kimseyi ummadığı yerden rızıklandıracağını düşünmeye başlar. Bir gece, Hakk'a tam bir teslimiyet maksadıyla Mekke'ye gitmek için sarayını ve şehrini terk eder. Yolda açlık hissetmesi üzerine su yüzeyindeki bir narı alır ve yemeye başlar. Bir süre sonra bu meyveyi, sahibinden izinsiz bir şekilde yediğini hatırlar ve nar bahçesine giderek narın sahibi olan kadından izin ister. Kadın, kendisiyle evlenmesi şartıyla izin verir. İbrahim b. Edhem kadınla evlenir ve bir müddet onunla birlikte kalır. Ancak bu evlilik, onu amacından alıkoymaz. Tekrar yola koyulur ve Mekke'ye varır. Mescid-i Haram'da bir süre kalarak burada Allah'a ibadetle meşgul olur. Neticede İbrahim b. Edhem Allah'a ve O'nun rızasına ulaşmak arzusuyla müreffeh bir hayatı terk ederek derviş olur.<sup>30</sup>

Kıssaya ait aynı hâdiseler, Makrîzî'nin *el-Mukaffa'l-kebîr* adlı kitabında da nakledilmektedir. Her iki kaynak karşılaştırıldığında, Makrîzî'nin eserinde yer alan Arapça İbrahim b. Edhem kıssasının; kişiler, olaylar, şart-

29 Zamin, *Hikâye-i Cümcüme*.

30 Detaylı bilgi için bk. *Hikâye-i Emir İbrahim b. Edhem*, tahk. el-Hâc İdris b. Yahyâ, Singapur.

lar ve verilmek istenen tasavvufî mesaj itibariyle gösterdiği benzerlikler dolayısıyla, Malay edebiyatında geçen tasavvufî kıssanın kaynağı olduğu ortaya çıkmaktadır. Hikâyenin Malay edebiyatında teşekkül eden formu, [Makrîzî'dekinden farklı olarak] tarihçilerin görüşlerini/farklı rivayetlerini zikretmeksizin daha muhtasar ve kısadır.<sup>31</sup>

Zikri geçen bu kıssaların yanı sıra Malay tasavvuf edebiyatında, ilk asırlarda [literatüre] hangi tarikle girdiğine dair herhangi bir vesika ya da tarihî kayda rastlanmayan *Hikâye-i Şeyh Ebî Yezîd el-Bistâmî* kıssası mevcuttur. Bu kıssa, Wrendly'e ait listede (M. 1736) de yer almaz. Malay edebiyatına sonraki asırlarda girmiş olduğu öne sürülebilir. Erken dönemde girmiş olduğu kabul edildiği takdirde bahsi geçen listeye kaydedilmemiş olma ihtimali de söz konusudur. Hikâye, Arap edebiyatı kaynaklıdır. Dikkat çeken nokta ise, bu kıssanın Arapça Hikâye-i Ebî Yezîd el-Bistâmî'den veya *Mesâ'ilü'l-ruhân* adlı kitaptan tercüme yahut adaptasyon yoluyla Malay edebiyatına aktarılmış olmasıdır.

Hikâyede başkahraman, kırk beş kez hac ibadetini eda etmiş bir dervîştir. Açlık hissettiği bir esnada karnını doyurabilmek için yapmış olduğu hac ibadetlerinden birini satar. Sonra, yaptığı işten ötürü üzüntü ve pişmanlık duyarak Allah'a yakınlık kazanmak için ibadet maksadıyla bir inzivâ-gâha çekilir. Yolda bir rahibe rastlar. İslâm'a girmesi için onu ikna etmeye çalışır; ancak başaramaz. Başka bir gün o rahip, dervîşi başrahibin vaazını dinlemesi için kiliseye çağırır. Dervîş, kendisini rahipmiş gibi göstererek kilisede hazır bulunur. Başrahip vaazını verdiği sırada konuşmasını yarıda keser ve aralarında Ebû Yezîd bulunduğu için vaazını tamamlayamaz. Sonra dervîşle tartışmaya koyularak ona meydan okur. Aralarında ilmî bir münâzara vaki olur. Bu münâzarada dervîş, başrahibin ve sâir rahiplerin yönelttikleri bütün sorulara cevap vererek onların Müslüman olmalarına vesile olur.<sup>32</sup>

