

SÜFİLİK VE (İSLÂM) KÜLTÜRÜNÜN SONA ERİŞİ*

Fritz MEIER

Bu şekilde formüle edildiğinde "Süfilik ve islâm kültürünün sona erışı" teması, anlamı belirsiz olmaktan kurtulamamakta, dolayısı ile herbiri kendi başına ele alınıp işlenmesi gereken birkaç farklı meseleye bölünmeyi gerektirmektedir. Bu sayfalarda bu meselelerin bazılarına cevaplar verilmeye çalışılacaktır. Ancak tabii burada bu konuyu tüketici bir tarzda ele almamız söz konusu olamaz.

Burada her şeyden önce ortaya konacak olan mesele şudur: Süfilik veya İslâm mistisizmi bir-hatta belki bir kaç -gelişme, yükselme ve gerileme devresi göstermiş midir? Müslüman mistiklerinin, ahlâk ve dindarlık tarihlerini ekseriyetle sürekli bir gerilemenin, sona ermenin (decadence) ışığı altında gördükleri bilinmeyen bir şey değildir. Böylece onlar, Muhammed zamanında ideal bir islâmlığın mevcut olduğunu, imanın, en son devreye kadar gittikçe artan bir ölçüde bozulmaya (corruption) uğramış olduğunu ileri süren ehli sünnet (ortodoxe) teorisi ile görüş birliğine girmektedirler. Onlar (bu görüşlerini ileri sürerken) temsilcileri tarafından kabul edilmiş olan Peygamberin bununla ilgili sözlerine dayandıklarını söylemektedirler. Bu sözlerden birine göre en iyi topluluğun (ümme) hangisi olduğu sorusuna Muhammed şöyle cevap vermiştir: "(Önce) ben ve benim neslim (karni), sonra (benim neslimden sonra gelecek olan) ikinci nesil, daha sonra üçüncü nesil. Bunlardan sonra öyle kimseler gelecektir ki onlar yemin edecekler, fakat yeminlerine inanılmayacaktır, tanıklık edecekler, fakat tanık olarak dinlenmek istenmeyeceklerdir, kendilerine bazı şeyler emanet olarak bırakılacak, fakat artık bu itimada lâıyk olmayacaklardır".¹ Burada genel olarak islâmlıkla ilgili olan bu sözler, Süfiler tarafından kendi öğretilerine (de) uygulanmışlardır. Onlar sürekli olarak, kendi aralarındaki âdetlerin bozulmasından şikâyet ederler ve bu, çağlarındaki üzüntü verici olaylara karşı, idealleştirdikleri bir geçmiş koyarlar. İbni Hâfif (ölümü H.371, M.982) şöyle haykırmaktadır: "Ben, Şeytanla alay eden süfiler de gördüm; Oysa bugün Şeytan onlarla alay ediyor".² Geç zamanlara ait olan ve başka bir taraftan doğrulanmamış bir bilgimize (information) göre bir gün

* "İslâm tarihinde klazizm ve kültürel gerileme" konusunu tartışmak üzere 1956 yılında Bordeaux'da tertiplenen sempozyumda bu makale Fritz Meier tarafından "Soufisme et déclin culturel" adı altında sunulmuştur.

1. Hâvlânî, "Ta'rih Dârâyâ", Şam, 1950, 93; "Concordance et indices de la tration musulmane", 1,500, "va-yahlifûna va-la yustablafûna".

2. Krş: Arap kaynakları ve A. Schimmel tarafından zikredilmiş olan, Attâr'ın "Tazkirat al-avliyâ-" si: "Abu'l Hasan ad-Dailami, Sirat-i Abu Abdullâh ibn al Hâfif aş-Şirâzi, farsça tercemesi İbn Cunayd aş-Şirâzi, Ankara, 1955, metin 35". Daylami'nin farsça çevirinde bu cümle şöyledir: "Süfi, şeytanla alay eden bir kimsedir, ama bunun tersi doğru değildir".

Abû Sa'id Abi'l Hayr'a (öl. H. 440, M. 1048) birlikte yemek yediklerinde dervişlerinin herbirinin kendisine niçin ayrı bir tabak aldığını sormuşlar; Oysa Muhammed'in dostlarının (sahaba) (birlikte yemek yediklerinde) bir tek kap kullanmış olduklarını ve Peygamberin "bir kapta ne kadar çok el olursa, tanrısal kutsama o kadar büyüktür" demiş olduğunu hatırlatmışlar. Bu kaynağa göre Abu Sa'id bu yeniliği ahlâkın bozulmasına atfetmektedir: Peygamber'in zamanında Kur'an'daki "kendileri zaruret içinde bulunsalar dahi onları kendilerinden önde tutarlar"(LIX,9) âyetine uygun olarak insanlar özgecil duygularla doludiler; Oysa Abu Sa'id'in zamanında, tersine, hırsızlar gibi yemek yenmekte, bu arada yanında oturan kimsenin de hissesi de aşırılmak istenmektedir. İşte Tanrı bunu yasaklamış olduğu için ve dervişlerin bu konudaki heveslerini kırmak amacı ile Abu Sa'id herkese kendi tabağını ayırmak zorunda kalmıştır³. Ansari Haravî "Kanz us-salikin"de (bkz. "Rasail-i hoca 'Abdullahi Ansarî, Tahran, 1319, sayfa 67) şöyle demektedir: "Bu, yenilerde ortaya çıkmış olan gurupta ancak dış görünüş ve şan, aile ve şöhrat, hile ve tuzaklar, mum ve lamba, hayatı sürdürme ve pisboğazlık, hücre ve tekke, prenslerin sofaları ve kabul salonları bilinmektedir. Bu insanlar, gecelerini uyanık geçirmeyen, fedakârlık duygusundan yoksun kişilerdir; Bazıları yün elbiseler giyerler, bazılarının kafaları traşdır; Bunlar kendi kendilerini göstermek için dalkavukluklar ederler, başkalarının parasına ellerini uzatırlar; Günlerini akşama kadar mucizelerden bahsetmekle geçinirler, oysa sabaha kadar gaflet uykusunda yatarlar; Bunlar ateşli dileklerin (sar) ancak ismini bilirler, binlerce engellerle dinin ve kalbin dışında, uzağında tutulmuşlardır; İç hayatları üzerinde susmasını bilmezler, ama tinsel kavgadan fersah fersah ötededirler; Ruhun dilekleri ile dolu bin ev vardır, ama hiç biri ne fakirlerin doyurulması ile ilgilenir, ne de tanrısal "keşf" in (vision) yatağına bir bakış fırlatırlar; Herbiri kendisine dindar bir şahıs görüntüsü, çehresi verdirmeye çalışır, ama bir öküzün şehvî ruhundan başka bir şeyleri yoktur. Bunların Sûfiler oldukları zannedilebilir, fakat asla öyle değildirler; Dik kafalı ve palavracıdırlar; Davranışları ile Tanrı aşklarının meşaleleri olduklarını iddia ederler, fakat sürdükleri hayat onları, bir büyük günahkârlar çetesine olmaya götürür; Bunların ana kaygıları karınlarını doyurmak; Bütün temennileri ise daha sonraki kuşaklara akıllıca sözler bırakabilmektir. Ey alnı pırl pırl parlayarak yoldan geçen sen, sanma ki "Suffa ehli" de böyle idiler; Hayır! Benim hıncım, şerefleri ancak bir örtüden ibaret olan, mavi şeyler giyen, fakat yeşil şeyler yiyen, yüzleri sarı, fakat işleri kara olan bu (yenilerde ortaya çıkmış olan) insanlardır;" v.b.

Kendisinden önce ve sonra gelmiş olan bir çok diğerleri gibi Ahmad al Gazzali de (öl H. 517, M.1123) "Bavârik al-ilma"sinde (bkz: James Robson, Tracts on listening to music (veya Fund çevirisi, yeni seri 34) Londra 1938, 113-118/177-183) zamanla sûfilerin "sema" larında teessüs etmiş olan ahlâk gevşekliğinden-ki bu sema'larda daha önceki zamanlardakinin tersine olarak kadınlar ve güzel delikanlılar da hazır bulunabiliyorlardı-yakınmaktadır ve fıkıhçılarda gördüğü ahlâk gevşemesi ile bunun arasında bir paralellik kurmakta ve şu sonuca varmaktadır:" O halde olaylar iyice

3. 'Alâ' ad-Davla as-Simmânî, ölümü: 736/1336, İkbâl b. Sâbiğ-i Sîstânî'de: "Cihil maclis, Cambridge'de E.G. Brovne koleksiyonundan el yazması, D 21, 93 b.

gösteriyorlar ki zamanımız fıkıhçıların davranışları, disiplinleri, çalışmaları (içtihad) ve dindarlıkları, eski zamanın fıkıhçılarınunkiler ile karşılaştırılırsa, geçmişin dindar şahıslarının davranışları ile kıyaslandığında bugünün mistiklerinin davranışlarına tamamen tekabül etmektedir. Bundan dolayı bu fıkıhçılar, mistikleri, müzik dinlemenin yasaklanmış olduğunu ve onların artık eskilerin kurallarına göre yaşamadıklarını ileri sürerek kınadıkları vakit, bu kınama bizzat kendi üzerlerine de dönmektedir. Çünkü kendileri de artık o eski disiplinli fıkıhçıların olmuş oldukları gibi değildirlir” v.b.(burada metin kötü durumda).Nacm ad-dîn al-Kubrâ (öl.H.618, M.1221) “Risâlâ ilâ'l-hâ'im” adlı eserinde (bkz: Ayasofya el yazmaları no: 2052, sayfa 62b) şöyle demektedir: “İslâmın ilk zamanlarında şeytan ve tutkular bazan insanlardan bazı şeyleri koparmaya muvaffak oluyorlardı; Şimdi ise her şey şeytanın ve tutkuların elindedir; Artık onların elinden bir şeyler koparmaya çalışmak zorunda olan sizsiniz ve bu “hayatınızın şimdiki anıdır, onu bütünü ile Tanrı'ya hasredin”. Sâdî (H.656. M.1258 de yazılmış olan) Gülistan'ında bir Suriye şeyhine şöyle dedirttirir: “Eskiden Sûfîler, dış görünüşleri bakımından dağınık (dispersés), fakat iç dünyaları itibari ile yoğun (concentrés) bir insanlar gurubu idi; Bugün ise bir yoğunluk havaları olan, fakat iç dünyaları bakımından dağınık insanlardır” (bkz: Furuği neşri, II. bölüm, Tahran 1316, sayfa: 69).İbn al-Hâcc H. 732, M. 1331-32 lerde yazılmış olan “Al-Mudhâl”inde özellikle Semâ ile ilgili olarak zamanın yanlışlıklarına sık sık saldırmakta (bkz: Kahire 1929, Cilt III, sayfa 93), hatta şunları söylemeye kadar gitmektedir: “İşlerinde İblis'ten sakın, tutku ve arzularından kendini koru, dindarlığını muhafaza etmen için çağdaşlarından sakın, hiç birine güvenme”. (C. III, s. 45)

Bu, daha önceki ideal bir durumun gitgide bozulması süreci fikri, şüphesiz tarihî gerçeklerle uyuşmamaktadır. Daha H. 398, M. 1007 lerde ölen Badî'az-Zamân al-Hamadânî buna karşı çıkmış ve risalelerinden birinde bu görüşü gülünçleştirmiştir. Bununla ilgili olarak o şöyle demektedir: “Şeyh (yani bu risalenin kendisine gönderildiği şahıs) zamanın bozulduğunu söylemektedir; Acaba ne zaman onun daha iyi olmuş olduğunu bana söyleyebilirmi? Abbasiler zamanında mı? Biz şahsen onların devirlerinin sonunu yaşadık, başlangıçlarından bahsedildiğini de duyduk. O halde Mervanîler zamanında mı?”⁴ Ve böylece zamanda gerilere giderek ta Yaratımdan öncesine, Kur'anın II.suresinin 3. âyetine göre meleklerin Tanrı'ya, dünyaya, onu ortadan kaldıracak birini gerçekten yerleştirmek amacıyla olup olmadığını sordukları gökteki konuşmaya kadar çıkar ve bu akıl yürütmesini devam ettirir.

