

**ABDİLİLLAH BENARAFE’NİN AL-HAVÂMÎM ADLI ROMANININ
ÖRNEKLEMİNDE TASAVVUFÎ-İRFÂNÎ ROMAN AYRIMININ
ELEŞTİRİSİ**

Zeynep Oktay*

Öz

Son dönem Arap romancılığında hayli rağbet gören Faslı yazar Abdillallah Benarafe'nin (d. 1962) kendisinin adlandırdığı “irfânî romanlar” gerek yazar gerekse bazı Arap edebiyatçılarınca tasavvufî romanlardan farklı bir yerde konumlandırılmaktadır. Ancak bu ayrımın edebî unsurlar yönünden olmayıp siyasi ve düşünce dünyasındaki ideolojik nedenlerden olduğu anlaşılmaktadır. Türkçe literatüre bakıldığında ise bu romanlara dair yapılan çalışmaların sınırlı olduğu ve tanımlanması hususunda da bir kavram kargaşası olduğu görülmüştür. Araştırmanın amacı alandaki bu karışıklığı gidermeye yönelik olup sonrasında yapılacak çalışmalara da öncülük etmektir. Bu bağlamda çalışmada, yazarın irfânî romanlarının dördüncüsü olan al-Havâmîm (2010) adlı romanı örneklem olarak belirlenmiş ve amaçlı örnekleme yöntemiyle tasavvufî unsurlar bakımından incelenecektir. Romandaki tasavvufî-irfânî farkı/aynılığının ortaya konulması amacıyla çalışmanın birinci bölümünde tasavvufî roman ve özellikleri, ikinci bölümünde irfânî romanlar ve ortaya çıkışı, üçüncü ve son bölümünde ise örneklem roman al-Havâmîm tasavvuf boyutu ile incelenecektir. Çalışmanın sonunda elde edilen verilerin ışığında kavram kargaşasının son bulacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap edebiyatı, tasavvufî roman, irfânî roman, Fas, Benarafe

186

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Arapça Öğretmeni, e-posta: zeynepoktay81@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-0561-8753>

Makale Bilgileri

Türü: Araştırma makalesi

Geliş Tarihi: 05.02.2025

Kabul Tarihi: 14.05.2025

Yayın Tarihi: 27.06.2025

Hakem Sayısı: İki Dış Hakem

Finansman: Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

Etik Beyan: Bu çalışma herhangi bir tez ya da sempozyum bildirisi esas alınarak hazırlanmamış özgün bir çalışmadır.

Etik Kurul İzni: Çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Lisans: CC BY-NC 4.0

DOI: 10.32330/nusha.1633572

Atf Bilgisi: Oktay, Z. (2025). ABDİLİLLAH BENARAFE’NİN AL-HAVÂMÎM ADLI ROMANININ ÖRNEKLEMİNDE TASAVVUFÎ-İRFÂNÎ ROMAN AYRIMININ ELEŞTİRİSİ. Nüsha, 25(60), 186-221.

***Criticism The Distinction Between Sufi and Irfani Novels in The
Example of al-Hawamim***

Zeynep Oktay**

Abstract

The “Mystical novels” that the Moroccan writer Abdilillah Benarafe (b. 1962), who has been quite popular in the recent period of Arabic novel writing, calls himself, are positioned differently from mystical novels by both the author and some Arabic writers. However, it is understood that this distinction is not due to literary elements but to ideological reasons in the political and intellectual world. When we look at Turkish literature, we see that the studies conducted on these novels are limited, and conceptual confusion regarding their definition exists. The research aims to eliminate this confusion in the field and to pioneer the studies to be conducted later. In this context, the fourth of the author’s mystical novels, al-Hawâmîm (2010), was determined as a sample in the study and will be examined in terms of mystical elements with the purposeful sampling method. In order to reveal the Sufi-Irfani difference/sameness in the novel, the first part of the study will examine the Sufi novel and its characteristics, the second part will examine the Irfani novels and their emergence, and the third and last part will examine the sample novel al-Hawâmîm with its Sufi dimension. It is thought that the confusion of concepts will end in the light of the data obtained at the end of the study.

Keywords: Arabic literature, sufi novel, irfani novel; Morocc, Benarafe

** Dr., Ministry of National Education, Department of Arabic, e-mail, zeynepoktay81@gmail.com, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-0561-8753>, Turkey

Article Info

Type: Research Article

Date Submitted: 05.02.2025 Date Accepted: 14.05.2025 Date Published: 27.06.2025

Reviewers: Two External.

Grant Support: No funding, grant or other support was received.

Ethical Statement: This study is an original study that was not prepared based on any thesis or symposium paper.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Licence: CC BY-NC 4.0

DOI: 10.32330/nusha.1633572

Citation Information: Oktay, Z. (2025). ABDİLİLLAH BENARAFE’NİN AL-HAVÂMÎM ADLI ROMANININ ÖRNEKLEMİNDE TASAVVUFİ-İRFÂNÎ ROMAN AYRIMININ ELEŞTİRİSİ. Nüsha, 25(60), 186-221.

Giriş

Çağdaş Faslı yazar Abdilillah Benarafe'nin (d. 1962) *al-Havâmîm* adlı romanı Kur'ân-ı Kerim'deki "Hâ-Mîm-حم" ile başlayan yedi (7) sureden¹ esinlenerek oluşturulmuş ve "lîva" şeklinde yedi bölümden meydana gelmiştir. Buna göre birinci lîva, Mü'min, ikincisi Fussilet, üçüncüsü Şûra, dördüncüsü Zuhurf, beşincisi Duhân, altıncısı Câsiye ve yedincisi ise Ahkâf Suresi'nden alıntılanmış ayeti kerimeler ile sonuçlandırılmıştır. Anlatı malzemesinin odak noktası yaşam ve ölüm arasındaki çatışma teması etrafında dönerken bu çatışma aynı zamanda Hâ (hayat-حياة) ve Mîm (موت-ölüm) harfleriyle de sembolize edilmiştir². Romanın başlığı olan Havâmîm (حواميم) Arapçada çoğul formunda bir kelime olup Kur'ân'daki Mukatta'a harflerinden³ tekrarlanan "hâ mîm"lere işaretle çoğul olarak Hâmim surelerinin bütününü ifade eden "Hâmimler" demektir. İbnu'l Esîr'den rivayetle "Hâmim-حاميم" bir uyarı ifadesi olup "onlara yardım edilmeyecek" anlamındadır⁴.

Kur'ân'da birden fazla sureye ortak bir ismin verilmesinin nedeni muhtelif benzerliklerinden dolayıdır. Bazı sûreler gerek hurûf-ı mukatta'a, gerek içerik gerekse fasılalar ile ayet sayıları bakımından birbirine benzemekte ve birbirini çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda ele alındığında Hâmimler, Hz. Peygamber'in (sav) Mekke'de geçirdiği 13 yıllık davet süreci içerisinde Mekkeli müşriklerin Müslüman olanlara uyguladığı ağır yaptırımları ihtiva eden boykot ve akabinde gerçekleşen Habeşistan'a hicret dönemini anlatan yaklaşık üç yıllık bir süreyi kapsayan sûrelerdir⁵. Yazar Benarafe'nin bu Mekkî sureler ile romanın ana temasını Müslümanların cezalandırılması boyutunda özdeşleştirdiği görülmektedir. Zira romanda, Gırnata (bugünkü adı ile Granada) şehrinin 1492 yılında Müslümanların elinden düşmesiyle birlikte başlayan ve 1609 yılında Endülüs'ün yerli halkı Müslüman Moriskoların Mağrib'e (Fas) sürgün edilmesi kararına kadar 117 yıl süren yasaklar, mahrumiyetler ve işkenceler, tarihî ve tasavvufî bir dil aracılığıyla anlatılmaktadır⁶.

al-Havâmîm, Abdilillah Benarafe'nin İslam tarihi ve kültürel mirasından yararlanarak İslam'ın on dört asrına istinaden on dört roman olarak telif ettiği "irfani romanlar" projesinde yer alan dördüncü romanıdır⁷. Yazar bu romanı için malzemesini tarihten seçmiş ve tasavvufî unsurlarla kurgulamıştır. Tasavvuf romancılığı

diğer roman türlerinden farklı olarak İslam tarihi ve kültürel mirasından beslenmiş dolayısıyla geçmiş zaman diliyle yazılmış romanlardır. Her ne kadar kullanılan bu dil tasavvuf içerikli romanları tarihî romanlara yaklaştırsa da tarihle sadece modern anolojiye dayalı bir tür anlatı retorığı yaratmak için özdeşleşme yolunu seçmiştir.

Arap edebiyatı literatüründe “irfânî romanlar” adı altında yeni bir roman türü iddiasıyla şu ana kadar on iki roman⁸ telif eden Benarafe, bu romanları tasavvufi romanlardan farklı bir yerde konumlandırmaktadır⁹. Yazarın irfânî romanlarına dair Türkçe literatürdeki çalışmalar sınırlı sayıda olup bu çalışmalarda da bir kavram kargaşasının olduğu görülmüştür. Ethem Demir’in “Modern Arap Edebiyatında Tasavvufi Roman”¹⁰ başlıklı makalesinde bu romanlardan “tasavvufi roman” olarak bahsedilirken Ahmet Bostancı & Fatma H. Çil’in kaleme aldığı “Abdulîh b. Arafе’nin Bilâdü Şâd Romanında Tarih, Hayal ve İrfân” adlı makalede doğrudan yazarın tanımlaması kabul edilmiş ve araştırmaya konu olan roman “irfânî roman” olarak anlatılmıştır¹¹. Keza çalışmanın sonuç bölümünde de tasavvuf ilmine ait terimler “irfânî kavramlar” olarak sunulmuştur¹². Son çalışma ise Ahmet Hamdi Can’a ait olan “el-Cüneyd Elif Lâm Mîm el-Ma’rife Romanı Merceğinde Abdelilâh b. Arafе’nin Tarihî ve Tasavvufî Romanları”dır. Çalışmaya konu olan *el-Cüneyd Elif Lâm Mîm el-Ma’rife* romanı için araştırmacı; “Benarafe’nin tasavvufi romanı”¹³, “Benarafe’nin tasavvuf yönü ağır basan romanı”¹⁴, “tasavvufi (irfânî) roman”¹⁵ ve sonuç bölümünde de “tasavvufi romanların alt türü tarihi roman olarak tarihi ve tasavvufi”¹⁶ ifadelerini kullanmıştır. Bu anlatımlardan da anlaşılacağı üzere Türkçe çalışmalarda roman türü olarak tasavvufi roman net olmayan belirsiz bir şekilde, tasavvuf-irfân kavramları ise iç içe geçmiş olarak ifade edilmektedir.

Araştırmamız alandaki bu kavram kargaşasına son vermeyi amaçlamakta olup tasavvufi roman mı irfânî anlatı mı? kavramsal ayrımının sorunsallığı örneklem roman üzerinden analiz edilecektir. Bu bağlamda birinci bölümde tasavvufi romanların teorik çerçevesi çizilerek tasavvufi roman nedir? sorusunun cevabı verilecektir. Böylelikle kimi Arap edebi çevrelerinde dile getirilen tasavvufi-irfânî roman ayrımının suniliği daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

İkinci bölümde araştırmaya konu olan *al-Havâmîm* üzerinden yazar Abdillillah Benarafe ve irfânî romanları hakkında bilgi verilecek ve *tasavvufi roman* ile *irfânî roman* ayrımının sebepleri

üzerinde durulacaktır. Üçüncü bölümde ise örneklem roman tasavvufi unsurları bakımından tahlil edilecektir. Araştırmamıza temel teşkil eden bu roman aracılığıyla tasavvufun edebî malzeme olarak kurgulanışını göstermek suretiyle Türkçe literatüre katkı sağlanmaya çalışılacaktır. Araştırmamız nitel olup örneklem olarak belirlenen roman içerik analiz yöntemiyle incelenecek ve elde edilen veriler sonuç bölümünde değerlendirilecektir.

1. Arap Edebiyatında Tasavvufi Roman

Tasavvuf ve romanı buluşturan en önemli faktör hiç kuşkusuz bireyin içsel yolculuğu ve bu yolculuğundaki deneyimleridir. Tasavvufi romanlar diğer romanlardan farklı olarak bireyin bu deneyimlerini tasavvufun sembolik ve estetik dilinden yararlanmak suretiyle okura yansıtır ve onda varoluşun farkındalığını arttırmayı hedefler.