Bu kıssa, Allah dostlarından addedilen, kırk beş defa hac farîzasını yerine getiren ve bir parça ekmek elde edebilmek için bir haccını satan Ebû Yezîd el-Bistâmî'yle rahipten bahseden [Arap edebiyatı kaynaklı] hikâyeye ile benzerlik arz eder. Burada da yaptığı işten dolayı üzüntü duyar ve Rum diyarına giderken bir rahiple karşılaşır, aralarında bir konuşma geçer. Dervîş

31 el-Makrîzî, *el-Emîr ez-Zâhid İbrahim b. Edhem*, tahk. Doktor Muhammed Ahmed Âşûr, Dâru'l-i'tisâm, 1992, s. 13.

32 Bk. *Hikâye-i Sultân İbrahim b. Edhem*.

bu konuşmada bütün soruları cevaplar ve rahibi ikna ederek Müslüman olmasını sağlar.<sup>33</sup>

Bahsi geçen hikâyede değinilen şeyler bize gösteriyor ki bu kıssa, teması itibarıyla iki şekilde değerlendirilebilir; ilki tasavvufî öğretilerin esas alınması, ikincisi ise davranış ve hareketleri ile tasavvufî öğretileri yansıtan derviş kişiliğın esas alınmasıdır. Derviş, güzel ahlak ile bezenmek ve zemmedilen sıfatlardan nefsini arındırmak gibi tasavvufî ilkeleri halka öğreterek gösterdiği çabalarda muvaffak olmuştur. Benzer durum Lokmân Hekim kıssasında dünya ve metâ'ını terk ile Hakk'a yaklaşma nevinden oğluna verdiği nasihatlerde de söz konusu idi. Yine İbrahim b. Edhem kıssasında da dünyayı terk, Allah'a yakın olmak için vesîle arama gibi *zühd* [merkezli] meseleler [okuyucuya] sunulmuştu. Nitekim Sultan İbrahim b. Edhem, Allah'a giden bu yolda dünyaya ve şahsına ait serveti terk etmiştir. Cümcüme kıssasında ise, evsâf-ı mezmûmeden arınmak ve ma'siyetten kaçınmak hedeflenerek kıssanın günahkâr olan başkarakteri maruz kaldığı çeşitli azaplar ve cehennem tabakalarında savruluşu gibi halleri sahnelenmiştir. İnsan yaşamında ilmin önemi ve hak olan yola dâvet gibi konulara dikkatleri çeken Ebû Yezîd el-Bistâmî kıssası da Ebû Yezîd'in yüksek ilmî seviyesi sayesinde ruhbanla olan münâzarasında gösterdiği başarıyı gözler önüne serer.

#### 4. Tasavvufî Şiir

Nesre ait mahsullerin yanı sıra Malay edebiyatında tasavvufî şiir de gelişme göstermiştir. Bu anlamda, Malay edebiyatı içerisinde Bûsîrî'nin *Kasîde-i Bürde*'si önemli bir yer işğâl eder. Bürde'nin tasavvufî yapısı ve muhtevası, eserin bölge edebiyatına intikalinde önemli bir tesir gücüne sahip olmuştur. *Kasîde-i Bürde*'nin ilk tercümesine milâdî on altıncı asırda rastlanır. Bu tercüme 162 beyitten oluşup yazma nüshası halen Cambridge Üniversitesi kütüphanesinde yer almaktadır. Bu nüsha, Cava hattıyla yazılmış Arap harfli bir metindir. Eser daha sonra Latin harfleriyle yayımlanarak Hollanda diline tercüme edilmiştir.<sup>34</sup>

