



TAED

TASAVVUF
ARAŞTIRMALARI
ENSTİTÜSÜ
DERGİSİ

JISS

JOURNAL OF THE
INSTITUTE FOR
SUFİ
STUDIES



Cilt/Volume: 2 • Sayı/Number: 1 • Mayıs/May 2023 • ISSN: 2822-3829 • e-ISSN: 2822-4515



TAED | JISS

SAHİBİ / OWNER

Üsküdar Üniversitesi Adına

A. Furkan Tarhan – Üsküdar Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanı

– *Chairman of the Board of Trustees, Üsküdar University*

ONURSAL EDİTÖR / HONORARY EDITOR

Prof. Dr. K. Nevzat Tarhan – Üsküdar Üniversitesi Kurucu Rektörü, Yönetim Üst Kurulu Başkanı

– *President, Üsküdar University*

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / EXECUTIVE EDITOR

Prof. Dr. Elif Erhan, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE ADDRESS

Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü

T.C. Üsküdar Üniversitesi Güney Yerleşke A-Blok

Altunizade Mahallesi Mahir İz Caddesi No:23, Üsküdar / İstanbul / Türkiye

Tel: 212 400 22 22 - Dahili: 2851/2857

E-posta: taed@uskudar.edu.tr, jiss@uskudar.edu.tr

Web adresi: <https://jissjournal.com>, <https://jissjournal.com/en>

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/taed>, <https://dergipark.org.tr/en/pub/taed>

YAYINCI / PUBLISHER

Üsküdar Üniversitesi

SEKRETERYA / SECRETERIAL

Özge Mustafaoğlu, Dicle Filiz

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC & DESIGN

Prof. Dr. Hümanur Bağlı

REDAKSİYON / PROOFREADING

Aslı Yıldırım

DİZGİ / TYPESETTING

Bülent Tellan

Yayın Türü: Yaygın Süreli

Publication Type: Periodical

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.

Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

The publication languages of the journal are Turkish and English.

Mayıs ve Kasım aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.

This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in May and November.



TAED

TASAVVUF
ARAŞTIRMALARI
ENSTİTÜSÜ
DERGİSİ

JISS

JOURNAL OF THE
INSTITUTE FOR
SUFİ
STUDIES



CİLT/VOLUME: 1 • SAYI/NUMBER: 2 • KASIM/NOVEMBER 2022
ISSN: 2822-3829 • e-ISSN: 2822-4515



DERGİ YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / EXECUTIVE EDITOR

Prof. Dr. Elif ERHAN

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

EDİTÖRLER / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Emine YENİTERZİ

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi F. Cangüzel GÜNER ZÜLFİKAR

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi H. Dilek GÜLDÜTUNA

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Dr. Bruce LAWRENCE

Marcus Family Humanities, Duke Üniversitesi, Durham, ABD

Prof. Dr. Carl W. ERNST

North Carolina Üniversitesi, Chapel Hill, ABD

Prof. Dr. James MORRIS

Boston Koleji, Chestnut Hill, ABD

Prof. Dr. Mahmud Erol KILIÇ

Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Miriam COOKE

Braxton Craven, Duke Üniversitesi, Durham, ABD

Prof. Dr. Mohammed RUSTOM

Carleton Üniversitesi, Ottawa, Kanada

Prof. Dr. Omid SAFI

Duke Üniversitesi, Durham, ABD

Prof. Dr. Sachiko MURATA

Stony Brook Üniversitesi, New York, ABD

Prof. Dr. Tu WEIMING

Pekin Üniversitesi, ÇİN

Prof. Dr. William C. CHITTICK

Stony Brook Üniversitesi, New York, ABD

Prof. Dr. Yasushi TONAGA

Kyoto Üniversitesi, Kyoto, Japonya

YARDIMCI EDİTÖRLER / ASSISTANT EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Omneya AYAD

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi A. Eylül YALÇINKAYA

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

DİL EDİTÖRÜ (İNGİLİZCE) / LANGUAGE EDITOR (ENGLISH)

Aslı YILDIRIM

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye



DERGİ DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

-
- Prof. Dr. Abdullah TAKIM, Innsbruck Üniversitesi, Innsbruck, Almanya
Prof. Dr. Ali ÖZTÜRK, Trakya Üniversitesi, Edirne, Türkiye
Prof. Dr. Anna BIGELOW, Stanford Üniversitesi, California, ABD
Prof. Dr. Ayşe KADAYIFÇI ORELLANA, George Town Üniversitesi, Washington DC, ABD
Prof. Dr. Baha TANMAN, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Bayram Ali KAYA, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye
Prof. Dr. Cemal KAFADAR, Harvard Üniversitesi, Boston, ABD
Prof. Dr. Cemil AYDIN, North Carolina Üniversitesi, Chapel Hill, ABD
Prof. Dr. Ceyhun MEMMEDOV, Azerbaycan Cumhuriyeti Milli Meclisi, Bakü, Azerbaycan
Prof. Dr. Çiçek DERMAN, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Daisuke MARUYAMA, Yokohama City Üniversitesi, Fukuura, Japonya
Prof. Dr. Dursun Ali TÖKEL, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Ebrahim MOOSA, Notre Dame Üniversitesi, Indiana, ABD
Prof. Dr. Gholamreza AAVANI, Shahis Beheshti Üniversitesi, Tahran, İran
Prof. Dr. Haşim ŞAHİN, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye
Prof. Dr. Havva KÖK ARSLAN, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Haydar SUR, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye
Prof. Dr. Hümanur BAĞLI, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. İbrahim ÖZDEMİR, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. İlhan İLKILIÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Juliane HAMMER, North Carolina Üniversitesi, Chapel Hill, ABD
Prof. Dr. Kenan GÜRSOY, İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Marcia HERMANSEN, Loyola Üniversitesi, Chicago, ABD
Prof. Dr. Masayuki AKAHORI, Sofia Üniversitesi, Tokyo, Japonya
Prof. Dr. Mbaye LO, Duke Üniversitesi, Durham, ABD
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Muhittin MACİT, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul, Türkiye



- Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KARA, Bursa, Türkiye
Prof. Dr. Nazif SHAHRANI, Indiana Üniversitesi, Bloomington, ABD
Prof. Dr. Nevzat TARHAN, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Niyazi BEKİ, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Pablo BENEITO, Murcia Üniversitesi, Murcia, İspanya
Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Server DEMİRCİ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Sinan CANAN, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Suad el-HAKIM, Beyrut, Lübnan
Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ, Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye
Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Tanvir ANJUM, Quaid-i-Azam Üniversitesi, Islamabad, Pakistan
Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Vasfi Emre ÖMÜRLÜ, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Prof. Dr. Yasmin SAIKIA, Arizona Eyalet Üniversitesi, Tempe, ABD
Doç. Dr. Ahmet Murat ÖZEL, İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. Bedri MERMUTLU, İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. Burcu KURT, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. Ferda ZAMBAK, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, Türkiye
Doç. Dr. Halil BALTAÇI, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye
Doç. Dr. Frederick COLBY, Oregon Üniversitesi, Oregon, ABD
Doç. Dr. Gülnihal KÜPELİ, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. İbrahim ARSLAN, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye
Doç. Dr. İbrahim BAZ, Şırnak Üniversitesi, Şırnak, Türkiye
Doç. Dr. İsmail YAŞAYANLAR, Düzce Üniversitesi, Düzce, Türkiye
Doç. Dr. Mamame SECK, Cheikh Anta Diop Üniversitesi, Dakar, Senegal
Doç. Dr. Meliha SARIKAYA, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. Melike Türkan BAĞLI, Maltepe Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. Muhammed BEDİRHAN, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. Murat AK, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye
Doç. Dr. Nurullah KOLTAŞ, Trakya Üniversitesi, Edirne, Türkiye



- Doç. Dr. Oya İktil SELÇUK, Özyeğin Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. Pınar ERGENEKON, Gebze Teknik Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. Rıdvan ÖZDİNÇ, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. Sadiyya SHAIKH, Cape Town Üniversitesi, Cape Town, Güney Afrika
Doç. Dr. Seher AŞICI, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Doç. Dr. Tehseen THAYER, Princeton Üniversitesi, New Jersey, ABD
Doç. Dr. Zeyneb ÇAĞLIYAN İÇENER, İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Akil ŞİRİNOV, Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, Bakü, Azerbaycan
Dr. Öğr. Üyesi Adis DUDERİJA, Griffith Üniversitesi, Queensland, Avustralya
Dr. Öğr. Üyesi Kristian PETERSON, Old Dominion Üniversitesi, Virginia, ABD
Dr. Öğr. Üyesi Laila KHALIFA, Amman, Ürdün
Dr. Öğr. Üyesi, Sümeyye PARILDAR, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Youssef CARTER, North Carolina Üniversitesi, Chapel Hill, ABD
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep OKTAY USLU, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, Türkiye
Dr. Mohammed HAMED, California Berkeley Üniversitesi, California, ABD
Stephen HIRTENSTEIN, Ibn ‘Arabî Society, Oxford, İngiltere



TAED

TASAVVUF
ARAŞTIRMALARI
ENSTİTÜSÜ
DERGİSİ

JISS

JOURNAL OF THE
INSTITUTE FOR
SUFİ
STUDIES



İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Editörden

From the Editor

Prof. Dr. Reşat Öngören xiv

Araştırma Makaleleri / Research Articles

The Foreign and Imaginal In Ibn ‘Arabī’s Turjuman al-Ashwaq

İbn ‘Arabī’nin Tercümânü’l-Eşvâk Adlı Eserinde Öteki ve Hayâlî

Rachid ACIM 3

Sufism, Attention and Digital Colonization

Tasavvuf, Dikkat ve Dijital Sömürgecilik

Waddick DOYLE 11

Şeyh Mustafa Dağistânî (1824-1909)

Sheikh Muştafâ Dagistânî (1824-1909)

Kevser KIVANÇ KARATAŞ 26

Tasavvuf Literatüründe “Anne” Kavramı ve Mürşid Olarak Anneler:

Türâbî (Biyolojik) Anneden İlahî Anneye

The Concept of “Mother” in Sūfī Literature and Mothers as Guide: From Biological Mothers to the Divine Ones

Hülya KÜÇÜK 41

Wolof Sufi Oral Narratives’ Structure and Function

Wolof Dilindeki Sözlü Tasavvuf Anlatılarının Yapısı ve İşlevi

Mamrame SECK 63



Diğer Özgün veya Derleme Makale ve Yazılar / Other Types of Articles and Essays

Tek Fâil Doktrini: Cüneyd'in Tevhid Görüşü

The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Unity (Tawhîd)

Muhammad Abdul Haq ANSÂRÎ (Çeviren: Muhammed BEDİRHAN) 85

Mesnevîhan Ahmet Cevdet Paşa (d. Lofça, 26 Mart 1823 / ö. İstanbul, 26 Mayıs 1895)

Mathnawî-khwân Ahmet Cevdet Pasha (br. Lofça, March 26, 1823 / d. Istanbul, May 26, 1895)

Mustafa KARA 101

Tasavvufun Gündelik Hayata Tesiri Hakkında Türkçedeki Bazı İfadelere Dair

Ömer Tuğrul İnançer'in Tespitleri

Omar Tugrul Inançer's Detections on Some Turkish Idioms and Metaphores About The Influence of Islamic Sufism on Daily Life

Derya KILIÇKAYA 108

Passive Politics and Poetics of Spiritual Resistance in Taliban Afghanistan

Taliban Yönetimi Altındaki Afganistan'da Pasif Siyâset ve Mânevî Direniş

M. Nazif SHAHRANI 136



EDİTÖRDEN

Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED) elinizdeki bu üçüncü sayısı ile yine dopdolu bir içerikle huzurlarınıza çıkmış bulunuyor. İlk sayısından itibaren tasavvuf düşüncesi, tarihi ve edebiyatı konularına, bu konuların felsefi, sosyal ve kültürel, antropolojik ve sanatsal yönleri hakkında yapılan araştırma ve çalışmalara odaklanan dergimiz, yayınlarıyla farklı disiplinlerin bir araya getirilmesi bağlamında ortaya çıkan konular üzerinde düşünme çeşitliliğine imkân sağlıyor. Bu sayıda araştırma makalelerinin ilki Agadir’de bulunan İbn Zohr Üniversitesi öğretim üyelerinden Doçent **Rachid Acim**’e ait. Yazar makalesinde Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin *Tercümânü’l-eşvâk* adlı risâlesinde “öteki” ve “hayâlî” kavramlarını nasıl kapsayıcı bir bakış açısıyla ele aldığına işaret ederek, bu bakış açısının günümüzde milletler arası dostane ilişkilerin tesis edilmesine verebileceği katkıya değiniyor. Bir sonraki yazıda Paris Amerikan Üniversitesi İletişim Fakültesi Dekanı Profesör **Waddick Doyle**, günümüzde dijitalleşmenin doğurduğu sonuçları sosyal, siyasal ve ekonomik yönleriyle ele alarak “dijital kolonizasyon” a dikkat çekiyor; bu anlamda konuyla ilgili sorunlara tasavvuf düşüncesi ve pratiğinin çözümler getirebileceğini öne sürüyor. **Kevser Kıvanç Karataş** tarafından kaleme alınan bir sonraki yazı Nakşî-Hâlidî şeyhlerinden Seyyid Mustafa Dağistânî (1824-1909) hakkında. Şeyhin hayatı ile ilgili aile arşivlerinden istifade edilmiş olması yönüyle orijinallik taşıyan bu yazıda ayrıca şeyhin hayatta iken Sünnîlerle birlikte Alevilerce de sevildiğine dikkat çekilerek birleştirici kimliğine işaret ediliyor. Necmeddin Erbakan Üniversitesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. **Hülya Küçük** tarafından kaleme alınan yazının konusu, tasavvufta “annelik” mefhumuna ve tasavvufun önde gelen bazı isimlerinin gerek biyolojik gerekse mânevî annelerinin gözetim ve terbiyesi altında yetişmelerinin ehemmiyetine dair. Araştırma makalelerinin sonuncusu ise Senegal Dakar’da bulunan Cheikh Anta Diop Üniversitesi Afrika Dilleri ve Medeniyeti Bölümü öğretim üyelerinden **Mamarama Seck** tarafından kaleme alındı. Yazar Senegal, Gambiya ve Moritanya’da hâkim yerel dil olan Wolof diliyle yazılmış bazı metinler kapsamında Senegal tasavvufunu inceleyerek bölgedeki tasavvuf anlayışı hakkında bir perspektif ortaya koyuyor.

Bu sayıda ayrıca hakemlik sürecine tâbi olmayıp yayımlanmasına dergimiz yayın kurulu tarafından karar verilen dört makale daha yer almakta. Medeniyet Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesinden Doç. Dr. **Muhammed Bedirhan**’ın tercümesiyle yayımlanan Hindistan’ın tanınmış âlim ve sûfilerinden **Muhammad Abdul Haq Ansârî**’nin yazısı Cüneyd-i Bağdâdî’nin tevhid anlayışına; Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden emekli öğretim üyesi Prof. Dr. **Mustafa Kara**’nın hazırladığı yazı, Cevdet Paşa’nın (ö. 1895) tasavvufi kimliğine; **Derya Kılıçkaya**’nın yazısı Halvetî-Cerrâhî büyüklerinden Ömer Tuğrul İnançer’in (ö. 2022) dilimize yerleşmiş tasavvufî ibâre ve deyimleri kendine özgü üslûbu ile nasıl ele aldığına örneklerle kaydederek tasavvufun gündelik hayata etkilerine odaklanıyor. Bu sayının son yazısı ise sosyal antropoloji alanının tanınan araştırmacılarından ve Indiana Üniversitesi (ABD) öğretim üyelerinden biri olan Profesör **Nazif Shahrani**’ye ait. Yazıda, son yarım asırdır Afganistan’da süren savaşların nasıl bir kaos ortaya çıkardığına ve nüfusun çoğunluğunu oluşturan gençlerin yaşanan kaos karşısında duydukları zihinsel ıstıraba değiniliyor; ayrıca bu ‘sessiz çoğunluğun’ kendi zengin mânevî kaynaklarına yönelmelerindeki nedenler ortaya konuluyor.

Prof. Dr. Reşat Öngören



FROM THE EDITOR

The third issue of the Journal of the Institute for Sufi Studies (JISS) is once again delivered to you with a rich content. From day one, our Journal is focused on Sufi thought, history and literature in general, as well as studies on the philosophical, social, cultural, anthropological and artistic aspects of Sufi thought. Thus, enables diverse approaches on matters which emerge on bringing different disciplines together. Our first research article belongs to Associate Professor **Rachid Acim** from Ibn Zohr University in Agadir, Morocco. In his article, Dr. Acim points out that how inclusively Ibn ‘Arabī addresses the concepts of “Other” and “Imaginary” in his well-known treatise *Turjumān al-Ashwāq*, and how could this perspective contribute for the establishment of peaceful relations between nations today. Next article, written by Professor Waddick Doyle, Dean of the Faculty of Communication at the American University of Paris, draws attention to “digital colonization” by referring the social, political and economic aspect of the consequences of digitalization today. In this context, he suggests that Sufi thought and practice could bring some profound solutions to the problems such as lack of attention arisen from digitalization. Following article by **Kevser Kıvanç Karataş** is about Naqshī-Khalidī sheikhs, Sayyid Muştafa Dagistānī (1824-1909). Due to the usage of family archives, the article preserve its originality and let us dive deeper into the life of the sheikh. It also draws attention to sheikh’s unifying identity, for during his lifetime he gained an exalted position given by both Alawīs as well as Sunnīs. The article written by Professor **Hülya Küçük**, a faculty member at Necmeddin Erbakan University, is about a seldom studied subject. Küçük discusses the concept of “motherhood” in tasawwuf and touches upon the importance of the upbringing of some of the foremost names of Sufism under the supervision of both their biological and spiritual mothers. Last but not least, Dr. **Mamaram Seck** from the Department of African Languages and Civilization at Cheikh Anta Diop University, Dakar, analyzes Senegalese Sufism within the context of some material written in Wolof, a dominant local language spoken in Senegal, Gambia and Mauritania and additionally presents a perspective on the understanding of Sufi thought in the region.

This issue also includes four more articles which are not subject to the peer-review process and whose publication is decided by the editorial board. The one written by **Muhammad Abdul Haq Ansārī**, one of the well-known Hindu scholars and Sufis, and translated by Associate Professor **Muhammed Bedirhan**, a member of Istanbul Medeniyet University Faculty of Islamic Studies, focuses on the perception of *tawhīd* of Junayd al-Baghdādī. The article belongs to Professor **Mustafa Kara**, a retired faculty member of Uludağ University Faculty of Theology is about an Ottoman scholar, Cevdet Pasha (d. 1895) and his Sufi identity. **Derya Kılıçkaya** wrote about late Ömer Tuğrul İnançer (d. 2022), a Khalwatī-Jerrāhī sheikh, and focuses on the effects of Sufism on daily life by picking some Sufi phrases and idioms that İnançer oftenly used. Last article is written by Professor **M. Nazif Shahrani**, a well-known researcher on social anthropology at the Indiana University. The article discusses the chaotic environment due to the on-going wars in Afghanistan over the last half-century and the mental anguish of the youth against it, who constitute the majority of the population. It also tries to figure out the reasons for this “silent majority” to turn their own spiritual resources.

Prof. Reşat Öngören

Araştırma Makaleleri
Research Articles



The Foreign and Imaginal In Ibn ‘Arabī’s Turjumān al-Ashwāq

*İbn ‘Arabī’nin Tercümânü’l-Eşvâk Adlı Eserinde
Öteki ve Hayâlî*

Rachid ACIM*

Abstract

Turjumān al-ashwāq is a mystical treatise that was penned by the great Sufi saint Ibn ‘Arabī. This work, which was rendered into English under various appellations, reflects his orthodoxy of love and serves as a plea for initiating friendly relations amidst cultures and world nations. The allegorical poems and annotations underscore that Ibn ‘Arabī possessed a third eye and clairvoyance when he approached specific truths around him. Building on Henry Corbin’s framework of “creative imagination” and Stuart Hall’s theoretical model of “preferred reading”, I showcase how Ibn ‘Arabī’s inner and insightful journey to the realm of the heart shaped his knowledge and simultaneously unleashed his cognition about dialogue and Otherness.

Keywords: Ibn ‘Arabī; kashf; Turjumān al-ashwāq; the foreign; preferred reading.

Öz

Tercümânü’l-eşvâk, Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbn ‘Arabî tarafından kaleme alınmış tasavvufî bir risâledir. Farklı isimler altında İngilizceye tercüme edilmiş olan bu eser, onun, ilâhî aşka sıkıya sıkıya bağlı olan tutumunu yansıtarak çeşitli kültür ve uluslarlar arasında dostane ilişkilerin tesis edilmesi maksadıyla bir “bahane” işlevi görür. Eserde yer alan alegorik şiir ve hâşiyeler, İbn ‘Arabî’nin, etrafındaki birtakım hakikatlere yaklaşırken nasıl bir üçüncü göze ve basirete sahip olduğunun altını çizmektedir. Bu çalışmada, Henry Corbin’in çerçevesini çizdiği “Aktif Hayal” ile Stuart Hall’un “egemen okuma” teorik modeline dayanarak, İbn ‘Arabî’nin “kalp âlemi”ne yaptığı mânevî seferin, onun ilmini (knowledge) nasıl şekillendirdiği ve eş zamanlı olarak yine onun diyalog ve Ötekilik hakkındaki yaklaşımını nasıl ortaya çıkardığı incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn ‘Arabî, keşf, Tercümânü’l-eşvâk, öteki, egemen okuma.

* Associate Professor, Ibn Zohr University, E-mail: r.acim@uiz.ac.ma..

Introduction

When Ibn 'Arabī (d. 543/1240) met the late Muslim philosopher and eminent theologian Ibn Rushd, popularly known in the West as Averroes, "he stood up in his place out of love and respect." Then, he embraced the youth and exclaimed: "Yes!" To which the young mystic unhesitatingly responded: "Yes."¹ Some historical records informed us that the Aristotelian philosopher wanted to see Ibn 'Arabī as he heard of his *kashf* (lit. unveiling) – a spiritual station he savoured during his spiritual retreat.² This paper is a reflection upon the foreign and imaginal that crop up in Ibn 'Arabī's *Turjumān al-ashwāq*. Aside from detailing on *Kashf* and human dialogue, I aim to account for the symbols of the heart and inner journey to apprehend Ibn 'Arabī's creed of love and view of the "Other".

Kashf: A Heavenly Light

Kashf is located at the center of the Sūfī epistemology and can be described as "supersensory, revealed knowledge that is confined to the select few."³ It is generated by the faculty of the heart without the interference of the mind or the intellect. Such heavenly light also points to the exploration of hidden truths and the capacity to penetrate beneath the surface to the substance of things. On account of their devotional and supererogatory practices, Sūfīs, and for the time being, Ibn 'Arabī, were able to see what the mainstream believers were unable to behold or capture with their sensory systems.

1 William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* (New York: State U of New York, 1989) 145-190.

2 In Arabic "*khalwa*", retreat or spiritual seclusion, is regarded as a traditional practice amongst the Sufi orders, consisting of a period during which a Sheikh's disciple engages in a total retreat from the world, living in the *zawiya* in complete isolation, meditating, and fasting in order to advance on the mystical path. See Paulo G. Pinto, "The Limits of the Public: Sufism and the Religious Debate in Syria", in *Public Islam and the Common Good*, ed. Armando Salvatore and Dalte F. Eickelman (Leiden: Brill, 197).

3 Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000), 311.

According to one saying often evoked in Sūfī texts, "Knowledge is a light which God throws into the heart of whomsoever He will."⁴ Specks of this knowledge were so eloquently expressed by Ibn 'Arabī in his mystical poetry through a constellation of wise symbols -allusions and coded images that baffle and sometimes perplex Sūfī and non-Sūfī practitioners.

His masterwork, *Turjumān al-ashwāq*,⁵ is indeed replete with some historical figures appertaining to the Seen and Unseen worlds. In these poems, he pointed metaphorically to several patterns of Divine knowledge and spiritual mysteries, along with various intellectual sciences and religious exhortations.⁶ The poems subsume instances of human dialogue and deeply felt expressions of love, nostalgia and communion. Ever single text of it can be deemed as a plea for restoring human relations and building horizontal links between human beings regardless of their stark differences. The proper names and figures of speech used throughout propose a roadmap for peace makers and apologetics of dialogue to endorse unity and decry all forms of division and partitioning. By dialogue, I mean the spontaneous overflow of the Sūfī love and enlightened reflections, the craving after amity as well as the pursuit of communal harmony and co-existence.

Dialogue and Reconciliation

Irrespective of the definitions circulating in academia, there is still much fuzziness hovering over the boundaries of this theoretical concept that seems to shape Ibn 'Arabī's poetry and hymns on the

4 Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 170.

5 The book includes the love-poems that Ibn 'Arabī composed at Mecca whilst visiting the holy places. He admitted that he used the erotic style and form of expression because men's souls are enamoured of it. See Muḥyi'ddīn Ibn al-'Arabī, *The Turjumān al-ashwāq: A Collection of Mystical Odes*, edited and translated by Reynold A. Nicholson (London: Royal Asiatic Society, 1911), 2-4.

6 Ibid.

divine. This term has long been part of the human discourse, yet in recent decades it has taken on a greatly deepened meaning, especially in the area of spirituality and religion.

It comes originally from two Greek words, *dia*, “across”, “together”, and *logos*, “thinking” as in “logic”, and all the words ending in “logy,” meaning systematic thinking about something (...). Secondly, it means the expression of our thinking, “words”. Thus, literally “dia-logue” means “thinking and speaking together”.⁷

When transposed to the realm of Sūfism, and more precisely to *Turjumān al-ashwāq*, dialogue indicates peace and love within; what is more, it delineates wholeness and inner as well as outer symmetry in as much as it assists in offering a new perspective to unity and reconciliation that are achieved through the interplay of humanity and love and the positive engagement of the individual with the world at large. Across history, world leaders might have introduced a recipe of dialogue to heal the ills humanity sustained. However, the enormous roles played by the Sūfī masters either in inaugurating dialogue or nurturing the orthodoxy of love amidst nations and civilizations have been overshadowed or obscured.

This rings true for Ibn ‘Arabī’s *Turjumān al-ashwāq*, which did not receive considerable attention by scholars and researchers. The book stands out as a salutary reference for fixing human relations and initiating a rapprochement between world religions. It conveys the essential unity of the divine vision in three religious houses: the mosque, the church and the synagogue.⁸ This collection of love-poems, which was rendered into English with various appellations such as *The Interpreter of Desires*;⁹ *The*

Translator of Desires;¹⁰ *The Discloser of Desires*,¹¹ is presumably his magnum opus because it yields profound insights, directions and signposts for human beings to immerse themselves into inter and intra-faith dialogue by imbibing Divine love and merging with the Beloved.¹²

In fact, the multiple readings and translations available bear a testimony to the polysemous nature of the work, its subtle meanings and allegorical dimensions. Take for instance, the first word, *Turjumān*, featuring in the title of the source text; it can be rendered as “translator, translation, interpreter, interpretation, discloser, disclosure, guide, or guidebook. The word is closely related to the word for biography, *tarjama*”.¹³ It is an eye-striking title that positions the reader in a kaleidoscopic space where a priori assumptions and subjective exegesis ought to be avoided and deactivated. By opting for such arcane expression, Ibn ‘Arabī, directly or obliquely,

nold A. Nicholson (1868-1945) of Cambridge. He remains the most celebrated exponent of Ibn ‘Arabī in the Anglophone world; he was well erudite both in Islamic Sūfism and Islamic literature as he translated the works of several mystics such as al-Hujwārī, Rūmī and Iqbāl.

7 Leonard Swidler, “Sorting Out Meanings: ‘Religion’, ‘Spiritual’, ‘Interreligious’, ‘Interfaith’, Etc.” *Journal of Ecumenical Studies*, 49 (3) 376.

8 See Roger Boase, *Islam and Global Dialogue* (London: Routledge, 2016).

9 This English version harks back to 1911, and it was penned by the English orientalist and scholar Rey-

10 Michael Sells has also provided another translation of these medieval odes; he referred to the metaliterature or accounts that passed on by subsequent generations as ‘The Tale of the Tarjumān’, with three interrelated aspects: ‘The Romance of the Tarjumān’, ‘The Trial of the Tarjumān’, and the ‘Allegory of the Tarjumān’. See Michael Sells, *The Translator of Desires: Poems by Muḥyi’-ddīn Ibn ‘Arabī* (Princeton, NJ: Princeton U Press, 2021), xv.

11 This translation appertains to Mohamed Haj Yousef and it is one of two unique versions of Ibn ‘Arabī’s *Turjumān al-ashwāq* and his own commentary on it: *Dhakhā’ir al-‘Aalaq* (The Precious Repository).

12 Other mystic poets including but not limited to Rābi’a ‘Adawiya, Rūmī, al-Shushtarī, al-Harrāq, etc. have chanted over Divine love. Such sort of love has the potential to bring the wayfarer closer to God and nearer to His creations. In *Turjumān al-ashwāq*, Ibn ‘Arabī refers to Sūfism as the religion of love. As for God, He comes in different guises: the Lover, Loved and the Beloved. However, the last term remains the most common as it is frequently used in his love poetry. Thus, for Ibn ‘Arabī and all mystics, it is only through the power of love that humanity can return to its inherent origin and purity.

13 Sells, *The Translator of Desires*, xv.

advances what can be called a “preferred reading”¹⁴ to his love-poems so as to guide, limit and control their interpretation by the potential audience on the one hand and so as not to be misunderstood and go misjudged on the other hand.

The book comprises about 61 love-poems that are encoded and simultaneously decoded by the author to enable the reader to perceive the true enigma of Divine love and knowledge with the view to discern the essence of humanity and its vocation on mother earth. Love is not as easy as we may think; it is not dissimilar from dialogue which in turn appears to encapsulate both esoteric and exoteric meanings (i.e. inner and outer realities), each of which requires specific tools, methodologies and acumen to be fully apprehended and grasped.

The *Turjumān al-ashwāq* is itself a display of encoding; it is filled with secrets that need deciphering, as Ibn 'Arabī himself seems to perform in the commentary he later produced. At the heart of Ibn 'Arabī's cosmogony is an Essence, a Being, that calls to all the Lovers of creation, that seeks to find each shattered remnant of the Unity and gather them all together.¹⁵

Notwithstanding the controversies it sparked among some scholars and jurists, *Turjumān al-ashwāq* was viewed as a *chef-d'oeuvre* par excellence; it is a hymn to God, a soliloquy and a code of conduct for the Sūfī seekers walking on the Sūfī path since it unpacks the requisites of human/divine love and the etiquettes of the mystical journey in such a marvelous and intriguing fashion. This accounts for its strong presence in the Sūfī circles because some orders tend to recite its lines in their occasional

14 A 'preferred reading' of a media text is one in which the spectator takes up the intended meaning, finding it relatively easy to align with the messages and attitudes of those who have created the text. An 'oppositional reading' is one that rejects this intended response. See Jill Nelmes, *An Introduction to Film Studies* (New York: Routledge, 2003), 111.

15 A. S. Lazikani, “Secrecy”, in *Emotion in Christian and Islamic Contemplative Texts, 1100-1250: Cry of the Turtledove* (Oxford: Springer, 2021), 189.

meetings and regular gatherings.¹⁶

In this seminal love-poem, *ishārāt* (codes and allusions) hint to the longings, hardships and afflictions of lovers, their unwavering desires to achieve unification and reunion with their beloveds, and it is as the author admitted, an endorsement of the theme of “Heavenly”, not earthly love,¹⁷ where he himself injected some borrowings from sacred texts and holy sites to showcase “the spiritual realities” that he and his ilk have access to.¹⁸ The most recurrent images and symbols permeating his reflections on the divine are doubtlessly embedded in the shifting symbol of “the heart”.

The Heart of Gnostics

What does the heart stand for in the *Turjumān*? It is an interworld that accepts and never rejects the formal differences existing in the wide cosmos. The heart is hailed as the heart owing to its evolving and mercurial nature. As Ibn 'Arabī reminds us, the heart also takes the colour of “the various influences by which it is affected” (69: comm. 13). His heart also designates the hearts of gnostics and saints of God who hanker after the “Divine Ideas, for they seek it and it seeks them” (48: comm. 1). The mission of the heart, therefore, is to be our compass or director in life.¹⁹

There is a compromise among the Sūfī masters that the whole universe is included in the heart of the noble saint and that the heart of the noble saint is

16 In Morocco, adherents to Sūfī orders and paths recite, individually and collectively, some poems from *Turjumān al-ashwāq* during the sessions of *dhikr* and *Sama'* (lit. audition), and the recitations in question concern odes IV (p. 7), XI (p. 19), XLV (p. 39) and LIX (p. 45). See Ibn al-'Arabī, *The Turjumān al-ashwāq*, 7-45.

17 See Ibn al-'Arabī, *The Turjumān al-ashwāq*, 2.

18 See Eric Geoffroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*, translated by R. Gaetani (Bloomington, IN: World Wisdom, 2010), 7.

19 See Nicholas Pearson, *Crystal Healing for the Heart: Gemstone Therapy for Physical, Emotional and Spiritual Well-Being* (New York: Simon and Schuster, 2017).

at the center of the universe.²⁰ When human beings encounter peace and dialogue within the realm of the heart, and when they savour the fragrance of love and unity inside their souls, they can reflect them easily in the outside world. At that moment, they can realize their uniformity and likeness and understand that the outward differences are not real at all but rather illusionary.

The symbols and soulful images associated with Ibn 'Arabī's "dilatable heart" are hard to decipher if one is not equipped with mystical knowledge and insights. A spiritual experience that hinges upon "neither sensual nor rational methods" is therefore required.²¹ Put differently, the best explanation to Ibn 'Arabī "remains Ibn 'Arabī himself. The only medium to understand him is to become for a moment his disciple."²² This is confirmed by his renowned translator Reynold A. Nicholson, who admitted finding himself often on the brink of confusion and defeat while reading and translating Ibn 'Arabī.

For he found that rendering Ibn 'Arabī into a Western language was a labour almost beyond the capacities of any scholar. 'The vast bulk of Ibnu'l-'Arabī's writing', he declared, 'his technical and scholastic terminology, his recondite modes of thought, and the lack of method in exposition have, until recently, deterred European Orientalists from bestowing on him the attention which he deserves.'²³

The image of "the pilgrim's Ka'ba" (XI: 14), for

20 According to the mystic scholar Musa Muḥaiyadeen, God placed the soul within a tiny dot within each heart and the entire universe is contained within that. Everything on the outside exists within. See Musa Muḥaiyadeen, *Elixir of Truth: Inner Dimensions*, Vol. 2 (Atlantic City, NJ: The Witness Within, Inc., 2014), 175.

21 See Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: U of North Carolina Press, 1975), 4.

22 Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, translated by R. Manheim (Princeton, N.J.: Princeton U Press, 1969), 5.

23 Rom Landau, *The Philosophy of Ibn 'Arabī* (London: Routledge, 1959), 67.

instance, and as Ibn 'Arabī notes, indicates that his heart was encompassed by exalted spirits (69: comm. 14), and he was driven to follow "a faith of *fedele d'amore*" (Italics original)²⁴ through the chaste quest of love and search for reality. The "pasture of gazelles" (XI: 13) is arguably the transient world and the beautiful creatures that graze freely and wittingly in it, yet in the poem, as Ibn 'Arabī comments, it is a marker of "the objects of his life" (69: comm. 13).

"The tables of the Tora" (XI: 14) and "the book of the Koran" (XI: 14) underline that Ibn 'Arabī's heart sheltered a unique wisdom and inspiration from different religious orthodoxies; these miscellaneous creeds led him to a new discernment and recognition. Based on this explication, his heart mirrored the Mosaic sciences and the Muḥammadan knowledge (69: comm. 14). The phrase "A temple for idols" (XI: 14) can be described as an incarnation of the divine realities that were showered on his celestial heart, which in *Turjumān al-ashwāq* appeared also like "a solitary chamber" (52: comm. 7) in as much as it paves the ground not only for learning and meditation, but for discovery and edification as well.

The Inward Journey

Ibn 'Arabī's voyage to Mecca was part and parcel of the mystical journey -a journey toward the embracement of spiritual harmony, well-being and, most importantly, the espousal of alterity and Otherness.²⁵ It was a voyage from himself to the "Other" in himself, where the traveler would not take a single step

24 Ibid. 135.

25 A term that acquired considerable value in contemporary critical and social theory from the 1980s; alterity is 'otherness'. Popularized in the work of the philosopher Emanuel Levinas in the 1970s, it originally meant a sense of the non-self, of something that is outside of, and therefore different from, the self. It is that which enables us to distinguish ourselves from the world, to see the world as outside us and our consciousness. See Pramod K. Nayar, *The Postcolonial Studies Dictionary* (West Sussex: John Wiley & Sons, Ltd, 2015), 6.

since "he was carried by the Real".²⁶ This physical and non-physical voyage entailed that Ibn 'Arabī keep the company of the spiritual gurus and mystics of the East, who would instruct him the outer sciences of *ṭarīqa* (path) and the inner sciences of the *ḥaqīqa* (reality).

Albeit his encounter with Nizām *'Ayn ash-Shams*²⁷ (i.e. the daughter of Makinu'ddin), was coincidental and not scheduled beforehand, it opened up Ibn 'Arabī's eyes to the countless beauties of alterity and Otherness within him; because of this, he could not conceal his mesmerism by her godly-like features and imposing character. She was young, exceedingly beautiful, well-known for her piety and asceticism, and accustomed to taking part in the intellectual gatherings of her father. Elaborations of her spectacular wisdom and incredible eloquence, not to mention her vast scholarship and erudition, are accentuated by Ibn 'Arabī in this mystical treatise, which was initially condemned by some scholars as "vain and amatorious."²⁸

Nizām is a woman that dazzled whoever looked at her and her presence enriched intellectual conversations and implanted joy and jubilation in the hearts of the speakers. She is symptomatic of the sparkling light that we can spot at first sight in the Prophets (peace be upon them). The brightness springing up from her godly face, continues Ibn 'Arabī (II: comm. 8), is identical to the brightness of the four Books: the Koran, the Psalms, the Tora, and the Gospel.

Another character trait that is allotted exclusively to this spiritual being is that she is after all a tender girl, who outshined the moon and other women by her irradiation, to the effect that it is impossible for the human eyes to encompass her imposing charm or for the mind to delimit her ingenuity and righteousness. Thus, Nizām was approached by Ibn 'Arabī from a mystical standpoint with affable expressions

and friendly descriptions as he positioned her on the plane of sublimity and human perfection.

At times, she seemed like "a bishopess" (II: 6), a descendent from Rome not belonging to the realm of "expression and composition" (73: comm. 4). At other times, she is screened as a princess of Persia and an offspring of Iraq (XX: 17-18). In certain contexts, she is projected as "A phantom of delight" (XLIV: 4), veiling herself in a blush of shame as a pearl hides in a seashell. Remarkable of this accomplished woman is that she initiated the harmony of union because she is the reminder to peace, love and co-existence: she is half-Arab, half-foreign (XXIX: 14). The purity and serenity with which she talked and walked amongst intellectuals imparted the sweet odours of musk and the irresistible aroma of eastern breeze and saffron.

The Other Within

When Ibn 'Arabī beheld Nizām, he beheld the "Other" in himself; he was entirely overcome with awe and delight, and he disclosed his philosophy of union and credo of unity, yielding entirely to Divine love and lamentation over the pains of disengagement and separation from his Beloved -God. For example, he admitted that he could not resist crying beside this Heavenly creature; so he was left to reminisce about the ancient tales of Arabian lovers such as Bishr and Hind, Qays and Lubna, Zaynab and 'Umar, or even Mayya and the forlorn Ghaylān.²⁹

In truth, all these pre-mentioned earthly names, with the sensual love they may suggest to some people, were part of the imaginal world that "allows abstract meanings to take on concrete form."³⁰ The *mundus imaginalis* at hand, to use Corbin's phrase, engenders metaphorical symbols and images, codes and allusions that are extracted from the Sensible Forms to ease understanding and make the invisible truths intelligible to the average man. In the words

26 Muḥyi'ddīn Ibn Al-'Arabī, *The Secrets of Voyaging: Kitāb al-Isfār 'an natā'ij al-asfār*. Translated by Angela Jaffray (Oxford: Anqa Publishing, 2015) 10.

27 Lit. the Spring of the Sun.

28 See Ibn al-'Arabī, *Turjumān al-ashwāq*, 2.

29 Ibid. 87.

30 Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, ix.

of Groff Stanislav,

The imaginal world possesses extension and dimensions, forms and colours, but these are not perceptible to the senses as they would be if they were properties of physical objects. But this realm is in every respect as fully ontologically real as the material world perceived by sensory organs and experiences of it can be verified by consensual validation by other people.³¹

Of particular note here is that the imaginal world Ibn 'Arabī sculptured with the allegorical images and conceptual metaphors explicated above is not a world of division or sectarianism, nor is it a world of anarchy or disruption; it is obviously a world of possibilities and potentialities, immortal longings, love and human visions. Unlike the corporeal world he inhabited, this ethereal world he observed and revisited, so to speak, does not confine him to a particular space or doctrine so long as it unchains him from the manacles of egomania and self-centeredness, prompting him at the same time to espouse sameness and eschew duality and binarism.

Conclusion

To cut it short, Ibn 'Arabī has connected the lower world with the higher worlds of truth and reality, where dialogue and everlasting love prevail. While longing for “a tender maiden” (XX: 16), learned and well-versed in poetry like Niẓām, he aspired to plunge himself into the basin of Divine love and Otherness so that he could settle in the station of “the Divine contemplation” (XX: comm. 8), which was unmistakably eased by the heart and not by the rational mind. The objectives were twofold: first, he wanted to fathom the *raison d'être* of his own existence and second, he wanted to abrogate opposites and dualities disengaging humankind.

³¹ Stanislav Groff, “Transpersonal Theory”, in *The Wiley Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*, ed. Harris L. Friedman and Glenn Hartelius (West Sussex: Wiley & Sons, Ltd, 2015) 112.

Bibliography

- Boase, Roger. *Islam and Global Dialogue*. London: Routledge, 2016.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. New York: State U of New York, 1989.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Translated by R. Manheim. Princeton, N.J: Princeton U Press, 1969.
- Geoffroy, Eric. *Introduction to Sufism: The Inner path of Islam*. Translated by Roger Gaetani. Bloomington, IN: World Wisdom, 2010.
- Grof, Stanislav. “Transpersonal Theory”, in *The Wiley Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*, edited by Harris L. Friedman and Glenn Hartelius, 91-120. West Sussex: Wiley & Sons, Ltd, 2015.
- Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill, 2000.
- Ibn Al-'Arabī, Muḥyi'ddīn. *The Secrets of Voyaging: Kitāb al-Isfār 'an natā'ij al-asfār*. Translated by Angela Jaffray. Oxford: Anqa Publishing, 2015.
- , *The Turjumān al-ashwāq: A Collection of Mystical Odes*. Edited and translated by Reynold A. Nicholson. London: Royal Asiatic Society, 1911.
- Landau, Rom. *The Philosophy of Ibn 'Arabī*. London: Routledge, 1959.
- Lazikani, A. S. “Secrecy”, in *Emotion in Christian and Islamic Contemplative Texts, 1100-1250: Cry of the Turtledove*, 185-212. Oxford: Springer.
- Pinto, Paulo G. “The Limits of the Public: Sufism and the Religious Debate in Syria”, in *Public Islam and the Common Good*, edited by Armando Salvatore and Dalte F. Eickelman, 181-204. Leiden: Brill, 2004.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The U of North Carolina

Press, 1975.

Sells, Michael. *The Translator of Desires: Poems by Muḥyi'ddīn Ibn 'Arabī*. Princeton, NJ: Princeton U Press, 2021.

Swideler, Leonard. "Sorting Out Meanings: 'Religion', 'Spiritual', 'Interreligious', 'Interfaith', Etc." *Journal of Ecumenical Studies*. 49 (3) 375-376.



Sufism, Attention and Digital Colonization

Tasavvuf, Dikkat ve Dijital Sömürgecilik

Waddick DOYLE*

Abstract

The contemporary world is being transformed by digitization with social life, politics and economics all in a process of flux. In this article we examine three key concepts, namely attention, the commons and digital colonialism. Attention economics argues that we have far too much information, but not enough attention. The received wisdom goes that attention has become a commodity in extremely short supply compared to the huge quantity of information available. However, the notion of digital commons allows us to imagine attention as a shared resource to be available to all, just as water or air that must be. The notion of digital colonialism allows us to imagine data and attention as resources which huge companies are extracting from human consciousness just as oil and coal are extracted from the earth. Attention is harvested and data extracted from humankind's activities on digital media to generate profits for giant tech companies such as *Meta* and *Google*. However, the deeply rooted 'mind and body cultivation' practices of traditional cultures provide another perspective on attention which may not be in such short supply. Indeed, these suggest a different model of attention based on abundance and not scarcity. Foucault refers to such practices as 'technologies of the self'. This article suggests that Sufi theory and practice can provide creative solutions to the over-solicitation of our minds by the global digital media platforms. The Sufi practice of *tawajjuh* (turning towards the eternal often through the intermediary form of a guide) allows us to consider the art of orientating attention spiritually as a technology beneficial to the self and others. Furthermore, Sufi practices, while active in knowledge production, are also underpinned by a theory of knowledge, *ma'rifa*. An object of knowledge for the social sciences, they are very much active in the production of knowledge. From a normative point of view, the development of a dialogue between Sufism and the social sciences may allow us to imagine the generative abundance rather than an inevitable scarcity of attention.

Keywords: Sufism, attention, data colonialism, commons, epistemology, technologies of the self.

* ORCID: 0000-0002-2604-2124, Professor, Global Communications and Associate Dean, American University of Paris. E-mail: wdoyle@aup.edu.

Öz

Günümüz dünyası dijitalleşme yoluyla dönüşüyor. Sosyal yaşam, siyaset ve ekonomi devamlı bir akışkanlık içinde. Biz de bu çalışmada konuyla ilgili üç anahtar kavramı incelemeye çalışacağız: Dikkat, müşterekler ve dijital sömürgecilik. Dikkat ekonomisi, etrafımızda çok fazla sayıda bilgi olduğunu, ancak bunun aksine bir meta haline gelen ve kendisine oldukça nadir rastlanan dikkatin yetersiz kaldığı tezini savunur. Bir diğer deyişle, mevcut devasa bilgi miktarı ile dikkat oranı arasında bir uyumsuzluk vardır. Dijital müşterekler, dikkati, hava veya su gibi insanların ortak paylaşması gereken bir kaynak olarak tasavvur etmemize imkan verir. Dijital sömürgecilik, tıpkı petrol ve kömürün toprak altından çıkartılarak insanlığın hizmetine sunulması gibi, büyük miktarda verinin ve dikkatin büyük şirketler tarafından insan bilincinden çıkartılan kaynaklar olduğunu düşünmemizi sağlar. Artık Meta ve Google gibi dev teknoloji şirketlerinin kârları için dikkat odakları toplanıp içlerinden gerekli veriler çıkarılmakta. Bu anlamda tasavvuf teorisi ve pratiği, konuyla ilgili sorunlara yaratıcı çözümler ve farklı bakış açıları getirebilir. Sufilerin “dikkati yönetme”ye ilişkin uygulamaları bize farklı bir bakış açısı sağlar. Foucault’nun “benlik teknolojileri” olarak adlandırdığı şey ile dikkati, mânevî olarak yönlendirme sanatı olan tasavvuftaki *teveccüh* uygulaması arasında bir ilişki kurmamıza zemin hazırlar. Sufi pratikleri, bilgi üretiminde etkin bir rol oynar; bu anlamda tasavvuf *marifet* denilen bir bilgi teorisine de sahiptir. Bu pratikler, antropoloji gibi sosyal bilim dalları için sadece birer bilgi nesnesi değil, aynı zamanda bilgi üretiminde de aktif rol oynayan pratiklerdir. Tasavvuf ve sosyal bilimler arasında bu anlamda kurulacak bir diyalog bize, dikkat kıtlığı yerine bolluğu imkanını sunabilir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, dikkat, dijital sömürgecilik, müşterekler, benlik teknolojileri.

*“Attention, taken to its highest degree,
is the same thing as prayer”¹*

Simone Weil

Introduction: the Importance of Attention

In this paper we compare two different conceptions of attention, one based on an economy of scarcity and the other on an economy of abundance, two different perceptions of the commons, one material and the other immaterial and two different conceptions of power, one of domination and one rooted in the generation of energy and productive force through spiritual practice. Faced with the digital transformation of our world, we wish to compare knowledge derived from reason and mental logic with knowledge derived from the heart and spiritual practice. How can different epistemologies speak to each other in the context of a radical transformation of society and habits provoked by the new communication technologies of the twenty-first century?

The present-day digital communications revolution is often compared to the huge changes wrought by print from the fifteenth century onwards. The book reached unimagined publics, new forms of media appeared. Today, digitization is transforming all sectors of society. Money is being replaced by digital payment systems, books by electronic texts, physical classes by online ones, public libraries by virtual learning commons and letters by email. Capitalism is increasingly dealing in dematerialized commodities such as options, data or online platforms. Gazing at the screens of their smart phones, human beings spend endless hours online; digital devices are available to vast swathes of the world’s population. With this new digital literacy, based in social media such as *Facebook*, *Instagram*, *Pinterest*, *Tumblr*, people have endless opportunities to make images and distribute them. They are often images of themselves. The spread of pathologies such as anorexia and bulimia are attributed by some to the obsession with obtaining others’ attention through excessive cultivation of the self-image. Sufism, the interior branch of Islam which claims to be the knowledge of the heart and of the imag-

¹ *Simone Weil: An Anthology*, ed. Sian Miles, (London: Virago Press, 1986).

ination, would seem to present an ethical practice of developing love, deep generosity and a spiritual attention towards others. How can a dialogue be built between such different yet co-existing bodies of knowledge, between two different practices of attention?

The world's contemporary culture, economy and society are increasingly dominated by highly mediated communication and a materialism facilitated by digitization, brands, the smart phone and social media platforms. Zuboff describes this paradigm as surveillance capitalism and delineates how powerful corporations can predict and control human behavior by managing attention.² Much of our economy is now concentrated not in material objects but in abstract networks and social media platforms such as *Facebook*, *Bit Coin*, *Google*, *Twitter*, *Instagram* and *Tik Tok*. Many recent contemporary mega-fortunes have been built through controlling these media platforms. *Uber* is a major provider of urban transport but owns no vehicles; *Airbnb* controls much of the world's temporary accommodation but owns no property. These organizations encourage, monitor, and manage digital habits and transform them into economic value. These habits are in fact habits of attention which generate vast quantities of valuable data. Therefore, the study of communication networks is absolutely central to understanding power and domination, and much work has sought to understand this process. This has confronted the social sciences with new challenges and driven a relatively new discipline, communications, to the center of our intellectual life.

This is all happening at an accelerated pace. The world has seen nothing like it since the invention of moveable type hence the printed book by Gutenberg in Europe in the fifteenth century. Print transformed religion, political and economic systems and, along with other technological developments, led ultimately to the colonization of much of the planet

2 See Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, (London: Profile Books, 2019).

by European monarchies and eventually to the hegemony of the North Atlantic powers. Elizabeth Eisenstein claimed that print transformed capitalism and set the stage for the new world of print capitalism.³ Benedict Anderson argued that the nation state was sustained by new media forms, notably the novel and the newspaper.⁴ Today, just as when print was invented six hundred years ago, few if any can see where the digital revolution is taking us. In all the speculation about the digital revolution, it is very clear that our world is in a state of mutation, but towards what sort of state we remain very unsure.

The scholar Manuel Castells emphasizes that communications is the discipline central to understanding power relations. Following Marshall McLuhan, he argues that media shapes our behavior due to the very nature of a given medium, a position summed up by McLuhan's famous adage "The medium is the message". This is most clear in the development of technologies underpinning the organization of our societies with global multi-modal networks.⁵ Castells argues this creates what he calls a network society and that networks have become our model regardless of the content they communicate.

"The struggle for power is a struggle for our minds, and our minds function in a communication environment. Communication, because of the kind of society we are in, has become the core field of social sciences at large."⁶ This struggle for our minds is linked to the digital networks we use. Our use of digital networks can be monitored and recorded to produce data which can in turn be sold. This usage is highly managed, stimulated, and encouraged. The data so generated is then used to modify habits

3 See Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe* (2nd ed.), (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

4 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (revised and extended ed.), (London: Verso, 1991).

5 See Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, (Oxford: Blackwell, 1996).

6 Terhi Rantanen, "The Message is the Medium: An Interview with Manuel Castells", *Global Media and Communication* 1, 2 (2005): 135–147.

and encourage new ones. Recent years have provided spectacular examples of this, for example, the Cambridge Analytica scandal which broke in 2018, revealing the scale to which data obtained from social media had been used to identify potential voters in the USA's presidential elections, manipulate their emotions and hence change their voting intentions.⁷

Such manipulations show major changes in the ways in which human beings are being trained to behave and imagine their place in a world where emotional reactions, attention and subjective self-awareness can be constantly solicited and managed. These new patterns of media domination are superseding older religious, ethical and political ways of forming and training the self and, as Castells said, of shaping minds. Social scientists have a contribution to make to our understanding of the current situation through the study of how different notions of the self may arise, examining how individual practices sit in relationship to the media and social structures.⁸

Spiritual and religious practices that once lay at the core of the self's formation have been slowly eroded by media habits. This point was made by Hegel in the mid-nineteenth century when he said that newspapers were the modern man's prayers.⁹ Many sociologists, most notably Max Weber, argued for a link between spiritual education (the practices central to Protestantism, Taoism and Judaism) and the formation of the self.¹⁰ Now however media

and internet play a similar role in the cultivation of personal orientation.

In what ways can human beings find autonomy from the increasingly hegemonic practices of manipulation of modern capitalism? If we agree that human subjectivity is increasingly subject to shaping by communications networks, social scientists must ask how individuals may gain agency within these digitally shaped social structures.

One way to the subject's freedom might be a return to traditional practices of self-training. In his article of 2022, Muhammad Faruque takes a comparative approach to notions of the self (or the non self), comparing modern notions of the self with traditional ones, notably Islamic and Sufi ones. A similar approach is taken by Ganeri in his 2017 book in which he develops a specific theory of attention and self linked to ancient Buddhist philosophy. All of this work participates in the slow emergence of a post-enlightenment theory of the self by which traditional systems of knowledge are linked to modern theories developed by the social and cognitive sciences.

Before we move to look at Sufism in this light, let us consider the ways in which spiritual practice is linked to the human subject's autonomy in the work of Michel Foucault.

Foucault and Technologies of the Self

Foucault's monumental scholarship showed how language and linguistic forms controlled the thought and self-perception of humans, how they shape what they believe to be true. The existence of spiritual transformation of the human being was certainly not one of his concerns. In his work, truth found its place in discourse and allowed power to be exercised. However, to the great surprise of Foucauldians at the end of his life, Foucault took a sharp turn and acknowledged the role of spiritual practice in creating power or agency. He described

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism and Other Writings (London: Penguin, 2002).

7 See Christopher Wylie, *Mindf*ck: Cambridge Analytica and the Plot to Break America* (New York: Random House, 2019).

8 Jenny Odell's popular book of 2019 is an example of how we might react to the ever persistent calls of the digital platforms. See Jenny Odell, *How to Do Nothing: Resisting the Attention Economy* (New York: Melville House, 2019).

9 "Reading the morning newspaper is the realist's morning prayer. One orients one's attitude toward the world either by God or by what the world is. The former gives as much security as the latter, in that one knows how one stands." *Miscellaneous Writings of G.W.F. Hegel*, translated by Jon Bartley Stewart, (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2002), 247.

10 See Max Weber, Peter Baehr and Gordon C. Wells,

this as “technologies of the self” when he theorized a fourfold system underpinning the production of power. Firstly, power could be established by physical force or domination, secondly, through industrial production and thirdly by media and sign systems. He forged a new category: “technologies of the self”, that is the capacity for individuals to access divine contemplation and hence free themselves from domination. He expressed this succinctly in a lecture given at the University of Vermont in 1982:

The technologies of the self, which permit individuals to effect by their own means or with the help of others a certain number of operations on their own bodies and souls, thoughts, conduct, and way of being, so as to transform themselves in order to attain a certain state of happiness, purity, wisdom, perfection, or immortality. The soul cannot know itself except by looking at itself in a similar element, a mirror. Thus, it must contemplate the divine element. In this divine contemplation, the soul will be able to discover rules serve as a basis for behavior and political action.¹¹

Foucault, whose previous work was largely about genealogies of systems of domination and marginalization, of punishment and surveillance, opened a whole new field of inquiry. These techniques of the self are similar to Sufi practices of meditative contemplation. Foucault opened a new way to consider the role of spiritual practice in theorizing the social sphere and thinking about empowerment. What is particularly interesting is that it uses a number of terms, among them ‘mirror of the self’, ‘soul’, and ‘divine contemplation’, all foreign to Foucault’s earlier work. This opening to the discussion of spiritual practices by the major theoretician of power of the late twentieth century authorizes us to consider Sufism and Sufi practices outside their original confessional religious confines and think of them in relationship to contemporary social theory.

¹¹ Michel Foucault, “Technologies of the Self”, Lectures at University of Vermont, October 1982, in *Technologies of the Self*, (Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1988), 16-49.

Foucault demonstrates that in classical Greece and Rome, individuals under the guidance of a teacher used such activities to transform themselves through spiritual practices to develop a certain power which freed them from domination. Foucault’s purpose is to historicize, showing how the concept of the self has changed over time. He is concerned to trace the history of practices of the self in the classical period from the ancient Greeks and Romans, from Plato to the Stoics to the Neo-Platonists and Albinus. He is particularly interested in the relationship between Marcus Aurelius and his teacher Fronto which bears all the hallmarks of a dialogue between spiritual teacher and disciple which involves the empowerment of the individual by mediative and spiritual practices.

In this article, we wish to consider how individuals can achieve autonomy from a communications system that increasingly dominates them and explore the nature of the intellectual instruments available to them for a process of autonomization. In Foucault’s terms we live in a world where power operates largely through media and sign systems. We have described how this is linked to surveillance capitalism. Foucault allows us to think of emancipation through disciplining and managing attention, by power brought through the soul looking at the divine element in contemplation. So even in a world where there is little agency, there is the possibility of freeing oneself from domination and acquiring agency through attention and contemplation.

Sufism: a Technology of the Self

Much of what Foucault says about technologies of the self is also true of Sufism. Unlike much academic work on Sufism, the present study seeks to invigorate contemporary discussions in the social sciences with the input of traditional knowledge, in this case from Sufism. Rather than having Sufism as an object of anthropological, historical, or theological study, it considers how Sufism can provide knowledge in a way that complements the social sciences and how its epistemology can provide some

insights into the study of attention and data.

Much has been said about the need to decolonize the curriculum. The serious consideration of the epistemology of traditional knowledge systems such as Sufism would be a first step in this direction. Academic research into Sufism has drawn from a variety of academic disciplines including anthropology, political science and religious studies. There is also much detailed exegesis of the canonical Sufi texts while other research takes a political organizational view of Sufi orders and movements. In all this, there is little examination of a possible epistemological conversation between the social sciences and Sufism or other traditional forms of knowledge.¹² This article is concerned with this, aiming to show the applicability and creativity of Sufi concepts born from experiential knowledge to deal with contemporary intellectual and material problems. Indeed, the purpose of our research is to reverse the subject/object relations: Sufism for us is not an object of study but rather part of a greater project, the development of a fruitful dialogue between knowledge systems. Put simply, how can the study of Sufism transform the social sciences that study it?¹³

This dialogue between different cultures of knowledge has been pioneered by the Moroccan Sufi tariqa, the Qadiriya Boutchichiya,¹⁴ which organizes every year at the commemoration of the Mawlid or Prophet's birthday the *Rencontres Mondiales du Soufisme* – the World Meeting on Sufism. This event assembles a heterogeneous group of professors and intellectuals from around the world to discuss

contemporary intellectual themes from a Sufi angle. Speakers include Moroccan, African and European social scientists trained in the disciplines of social sciences but also scholars from Muslim institutions such as al-Azhar as well as leaders of Sufi movements from around the world. Many of the speakers are university professors. While some often combine their research with a personal practice of Sufism, others are specialists of Sufism. Every year, a theme is chosen that generally has resonance in contemporary debates in the social sciences. In 2019, the theme was “the commons”. This event was where the question of the relations between the commons and Sufism arose.¹⁵

Three contemporary issues will be discussed in this article: the theory of attention, the theory of “the commons” and the theory of digital colonialism. All of these are related to the fundamental questions of the constitution of value, an important subject but one that we hope to explore in future articles. Linking the social sciences and western philosophy with traditional forms of Islamic knowledge practices of the twentieth century, scholars such as Bediüzzaman Said Nursi, Mehmet Ayni and Mehmed Maksudoğlu compared and contrasted the intellectual work of European philosophy with Islamic and Sufi ideas. Maksudoğlu, for example, sought to compare Sufi knowledge with the philosophy of Bergson.¹⁶ All these thinkers believed deeply in the importance of integrating traditional Islamic knowledge with modern intellectual life.