İslâmda bunun karşısı olan anlayış, yani sürekli bir ilerlemeye, dünyanın azar azar daha iyi şartlara doğru bir gelişme içinde olduğuna inanç fikri daha seyrek. Bu ikinci fikrin temellerinden biri, Tanrısal Vahyin görünümünün (manifestation) sürekli bir kuvvetlenmeye doğru gitmiş oldukları görüşünde bulunur. Burada Tanrı'nın dünyaya bahşetmek rızasını gösterdiği Vahiy dozu, Adem'den başlayarak her peygamberde daha önemlilenmekte nihayet insanlara bildirilmiş olan en mükemmel vahiy biçimi olan Kuran'a kadar gelmektedir. “Alâ ad-Davlâ as-Simnânî'ye göre (öl.H.736, M. 1336) İslâmın devrinde doğan herhangi bir insan, daha önceki tanrısal

4. İbrâhîm afandî al-Ahdab at-Tarâbulusî neşri, Beyrut, 414; “Cavâib” Konstantinopol, 1298, 180; Kazvinî, “Cosmographie”, Vüstenfeld neşri, 2, 326

Vahiyler tarafından bildirilmiş olan emirler hâlâ geçerli olduğu, açık olarak Kur'an tarafından yürürlükten kaldırılmadığı veya yerine bir başkasının konulmadığı ölçüde daha şanslıdır⁵. Zamanla bilgeliğin arttığı fikri özellikle bazı sapkın mezheplerde (hérétiques) ve bazı şii ortamlarında hâkim bir rol oynar. Bu fikir daha sonra Bâbilik ve Bahaîlik'e geçmiş, bunlar tarafından açıkça geleceğe yöneltilecek orijinal bir şekilde geliştirilmiştir. Belki sûfi 'Ali-i Hamadânî (öl.H.786, M.1385) hakkındaki bir biyografide oğullarından biri övülürken zikredilmiş olan⁶ ve var olduğu iddia edilen "Oğul, babanın sırrıdır" hadisini, bu, "ilerlemeye inanç" anlamında yorumlamak gerekir. Ayrıca Şah Ni'matullah-i Vali'nin (öl.H.834, M.1341) bir çömezi olacak olan dindar bir şahsın şu rüyasını da yine böyle yorumlamak mümkündür: "Rüyamda) dikmiş diken bir adam gördüm; Bu Bâyezid-ı Bistâmi idi ve bana dedi ki: Bu dikmiş dikme vaktiyle İbrâhim-i Adham'in işi idi; Fakat onun elindeki (kumaş) henüz ancak yündendi; Benim sıram geldiğinde bu iplik oldu. Şimdi Seyyid Ni'matullâh'ın sırasındır, bu kumaş onun elinde ipekten olmuştur"⁷ Şüphesiz bu iyimser görüş, birincinin tersinden başka bir şey değildir, onun kadar basitleştiricidir ve tarihin gerçek akışının bilgisi ve yorumu için kullanılamaz görünmektedir.

Nihayet bir de kültürle ilgili olarak inişli çıkışlı bir ilerleme fikrini göz önüne almamız uygun düşer. Bu fikir de İslâm'da taraftarlarını bulmuştur. Hakikî (authentique) kabul edilen bir hadiste ifade edilmiş olan her yüzyıl başında dinin büyük bir din bilgini (theologien) tarafından yenileneceği ümidi bu fikre bağlanabilir.⁸ Hans Bauer'e göre⁹ Muhammad al-Gazzali'nin (öl.H.505, M.1111) bu perspektif içinde, kendini bir din reformcusu olarak hissetmiş olması ve bundan dolayı ana eserini "İhyâ 'ulûm ad-dîn" adı ile adlandırmayı kabul etmesi ihtimal dışı görünmemektedir. Şeyh Cistî Ahmad-i Sirhindi'nin şu şeref verdirici "ikinci bin yılın reformcusu" (mucaddid-i alf-i sânî) ünvanının gösterdiği üzere, bu zaman devresi bin yıl olarak da düşünülmekte idi. Bununla birlikte uygarlık olaylarının ilerleme ve gerilemesini bu gibi rakamların katı çerçevesi içine sokmak imkânsızdır.

Daha emin olmamız için, bizzat kültürel olayların varlıksal birliklerinden çıkan diğer bazı aksiyomlarına da başvurmamız lâzımdır. Bu aksiyomlardan biri şu olabilir: Entellektüel kültür alanında bir durgunluğun varlığı, o zamandan (déjà) gerilemenin başlangıcını teşkil eder. Eğer herhangi bir veri alanında, meselâ ahlâk alanında, daha ilerilere gitme, yeni alanlara nüfûz etme çalışmalarını devam ettirmekten, veya, ferdin kişisel durumundan veya şartlardan hareket ederek, bir parçası olunan hareketin hedefleri ile olumlu bir münasabeti aramaktan, yani bu iki faktörü uyum haline getirmeye çalışmaktan vaz geçilirse, bunu, bu hareketin gerilemesinin şaşmaz bir işareti olarak almak gerekir. Bu durumda entellektüel hayattan ilgi ve canlılık kaybolur, entellektüel hayat, ölü bir yük, boş bir kabuk

5. Sistani, "Cihîl maclis", 95 a

6. Nûr ud-din Ca'far-i Badahşî, "Hulâsat al-manâkıb", Berlin el yazması, Pertsch kataloğu, no: 6,8, 127a/Oxford el yazması, Ethé kataloğu 1264, 103 a

7. Jean Aubin, "Materiaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Vali Kermani", "Bibliothèque Iranienne" de, 7, Tahrân-Paris, 1956, 82

8. "Concordance", 1, 324: "man yucaddidu".

9. "Der İslam" da, 4, 1913, 159

gibi kendini sürüklemeye devam eder ve belki sonunda kesin olarak terkedilir. Mistisizm göz önüne alındığında görüyoruz ki bir çok asır boyunca sürekli olarak bazı insanlar ortaya çıkmış ve zamanlarının zihniyetine göre yeni cevaplar vermek üzere mistisizmin problemlerini yeni biçimler altında ortaya koymuşlardır. İranlı şair Hâkânî (öl. muhtemel olarak H. 595, M. 1199) gibi layik biri, zamanında yaşayan Musullu dindar şahıslardan birinden bahsederken Sufyân at-Tavrî, Fudayl bin 'ÿyâd, Abu Yazid al-Bistâmî, Cunayd, Şibli ve Abu Sa'id bin Abî'l Hayr gibi şahısları zikretmekte ve bu şahsın, bütün bu insanların erdemlerini üzerinde toplamış olduğunu söylemektedir¹⁰. Bunlar II/VIII ve V/XI. asırlar arasında yaşayan sûfilerdir. Birçok diğerleri gibi mistisizme Abu Talip al-Makki'nin "Kût al-Kulûb"u ile giren, 'Alâ ad-Davla as-Simnâni sözlü açıklamalarında, Hallac, Muhammad al-Gazzâlî, İbn Arabî, Sa'd ad-Din al-Hammuya, Calâl al-Din al-Rumî gibi (sadece bir kaçını zikrediyoruz) yüksek şahsiyetler karşısında bir tavır almak zorunluluğunu hissetmekte ve devrinde, artık büyük üstadların eksikliğinden yakınmaktadır,¹¹ oysa kendisi de mistisizmin dikkate değer bir temsilcisidir. Böylece, farklılıklarına rağmen, mistisizme büyük hizmetleri geçmiş, ona sürekli bir gelişme sağlamış olan II/VIII. asırdan VIII/XIV. asra kadar giden müslüman mistiklerinin kesintisiz bir zincirini elde etmiş oluyoruz. Ancak X/XVI. asırdan, Câmî ve Şa'ranî'den bu yanadır ki hiç olmazsa Arap ve Fars dili konuşulan memleketlerde Sûfilik, gitgide büyüyen bir çöküntü içine düşmüş görünmektedir. Bu zamandan itibaren Sûfilik, artık yüksek özden bir olay değildir, gitgide kolektif bir halk olayı karakterini almıştır. Bununla birlikte bu süreci ayrıntılı ve her memleket için ayrı ayrı olarak takip etmek uygundur. Ancak burada böyle bir çabaya girmemiz söz konusu olmayacaktır. Bütün (bu söylediklerimizden) her şeye rağmen şu sonuca varıyoruz ki Sûfilik bir gelişme ve sona erme (déclin) devresi yaşamıştır ve bu sona erme devresi kesin olarak 900/1500 lere doğru başlamıştır. Sûfilik'in gelişme devresi boyunca uğramış olduğu çeşitli değişiklikler bizi yanıltmamalıdır; Çünkü bizim amacımız, Sûfilik'in hususî bir biçiminin gerilemesini incelemek değildir.

Bu birinci soruya cevabımız şimdi ikinci bir soruya cevap vermemizi sağlamaktadır. Bu ikinci soru şudur: Sûfilik'in kendisi kültürel sona erişin bir işareti, ârazı mıdır? Ekseriya mistisizm çok genel bir tarzda, yaşlanmış, ömrü tükenmiş bir kültürün son meyvası olarak takdim edilmeye çalışılmıştır. Fakat bizi ilgilendiren bu durumda, hiç bir şey bu sonuca gitmemize müsaade etmemektedir. Hatta burada mistisizmin, geçici gerileme veya maddî az-gelişmişlik devrelerinde, karşısında daha büyük bir dinleyici kitlesi bulması, daha parlak bir şekilde ortaya çıkması anlamında bir karşılıklı münasebetin varlığını gösteren hiç bir şey yoktur. Bununla beraber hayatın maddî şartlarının tehdit edildiği durumlarda, tahammül edilebilir içsel bir hayatta bir dayanak noktası arama ihtiyacının daha büyük olacağını kabul etmek gerekir. Ancak bunun tersine olarak, fertlerin varlığı üzerinde sallanan bir tehdit, bundan korunmak üzere bu fertler tarafından bütün enerjilerinin harekete geçirilmelerini de doğurabilir; Yani bu tehditten genel bir sersemleme (abrutissement) de, in-

10. "Tuḥfat al-'Irakayn", Tahran, 1333, 196

11. Sistani, "Cihîl maclîs"

sanın, varlığını korumak için, sahip olduğu vasıtaların bir farklılaştırılması da çıkabilir. Dış şartların, insanın hayat tarzı üzerinde tartışılmaz bir etkileri vardır ama bu, sadece bir katalizör olaraktır; İnsanın tepkisi belki kısmen iç yapısına, özelliklerine-bilinmeleri şartı ile-dayanarak hesaplanabilir, ama asla dış itkiler (impulsion), baskılara dayanarak hesaplanamaz.¹² İnsanın bir karar vermesinde moral zorlamanın (contrainte) veya hürriyetin hangi ölçüde etkili olduğunu bilmek meselesi başka bir meseledir ve burada cevaplandırılmaz. Bizi burada ilgilendiren sadece şudur: Elimizde bulunan metinlerine göre tasavvur edebildiğimiz tarzda Sûfilîğin gelişme ve ve sona ermesi (déclin), islâm kültürünün diğer tezahürlerinin en yüksek noktasına çıkması ve gerilemesi ile bir düşmektedir. Burada İbn Haldun'un (öl.H.808,M.1406) tezinin bir doğrulanmasını bulabiliriz; Bu teze göre Sûfilîk, müslümanların dünyevî şeylere karşı gösterdikleri gitgide artan ilgiye bir tepki olarak II/VIII. yüzyılda gelişmiştir¹³: Mistisizm, en parlak ışığın yanında en karanlık gölge veya en karanlık gölgenin yanında en parlak ışıktır; Maddî şartlar ve Sûfilîk, sanki bir aynı vücudun iki yüzü gibi yanyana dururlar; Sûfilîk, kültürel bir gerilemenin ilineksel bir tezahürü değildir.