Arap romancılığının yeni bir türü olan tasavvufi romanların geçmişi yakın bir döneme - altmışlı yıllara- dayanmaktadır. Mısırlı yazar Necip Mahfuz'un (1911-2006) *at-Tarik-Yol* (1964) adlı romanı bu manadaki ilk örnektir. Necip Mahfuz'un eserlerinde din olgusu her zaman yaşamın ana unsurlarından biri olarak yer almıştır. Tarihî kültürel mirastan gelen mutasavvıflar ve onların Allah'la aşk merkezli ilişkileri yazarın ilgi duyduğu konulardandı¹⁷. Nitekim yazarın *at-Tarik* adlı romanı gerek "Allah'a giden yol" anlamındaki başlığı gerekse romanın baş karakteri Sâbir'in babasını arayışının hakikatte Allah'ı arama yolculuğunu sembolize etmesi ve benzeri diğer unsurlarıyla Arap tasavvuf romancılığının öncü romanıdır.

Tasavvufi romanları diğer romanlardan farklı kılan başlıca özelliği doğrudan kişinin vicdanına, marifetine ve fizik ötesi hayal dünyasına hitap etmesidir. Romanın yapısal unsurları tasavvufi bir bakış açısıyla kurgulanan bu romanlar, Kur'ân-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler gibi ilahi kaynaklar ile Arap kültür geleneğinden beslenir. Belagatli bir üslup, derin bir maneviyat ve ancak felsefecilerin sahip olabileceği nitelikte varoluşçu bir dilin kullanılması gibi esaslar üzerinde yükselir. Kelimelerin, harflerin ve sayıların asli anlamlarından bâtını anlamlara evrildiği ve çokça metaforun kullanıldığı bu romanlarda zaman kavramı "an" da odaklanırken mekân tahayyül ötesi boyutlarda yaşanan yerdir.

Tasavvufi romanların özelliklerini kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Birinci özelliği okura romanla ilgili ilk ipucunu veren kapak görselinin tasavvufu çağrıştıran sembollerden ya da derin anlamlar içeren resimlerden seçilmiş olmasıdır. Örneğin araştırmaya konu olan *al-Havâmîm*'in kapağında analogik metaforik olarak insanın evrendeki devinip duran durumunu resmeden bir girdap görseli vardır¹⁸. Faslı yazar Mustafa Liğateri'nin (d.1965) *al-Atlasî et-Tâihu-Atlas Gezginî* adlı romanının kapağında da elinde asası ve başında yeşil püsküllü takkesiyle yürüyen bir derviş resmi vardır¹⁹. Yine Necip Mahfuz Edebiyat ödüllü *al-Allâme-Bilge* adlı romanın kapak görselinde, elinde kitabı ile filozof resmi tasavvufi romanların sahip olduğu irfana (derin bilgi) işaret eder²⁰.

b) Sıklıkla belâgatî yüksek bir dilin kullanılmasıdır. Teşbih, mecaz, kinâye vb. edebî beyân²¹ sanatlarının yoğunluğu bakımından bu türden romanlar ancak entelektüel düzeyi yüksek okurların anlayabileceği metinler olarak telakki edilmektedir²². Filhakika bu üslup, tasavvufî sırların anlatı metninde somutlaşmasını ve daha kolay okura ulaşmasını sağlamaktadır. Tasavvufi romanlarda retorik yapılar kadar metinlerarası alımlamalar (özellikle Kur'ân, Hadis ve destansı epik öykülerden), şiirsel üslup, doğaüstü öğeler nedeniyle masalsı bir anlatı dili ve bolca devrik cümlelere de sıkça rastlanmaktadır. Moritanyalı yazar Ahmed Velid Abdülkadir'in (d.1941) *al-Kabru'l-Meçhul evi'l-Usûl - Bilinmeyen Mezar veya Kökler*²³ adlı romanında sevgiliye duyulan hasret “kalp ağrısı olarak” teşbih edilir (s.72). Libyalı romancı İbrahim el-Kûnî'nin (d.1948) *Nezîfu'l-Hacer- Kanayan Taş*²⁴ adlı romanında kahramanın içsel yolculuğu “فيها هناء، فيها الفناء فيها المراء” - Mutlulukvar, yok oluş var, arzu var” (s.24) şeklinde secili ifade edilir. Cezayirli yazar Tâhir Vattâr'ın (ö.2010) *al-Veli et-Tâhir Yerfeu Yedeyhi bi'd-Dua – at-Tâhir Veli Ellerini Duaya Kaldırıyor*²⁵ adlı romanında “İslam Birliği Teşkilatı منظمة العمى - Körler Teşkilatı” olarak adlandırılır ve kasr sanatı ile bu teşkilat: “لا تعى الأبصار ولكن تعى القلوب” - Kör olan gözler değil kalplerdir” şeklinde kinayeli olarak ifade edilir (s. 63).

c) Tasavvufî anlatı metinleri hermönetik metinler olduğundan *sembol* ve *işaret* bu türden romanların önde gelen özelliklerindendir. Tasavvufun ilk ortaya çıkışından sonraki dönemlerde (H.3-4/M.8-9.Yy) sûfilerin hâllerinin halk tarafından delilik ya da kafirlik olarak yorumlanması ve dönemin siyasi koşulları nedeniyle semboller dervişlerin arasında âdeta bir tür iletişim aracı hâline gelir²⁶.

Sûfiler kendilerine ayan olan bâtinî hâllerini sembollere sığınarak dışarıya görünür kılmışlardır. Tasavvufî metinlerdeki bu sembolik dilin en önemli gerekçesi, Mısırlı edebiyatçı Muhammed Abdu'l-Mun'im Hafâcî'nin (ö.2006) *al-Edeb fî Turâsî's-Sûfî* adlı eserinde de zikrettiği üzere normal dil kullanımının tasavvuftaki âli ve derûnî duyguların ifadesinde aciz kalmasıdır²⁷. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken bir husus daha vardır. Tasavvufî metinlerde geçen semboller, edebî sembolizmden farklı olarak tasavvufî bir bakış açısına sahiptir. Bu bakış açısının göz ardı edilmesi tasavvufî metinlerin işaret ettiği gerçek anlamların anlaşılmasına engel bir durumdur.

d) Aynı sözcüğün eş, yakın ve zıt anlamlı şekillerinin kullanıldığı ikilemeler (sünâiyyât) tasavvufî romanlarda sıklıkla görülmektedir. Benarafe'nin *Bahr-u Nun*²⁸ - *Nun Denizi* adlı romanında geçen şu ifade hem eşseslilik hem de Nun harfinin işaret ettiği anlamı ifade etmesi yönüyle bu özelliğe bir örnektir (s.155):

في كل عين من العينين نونان

عينان عينان لم يكتبهما قلم

في كل نون من النونين عينان

نونان نونان لم يكتبهما قلم

Her bir gözde (Ayn) iki Nûn vardır

Kalemin yazmadığı iki Ayn (göz)

Her bir Nûnda iki göz (Ayn) vardır

Kalemin yazmadığı iki Nûn

e) Tasavvufî romanları diğer tür romanlardan ayıran bir özelliği de bu romanlardaki hayal kavramının zorlanarak aşama aşama elde edilmesi bağlamında tefâ'ul babında *tahayyül* olarak kullanılmasıdır. Filhakika anlatıma dayalı edebî eserlerde olaylar kurgulanmış hâliyle –gerçek bir vakıa bile olsa- gerçeğe yakın olarak sunulur. Ancak tasavvufî romanlarda fizikötesi –metafizik- olaylar kurgulandığından zaman ve mekân boyutlarının sınırlarını aşan bir hayal gücü söz konusudur ve tamamen gerçek hayattan farklıdır. Örneğin, *Nezîfu'l-Hacer* adlı romanda insanın yaratılışı teşhis sanatı ile hayvanların ağzından şu şekilde anlatılmaktadır: Cebelu'l-Hasavene sıradağlarında geçen bir sahnede göçüp giden bir kafileden geriye sadece yeni doğmuş yavrusuyla anne geyik kalır. Yavru geyik neden kendilerinin de göç etmediğini sorunca anne geyik, kale gibi korunaklı bu dağlarda tek başına kalmaya cesaret edişini şöyle açıklar:

"إن الخالق لما خلق الروح عين له حدودا وحيسه في ثلاثة سجون: الزمان والمكان والجسد . وقد حققت اللعنة وهلك كل من حاول أن يخرج من هذا الحدود لأن الخالق قدسها وجعلها قدرا في رقبة المخلوق ، ومخالفتها تمرد على إرادته."

*"Yaratıcı, ruhu (nefsi) yarattığında ona sınırlar koymuş ve onu şu üç zindana hapsedmiştir: Zaman, mekân ve beden. Bu sınırların dışına çıkmaya çalışanlar lanetlendikleri için yaratıcının gazabına uğrayıp helak oldular. Çünkü yaradan onu (ruhu) kutsamış ve onu mahlûkun (yaratılmışın) boynunda kader kılmıştır. Bunu ihlal etmek O'nun iradesine saygıdır."*²⁹.

Anne geyik ile yavrusunun arasında geçen bu konuşma tasavvufi bakış açısına göre kurgulanmış bir tahayyül ile sunulmuştur. Keza Mısırlı yazar Ammar Ali Hasan'ın (d. 1967) *Şeceretu'l-Âbid - İbadet Eden Ağaç* (1989) adlı romanında da okur, fizikötesi âlemlerde insanla Allah, insanla cin arasında vuku bulan olayları gerçeklikle hayal arasında gidip gelen şiirsel bir üslupta heyecanla takip eder. Roman boyunca bu üslup okura uzun ve meşakkatli bir yolculukta seyahat ediyormuş hissini verir. Bu yolculukta okuyucuya eşlik eden tek şey ise Allah sevgisidir³⁰.

Görüldüğü üzere tasavvufi romanlar görünenin ve bilinenin ötesinde gizil ya da örtük kalmış hakikatleri sıradışı bir dil ve üslup ile tasavvufi bir hayal gücünden yararlanarak aktarmaktadır. Haddi zatında pek çok unsurun bir araya gelmesiyle oluşan kurgu sanatı roman tasavvufu buluştuğunda bu unsurlarının her birinin tasavvufi bakışa göre şekillenmesi beklenir. Romanların içerik unsurları olarak adlandırılan tamamlayıcı ve yapısal unsurları; konu, izlek (ana düşünce), olay örgüsü, zaman, mekân, kişi kadrosu, dil ve üsluptur. Bu unsurlara ilaveten daha önce de zikredildiği üzere tasavvufi romanların özelliği gereği romanda geçen semboller de bu araştırmada romanın ana unsurlarından addedilecektir.

1.1 Konu

Tasavvufi romanlar Kur'ân, Hadis gibi ilahi kaynaklı metinler ile İslam tarihi ve Arap kültür mirasından beslendikleri için konuları da bu minval üzere olup genel hatları ile benlik/kimlik inşasıdır. Tasavvufi romanların konuları incelendiğinde başlıca dört grupta toplandığı görülür. Bunlardan birincisi konusunu İslam tarihinden seçerek tarihi yeniden canlandıran ve tarihi yönü ağır basan romanlardır. Araştırmamızın konusu olan ve Endülüslü Müslümanların dramını anlatan Benarafe'nin *al-Havâmim* romanı

buna bir örnektir. Yine Fas'ın tarihindeki olayları anlatan yazar Muhammed el-Eş'arî'nin (d. 1951) *Cenûbu'r-Ruh – Güneyin Ruhu* (1996) bu manada bir başka tasavvufî roman örneğidir. İkinci gruptaki romanlar konusunu önde gelen mutasavvîf şahsiyetleri konu edinmiş otobiyografik romanlardır. Örneğin; Abdillillah Benarafe'nin *al-Cüneyd* (2016) adlı romanında dokuzuncu yüzyılda Bağdat'ta yaşamış olan Cüneyd-i Bağdadî'nin aşk, muhabbet ve marifet gibi kavramların ışığında sûfî yaşantısı anlatılır. Suudi yazar Muhammed Hasan al-Alvân'ın (d. 1979) *Mevtun Sağîrun-Küçük Ölüm* (2016) adlı eserinde de mutasavvîf İbnü'l-Arabî'nin hayatı romanın ana konusudur.