12 See Seyyed Hossein Nasr, “Intellect and Intuition: Their Relationship from the Islamic Perspective”, *Studies in Comparative Religion* 13, 1 (1979): 6.

13 An interesting recent example of such an approach is to be found in Muhammad U. Faruque's article “Charles Taylor and the Invention of Modern Inwardness: A Sufi, constructive response”, *Religions* 13, 8 (2022): 674.

14 See Fadwa Islah, “Maroc: voyage au cœur de la Boutchichiya” *Jeune Afrique* 30 avril 2022, <https://www.jeuneafrique.com/1338309/politique/maroc-voyage-au-coeur-de-la-boutchichiya/>.

15 See Francesco Piraino, *Le soufisme en Europe. Islam, ésotérisme et New Age* (Paris, Karthala and Tunis, Institut sur le Maghreb contemporain, 2023). Piraino approaches the Boutchichiya from an ethnographic angle.

16 See Dilek Sarmis, “Variations bergsoniennes dans les écritures intellectuelles et littéraires turques”, *Annales bergsoniennes*, IX (2020): 155-175.

Attention

In the book I co-authored with Claudia Roda in 2019, we stated in the introduction that:

Across the social order complaints are growing about a scarcity of attention. In the current context, attention is perceived as bearing a similarity to money: most of us do not have enough of it, we seek more of it, but it is unequally distributed across the board. We are yet to understand the full consequences of digitization and how it will change politics, ethics and economics, just as print may have done in the early modern period.¹⁷

Attention or how humans direct their minds has become a central notion in the social sciences. The American Psychological Association defines attention as “a state in which cognitive resources are focused on certain aspects of the environment rather than on others.”¹⁸ It has become increasingly common to talk of ‘the attention economy’, a term coined by Herbert A. Simon which in general now refers to the fact that we have a surplus of information accompanied by a scarcity of attention. Simon claimed that attention was the “bottleneck of human thought” that limits both what we can perceive in stimulating environments and what we can do. He also noted that “a wealth of information creates a poverty of attention”.¹⁹ Mintzer explains the contribution of theoretical physicist Michael Goldhaber who argues that the international economy is shifting from being material-based economy to attention-based, pointing to the many services online offered free of charge. As fewer people are involved with manufacturing and we move away from an industrial economy, Goldhaber argues that while information is not scarce, attention is.

17 Waddick Doyle and Claudia Roda, “Introduction” in *Communication in the Era of Attention Scarcity*, ed. Waddick Doyle and Claudia Roda (London: Palgrave Macmillan, 2019).

18 Ally Mintzer, “Paying Attention: the Attention Economy”, *Berkley Economic Review*, March 2020.

19 Ibid.

My own earlier work considered how television seeks to attract human attention and sell it to advertisers.²⁰ The economic concept of attention is that of a valuable commodity that can be bought, sold, and traded. In the attention economy, while attention is a scarce resource, information is conceived of as abundant and ‘free’, provided by online technologies such as *Google*, *Wikipedia* and *Baidu*. In reality, audiences ‘pay’ for information by letting themselves be tracked.

In such a world, companies that can capture and hold the most attention are the ones that are often successful, at least in terms of stock market values. This has led to a proliferation of attention-grabbing strategies, from social media notifications to new forms of advertising. The attention economy has been studied extensively in the field of economics. For the economist Richard Thaler, attention is a limited resource that is subject to the laws of supply and demand.²¹ In other words, attention is a finite resource, and as demand for attention increases, the cost of obtaining it also increases. There is a huge supply of information but a lack of attention.

Commons

Is this attention individual or collective, personal or transcendental? In the planet’s current ecological crisis, a key notion has been the maintenance of that which we share, namely the commons, which may be defined as “the cultural and natural resource accessible to all members of a society, including natural materials such as air, water, and a habitable earth. These resources are held in common, not owned privately.”²² The term can be used to

20 See Waddick Doyle, “From Deregulation to Monopoly: A Cultural Analysis of the Formation of a Private Television Monopoly in Italy” (PhD diss. Griffith University, 1990).

21 See Richard Thaler, “Mental Accounting and Consumer Choice”, *Marketing Science* 4, 3 (1985): 199-214.

22 Soutrik Basu, Joost Jongerden and Guido Ruivenkamp, “Development of the Drought Tolerant Variety Sahbhagi Dhan: Exploring the Concepts Commons and Community Building” in *International Journal of the Commons* 11, 1 (2017): 144.

refer to a broad set of resources, natural and cultural, shared by many people. While traditional examples of commons include forests, fisheries, or groundwater resources, increasingly we see the term commons used for a broader set of domains, such as knowledge commons, digital commons, urban commons, health commons, cultural commons, etc. Is there also an attention commons? Might there not be a spiritual commons?

Humanity faces the challenge of how to respond to the decline of the commons, which is taking place in many ways, notably through pollution. For example, the waters flowing in our streams and rivers, many privately owned, are becoming highly polluted. At another level, the pastures for animals which were once open to all have become private property. Even the air we breathe is increasingly polluted as humanity destroys the forests, the lungs of the planet. Good air itself will become rarer and rarer. Can we think of attention in the same way, as a natural resource that is being depleted and not regenerated? Our capacity for attention is being destroyed by a media system based on constant distraction, tempting humans away from concentration towards desire and the illusionary satisfaction of artificial needs.²³ Is attention a natural resource, which is now being extracted and transformed through algorithmic tracking of our data and digital lives? The commons have moved from being material things to the intangible. From streams of water to streams of words and streams of images.

As yet, the term ‘the commons’ has not been used to discuss attention, normally conceived of as individual rather than collective or as supra individual. In general, the concept of the commons refers to a shared resource or asset that is available to a group of people, rather than being owned by any one individual or organization. The idea of the commons has been the subject of much theoretical debate and discussion, with scholars and thinkers

23 See Razmig Keycheyan, *Les besoins artificiels : Comment sortir du consumérisme*. (Paris: Editions de la Découverte, coll. Zones, 2019).

exploring its various dimensions and implications. Hardin²⁴ argues that selfish exploitation destroys the commons; Ostrom argues that collective management of the commons can lead to more well-being.²⁵ However, to our knowledge, no one has argued directly that attention is a commons and a natural resource.

Our supposition here is that human attention is comparable to resources such as water, air and the oceans. Is human attention not a collective resource? In other words, if one of us loses their attention, might not the consequence be that we all lose some, too? We are living in a society where the distraction of populations on digital platforms is immensely profitable for corporations. However, as more and more of our population is distracted constantly, the poorer our collectivity is and the weaker our capacity to concentrate becomes. Our capacity to care becomes rarer. It would seem that the digital utopia promised when the Internet was new has not been borne out.

In terms of attention studies, rituals may be also understood as ways of maintaining collective attention towards the infinite, for example, in collective invocations of the infinite or of prayers.²⁶ This spiritual energy is drying up like our rivers.

Data Colonialism

Colonialism was a process of world conquest where northern capitalist countries extracted value and commodities from the rest of the world including natural resources such as gold, iron and oil. Even people became commodities. This conquest was

24 See Garrett Hardin, “The Tragedy of the Commons”, *Science* 162, 3859 (1968): 1243–48, accessed 27 May 2023. <http://www.jstor.org/stable/1724745>.

25 See Frank Van Laerhoven and Elinor Ostrom, “Traditions and Trends in the Study of the Commons”, *International Journal of the Commons* 1, 1 (2007): 3–28. <https://www.jstor.org/stable/26522979>.

26 The process of how such practices were transformed by secularized societies into invented nationalist rituals or civil religion such as commemorations is brilliantly described by Hobsbawm and Ranger in their book *Invented Traditions*.

combined with settler colonialism which seized land and exploited indigenous peoples, often destroying their cultures. This process of wealth extraction was accompanied by the enrichment and expansion of cities in the core capitalist countries. Ownership shifted from the collective towards the private; the commons were seized and transformed into private wealth. Above we have argued that attention was a type of collective natural resource that was transformed and dispersed. So far, this position has been explored by the academy in relation to data rather than attention.

Data colonialism refers to the exploitation and commodification of data from individuals and communities by powerful actors, often from the Global North, for their own benefit. It involves the extraction and appropriation of data, often without informed consent or compensation, and the imposition of Western data models and standards on non-Western societies where capitalism has less hold. Data colonialism can reinforce existing power imbalances and exacerbate social and economic inequalities. One example of data colonialism is the use of data from developing countries by large technology companies for their own commercial gain, without providing adequate benefits to the communities from which the data was sourced.

Nick Couldry and Ulises A. Mejias have collaborated on several papers exploring the concept of digital colonialism. (The concept was first elaborated as ‘electronic colonialism’ by Schiller in 1976). In their 2019 paper,²⁷ Couldry and Mejias define digital colonialism as a process that “entails the appropriation of digital processes and products by capitalist powers to extend their control over societies and territories.”²⁸ They argue that digital colonialism involves the exploitation of data and the extraction of value from it, in ways that replicate and extend the historical dynamics of colonialism.

27 See Nick Couldry and Ulises A. Mejias, “Data colonialism: Rethinking Big Data’s Relation to the Contemporary Subject”, *Television & New Media*, 20 (2019): 768-782.

28 Ibid. 768.

Specifically, the term “data colonialism” refers to the ways in which data is extracted, processed, and monetized for the benefit of a few powerful actors, while the vast majority of people are left without control over their own data.²⁹ They also note that data colonialism often reinforces existing power imbalances, as those with more data and computing resources are better able to extract value from it. Couldry and Mejias suggest that data colonialism is not limited to any industry or sector, but rather is a pervasive feature of the contemporary digital landscape. Their argument runs that digital platforms are prime examples of data colonialism in action, as they have built their business models around the collection and exploitation of user data. Data colonialism highlights the ways in which power and control in the digital realm are deeply intertwined with historical patterns of exploitation and domination. They argue that digital colonialism is the way in which the power dynamics of colonialism have been reproduced and extended through digital technologies and platforms.

In other words, digital colonialism refers to the ways in which the control and exploitation of resources, labor, and data in the digital realm mirrors the patterns of colonialism in the physical world. Data and attention have replaced raw materials as things that are extracted for profit. According to Couldry and Mejias, digital colonialism is not limited to the exploitation of resources and labor in developing countries but can also be seen in the ways in which digital platforms extract and commodify data from users in developed countries. He argues that the power dynamics of colonialism are not just reproduced but intensified in the digital realm due to the unprecedented scale and scope of data extraction.

We would like to extend the concept of data colonialism to consider the practice of attention. Digital technologies allow for far more than just the basic extraction of data. They also work on our concentrated mental energy, absorbing our attention through the systems of distraction they vehicle.

29 See Ibid. 769.

Such systems, which function by habituating us to endlessly available visual and narrative pleasure, can be found replacing centuries old cultural forms which were based on spiritual practices and collective spiritual actions. Such traditions, despite their deep-rooted character, can be found declining in many different cultural frameworks: Buddhist meditative practices are less followed in Bhutan due to the introduction of television and the Internet; the traditional systems of Muslim societies are equally under attack through media in this process. We argue that it is not simply data that is being collected but that there is in fact an actual loss of a collective natural resource which takes individuals away from producing attention to being distracted from it. This argument needs to be developed further but a term like ‘attention colonialism’ might be very productive.

Traditionalist and perennialists have long argued that it is transcendental traditions which generate energy and attention. René Guénon argued that this relationship to a transcendental principle was preserved within different exoteric traditions and that in modern times it has come been threatened in the colonial western attack on traditional oriental cultures. Since, the Second World War, this attack has no longer been through military means but largely through the media. If we return to our quotation from Michel Foucault and his four technologies of power, we see that the West used (and still uses) violence to extend its domination. Secondly, its use of force is accompanied by the technologies of economic hegemony operating through industrial capitalism. Thirdly, power was exercised through the forces of cultural colonialism operating through seizure of the meaning systems of colonized peoples in a type of semiotic conquest. It is our contention that it is only the fourth type of power, the technologies of the self which remain capable of generating resistance to this.³⁰

30 In *Attention, Not Self*, his monograph of 2017, Jonardon Ganeri has done remarkable work in linking the concept of attention in the sixth century Buddhist texts of the Buddhaghosa with the contemporary

Sufi rituals are examples of this type of power and can be individual but are also collective sharing attention directed towards a spiritual guide or ultimately a divine presence. Is human attention a natural resource that can be generated through the practice of *dhikr*,³¹ the recall of God’s name? Like land itself, attention must be cared for and allowed to generate ever more resources, or it will dry up and its land become infertile. The world’s great spiritual traditions all had systems of meditation through which the infinite was recalled, remembered. Few of these survive. Nevertheless, one of the principal survivors among these traditions is Sufism. Might not its technologies of the self allow us a generative theory of attention in abundance?

Sufi Techniques of Attention

Let us turn now to some key concepts in Sufism and its epistemology in relation to the economy of attention. Sufism might help us understand this new digitally based economic and social world and help us find appropriate ethical responses. Sufism is above all a spiritual practice which connects humans with the absolute, a divine presence often manifested in a love of others. It offers us a theory of transcendental knowledge which includes other forms of knowledge, bringing to us centuries-old techniques of managing attention, ways of achieving a deeper sense of connection to a source of meaning through disciplining attention and ethical practices that shape the self and the way of knowing. The techniques of Sufism are based on the idea of expanding attention or awareness and hence not simply directing attention towards information as attention economists would argue.

cognitive sciences. Ganeri does this by rejecting what he calls the authorship view whereby intention is attributed to a self. He imagines attention as something pure and abundant, unpredicated around a subject and their intentions. His notion corresponds to Simone Weil’s notion of pure attention or attention as prayer, mentioned above. See Jonardon Ganeri, *Attention, Not Self* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

31 For the translation of Arabic terms, we have used the lexis of Sufi terminology provided by the following site: <http://www.almirajsuficentre.org.au/qamus/app/single/2076>, consulted 17 April 2023.

The principle technique is *tawajjuh*³² which, as William Chittick explains, can be translated as alignment, orientation, concentration, or attentiveness. Chittick prefers the literal meaning of the term, “to turn the face towards something”.³³ *Tawajjuh* is also used to refer to the spiritual concentration exercise between the spiritual guide (*murshid*) and his disciple (*murīd*) where the disciple concentrates on the spiritual guide’s *himma* (spiritual energy), sometimes imagining the name of God written on the forehead of the guide. In an authentic *tarīqa* this can lead towards “the truth of orientation”: *ḥaqīqa al-tawajjuh*.³⁴ The guide is described as having the power to orientate the heart of his disciple towards the guide, then to the Prophet, and ultimately towards the divine. This practice directs attention through looking or interior concentration and contemplation. Attention is directed towards a saintly person (*walī*), understood as a spiritual figure who through the illumination of his ego (*nafs*) is transparent to luminous energy and can transmit, thereby providing an infinite source of attention. A related principle is the attention focused on the visualization of Arabic letters which appear in isolation at the start of certain suras of the Qur’an.³⁵

32 *Tawajjuh* can refer also to the spiritual concentration exercised between the *murshid* and his *murīd* (apprentice or disciple). On a higher level of meaning, *tawajjuh* is Allah’s Attentiveness towards the possible thing which brings that thing into existence. Also, through the attentiveness to a Divine Name, the traveler is drawn towards Allah. from <http://www.almiraj-suficentre.org.au/qamus/app/single/2076>, consulted 17 April 2023

33 See William Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi’s Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), 425.

34 *Ḥaqīqa al-tawajjuh*: the reality of Facing or Alignment, the power which enables the *murshid* to turn the heart of his *murīd* towards him, and through him towards the Holy Prophet Muhammad and ultimately towards Allah. Definition from <http://www.almiraj-suficentre.org.au/qamus/app/single/2076>, consulted 17 April 2023.

35 For a more detailed discussion of this see Kris Ramelan and Ana Ludovico, “Desiring the Sweet Perfume of Closeness in the Oscillating Tawajjuh of the Letter Rā”. *Religions*, 14 (2023): 69 <https://doi.org/10.3390/rel14060692>.

From a Sufi perspective, *dhikr* is a key practice involving the repetition of sacred formulae principally *la ilaha illa Allah* (no reality outside the divine reality) to open consciousness to memory of the infinite. The word itself means memory. *Dhikr* implies memory of the divine which is infinite and limitless following Foucault’s description above: “The soul cannot know itself except by looking at itself in a similar element, a mirror. Thus, it must contemplate the divine element.”³⁶ Sufi practice works in a similar way concentrating on the transcendental and generating a “common” of attention by linking the microcosm of individual *dhikr* or remembering to the infinite world of the divine. This is perhaps one of the best responses to digital colonialism as it produces the very energy and resources that allow attention. Human beings can attain infinite attention by contemplation, by *tawajjuh* towards the infinite. This practice is designed to lead the adept towards knowledge understood as *ma’rifa*. Shah-Kazemi explains clearly that “[*ma’rifa*] entails the spiritual realization that there is but one Reality. Attainment of identity with the sole Reality is said to flow from this truth in the measure that the autonomous existence of the world and the ego is concretely effaced.”³⁷

Nasr compares *ma’rifa* to other types of knowledge - the rational mind, the intuitive sense but says that they are all contained in *ma’rifa*, to be understood as ultimate direct knowledge in terms of expansion. He distinguishes between *ma’rifa* and *‘ilm*, between knowledge through direct perception of reality and knowledge through reason or logical deduction. He compares this distinction to Bergson’s differentiation between intellect and intuition.³⁸

36 Michel Foucault, “Technologies of the Self” Lectures at University of Vermont, October 1982, in *Technologies of the Self*, (Amherst, Massachusetts, University of Massachusetts Press, 1988), 16-49.

37 Reza Shah-Kazemi, “The Notion and Significance of Ma’rifa in Sufism”, *Journal of Islamic Studies* 13 (2002): 155-181.

38 Seyyed Hossein Nasr, “Intellect and Intuition: Their Relationship from the Islamic Perspective” *Studies in Comparative Religion* 13 (1979): 65-74.

The philosopher Simone Weil, a remarkable figure who converted to Christianity from Judaism in the 1940s following a mystical experience explains clearly how attention is linked to spiritual experience. What she says is also true of Sufism. Humans can gain access the infinite or divine through pure attention, through what she termed ‘negative effort’, an effort with egotism removed. This perception of attention is entirely similar to the definition of *ma’rifa* in Sufism as eloquently described by Shah-Kazemi above.

In the Sufi tradition, the intellect is also referred to as the heart or the spiritual center of the human being and like *ma’rifa*, it refers to a form of spiritual intelligence linked to union with the infinite. The cluster of concepts around the terms *ma’rifa* (intellect), *ḥaqīqa* (truth), *qalb* (heart) and *akl nūr* all refer to a single reality which I would term, to quote Simone Weil, ‘pure attention’.

Nasr draws upon the concept of the Luminous Intellect which he views as central in Islamic philosophy and theology. We could argue that this is related closely to the concept of *tawḥīd*, or the unity of God. In Nasr’s view, the intellect is not just a cognitive faculty of the human mind, but a spiritual power that enables human beings to perceive the underlying unity and coherence of reality. For Nasr, the term ‘intellect’ is “a spiritual power that is distinct from the rational or logical mind, and it is seen as the highest aspect of human consciousness.”³⁹ It is through this luminous intellect that the nature of reality and the mysteries of existence is revealed, that higher states of knowledge are attained. It is believed that the intellect must be purified from the influence of the ego through spiritual practices such as *dhikr* contemplation, and ethical self-reflection. The intellect is conceived a gift from God and is the means by which human beings can attain knowledge of the divine.

In so doing, Nasr follows the logic of French metaphysician and Sufi René Guénon, for whom intellect was not simply a cognitive faculty of the human

mind, but a transcendent principle that is present in all levels of reality. He believed that the intellect is the highest aspect of human consciousness and is capable of directly apprehending the infinite and the metaphysical realities that lie beyond the material world. Guénon saw the intellect as a unifying principle that integrates both the rational and intuitive faculties as well as the higher spiritual faculties.⁴⁰

A Possible Dialogue of Ways of Knowing

May a Sufi perception of attention as knowledge enter into dialogue with a social scientific perception? If attention has become central to both the digital economy and the power system based also on media and distraction, what can Sufism teach us about it? As we have seen above, much of the understanding of attention in the social sciences derives from the model of supply and demand underpinning liberal economic theory, based on the idea of scarcity. Whereas the fundamental idea of most academic attention studies is the scarcity of attention in the digital era,⁴¹ Sufism contains a notion of the generation of attention by linking it to awareness of the infinite, an endless source. In Sufi practice, intellect or *ma’rifa* is cultivated by paying attention to the infinite universal rather than the particular. Hence attention is not to be considered scarce but abundant and renewable. This is important in the digital era, for as artificial intelligence rises to replace many mental and rational functions, it is through the pure or egoless vision of the luminous intellect or heart that abundant attention can be generated. Sufism, however, is not simply a means of increasing one’s capacity to pay attention to any subject at hand. Rather, it may enable one to experience an infinity of attention which, as in the Buddhist case described by Ganeri, is not predicated by any particular subject. This implies that attention is also linked to ethical practice, a topic which we needs to be explored in another article.

40 See René Guénon, *Perspectives on Initiation* (Hillsdale: Sophia Perennis, 2004), 114.

41 See Doyle and Roda, “Introduction”, 1-6.

39 Ibid.

Early in this article we quoted Manuel Castells who argues that communications technologies shape our minds. Sufi practices also shape minds, cultivating attention and regenerating it through the experience of concentration on the infinite, the unlimited and the unknown, all of which can be conceived of as the divine. This orientation towards the infinite would indicate a human capacity to produce an infinite quantity of attention and abundance whereas attention economists like Goldhaber, Thaler, Davenport and Beck, and Herbert A. Simon all conceive of attention as limited. This distinction is central: attention which is ego centered cannot regenerate in the way that ego effaced attention can. The scarcity of attention is not a result of too much information but rather of too much egotism, too much projection of the self into attention. The basis of the liberal economic theory of demand does not question the source of demand or desire but rather assumes it as natural. In fact, the narrow target-driven self limits attention. As Ian Gilchrist writes:

Attention is not just receptive, but actively creative of the world we inhabit. How we attend makes all the difference to the world we experience. And nowadays in the West we generally attend in a rather unusual way: governed by the narrowly focused, target-driven left hemisphere of the brain.⁴²

The posture described here assumes ego-driven purposes to be the sole purpose of attention. Such a notion of instrumentalized attention is inherently linked to the logic of capitalist extraction and digital colonialism.

In contrast, the Sufi theory of *ma'rifa* assumes the source to be the infinite. While the *nafs* or ego restricts attention towards specific objects, a turning of the face towards infinite being empties the subject allowing it to attain, in Foucault's words, "a certain state of happiness, purity, wisdom, perfection, or

immortality". We have argued this type of knowledge can be considered as part of a commons, a natural resource like water, and hence may enable us to avoid the reefs of the ego-centred attention's inevitable and grinding poverty.

Pure Attention is, as Simone Weil says, prayer.

Bibliography

Almiraj Online Dictionary. <http://www.almiraj-sufi.org.au/qamus/app/single/2076>. Consulted 17 April 2023.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (revised and extended ed.). London: Verso, 1991.

Basu, Soutrik; Jongerden, Joost and Ruivenkamp, Guido. "Development of the Drought Tolerant Variety Sahbhagi Dhan: Exploring the Concepts Commons and Community Building". *International Journal of the Commons*. 11, 1 (2017): 144-170.

Bergson, Henri. *Creative Evolution*. Translated by Arthur Mitchell. London: Macmillan, 1911.

Chittick, William. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al- Arabi's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.

Couldry, Nick and Mejias, Ulises A. "Data Colonialism: Rethinking Big Data's Relation to the Contemporary Subject". *Television & New Media*, 20 (2019): 768-782.

Davenport, Thomas. H. and John C. Beck. *The Attention Economy: Understanding the New Currency of Business*. Cambridge, Massachusetts: Harvard Business School Press, 2001.

Doyle, Waddick. "From Deregulation to Monopoly. A Cultural Analysis of the Formation of a Private Television Monopoly in Italy". Ph.D. diss., Griffith University, 1990.

⁴² Iain McGilchrist, *Ways of Attending: How Our Divided Brain Constructs the World* (Abingdon and London: Routledge, 2018).

- Doyle, Waddick and Roda, Claudia, eds., *Communication in the Era of Attention Scarcity*. London: Palgrave Macmillan, 2019.
- Eisenstein, Elizabeth. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Faruque, Muhammad, "Charles Taylor and the Invention of Modern Inwardness: A Sufi, Constructive, Response." *Religions*, 13 (2022): 674; <https://doi.org/10.3390/rel13080674>.
- , *Sculpting the Self: Islam, Selfhood, and Human Flourishing*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 2021.
- Foucault, Michel. "Technologies of the Self." Lectures at University of Vermont, October 1982, in *Technologies of the Self*, 16-49. Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1988.
- Ganeri, Jonardon. *Attention, Not Self*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Guénon, René. *Perspectives on Initiation*. Translated by Henry D. Fohr. Hillsdale: Sophia Perennis, 2004.
- Goldhaber, Michael H. "The Attention Economy and the Net", *First Monday* 4, 4 (1997), <https://doi.org/10.5210/fm.v2i4.519>. Accessed 27 May 2023.
- Hardin, Garrett. "The Tragedy of the Commons." *Science* 162, 3859 (1968): 1243–48. Accessed 27 May 2023. <http://www.jstor.org/stable/1724745>.
- Islah, Fadwa. "Maroc: voyage au cœur de la Boutchichiya". *Jeune Afrique* 3112, 30 April 2022.
- Keycheyan, Razmig. *Les besoins artificiels. Comment sortir du consumérisme*. Paris: Editions de la Découvert, coll. Zones, 2019.
- Laerhoven, Frank van, and Elinor Ostrom. "Traditions and Trends in the Study of the Commons." *International Journal of the Commons* 1, 1 (2007): 3–28. <https://www.jstor.org/stable/26522979>.
- Ludovico, Ana and Ramlan, Kris. "Desiring the Sweet Perfume of Closeness in the Oscillating Tawajjuh of the Letter Rā". *Religions*, 14 (2023): 69 <https://doi.org/10.3390/rel14060692>.
- McGilchrist, Iain. *Ways of Attending How Our Divided Brain Constructs the World* Abingdon and London: Routledge, 2018.
- Miles, Siân, ed. *Simone Weil: An Anthology*. London: Virago Press, 1986.
- Mintzer, Ally. "Paying Attention: The Attention Economy", *Berkley Economic Review* March 2020.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Intellect and Intuition: Their Relationship from the Islamic Perspective". *Studies in Comparative Religion*, 13 (1979): 65-74.
- Odell, Jenny. *How to Do Nothing: Resisting the Attention Economy*. New York: Melville House, 2019.
- Piraino, Francesco. *Le soufisme en Europe. Islam, ésotérisme et New Age*. Paris: Karthala and Tunis: Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2023.
- Rantanen, Terhi. "The Message is the Medium: An Interview with Manuel Castells", *Global Media and Communication*, 1 (2005): 135–147.
- Sarmis, Dilek. "Variations bergsoniennes dans les écritures intellectuelles et littéraires turques", *Annales bergsoniennes*, IX (2020): 155-175.
- Schiller, Herbert. *Communication and Cultural Domination*. White Plains, New York: International Arts and Sciences Press, 1976.
- Shah-Kazemi, Reza. "The Notion and Significance of Ma'rifa in Sufism". *Journal of Islamic Studies*, 13 (2002): 155-181.

Zuboff, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. London: Profile Books, 2019.



Şeyh Mustafa Dağıstânî (1824-1909)

Sheikh Muştafâ Dagestânî (1824-1909)

Kevser KIVANÇ KARATAŞ*

Öz

Osmanlı toprakları birçok göç hareketine şahitlik etmiş topraklardır. 19. yüzyılda Dağıstan halkı da Rusya'nın tehdidi altında inleyen topluluklardan biridir. Bu makalede Isparta, Senirkent'te yaşamış bir Nakşî-Hâlidî şeyhinin detaylı biyografisi anlatılmış olup, elbette kısa Dağıstan tarihi de ister istemez bu makaleye ilave edilmiştir. Mustafa Dağıstânî Efendi, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî tarafından kurulmuş olan ve dönemin en geniş yelpazeli tarîkati olan Nakşî-Hâlidî şeyhlerinden biridir. Bu makale Mustafa Dağıstânî'nin yaşadığı devrin meşhur ulemâsı ve meşâyihîyle bağlantılarını da içermektedir. Makalede, bir yandan Şeyh Mustafa Dağıstânî Efendi'nin hayatı anlatılırken diğer yandan da 19. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı topraklarında yaşamış tasavvuf şeyhleri arasındaki ilişkiler ve entelektüellerin iç içe geçmiş ilmi bağlantıları gösterilecektir. Ayrıca bu makale, Mustafa Dağıstânî'nin hayatı ve bağlantılarına dair aile arşivlerini de kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Mustafa Dağıstânî, Dağıstan, Senirkent, Nakşibendiyye, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî.

Abstract

The land of the Ottomans had witnessed many migration movements. Dagestan and the people of Dagestan are one of the most oppressed groups under the threat of Russia. In this article, I will touch upon the detailed biography of a Naqshî-Khâlidî sheikh of Senirkent-Isparta who was separated from his family at a very young age. The short history of the lands of North and South Dagestan is also included in the article. He was one of the sheiks of Khâlidî branch of Naqshbandiyya Sūfî order, which was established by Mawlānā Khâlid al-Baghdādî and the most widespread Sūfî order at that time in the Ottoman lands. This article will further include Muştafâ Dagestânî's connections with the renowned scholars and Sūfî masters of his time. While narrating his life story, I will demonstrate the relationships among the Sūfî masters and how the scholarly life of the intellects intertwined in the first quarter of the 19th century in Western Anatolia as well. Moreover, this article will encompass recently acquired family archives as sources of his biography and networks.

Keywords: Sheikh Muştafâ Dagestânî, Dagestan, Senirkent, Naqshbandiyya, Mawlānā Khâlid al-Baghdādî

* ORCID: 0000-0001-8532-6744, Doktora, İbn Haldun Üniversitesi, E-mail: kevser.karatas@ibnhaldun.edu.tr.

Giriş

Bu makale Isparta'nın Senirkent ilçesinde medfun bulunan Şeyh Mustafa Dağıstânî Efendi'nin hayatını ve hayatı üzerinden Dağıstan, İstanbul ve Anadolu arasında uzanan bir iletişim haritasını aydınlatmak gayesiyle yazılmıştır. İlk etapta aile soy kütüğünü öğrenmek amacıyla yola çıkılmış ise de Dağıstan-İstanbul-Malatya-Mekke-Denizli ve ardından Isparta'da nihayete eren bir hayat yolculuğunun gizemine ve seline kapılmamak mümkün olunamadı ve bu makale ortaya çıktı. Nakşî-Hâlîdî tarikatının Dağıstan'dan Batı Anadolu'ya uzanan bağlantılarına değinirken, kaynakların yetersizliğine rağmen, Şeyh Mustafa Dağıstânî özelinde, Nakşibendiyye'nin halkla birlikte işleyiş gösterdiğine tanıklık ettik.

Mustafa Dağıstânî Efendi'nin elimize ulaşan bir eseri ve hâtıratı olmamasına rağmen, hayatı hakkında elde ettiğimiz ilk veriler, Isparta Senirkent'te bağımsız araştırmacı olarak ismine ulaştığımız Necati Ölgün tarafından yazılmış olan belgedir. Kendisi, kaleme aldığı notların, Senirkent ahalisinden olan eşrafın husûsî arşivlerinden, Şeyh Mustafa Dağıstânî Efendi'nin torunlarıyla yapılmış ropörtajlardan ve bu makalede bizim de istifade ettiğimiz Seyyid Ahmed Hüsameddin Efendi'nin *Edvâr-ı Âlem* isimli eserinden derlenerek oluşturulduğunu ifade etmektedir. Aile şeceresine ise Senirkent'e yaptığımız yolculukta ziyaretinde bulunduğumuz ve halen Şeyh Mustafa Efendi'nin türbe anahtarlarının sahibdarlığını yapan Fadime ve Hasan Ali Şavlı sayesinde ulaşabildik. Makalenin sonunda yer alan türbeye ve câmiye ait fotoğraflar, şahsi kameram ile amatörce çekilmiş resimlerdir. Aile şeceresi ve Şeyh Mustafa Dağıstânî'nin hayatına dair yararlandığımız diğer bazı evraklar da makalenin sonunda yer almaktadır.

Kökenleri ve Hayatı

1 Temmuz 1824 tarihinde Dağıstan'da doğmuştur. Aile kayıtlarına göre, Dağıstan'ın Derbend böl-

gesindeki Rukkal¹ şehrinin Şekilağdaş² köyünde dünyaya gelmiştir. Künyesi, İmam Hasan oğlu Ebu Kasım torunu Hıdır oğlu Hacı Mustafa Nuri Dağıstânî'dir. Şerif olup, soyu Hz. Hasan'a dayanmaktadır.³ Ancak üstünlüğün neseb yoluyla geçmediği ve üstünlüğün ancak Allah'a kulluk ile mümkün olduğunun bilincinde olarak bu vasfını halka karşı gizli tuttuğu kayıtlara geçmiştir. Aile şeceresinde oğlu Ahmed Feyzi Efendi'nin anlattığına göre, Ulugbey (Ulubey, eski adıyla İlegöp) köyünde meskun Mehmed Takıyuddin Efendi, kendisiyle yaptıkları sohbetin birinde, babası Şeyh Mustafa Dağıstânî Efendi'nin irfan sahibi olduğunu ama Ehl-i Beyt'ten olmadığı için bunun bir kıymet-i harbiyesi olmadığını işaret etmesi üzerine Ahmet Feyzi Efendi sıkıntılı bir biçimde Senirkent'e, babasının yanına dönmüş ve ona olayları anlattığında Şeyh Mustafa Dağıstânî Efendi'nin soyunun Hz. Hasan'a dayandığı ancak bunu insanlar üzerinde bir şöhret vesilesi olarak kullanmayı uygun bulmadığı cevabını almıştır.⁴

1 Rukkal ismi Rukal olarak kullanımıyla Şerafettin Erel tarafından belirtilmektedir. Mesudi, İbn Rusta ve diğer bazı yazarlar tarafından işaret edilen Dağıstan kavimlerinin isimlerini sıraladığı yazısında Şinzan, Ruklan ve Leycan adları yer almaktadır ve bu isimlerin bugünkü Şinazlar, Rukkallar ve Lehicler olduğunu ifade etmektedir. bkz. Şerafettin Erel, *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1961), 15.

2 Bütün araştırmalarımıza rağmen Dağıstan'da Şekilağdaş isminde bir yerleşim yerine rastlayamadık. Ancak Şerafettin Erel, *Dağıstan ve Dağıstanlılar* kitabında "Şekililer" adında bir Dağıstan kavminden bahsetmekte olup, Dağıstânî Şeyhi'nin aile şeceresinde konusu edilen köyün Şekililer tarafından kurulmuş bir köy olduğunu tahmin ediyoruz. bkz. Erel, *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, 72.

3 bkz. Hakan Altın, "XIX. Yüzyıl Batı Anadolu Bölgesine Kafkas Göçleri", (Yüksek Lisans, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019). Altın, tezinde, Ehl-i Beyt'in Dağıstan bölgesine nasıl yerleştiğini adım adım izlemektedir. Ayrıca bazı amatör çalışmalar da bilgilerimizi destekler haldedir: bkz. "Ehlibeyt İlk Olarak Kafkasya'ya Ne Zaman Geldi? (860-865)," <https://afurca.com/ehlibeytin-kafkasyaya-hicreti/ehlibeyt-ilk-olarak-kafkasyaya-ne-zaman-geldi-860-865/>.

4 "Dağıstânî Mustafa Efendi Aile Şeceresi - Fadime ve Hasan Ali Şavlı Husûsî Evrakı", ts.

Bu araştırmamız esnasında günümüzden bakınca çok enteresan ama aslında o günün şartlarında alışıldık bağlarla karşılaştık. Bunlardan biri Bedüzzaman Said Nursi'nin talebelerinden Senirkentli Ali İhsan Tola'nın soyunun Dağıstanlı Şeyh Mustafa Efendi ile bir noktada birleştiği ve Ehl-i Beyt'ten oldukları ile ilgili şeceredir.⁵ İhsan Atasoy, kitabında şu bilgilere yer verir: Ali İhsan Tola'nın Bedüzzaman'ı Isparta'da ziyaret ettiği bir gün duvarda Dağıstânî Şeyh Mustafa Efendi'nin isminin de yer aldığı bir şecereye rastlar ve o sırada içeri giren Said Nursi, bu şecerenin eksik yerlerini Ali İhsan Tola'nın tamamlamasını salık verir.⁶ Bu kayıtlı evrak bize Şeyh Mustafa Dağıstânî'nin Ehl-i Beyt'ten olduğu bilgisini vermektedir. Akla ilk olarak gelen, Kafkaslarda Ehl-i Beyt'in nasıl bulunduğu sorusudur. Bu konuda Seyyid Ahmed Hüsameddin Efendi'nin oğlu Musa Kazım Öztürk tarafından kaleme alınan *Seyyid Ahmed Hüsameddin Hayatı ve Eserleri* isimli eserde tafsilatlı bilgiye ulaşılabil-

mektedir.⁷ Seyyidler 15. yüzyıldan itibaren güvenli bir bölge olan Derbend'e yerleşmekle kalmayıp, Rukan köyünü de kurmuşlardır. Bu bağlamda Şeyh Mustafa Nuri Dağıstânî Efendi'nin de Rukkal köyünden olduğunu bildiğimize göre, seyyidlik bağından emin olmaktayız. Dahası, Musa Kazım Öztürk'ün kitabında belirttiği şecereye gözetdiğimizde Mustafa Dağıstânî Efendi'nin künyesinde yer alan isimleri de keşfedebilmekteyiz.

Ehl-i Beyt'ten olduğu kabul edilen Şeyh Mustafa Dağıstânî Efendi'nin *Berberoğulları* lakabıyla bilinen ailesi⁸ Şam'dan, Dağıstan'ın Kurtkaş⁹ kazasının

5 bkz. İhsan Atasoy, *Bedüzzaman'ın Lokman Hekim Ruhlu Talebesi: Ali İhsan Tola*, (İstanbul: Nesil, 2012). Kitapta geçen şu kısım ehemmiyet arz etmektedir: “Vefatından beş-altı gün önce rahlesinde Hizel bü'l-Kur'an'ı yazmaya başlayınca, Handan Hanım'a, “Kızım çok şükür, nihayet şecereyi tamamladım” der. “Baba nasıl tamamladın, Anadolu'ya girişten sonrası yoktu?” deyince, “Cenab-ı Hak hizmeti yaptırıcaksa ayağına getirir. Allah razı olsun, sizden sonra Dağıstanlı Şeyh Mustafa Efendi'nin oğlu geldi, kendilerinininkini getirdi, onunla tamamladım.” Tam elini uzatıp “Şurada” diye göstereceği sırada, şiddetli bir öksürük tutar. Kriz iki saat devam eder ve halsiz düşer. Handan Hanım kalkıp bakamaz. Sonra kaybolmasın diye kaldırılır. Şecereyi tamamladığını manevî kızı Leyla ile küçük kızı Nurdan'a da söyler. Ölümünden önce gelip gidenlerden yorgun düştüğü ve “Artık kimseyi almayın” dediği bir gün, gözü pencerenin önünde birilerine ilişir ve “Onları içeri alın” der. “Baba kimseyi almayın demiştiniz?” dediklerinde, “Onlar akrabamız, Dağıstanlı'nın torunları” der. Evet, Dağıstanlı'nın torunları olan seyyidler, Afyon'dan kalkıp ziyaretine gelmişlerdir.” age. 37.

6 bkz. Atasoy, *Bedüzzaman'ın Lokman Hekim Ruhlu Talebesi*, 36. Bu belgenin bir kopyasının Ali İhsan Tola Efendi'nin torunu Ömer Tola Bey'de olduğunu öğrendik. Ancak kendisi bu şecerenin uzun olması ve teknik yapı yetersizliğinden ulaştırılmasının mümkün olmadığını dile getirdi.

7 bkz. Musa Kazım Öztürk, *Seyyid Ahmed Hüsameddin Hayatı ve Eserleri*, (İzmir, 1996). Dağıstan'da Ehl-i Beyt'in izlerini takip ettiğimizde ipin ucunu Muhammed Cevad Taki'de yakalıyoruz. Muhammed Cevâd (rahmetullahi aleyh), Resûlullah Efendimiz'in torunu olup, Hazret-i Ali ile Hazret-i Fâtıma'nın evlâdlarındandır. Hazret-i Hüseyin'in torunlarından olduğu için Seyyid'dir. bkz. Mustafa Öz, “Muhammed el-Cevâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2020, XXX: 512-513. Ne var ki, Şeyh Mustafa Nuri Dağıstânî Efendi'nin soyu Hz. Hasan'a dayanmakta olup künyesi aile soy ağacında mevcuttur. Lakin, seyyid ve şerif kavramlarının birbiri yerine kullanıldığı bazı tanımlamalara da rastlamak mümkündür. bkz. Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Seyyid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2009, XXXVII: 40-43. Ayrıca, Kafkaslar'da Nakşî-Hâlîdî tarikatının yayılışı ve direniş hareketiyle alakalı bkz. Halim Gül, “Dağıstan'da Nakşibendilik ve Hasan Hilmi Dağıstani”, 2016, 483.

8 Edindiğimiz şifâhî bilgilere göre, bugün hala Şam'da “Berberoğulları” adıyla bilinen büyük bir aile mevcuttur. Ancak bunların, Şeyh Mustafa Dağıstânî'nin soyu olan aile olup olmadığı hakkında kesin verilere ulaşamadık. Erel, Şam taraflarından Dağıstan bölgesine ilk yerleştirmelerin Emeviler döneminde Halife Yezid tarafından gerçekleştirildiğini ifade etmektedir: “Halife Yezid Şam, Cezire ve Musul havalisindeki ahaliden 7000 haneyi Derbend civarına naklederek oralara yerleştirdi. Bu arada Rukkal, Kalesuvar, Mutai, Magarani, Mihraka, Bilhadi kalesini inşa ve tamir ettirdi.” Erel, *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, 65. Hz. Hasan'ın soyundan gelen Şeyh Mustafa Dağıstânî Efendi'nin Şam'daki ceddinin bu yerleşenler arasında olup olmadığı bir muammadır.

9 Araştırmalarımızda aile şeceresinde yer alan Kurtkaş isimli bir mekana rastlayamadık. Ancak muhtemelen burası, o dönemde Nadir Şah'ın kontrolünde olan “Kutkaşın” olarak anılan yerdir. bkz. Erel, *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, 104.

Vendam¹⁰ nâhiyesine yerleşmiştir. Babası küçük yaşta vefat edince amcalarının himayesi altında annesi tarafından yetiştirilmiştir. Dağıstan'daki hocası Hasan Hasbi Efendi'nin¹¹ Rus mezaliminin başladığı dönemlerde henüz 11 yaşında olan Mustafa Dağıstânî'yi ailesinin tasvibi ile İstanbul'a götürdüğünü aile kayıtlarından öğrenmekteyiz.¹²

Kafkaslar'da "İmamlar Dönemi" olarak isimlendirilen dönem, 1829-1859 yılları arasındadır. Şeyh Mustafa Efendi'nin 1835 yılları civarında Dağıstan'dan ayrıldığı dönemde İmam Şâmil, lider pozisyonundaydı. Aile şeceresinde yer alan ve Mustafa Dağıstânî'yi Osmanlı topraklarına getiren İmam Şâmil'in gözde komutanı Hasan Hasbi, ayrıca Şeyh Şâmil'in mürididir.¹³ Bu durumda 11 yaşlarındaki Mustafa'yı Hasan Hasbi'nin Osmanlı topraklarına getirmesi de hakikati yansıtır boyuttur. Dağıstan kültürünün korunmasında ve yaşatılmasında İslâmiyet ve hususen tasavvuf çok ehem-

miyetli bir mevkide idi.¹⁴ Tasavvufî ekoller arasında da Nakşibendiyye tarikatının Hâliidiye kolunun, Dağıstan bölgesinde yaygın olduğu göz önüne alındığında Dağıstânî'nin yetim oluşu ve Hasan Hasbi tarafından Osmanlı topraklarına götürülmesi ile birlikte Anadolu'da Nakşî-Hâlidî bağlamında tasavvufî eğitim sürecini devam ettirdiğini düşünmekteyiz. Bu devirde Anadolu'da Hâliidiye'nin yaygın olduğuna Hamid Algar işaret eder.¹⁵ Algar'ın belirttiğine göre, Nakşibendiyye'nin Hâliidiye kolunun kurucusu Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin 1827 yılındaki vefatından sonra Hâlidilik bütün Anadolu, Balkanlar, Dağıstan, Suriye, Irak ve Endonezya'ya yayılmıştı.¹⁶ Kuzey Kafkasya Dağıstan bölgesinde Yukarı Yerağlı Medresesi, Nakşibendiyye'nin önemli hareket merkezi idi. Sadece mânevî eğitim ve terbiye çalışmaları sebebiyle değil, Ruslarla mücadelelerde de özellikle bahsedilmesi gereken isimler Şeyh Muhammed Yeraği, Şeyh Cemâleddin Gazikumuki ve damadı Şeyh Şâmil Dağıstânî'dir.¹⁷

10 Aile şeceresinde yer alan Vendam isimli bir yere rastlayamadık. Ancak yaptığımız çalışmalarda karşılaştığımız ve Şeyh Şâmil'in askeri birliklerinin merkezi konumunda olan Viden, Vendam isminin ağızdan ağıza değişen bir türevi midir, emin olamıyoruz. bkz. Erel, *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, 159.

11 bkz. Ömer Kucak, "Çıldır Sancağı (1830-1877)", (Doktora, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2018). Çıldır Sancağı (1830-1877) Kucak, tezinde Rusya'nın müridizm hareketlerinden çekindiğini ve Osmanlı'ya Şeyh Şâmil için çalışan adamların verilmesi konusunda baskı yaptığını ifade etmektedir. Şeyh Şâmil'in komutanlarından Hasan Hasbi'nin henüz çocuk yaşta Mustafa Dağıstânî'yi İstanbul'a götürülen hocası olma ihtimalinin, üzerinde çalışılması ve araştırılması gereken noktalardan olduğunu düşünüyoruz. Hasan Hasbi Efendi'nin Şeyh Şâmil'in sufi komutanlarından biri olduğunu öngördüğümüzde Kafkas halklarının Ruslara karşı direnme gücünü ortaya koyan bir akımla karşı karşıya geliriz. Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Müridizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2006, XXXII: 50-52.

12 "Dağıstânî Mustafa Efendi Aile Şeceresi - Fadime ve Hasan Ali Şavlı Husûsî Evrakı.", ts.

13 bkz. Altın, "XIX. Yüzyıl Batı Anadolu Bölgesine Kafkas Göçleri", 43. Kafkasya genel tarihi, Ruslarla mücadeleler ve Hasan Hasbi hakkında bilgi için bkz. Abdullah Saydam, *Kırım ve Kafkas Göçleri: (1856-1876)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997), 52.

14 bkz. Akhmet A. Yarlykapov ve Marya S. Rozanov, "The Islamic Religion and Cultural Diversity in Contemporary Russia: Case Study of North Caucasus Region, Dagestan", *OMNES: The Journal of Multicultural Society* 5, 1 (2014): 24. Ayrıca, Dağıstan'a İslâmiyet'in girmesiyle alâkalı olarak, Müslümanlar Dağıstan'ı coğrafi ve topoğrafik nedenlerden dolayı tamamıyla fethedememişlerdir ancak dini kimliğin tohumlarını atarak yerleşme imkanı bulmuşlardır. Daha fazlası için bkz. Robert Bruce Ware and E. F. Kisriev, *Dagestan: Russian Hegemony and Islamic Resistance in the North Caucasus*, (New York: Routledge, 2015).

15 bkz. Hamid Algar, "Halidiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1997, XV: 295-296. Hamid Algar Nakşibendiyye tarikatının Hâliidiye kolunun Şeyh Şâmil'a kadar uzanan silsilesinde, Kuzey Kafkaslar'da siyâsî bir mücadelenin eşiği olduğuna işaret eder. "Halid el-Bagdadi'nin önde gelen halifelerinden İsmail Şirvani'nin, XIX. yüzyılın ilk on yılında Halidiyye'nin Kuzey Kafkasya'da yayılmasını" sağladığını da ekler. Ayrıca Nakşibendiliğin Kafkaslar'da yayılmasıyla alâkalı olarak bkz. Abdulcebbar Kavak, "19. Yüzyılda Batı Asya'da Nakşibendiliğin Yayılması", *Afro Eurasian Studies* 10, 1 (2022): 15-26.

16 Hamid Algar ve Ethem Cebecioğlu, "Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşibendi Şeyhi: Zeynullah Resulev", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 37, 1 (1997): 137.

17 bkz. Abdulcebbar Kavak, "Nakşibendiliğin Orta Doğu'da Yayılmasında Mevlana Halid al-Bagdadi-

İlmî Şahsiyeti

İstanbul'da ilk eğitimine Hacı Feyzullah Efendi'den¹⁸ aldığı derslerle başlayan Şeyh Mustafa Dağıstânî, hocası ile beraber 1838-1840 yılları civarında Malatya'ya gitmiştir. Aile şeceresinden aldığımız bilgilere göre Malatya'da Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin talebelerinden Malatyalı Hüseyin Vaiz Efendi'den icâzetnamesini aldıktan sonra Mekke'ye giderek hac farızasını yerine getirmiş, döndüğünde ise Malatyalı şeyhi ona vefatından evvel, istihare yapmasını ve kendisine bu şekilde hakiki bir mürşid gösterileceğini salık vermiştir. Bu vesileyle kendisine, Yalvaç'a giderek, Hacı Hasan Feyzi Efendi'ye intisab etmesi işaret olunmuştur. Bu noktada bir iletişim ağına değinmek istiyoruz: Hacı Feyzullah Efendi, kendisinden icâzetnamesini aldığı şeyhi Malatyalı Hüseyin Vaiz Efendi'nin vefatıyla bir rehber arayışına başlar. Dahası, Şeyh Mustafa Efendi'nin seyr ü sülûkunu devam ettirdiği mürşidi Hacı Hasan Feyzi Efendi de Şeyh Feyzullah Efendi'nin rahle-i tedrisatından geçmiş olup, kendisine "Feyzi" ismini de mürşidi vermiştir. İkisinin de Muhammed Kudsi Bozkırî Efendi'nin talebesi olmaları elbette ki bu meyanda tesadüf olmayacaktır.¹⁹ Yalvaç'taki Hacı Hasan Feyzi Efendi ile tanışan Şeyh Mustafa Dağıstânî, mürşidinin hacca niyetlenmesi üzerine ve Senirkent'ten gelen bir grubun kendilerine irşad vazifedarı görevlendirilmesi talebi üzerine Hacı Hasan Feyzi Efendi

di'nin Rolü", *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadi Sempozyumu*, 2016, 6. Şerafettin Erel, Ruslara karşı silahlı ayaklanmayı destekleyen Nakşibendî şeyhleri arasında Kürâli Muhammed'i de sayar. bkz. Erel, *Dağıstan ve Dağıstanlılar*, 124.

18 bkz. Fatma Kaymakçı, "Nakşibendî Meşâyhinden Hacı Feyzullah Efendi ve Tasavvufî Görüşleri", (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

19 bkz. Nurettin Aksakal, *Tarihte Denizli'nin Gönül Sultanları- Hasan Feyzi Efendi ve Üzüm Dedesi Hulusi Efendi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1998). Ayrıca bkz. Kavak, "Nakşibendiliğin Orta Doğu'da Yayılmasında Mevlana Halid al-Bağdadi'nin Rolü", 169. Hasan Feyzi Efendi'nin Muhammed Kudsi Bozkırî'nin talebesi ve halifelerinden biri olduğuna dair bkz. İsmail Bilgili ve Ahmet Çelik, *Muhammed Kudsi El-Bozkırî (Memiş Efendi)*, (Konya: Konya Dizgi, 2013).

tarafından Senirkent'e irşad vazifesini ifa için gönderilir.²⁰ Böylelikle, Şeyh Mustafa Dağıstânî, Nakşibendî tarikatının Hâlidîye kolunun devamı olarak, Isparta'nın günümüzdeki ismiyle Senirkent ilçesinde görevlendirilmiştir.²¹ Bu görevlendirmenin sebebinin, yöre halkının Sünnî anlayış çerçevesinde irşad edilmesi olduğu tartışma götürmez bir hakikattir.²²

Mustafa Dağıstânî Efendi'nin Senirkent'te irşad vazifesine başlamasından bir süre sonra Dağıstan'dan aile dostları olan Seyyid Muhammed Said er-Rukkali'nin oğlu Seyyid Ahmet Hüsametdin Efendi'nin, babasının vasiyetine uyarak onu ziyarete Uluborlu'ya geldiğini ve burada Dağıstanlı Şeyh Hacı Mustafa Efendi'nin baldızı Ayşe Sıdika Hanım'la evlendiğini Ahmed Hüsameddin Efendi'nin oğlu Musa Kazım Öztürk'ün esinden öğreniyoruz.²³ Burada dikkati mucib olan

20 bkz. Selda Özgün Cirtil, "Konya Yalvaç Denizli Üçgeninde Bir Şeyh ve Denizli Hacı Hasan Feyzi Efendi Tekke Camisi", *XI. Uluslararası Türk Sanatı, Tarihi ve Folklorü Kongresi/Sanat Etkinlikleri*, ed. Osman Kunduracı, Ahmet Aytaç, (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2018).

21 bkz. Sami Sinav, "1844-1845 (H. 1260-1261) Tarihli Temettuat Defteri'ne Göre Uluborlu Kazası'nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı", (Yüksek Lisans, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007). Senirkent, Osmanlı Devleti döneminde Isparta Uluborlu'ya bağlıyken ancak 1952'de ilçe olmuştur. Bu durumda, 1886'da belde olmaya hak kazanan Senirkent'e Şeyh Mustafa Efendi'nin gidişi Uluborlu'ya ait köy olduğu döneme rastlamaktadır. Hatta, Uluborlu Temettuat Defteri'ne göre, Senirkent'e bağlı dört mahalleden bahsedilmektedir. Isparta-Burdur bölgesine yerleşen Hamitoğulları Aşireti ve Senirkent'in kuruluşu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Erol Civelekoğlu, "Senirkent Fıkraları Üzerine Bir Araştırma", (Yüksek Lisans, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

22 Sinav, "1844-1845 (H. 1260-1261) Tarihli Temettuat Defteri'ne Göre Uluborlu Kazası'nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı",

23 bkz. Harun Alkan, "Ahmed Hüsameddin Dağıstânî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri" (Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 142. Ahmed Hüsametdin Efendi'nin ailesi 14. yüzyılda Horasan'a bağlı Senebad'dan Dağıstan'ın başkenti Derbend'e taşınır. 19. yüzyılda Rus mezaliminden kaçarak 1860 yılında İstanbul'a yerleşir. Fay kat bir süre sonra babasının 1870'deki ölümüne kadar yaklaşık on yıl kalacağı ve eğitim göreceği Mekke'ye

husus, Ahmed Hüsameddin Efendi'nin babası Muhammed Said er-Rukkali'nin oğluna önce Denizli'deki Şeyh Hacı Hasan Feyzi Efendi ve ardından Uluborlu'ya geçerek Şeyh Hacı Mustafa Dağıstânî ile görüşmesini vasiyet etmesidir.²⁴ Öyleyse, hem Hasan Feyzi Efendi'nin hem de Mustafa Dağıstânî Efendi'nin, Muhammed Said Efendi ile henüz Dağıstan'dan göç etmeden evvel tanıştıkları sonucunu çıkarabiliriz. Ancak burada sadece soy bağına dayanan bir yakınlaşma sebebi göremiyoruz. Acaba özellikle bu isimlerle görüşmesinin kendisine vasiyet edilmesinin ardındaki sebep nedir?²⁵ Hasan Feyzi Efendi'nin Denizli'ye yerleşmesinden yani 1850 yılından evvel Horasan'a yaptığı mânevî ilimlerde rüşdünü artırma ziyareti-

taşınır. Babasının ölümü üzerine vasiyeti gereği önce Denizli'ye giderek Şeyh Hasan Feyzi Efendi ile sonra da Uluborlu Nakşibendi şeyhlerinden Dağıstanlı Hacı Mustafa Efendi ile görüşür. Bu meyanda Şeyh Hacı Mustafa Dağıstânî'nin baldızıyla evlenir. 1897 yılına kadar da babasının dostu ve halifesi olan Dağıstanlı Şeyh Mustafa Efendi ile görüşmelerine devam ederek bir yandan babasının vasiyetine de riayet etmiştir. bkz. Musa Kazım Öztürk, *İslam Felsefesine Işık Veren Seyyidler*, (Ankara: Yenigün, 1969).

- 24 Bu bilgiye ayrıca Seyyid Ahmed Hüsameddin Efendi tarafından yazılmış *Edvâr-ı Alem* aslı eserden de ulaşabiliyoruz. Seyyid Ahmed Hüsameddin Efendi, *Edvâr-ı Alem*, (İzmir: Yeni Savaş, 1967).
- 25 Burada yaptığımız tahliller neticesinde Ahmed Hüsameddin Efendi'nin annesi Şerife binti Abdülhalah olması ve Dağıstanlı Şeyh Mustafa Efendi'nin de babasının Abdullah olması ve Muhammed Said Efendi'nin oğlu Ahmed Hüsameddin'e muhakkak Uluborlu'ya gidip Dağıstânî Mustafa Efendi'yi ziyaret etmesi ısrarında bulunma sebebi, onun dayısı olma ihtimali olup olmadığı kafamızı meşgul etmektedir. Öztürk, *Seyyid Ahmed Hüsameddin Hayatı ve Eserleri*, 14. Musa Kazım Öztürk'ün kitabında bahsettiği akrabalık örgüsü, Ahmed Hüsameddin Efendi'nin babası Muhammed Said Efendi'nin Dağıstanlı Mustafa Efendi'nin hem hocası hem eniştesi olma ihtimali, acaba bu şekilde midir? Bir diğer mesele ise, her ne kadar nüfus kayıtlarında babasının ismi Abdullah olarak yer alsada da künyesinde "Hıdır oğlu" ifadesinin bulunması, o zamanlarda resmi kayıtların eksikliğinden kaynaklanan bir bilgi hatası olarak, "kölelere verilen lakap icabı baba adı Abdullah şeklinde yer almış olabilir mi?" sorusunu aklımıza getirmektedir. Şeyh Mustafa Nuri Dağıstani Efendi'nin Muhammed Said er-Rukkali'nin halifesi olduğuna dair bkz. Alkan, "Ahmed Hüsameddin Dağıstani'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri", 10.

ni göz önüne aldığımızda bu meyanda kendisinin Muhammed Said er-Rukkali'nin talebesi olma ihtimalini gözden kaçırmamalıyız. Dahası, kuvvetle muhtemeldir ki, o vakitlerde henüz çocuk yaştaki Şeyh Mustafa Dağıstânî ile de burada Muhammed Said er-Rukkali'nin tekkesinde karşılaşmışlardır.