Bu görüş tarzı, Sûfilîk islâm kültürünün çerçevesi içinde düşünüldüğü, islâm kültürü de Muhammed'den günümüze kadar, geleneksel tarzda, Doğu'nun tarihsel gelişimi içinde bir birim olarak göz önünde alındığı ölçüde geçerlidir. Bununla birlikte kültür sorunları ile ilgilenen bir uzman olan Arnold Toynbee¹⁴ başka bir tasarım önermektedir; O, bizim İslâm kültürü dediğimiz şeyi, üç kısma bölmekte ve Muhammed'den Moğol istilâsına kadar olan İslâm tarihini, Suriye kültürü dediği bir başka kültürün en son safhası olarak tanımlamaktadır; Bu kültür, Toynbee'ye göre, aşağı yukarı M.Ö.1200 ve M.S.1200 yılları arasındaki büyük bir yaratıcı devreyi, yani Yahudi Peygamberleri devresini, bir ilk evrensel imparatorluk, yani Persler safhasını, nihayet ikinci bir evrensel imparatorluk, yani Emevî ve Abbasi İslâm imparatorluğu safhasını kapsamaktadır. Toynbee'ye göre evrensel imparatorluklar bir kültürün çözülmesinin haber verici işaretlerinden biri olduklarından, İslâm iktidarının içinde gelişmiş olan Sûfilîk, nihaî bir çöküntü işareti olarak göz önüne alınmalıdır. VII/XIII. yüzyılda Moğol istilâsının doğurduğu Suriye kültürü denen kültürün ortadan kalkmasından sonra, Toynbee, aynı saha üzerinde İslâm dini ile ilgili iki yeni kültürün, yani "Arab" ve "İran" diye adlandırdığı kültürlerin doğuşunu görmektedir. Ona göre bunlardan birincisi Memlûklar, diğeri İlhanlılar tarafından temsil edilmişlerdir. Moğol istilâsına kadar İslâm kültürünün, merkezi, Arabistan'da bulunan bir iradeye itaat etmiş, ne İspanya, ne İran'ın kendilerini koparamadıkları bu çekim merkezi etrafında dönmüş olduğu, Moğol istilâsından sonra ise bir yandan İran'ın, öte yandan Mısır'ın Doğu kültürüne kuvvetli bir orijinal damga vurmuş oldukları şüphesiz inkâr edilemez. Ancak bunu ayrıntılı olarak ispat etmek gerekir; Bu ispat ise, bazı zorlamalar yapılmaksızın hemen hemen mümkün değildir. Bununla birlikte şunu itiraf etmeliyim ki bence İslâm kültüründe Doğu'da Moğol istilâsının, Batı'da Haçlıların meydana getirmiş

12. Daha önce R.A. Nicholson'da: "A literary history of the Arabs", 384-95

13. "Muḳaddima", "İlm al-Tasavvuf" bahsi

14. Bundan sonra gelenlerle ilgili olarak şu esere dayanıyorum: Othmar Andarlı, "Das universal-historische System A. J. Toynbees" Francfort-Vienne, 1955.

oldukları kesinti, Ön-Asya'da tinsel geleneğin sürekliliği bakımından Muhammed ve islâm fetihlerinin ortaya çıkışı ile aynı öneme haiz değildirlere. Arap Pağanizmi, Yahudilik ve Hıristiyanlıkla münasebetleri mevcut olmasına rağmen, gene de Muhammed, daha eski olan bu tinsel hayat tezahürlerinin hepsinin yerini alacak olan dinsel bir yaratım bırakmıştır. Özellikle İslâm öncesi geçmişle münasebetleri koparmak, Muhammed'in her vasıta ile aradığı şeydir. İslâm'da Arap Pağanizminin ahlâksal, hukukî, dinsel değerleri mümkün olduğu ölçüde atılmış veya hiç olmazsa daha sonraki teorilerde, kaynaklarından kopararak, çömezleri için yeni bir çağın başlangıç noktasını temsil eden Muhammed'e bağlanmaya çalışılmıştır. VII /XIII. yüzyılda ise böyle bir şey mevcut değildir; Tersine, Moğol istilâları ile Haçlı seferlerinin yarattığı kesintiden istifade etmekle ilgili olarak Hıristiyanların besledikleri ümitler, 1291 de Filistin'de son dayanak noktalarını Memlûklara kaptırmaları ve dört yıl sonra Gazan Han'ın İslâm'lığı kabul etmesi ile ortadan kalkmış oluyordu. Moğol istilâlarından sonra Müslümanların her türlü vasıta ile geçmişle yeniden bağlantılarını, kurmaya çalıştıklarını ileri sürmek aşırı olacaktır; Çünkü tinsel gelenek asla kesilmemişti. İbni Tiktaka'nın bizi varlığımıza inandırmak istediği ilmi incelemeler alanında meydana gelen değişme, yani Abbâsî sarayının ancak gramer, lûgat, şiir ve tarihle ilgilenmiş olduğu, oysa Moğolların bütün bunlar yerine matematik, tıp, astronomi ile meşgul oldukları görüşü¹⁵ bilginlerin sanat ve ekonomi alanında varlığını tesbit ettikleri değişme, Toynbee'nin bu tezinin bir doğrulanması olarak göz önüne alınmamalıdır; Öte yandan eğer Toynbee'nin bu görüşü takip edilirse, onun bu teorisinden bir kültürel gerileme veya ilerleme faktörü olarak göz önüne alınan Süfilik lehinde veya aleyhinde çok az şey çıkarılabilir. Gerçekten, Süfilik bu söz konusu kesintiden sonra, hatta önemli değişmelere uğramaksızın yaşamasına devam etmiştir. Bundan dolayı, o, bir devrenin sonuna ait olabileceği gibi, bir başka devrenin başlangıcında da ait olabilir. Böylece yeniden ortaya koyduğumuz ve kendisi ile Süfililiği münasebet haline getirmemiz gereken İslâm kültürü kavramı, bununla birlikte, daha yakından ele alınmayı zorunlu kılmaktadır. Onu, önce Gustave E.von Grunebaum'ın "Kritik und Dichtkunst" adlı kitabının ilk incelemesinde yaptığı gibi (Wiesbaden, 1955) özü itibarı ile insan davranışları ile ilgili, merkezî bir değer etrafında düzenlenmiş bir meseleler ve cevaplar sistemi, bir en yüksek değer tarafından hâkim olunan (dominé) ideolojik bir değerler sistemi olarak göz önüne alalım: Bu görüş noktasından İslâm kültürü, İslâm tarafından erişilmeye çalışıldığı şekilde "insanın oluşturulması", İslâm tarafından insan için kabul edilmesi istenen davranış, tavır olacaktır. O zaman İslâm kültürünü nasıl tanımlamamız gerekecektir? Hans Jonas, Spengler'ci anlamda "Arap kültürünü"nü, yani İslâmı da içine alan İsa'dan sonraki zamanımızın ilk bin yıllık kültürünü vasıflandırmak üzere "yabancı" kavramını ön plana koymak gibi mutlu bir görüş ileri sürmektedir¹⁶. Jonas'ın, ispatında geniş olarak kullanmış olduğu "Mande" gnosunda, içinde kendisini "yabancı" hissettiği acı veren bir dünyaya "atılmış" insan, bu insanın, "kefâret"e (redemption) doğru yönelimi (aspiration), nostaljisi fikri önemli bir rol oynar. Bu aynı olayı, ilk temsilcilerinin kendilerini bu dünya üzerinde "yabancılar, kiracılar" olarak gördükleri Hıristiyanlığın içinde de gözlüyoruz. İslâmın

15. Al-Fahrî, Hartvig Derenbourg neşri, Paris, 1895, 23

16. "Gnosis und spatantiker Geist" adlı kitabında, Cöttingen 1934, 1.96

kendisi de açık olarak zamansal olana doğru yönelmiş olan kanununa rağmen, bu, dünyanın dışına kaçma karakterini muhafaza etmiştir ve “dünyanın çocukları”nı, vaizlerinin öğütleri ile buna ikna etmeye çalışmıştır. Bu tasavvuru bilen ve temsil edenler sadece Dürzüler¹⁷ Muhammad al-Gazzali¹⁸ ve “Kıssatal-gurba al-garbiyya”sinde Saint Thomas’ın “Resullerin İşleri”nin “muhacir prensi efsanesi”ni tekrarlayan Yahyâ as-Suhravardî (öl: H.587,M.1191)¹⁹ değildir; Muhammed’e atfedilen “bu dünyada bir yabancı gibi yaşa”²⁰ sözü, yine Muhammed’e ait olduğu kabul edilen bir başka cümle, “İslâm bir yabancı gibi başlamıştır ve yine bir yabancı olarak geri gelecektir; Yabancılara ne mutlu!” cümlesi de²¹ İslâmı bir yabancı olarak takdim eder. Şu halde Grunebaum, İslâmı, “hayata öteki dünyanın fonksiyonunda bir anlam veren, dünyevi varlığa ancak sınırlı bir önem tanıyan” bir dünya tasarımı olarak tasvir etmekte haklıdır.

Zaten bu sınırlı önem de İslâm teolojisinde hâkim olmuş olan öğretisi ile, yani insanın bu dünyadaki kaderinin bütün çabalarından bağımsız olarak bu dünyaya gelişinden önce belirlenmiş olduğunu (prédétermination) veya insanın kıyamet gününde Tanrı tarafından karşı konulmaz bir şekilde yargılanacağını ileri süren öğretisi ile hemen hemen tamamen ortadan kaldırılmış olmaktadır. Hatta insanın bu dünyada geçireceği hayat, hadislerde, tanrısal bir lânetin sonucu olarak, bu dünya, inançsızların cenneti olarak takdim edilmektedir,²² ve İsa’ya atfedilen bir cümlede, dindar insanlara, bu dünyanın geçilmesi, fakat üzerinde hiç bir şey kurulmaması gereken bir köprü olarak düşünülmesi tavsiye edilmektedir²³; Din ve dünya karşıtlığı fikri, kaçınılmaz bir alternatif olarak bıkımsızın, usanılmaksızın ileri sürülmektedir. İslâm dininde farklı bir tondan olan bazı emirler de mevcuttur, ama bunlar da eninde sonunda burada zikrettiğimiz tasarıma tâbi kılınmak durumundadırlar.

O halde üçüncü sorumuz şöyle formüle edilebilir: İslâm mistisizmi ile İslâm kültürünün temel kaygıları arasında nasıl bir münasebet vardır? Süfiliğin bütünü ile, yukarıda çizdiğimiz çerçeve içinde olduğunu, hatta belki bu eğilimi en açık bir şekilde ifade ettiğini ve en büyük bir gayretle onu gerçekleştirmeye çalışmış olduğunu kimse inkâr edemez. O halde bu açıdan Süfilik, İslâm kültürünün bir taçlanması (couronnement) olarak göz önüne alınabilir. İslâm mistisizminin, kaynağını ancak kendisinde bulmuş olduğunu ileri süren tez olaylarla uyuşmamaktadır. Ancak, yabancı, özellikle Hıristiyanlıktan gelen unsurlar bir maya olarak etkide bulunmuşlar ve Sir Hamilton Gibb’in tasvir ettiği kanunlara uygun olarak İslâm’a nüfuz etmişlerdir (bkz: The influence of Islamic Culture on Medieval Europe, “Bulletin of the John Rylands Library” içinde, 38, 1955, s.86); Bu dış etki yıkıcı olmamış, verimlendirici

17. Silvestre de Sacy, “Exposé de la religion des Druzes”, 2, 156; 615

18. Fada’il al-anâm min rasâ’il Huccat al-İslâm” ’Abbas İkbâl neşri, Tahran 1333, 21-22/Mu’ayyad Sâbitî neşri, Tahran, 1333, 26-27; H. Ritter “Oriens” da, 8, 1956, 354

19. Henry Corbin neşri, “Opera metaphysica et mystica”, 2, 274

20. Havlâni, “Ta’rih Dârayyâ”, Şam, 1950, 98

21. “Concordance”, 4, 70 a; Tarih-i Fahr-al dîn Mubarak şah”, E. Denibon Ross neşri, Londra, 1927, metin 18

22. “Concordance”, 2, 151 b

23. Bkz: Hellmut Ritter, “Das Meer der Seele”, Leyde, 1955, 45

olmuştur; Toynbee'nin de, "meydan okuma" (challenge) unsurunun başarı ile yenilmesi için kaçınılmaz bir şart olarak gördüğü şekilde, bu yabancı unsur, İslâm'da uygun bir zihin yapısı bulmuş ve onun tarafından alınıp eritilmiştir.