Üçüncü gruptaki romanlar, tüm terimleriyle tasavvufu konu edinmiş, varoluşu sorgulayan ve felsefî yönü ağırlıklı olan romanlardır. Tunuslu yazar Mahmûd al-Mes'adî'nin (ö. 2004) *Haddese Ebû Hureyre Kâle - Ebû Hureyre Şöyle Dedi..*(1973), Faslı yazar Bensalim Himmiş'in (d. 1948) *Allâme-Bilgin*, Iraklı yazar Abdülhalik ar-Rakkâbî'nin (d. 1946) *Sâbiu Eyyâmi Halki – Yaratılışın Yedinci Günü* (1992) ve Cezayirli yazar Abdülkadir Amiş'in (d. 1950) *Sükût...al-Ârife İzabel Tetehaddesu – Suskun..Bilge İzabel Konuşuyor* (2016) adlı, Avrupalı sûfî kadın Isabelle Ebarhardt'ın 1890-1900 yılları arasındaki Cezayir-Tunus-Fas-Cenevre ve Marsilya güzergâhındaki “hakikat-marifet arayışı yolculuğu”nu anlatan romanı bu türden yani felsefî konulu tasavvufî roman örnekleridir. Dördüncü ve son gruptaki romanlar ise konu olarak tasavvufun bireylerin ya da toplumların sosyal yaşantıya yansımaları ele almaktadır. et-Tâhir Vattâr'ın *al-Veli at-Tâhir Ye'ûdu ilâ Dû'a Makâmihî az-Zekî - Tâhir Veli Kutsal Makamına Dönüyor* (1991) ve *al-Veli at-Tâhir Yerfeü Yedeyhi bi'd- Dû'a – Tâhir Veli Ellerini Duaya Kaldırıyor* (2004) romanları tasavvufun müesses kurumu tarikatleri ve kötü örnek teşkil eden şeyhler üzerinden toplumsal geri kalmışlığın sebebi olarak tasavvufu yermektedir. Tunuslu yazar İbrahim Dergûsî'nin (d. 1955) *ad-Derâvîş Yeudûne ile'l-Menfâ – Dervişler Sürgüne Dönüyor* (1992) adlı romanında ise zulüm, adaletsizlik ve kimliğine yabancılaşma romanın başkarakteri Derviş üzerinden anlatılır.

1.2 Zaman

Tasavvufî romanlar beslendikleri kaynaklardan mütevellid geçmiş zaman dilimiyle yazılan romanlardır. Bu dil onları tarihî romanlara yaklaştırsa da asıl ilgilendiği konu kendini bulmaya çalışan bireyin özüne yolculuğudur. Dolayısıyla tasavvufî

romanlarda görülen zaman türü nesnel zamandan ziyade bātınî zamandır. Zira bu romanlardaki zaman sūfinin hâllerinin zamanıdır. Tasavvufta zaman sūfî için “ibnu’l-vakt” olmak tabiriyle ifade olunur³¹. Bu kavram, kişinin bulunduğu zaman dilimine karşı sorumlu olduğunu bir başka deyişle “an” da bulunduğunu ve zamanını en iyi şekilde değerlendirmesini ifade etmektedir. Bu tarz zaman daha çok Mes‘adî’nin *Ebû Hureyre Dedi ki...* gibi varoluş diliyle yazılmış felsefî yönü ağır basan tasavvufî romanlarda görülür. İç içe geçmiş zaman kesitleri kişinin içsel sorgulamalarına tanıklık edilen “an” dır.

Tasavvufî romanlarda görülen bir diğer zaman kavramı *bast-ı zaman* olup tasavvuf ilmine aittir. Zaman içinde zamanın yaratılması, uzun zaman gerektiren işlerin daha kısa zamanda görülmesi, geçmişe/geleceğe gidebilmektir. al-Eş‘arî’nin *Güneyin Ruhu*³² adlı romanında bir fecr vakti abdest almak için çıkan baba al-Fersîvî’nin beş yıl sonra yine bir sabah namazı vaktinde saç sakalı abdestten ıslak bir hâlde geri dönmesi bir *bast-ı zaman* örneğidir (s. 25).

1.3 Mekân

Tasavvufî romanlarda soyut (fizikötesi, rüya, sūfinin makamları) ve somut mekânlar (açık, kapalı) kadar tasavvufî bir kavram olan tayy-ı mekân da sıklıkla görülür. Tayy-ı mekân, bedenlerin bir anda uzun mesafeler katederek yer değiştirmesidir. Ruhun zaman ve mekân kısıtlaması olmadan yükselmesidir³³. Dergûsi’nin *Dervişler Sürgüne Dönüyorlar*³⁴ romanında şeyh Abdülkadir Geylani’nin bir gece zikir esnasında göğe yükselerek Bağdat’a gidip zamanda yolculuk yapması ve döndüğünde asırlar sonrasında savaş hâlindeki Bağdat’ı dervişlere anlatması buna bir örnektir (s. 127). “Ben - ıı ” odaklı iç muhasebe ve nefis tezkiyesinin yapıldığı münzevî hâlleri konuşturan monologların yapıldığı iç mekân da tasavvufî romanlarda sıklıkla görülür. Dış mekânlar daha çok sūfinin uzlete çekildiği köy, mağara gibi mekânlar ve çöl, deniz, nehir, doğa gibi açık mekânlardır. Cami, kabristan, zikir halkalarının yapıldığı zaviyeler, halvet odaları tasavvufî romanlara özgü kapalı mekânlardır.

1.4 Kişi Kadrosu

Benarafe’nin *Cebelu Kâf- Kaf Dağı*’nda İbnü’l-Arâbî ve Bilâdu’s-Sad- Sâd Ülkesi’nde Ebû’l-Hasan aş-Şüşterî gibi gerçek

kişi mutasavvıfların başkahraman olduğu tasavvufi romanlar olduğu gibi düşünce ve davranışlarında mistik özellikler gösteren karakterlerin kullanıldığı romanlar da görülmektedir. Günümüz tasavvufi romanlardaki tüm karakterlerin ortak özelliği ise günlük yaşamın getirdiği ya da toplumsal problemlerden muzdarip bir hâlde münzevi bir yaşamı seçmeleridir. Mısırlı yazar Hüdâ Enver'in *Sûfi* (2016) adlı romanı buna bir örnektir. Roman, yazarın giriş sayfasında ifade ettiği üzere “kainatı içine sığdırmış varoluşunu sorgulayan akıllara ve kalplere” hitaben yazılmış olup “dağınık bir hâlde geçen batıl yaşamdan kırıntıların ve iç buhranların” okuyucu ile paylaşılmasıdır³⁵. Keza Cezayirli yazar Muhammed Mefâleh'in *Seferu's-Sâlikîn – Sâliklerin Seyahati* (2014) adlı romanındaki başkarakterin tasavvuf yaşantısı yaşadığı toplumdan nefret etmesiyle başlar.

Dinî ilimlerde bilgin, hikmet sahibi, yardımsever, münzevi yaşayan mürid/şeyh karakterleri bu romanlarda karşımıza çıkan karakterlerdir. Özellikle Mağrip coğrafyası tasavvufi romanlarında erkek derviş kişiler kadar kadın sûfi ve kerametlerle donatılmış arrâfe (bilge kadın) diye adlandırılan karakterler sıkça görülür. Moritanya romancılığından bir eser olan *Bilinmeyen Mezar veya Kökler*³⁶ romanındaki başkarakterlerden derviş Meymûne ve hikmetli tavsiyeleri ile kavmin bilgisi olarak sözü muteber Fâtıma karakterleri buna bir örnektir. Hülâsa örneklerden de anlaşıldığı üzere tasavvufi romanlarda okura huzurlu ve manevi bir iklim sunmak adına iyi/olumlu kişiler başkarakter olarak kurgulanmaktadır.

Tasavvufi bakış açısına göre kurgulanan ve son yıllarda hayli rağbet gören tasavvufi romanlara dair tartışmalı bir husus da tür olarak adlandırılması konusudur. Zira hâlihazırda bu konuda Arap edebî çevrelerinde bir uzlaşının olmadığı ve tartışmaların sürdüğü görülmektedir. Suriyeli edebî eleştirmen Amany Akel “marifet romanları” derken Birleşik Arap Emirlikleri'nden araştırmacı Sara al-Cervan “nûrânî romanlar” olarak adlandırmıştır³⁷. Abdillillah Benarafe ise tasavvuftan farklı bir yerde konumlandırarak “irfânî romanlar” demektedir. Araştırmanın ikinci bölümünde farklı ve yeni bir tür olarak sunulan irfânî romanlar hakkında bilgilendirme yapıldıktan sonra “tasavvufi-irfânî” ayrımı üzerinde durulacaktır. İrfânî roman nedir? İlk olarak ne zaman ortaya çıkmıştır? İrfânî romanlar ile tasavvufi romanlar arasındaki benzerlikler/farklılıklar nelerdir? sorularına cevap aranacak olan bu bölümde birinci

bölümde anlatılan tasavvufî romanlarla ilgili veriler dikkate alınacaktır.

2. İrfânî Roman

İrfân kelimesi Arapça kökenli olup (عرف) “bilmek, tanımak” fiilinin mastar hâlidir. İrfân tasavvufî terim olarak ilham, sezgi ve manevi deneyim yolu ile elde edilen derin bilgi (ma’rifet) anlamındadır³⁸. Uludağ irfân’ı marifetle birlikte ele alır ve sûfîlerin ibadet ederek ve çile çekerek nefsini arındırdıktan sonra yaşadığı ruhani hâllerin sonucunda Hakk’ın kendisine tanıttığı amelî bilgi olarak tanımlar³⁹. Tasavvuf ise her sûfinin kendi deneyimine göre tarif ettiği ve binden fazla tanımı olan bir kelimedir. Sözlük anlamı olarak Arapçada صوف kelimesinden türetilmiş bir kelime olup “yün giymek” anlamındadır⁴⁰. Her ne kadar iki kelime farklı köklerden gelse de nefsin arındırılması ve terbiye edilmesi anlamında ortak bir alanda kullanılmaktadır.

Nitekim *tasavvuf* ve *irfân* kelimeleri Osmanlı-Safevî çekişmesinin yaşandığı döneme kadar eşanlamli kullanılan kelimelerdi. Şah İsmail (ö. 1524) irfân kavramını öncelerken tasavvuf terimini kullanmamış, hatta uyguladığı baskı politikası nedeniyle birçok sûfî İran’dan ayrılmıştır. Bütün bunlar Şiiliği ve buna bağlı olarak irfân’ı resmi ideolojiye dönüştürme şiileştirme (teşyî’) politikasının sonuçlarıdır. Bazı İranlı kaynaklarda *irfân*ın teorî (nazarî) düzeyde bir ilim, *tasavvuf*ün ise amelî olduğu, bu itibarla iki kavramın birbirinden ayrı olduğu savunulmuş olsa da yaygın görüş iki kavramın ayrı yazılan fakat aynı anlamda kullanılan kelimeler olduğu yönündedir⁴¹. Bahse konu irfân geleneğinin temeli Molla Sadra’nın kurucusu olduğu İsfahan Düşünce Okuluna dayanmaktadır. Okul tasavvuf ve felsefeyi birbirine yaklaştırmak/birleştirmek suretiyle yeni bir akım meydana getirmiş ve bu akımı irfânî gelenek olarak isimlendirmiştir⁴².

Aynı şekilde romanlarını irfânî romanlar olarak adlandıran ve onları tasavvufî romanlardan ayrı tutan Benarafe buna gerekçe olarak: “... tasavvuf ruhani bir deneyim irfân ise içinde değerlendirme, ölçme olan iman ve delil üzerine olan aklî bir bilgidir. Bu romanlar fıkıh, felsefe kadar tasavvufu da barındırmaktadır. Ancak sûfî her zaman deneyimini ifade edemez, ârif ise deneyimi hakkında bir söylem geliştirebilir ve bunu insanlara öğretebilir. Ârif sûfiden daha eski ve köklü. İrfânî romanlar İslam tarihini ve kültürel mirası canlandırarak yeniden yaşatıyor ve her

okurun anlıyacağı çağdaş romanlardır.”⁴³ Bu satırlardan da anlaşılacağı üzere yazar tasavvufi-irfânî roman ayrımını romanın yapısal unsurları, izleksel kurgusu ya da teknik yönüyle yapmayıp akılcılık ve felsefe farkı üzerinden belirtmektedir. İrfân kavramı felsefenin konuları arasında yer alsa da felsefe tümevarım, analogi ve kıyas gibi akıl yürütme yöntemlerini benimseyen bir bilim dalıdır. Ancak irfân daha önce de geçtiği üzere İslam terminolojisinde manevî deneyimle elde edilen bilgi anlamında tasavvufa ait bir kavramdır. Yazarın sadece âriflik-sûfilik ayrımı üzerinden gözettiği fark bilimsellikten ziyade temelinde Şiânın M.V. yy’dan beri Mağrip coğrafyasındaki yoğun etkisinden kaynaklıdır. Zira kendisini dünya Müslümanlarının hamisi olarak gören İran’ın Fas özelinde Şiileştirme politikası günümüzde de dikkat çekici bir seyirde devam etmektedir⁴⁴.

Abdilillah Benarafe’nin yazdığı ve adlandırdığı irfânî romanlar yazarın da içinde bulunduğu bir grup edebiyatçı tarafından Arap edebiyatında yeni bir tür olarak addedilmiştir. Yazar, irfânî romanları on dört asra on dört roman şeklinde İslam tarihini anlatan bir edebiyat ansiklopedisi projesi olarak değerlendirmektedir. Her roman için her bir asrın özelliklerini üzerinde toplamış bir karakter belirlediğini ifade eden yazar ilk romanı *Cebelu Kâf*’da (2002) bu karakterin Muhyiddin İbnu’l Ârâbî, son romanı *Medînetu’l-Ehtâmi’l-Fâdileti*’de (2022) ise bilgin Tirmîzî, filozof Farabî, şair el-Mütenebbi ve edip Ma’arri olduğunu söyler⁴⁵.