Mürşidi Şeyh Hacı Hasan Feyzi Efendi'nin de Horasan erlerinden bir aileye mensup olarak Isparta Yalvaç'ta dünyaya gelmiş olması ve ancak 1850 yıllarında Denizli'ye yerleşmesi²⁶ bir tesadüf müdür, bilemiyoruz. Yalvaç'ta Nakşibendiyye'nin Dağıstan kolu Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî silsilesine bağlı olan bir medrese inşa eden ve daha sonra gittiği Denizli'de de Hâliidiye kolunun silsilesini devam ettiren Şeyh Hasan Feyzi Efendi'nin Kafkaslardan özellikle de Dağıstan'dan gelen birçok talebesi olduğu bilinmektedir.²⁷ Ancak yaptığımız araştırmalar neticesinde, Şeyh Hasan Feyzi Efendi'nin Dağıstanlı talebeleri arasında Şeyh Mustafa Efendi'nin ismine rastlayamadık. O zamana ait yapılan irşad faaliyetlerinin zabıt altına tutulmamış olmasının, talebelerinin tam listesine erişmemize engel olduğunu düşünüyoruz.

Tesirleri

Mustafa Dağıstânî'nin Nakşibendiye tarikatine bağlılığının kat'iliğine rağmen, mezhebi meselesi dikkate şâyandır. Dağıstan özelinde Kafkasların Müslüman olma sürecinde Abbâsî Devleti'nin politikaları, bölgenin İran sınırına yakınlığı ve Ruslarla olan mücadeleler ekseninde, Dağıstan ve Derbend bölgesinin Şiîliğe karşı tavırlarını araştırdığımızda Şiîliğin bölgede yaygın olduğunu öğreniyoruz.²⁸ Aslında bu durum Ahmed Hüsameddin

26 bkz. Mustafa Oral, "Denizli'de Bir Burç: Hacı Hasan Feyzi Efendi," *Yeni Asya*, 28.11.2018.

27 bkz. Çağdaş Yenidede, "Hacı Hasan Feyzi Efendi ve Üzümlü Dedesi Türbeleri", 01.03.2014, <https://www.youtube.com/watch?v=LAY4-6r-k8M>.

28 bkz. Gülreyhan Novruzova, "Dağıstan Derbent Bölgesi Terekeme Türklerinde Sosyal ve Dini Hayat", (Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 79. Ayrıca Abdullah Saydam'ın belirttiğine göre, Hz. Ömer (634-644) zamanından itibaren Güneydoğu Kafkasya'ya yayılmaya baş-

Efendi'nin oğlu Musa Kazım Öztürk'ün *İslam Felsefesine Işık Veren Seyyidler* adlı eserinde de zahiren görülmektedir.²⁹ Fakat konu Dağıstânî Şeyh Hacı Mustafa Efendi olunca, aile şeceresinde bizzat oğlu Ahmed Feyzi Efendi'nin belirttiğine göre, atalarının Dağıstan'a yerleştikleri dönemde bölgede Şâfiî mezhebinin yaygın olduğunu ancak amcasının Hanefî mezhebi üzerinde sabit kaldığının altını çizmiştir. Açıkçası, kafaları karıştıran ve ehemmiyet arz eden bir diğer mesele de hem Nakşî hem Şîî olmanın imkanı vaziyetidir. Zira Nakşibendiyye tarih boyunca Sünnîliğin en büyük destekçisi olmuştur. Öte yandan, Senirkent Alevilerinin Mustafa Dağıstânî'nin öğretilerine ve ölümünden sonra türbesine sahip çıkmaları önemli bir noktadır. Tabii ki bu mesele başka bir makalenin konusudur ancak Böcüzade Süleyman Sami'nin *Isparta Tarihi*'nde belirttiğine göre, Şeyh Mustafa Dağıstânî Efendi'nin Senirkent'in hem Sünnî hem Alevî halkı tarafından benimsenmiş olması ve hatta türbedarlığının da bu iki birbirinden farklı zümre tarafından üstlenilmesi gösteriyor ki, Mustafa Dağıstânî Efendi Şiîliğe aşinaydı.³⁰

Mustafa Dağıstânî'nin Senirkent'teki irşad faaliyetlerine dair, hatırat ve aile şeceresinden başka elimizde pek fazla kaynak bulunmamaktadır. Lakin yukarıda soy meselesinde belirtildiği gibi yerel diğer dinî önderlerle bir rekabet halinde olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda bahsi geçen Veli Baba

postnişini Takıyuddin Efendi'nin Şeyh Mustafa Dağıstânî'nin seyyidliğini inkar etmesi, bu rekabeti gösteren açık bir delildir. Osmanlı arşivlerinden elde ettiğimiz evrakta, Takıyüddin Efendi bölgede etkin bir figür olarak ortaya çıkıyor. Örneğin, 1312 tarihli bir şikayette Takıyüddin Efendi'nin Uluborlu kaza idare meclisi yardımıyla bölgede bir değirmene el koyduğu ve art arda gönderilen soruşturma yazılarına karşı korunduğu görülmektedir.³¹ Ertesi yıl bu sefer Takıyüddin Efendi'yi, zapt ettiği değirmenini Senirkent ahalisinden iki kardeşe kaptırmış ve değirmenin kendisine iadesi için şikayet halinde görüyoruz.³² Bu belgelerde Takıyüddin Efendi karşımıza hırslı ve kendisine halkın teveccühünü kazanma mânâsında rakip tanımak istemeyen bir şahıs olarak çıkmaktadır. Mustafa Dağıstânî Efendi'nin Ehl-i Beyt'ten olmadığı meselesini de ortaya atmasında bu hırslının etkili olduğunu düşünüyoruz. Bunlara ilaveten İlegöp köyündeki Veli Baba Dergâhı'nın son postnişini olan Mehmed Takıyüddin Efendi'nin, Veli Baba hakkında keramattan sayılabilecek ifadeleri, bize, Şeyh Dağıstânî Efendi ile Osmanlı Arşivlerine de yansıyan mücadelenin bir kıskançlık unsuru olduğu hissiyatını vermektedir.³³

Hayatının sonuna kadar Senirkent'te irşad faaliyetlerine devam eden Şeyh Mustafa Efendi, Senirkent'te medfun olup, türbesi ve câmii de bulunmaktadır. Şeyh Mustafa Dağıstânî Efendi, 1909 yılında vefat

layan İslâmiyet, sonraki senelerde büyük bir güç göstermiştir. Saydam, *Kırım ve Kafkas Göçleri: (1856-1876)*, 23. Kırım ve Kafkas göçleri: (1856-1876 Ayrıca Şiîliğin Dağıstan bölgesindeki dağılımı için bkz. Bruno De Cordier, "Russia's 'Other Ummah': From 'Ethnic Shi'ism' to Ideological Movement?," *Anthropological Journal of European Cultures* 27, 1 (2018): 122.

29 bkz. Öztürk, *İslam Felsefesine Işık Veren Seyyidler*. Abbâsiler döneminde Şîî hareketleri, hilâfet kaye gısından dolayı ortaya çıkmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Azimli, "Abbâsiler Dönemi Mu'hammed en-Nefsu'z Zekiyye ve Kardeşi İbrahim'in İsyanı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8, 2 (2008): 20.

30 bkz. Böcüzade Süleyman Sami, *Isparta Tarihi*, haz. Hasan Babacan, (Isparta: Isparta İl Kültür Turizm Müdürlüğü, 2012), 316.

31 "Uluborlu Kazasının Senirkent Nahiyesine Bağlı Yassıviran Karyesindeki Değirmenin Ebleküp Karyesi Ahalisinden Takıyüddin Efendi Tarafından Zabtedildiğine Dair Mustafa Nuri İmzasıyla Yapılan Şikayetin Tahkiki", (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, DH. MKT./366-4-0, Hicri 1312).

32 "Hamidabad Sancağının Uluborlu Kazasına Tabi Uluköy'de Bulunan ve Zaviyedarlığı Uhdesine Verilen Sadat-ı Kiramdan Veli Baba Dergâhı'na Bağlı Veli Baba Değirmeni'nin Zaptedildiğine Dair Mehmed Takıyüddin Efendi Tarafından Yapılan Şikayetin Tahkiki", (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, DH.MKT./420-10-0, Hicri 1313).

33 Böcüzade Süleyman Sami, *Isparta Tarihi*, 315. Veli Baba'nın Alevî dedeliği hakkında bkz. Yasin Erdenk, *Isparta Yöresi Ziyaret ve Adak Yerleri*, (Yüksek Lisans, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).

etmiş, bugün câmi olarak kullanılan zâviyesinin haziresinde defnedilmiştir. Maalesef yazdığı ve kendisinden sonra bıraktığı bir eser mevcut değildir. 19. yüzyılın ilk yarısında ki bu tarih Şeyh Mustafa Dağıstânî'nin Senirkent'e görevlendirildiği zamanlara denk gelmektedir, Kırım Muharebesi'ne kadar mektepler, medreseler ve tekkeler ilim talipleriyle dolu idi. Böcüzade'nin bildirdiğine göre, Isparta ve oniki ilçesinde elli altı çeşit mekteb-i sıbyan ve eski medrese âbad ve mâmur oldu. Senirkent'in ancak 1886'da belde ve 1952 yılında ilçe oluşu Şeyh Mustafa Efendi'nin Senirkent'te değil de Uluborlu'da görevlendirilmiş olabileceği ihtimalini aklımıza getirmektedir. Zira 1872 tarihli salname bilgileri uyarınca Uluborlu kazasında 11 medrese ve 4 zâviye bulunmaktadır.³⁴

Şifâhî kaynaklardan ve aile şeceresinden edindiğimiz bilgileri ve parçaları birleştirerek hayatı hakkında malumat sahibi olduğumuz Şeyh Hacı Mustafa Dağıstânî Efendi'nin babasının ismi Abdullah, annesinin ismi ise Havva'dır. Nüfus ve Vatandaşlık Bilgileri kayıtlarına göre de 17 Şubat 1909 yılında Senirkent'te vefat etmiştir. Oysaki, Şeyh Mustafa Dağıstânî Efendi'nin hayatının kayıtlı olduğu bir diğer belge olan ve Senirkent'in yerel araştırmacılarından Necati Ölgün imzasıyla yazılarak bilgilerin derlendiği çalışmada 1904 yılında vefat ettiği belirtilmektedir.

Şeyh Mustafa Dağıstânî Efendi'nin torunları daha sonradan Afyon-Şuhut ve Aydın taraflarına dağılmış olup bir kısmı ise Senirkent'te kalmayı yeğlemiştir. Şuhut'un coğrafi anlamda yakınlığını bir tarafa bırakacak olursak, özellikle Aydın bölgesine yerleşmelerini bireysel olarak irşad geleceğinin devamı olarak nitelendirebiliriz. Ancak Böcüzade'nin *Isparta Tarihi* eserinde de değindiği gibi, 19. yüzyılda Aydın treninin faaliyete geçmesiyle, ticârî gelişmelerin gözle görünür hale gelmesi,

34 Sinav, "1844-1845 (H. 1260-1261) Tarihli Temettuat Defteri'ne Göre Uluborlu Kazası'nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı", "Hamidabad'a Bağlı Senirkent Nahiyesi'ne Ait Resmi İşlemlerin Daha Süratli ve Kolay Yapılabilmesi İçin Daha Yakın Olan Uluborlu'ya Bağlamasının Uygun Olduğu", (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, DH. MKT./84-44-0, Hicri 1310).

Isparta zanaat ehlinin kullandığı malzemelerin, pamuk, zeytin ve zeytinyağı, üzüm ve incir ve hatta Manisa tütününün, hammadde halinde Isparta'ya gelerek işlenmiş şekillerinin Aydın treni vasıtasıyla İzmir limanına gönderilmesi³⁵ ve ulaşımın bu mânâda kolaylaşması yukarıda bahsettiğimiz göçün bir sebebi olabilir. Böcüzade'nin anlatımını doğrulayan Aydın'a göç hikayesinin bir örneği şu şekildedir: Şeyh Mustafa Dağıstânî Efendi'nin oğlu Ahmed Feyzi Efendi'nin (1865-1937) üzerinden torunu Veli Dağhan (1895-1969) küçük yaşta yetim kalması sebebiyle Aydın'daki akrabaları tarafından Balıkköy mahallesinde boşalan imamlik vazifesini yerine getirmek üzere Aydın'a çağırılmıştır.³⁶ Aydın Kalfaköy kabristanında medfun olan Veli Dağhan'ın Emin, Necati, Ayfer ve Zehra isimli çocukları olmuş ve Aydın civarına yerleşmişlerdir.

Tekkesi ve Halifeleri

Sadık Akdemir'in belirttiğine göre, Kınalızâde Ali Efendi'nin dedesi olan Abdülkadir Hamîdî Efendi'nin türbesi ve etrafındaki tek katlı birkaç odalı tekkesi hâlâ durmaktadır. Müstakil bir şeyhi ve dervişanı olmadığından, dışarıdan gelen bazı kişileri ihya etmek üzere, yirmi sene kadar evvel Senirkent'te Postnişin Dağıstânî Hacı Mustafa Efendi'nin halifesi Ispartalı Ali Dede Efendi bu tekke postnişinliğini canlandırmış ve Nakşî tarîkati âyinini icraya devam etmiştir.³⁷ Hacı Mustafa Dağıstânî Efendi'nin Ehl-i Beyt'ten geldiğinin

35 bkz. Böcüzade Süleyman Sami, *Isparta Tarihi*, 523.

36 bkz. age. 521. "... Her şahıs iki oğlu var ise birisini kendisine bırakacağı cihetle diğerini medreseye sokup kurtarmak fikrine istinaden oğlunun birini kendi yanında sanat ve ticarete almak ve diğerini dahi behemahal medreseye koymak arzusunu takip ve medreseler ve hocalar da bu arzuyla takviye ve tervic ediyorlardı."

37 bkz. M. Sadık Akdemir, "Kınalı Abdülkadir Hamidi Efendi ve Tekkesi", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014). M. Sadık Akdemir'in *Kınalı Abdülkadir Hamidi Efendi ve Tekkesi* isimli makalesine göre, "1400'lü yılların başında Isparta'da dünyaya gelmiştir. Osmanlı döneminde Isparta ve çevresine Hamid İli ve Sancağı ismi verildiğinden memleketine izafe ten Hamidi olarak da anılmıştır."

gizlenmesi gerektiğini oğullarına tembihleyen de önde gelen halifesi Ispartalı Ali Efendi'dir. Aile şeceresinden edindiğimiz bilgiler çerçevesinde, şehrin sadece eşrafının değil, ilim ve irfan zümresinin de takdirini kazanarak o dönemin meşhur müderris ve âlimlerinin kendisine ve dergahına intisabiyetini sağlamıştır. Bu isimlerden bazıları, Müderris Halil İbrahim Efendi Hoca, Müderris Okkalı Hüseyin Hoca, Durmuş Efendi Hoca, Hacı Hıdır Efendi, Hacı Ak Mehmed Efendi'dir.

Sonuç

16. yüzyıldan beri Kafkasları, Dağıstan'ı, tehdit eden bir güç olan Rusya'ya karşı, daha küçük yaşında bırakmak zorunda kaldığı ve hasret ve özlem içinde olduğu ailesine karşı hissettiği duygularını ve düşüncelerini hiçbir zaman bilemeyecek olduğumuz Şeyh Mustafa Dağıstânî Efendi, üstlendiği mânevî irşad vazifesini yerine getirmek için talebeler yetiştirmiş ve daima bunun mücadelesini vermiş bir Nakşibendî-Hâlidî şeyhidir.³⁸ Hayatı hakkında elde ettiğimiz bilgilerin bir kısmı, torunlarından şifâhî olarak dinlediğimiz olaylar serisi ve daha sonradan oğulları tarafından aktarılmış ve aile şeceresine yazılmış resmileşmiş evraklardan müteşekkildir. Biz, bu makalemizde dinlediğimiz ve öğrendiğimiz bilgileri resmi kaynaklardan da teyit ederek birleştirmeye çalışarak Şeyh Mustafa Dağıstânî Efendi'nin bir hayat silsilesini oluşturmaya gayret ettik. Yazılı bir eserinin olmayışı ve kendisi hayattayken Dağıstan'daki ailesi hakkında bir resmi kaynağın oluşturulamaması elbette hayatını yazarken bazı eksik parçalara sebebiyet vermiştir. Ancak elimizden geldiğince bu noktaları araştırıp, en makul olanına ulaşmaya çalıştık. Aile şeceresine ulaşmamda çok büyük katkıları olan Şeyhler sülalesinden Fadime Şavlı ve eşi Hasan Ali Şavlı'ya, Dağıstani Şeyhi'nin torununun kızı

38 Dergahı ziyarete gelen Bedüzaman'ın Mustafa Dağıstânî Efendi'nin "Nakşibendi Hazretlerinin son halifesi olduğu ve on iki yıl kutupluk vazifesini yerine getirdiği" ifadesi aile şeceresinde yer almaktadır. bkz. "Dağıstani Mustafa Efendi Aile Şeceresi - Fadia me ve Hasan Ali Şavlı Husûsî Evrakı", ts.

olan babaannem Ayfer (Dağhan) Kıvanç'a³⁹ bu eserin meydana gelmesindeki hatıraları için teşekkür ediyorum.

Tarihçe-i Hayat

1824	Doğumu / Rukkal, Dağıstan
1835	Osmanlı topraklarına gelişi, İstanbul'da Hacı Feyzullah Efendi'den ders alması
1840	Hacı Feyzullah Efendi ile birlikte Malatyalı Hüseyin Vaiz Efendi'den derslere başlaması
1842	Hac vazifesini ifası
1845	Tekrar Malatya'ya müşidine dönüşü
1850	Yalvaç'a, ardından Denizli'deki Şeyhi Hacı Hasan Feyzi Efendi'nin rahle-i tedrisatından geçmesi
1860	Senirkent'e Nakşibendiyye'nin Hâlidîye kolu şeyhliği için görevlendirilmesi
1870	Dağıstan'dan hocası Muhammed Said er-Rukkali'nin oğlu Seyyid Ahmed Hüsameddin Efendi'nin Şeyhi ziyareti
1909	Vefatı / Senirkent, Isparta

Kaynaklar

Akdemir, M. Sadık. "Kıvalı Abdülkadir Hamidi Efendi ve Tekkesi". *Uluslararası Kınalızade Ailesi Sempozyumu*. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.

Aksakal, Nurettin. *Tarihte Denizli'nin Gönül Sultanları-Hasan Feyzi Efendi ve Üzüm Dedesi Hulusi Efendi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1998.

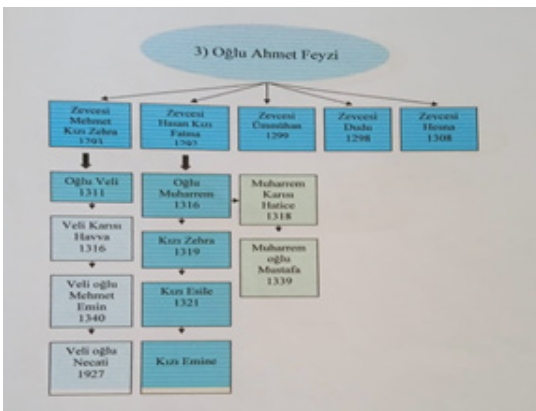
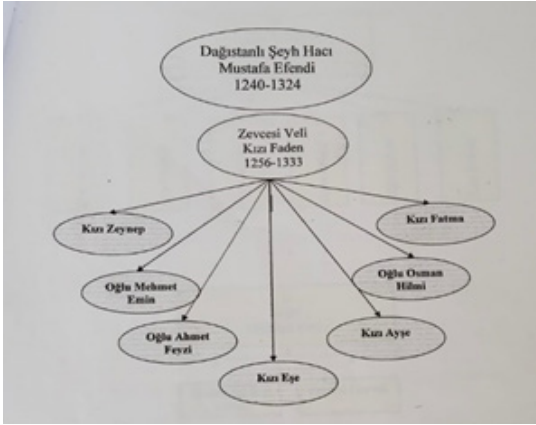
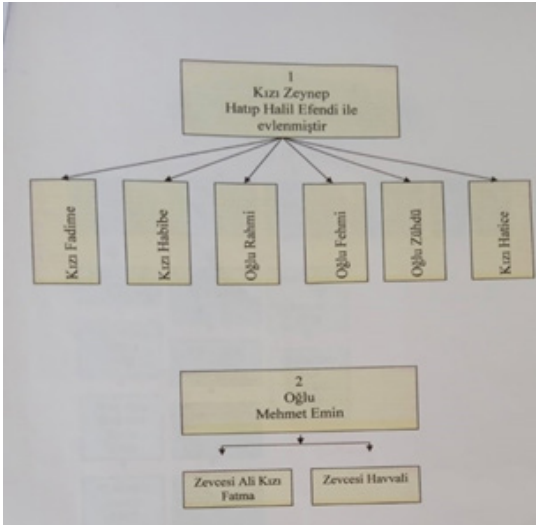
Algar, Hamid. "Halidiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XV, 1997, 295-296.

Algar, Hamid ve Ethem Cebecioğlu. "Volga-Ural Bölgesinin Son Büyük Nakşibendi Şeyhi: Zeynullah Resulev". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 37, 1 (1997): 131-149.

39 Babaannem, Ayfer Dağhan Kıvanç, bu makalenin basımını göremeden, 17 Kasım 2022 tarihinde vefat etmiştir.

- Alkan, Harun. "Ahmed Hüsameddin Dağıstani'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri". Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Altın, Hakan. "XIX. Yüzyıl Batı Anadolu Bölgesine Kafkas Göçleri". Yüksek Lisans, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Atasoy, İhsan. *Bediüzzaman'ın Lokman Hekim Ruhlu Talebesi: Ali İhsan Tola*. İstanbul: Nesil, 2012.
- Azimli, Mehmet. "Abbasiler Dönemi Muhammed en-Nefsu'z Zekiyye ve Kardeşi İbrahim'in İsyanı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8, 2 (2008): 20.
- Bilgili, İsmail ve Ahmet Çelik. *Muhammed Kudsi El-Bozkırı (Memiş Efendi)*. Konya: Konya Dizgi, 2013.
- Böcüzade Süleyman Sami. *Isparta Tarihi*. haz. Hasan Babacan. Isparta: Isparta İl Kültür Turizm Müdürlüğü, 2012.
- Cirtil, Selda Özgün. "Konya Yalvaç Denizli Üçgeninde Bir Şeyh ve Denizli Hacı Hasan Feyzi Efendi Tekke Camisi". *XI. Uluslararası Türk Sanatı, Tarihi ve Folklorü Kongresi/Sanat Etkinlikleri*. ed. Osman Kunduracı, Ahmet Aytaç. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2018.
- Civelekoğlu, Erol. "Senirkent Fıkraları Üzerine Bir Araştırma". Yüksek Lisans, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- "Dağıstani Mustafa Efendi Aile Şeceresi-Fadime ve Hasan Ali Şavlı Husûsî Evrakı", ts.
- De Cordier, Bruno. "Russia's 'Other Ummah': From 'Ethnic Shi'ism' to Ideological Movement?". *Anthropological Journal of European Cultures* 27, 1 (2018): 121–26.
- <https://afurca.com>. "Ehlibeyt İlk Olarak Kafkasya'ya Ne Zaman Geldi? (860-865)". <https://afurca.com/ehlibeytin-kafkasyaya-hic-reti/ehlibeyt-ilk-olarak-kafkasyaya-ne-zaman-geldi-860-865/>.
- Erdenk, Yasin. *Isparta Yöresi Ziyaret ve Adak Yerleri*. Yüksek Lisans, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Erel, Şerafettin. *Dağıstan ve Dağıstanlılar*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1961.
- Gül, Halim. "Dağıstan'da Nakşibendilik ve Hasan Hilmi Dağıstani," 483, 2016.
- "Hamidabad Sancağının Uluborlu Kazasına Tabi Uluköy'de Bulunan ve Zaviyedarlığı Uhdesine Verilen Sadat-ı Kiramdan Veli Baba Dergahı'na Bağlı Veli Baba Değirmeni'nin Zaptedildiğine Dair Mehmed Takiyüddün Efendi Tarafından Yapılan Şikayetin Tahkiki". Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, DH.MKT./420-10-0, Hicri 1313.
- "Hamidabad'a Bağlı Senirkent Nahiyesi'ne Ait Resmi İşlemlerin Daha Süratli ve Kolay Yapılabilmesi İçin Daha Yakın Olan Uluborlu'ya Bağlamasının Uygun Olduğu", Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, DH.MKT./84-44-0, Hicri 1310.
- Kavak, Abdulcebbar. "19. Yüzyılda Batı Asya'da Nakşibendiliğin Yayılması". *Afro Eurasian Studies* 10, 1 (2022): 15–26.
- , "Nakşibendiliğin Orta Doğu'da Yayılmasında Mevlana Halid al-Bağdadi'nin Rolü". *Uluslararası Mevlana Halid-i Bağdadi Sempozyumu*, 2016.
- Kaymakçı, Fatma. "Nakşibendî Meşâyihinden Hacı Feyzullah Efendi ve Tasavvufî Görüşleri". Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Kucak, Ömer. "Çıldır Sancağı (1830-1877)". Doktora, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2018.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Seyyid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVII,

- 2009, 40-43.
- Novruzova, Gülreyhan. “Dağıstan Derbent Bölgesi Terekeme Türklerinde Sosyal ve Dini Hayat”. Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Oral, Mustafa. “Denizli’de Bir Burç: Hacı Hasan Feyzî Efendi.” *Yeni Asya*. 28.11.2018.
- Öz, Mustafa. “Muhammed el-Cevâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXX, 2020, 512-513.
- Öztürk, Musa Kazım. *İslam Felsefesine Işık Veren Seyyidler*. Ankara: Yenigün, 1969.
- , *Seyyid Ahmed Hüsameddin Hayatı ve Eserleri*. İzmir, 1996.
- Saydam, Abdullah. *Kırım ve Kafkas göçleri: (1856-1876)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997.
- Seyyid Ahmed Husameddin Efendi. *Edvâr-ı Alem*. İzmir: Yeni Savaş, 1967.
- Sinav, Sami. “1844-1845 (H. 1260-1261) Tarihli Temettuat Defteri’ne Göre Uluborlu Kazası’nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı”. Yüksek Lisans, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- “Uluborlu Kazasının Senirkent Nahiyesine Bağlı Yassıvıran Karyesindeki Değirmenin Ebleküp Karyesi Ahalisinden Takiyüddin Efendi Tarafından Zabtedildiğine Dair Mustafa Nuri İmzasıyla Yapılan Şikayetin Tahkiki”. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri, DH.MKT./366-4-0, Hicri 1312.
- Uludağ, Süleyman. “Müridizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXXII, 2006, 50-52.
- Ware, Robert Bruce ve E. F. Kisriev. *Dagestan: Russian Hegemony and Islamic Resistance in the North Caucasus*. New York: Routledge, 2015.
- Yarlykapov, Akhmet A. ve Marya S. Rozanova. “The Islamic Religion and Cultural Diversity in Contemporary Russia: Case Study of North Caucasus Region, Dagestan”. *OMNES: The Journal of Multicultural Society* 5, 1 (2014): 22–47.
- Yenidede, Çağdaş. “Hacı Hasan Feyzi Efendi ve Üzüm Dedesi Türbeleri”. 01.03.2014. <https://www.youtube.com/watch?v=LAY4-6r-k8M>.



Fadime ve Hasan Ali Şahlı'nın Husûsî Evrakında Yer Alan 10 sayfalık Aile Şeceresi

Şeyh Mustafa Dağistan'ın Şeyh Burî Mustafa Efendi...

Şeyh Mustafa Dağistan'ın Şeyh Burî Mustafa Efendi...

Şeyh Mustafa Dağistan'ın Şeyh Burî Mustafa Efendi...

Şeyh Mustafa Dağistan'ın Şeyh Burî Mustafa Efendi...

Şeyh Mustafa Dağistan'ın Şeyh Burî Mustafa Efendi...

Şeyh Mustafa Dağistan'ın Şeyh Burî Mustafa Efendi...

Necati Ölgün'ün Araştırmalarını Not Aldığı 2 Sayfalık Evrak





Şeyh Mustafa Dağistânî'nin Türbesine Ait Bazı Fotoğraflar

Ayrıca haziresinde kendisinden başka oğullarının da kabri bulunmaktadır.



Tasavvuf Literatüründe “Anne” Kavramı ve Mürşid Olarak Anneler: Türâbî (Biyolojik) Anneden İlahî Anneye*

*The Concept of “Mother” in Sūfī Literature and Mothers as Guide:
From Biological Mothers to the Divine Ones*

Hülya KÜÇÜK**

Abstract

In Sūfī literature, there are many terms that include the word “mother/al-umm”. As limited to the subject of “spiritual guidance in Sufism in general and the guidance of the mother in particular” –without diving into other material about the concept of “mother” in Sūfī literature–, this article deals with the following main ideas: In the history of Sufism, there were exemplary mothers such as Ibn Khafīf’s mother Umm Muḥammad; Ibn al-‘Arabī’s *turābī* (biological) mother Nūr, Ibn al-‘Arabī’s *divine mother* Fāṭima Bintu Ibnu’l-Muthennā and Kenan Rifāī’s mother Hatice Cenān Vālide Sultān, who were described as “guides” in the literal sense. It is a remarkable detail that of these, Ibn Khafīf’s is known as *al-Shayh al-Kabīr* and Ibn al-Arabī is known as *al-Shayh al-Akbar*. That is to say that the leading figures of Sufism were brought up under the surveillance of their mothers. In addition to these mothers, all *turābī* mothers are the most worthy of the quality of being a guide (*Murshid*) having a major role in upbringing of her child, which begins before she/he is born. Besides, the mother is very sincere in all of her efforts to educate her child, not having any other intention than desiring happiness for him/her in this world and the hereafter. Thus, the hazards that al-Muḥāsibī warned about (i.e., slackness in respecting the rights of Allah while teaching/guiding others, falling into hypocrisy, and neglect to take his own lower-soul into account) do not pose a problem in mother’s education of her child.

Keywords: Guidance, al-Ḥārith al-Muḥāsibī, mother, divine mother, Abū Abdillāh Ibn Khafīf, Ummu Muḥammad, Muḥyī al-dīn Ibn al-‘Arabī, Mother Nūr, Fāṭima Bint Ibn al-Muthannā, Hatice Cenān Vālide Sultān.

* Bu makale, yazarın, 10 Şubat 2023 tarihinde Üsküdar Üniversitesinde düzenlenen Meşkure Sargut Anısına Panel kapsamında sunduğu “Süfîlere Göre Analık Vasfı: Türâbî Anneden İlahî Anneye” adlı tebliğin, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

** ORCID: 0000-0002-0671-0199, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi. E-mail: hkucuk@erbakan.edu.tr.

Öz

Tasavvuf literatüründe “ümm/ana, anne” kelimesi, *Ümmü’l-Kitâb/Kur’ân*, *Ümmü’l-esmâ’* veya *Ümmühât-ı Esmâ’* gibi temel dîni/metafizik terimlerde geçmektedir. Bu makale, “Tasavvufta şeyhlik ve annenin şeyhliği” konusunu sınırlı bir makale olarak, şu konuları incelemektedir: Tasavvuf tarihinde, İbn Hafîf’in annesi Ümmü Muhammed; İbnü’l-‘Arabî’nin türâbî annesi Nûr, ilâhî annesi Fâtıma Bintü İbnü’l-Müsennâ; Kenan Rifâî’nin annesi Hatice Cenân Vâlîde Sultân gibi, *terim anlamıyla mürşid olarak tavsif edilen anneler* vardı. Dikkat çekici bir detaydır ki bunlardan İbn Hafîf’in eş-Şeyhu’l-Kebîr; İbnü’l-‘Arabî’nin de eş-Şeyhu’l-Ekber olarak bilindikleri ve dolayısıyla tasavvufun önde gelen isimlerinin, annelerinin kontrolünde yetişmiş oldukları hususu, câlib-i dikkattir. Bu annelere ek olarak bütün anneler/türâbî anneler, çocuğun doğumdan önce başlayan terbiyesinde büyük rolleri olması açısından *mürşidlik* vasfının kendilerine itlâkına en lâıyk kişiler olsa gerektir. Anne, çocuğunu terbiye için yaptığı bütün çabalarında, onun dünya ve âhiret mutluluğunu isteme ve başka bir niyeti olmaması açısından gayet samîmidir ve riyâ, başkalarına dindâr görünmeye çalışmak, kendini hesaba çekmeyi ihmal etmek gibi el-Muhâsibî’nin sözünü ettiği tehlikelerden (yani başkalarına yol gösterirken kendisinde Allah’ın haklarına ri’âyet etmede ihmalin başlaması, riyâyâ düşme ve nefsinin hesaba çekmeyi ihmal etme) gibi tehlikelerden uzaktır.

Anahtar Kelimeler: Mürşidlik, Hâris el-Muhâsibî, anne, ilâhî anne, Ebû Abdillâh İbn Hafîf, Ümmü Muhammed, Muhyiddîn İbnü’l-‘Arabî, Anne Nûr, Fâtıma Bintü İbnü’l-Müsennâ, Hatice Cenân Vâlîde Sultân.

Giriş: Tasavvuf Literatüründe “Anne/Ana” Kavramı

Tasavvuf literatürüne ve tasavvufî mes’elelerle ilgili çalışmalara baktığımızda görürüz ki “Tasavvuf’ta kadın” veya “Tasavvufta müennes unsur” gibi mes’eleler çok çalışılmıştır. Ama “Tasavvuf’ta anne” konusunu ilgili doğrudan ilgili bir kitap veya makale bulmak kolay değildir. Bu konunun önemli olduğuna ama ihmal edildiğine ve çalışılması gerektiğine işaret eden bu alanın duâyeni Annemarie Schimmel’den¹ sonra da durum pek değişmemiştir.² Yapılan hızlı bir Türkçe ve İngilizce internet araştırması sonucunda bu konuyu başlığına taşımış birkaç çalışmaya rastlanmıştır. Bunlardan birisi, yayımlanmamış bir yüksek lisans tezidir.³ Bu çalışmanın ilk bölümü, umûmî ola-

rak “Tasavvufta Analık Kavramı”nı ele almakta; ikinci bölümü, Sâmiha Ayverdi’de analık vasfının tezahürlerine odaklanmaktadır. Bir diğeri, Türkçe çevirisi de olan İngilizce bir makaledir.⁴ Makale, klasik dönem tasavvufunda (III/VI-V/XI. asırlar) anne imajı ve rolleri başlığıyla olmasına rağmen, içerisinde İslâm’da ve mezkûr dönem tasavvuf tabakat literatüründe kadın, eş, anne ve dayı imajlarını karşılaştırmalı olarak incelemekte olduğundan “anne” konusuna münhasır bir çalışma olarak durmamaktadır. Üstelik “anne” konusunun ihmal edildiğini söylerken kendisi de bir bakıma ihmal ederek daha çok “Tasavvufta Kadın” konusuna odaklanmakta, zaman zaman Hippolu Augustine gibi Hıristiyan mistiklerden de örnek vermekte/ karşılaştırma yapmakta ve bir iki örnek üzerinden çok umûmî hükümler çıkarmaktadır.

Bu çalışmaların dışında, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsünün (İstanbul)

Araştırmaları Enstitüsü, 2021).

1 bkz. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 429-430.

2 Konu şu veya bu şekilde başka kitap ve makalelerin içinde de geçiyor olabilir. Ancak biz konuya hasredilmiş/monografı araştırduğumuzdan tâli olarak konu edinenleri araştırma gereği duymadık. Zaten bir iki cümle dışında fazla girilmemiş bir alana benzetilmektedir.

3 Adalet Şehvar Tükek, “Tasavvufta Analık Kavramı: Sâmiha Ayverdi ve Vehbi Güneri’ye Mektupları”, (Yüksek Lisans, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf

4 Arin Shawkat Salamah-Qudsi, “A Lightning Trigger or a Stumbling Block: Mother Images and Roles in Classical Sufism” (*Oriens*, 39/2 (January 2011), 199-226). Makalenin Türkçe tercümesine ilişkin bilgiler şu şekildedir: “Güçlü Bir Tetikleyici mi Tökezleten Bir Engel mi: Klasik Tasavvufta Anne İmgeleri ve Roller”, çev. Zeynep İrem Çeven, *Umde Dini Tetkiler Dergisi* IV, II (2021): 259-260.

her yıl Meşkure Sargut Anısına –genelde, Meşkûre Sargut’un irtihal tarihi olan 10 Şubat’ta– düzenlediği panel ve sempozyumlarda sunulan bazı tebliğler bulunmaktadır.⁵ Konuya sahip çıkan ve bu panel-lerden sonuncusunda (10 Şubat 2023), elinizdeki satırların yazarının, sunduğu tebliği makaleleştir-meye davet eden de bu kuruluştur.⁶

Elinizdeki makale, bu iki çalışmayı, “annenin mür-şidliği” açısından incelemeye matuf bir çalışma-dır. Muhtevâ olarak, önce tasavvuf literatüründe ümm/ana kelimesinin geçtiği kavramlara değin-meyi, sonra da annenin mürşidliği ile ilgili verilere örnekler sunmayı amaçlamaktadır. Binâenaleyh, çok geniş bir konu olan “Tasavvuf Literatüründe Anne”yle ilgili bütün imaj ve rolleri ele almak, bu makalenin amaçları arasında değildir.

“Anne” veya daha içten bir kelime diye düşündü-ğümüz “ana” (Arapçası “ümm”), dinimiz ve dili-mizde özel bir yere sahiptir. Her namazda yöneldi-ğimiz Kâbe’nin bulunduğu Mekke-i Mükerreme, Ümmü’l-Kurâ ve Ümmü’l-Bilâd’dır; yani şehirlerin anasıdır. Namazımızın her rek’atında okuduğumuz Fatiha Süresi, Ümmü’l-Kitâb (Kitab’ın anası) ve Ümmü’l-Kur’ân’dır (Kur’ân’ın anası). Tasavvufa göre, varlıkta zuhûra gelen ilk şey ve varlığın aslı olan Akl-ı Evvel’e de Ümmü’l-Kitâb denir. Bunun için ona, Ebu’l-Ervâh da denir. Cisimler, ervâh (ruhlar) üzere ondan dallanıp budaklanmışlardır. Gayret-i İlâhiyye⁷ sebebiyle, mezkûr Ümmü’l-Kitâb’a, Levh-i Fevkanî (üste ait olan levh) derler. Onun Levh-i Tahtânî’si (altta ait olan levhi), nefsi-

5 Mesela bkz. Hümeýra Livatyalı, “Mutasavvıf Kadında Analık Vasfı: Meşkûre Sargut Anısına”, (Meşkûre Sargut Hatırasına Kadın ve Tasavvuf Sempozyumu, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 10 Şubat 2018); Adalet Şehvar Tükek, “Tasavvufta Analık Vasfı”, (Meşkure Sargut Anısına Panel, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 10 Şubat 2023).

6 Bu davetleriyle tebliği makaleştirmeme vesile olduk-ları için kendilerine teşekkür ediyorum.

7 Gayret-i İlâhiyye, “Hakk’ın, kulunun kendisini sevâ gi tâatında başkasını ortak kılmasına râzı olmaması” olarak tarif edilebilir. bkz. ‘Abdu’l-Kerîm el-Kuşey-rî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, ed. M. Zürayk ve A. A. Balâcî, (Beýrut: Dâru’l-hayr, 1413/1993), 255.

külliyedir ki ona levh-i kader derler ve o hakîkate Levh-i Mahfûz’dur. Ümmü’l-Kitâb, ‘âlem-i lâhût, ‘âlem-i ceberût gibi âlemleri ifâde için de kullanılır.⁸ “Ümm” kelimesinden türemiş diğer önemli terimler arasında Ümmü’l-Esmâ’ (yani Lafza-i Celâl, Allah ismi) veya Ümmühâtü’l-Esmâ’ terimleri vardır. Ümmühât-ı esmâ’, Allah, Rabb, Rahmân, Rahîm, Mâlik veya Hayy, Âlim, Mürîd, Kadir, Cevâd, Muksit, Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın isimleridir.⁹

Vücudumuzu yöneten beyin, ümmü’r-ra’s’dır (başın anası). “Ümmühâtü’l-kuvâ” diğer önemli bir terim-dir ve beş duyu organıyla birlikte kuvvet-i âkile, kuvvet-i müfekkire ve kuvvet-i hayâliyye’yi kapsar ve hayâlden daha geniş bir kuvve yoktur. Allah’ı ve âlemi, hatta ademi (yokluğu) bile tahayyül eder: İlmi, süt veya bal veya içki veya inci şeklin-de; İslâm’ı, kubbe sûretinde; Kur’ân’ı, *bal ve din* sûretinde; Hak Te’âlâyı *sûret-i insanda* ve diğer sûretlerde seyredebilir.¹⁰

Kendisi olmadan insanlık sıfatını hak edemeyece-ğimiz ilim, *Ümmü’l-fezâ’il*, yani faziletlerin ana-sıdır. Kötü şeylerin de anası vardır. Mesela şarap, *ümmü’l-habâ’iş*’tir (pisliklerin anası). Savaş, ölüm, bela ve sırtlan gibi şeylerse, *ümmü kaş’am*’dır.¹¹

Üzerinde durmak istediğimiz temel ve mühim konular, “ana konular”dır. Dahası, üzerine iyinin de kötünün de bastığı, güzelliğin de kötülüğün de atıldığı ama kendisinden sadece güzelliğin bittiği yeryüzü, “toprak ana”dır. Bu sebeple ana, bereketin metaforudur.

Kur’ân-ı Kerîm, daha çok “Vâlideyne (anne ve babaya) ihsân ve iyilikte” bulunmaktan¹² ve dua etmekten¹³ söz edip anneye özel bir vurgu yapmaz-

8 bkz. Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü (İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil)*, haz. İhsan Kara (İstanbul: İnsan, 2008), 223.

9 bkz. ay.

10 bkz. Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, 224.

11 Kaş’am, “yaşlı erkek veya kadın, her şeyin büyüğü” anlamlarına gelir. bkz. *el-Muncidü fi’l-luğati ve’l-a’lâm (Beýrut: Dâru’l-Meşriq, 1973)*, 631.

12 Mesela bkz. Lokmân 31/14; Ankebût 29/8; Ahkâf 46/15; vb.

13 Mesela bkz. İbrâhîm 14/41; Neml 26/19; Nüh

ken, hadisler de anne ve baba üzerine takdîm edilir. Mesela bir hadise göre, mahlûkatı yarattığı zaman, Arş'ın üzerinde, indinde bulunan kitaba, *Muhakkak ki rahmetim gazabıma galebe etmiştir.*¹⁴ diye yazan Allah Te'âlâ, bu büyük merhametine tecelligâh olarak anneyi seçmiş ve bu şerefi ona bahşetmiştir. Diğer bir rivâyette Rasûlullah (a.s.), *Allah, arz ve semayı yarattığı gün, yüz rahmet yarattı. Her bir rahmet göklerle yer arasını dolduracak kadardır. Ondan yeryüzüne tek bir rahmet indirdi. İşte anne, yavrusuna bununla şefkat eder. Vahşi hayvanlar ve kuşlar birbirlerine bununla merhamet ederler. Kıyamet günü geldiği vakit Allah, rahmetine bunu da ilâve ederek [tekrar yüze] tamamlayacaktır.*¹⁵ buyururken bu gerçeğe parmak basarlar.

Başka bir rivâyette bu şöyle ifade edilir: *Rasûlullah (a.s.) buyurdular ki: Allah rahmeti yarattı ve onu yüz parçaya böldü. Bundan doksan dokuz parçayı kendine ayırdı. Yer yüzüne geri kalan bir cüzü indirdi. [Bunu da cin, insan ve hayvan gibi bütün mahlukat arasında taksim etti.] Bu tek cüz[den nasibine düşen pay] sebebiyledir ki mahlukat birbirlerine karşı merhametli davranır. At [hayvan] yavrusuna basmamak için ayağını bu sayede kaldırır.*¹⁶

Yine başka bir rivâyette, Allah'ın merhametinin büyüklüğü yine süt yaşındaki çocuğunu kaybetmiş esir bir annenininki ile kıyaslanarak şöyle ifade edilir: Ömer İbnü'l-Hattâb (r.a.) anlatıyor: *Rasûlullah'a (a.s.) bir grup esir getirilmişti. İçlerinde bir kadın vardı, belli ki göğüsleri sütle doluydu da sağa sola koşuyor, esirler arasında bir çocuk bulduğu zaman onu yakalayıp kucaklıyor, göğsüne bastırıyor ve emziriyordu. (Dikkatleri çeken bu manzara karşısında), Peygamber Efendimiz (a.s.), 'Bu kadının, çocuğunu ateşe atacağına kanaat getirebilir misiniz?' dedi. Sahabe 'Hayır!' diye cevap verince, Hz. Peygamber '(Bilin ki), Allah'ın kullarına olan*

71/28; vb.

14 bkz. Buhârî, “Bed'ü'l-halk”, Sahih, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 59.

15 Müslim, “Tevbe”, *Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 21.

16 Buhârî, “Edeb”, 19; “Rikak”, 19; Müslim, “Tevbe”, 17.

*rahmeti, bu kadının çocuğuna olan şefkatinden fazladır.' buyurdular.*¹⁷

Anne, Allah'ın Vedûd (çok seven) ve Rahîm (çok merhametli) sıfatlarının tecelligâhidir. Anne, sevgi ve itâate babalardan daha çok layıkça, bu şekilde bir sevgi pınarı olması sebebiyledir. Ancak hepimiz çok iyi biliyoruz ki evlat annesine ne kadar iyilik ederse etsin, annesinin yaptıklarının küçük bir cüz'ünü bile yapmış olamaz. Bir gün sahabelerden birisi Rasûlullah'a, “Ben kime iyilik yapayım?” diye sorar. Rasûlullah (a.s.), “Annene” der. Sonra tekrar “Kime?” diye sorduğunda, Efendimiz tekrar, “Annene” der. Adam tekrar sorar; O (a.s.) da tekrar, “Annene” der. Adam tekrar sorunca Rasûlullah (a.s.) bu sefer (yani ancak dördüncü seferde), “Babana” diye cevap verir.¹⁸

Sûfiler, bu ve benzeri hadislerdeki “anneye iyilik”e yapılan vurguyu iyi anlamış ve harfiyen uygulamış görünmektedirler. Mesela, ataları önceleri Mecûsî olup sonradan Müslüman olmuş olan¹⁹ Bâyezid el-Bistâmî'ye bakalım. Bistâmî, soğuk bir gecede kendisinden su isteyen annesinin isteğini yerine getirmek için hemen dışarı fırlayıp su getirmeye gider. Ama döndüğünde annesini “uyur” halde bulur ve o uyanıncaya dek testi parmağına asılı olarak yanında ayakta bekler. Annesi uyandırdığı zaman testiye verirken –soğuktan parmağı testiye yapışmış olduğu için– parmağının derisi testiye yapışıp kalır.²⁰ Bistâmî, annesine olan iyiliklerini, başlangıçta “Allah'ın emri olarak annesinin hak-

17 Buhârî, “Edeb”, 18; Müslim, “Tevbe”, 22.

18 Buhârî, “Edeb”, 78.

19 bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 395.

20 'Abdulhalîm Mahmûd, *Şulţānu'l-ârifîn Ebū Yezîd el-Bistāmî*, 2. baskı, (Kahire: Dāru'l-Ma'ârif, 1985), 21. Bistâmî burada, muhtemelen, çok bilinen bir hadis olan “Mağara Hadisi”ndeki, “ailesine vermeden önce ebeveynine akşam sütlerini vermek için fecre dek yanlarında ayakta durarak uyanmalarını bekleyen adam” gibi olmak istemiştir. Mağara Hadisi diye bilinen hadiste, yaptıkları güzel amelleri sayıp kapalı kaldıkları mağaradan kurtulan gençlerin hikâyesi anlatılmaktadır (bkz. Buhârî, “Enbiyâ”, 53). Bu hadis, Kuşeyrî Risâlesi'nde, Kur'ân ve hadislerde anlatılan kerâmet olaylarına örnekler sunulduğu yerde de zikredilmiştir. bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 358-359.

kını ödemek” için yaptığını ve nefsinin isteklerine muvâfakat gibi bir durumla ilgili olabileceğini düşünmediğini ama parmağının testiye yapışması yüzünden yaptığının kendisine biraz ağır gelmesinden dolayı, annesine iyi davranmasının sebebinin aslında “nefsinin bunlardan zevk alması” olduğunu anlayıp nefesine, “Amelin boşa çıktı. İbâdetlerini yaparken neşâttan (gönülden isteyerek yapmaktan) söz ediyorsun ama bak bunu yapmak sana ağır geldi. Bu yaptığın kendi hevân içindir; Allah için değil!” diyerek onu kınadığını söyler.²¹ Bistâmî, kendisine, “Elde ettiğini (ulaştığın bu konumu) nasıl elde ettin?” diye soranlara da, “Siz ne dersiniz deyin; annemin benden râzî olmasıyla elde ettim.” derdi.²²

Bu örnekleri çoğaltmak yerine, biraz teorik bazda ilerlemeye çalışırsak Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'ye bakmamız gerekir. Ona göre, oğlun anneye değil de babaya nisbeti asıldır ve oğul, her açıdan babasına daha çok benzer. Hz. İsâ'nın annesine nisbeti, babaya nisbetinin mümkün olmamasından dolayıdır. Zaten kadın, erkeğin eğe kemiğinden yaratılmıştır ve onun bir parçasıdır. Kadın, önce erkek, yani baba; sonra kadın, yani annedir. Kadın, “erkeklik”te ve “babalık”ta erkeğe mülhaktır/aynı hükmün altına girer.²³ Bu sebeple, insanın sadece anne veya sadece babasına değil, ikisine birden itâati emredilir. Şu kadar var ki anne, oğlun varlığına sebepse de, oğul erkek olarak babaya ve dolayısıyla kadının bir cüz'ü olduğu varlığa daha yakındır.²⁴

Daha önemlisi, bizim İbnü'l-'Arabî'nin terminolojisinde anneliğin altını çizen bazı kelimelere rastlıyoruz oluşumuzdur: *el-Ümm* (ana: el-Câmi, yaratma mahalli, ilham eden, değiştiren, dönüştüren ve yaratan), *Ümmühâtü'l-kelimât* veya *Ümmühâtü'l-ıstılâh* (kelime veya terimlerin anası), *Ümmühâtü'l-Esmâ'u'l-İlâhiyye* (kâinatın yaratılmasıyla ilgili İlâhî/Mürşid isimlerin anası), *Ümmühâtünâ's-süfliyât* (süflî annelerimiz; yani su, hava, toprak

ve ateş olan dört unsurun kaynağı olarak âlemimiz), *el-Ummü'l-âliyyât el-kubrâ li'l-âlem* (âlemin yüksek yerleri, yani mâsivâ -Allah dışındaki şeyler-), *Ümmü'l-mevcûdât* (varlığın anası, yani rahmet) ve *Ümmühâtü'l-vücûd veya ekvân* (varlıkların anası, yani sıfatlar, zaman, yer, durum, yerleştirme, nitelendirme, yapmak ve yapılmak).²⁵ Mesela bunlardan *Ümmühâtünâ's-süfliyât*'ı şöyle izah eder:

Mânâlar, cisimlerle gaybî bir nikâhla evlenirler ve aralarında ahkâmları oluşur. Bu, anlaşılacak yapısında olmayan gaybî İlâhî/Mürşid elin örtüleridir. *Hebâ*'da zâhir olan bütün sûretler bundandır. *Hebâ* (murâd edilen sûretleri ve şekilleri içeren ilk mevcûd) kadın gibi; *sûret* onun kocası gibidir. Bunların sadece 'aynları bulunur. İşte en acayip sırlardan biridir ki çocuk, çocuğu olduğu babanın ve annenin aynı olur. Baba ve anne de kendisinin ebeveyni olan çocuğun aynı olur. Hallâc'ın (Allah rahmet etsin), “Annem, babasını doğurdu.” sözü de buna işâret eder. Veled ile le vâlid arasındaki ayniyet, ancak bu nikâhla olur. Bütün cisimler, gaybî nikâhın çocuklarıdır. Bazıları hissî nikâh içinde münderic olan gaybî nikâhlardır. Tabiî cisimler değil de unsûrî cisimlerde tevellüd eden rüzgârlar, sular, hayvanlar, nebatlar, madenlerin nikâhı gibi... *el-Âlemü'l-Mülkide* hiçbir şey tevellüd etmez ki aynı zamanda ona attığı ve sebep olduğu (çocuk) ile unsûrî bir anneye baba olmasın. Bu aralarındaki çocuk, bir melek yaratır ki “lemmetü'l-melek/meleğin dürtmesi” diye tâbir edilir. Ve bu, insanî nefse attığıdır ve aralarında tesbihât, tehlîlât gibi (zikirlerdir) ki, tesbihât ve tehlîlât yapandan nefes olarak çıkarlar. Bu nefesin aynında cevherinde melekî bir sûret açılır/yaratılır ki, bu atılan melek babası, nefes de annesi olur. Bu sûret babasına yükselir ve kıyâmet gününe kadar annesi için

21 Mahmûd, *Şultânu'l-ârifîn*, 17.

22 age. 21.

23 Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, takdîm: M. Mațaracî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 170.

24 age. V: 19-20.

25 Bu terimler için bkz. mesela, İbnü'l-'Arabî, age. I: 358-366; III: 238; IV: 539-541; İbnü'l-'Arabî, *Zehâ'irü'l-A'lâk şerhu Tercümânü'l-eşvâk* (Beyrut: el-Mațba'atu'l-unsuyye, 1312), 55. Ayrıca bkz. Su'âd el-Hakîm, *el-Mu'cemü's-süfî* (Beyrut: Dandara, 1401/1981), 114-126, 217.

istiğfâr eder. Şeriatte, çocuğun (anne-baba boşandığında temyîz yaşından önce annesine verilip) temyîz yaşına ulaşp aklı ermeye başladığında tartışmasız bir şekilde annesinden alınmasının sebebi budur. Çünkü bu melek, akıllı olarak yaratılır. Ve nikâhların en acayibi, yok etme şeklinde vukû” bulandır. Bu sebeple ehlü'l-keşf, ihtilâf etmişlerdir. Çünkü Allah Teâlâ, bu yok etmeyi de meşîete/dilemesine bağlamıştır: “İsterse sizi yok eder ve başkalarını meydana getirir.” (Nisâ 4/133).²⁶

Tasavvufta sıkça başvurulanan “Çocuk, babasının sırrıdır.” sözü de konumuzla yakından ilgilidir ve annenin –ve babanın–, çocuğun oluşumu ânında baktığı cisimle doğuracağı çocuk arasındaki benzerlikten dem vurur. Şöyle ki, bu sözü *Mesnevî*’de “*İnkıtâ-ı nesl korkusundan nâşî padişahın kendi oğluna gelin getirmesi*” başlığı altında şerh eden Ahmed Avni Konuk şöyle demiştir:

O nebîh olan şâh ki, Mustafâ’dır. Bunun için, ‘Çocuk babasının sırrıdır.’ buyurdu.²⁷ Nebîh, uyanıklık ve şân ve şeref ve şöhet ma’nâsına olan ‘nebâhet’den sıfat-ı müşebbehedir; ‘âgâh ve uyanık ve şerîf ve meşhûr’ demek olur. (...) Ya’ni ‘Çocuk babasının sırrıdır.’ hadîs-i şerîfdir. Ya’ni ‘Oğul, babanın ma’nâsı ve bâtını olduğu için her şeyin hakikatinden haberdâr ve âgâh olan şâh –ki, Mustafâ’dır (s.a.v.)–, ‘Çocuk babasının sırrıdır.’ buyurdu. Ma’lûm olsun ki, bu hadîs-i şerîfin tefsîri husûsunda ulemânın muhtelif akvâli vardır. Burada onların zikri uzundur. En musîbi budur ki: Çocuğun hayâtı babasının vücûdundan tekevvün eder. Zîrâ, fennen sâbitdir ki, nutfede birtakım *huveynât* [hayvancıklar] vardır. Çocuğun aslı bu hayvancıklardan birisidir. Ana rahminde tıbben ma’lûm olan birtakım istihâlâtı geçirip insan yavrusu şeklini iktisâb

eder. Çocuk insâniyetde babasının misli ve nazîridir; ve kable’z-zuhûr babasının vücûdunda mahfî olup onun bâtını ve sırrıdır. Bu nutfe, ana rahmine dökülürken *kadının nazarı ve erkeğin tahayyülâtı çocuğun hilkatı üzerinde müessirdir*. Nitekim Cenâb-ı Şeyh-i Ekber Muhyiddîn ibn Arabî Efendimiz *Fütühât-ı Mekkiyye*’lerinin 188. bâbında şöyle buyururlar: ‘İnde’l-cimâ’ [cinsel birleşme] kadın bir sûrete nazar ettikde veyâhud inde’l-vikâ’ ve’l-inzâl erkek bir sûreti tahayyül eyledikde çocuk tahayyül olunan sûretin hulku üzerine olur. Bunun için hükemâ inde’l-cimâ’ erkek ile kadın o sûrete nazar etmek üzere, emâkinde ekâbir-i hükemâdan fuzalânın sûretlerini tasvîr ile emrederler [mekânlarda, büyük hikmet sahibi ve faziletli kişilerin resimlerinin konulmasını emrederler]. Zîrâ hayâlde muntabi’ olan şey tabiatda te’sîr eder. İmdi o sûret üzerine olan bu kuvve-i hayâliyye sudan tekevvün eden veledde zâhir olur ve bu, ilm-i tabiatda bir sırr-ı acîbdır.²⁸

Konuk’un aktardığı İbnü’l-‘Arabî’nin bu sözle ilgili söylediklerine şunu da eklemek gerekir: İbnü’l-‘Arabî, bir insan için kadın, mal, çocuk ve mevkinin temel fitne sebepleri olduğunu söyledikten sonra çocuk konusunu incelerken, “Çünkü çocuk babasının sırrı ve çiğeriştir.” der.²⁹ Konevî, bu sözü açıklarken Allah’tan insana gelen tecellilerin onun kalbinde hâkim olan hal ile karıştığı ve ondan sâdır olan bütün fiil ve eserlere, hatta evlâd ve amellere, ibâdetlere sereyan ettiğini söyler.³⁰ Mustafa Râsim Efendi ise burada Âdem’in çocuklarının muhtelif/çok çeşitli şekillerde olmasına rağmen, hakikatte hepsinin Âdem’in sûreti üzere oluşunun ifade edil-

26 İbnü’l-‘Arabî, *Fütühât*, (1414/1994 baskısı), IV: 539-540.

27 Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî, *Mesnevî*, (Konya Âsâr-ı Atîka Müzeleri Müdiriyyeti, 1345/1927; Tıpkıbasım Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1993), 199b (IV/3103).

28 Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-yi Şerîf Şerhi*, haz. Safi Arpaguş ve Mustafa Tahralı, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2007), VIII: 392 (yazım ve imlâ işaretlerinde bazı düzeltmeler yapılmıştır).

29 bkz. İbnü’l-‘Arabî, *Fütühât*, (1414/1994 baskısı), VIII: 307.

30 bkz. Sadreddin Konevî, *İcâzü’l-beyân fî te’vîli’l-ümmi’l-Kur’ân*, ed. A. A. Atâ (Kahire: Dârü’l-Kutubi’l-Ḥadîthe, 1389/1979), 138.

diğini belirtir.³¹

a. Tasavvufa Göre Bir Mürşide Olan İhtiyaç ve Mürşid Olarak Anneler

Tasavvufta umumen geçerli olan bir kabule göre, her müridin (Allah'ı isteyen, Allah'ın iradesinde yok olanın) bir şeyhten edeb öğrenmesi gerekir. Üstadı bulunmayan kimse ebediyen iflah olamaz. Bâyezid el-Bistâmî, “Üstâdı olmayanın imâmı şeytândır” buyurmuştur. Kuşeyrî'nin hocası Ebu Ali Dekkâk da, “Kendiliğinden biten ağaç yapraklanır ama meyve vermez.” demiştir.³²

Ancak dikkat edilecek olursa, sözü edilen bir “üstad”dır. “Her ilimde olduğu gibi tasavvufta da, insana bu ilmi öğretecek birisi gereklidir. Diyebiliriz ki, bir “hâl ilmi” olduğu için, tasavvufta hoca, diğer dallardakinden daha da önemlidir; kitaplardan öğrenmek, sanıldığı kadar kolay değildir.