Mistisizm bir başka açıdan da İslâm'a paha biçilmez hizmetlerde bulunmuştur; Çok uzun zamandan beri ve son derece inhisarcı bir tarzda Sûfilik, bazan İslâm'a bir karşı çıkma, bazan bir rekabet teşebbüsü olarak değerlendirilmiştir. Şüphesiz Sûfilik olayı ile Peygamber'in otoritesi bir tehdit edilme durumuna girmiş ve sahneye, Muhammed gibi az veya çok doğrudan doğruya Tanrı ile münasebet haline girdiklerini, tanrısal "keşifler"e sahip olduklarını, sesler işittiklerini ileri süren bazı kimselerin çıktıkları görülmüştür. Fakat Sûfilerin kendileri bu yaşantıları için Peygamber'inkinden açıkça farklı olan özel bir terminoloji yaratmak ve bu yaşantılarının otoritesine son derece kesin sınırlar çizmek sureti ile, bu tehlikeyi çok öncelerden ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Meselâ böylelikle Peygamber'in "mucize"si ile velilerin "kerâmet"i, Peygamber'in "vaby"i ile sûfilerin "ilhâm"ı birbirinden ayırdedilmiştir. İkinci olarak böyle bir "Muhammed taklidi" bir başka yandan İslâmı tehdit eden bir tehlikeyi savuşturmuş olmalıdır: Ortaçağ gibi insanın henüz bugünkü kadar tabiatın sırlarına nüfuz etmemiş olduğu bir çağda, melekler, cinler (démons) gibi kudretlere ve tabiat kanunlarına aykırı olan başka şeylere inanmak şüphesiz daha kolaydı; Bununla beraber bu inançlara oldukları gibi inanılmadığını, savunuldukları ölçüde tartışıldıklarını ve zamanın talepleri ile bir uyum içine sokulmaları gerekmiş olduklarını gösteren delillere de sahibiz. Çağdaş zihinlere özellikle "yeniden dirilme" (resurrection) doğmasını kabul edilebilir kılmak için ne kadar çok teşebbüste bulunulmuştur. İncil'de "Resullerin İşleri"nde (23,8) anlatılmış olan "Ferisi"lerle "Saduseen"ler arasındaki çatışma Ortaçağ İslâm'da da meydana gelmiştir. Sûfilik, İslâm'da, Mazdeist geleneğe göre, Mazdeizm'in "öbür dünya" tasavvurunun gerçekliğini yaşamak ve böylece gerilemekte olan imanı yeniden canlandırmaya katkıda bulunmak için, şarap ve bir uyuşturucu madde sayesinde "keşif"e (vision) elverişli ikinci bir hâle geçen Arda Viraf rolünü oynamıştır. Bu aynı tarzda, "keşif"te bulunan sûfi için, Cennet ve Cehennem yaşanmış gerçeklikler olmuşlardır. Sûfi, şu veya bu biçim altında Şeytanın ortaya çıktığını görmüş ve Tanrı'nın sözünü işitmiştir. Böylece o, daha aşağı bir seviyeden olmak üzere, Peygamber'in yaşamış olduğu tecrübeyi yenilemektedir. Sûfi, tinsel yaşantısı ile İslâmın dünya hakkındaki tasavvurunun mümkün gerçekliğine tanıklık etmekte ve onu yorumlayabilmektedir. Gazzali gibi büyük bir şahsiyet, peygamberlik olayını kabul etmeye varabilmek için ondan hareket etmiş ve mistik yaşantıyı içine sokarak islâm teolojisini yeniden canlandırmaya çalışmıştır.

Tabii olarak Gelenek, Sûfilik tarafından getirilmiş olan yeni şartlardan ötürü bazı değişmelere kendini uydurmak zorunda kalmıştır. Meselâ her şeyden önce Kur'an'ın ve Peygamber'in sayısız sözleri psişik olayların tasviri olarak yorumlanmıştır. Kur'an'ın ve İncil'in hikayeleri Sûfiler için artık içinde bulunulan zamanla bir münasebeti olmaksızın geçmiş olaylar olarak kaydedilmeleri ve inanılmaları gereken tarihsel olaylar değildirlir. Philon'un İncil'de mevcut hikâyelerle ilgili olarak düşündüğü gibi, bunlar, tinin ve ruhun halleri ile ilgili semboller ve allegoriler olmaktadır. Hatta öteki

dünya ile ilgili gelenekler bu eğilime uymak zorunda kalmışlardır: Onlar, aslında tamamen bu dünyanın dışında, üstünde olan bir âlemle ilgili oldukları halde, aynı zamanda ferdi ruha da uygulanmışlardır. İbn Arabî'de (öl.H.638,M.1240) İslâm, bütününde bir monist ve panteist teosofi görünümü ahr. Kutsal geleneğin bu yorumlarının genel bir kabul edilme ile karşılaşmamış olması, tersine İbn Taymiyya'nın (öl.H. 728, M. 1328), Bahâ ud-Din-i 'Amilî (öl.H.1030,M.1621), Muhammad Bakır al-Maclisî (öl. H.1111.M.1700) gibi şiiilerin ve İslâm üzerine mistisizmin etkisini bir felâket olarak gören ve her vasıta ile bununla dövüşen bütün diğerlerinin sert direncini doğurmuş olması olayı bizi yanıltmamalıdır. Dıştan gözlemleyiciler olarak bizler, islâmi olduklarını, islâmdan geldiklerini iddia eden herşeyi islâmi olarak göz önüne almamız. Bu görüş noktasından, islâmı, mistiklerin tinsel hayatı ile uyum haline sokmak isteyen bu devamlı çabanın İslâm doğmalarını koruma ve yayma da çok elverişli oldukları üzerinde en ufak bir şüphe devam edemez.

Bence işte böylece Sûfilik, geleneksel dine muayyen bir gerilim ve canlılık (actualité) sokmuştur. Bundan dolayı İslâm kültürü ile ilişkilerini bu şekilde anladığımızda, Sûfiliğin bu katkısını mutlak olarak olumlu bir şey gibi görmemiz gerekir.

Bununla beraber kültür, dünyevi varlığın bakımı (entretien) ve imâr edilmesi (amenagement) olarak da tasarlanabilir. Bu anlamda kültür, emniyet ve refahı, toplumun örgütlenmesini ve devam ettirilmesini hedef alan bütün insani başarıları, aynı şekilde ilimleri, sanatları ve "lettre"lerle ilgili bütün katkıları içine ahr. "İslâmî" sıfatı ile bu bütünü, İslâmın eylem (action) çerçevesi ve alanı içinde ifadesini bulduğunu ve tanımladığımız tarzda İslâmın temel yönelimleri ile çeşitli bakımlardan münasebet halinde bulunduğunu anlamak gerekir. Şu halde dördüncü sorumuz şu olacaktır: Sûfiliğin, İslâm kültürünün bu cephesi ile münasebeti nedir?

Yukarıda tasvir ettiğimiz Sûfiliğin durumu, yani dünyadan vazgeçişin öncüsü olmaklığı durumu göz önünde tutulursa, bu durumla ilgili olarak yapılacak salt mantıki bir akıl yürütme, ilk bakışta, Sûfiliğin İslâm kültürü üzerinde tamamen olumsuz bir etkisi olmuş olduğu fikrini akla getirir. Sûfiliğin ihmal edilmeyecek bir sayıdaki insanları, dolayısı ile tinsel kuvvetleri diğer meşguliyetler ve hedeflerden saptırmış olduğu doğrudur. Bu insanların çoğu, başlangıçtan itibaren Sûfiliğin yoluna girmişlerdir; Bazılarında ise bunun tersine olarak ya hayatlarının akışı içinde sürekli bir yön değiştirme veya daha evvelki hayatları ile ani bir ilişki kesme olayı gözlenebilmektedir. Meselâ II/VIII ve VIII/XIV. asırlar arasındaki devre ile ilgili olarak sadece üç örnek vermemiz gerekirse, böylece, Şakik al-Balhî (öl.H.194, M.809) tüccarlığı terketmiş, Gazzali hukuk ve öğretimi bırakmış, as-Simnânî devlet hizmetinden çekilmiştir. Sûfilerin sözlerinin çoğunda kültüre düşman bir propağandanın ortaya çıktığı görülmektedir. Meselâ bir çok defa söylenmiş olan "kalbi beyazlatmak, kağıdı karalamaktan daha iyidir" tavsiyesi bunlardan biridir²⁴. Yine bunlarda, dünyevi ilmin, asıl ilmin karakterine sahip olmayan bir şey gibi tanımlandığı ve bu ilme, gerçek ilim denilen, inceleme ve temrinle elde edilmeyip, "ruhun aynasının cilalanması" ile erişilen daha yüksek bir bilginin tercih edildiği olmuştur²⁵. En yüksek

24. Hellmut Ritter, "Das Meer der Seele", 103; Meier, "Eranos-Jahrbuch"ta. 14, 1946, 155

25. "Eranos-jb" 14, 164

konularla ilgili olduğunda dahi, ilmin normal araştırması, ekseriya, hatadan korunmuş olması mümkün olmayan yorucu bir müstensih çalışması olarak göz önüne alınmıştır; Oysa-bu görüşü ileri sürenlere göre-ruhun aynasının temizlenmesi neticede şeylerin sadık bir tasavvuruna erişmeyi sağlar²⁶. Calâl ud-dîn-i Rûmî (öl.H.672,M.1273) ilimler ve sanatları bir bardağın üzerine çizilmiş basit şekillere benzetir ve onların bu bardakla birlikte kırılma, ortadan kalkma durumunda olduklarını söyler; Oysa, ona göre, her şey bu bardağın içindeki şeye bağlıdır²⁷. Bu yüksek seviyeden bilgi, muayyen bir tarzda başkası ile paylaşamaz (asocial), mutlak olarak ancak kendisini alan, sahip olan kişi için olmak ister ve ne aklî bir zemin üzerinde açıklanmak, ne ispat edilmek ihtiyacındadır. Bir seferinde İbn-i Hâfif karşısındakilerden birine şöyle diyordu: "Eğer böyle bir şeyi bir "keşif"te (vakı'a) gördün veya tabiat-üstü tanrısal bir ilham sonucu söylüyorsan, bu şey kesindir; Fakat eğer Şeriata dayanarak söylüyorsan, bu sözün, Kur'an'dan veya hadîsten veya eski otoritelerin sözlerinden getirilecek delillere muhtaçtır.²⁸ Kubrâ, bir cümlesine yapılan mantiki bir itiraza, söz konusu olan şeyi şahsen tecrübe etmiş olduğunu söyleyerek tepkide bulunmuştur.²⁹ Ekseriya Sûfilerle ilgili olarak anlatılan hikâyelerde salt olarak yazı ile ilgili ilmin pratikteki güçsüzlüğü, Veli'nin tabiat-üstü gücü ile karşı karşıya konur. Klasik bir bilgin olan İbrâhim bin Muvallad, sûfi Abu'l Hayr at-Tinatî'nin (öl.H.349,M.960-1) Fatiha'yı düzgün bir şekilde telâffuz edemediğini görünce, ona yaptığı bu ziyaretinden pişman olur; Daha sonra abdest alırken bir aslan gelir ve İbrahim'in elbiseleri üzerine çöker. Bunu gören Tinâtî, sadece aslana bu davranışındaki ayıbı kınayarak çekip gitmesini söyler, böylece korkudan dehşete düşmüş olan İbrahim'in yardımına gelir. Bunun sayesinde Tinâtî'nin ziyaretçisine verdiği ders şudur: "İbrahim, sizler dışımıza özen gösterirsiniz, bizler ise içimize. Dışına özen gösteren kimse haklı olarak aslandan korkar; İçine özen gösteren ise, kendisi aslanı korkutur"³⁰. Hatta aradaki fark şöyle tanımlanır: Kelâm bilgini, her gün o zamana kadar cahili olduğu şeyleri öğrenir; Oysa mistik, her gün daha evvelce bildiği şeyleri unuttur³¹. "Herkes bilir ki çırak, şeyhinin karşısında, daha evvelce bildiği her şeyi bir tarafa atmak zorundadır. Bir öğretimin veya yazılacak bir eserin konusunu teşkiletmek üzere iç tecrübelerle yöneltmiş ilmî bilgi bile kötü, uygunsuz olarak telâkki edilir³². Simnânî, öğrencileri arasında "keşif"lerini ve rüyalarını kaydetme âdetinin yayılmasına karşı çıkmadığı için kendi kendini kınar, hatta bu âdetin gelişmesini, Tanrı tarafından, üstadına Bağdattan bu tip notları göndermekle gösterdiği gururun cezalandırılması olarak görür³³. Özellikle idare ile, prenslerle, her türlü iktidar sahipleri ile sıkı ilişkilerden kaçınmak gerekir. Bu tavsiye zaten bütün Sûfilîği etkilemiştir. Bu konuda Hâlik Ahmad Nizâmî³⁴ tarafından yazılmış bir monografiye sahibiz; Bun-