Benarafe bu yeni edebiyatın özelliklerini sıralarken bir bakıma irfânî romanları da tarif etmektedir. Buna göre bayağı dilden uzak, ulvî bir dil üzere kurulu, hakikat arayışında, dinî değerlerle bezeli, sınırları aşan bir tahayyüle sahip bu tasavvurun sırlarının sadece soyut ve somut âlemler arasında gidip gelen muhabbet ve marifet yolcularına açık olduğu ilmi bir edebiyattır⁴⁶. Sadece bu tarif üzerinden bile ele alınacak olursa gerek üslup gerekse içerik yönüyle bu romanların tasavvufi romanlardan farklı bir boyutu yoktur. Ancak Benarafe, irfânî romanları diğer romanlardan farklı kılan şu üç kavramdan bahsetmektedir: Birincisi “كتابة بالنور -nurla yazmak”tır. Kur’ânda sure başlarında bulunan hurûf-ı mukattaadan ilham alan yazar “nûrânî başlangıçlar” olarak tabir ettiği bu harfleri romanlara başlık olarak koymuştur. Yazar bundan kastın okuru içinde bulunduğu karanlıktan vicdanın ve ilmin aydınlığına çıkarmak böylelikle anlam ve hakikat anlayışının yenilenmesinin sağlanması olduğudur⁴⁷. Yazarın yeni bir kavram olarak sunduğu

harfler önemini tasavvufi imgelemdeki varoluşsal diziliminden almaktadır. Zira bu harfler evliyaların hayatlarında zuhur eden berzah âlemlerinin harfleri olup sûfilerce bir mesaj olarak kabul edilmiştir. Örneğin İbnu'l- Arabî'nin *Fütuhâtı*'nda geçen şu cümlesi:” Be (ب) ile varlık ortaya çıktı ve nokta ile kul ma'budundan ayırt edildi” harflerin bu işlevine bir örnektir⁴⁸.

İkinci kavram “الشهادة بالحدوث – varoluşla şahitlik etmek”, tarihî gerçek hadiselerin günümüzle ilişkilendirilerek okurun ilgisine sunulmayı ifade eder. Zira Benarafe'ye göre gerçek bir edip kurgu sanatını kullanarak geçmişte kalmış, unutulmaya yüz tutan olaylara hayat ruhu üfleyerek onları maziden çıkartır⁴⁹. Haddi zatında tasavvufi romanların İslam tarihi ve kültürel mirasdan beslendiği bir vakıadır. Bu durumun yeni bir kavrammış gibi sunulması yeni bir tür iddiasıyla ortaya çıkan bu romanlara yenilik vasfının kazandırılma gayretinden başka bir şey değildir.

Üçüncü kavram ise “irfânî tahayyül” dür. Yazar bu kavramı açıklarken *Binbir Gece Masalları*, *Ali Baba ve Kırk Haramiler* gibi edebî mirastan örnekler verir. Olağanüstü mucizevi marifete ancak olağan dışı bir hayal gücüyle ulaşılacağından irfânî tahayyül ana unsur olarak sayar⁵⁰. Tahayyül kavramı bu araştırmanın birinci bölümünde zikredildiği üzere tasavvufi romanlarda zaten var olması gereken bir öğedir. Bu bakımdan başına “irfânî” kelimesinin eklenmiş olması onu tasavvufi romandakinden farklı kılmamaktadır.

İrfânî romanlar yazar Benarafe'nin ifadesine göre tıpkı tasavvufi romanlar gibi İslam'ın ana kaynaklarından ve tarihî kültürel mirasından ilham almaktadır. Romanlardaki ana izleksel düşünce irfânî hakikate doğru yapılan yolculuklardır. Anlatıcı, referans olarak tasavvufi hayal gücünden yararlanır ve tarih, miras kültür ile olağanüstülüğü tasavvufi terimlerle birbirine bağlar. Nitekim yazar, irfânî romanları, farklı bir sözlüğü olan ve gücünü tasavvufi terimlerden (zevk, tecelli, makam, vecd vb.) alan yeni bir yazın türü olarak niteler⁵¹. Gücünü ve içeriğini tasavvufun terminolojisinden alan irfânî romanlar yazarın iddia ettiği gibi yeni bir tür olmayıp tasavvufi romanların felsefî boyutu ağır basan bir alt türüdür.

Akıllara bu noktada bir soru gelmektedir; altmışlı yıllardan ikibinli yıllara gelinceye değin bu romanlar “الرواية الصوفية - *tasavvufî roman*” iken ne olmuştu da ikibinli yıllardan itibaren tasavvuf

kelimesi bırakılıp "الرواية العرفانية - *irfânî roman*"a dönüşmüştü? Bu sorunun cevabı doksanlı yılların sonunda din algısında görülen ve olumsuzla evrilen değişimde gizlidir. Zira Amerika ve Batı dünyası "İslâm" ve "terör" olgularını biraraya getirip bir islamofobi oluşturmuşlar ve devşirdikleri aydınlar, din adamları, gazeteciler vb. eliyle "ılımlı İslâm" adında kendileri bir İslâm modeli geliştirmişlerdir. Yazar Benarafe'nin ülkesi Fas da bu akımdan etkilenmiş ve bunu iç-dış siyasetinde bir argüman olarak kullanmıştır. 2003 yılında Fas'ın Kazablanka kentinde yaşanan birbiri ardına patlamalar Fas Krallığı'nı harekete geçirmiş ve "Dinde hoşgörü ve diyalog" temalı faaliyetlerini arttırmıştır⁵². Krallık bu manadaki faaliyetlerini sadece siyasette yürütmez edebî alanı da çalışmalara katar. Bilindiği üzere roman, toplumsal yaşantıyı yansıtmada ve toplum üzerinde etkili olmada en önemli edebî araçtır. Sorbonne Üniversitesi'nden doktoralı yazar Benarafe benzer söylemlerle kültürler arası diyalog çalışmaları yürütmüş ve "irfânî romanlar" projesi (2002) ile edebî alanda bu faaliyetlere destek vermiştir. Daha geleneksel bir kavram olan "tasavvuf"u bırakıp pozitivist bir anlam yüklediği "irfân" adlandırmasında Batılı çevrelerde ılımlı Müslüman ve hümanist görünme endişesi vardır. Yazarın romanlarında üç semavî dini felsefik bir üslupta tek Allah inancı etrafında birleştirdiği ve "hepimiz kardeşiz" mesajı verdiği görülür. Örneğin araştırmamıza konu olan *al-Havâmîm*'de üçüncü bölümün tamamı (s. 65-89) ana karakter Müslüman İbn Maan ile Protestan rahip arasında geçen konuşmalar üzerinden dinlerarası diyalog fikrine hizmet edilmektedir:

ابن معن : "لقد أوقفني الحديث معك على أشياء كثيرة تجمع بيننا."

İbn Maan: Seninle konuşmak bizi birleştiren birçok şeyin farkına varmamı sağladı.

الراهب: - صدقت يا سيدي، بل دعني أنا أريك بأخي . فنحن إخوان في الإنسانية منذ هذا اليوم.

Rahip: "Doğru söyledin, kardeşim bırak da seni davet edeyim, Zira biz bugünden sonra artık insaniyet kardeşiyiz".

ابن معن: - " نعم، أنا أعترف لك بأننا إخوة في الإنسانية . بل إخوة في الإيمان. لا يجب أن نترك. الناس تعتقد أن دين المسيحي عليه السلام هو هذا الذي يمارسه هؤلاء الأشرقياء."

*İbn Maan: “Evet,insaniyet kardeşi olduğumuzu sana itiraf ediyorum. Hatta iman kardeşiyiz. İnsanların bu eşkiyalar tarafından uygulanan dinin Hristiyan dini olduğunu düşünmelerine izin vermemeliyiz”*⁵³.

الراهب: - نعم يا أخي، لعلنا نختلف في صور إيماننا لكننا نتفق في أصل حقيقتنا . وهذا هو الدين القيم الحق.

*Rahip: “Evet kardeşim, imanımızın şekillerinde farklılık gösterebiliriz ancak gerçeğimizin kökeni konusunda hemfikiriz ve bu, dinin gerçek değerleridir”*⁵⁴.

Keza yazar romanın ön sözünde de dinler arası hoşgörüye vurgu yaparak tarihte İspanya üç semâvî din arasında hoşgörü içinde yaşayabilmenin mümkün olduğunu gösteren en büyük örnek ülke iken bu hoşgörünün büyük bir trajedi ile sonuçlandığından bahseder⁵⁵.

Araştırmamızın birinci bölümünde açıklandığı üzere bir tasavvufi romanda olması gereken tüm özelliklere sahip olan *al-Havâmîm*’de bu durum açıkça görülmektedir.

3. al-Hawâmîm⁵⁶ (الحواميم) Romanında Tasavvufi Unsurlar

201

3.1 Romanın Konusu

Romanlar, alışlageldiği üzere tematik açıdan ve yayımlandıkları döneme ait önemli toplumsal ve kültürel hadiselerle yol gösterici olma bakımından ilişkilendirilir. Bu bağlamda bakıldığında *al-Havâmîm* (2010), Müslüman Moriskoların yerlerinden edilmelerinin ve çıkarılan bir kararla zorbalıkla Endülüs’ten Fas’a göç etmelerinin 400. yıldönümü anısına kaleme alınmıştır. Faslı yazar Abdillillah Benarafe’nin “projem” dediği irfanî romanlarından olan *al-Havâmîm*, 1492 Gırnata Antlaşmasının ihlal edilmesiyle başlayan İspanyol Katolik yönetiminin “tek din” ve “tek ulus” politikaları doğrultusunda yerli halk Moriskolara uyguladığı zulüm ve vahşeti konu edinmektedir.

1609 yılındaki kesin sınır dışı kararlarına kadar her türlü kötü muameleye, vahşete ve işkenceye maruz kalan Müslümanların trajedisi, büyükbabası Yakub al-Mansur al-Muvahhidi’nin yetim Endülüs halkına sahip çıkma vasiyeti doğrultusunda yapılan haksızlıklara karşı direnmek ve Endülüslülerin acılarını hafifletmek için Gırnata’da kalmakta ısrar eden Şeyh İbn Maan’ın ailesinin

öyküsünü konu alan bir anlatı üzerinden dile getirilmektedir. Keza insanlık suçlarının işlendiği Engizisyon mahkemeleri tarafından Müslümanlara, Yahudilere ve Protestan Hristiyanlara karşı işlenen suçlara edebi ve ahlaki tanıklık yine ileri yaşına ve zayıf bünyesine rağmen Engizisyon'un karşısına çıkarılan Şeyh İbn Maan'ın hapisane sahneleri üzerinden anlatılmaktadır. İslam, Hristiyanlık, Lutheran Reformu ve diğer konularla ilgili teolojik ve edebi tartışmalara yer verilmektedir.

Romanda Moriskoların sürgün trajedisinin yanı sıra aydınlık ve karanlığın, ölüm ve yaşamın ikiliği, bir korsan cihat gemisinde iki dışlanmış Morisko - Hayat ve Muhammed- arasında geçen acı, hüznün ve imkânsızlıkla harmanlanmış bir aşkın hikayesi etrafında ortaya konmaktadır.

3.2 Yazarın Hayatı⁵⁷

Romanın yazarı edebiyatçı, romancı ve şair Abdilillah Benarafe 1962 yılında Fas'ın Selâ şehrinde doğmuş ve yetişmiştir. İlk gençlik yıllarından itibaren dil, tarih, felsefe, tasavvuf, müzik ve sanata ilgi duymuştur. Paris Sorbonne Üniversitesi'nde anlam bilimi alanında doktorasını yapan yazar hâlen kültürel miras, tasavvuf, kültürel çeşitlilik, medeniyetlerarası diyalog ve kültür politikaları alanında uluslararası uzman olarak çalışmaktadır. Kendisini roman yazımında yenilikçi Arap romancısı olarak tanıtan yazar beş kıtada 40'tan fazla ülkede çeşitli konferanslar ve bilimsel seminerler vermiştir. Eserlerinde eleştirel kuram ve edebî yaratıcılığı birleştirmiştir. Yazdığı romanları “ırfânî” romanlar olarak adlandıran yazarın şu ana kadar yayınlanmış on iki romanı vardır. Yazarın diğer telifleri ise şöyledir:

Kitâbun fî ilmi'd-Delâle (Fransızca), Fransa:1997, Kitap bölümü “*al-Mektebetu'l-Endülüsiyyeti*” (İspanyolca) 2007 ve *Kitâb Cemâi:Tarîhu't-Tasavvuf bi'l-Endülüs* (İspanyolca) 2009.