Bu tercüme gösteriyor ki *Kasîde-i Bürde* Malay Takımadalarına, tercümesinden önceki daha erken bir zamanda ulaşmıştır. Bu dönemde

33 Abdurrahman Bedevî, *Şatahâtü's-süfîyye*, Kuveyt: Vekâletü'l-matbû'a, 1978, s. 218.

34 Rosni bin Samah, "Dirâsetü'l-âsârî'l-islâm ve'l-arabiyye fi'l-ulûmi ve's-sekâfeti fi Malezya", *Mecelletü'l-menâr*, Câmîatü Âli'l-beyt, Ürdün 2000, VIII, sayı: 3, s. 200.



Kasîde-i Bürde, sûfilerin çabaları sayesinde derviş meclislerinde ve İslâmî bayramlarda elden ele dolaşmakta ve okunmaktaydı.

Daha sonra Kasîde-i Bürde'nin, üç bâbdan oluşan "Berzencî Mecmû'atü şerefi'l-enâm" adlı kitapta ikinci bir tercümesi ortaya çıkmıştır. Bürde metni bu kitabın üçüncü bâbında yer almaktadır. Eserin tercümesi, Arapça kelimelerin altına Malayca kelimelerin yazılması suretiyle yapılmıştır. Hâşiye kısımlarında ise anlaşılması güç ibâre ve kelimelerin şerhleriyle birlikte beytin manası kaydedilmiştir. Ancak çevirinin, mütercimi ve tercüme tarihi bilinmemektedir.

Arapça Kasîde-i Bürde metinleri de Malay Takımadalarında yaygınlık kazanmıştır. Halk arasında son derece rağbet gören eser -yukarıda ifade edildiği üzere- on altıncı asırda [Arapça'dan] tercüme edilmiştir. Eserin Arapça aslı, tercümesi ile birlikte bayramlarda ve çeşitli münâsebetlerde revaç bulmuştur.

Malay edebiyatında Kasîde-i Bürde ile birlikte sürekli okunan diğer bir eser de Berzencî mevlidi olarak şöhret bulan *Mevlidü'n-nebevî*'dir. Eser, Malay diline tercüme edilen *Mecmû'a-i Şerefü'l-enâm*'da yer almaktadır. Her iki eser de çeşitli toplantı, bayram ve kutlamalarda belli bir âhenkle okunmuştur. Çoğu zaman da düğün törenlerinde, damat ve gelinin düğün yerine gelmelerinden önce söylenip okunmuştur. Yine bebeğin doğumundan yedi gün sonra saçının kesilmesi münâsebetiyle icrâ edilen akîka töreninde de aynı usûl söz konusudur. Bu törende bebek beşiğine konur ve bebeğin etrafında toplanarak zikri geçen eserleri okurlar. Hz. Peygamber'in mevlidi ve teşrik günleri münâsebetiyle de her iki metnin okunması yaygın bir teâmül haline gelmiştir.<sup>35</sup>

Berzencî mevlidi, Kasîde-i Bürde ile benzerlik arz eden bazı unsurlar içerir. Bundan ötürü Kasîde-i Bürde ile birlikte revaç bulmuş ve her ne zaman Bürde'ye ait ibarelerden bazısı Berzencî mevlidinde yer alsa her iki eser tek bir esermiş gibi yekvücut olarak telakki edilmiştir. Bu ortak/benzer unsurlar, eserlerin nesîb kısımları başta olmak üzere nefsin arzularından sakındırma, Hz. Peygamber'in medhi, doğumu, mu'cizeleri, Kur'ân-ı Kerîm, isrâ ve mi'rac hadiseleri, [Allah yolunda] cihâd, [şefâate mazhariyet arzusuyla] tevessül ve münâcaât şeklinde sıralanabilir.<sup>36</sup>