26. aynı eser, 156

27. "Fihî mâ fih", A'zamkade taşbasması neşri, 79

28. "Daylâmî'nin farsça hayatı", 67

29. "Fava'ih", Giriş'im, 153

30. "Firdavs al-Murşidiyya", 91, daha sonrakiler 92,14

31. "Eranos-jb", 14, 155

32. "Fava'ih", Giriş, 29-31

33. İkbâl-i Sistanî, "Cihil maclis", 95 b

34. Early Indo-Muslim mystics and their attitude towards the State", Islamic Culture"da, 23, 1949-24, 1950

da, bu tavsiyenin nasıl takip edildiği ve müslüman Hind'indeki sonuçlarını görüyoruz. Sûfi, dünyevi iktidarlara bağımlı olmaktan kurtulduğu ölçüde Tanrı'ya hizmet edebilir ve dünyevî iktidara karşı tabiat-üstü kuvvetin temsilcisi olması sıfatı ile ancak olumsuz bir tavır takınabilir; Herhangi bir kişisel kudretin elleri arasına girdiğini hisseder hissetmez gerçek sûfi, ondan kurtulmaya çalışır. Kâzârûni Şiraz'ı ziyaretinde, kendisine itaatlerini bildirmek için gelen bütün o şahısları görünce şöyle diyerek Tanrı'ya dönmüştür: "Tanrım! bana ne şöhrat bahşetmişsin. Oysa biliyorsun ki benim tek amacım Seninle meşgul olmaktır. Bütün bu şahısları gözümünden uzaklaştır!³⁵ Ali-i Hamâdani, perili bir odasında kendisine bir şey olmaksızın geceyi geçirdiği bir köyde, gördüğü saygı ve hayranlıktan ötürü bu köyü acele olarak terketmiştir³⁶. Bundan başka insanlar tarafından ziyaret edilme, ekseriya bir felâket gibi takdim edilir ve kurtuluş kaçışta bulunur. Ali al-Curcânî adında birinin bir gün kendisine doğru birinin geldiğini görünce şöyle haykırdığı rivayet edilmektedir: "Tanrım, bugün bir insan görmek için ne suç işledim?"³⁷. Ev işleri ile ilgilenme bu aynı yasağın kapsamına girer. Aynı Ali al-Curcânî şöyle demektedir: "Bu günden itibaren evini bir mezardan daha boş kıl, öyle ki seni mezara koyduklarında Tanrı'nın önüne tertemiz, kaygısız çıkabilesin"³⁸. Bir sûfi kırk yıl ışıksız yaşamıştır, öyle ki artık fareler korkusuzca elbiselerini yiyebilmekte imişler³⁹. İbni Hâfif'te, elbiseleri delik deşik edilmiş bir halde sokağa çıkarmış; Hatta çöplüklerden topladığı paçavralarla kendisine bir gömlek yapmaya çalışmıştır⁴⁰. Kâzârûni'nin çömezlerinin sarıkları, bir zaman için, sokaktan topladıkları kapkacakları tıkamakta kullanılan çaputlardan ibaret olmuştur⁴¹. Bir çok sûfi, yemekle, vücut bakımı ile ilgili şeylerde daha iyi birdurumda değildiler. Yukarıda sözünü ettiğimiz Kâzârûni'nin çömezleri üstadlarının asetik tavsiyelerini yerine getirmekte, ot yiyecek kadar, aşırıya gitmişlerdir⁴². İbni Hafif'le münasebetleri olan bir sufi, dalgınlıkla bıyıklarını düzelttiği, parlattığı için Tanrı'dan bir çok defalar af dilemiş ve şöyle demiştir: "İnsanın kıl sistemine özen göstermesi, kendisini güzelleştirmesi demektir; Kendisini güzelleştiren ve böylece zerafetinin esiri olan bir kimse ise dine karşı gâfil olur"⁴³. Sûfilere, seyahat etmeleri ile ilgili olarak ekseriya yapılmış olan tavsiyeyi de bu eğilime bağlamak gerekir. Bîr al-Ĥâfi şöyle demektedir: "Seyahat ediniz: Çünkü akan su temiz olur, kalırsa bozulur, kirlenir"⁴⁴. Bu öyle bir tavsiyedir ki harfi harfine alınrsa sufiyi bir göçebenin kültür seviyesinde tutmayı gerektirir. Bundan dolayı haklı olarak böyle ilkelerle kültürün ne olacağını kendi kendimize sorabiliriz.

35. "Firdavs al-murşidiyya", 118-1-2

36. Badahşi, "Hulâsat al-Manâkıb", Berlin elyazması 121a/Oxford, 86a-b

37. "Tazkirat al-avliya", 1, 110,15

38. Aynı eser, 110, 17-91

39. Daylâmî, 140, fasıl 13

40. Aynı eser, 18, fasıl 3

41. "Firdavs", 103, 8-10

42. Aynı eser, 103, 3-8

43. Daylami, 141, fasıl 14. Ni'matullah'ın, topluluk içinde, ellerini ne vücudunun uzuvlarına, ne bıyıklarına götürmemiş olmasından ötürü övüldüğü de bilinmektedir (J. Aubin, "Materiaux pour la biographie de Shah Ni'matullah Vali", 28, 1-2). Bununla, "edeb" kitaplarında yasaklanmış olan "kasınma"yı anlayabiliriz.

44. "Tazkirat", 1, 111, 24-25

Sûfilik, bir iz bırakmaksızın Doğu'da yayılmış olamaz; Fakat somut olarak doğulunun şu veya bu temel davranışlarından hangisinin Sûfiliğin etkisi ile belirlenmiş olduğunu göstermek çok zordur. Ben sadece tahkik edilmesinin uygun olacağı şu fikri ileri sürmek istiyorum: Bence bugünkü din-dışı dilde-gerek Arapça, gerek Farsçada-Arapça "hakikat" kelimesinin "gerçeklik" "doğruluk" (Vérité) anlamındaki hususî kullanımını önemli ölçüde Sûfilerin "gerçeklik tasavvuru tarafından belirlenmiştir. Bir Sûfi için, tinsel, tanrısal, tabiat-üstü, ideal, mistik olan her şey gerçektir; Zamansal, gelip geçici olan her şey ise, onun için mecazî, gerçek-dışı (irréel), yanlış, tamamen görünüştedir. Meselâ bugünkü dilde "hakikî sevgi" (mahabba hakikiya) tinsel, mistik sevgidir, dünyevî sevgi ise ancak "mecâzî"dir. Doğunun, dünyevi hayatının bakımı, imarı için gösterdiği ilgi azlığı göz önünde tutulursa, bu, çok karakteristik ve açık olarak içe dönük olan sûfilerin bu gerçeklik tasavvuru ile gayet iyi uyusabilir. Toplumsal hayatta Batı'da o kadar değer verdiğimiz aklı ve toplumsal düzen, Doğu'da eksik görünmektedir. Doğu, modern çağın başlangıcından beri Batı'da gelişmiş olan ilimlerin ve tekniklerin gelişimini takip etmemiştir; Tarımın kendisi bile Doğu'da hâlâ İncil zamanından kalmış tekniklerle yapılmaktadır. Dahası, Çağdaş devir müslüman Doğuda ne sanatta ne felsefede hiç bir özel başarımın hiç olmazsa bu aynı devrede Batı kültürünün öncü yaratımları ile yarışabilecek hiç bir başarımın, doğuşuna tanıklık etmemiştir. Bunun nedeni açık olarak şudur: Doğu'da varlık tasavvurunun temelleri din tarafından belirlenmiş sınırların dışında yeterli derecede geliştirilmemiş, somut gerçeklik üzerine oturtulmamıştır. Bence Sûfilik bu durgunluktan (stagnation) muayyen bir ölçüde sorumludur. Çünkü yukarıda gördüğümüz gibi Sûfiliğin hedefleri, tamamen bu dünyaya ait olmayan başka bir gerçeklikte bulunurlar. Her halü kârda Modern Doğu'da kültürün gerilemesi, çökmesi ile ilgili olarak başka dışsal nedenler ileri sürülmüştür; Bazan Moğol istilâsı, bazan Osmanlı imparatorluğu, bazan idarî otoritenin devamlı yolsuzlukları bunun sorumlusu olarak ortaya atılmışlardır.⁴⁵ Fakat bana öyle geliyorki bu olayın derin nedenleri nihaî olarak bu felâketlerde değil, bu tepkinin harekete geçirici unsurlarında aranmalıdır. Bunlar ise, İslâm ve Sûfilik tarafından talep edildiği şekilde bir yaşlılık içe dönüklüğünün bütün ârazlarını göstermektedirler. Farzedilen nedenle (Sûfilik), eser (dünyaya karşı nesnel bir ilgi yokluğu) arasındaki bu kadar cazip bir düşme, gene de her zaman bu şeylerin böyle olup bitmiş oldukları anlamına gelmez. Çünkü bu konuda bir yargıya varmadan önce hemen hemen çözülmesi imkânsız olan bir problemi çözmek gerekir: Acaba Doğudaki bu içe dönme "epidemik", yani meselâ İslâm ve Sûfilik tarafından yayılmış olmak yerine "endemik" değildir? (Bu ikinci durumda din ve mezhepler, bu halkların daha derin genel bir eğilimlerinin ifadesi olacaklardır). Buradan itibaren her adımda çok karmaşık bazı soruların ortaya konması, öyleki Sûfilikle, İslâm kültürünün sona erışı arasındaki mümkün münasebetler problemini askıda tutmam gerekecektir.

Her ne hal ise, kültürel açıdan bu olumsuz karakteristikleri yanında Sûfiliğin, kâr hanesine kaydetmemiz gereken bazı başka vasıfları vardır; Her şeyden önce sûfi, kültüre ve dünyaya, ortadan kalkmalarını isteyecek kadar değil, sadece kendisine kayıtsız olmaları gerektiği ölçüde düşmandır ve onların nüfuzundan kurtulmaya ça-

45. Bkz: Alfred Rühl, "Vom Wirtschaftsgeist im Orient", Leipzig, 1925, 40

lışmasına rağmen, buna, ancak tam olarak ölümünde erişebileceğinin bilincindedir. Şüphesiz Süfi, kendisini maddi cisimlerden ayırır ve ölümünden sonra ancak bedeninin gömüleceğini kolayca söyler⁴⁶. Şüphesiz “ölmeden önce ölüünüz” diye haykırır, ama intiharı düşünmez ve sadece, Tanrı’ya karşı olan sadakatinden ötürü O’ndan gelecek herşeye sabırla katlanmaya ve bütün fiziksel ihtiyaçlarını O’nun yüksek irâdesine tâbi kılmaya hazır olduğunu söyler. Abu Yâkup Yusuf (veya Abu Yusuf Ya’kub)-i Hamâdânî (öl.H.535,M.1140641) “daima Tanrı’ya güvenirdi, tevekkül ederdi ve hiç bir zaman bu dünyanın imârî ile ilgilenmezdi; Ancak bir başkası farklı bir şekilde davrandığında da ona asla karşı çıkmazdı”.⁴⁷ Calâl ud-din-i Rûmî’ye göre, Tanrı gerek makrokozmosta, gerek mikrokozmosta iki dünyanın, iç ve dış dünyaların varlığını dilemiştir, çünkü eğer dış dünyanın varlığını dilememiş olsaydı, onu yaratmazdı. Bununla birlikte, Rumi’ye göre, dış dünya ile kaygılanmak, dine karşı kayıtsızlık (gaflet) doğurur. Fakat gene de böylelikle dış dünya tanrısal bir yapı derecesine yükseltilmiş olmaktadır. Rumi şöyle demektedir: “Dünya “gaflet” sayesinde ayakta durmaktadır; Eğer “gaflet” olmasaydı, devam edemezdi. Bunun tersine olarak Tanrı’yı arzulama, öbür dünya bilinci, sarhoşluk, çoşu öbür dünyanın mimarlarıdır. Eğer öbür dünya herkese gösterilmiş olsaydı, hepimiz oraya giderdik, burada kalmazdık. Fakat Tanrı bu iki dünyanın birlikte mevcut olması için bizim burada kalmamızı istemektedir. Bundan dolayı bu iki yerin de mamur bir şekilde tutulması için iki vekil, yani bir taraftan “gaflet”i, öbür yandan “uyanıklık”ı (vigilance) yaratmıştır”.⁴⁸ Şüphesiz ki bu “mamur tutma”ya kendilerini verenler, Sûfiler değil, söz konusu “gaflet”ten yararlananlardır. Şu halde dünyevî bir işle meşgul olan da kendi tarzında yüksek bir amacın gerçekleşmesine katkıda bulunmaktadır. Mevlâna şöyle devam etmektedir: “Öbür dünya bir deniz, bu dünya onun köpüğü gibidir; Fakat Tanrı bu köpüğün (kafk) mamur tutulmasını istemiştir. Bundan dolayı O öyle yapmıştır ki bazı insanlar köpükle meşgul olmak için sırtlarını denize çevirirler; Eğer onunla meşgul olmasalardı, insanlar, karşılıklı olarak birbirlerini öldürürler ve bu, dünyanın harap olması demek olurdu. Dünya, bazı insanların, kurmakla, yapmakla görevli oldukları bir kral çadırına veya sarayına benzer. Bu insanlardan biri şöyle der: “Eğer ben çivi imal etmezsem, bu çadırın ipleri nereye bağlanacaktır?”; Diğeri şöyle der: “Eğer ben ip yapmazsam, bu çadır nasıl ayakta duracaktır?” Çünkü bu insanların hepsi bilirlerki bu çadıra yerleşecek ve sevgilisini seyredecek olan kıralın, hizmetkârlarıdır (Burada kıral, Tanrı’yı temaşa etmek isteyen sûfi’yi temsil etmektedir). Eğer bir çulha vezirlik isteğine düşerek işini terketse idi, bütün insanlar çıplak ve açıkta kalırlardı. Bundan dolayı o da payına, kendisini tatmin eden muayyen bir kişisel zevk almıştır. O halde bu insanlar, bu köpük dünyasının faydası, bu dünyaya hizmet için (baray-nizâm), bu dünya ise bu, (çadırda sevgilisini temaşa eden) Tanrı dostunun faydası, ona hizmet için yaratılmıştır. Dünyaya hizmet etmek için yaratılmış olmayıp dünyanın kendisine hizmet etmek için yaratılmış olduğu kişiye ne mutlu! Bununla