3.3 Romandaki Tasavvufî Unsurlar

Bir romanın muhtevasına dair ilk izlenimi veren hiç kuşkusuz başlığıdır. Huruf-ı Mukattaa harflerinden olan *Hâmimler* bu bağlamda incelendiğinde romanın dinî bir içeriğe sahip olduğunu işaret etmektedir. Romanın tasavvufî boyutunun iki ana karakter; dede ve torun Maan'lar üzerinden ilerlediği görülür. Yedi bölümlü romanda okur, ilk beş bölümde dedenin, son iki bölümde de torun Muhammed'in sergilediği rıza ve teslimiyet üzere olan bir tasavvufî

bakışla karşı karşıyadır. Örneğin, Endülüs'te Müslümanlara karşı yapılan ezaların arttığı dönemde Kral, Müslümanları Hristiyan olmaya ikna etmek için köyün önde gelen âlim ve fakih zatı dede Maan'ı kâhinle münazara etmeye davet eder. Kâhin: "Ya Fakih! Gırnata, Endülüs düştü, bu da Tanrı'nın siz Müslümanlara karşı biz Mesih'in oğullarının yanında olduğunun bir delilidir" der⁵⁸. İbn Maan hiç tereddüt etmeden kendinden emin şu cevabı verir⁵⁹:

"إِنَّ مَشِيئَةَ اللَّهِ نَافِذَةٌ سِوَاءَ فِي النَّصْرِ أَوْ الْهَزِيمَةِ. وَالْمُؤْمِنُ الْحَقُّ مَبْتَلَى فِي كُلِّ الْأَحْوَالِ وَلَيْسَ أَمَامَهُ سِوَى الرِّضَا بِحُكْمِ اللَّهِ."

"Hiç kuşku yokki zaferde de yenilgide de Allah'ın dilediği olur. Gerçek mümin her durumla karşılaşabilir ama önünde Allah'ın hükmüne razı olmaktan başka bir seçeneği yoktur".

Yine dede İbn Maan hapisane günlerinde tevekkül hâlini hiç bırakmaz ve başına gelenlere sabrederek kendi kendisine iç sesiyle şunu der⁶⁰:

"يَجِبُ عَلَيْكَ مَتَمَسِّكَ بِالرِّضَا بِمَا حَكَّمَ اللَّهُ. لَمْ يَكُنْ غَاضِبًا مِمَّا قَدَرَهُ اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ.."

Allah'ın hükmüne rıza göstermen gerekir. (Mü'min) Allah'ın kulları hakkında verdiği hükme kızmaz".

203

Tasavvufi romanlarda birbiriyle mücadele eden fikirlerden birinin tasavvufi bakışa sahip olması beklenir. Örneğin; köyün fakihleri, Moriskoların zorla Hristiyanlaştırılması hadiselerinde Kastilyalılarla mücadele konusunda İbn Maan'ı sakin kalmasından dolayı eleştirirler. Dede Maan bu kişilere⁶¹:

"أَنَا لَمْ أَزِدْ عَلَى قَوْلِي أَنَّنَا رَاضُونَ بِحُكْمِ اللَّهِ. وَمَنْ مِنَّا لَا يَرْضَى بِذَلِكَ؟ فَإِذَا قَرَرْنَا أَنْ نَقَاوِمَ الْقِشْتَالِيِّينَ غَدًا قُلْتُ لَكَ نَفْسُ الشَّيْءِ بِأَنَّنَا رَاضُونَ بِحُكْمِ اللَّهِ. أَرَى وَاللَّهِ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ كَلَّفَنَا بِالرِّضَا وَالْقَضَاءِ وَهُوَ الْحُكْمُ الْإِلَهِيُّ.."

"Ben, Allah'ın hükmüne razıyız sözünden fazlasını demedim. Bizden kim buna razı değil ki? Eğer yarın Kastilyalılarla savaşıma karar verirse ben de sana aynı şeyi söyledim, biz Allah'ın hükmünden razıyız. Vallahi ben, Allah'ın bizi ilahi hüküm olan kazasına rıza göstermemizi mükellef tuttuğunu biliyorum." şeklinde kendisindeki "vuku bulana rıza gösterme" teslimiyetinin ilahi kaynaklı olduğunu ifade eder. "Rıza" kavramı tasavvufta hüküm ve kazaya itirazda bulunmamayı ifade etmektedir. Hatta bazı mutasavvıflar tasavvuf yolunu "rıza kapısı" olarak tarif eder⁶². Dede

Maan'ın "razı olma" hâli de tasavvufun ruhuna uygun olup karşılaştığı her durumda bu bakış açısını sergilemektedir.

Yine bir başka örnek olayda da benzer bir tutumu sergilediği görülür. 8 yaşındaki torunu Muhammed'i kilisenin hizmetine vermeyip korsan gemiyle Fas'a gönderdiği için cezalandırılır ve hapse atılır. İbn Maan'ın zindanda iken katoliklikten protestanlığa geçen bir mahkûm papazla yaptığı sohbetlerde olayları tasavvufi bakışla yorumlar: "موتوا قبل أن تموتوا.. – Ölmeden önce ölünüz.." ⁶³ خلق

الإنسان من ظلمة و نور.. – İnsan karanlıktan ve aydınlıktan yaratılmıştır" ⁶⁴. İbn Maan cezaevinde bulunmasının bir hikmeti olduğunu düşünür ve inançtan yoksun diğer mahkûmlara İslam'ı tebliğ eder. Arapçayı ve Kur'an okumayı öğretir. Bu mahkûmlardan biri bir gün İbn Maan'a zindanda olmaktan dolayı kaderine kızıp kızmadığını sorar. İbn Maan: "Allah'ın hükmüne razı olan kul onun verdiği hükme (kazasına) de kızmaz" şeklinde cevap verir ⁶⁵.

Tasavvufi romanlarda sıklıkla karşımıza çıkan roman kahramanının iç mekân olarak adlandırılan içsel konuşmaları bu romanda da görülmektedir. Bu duruma dair sahneler özellikle başkarakter İbn Maan'ın hapisane günlerinde sunulmuştur. İbn Maan etrafında onunla alay eden diğer mahkûmlara aldırış etmeden çokça ibadet ediyor ve tesbih çekerek Allah'ı zikrediyordu. Zira O, ona umut veren içindeki sesi duyuyor etraftan gelen gürültüleri hiç duymuyordu. Kalbi ibadetlerinden aldığı lezzet ve mutmain olma hâli ile dolmuştu ⁶⁶. İdam cezasına çarptırıldığında derin düşüncelere dalan İbn Maan nefsiyle konuşmasında: "Kur'ân bize iyiliğin karşılığında iyiliği va'd etmiyor mu? (şimdi) bu celladların, kralların, prenslerin ve din adamlarının yaptıkları ihsan mı? Endülüs bunların yüzünden geri kalmışlığı, cehaleti yaşıyor. (Oysaki) Müslümanlar geldiğinde ilim, medeniyet ve edebiyat dağıtmışlardı... Hayat böyle işte, yavaşlamak için ilerler, ilerlemek için gecikir. Vuslata giden yolu aydınlatan canlı ve uyanık bir vicdandır..." diyerek olup bitenleri kendince yorumlar (a.e, s. 100). Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki iman ve tevhid farklılığı romanda İbn Maan'ın iç konuşması şeklinde ifade edilmiştir: "وهو

O her nefsin kazandığından sorumlu olandır - القائم على كل نفسي بما كسبت (Ra'd/33), hakikatini (ne zaman) inkârsız kabul edecekler. Allah kullarının yaptıklarını ihlas olduğu müddetçe kabul eder. Kurtuluşun yolunu göstereceğini diye peygamberler gönderdi, insanoğlu bu hakikatten dolayı bilmiyordum mazeretine sığınamaz..." ⁶⁷.

Tasavvufi romanların kişi kadrosunda “hikmetli öğütleriyle yol gösteren bilge kişi” karakteri genellikle “şeyh” figürüdür. Benzer durum *al-Havâmîm*’de de görülmektedir. Torun Muhammed Maanî, Selâ’da aniden evinin avlusunda beliren yaşlı bir bilge görünümlü kişi ile karşılaşır. Bu yaşlı adam yiyecek ve su istemek üzere Muhammed’in evinin kapısını çalan bir kimsesizdir. Bu bilge kişi aslında, Gırnata’nın düştüğü yıl (1492) Fas’a kaçan Yahudi bir anneden ve İtalya’nın Cenova kentinde yaşayan bir Hristiyan iken kilisenin ve papazların uygulamalarını beğenmeyerek Müslüman olan bir babadan doğma Şeyh Eba Nâim Rıdvân al-Cenevî’dir⁶⁸. Yani bir anda evin avlusunda beliren bu yaşlı bilge aslında bir asır önce yaşamış olan bir şeyhtir. Muhammed ile sohbet başlayan şeyh ona öğütler verir:

“- أنهلك يا أخي إلى أن من تظنهم أعداء قد يصبحون أحببا ”

*"Seni uyarıyorum kardeşim, düşman sandıkların dostun olabilirler.."*⁶⁹. – *"İnsanlara aldırış etme, onlar hakikati bilmezler zahiriye göre hükmederler, bu da onları batıla sürükler. Sen hakk'ın yolunu tut. Sen kendine bu soruyu sordun mu hiç? Sen hakk'ın yolundan giden misin yoksa bâtilin mi? Ama hepimiz böyleyiz, sorgulamak zor iştir, hemen görünüşe göre hükmederiz. Fenânın kaynağını görmek için ona gitmek gerek. Fes'e git, suyun menbaanı orada bulacaksın, taşkın pınarlarından iç. Ağacından ayrılmış dalı orada bulacaksın.."*⁷⁰.

Yıllar geçer, Muhammed Hayat ile evlenir ve çocukları olur. Muhammed gemiciliği bırakmaz fakat kışları denize açılmıyordu. Fes'e gittiği günlerden birinde bir tarikat sohbeti esnasında yanında oturan dervişle sohbet eder. Sohbet esnasında bu dervişin aslında amcasının oğlu, tanıştığı şeyhin de bir asır önce yaşayan al-Cenevî olduğunu, şeyhin söylediği “ağacından ayrı dal” ifadesinin de yıllar sonra bulunduğu akrabasını işaret ettiğini idrak eder ve hayretler içerisinde kalır⁷¹.

Tekke/zaviye, dinî eğitimin alındığı ve dinî ritüellerin yapıldığı (zikir halkası gibi) mekânlar olarak tasavvufi romanlarda sıklıkla geçen yerlerdir. Korsan gemilerde çalışan Muhammed Maan kış aylarında denize açılmayıp zamanının çoğunu evinin bulunduğu Fas'ın âlimleri ve mutasavvıfları ile ünlü Selâ şehrindeki tekke geçirir⁷². Fes'e gittiğinde de mutlaka Şeyh at-Tâvedî ve Şeyh Ebi'l-Mehâsin Sîdî Yûsuf al-Fâsî'nin meclislerine katılır. Amcasının oğlu ile de Şeyh Ebi'l-Mehâsin'in tekkesinde tesadüf eder. Amcasının

oğlu tüm malını mülkünü şeyhinin yoluna vakfetmiş ve onun tekkesinde hizmet eden fakir bir dervıştır. Derviş Muhammed'e sûfi yolculuğunun başlangıcını şu sözlerle anlatır:

" – وجدت قلبي فقدت قلبي، لا كان قلبي فما أبالي "

"*Kâh kalbimi buldum, kâh kalbimi kaybettim, bu benim kalbim değildi zira umurumda da değildi.*"

Çocukluğundan ve ailesinden bahsedince Muhammed Maan'ın amcasının oğlu olduğu ortaya çıkar⁷³. Bu karşılaşma sahnesi, Muhammed'in evinin avlusunda beliren yaşlı bilge kişinin bir asır önce yaşamış olan Şeyh Eba Nâîm Rıdvân al-Cenevî olduğu hakikatini de ortaya çıkarır. Tasavvufi romanlarda gördüğümüz veli zatların zaman ve mekân ötesi mesafeler katederek mekân değiştirmesi, ruhun zaman ve mekândan sıyrılmış yükselmiş hâli olan tayy-i mekândır. Romanda bir asır sonra beliren şeyh sahnesi buna bir örnektir.