Tasavvuf ilmine göre Allah, ârif kullarına günahlardan kurtulmanın çaresini öğretmiştir ve bunlar, *tıbbu'l-kulûb/kalplerin tıbbı* hususunda kâmil şeyh ve mürşidlerdir. Ancak Hâris el-Muhâsibî'nin de yerinde bir şekilde dikkat çektiği üzere, mürşidlik meslektir ve yolu da çok çetrefildir ve bazı tehlikeleri olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Şöyle ki, Muhâsibî, kitabının sonunda açtığı bu bâbda, her şeyi yerine getiren ve bu haliyle başkalarına yardım etmeye çalışan kimseyi, “gözünde veya vücûdundaki ciddî bir hastalıktan dolayı gecesi gündüzü acı ve elemle dolmuş, derken bu hastalığın ücretsiz ve hiçbir zararı olmayan (bitkisel) bir ilacını bulmuş, ardından aynı dertten muzdarip diğer din kardeşlerine de aynı ilaçla yardım etmeye çalışan ama bu arada insanların etrafına toplanmasından dolayı Allah rızasını bırakıp insanların hoşnutluğu için amel etmeye başlayan” kimseye benzettir.³³ Muhâsibî, bunu yapmaya başlayan insanı bekleyen tehlikeler olduğuna da dikkat çeker: Bir

insan din kardeşine yardım etmeye başlayıp da etrafında gruplar oluşturacak kadar başarılı olursa, burada korkması gereken iki durum ortaya çıkar:

- i. Etrafında insanlar toplanınca nefsi kabarmaya başlar ve ucba/kendisini beğenmeye düşebilir.
- ii. İnsanlar kendisini sevmeye başladığından, Allah'ın rızasını bırakıp insanların hoşnutluğu peşinde koşmaya başlayabilir.

Öyleyse, kardeşine yardım etmeye çalışan herkes –özellikle, dîni rehberler– bu tehlikeyle karşı karşıyadır: Bu makamlardakiler, din kardeşlerine yardım edip yol gösterirken, kendisini bilerek veya bilmeyerek tehlikeye atabilenlerdir. Hâin nefis, her şeyi yaparak zirveye çıkmış bir kulu ancak böyle aldatılabilir ve kulun “kemâluhu, zevâluhu” (Kemâle ermesi, yok olması) olur. Nitekim Muhâsibî, kitabını bitirdiği, “[Ama] söylediğin şeyleri, fiilen gerçekleştirememekten sakın! Sakın, sakın! [Onlara söyleyip de kendini unutma!]”³⁴ cümleleriyle, bu tür şeylerin olmaması için vurgulu bir şekilde uymaktadır.

Daha sonraki dönemlerde, bu tehlikelerden söz etmek yerine, seyr ü sülûkda bir şeyhin gerekli olup olmadığı yolundaki tartışmalara tanık oluyoruz. Bilhassa VIII/XIV. asırlarda özellikle Endülüs âlimleri arasında şiddetlenmişti. Burada, bu tartışmaları vermek yerine, bir sosyal tarihçi olması açısından İbn Haldûn'un (ö. 809/1406), bu konudaki görüşlerini vermek istiyoruz. O, *Şifâu's-sâil li teh-zîbi'l-mesâ'il* adlı eserini sırf bu gayeyle kaleme almıştır. Mukaddime'sine göre tasavvufa karşı daha sert tenkitlerine muttali olduğumuz bu kitabında İbn Haldûn, üç çeşit tasavvuftan söz eder ve şeyhin zarûrlüğünü bu çeşitlere göre ele alır:

- i. Tasavvufun “Allah'ın emirlerine tam olarak riâyet etmek, bu emirlere aykırı hareket etmemek için dikkatli, hassas, titiz, itinalı ve uyanık olmaktan” bahseden bölümü yani takvâ mücâhedesini, herkese farzdır. Bunların neler olduğunu insan kitaptan okuyup tatbik edebilir; burada hoca (şeyh) zarûri değildir ama olsa daha iyi olur. Neyi nereden okuyacağını, nasıl yapacağını daha güzel öğretir. Nitekim

31 Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü*, 437.

32 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 380.

33 bkz. Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkillah*, ed. 'A. A. 'Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty), 515-517.

34 bkz. age. 519.

Peyamber (a.s.) ümmetini bu şekilde eğitmişti: Beni nasıl namâz kılıyor görüyorsanız öylece namaz kılınız. demişti. Müslüman çocuklar da böyle eğitilir. Düşünün ki hacca giden kişi, hacı, kitaplardan okuyarak öğrenenden daha çok bilir; zaten kitaptan okuyan da bizzat hacca gitmiş kişiye sorar.

ii. Herkese açık olmakla beraber sadece yüksek kabiliyet ve büyük istidat sahiplerinin, bizzat kendi irade ve tercihleriyle ihtiyârî olarak benimsedikleri bir mücâhedeğe yer veren tasavvuf, yani kişinin, eğer temayülû varsa, bu güzel ahlâkını nâfilelerle nasıl bezemesi gerektiğini öğreten, istikamet mücâhedesinden söz eden tasavvuf. Bu da kitaplardan öğrenilebilir ama tıpkı yukarıda olduğu gibi, bir şeyhle birlikte daha sağlıklı olur.

iii. Keşf ve ittılâ’ mücâhedesinden bahseden tasavvuf. Burada, yolu önceden geçmiş, yolun tehlikelerini, vartalarını bilen “kâmil bir şeyh” muhakkak gereklidir. Aksi takdirde, müridin şerîatten sapsması, zındık olması işten bile değildir. Zira, bu yolda kalbe doğacak ilhâm ve keşf gibi bilgilerle karşı karşıya gelmek kaçınılmazdır. İbn Haldûn, bu sonuncu tip tasavvufu tavsiye etmez ve istikamet mücâhedesinde kalmak, daha ileriye gitmemek gerektiğini, çünkü bu üçüncü yolun tehlikeli ve gereksiz olduğunu söyler.³⁵

Ebu'l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed ez-Zerrûk (ö. 889/1493) da konuyu İbn Haldûn’un anlatım tarzına benzer bir şekilde özetler³⁶ ve sonunda, “insanın, seyr ü sülûkünde, sâlih ve basîretli bir arkadaşa veya kendisine nasihat edecek, ayıplarını göstere-

cek, hatalarına dikkat çekecek, hakîkate erişmiş bir şeyhe ihtiyaç olduğunu” söyler.³⁷

Görüldüğü üzere her iki teorisyen de, insanın asgarî miktarda, yani İslâm’ın temel farz ve ibâdetlerini uygulayabilecek bir hâle getirebilecek tasavvufî bilgi ve beceriyi, insanın kendi kendisine veya iyi bir eğitmen yardımıyla öğrenebileceğini savunmakta ama bunu zaten aile içinde anne ve babanın yaptığını, söz konusu bile etmemektedirler.³⁸ Bu, onların değerlendirmelerindeki bâriz bir eksiklik. Bir sonraki başlıkta, bu eksikliği tamamlayıcı bilgiler sunulmaya çalışılacaktır.

b. Terim Anlamıyla “Mürşid” Konumundaki Annelere Misâller

İnsanın dünyaya geldiği ortam açısından baktığımızda görürüz ki haddizâtında herkesin –hem de doğumundan önce– başlayan bir mürebbîsi ve mürşidi vardır ve bu mürşidin adı “anne”dir. Anneler çocukların nefis terbiyesinde, riyâzet uygulamalarında ve ahlâk eğitimlerinde ilk mürebbîleri ve mürşidlerdir. Bu konuyu ilerleyen sayfalarda (c maddesinde) işleyeceğiz. Burada öncelikle, anneliğin verdiği mürşidliğin ötesinde ve üstünde terim anlamıyla “mürşid” anneleri ele almak istiyoruz. Aşağıda, her dönemden bir örnek seçerek konuyu izah ediyor olacağız.

[Melike/Kraliçe] Ümmü Muhammed: Ebû ‘Abdillah Muhammed ibn Hafîf eş-Şîrâzî’nin (ö. 371/981) Annesi

Zühd döneminden sonra gelen ve tasavvufun artık ayrı bir ilim dalı olarak hüviyet kazandığı tasavvuf dönemindeki tasavvuf ekollerinden Hafîfiyye’nin kendisine nisbet edildiği³⁹ Ebû ‘Abdil-

35 bkz. İbn Haldûn, *Şifâ’u’s-sâ’il li-tehzîbi’l-mesâ’il*, haz. M. T. et-Tançî (İstanbul: A.Ü. İlahiyat Fakültesi, 1957), 71–74. Ayrıca şeyhsiz sülûk derken “Somut bir şekilde bir şeyhle karşılaşmadan, peygamber, hızır veya muasır olmayan bir velinin terbiyesi altında yetişmek” mânâsına gelen ‘Üveysilik’ de akla gelebilir ama bu bizi şu an fazla ilgilendirmemektedir.

36 Ebu'l-‘Abbâs Ahmed ez-Zerrûk, *Ķavâ'idü't-Taşavvuf*, ed. ‘Abdulmecîd Hiyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kutub bi'l-‘İlmiyye 1426/2005), 54–55. ez-Zerrûk, riyâzeti öğreten kitablara örnek olarak olarak Sülemî’nin kitaplarını zikreder. Kuşeyrî’nin er-Risâle’sinden faydalanmanın zor olduğunu; çünkü onun, konuları hikâye tarzıyla anlattığını söyler. bkz. ez-Zerrûk, *Ķavâ'idü't-Taşavvuf*, 56.

37 ez-Zerrûk, *Ķavâ'idü't-Taşavvuf*, 54

38 Detay ve diğer kaynaklar için bkz. Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş* (Buradan sonra: Tasavvuf Tarihi) (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 348-356.

39 Bu ekol “Gaybet ve huzûr”a vurgu yapmaktadır. Kalû bin maddî âlem ile ilgisini kesmesine *gayb*, zıddına *huzûr* denir. Gaybet, ezdâddandır (birbirine muhâlif iki anlam taşıyan kelimelerdendir). Çünkü hem

lah Muhammed ibn Hafif eş-Şirâzî'ye (ö. 371/981), "Ümmü Muhammed" diye tanınan⁴⁰ annesi *hırka giydirmiştir*.⁴¹ Ümmü Muhammed, kadın evliyâ arasında zikredilmektedir.⁴²

Burada, önce Ebû 'Abdillah Muhammed ibn Hafif'i, sonra annesini tanımaya çalışalım: İbn Hafif, tasavvuf literatüründe –aynen Sadreddin

kendinden geçmeye, hem de kendine gelmeye denir. Huzûr da ezdâddandır. "Allah'ın huzûrunda olmak" halktan gaybet içinde olmayı, Allah'tan gaybet içinde olmak da halkın huzurunda olmayı gerektirir. Gaybet ve huzûrun hangisinin daha değerli olduğu konusunda, sûfîler arasında ihtilâf vardır. Gaybeti huzûrdan önde tutanlar, İbn 'Atâ, Hallâc, eş-Şibli, Semnûn el-Muhibb ve Irak sûfîlerinden bir cemaattir. Diğer taraftan Muhâsibî, Cüneyd, Sehl b. 'Abdillah, Hafifiyye'nin önderi Ebû 'Abdillah Muhammed ibn Hafif ve bunlarla birlikte diğer bir cemaat, bilakis huzûru gaybetten önde tutarlar. Bunlara göre, bütün güzellikler huzûra bağlıdır. Bâyezid Bistâmî'nin, kendisini arayan birisine: "Bâyezid de kimdir? Nedir? Nerededir? Ben de bir müddettir Bâyezid'i arıyorum ama henüz bulamadım." demesi, gaybet haline bir örnektir. bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 69-70; Ebu'l-Hasan 'Ali ibn Osmân Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 5. Baskı, ed. Maḥmûd 'Âbidî, (Tahran: İntişârât-ı Şadâ ve Sîmâ, 1383), 366-372.

40 Ümmü Muhammed adında, Abdülkadir Geylânî'nin halası olan başka bir kadın velî daha vardır. bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns: Evliyâ Menkibeleri*, trc. ve şerh. Lamîî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 859; onunla karıştırılmamalıdır.

41 Tasavvufta hırka giydirmek, bir şeyhin/mürşidin, kendisinin ilim ve hâlini talep eden müridini, kendi yoluna kabul etmesinin sembolik bir işaretidir. Hücvîrî'ye göre, Hakk'ın dostluğunda kemâl mertee besine ulaşan bir şeyhin, ancak ve ancak kitabının bu bâbında izâh ettiği tarzda üç yıl boyunca nefesine riyâzet ve terbiye uyguladıktan sonra başka bir müride hırka giydirmesi uygun olur; daha önce giydirmesi yakışık almaz (bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 75).

Burada hemen belirtelim ki daha sonraları, özellikle tarikatler döneminde ve sonrasında, hırka-i tevbe, hırka-i irâde, hırka-i teberrük gibi birçok çeşitleri olan bir ritüel haline gelmiştir. İbn Hafif'in yaşadığı yıllarda –henüz büyük tarikatler mevcut olmayıp "fırkalar/ekoller" diyebileceğimiz tasavvuf anlayışları söz konusu edilebileceğinden–, özellikle hırka-i teberrükün giydirildiğini söyleyebiliriz. Tasavvuf ilminde hırka giydirmeye ilgil detaylar için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 237-238.

42 Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 852.

Konevî'ye (ö. 673/1274)⁴³ verilen bir unvân olan –"eş-Şeyhu'l-Kebîr" veya eş-Şeyhu's-Şirâzî" olarak bilinir.⁴⁴ Hücvîrî, İbn Hafif'i anlatırken,

Hafifiler, Ebû Abdullah Muhammed ibn Hafif'e (r.a.) tevellâ ederler. O, bu taifenin önde gelen büyüklerinden ve vaktin azizlerindendi, ondan ve cemî-i eslâfından (bütün seleflerinden) Allah razı olsun. Zâhir ve bâtin ilimlerinde âlimdi. Bu yolun çeşitli ilimleri hakkında tasânîfi (eserleri) vardır. Hakkında anlatılan menkıbeleri de öyle çoktur ki saymak mümkün değildir.

der.⁴⁵ Hücvîrî, Muhammed ibn Hafif'in, her sene dört kere erba'îne (halvete/çileye) girdiğini⁴⁶ ve her erba'inde hakayık ilminin gâmız (derin) konularında eser yazdığını da kaydeder.⁴⁷ Diğer kaynaklar da İbn Hafif'in çok sayıda eser yazdığını ve bunların özellikle Şirâz halkının elinde dolaştığını kaydederler. İbn Hafif'in otuz eserinin adı bulunmuşsa da bunlardan sadece *Vaşıyyeti ibn Khafif ve Mu'tekâd-ı ibn Khafif* adlı iki küçük risâlesinin Farsça tercümelemi günümüze kadar gelmiştir.⁴⁸

Annesinden hırka giymiş olan bu büyük sûfiye, daha sonraları, zamanın büyük sûfîlerinden İbn 'Atâ' (ö. 309/922)⁴⁹ da hırka giydirmek istemiş ama

43 Hakkında kısa bilgi için bkz. mesela, Küçük, *Tasavvuf Tarihi*, 305-305.

44 bkz. mesela, J. C. Vadet, "İbn Khafif", *Encyclopedia of Islam*, ed. P. Bearman vd., (Leiden: Brill, 2016), 137-143.

45 bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 366-367.

46 Hücvîrî, başka bir yerde de onun, dünyadan göçtüğü sene, pey-â-pey kırk çile çıkarmış olduğunu yazmaktadır. (bkz. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 473). Bu demektir ki o, yaşlılığında bile nefesine karşı çok şedid davrananlardandı.

47 Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 70.

48 Asılları Arapça olan bu risâleler Annemarie Schimmel tarafından, Deylemî'nin *Siretu Ebî 'Abdillah ibn Hafif eş-Şirâzî* adlı eserinin ekinde (Ankara 1955, 274-310) yayımlanmıştır. İbn Hafif'in, İmam Eş'ârî'nin faziletleri hakkındaki sözlerinden derleme beş sayfalık bir risâlesi daha bulunmuştur. Detaylar için bkz. Tahsin Yazıcı, "İbn Hafif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1999, XIX: 535-537.

49 Tam adı, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Sehl b. 'Atâ' el-Edemî'dir. İlk dönem tasavvufunun

o, annesinin giydirdiği hırka üzerine başka hırka giymek istemediği için kabul etmemiştir.⁵⁰ Oysa İbn ‘Atâ’, İbn Hafîf’in büyük saydığı, ilim ve hakikat (şeriat ve hakikat) arasını birleştirdiğini söylediği beş sūfiden birisi idi.⁵¹ Hücvîrî’nin naklettiğine göre Muhammed ibn Hafîf, yirmi yıl boyunca kaba bir yün elbise giymişti.⁵² Bu yirmi yıl boyunca çıkar-
madığı elbise/hırka, belki de annesinin giydirdiği hırkaydı.

Hücvîrî, Ebû ‘Abdillah Muhammed ibn Hafîf’ten söz ederken, onun “*Ez ebnâ’i mülûk*: kralların oğullarından (şehzâde)” olduğunu, tevbe edip de mânevî hâli artınca Şîrâz halkının ona teveccüh ettiğini,⁵³ öyle ki reis ve padişah kızlarının onunla teberrüken nikah akdi yapmak istediklerini, onun da onları kırmayarak onlarla evlenip fizikî bir evlilik yaşamadan ayrıldığını, [ve böylece prenseslerin, onun eski hanımı olma şerefine kavuştuklarını] belirtmekte ve konuyla ilgili sözünü şöyle bitirmektedir: “Bunlardan birisi kırk yıl ona arkadaşlık

önemli simâlarındandır. Aynı zamanda müfessir ve muhaddistir. Âyetlere yaptığı açıklamaları/tefsirleri es-Sülemî’nin *Haķâ’iku’t-tefsîr*’inde yer almıştır ve bunları, Paul Nwyia, *Nuşûşu Şüfiyye* adlı eser içinde neşretmiştir (Beyrut, 1986, 35-182). İbn ‘Atâ’ya isnâd edilen *Kitâbü ‘avdeti’s-şîfât ve bed’ihâ* adlı bir de eser bulunmaktadır. Diğer detaylar için bkz. Reşat Öngören, “İbn Atâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1999, XIX: 336.

50 bkz. Yazıcı, “İbn Hafîf”, 535.

51 Ebû Abdillah Muhammed İbn Hafîf şöyle demiştir: “Şu beş şeyhimize uyunuz: Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd ibn Muhammed, Ebû Muhammed Ruveym, *Ebu’l-‘Abbâs b. ‘Atâ’* ve ‘Amr ibn Osmân el-Mekkî. Çünkü onlar ilim ve hakikat arasını bir araya getirmişlerdir.” (bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 429). Burada göz önünde tutmak gerekir ki İbn ‘Atâ’ – gaybet ve huzûrla ilgili dipnotta zikrettiğimiz üzere–, gaybet ve huzûrdan hangisinin önemli olduğu husûsunda İbn Hafîf’ten ayrılmaktadır (bkz. Hücvîrî, *Keşfü’l-Maḥcûb*, 369- 370). Birbirlerinden ayrıldıkları başka hususlar da mutlaka vardı. Çeşitli konularda görüş ayrılığı, sūfîlerin umûmiyetle içinde oldukları bir haldî. Çünkü, “içinde buldukları hâl ve makama, yani “şâhid”lerine göre konuşurlardı (Detay ve kaynaklar için bkz. Küçük, *Tasavvuf Tarihi*, 221).

52 Hücvîrî, *Keşfü’l-Maḥcûb*, 70.

53 age. 240, 366-367.

yapmıştı. O da bir vezirin kızıydı.”⁵⁴ Burada dikkatimizi celbetmesi gereken husus şudur ki İbn Hafîf “*melik/kral oğlu*” ise, annesi de bir melike, yani kraliçe olmalıdır. Ancak ne zaman ve hangi ülkenin, İran’ın mı başka bir yerin mi melikesi olduğu konusunda elimizde veri yoktur. O dönemde –yani İbn Hafîf’in yaşadığı asır olan– IV/X. asırda, İran-Şîrâz’da Büveyhîler hâkimdi ama onların dışında Bâvendîler, Müsâfirîler, Ravvâdîler, Ziyârîler, Şeddâdîler gibi pek çok küçük mahallî hanedan göze çarpmaktaydı.⁵⁵ İbn Hafîf, bunlardan birisinin soyundan geliyor olabilir. Ancak o, kendisinden bahsederken: “Avam ve Havas arasında büyük bir kabul görmeme rağmen, kırk yıldır üzerime fitre zekâtı (fitre) vâcib olmamıştır.”⁵⁶ diyerek halkın kendisine rağbetini tasdik ederken şehzâdeliği hakkında bir şey söylememekte ve bu yönünü gizli tutmayı yeğlemiş görünmektedir.

Abdurrahmân Câmî, Ümmü Muhammed’in melike/kraliçe oluşu gibi dünyevî bir üstünlüğünü gösteren kelimeler kullanmadan, onun *sâliha* ve *kânita* (Allah’a boyun eğmiş, itâat eden) bir hanım olduğunu söyler. Daha sonra, Ebû ‘Abdillah Muhammed ibn Hafîf’in, annesini bu derece yüceltmesine sebep olan hususlardan birisi olarak addedilebilecek şöyle bir olay nakleder: Ebû ‘Abdillah Muhammed ibn Hafîf, Ramazan ayının son on gününde itikâfa girer, bütün gecelerini ibâdetle geçirirdi. Kadir Gecesi olunca evinin damı üzerine çıkarak namaz kılardı. Yine böyle bir gecede, annesi Ümmü Muhammed, evde Hak Te‘âlâ’ya müteveccih olmuş ve evine Kadir Gecesi’nin feyz ve nûru zâhir olmaya başlamıştı. Ümmü Muhammed oğlu Ebû ‘Abdillah Muhammed ibn Hafîf’e: “Oğlum Muhammed, yavrum! Neredesin? Senin orada aradığın şey, buradadır.” diye seslendi. Ebû ‘Abdillah aşağıya indi. Bir de ne görsün: Bütün ev nûrla doluydu. Bu durumu görünce, annesinin ayaklarına kapandı. Daha sonraları, annesinin değerinden bahsederken: “Annemin kadr ü kıymetini, o zaman bir kere

54 Hücvîrî, *Keşfü’l-Maḥcûb*, 366-367.

55 bkz. O. G. Özgüdenli, “İran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2000, XXII: 395-400.

56 Kuşeyrî, *er-Risâle*, 279.

daha anladım.” demiştir.⁵⁷ Bundan dolayıdır ki onun gıyirdiği hırkanın üzerine başka hırka giymek istememiştir. Diğer sūfîler gibi o da annesinin muvâfakatı ve izni olmadan hacca dahi gitmediğini anlatırken şöyle der: “. . .ve bana murakla’amı getirecek birisini anneme gönderdim. Annem de [hacca gitmem husûsunda bana] itiraz etmedi ve gitmeme râzı oldu.”⁵⁸ Bu cümle, onun, annesini ne kadar mukaddem tanıdığının diğer bir delilidir.

Muhyiddîn İbnü’l-‘Arabî’nin (ö. 638/1240) Tûrâbî Annesi “Nûr” ve İlâhî Annesi Nûna Fâtıma Bintü İbnü’l-Müsennâ (ö.595/1198-1199[?], İşbiliye)

Muhyiddîn İbnü’l-‘Arabî, İslâm tasavvufundaki “vahdet (birlik)” ve “tevhîd” terimlerini, çok özel bir formda takdîm etmesiyle bilinen ve dünyaca tanınan Endülüslü sūfî-i hakîmdir. Daha sonraları “vahdet-i vücûd” olarak bilinecek olan bir tevhîd anlayışının pîri olan İbnü’l-‘Arabî, 560/1165 tarihinde İspanya’nın Mürsiye şehrinde, soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. İlk tahsil yılları, Endülüs’ün İşbiliye ve Kurtuba şehirlerinde geçmiş, daha sonraki yıllardaki öğrenim ve öğretimini, bir seyyah olarak dolaştığı İslam ülkelerindeki (Kuzey Afrika, Arabistan ve Anadolu) âlim ve fâzıl zâtlarla ders ve sohbet şeklinde devam ettirmiştir. Şam’da 638/1240’da vefât etmiş, Kasyun Dağı eteklerine gömülmüştür. Bir kısmı ona ait olmadığı halde popüleritesinden faydalanmak isteyen kişilerce ona nisbet edilen ve sayıları 500’den, hatta 800’den fazla olduğu söylenen eserleri arasında en çok bilinen ve okunanları Mekke’de Kâbe’nin gölgesinde doğrudan Rabbinden aldığı ilhâmlarla yazdığını söylediği *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye’si* ve rüyasında Peygamber’in (a.s.) işâreti üzerine yazdığını söylediği *Füşûşu’l-‘hikem*’idir.⁵⁹

57 Câmî, *Nefahâtü’l-üns*, 852.

58 bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 293.

59 Hakkında detaylı bilgiler için bkz. Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibnu’l-‘Arabî*, çev. P. Kingsley (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993); Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Yayınları, 2017).

Her çocuk gibi –hattâ her çocuktan daha çok–, çocuk Muhyiddîn İbnü’l-‘Arabî’nin ilk şeyhi de annesiydi. Onu Fâtıma Bintü İbnü’l-Müsennâ’ya götüren, tûrâbî annesi *Nûr* olmuştur. Mirâcında da kendisini “Muhammed ibn Nûr” olarak tanıtmaması belki de bundan dolayıdır. Zira annesi Nûr el-Ensâriyye,⁶⁰ İbnü’l-‘Arabî’nin de ilk şeyhi olan Fâtıma Bintü İbnü’l-Müsennâ’nın mürideleri arasındadır. İbnü’l-‘Arabî *Fütûhât*’ında annesinden bahsederken, “Annem onun ziyâretine geldiğinde, Fâtıma Bintü İbnü’l-Müsennâ ona, ‘Ey Nûr! Bu [çocuk] benim çocuğumdur ve senin babandır. Ona iyi davran ve âsi olma!’”⁶¹ dediğine göre, annesi Fâtıma Bintü İbnü’l-Müsennâ’ya giderken yanında oğlu İbnü’l-‘Arabî’yi de götürmüştür. Annesinin, Fâtıma Bintü İbnü’l-Müsennâ’nın Nûr el-Ensâriyye ile muhâveresinden –yani, eski görüşmelerinden ve sâire söz etmesinden–, onların birbirleriyle sık sık görüştüklerini anlıyoruz. Burada antrparantez, Fâtıma Bintü İbnü’l-Müsennâ’nın, İbnü’l-‘Arabî için annesine “Senin babandır.” demesi, gerçek anlamda babalık söz konusu olamayacağına göre, “baba” kelimesinin tasavvuf ilminde kullanılışıyla veya İbnü’l-‘Arabî’nin kelimeye yüklediği anlamla bir ilgili olduğunu düşünebiliriz. Tasavvuf ilminde, mânevî boyutta “baba” olmak, “terbiyecî” ve “pîr” olmaktır. İbnü’l-‘Arabî’ye göreyse mes’elenin başka bir boyutu daha vardır: Anne, oğlun varlığına sebepse de oğul, erkek olarak babaya ve dolayısıyla kadının bir cüz’ü olduğu varlığa, yani babaya daha yakındır.⁶² Burada mücerred olarak, bütün kültürlerde esas olan “babaya itâat” kastedilmiş, yani “Ona, babana itâat eder gibi itâat et!” demek istemiş de olabilir.

Yine *Fütûhât*’ta anlattığı rûhânî mirâcında, mele-

60 bkz. İbnü’l-‘Arabî, *Fütûhât*, (1414/1994 baskısı), I: 605. Ayrıca bkz. Nihat Keklik, *İbnü’l-‘Arabî’nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 262. Burada hatırlatmak yerinde olur ki belki de bu sebepten, İbnü’l-‘Arabî *Fütûhât*’ta Ensâr’dan sıkça söz eder.

61 İbnü’l-‘Arabî, *Fütûhât*, (1414/1994 baskısı), III: 632.

62 bkz. İbnü’l-‘Arabî, *Fütûhât*, (1414/1994 baskısı), V: 19-20.

ğın İbnü'l-'Arabî'yi semânın kapıcısına annesine nisbetle tanıtmayı, annesinin mânevî değerini anlatmaya kâfidir sanırız. Şöyle ki: “Melekle birlikte semânın kapısına yükseldiklerinde, kapı arkasından biri, ‘Ancak Allah’ın târifıyla bilinebilecek olan bu makamın kapısını çalan kimdir?’ diye sorar. Melek, ‘Yanımdaki Muhammed ibn Nûr’dur.’ deyince kapı açılır.”⁶³ Mîrâcının sonrasında da “nûr” a döndüğünü anlatırken yine annesinin ismine gönderme yaptığı düşünülebilir.⁶⁴ İbnü'l-'Arabî'nin mîrâcında annesinin ismiyle tanıtılması, annesinin melekler tarafından saygıyla anıldığı ve Allah katında mânevî değerinin işâreti sayılabilir.

İbnü'l-'Arabî, türâbî annesinden ayrıca, *Rûhu'l-Kuds*'te ve *Dürretü'l-Fâhire*'de de bahsetmektedir. Birinci geçtiği yerde, Ronda'ya giderken ondan izin istemektedir.⁶⁵ İbnü'l-'Arabî annesinden, babası 'Ali ibn Muhammed'in ölümünü anlatırken de bahsetmiş ve annesinin de bu anda etrafında olan aile fertleri arasında olduğunu söylemiştir.⁶⁶ Öyleyse annesi, babasından sonra vefat etmiştir ki elimizdeki verilere göre bu süre çok da uzun değildi.⁶⁷

“Sadece sohbetinden faydalanılacak kişilerle oturmayı” kendisine düstûr edinen⁶⁸ ve titizlikle takip eden İbnü'l-'Arabî'nin, ancak halifelerinden faydalandığı Ebû Medyen (ö. 594/1198), Ebû'l-Abbas el-Uryabî (ö. ?) ile Ebû İmrân Mûsâ b. İmrân el-Mirtûlî (ö. 604/1207), ibn Kassûm (ö. 606/1209), Şeyh Sâlih el-Berberî (ö. ?), Yûnus el-Hâşimî (ö. ?), Mevrûrî (ö. ?) ve Zeynuddîn 'Abdusselâm el-Zevâvî gibi kendilerinden çok bahsettiği “bey” şeyhleri

yanında haklarında tabakat kitaplarında maalesef bir bilgi bulamadığımız birçok “hatûn” mürşidleri ve hocaları da vardı. Bunlar arasında, kendisi hakkında ‘İlâhî/Mürşid anne’ tâbirini kullandığı Fâtıma Bintü İbnü'l-Müsennâ, Şems Ümmü'l-Fukarâ ve “Hicaz ulemâsının övüncü” gibi tavsiflerle yücelttiği Fâhru'n-Nisâ Bintü Rüstem gelir. Bunlardan ilk sırada zikrettiğimiz Fâtıma Bintü İbnü'l-Müsennâ (ö. 595/1199 [?], İşbiliye) konumuz için ziyâdesiyle önemlidir. Çünkü o, kendisini İbnü'l-'Arabî'nin, “İlâhî annesi” olarak nitelerdi.

“İlâhî anne” terimi tasavvuf literatüründe mürşidler için kullanılan “rûhî baba” terimine benzemektedir. Sühreverdî'nin şu sözü mürîdin, mürşidiyle mânevî bir doğuma eriştiğini ve onun bir parçası haline geldiğini betimlemesi açısından önemlidir: “Allah Teâlâ'nın sâhib ve mashûb arasında bir ülfet hazırlamış olmasından dolayı mürid, şeyhin/mürşidin bir cüz'ü gibidir. Çocuğun tabî doğumla babanın cüz'ü olması gibi, bu doğum da mânevî bir doğumla şeyhin/mürşidin bir cüz'ü haline gelir.”⁶⁹

İbnü'l-'Arabî'nin anlatımıyla, Fâtıma Bint İbnü'l-Müsennâ “Allah'ın cüzzâm derdini verdiği sâlih bir adamla evlidir ve Allah'a kavuştuğu ana kadar günün yirmi dört saati ona severek hizmet etmiştir.”⁷⁰ İbnü'l-'Arabî, Fâtıma Bint İbnü'l-Müsennâ ile İşbiliye'de (Endülüs) karşılaşmıştır.⁷¹ Tanıdığında 95 yaşının üzerinde⁷² olan bu yaşlı hanım için İbnü'l-'Arabî, كانت من أكابر الصالحين (Sâlihlerin büyüklerindendi) tavsifini kullanır.⁷³ Ayrıca, tahkikli *Fütûhât* baskısında parantez içinde “İbnü'l-'Arabî'nin Nefesü'r-Rahman Ricâliyle Karşılaşması”

63 bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât*, (Kahire: Maṭba‘a-i ‘Âmire, 1293 baskısı), II: 820.

64 bkz. ay. Burada belirtmek gerekir ki mîrâca ne zaman çıktığını bilmemekteyiz. Krş. Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabî* (Oxford: Anqa Publishing, 1999), 257 (n13).

65 Ibn ‘Arabî, *The Rûh al-Quds (Sûfis of Andalusia içinde)*, trc./ed. R. W. J. Austin, (Sherborne: Beshara, 1988), 118.

66 bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât*, (ty), II: 289 ; (1414/1994 baskısı), I: 519.

67 bkz. Kılıç, *İbnü'l-'Arabî Düşüncesine Giriş*, 24.

68 bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât*, (1293 baskısı), IV: 598.

69 Şihâbü'd-dîn Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma‘ârif* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005), 54.

70 Ibn ‘Arabî, *al-Durrat al-Fâkhirah* (Sûfis of Andalusia içinde muhtelif sayfalar), trc. ve ed. R. W. J. Austin, (Sherborne: Beshara, 1988), 145.

71 İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât*, ed. O. Yahyâ, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mișriyye el-‘amme, 1992), IV: 236 (paragraf no: 320)

72 bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât*, (1293 baskısı), II: 459; (1414/1995 baskısı), III: 632.

73 İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât*, (1990 baskısı), XIII: 245 (paragraf no: 317).

notuyla verilen bölümde, İbnü'l-'Arabî: “Bu bâbda gördüğümüz kadınlardan en sâdık olanları” diyerek en başa Fâtıma Bint İbnül-Müsennâ'yı koyar.⁷⁴ Başka bir yerde onu, “من المحبات العارفات” Muhibbe ve ârifelerden⁷⁵ bir kadın velî olarak takdim eder.

Bu hanıma “kendi elleriyle” kamıştan bir kulübe yapan ve yıllarca hizmet eden⁷⁶ İbnü'l-'Arabî, ona “Annel”; o da İbnü'l-'Arabî'ye, “Evlâdım!” diye hitab etmekte⁷⁷ ve kendisinin İbnü'l-'Arabî'nin “İlâhî annesi” olduğunu söylemektedir. *Fütühât*'ta bu durum şöyle ifâde edilir: “Ben İşbiliyyeli Allah âşığı ve ârife bir kadına hizmet ettim. Adı Fâtıma Bint ibn el-Müthennâ idi. (.....) O bana şöyle derdi: Ben senin ilâhî annenim (Ümmüke'l-İlâhiyye) ve senin türâbî (biyolojik) annenim nûruyum.”⁷⁸ Burada İbn 'Arabî'nin türâbî annesinin adının “Nûr” olduğunu hatırlayalım. İbnü'l-'Arabî'yi bu anneye götüren, zaten türâbî annesidir ve bu rehberlik ilkinin bir devamı gibidir.

İbnü'l-'Arabî'nin, Fâtıma Bint İbnü'l-Müsennâ'nın yanında nasıl bir edeb içinde bulunduğunu onun şu cümlelerinden anlıyoruz: “...Doksanlı yaşlarında olmasına rağmen, yanında oturduğum zaman gül gibi güzel şakaklarına bakamaz; utanırdım.”⁷⁹

74 Diğerleri Şems Ümmü'l-Fukarâ' ile İşbiliye'de karşıf laştığı Ümmü'z-Zehrâ ve Mekke'de karşılaştığı “Situ Gâzâle” diye çağrılan Gülbahâr'dır. bkz. *Fütühât*, (1992 baskısı), IV: 236-7 (paragraf no: 320).

75 bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütühât*, (1293 baskısı), II: 459; (1414/1995), III: 632.

76 bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütühât*, (1293 baskısı), II: 459; (1414/1995 baskısı), III: 632. Burada hatırlatmak gerekir ki, tasavvufta, fazıl ve ârif bir kimsenin sohbet ve yaşadığı tasavvufî hallerini görmek ve ondan bu şekilde faydalanmak isteyen kişiler, kendilerini onun hizmetine adayarak gece gündüz ona yakın olma ve onun sözlerini dinleme fırsatı elde ederlerdi. Yukarıda da böyle bir durumdan söz edilmektedir.

77 bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütühât*, (1293 baskısı), II: 459; (1414/1995), III: 632.

78 bkz. ay. (Burada, İbnü'l-'Arabî'nin biyolojik annesinin adının “Nûr” olduğunu hatırlamak gerekir.)

79 bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütühât*, (1293 baskısı), II: 459; (1414/1995 baskısı), III: 632; İbn 'Arabî, *al-Durrat al-Fâkhirah*, 144-5; Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, *Şerhu Risâleti “Rûh el-Ğuds fî muhâsebeti'n-nefs”* (Buradan sonra, *Şerhu Risâleti “Rûh el-Ğuds*), (BeyŞ rut: Maţba'atü Nadra, 1414/1994), 132.

İbnü'l-'Arabî'nin onun huzurunda tam bir huşû' ile ve bütün eczâsıyla oturduğunu, Fâtıma Bint ibn el-Müsennâ'nın, “huzûruna girenler içinde İbnü'l-'Arabî'den daha çok beğendiği kimse olmadığını” söylemesinden de çıkarabiliriz. Onun bu sözlerinden dolayı İbnü'l-'Arabî'ye gıpta ettiği belli olanların, “Neden?” şeklindeki sorularına şu cevabı verirdi: “Siz hepiniz benim huzûruma geldiğiniz zaman bir kısmınızla gelir, bir kısmınızı evinde ve ailesinde bırakır. Ama evlâdım ve gözümün nûru Muhammed İbnü'l-'Arabî, huzûruma girince bütünüyle girer, kalkınca bütünüyle kalkar; oturunca bütünüyle oturur; arkasında nefsinden başka bir şey bırakmaz. Zaten bu yolda usûl de böyle olmalıdır.”⁸⁰

İbnü'l-'Arabî'nin ona “Anneciğim” diye hitabını içeren bir olay şöyle bir kontekste geçmektedir: Fâtıma Bint ibn el-Müthennâ'nın Kur'an'ı Kerîm'den sûresi, Fâtiha idi. O, Fâtiha sûresi ile kerâmetler meydana getirir ve herkesin de böyle olması gerektiğini düşünürdü: “Başına gelen herhangi bir sıkıntıdan kurtulmak için, Fâtiha'yı bildiği halde onu okumayana şaşarım”⁸¹ derdi. Kendisine “Fâtiha Sûresi'nin ve onu istediği işte kullanma gücünün verildiğini” saklamaz,⁸² hatta herkesin bunu bildiğini sanırdı.⁸³ Fâtiha Sûresi'nden himmet dilediği veya onunla tasarrufta bulunduğu olaylara örnek olarak, İbnü'l-'Arabî'nin *Fütühât* ve *ed-Dürretü'l-Fâhire*'de anlattığı şu olay gösterilebilir: Bir gün İbnü'l-'Arabî, müşşidi Fâtıma Bint İbnü'l-Müsennâ ile muhabbet konusu hakkında sohbet etmektedir. Fâtıma Bint İbnü'l-Müsennâ: “Allah'ı sevdiğini söyleyip de O'nu bir an bile gözünden kaybetmeden müşâhede etmekten dolayı sevinmeyen kimsenin haline şaşarım. O'nu sevdiğini söyledikleri halde ağlayanlara da şaşarım. Ona yakın olanların yakınlığından kat kat üstün yakınlıktan utanmıyorlar mı? Muhib [Hakk'a muhabbeti olan], Hakk'a yakınlık

80 İbn 'Arabî, *The Rûh el-Ğuds*, 143; el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûh el-Ğuds*, 132.

81 İbnü'l-'Arabî, *Fütühât*, (1990 baskısı), XIII: 245 (paragraf no: 317).

82 Bkz. İbn 'Arabî, *al-Durrat al-Fâkhirah*, 145-146.

83 İbnü'l-'Arabî, *Fütühât*, XIII (1990 baskısı), 245 (paragraf no: 317).

açısından insanların en büyüğüdür ki O, muhiblerin meşhûdudur. Daha ne diye ağlıyorlar şaşarım.” dedikten sonra müridi İbnü'l-'Arabî'ye dönerek: “Evladım! Bu hususta sen ne düşünüyorsun?” diye sorar. İbnü'l-'Arabî, tam bir mürid gibi davranarak: “Anneciğim, sen ne diyorsan öyledir.” der. Fâtıma Bint İbnü'l-Müsennâ devamlı: “Ben Habibim'in bana Fâtiha Sûresi'ni vermesine de şaşarım. Bu sûre bana hizmet etmektedir. Allah onu benden hiç alıkoymamıştır.” der. Tam da o anda bir kadın çıkagelir. İşbiliye'den iki günlük mesafede olan Sidonia'da (Cerez de Sidonia) bulunan kocasının orada başka bir kadınla evlenmek üzere olduğunu ve kocasını geri getirip getiremeyeceğini sormaktadır. İbnü'l-'Arabî, mürşidi Fâtıma Bint İbnü'l-Müsennâ'ya dönerek: “Anneciğim, bu kadının ne dediğini duymuyor musun?” der. O: “Evladım! Ne yapmamı istiyorsun?” diye sorunca, İbnü'l-'Arabî, kadına ihtiyacı olan hususta yardım edilmesini istediğini söyler. Bunun üzerine Fâtıma Bint İbnü'l-Müsennâ: “Tamam. Ben şimdi hemen Fâtiha Sûresi'ni gönderip bu kadının kocasını getirmesini söyleyeceğim.” der ve Fâtiha Sûresi'ni okumaya başlar. İbnü'l-'Arabî de onunla birlikte okumaktadır. Okurken onun makamını bir kez daha daha açık anladığını düşünmektedir. Zira onun Fâtiha Sûresi'ni okumayı bitirmesini müteakip Fâtiha Sûresi havada secde etmiş bir halde temessül etmiş ve ona, “Buyrun! Emrinize hazırım!” diye tekmil vermiştir. Bunun üzerine o, “Ey Fâtiha'te'l-Kitâb, Şiriş Şezone'ye (Cerez de Sidonia), bu hanımın kocasının yanına git ve onu almadan geri gelme!” diye cevap vermiştir. Bu sözün üzerinden, Cerez de Sidonia'ye gidip gelme süresi kadar bir süre geçtikten sonra, kadının kocası evine dönmüştür. Bunun üzerine Fâtıma Bint İbnü'l-Müsennâ def çalıp eğlenircesine sevinir.⁸⁴ İbnü'l-'Arabî bu neş'esinin sebebini sorunca şöyle açıklar: “Allah bana önem verip beni

velilerinden yaptığı ve beni kendisine seçtiği için seviniyorum. Ben kim oluyorum ki Rabbim beni, benimle aynı cinsten olan diğer insanlara tercih ediyor! Sâhibimin izzetine yemin ederim ki ben anlatamayacağım kadar [Allah tarafından] kıskanıyordum. Zira ne zaman O'ndan başka şeye iltifat etsem, o iltifat ettiğim şeyde başıma bir belâ gelir.”⁸⁵ Bu durum İbnü'l-'Arabî'nin mürşidine bağlılığını iyice güçlendirir ve ona hizmete devam eder.⁸⁶

Fâtıma Bint İbnü'l-Müsennâ'nın, Fâtiha Sûresi'nin kendisinin hizmetinde oluşuna sevinmesi ve bunu veliliğinin delili sayması, onun kerâmete önem verdiğini ve kerâmeti velâyetin önemli bir cüzü olarak kabul ettiğini gösterir. Aynı tutumu, İbnü'l-'Arabî'nin bunu mürşidesinin “makamının yüceliğine delil” saymasında da görmekteyiz. İbnü'l-'Arabî, *ed-Dürretü'l-Fâhira* ve *Rûhu'l-Kuds* adlı eserlerinde de üstâdları, karşılaşmış tanıştığı kişileri anlatırken de aynı tutumu sergiler ve her birisini anlatırken mutlaka kerâmetlerinden söz eder.⁸⁷

85 Burada görünüşe göre, tasavvufta önemli bir konu olan “Gayret-i İlahiye” den (İlahî gayret) bahsedilmektedir.

86 bkz. İbnü'l-'Arabî, *Fütühât*, (1293 baskısı), II: 459; (1414/1994 baskısı), III: 632-633. Burada belirtmek gerekir ki *ed-Dürretü'l-Fâhira*'de olay biraz farklı bir şekilde anlatılsa da ana hatlarıyla aynıdır. Şöyle ki Fâtıma Bint İbnü'l-Müsennâ'nın Fâtiha Sûresi'ni okumasından sonra, üçüncü gün adam evine gelir. Duruma sevinen karısı, Fâtıma'ya gelip teşekkür eder. İbnü'l-'Arabî ve beraberindekiler, adama neden geri döndüklerini sorarlar. Adam, evlenme akdi için giderken içinde bir sıkıntı hissettiğini ve her şeyin kapkaranlık görüldüğünü, bunun üzerine eşyalarını bile almadan oradan ayrılıp güneş batmadan Triana'ya gelip İşbiliye'ye gelen bir sandala atıldığını, nasıl ve neden geldiğini hâlâ anlamadığını söyler. bkz. Ibn 'Arabî, *al-Durrat al-Fâkhirah*, 145-146. Ayrıca bkz. el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûh el-Kuds*, 133.

87 Kerâmet, mü'min bir kuldân sudûr eden (açığa çıkan) hârikulâde vak'alara işaret eden bir terimdir. Tasavvuf literatüründe bir sūfî anlatılırken mutlaka kerâmetlerine de vurgu yapılır. Bu vurgu, aslında kerâmetin tasavvufta çok önemli olduğundan değil, sūfî olmayan bazı grupların kerâmet diye bir olguyu akla aykırı bularak reddetmelerine inat yapılan bir vurgudur. Haddizâtında sūfilere göre kerâmet saklanması gereken bir sırdır ve gerçekleştiği zaman velî, bunun kerâmet mi istidrâc mı olduğunu kesinlikle bilemez. Üstelik Allah'ın kendisine verdiği bir

84 Keklik, muhtemelen olayın baş tarafını tercüme etmeden ortadan almasından nâşi, Fâtıma Bint İbnü'l-Müsennâ'yı *def çalıp müridlerini eğlendiren bir hanım şeyh* olarak takdîm etme yanlışlığına düşmüştür. Çok geniş bir konuyu çalışırken tâli konularda ve detaylarda bu tür yanlışlıklar olağandır. bkz. Keklik, *Misdak Olarak el-Fütühât el-Mekkiyye*, 287.

Fâtıma Bint İbnü'l-Müsennâ'nın daha bir çok kerâmetlerine vâkıf olduğunu ve tasavvufî hallerinin çok yüce söyleyen İbnü'l-'Arabî, onun ölümüne de şahid olmuştur.⁸⁸ Bu demektir ki tanıştığı andan ölümüne kadar ona hizmet etmiştir.⁸⁹

Ümmü Kenan: Kenan Rifâî'nin Annesi Hatice Cenân Vâlide Sultân (ö. 4 Cemâziyelâhir 1919)

“Annenin mürsideligi” dendiği zaman, yakın tarihimizde akla ilk gelen, Hatice Cenân Hanım/Vâlide Sultân'dır. Kenan Rifâî (ö. 1950), “Rifâî” nisbetinden da anlaşılacağı üzere, Ahmed er-Rifâî'ye (ö. 578/1182) isnâd edilen bir tarikat olan *Rifâ'iyye Tarikati* mensûbudur. Ancak müntesiplerinin genel kabulünü gören anlayışa göre, onun tasavvuf anlayışı bütün sûfîlerin ve hikmet sahiplerinin görüşlerini bir araya getiren bir yapıdadır.⁹⁰

Kenan Rifâî, ilk tasavvufî terbiyesini annesi Hatice Cenân Vâlide Sultân'dan almıştır. Haddizâtında her çocuk ilk terbiyesini annesinden alır ama onun aldığı terbiye, sıradan terbiyelerin ötesinde bir tabiatteydi. Ayverdi'nin kelimeleriyle sunarsak,

Annesi onu emsâline az rastlanır bir aşkla seviyor; o da annesini herşeyin üstünde bir aşkla seviyordu ve bu *marazî bir ana muhabbeti*

sırrı açığa çıkarmak büyük bir vebâl olduğu gibi müşâhede halinde bulunan bir velinin kerâmetini, kendisinden başkasının görmesi imkânsızdır. Detay ve kaynaklar için bkz. Küçük, *Tasavvuf Tarihi*, 182-186.

88 Ibn 'Arabî, *al-Durrat al-Fâkhirah*, 144-145; el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûh el-Şuds*, 133.

89 Detaylar için bkz. Hülya Küçük, “From His Mott her Nûr al-Ansâriyya to His Shaykh Fâtıma bt. Ibn al-Muthannâ: Important Female Figures Around Muhyî l-Dîn b. al-'Arabî”, *Arabica*, 59 (2012): 685-708; Hülya Küçük, *Uzatılmış Yol: Hz. Şems'ten Hz. Mevlânâ'ya: Hz. İbnü'l-'Arabî'den Kadın Velilere* (İstanbul: Nefes, 2016), 203-358.

90 Hayatı ve öğretisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Semiha Ayverdi vd., *Kenan Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, (İstanbul: Hülbe, 1983); Mustafa Tahralı, “Kenan Rifâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2002, XXV: 254-255; *Rahmet Kapısı Kenan Rifâî Sempozyumu (29-31 Mayıs 2015, İstanbul) Bildirileri*, (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2017).

de değildi. (...) Bu anne, oğlunun yoluna ışık tutan, ona kendini ve insanlık idealini, vazifesini, bir kelime ile, şu dünya yüzüne gelmiş olmasının hikmetini bildiren, onu kendi şuuruna vardırarak ilk insan ve belki de o zaman bunu yapabilecek tek insandı.⁹¹

Annesi, bütün insanlığa olan muhabbetini bir menşurda toplanan ziya gibi oğlunda toplayıp sembolleştirmişse, o da annesinde başlayıp gelişen insanlık aşkını bütün âleme ve cümle mahlûkata yayıyordu.⁹²

Annesi onu genç yaşlarda, herhangi bir tekkede şeyhliği olmayan kendi mürsidi, Üveysî-Kadirî Edhem Efendi'nin terbiyesine tevdi etti. Kenan Rifâî, Balıkesir, Adana, Kosova, Manastır, Üsküp, Trabzon ve Medine gibi çeşitli yerlerde ma'arif müdürlüğü yaptı ve Medine'deyken Ahmed er-Rifâî'nin torunlarından Hamza er-Rifâî'ye hizmet etti ve akabinde ondan icâzet ve hilâfet aldı. Kenan Rifâî, Medine'den dönüşte annesinin 1908'de Hırka-i Şerif'te yaptırdığı *Ümmü Kenan Dergâhi*'nda⁹³ şeyhlik yaptı. Dergâhta irşâda başladıktan sonra, Çarşamba günleri hanımlara sohbet, Perşembe günlerini *Mesnevî* şerhine, Cuma akşamları ise erkeklere zikre ayırdı. Dergâhtaki dersler verimli ve tesirli oldu; derslere mesnevîhanlar da iştirak etti ve bunlardan haberdar olan Konya'daki Çelebi ailesi, yaptıklarını takdir ederek ona Mevlevî icâzeti verdi. Böylece Kenan Rifâî, Kadirîlik ve Şazilîliğin yanında bir de Mevlevî şeyhliği de yapma icâzetine sahip olmuş oldu.⁹⁴ 1925'te tekke ve zâviyeler (tarikatler) seddedildikten sonra, kendi mülkü olan bu dergâhı, eve çevirmekte gecikmedi ve kanuna harfiyen uydu. Annesine derin bağlılığından kaynaklanan Allah'ın Hâlık sıfatının tecelligâhı anneye –ve kadına– saygı” ve XX. asırda Müslümanlığı yaşama şekli onun en belirleyici özellikleri arasındadır. Annesinin kabri

91 age. 13-14.

92 age. 17.

93 Dergâh hakkında bazı detaylar için bkz. Gürbüz Erb türk, “Ümmü Ken'an Dergâhi”, *Rahmet Kapısı Kenan Rifâî Sempozyumu (31-29 Mayıs 2015, İstanbul) Bildirileri*, (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2017), 153-159.

94 Ertürk, “Ümmü Ken'an Dergâhi”, 156.

de, kendi kabri de Merkez Efendi Camii avlusundadır.⁹⁵

Kenan Rifâî'nin annesine derin bağlılığı ve intisâbı, kendisine derin sevgiyle bağlı müntesipleri tarafından devam ettirilmekte ve gelenek titizlikle korunmaktadır. Aynı ekolden Sâmiha Ayverdi (ö. 1993)⁹⁶ ve Meşküre Sargut (ö. 9 Şubat 2013)⁹⁷ ve Cemalnur Sargut'a (1952– Halen) evlatlarının ve diğer müntesiplerinin gösterdiği hürmet ve bağlılık da bu geleneğin bir devamıdır.

XVII-XVIII. Asırda Şeyhlik Makamındaki Anneler

Tarîkatler döneminde, sadece Mevlevîlik, Cerrâhîlik ve Bektâşîlik gibi bazı tarîkatlerde hanım şeyhler atanabildiğini biliyoruz. Bunlardan XVII-XVIII. asır Mevlevîliğinde, Afyon Karahisar ve Kütahya Mevlevîhâneleri'nde Güneş Hanım, Kâmile Hanım, Hâce Fâtıma Hanım gibi bazı anneler, – henüz küçük yaşta olan oğullarına vekâleten– uzun süre şeyhlik yapmışlardır: Afyon Karahisar Mevlevîhânesi'nde Küçük Ârif Çelebi'den sonra meşihati devralan kızı Güneş Hân, küçük yaşta olan oğulları adına meşihata geçmiştir (1683 civarı). Kütahya Mevlevîhânesi de 1010/1601 ve 1101/1689 yılları arasında III. Mehmed (Küçük Ârif) Çelebi'nin kızı Mesnevîhân Kâmile Hanım ile oğlu Hüseyin Çelebi ve kızı şâire Hâce Fâtıma Hanım (ö. 1122/1710) tarafından 40 yıl boyunca yönetilmiştir. Özellikle Hâce Fâtıma Hanım'ın şeyhlik yaptığı yıllar, Mevlevîlik tarihinde çok parlak bir sayfa oluşturur. Bu konu çok uzun olduğun-

dan ve konumuzu doğrudan ilgilendirmediğinden burada açmıyoruz.⁹⁸

Anadolu Tarîkatlerinde Ana-Bacılar

Anadolu'da tarîkat şeyhlerinin hanımlarına “ana-bacı” denir. Sünnî tarîkatlerde, hanımların erkeklerle birlikte sohbet meclisine katılmaları, zikir, semâ ve diğer tasavvufî âyinleri birlikte yürütmeleri câiz görülmediği için ana-bacılar, şeyh ile mürid arasında vâsita sayılmaktaydılar. Şeyhin talimat ve uygulamaları ana-bacılar vâsitasıyla hanımlara intikal ettirilirdi. Anaların, kocaları olan şeyh üzerinde de büyük tesiri olurdu. Şeyhin müridi olmayı başaramayan niceleri onların gösterdiği yolla, sonunda şeyh tarafından hüsn-i kabul görürdü.⁹⁹

c. Bütün “Türâbî Anne”lerin “İlâhî”liği

Tasavvuf, iyi bir kul ve iyi bir insan olmak için gereken nefis tezkiyesi, riyâzet ve ahlâk güzelliğidir. “Ahlâkî güzellik ve kemâle ulaşmanın ilk basamağı ise, bunların ne olduklarını öğrendikten sonra öğrendiklerini pratikte uygulamaya çalışmaktır. Bu haliyle tasavvuf için, “öğrenilen Kur'ân ve hadislerle amel etmektir, onları uygulamaya koymaktır” da diyebiliriz. Öğrenilen bu doğruları uygulamak için verilecek çaba ömür boyu sürer. Çünkü insan nefsi, bir nefes olsun başıboş kaldığı zaman hemen doğrudan ayrılmaya ve günaha düşmeye meyyalıdır. Bu konuda bütün sûfîlerin “en zor mücâhede”nin, az yemek, az içmek ve az uyumaktan önce, “öğrendiklerini uygulamak” olduğunu vurguladıklarını biliyoruz. Meselâ Bâyezid el-Bistâmî, 30 yıl mücâhede içinde çabalayıp durduğunu, ama ilme

95 Detaylar için bkz. Semiha Ayverdi vd., *Kenan Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 101-207, 291-476; Tahralı, “Kenan Rifâî”, 254-255.

96 Sâmiha Ayverdi'nin mürşideliği için bkz. Tükek, “Ta'savvufta Analık Kavramı: Sâmiha Ayverdi ve Vehbi Güneri'ye Mektupları”; Cemalnur Sargut, *Sâmiha Ayverdi ile Sirra Yolculuk*, der. Sadık Yalsızuçanlar (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2018).

97 Konuyla ilgili çok çalışma mevcuttur ancak her yıl, genelde Meşküre Sargut'un Hakk'a kavuşma tarihi 10 Şubat'ta anısına düzenlenen sempozyum veya paneller, burada söylediklerimizin kanıtı olarak yeterlidir.

98 Detaylar için bkz. Hülya Küçük, “Female Substitutes and Sheiks in the Mawlawiyya Sufi Order: From the Early Phase of the Order to the 12/18th Century”, *Mawlana Rumi Review*, 4 (2013): 106-131; a. mlf. “Kütahya Mevlevîhânesi'nin Hanım Şeyhleri”, (Ergun Çelebi Sempozyumu, Kütahya, 23- 25 Ekim 2014). (Basılı hali: *Ergun Çelebi ve Kütahya Mevlevîliği*, ed. Bilal Kemikli, Asiye Tıgılı, (Kütahya: Ticaret ve Sanayi Odası, 2015) 181-201); a.mlf., *Uzattılmış Yol*, 220-244.

99 Örnekler için bkz. Süleyman Uludağ, *Sufî Gözüyle Kadın* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 119-121.

tâbî olmak/uygulamaktan daha zor bir mücâhede görmediğini belirtmiştir.¹⁰⁰

Tasavvufun ahlâk güzelliği ve kemâliyle ilgisini en müfid şekilde vurgulayan tasavvuf teorisyeni Gazzâlî'dir. Gazzâlî, *el-Münkizü mine'd-dalâl* adlı otobiyografisinde, sûfîlerin kitaplarını okuduktan sonra onları uygulamaya gelince zorlandığını; çünkü bir şeyi öğrenmenin kolay, uygulamanın zor olduğunu o zaman daha iyi anladığını, hata ve günaha düşmekten ilim adamları dâhil hiç kimsenin berî olmadığını, hattâ ilim adamlarının hatalarıyla sıradan ve cahil insanları da günaha sevk ettiklerini, çünkü cahil halkın ilim adamının günahlarından cesaret ve güç aldığını, onları kendisine örnek aldığını belirtirken hiç de haksız değildir. İmanın belli âlâmetleri vardır ve bunlar her organ üzerinde farklı şekillerde görülür: Gözün imânı, harama bakmaması; kulağın imânı, haramı dinlememesi; ayağın imânı, harama gitmemesi; midenin imânı, haram yiyecek yememesidir. Kalbin amelleri ise çok gizlidir ve dışardan görünmesi, ancak diğer organlara taşan işaretleriyle anlaşılır. Nitekim, mesela kalbin kötü amellerinden olan “hased” ilim adamlarının irtikab ettiği ve en sık düştüğü tuzaklardan birisi olmuştur.¹⁰¹

Ahlâk eğitimi, anne karnında başlayıp, bebeklik, çocukluk ve gençlik, sonra da ölüme dek devam eden bir eğitimidir. Anne, çocuğunu karnında kaniyla canlandıran, doğduktan sonra sütüyle besleyen ve canını canına katan varlık olarak, çocuk üzerinde çok köklü bir tesir icra etmektedir.¹⁰² Çocuk, doğduktan sonra, özellikle yedi yaşına dek zamanının hemen hepsini annesiyle ve onun çevresindekilerle geçirir. Annesi onu helal sütüyle besler, babanın helal kazanç getirmesi için ona uyarılarda bulunur ve çocuğun babası eve haram girmesin diye lüksten kaçınıp zühdü tercih ederek çocuğu güzel bir edep ve üstün bir ahlâkla yetiştirmeye çalışırsa; ayrıca yattığı yerden, yattığı saate; yediği şeyden içtiği

şeye, birlikte olduğu arkadaştan ara sıra gördüğü arkadaşına kadar her şeyiyle ilgilenirse çocuk salih bir karaktere sahip olarak büyütebilir.