46. Rûmî “Fihî mâ fih”, 220; “Kabûsnâma” de Sokrat’la karşılaştırın: Sa’id Nâfisi neşri, 102,3-9

47. ‘Abdulhalik-i Çucduvani, “Risâla Sahîbiyya”, Sa’id Nâfisi neşri, “Farhang-i İrânzamin”de, 1, 1332, 84-85

48. “Fihî mâ fih”, 117

birlikte Tanrı herkese işinde bir tatmin, memnuniyet bahşetmiştir, öyle ki o daha yüz bin yıl yaşasa, bu işi yapmaya devam eder, bu durumda çalışma sevgisi her gün artar, her gün fazladan bir ustalık kazanır ve bundan en değişik zevklere erişir. Kur'an'da şöyle denmektedir: "O'nun şerefini terennüm etmeyen hiç bir şey yoktur" (XVII, 44) Söz konusu çadırın iplerini, çivilerini, kazıklarını, bezini, bütün bunları yapanlardan herbiri de kendi tarzında Tanrı'nın şerefini terennüm etmektedir; Mutluluk içinde yaşamak üzere bu çadıra gelip yerleşen Tanrı dostlarının olduğu gibi herbirinin kendisine mahsus övgü şarkısı vardır"⁴⁹. Bu fikir daha önce Sarî as-Sakati'nin (ö.l.H.257,M.871) huzurunda şöyle ifade edilmişti: "Eğer Tanrı, insan aklıma Kur'an'ın sırlarını kapamamış olsaydı köylü ekin ekmez, tüccar ticaretten vazgeçer, insanlar sokaklarda Kur'an okumazlardı"⁵⁰. Fakat her insan, her şeyden önce bu dünyada büyüme durumunda, zorunda olduğu için dindar şahısların hayatı da iki bölüme ayrılır; Birinci bölüm "gaflet" içinde geçer: "Tanrı bu dünyayı imar etmeleri için bazı insanların gözlerini "gaflet"le kapatmıştır; Çünkü... "gaflet", dünyevî kaygıların (préoccupation) ve dünyanın bakımının şartıdır. Fakat daha sonra çocuk büyüyerek bu gafletten kurtulur. Erginlik, akıl çağına eriştiğinde, artık büyümeyi ve uzamaz. Şu halde bu dünyanın bakımının temeli ve nedeni "gaflet", gerilemeye başlamasının nedeni ise "uyanık" olmaktır"⁵¹. Mevlâna bir başka yerde gene şöyle haykırmaktadır: "Dayanağı, temeli gaflet olan bu dünya hakkında ne diyeyim? Akla erişen herkesin dünyadan usandığını, soğuduğunu ve onu kaderine terkettiğini görmüyormusun? Çocukluğundan itibaren insan gaflet içinde yaşar; Yoksa büyümeyi ve olgunlaşmazdı. Fakat daha sonra büyüdüğü ve gaflet içinde teşekkül ettiği zaman, Tanrı ona, isteğine uygun veya karşı olarak, kendisini bu gafletten kurtarması ve arıtması için her türlü acı ve sıkıntıları gönderir. O zaman o, öbür dünyayı tanıyabilir"⁵². Sûfide içe dönme (introversion) ve bundan doğan "dünyadan vazgeçme", bununla beraber, zorunlu olarak bir amaç değildir; Tersine bir öncekinden farklı, biçimi değişik, yeni bir dünyaya bağlanmanın başlangıcını teşkil edebilirler. İnsan, bu dünyadan elini eteğini çekmesinde kazanmış olduğu, Tanrı ile içli dışlı olmaktan zenginleşmiş bir halde dünyaya tekrar geri dönebilir; Mevlâna, bunun çarpıcı bir örneği olarak Muhammed'in durumunu zikretmektedir: "Tanrı, önce sevgili yarattığı (Élu) Muhammed'in sadece kendisi ile meşgul olmasını istemiş, sonra ona şu emri vermiştir: "İnsanlara git, onlara tavsiyede bulun ve onları doğru yola yönelt!". Bunun üzerine Muhammed ağlayarak Tanrı'ya şikâyette bulunmuştur: "Tanrım! Ben ne suç işledim, niçin beni kendinden uzaklaştırıyorsun? Ben insanları sevmiyorum!". Fakat Tanrı ona şu cevabı vermiştir: "Muhammed! Endişelenme! Şimdiye kadar insanlarla meşgul olmak üzere seni görevlendirmedim; Gerçi şimdi onlarla meşgul olacaksın ama gene de daima benle olacaksın. Onlarla ilgilenmen, bana olan bağlılığından bir zerre eksiltmeyecektir; Tersine, ne yaparsan yap, daima benimle birlikte olacaksın"⁵³.

49. "Fîhi mâ fih", 100

50. İbni Hâllikân, "Vafayât al-a'yân", Kahire, 1299, I, 251; Krş: F.A.D. Tholuck "Sufismus sive thesophia Persarum pantheistica", Berlin, 1821, 85

51. "Fîhi mâ fih", 90.

52. Ayn eser, 202

53. Ayn eser, 73

Böylece bir çok sûfi, tâbir caizse, sadece bilinçsiz olarak, kendi hayatlarıyla İslâm dini için çalışmamışlar, aynı zamanda başkalarını Tanrı'nın yoluna girmeye teşvik ederek bilinçli bir şekilde Muhammed'in yolunu tutmuşlardır. Çıraklıklarının bitiminde çömezlerin üstadlarından aldıkları "icâzet"lerde, "insanları Tanrı'nın yoluna çağırma" hazırlanmış oldukları yazılı idi. Bununla, İslâm topluluğunun sinesinde bir iç görevi anlamak gerekir. Gerçekten Sûfî, kendi mistik yönelimini (orientation) salt olarak dışsal bir İslâmlıktan, gerçek, makbul bir İslâmhğa dönüş olarak düşünür. Basit layik insandan en bilgin din âlimine (theologien) kadar sûfi olmayan bütün müslümanları görevinin (mission) konusu olarak göz önüne alır. Şurası itiraz edilmelidir ki sûfiliğin bu canlı etkisi sayesinde İslâmlık Orta doğu'da önemli bir derinleşme ve sağlamlaşmayı (consolidation) yaşamıştır. Ayrıca Sûfiler böylece, İslâm dininin tinsel savaşçıları olarak, diğer inançlar, dinler alanında ilerledikleri ölçüde İslâmhğın yayılmasına da katkıda bulunmuşlardır. İslâm kültürünün zenginlik ve canlılığı bu katkı ile arttığı ölçüde, müslüman olmayan diğer kültürler bundan zarar görmüş ve ortadan kalkmaya doğru gitmişlerdir. Bu süreç Kâzarûni'nin (öl.H. 426, M.1035) durumunda rahatlıkla izlenebilir: Hakkındaki bir biyografiye inanmak gerekirse-ancak bu biyografinin tarafgir olduğunu da kaydedelim-Kâzarûni dinsel faaliyeti ile güney İran'da Zerdüştcülüğün durumunu kuvvetle sarsmış ve sayısız kişiyi İslâma kazandırmıştır. Türkler arasında Sûfiliğin faaliyeti, etkisi bu kadar kolaylıkla belirlenebilir bir durumda değil gibi görünmektedir, Çünkü Fuat Köprülü'nün incelemelerine göre⁵⁴ ilk açık olarak belli (characterisée) Türk sûfisi olan Ahmad Yasavi (öl.H.562,M.1166) islâmlaşmış bir zemin üzerinde çalışmaktaydı. Bununla birlikte bu bölgelerde İslâmhğın yayılmasında Sûfiliğin etkin bir payı olduğunu kabul etmek gerekir. Ahmed Yasavi'nin üstadı Yusuf-i Hamâdani'nin-bu konularda alışlagelen abartmalarla-sayısız Yahudi ve Hristiyanın yanı sıra 8000 putataparı da İslâm dinine kazandırmış olduğu nakledilmektedir⁵⁵. Bu İslâm dinine kazandırmalar, Şah Ni'matullâh gibi geç zamanlara ait bir mistiğin de şeref hanesini teşkil eden unsurlardan biri olarak kaydedilmektedir. Buna karşılık Afrika'nın tinsel fethinde Sûfiliğin hissesi apaçıktır. Her halü kârda I.B.Lewis, sûfi İslâmhğın bazı hususiyetlerinin Somali'de, bu ülkenin pagan halklarının İslâma katılmasını sağlayan köprü ödevi görmüş olduklarını ispat etmeye çalışmıştır (bkz: BSOAS, 18, 1956, s. 149). Lewis'e göre böylece "zâr" pratiklerinin yerini "zikr", "ataların kültü"nü'nün yerini "Veliler kültü" almıştır. Kuzey Afrika için de durum aynıdır. Dünyanın sadece bir tek yerinde, Sûfilik buradaki yabancı din tarafından hüküm altına alınmış ve İslâmın kendisinden koparılmıştır: Bu, Mezopotamya ve İran Yezidi'lerinde olmuştur⁵⁶.

Sûfiler İslâmhğa elde silahla da hizmet etmişlerdir; Hasan Al-Basri'nin çağdaşı olan 'Utba al-Çulâm Bizanslılara karşı yapılan bir savaşta ölmüştür⁵⁷. Merkezî Asya Türklerine karşı yapılan bir savaşa katılanlar arasında Sakik al-Balhi (öl.H.174,M.

54. "İlk Mutasavvıflar", İstanbul, 1918, 23

55. "Risâla-i Şâhibiyya", 84,91

56. Şu makaleme bkz: Der Name der Yazadi's", "Westöstliche Abhandlungen, Festschrift für Rudolf Tschudi, Wiesbaden. 1954, 244

57. Abu Nu'aym, "Hilyat al-avliya", 6, 227

790-1) ve Hâtim al Aşam'a da (öl.H.237,M.851-2) rastlanmaktadır ve Sakîk'in savaş cehenneminde zıfâf gecesinde olduğu kadar mutlu olduğunu söylenmektedir⁵⁸. Simnâni, cihadın ateşli bir propagandacısı idi; Kendi kendine asla iktidarların hizmetine girmemeye söz vermiş olmasına rağmen, dinsizlere karşı yapılacak bir savaş durumunda bundan bir istisna yapmaya hazır olduğunu söylemekte ve bir zamanlar bu amaçla Suriye'ye gitmeyi düşünmüş olduğunu kabul etmekte idi. Bu fikrini açtığı Moğol hükümdarının cihada istekli olmadığını ve peygamber'e atfedilen "barış (savaşta) daha iyidir" sözüne, rahatını bozmamak için imada bulunduğunu gördüğünde Simnâni şöyle haykırmıştır: "İnsanlar Tanrı elçisinin sözlerini nasıl da sakıntısızca kullanıyorlar! Nasıl da kendilerine göre yorumluyorlar! Bir defa her şeyden önce bu, gerçek ten Tanrı'nın mı yoksa Peygamber'in mi sözüdür, bunu bilmiyorlar; Çünkü "Barış (savaşta) daha iyidir" cümlesi Peygamber'e ait değildir, Kur'an'dandır (IV, 128). Sonra bu söz müslümanlarla dinsizler arasındaki ilişkilerle değil, karı koca arasındaki davranışlarla ilgilidir. Sonra rahatını bozmamak amacı ile (burada metin bozuktur) müminlere uygulansa bile, bu, insanın kendi topraklarını dinsizlere bırakacağı ve buna barış deneceği ölçüde olamaz". Simnâni, cihadı dinin en önemli unsuru (ruknu-ı âzam) olarak kabul etmekte ve şöyle demektedir: "Eğer ordu cihada giderse, ben de onunla birlikte giderim"⁵⁹.