Tasavvufi romanlarda olay örgüsü daha çok olağan dışı acayiplikler etrafında şekillenir. Olağan dışı durumların dışında acı, hüznün, hastalık, ölüm, kıtlık, sel vb. karakterlerin maneviyatında yaralar açan ve "hikmet, kader" gibi teslimiyetçi bir ruhla karşılanan olaylar işlenir. Bu romanda da Endülüslü Müslümanların uğradığı türlü türlü ezalar ve akabinde yaşanan zorunlu tehcir hadisesi roman karakterlerince "kader" olarak görülmüş ve teslimiyet ruhu ile karşılanmıştır. Ancak diğer tasavvufi romanlardan ayırt edici özellik olarak Megaribe⁷⁴ tasavvufi romanlarında görülen "direniş ruhu ve mücadele azmi"⁷⁵ bir Mağrip coğrafyası tasavvufi romanı olan *al-Havâmîm*'de de tüm roman boyunca bariz bir şekilde görülmektedir. Örneğin Kastilya kraliçesi İsabella'nın baskıları artınca Moriskolu Müslümanlar evlerde toplantı yapmaya başlar ve bu zorla Hristiyanlaştırma politikasına karşı: "إن المقاومة هي السبيل الوحيد" – *hiç kuşkusuz tek yol direnmek*⁷⁶ kararını alırlar. Cuma günleri topluca Cuma namazı kılabilmek adına bir sembol geliştirirler. Eğer toplanacakları evle ilgili bir sıkıntı yoksa o eve mavi bayrak asılıyordu. Namaz vakti bayrak beyaza dönüşüyor ve bu güven içinde topluca namaz kılınabildiğini işaret ediyordu⁷⁷. Böylesi günlerden birinde İmam Cuma hutbesinde⁷⁸:

"لقد كان بإمكاننا الهرب والسفر إلى بلاد الإسلام الفسيحة لكننا أمة قائمة لله بالحجة في

هذه الصقع الغريب."

“Daha rahat bir İslam ülkesine kaçmak ve göç etmek fırsatımız vardır ancak biz bu garip diyarda Allah için duran bir milletiz” sözleriyle içinde bulunulan durumu ifade eder.

İbn Maan’ın hapisshane de mahkûmlara hitaben yaptığı konuşmadaki sözleri bu direniş ruhuna bir başka örnektir⁷⁹:

“...لا ننسى وحتى لا ينسى من يأتي بعدنا. الذاكرة هي الترياق الأعظم لكل هذا الشرورالكبرى. فلو سكتنا للأبد لتكرر هذه المأساة في مناطق أخرى وأزمة آتية.”

“Unutmayalım hatta bizden sonra gelecek olanlar da unutmasınlar. Hafıza bütün bu kötülüklerin tek panzehiridir. Eğer sonsuza kadar susarsak bu trajedibaşka yerlerde ve gelecekte de tekrar edecektir.”

Torununu kiliseye vermeyip korsan gemicilerle Fas’a kaçırdığı için idama mahkûm edilen Dede İbn Maan’ın celladına söylediği şu sözler müslüman Moriskolardaki eşsiz direniş ruhunun sembolü mesabesindedir⁸⁰:

“مرحي بالموت ، مرحي بالقتل . خذوا جسدي لكنكم لن تأخذوا روحي، بل لن تأخذوا شعرة واحدة مني، تملأ الأرض تسبيحا بجلال ربي.”

“Yaşasın ölüm! Yaşasın katletme! Bedenimi alın ama asla ruhumu alamıyacaksınız hatta saçımın bir telini bile! Yeryüzü Rabbimin azametinin tesbihiyle dolacak”.

Direniş ve mücadele ruhuna bir başka örnek ise Selâ kentinde Şeyh Abdullah b.Hasûn’un müridlerine yaptığı konuşmadır⁸¹:

“لا تعولوا يا إخواني إلا على الله وعلى صدق سريرتكم وإخلاصكم. جاهدوا في سبيل الله ..وإني علمت أن طاغية الاسبان يسعى لاحتلال مدينتنا المجاهدة .”

“Ey Kardeşlerim! Allah’tan, kendi içtenliğinizden ve ihlasınızdan başkasına güvenmeyin. Allah için savaşın. Zalim İspanya’nın mücahid şehrimizi işgal edeceğini biliyorum”.

Endülüs halkının mücadelesinin özü romanda şu sözlerle ifade edilir⁸²:

“إذا أرادوا موتنا فليكن لنا لن نسلم لهم أنفسنا كالخراف ، سنموت كالشهداء، سندافع عن ديننا ولغتنا ونبينا.”

“Eğer ölümümüzü istiyorlarsa olsun ama biz kendimizi onlara teslim etmiyeceğiz. Şehid olarak öleceğiz, dinimizi, dilimizi ve Peygamberimizi savunacağız.”

Romana tasavvufi olma özelliği katan bir diğer unsur tasavvuf ilmine ait terimlerdir. Bu terimler⁸³ ve romanda geçtikleri sayfalar şöyledir:

Romanda geçtiği sayfa	Anlamı	Terim
41-91-93	Kalbin ızdırap duymaksızın işini tam bir inançla Allah’a havale etmesi.	Tevekkül
41- 65-	Allah’ı anmak ve ondan gafil olmamak. Tarikat ehlinin belli kelime ve ibareleri, belirli zamanlarda ve belirli sayıda her gün düzenli söylemeleri.	Zikir
176-180-183	Sâlikin azimli bir şekilde gösterdiği faaliyetle ulaştığı merhale.	Makam
77- 143-163-173	Kulun fiilini görmemesi hali, nesnelerin sûfinin gözündeki hiç olması.	Fena
92-170-171-173-176-179 vs..	Sâliklere rehberlik eden ve onlara tasavvufi eğitim veren mürid, insan-ı kâmil, mutasavvıf önder.	Şeyh
62-77-101-143	Allah tarafından insana üflenmiş olan ilahi ben, ruh.Nefs-i mutmainne ise kötü huylardan arınmış ve huzura kavuşmuş nefis.	Nefis / Nefs-i Mutmainne
141-155-156-171	Allah ve kulu arasındaki yoğun sevgi hali.	Muhabbet
173-184-217	Müridin bir şeyhin gözetiminde takip ettiği yol, yöntem.	Tarikat

Yukarıda geçen terimler romanda, tasavvuftaki terim anlamları ile kullanılmışlardır. Bu terimlerin dışında romanda Allah’a muhabbete davet eden *tasavvuf* ve ilahi hakikatler *marifet* üzerine anlatılar da vardır⁸⁴.

Tasavvufi romanların bir özelliği olarak yüksek belagatli bir dil, söz sanatlarının ve sembollerin kullanılması ve tasavvufun ana gayesi olan kişinin manevi yönden olgunlaşmasına hizmet eden tasavvufi öğretiler/nasihatlar *al-Havâmîm* romanında da bariz şekilde görülmektedir:

Söz Sanatları	Semboller	Tasavvufi Öğreti
Endülüs’ün kurtuluşu zor durumda olup bağırarak yardım isteyen genç kıza benzetilmesi(s.27), Hayat karakterinin kendisini kanadı kırık yaralı serçeye benzetmesi (s.156), Şazeli tarikatının “taşkın pınarları olan suyun menbası” olarak tasviri (s.173) <i>Teşbih sanatı</i>	Bir milyon Moriskolunun Endülüs’ten tehcir edildiği günlerde her yerde kargalar bağırır (s.33) Mağrib kültüründe ve romanda karga uğursuzluğa işarettir. “Yaşam ve ölüm güvercinleri Gırnata düştüğünden beri 117 yıldır çırpınıyorlar..” (s.197). “..Güvercinlerimiz köyü terk etti çünkü burda artık tek var olan ölüm..” (s.199) <i>Güvercin hayatın sembolü.</i>	“Başımıza gelen musibetler halimizde yükselmeye mi yoksa yok olup gitmemize mi vesile olacak” (s.42). “İnsan fani varlıktır. Kişi bundaki sırrı idrak ederse ebedi olur”. (s.77)
“devir değişti, ayaklar baş oldu”(s.34) <i>Kinaye sanatı</i> “nefsin katli” (s.143) <i>Mecaz sanatı</i>	“..ölümün mîminden موت hayatın hâsına حياة ..” (s.92-172-204). “hâmîmlerdeki ح ve م ha ve mimler bataklığın pınarında, Zülkarneyn’in güneşinin battığı yerde	“Yok oluşun kaynağına varmak için hiçlikte yok olmak gerekir” (s.173).

	ölüm ve hayat asrında uçuşuyorlar” (s.172) <i>Harf sembolü</i>	
Hapishanenin mukaddes bir yere benzetilmesi ve beytü'l-Mukaddes diye adlandırılması; (s.65), “kalem ruhun dilidir” (s.146); istiare sanatı.	“..bahru'l-muhitte susamadın mı?” (s.172) Burada okyanus tasavvuf yoluna işaret etmekte kişinin Hakk’a olan özlemini sembolize etmektedir.	“Hakiki delilik, her şeyi yok bilip sadece O’nda (Allah) var olmaktır” (s.163).
ظلمة “karanlık ve nur” (s.86), “موت ölüm ve hayat” (s.154), “اللقاء واللقاء gece ve gündüz” (163), “اللقاء واللقاء” karşılaşma ve buluşma” (s.174), “حلّ الجمام محلّ” ölüm güvercinin yerini aldı” (s.199). Sözcüklerin eş, yakın ve zıt anlamlı kullanılması, ikilemeler (sünâiyyat) mistik anlatılarda çokça görülmektedir.	“..sen dışkı ve kandan çıktın kendinin ne olduğunu bilirsen beyaz süttten içersin..” (s.173), “saf süt gibi olmalısın..” (s.184) ifadeleri ile; Hakk’ı idrak eden ruhun ve kalbin ilahi ikramlardan nasiplenmesini sembolize etmektedir.	“Sıfat mevsûfundan ayrılmaz amcamın oğlu!” (s.180). “Kırmızı ve bayaz ikisi de renk, başlangıçları her ikisinin de aynı ama bak sıfatlarını gayretleri belirledi, ona göre farklılaştılar” (s.185). “Merhametin öfkenden fazla olsun” (s.181).

Görüldüğü üzere roman, tasavvufi terimlerin yanısıra seçkin bir okur kitlesinin anlayabileceği nesnel ve sembolik bir dilin iç içe geçtiği özel bir anlatım diline sahiptir. Romanda yazarın iddia ettiği ve irfânî romancılığın bir göstergesi olarak kabul ettiği akılcılık üzere olan sahneler ise birkaç konuşma diyalogundan ibarettir⁸⁵. Zaten bu türden sahneler felsefi yönü ağır basan tasavvufi romanlarda var olan bir durumdur. Dolayısıyla vicdanlara ve irfâna hitap eden tasavvufi romanları tekrardan başka bir adla sanki farklı/yeni bir şeymiş gibi sunmuş olmak mesnetsiz bir durum olmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Arap romancılığının yeni türü tasavvufi romanlar bireyin iç dünyasına ayna tutar ve tasavvufun terminolojisinden ve sembolik dilinden yararlanarak kişinin hakikate ulaşma çabalarını kurgular. Günümüz Arap romancılığında tasavvufi romanlar kadim bir tasavvuf geleneğine sahip olan Fas’la anılmaktadır. Zira Şark romancılığında ilk olarak Necip Mahfuz’la altmışlı yıllarda görülen tasavvufi roman, Megaribe edebiyatında daha erken bir zamanda, kırklı yılların başında ilk ürününü et-Tuhâmî al-Vezzânî’nin kaleme aldığı (ö. 1972) *الزاوية – Zâviye* (1942) adlı romanla vermiştir.

211

Yetmişli yıllarda duraksayan ancak doksanlı yıllarda çokça rağbet gören Mağribî tasavvufi romanlar, ikibinli yıllarda yazar Abdilillah Benarafe’nin romanlarıyla âdeta zirve noktasına yükselmiştir. Ancak bu noktada yazar Benarafe, “tasavvuf” kelimesini reddederek kendi adlandırması ile “irfânî romanlar” akımını başlatmıştır. Yazarın bu reddedişinin ardında edebî farklılıklardan ziyade siyasi ve ideolojik nedenler olduğu görülmüştür.