İlk ve temel bilgiler de aileden –özellikle anneden– alınır. İbâdetlere alışma, yeme içme ve uyumada İslâmî ölçüleri uygulama gibi nefis tezkiyesinin önemli bir parçası olan pratikler, çocuk yaşta ve anneyle başlar. Anne, çocuğunu her şeyden sevgili gören ve aziz tutan haliyle terbiye etmeye ve yetiştirmeye en layık olan varlıktır. Çocuk, gençlik çağına geldiğinde, bir süre değişebilir ama sonra yine çocukluğundaki bu aslî tabiatine döner. Annenin/ebeveynin çocuğunu terbiye için çabaları, İbn Haldûn ve Şeyh Zerrûk'un zikrettiği takva mücâhedesini –hatta istikâmet mücâhedesini– içerisine giren çabalardır. Kanaatimizce, İbn Haldûn ve Şeyh Zerrûk bunu zikretmemekle konuyu eksik incelemişlerdir.

Daha da önemlisi şudur ki annenin rehberliği, daha önce açıklamış olduğumuz, *Muhâsibî'nin sözünü ettiği mahzûrlardan* da uzaktır. Çünkü anne, çocuğunu gerçekten çok sevdiği, onun dâreyn (dünya ve âhîret) mutluluğunu istediği ve onu sâlih bir insan olarak yetiştirmek istediği için, yaptıklarında riyâ ve gösteriş yoktur; sıdk ve samimiyet vardır. Bunlar göz önünde bulundurulduğu zaman, “şeyhin gerekli olup olmadığını” tartışmak bile abesle iştiğaldir; zira bir annesi olan herkes, zaten “şeyh gibi olan birisinin, yani annenin” kontrolü altındadır. Bu mürşidlik, zarûrî ve gösterişten uzaktır. Dahası, annenin yaptıkları, İbn Haldûn'un tasnifine göre, takvâ mücâhedesini ve istikâmet mücâhedesinde yapılacak olanlarla paralellik arz eder mâhiyettedir.

Öyleyse, “insanın kendine, Rabbine ve etrafındaki insanlara karşı vazifelerinin öğretilmesi, yani kulluk ve insanlık için gerekli din ve ahlâk eğitiminin çocuğa verilmesi” veya “çocuğa evde verilecek eğitim” söz konusu olduğunda, *türâbî (biyolojik) annelerin* hepsi, *ilâhî/mürşid anneler* olurlar. Çünkü insanın ilk eğitmeni ve ilk şeyhi annesidir. Annenin bu rolünü Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde “Beyânu't-tarîki fî Riyâzati's-şıbyân fî evveli neşvihim ve vechu te'drîbihim ve taḥşîni ahlâkihîm

100 Hücvîrî, *Keşfü'l-Maḥcûb*, 28.

101 Bu konuda bazı örnekler için bkz. Küçük, *Tasavvuf Tarihi*, 35-37.

102 Krş. Samiha Ayverdi vd., *Kenan Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 16.

(Çocukların gelişmelerinin başlangıcında, riyâzet/ nefis terbiyelerinde, te'dîb ve ahlâklarını güzelleştirmede izlenecek yolun beyânı)” başlığı altında ele alır.¹⁰³ Hemen belirtelim ki burada, annenin çocuğuna yaptığı fizikî bakım da riyâzetin içinde düşünülmüştür: Annenin, çocuğun yeme-içme, uyku saat ve miktarlarını ayarlaması, çocuk konuşmaya başlayıp da bir şeyler ister hale geldiğinde bu isteklerinin hangisinin kabul edilip hangisinin edilmeyeceği gibi birçok husus bu konunun içindedir. Bütün anneler bunları yapmakta ama bunların “riyâzet (bedeni az yeme az içme ve yeterinden fazla uyumama; zor şartlara alıştırmak)” içine girdiğini hiç düşünmemektedir.

Mezkûr başlık altında Gazzâlî, çocukluğun “taş üzerine nakış yapmak” kadar etkili bir eğitim dönemi olduğunu ve bu dönemde çocuğun, fitratı kabûle yatkın bir cevher olduğunu önemle vurgular. Her şeyden önce ona haram süt emzirmemek (çünkü haramdan hâsıl olan sütte bereket olmaz); onun *temizi pisten ayırmasına* yardım etmek; temyîz yaşına gelince hayâyı öğretmek gerekir. Çünkü hayâ aklın nûrudur; çirkin ve güzeli bu duyguyla ayırır. Bunun yanında onu fazla rahat etmeye, bol bol yiyip içmeye, gündüz uyumaya, hele çok rahat yataklarda yatmaya kesinlikle alıştırmamalı,¹⁰⁴

103 bkz. Ebû Hâmîd el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, ed. Ebû Hafş Seyyid b. İbrâhîm b. Şâdîk b. 'Imrân, (Kahire: Dâru'l-İhadîth, 1412/1992), III: 116-120.

104 Birçok anne, kendisinin aslı görevinin, çocuğun vücuduna iyi bakmak ve onu rahat ettirmek olduğunu düşünür. Oysa çocuğun hayatın her türlü cilvesine alıştırılması, nefsinin terbiyesi için –yukarıda da açıklandığı üzere–, tam tersi olmalıdır. Bu noktayı bazen bilgili anneler dahi gözden kaçırabilir. Meselâ, ünlü sûfî Necmüddîn-i Kübrâ'nın (ö. 618/1221) mürid ve halifelerinden olan Mecdüddîn Bağdâdî (ö. 606/1209 veya 616/1219), annesi ve babası gibi bir tabibdi. Güzeli ve parlak yüzlü bir delikanlıydı. Babası, Harzemşah'ın sarayına tabib olarak çağırılanlardandı. Anne, oğlunu Necmüddîn-i Kübrâ'ya mürid olarak teslim etmişti. Şeyhin, oğlunu kendisine abdest suyu dökme hizmetinde kullandığını görünce, oğlunun nazik tabiatlı birisi olduğunu, yerine başkasını kullanmasını rica etmiş, şeyh buna karşılık ona: “Tıp ilmini bilen bir kişi olarak bu sözün sizden sâdır olması ne tuhaf bir şeydir! Oğlun ateşli bir hastalıktan acı çekse, onun ilacını başka bir delikanlıya versem oğlunuz sıhhat bulur mu?” diye sormuş, onu ricasının

hatta tam tersi *huşûnete* (katı ve zor şartlara) alıştırmalıdır ki büyüdüğü zaman çocuk tembel olmasın, nefis terbiyesini de kolayca yapsın.¹⁰⁵ Gazzâlî'ye göre, çocuğa yeme âdâbını öğretmek, bu bâbdan olarak lokmaları iyi çiğnemeye, birini yemeden diğerini ağzına almamaya alıştırmak; giysi olarak beyaz elbise giymeye alıştırmak ve –erkek çocuksa– kadınlar gibi rengarenk elbise giymekten uzak tutmak gerekir. Çocuğu, gündüzleri yürüyüş, hareket ve jimnastik yapmaya alıştırmalıdır ki tenbelliğe alışmasın. Gazzâlî, çocuğa *altın ve gümüş sevgisi aşılamamak, onu bunlardan yılan ve akreplerden sakındırarcasına sakındırmak gerektiğini*,¹⁰⁶ çünkü bunların, hem çocuğa hem de büyüğe yılan ve akreplerden daha zehirli olduklarını; aksi takdirde, çocuğun altın ve gümüşü, haram yemeye varacak kadar seveceğini, dolayısıyla dünya ve âhîret mutluluğunu elde edemeyeceğini birkaç kez tekrar ederek vurgular. Gazzâlî'ye göre, çocuğu güzel ahlâklı olarak yetiştirmek; kötü arkadaştan korumak gerekir. Anne baba çocuğu, yalan yere olsun doğru yere olsun yemin etmemeye alıştırılmalıdır. Aksi takdirde büyüdüğünde de öyle olur. Çocuk, kimseye küfretmemeye, lânet etmemeye, haram yememeye, hıyanet etmemeye ve yalan söylememeye alıştırılmalıdır. Çocuk, hiçbir çocuğun elinden

dan vazgeçirmişti. bkz. Câmî, *Nefeâtü'l-üns*, 596.

105 Burada hemen belirtelim ki Gazzâlî'nin “çocuklukta öğrenilenin taş üzerine yazı yazmak gibi olduğu” ve “çocuklukta huşûnete alıştırılması gerektiği” gibi görüşleri, kendinden önceki İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve Râgıb el-İsfahânî (ö. 431/1040) gibi İslam filozof, eğitimci ve ahlâkçıların da savundukları görüşler arasındaydı. Gazzâlî, bu fikirlerinde onlarla paralellik gösterse de, sunum tarzı çok farklıdır ve tasavvufun kendisine sunduğu açılımla geliştirmiş görünmektedir. İbn Miskeveyh gibi, *sûfîlerin zühd anlayışını eleştiren bir filozofun*, “Çocuğun rahata değil huşûnete alıştırılması” gerektiğini söylemesi dikkate değer bir husustur. İbn Miskeveyh'in fikirleri onun, *Tahdhîbu'l-akhlâk* (ed. Constantine K. Zürayk, Beyrut, 1966) adlı eserinde; Râgıb el-İsfahânî'nin benzer fikirleri onun, *Kitâb ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-şerî'a* (ed. Ebu'l-Yezîd el-A'jemî, Kahire, 1987) kitabında bulunabilir.

106 Bu demektir ki çocuk, herhangi bir şekilde taltif edilip ödüllendirileceği zaman bu, kesinlikle para ve maddî vasıtalarla olmamalıdır. Bu, ebeveynlerin yapacağı en büyük hata olur.

bir şeyini almamaya, özellikle zengin çocukların elinden malını almamaya alıştırmalıdır. Hiç kimşenin birşeyini çalmamaya; hakkı olmayan bir şeyi almamaya, *ebeveyninin zenginliğiyle övünmemeye* alıştırmalıdır. Çocuk, kibirli olmamaya alıştırılmalı, hodbîn ve mütekebbir olmasına sebep olacak yollardan uzak tutulmalıdır. İctimâileşmesinin selâmeti açısından çocuğa toplum içinde oturup kalma âdâbını da öğretmelidir: Oturduğu yere tükürmemeye, esnememeye, ayak ayak üstüne atmamaya, birisine –hele büyüklere– sırtını dönüp oturmamaya alıştırılmalıdır. Çocuğu belli bir yaşa gelince mektebe gönderip Kur’ân, hadis ve sâlih insanların hayatlarını öğretmek; çocuğun güzel bir davranışını gördüğü zaman, ona taltif ve ikramda bulunarak teşvik etmek gerekir. Ancak burada hemen belirtelim ki Gazzâlî bunları, daha çok babanın görevi olarak anlatır ve anneyi ikinci plana atar. Çünkü ona göre erkek, *Kendinizi ve ailenizi, yakıtı taş ve insan olan cehennemden koruyunuz!* (Tahrim 66/6) âyeti muktezâsınca, ailesini cehennem ateşinden korumaya görevlidir ve kadın da bunun içindedir. Bu, onun genel olarak kadın konusuna bakış açısıyla ilgilidir ve onun eleştirilebilecek yönlerinden birisidir. Ona göre, bu terbiyeyi veren dayı, amca gibi aynı evde olduğu birinci derece akraba da olabilir. Gazzâlî bu faslı, *henüz üç yaşında* olduğu yıllarda, dayısı Muhammed ibn Sevvâr’dan öğrendiği bir duayla büyük bir sūfî olan Sehl et-Tüsterî (ö. 283/895)¹⁰⁷

107 Kendi anlattığına göre Sehl, henüz üç yaşındayken, geceleri kalkar, namaz kılan dayısı Muhammed ibn Sevvâr’ı seyrederek. Bir gün dayısı ona: ‘Sen de seni yaratan Allah’ı zikretmek istemez misin?’ diye sorar. O: ‘İsterim ama nasıl zikredeyim?’ deyince dayısı ona, yatağına girdiğinde dilini oynatmadan, yani içinden, üç kez “الله معي، الله ناظر الي، الله شاهدي.” Allah benimledir, Allah bana bakandır ve Allah benim şahidimdir.” şeklinde dua etmeyi öğretir ve bunu birkaç gece yapmasını, sonra da kendisine bildirmesini ister. Sehl, birkaç gece bunu yapar ve sonra bunu ona bildirir. Dayısının çok hoşuna gider ve bir süre sonra, zikir sayısını yediye çıkarmasını söyler. Sonra bu sayıyı on bire çıkarır. Sehl de bunu yapar ve kendi kelimeleriyle söylersek, “kalbinde tadını hissederek”. Bu zikir üzere bir yıl devam eder. Sonra dayısı, bu hal üzere kabre girene dek devam etmesini söyler; o da öyle yapar (bkz. el-Gazzâlî, *İhyā’u ‘ulūmi’ d-dîn*, III: 116-120. Sehl et-Tüsterî ile ilgili bu rivâyet, ufak tefek farklarla başka tasavvuf kaynak-

örneği üzerinden anlatarak bitirir.¹⁰⁸

Bu ayrıntıyı bir kenara bırakarak “anne” üzerinde yoğunlaşırsak diyebiliriz ki bütün anneler, yani türâbî anneler, çocuğa ahlâk ve âdâbı öğreten eğiticiler olarak birer mürşid konumundadır ama bunu kimse bilmez; hatta kendileri bile bunun farkında değildir. Bunun sebebi, belki de onların büyüklenmemesi ve yaptıklarını görmemesi, başkalarına da göstermeye çalışmamasıdır. Çünkü Muhâsibî’nin de dediği gibi, “Türâbî olan, kibirden uzaktır. Lokman’ın (a.s.) oğluna söylediği: ‘Oğulcuğum! Türâbî (toprak olanın) kibir neyine?’ Lokman –Allah rahmet eylesin– doğru söylemiş. Aslı, *ayaklarla çiğnenen, üstelik tıynetinde kokmuş siyah bir çamur* olan kimse, bu aslı [çamur] insanlar arasında aşağı ve değersiz bir madde iken nasıl kibirlenir ki?!”¹⁰⁹ İşte bu, “anne”dir.

Sonuç

Tasavvuf literatüründe “ümm/ana, anne” kelimesi, *Ümmü’l-Kitâb/Kur’ân, Ümmü’l-esmâ’* veya *Ümmühât-ı Esmâ’* gibi temel dînî/metafizik terimlerde geçmektedir. Tasavvuf tarihinde de, İbn Hafif’in annesi Ümmü Muhammed; İbnü’l-‘Arabî’nin türâbî annesi Nûr, ilâhî annesi Fâtıma Bintü İbnü’l-Müsennâ; Kenan Rifâî’nin annesi Hatice Cenân Vâlide Sultân gibi *terim anlamıyla mürşid olarak tavsif edilen anneler* vardı. Bunlardan İbn Hafif’in eş-Şeyhu’l-Kebîr; İbnü’l-Arabî’nin de eş-Şeyhu’l-Ekber olarak bilindikleri ve dolayısıyla tasavvufun önde gelen isimlerinin, annelerinin kontrolünde yetişmiş oldukları hususu, câlib-i dikkattir. Bu annelere ek olarak bütün anneler/türâbî

larında da geçmektedir. Mesela bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 401; Câmî, *Nefahâtü’l-üns*, 194).

İşte, *Tefsîrü’l-Kur’ân’il-ażîm* gibi ilk tasavvufî tefsîr sahibi büyük bir sūfî bu kadarcık sayıdaki bir zikirle –yani on bir kez: “الله معي، الله ناظر الي، الله شاهدي.” Allah benimledir, Allah bana bakandır ve Allah benim şahidimdir.” zikriyle– büyük sūfî olmuştur. Demek ki zikirde kerâmet, sayıda değil; “söylediğinin şuurunda ve Allah’ın kendisini gördüğünün farkında olmada”dır.

108 bkz. Gazzâlî, *İhyā’u ‘ulūmi’ d-dîn*, III, 116-120.

109 bkz. Muhâsibî, *er-Ri’âye li-ḥuḳūḳillah*, 397.

anneler, çocuğun doğumdan önce başlayan terbiyesinde büyük rolleri olması açısından *mürşidlik* vasfının kendilerine itlâkına en lâıyk kişiler olsa gerektir. Annenin çocuğunu terbiye için çabaları, İbn Haldûn ve Şeyh Zerrûk’un zikrettiği takva mücâhedesi –hatta istikâmet mücâhedesi– dahilinde düşünülebilir. Anne, çocuğunu terbiye için yaptığı bütün çabalarında, onun dünya ve âhîret mutluluğunu isteme ve başka bir niyeti olmaması açısından gayet samîmîdir ve riyâ, başkalarına dindâr görünmeye çalışmak, kendini hesaba çekmeyi ihmal etmek gibi mezmûm/yerilmiş huylardan da uzaktır; hatta tam tersine onların “görevlerini iyi yapma dert ve tasasını hiç kaybetmediklerini” göz önünde tutmak gerekir. Bu sebeple de Muhâsibî’nin sözünü ettiği, “insanın/mürşidin, başkalarına yol gösterirken kendisinde Allah’ın haklarına ri’âyet etmede büyük gevşekliğin başlaması, riyâyâ düşme ve nefisini hesaba çekmeyi unutmama” gibi tehlikelerden uzak ve selâmette oldukları da göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.

Kaynaklar

- Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibnu’l-‘Arabî*. çev. P. Kingsley, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.
- Ayverdi, Semiha vd. *Kenan Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*. İstanbul: Hülbe, 1983.
- Buhârî. *Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü’l-üns: Evliyâ Menkibeleri*. trc. ve şerh: Lamiî Çelebi. haz. S. Uludağ ve M. Kara. İstanbul: Marifet, 1995.
- Ertürk, Gürbüz. “Ümmü Ken’an Dergâhı”. *Rahmet Kapısı Kenan Rifâi Sempozyumu (29-31 Mayıs 2015, İstanbul) Bildirileri*. İstanbul: Nefes, 2017.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ’u ‘ulûmi’ d-dîn*. ed. Ebû Hafş Seyyid b. İbrâhîm b. Şâdık b. ‘İmrân. V. Kahire: Dâru’l-Ĥadîth, 1412/1992.
- el-Gurâb, Mahmûd Mahmûd. *Şerhu Risâleti ‘Rûh el-Ĥuds fî muĥâsebeti’ n-nefs*. Beyrut: Maĥba’atü Nadra, 1414/1994.
- el-Hakîm, Su’âd. *el-Mu’cemü’ş-şüfi*. Beyrut: Dandara, 1401/1981.
- Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabî*. Oxford: Anqa Publishing, 1999.
- el-Hücvîrî, Ebû’l-Hasan ‘Ali ibn Osmân. *Keşfü’l-Maĥcûb*. ed. Maĥmûd ‘Âbidî. 5. Baskı. Tahran: İntişârât-ı Şadâ ve Sîmâ, 1383.
- İbnü’l-‘Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûĥâtü’l-Mekkiyye*. IV. Kahire: Maĥba’a-i ‘Âmire, 1293.
- , *el-Fütûĥâtü’l-Mekkiyye*. IV, Kahire, ty.
- , *el-Fütûĥâtü’l-Mekkiyye*. XIV. ed. Ođmân Yahyâ. Kahire: el-Hey’etü’l-Mışriyye el-‘âmme, 1975-1992.
- , *el-Fütûĥâtü’l-Mekkiyye*. takdîm: M. Maĥaracî. VIII. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1414/1994.
- , *Zehâ’irü’l-A’lâk şerhu Tercümâni’l-eşvâk*. Beyrut: el-Maĥba’atü’l-Ünsiyye, 1312.
- , *The Rûh al-Quds: Sufis of Andalusia*. trc. ve ed. R. W. J. Austin. Sherborne: Beshara, 1988.
- , *al-Durrat al-Fâkhirah*. trc. ve ed. R. W. J. Austin. Sherborne: Beshara, 1988.
- İbn Haldûn. *Şifâ’u’s-sâ’il li-teĥzîbi’l-mesâ’il*. haz. M. T. et-Tancî. İstanbul: A. Ü. İlahiyat Fakültesi, 1957.
- Keklik, Nihat. *İbnü’l-‘Arabî’nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûĥât el-Mekkiyye*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Kılıç, Mahmud Erol. *İbnü’l-‘Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Yayınları, 2017.

- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-yi Şerif Şerhi*. VIII. haz. Safi Arpaguş ve Mustafa Tahralı. İstanbul: Kitap, 2007.
- Konevî, Sadreddîn. *İ'câzü'l-beyân fi te'vili'l-ümmi'l-Ḳur'ân*, ed. A. A. Atâ. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-ḥadîde, 1389/1979.
- el-Kuşeyrî, 'Abdu'l-Kerîm. *er-Risâletü'l-Ḳuşeyriyye*. ed. M. Zürayk ve 'A. 'A. Baltaçî. Beyrut: Dâru'l-ḥayr, 1413/1993.
- Küçük, Hülya. "From His Mother Nûr al-Ansâriyya to His Shaykh Fâtima bt. Ibn al-Muthannâ: Important Female Figures Around Muhyî'l-Dîn b. al-'Arabî". *Arabica*. 59 (2012): 685-708.
- , "Female Substitutes and Sheiks in the Mawlawiyya Sufi Order: From the Early Phase of the Order to the 12/18th Century". *Mawlana Rumi Review*. 4 (2013): 106-131.
- , "Kütahya Mevlevîhânesi'nin Hanım Şeyhleri", *Ergun Çelebi Sempozyumu*, Kütahya, (23- 25 Ekim 2014). (Bildiriler Kitabı: *Ergun Çelebi ve Kütahya Mevlevîliği*. ed. Bilal Kemikli ve Asiye Tıǧlı. 181-201. Kütahya: Ticaret ve Sanayi Odası, 2015).
- , *Uzatılmış Yol: Hz. Şems'ten Hz. Mevlânâ'ya. Hz. İbnü'l-Arabî'den Kadın Velilere*. İstanbul: Nefes, 2016.
- , *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Mahmûd, 'Abdulhalîm. *Şultānu'l-'ārifîn Ebû Yezîd el-Bişṭāmî*. 2. Baskı. Kahire: Dâru'l-Ma'ārif, 1985.
- Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî. *Mesnevî*. Konya, Âsâr-ı Atîka Müzeleri Müdüriyeti, 1345/1927; Tıpkıbasım: Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1993.
- el-Muhâsibî, Hâris. *er-Ri'āye li-ḥuḳûḳillah*. ed. 'A.A. 'Atâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ty.
- Mustafa Râsim Efendi. *Tasavvuf Sözlüğü (İstilâhât-ı İnsân-ı Kâmil)*. haz. İhsan Kara. İstanbul: İnsan, 2008.
- , *Tasavvuf Sözlüğü (İstilâhât-ı İnsân-ı Kâmil)*. haz. İhsan Kara. İstanbul: İnsan, 2008.
- , *el-Müncidü fi'l-lügati ve'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Meşriḳ, 1973.
- Müslim. *Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Öngören, Reşat. "İbn Atâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX, 1999, 336.
- Özgüdenli, O. G. "İran" (Tarih), *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXII, 2000, 395-400.
- , *Rahmet Kapısı Kenan Rifâî Sempozyumu (29-31 Mayıs 2015, İstanbul) Bildirileri*. İstanbul: Nefes, 2017.
- Sargut, Cemalnur. *Sâmiha Ayverdi ile Sırra Yolculuk*. der. Sadık Yalsızuçanlar. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2018.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1975.
- Sühreverdî, Şihâbü'd-din Ebû Hafs, *Avârifü'l-ma'ārif*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Tahralı, Mustafa. "Kenan Rifâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXV, 2002, 254-255.
- Tükek, Adalet Şehvar. "Tasavvufta Analık Kavramı: Sâmiha Ayverdi ve Vehbi Güneri'ye Mektupları". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, 2021.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*.
İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.

---, *Sufi Gözüyle Kadın*. İstanbul: İnsan Yayınları,
2014.



Wolof Sufi Oral Narratives' Structure and Function

Wolof Dilindeki Sözlü Tasavvuf Anlatılarının Yapısı ve İşlevi

Mamaram SECK*

Abstract

This study explores the unstudied rich Wolof Sufi oral cultural productions and their contribution to the knowledge about Islam in Senegal. It only focuses on oral production by Sufi leaders and their followers. This consists of an oral corpus of the life stories of past and current Sufi leaders, woven by multiple (re) tellers across generations, designed in such a way that they can give Sufi adepts examples to follow and, possibly, reproduce. The storytelling varies according to the speaker's skills and charisma, the audience's expectations and context of the performance. The combination of all these factors makes the structure of the stories unique, especially compared to those coming from western cultures.

Keywords: Narrative, Sufism in Senegal, Sufi oral Production, Islam in Senegal.

Öz

Bu çalışma, hakkında oldukça az çalışma bulunmakla birlikte son derece zengin bir içeriğe sahip olan Wolof dilindeki sözlü tasavvufî kültür üretimlerini ve bunların Senegal'deki İslâm hakkındaki bilgilere ne türden bir katkı sağladığını araştırmaktadır. Çalışma yalnızca tasavvuf büyükleri ile onların müntesipleri tarafından oluşturulan sözlü üretime odaklanmaktadır. Bahsedilen sözlü gelenek, tasavvuf büyüklerine izleyebilecekleri, hatta yeniden üretebilecekleri ve nesiller boyunca farklı anlatıcılar tarafından aktarılmış, geçmiş ve günümüz tasavvuf figürlerinin hayat hikâyelerinden oluşan sözlü bir külliyattan oluşmaktadır. Hikâye anlatımı, konuşmacının beceri ve karizması ile dinleyicilerin beklentileri ile icranın bağlamına göre çeşitlilik gösterir. Tüm bu etkenlerin birleşimi, özellikle Batı kültürlerinden gelen benzerleriyle karşılaştırıldığında, hikâye yapısını nevi şahsına münhasır kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Anlatı, Senegal'de tasavvuf, sözlü tasavvufî üretim, Senegal'de İslâm.

* Scholar, Fundamental Institute of Black Africa (IFAN), Department of African Languages and Civilizations.
E-mail: mamarseck@gmail.com.

Introduction

Senegal is a country that counts 94% Muslims, the majority of which are followers of Sufi Islam. This study explores the overlooked, yet rich oral cultural productions of the Senegalese Sufi orders and their contribution to the knowledge about practices of Islam in West Africa in general and Senegal in particular. The study only focuses on oral production by Sufi leaders and their followers. This tradition consists of an oral corpus of the life stories of past and current Sufi leaders, woven by multiple (re)tellers across generations, and designed in such a way that they reinforce the faith of Sufi adepts in their leaders. In addition, these stories set examples for Sufi adherents to follow and, possibly, reproduce.

Every Sufi congregation in Senegal is an opportunity to tell stories about past and current Sufi leaders. The ways in which the stories are selected and framed may vary according to the speaker's skills and personal charisma, the audience's expectations and the context of the performance. The combination of all these factors makes the structure of these stories unique, especially compared to ordinary stories and those coming from western cultures.

Why such a pervasiveness of oral stories in the practice of Sufi Islam in Senegal? What functions do the stories fulfill in Senegalese Islam in general and Sufi groups in particular? How do the stories manage to fulfill such functions?

Having observed my society for a very long time, participated in several Sufi gatherings in Senegal and abroad, in Europe and the United States, and collected data from various sources including video and audio-cassettes, television broadcasts, and others, I came to the following conclusion, which also serves as the main argument of this study. Sufi oral narratives in Wolof, which are centered on the shaykhs or Sufi masters, their exemplary characters, and the miraculous deeds they are said to have accomplished during their lifetime, are the medium through which Sufi orders carry their spiritual message and earn the loyalty of their adherents. In addition, the survival and continuity of these Sufi

orders and the supremacy of their leaders largely depend on the spread of such narratives. By telling these stories, Sufi speakers aim to reinforce the disciples' faith in their respective Sufi movements and leaders. The social and religious contexts of the narrative performance and the speaker's goal together shape the structure of the texts, which fulfill cultural and religious functions.

Although Sufi orders in Senegal are known as important social, political and economic organization¹ in Senegalese society, the significant contribution of their oral cultural productions to the spread of Sufi Islam and the knowledge about Sufi practices in the region is not well known.

The study fills a gap by presenting a selection of Sufi oral stories, of which it explores the context of production as well as the characteristic discursive features. In addition, it shows how Wolof's discursive mechanisms and the context of production of the stories shape their structure and help them fulfill their cultural and religious functions.

Theoretical Frameworks

A corpus of texts

Oral discourse in West-African societies in many ways consists of a corpus of texts, interconnected

1 Christian Coulon, "Prophets of God or of History? Muslim Messianic Movements and Anti-Colonialism in Senegal", in *Theoretical Explorations in African Religion*, ed. W. van Binsbergen and M. Schoffeleers, London: Routledge&Kegan Paul, 1985, 346-66; Jean Copans, *Les marabouts de l'Arachide: La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*, (Paris: L'Harmattan, 1988); Donald Cruise O'Brien, *Saints and Politicians: Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society*, (London: Cambridge University Press, 1975), "Introduction", in *Charisma and Brotherhood in African Islam*, ed. D. Cruise O'Brien&C. Coulon, (New York: Oxford University Press, 1988), 1- 31; Philip D. Curtin, "Jihad in West Africa: Early Phases and Inter-relationship with Mauritania and Senegal," *Journal of African History* 12, 1 (1971): 11-24; Leonardo Villalón, *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

and dialogic.² This conception of text, as developed in Barber's 2007 book, draws upon the Latin etymology of the word, "a tissue of words, from Latin *texere*, meaning literally to weave, join together, plait or braid".³ Verbal texts, as Barber refers to the corpus of oral discourse, are "locally-produced texts, composed and transmitted according to people's own conventions, in their own language, encapsulating their own concerns", which "do seem to speak as if from 'within'".⁴ In other words, texts, whether written or spoken, are rooted in their context of production and reception. From early on, in their edited volume, *Explorations in the Ethnography of Speaking*,⁵ Bauman & Sherzer looked at the same issue and used the term "speech community", which they define in terms of "the shared or mutually complementary knowledge and ability (competence) of its member for the production and interpretation of socially appropriate speech". Along the same lines, these two authors speak of "the set of community norms, operating principles, strategies, and values, which guide the production and interpretation of speech, the community ground rules of speaking".⁶

Wolof Sufi oral narratives can be considered both globally and locally framed. Indeed, the norms of speaking in Sufi Islamic communities draw upon a long tradition, departing from the *hadiths* or teachings of the Prophet Muhammad or *Muxamet* in Wolof. The latter is considered a model for all Muslims -titled given to him by his Lord in the Qur'an-; and his life and teachings, are recounted at religious gatherings in Muslim societies to inspire

other Muslims.

Although Sufi leaders may not consider themselves prophets, their followers may give them attributes of the Prophet Muhammad, or even of God sometimes. For instance, the Sufi group called Layene in Senegal considers the founder of its movement, Limamou Laye (1843-1909), a re-embodiment of the Prophet Muhammad. That is to say that West-African Sufi communities have adapted locally the tradition mentioned above; and they recount the lives and miraculous deeds or *muhjizat*, of their leaders at Sufi ceremonies. Local norms for public speaking are set by the *gëwël* in Wolof, or griot⁷ to use a notion from the West. The latter's intervention, as verbal specialist in West-African societies, adds complexity to this oral tradition. Moreover, Sufi oral narratives that make up Sufi oral discourse are the major means of communication among followers of Sufi orders. The storytellers are actually re-tellers because their stories are generally well-spread out and known to almost all Sufi adherents. People re-tell these narratives to remind themselves of the good deeds of their leaders and to reinforce their faith in them. The episodic nature of such stories has given them a structure that differs from regular stories such as narratives of personal experience described by Labov & Waletzky.⁸ In the West-African Sufi tradition, narratives are boundless because every speaker takes on an episode of a master text and links it to previous or incoming ones recounted by other speakers. In one of the narratives, the speaker ends his story by telling his audience that he just wanted to share this episode with them, which they can add to "what they already know":

2 M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, translated by M. Holquist & C. Emerson, (Austin: University of Texas Press, 1981), 259-422; Karin Barber, *The Anthropology of Texts, Persons, and Publics: Oral and Written Culture in Africa and Beyond*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 1.

3 David C. Greetham, *Theories of the Text*, (Oxford: Oxford University Press, 1999), 26; Barber, *ibid.*, 2.

4 Barber, *ibid.*, 3.

5 Richard Bauman & Joel Sherzer, *Explorations in the Ethnography of Speaking*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 6.

6 Bauman & Sherzer, *Exploration in the Ethnography of Speaking*, 7.

7 George Olakunle, "The Oral History and Literature of the Wolof People of Waalo, Northern Senegal: The Master of the Word (Griot) in the Wolof Tradition", in *Research in African Literatures* 31, 1 (2000): 175.

8 William Labov and Joshua Waletzky, "Narrative Analysis: Oral versions of Personal Narratives", in *the Essays on the Verbal and Visual Arts: Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, ed. June Helm, (Seattle: University of Washington Press, 1967), 12-44.

1.	<i>Loolu dama leen koy seede</i>
2.	Ngeen dolli ko ca la ngéen xam
1.	<i>This, I am sharing it with you</i>
2.	<i>So that you can add it to what you already know</i>

Also, every speaker adds his personal skills to the storytelling, which make his account somehow different from other versions of the same story.

In addition, the context of the narrative performance has an impact on the framing of the story. Some parts of the story may be given preeminence over others while some others may be left out.

Context-based texts

The West-African Sufi context of the narratives, characterized by the dominant figure of the shaykh whose known actions and teachings are recalled by Sufi speakers, has certainly given shape to the five-step structure, instead of six as in the Labovian well-known model:⁹ pre-story, abstract, orientation, complication and evaluation. The actions accomplished by the shaykh and the teachings that can be learned from these actions are the most important aspects of the storytelling. As a result, after highlighting these actions, the speaker wraps up his account with his personal assessment.

The majority of the Senegalese Sufi adepts do not read Arabic, which is the language of the Qur'an and other Islamic resources. They rely on oral translations and interpretations of the Qur'an by learned people; including the Sufi shaykhs themselves and the adepts they trained in the traditional Qur'anic schools or daara in Wolof. On Fridays, for example, local televisions and radios broadcast programs on Islam and Islamic teachings for those who have questions but cannot find the answers in the Qur'an. Question and answer series always follow the translation and interpretation of Qur'anic chapters and verses by so-called Arabisants or students of the Arabic language.

9 Labov and Waletzky, "Narrative Analysis", 12.

Many references in the stories told by Sufi speakers come from written sources, such as the Qur'an, hadiths or teachings about the Prophet Muhammad, or the writings of a Sufi scholar, which many people cannot have access to due to linguistic barriers. Some of the texts only exist in Arabic and in Ajami, wolofal in Wolof, meaning an Arabic-based script for Wolof for another African language. A few Senegalese can read Arabic, but most of them rely on storytelling to be educated about the history of their Sufi clerics. The storyteller selects the passage that best corresponds to the context of his performance and audience's needs, and weaves and presents that passage in his own words. The listeners, who are generally very excited and enthusiastic about the stories, will show respect and admiration to the storyteller by leaving their seats to join him and give him some monetary reward.

It is also important to note that oral tradition has been for a very long time the major means of knowledge transmission and circulation in West African societies. Djeli Mamadou Kouyaté, the griot who tells the epic story of Sundiata in an Epic of Old Mali,¹⁰ said at the beginning of his account that the story came from his great-great grandfather, who told it to his grandfather, who passed it down to his father, who related it directly to him. This is how the memory of the ancestors is kept alive through generations. In these West African societies, the spoken word is as important as the written document, if not more important.

It is in this multifaceted context, that is, historic, socio-cultural and religious, that one must situate the diffusion of Sufi stories in Senegal. Sufi storytellers are among the minority who can read the Qur'an and writings of past and current Sufi masters, passages of which they relate to their audience. There is no Sufi gathering without stories about Senegalese Sufi Muslims. As a result, each Sufi order has its capital of stories. In addition, the name of a particular shaykh is associated with

10 Djibril Tamsir Niane, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, (Paris: Presence Africaine, 1960), 1.

some miracle stories or important statements and predictions he made during his lifetime.

Wolof Sufi oral narratives are therefore context-based narratives. The context of the narrative performance dictates the structure, language, and functions of the narrative units. The word context here refers to a set of factors that determine the forms and functions of the stories. By context we refer here to what Gee called “the material setting, the people present (and what they know or believe), the language that comes before or after a given utterance, the social relationships of the people involved, and their ethnic, gendered, and sexual identities, as well as cultural, historical, and institutional factors”.¹¹

Following Gee’s view of context, I stipulate that the people who compose the audience of Wolof Sufi oral narratives, their common background as well as the physical and cultural Sufi setting of the narrative performance together constitute the context that determines the structure, language and functions of the narratives. For instance, the way a story is told at a Sufi gathering that took place in Touba, the headquarters of the Muridiyya order,¹² is expected to be different from the way the same story will be told at another Sufi gathering taking place in Philadelphia, in the United States. Attendees of the Touba gathering will likely be mostly composed of Murids or followers of the Muridiyya, while those of the Philadelphia meeting will likely be mixed, that is, composed of followers and non-followers of the Muridiyya. The Senegalese community in the United States is composed of followers of different Sufi orders for whom every event is an opportunity to see other people and reconnect with the homeland culture and traditions. As a result, Sufi speakers tailor their speech based on the audience’s back-

ground and needs at the time of the performance. The audience-designed nature of Sufi narratives leads to some variations in the accounts of the same story and the language speakers use.

Hybrid genre

Sufi oral discourse, especially Sufi oral narrative in Wolof, is a hybrid genre, both at the language and the text levels. As Hill stipulates about the language in use in the religious meetings held by the *Taalibe Baay* or disciples of Baay or father, the name given to shaykh Ibrahima Niass (1900-1975), son of Shaykh Abdoulaye Niass (around 1844-1922), founder of the Niass branch of the Tijaniyya order of Senegal:

The oratorical genres employed in religious meetings are fundamentally heteroglossic, juxtaposing many speech registers and other genres: ancient classical Arabic prose, formalized Arabic poetry, Qur’anic verses, “deep Wolof” narratives and translations, and conversational Wolof explanations incorporating many French loanwords.¹³

The hybrid language in Sufi oral narratives consists of the use of at least three languages in the speech: Wolof, French and Arabic. These three languages have different statuses and fulfill different functions in the communication between followers. Wolof is the vernacular spoken by the majority of Sufi followers. To reach out to a larger audience and make themselves understood by the majority of Senegalese Muslims, Sufi orators use Wolof. They use French, the official language and that of the former colonial power, for high-prestige and to show global connection. Arabic is the language of the Qur’an and the Prophet Muhammad. Therefore, Sufi orators use it to show their mastery of the Qur’an and other religious texts written in Arabic such as the hadiths of the Prophet Muhammad and the Sufi poetry by Senegalese Sufi clerics. They

11 James P. Gee, *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*, (London: Routledge, 2005), 57.

12 Cheikh Babou, “Contesting Space, Shaping Places: Making Room for the Muridiyya in Colonial Senegal, 1912–45”, in *The Journal of African History* 46, 3 (2005): 405.

13 Joseph Hill, “Languages of Islam: Hybrid Genres of Taalibe Baay Oratory”, in *Islamic Africa* 2, 1 (2011): 70.

may have to translate their Arabic message into Wolof afterwards.

Beside the hybrid language found in Wolof Sufi oral narratives, there is also a hybrid text nature featured by presence of different genres or text types such as monologues, dialogues, praises and genealogies. Because these texts are centered around the shaykh and his miraculous deeds or philosophical stance, narrators use monologues, dialogues, praises and genealogies for various purposes, among which that consisting of highlighting the sanctity of that shaykh and legitimating his or her status. In this society, it is believed that *Baraka* is transmitted from grandparents to parents and then to grandchildren. Moreover, the oldest son of a deceased shaykh often becomes his successor. A Pulaar saying stipulates: *Debbo pijoo wo jibintaa waliyu* (A woman that commits adultery does not give birth to a saint.) Many people do not know who the father of these saints are, but their mothers are well-known and given as examples to other women.

Methodology of the Study

To analyze my narratives, I use two interrelated approaches. The first approach is a form-function analysis,¹⁴ that is, a study of the correlations between form (structure) and function (contextual meaning). This approach is used to analyze the structure of Sufi oral narratives and its function in the context of production. Such an approach led to interpreting the pre-story stage, first stage of the Wolof Sufi oral narrative structure, as a necessary stage, in this oral cultural context, to suit the audience's needs for a thematic context in order to process and understand the message of the upcoming story.

The second approach is language-context analysis,¹⁵ meaning a study of the interaction between language and context. The interaction between the two is often considered reflexive by some scholars, meaning, "an utterance influences what we

take the context to be and context influences what we take the utterance to mean".¹⁶ The application of this approach to my data led me to look at the relationships between the wording and structuring of Wolof Sufi oral narratives and their context of production, that is, the Wolof Sufi Islamic context. For instance, the widespread use of Arabic formulas in Sufi narratives shows the place of that language in Islamic practices in Senegal. Arabic is used to lend authority to a narrative, given that it is the language of the Qur'an and, therefore, it is highly valued to be able to speak it.

However, given the complexity of Wolof Sufi oral narratives and the interaction between their contexts of production, language, structure, and function, it becomes necessary to combine both form-function and language-context analyses to best analyze these narratives. In other words, my analysis consists of showing how the structure of Wolof Sufi oral narratives, the functions of the narratives, and the language in use, reflect the context of the narrative performance and together tell us about practices of Islam in Senegal. Particular attention will be paid to the complication stage of the narratives and how its structure interacts with the context. The complication is the stage where various linguistic devices such as dialogues, monologues, praises and genealogies, are used to highlight the figure of the shaykh, which is the goal of the storyteller and the reason why the audience has come to attend his talk.

Context of Sufi Oral Discourse

A West African Sufi Culture

Students of Islam in Africa commonly mention the eleventh century as the beginning of the presence of Islam in West Africa. In Senegal, the gateway was the State of Tekruur in the Senegal River Valley, which subsequently became involved with the Almoravid reform movement that extended

¹⁴ Gee, *An Introduction to Discourse Analysis*, 54.

¹⁵ *Ibid.*, 4.

¹⁶ *Ibid.*, 57.

northward into Morocco and Spain.¹⁷ According to Babou, Waar Jaabi, the first ruler of Tekruur, became Muslim in that period and supported the Almoravid movement.¹⁸ The latter was a movement of Islamic conversion that spread throughout the Western Sahara, led by the nomadic Berbers or Almoravids early in the eleventh century. However, the real spread of Islam in Senegal and the surrounding region only happened in the nineteenth century with the advent of the Sufi orders. There are four of them: the Qadiriyya –the oldest order– originated in Baghdad in Iraq in the 11th century, and is named after its founder, Abd al-Qadir al-Jilani. The Tijaniyya –the largest order in present-day Senegal– was not founded until the 18th century. It originated in Algeria and is named after its founder, Ahmad al-Tijani, an 18th century mystic. The Muridiyya and the Layenes both originated in Senegal. The founders of the last two orders are respectively Amadu Bamba Mbacké (1853-1927) and Limamou Laye (1843-1909). al-Hàjj Malick Sy (1855-1922), al-Hàjj Umar Tal (1797-1864), al-Hàjj Abdoulaye Niass (around 1844-1922) and his son Ibrahima Niass (1900-1975) are often cited among the most popular propagators of the Tijaniyya in Senegal and the surrounding region.

Sufi orders appropriated Islam and adapted it to the local values and beliefs, leading some scholars, especially from the European perspective, to use the term *Islam noir* or *Black Islam*. Robinson rejects this term, which he believes is pejorative, but rather speaks of the Africanization of Islam, meaning, the way “African groups have created Muslimspace or made Islam their own”.¹⁹ In Senegal it is through the Sufi brotherhoods and supreme direction of

Muslim leaders called shaykhs, or *marabouts* in local parlance, that many Senegalese practice Islam.

Sufism is seen by some scholars as a search for wisdom, piety, and closeness to God through rituals and litanies.²⁰ Brenner sees it as a “spiritual discipline intended to liberate the human spirit from its corporeal shell and enable it to move closer to God.”²¹ In general Sufism is considered as the annihilation of the individual’s ego, will, and self-centeredness by God, and the subsequent spiritual revival with the Light of His Essence. However, the main aspect of Sufism is a belief in mystical forms of knowledge that can only be obtained through studying with a master or guide. Salafists do not concur with this view and rather promote strict observance of the *shari’a*, or Islamic law, the Qur’an and the *Sunnah*, or traditions of the Prophet Muhammad. Such critic does not necessary mean that Sufi Muslims, at least in Senegal, do not follow Sunni Islam. In fact, what makes Islam in Senegal an original case study for scholars of Islam in Africa is that there is no ambivalence between Sufis and Sunnis. Sufis have been Sunnis from early on.

The core Sufi relationship is the individual bond between a student and a shaykh, who expects complete submission to his or her guidance. There has been presence of female shaykhs, also called *shaykha*, in Senegal. This tradition goes back to the time of the Prophet onward beginning with the youngest wife of the Prophet Muhammad, Aicha, who was knowledgeable of the Qur’an and the *hadiths*, or sayings of the Prophet, to the extent that she is often cited by hagiographers of the Prophet Muhammad. Senegal has seen female shaykhs such as Soxna Maimouna Mbacké, who had several disciples during her lifetime. The tomb of Mame Diarra Bousso, mother of Amadu Bamba, is visited by thousands of people every year, coming to celebrate her sanctity. To find a female shaykh is less common

17 Philip D. Curtin, “Jihad in West Africa: early phases and Inter-relationship with Mauritania and Senegal”, 12; Cheikh Babou, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*, (Ohio: Ohio University Press, 2007), 21.

18 Babou, *ibid.*, 21.

19 David Robinson, *Muslim Societies in African History*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 42-59.

20 *Ibid.*, 19.

21 See Louis Brenner, “Sufism in Africa”, in *African Spirituality: Forms, Meanings, And Expressions*, ed. Jacob K. Olupona, (New York: Herder and Herder, Crossroad Publishing Company, 2000).

today than it was before but there are still a few female Sufi leaders such as Sokhna Aida Diallo, wife of late Cheikh Bethio Thioune. Her leadership is though challenged, if not simply rejected by members of the Murid Sufi brotherhood. Before her, late Sokhna Mariama Niass, from the Niass branch of the Tijaniyya used to teach the Qur'an and held a large community of disciples.

The shaykh reveals efficacious litanies to his or her students in the process of study, and enthusiastic disciples seek to acquire religious secrets as well as the shaykh's permission to transmit them to others. There is also a widespread belief in the power of particular shaykhs, leading to the practice of making pilgrimages to the tombs of shaykhs where pilgrims asked the dead to intercede for them before God. Disciples of Sufi orders often work for the shaykh, expecting *Baraka* or blessings in return.

In Senegal, Sufism is practiced individually, through formulaic prayer rituals known as *wird* and *dhikr*, in which one recollects and meditates upon the names of God.²² It is also practiced collectively, through the chanting of Sufi poems at gatherings and celebrations known as *jàng* in Wolof.

The two most popular Sufi events are the *Gàmmu* or *Mawlid al-Nabi* in Arabic, meaning celebration of the birthday of the Prophet Muhammad,²³ which is the major event of the Tijaniyya order, and the Great *Màggal* of Touba, or remembrance of the day of departure of Amadu Bamba into exile, which is the major event of the Muridiyya order. Senegalese Sufi leaders are known for their love of the Prophet Muhammad in honor of whom they composed a vast body of poetry. When comes the birthday day of the Prophet, they gather at their respective headquarters to celebrate. Part of the celebration

22 John Glover, *Sufism and Jihad in Modern Senegal: The Murid Order*, (New York: University of Rochester Press, 2007), 47.

23 Marion Holmes Katz, *The Birth of the Prophet Muhammad: Devotional Piety in Sunni Islam*, (New York: Routledge, 2007), 11; Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, (Chapel Hill: UNC Press Books, 2014), 125-145.

consists of a remembrance of the time of Prophet, his life and challenges he faced during the early days of Islam when trying to establish the new religion. As for the *Màggal*, it celebrates Amadu Bamba's forced exile for seven years out of Senegal because of the fear that he would take up weapons against the French colonial regime, in addition to their hope of putting his movement to an end. For the Murids, this was a test for their Shaykh which he had passed and for which he was rewarded with a large community of followers and a magnificent mosque in the holy of Touba. There are other events such as *ziara*, or visits to the living marabouts, in the holy cities of Touba, the headquarters of the Muridiyya, Tivaouane, the headquarters of the Sy branch of the Tijaniyya, Medina Baye and Leona in Kaolack, the headquarters of the Niasse branch of the Tijaniyya, Njaasaan, the headquarters of the Qadiriyya, and Yoff, the headquarters of the Layenes. Other places where companions of the founding fathers of the Sufi orders were buried are also visited. The purpose of the visits is to seek *Baraka* or spiritual blessings from the shaykhs, dead or alive, and from the holy places.²⁴ In addition, the *daayiras* or local Sufi associations hold local events to practice and worship in communion.

Sufi discourse is characterized by the pervasiveness of stories about the Sufi leaders' miracles and life itineraries (*jaar-jaari sèriñ bi* in Wolof, meaning the spiritual itinerary of the shaykh). The stories are organized around various themes and contents. The most common themes are prediction making and relationship between shaykh and disciple while the content ranges from biographies of the shaykh to anecdotes. A designated speaker is hired to talk and tell these stories, and recite other testimonies about the shaykhs, punctuated by the chanting of moralizing poems written by these shaykhs in honor of the Prophet Muhammad. The Sufi songs constitute an important dimension of the meetings because they entertain the audience spiritually. Some attendees may stand up and dance as the chanters perform.

24 Glover, *Sufism and Jihad in Modern Senegal*, 47.

Sometimes, they walk to the group of chanters and the speaker and offer them money to show their satisfaction. The speaker may or may not be from a griot or *géwël* lineage, although *géwël* speakers are especially good at recalling past events, which they combine with praises and genealogies. Indeed, in West-African societies, the figure of the griot or master of speech,²⁵ or the *géwël* in Wolof, is fundamental in the weaving and spreading of texts. In this respect, the *géwël* is the one who sets the fundamentals of public speaking as he or she is known for his or her verbal skills, inherited from his or her ancestors. While not all public speakers are *géwël*, the fact a speaker is from that lineage makes the difference between his speech and the others. In this Sufi context, singers are mostly griots.

Functions of Sufi Oral Narratives

The cultural functions of Sufi oral narratives consist of extolling the great actions of past and current Sufi dignitaries. This practice is rooted in Senegalese culture, in which whoever has accomplished great deeds is sung and praised for these deeds. Moreover, there is a popular Wolof saying that says: *Ku def lu réy, dégg lu réy* “whoever did something big, will hear something big.” Famous Senegalese griot, el-Hajj Mansur Mbay, often retraces sequences of the lives of the past political notabilities such as former President Leopold Sedar Senghor, first president of Senegal, Lamine Gueye, and Blaise Diagne, respectively, the first black lawyer and the first black African elected to the French National Assembly in French West Africa (Afrique Occidentale Française in French). Mbay’s shows on local televisions and radios are very popular and many Senegalese enjoy watching and listening to them. The chanting and praising of Sufi shaykhs draw upon that long lasting tradition and aim at presenting them as exemplums.

The religious function of Sufi oral narratives consists of highlighting the mystical dimension of the

shaykh’s personality and the miraculous deeds he would have accomplished during his lifetime. Sufi followers expect their master to be able to accomplish miracles or make noteworthy statements or predictions for the future. The philosophical teachings of a shaykh as well as his predictions are as important as his miraculous actions. Each section of the story either prepares or evaluates the actions or statements of a particular Sufi shaykh. The goal of the speaker is to present the shaykh as someone with a mystical power or *baatin* in Wolof Sufi language, which differentiates him from “ordinary” people.

These cultural and religious functions of Wolof Sufi oral narrative have made their structure unique, different from other Wolof ordinary narratives. The latter can be accounted for using Labov and Waletzky 1967’s six-stage narrative framework, that is, they are composed of an abstract, orientation, complication, evaluation, resolution and coda. By contrast, Wolof Sufi oral stories, because of their context of production and the cultural and religious functions assigned to them, are composed of five stages: a pre-story (absent in Labov’s model), an abstract, an orientation, a complication and a final evaluation. They lack a resolution and coda and the story ends with an evaluation and has a particularly rich and complex complication. The pre-story and the rich complication are the particularity of Wolof Sufi oral narratives. This shift in narrative structure can be seen as the evidence that narrative is culturally and contextually defined. The pre-story, abstract, orientation and evaluation sections do not advance the story. Rather, they provide the audience with useful information about the theme, point, setting and characters of the story as well as the narrator’s assessment of that story. By contrast, the complication advances the story.

Beside the general functions of Sufi oral narratives, each these sections fulfills a specific communicative function.

The pre-story is the first stage before the actual storytelling. This is the step where Sufi narrators announce the theme or subject matter of the story

25 Judith Temkin Irvine, “Caste and Communication in a Wolof Village”, (Ph.D. diss., University of Pennsylvania, 1973), 146-147.

being told. It brings in a context that legitimates the telling of such a story. In this oral culture, nothing is taken for granted; the more you say, the better you make yourself understood. Everything is verbalized for pedagogical purposes. The audience needs to be prepared for the reception of the message.

The abstract has the function of stating the point of the story. It briefly introduces the point of the narrative and answers the question: Why tell such a story in this particular setting? The abstract gives the audience a reason for listening to the story being told. Generally, it is not longer than a single statement.

The orientation has the function of setting the historical background: the site of the story, and the characters that are involved. Locations and time expressions are among the linguistic expressions that make up the orientation in order to help the listeners situate the event both territorially and temporally.

The complication is the most important section of the story, the one that features the shaykh, his actions and philosophical teachings. It is the stage everybody looks forward to hearing, and it also is the reason they come to listen, because it highlights and magnifies the shaykh. The fact that the shaykh is the focus of Sufi stories also explains the preeminence given to the complication stage. This is the stage where speakers emphasize the actions and teachings of a given shaykh. The stages preceding and following that complication respectively prepare for or wrap it up. Various linguistic tools are used for highlighting the shaykh's actions and teachings within that complication, which include embedded dialogues, monologues, praises, and genealogies.

The final evaluation serves as moralistic conclusion provided by the speaker. This is not only an assessment of the actions of the story being told, but also an opportunity for the speaker to draw a conclusion from the whole story and transmit a didactic message to his audience. This final evaluation is different from the embedded evaluations within the

complication. It indicates the end of the story being told. It is tied to the abstract, giving the whole story the shape of an orthorhombic crystal sheltered by the pre-story stage as in the figure below.

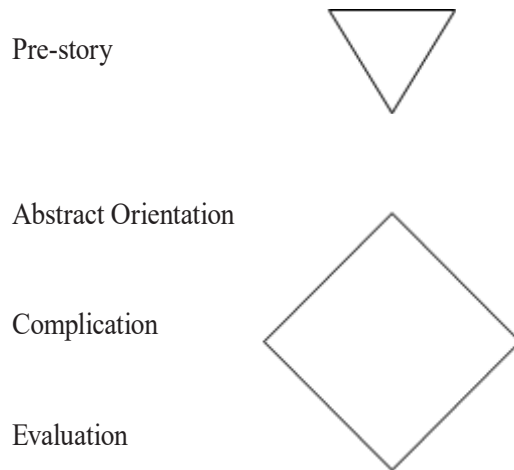


Figure: Wolof Sufi Oral Narrative Structure

Discourse Analysis of Sufi Oral Narratives

The following section of this paper consists of analyzing Sufi oral narratives. In this regard, I show how the macro and micro-structure of the narratives interact with their context of production. A special emphasis will be placed on the complication or peak of the narratives, due to the complexity of that stage and the specific preeminence given to it by storytellers as it is the stage of the actions accomplished by the shaykh. The pre-story, abstract, orientation and evaluation support the actions, which compose the complication.

Pre-story

The pre-story is normally the first stage of the narrative although it is sometimes skipped by the speaker. In the context of an interview or lecture in which the speaker really wants to make sure his story will be understood, he generally starts with a pre-story. This provides the listener with the topic of the story in the form of a statement or, if it is a story about a particular shaykh, with praise of that shaykh. In

the pre-story below, from the narrative “Warning about Arrogance”, recounted by Abdoul Aziz Sy Dabakh (1904-1997), son of al-Hàjj Malick Sy, the speaker announces the topic of his story, which is Xeebaate or “arrogance”, by warning his audience about the potential consequences of such an attitude. He asks God to preserve him and his audience from arrogance. The use of the inclusive object pronoun ‘us’ is common in this context where the speaker does not want to exclude himself from his preaching. He usually includes himself among the addressees of his speech, so that his audience feels comfortable accepting his message. This speaker was also known for this practice: Xeebaate Yal nanu ci Yàlla musal!

“May God preserve us from being arrogant!”