35 Bk. Rosni bin Samah, "Dirâsetü'l-âsâri'l-islâm ve'l-arabiyye fi'l-ulûmi ve's-sekâfeti fi Malezya", s. 201.

36 Zeki Mübarek, *el-Medâ'ihu'n-nebeviyye*, Beyrut: Dâru'l-cil, 1992, s. 135.

Kasîde-i Bürde'nin halk arasında yaygınlık kazanmasının sebeplerinden birisi de, okunma ve ezberlenme kolaylığıdır. Çünkü Kasîde-i Bürde, oldukça kolay ve anlaşılır tarzda yazılmış bir manzûmedir. Bundan dolayı Malay halkı arasında her hangi bir zorlukla karşılaşılmaksızın okunmuştur. Aynı durum Berzencî mevlidi için de geçerlidir. Berzencî'nin eseri, [mısra sonlarında] kâfiyeyi esas alan kaside nazım türü gibi [ahengi sağlamak amacıyla] seci'li fâsılalarla tanzim edilmiştir. Eserde, mevzular arasına âhengle söylenmeye müsait şiir parçaları yerleştirilmiştir. Bu manzum parçalar *عَطِرَ اللَّهُمَّ قَبْرَهُ الْكَرِيمِ، بَعْرِفِ شَدِيدِي مِنْ صَلَاةٍ وَتَسْلِيمِ* gibi sürekli tekrarlanan bir dua ile sona erer. Bu tarz, halkın dikkatini celbederek esere olan ilgisini artırmıştır. Bu anlamda hem Kasîde-i Bürde hem de Berzencî mevlidinin, ince ve latif manaları hâiz birer eser olmaları hasebiyle halk arasında [kolaylıkla] yayıldığını ifade edebiliriz.

Bu iki eserin yanı sıra Hamza el-Fansûrî'ye ait *Divan-ı Rubâiyyât*'ı da, Malay tasavvufî şiiri için yeni bir tür olarak addedilir. Müellif, Arapça tasavvuf kaynaklarına olan vukûfiyeti hasebiyle tasavvufî geleneğin etkisinde kalmıştır. Daha sonra Fansûrî'nin meşhur talebesi Şeyh Şemseddîn es-Sumatrânî 1611 senesinde *Divan-ı Rubâiyyât*'ı şerh etmiş ve eserini *Şerh-i Rubâiyyât-ı Hamza el-Fansûrî* olarak isimlendirmiştir. *Divan-ı Rubâiyyât* kırk iki beyitten meydana gelir. Her beyit de dört parçadan teşekkül eder. *Divan*, müellifin fikir dünyasının ve tasavvufî öğretilere olan aşinalığının bir ürünü olarak kabul edilir.

Bu eserin Malay edebiyatına ait eski manzûmelerden ayrılan tarafı, tasavvufî öğretileri ihtiva etmesi ve bu öğretilerden bahsetmesidir. Tasavvufî ilke ve öğretiler, kul ile Rabbi arasındaki ilişkide kendini gösterir ve kalplere, duygulara, iç sezilere ve hiss-i selîme seslenir. Dış dünyaya ait görünür olgulardan ancak bâtinî manalara ulaşmak için bir vesile olmaları durumunda bahseder. Bir maksattan diğerine herhangi bir işaretle hissettirmeden intikal eder.

Fansûrî eserine Allah'ın kudretinden, Zât'ının sâir mahlûkattan münezzehe oluşundan, kulu ile alakasının boyutundan ve tasavvufî ilke ve öğretilerden bahsederek başlar. Daha sonra Allah'a ulaşmak ve yaklaşmak için O'nu tanıma yolundan söz eder. Ârif-i billâh olan kimsenin aşkı, muhabbet ve mücâhedesini; Allah'ı seven ve Allah'ın kendisini sevdiği kişinin mazhar olduğu ilâhî tecellî; nefy ü isbat yoluyla Allah'ı bilme [marifetullâh] ve kulun kalbine ilâhî tecellîlerin aksetmesi gibi tasavvufî

meseleler de eserin giriş kısmında bahsedilen diğer mevzulardır.