Romanın tasavvufi unsurları üzerine elde edilen sonuç verileri ise şöyledir:

a) Tasavvufi romanları diğer roman türlerinden ayıran en önemli özelliği hiç kuşkusuz bireyin içsel yolculuğudur. Romanın kapak görseli bu özelliğe uygun olarak tasarlanmış ve kainattaki varoluşunu sorgulayan insana işaretle devinip duran girdap görseli şeklinde sunulmuştur.

b) Tasavvufi romanların başlıca özelliklerinden olan ilahi kaynaklardan metinlerarası alımlamalar örneklem romanda Kur’ân’ı Kerim ve İncil’den iktibaslar şeklinde yer almıştır.

c) Roman baştan sona tasavvufi terminolojiden ve sembolik dilden yararlanarak kurgulanmıştır. Tevekkül, zikir, tasavvuf, tarikat, makam, fena, nefis, nefis-i mutmainne, muhabbet, marifet vb. romanda geçen tasavvufi terimlere örnektir.

d) Tasavvufi romanlarda sıklıkla görülen sembolik dil romanın bütününe hakimdir. “Ölüm ve hayat” kelimelerinin ح ve م harfleri ile sembolize edilmesi, kadın karaktere “Hayat” isminin verilerek metafor olarak yaşamın her zaman yeniden kurulabileceği ve hayatın hep var olduğu, canlılığa ve umuda işaret edilmiş olması romandaki bu dile birer örnektir.

e) Tasavvufi romanlarda sıkça görülen bilge kişi, şeyh ve derviş figürleri ile ruhun zaman ve mekândan sıyrılmış, yükselmiş hali olan tayy-i mekân bu romanda da vardır.

f) Tasavvufi romanların karakteristik özelliği olan yüksek ve belagatli dilin *al-Havâmîm*’de söz sanatları ve didadiktik öğretiler şeklinde olduğu görülmüştür.

g) Konusu insan ve yaşadığı sıkıntılar, içsel yolculuğu olan tasavvufi romanlara benzer şekilde *al-Havâmîm* de Endülüslü Müslümanların yaşadığı trajedi genelinde Maan ailesinin yaşam mücadelesini, baş karakter dede İbn Maan’ın hapisanede iç muhasebesini, rahip karakterinin içsel yolculuğunu vb. sorgulayıcı bir dille sunmuştur.

h) Yine tasavvufi romanlarda görülen varoluşçu dil, felsefi boyutu ağır basan *al-Havâmîm*’de de açıkça görülmektedir. Baş karakter İbn Maan’ın Protestan rahiple hapisanede “iman” hakkındaki yaptığı konuşmalar bu dile bir örnek teşkil etmektedir.

i) Tasavvufi romanların ruhuna uygun olarak bu türden romanlarda görülen bir durum olan kişinin içinde bulunduğu zaman dilimine karşı sorumluluğu bir başka deyişle “ibnu’l-vakt” olgusu, baş karakter İbn Maan üzerinden açık bir şekilde okura mesaj olarak verilmiştir.

Yazarın telif ettiği irfânî romanların dördüncüsü olan *al-Havâmîm* gerek yapısal unsurları (konusu, karakterleri, zamanı, mekânı ve izleksel düşüncesi) gerekse dil ve üslubu bakımından tam bir Mağribî tasavvufi roman örneklerindendir. İlaveten Megaribe tasavvufi romanlarında görmeye alışkın olduğumuz bir özellik olan direniş ve özgürleşme, tasavvufdaki “ruhun özgürleşmesi” düsturuna uygun bir ahenk içinde ele alınmıştır. Müslümanların tarihinde bir trajedi olarak addedilen 1492-1609 arasındaki olaylar

dizisi, okurun vicdanına ve fizikötesi bir tahayyül gücüne hitap edilerek sunulmuştur.

Kaynakça

- Açıkgenç, A. (2015). “İran İrfan Geleneği ve Molla Sadra”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Endülü’s ve Felsefenin İsrakîli(leşmesi)ği*,7: 1129-1144.
- Ahmed, F. (2018). *er-Rivâyetu ve’t-Tasavvufu’l-İslâmî*, Beyrut: Mektebetu Lübnan.
- Altunkaya, M. (2016). “Bazı Şîi Kaynaklarda Tasavvufun Yeri”. *Doğu Esintileri*,5: 175-194.
- al-Acem, R. (1999). *Mevsûatu Mustalahat et-Tasavvufu’l-İslâmî*. Beyrut: Mektebetu Lübnan.
- Benarafe, A. (2007). *Bahr-u Nun*. Rabat: Dâru’l-Emân.
- Benarafe, A. (2010). *el-Havâmîm*, Birinci baskı. Fas: el-Merkezu’s-Sekâfî.
- Benarafe, A. vd. (2014). *Cemâliyyetü’s-Serd fi’r-Rivâyeti’l-İrfâniyye*. Beyrut: Dâru’l-Âdâb.
- Bolelli, N. (2017). *Belâgat*. (12.Baskı), İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları No:72.
- Bostancı, A., Çil, F. H. (2021). “Abdulilâh b. Arafe’nin Bilâdu Şâd Romanında Tarih, Hayal ve İrfân”. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 23 /44, s.449-480.
- el-Berîkî, A. (2018). *el-Mütehayyil fi’r-Rivâyeti’l-İrfâniyyeti*. Fas: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Can, A.H. (2022). “el-Cüneyd Elif Lâm Mîm el-Ma’rife Romanı Merceğinde Abdelilâh b. Arafe’nin Tarihî ve Tasavvufi Romanları”. Atatürk Üniversitesi Yayınları, 26 /1, s.150-161.
- Cebecioğlu, E. (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları.
- Demir, E. (2019). “Modern Arap Edebiyatında Tasavvufi Roman”. Tasavvur, tekirdağ İlahiyat Dergisi, 5/1, s. 39-60.
- Enver, H. (2016). *Sûfî*. Kahire: Dâru Liyân Li’n-Neşr.

- Gazâlî, F. (2018). *Tecelliyâtü's-Sûfiyyeti fi't-Tecrübeti'r-Rivâiyyeti'l Muâsireti li Selâm Ahmed İdrisû*. (Doktora Tezi). Biskra Muhammed Haydar Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı, Cezayir.
- Hacerî, İ. (2015). “er-Rivâyetü'l-İrfâniyye: Medhal li-Ma'rifeti Kazâya'n-Nev'î”. *Zevât* 10, 16-23.
- Hafâcî, M. (1983). *el-Edeb Fî Turâsî's-Sûfî* (1.Baskı). Kahire: Dâr Garîb li't-Tabaati ve'n-Neşr.
- Huvâlidîyye, E. (2014). *er-Remzu's-Sûfî*. Rabat: Difâf Yayınevi.
- Karaoğlu, O. (2022). “Dini Diplomasi ve Şiileştirme Bağlamında İran'ın Afrika'daki Faaliyetleri: Fas, Tunus, Cezayir Örneği. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 9/2, s. 135-166.
- al-Kûnî, İ. (1992). *Nezîfu'l-Hacer*. (3.Baskı), Limasaol: Dâru't-Tenvîr Li't-Tabaati ve'n-Neşr.
- Merînî, N. (2012). *er-Rivâyetü'l-İrfâniyyetu inde Abdillillah Benarafe*. Fas: Cem'ıyyetu Selâ el-Mustakbel.
- Oktay, Z. (2023). *Çağdaş Megaribe Edebiyatında Tasavvuf İçerikli Romanlar*. (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslami Bilimler (Arap Dili ve Belagati) Anabilim Dalı, İstanbul.
- Râzi, M. (1982). *Muhtâru's-Sihah*, Kuveyt: Dâru'r-Risâle.
- Settar, N. (2003). *Bünyetü's-Serd Fî'l-Kısasi's-Sûfî*. Şam: İttihâd'ul-Kitab el-Arab.
- Sipahioğlu, A.Y. (2014). *Boykot Döneminde Nazil Olan Surelerin Tespiti ve Değerlendirilmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslami Bilimler (Tefsir) Anabilim Dalı. Ankara.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvufun Dili*. (2.Baskı), İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Yetimoğlu, B. (2022). “Fas İslâmı ve Fas'ın Din Diplomasisi”, *Mecra Gazetesi*. <https://www.gzt.com/mecra/fas-islami-ve-fasin-din-diplomasisi-3534394> adresinden erişilmiştir. (Erişim Tarihi : 28.12.2024).

- Yıldız, M. (1997). “Necip Mahfuz’un et-Tarîk İsimli Romanı”, *Gazi Eğitim fakültesi Dergisi*, 17/1, s.19-32.
- Zevât (2015). “er-Rivâyetu’l-‘İrfâniyyetu Te’sisu Liedebin Cedidin”. Mecelle Sekâfiyye İlektroniyye, sayı:10. <https://library.mominoun.com> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 09.11. 2024)

Structured Abstract

In contemporary Arabic literature, Sufi novels, which have garnered significant attention in recent years, have become closely associated with Moroccan literature, a tradition deeply rooted in Sufism. It is no coincidence that the first example of Moroccan novels in the modern era, *al-Zawiya* (The Lodge, 1942) by al-Tihami al-Wazzani, adopts a Sufi concept as its title. Indeed, it is not surprising that the homeland of Sufi novel-writing is the Maghreb region, as the Islamization of this area was largely carried out by Sufi figures. Contemporary Moroccan writers often draw upon the enduring influence of the Sufi tradition, which continues to resonate within society, to appeal to a broader readership. This tendency is evident in the increasing number of Sufi novels in recent years; for example, 126 Sufi novels were published in Morocco in 2011 alone (Ghazali, 2018:35).

The Sufi novel tradition in Arabic literature, which dates back to the 1960s, owes its popularity largely to the spiritual satisfaction and sense of tranquility it offers to readers. This appeal has been particularly significant in Arab societies marked by political and social turmoil in their daily lives. In essence, these novels propose an inner journey by drawing on Sufi teachings, offering solace to modern individuals who feel trapped in the dilemmas of contemporary life. The growing popularity of Sufi novels among readers has also fueled ongoing debates in Arab literary circles about the nature and classification of these works. Central to these discussions is whether the Sufi novel should be considered an independent genre or categorized as a subset of historical or religious novels. Although Sufi novels draw inspiration from the primary sources of Islam—the Qur'an and Hadith—they are distinct from religious novels in that they do not aim to convey a religious message or impose doctrinal rulings. Similarly, while the use of a past-tense narrative style brings Sufi novels closer to historical fiction, their connection to history is limited to creating a narrative rhetoric based on analogy rather than a faithful recounting of historical events. Moreover, the Sufi novel's tendency to select historical events or figures as narrative material stems from its foundation in the cultural heritage of Islam, which is its most defining feature and distinguishes it from other novelistic genres.

In addition to the debate over whether Sufi novels should be classified as a distinct genre, there is also no consensus on their naming. This issue forms the central problem around which our research is structured. Until the 2000s, these novels were referred to as “الصوفية الرواية” (Sufi Novels). However, with the publication of Moroccan author Abdilillah Benarafe's first novel, “قاف جبل” (Mount Qaf, 2002), they began to be identified as “العرفانية الرواية” (Irfani Novels). What are the similarities and differences between Sufi novels and Irfani novels?

The 1980s, a period marked by the rise and popularity of novels with Sufi themes, also coincided with an era in which globalization exerted pressure on local cultures and the New Age movement gained prominence, bringing societies and lifestyles closer together. The 1990s, however, were defined by the emergence of Islamophobia, driven by the Western association of two fundamentally incompatible concepts: "Islam" and "terror." During this time, Islamic identity was devalued, exacerbated by sectarian conflicts, internal and external wars, and economic and social crises ravaging the Islamic world. These circumstances were further influenced by the post-1980s wave of interfaith and intercultural dialogue. In this context, mystical and philosophical works that promoted values of mutual tolerance between religions and civilizations—such as those written by Paulo Coelho, a Brazilian author and UNESCO advisor for the Intercultural Dialogues Program—served as inspiration for Abdilillah Benarafe. A Moroccan writer with a doctorate from the Sorbonne University and a specialist in cultural diversity, intercultural dialogue, and cultural policies at ICESCO (Islamic World Educational, Scientific, and Cultural Organization), Benarafe drew upon these themes in what he describes as his "project," the Irfani Novels. These novels aim to bring the three Abrahamic religions closer together, uniting them under the shared value of tolerance based on monotheism. For instance, in the third chapter (liwa) of *al-Hawamim* (2010), which is the subject of this research, the dialogue between the protagonist Ibn Maan and the reformist Catholic priest Casiodora Dularayna (pp. 65–89) illustrates the unification of Islam and Christianity around the belief in one God. Through these conversations, the novel also recounts the persecution endured by Muslim Moriscos, Christians, and even Jews in Andalusia due to their faiths.

The novel *al-Havâmîm*, which is the sample of this research by contemporary Moroccan writer Abdilillah Benarafe (b. 1962) was inspired by the seven (7) surahs in the Holy Quran, starting with "Hâ-Mîm- حم," and consists of seven sections called "liva." Accordingly, the first live is Mu'min; the second is Fussilat, the third is Shura, the fourth is Zuhruf, the fifth is Duhan, the sixth is Jâsiye, and the seventh is concluded with verses taken from Surah Ahkaf. While the focal point of the narrative material revolves around the theme of the conflict between life and death, this conflict is also symbolized by the duality of Hâ (life-حياة) and Mim (موت – death) (a.e, p. 86). The title of the novel, *Havâmîm* (حواميم), is a plural word in Arabic and refers to the repeated letters "hâ mîm" from the Mukatta'a in the Quran, and means "Hâmims," which refers to the entirety of the Hâmim surahs in the plural. According to Ibn Atîr, "Hâmim حاميم" is a warning expression, meaning "they will not be helped."

al-Hawamîm is the fourth novel in the "mystical novels" project that Abdilillah Benarafe composed as fourteen novels based on the fourteenth century of Islam, benefiting from Islamic history and cultural

heritage (Benarafe et al., 2014, pp. 12-13). The author selected the material for this novel from history and constructed it with Sufi elements. Unlike other novel genres, Sufi novels are nourished by Islamic history and cultural heritage and, therefore, written in the language of the past. Although this language brings Sufi novels closer to historical ones, it has chosen to identify with history only to create narrative rhetoric based on modern analogy.