The next pre-story from “An Example of Faithfulness” told by Kuridiyu Touré, a disciple of Ababacar Sy, is a long one in which the speaker introduces his topic, the faithfulness and discretion of his shaykh, Ababacar Sy (1885-1957), the oldest son and first khalifa of al-Hàjj Malick Sy (1855-1922). The speaker denied his shaykh any unfaithfulness and indiscretion, which explains the use of negative statements throughout the whole passage (e.g., *ku dul soppeeku ba abada* “someone who never changes”). The pre-story also contains praises of the shaykh and his attachment to Islamic law, to sharia and tariqa, *turiq* in Arabic, meaning “path” (e.g., *Nit ku fonk sariyaa ngoogu ak tariiqa* “someone who respected the Islamic law, and Sufi orders”). This pre-story is a prelude to a series of anecdotes, in which Sèriñ Baabakar was warned by his father and aunt against being unfaithful:

1. *ku dul soppeeku ba abada*
2. *Ku dul soppeeku ba abada mooy Sèriñ Baabakar Si*
3. *Nit ku maanuwoon la*
4. *Li mu rawe ñépp, doomi soxna yi, mooy maanu*
5. *Maa la wax loolu man*
6. *Mboleem doomi soxna yi ci àddina,*

7. *li léen Sèriñ Baabakar Si rawe mooy maanu*
8. *Li léen Xalifa rawe mooy maanu*
9. *Xam nga maanu?*
10. *Lool la rawe doomi soxna yi*
11. *Du Allaaxu Akbar, Asalaamu Aleykum*
12. *Nit ku goree ngoogu*
13. *Nit ku am xam-xama ngoogu*
14. *Nit ku bëgg diinee ngoogu*
15. *Nit ku fonk sariyaa ngoogu ak tariiqa*

Translation

1. *Someone that never changes his personality*
2. *Someone that never changes his personality was Sèriñ Baabakar Si.*
3. *He was very discreet.*
4. *What he had more than anybody, any children of saint women, was his discretion.*
5. *I am who told you that.*
6. *Of all children of saint females in the world,*
7. *discretion was what Sèriñ Baabakar Si had over them*
8. *What khalifa had over them was discretion*
9. *Do you know what discretion means?*
10. *That’s what he had over any children of saint females*
11. *Not “God is great”, “peace be with you” (meaning initiating and closing a prayer.)*
12. *Here was an honest person*
13. *Here was a knowledgeable person*
14. *Someone who loved religion (Islam)*
15. *Someone who respected the Islamic law, and Sufism*

In the next pre-story taken from “The Lion Chasing the Warthog”, the speaker, Sèriñ Moustapha Mbacke Ibn Abdoul Khadre Mbacke, grandson of Amadu Bamba (1853-1927), claims that his grandfather, who founded the city of Touba, wanted it to be a city of pity and compassion (*yërmànde* in Wolof). The pre-story is an introduction to a story about a lion chasing a warthog. The event would have happened in Touba, before it became the modern city we know today. The presence of a lion in that place is sufficient to show that it was a bush, inhabited by

wild animals. Amadu Bamba and his descendents then built the place and modernized it. The function Amadu Bamba has given to the city also appears in the pre-story, fàkkub yërmànde “place of compassion”, which means that Touba is a city of peace where the Murids can live safe, just like the warthog was safe when it found refuge in Amadu Bamba:

1. Fii jumaa ji ne, gayndee ngi fi woon
2. Waaye mel na ni nak bam ko fàkke
3. Fàkkub yërmànde la ko def

Translation

1. Here where the mosque is, there was a lion
2. But it seems like when he (Amadu Bamba) cleared up the place
3. he did so for compassion

In the pre-story below, taken from the narrative “Throwing Dates”, the speaker, Sëriñ Abdul Aziz Sy Junior, grandson of al-Hàjj Malick Sy, launches his narrative about miracles by arguing in favor of an esoteric or mystical knowledge as opposed to exoteric or rational knowledge. He states that mystical knowledge is beyond rationalism, that is, beyond *lu ni fàng* “something that is overt.” This statement prepares his audience for the series of miracles they will be hearing, which are not rational, but rather mystical. This pre-story is characterized presence of non-narrative clauses, verbal inflection (*danu* clause 1) and object focus auxiliaries (*lañu* clauses 3 and 5). The rational knowledge characteristic of western cultures is object-focused by *lañu* both in clauses 3 and 5. This helps set a barrier between Sufi believers and non-Sufi believers. The story the speaker will be telling is for Sufi believers, those who believe in mystical knowledge and not non-Sufi believers or rationalists:

1. Danu nekk ci jamono boo xam ne xel dafa ubbiku lool
2. Te tubaab yi bokkul ci séen xam-xam baatin
3. Ñoom lu ni fàng nit man caa teg loxo lañu xam
4. moo tax ñi ñu jàngal ñépp

5. lool lañu xam
6. su ma waxee mbiru baatin sax daf leen di jaaxal
7. te baatin pourtant am na
8. am na am nan ci prëw
9. gis nañ ñu ko jëffe
10. gis nañ ñu ko wone

Translation

1. We are in a time when people's minds are very open
2. and the white people do not believe in mystical knowledge
3. they, all they know is something one can touch with his hand,
4. which is why the people they trained
5. that's what they know
6. Even when I talk about mysticism, they get surprised
7. but, mysticism does exist
8. it exists; we have proof of its existence
9. we have seen people who practiced it
10. we have seen people who showed it

Sometimes, the pre-story is skipped as in the narrative “The Mean King and the Clumsy Waiter”, which started directly with the abstract. The story was told by al-Hàjj Ibou Sakho, a Tijan disciple, affiliated to the Sy branch of the Tijaniyya order in Senegal. It does not contain a Sufi element although it was narrated in a Sufi setting. Maybe that is the reason why it does not contain a pre-story. The story was rather meant to entertain the audience. It begins directly with the statement of its point as follows: *Caay-caay ga rëy na waaye lay wi dafa rafet*, “The action was bad but the justification was beautiful.”

We draw from these examples that pre-stories are meant to prepare the audience for the upcoming story.

Abstract

While the pre-story prepares the listeners for the understanding of the forthcoming story, the abstract clearly states the point of that story, that is, the reason the story is worth telling and listening to. The most common abstract in Sufi stories is the one centered on the shaykh. As mentioned earlier, the shaykh is the most important figure in this Sufi culture, and almost all stories are somehow related to him. In the example below from the narrative “The Prediction”, Ahmet Iyane Thiam, the representative of the Tall family, from al-Hàjj Umar Tall (1797-1864), justifies his presence at the Great Màggal of Touba, the major event of the Muridiyya, telling people about his shaykh, Seexu Umar (al-Hàjj Umar Tall), his visit to Mbacke, the area where the city of Touba is located today, and, especially, the prediction Seexu Umar had made about the coming of Amadu Bamba. The reference to his prediction will make the audience, essentially composed of adepts of the Muridiyya, aware of the relationship between the Mbacke and the Tall families. The point of telling this story is to make people acknowledge the truth of the prediction, because Amadu Bamba came and founded one of the biggest Sufi orders in Senegal:

1. Ndax Seexu Umar bés ba muy annoncer ñówu Seex Amadu Bamba
2. boobu dara xewagul

Translation

1. *Because Seexu Umar the day he announced the coming of Seex Amadu Bamba*
2. *At that time nothing had happened yet*

In the abstract below, the speaker announces that the point of his story is Sëñ Tuubaa (Amadu Bamba) himself (ci boppam in Wolof) and not anybody else: Sëñ Tuubaa ci boppam, ma musal léen ci benn xisa, “*Sëriñ Tuubaa, let me tell you a story about him.*”

In the next example, the abstract is in the form of a rhetorical question: lan moo ma yóbbu ci Sëriñ

Baabakar? or “*what took me to Sëriñ Baabakar?*”

The point of labeling the abstract that way is to answer that question by telling the whole story of the relationship between the speaker, Abdou Karim, and his marabout, Ababacar Sy, referred to in the text as Sëriñ Baabakar ‘marabout Baabakar’:

1. Lan moo ma yóbbu ci Sëriñ Baabakar ?
2. Du benn nit du benn Sëriñ du doomam

Translation

1. *What took me to Sëriñ Baabakar?*
2. *It is nobody, it is not a marabout, it is not his child*

As one can see, from the examples above, abstracts in Sufi narratives, are generally shaykh centered because Sufi narratives are meant to magnify a shaykh and his extraordinary actions. The abstract provides the listener with the purpose of the story, which is followed by the orientation.

Orientation

The orientation is the stage where the narrator gives information about time, place, and the people involved in the story. If it is a Sufi story, a shaykh is always involved with other characters. The orientation is important for the audience to know where and when the event happened, and who were involved. Sometimes the speaker cites his sources in the orientation to show some credibility. In the example below, from the story “When the Shadows Will Be the Same”, recounted by Moustapha Mbacke Ibn Abdoul Khadre Mbacke, Amadu Bamba, referred to here as sëriñ bi, ‘the marabout’, is involved with his disciple called Tafiir Muse Paate Daraame, from Saalum (Saloum in French spelling), a region located in the central Senegal, north of the Gambia.

1. Ku ñuy wax Tafiir Muse Paate Daraame ab seexub
2. seex bu dëkk Saalum la bu bokk ci taalibey sëriñ bi
3. daa xorumuwoon lool man a waxak sëriñ bi nak...

Translation

1. *Someone called Tafsir Muse Paate Daraame,*
2. *a shaykh from Saalum, who was among his students.*
3. *He was a very funny person, but good at speaking with the marabout*

One can also find an orientation within the complication, as in the next example, from the story "In the Governor's Office," by Mouhamadou Thioune, a griot murid follower, living in New York City, who wants to inform his audience that Amadu Bamba's brother, Maam Seex Anta, owned a house in Dakar, when the former came there to meet with the colonial governor: Maam Seex Anta jëndoon na fa kër, "*Maam Seex Anta bought a house there.*"

As stated earlier in this study, sometimes, the story does not have a Sufi element; it is just made up by the storyteller or derived from sources other than the Sufi repertoire. The setting in the "The Mean King and the Clumsy Waiter" story as will be recalled, features a king and one of his subjects, who, accidentally, poured some sauce over the king's coat. The latter, upset, commanded his guards to kill the waiter. Knowing that he would die anyway, the waiter poured the rest of the sauce over the king's coat. When the king asked him why HE did such an action, he responded wisely saying it is because he did not want the king to kill for minor action, but a major one.

The final evaluation of the story preceding "The Clumsy Waiter and the Mean King" served as abstract to the following one. Indeed, the story preceding. The Mean King and the Clumsy Waiter concerns a woman who attempted to poison the Prophet Muhammad but was denounced by the poisoned food. She was excused by the Prophet thanks to her wise argument that she wanted to challenge the Prophet and see if he was a real one. After telling this religious story, the speaker wanted to entertain his audience with another, non-religious story, but on the same topic. Hence, he used the final

evaluation of the story as the point (abstract) of the following one. The audience's reaction to second story is telling of its function. They laughed heartily to death after hearing the "The Mean King and the Clumsy Waiter". The fact that this story and the previous are on the same theme may also explain why "The Mean King and the Clumsy Waiter" does not include a pre-story, to announce the topic. Below is the abstract of "The Mean King and the Clumsy Waiter:" Caay-caay ga rëy na waaye lay wi dafa rafet (evaluation from previous story), "*The action was bad but the justification was beautiful.*"

Evaluation

There are two types of evaluations in Sufi narratives, an embedded climactic evaluation, within the climax or complication, and a final or post-climactic evaluation, after the complication. The division is based on the function of the evaluation.

1. Climactic evaluation

Climactic evaluations usually consist of praises and genealogies found within the complication and are meant to highlight and magnify specific actions accomplished by a shaykh. The function of praises and genealogies is twofold: first they are used to extol a Shaykh's great actions; second, they justify the performed actions by the shaykh's family lineage.

For instance, in the example below, from "The Prediction", the storyteller praised his shaykh, Seexu Umar Tall to legitimate his capacity of making true predictions. In referring to Seexu Umar as Amiirul Moominun or 'commander of the faithful' in Arabic, a title given to some highly ranked Sufi leaders, the speaker intends to justify his capacity to perform miraculous actions. In the same praise passage the speaker refers to his shaykh as 'kodd Aadama Aycha' 'youngest son of Aadama Aycha'. In fact, it is common in this West-African matrilineal culture to praise someone via his or her mother.

It is also a common belief in that society that the success of a child relies on the quality and personality of his or her mother. While in western societies the logic seems to be ‘like father like son’, in this matrilineal society it is ‘like mother like child.’ The speaker, a multilingual communicator, uses Arabic and Pulaar when praising his shaykh who is a Pulaar speaker. Pulaar is the speaker’s native tongue. The rest of the story is in Wolof. The use of Arabic, the language of the Qur’an, shows the speaker’s knowledge of that language. It also gives authority and sacredness to the message since Arabic is the language of the Qur’an and the hadiths or sayings of the Prophet Muhammad:

1. kodd Aadama Aycha (Pulaar expression)
2. Amiirul Moominun (Arabic, “Commander of the faithful”)
3. Nga xam ni moo daan wax:
4. yaqoolul Fuutiyyu wazaakal afharu al qadariiyu ibn Seyiidu Umaru

Translation

1. *The youngest son of Aadama Aysa*
2. *Commander of the faithful*
3. *You know that he used to say:*
4. *“I am from the region of Fuuta, the poor servant of his lord, the son of Seyiidu Umaru”*

The speaker in the next example is the same speaker as in the previous one. In the passage below he praises his host at the Great Māggal of Touba, Sēriñ Saaliwu Mbakke, as someone whose testimonial cannot be wrong because of his holiness. The praises followed the recounting the prediction of al-Hājj Umar Tall. According to the speaker, Sēriñ Saaliwu Mbakke, a son of Amadu Bamba, at that time supreme leader of the Muridiyya, gave his testimony to the prediction, the first time the speaker told it in his presence, and the marabout’s testimony was sufficient to grant the narrator’s story truth and reliability. In the praise the speaker also says that Sēriñ Saaliwu Mbakke does not speak for his

own pleasure, but only under God’s control. Such a statement corresponds to what is expected from a Sufi in this culture, that is, to not do anything for one’s pleasure, but only for God’s pleasure.

1. Ku mel ni Sēriñ Saaliwu Mbakke
2. Dóotul waxe bakkanam
3. Lu mu wax rekk Yállaa moo ko deside ca Hazal
4. Yal na ko fi Yállaa yàggal

Translation

1. *Someone like Sēriñ Saaliwu Mbakke*
2. *Does not speak anymore for his own pleasure*
3. *Whatever he says, God has decided it in Azal*
(This is an Arabic word which refers to the place where God is said to have made all the decisions about our lives)
4. *May God leave him here (in this life)*

Finally, in the example below, from “In the Governor’s Office”, the griot speaker who was telling a story about a meeting between Amadu Bamba and the colonial governor in Dakar, mentions that another griot, Góor gi Mapaate Mbaay, a witness of that meeting, praised Amadu Bamba. It seems as if the narrator appropriated the praises to magnify Amadu Bamba. It would be interesting to see whether the praises are the narrator’s praises or the eyewitnesses’ ones since this way of praising Amadu Bamba has become very common. Góor gi Mapaate Mbaay found Amadu Bamba very audacious when he performed, unexpectedly, two long rakkas in the governor’s office. So, he praised him. The narrator reports the praise in the form of an embedded evaluation.

Complication

1. Góor gi Mapaate Mbaay daadi koy daadi koy woy foofa, tagg ko, ne ko

Embedded praise

2. Balla Aysa Buri Sēñ Mbakke Maaram fii nga taxaw fàttaliku sa boroom, ku fi mēsa taxaw fàtte nga sa boroom ndax sa moroom, yow rekk yaa fi njëkk a taxaw fàttaliku sa borooml

Translation

Complication

1. *the man Mapaate Mbaay then sung him, sung him there, praised him, told him*

Embedded praise

2. *Balla Aysa Buri Sëñ Mbakke Maaram, here you step and recall your Master, whoever stepped here before, forgot about his creator/owner because of someone, you are the first one to step here and recall your creator/owner.*

2. Final evaluation

The final evaluation serves as a closing statement for Wolof oral Sufi stories. It consists of the speaker's personal remarks and conclusion about the story. In effect, since Sufi stories give preeminence to the complication which contains the actions and the teachings of Sufi leaders, speakers evaluate those actions and teachings and provide their audience with a take home message. One of the forms this evaluation can take is a simple statement, which rephrases the abstract of the story as in the following, from the narrative "In the Governor's Office".

1. kon nag képp kuy wax Asxadu Anlaa Ilaaxa Illalaa
2. ci njabootu Sëñ Tuubaa nga bokk

Translation

1. *Therefore whoever says: "I bear witness that there is no god but God,*
2. *You belong to Sëñ Tuubaa's family*

Note the resemblance between the evaluation above and the abstract below which it rephrases. The expression "whoever says: "Assadu Anlaa Ilaaxa Illalaa" in the passage above refers to all Muslims as mentioned in the one below. This is the evidence of the close relationship between the abstract and final evaluation in Sufi narratives. The abstract, to which this evaluation is tied, is in the passage below:

1. Sëñ Tuubaa ñówu fi ngir Murid yi rekk
2. Sëñ Tuubaa daf fi ñów ngir jullit yépp

Translation

1. *Sëñ Tuubaa did not come here just for the Murids*
2. *Sëñ Tuubaa came here for all Muslims*

The final evaluation can also be composed of praises in honor of the shaykh as in the next example, from "Staying with the Shaykh", in which, the speaker, Abdou Karim, after he finished talking about his companionship with Sëriñ Baabakar Si, his shaykh, who trained and educated him, praises that shaykh for his personal success:

1. Waaye fii ma toog ba Màkka
2. Benn fôore yabuma
3. Loolu dama léen koy seede
4. Ngéen dolli ko ca la ngéen xam

Translation

1. *From here to Mecca*
2. *No savant undermines me*
3. *This, I am sharing it with you*
4. *So that you can add it to what you already know"*

Complication

This is the stage that everybody looks forward to hearing. It is a complex section which includes embedded text types such as dialogue, monologue, praise, and genealogy. The function of the complication is to highlight the actions a shaykh is said to have performed in a particular context, and also his teachings and ways of thinking, through dialogues and monologues. These actions and philosophical thoughts are constantly assessed by the speaker in the form of embedded praise evaluations.

Embedded Text Types

Monologue

A monologue consists of an uninterrupted speech in which a speaker communicates his thoughts to himself or an audience. The purpose of attributing a monologue to a shaykh in Wolof Sufi narratives is to justify upcoming actions and also to highlight that shaykh's philosophical teachings. The justification of actions is a way for the speaker to tell the audience that all a shaykh has done, was done for a reason, which always has to do with his relationship with God. A shaykh does not act for his own sake, but for the sake of serving God and other believers. The example below, in which Amadu Bamba justifies his decision to go to the water, is telling. This monologue is from the narrative "Praying on the Water" by Abdou Samade Mbacke, grandson of Amadu Bamba. All the actions of the story are suspended during this monologue. Below is an excerpt from this monologue:

1. mu wax nag ne bëgg sa bakkan warta tax
2. ma faat waxtu Yàlla wii
3. ndox mi jaamu Yàlla ni man la
4. suuf si mu lalu nga xam ne moo ko lal
5. jaamu Yàlla la ne man
6. defuma ko ngir ndam
7. defuma ko ngir xarbaax
8. dama koy def ngir bañ a faat waxtu Yàlla wi
9. leegi dinaa sanni der bi
10. mu dem ci ndox mi
11. lu yàgg yàgg dina dem ca ci suuf sa
12. ma man ca taxaw julli
13. wala ndox mi taxaw ngir ndigalu Yàlla
14. ndax ab jaam la
15. ma man a taxaw ci ndox mi julli
16. wala sama baat bi, sama bakkan bi ma ñàkk ko ci ndigalu Yàlla
17. waaye lépp a ma gënal bëgg sama bakkan
18. tax ma bañ a julli waxtu wi

Translation

1. Then he said: the fact I want to survive (literally

- I like my nose)*
2. should not allow me to skip this prayer of God.
3. The water is a slave of God just like me.
4. The sand that lays on it, that you know, covers it
5. Is a slave of God just like me.
6. I am not doing it for pride,
7. I am not doing it for the sake of performing miracle,
8. I am doing it to avoid skipping God's prayer (time).
9. Now I am going to throw down the prayer skin,
10. it will go in the water.
11. It will surely reach the shore
12. So that I can stand up and pray.
13. Or the water will stop at God's will
14. because it is a slave,
15. So that I can step on the water and pray.
16. Or my (neck meaning) my life, I will lose it in following God's recommendation.
17. But, all this will be better for me than hanging on to my life
18. resulting in not praying on time.

There is another monologue in "Throwing Dates", when Aliw Tamaasiina entered the date palm field, found a bunch of dates, and wanted it for his shaykh, Seex Axmet Tijaan. Before grabbing the bunch of dates, he expressed his intention to send it to his shaykh in a short monologue. The narrator justifies the success of Aliw Tamaasiina's action by his faith in Seex Axmet Tijaan and the blessing he received from God: mu ni kii daal sama seriñ bi rekk laa ko yéene, "he said, this, I want it for my shaykh only."

Beside the monologues, in which the shaykh communicates his thoughts to himself, there are also dialogues involving the shaykh and the other protagonists. Dialogues are a tool used by Sufi narrators to magnify some of the attitudes, sayings, and teachings of the shaykh during his life, and through his exchanges with others. By talking to the other protagonists, the shaykh appears to reveal himself, not only to his interlocutors, but, indirectly, to any-

one who listens to the story. Some of the sayings attributed to a shaykh were passed down through oral tradition and are still current.

Dialogue

It is very common to have dialogues in Sufi narratives, in which a shaykh speaks directly to other protagonists, instead of having his speech indirectly reported by the narrator. Dialogues convey Sufi morals as is the case for monologues. Both dialogues and monologues interrupt the storytelling and, therefore, the sequence of actions.

In the example below, from “The Prediction”, the dialogue between Seexu Umar and the people seated on the bench in Mbakke is meant to let the audience listen to Seexu Umar’s prediction of the advent of Amadu Bamba as if they were present when the event happened. Recalling the prediction also gives a credit to its author and pride to his adepts, those who believe in his holiness.

1. Mu ne léen: “ndaw see
2. Am na ku nekk ci moom
3. Su ñówee Baayam sax dina ko topp
4. Waxumalaak keneen”

Translation

1. *He told them: “that woman*
2. *there is someone in her*
3. *when he comes, even his father will follow him*
4. *A fortiori someone else”*

The next dialogue from the story “In the Governor’s Office” features Amadu Bamba and the colonial governor. The rationale for having this dialogue was to give Amadu Bamba an opportunity to tell what this movement, the Muridiyya Sufi order, meant to him. Amadu Bamba’s answer to the governor’s question about the Muridiyya was also a pretext for the narrator to remind his audience of the key elements of that order. The narrator did not talk about the necessary allegiance to a shaykh in this definition. Maybe Amadu Bamba’s response was

contextual since he did not want to differentiate himself from the other Muslims, or, maybe, the speaker wanted his report of that conversation to accommodate the non-Murids present at his lecture:

Dialogue

1. Tubaab ne ko:
2. “ li ma lay doye du lenn.
3. Li may doye du dara ludul rekk takkal la medaayu legion d’“honneur”
4. Sëriñ Tuubaa ne ko yittewoowu ko.
5. Mu ne ko:
6. “ agit di la laaj ñan ñooy say njaboot,
7. ñan ñoo di say njaboot, ba nu xàmmeec leen ci nit ñi,
8. ba am nu nu jëflanteek ñoom ci xeetu teraangal
9. Sëñ Tuubaa ne ko:
10. “ képp kuy wax Asxadu Anlaa Ilaaxa Illalaa, wa asxadu ana Muxamada Rassuulula, iqamu salaata, itaamu xakaata, sayru ramadaan, xajul bayti, ci sama njaboot nga bokk »

Translation

1. *The Tubaab said to him:*
2. *“the reason I wanted you to come here is nothing but...*
3. *The reason I wanted you come here is nothing but to give you the legion d’honneur medal”*
4. *Sëriñ Tuubaa told him that he did not need it.*
5. *He [the Tubaab] said to him:*
6. *“and also to ask who your people are,*
7. *who your people are, so that we recognize them amongst others,*
8. *so that we treat them with lots of hospitality”*
9. *Sëñ Tuubaa said to him:*
10. *“whoever says: there is only one God and Mohamed is his prophet, prays, helps the poor, fasts during the month of Ramadan, accomplishes the pilgrimage to Mecca, belongs to my family”*

The next dialogue, from “When the Shadows Will Be the Same” features Amadu Bamba and one of his

disciples, Tafsir Muse Paate Daraame, presented by the narrator as full of humor, (daa xorumuwoon lool ‘he was a very funny person’) who came to complain about the fact that people compare Amadu Bamba with the other shaykhs, as it usually happens between followers of different Sufi leaders. Amadu Bamba’s reaction was to give his disciple the assurance that all these people will ultimately join his movement. Below is the dialogue between Amadu Bamba and Tafsir Muse Pate Daraame:

Complication

1. mu ñów nuyu sēriñ bi daad ni ko:

Dialogue

2. “mbakke. » Sēriñ bi nuyu ko
3. mu ne ko : “waaw tafsir lu réew mi wax nak ? »
4. mu ne ko : “ah réew mi ñungi wax rekk di sant rekk
5. waaye man de lenn rekk a ma metti
6. tudd giñ lay tudd di tudd kenn rekk moo ma metti”
7. sēriñ bi ne ko: “booba ker yi daa doonul genn rekk
8. bés bu ker yi doone genn wax ji doon jenn (laughs)”

Translation

Complication

1. He came, greeted the shaykh, and told him:

Dialogue

2. “Mbakke.” The shaykh greeted him back,
3. told him: “Tafsir how are people in the country doing?”
4. He told him: “people talk and are thankful only.
5. But only one thing bothers me
6. the fact they talk about you alongside someone else at the same time, bothers me.”
7. The marabout said to him: “it is because the shadows are not the same, yet.
8. The day the shadows will be the same, the talk will be the same, as well”

Conclusion

In the course of this study I have shown that the cultural context of the Wolof Sufi oral narratives has shaped their structure and determined their content. I defined context, as both a global and local concept.

Globally, the Sufi narratives are rooted in the long tradition of stories about the Prophet Muhammad and his hadiths or sayings within Islam, to which many Muslims are accustomed. These stories are told along with chanting during Mawlid celebrations across the Muslim Ummah, specially in countries where Sufism is practiced.

Locally, Sufi storytelling has developed within a West-African Sufi culture dominated by the figure of the shaykh, who is the center of the stories. The life itineraries of previous shaykhs are related to their adepts by other Sufi shaykhs or disciples during Sufi events.

The purpose of telling such stories is to enhance the disciples’ faith in their shaykhs and their attachment to a particular Sufi order. The content and quality of the storytelling vary according to the setting and the speaker. The norms for telling stories in West-African culture were set by the griot, an important figure known for his speaking skills. However, Sufi stories are not told by griots only. Moreover, most of the speakers in the corpus of narratives collected for this study were told by non-griots, members of the two leading Sufi families in Senegal, namely the Mbacke and the Sy lineages.

Bibliography

- Babou, Cheikh. A. *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Ohio: Ohio University Press, 2007.
- Barber, Karin. *The Anthropology of Texts, Persons and Publics: Oral and Written Culture in Africa and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Bakhtin, M. M. *The Dialogic Imagination*.

- Translated by M. Holquist & C. Emerson. Austin: University of Texas Press, 1981. 259-422.
- Bauman, Richard & Sherzer, Joel (eds.) *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Brenner, Louis. "Sufism in Africa". In *African Spirituality: Forms, Meanings, And Expressions*. Edited by Jacob K. Olupona. New York: Herder and Herder, Crossroad Publishing Company, 2000.
- Copans, Jean. *Les marabouts de l'Arachide: La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris: L'Harmattan, 1988.
- Coulon, Christian. "Prophets of God or of History? Muslim Messianic Movements and Anti-Colonialism in Senegal." In *Theoretical Explorations in African Religion*. Edited by W. van Binsbergen and M. Schoffeleers, 346-66. London: Routledge&Kegan Paul, 1985.
- Cruise O'Brien, Donald. *Saints and Politicians: Essays in the Organization of a Senegalese Peasant Society*. London: Cambridge University Press, 1975.
- , "Introduction." In *Charisma and Brotherhood in African Islam*. Edited by D. Cruise O'Brien and C. Coulon, 1- 31. New York: Oxford University Press, 1988.
- Curtin, Philip D. "Jihad in West Africa: Early Phases and Inter-relationship with Mauritania and Senegal", *The Journal of African History* 12, 1 (1971): 11-24.
- Glover, John. *Sufism and Jihad in Modern Senegal: The Murid Order*. New York: University of Rochester Press, 2007.
- Greetham, David C. *Theories of the Text*. Edition, illustrated, reprint; Publisher, Oxford University Press, 1999
- Hill, Joseph. "Languages of Islam: Hybrid Genres of Taalibe Baay Oratory". In *Islamic Africa* 2, 1 (2011) : 67-103.
- Irvine, Judith Temkin. "Caste and Communication in a Wolof Village". Ph.D. Diss. University of Pennsylvania, 1973.
- Gee, James P. *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*. New York: Routledge, 2005.
- Katz, Marion Holmes. *The Birth of the Prophet Muhammad: Devotional Piety in Sunni Islam*. New York: Routledge, 2007.
- Labov, William, and Joshua Waletzky. "Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Narratives". *Essays on the Verbal and Visual Arts: Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Edited by June Helm. 12-44. Seattle: University of Washington Press, 1967.
- Niane, Djibril T. *Soundjata ou l'épopée mandingue*. Paris: Presence Africaine, 1960.
- Olakunle, George. 2000. "The Oral History and Literature of the Wolof People of Waalo, Northern Senegal: The Master of the Word (Griot) in the Wolof Tradition". *Research in African Literatures* 31, 1 (2000): 214-216.
- Robinson, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Schimmel, Annemarie. *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Chapel Hill: UNC Press Books, 2014.
- Villalón, Leonardo *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Diğer Özgün veya Derleme Makale ve Yazılar
Other Types of Articles and Essays

Tek Fâil Doktrini: Cüneyd'in Tevhid Görüşü

The Doctrine of One Actor: Junayd's View of Unity (Tawhîd)

Muhammad Abdul Haq ANSÂRÎ *

Çeviren: Muhammed BEDİRHAN **

İlk sûfîler arasındaki en göze çarpan figür, Cüneyd'dir. Zîrâ Cüneyd, tasavvufun ana akımının teşekkülüne o devirdeki diğer herhangi bir şahıstan daha fazla katkı sağlamıştır. XIII. yüzyılın meşhur Hintli âlim ve sûfîsi olan Şâh Velîyullah (ö. 1176/1762) tasavvufun gelişimi hakkındaki son derece aydınlatıcı olan değerlendirmesinde Cüneyd'in katkısını aşağıdaki alıntıda olduğu gibi tasvir eder:

* Muhammed Abdul Hak Ensârî (1931-2012), Hindistanlı İslâm âlimidir. 2003'ten 2007'ye kadar Hindistan'daki Cemaat-i İslâmî'nin başkanlığını yürütmüştür. Tasavvufî ve şer'î düşüncenin bir sentezi olan ve özellikle Ahmed Sirhindî ve Şâh Velîyullah Dihlevî'nin etkilerini taşıyan Şeriat ve Tasavvuf adlı kitabın yazarıdır. Hâricen, İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) ahlâk felsefesi üzerine yazmış ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) fetvalarını İngilizce'ye çevirmiştir. Kur'an'ın Dilini Öğrenmek (Learning the Language of Quran) isimli kitabıyla Kur'an öğrenmeye yeni başlayanlar için yazılmış en iyi İngilizce eserlerden biri olarak kabul edilmiştir.

** ORCID: 0000-0003-0834-8733. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi. E-mail: muhammedbedirhan@yahoo.com

Bütün tarikat müessisleri ve tasavvuf akâdesinin şârihleri veya en azından bunların çoğunluğu her ne kadar amelî tahakkuklarındaki yöntem konusunda birbirlerinden farklılık arz etseler de tarikatın ana esasları üzerinde ittifâk etmişlerdir. Bu ana esaslar seyidü't-tâife Cüneyd ismi ile ilişkilidir. Şöyle ki, bu esasların çoğu onun tarafından formüle edilmiştir. Kendi çağındaki sûfîler ona râcîdir. Hattâ hiçbir şeyhe ihtiyaç duymayan pîrlere (Üveysiler) dışındaki bütün tarikatler ondan çıkar.¹

Şâh Velîyullah'ın bu tespitini kabul etmeyen bir sûfî bulmak oldukça zordur. Kuşeyrî² (ö.

1 Şâh Velîyullah Dehlevî, *Hemeât*, ed. *Nuru'l-Haqa 'Alwi, Shah Waliy Allah Academy*, (Haydarâbâd (Pakistan), 1941). (Metnin orijinalinde sayfa numarası verilmemiştir. (ç.n.))

2 Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, Cüneyd'i "Sûfîler tâifesinin efendisi ve önderi" olarak niteler. bkz. *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, thk. Dr. Abdülhalîm Mahmûd ve Mahmûd b. eş-Şerîf, (Kahire: 1966), 116.

465/1072) ve Hucvîrî'den³ (490/1096) Attâr⁴ (ö. 622/1225) ve Câmî'ye⁵ (ö. 898/1494) kadar herkes Cüneyd'i Şâh Veliyyullah'ın söylediğine oldukça benzer bir dille tanıtır. Aşağıdaki yazımızda biz tarikatın Cüneyd tarafından formüle edilen ana esaslarını tartışacağız. Daha sonra da Cüneyd'in ortaya attığı spekülâtif fikirler üzerinde duracağız. Mistik tecrübeyi betimlemenin ötesine geçme ve kavram önerme konusunda Cüneyd'in ilk⁶ teşebbüsü, muhtemelen bu mistik tecrübeyi açıklama ve kanıtlamaktır. Geliştirilen bu kavramlar tasavvufi teosofinin bir mütemmim cüzü hâline gelmiştir.

Ebu'l-Kâsım el-Cüneyd b. Muhammed b. Cüneyd el-Kazzâz,⁷ Hicrî III. asrın ilk onlu yıllarında

3 Ali b. Osman Hucvîrî der ki: "Bütün tarîklerin sûfileri onu ortak önderleri olarak kabul ederler. Sûfî olan ya da kendisini sûfî addeden hiç kimse onun görüşlerine karşı çıkmaz." b kz. *Keşfu'l-Mahcûb*, ed. V. A. Zukovski, (Leningrad: 1926), 161.

4 Feridüddin Attâr şöyle yazar: "Bütün sûfiler onun önderliğini kabul ederler ve onun sözlerini tarikatte hüccet kabul ederler." b kz. *Tezkiretü'l-Evliyâ*, (Tahran), II: 5.

5 Abdurrahmân Câmî şöyle söyler: "Cüneyd sûfilerin dikkate değer önderlerinden biridir. Herkes kendi silsilesini ondan alır." b kz. *Nefahâtü'l-Üns*, (Lucknow, Nawalkishire), 53.

6 Cüneyd'den önce yaşamış olan sûfiler hakkındaki az bilgiye dayanarak onlara hakikat hakkında net bir öğreti atfetmek zordur; öte yandan bu görev, birçok kelimenin birden fazla yoruma tâbî olduğu gerçeği göz önüne alındığında daha da zor bir hâl alır. Cüneyd öncesi dönemde hakkında daha fazla bilgi sahibi olduğumuz tek sûfî Bâyezid el-Bistâmî'dir (ö.260/874). Bu da Sehlegî tarafından hazırlanan, Bistâmî'nin sözlerinden oluşan derlemenin Dr. Abdurrahman Bedevî tarafından *en-Nûr min Kelimâti Ebî Tayfûr* (Kuveyt, 1976) adı altında yayınlanmasıyla mümkün olmuştur. Başka bir yerde (b kz. "Abu Yazid's Description of Mystical Experience", *Hamdard Islamicus* (Karaçi) basılmış) tartıştığım üzere bu *Koleksiyon*, Bâyezid'in mistik deneyimlerinin bir tasvirini ihtivâ etmektedir. Bu sözlerdeki deneyimler üzerinde çok az teemmül vardır. Bu nedenle onlar kelimenin tam anlamıyla bir doktrin sahibi değillerdir.

7 Cüneyd'in biyografisi için b kz. Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 412/1021), *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 141 vd.; Ebû Nuaym İsfahânî (ö. 430/1038-9); *Hilyetü'l-Evliyâ*, (Beyrut), X: 375 vd.; Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1070-1), *Tarihü Bağdâd*, (Kahire, 1349/1931), VII: 242 vd.; Yafî'î (ö. 654/1256); *Mir'atu'l-Cinân*,

Bağdat'ta doğdu. Ailesi aslen, emîrû'l-mü'minîn Ömer (ö. 23/644) devrinde fethedilen İran'ın Cebel bölgesindeki Nihâvend'dendir. Babası zü-câciyecidir. Devrin önde gelen sûfilerinden olan dayısı Seriyü's-Sakatî baharat tüccarıdır. Cüneyd'in kendisi ise ham ipek satıcısıdır. Babası, Cüneyd çok genç yaşlardayken vefat etmiştir. Bunun üzerine dayısı onu yetiştirmiş ve eğitimiyle ilgilenmiştir. Cüneyd, Kur'ân öğrenmiş ve İmâm Şâfi'î'nin Irak'ta kendisini göstermesinden önce burada sahneyi yöneten seçkin bir fıkıh âlimi Ebû Sevr'den (ö. 240/834) hadis ve fıkıh tahsili yapmıştır. Cüneyd fıkıhta öyle büyük bir kemâl elde etmiştir ki, henüz yirmi yaşlarında iken hocasının⁸ huzurunda suallere cevap vermiştir.⁹ Devrin meşhur hukukçularından olan İbn Serrâc (ö. 306/919) Cüneyd'in uzmanlığının büyük bir hayranıydı ve Cüneyd'le olan birlikteliğinden çok şey öğrendiğini itiraf ediyordu.¹⁰

Bağdâdî, Mu'tezile kelâmcısı Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî tarafından Cüneyd'e yöneltilen övgüyü şöyle kaydeder:

Bağdat'ta gözlerimin benzerini daha önce hiç görmediği bir şeyh gördüm. Kâtipler kelimeler için, filozoflar, fikirler için, şairler imgeler için, kelâmcılar söylemler için ona geliyorlar. Onun konuşması ise her zaman onlarınkinden daha üst seviyede oluyor. Sözleri daha derin, daha zarif ve daha âlimâne...¹¹

Bu tespit şu anlama geliyor ki, Cüneyd oldukça kültürlü bir adamdır. Kendi çağının çeşitli disiplinleri konusunda bilgiye sahiptir ve devrin âlimlerinin, şair¹² ve yazarlarının çok üstündedir. Bir keresinde kendisi hakkında şöyle demiştir: "Allah

(Beyrut), II: 233; İbn Hallikân (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân*, I: 208 vd.; Sübkî (ö. 772/1370), *Tabakâtu's-Şâfiyye*, (Kahire), II: 28-36; İbn Kesir (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut), XI: 114; İbn İmâd (ö. 1089/1679), *Şezerâtu'z-Zeheb*, (Beyrut), II: ٢٢٨ vd.

8 Sübkî, *Tabakât*, II: 28.

9 el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdâd*, 7: 242.

10 İbn Hallikân, *Vefeyât*, 1: 208.

11 el-Bağdâdî, *Tarihü Bağdâd*, 7: 243.

12 Sübkî, *Tabakât*, II: 28.

yeryüzünde herhangi bir ilim yaratmamış ve insanlığına o ilmin yolunu göstermemiştir ki, bana bu ilimden bir pay vermiş olmasın!”¹³ Ebû Nasr es-Serrâc tarafından nakledilen beyitleri,¹⁴ yine onun tarafından kaydedilen mektupları¹⁵ ve çok sayıda uzman tarafından korunan sözleri onun edebî yeteneklerine yeterli derecede şahittir. Fakat son zamanlarda Abdülkâdir tarafından neşredilen bazı risâleleri zor ve muğlak bir dile sahiptir.¹⁶ Sınıırım bu kullanım, fikirlerin avamdan saklanması amacıyla kasten tercih edilmiştir.

Cüneyd’in Bağdat’ta teologlar arasında süren teolojik tartışmaların farkında olması gerekmektedir. Mu‘tezile inancına reddiye yazan Hâris el-Muhâsibî¹⁷ (ö. 243/837) ile münâsebeti bu görüşü pekiştirmektedir. Cüneyd, ayrıca bazı felsefî fikirlerin de farkında olmalıdır. Zirâ Cüneyd’den, bir yüzyıldan fazla bir zaman önce, Bağdat’ta Grekçe kelimelerin Arapçaya tercümesi başlamıştı ve sözde *Aristo’nun Teolojisi* isimli eserin Arapçası o sıralar kullanımda idi.¹⁸ Dolayısıyla Cüneyd’in felsefî fikirlerden haberdar olmaması pek de olası değildir. Bununla beraber popüler yazıları ve tartışmalarını teolojik ve felsefî fikirlerden uzak tutma kasıtlı siyasetini takip etmiş gözükmektedir.

13 el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 7: 242.

14 Serrâc et-Tûsî, *el-Luma’*, ed. Abdülhalim Mahmud ve Abdülbâkî Server, (Kahire, 1380/1960), 318-319.

15 Serrâc et-Tûsî, *el-Luma’*, 310-314.

16 Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, (Londra: Luzac Co. Gibb Memorial Series, 1962). Bu eser ayrıca “Resâilu’l-Cüneyd” başlığı altında Cüneyd’in 18 mektubunun Arapça metnini de ihtiva eder.

17 Bağdatlı sûfîlerin önde gelenlerinden biri olan Ebû Abdullah el-Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) sûfî psikolojik etiği, özellikle de niyet hakkındaki yazıları nedeniyle tanınır. *er-Ri’âye li hukûkillâh* isimli eseri onun en iyi çalışmasıdır. Dr. Margaret Smith, *al-Muhasibi: An Early Mystic of Baghdad* isimli eserinde onun fikirlerini çalışmıştır. bkz. Margaret Smith, *al-Muhasibi: An Early Mystic of Baghdad* (Amsterdam: Philo Press, 1935).

18 *Aristo’nun Teolojisi* isimli eser aslında Plotinus’un IV-VI. Enneadları’nın bir kısaltmasıdır. Grek mirasının Arapçaya tercüme edilmesinin ilk dönemlerinde Arapçaya çevrilmiştir. Arap filozofu el-Kindî (ö.247/861) de halife el-Mu’tasım (218/833- 251/865) için bu eserin çevirisini gözden geçirmiştir.

Bu bakımdan Serriyy’nin uyarısına dikkatle kulak vermiş görünmektedir: “el-Muhâsibî’ye git ve onun ilmi ve yöntemini al! Ancak onun Mu‘tezile’ye yönelik reddiyeleri konusunda dikkatli ol!”¹⁹ Bu siyasetin sebebi ile onun muğlak söyleminin ardında yatan anlayış benzerdir.

Cüneyd’in tasavvuftaki şeyhleri dayısı Serriyy (ö. 257/870), Hâris el-Muhâsibî (ö 243/857) ve Ebû Ca’fer Muhammed el-Kassâb’dır (ö. 257/849). Serriyy,²⁰ onu tasavvufa intisâb ettirmiştir ve onu en fazla etkileyen kişidir. Özellikle Cüneyd’in şerîat karşısındaki tutumunun şekillenmesinde bu etki belirgindir. Nitekim Kuşeyrî şöyle der: “Serriyy sâfiyet, sünnete ittibâ ve tevhîd bilgisi konusunda devrinde emsâlsiz biriydi.”²¹ Onun görüşüne göre “Gerçek sûfî, mârifet nûru kulluk nûrunu bastırmayan, bâtinî söylemleri Kur’ân ve sünnetin ibâresiyle ters düşmeyen, kerâmeti Allah’ın haram kıldığı şeyler üzerindeki perdeyi yırtmayan kimsedir.”²²

Serriyy’nin Cüneyd için duâsı ise “Allah seni sûfî muhaddis değil muhaddis sûfî kılın!”dır.²³ Cüneyd, Serriyy’ye olan borcunu şöyle söylerken itiraf eder: “Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve Ebû Sevr (ö. 240/854) gibi muhaddis âlimler tarafından formüle edilen fıkıh anlayışımı tahsil ettim. Daha sonra Hâris el-Muhâsibî ve Serriyy b. Mugalles’in ashâbı arasına katıldım. Başarım için sebep işte budur. Bizim bu ilmimiz Kur’ân ve sünnet tarafından desteklenmek zorundadır. Dolayısıyla kim tasavvuf yoluna girmezden önce gönülden Kur’ân öğrenmez, hadis ve fıkıh tahsil etmezse insanla-

19 Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 3. (“Resâilu’l-Cüneyd” başlığı altında Cüneyd’in 18 Arapça mektubunu içerir.)

20 Ma’rûf-i Kerhî’nin (ö. 200/815) müridlerinden seçkin bir sûfî olan Serriyy es-Sakatî (ö. 257/870), zühhd ve takvâsıyla şöhret bulmuştur. Sülemî, onu tevhidi öğretene ve sembolik ifadeyi (işarât) kullanan ilk sûfî olarak kabul eder.

21 Kuşeyrî, *Risâle*, 64.

22 age. 65.

23 Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 3. (“Resâilu’l-Cüneyd” başlığı altında Cüneyd’in 18 Arapça mektubunu içerir.)

rı irşâd etme hakkı yoktur!"²⁴ Şurası kayda değer bir noktadır ki, Cüneyd âlim kıyâfeti giymeyi sûfi kıyâfeti giymeye tercih etmiştir.²⁵

Hâris el-Muhâsibî, Seriyî gibi bir zâhid değildi. Ayrıca el-Muhâsibî'nin, Cüneyd'in hayatında gördüğümüz denge ve ılımlılığa katkısı olduğu da görülmektedir. Fakat Cüneyd, Muhâsibî'nin nefsin gizli hilelerini keşfetme konusundaki aşırılığını ve onun kötü ahlâka dâir ince analizini takip etmemiştir. Cüneyd, Muhâsibî'nin ders halkasına olgun bir yaş olan otuzunda katılmış ve ondan Kur'ân ve sünnetin rûhuyla uyumlu bulduğu hususları kabul etmiştir.

Ebû Ca'fer Muhammed el-Kassâb ile olan münâsebeti hakkında ise Cüneyd şunları söyler: "İnsanlar beni çoğunlukla Seriyî ile ilişkilendirirler fakat benim gerçek üstâdım Muhammed el-Kassâb'dır (ö. 275/888)." ²⁶ Cüneyd'in Muhammed el-Kassâb ile olan münâsebeti hakkında bilinenlerin çok az olması nedeniyle bu açıklamaya neyin sebep olduğunu tespit etmek oldukça güçtür. Bir keresinde Cüneyd, el-Kassâb'a tasavvuf hakkında sorar. el-Kassâb cevap verir: "Tasavvuf, asîller meclisinde asîl bir adamdan çıkan asîl davranıştır."²⁷ Bu örnek, tasavvufta asîl davranışın önemi bir dikkat çekmedir ve muhtemelen Cüneyd'in sosyal değerlere karşı tutumunun şekillenmesine katkı sağlamıştır. Fakat bu, yukarıda zikredilen şekilde, Cüneyd'in el-Kassâb'a duyduğu minnettarlığı yeterince açıklamamaktadır.

Hemen hemen bütün büyük tasavvuf eserleri Cüneyd'in söz ve öğretilerini içerir. Bunlar içerisinde en önemli olanı Serrâc'ın (ö. 378/788) *el-Lüma'* isimli eseridir. Fakat Sülemî, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Ebû Nu'aym da Cüneyd'in çok önemli sözlerini muhafaza etmişlerdir. Abdülkâdir tarafından basılan Cüneyd'in mektup külliyyâtı onun teorik fikirlerinin anlaşılması hususunda özellikle önem arz eder. Bazı çalışmalar Cüneyd'le ilişkilendiril-

miştir. Bunların bazıları günümüze kadar gelebilmiştir. Ancak Abdülkâdir'in de işaret ettiği üzere²⁸ bunlar gerçek değildir. Öte yandan bunlar, insanların kendi fikirlerini tasavvufun seçkin üstatlarıyla ilişkilendirerek meşrûlaştırmayı nasıl denediklerini de kanıtlamaktadırlar.

Tasavvuf Yolu

Cüneyd, tasavvufu, avâm-ı nâsın yoluna karşı havas için olan yol anlamında daha yüksek bir hayat yolu olarak görmekteydi. Bu nedenle Cüneyd şöyle der:

Tasavvuf, avâmın yolunu takibe yönelik her arzudan kalbi temizlemektir. Bu ise tabii ahlâktan mufârat, beşerî sıfatları söndürme, nefsanî güdülerden sakınma, rûhânî sıfatların münâzelesi, ulûm-i hakîkiyyeye bağlanma, ebediyet açısından evlâ olanı istimâl, bütün ümmete karşı samîmiyet ve içtenlik, Allah için hakikat üzere vefâ, şeriatte Hz. Peygamber'e ittibâ anlamına gelir.²⁹

İşte bu, tasavvuf fikrinin veciz bir ifâdesidir. Müteakip sayfalarda gelecek olan hususlar muhtemelen Cüneyd'in burada söylemiş olduğu şeylerin bir tafsili olarak değerlendirilebilir.

Bunun tahakkuku hususundaki ilk adım ise zühdü uygulamaktır. Cüneyd zühdü "elleri dünya nîmetlerinden, kalbi de bu nîmetleri arzulamaktan uzak tutmak"³⁰ olarak açıklar. Onun görüşüne göre "insanların en hayırlıları fakirlikleriyle mutlu olanlardır."³¹ Bununla beraber Cüneyd bu konuda çok da katı değildir. Dolayısıyla o, mülk edinme, para veya servete karşı zâhid olmanın mutlak olarak herkes ve her sûfi için zorunlu olduğunu düşünmez. Özellikle müntehî sûfiler için zühdü bir mecbûriyet olarak dikkate almamış ve daha ziyâde kalbî bir zühdü tavsiye etmiştir. Müntehî der-

24 Sübkî, *Tabakât*, II: 36.

25 Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, II: 10.

26 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, III: 61.

27 Kuşeyrî, *Risâle*, 552.

28 Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, 62-63.

29 Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, (Kahire), 34.

30 Kuşeyrî, *Risâle*, 295.

31 Serrâc, *Lüma'*, 293.

vişlerinden olan Ruveym'in³² (ö. 303/915) sorusuna karşılık Cüneyd zühdü şöyle açıklar: “dünyayı hor görmek ve kalpten ona karşı olan her sevgiyi çıkarmak...”³³

Cüneyd, dünyayı da “kalbe taalluk eden ve seni Allah'tan ayıran şey”³⁴ olarak tavsîf eder. Diğer bir ifâdeyle zühd, elin öyle mülk, para ya da servet sahibi olmaktan özgür olması değil aslında kalbin bu şeyler tarafından tutsak edilmekten ve zihnin Allah'tan ayrılmaktan özgür olmasıdır. Gerçek zühd, zihnin bir vasfıdır; içsel bir tutumdur. Cüneyd'in kendi hayatı da bu tür zühdün bir örneğidir. Hayatı boyunca bir tüccar olarak kalmış olan Cüneyd, hatırı sayılır ölçüde bir servete sahipti. Ne yazık ki bu durum, bazı insanları onun riyâzetinin samimiyetini sorgulamaya³⁵ yönlendirmiştir. Buna rağmen Cüneyd, dünya metâna karşı herhangi bir sevgiyeye sahip değildir; kendisi için çok az harcama yaparken fakir sûfi dostlarına³⁶ daha fazla harcamada bulunur. Misâfirinin olduğu günler dışında bütün yılı oruçlu geçirir.³⁷ Der ki: “Biz tasavvufu konuşmayla elde etmedik. Aksine biz onu açlık, dünyaya karşı zâhid olma, genellikle ihtiyaç duyulan ve arzulanan şeylerden yoksun kalmayla elde ettik.”³⁸ Bir diğer vesîle ile de şöyle der: “Bizim tasavvufumuz dört şey üzerine kurulmuştur: Biz yaşamaksızın konuşmayız; açlıktan öleyazmadıkça yemeyiz; bîtab düşmedikçe uymayız; yalnızca Allah korkusu için susarız.”³⁹

Cüneyd, kendi tasavvuf anlayışının tahlilinde tabii arzulardan ferâgat etmeyi ilk basamak olarak ifâde eder. Bu durum herhangi bir abartı taşımaz; Cüneyd gerçekten bunu kasteder. Tasavvuf, tabii

arzuları kontrol etme ve onları sınırlar içine hapsedme demek değildir. Aksine tasavvuf, mümkün olduğunca bu duyguları azaltmaktır; arzuları teskin etme değil arzuları bastırma anlamına gelir. Cüneyd, dervişlerinden biri olan el-Huldî'ye “kırk yıldır elbisesini yatağa girmek maksadıyla çıkarmamış olduğunu”⁴⁰ söylemiştir. Bu ifâde açıkça Cüneyd'in bu süre boyunca uyumadığı anlamına gelmemektedir. Bu cümle sadece Cüneyd'in kendisini uykuya hazırlamadığı, aksine tamamen bîtab düştiğinde uyuyakaldığı anlamına gelmektedir.

Tasavvufun Cüneyd'in tesis etmekle müşerref olduğu ikinci prensibi ise toplumdan çekilmedir. Cüneyd, ilk prensibe göre bu prensip üzerinde daha ısrarcıdır. Şöyle der: “Kim dinini kurtarmak isterse ve akıl ve bedeninin huzurundan hoşnutluk duyarsa insanlardan uzak durmalıdır. Çünkü bu devir fitne devridir. Münzevî bir hayat yaşayan kişi bilgedir.”⁴¹ Bu mülâhaza öncelikle devlette ya da dışarıdaki servet ve iktidar sahiplerine karşı yöneltilmiştir. Onlara göre Cüneyd'in tavsiyesi mutlaklıktır. Ruveym, yönetimin kendisini kadı olarak atamasını kabul ettiğinde Cüneyd güçlü bir öfkeyi dışa vurdu: “Eğer dünya sevgisini kalbinde yirmi yıldır gizleyen bir adam görmek istiyorsanız şu adama bakın!”⁴² Benzer bir şekilde dostu Amr b. Osman el-Mekkî⁴³ (ö. 291/903-4) benzer bir görev başladığında Cüneyd onu kendisinden ayırdı.⁴⁴ Cüneyd yönetime ya da siyâsete dâhil olmayı sevmiyordu. Bu durum muhtemelen Cüneyd'in Hallâc'dan (ö. 309/921) hoşlanmaması ve onu kınamasının⁴⁵ sebeplerinden biri olmalıdır.

32 Cüneyd'in arkadaşı ve müridi olan Ebû Muhammed Ruveym b. Ahmed (ö. 303/915), Bağdat'ın ileri gelen sûfilerinden biriydi. Zâhirî fıkıh âlimlerinden olup, mahkemede kadılık yapmıştır. bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, 127; Câmî, *Nefahât*, 86-98.

33 Kuşeyrî, *Risâle*, 295.

34 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, I: 27.

35 Abdel-Kader, age. 50.

36 age. 49.

37 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, II: 10.

38 Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 144.

39 Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, II: 36.

40 Sübkî, age. II: 28.

41 Kuşeyrî, *Risâle*, 226.

42 Ebû Nuaym, *Hilye*, 10: 268.

43 Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 291/903-4), Kuşeyrî tarafından “usûlde ve tarikatte sûfiyye tâifesinin önderi” olarak tanımlanır. Hallâc'ın ilk üstadı Amr b. Osman'dır. Ancak Hallâc yeni fikirlerini öğretmeye başlayınca Osman ona düşman olmuştur. bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, 636; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI: 135.

44 İbn İmâd, *Şezerât*, V: 225.

45 Cüneyd'in Hallâc'a karşı çıkışı ile ilgili farklı gerekçeler ileri sürülmektedir. Hucvîrî'nin dediğine göre Hallâc Osman'dan ayrıldıktan sonra Cüneyd'in as-

Cüneyd, dünya hakkında oldukça karamsar bir görüşe sahiptir: O dünyayı mutlak mânâda çürümüş ve bütünüyle yozlaşmış sayar. Dünyadan çekilme dışında herhangi bir güvenli durum göremez. “Bu dünyada bana ne olursa olsun kötü değildir. Çünkü bu dünya benim doğruya olan inancıma göre, ıstırap, sıkıntı, zorluk ve acı çekme yurdu. Dünyanın bütünüyle kötü olduğuna inanıyorum. Öyleyse dünyanın bütün bu menfûr şeyleri üzerime yağdırmasının gerekliliği beklenmedik bir durum değildir.”⁴⁶

Öte yandan Cüneyd, toplumdaki kaçmayı tavsiye etmedi ya da şeriatin emrettiği değişmez sosyal görevleri yok saymaya müsâmaha göstermedi. Bir sûfi, münzevî (rahip) olamaz; o her türlü insanla birlikte yaşamak zorundadır; o ne yoksuldan kaçabilir, ne de zengine göz dikebilir.⁴⁷ O, hilm sahibi ve tahammülkâr olmalıdır.⁴⁸ Kimseye zarar vermemesi gerekir ve herkese karşı âlicenâp olmalıdır.⁴⁹ Cüneyd der ki: “İyi ya da kötü herkesin kendisini ayaklarıyla çiğneyip geçtiği toprak gibi; herkesi sıcağın koruyan bulut gibi; hoşlansın ya da hoşlanmasın her beldeyi sulayan yağmur gibi olmadıkça bir kimse gerçek ârif olamaz.”⁵⁰ Yine Cüneyd demiştir ki: “Allah’ın vahdâniyetinin gerçek şâhidi şu kimselerdir ki, dünyada sanki hiç

hâbi arasına girmek ister. Ancak Cüneyd onu “Ben delileri aşâbıma dâhil etmiyorum. Çünkü sohbet sahıvı iktizâ eder.” diyerek geri çevirir (*Keşfu'l-Mahcûb*, 235). Hallâc’ın oğlu Ahmed ise babasının bazı konular hakkında fikir sormak için Cüneyd’e gittiğini nakleder. Ancak Cüneyd Hallâc’ı reddetmiş ve onu kendisinden bir şeyler öğrenmek değil kendisini imtihân etmeye kalkışmakla suçlamıştır. (*Bağdâdi, Târihu Bağdâd*, VII: 112). *Ahbârü'l-Hallâc’ın* (ed. Massignon ve Paul Kraus, Paris, 1936, 38) yazarının naklettiğine göre de Hallâc, Cüneyd’le tartışır. Tartışma Cüneyd’in “Sözlerinde hiçbir mânâ göremiyorum. Kanınla kim bilir hangi tahtayı ıslatacaksın!” sözleriyle son bulur. Cüneyd’in siyasete ve idareye müdahil olma konusundaki genel tavrı ve Hallâc’ın siyasi imaları olan hareketlerle bağlantısı ve sempatisi öne sürdüklerimizin dayanağıdır.

- 46 Sübkî, *Tabakât*, II: 30.
 47 Kuşeyrî, *Risâle*, 476.
 48 age. 343.
 49 age. 474.
 50 age. 606.

yaşamıyormuş gibi yaşarlar. Dünyadan hiç el etek çekmemiş gibi el etek çekerler. Bedenleriyle eşyâya yerleşirler ancak kalplerinin derinliklerinde onlardan uzaktırlar.”⁵¹

Cüneyd evliydi ancak evliliği ruhun tekâmülü önünde bir engel olarak kabul etmekteydi. Cüneyd şöyle diyordu: “Evli ve rivâyet ilimleriyle meşgul olan sûfi işe yaramazın biridir.”⁵² Sâdik bir hanım hizmetkâr⁵³ Cüneyd’e ve daha sonra da onun iki arkadaşı olan Nûrî⁵⁴ (ö. 295/907) ve Ebû Hamza’ya⁵⁵ (ö. 269/882) bakmıştır. Kendisine bir câriye sunulmuş, o bunu kabul etmeyip bir arkadaşına hediye etmiştir.⁵⁶ Cüneyd’in tarîkati insanın tabiî dürtülerinin nefyedilmesi üzerine kurulmuştur. Bu durum onun “beşerî vasıfları silme”⁵⁷ çağrısının bir parçasıdır.

Tarîkatin üçüncü prensibi ise ibâdete ve Allah’ı zikretmeye yoğun konsantrasyondur. Cüneyd’in, çarşıdaki dükkanında her gün üç yüz rekat namaz kıldığı ve otuz bin tesbîh çektiği nakledilmiştir.⁵⁸ Evde ise her gece dört yüz rekat namaz kılardı.⁵⁹ Haram olan günler ya da misafir kabul ettiği zamanlar hâric bütün bir yıl oruçluymuştu. Dostlarla yemenin oruç tutmaktan daha aşağı olmadığını söyleyerek misafirlerle yemek yemeyi de tercih ederdi.⁶⁰

- 51 Serrâc, *el-Luma'*, 422.
 52 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, II: 22.
 53 Abdel-Kader, age. 50.
 54 Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Muhammed en-Nûrî (ö. 295/987) Bağdat’ta doğdu ve yetişti. Bununla beraber ataları Horasan’a dayanır. Kendisine vecdî deneyimler ve uzun süreli trans hâlleri atfedilir. Şiirleri vardır ve alegorik ifadeler kullanmış olup *şathiye*’ye düşkündür. Bununla beraber Cüneyd kendisine karşı dostane ifadelerle niteler ve ona saygı duyar. bkz. Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, trc. Nicholson, (Londra, 1926), 189.
 55 Ebû Hamza (ö. 269/892) Cüneyd’in bir diğer sermist dostudur. Cuma günü bazı tasavvufî konular hakkında konuşurken vecde gelmiş ve koltuğundan düşüp vefât etmiştir. bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, 150.
 56 Abdel-Kader, age. 50.
 57 Kuşeyrî, age. 171.
 58 Sübkî, *Tabakât*, II: 28.
 59 ay.
 60 Attâr, *Tezkire*, II: 10.