Daha sonra dünya ve onun lezzetlerinden bahsederek bu gibi şeylerin Allah'a vâsıl olma yolunda ne derece tehlikeli oldukları, dünya ve içindekilere aldanarak kirlenmiş bir kalp temsiliyle söz konusu edilir.

Allah'ın varlığı ve varlığına delilleri; O'nun vahdâniyeti ve delili; marifetullah pâyesinin fazileti; Allah'a vâsıl olmak için elzem olan şeyler; ârif-i billâh olan kimsenin fazilet ve seçkin vasıfları gibi hususları zikrederek kasidesini, kişinin nefsinin tanınması, mahlûkat arasındaki yerini ve Allah'a vâsıl olma yollarını bilmesinden bahisle bitirir.

Fansûrî'nin eserinin [dönemi için] öne çıkan özelliklerinden birisi de, teşbih [benzetme] ve temsil [soyut hadiseleri müşahede edilebilir misallerle anlatma] yoluyla pek çok belîğ örneği barındırıyor olmasıdır. Müellif, [teşbih ve temsil yolu] bu örnekleri kullanarak [eserindeki] tasavvufî havayı bütün vuzûhuyla ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Mesela kul, Allah'ın koruma ve himâyesine muhtaç olduğu ve bundan müstağnî kalamayacağı cihetiyle çocuğa teşbih edilmiştir ki çocuk da -tıpkı kul gibi- kendisini himâye edecek birilerine dâima muhtaçtır. Allah'ın [esmâ ve sıfâtlarıyla] tecellî ettiği mertebeler ve O'nun cemâli, lütuf ve sonsuz güzelliği hususunda renk renk çiçek ve kıyafetlerin parlaklıklarından ötürü göz kamaştıran hallerine benzetilmiştir.

Hamza el-Fansûrî zarif ve münâsib portreler teşkil eden bu teşbihler sayesinde eserinde okuyucuya tasavvufî neşve ve havayı tattırmayı başarmıştır.

Şiirin diğer bir vasfı da müellifin, kelimelerin aslı anlamlarını ifade edebilmek için manzûmesinde birçok Arapça ibareye yer vermiş olmasıdır. Öyle ki eseri inceleyen birisi, pek çok Arapça ibâre ve lafızla karşılaşır. Müellifin, Arapça lafızları kullanmasındaki amaç, lafızların ardındaki [mutlak] manaya işaret etmek suretiyle asıl olan tasavvufî gayeye ulaşmaktır. Çünkü Malayca kelime ve lafızların yerine Arapçalarının kullanımı, metinde kastedilen mananın, okuyanın zihninde kolayca karşılık bulmasını sağlar. Zira Arapça lafızların ardında yer alan tasavvufî mananın tasavvuru, okuyanın hislerinde daha dakîk surette karşılık bulur ve o mananın sûfî düşünce nokta-i nazarından sınırları daha belli bir hal almasına yardımcı olur.

Manzûmesinde Fansûrî'yi Arapça lafızları kullanmaya sevk eden âmillerden birisi de İslâmî Arap kültüründen etkilenmesidir. Diğer bir

âmil ise Arapça kelime ve ibârelerin -iki dil arasındaki etkileşim sayesinde- bu asırda Malay dilinde çokça yaygınlık kazanmasıdır. Ayrıca Arapça terimlerle, verilmek istenen tasavvufî manayı ifade etmek ve açıklamak daha kolaydır. Zikredilen bu âmiller Fansûrî'nin, şiirinde Arapça ve Malayca kelimeleri mezcederek etkileyici tasavvufî tabirler kullanmasına yardımcı olmuştur.