Benarafe, who has written twelve novels so far with the claim of a new novel genre under the name of "mystical novels" in Arabic literature, positions these novels in a different place from Sufi novels (Hacerî, 2015, pp. 16-17). Studies on the author's sage novels in Turkish literature are limited in number, and it has been observed that there is a confusion of concepts in these studies. While Ethem Demir's article titled "Sage Novel in Modern Arabic Literature" (Tasavvur, 2019: 5/1, 45) refers to these novels as "Mystical novels," Ahmet Bostancı & Fatma H. Çil's "Abdulilâh b. In the article titled "History, Imagination, and Wisdom in Arafé's Novel Biladü Şâd" (Sakarya University Faculty of Theology Journal, 2021: 23/44, 453), the author's definition was directly accepted, and the novel, which is the subject of the research was mentioned as an "erfani novel." In the conclusion part of the study, the terms belonging to the science of Sufism are presented as "irfani concepts" (Bostancı & Çil, 2021, p. 472). The last study is "Historical and Sufi Novels of Abdelilâh b. Arafé in the Lens of the Novel el-Cüneyd Elif Lâm Mîm el-Ma'rife" by Ahmet Hamdi Can (Atatürk University Publications, 2022: 26/1, 150-161). For the novel el-Cüneyd Elif Lâm Mîm el-Ma'rife, which is the subject of the study, the researcher used the expressions "Benarafe's Sufi novel" (p. 151), "Benarafe's novel with a strong Sufi aspect" (p. 152), "Sufi (wisdom) novel" (p. 155) and in the conclusion section, "historical and Sufi as a sub-genre of Sufi novels" (p. 160). As can be understood from these expressions, it is seen that in Turkish studies, the Sufi novel as a novel genre is explained ambiguously, and the concepts of Sufism and Wisdom are intertwined.

Our research aims to end this conceptual confusion in the field, and in the first section, "Sufi novel" and its characteristics will be discussed. In the second section, information will be provided about the author Abdilillah Benarafe and his infant novels through the novel el-Havâmîm, which is the subject of the research, and the distinction between Sufi novels and Irfan novels will be emphasized. In the third section, the novel sample of Sufism will be analyzed. Thus, through this novel, which forms the basis of our research, we will try to contribute to Turkish literature by showing how Sufism is constructed as a literary material. Our research is qualitative, and the novel determined as a sample will be examined with the content analysis method, and the obtained data will be evaluated in the conclusion section.

Author Benarafe positions his novels in a distinct category by employing the concept of irfan, which he imbues with a positivist interpretation, instead of "Sufism," which evokes traditional Islam. This divergence is not primarily rooted in literary distinctions but is driven by political and ideological motives. al-Hawamim stands as a quintessential example of a Maghrebi Sufi novel in terms of its structural elements (theme, characters, setting, and thematic ideas) as well as its language and style. The novel presents the chain of events that occurred between 1492 and 1609—recognized as a tragedy in Islamic history—through a philosophical discourse, appealing to the reader's conscience and metaphysical imagination.

¹ Bu sureler sırasıyla Mü'min (Gâfir), Fussilet, Şûra, Zuhurf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf'dır. Surelerin hepsi Mekke'de nazil olduğundan Mekki surelerdir.

² Benarafe, 2010, s.86.

³ Detaylı bilgi için bkz. M. Zeki Duman ve Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c.18, s.401-408, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

⁴ İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, c.12, s.151. <https://shamela.ws/book/1687/6067> (Erişim tarihi: 19.12.2024).

⁵ Sipahioğlu, 2014, s. 73.

⁶ Benarafe, 2010, s.14.

⁷ Benarafe vd., 2014, s. 12-13.

⁸ Yazarın bu romanları yayımlanma tarihlerine göre sırasıyla: *Cebelu Kâf* (2002), *Bahru Nûn* (2007), *Bilâdu Sâd* (2009), *al-Havâmîm* (2010), *Tavâsinu'l-Ğazzâlî* (2011), *İbnu'l-Hatîb fî Ravdati Tâhâ* (2012), *Yâsîn Kalbu'l-Hilâfe* (2013), *Tavku Sırri'l-Mehabbe: Sîretu'l-İşk 'İnde İbn Hazm* (2015), *al-Cüneyd, Elif Lâm Mîm el-Ma'rife* (2016), *Hunâse, Elif Lâm Râ ar-Rahme* (2018), *İdrîs Elif Lâm Mîm Sâd el-Vilâye* (2019), *İdrîs: Massu'l -Vilâyeti* (2019) ve son olarak *Medînetu'l-Ehtâmî'l-Fâdileti*'dir (2022).

(www.aljazeera.net/culture/2023/7/13/عرفة-عبد-الإله-بن-عبد-المغربى-الأديب)

Sena al-Kuveytî, 13.12.2024).

⁹ Hacerî, 2015, s. 16-17.

¹⁰ Demir, 2019, s.45.

¹¹ Bostancı ve Çil, 2021, s.453.

¹² Bostancı ve Çil, 2021, s. 472.

¹³ Can, 2022, s. 151.

¹⁴ Can, 2022, s. 152.

¹⁵ Can, 2022, s. 155.

¹⁶ Can, 2022, s. 160.

¹⁷ Ahmed, 2018, s. 26.

¹⁸ Abdillillah Benarafe, Fas: al-Merkezu's-Sekâfi, 2010.

- ¹⁹ Mustafa Ligaterî, *al-Atlasî et-Tâihu*. Beyrut:Dâru'l-Âdab, 2017.
- ²⁰ Bensalim Hımmîş, *al-Allâme*. Rabat: Matbaatu'l-Meârifî'l-Cedide, 2016.
- ²¹ Beyân, kelime anlamı olarak açık-seçik ve anlaşılır olmak demektir. Terim olarak ise bir manayı farklı söz ve yöntemlerle anlatmayı öğreten belirli usûl ve kuralları olan, belâgatın üç ilim dalından birisidir (Bolelli, 2017, s.33).
- ²² Benarafe vd., 2014, s. 108.
- ²³ Ahmed Velid Abdülkadir, *al-Kabru'l-Meçhul evi'l-Usûl*. Moritanya: Mektebetu'l-Usreti'l-Arabiyyeti, 2003.
- ²⁴ İbrahim al-Kûnî, *Nezîfu'l-Hacer*. Libya: Dâru't-Tenvîr li't-Tabaati ve'n-Neşr, 1992.
- ²⁵ Tâhir Vattâr, *al-Veli et-Tâhir Yerfeu Yedeyhi bi'd-Dua*. Cezayir: Müessesetu'l-Vataniyyetu li'l-Fünûni'l-Matbaaiyyeti, 2007.
- ²⁶ Settar, 2003, s. 37-38
- ²⁷ Hafâcî, 1983, s. 182.
- ²⁸ Abdillillah Benarafe, *Bahr-u Nun*, Rabat: Dâru'l-Emân, 2007.
- ²⁹ al-Kûnî, 1992, s.109.
- ³⁰ Oktay, 2023, s. 56.
- ³¹ Uludağ, 2016, s. 415.
- ³² Muhammed al-Eş'arî, *Cenûbu'r-Rûh*, I.Baskı, Dâru'l- Beydâ: al-Merkez as-Sekâfî, 1996.
- ³³ Huvâlididiyye, 2014, s. 71.
- ³⁴ İbrahim Dergûsi, *ad-Derâvîş Yeudûne İle'l-Menfâ – Dervişler Sürgüne Dönüyor*. Mülteka's-Sadakati's-Sekâfî, 1992.
- ³⁵ Enver, 2016, s. 10.
- ³⁶ Ahmed Velid Abdülkadir, *al-kabru Mechûlev'il-Usûl*, Moritanya:Silsiletu'l- Kitâbi'l-Arabî 8, 2003.
- ³⁷ Zevât, 2015, s. 10-11.
- ³⁸ al-Acem, 1999, s. 2/637-638.
- ³⁹ Uludağ, 2012, s. 236.
- ⁴⁰ Râzi, 1982, s. 373.
- ⁴¹ Altunkaya, 2016, s. 178-179.
- ⁴² Açıkgenç, 2015, s. 1130.
- ⁴³ Zevât, 2015, s. 56.
- ⁴⁴ Karaoğlu, 2022, s. 153.
- ⁴⁵ Kuveytî, 2023: el-Cezire.
- ⁴⁶ Merînî vd, 2012, s. 16.
- ⁴⁷ Benarafe, 2010:9.
- ⁴⁸ al-Berîkî, 2018, s. 118.
- ⁴⁹ Benarafe vd., 2014, s. 14-15.
- ⁵⁰ Zevât, 2015, s.57.
- ⁵¹ Benarafe vd., 2014, s. 24-28.
- ⁵² Yetimoğlu, 2022 Mecra Gazetesi.
- ⁵³ Benarafe, 2010, s.85.

- ⁵⁴ Benarafe, 2010, s.86.
- ⁵⁵ al-Havâmîm, 2010, s. 14.
- ⁵⁶ Abdilillah Benarafe (2010). *al-Havâmîm-Hâmimler*. 1.Baskı. Dâru'l-Beyda: al-Merkezu's-Sekâfî. 236 sayfadan oluşan romana pdf olarak erişim sağlanmıştır: <https://foulabook.com/ar/book/الحواميم-pdf> (Erişim tarihi: 03.12.2024).
- ⁵⁷ Yazarın biyografik bilgileri Necât al-Merîni ve diğerlerinin neşrettiği *er-Rivâyetu'l-İrfâniyyetu Inde Abdilillah Benarafe(2012)* adlı eserinden (s.99-100) alınmıştır. Adı geçen eser Fas: Cem'ıyyetu Selâ al-Mustakbel yayınıdır.
- ⁵⁸ Benarafe, 2010, s.24.
- ⁵⁹ Benarafe, 2010, s.25.
- ⁶⁰ Benarafe, 2010, s. 93.
- ⁶¹ Benarafe, 2010, s. 26.
- ⁶² Cebecioğlu, 1997, s. 593.
- ⁶³ Benarafe, 2010, s. 77.
- ⁶⁴ Benarafe, 2010, s. 86.
- ⁶⁵ Benarafe, 2010, s. 93.
- ⁶⁶ Benarafe, 2010, s. 91.
- ⁶⁷ Benarafe, 2010, s.102.
- ⁶⁸ Benarafe, 2010, s. 170-171.
- ⁶⁹ Benarafe, 2010, s. 171.
- ⁷⁰ Benarafe, 2010, s. 173.
- ⁷¹ Benarafe, 2010, s. 176.
- ⁷² Benarafe, 2010, s. 175.
- ⁷³ Benarafe, 2010, s. 176.
- ⁷⁴ Megaribe مغاربة kelimesi Arapçada Mağrib مغربي kelimesinin (Kuzey Afrikalı) çoğul halidir. Günümüz coğrafyasında Libya, Tunus, Cezayir, Fas ve Moritanya Mağrib coğrafyası ülkeleri olup Megaribe tabiriyle ifade edilmektedir (Abdülhamid Akkâr, *er-Rivâyetu'l-Megâribiyye*, Dâru'l-Beydâ: al-Medâris, 2019, s.11).
- ⁷⁵ Oktay, 2023, s. 80-82.
- ⁷⁶ Benarafe, 2010, s. 27.
- ⁷⁷ Benarafe, 2010, s. 36-37.
- ⁷⁸ Benarafe, 2010, s. 43.
- ⁷⁹ Benarafe, 2010, s. 85.
- ⁸⁰ Benarafe, 2010, s. 127.
- ⁸¹ Benarafe, 2010, s. 183.
- ⁸² Benarafe, 2010, s. 210.
- ⁸³ Bu terimlerin sözlük anlamları yerine tasavvuf ilmindeki terim anlamları verilmiştir. Kaynak olarak al-Acem (1999), Cebecioğlu (1997) ve Uludağ (2012) kullanılmıştır.
- ⁸⁴ Benarafe, 2010, s. 141-143.
- ⁸⁵ Dede İbn Maan ve Protestan rahibin tasavvufi iman – akılcı iman üzerine sohbeti , Benarafe, 2010, s.76-81.