Oruç tutmayı tarîkatin yarısı olarak kabul ediyordu.⁶¹ Bu uygulamaları hayatının sonuna dek sürdürdü. Ölüm geldiğinde (297/910) Cüneyd, uzun uzun yere secde etmekle meşguldü. Onu bu durumdayken gören Cerîrî “Efendim çok büyük bir mertebeye eriştiniz ama yine de bu saatte kendinizi hâlâ çok hırpalıyorsunuz. Bir müddet dinlenseniz!” dedi. Cüneyd “Ona şu andakinden daha fazla ona ihtiyaç duymadım.” cevabını verdi ve son nefesini verene dek de bunu devam ettirdi.⁶² Cüneyd’e göre hiçbir sûfi şerîati izlemeye ihtiyaç duymaktan dışarı çıkamaz. Adamın biri ona bazı ârif-i billahların ibâdet ve sâlih amelleri terk ettikleri bir mertebeye ulaştıklarını söyledi. Cüneyd sert bir şekilde buna tepki gösterdi:

Bu adamlar teklifi düşürmekten bahsediyorlar. Bu kesinlikle büyük bir günahdır. Onlar hırsızlardan ve zinâkârlardan bile daha kötüdürler. Gerçek ârifler Allah’tan gelen emirleri kabul ederler ve yine O’na mutmain olarak dönerler. Eğer bin yıl yaşayacak olsaydım beni onları yapmaktan alıkoyacak bir engelle karşı karşıya kalmadıkça en küçük bir ameli yapmayı dahi terk etmezdim.⁶³

Yine bir gün Cüneyd, câmideki cemaatle kılınan farz namazların iftîtah tekbîrini yirmi yıldır hiç kaçırmadığını söylemiştir.⁶⁴

Sûfi kesinlikle ibâdetleri çoğaltır; ancak o, ibâdetleri daha iyi yapmaya daha fazla özen gösterir. Hz. Ali’nin soyundan gelen biri hac yolu üzerinde Cüneyd’i ziyaret eder. Cüneyd ona “Ey Seyyid, ceddinin iki kılıcı vardı. Biriyle küffâr ile cihâd ederdi, diğeriyle ise kendi nefsiyle savaşırdı. Sen onun oğlusun, bu iki şeyden hangisini yapıyorsun?” diye sordu. Bunu işiten Seyyid gözyaşlarına boğuldu ve “Efendim benim haccım buradadır. Lütfen bana Allah’a giden yolu gösterin!” dedi. Cüneyd “Senin kalbin Allah’ın muhterem evidir. Öyleyse gücün yettiği sürece Allah’ın evine her-

61 Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 413.

62 Serrâc, *el-Luma'*, 281.

63 Ebû Nuaym, *Hilye*, 10: 278; Kuşeyrî, age. 106.

64 Attâr, age. II: 9.

hangi bir şeyin girmesine müsaade etme, bu yeterlidir!” cevabını verdi.⁶⁵

Tarîkatin dördüncü prensibi ise ihlâstır. Sûfi her ne yaparsa yapsın bunu Allah için yapmalıdır. Bunun anlamı “sûfi ibâdetini, hayr u hasenâtını ve zikrini Allah rızâsı için yapmalı, başka birinin rızâsı ya da kendi saâdetini dikkate alarak yapmamalıdır” demektir. Cüneyd şöyle der: “İhlâs, bir kişinin yaptığı bütün şeylerde Allah’ın dışında hiçbir şeyi arzulamamasıdır.”⁶⁶ Başka bir yerde ise şöyle der: “İhlâs, mahlûkâtı kendinle Allah arasındaki ilişkidenden uzak tutma; kendini de (bu uzak tutulan) mahlûkât arasında görmektir.”⁶⁷ Burada şu noktaya işaret edilmelidir ki, biz, Cüneyd’den önce Râbia el-Adeviyye⁶⁸ (ö. 185/801) veya Bâyezîd el-Bestâmî⁶⁹ (ö. 261/875) görebildiğimiz gibi, Cüneyd’de de, onun her zaman Allah rızâsını kazanma ile uhrevî saâdet peşinde koşma arasın-

65 age. II: 21.

66 Kelâbâzî, *et-Taarruf*, 118.

67 Serrâc, *el-Luma'*, 290.

68 Bu, Râbi’atü'l-Adeviyye’nin (ö. 185/801) fenâ hâlinde çıkmış gibi görünen sözlerinde çok yaygın bir temadır. Râbi’a’nın “Cenneti ateşe vereceğim ve cehennemim üstüne de su dökceğim. Tâ ki, Allah yolunun yolcuları üzerinden bu iki perde kalksın da gaye kesinleşsinsin. Böylece Allah’ın kulları herhangi bir umut ya da korku olmaksızın O’nu müşâhede edebilsinler.” sözü bunun örneklerinden biridir. bkz. Margaret Smith, *Readings From the Mystics of Islam*, (London Luzac & Co., 1972), 10-11. Dr. Smith ayrıca Râbi’a’yı *Rabi'a, The Mystic, and Her Fellow Saints in Islam*, isimli eserinde de çalışmıştır. bkz. Margaret Smith, *Rabi'a, The Mystic, and Her Fellow Saints in Islam*, (Amsterdam: Philo Press, 1928, yeniden basımı, 1974).

69 Ebû Yezîd b. Tayfûr b. İsâ el-Bistâmî tasavvufun kurucu isimlerinden biridir. İran’ın Bistam kasabasıdır. Vecd deneyimleri ve şatahâtı dolayısıyla şöhret bulmuştur. Bâyezîd’in cennet nimetlerine karşı tutumu şu sözlerinde net olarak görülmektedir: “Ben nice nimetlerle imtihan edildim. Önce dünya nimetlerine mazhar oldum, sonra onlardan yüz çevirdim, sonra âhîret nimetlerine mazhar oldum. Başlangıçta onlara yöneldim ama (Allah) onların bir aldatmaca (hud’a) oldukları konusunda beni uyardı, ben de onlardan yüz çevirdim. Benim onlardan hoşlanmadığım ortaya çıkınca -çünkü onlar yaradılışın bir parçasıydılar- Mevlâ beni ilâhî nimetlerle (el-atâu’l-ilâhiyye) nimetlendirdi.” bkz. Sehlegî, *Kitâbu'n-Nûr min Kelimâti Ebî Tayfûr*, 153.

da bir çelişki bulunduğunu düşündüğüne dair bir açıklamasına rastlamamaktayız.

Fakat bu, ihlâsın yalnızca bir veçhesidir. Diğer veçhesi ise sûfinin, her ne yaparsa yapsın bütün bunların kendisinin çabası sonucu değil yalnızca Allah'ın lutfu sayesinde olduğunu fark etmesi gerektiğine ilişkindir. “İhlâs, yaptığın şeyde kendini görmeye engel olman ve ondan gâib olmandır.”⁷⁰ Cüneyd aynı noktayı değişik açılardan açıklar: “Zarâfet, her kötü huydan sakınmak, her güzel huyu kullanmak, Allah için amel etmen sonra da bunun senin işin olduğunu düşünmemendir.”⁷¹ Ya da “Fakr, kendine nazar etmeyi unutmak ve eşyayı kendi irâdene bağlamayı kesmendir.”⁷²

İhlâslı ibâdet ve kendini nâfi (fenâyâ dayalı) teslimiyet muhabbetullahı giden yolu hazırlar ki, bu tasavvuf yolunun beşinci prensibidir. Mekke'de kudemâ-yı sûfiyyenin bir toplantısında Cüneyd'e aşkın tanımı soruldu. Sözlerine başladığında gözlerinden yaşlar süzüldü ve şunları söyledi:

Muhib, kendisinden geçmiş bir kuldür. Sürekli Rabbini anar. Ona karşı yükümlülükleri edâ etmekle meşguldür. Kalbiyle O'na nâzır- dır. Kalbi O'nun hüviyyetinin nûru tarafından yakılmıştır. Onun aşkının kadehinden saf bir yudum içmiştir. el-Cebbâr olan Rabbi ona gaybının perdesini aralamıştır. Eğer konuşacak olsa bu Allah'tandır. Eğer nutkedecek olsa bu, Allah iledir. Eğer hareket etse bu, Allah'ın emriyledir. Eğer sâkin olsa bu yine Allah iledir.

Bunun üzerine yanında bulunan diğer şeyhler gözyaşlarına boğuldular ve “Bundan daha fazla söze gerek yoktur! Allah sana hayırlar versin ey âriflerin tâcî!” dediler.⁷³

Muhabbet, kendini nâfi teslimiyet ve ihlâslı ibâdetten daha fazla bir şeydir. Cüneyd der ki: “Muhabbet, derinlemesine nüfûz eden bir bağlanma

duygusudur.”⁷⁴ Sûfinin muhabbetinin nesnesi öncelikle zât-ı ilâhîdir. Ancak kendisi ve dostlarını da hesaba katarak Cüneyd, Allah'ın sûfi üzerine yüklediği sorumlulukları bu muhabbetin yönün- gesinden çıkarmamaya dikkat eder. Cüneyd der ki: “Muhabbet, kalbin meylidir. Yani bu, kalbin Allah'a ve tekellüfsüz olarak Allah için olana meyletmesidir.”⁷⁵ Bir başka vesîle ile de şöyle der: “Muhabbetin hakîkati, Allah'ın kulu için sevdiği şeyi sevmen ve kulu için nefret ettiği şeyden de nefret etmendir.”⁷⁶

“Allah'ta, Allah için, Allah ile beraber yaşama” durumu ise Cüneyd'in bir başka yerde *insanın sıfatlarının Allah'ın sıfatlarıyla yer değiştirmesi* durumu için verdiği örnektir. Kendi bulunduğu noktayı bir kudsî hadisle pekiştirir: “Kul Bana Ben kendisini sevinceye değin nâfilelerle yaklaşır. Ben onu sevdiğimde ise onun gören gözü; işiten kulağı; tutan eli olurum.”⁷⁷

Bu kudsî hadis ilk elden şu anlama gelmektedir: Allah'ın kulu öyle bir mertebeye ulaşır ki, orda onun eşyaya bakışı, seçimi, yapıp etmesi ve Allah ile arasındaki ayrılık ortadan kalkar. Artık kul, eşyayı, Allah'ın onu görmesini sevdiği gibi görür; seçmesini sevdiği gibi seçer; yapmasını istediği gibi yapar. Diğer bir ifâdeyle kulun idrâki, irâdesi ve ameli Allah'ın idrâki, irâdesi ve ameli ile yer değiştirir. İkinci olarak bu hadis, bazen Allah'ın kuluna, normal zamanda kul tarafından kullanılmayan özel bir güçle idrâk, karar verme ve amel etme yetkisi verdiği ve böylece kul, gördüğünde, işittiğinde, irâde ettiğinde ya da amel ettiğinde, sanki bunu yapanın kul değil kulun içinden amel edenin Allah olduğu anlamına da gelir. Hadisin normalde tercümesi ise işte budur.

Fakat Cüneyd ve diğer sûfiler bu hadisi daha değişik açıdan yorumlarlar. Onlara göre bir sûfi ne zaman bir şeyi murâd etse ya da yapsa, bu şey ister olağan ister olağanüstü bir şey olsun, kendi-

70 Serrâc, *el-Luma'*, 289.

71 age. 296.

72 Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 154.

73 Kuşeyrî, *Risâle*, 623.

74 Kuşeyrî, age. 617; Kelâbâzî, *Taarruf*, 130.

75 Kelâbâzî, age. 130.

76 Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, 149.

77 Buhârî, “Rikâk”, 38.

sinde bu şeyi irâde edenin ya da yapanın kendisi değil fakat Allah olduğunu müşâhede eder. Bu idrâk (ru'yet) muhtemelen iki yolla anlaşılabilir. Bunların ilki, bir kimse ne zaman bir seçim yapsa ve sâlih bir amel işlese, bu şahsın bu iş veya istekteki payının, Allah'ın o işteki payına göre oldukça önemsiz olduğunu bilmesidir. Bu algı o kadar güçlenir ki, sonuçta sûfi kendi payını unuttur ve kendi fiilinde yalnızca Allah'ın elini görür. Cüneyd'in "Ağırbaşlı olmak senin Allah için amel etmen ve daha sonra amel edenin kendin olmadığını müşâhede etmendir."⁷⁸ sözü daha önce söylediklerimize ek olarak bu duruma da işâret etmektedir. Kudsî hadisin bu yorumu hadis ulemâsının bu hadisten anladığıyla çelişik değildir. Bu ru'yetin ikinci anlamı ise sûfinin hiçbir şekilde herhangi bir güce sahip olmaması ve görüntüde sûfinin murâdı ya da yapıp ettiği şeyin hakîkate Allah tarafından murâd edildiği ve yapıldığıdır. Sûfi, irâde ve kudretten yoksun boş bir cesetten daha fazlası değildir; kendi kendine hareket etmez; onu hareket ettiren Allah'tır. Bu anlayış tasavvufi terminolojide daha sonra tevhîd-i fi'li ya da fiilin birliği olarak bilinir. Başlangıçta o, yalnızca mistik bir deneyim durumudur; daha sonra eşyânın tabîati ile ilgili bir inanç hâline gelmiş, bir doktrin olmuştur. Cüneyd'in yazılarında çok açık anlatımlar vardır ki, bunlar Cüneyd'in gerçekte bu doktrini kabul ettiğini göstermektedir. Meselâ:

Tevhîd, yakîndir. ...Tevhîd, eşyanın harekâtı ve sekenâtının başka hiçbir şeyin ortaklığı olmaksızın yalnızca Allah'ın fiili olduğunu bilmendir. Bunu yaptığında Allah'ın tevhîdini hakîkate tasdik etmiş olursun.⁷⁹ İşte bu, Allah'ı kendi ef'âlinde tasdik etmendir; aslında hiçbir şeyin kendi fiilinde bir yapma gücü yoktur. Yakîn, tevhîdin adıdır; yakîn kâmil olduğunda tevhîd de saflaşır.⁸⁰

Kendisine sorulan bir soruya Cüneyd'in verdiği aşağıdaki cevap da bir diğer örnektir:

78 Serrâc, *el-Luma'*, 296.

79 Kuşeyrî, age. 36.

80 Ebû Nuaym, *Hilye*, X: 256.

Soru: "Bir kişinin yaptığı şey onun kendi fiili midir?"

Cevap: "Hayır, o Allah'ın sendeki fiilidir ve Allah'ın onu senin için yapmış olması nedeniyle şükretmen gerekir."⁸¹

Tasavvuf yolunun bir sonraki önemli prensibi ise murâkabedir. "Allah'a giden yol nedir?" Bu soruya cevap veren Cüneyd bu yoldaki adımları tasvir eder: "Günâhta ısrarı bertaraf eden tevbe; faydasız istekleri yok eden korku; seni doğruluk yolunda tutan umut ve Allah'ı murâkabedir ki bu, kalbe diğer düşüncelerin girişine izin vermez."⁸² Başka bir vesîle ile de murâkabenin önemine şöyle vurgu yapar: "En hayırlı ve en şerefli celse tevhîd sâhasındaki bir murâkabedir."⁸³ Murâkabe, hakîkati izhâr eder ve tevhîdin sırlarını ortaya çıkarır. Tasavvufi bilgiyi elde etmek isteyen kimse hakkında kendisine sorulduğunda Cüneyd evindeki merdivene işâret ederek şöyle cevap verdi: "Ben bu bilgiyi otuz yıl şu merdivenin altında Allah'ın huzurunda oturarak elde ettim."⁸⁴

Mistik Tecrübe

Murâkabe fenâyı üretir. Her ne kadar fenâ sûfinin mânevî gelişimi içerisinde cüz'î bir aşama olsa da muhtemelen fenâ terimi, sûfinin gelişiminin şimdiye değin tasvîr ettiğimiz çeşitli aşamalarını karakterize etme görevini üstlenir. Bu durum daha önce gördüğümüz üzere bu aşamaların hakîkate fenânın aşamaları olmasından ileri gelir. Bu geniş algıda fenânın kullanımıyla Cüneyd çeşitli aşamaları aşağıdaki şekilde özetler:

Fenânın üç mertebesi vardır: İlki sıfatlar, ah-lâk ve tabiatın ötesine geçmektir. Bunu mü-kellefiyetlerini yerine getirmekle, mücâhede yapmakla ve nefse muhâlefetle ve onu hoşlanmadığı şeyleri yapmaya zorlamakla onun arzularını nefyederek elde edersin.

81 Ebû Nuaym, age. X: 268.

82 Sübkî, age. 30.

83 Kuşeyrî, age. 47-48.

84 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII: 245.

Fenânın ikinci mertebesi, Allah'ın emrine itaatte bulunuyor olmanın dolayısıyla bir haz ve mutluluk düşüncesi içinde olmaktan çekilmendir. Bu aşamayı Allah'ın emirlerine yalnızca O'nun için uyduğunda elde edersin.

Fenânın üçüncü derecesi ise Allah'ın seni müşâhedesinin bunaltıcı yoğunluğu sebebiyle senin vecd halinde olmanın bilincini sonlandırmandır. Bu mertebede hem yaşar hem ölürsün; kendinden öldüğün ve Allah ile yaşamaya başladığın için hakîkate yaşamaktasındır. Resmin varlığını devam ettirir ancak ismin ortadan kalkar.⁸⁵

Bu mertebelerden ilk ikisi üzerine yorum yapmaya gerek yoktur; okurun kendisi önceki sayfalarda bunlardan haberdar olmuştur. Bu nedenle biz kendimizi yalnızca terimin teknik anlamı içinde fenâyı oluşturan üçüncü mertebeye sınırlayacağız. Cüneyd'in açıklık getirdiği ilk şey, fenânın olağanüstü deneyiminin aslında Allah'ın bütünüyle kendi tasarrufunda gerçekleştirdiği bir şehâdet (tanıklık) meselesi olduğudur. Sûfi buna erişemez; fenâ kendisine bahşedilir. İkinci nokta ise fenâ deneyiminde sūfinin kendisinin müstakil bir varlık olduğu yanlış algısının ortadan kalkması ve kendisinin bütünüyle Hakk'ın varlığıyla var olduğu gerçeğinin farkına varmasıyla sūfi hakîkî hayata katılmasıdır. Üçüncü olarak ise fenâ deneyimi sūfinin müşahhas varlığını (resm) ortadan kaldırmaz; bilakis ilâhî bir kökenden geldiğinin farkına vardırarak onu daha da güçlendirir.

Cüneyd, fenâ tecrübesinin çeşitli karakteristik özelliklerine de işâret eder. İlk özellik, fenânın hissi bir deneyim olmasıdır. Cüneyd şöyle der: "Allah'ın birliğinin bilgisi, Allah'ın müşâhedesinden farklıdır; Allah'ı müşâhede ise Allah'ı bilmekten bütünüyle farklıdır."⁸⁶ İkincisi, fenânın zamanüstü bir durumda gerçekleşen bir tecrübe olmasıdır. "Tevhîd, zamânî rûsûm darlığından sermediyyet fenâsı genişliğine çıkıştır."⁸⁷ Üçüncüsü, fenânın

85 Abdülkâdir, *Resâilu Cüneyd*, 55.

86 Kuşeyrî, age. 226.

87 Serrâc, age. 49.

sūfinin, içinde kendi benliğine ait bilincini ve etrafındaki eşyayı kaybettiği Allah ile cem' deneyimi olmasıdır. "Vecddeki kurbîyet, Hakk ile cem' olmaktır."⁸⁸ ve "Tevhîd, içinde benlik bilincinin yittiği ve eşyâya ait bilginin ortadan kalktığı ve Hakk'ın ezelde nasılsa o hâlde tecelli ettiği bir durumdur."⁸⁹ Fenâ tecrübesinin en üst mertebesinde ise kendini unutma bilinci bile ortadan kalkar. Bu mertebede fenâ artık tam olur.⁹⁰ Bir kişi kendisinin yok olduğunu bile fark etmeyecek olduğunda bütünüyle Allah ile yaşar.⁹¹

Fenâ, hayat-ı hakîkiye bir iştiraktır. Fakat fenâ, sūfi tecrübenin zirvesi ya da en yüce hayat-ı hakîkî değildir. Bu durum Cüneyd'in Bâyezîd el-Bestâmî'nin tasavvufî tecrübesi hakkındaki yorumunda netleşir. Cüneyd bunu "Bâyezîd'in tecrübesi hakkında nakledilenler göstermektedir ki, Bâyezîd aynu'l-cem' makamına ulaşmıştır."⁹² ifadesiyle kayda geçer ve "Bâyezîd hâlinin yüceliği ve işâretinin yüksekliğine rağmen bidâyet hâlinde çıkamamıştır. Ondandır kemâl ve nihâyete delâlet eden hiçbir söz işitmedim."⁹³ yorumunu yapar.

Bâyezîd'in nihâi tecrübesine dair bu hüküm (önceki bölümde de gösterdiğimiz üzere)⁹⁴ doğru değildir. Bu hüküm Bâyezîd'in tecrübesine dair Cüneyd'in ulaşabildiği eksik aktarımlara dayalıdır. Fakat bu yorum, Cüneyd'in aynu'l-cem' ya da fenâ deneyimini sūfinin mânevî yolculuğunda nihâi sona ulaşabilmek için geçmek zorunda olduğu bir aşama olarak kabul ettiğini çok açık bir şekilde göstermektedir.

Tasavvufî tecrübenin son aşaması Bâyezîd'in fark ba'de'l-cem'⁹⁵ olarak tasvîr ettiği ya da Kuşeyrî'nin

88 age. 284.

89 Kuşeyrî, *Risâle*, 583.

90 Serrâc, age. 49.

91 age. 285.

92 Serrâc, age. 450.

93 Serrâc, age. 479.

94 Bkz. kendi makalem "Abu Yazid's Description of Mystical Experience", *Hamdard İslamicus*, Yaz 1983.

95 Sehlegî, *en-Nûr min Kelimâti Ebî Tayfûr*, 101, 106.

fark-ı sâni⁹⁶ dediği şeydir. Cüneyd bu birlik durumuna aşağıdaki dizelerde şöyle işâret eder:

*Sen benliğimin derinliklerine nüfûz ettin
Dilim senle ittisâl kurdu
Bazı duyularda bir, bazılarında farklı olduk senle
Senin ihtişamının bilinci bana kendimi unuttur-
duysa eğer
Vecd seni kalbime yaklaştırmıştır*⁹⁷

Aşağıdaki alıntıda Cüneyd nisbeten daha zor bir dille “cem‘ ve fark” makamlarını tasvîr eder:

İmdi, sûfî mevcûd mefkûd ve mefkûd mevcûddur: Olmadığı yerde olmuş, olduğu yerde ise olmamıştır. Sonra ise olduğu yerde olmamanın ardından olmuştur. Bu nedenle o, o olmayan odur. Dolayısıyla o, mefkûd mevcûd olduktan sonraki mevcûd mevcûddur. Zirâ o, galebe sarhoşluğundan (sekr) ayıklık (sahv) beyânına çıkmıştır. Eserlerinin bekâsı vâsıtasıyla kendi sıfatlarını idrâk etmesi ve fiiline uyulması ve eşyâyî menzillerine inzâl etmesi ve mevzilerine vazetmesi için fenâdan kendisine nâsîp olan son noktaya ulaşmasından sonra kendisine müşâhede (duyularıyla algılama durumu) geri verilir.⁹⁸

Cüneyd, ‘aynu’l-cem‘ mertebesi ile cem‘ ve fark mertebesi arasındaki farkı tasvîr eder. Buna göre ‘aynu’l-cem‘ mertebesi vecd ve sekr mertebesi iken cem‘ ve fark mertebesi sahv ve ayıklık mertebesidir. Cüneyd der ki: “Vecd, kendisiyle mutlu olanların hoşuna gider. Fakat müşâhede ortaya çıktığında vecd kaybolur.”⁹⁹ Kuşeyrî de üstâdı Ebû Ali ed-Dakkâk’ın (ö. 410/1010) sözleriyle aynı noktaya dikkat çeker: “Kişi vecdden yükseldiği vakit Hakk’a erer. Kişi ancak kendi insanîyetini tamamen sildiğinde Hakk’ı tahakkuk ettirir. Çünkü hakîkat egemen olduğunda insânîyet varlığını sürdürülemez.”¹⁰⁰ Cüneyd de şu sözlerinde ben-

zer durumu ortaya koyar: “Vücûd vecdin sonlanmasıdır.”¹⁰¹ İkinci olarak ‘aynu’l-cem‘ tecrübesi “ızdırâb, kopuş, hiddet, öfke ve şath”¹⁰² tarafından tamamlanır. Öte yandan ‘cem‘ ve fark’ tecrübesi ise bütünüyle kişinin duyu ve aklının sahiplenilmesidir (temkîn).¹⁰³

Cüneyd “Kişi, hâller ve makamları geride bırakmadıkça gerçek mârifete ve tevhîd-ı sıfâ eremez.”¹⁰⁴ sözüyle ‘aynu’l-cem‘ tecrübesine eşlik eden hâllere de gönderme yapar. Üçüncü olarak ‘aynu’l-cem‘ durumuna yerleşen mistiklere büyük iddialarda bulunma (da‘âvî) verilmişken cem‘ ve fark durumu alçak gönüllülük durumudur. Şathın ‘aynu’l-cem‘le ilişkili olması dolayısıyla bu durum zâten açıklamada imâ edilmiştir; şath, tanım gereği iddia içerir.¹⁰⁵ Diğer taraftan cem‘ ve fark hâli ise içinde huşû duygusu olan kimseye yakınlık getirir.¹⁰⁶

Tevhid

Tasavvuf edebiyatında da kullanıldığı üzere tevhid dört farklı şey anlamına gelir. Öncelikle tevhid, bir kimsenin Tanrı’nın birliği hakkındaki inancına işâret eder ve esasında Tanrı’nın doğası, Tanrı’nın insan ve âlemle ilişkisi gibi hususlardaki çeşitli nazariyelerden müteşekkildir. Bu nazariyeler, mü’minin avamdan ya da kelâmcı havastan olmasına göre değişkenlik arz edebilir. İkinci olarak tevhid, inançları ışığında kişinin zâhir ve bâtın hayatını disipline etmesi durumudur. Burada da yine

101 Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, II: 25.

102 Serrâc, age. 488.

103 age. 488.

104 age. 436.

105 Ebû Nasr Serrâc şath kavramını “Şath, lisânın vecd hâlinde tercüme ettiği bir sözdür ki, iddiaya bitişik olarak kaynağından feyezân eder. Şöyle ki bu şathın sahibi başkasının durumunu ifade etmektedir ve kendisi korunmuştur.” Bkz. *el-Luma’*, 428. İbn Arabî ise şathı şu şekilde tanımlar: “Şath, kendisinde nefsin hazlarından bir pay ve iddia kokusu bulunan sözden ibarettir.” der ve ardından ekler: “Muhakkikler ve şeriat ehli olan kimselerde bu tür şeylerin bulunması nadirdir.” Bkz. İbn Arabî, *el-Fütühâtu’l-Mekkiyye*, (Beyrut: Dâru’s-Sâdır), b: 73, II: 133).

106 Serrâc, age. 97.

96 Kuşeyrî, age. 226.

97 age. 226-27.

98 Abdel-Kader, *Resâil*, 51-52.

99 Kelâbâzî, age. 134.

100 Kuşeyrî, age. 203.

kişiler arasında hayat alanlarıyla ilgili farklılıklar bulunabilir ki, bunlar disiplin koşuluna bağlıdır ve muhtemelen vurgu bunlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Üçüncü olarak tevhid, mistik cem' ve ittihad tecrübelerine işaret eder. Bu tür tevhid ne bir inanç ne de bir disiplindir; o diğer sıradan duygusal tecrübelerden bir bakımdan farklılık arz eden duygusal bir tecrübedir. Daha önce de gördüğümüz üzere bu deneyimin çeşitli seviyeleri vardır. Bu tecrübenin ilk seviyesinde mistik kendisinin Allah ile ittihad ya da birliğin şuuruna erer; bunun akabinde yer alan üst seviyede ise mistik artık kendisinin ve Allah ile ittihadının farkında olmaz; yalnızca saf birliğin şuurundadır. Bu cihetten tevhid, yukarıda tasvir olunan fenâ tecrübesi için diğer bir isimdir. Tevhid tecrübesinin son seviyesinde ise mistik kendisinin Allah'tan farklı olduğu şuurunu tekrar kazanır ki, bu aslında cem'deki fark ya da ittihaddaki ayrılıktır. Bizim çağımızın akademik tartışmalarında genellikle birlik tecrübesi diye adlandırılan durum çoğunlukla bu tecrübenin ikinci seviyesindeki tevhid tecrübesine yani Cüneyd'in tevhid-i sırf dediği tecrübeye işaret eder. Dördüncü olarak tevhid, tevhid tecrübesinden neş'et eden bir hakikat anlayışına da işaret eder. Bu sūfinin mistik tecrübenin ışığına bağlı bir şekilde tesis ettiği üzere aşkın bir idrāk (müşâhede) ve inancın bileşimi, hakikatin felsefi bir yapılandırılması, sonsuz olanla ilişkidir. Bu yönüyle tevhid Cüneyd öncesi sūfilerde yoktur. Bu anlayış Cüneyd'le başlar. O, tasavvuf yolunu tesis ettiği gibi tasavvuf doktrinini de başlatmıştır. Mârifet kavramı erken dönem tasavvuf literatüründe birçok anlama gelir; hakikatin akıl üstü bir bilgisi olma bakımından teknik anlamıyla mârifet ise nihâi cihette tevhidin diğer bir adıdır.

Kaynaklarımız Cüneyd'in tevhid olarak takdim ettiği çok sayıda açıklamayı kaydeder. Bunların bir kısmı inanca,¹⁰⁷ bir kısmı pratik disipline,¹⁰⁸ bir

kısmı ise mistik deneyime¹⁰⁹ işaret eder. Bu açıklamaların burada incelemeye değer bir tarafı yoktur. Biz daha ziyâde Abdülkâdir tarafından neşredilen bir mektuptan, içinde Cüneyd'in tevhidin dört yolu arasını tefrik ettiği bir pasajı tartışmayı tercih edeceğiz. Şöyle naklediliyor:

Bil ki, halk arasında tevhid dört vecih üzere-
redir. Bu vecihlerden biri avâmın tevhididir.
Diğeri ilm-i zâhirle ehl-i hakâyık olanların
tevhididir. Son iki vecih ise ehl-i mârifet olan
havassın tevhididir. Avâmın tevhidine gelince
o, erbâb, endâd, ezdâd, eşkâl ve eşbâhın
olumsuzlanmasıyla (Allah'ın) vahdâniyeti(-
ni) ikrârdır. Fakat Allah'tan başkasına râğbet
(yönelme) ve rehbet (çekinme) muhâlefetini
barındırır. Yine de ikrârla birlikte ef'âlde
onun için tahkîkin hakîkati vardır.

İlm-i zâhir hakikatlerinin ehlinin tevhidine
gelince bu, zâhirde emrin ikâmesi ve yasaktan
da intihâyla birlikte erbâb, endâd, eşkâl ve
eşbâh ru'yetinin olumsuzlanmasıdır. Bu
durumda onların gözlerinden râğbet ve rehbet,
emel ve tamah istihrâc olmuştur. Dolayısıyla
ef'âlde tahkîkin hakikatinin ikâmesi ikrâr ile
tasdikîkin hakikatinin kıyâmından dolayıdır.

Havassın tevhidinin ilk vechine gelince, o
Allah'tan başkasına râğbet ve rehbet muhâle-
fetinin izâlesiyle zâhir ve bâtında emrin ikâ-
mesi ve bununla beraber (yukarıda sayılan)
bu şeylerin olumsuzlanmasıyla vahdâniyetin
ikrârıdır. Bu durumda dâvet ve icâbet şahidinin
kıyâmı Hak şahidinin onunla birlikte
kıyâmıyla muvâfakat gözlerinden istihrâc ol-
muştur.

Havassın tevhidinin ikinci vechi ise arada
üçüncü biri bulunmaksızın Allah önünde
kâim bir ceset olmaktır. Allah'ın tasarrufâtı

107 Meselâ: “*Tevhid*, Allah'ın kendi ezeliyyetinde tek olduğu ve O'nunla beraber hiçbir şeyin bulunmadığı, O'nun işini hiç kimsenin yapmadığını bilmen ve ikrar etmendir.” Bkz. Kuşeyri, *Risâle*, 31.

108 Meselâ: “*Tevhid* beş şeyden ibarettir: hudûsu ref’,

kıdemi ifrâd, ihvanı terk, vatanlardan ayrılış ve bilinen ya da bilinmeyen şeyleri unutuş.” Bkz. Kuşeyri, *Risâle*, 586.

109 Meselâ: “*Tevhid* zamansal belirlenimlerin darlığından çıkış ve sermedî fenânın genişliğine giriştir.” Bkz. Serrâc, *el-Luma*, 49.

tevhîdin denizlerinin engin sularında kudretinin ahkâmının mecrâsında Hakk'ın, kuldan istediği şeyde kul için kâim olması dolayısıyla kulun duyu ve hareketinin gitmesi ve Hakk'ın kurbiyetinin hakikatinde Onun vahdâniyetinin hakikatleriyle nefisinden fânî olması ve Hakk'ın kendisine dâvetinden dolayı bu ceset üzere cereyân eder.

Bu husustaki bilgi ise kulun âhirinin evveline rücûdur; kul olmazdan önce nasılsa öyle olur, çünkü olmazdan önce kul o hâlde idi. Bunun kanıtı Allah'ın "*Rabbin, Adem* oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış, onları kendileri aleyhine şâhid tutmuş ve "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da "Evet öylesin, şâhidiz!» dediler." (A'râf, 172) sözüdür.

O hâlde bu durumda var olan kimdir? O daha önce var değilken nasıl var olabilmektedir? Nâfiz kudret ve tam meşîtle cevap veren mukaddes, pâk ve tertemiz ruhlar dışında cevap veren oldu mu? Şimdi de önceden olduğu gibidir. Çünkü şu anda var olduğu durumdan önce öyleydi. İşte bu, vâhidin muvahhidinin tevhîdinin hakikatinin son noktasıdır: O, var olmayı sonlandırır.¹¹⁰

Cüneyd burada sıradan Müslüman'ın tevhîdini, ulemânın tevhîdini ve sûfîlerin tevhîdini tasvîr eder. Sıradan Müslüman gözle görülebilen tanrıların varlığını inkâr eder, fakat görünmez tanrılara hizmet etmekten kendisini kurtarmaz, çünkü o Allah'ın dışında başka güçlerden korkmaya ve onların lütuflarını ummaya devam etmektedir. Ulemâ, Allah'ın dışındaki diğer güçlerden korku ve ümit durumunun gerçek tek tanrı inancıyla zıt düştüğünü fark ettikleri için görünmez tanrıları da inkâr ederler. Fakat bununla beraber ulemâ tevhîdin zirvesine ermekten uzaktırlar. Çünkü onlar Allah'ın emirlerini sırf Allah için edâ etmezler. Bilakis korumak istedikleri bazı menfaatler ya da korunmak istedikleri bazı zararlar dolayısıyla yaparlar. Diğer bir deyişle onların Allah'a itaatleri basit olarak muhabbetullah için

değildir. Tevhîdin en yüce mertebesi Allah'ın ezelde seçmiş olduğu insanlara has kılınmıştır. Yalnızca onlar tevhîdin en yüce mertebesinin yolunu açan müşâhede-i cemâlullah tecrübesi ile nîmetlenebilirler. Bu derece menfaat gütmenin son izlerini siler ve sâlikin, Allah'ın murâdını yalnızca O'nun için izlemesine imkân tanır. Cüneyd, Allah'a kayıtsız ve benliksiz itaatin, Allah'ı müşâhede deneyimi olmaksızın gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu iddia etmekte oldukça nettir, çünkü bu yalnızca tasavvuf yolunu izlemek vâsıtasıyla elde edilebilir olduğu için tevhîdin en üst mertebesine yalnızca sûfîler erişebilir. İşte bu, Cüneyd'in tasavvuf yolunu kanıtlamasıdır. Belki de şu not edilebilir ki, bu inanç sûfîlerin kısım-ı ekserîsi tarafından paylaşılmaktadır.

Hakk'ın müşâhede edilmesi deneyimindeki ilk mertebede sûfî kendi benliğinin şuurundadır, Allah'ın emirlerinin şuurundadır ve kendisinin emirlere karşı rızâ karşılığının da şuurundadır. Fakat bir sonraki mertebede sûfî Allah'a karşı öyle güçlü bir yakınlık duygusuna sahip olur ki, kendi benliğinin ya da Allah tarafından memur edilmiş olduğu ve bu memuriyete cevap verdiği bilincine son verir. Bütün bu şuur şekilleri ortadan kalkar ve Allah ve O'nun fiilleri tarafından yeri doldurulur. Artık sûfî Allah'ın kendisinden ne yapmasını arzu ediyor ise onu yapar, ancak bunu kendi öz fiili olarak görmez; bunun yerine kendisinden yapıp edenin Allah olduğunu görmeyi tercih eder. Kendisini kendi irâdesi veyâ hareketi bulunmayan boş bir kalıp durumuna getirir. Sûfî âdetâ tevhîd denizinin güçlü dalgalarının belirlediği üzere öteye beriye hareket eden bu denizdeki bir saman çöpü gibidir.

Cüneyd'in tevhîdin son menziline tasvîr etmek amacıyla seçtiği kelimeleri dikkatli bir şekilde not etmemiz gerekir. Bu durum itihâd/birlik'ten ziyâde kurb/yakınlık tecrübesidir; sûfî Allah ile en sıkı yakınlıkta durur, O'nunla bir olmaz. Sûfî ilâhî çağrı (dâvet) ve kendisinin cevâbının (isticâbe) kesinlikle şuurunda değildir, fakat bu, itihâd ya da vahdetin değil sûfinin güçlü yakınlık tecrübesinin etkisidir. Sûfî, kendisinin amel ettiğini değil

110 Abdel-Kader, *Resâil*, 55-56.

kendisinin içinden Allah'ın amel ettiğini algılar. Ortada yalnızca Allah'ın irâdesi ve O'nun fiilleri vardır. İşte bu durum en yüce hakîkattir ki, sūfî kendi tecrübesinin son menzilinde bunu tahakkuk ettirir.

Son tecrübe tek varlık (vahdetü'l-vücûd) tecrübesi değil bir tek fâil (vahdetü'l-fâ'il) tecrübesidir. Bu tecrübe varlığın çokluğunu değil fâillerin çokluğunu nefyeder ve varlığın tekliğini değil yapılan işin tekliğini ortaya çıkarır. Yukarıda alıntıladığımız pasajın son kısmı Cüneyd'in kendi tecrübesi ışığında insanın varlığının doğasını tespiti ve kendi görüşü için Kur'ân'dan destek arayışının bir çabasıdır. Cüneyd işe öncelikle Kur'ân'da insan ruhları ile Allah arasındaki kadim ahitleşme yani ruhlardan Allah'ın rubûbiyetine şahidlik etmelerinin istendiği ve onların da cân u gönülden bunu yerine getirdiklerini anlatan âyete referans vererek başlar. Cüneyd âyetten insan ruhlarının gerçek anlamda varlığa gelmezden önce bir tür varlığa sahip oldukları sonucunu çıkarır. Çünkü eğer ruhlar hiçbir anlamda var değil iseler, hiçbir şekilde muhâtap kılınamazlar ve şahid olmazlardı. Fakat bununla beraber ruhların Allah'ın varlığından ayrı bir varlıklarının bulunmadığı da eşit şekilde doğrudur, çünkü aksi durumda bu ruhların ezeliliği anlamına gelir ve ruhların yaratılmış oldukları hususundaki İslâmî inanışa karşı çıkış olur. Dolayısıyla ruhların var olmakla var olmamak arasında bir varlık durumuna sahip olmaları gerekir. Ruhlar bağımsız varlık sahibi olmak anlamında mevcut değildirler ve şu kadarı var ki, Allah ile mevcuttur. Allah ile bir oldukları gibi yine O'ndan ayrı şeylerdirler.

Bu, sūfînin kendi deneyiminin son mertebesinde tahakkuk ettiği var oluş tarzı ile benzerdir. Zîrâ Cüneyd'in de "var olmazdan önceki durumda nasıl ise öyle olma" dediği üzere sūfînin ideali gerçek anlamda varlığa gelmezden önceki varlık durumuna tekrar dönüştür. Böyle bir mertebenin övgüye değer ve sūfî için bir ideal teşkil etmeyi gerektirmesinin nedeni ise Rabbin, insan ruhları üzerindeki hükümlerinin kemâli ve ruhların

derhâl ve mutlak bir şekilde Allah'ın emrine itaat-kâr olmalarıdır. Cüneyd bu noktayı "Ezelî Mîsâk" hakkındaki risâlesinde tartışır. Şöyle yazar:

Onlar ki, Allah onları kendi katındaki ezel kevninde yanında var kıldı. Ahadiyet binekleri katındaydı. Onları dâvet ettiğinde yine Allah'ın onlara bir fazlı ve keremi olarak onlar süratle O'na icâbet ettiler. Allah onları var kıldığında bununla onlardan kendisine icâbet etmiş, onlara kendisinden gelen dâveti tefhîm etmiş, kendi zâtını, onlar kendi katında ikâme kıldığı bir meşîetten başka bir şey değilken onlara tanıtmıştır.

Onları kendi irâdesiyle nakletmiş sonra da onları meşîetiyle halk olarak çıkardığı tohumlar kılmıştır. Onları Âdem'in (a.s.) sulbüne tevdi etmiştir. Bundan sonra azîz ve celîl olan Allah şöyle demiştir: "*Hani bir vakit Rabbin âdemoğullarından onların sırtlarından zürriyetlerini almış ve onları kendileri aleyhinde 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' diyerek şahit tutmuştu.*" (Âraf, 172)¹¹¹ İşte böylece onlar kendilerine ait bir vücûdları olmaksızın Hakk'ın vâcidleri oldukları için, zikri yüce olsun Allah Teâlâ, yalnızca kendi varlığıyla mevcuttarken kendisinin onlarla muhatap olduğunu haber vermektedir. Zîrâ bu durumda Hak Hak'la birlikte, kendisinin dışında kimsenin bilmediği bir anlamda mevcûddur ve kendisi dışında kimse O'nu bulamaz. Dolayısıyla Allah vâcid, muhît ve onlar aleyhine şahittir. Onları yokluk durumlarında iken yaratmıştır.¹¹²

111 Âyetin tamamı şöyledir: *Hani Rabbin Âdemoğullarından, onların sırtlarından zürriyetlerini çıkarıp kendilerini nefslerine şahid tutmuş, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" (demişti). Onlar da: "Evet, (Rabbimizsin), şahid olduk." demişlerdi. (İşte bu şahidlendirme kıyamet günü "Bizim bundan haberimiz yoktu" dememeniz içindi.*

112 Profesör R. C. Zachner bu cümleyi şu şekilde çevirmiştir: God addressed [the human souls] when they did not [yet] exist except in so far as he "existed" them [wujudi-hi la-hum]; for he was [eternally] "existing" [his] creation in a manner that was different from his "existing" individual souls (anfus), in a manner that

Onlar ki, ezelde ezel içindirler. Fenâ hâllerinde fânî ve bekâlarında bâkî mevcûdlardır. Onları Rabbânî sıfatları, ezeliyet eserleri ve dâimîlik/deymûmiyet âlemleri ihâta etmiştir. (...) Onların fenâlarını bekâlarında ve bekâlarını da fenâlarında tekmîl etmiştir. Hiç kimsenin ortak olamadığı yüce sıfatları ile dileği bakımından Allah'ın murâdı onlar üzerine cârî olduğunda emirler onları kuşatmıştır. İşte bu vücûd en tam vücûddur. O, en öncelikli, en yüce ve kahır, galebe ve sıhhat-i istilâ ile en hak sahibi olandır. Öyle ki, bu vücûd o kulların eserlerini siler, resimlerini ortadan kaldırır, vücûdlarını giderir. Çünkü gerçekte ne bir beşerî sıfat, ne mâlûmî bir vücûd, ne de mefhûmî bir eser söz konusudur. Bütün bunlar ancak ruhların üzerindeki elbiselerdir. Ezelden bu ruhlara ait şeyler değildirler.¹¹³

Bu pasajdan net bir şekilde anlaşılmalıdır ki, insan ruhları Allah'ın şuûnu olarak Allah'la mevcûd olmuşlardır, dolayısıyla Allah'ın onları idrâk etmesi dışında mevcûd değildirler. Ruhlar Allah'ın bildiği ve kuşattığı şe'nleri olarak mevcûddurlar. Bağımsız bir vücûdları olmaması bakımından onlar ölüdürler; Allah'ın idrâk ettiği şeyler olmaları bakımından ise diridirler. Dahası, ruhlar Allah'ın rubûbiyetine ezelde şâhidlikte bulunmak üzere var kılınmışlardır. Fakat Allah'ın rubûbiyetine şâhidlikte bulunmaya yetecek bir duygu içerisinde var kılınmış olmaları nedeniyle bu bakımdan şe'nler olmaktan fazla bir anlam arz ederler. Bu nedenle ruhlar iki yöne sahiptirler: Bir yönden onlar Allah'ta mevcûd olan şe'nlerdir ki, Allah onları bilir ve kuşatır ve diğer yönden onlar Allah'ı idrâk eden ve O'nun dâvetine icâbet etme kapasitesine sahip olan hakikatlerdir. Bu ikinci yöne Cüneyd vücûd-i rabbânî demektedir ki bu yön, Allah'taki bir şe'nden başka bir şey olmaması dolayısıyla

he alone knows... bkz. *Hindu and Muslim Mysticism*, (New York: Schocken, 1960), 146. Ben vücûd ve vâcid terimlerinin "var oluş (existing)" anlamında kullanıldığını düşünmüyorum. Zîrâ bunun için fiilin geçişli formu olan icâd (fiili evcede) kullanılır.

113 Abdel-Kader, *Resâilu'l-Cüneyd*, 32-33.

Cüneyd ayrıca bu yönü idrâk-i ilâhî olarak da karakterize eder.

Yine şu da çok açıktır ki, bu hâlin niçin en iyi hâl olduğunun kriteri bu hâlin şe'nî bir şey olması değildir. Bilakis bu hâlin üstünlüğü burada Allah'ın irâdesinin en mükemmel durumda olmasından kaynaklanır.

Bu pasajın tebyîn ettiği üçüncü şey ise ruhların şuûnî hâllerinde gerçekte herhangi bir irâdeden yoksun olmalarıdır. Dolayısıyla onlar Allah'ın dâvetine icâbet ettiklerinde icâbet eden onlar değildir. Gerçekte onlardan kendi dâvetine icâbet eden Allah'tır. İnsanın dünyevî mevcûdiyetinin karakteristik özelliklerinden biri olan irâde bu varlık durumunda kendisine verilmiştir, gerçekte ise insana ait bir özellik değildir. Bu duruma rağmen Cüneyd bu irâdeyi Allah'ın lâneti değil bir lutfu olarak anması ise dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Bu yüzden insanın bu dünyadaki mevcûdiyeti Hıristiyanlıkta kabul edildiği gibi şer bir durum değil, bir lutuftur. Sûfinin vazifesi bu müstefâd irâdeyi Allah'a itaati yetkin kılmaya tahsis etmek ya da Cüneyd'in sözlerinde olduğu gibi bu irâdeyi Allah'ın irâdesi ile değiştirmektir. Bu görev tasavvufun hedefi olan Allah'a şâhidlik durumudur. Bu durum insan irâdesinin bağımsızlığını yıkar. Sanki insan hiç irâde sahibi olmamış gibi irâdeyi bütünüyle itaatkâr bir duruma getirir. İnsanı tekrar ezelde bu dünyada mevcûd olmazdan önce olduğu gibi kendi öz irâdesine sahip olmadığı bir hâle sokar.

Cüneyd'in fikirleri dönemin inançlarından oldukça farklıdır. Söz gelimi avâm-ı nâs, insan ruhunun yaratıldığına ve ezeli olmadığına inanır. Bu inanç aynı zamanda kelâm âlimleri ile Ehl-i Hadîs'in de itikâdını oluşturur. Fakat Cüneyd'e göre ruh bir tür ezellilik ve yaratılmamışlık özelliği taşır. Yine avâm-ı nâs bir irâdeye sahip olduğu ve kendi fiillerinin fâili olduğu inancındadır. Her ne kadar avâm Allah'ın kâhir kudretini ve tevfikini kabul etseler de Allah'ın kendi fiillerinin icrâcısı olduğuna inanmazlar. Ehl-i Hadîs ve Sünnî kelâmcılar Allah'ı fiillerin fâili değil hâlık olarak kabul ederler. Hem bu âlimler, hem de avâm-ı nâsın na-

zarında Allah'ın fâil-i hakîkî olduğu inancı ve Cüneyd'in yaptığı üzere bunun mutlak hakikat olarak kabul edilmesi, devrin deterministleri kabul edilen Cehmiyye ve Kerrâmiyye ile aynı tarafta olmak anlamına gelecekti. Bu arada Eş'arî'nin kesb teorisinin bu dönemde henüz doğmamış olduğunu da kaydetmek muhtemelen faydalı olacaktır. Bu durumda Cüneyd'in problem hakkındaki görüşü bir diğer popüler kırılma noktasını teşkil eder. Avâm-ı nâsın kulağına tuhaf gelen ve ulemâyı da yadırgatan üçüncü şey ise Cüneyd'in mistik tecrübenin yeni bir bilgi (mârifet) sağladığı iddiasıydı ki, bu bilgi akıl tarafından tahsili imkânsızdı ve mistik tecrübenin rehberliği olmadığı durumda vahiy üzerindeki derin teemmüllerde keşfolunması mümkün değildi.

Şu oldukça açıktır ki, tek fâil doktrininin hakîkî temeli, Cüneyd'in zikrettiği mîsâk âyetinden ziyâde Cüneyd'in fenâ tecrübesidir. Cüneyd'in evindeki bir merdivene işâret ederek “Ben bu ilmi otuz yıl boyunca şu merdivenin altında Allah'ın huzurunda oturmakla elde ettim.”¹¹⁴ sözü mistik tecrübenin mârifet sağlayıcılık kapasitesine referanstır.

Cüneyd kendisinin bu itikâdının hem Müslümanların avâmının hem de ulemânın inancından farklı olduğunun bütünüyle idrâkindedir. Doğal olarak bunların halk tarafından bilindiği takdirde ortaya çıkacak istenmeyen sonuçlarından çekinmiştir. İşte bu, onun bu görüşlerini neden çetrefil ve müphem bir ile ifâde ettiği ve halk içinde bunları konuşmaktan sakındığının sebebidir. Cüneyd, Şibli'yi pervâsızca sarf ettiği sözler dolayısıyla bir kez daha uyarır: “Biz bu ilmi remizli bir dille ve yer altındaki mahzenlerde gizlice ifâde ediyoruz. Sen ise gelip bunu halkın içinde anlatıyorsun.”¹¹⁵

Bizim burada ele aldığımızın dışında Cüneyd'e ait açıklanması güç fikirler vardır. Bütün bu fikirler birlikte ele alındıklarında, bunlar herhangi bir teozofi teşkil etmezler, fakat yalnızca teosofik bir bakış açısının bir parçasıdır. Bazı önemli hususlar dolayısıyla Cüneyd bu fikirleri ne cevaplamış ne

de geliştirmiştir. O, kendi mistik tecrübesi içerisinde mükemmel bir irâde nefyi anlayışı oluşturmuştur ve onun fikrî mütâlaaları yalnızca bu mistik tecrübeyi delillendirmeye yöneliktir. Cüneyd insanın inanç, bilgi, şekâvet ve saadet gibi diğer özelliklerinde “Özne kimdir? Genelde inandığımız üzere insan mı, yoksa Tanrı mı?” gibi soruları geliştirmemiştir. Ya da “Vücûd bir mi, değil mi? İnsanın vücûdu/varlığı ile ilâhî vücûd/varlık arasındaki ilişki nedir?” gibi sorular sormaz. Bu nedenle ona göre, varlık monizmi¹¹⁶ yani tevhîd-i vücûdî, hattâ sıfatların birliği yani tevhîd-i sıfât akıl dışı bir durum olurdu. O, fiilin birliği/tevhîd-i fiilî doktrini geliştirmiştir ki bu doktrin, bir bakıma varoluş monizmine doğru ilk basamak olarak görülebilecek bir içkinleştirme faaliyeti kabul edileceği gibi daha sonra Eş'ariyye'nin yaptığı üzere bir tür aşkınlaştırma/tenzîh çalışması olarak da kabul edilebilir.¹¹⁷

114 Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, X: 245.

115 Kelâbâzî, age. 172.

116 Massignon, Cüneyd'in görüşünü “tutarlı fakat boş monizm” olarak niteler. Ancak bu doğru değildir. R. C. Zachner ve Abdel-Kader de bu yanlışa dikkat çeker (*Hindu and Muslim Mysticism*, 137, metin ve dipnot).

117 On yedinci asırda yaşamış Hintli sûfî müceddid Şeyh Ahmed Sirhindî (971/1564-1034/1624) tevhîd-i fi'lîyi zındıklığın ana nedeni olarak kabul eder, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, ed. Nur Muhammed (Lahor), mektup no: 30, I: 99.



Mesnevîhan Ahmet Cevdet Paşa
(d. Lofça, 26 Mart 1823 / ö. İstanbul, 26 Mayıs 1895)

Mathnawî-khwân Ahmet Cevdet Pasha
(br. Lofça, March 26, 1823 / d. Istanbul, May 26, 1895)

Mustafa KARA*

Bazı insanlar hayatın bir alanında ömrünü tüketir. Bazı insanlar farklı alanlarda at koşturur. Bunların bir kısmı başarılı olur, hoş sada bırakır; eserleriyle, fikirleriyle, talebeleriyle yaşamaya devam eder. Bazıları hased, hırs ve şahsî menfaatleri sebebiyle nâhoş sadâlar bırakır. Sonra gelenler ise onların yapıp ettiklerini ibret nazarıyla okur ve kendi bakış açılarına göre değerlendirirler.

Ahmet Cevdet Paşa, XIX. yüzyılda Tanzimat döneminin tam ortasında çok farklı alanlarda hizmet veren, ilim, fikir, hukuk, maarif, tarih ve siyaset dünyasının en üst noktalarında hoş sadâlar bırakan şahsiyetlerden biridir. Bu cümlelerin, “hayatında hiç hata yapmamıştır” anlamına gelmediğini ilave etmeye gerek var mıdır?

Kısaca hayatının seyri şöyledir:

1823 yılında Bulgaristan/Lofça’da doğdu. Babasının adı İsmail Ağa, annesinin ise Ayşe Sümbül’dür. İlk hocası Lofça Müftüsü Hâfız Ömer Efendi’dir. Tanzimat’ın ilân edildiği yıl, tahsiline devam

etmek üzere İstanbul’a intikal etti ve ömür boyu Tanzimat’ın ideallerine bağlı kaldı. Medrese ilimleriyle beraber hesap, cebir, hendese gibi ilimleri de tahsil etti. Bu faaliyetleri devam ederken tasavvuf kültürüyle de yakından ilgilendi. Gençlik yıllarında Kuşadalı İbrahim Efendi’nin sohbet halkasına katıldı. Çarşamba Murat Molla Tekkesi Şeyhi Mehmet Murad Efendi’den *Mesnevî* okudu ve *–Tezâkir*’de anlattığına göre- mesnevîhanlık icâzeti aldı. Paşa, o demleri, hayatının en tatlı günleri olarak yad etmekte ve söz konusu tekkenin “bayağı bir dârulfünûn gibi” çeşitli ilimlerin okunduğu bir mekân olduğunu ifade etmektedir. Arapça, Farsça, Fransızca ve Bulgarca bilmenin imkânlarını kullanarak şiir ve nesirdeki kabiliyetini geliştirdi. Yazdığı bazı şiirleri daha sonra beğenmediğini, gerekçeleriyle birlikte anlatmıştır.¹

Şu beyitler onundur:

Ger ye’s u humârın verecek ise sonunda

1 bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, haz. Cavit Baysun, (Ankara: TTK Yayınları, 1967), 14, 22, 23.

* Prof. Dr.

Evvelce şikest olsun o peymâne-i ümmid

Uymaz zamane kimseye hakkıyla çaresiz
Lâkayd olup da gitmeli âdem uyarına

Hûbân-ı bî-vefâ gibi dehr-i desise-bâz
Nâz ehline niyâz eder ehl-i niyâza nâz

Üst kademelerde görev aldığında ‘ne oldum delisi’ olanlara ise şöyle sesleniyor:

Bezm-i meyde kusura bakma sakın
Âlem-i âb başka âlemdir
Mey-i ikbâli hazmeden amma
Meşrebimce sahih âdemdir²

Görevli olarak bulunduğu Mısır’da aşırı sıcaklardan duyduğu rahatsızlığı İstanbul’a duyurmak için *demler* redifli dokuz beyitlik gazeli kaleme almıştır:

Gelince yâda Cevdet, ağlarım sadr-ı
kerem-kârın
Der-i lutfunda ekdârı ferâmûş ettiğim demler³

Cevdet Paşa’nın ilk görevi (1844), Rumeli Kazaskerliği’ne bağlı Premedi Kazası Kadılığı’dır. Otuz yaşında iken (1853) Osmanlı Devleti’nin 1774-1826 döneminin tarihini yazmakla görevlendirilmiştir. Bu görev aynı zamanda *Târih-i Cevdet* diye meşhur olan on iki ciltlik eserin başlangıç noktası olmuştur. Otuz yıl süren bu çalışmanın son hali 1891 yılında basılmıştır.⁴

1855 yılında, devletin vak’anüvisi olarak görevlendirilmiştir. On yıl devam eden bu görev de *Tezâkir* diye bilinen eserinin kaleme alınmasına vesile olmuştur. Bu eserde başka kaynaklarda bulunmayan birçok konunun detaylarını bulmak mümkündür. Eser, devlet çarkındaki aksaklıkları zaman zaman kendine has üslûbuyla satırlara aktaran müellifin biyografisi için de birinci elden bilgileri ihtiva etmektedir. Bir anlamda hâtırat özelliği de taşıyan eser, Mehmet Cavid Baysun tarafından yeni harfle-

2 age. 94.

3 age. 59-60.

4 bkz. Zeki Arkan, “Târih-i Cevdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2011, XV: 75-77.

re aktarılmış, 1953-1967 yılları arasında dört kitap olarak Türk Tarih Kurumunca yayınlanmıştır.⁵

Ahmet Cevdet Paşa’nın, konu itibariyle bu esere yakın olan bir diğer kitabının adı ise *Ma’rûzat*’tır. Eser, Sultan II. Abdülhamid Han’ın bizzat kendisinden istediği 1839-1876 yılları arasındaki târihî/siyâsî olayların, onun kalemiyle özeti niteliğindedir. Sultan, yönetimde bulunduğu süre içinde bu eser hep yanında olmuştur. Söz konusu kitap Yusuf Halaçoğlu tarafından yeni harflere aktarılmıştır.⁶

1860’lı yıllarda yıldızı parlayan Cevdet Paşa’ya birçok üst düzey görev ve pâyve verilmiştir. Şüphesiz bunların en büyüğü Anadolu Kazaskerliği idi. Şeyhulislâmlığa doğru hızla giden bu yürüyüş, rakipleri tarafından usûlünce engellendi. Onun, yürüyüşüne ilmiyede değil, mülkiyede devam etmesi istendi. Öyle de oldu. Kazaskerlik vezârete, efendilik paşalığa tahvil edildi.

1866’daki Halep Valiliğini, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliye Başkanlığı, onu da Adliye Nâzirliği takip etti. Ama bunlardan daha önemli bir görev, onun ismiyle bütünleşen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Cemiyeti’nin başkanlığı oldu. Orada da siyâsî oyunlar birbirini takip etti. Görevden alınarak Bursa Valiliğine tayin edildi. Kısa bir süre sonra eski görevine döndü. Önce Evkaf Nâzırı, sonra Maârif Nâzırı oldu. Maârif Nâzırı iken ders kitapları konusuna eğildi. Üç tanesini bizzat yazdı ve her biri 15.000 adet basıldı. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Kavâid-i Türkiyye, (İstanbul, 1292).

Mi’yâr-ı Sedâd, (İstanbul, 1293): Oğlu Ali Sedâd için kaleme alınan ilk Türkçe mantık kitabıdır.

Âdâb-ı Sedâd, (İstanbul, 1294): Tartışma usûl ve âdâbıyla ilgilidir.

5 Söz konusu eser, Seyit Ali Kahraman tarafından kısmen sadeleştirilerek *19. Yüzyılda Osmanlı Devlet Yönetimi* adıyla dört cilt halinde basılmıştır. Ahmet Cevdet Paşa, *19. Yüzyılda Osmanlı Devlet Yönetimi*, der. Seyit Ali Kahraman, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019).