Zaten dinî bağlamda pek çok kelime kullanımı ve bu kelimelerin de bir kısmının dinî istilâh halini alması Arap dilinin [tarihî süreç içerisinde kazandığı] özelliklerden birisidir. Malayca ise, bu dinî terimlerin manalarını tam olarak karşılayamamaktaydı. Malay diliyle yazılmış dinî eserlerin [Arapça] dua ile başlaması, Arapça ibârelerle ifadelerin zenginleştirilmesi ve kitapların yine Arapça tabirlerin çokça yer aldığı cümlelerle sonlandırılması bu durumun açık bir göstergesidir. Fasıllardaki konuların [başlıkları] dahi Arapça lafızlarla teşekkül etmiştir. Hatta bu lafız ve kelimeler kitabın [omurgasını teşkil eden] esas metne dahi sızmıştır. Kitabın okurları [yahut dinleyenler] nezdinde ise bu münasebet, garipsenecek bir durum olmaktan çıkmıştır; çünkü Malay dilinde kullanılan bu Arapça lafızlar [istilâhî mana bakımından] muhatapların daha iyi anlayacağı bir anlam tabakasına delâlet etmektedir.

Fansûrî'nin manzûmesinde çokça tekrarlanan ve tasavvufî muhteva-ya sahip bazı Arapça terimler şunlardır: *Subhânallâh, kâmil, insân, âlem, âlim, câhil, dâim, vâsıl, mahbûb, âdil, evlâd, selîm, Muhammed, âşık, âlî, gayr, bâtın, zâhir, acîb, gurûr, nefis, şehevât, emîn, dünyâ, âhîret, Rab, meyyit, hayât, mevcûd, bâkî, cihâd, hüve, evvel, âhir, hâtem, Âdem, sâtir, hâzır, esmâ, sâkî, sâkir, meşhûr, nâdir, isbât, nefy, ferş, cevher, râhat, sâfi, zât, berî, fakîr, miskîn, uryânî, şerîat, hakikat, gâfil, ma'rîfet.*

## Sonuç

Çalışmamızdan anlaşılacağı üzere; tasavvuf cereyanı Malay Takımadalarına erken dönemlerde ulaşmış, İslâm dininin ve ahkâmının yayılmasına katkı sağlamıştır. Takımadalara [çeşitli yollarla] ulaşan dervişler, özellikle dünyadan yüz çevirmek [zuhd] ve yalnızca Allah'a yakın olma gibi tasavvufî öğretiler başta olmak üzere İslâm ahkâmını çeşitli bölgelere yayılarak neşrettiler. Sûfilerin bu gayretleri neticesinde tasavvufî öğretiler bölgede yayılmış, hatta bu gayretler, Malay'da doğan ve burada yetişen, öncekilerin çabalarıyla kök salan tasavvufî öğretileri yaymaya devam eden mahallî sûfilerin ortaya çıkmasına ortam hazırlamıştır. Bu mahallî der-

vişlerin en önemli hizmetleri, Arapça tasavvuf kaynaklarının tercümesini yapmak ve Malay dilinde tasavvufî eser telifi vermek olmuştur.

Tasavvuf cereyanının Takımadalara ulaşması [ve bölgede yayılması], tasavvufî kıssa [edebiyatının] teşekkülünü ve halk arasında yaygınlık kazanmasını sağlamıştır. Hz. Peygamberin medhini konu alan Kasîde-i Bürde ve Berzencî mevlidi [ilk örnekler olarak] Malay tasavvuf edebiyatına girmiş, bunun yanı sıra Arap tasavvufî manzûmelerin mahallî şairler üzerindeki etkisiyle Malay tasavvuf şiiri vücut bulmaya başlamıştır.

Bundan anlaşılmaktadır ki tasavvuf edebiyatı, Malay Takımadalarına ulaşmış ve [bölge edebiyatının] gelişmesinde aktif bir rol oynamıştır. Tasavvuf edebiyatı, nesir ve şiir olmak üzere iki alanda gelişmiştir. Bölge halkı bu edebiyata kemâl-i iştihakla rağbet göstermiş olup [bölgeye daha önce gelen] Arap, Fars ve Hindli sûfilerin faaliyetlerini sürdüren mahallî dervişlerin gayret ve çalışmalarıyla da tasavvuf edebiyatı gelişme kaydetmiştir.