Hatta bazı durumlarda, Muhammed'in ölümünden sonra mevcut olduğu şekilde zamansal iktidarla tinsel iktidar, hükümdarın hizmetinde olmakla Tanrı'nın hizmetinde olmak arasında başka yerlerde sufilerin çok önem verdikleri karşıtlık hafifleyebilir; İslâm, özellikle İran tarih yazarlığı, sûfîlerle hükümdarlar arasındaki din-darca uzlaşmalarla doludur. Tuğrul bey savaşlarda, bir Hamadan sûfîsinin kendisiyle abdestlerini almış olduğu ve kendisine hediye etmiş olduğu bir testi parçasını tılsım olarak elinde taşımaktaydı⁶⁰. Bazı sûfîler, hatta Bektaşî ve Halvetî'ler gibi bazı tarikatlerin bütünü, sarayda büyük bir etki kazanmışlardır. Bazı sünî ve şîi öğretilerinde ifade edilmiş olan "esinlenmiş bir lideri bekleme duygusu" tarafından harekete geçirilmiş olan bazı diğerleri ise hatta halk hareketlerinin, başkaldırımlarının başına geçmişler ve bu sıfatla devlet kurucuları durumuna girmişlerdir; Bunu söylerken IX /-XV. yüzyılın birinci yarısında Simav kadısının oğlu Şeyh Bedreddin'in başkaldırmasını⁶¹ bu aynı asırda Erdebil tekkesinin sinesinde İran'da Safevi devletinin doğuşunu, memleketini İngilizlerin boyunduruğundan kurtarmak isteyen Sudan'lı Mahdici'leri (1881-98) ve memleketlerini işgal eden İtalyanlara karşı silaha sarılan Libya'lı Sanusi'leri düşünüyorum.

Sûfînin bu, dünyaya bağlanma tarzı şüpheli görünse bile, bu bağlanmanın mutlak olarak yapıcı karakteri şüphe dışı olan bazı başka biçimleri de vardır. Bunu söylerken sadece sûfîlere sık sık tavsîye edilmiş olan barışçı niteliklerini ve onların başkalarına zarar vermemek konusundaki endişelerini düşünmüyorum; Aynı zamanda hemcinslerinin acılarına katılmakta gösterdikleri ilgiyi, onları yardımlarına koşmakta

58. Kuşayri, "Risâla", Kahire, 1346, 13

59. İkbâl-i Sistanî, "Cihâl maclîs", 93b-94b

60. Râvandi, "Raḥat al-Sudûr", Muh, İkbâl neşri, Gibb Memorial New Series 2, 1921, 99

61. Franz Babinger, "Der İslâm"da, 11, 1921, 1-106

gösterdikleri çabaları düşünüyorum. Meselâ Ni'matullah hakkında şu sözler söylenmektedir: "Bu velinin çok saf ve o kadar özenle bakılmış kalbi Tanrı'ya o kadar yakın O'nun varlığı ile o kadar dolu, O'nun nazarında o kadar ilgi çekici, O'nunla o kadar meşgul olmasına ve (bundan dolayı) O'nun huzurunun tahtı üzerinde, Birliğin krallığında kendisine ayrılmış yeri işgal etmesine rağmen, hayranlık verici davranışları, muhteşem faaliyeti ahlâk ve iyiliğin bayrağını dikmekte daha az başarı göstermiş değildirler⁶²." Ta başlangıçtan itibaren muhtaç olanlara yardım etmek sûfilerin ilk plândaki kaygılarından biri idi; Ve diğerleri gibi Kâzarûnî de hanlar, misafirhaneler kurulmasında hususî çabalarda bulunmuştur. İbni Batuta (H.799,M.1377), Vam'ı ery gibi seyyahlar bile bu misafirhanelerde korunak ve yiyecek bulmuşlardır. Ni'matullah'ın oturma yeri olan Mahan'daki konukseverlik günümüze kadar hâlâ takdir edilme durumundadır. Tabii böyle yerlerin bakımı ve muhtaçlara yardım-ta Kâzarûnî'lerde açık olarak- büyük ölçüde sûfi olmayan insanların ve iktidar sahiplerinin lütfuna, başışına bırakılmıştı. Kâzarûn'un merkezî tekkesi gibi bunların şubeleri de verilen başışları toplamakla görevlendirilmiş geniş bir memurlar şebekesi olmaksızın ayakta duramazlardı. Ama bu insanlara ne dünyadan vazgeçmeleri, ne kültürü sabote etmeleri kınanması yapılamaz. Fakirliğe mecbur olmaları olayının kendisinden türü sûfiler zenginler ve fakirler arasında aracı olabiliyorlardı. Muhtaçlara dağıtmak üzere para ve sadakalar ahyorlardı-Tabii kendi içlerinde de bunlardan vardı-. Bir gece için olsa dahi üzerlerinde asla hiç para tutmamalarını kendilerine emreden eski bir emrin böyle davranmalarında özellikle önemli rolü vardı. Yûsuf-i Hamâdanî'den nakledildiği üzere sûfi idealinin ana çizgilerinden biri "Tanrı'nın kendisine bahşettiği her şeyi fakirlere, dullara, yetimlere, gariplere ve ihtiyaç içinde olan aile babalarına dağıtmaktır"⁶³.

Sufilerin diğer insanlara yaptıkları yardımlar, moral acılar alanında kalmayarak fiziksel acıları da içine ahyordu. Şüphesiz sûfiler tarafından yapılan tedaviler, tıp okullarının geleneksel tedavi kurallarına tamamen uygun değildiler ve her şeyden önce dua gücüne, dindar kişinin erişebileceği kabul edilen tanrısal lütf üzerine temellenmişlerdi. Bunları yaparken dini uygulamaktan başka bir şey yapmamış olduklarını tesbit etmek için hastahklara ve diğer ağrılara karşı bazı duaları tavsiye eden sünnî veya şî'el kitaplarına bakmamız yeterlidir. Eğer bu pratik davranışlarını gerici ve ilkel olarak niteler ve böylece sûfiliği, Doğu'nun entellektüel durgunlaşmasına katkıda bulunmakla itham edersek, bu yargımız sünnî islâmci dindarlığın doğmalarına da uygulanma durumundadır. Ni'matullah'ın kendisi bir gün, makul insanların görüşüne göre hastanın ölümünü doğuracak bir ilacı tavsiye ederken görülür, fakat hasta iyileşir⁶⁴. Eğer hekim yerine sûfiye başvurulmakta idi ise, bu, diğer insanların sahip clamıyacaklarına, ancak Tanrı'ya kendini adanmış insanların sahip olduklarına inanılan hususî bir kudrete inançtan ileri geliyordu. Bu inanç, Kâzarûnî'nin bir inekle konuşmasında veya karın sancısından kurtarmak üzere, okuduğu üflediği bir çanaktaki suyu bir hastaya içirmesinde olduğu gibi⁶⁵ büyü ile ilgili uygulamalar sınırına varmaya kadar

62. J. Aubin, 290

63. "Risâla-i Şahibiyya", 84

64. J. Aubin, "Materiaux", 111-2

65. "Firdavs al-murşidiyya", 185,13-14; 170,1-16

bilinen normal yollardan uzaklaşabilirdi. Bununla beraber bu uygulamaların muayyen bir etkisi olmuş gibi görünmektedir ve burada ancak bizim için söz konusu olan, diğer insanların hizmetine, sûfîlerin, ellerinde olan her vasıtayı koşmuş olmaları ve görünüşte onları tatmin etmiş olmalarıdır. Zaten bir çok sûfî antropoloji konusunda üstad olarak geçinmekte idi ve Aziz-i Nasafi (VII/XIII. yüzyıl) anatomi hakkında muayyen bir bilgi edinmek için bilinçli olarak tedavi etme sanatı ile ilgilenmiştir⁶⁶. Ekseriya sûfîlere tinsel plan üzerinde büyük bir iyileştirme yetisi atfedilmektedir. Bu ya doğrudan doğruya onlardan çıkan bir akıntı (fluide) sayesinde veya bilinçli olarak, bir baba gibi, mutsuzları, felâkete uğramış olanları teselli etmeleri yoluyla olmaktadır. İbn-i Hâfif'le ilgili olarak, ona her üzgün gelenin neşeli döndüğü, düşman olarak gelen iki insanın bir birleriyle iki dost olarak yanından ayrıldıkları, kötülüğe iyilikle karşılık verdiği söylenmektedir⁶⁷. Onun müşterek bir yemeğe katılarak "nafile" orucunu kırarak derecede diğer insanlarla ilgilendiği nakledilmektedir⁶⁸.

Böylece görülmektedir ki dördüncü sorumuzu, yani sûfîliğin dünyevî hayatla ilgili kaygıların bütünü olarak göz önüne alınan kültürle münasebeti nedir sorusunu uygun bir şekilde cevaplandırmak için sade "dünyadan vazgeçme" merkezî kavramının mantikî sonuçlarını çıkarmakla yetinmemeliyiz, aynı zamanda bu olayı çok yakından incelemeli ve somut görüntülerini bir araya toplamalıyız. Bizi burada ilgindiren durumda, "bardaktan dudaklara kadar bir uzaklığın mevcut olduğu" ve sûfîlerin, görünüşteki aşırılıkları ve nonkonformizmlerine rağmen, hayat gerçeklerinin insana kabul ettirdiği bir uzlaşmaya gitmek zorunda kalmış oldukları görülmektedir. Bu uzlaşma, Sûfîlerinin orijinal bir kültür yaratmalarını sağlamıştır; Gerçekten kültür, özü itibarı ile daha önce mevcut olan bir şeye muayyen bir yön verilmekten ibarettir. Sûfîlikte, hayatın gerçekleri dikkate alınır, fakat onlar daha üst seviyeden bir ideale tabî kılınır ve en yüksek bir ideale, öbür dünyaya yöneltirler. Sûfîler daima ilk görevleri olarak varlıklarını, meleklerin varlığına benzetmeyi düşünürler. (Şüphesiz bunun Kilise Babalar'ın "İsangelos"u ile muayyen bir ilintisi vardır): Ama bununla ne bedenlerini, ne bitkisel ruhlarını ortadan kaldırmaya çalışmazlar. Onlar sadece bu ikinciye yenmek, terbiye etmekle veya onun yetkisi dışına çıkmalarıyla (empietements) savaşmakla yetinirler. Gerçekten, Sûfîler tarafından, onun bazı hakları olduğu açıkça kabul edilmekteydi; sadece bütünü muhafaza edilmesinden başka bir amacı olacak olan her arzusu reddediliyordu; Meselâ 'Ammar al-Bidlisî'de (VI/XII yüzyıl) seyrek olarak "imata" (bedenin öldürülmesi) söz konusudur; Yine buna "semâ"ya karşı gösterilen iyi niyetli hoşgörüyü bağlamak gerekir. Gerçekten bu tezahür cinsi, ilk bakışta, katı bir kişisel disiplinle, sûfîler tarafından her zaman övülmüş olan o, her anı Tanrı ile münasebetlerin iyileştirilmesine tahsis etme kaygısı ile iyi uyuşmamaktadır. Fakat burada da hayat ile uzlaşmanın onu yendiğini görüyoruz. Gazali'nin (semâ ile ilgili olarak) doğru ölçülerinde değerlendirmeye çalıştığı eleştirilerden biri, müzik ve dansın bir oyundan başka bir şey olmadıkları eleştirisidir. Gazali buna karşı çıkmaz, sadece getirdiği lehte bazı hadislerle, oyun-

66. WZKM, 52, 1953, 146

67. Daylami, 31

68. Aynı eser, 33

ların caiz olduklarını, dolayısı ile ne müzik, ne dansın dinin buyruğuna bir karşı geliş teşkil etmediklerini ispat eder. Bununla birlikte sūfîlik-ve Gazali-çok daha ilerilere gitmişler, bir hoşgörü (ruhsa) olarak gördükleri bu oyunlarda mistik amaçlarına erişmekte gerçek faydaların varlığını keşfetmişler ve onları bazı şartlarla eğitim sistemleri içine sokmuşlardır. Böylece "semâ" yüksek amaçlar için kullanılması durumunda Abû Hafs as-Suhravardî (öl.H.735,M. 1335) tarafından da kabul edilmektedir; Sadece basit bir eğlence olması durumunda Suhravardî "semâ"yı reddetmektedir⁶⁹. Onun takipçisi olan Mahmud-i Kâşânî (öl.H. 735, M.1335) açıkca semâya, Peygamber ve eski üstadların zamanlarında henüz bilmedikleri, bununla birlikte Peygamber'in irâdesini savunmaya hizmet edebilen bir müessese olarak işaret etmektedir⁷⁰. Şu halde Sūfîliğin uzlaşmaya istidadı, burada islâmın dinsel kültürünü zenginleştirme ve genişletmeye hizmet etmiştir. Gazali mektuplarında⁷¹ insanın kendisini şiire vermesini bir zaman kaybı olarak nitelendirir ama mektupları gibi eserlerinde yer yer şiir aktarmaları vardır. Yine Gazali Şeriat bakımından nitelendirilmesi açısından "semâ" için olduğu gibi, şiirin de "caiz" olduğunu kabul etmekle kalmaz, görünüşte mahkûm edilme durumunda olan mısralarda içerilmiş bulunan zehirden, mecazî bir yorumlama ile sūfîlerin nasıl ruh için kurtarıcı ilâçlar damıtılabildiklerini gösteren örnekler de verir⁷². Sūfîler, vaizlerinde şiirler zikretmelerinden ötürü kınanmışlardır. Bu tip şiirlerin söz konusu vaizlerin dinsel kayguları ile bir münasebeti olmaları gerekli idi; Bununla birlikte şiirsel güzelliklerin salt zevkini, hazzını kabul eden sūfîliğe meyletmiş kişi örnekleri de vardır. Meselâ Abû Sa'id bin Abî'l Hayr bir "semâ" esnasında "terennüm edeceğin zaman dudaklarını öpebilmem için bu kendi şarkıma gizlenmek istiyorum" mısranı duyduğunda bundan o kadar büyülenmiştir ki çömezleri ile birlikte şairinin mezarına bir ziyarette bulunmuştur.⁷³

İstek, gelişmeye katkıyı (favourisation) doğurur. "Semâ" toplantılarında şiir eserlerini çok kullanmaları ile sūfîlerin en önemli, en tanınmış iki kültür nimetinin, yani şiir ve müziğin gelişmesine katkıda bulunmuş olduklarını kabul etmek gerekir. Ayrıca Sūfîlerin kendileri de bazı uzun ömürlü şiirsel eserler yaratmışlardır; Şiirle meşgul olamayacak kadar Tanrı ile dolu olduğu için Abî'l Hayr'ın bütün hayatı boyunca bir buçuk dürtlükten fazla bir şey yazmamış olduğu ve kendisine atfedilen bütün öteki mısraları şeyhlerinin ağzından duymuş olduğu ileri sürülmektedir⁷⁴. En verimli, en dikkate değer İran'lı mistik şairlerden biri olan Attâr'ın Sūfîliğe mensup olması tartışılma durumundadır; Fakat Hallac'la Câmî arasında, eserleri açık bir kompozisyon çabasının, mevcut şiir geleneğine dolayısı ile kültürel formasyona-kusursuz bir sadakatin varlığını açığa vuran bir çok sūfî şair vardır. Şüphesiz onlar Attâr gibi "kâl"den "hâl"e, yani sözden varlığa geçmeyi öğütlerler ama gene de kalblerinin kendisiyle

69. "Avarif al-Ma'arif", XXXIII. fasıl

70. "Misbâh al-hidâya", Tahran, 1323, 179

71. "Fada'il al-anâm", ikbal neşri, 85 ve 95; Helmut Ritter, "Oriens" da, 8, 1956, 356

72. "Kimya-i sa'adat", Tahran, 1333, 377; Fritz Meier, "der Dervischtanz", "Asiatische Studien" de, 1954, 123

73. Muhammed b. al-Munavvar, "Asrâr al-tavhîd", Tahran, 1332, 280

74. "Asrâr al-tavhîd", 218, 399; Bu kaynağı reddetmek üzere Sa'id Nafisi'nin yakınlardaki teşebbüsü beni tatmin etmedi (Sukhanân-i manzûm-i Abu Sa'id Abî'l Hayr, Tahran, 1334)

dolu olduğu bütün bu şeyleri ağızlarıyla söylemekten kendilerini alamazlar. Bundan başka Calâl al-dini Rumi'de buna toplumsal bir unsur eklenir: Hakikî bir sûfi olarak Mevlâna özellikle bir oyun gibi telâkki eder görüldüğü şiirin önemini küçümsemekte kendi şiir ve eserini, ziyaretine gelenlere göstermek zorunda olduğunu düşündüğü insanlığa (sociabilité) verilmiş bir taviz, bir uzlaşma olarak takdim etmektedir; O, şöyle yazmaktadır: "Hiç kimsenin kalbini kırmayı istememek tabiatımda olan bir şeydir; "Semâ" esnasında bazı kişilerin bana doğru atıldıklarını, bazı dostların ise onları tuttuklarını görüyorum bunu sevmiyorum; Onlara yüz defa "benim yüzümden kimseye bir şey söylemeyin, ben bu duruma razıyım" diye söyledim; Hatta yumuşak, nazik olmaya o kadar önem veriyorum ki beni ziyarete gelen dostları sıkmamak, oyalamak için mısralar diziyorum. Yoksa ne diye şiirle meşgul olacaktım? Allah adına derim ki benim şiirle hiç bir işim yok ve bence şiirden daha kötü bir şey yoktur; Kendisini seven davetlilerini memnun etmek amacı ile ellerini, yıkayıp (da pişirmek üzere) işkembeye daldıran bir adam gibi şiir yazmaya mecbur oluyorum. İnsan daima şu veya bu şehir halkının hangi mallara ihtiyacı olduğunu bilmelidir ki o malları alsın ve satsın-isterse bu mallar aşağı kaliteden olsunlar-. Ben ilimleri inceledim; Beni görmeye gelen kültürlü kişilere, araştırmacılara, iyi kafalara, seçkin, kıymetli, nadir bir şey verebilmek için çok zahmetler çektim. Tanrı'nın kendisi bunu böyle istedi. Çünkü bütün bu ilimleri bir araya toplayan, bu şeylere kendimi tahsis etmem için bütün bu zahmetleri bana veren O'dur. Ben ne yapabilirim? Benim doğduğum memlekette (Türkistan) şair mesleğinden daha fazla yerilen bir şey yoktur; Eğer orada kalsaydık, o memleketin sâkinlerinin âdetlerine uygun olarak yaşayacak, o memleketin insanların hoşuna giden şeyleri yapacak, yani meselâ öğretimde bulunacak, kitaplar yazacak, vâizler verecek, kendimizi zahitlik, el işlerine verecektik.⁷⁵

Bununla beraber yukarıda gördüğümüz gibi Sûfilikle ilgili konular hakkında dahi eserler meydana getirmek, bazı tereddütlerin konusu idi ve sûfilik üzerine şu veya bu eseri yazanın, bu eserini bir dostunun isteği üzerine meydana getirdiğini söylediği durumlarda, bunu sadece bir klişe olarak almamız lâzımdır. Aḥmad al-Ḥâvârî'nin (öl.H.230,M.844-5) kelâmla ilgili bütün kitaplarını denize atmış olduğu söylenmektedir: Fakat bu fiili, mistik sarhoşluğuna atfedilmektedir. Bizzat Ḥâvârî'nin kendi sözlerine göre o, bunu ancak amacına eriştiği zaman yapmıştır:" Bu kitaplar benim için mükemmel bir üstad ve kılavuz idiler; Fakat amaca erişildiği zaman artık kılavuzla meşgul olunamaz. Bir kılavuz, bir yola yeni giren henüz bu yolda olduğu müddetçe zorunludur; Taht salonu görüldüğünde hol ve yolun artık ne önemleri kahr?"⁷⁶ Böylece mistik kuşakların inceledikleri ve ona göre kendilerini oluşturdıkları Sûfilğin teknik bir literatürü doğmuştur. Bu literatür İslâmın dinsel literatürünün ihmal edilemeyecek bir kısmını-aynı zamanda bütün bu hareket hakkındaki bilgimizi kendisine borçlu olduğumuz arşivleri-teşkil etmektedir. Bu, zamanı geldiğinde kendisinden mistik bir tinsel hareketin belki tekrar doğabileceği tohumdur da.⁷⁷

75. "Fihî mâ fih", 81

76. "Tazkirat", 1, 286, 13-16

77. EI, Burda maddesi

Böylece şu beşinci ve son sorumuza gelmiş bulunuyoruz: Sûfilikle modern kültürümüz arasındaki münasebetler nelerdir? İnsan ruhunun mistik eğilimi, insan kültürünün ilerlemesi içinde yeni veya istisnâî bir şey teşkil etmemektedir; Her zaman ve her yerde bu eğilim benzer tezahürler göstermiş, şu veya bu biçim altında, daha küçük veya daha büyük bir ölçüde her kültürle birlikte bulunmuştur. İslâm kültürü gibi bu kadar mükemmel ve ince bir kültürde onun varlığı değil, yokluğu bir soysuzlaşma işareti olarak yorumlanabilirdi. Mistisizmin kendisine az önem verilse ve René Basset'de görüldüğü gibi Buşiri'nin (öl.H. 694, M.1294) "Burda"sı gibi bir şiirde herhangi bir sûfi esprisinin mevcut olmaması onun en büyük niteliklerinden biri olarak telâkki edilse dahi, Sûfilîğin, çeşitli cepheleri olan bir tinsel hayatın tamamlayıcı bir parçası olduğunu söylemek hakkaniyetini göstermek ve onu İslâmın kültürel tezahürleri bütünü içinde bir kontras unsuru, bir katalizör, bir denkleştirme ağırlığı, bir kutupsuzlaştırıcı kudret olarak görmek gerekir. Ben daha da ileri gideceğim: İslâm kültürünün şiir gibi diğer cepheleri üzerine eğildiğim zaman sûfî dokümantasyonuna ne kadar çok şey borçlu olduğumuzu anladım; Yalnızca Arap veya Fars şiirini ele alalım: Söz biçiminde ve imajlarında ne kadar hayranlık verici, dünya tasavvurunda ne kadar sevimli, gelişimi ve tarihi nedenleri bakımından ne kadar ilginç, geleneğinin tarihi ne kadar etkileyici olursa olsun bu şiir dinsel ve ahlâksal planda her halü kârda asla yapıcı (constructif) değildir; Bu yapıcı rol ister sünî, ister sapkın mezhepli karakterli olsun münhasıran asıl dinsel literatüre ve ilk planda Sûfilik ve sûfî şiirine aittir. Sûfilik sadece insanî varlığın en derin problemlerini ele almaz, aynı zamanda onları o kadar gerçekçi ve doğrudan doğruya bir tarzda ele alır ki okuyucu kişisel olarak kendisinden söz edildiğini hisseder. Avrupalı bir okuyucu, tabii olarak, bunlarda az ilgi çekici şeyler bulacak ve sûfilîğin tasvir ettiği şekildeki psikolojiyi blok halinde kabul etmeye yönelirse hemen hemen hiç doğru yolda ilerlemiş olmayacaktır; Fakat sûfilik tarafından sergilenen problemler onu, insanî varlığın iç cephesini tanıma-ya ve bu iç hayatın ortaya çıkardığı pratik problemler üzerinde düşünmeye götürürse bundan çok kazancı olacaktır. Zaten şimdiden bu tinsel macera ve çalışma biçimi gitgide Avrupa'ya daha çok nüfuz etmektedir. Ancak modern kültür tarafından dış hayata verilmiş olan itki (impulsion) o kadar kuvvetlidir ki sûfilik incelemesinin yaratabileceği cinsten bir tepki unsuru kurtarıcı bir kuvvet olarak göz önüne alınmalıdır. Bundan dolayı en yüksek noktasına eriştiği zamandan bizi ayıran uzaklığa rağmen Sûfilik,- eğer onu doğru olarak, doğru bir ölçüde değerlendirsek- hâlâ yapıcı ve faydalı bir kültürel etki gösterebilir.

Çev: Asist. Dr. Ahmet Aslan