6 Ahmet Cevdet Paşa, *Ma’rûzat*, sade. Yusuf Halaçoğlu, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980).

Bu iki eserle ilgili *Osmanlı Müellifleri*'nin yazarının kanaati şöyledir: "Acizâne fikrime göre mekteplerde mantık ve münâzara usûllerine dair bu eserlerden fazlası lüzumsuzdur."⁷

Adliye Nâzırı iken adliye teşkilatının eksiklerini tamamladı. 1880'de açılan Mekteb-i Hukuk'ta Usûl-i Muhâkeme-i Hukûkiyye, Belâgat-i Osmaniyye ve Ta'lim-i Hitâbet derslerini okuttu.

Ahmet Vefik Paşa'nın başvekil olması üzerine 1882'de Adliye Nâzırlığından ayrıldı. "Mecâlis-i Âliye Memuriyeti" ile kitaplarıyla baş başa kaldı. Yıllar içinde eserlerinde savunduğu fikirlerle ilgili hususları yeniden ele aldı; bir başka ifade ile eserlerini, yapılan tenkitler ışığında ikmal etti. Yazma halinde olan bazı eserleri İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığındadır. Diğer bazı eserleri ise şunlardır:

1. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, (İstanbul, 1915).⁸ İsminden anlaşılacağı gibi peygamberler tarihidir. Hz. Peygamber'e daha geniş yer ayrılan eser, Emeviler, Abbasiler, Müslüman Türk Devletleri tarihini 1439 yılına kadar anlatır. Tam şekli, kızı Fatma Âliye'nin kontrolünde 1915 tarihinde 12 cüz halinde neşredilmiştir. Bursalı Mehmed Tahir'e göre "adeta sehl-i mümteni kabilinden" olan bu eserle ilgili olarak Ahmed Hamdi Tanpınar'ın değerlendirmesi şöyledir:

Cevdet Paşa, *Kıyas-ı enbiyâ*'da ve bilhassa bu kitabın Peygamber'in hayatına ait olan kısmında nesrinin kemal noktasına varır. Türkçe'de Mevlid'den başka hiçbir kitap bu kadar herkesin dilini konuşuyor hissini bırakmamıştır. Bununla beraber her ikisinin sırrı sadece lugatta değildir. *Kıyas-ı enbiyâ*, Tazarunâme'den XVIII. asır, XIX. asır muharrirlerimize kadar Türk nesrinin bütün tecrübelerini kendinde toplar. Ben gerek devrinde ve

gerek ondan çok sonra, Türkçe'ye bu kadar hakkıyla sahip başka bir üslûb tanımıyorum.⁹

2. *Kırım ve Kafkas Tarihçesi*, (İstanbul, 1307): Fransızca'ya çevrilmiştir.

3. *Kavâid-i Osmaniyye*, (İstanbul, 1303): Türkçe'de yayımlanan ilk gramer kitabı olma özelliğini taşımaktadır. Almanca'ya tercüme edilmiştir.

4. *Mecmua-i Âliye*: Kızı Fatma Âliye Hanım'a okuttuğu hikmet, felsefe, ilm-i ruh, matematik, geometri, astronomi vb. ilimlere ait ders notlarını içermektedir.

5. *Mukaddime Tercümesi*: Pirizâde Mehmed Sahib Efendi'nin eksik bıraktığı altıncı bölümün tercümesidir. İki cildi Pirizâde'ye, bir cildi Cevdet Paşa'ya ait olmak üzere Bulak ve İstanbul'da basılmıştır.

6. *Beyânü'l-unvan*, (İstanbul, 1273): İslâm ilimleri metodolojisi ile ilgilidir.

7. *Ma'lumât-ı nâfia*, (İstanbul, 1279): Rüşdiye mektepleri için yazılmıştır.

8. *Eser-i ahd-i Hamidî*, (İstanbul, 1309): İbtidâî mektepleri için kaleme alınan bir ilmihal kitabıdır.

9. *Hilye-i saâdet*, (İstanbul, 1304).

10. *Hulâsatü'l-beyân*, (İstanbul, 1303): Kur'ân-ı Kerim'in toplanması ile ilgili Arapça bir eserdir. Ali Osman Yüksel tarafından *Muhtasar Kur'ân Tarihi*¹⁰ adıyla tercüme edilmiştir.¹¹

11. *Takvimü'l-edvâr*: Hicrî, Şemsî takvim ile ilgilidir. Müellifin, bu eserle ilgili olarak söylediği şu cümle önemlidir: "Herkesin anlayacağı surette bir risale yazıp Takvîmu'l-edvâr tesmiye ettim ve 'lisân-ı Türkî ilim lisanı olamaz' diyenlere lisa-

7 bkz. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. Yekta Saraç, (Ankara: TÜBA Yayınları, 2016), I: 75.

8 Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, nşr. Mahir İz, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1972).

9 1291 yılında basılan *Kıyas-ı enbiyâ*'nın Pertevniyal Valide Sultan'a takdim edilmesi ile ilgili *Tezkire*'de bilgi vardır. bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tezimme*, 126-127.

10 Ahmet Cevdet Paşa, *Muhtasar Kur'ân Tarihi*, çev. Ali Osman Yüksel, (İstanbul: Hamaloğlu Yayınları, 1975).

11 *Tezâkir*'in son cildinde hayatıyla ilgili bilgi verirken eserlerinin hazırlanma sebepleri, merhaleleri, hazırlanma yerleri ile ilgili bilgi, yeri geldikçe detaylı bir şekilde anlatılmıştır.

nımızın her şeye kâbil olduğunu ve bu lisan ile her fenden güzel eserler yazılabileceğini tasdik ettirdim.”¹²

Ahmet Cevdet Paşa’yı, eserlerini ve fikirlerini, yöneticiliğini ve mücadelesini, artılarını ve eksilerini, sevenlerini ve sevmeyenlerini usta bir kalemden okumak isteyenler, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın *Edebiyat Üzerine Makaleler*¹³ isimli eserine başvurmalıdır. İsteyenler ayrıca Paşa’nın kızı Fatma Âliye Hanım tarafından kaleme alınan, yeni harflere de aktarılan *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı* isimli eserini de mütalaa edebilir.¹⁴ Ümit Meriç’in sosyoloji anabilimdalında yaptığı doktora tezi de onunla ilgilidir: *Cevdet Paşa’nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*.¹⁵

Cevdet Paşa, 26 Mayıs 1895’te Bebek’teki evinde âlem-i cemâle intikal etmiş ve Fatih Sultan Mehmet Türbesi’nin haziresine defnedilmiştir.¹⁶ Kendisiyle ilgili, 1995’te İstanbul’da, 2021 tarihinde de Bursa’da birer sempozyum tertip edilmiş ve bildiriler basılmıştır.

Vefatına Tarih¹⁷

İlim, irfan sanatta bir beyefendi
Yönetim ve hukukta bir beyefendi
Altı ciltlik Mesnevî ile söyledim:
“Mesnevîhan Ahmed Cevdet Beyefendi”¹⁸

12 Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, 110.

13 bkz. Ahmed Hamdi Tanpınar, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1977), 196-206.

14 bkz. Fatma Âliye Hanım, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018).

15 bkz. Ümit Meriç, *Cevdet Paşa’nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1975).

16 bkz. Yusuf Halaçoğlu ve M. Akif Aydın, “Cevdet Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1993, VII: 443-450.

17 Cevdet Paşa, *Belâgat-i Osmaniyye* isimli eserinde Ebced ile tarih düşürme konusuna, “San’at-i Tarih” başlığı altında genişçe yer vermiştir. bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-i Osmaniyye*, haz. Mehmet Gümüşkılıç, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), 209 vd.

18 Bu tarihi düşüştüğümde Cevdet Paşa’nın *Beyefendi* redifli gazelinden haberdar değildim. Reşidpaşazâde Ali Gâlib Beyefendi’nin bir iltifatnâmesine cevap olarak yazılan sekiz beytin ilk ve son beyti şöyledir:
Hoş geldi kerem-nâme-i Gâlib Beyefendi

Ahmed Cevdet Paşa’nın Mesnevîhanlığı

Burada dikkatinize sunmak istediğim bölüm, onun mesnevîhanlığı ile ilgili bilgileri ihtiva eden, kültür dünyasına, kısmen tekke-medrese tarihine de ışık tutan satırlardır. Gençlik yıllarında İstanbul medreselerinden/müdürrislerinden âzamî derecede istifade etmek için nasıl gece gündüz çalıştığını, uykusuzluk ve yorgunluk sebebiyle hastalandığını, nihayet “eyyâm-ı tatil” diye bir şey olduğunu anlattıktan sonra sözü Dârulmesnevî’ye ve mesnevîhânlık konusuna getirmektedir.¹⁹

...Fakat hem teneffüs etmek ve hem de Fârisi öğrenmek üzere eyyâm-ı tatilde Çarşambapazarı civarında vâki Murad Molla Tekyesine²⁰ devama başladım. Ol vakit İstanbul’da iki meşhur Mesnevîhân vardı. Biri Hoca Hüsameddin Efendi,²¹ Küçük Mustafa Paşa’da *Mesnevî-i şerif* okuturdu. Hüsn-i zann-ı enâma mazhar bir pir-i rüşen-zamîr olup ricâl u kibardan pek çok zevât ona mutekid idi. Her taraftan ve her sınıftan nice zevât onun dersine müdâvemet ile nutkunu nimet ve nasihatini ganimet bilirdiler. Bazan biz dahi gidip takrir-i dil-pezirini istimâ ederdik. Badehu Eyyüb-i Ensârî semtine nakl-i ikametgâh edip âhir-i ömrüne kadar orada ikamet eyledi.

Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Efendi²²

Her bendeye lutfetmeğe râğib Beyefendi

...

Bir vakt-i mübarekte erişti bana Cevdet
Fehunde peyâm-ı Ali Gâlib Beyefendi

bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *19. Yüzyılda Osmanlı Devlet Yönetimi*, 27.

19 Aşağıda verilen alıntı içindeki dipnotlar bize aittir.

20 Geniş bilgi için bk. M. Baha Tanman, “Murad Molla Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2020, XXXI: 187-188.

21 Mehmed Emin Kerkükî’nin yanında Bursa’da yetişen Hüsameddin Efendi’nin şahsiyetini gösteren Mehmet Akif, “Hüsam Efendi Hoca” şiirini yazmıştır. 1927’de vefat eden Hasirîzâde Tekkesi Şeyhi Elif Efendi, mürşidi için *Tensîtu’l-muhibbin Menâkıb-ı Hace Hüsameddin* adıyla bir eser yazmıştır.

22 bkz. Bayram Ali Kaya, “Osman Selâhaddin Dede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2019, Ek-2: 378-379.

onun telâmizindendir.

Diğeri Çarşamba kurbunda Murad Molla Tekyesi poştınısını Mehmed Murad Efendi olup eyyâm-ı muayyenede *Mesnevî-i şerif* okutur ve eyyâm-ı sâirede sabahtan akşama kadar mütenevvi dersler verir idi. Tekyesi bayağı bir Dârulfünûn idi. Burada her nevi ulûm u maârif tahsil olunurdu. Kendisinin akdem-i şâkirdânı olan Hafız Tevfik Efendi dahi burada hücrenişin olup müracaat edenlere Fârisi tedaris eylerdi. Bu dergâha ricâl ü kibardan nice zevât gelip gider ve karib u baîd mahallerden pek çok şâkird gelip ahz u istifade eder idi. Ben dahi boş vakitlerimi burada tahsil-i maârife sarf eylerdim. Ve bazen dahi Şevket ve Urfî divanlarını okumak üzere şâir-i meşhur Fehim Efendi'nin Karagüm-rük'teki konağına giderdim.

Fehim Efendi *Tefsir-i Kevâkib* sahibi Ferruh Efendi'nin²³ terbiye-kerdelerinden olup, Arabî'de çendân kuvveti yok ise de a'lâ Fârisî bilirdi ve güzel şiir söylerdi. Zürefâdan feylosof meşrep bir zât-ı meâl-i simât idi. Masrafını irâdına uydurmuş, hanesine çekilmiş kendi âleminde yaşar, gelip giden züvvâr ile görüşür ve devâvin-i Fârisiyye okutur idi. Bu cihetle dairesi mecma-ı urefâ ve zürefâ idi. Mukeddema memuriyetle taşralarda pek çok dolaşmış olduğu cihetle umûr-i dâhiliyeye vâkîf olduğu gibi Ferruh Efendi'nin dairesinde büyümüş olduğundan umûr-i ecnebiyyeye dahi âşina olduğuna mebni meclisinde gâh maârife dair sözler söylenir ve gâh mesâil-i politikıyyeden bahs olunur idi.

Vaktiyle Fehim Efendi'den Fârisî okumuş

23 İlim, fikir ve sanat adamlarıyla birlikte Beşiktaş'ta bulunan evinde yaptığı sohbetlerle tanınan Ferruh Efendi, 1826 yılında yasaklanan Bektâşîlik sebebiyle muhalifleri tarafından o gün için en büyük suçla suçlanarak "Bektâşîdir" gerekçesiyle sürgününe karar aldırılmıştır. Araya giren dostları, "Tefsir yazıyor, İstanbul'da kalması lazım" gerekçesiyle sürgünün Kadıköy'e çevrilmesini sağlamıştır. bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1988), I: 116.

olan şâir-i meşhur Safvet Efendi de ol esnada Fatih civarında bir hânede mukîm olduğundan onunla dahi görüşüp şi'r u inşâya dair musahabet olunurdu. Bu vesileler ile şi'r u inşâya dahi heves u rağbet ve gürûh-i üdebâ ve küttab ile üns ü ülfet eyledim. Bu cihetle ara sıra şiir söylerdim. Lakin söylediğim şiiri kendim de beğenmez idim ve sülûs ve nesih yazılarından izin aldığımda verilen Vehbî mahlasıyla tahallus eylerdim...

Ol vakit Fatih civarında pek çok ulema ve fudala olduğu gibi Fatih'ten Sultan Selim'e ve bir taraftan Karagüm-rük'e kadar bu arada pek çok erbab-ı şi'r u inşâ var idi ve Çarşambapazarı'nda Papasoğlu Medresesinin karşısında Vaki Konağında sâkin olan Kuşadalı İbrahim Efendi²⁴ ol asrın en büyük âdemlerinden zâhir u bâtını mâmûr bir zât idi. Büyük küçük pek çok kimseler kendisinden ahz-ı dest-i inâbetle ona mürid olmuşlar idi. Vüzerâdan ve ricâlden pek çok zevât konağına gelip huzuruna girmek üzere sofada nevbet beklerler idi. Sûfiyye mesleğine sâlik olmadığımız halde biz de komşuluk hasebiyle gidip görüşürdük ve en büyük hocaefendilerden halledemediğimiz şübuhâtı ondan istikşaf ile hallederdik. Ulûm-i âliyeden ve alelhusus tefâsirden hangi mebhas açılrsa fevkalâde tetkik eyler ve hâtırlara gelmedik nüket ü mezâyâ söyler idi. Murad Molla şeyhinin siğar u kibardan pek çok müridi olup ancak kendisi munsif bir zat olduğuna mebni müridleri içinden ciddi bir sâlik zuhur ettikte: "Bu bizim işimiz değildir" deyu onu Hafız Tevfik Efendi vasıtasıyla Kuşadalı'ya gönderirdi.

Bâlâda ulema sırasında ismi mezkûr olan Hafız Seyyid Efendi dahi gayet âbid ve zâhid bir zat olmağla ona dahi nice zatlar mutekid olup mehâm-i umurda istihâre ettirirlerdi. Hatta Damad-ı şehriyâri Said Paşa'nın ettirdiği istihâre karibu'l-ahdde ayniyle zuhûra gelmiş

24 Geniş bilgi için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Efendi*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1981).

olduğundan Hoca Efendi'ye pek çok ikram etti ve Çarşambapazarı civarında kendisine bir de hane alıverdi ve kendisini teehhül ettirdi. Hafız Seyyid Efendi ise sūfiyye mesleğini inkârda mutaassıb olup hatta Kuşadalı gibi meşâyih-i sūfiyyenin müridlerine telkin eylediği rabıta, şeyhin suretini zihnine alarak ona teveccüh demek olduğundan bunun şirk-i celi olduğunu isbat için bir risale telif eyledi. Ve Kütüb-i Fârisiyyeye: “Kızılbaş kitapları” der ve Murad Molla şeyhini Şî ve sapık deyu zemmeylerdi. Şeyh Efendi dahi onu: “Kaba sofu ve zâhid-i huşk” deyu kadhederdi.

Ben ikisinden dahi tederrüs eylediğim cihetle böyle yekdiğere münâkız sözler işitir idim. Mamâfih, Şeyh efendi kadirşinas bir zat olduğuna mebni Hoca efendiye îânde kusur etmezdi. Çünkü Hoca Efendi pek fakir olduğundan kitap alacak akçesi yok idi. Bir derse başlayacak olsa istiâre-i kütübe muhtac idi. Şeyh efendi ise ona lazım olacak kitapları evvelce tedârik ederek Hafız Tevfik Efendi vasıtasıyla ona isâl eylerdi. Sanki aleyhinde kullanmak için Hoca efendiye birçok esliha veriridi.

Dekâyık-ı hikemiyye ve kelâmiyye ile meşgul olduğum sırada o türlü mücadeleler dahi işitmekle münazaanın aslını anlamak üzere kütüb-i sūfiyyeyi ve alelhusûs Muhyiddin İbn Arabî hazretlerinin telifatını mütalaaya dahi hayli evkâtımı sarfettim. Elhâsıl Fatih semtinde ol vakit ulûm ve maârifeye dair bahisler cereyan eylediği sırada böyle zâhir ve bâtın mücadeleleri dahi eksik değil idi. Şimdi ne o var ne bu var. O zevâtın cümlesi âlem-i bahs u cedeli terk ettiler. Hep yerlerini boş koyup gittiler. Kâşki bir Murad Molla Şeyhi olaydı da onu zemim edecek bir de Hafız Seyyid bulunaydı.

Murad Molla şeyhi, Katar şeyhlerinden²⁵ olup

25 Cuma günleri namazdan sonra, o gün Arapça olarak okunan hutbenin konusu etrafında vaaz eden, İstanbul'un saygıdeğer şeyh efendilerine verilen isim. Ka-

sırasıyla Sultan Ahmed Cami-i Şerifi vaizi olmağla Cuma günleri bu camide vaaz ederdi ve mâni zuhûrunda bilvekalâ Hafız Tevfik Efendi'yi ve bazen Fakir'i gönderirdi. Vâizlik benim mesleğim olmayıp sinnim dahi çendan buna muvafık olmadığı ve vâizlere mahsus bol yenli cübbe mizâcına hoş gelmediği halde Şeyh Efendi'nin hatırı için bazen onun cübbesini giyip ve Sultan Ahmed Camii kürsüsüne çıkıp nâsa va'z u nasihat eylerdim...

Murad Molla şeyhi epeyce servet sahibi olup tekyesinin tayyârâtı dahi ziyade idi ve hayyir bir âdem olup eline geçen paraları umûr-i hayriyyeye sarfederdi. Bu cihetle tekyesi civarında hâlâ mevcut olan Dârulmesnevî'yi inşa eyledi²⁶ ve 1260 senesi Muharreminin 9. günü²⁷ onu küşâd ettikte teberrüken Sultan Abdülmecid Han hazretleri teşrif buyurdu. Ol gün Şeyh Efendi eski şâkirdânına icazet verdiği sırada ben dahi *Mesnevî-i şerif*'ten²⁸ icâzet aldım ve onunla beraber *Kaside-i Bür'e* ve *Hizbü'l-bahr*²⁹ okumağa dahi ondan mezun oldum.³⁰ Ondan sonra her sene Muharrem'in

tar Şeyhleri adını alan bu sūfiler sırayla şu camilerde vaaz ederek nihayet Ayasofya Kürsi Şeyhliği ünvanını alırlardı: Eyüp, Sultan Selim, Fatih, Bayezid, Süleymaniye, Sultan Ahmed ve Ayasofya.

26 Tarihçesi hakkında bkz. M. Baha Tanman, “Mesnevîhâne Tekkesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2004, XXIX: 334-336.

27 18 Ocak 1845.

28 *Mesnevî*'nin 7. cildi meselesiyle ilgili değerlendirmeleri için bk. Ahmet Cevdet Paşa, *19. Yüzyılda Osmanlı Devlet Yönetimi*, 228.

29 XIII. yüzyılda Mısır'da yaşayan Büsrî tarafından kaleme alınan *Kaside-i Bür'e*, Hz. Peygamber'le ilgilidir. Bütün dünya dillerine çevrilecek kadar geniş bir şöhrete sahip olmuştur. bkz. Mahmut Kaya, “Kasidetü'l-Bürde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2001, XXIV: 568-569. *Hizbü'l-bahr* ise Şazeliyye'nin Piri Ebu'l-Hasan Şazeli'ye nisbet edilen bir duadır. Bütün tarikat mensuplarınca bilinir ve okunur.

30 *Mesnevî*'yi tercüme ve şerh eden Sivas Valisi Abidin Paşa'nın 1. cildi Cevdet Paşa'ya göndermesi üzerine yazdığı uzun bir *Cevabnâme*'de esas olarak *Mesnevî*'nin 7. cildi meselesini tartışırken Murad Molla Tekkesi ile olan alışverişine de temas etmiştir. bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *19. Yüzyılda Osmanlı Devlet Yö-*

dokuzunda Dârulmesnevi’de mersiye okunmak âdet olmuştur. Dokuzuncu gün tayin olunması dahi her sene Muharrem’in onuncu günü Koca Mustafa Paşa dergâhında mersiye okumak âdet olduğu cihetle iki mersiye bir güne gelmemek içindir.

Ol devirlerde ne güzel günler göndüm. Ne tatlı ömür sürdürdüm. Her dem ferâğ-ı hâtır ile safâ-yı derûn bana hemdem idi. O âlem ne güzel âlem idi...

Murad Molla Dergâhına tereddüdüm münasebetiyle hangi tekyeye varsam riâyet bulurdum. Alelhusus Mesnevîhân olduğum cihetle Mevlevî dergâhlarında muhterem olurdum ve bazen geceleri dahi Galata Mevlevîhânesi’nde kalırdım ve şî’r u inşâda mümâresem olduğundan ketebe-i aklâm ve bazı ricâl u kibar ile ülfet ve muârefe peyda etmiş idim.³¹

Doğumunun 200. yılında âlim, ârif ve yöneticimiz Ahmet Cevdet Paşa’yı rahmetle anarız.

Kaynaklar:

- Ahmet Cevdet Paşa. *19. Yüzyılda Osmanlı Devlet Yönetimi*. der. Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.
- , *Belâgat-i Osmaniyye*. haz. Mehmet Gümüşkılıç. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- , *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*. nşr. Mahir İz. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- , *Ma’rûzat*. sade. Yusuf Halaçoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- , *Muhtasar Kur’ân Tarihi*. çev. Ali Osman Yüksel. İstanbul: Hamaloğlu Yayınları, 1975.
- , *Tezâkir 40-Tetimme*. haz. Cavit Baysun. Ankara: TTK Yayınları, 1967.
- Arkan, Zeki. “Târîh-i Cevdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2011, XV: 75-77.

netimi, 228 vd.

31 Ahmet Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, 12-17.

- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. Yekta Saraç. Ankara: TÜBA Yayınları, 2016.
- Fatma Âliye Hanım. *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Halaçoğlu Yusuf ve Aydın, M. Akif. “Cevdet Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1993, VII: 443-450.
- İbnülemin Mahmut Kemal İnal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1988.
- Kaya, Bayram Ali. “Osman Selâhaddin Dede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2019, Ek-2: 378-379.
- Kaya, Mahmut. “Kasîdetü’l-Bürde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2001, XXIV: 568-569.
- Meriç, Ümid. *Cevdet Paşa’nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1975.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kuşadalı İbrahim Efendi*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1981.
- Tanman, M. Baha. “Menevîhâne Tekkesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2004, XXIX: 334-336.
- , “Murad Molla Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2020, XXXI: 187-188.
- Tanpınar, Ahmed Hamdi. *Edebiyat Üzerine Makaleler*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1977.



Tasavvufun Gündelik Hayata Tesiri Hakkında Türkçedeki Bazı İfadelere Dair Ömer Tuğrul İnançer'in Tespitleri*

Omar Tuğrul Inancer's Detections on Some Turkish Idioms and Metaphores About The Influence of Islamic Sufism on Daily Life

Derya KILIÇKAYA**

Öz

Osmanlı bakiyesi bir aile ve çevrede yetişen Ömer Tuğrul İnançer, tasavvuf terbiyesini/görgüsünü yetiştirdiği ve bulunduğu ortamdaki bizzat tecrübe ederek almış bir zâttır. Kendisi, devrinin mühim addedilen mürid-i kâmillerinin, tâbir yerindeyse “dizinin dibinde yetişmiş” bir sūfî, bir inanç eriydi. Mutasavvıf kimliğini gerek mevcut şartlar sebebiyle gerekse reklam unsuru olarak kullanmamak adına, kendini “sofimeşrep” olarak tarif etmişse de mürid-i kâmil vasfı daima ilgi görmüştür. Manzum kırk hadis tercümelerinde sıkça geçen “Müminler ölmez. Bir yerden bir yere göç ederler” hadis-i şerifini dilinden düşürmeyen Ömer Tuğrul İnançer, 4 Eylül 2022’de âhirete “göç etmiştir”. Çok iyi bir hatip olan İnançer’in sohbet üslûbuyla yazılmış birçok eseri vardır. İlk baskısı 2006 yılında yapılan *Vakte Karşı Sözler* adlı kitabındaki tasavvuf ve gündelik hayat bahislerini, lisanımız açısından değerlendirmek bu yazının amaçları arasındadır. Kitap, esas itibarıyla Ayşe Şasa Oran’ın Ömer Tuğrul İnançer ile yaptığı bir tasavvuf sohbetinin yazıya dökülmesi mesinden oluşmaktadır. Bu sohbetin ses kaydını daha sonra Berat Demirci deşifre etmiş ve sohbeti kitaplaştırmıştır. Bu kitapta, tasavvuf ve gündelik hayat konusuyla ilgili iki başlık vardır. Bunlardan ilki, Ayşe Şasa Hanım’ın sorduğu sorular etrafında gerçekleşen sohbettir. İkincisi ise 2003 yılında, Türk Edebiyatı Vakfı’nda Ömer Tuğrul İnançer’in verdiği konferansın metnidir. Bu çalışmada, her iki metinden hareketle İnançer’in tespitleriyle bazı tasavvufi sözlerin lisanımıza tesiri değerlendirilecektir. Makalede ele alınacak tasavvufi ifadeler şu şekildedir: “Kılıbık, İllallah, altmışaltıya bağlamak, bel bağlamak, eşiğe basmamak, ölüsü kandilli, ism-i Celâl ile başlayan sözler, imamsuyu, çile çekmek, eline, diline, beline sahip olmak, habbeyi kubbe yapmak, çelebi adam, ağzı kara, abdala malum olur, hû demek ve Resullullah’ı temsil eden gül”. Halkın dini anlamadaki rolü ve folklorik bakımdan, bu ifadeler hiç şüphesiz önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, söz, Ömer Tuğrul İnançer, tasavvuf, günlük hayat.

* Bu makaleyi, 11 Nisan 2020’de 22 yaşında koronadan kaybettiğim İTÜ Uçak Mühendisliği son sınıf öğrencisi kardeşim Emircan Kılıçkaya’ya ithaf ediyorum.

** ORCID ID: 0000-0000-XXXX-0000, Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi Rektörlük Türk Dili Bölümü.
E-mail: derya.kilickaya@kocaeli.edu.tr.

Abstract

Omar Tugrul Inancer, who grew up in a family and environment with Ottoman remnants, is a person who received his mystic education and manners by personally experiencing it from the environment where he grew up. He was a Sūfī, a man of faith who was “bred at the bottom of the knee”, so to speak, of the perfect masters of his time, who were considered important. Although he described himself as “sofimeshrep” in order not to use his Sūfī identity either because of the current conditions or as an advertising element, his qualification as a murshid-e-kamil has always attracted attention. The hadith, “Believers do not die but rather migrate from some place to another” which is frequently mentioned in forty hadith translations in verse was often used by Omar Tugrul Inancer. He himself “migrated” to the hereafter on September 4, 2022. Inançer, who is a very good orator, has many works written in conversational style. It is among the aims of this article to evaluate the mysticism and daily life in his book, *Vakte Karşı Sözler* (Words Against Time), the first edition of which was published in 2006, in terms of our language. The book essentially consists of translating a Sūfī conversation carried out by Ayse Sasa Oran with Omar Tugrul Inancer. The audio recording of this conversation was later deciphered by Berat Demirci and was also made into a book. There are two titles in this book on the subject of Sufism and daily life. The first of these is the conversation that took place around the questions asked by Ayse Sasa. The second was held in 2003 at the Turkish Literature Foundation. This is the text of the conference given by Omar Tugrul Inancer. In this study, the effects of some mystical words in our language will be evaluated with the determinations of Inançer, based on both texts.

Keywords: Turkish, word, Omar Tugrul Inancer, mysticism, daily life.

Giriş

Türk kültüründe, tasavvufî kavramlar ve kurumlardan ilham alınarak üretilen sözler, adına folklor de denen halk bilimiyle alakalıdır. Folklorik deyimler/kalıplaşmış sözler, herhangi bir kişiye ait olmayıp halkın ortak eseridirler. Ancak bazen, halkın içerisinde yer alan ve Allah’a ulaşma, onu tanıma yollarını öğreten bir kurum olan tarikat ve onun çevresinde gelişen kültür, tek başına bu tip deyimleri ortaya koyabilir. Tarikatlar ve çevresinde gelişen görenek ve uygulamalar, folklorun çalışma alanı içinde gösterilmiştir. Tarikatlar, topluma tesir ederek bir anlamda halk bilimini de şekillendirirler. Tekkeden çıkan dolayısıyla tasavvuf ile alakalı bu söz grupları, zamanla tüm halka sirâyet eder ve herkesçe kullanılır hâle gelir. Bu şekildeki sözler tekke hafızasının ürünü olmakla beraber, aynı zamanda yüzyıllar öncesinden günümüze süzülerek de gelirler. Bu anlamda, tasavvufî hayatın yaşandığı tekkelerden dilimize geçmiş pek çok deyim olduğu söylenebilir. Kalıplaşmış sözlerin kaynağının tasavvuf da olabileceğini gösteren bu tip misaller, tasavvufun Türkçeye ve folklorla olan etkisini açık

bir şekilde gösterir. Kısacası, tarikat kültüründen günümüze süzülen bu sözler, zengin birer folklorik malzeme olarak addedilmelidir. Tarikat ve folklorun bu mühim münasebetine ilk dikkat çeken araştırmacı Cemaleddin Server Revnakoğlu’dur:

Revnakoğlu, tarikat ve folklor münasebetleri üzerine de önemli tespitler yapmıştır. O, tarikatları, folklorun çok önemli malzemesi olarak görmüştür. Onun tarikatlarla ilgili yazılarının büyük çoğunluğu tarikatların bu folklorik yönü üzerinedir. Çünkü ona göre tarikatlara ait bu folklorik malumat oldukça önemlidir ve mutlaka derlenmelidir.¹

Revnakoğlu’nun bu hassasiyetine sahip Süheyl Ünver, Samiha Ayverdi, Ali Fuat Başgil, Mahir İz, Ahmet Yüksel Özemre gibi tasavvuf kültürüyle beslenen münevverler arasına, günümüzden, Türkçenin muhafazasını bir dava olarak addetmiş olan Uğur Derman ve Ömer Tuğrul Inançer’i de

1 Selim Selimoğlu, “Tarikat Folkloruna Dikkat Çeken İlk Araştırmacılarımızdan Cemaleddin Server Revnakoğlu”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 53 (2014): 192.

katmak gerekir. “Lisan, günlük hayatın lâzimesidir”² diyen İnançer, Anadolu halkının kültürünün ve inançlarının tarihinin gündelik Türkçede âdetâ müze gibi muhafaza edildiğini vurgularken çoğumuzun bunun farkında olmadığına dikkat çekmek istemiştir. Ne var ki dilde sadeleşme sürecinden bugüne Arapça ve Farsçadan Türkçeleşen pek çok deyim, kullanılmadığı için unutulmuş veya yok olmaya yüz tutmuştur. Bu yüzden Ömer Tuğrul İnançer’e göre dilde sadeleşmenin, maalesef Türkçeye bir soykırım kadar kötü etkisi olmuştur. Modern hayatın geleneğe duyarsızlığı sebebiyle de artık yeni nesiller Türkçenin bu zenginliğine itibar etmemektedir. Bugün özellikle gençler, geçmişten gelen çoğu kelimeyi ve tâbiri artık anlamamaktadırlar. Halbuki lisan, insanların anlaşmasının en büyük vasıtasıdır. İnançer’e göre ecdadının dilini anlamayan nesiller bilgi, beceri ve kültür olarak çok şey kaybetmiş demektir.

İnançer’in perspektifinden insanoglunun hakîkati, tasavvufta “hazret-i insan” olarak nitelendirilir; çünkü Allah, insana insandan tecelli eder.³ Bu açıdan, insanların iletişim aracı olan dil de ilâhî kaynaqlıdır. Hâsılı, insan ve lisan ayrılmaz bir bütündür ve sohbet geleneği çok önemlidir. Bugün “hakîkî Türkçe” diye gördüğümüz Eski Anadolu Türkçesi kültürü ortada yoktur. Günümüzde, lisanımıza karşı eskiden gösterilen hassasiyet ve farkındalık ortadan kalkmıştır. Sadece aklına güvenerek hareket eden insan, mâneviyattan uzaklaştıkça kullandığı kelimeler de bu durumdan nasibini alır ve sekülerleşir. Mâneviyat içeren bir kelime telaffuz edildiğinde, onu duyan kişi kimi zaman bunu farklı yorumlayabilmektedir. Mesela bir zât, cümle içerisinde “İnşallah” dediğinde karşı taraf ona tepki göstererek “İnşallahla, maşallahla olmaz.” diyebilmektedir. Bugün, değil tasavvufî kavramları kullanmak, bazen bu şekilde “Eğer Allah dilerse” demek dahi, birtakım sorunlara yol açabilmektedir. Cüzî aklına güvenen, üst anlamı görmek istemeyen insan, aynı zamanda içindeki “hazret-i insan”

2 Ö. Tuğrul İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 143.

3 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 146.

potansiyelini de görmezden gelmektedir.

Ömer Tuğrul İnançer, deyim ve mecazların anlamları ve çıkış hikâyelerine dair, sözlüklerde rastlanmayan müktesebata sahip bir münevverdi. O, özellikle gündelik hayatta kullandığımız sözlerin, tâbirlerin ve deyimlerin birçoğunda tasavvufî etkinin olduğunu belirtir. Ona göre İslam tasavvufu, Türk-İslam toplumlarına, tarihin her devrinde çok güçlü bir şekilde nüfûz etmiştir. Öyle ki bu sözler, tasavvufla ilgisi olmayan halkın bile, gündelik hayatta diline girmiştir:

Ve tasavvuf hayatı, zannedildiğinin ve öğretilildiğinin çok ötesinde, günlük hayatımıza fevkalâde girmiştir. Biz tasavvufsuz adım atmamız ama farkında değilizdir. Tabii tasavvufu oturup seccadenin üzerinde tespih çekmekten ibaret zannedenler bunu böyle kabul etmezler, anlamazlar.⁴

Her ne kadar insanların büyük bir kısmı, esas hakikatini bilmeden söz söylese de sözler, tasavvufun, aslında hayatla ne kadar iç içe olduğunu bir göstergesidir:

(Tasavvuf) kişinin hayatının tamamında yer tutar. Ama bunların kimisi şuurundadır, kimisi değildir. Kimisi babadan görme taklit olarak yapar, kimisi tahkikine erişir, doğru olarak yapar ama din ayrı hayat ayrı değildir.⁵

İslam’ın bir düşünce sistemi değil, bir hayat tarzı olduğunu vurgulayan İnançer, tasavvufun gündelik hayata intikalinin bu esaslı temelden kaynaklandığını düşünür. Âdetlerin çoğu tasavvuf kaynaklıdır. Bu konuda, muharrem ayındaki aşure pişirmeyi misal olarak verir ve bunun aslında bir tarikat âdeti olduğunu söyler. Eski toplum hayatımızda aşure pişirmeyen tekke yoktur.⁶ Cemaleddin Server Revnakoğlu’nun tarikat folkloruna dair yaptığı araştırmalarda da bu hususa değinilmiştir:

Muharrem’in onuncu gününden otuzuncu gününe bazen de Muharrem’den sonra gelen Se-

4 age. 143.

5 İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 103.

6 bkz. age. 102-103.

fer ayının onuna kadar dergâhlarda tantanalı, musikili ayinler yapılmaz. Ayinlerin havası ağır ve hüznüldür. Bu ayinlerden sonra otuz gün boyunca önce derviş ve ailelerinden başlanarak yakın komşular ve gelebilen herkes için sofralar kurulur, kurbanlar kesilir, fakir fukara doyurulur; o günler için özel ayarlanmış olan toprak çanaklarda aşure dağıtılır, sevap ve hasenatı Hasan, Hüseyin soyuna hediye edilir.⁷

Aslında bir aşk ilişkisi olan tasavvuf, görüldüğü gibi günlük hayatın içinde zaten vardır. Tasavvufi hayatı yaşayabilmek için birtakım incelikleri bilmek gerekir. Tasavvuf ehli, kendi tekke ve dergâhlarındaki bu incelikleri, bilhassa da dile dair olanları günlük hayata yansıtmışlardır. Bugün dergâhların ve tekkelerin kapalı olması, tasavvufun yaşanmadığı anlamına gelmez. Tasavvuf, günlük hayatın tamamen içinden gelen bir olgudur. Dolayısıyla Ömer Tuğrul İnançer'in de hep ifade ettiği gibi, tasavvufun zuhuru değişmiş fakat mânâsı değişmemiştir. Tasavvuf, geçmişte olduğu gibi bugün de o lisan inceliklerini topluma aksettirmektedir. Her ne kadar "hakikî Türkçe" pek kalmasa ve lisan sekülerleşse de tasavvuf, vazifesine bir şekilde devam etmektedir. Tasavvufi ritüellerin, konuşma lisanına intikal edişinden bahsetmek bile, tasavvuf-günlük hayat ilişkisini gözler önüne serecektir. Bugün sadece inanç yönüyle ön plana çıkarılan müesseseler olan tarikatlerin, aslında folklorik taraflarının da olduğu bir hakikattir. Bu müesseselerin kültür ve folklor bakan yönlerinden biri de, görüldüğü gibi, kullanılan kalıp ifadelerdir. Aşağıda, tasavvufun lisanımıza kazandırdığı/günlük hayata kattığı deyimler ve terimler hususunda Ömer Tuğrul İnançer'in misal olarak verdiği bazı sözler değerlendirilecektir. Değerlendirme yapılırken İnançer'in çeşitli ortamlarda gerçekleştirdiği ve internette de bulunan sohbetlerinden istifade edilecektir. Böylelikle, tarikat

7 Selim Selimoğlu, "Cemaleddin Server Revnakoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Folklor Çalışmaları" (Yüksek Lisans, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 130.

folkloru hususunda mühim olan bu sözlerin, günlük hayata nasıl aksetmiş olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

1. Kılıbık / Kalbi Ilık

Vakte Karşı Sözler isimli eserde, Hz. Peygamber'in hanımlarına karşı gösterdiği nezaketle ilgili ayrıntılar bulmak mümkündür. Ömer Tuğrul İnançer, Hz. Aişe'den rivayet olunan bazı ifadeleri aktararak Hz. Peygamber'in kadına verdiği değeri anlatmaya çalışır. Mesela Hz. Aişe, O'na bir kaptı su götürdüğü zaman "Bir yudum önce sen iç" der. Sonrasında Hz. Peygamber, Hz. Aişe'nin suyu içtiği yere dudaklarını değdirerek ve onun içtiği yerde dudaklarını gezdirerek suyu içer. Bu tavır, kadının değerini yüksek bir şekilde ifade etmektedir:

Öyle bir değer vermek ki, daha doğrusu kadının değerini öylesine ifade etmek ki... Bir kadına nasıl değer verildiğini göstermenin bundan daha başka ve yüksek bir numunesi yok. Müslümanlar böyle bir peygamberin ümmeti olduklarını unutup egolarına tâbî bir şekilde kadımlarına davranıyorlar.⁸

Müslümanlar Hz. Peygamber'in pek çok vasfını unuttuğu için, bugün bu tavrı takınan bir kimseye halk arasında "karısına boyun eğmiş, işlevsiz erkek" anlamında "kılıbık" denebilmektedir. İnançer, sıra dışı bir şekilde menfi anlama sahip bu tâbirin aslında müspet anlamıyla ortaya çıktığını sohbetlerinde sık sık belirtmiştir. Ona göre "kılıbık" tâbiri, "kalbi ılık" ifadesinden galattır. Eskiden "kalbi ılık" tâbiri, "merhametli, sevgi dolu (insan)" anlamında kullanılıyordu. Ne var ki ataerkil toplum yapısında yetişen Türk erkeklerinin eşlerine ve çocuklarına sevgi göstermesi, acziyet ve otorite kaybı olarak görüldüğü için "kalbi ılık" tâbiri zamanla anlamını yitirmiş ve "kalbi ılık" yani "kılıbık" erkekler halk arasında alay konusu olmuştur. Oysa insanın sevgi dolu olması ve bunu muhatabına göstermesi önemli bir erdemdir. Bizzat Hz. Peygamber, hanımlarına, evde ev işlerinde yardım ederek, kızlarına, torunlarına sevgi göstererek kalbi ılık davranmanın iman

8 İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 40-41.

belirtisi olduğunu göstermiştir. İnançer'e göre şu hâlde "en kalbi ılık erkek Hz. Muhammed'dir." Zira o muhabbet peygamberidir, Habibullah'tır.⁹

2. İllallah

Tasavvuf, bünyesinde barındırdığı güzellik nedeniyle hep çekici olmuş ve kimi zaman taklidi de yapılmıştır. Tasavvufun kendisinin taklidi olduğu gibi, tasavvufî sözlerin de taklidi vardır. Tasavvufî kalıp sözlerin halk tarafından kullanılması, güzeli taklit etmek olarak değerlendirilebilir. Kötü söz söylemekten insanı men eden tasavvuf terbiyesi, bir şekilde halka da sirâyet etmiştir. Bu yüzden insanımız bir şeyden veya kimseden usandığında/bıktığında bunu bir tasavvuf tabiri ile ifade etme gereği duyar. Folklor adına incelenmeye değer olan bu kalıp sözlerden biri "illallah"tır. "İllallah" sözü, halkın seçici dikkatine güzel bir misal teşkil eder. Bu sözün tasavvufta "Yeter" anlamına geldiğini idrak eden toplum, bunu güzel bir şekilde kendi hayatının içine sokmuştur. Kelimenin, bugün eskisi kadar kullanılmadığı ise bir hakîkattir. Tasavvuftan süzülerek gelen bu tâbirin yerini bugün, içi boş ve edep dışı kimi sözler alabilmektedir. Üstelik bu tip sözleri orta yaşın üstündeki kimseler dahi çekinmeden kullanabilmektedir. Ömer Tuğrul İnançer, lisanımızda usanma ve bıkkınlık anlatan bir söz olan ve "İllallah, yaka silktim senden!" gibi cümlelerde kullanılan "illallah"ın aslının ne olduğunu anlatır. Bu söz, esasen her gün her tekkede kullanılan kelime-i tevhid zikrinin son cümlesinin günlük hayatımıza bir yansımasıdır: 'Ee illallah be!' kullanırız bunu değil mi? 'Ee illallah be!', herhangi bir tekkede zikrullah meclisini idare eden zatın, zikrin bittiğini gösteren tabiridir illallah. 'Yeter' demektir.¹⁰

Aslında "Yeter" demek olan ve tarikat âyinlerinde zikri bitirmek için kullanılan illallah sözü, ilginç bir şekilde halkın diline yansımıştır. Bir şeyden usanıldığı zaman, "Yeter" anlamında halk arasında

kullanılan bu sözün aslının ne olduğu ise herkesçe bilinmemektedir.

Tarikat âyini sırasında yetmiş bin kelime-i tevhid çekilirken "Muhammedun Resulullah"ın en son denilmesi, âyinin "tamamen" bittiğini gösterir: "'Lâ ilâhe' ki mürşid söyler, 'İllallah'a hep beraber girilir. Belli bir miktarda söylenir en sonunda zikrullahı idare eden zat, tevhidin sanki sonuncu 'illallah'ıymış gibi yüksek sesle 'İllallah Muhammeden Resûlullah' der bitirir."¹¹

"Muhammedun Resulullah" kelime-i tayyibesi ile "Lâ ilâhe illallah" arasındaki farkı Ömer Tuğrul İnançer bir sohbetinde şöyle açıklar: "Muhammedun Resulullah" kelime-i tayyibesi Allah'ın lafzıdır. "Lâ ilâhe illallah", mahlûk sözüdür. Nûr-ı Muhammedî yaratıldığında teccüm etmiştir ve dile gelmiştir. Dile geldiğinde yaratılan bu nurun ilk sözü "Lâ ilâhe illallah" olur. Bu söze karşı Allah cevap verir: "Muhammedun Resulullah". Buradan yola çıkarak Hâlik sözünün mü yoksa mahlûk sözünün mü daha büyük olacağını düşünülmesini isteyen İnançer, böylelikle "Muhammedun Resulullah" demenin önemine işaret etmiş olur.¹²

Tarikatlerde zikir sırasında bazen şeyh efendi, uzun zikir âyinine ara vermek ister. Tarikat âyinlerinde, şeyh efendinin idaresi altında zikir devam ederken bir süre bırakmak gerektiğinde dahi bu "illallah" sözü söylenir. Şeyh efendinin bu surette kesinlikle "Muhammedun Resulullah" dememesi gerekir. Eğer yanlışlıkla derse zincirleme devam eden zikir, kesintiye uğrar. Tevhidin seyri ve devri bozulmuş sayılır. Böyle olduğu takdirde o ana kadar çekilen sayı sayılmaz, zikre sıfırdan başlamak gerekir.¹³ Bu durumun bir benzeri, günümüzde halk arasında da uygulanmaktadır. Tespih ile kelime-i tevhid çekerken sadece "Lâ ilâhe illallah" denir. "Muhammedun Resulullah" ise tespihin imamesine gelindiğinde

11 age. 146.

12 Ö. Tuğrul İnançer, "Bir İnsanın Büyük Olduğu Nasıl Anlaşılır?", *MyMecra* Youtube Kanalı (4 Ocak 2022), <https://www.youtube.com/watch?v=i-L-BiCVeRg>.

13 bkz. Ramazan Muslu, "Türk Tasavvuf Kültüründe Süfîlerin Ölümüne Bakışı ve Cenaze Merasimleri", *EKEV Akademi Dergisi* 13, 38 (2009): 80.

9 bkz. Ö. Tuğrul İnançer, *Muhabbet Peygamberi*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2019), 200-202.

10 İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 145.



Fotoğraf 1: Kelime-i Tevhid Zikri Esnâsında, Shems Friedlander Arşivinden¹⁵

yüzüncü “Lâ ilâhe illâllah” çekildikten sonra denebilmektedir.

Kelime-i Tevhid çekmekten maksadın bir defa “Lâ ilâhe illâllah” diyebilmek olduğunu anlatan İnançer, yetmiş bin defa çekilen kelime-i tevhidin gayesinin de aslında bir defa “Muhammedun Resulullah” diyebilmek olduğunu belirtir. Kısacası “illallah” sözünün aslı, tarikat âyinlerine dayanmaktadır. Görüldüğü gibi âyinlerde şeyh, “illallah” der ve âyine bu şekilde ara verilir. Melodisiz kelime-i tevhid, bu duruma misal olarak gösterilebilir:

Postnişin bir kere ‘fa’lem enne hû. Lâ ilahe illallah’ der ve üç kere ağırca kelime-i tevhîdi okur. Üçüncü esmâ ile birlikte Şeyh Efendi bir tempoda zikri başlatır ve dördüncüde hâzirûn girer. ‘Lâ’ derken başlar sağa eğilir, ‘ilahe’ derken yukarı ve ortaya kaldırılır, ‘illallah’ derken başlar yine sol tarafa eğilerek yapılır. Belirli bir sayıda çekildikten sonra Şeyh Efendi’nin meydanın perdesinden biraz yukarda bir perdede ‘İllallah’, ‘Lâ ilahe illallah, Allah, Hû’ demesiyle Kelime-i Tevhid zikri biter¹⁴

14 Muhammet Enes Üstün, “Albay Selahattin Gürer’in Hayatı, Eserleri ve Riyasetindeki ‘Kıyâm Kelime-i Tevhid’inin Müzikal Açından İncelenmesi” (Yüksek

Kelime-i tevhid zikrinin Muhammed Sûresi’nde¹⁶ geçmesi ve bu zikrin bizzat Peygamber Efendimiz tarafından tavsiye edilmesi nedeniyle, tekkelerde tevhid zikrine bilhassa önem verilmiştir.

İnançer’e göre mürşidin vazifesi, gönül hanesine gelecek olan Allah’ın tecellisi için hazırlık yapmaktır. Hazırlık, temizlikten ibarettir. Mürşit, kişinin kalbini para gibi ilahlardan temizler. İlah mesabesine gelmiş bu şeylerden temizlik için “lâ ilâhe”, “İlah yoktur.” sözü gereklidir. “Lâ ilâhe illâllah”, bazı tarikatlerin zikir adabının temelini teşkil eder. İslam dünyasının en yaygın tarikatlerinden biri sayılan Halvetiyye’nin temel esaslarından biri, “Lâ ilâhe illâllah” zikrine devam etmektir. Nefsin tezkiyesini merkeze alan tarikatlerde ilk telkin edilen zikir, kelime-i tevhiddir. Mesela, Halvetiyye-i Ramazaniyye’den neşet eden Cerrâhiyye’ye ait olan

Lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 22.

15 Muzaffer Ozak, “Zikrullah Albümü”, <https://www.flickr.com/photos/muzafferozak/22445022333/in/album-72157648360814957/>.

16 *Bil ki, Allah’tan başka ilâh yoktur. (Habibim!) Hem kendinin hem de mümin erkeklerin ve mümin kadınların günahlarının bağışlanmasını dile! Allah, gezip dolaştığımız yeri de duracağımız yeri de bilir. (Muhammed 47/19)*

Cerrâhî Âsitanesi'nde şeyh postu mavidir.¹⁷ Mavi renk, kelime-i tevhidin nûruna işaret eder. Postun bir diğer mânâsı da kurban edilmiş benliği, nefsi-emmâreyi temsil etmesidir.¹⁸ Aşağıdaki fotoğraf, kelime-i tevhid zikri esnasında çekilmiştir ve Cerrâhiyye'ye aittir.

Son olarak “illallah” sözünden, tevazu çerçevesinde bahsetmek gerekirse, Ömer Tuğrul İnançer'in bir sohbetine başvurmak yerinde olur. İnançer, herkesin mütevâzı olması gerektiğini belirtirken tahkir edilmek ile tevâzuu birbirine karıştırmamanın lüzumundan bahseder. İnsanların ayağı altında ezilmek, tahkir görmek anlamına gelir. Ancak bu, tevâzu değildir. Tasavvuf kurumunda, bunun karşılığı olarak “eyvallah” kelimesi vardır ama her eyvallahın bir “illallah” noktası da bulunur. İnançer, sohbetinde, bir kişinin o “illallah” noktasını idrak edemediği takdirde derviş dahi olamayacağından söz eder.¹⁹ Bu “illallah” noktasının muhakkak olması gerektiğini belirtir ve tevâzuun, tahkir edilmeye rıza göstermek olarak algılanmaması gerektiğini ısrarla vurgular. Kısacası, kişi hakaret gördüğünü hissettiği zaman, bu duruma “Yeter” diyebilmelidir. “Yeter” dememesi, onu kesinlikle mütevâzı yapmaz.

3. Altmışaltıya Bağlamak

Bir işi Allah'a havale etmek, onu vekil tayin etmek tasavvufî bir bakış açıdır. Mâruz kalınan bir kötü söze veya davranışa cevap dahi vermeyen derviş, aslında bu cevabı kendisinin yerine Allah'ın vermesini diler. Bilir ki Allah, bu karşılığı en iyi şekilde verecektir. Bu yüzden, kendisi karşılık verme gereği dahi duymaz. Dolayısıyla Allah'a havale etmek, çok güçlü bir iman ve teslimiyetin göstergesidir. Meşhur “Kabağın sahibi” kıssasında olduğu gibi,

kimi zaman da dervişin maruz kaldığı hâl Allah'ın gayretine dokunur, yani gücüne gider. Bu durumda da zulme uğramış zâtın yanında, Allah ilâhî adâletiyle tecelli eder.

Türk Dil Kurumu Sözlüğü ile *Kubbealtı Lügati*'ne bakıldığında “altmışaltıya bağlamak” sözünün olumsuz bir anlam ifade ettiği görülmektedir. *TDK*, ifadeyi “geçici bir çözümle durumu kurtarmış görünmek” şeklinde açıklarken²⁰ *Kubbealtı Lügati*, “bir işi sağlam bir çözüm yoluyla değil, geçici ve kolay bir tarzda halletmiş görünmek” şeklinde izah eder.²¹ Her iki lügatte de bu ifadenin bir tür kâğıt/iskambil oyunu olan altmışaltı ile ilişkilendirildiği görülür. Ömer Tuğrul İnançer, bu bilgilerin yanlışlığına dikkat çeker ve sözün kâğıt oyunuyla alakası olmadığını belirtir. “İşi 66'ya bağlamak” şeklinde yazılan deyimün özünün “Allah” olduğu ifade edilir. Yapılan araştırmalar, ifadenin anlam kaybına uğradığına işaret eder: “Altmışaltıya bağlamak deyimi de Allah ile ilgilidir. Altmış altı sayısı ebced hesabında “Allah” lafzının karşılığıdır; ama bu deyim, anlam kaybına uğramıştır.”²²

Osmanlı elifbasının her harfine bir değer verilmiştir. Harflerin yan yana gelmesiyle oluşan tarih hesabına ise ebced denir. Altmış-altı, ebcedle ism-i Celâl'e işaret eder. İsm-i Celâl, Cenâb-ı Hakk'ın ulûhiyete ait sıfatlarının hepsini kendinde toplayan en yüce adıdır.²³ “Allah” ism-i şerifinin ebceddeki karşılığı ise altmış altıdır: “Ebced hesabıyla Allah kelimesini oluşturan harflerin sayısal değerinin (a=1, l=30, l=30, h=5) toplamı. Bir işi altmışaltıya bağlamak, her türlü tedbiri aldıktan sonra sonucun gerçekleşmesini Allah'tan beklemek ve kalp huzuru

17 bkz. Ö. Tuğrul İnançer, “Osmanlı Tarihinde Süfilik Âyin ve Erkânları”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 131.

18 bkz. Mustafa Merter, *Nefs Psikolojisi ve Rüyalara Dili*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 406.

19 Ö. Tuğrul İnançer, “Allah'ın En Sevmediği Hâl”, MyMecra Youtube Kanalı (16 Şubat 2021), https://www.youtube.com/watch?v=oKzb_Svveo.

20 “Altmışaltıya Bağlamak”, *TDK Güncel Türkçe Sözlük*, Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <https://sozluk.gov.tr/>.

21 “Altmış Altı”, *Kubbealtı Lügati*, Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/altm%C4%B1%C5%9F>.

22 İzzet Eser, “Türk Dil Kurumunun Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü'ndeki Dinî Motifler”, (Yüksek Lisans, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 80.

23 “İsm-i Celâl”, *Kubbealtı Lügati*, Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/%C4%B0S%C4%B0M>.



Fotoğraf 2: Türbe-i Şerif, Shems Friedlander Arşivinden

içinde olmak demektir.²⁴

Hasılı, altmışaltıya bağlamak “Allah’a havale etmek” anlamına gelir:

Kâğıt 66 ile karıştırıyorlar, 66 diye bir oyun varmış, ben bilmiyorum. Hayır! Altmış-altıya bağlamak Allah’a havale etmektir. Camileri-mizde ve sair yerlerde, güzel hüsn-ü hat eserlerinde çifte vav görünür. Vav 6’dır, iki tane 6 yan yana gelince toplamı 12 yapar, ama karşılıklı (müsenna) yazılınca 66 yapar; erbabi için çifte vav, Allah ism-i şerifidir.²⁵

Eskiden dergâhlarda muharrem ayında yapılan aşu-rede, büyük kazanın etrafındaki dervişler sırayla dua ederek kepçeleri alıp “çifte vav” olacak şekilde aşureyi karıştırırlardı. Böylelikle derviş, aşureyi karıştırırken aynı zamanda zikretmiş olurdu.²⁶

24 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002), 40.

25 İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 149.

26 Elif Ceylan Erol, “Türk Sanatında Tarikat Eşyaları: Ritüeller Bağlamında Sembolik Okuma”, (Doktora, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021), 55-56.

Görüldüğü gibi, gündelik hayatta pişirilen yemek ve kullanılan âletler dervişin zikrinin parçası olarak görülürdü.

İstanbul’un en eski müsenna “vav”ının Mısır Çarşısı’nın köprü tarafındaki kapısının içinde bulunduğu bilinmektedir. Ancak bu vav, tamir esnasında ortadan kaldırılmıştır.²⁷ Ömer Tuğrul İnançer’in bahsini ettiği müsenna/çifte vava, Cerrâhi Âsitanesi’nden misal vermek gerekirse yukarıdaki fotoğraf gösterilebilir²⁸:

4. Bel Bağlamak

Birisinin kendisine yardımcı olacağına inanmak, güvenmek anlamında kullanılan bel bağlama, esasen tasavvufta kemer/kuşak ile ilişkili bir tâbirdir. Tâbirin sonradan anlam değişmesi ile yardımın geleceğine inanmak/güvenmek şekline dönüşmesi bile, insanımızdaki tasavvufî bakış açısını gösterir.

27 bkz. Ali Alparslan, “Müsennâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2006, XXXII: 87-88.

28 Muzaffer Ozak, “Cerrâhiye Albümü”, <https://www.flickr.com/photos/muzafferozak/22467309064/in/album-72157661233948986/>.

Kendisine yardımcı olunacağına inanmak ve güvenmek tam anlamıyla bir teslimiyettir. Tasavvufta her zaman ümitvar olmak mühimdir. Allah'ın cemâl isimlerinin celâl isimlerinden daha fazla olduğunu bilen tasavvuf ehli, her zaman ümitvar olmuştur. Ömer Tuğrul İnançer'in de hep bahsettiği gibi Allah, "Yakarım!" der ama yakmaz. Tasavvuf ehlinin Allah'ın şefkatine olan bu tam inancı sayesinde, cehennem ateşi dahi sadece yakan bir ateş değil, pişiren bir ateş olarak da algılanmıştır. Böylesine bir teslimiyete ve itminana sahip tasavvuf ehlinin bu hususiyeti, "bel bağlamak" tâbiri özelinde halka da sirâyet etmiş gibidir.

Bel bağlamak, Ömer Tuğrul İnançer'in ifadesine göre esasen Ahîlik'teki peştemal kuşatmaktır. Bilindiği gibi, Ahîlik'te şed bağlanır. Emel Esin, kuşağın aslında bir kam aksesuarı olduğunu ve bunun İslamiyet sonrasında tarikatlerde ve Ahîlik teşkilatında, kuşak kuşanma pratiği etrafında devam ettiğini belirtmiştir.²⁹ Ahî Evran'ın yeni taliplere, kalfalara ve ustalara şed bağladığı, peştemal kuşattığı bilinmekle beraber, her tarikatte bir kuşak bağlama merasimi de vardır: "Sufiler, bir tarikata girmek ve ikrar vermek anlamında bel bağlamak derler. Fütüvvet ehli, kendi halkalarına dâhil olanlara şet (yünden dokunmuş kemer) kuşatmışlardır."³⁰

İnançer, günlük hayatta "Şu işi yaptım, şuna bel bağladım ama dur bakalım inşallah hayırlısı" gibi cümlelerde geçen "bel bağlamak" tâbirinin tamamen tasavvufî bir tâbir olduğuna dikkat çeker. Tarikatlerdeki kuşak/kemer bağlama ile Hendek Savaşı'nda açlıktan dolayı midesi guruldamasın diye karnına taş bağlayan İslam Peygamberi arasında münasebet kurar: "Karnına taş bağladı, açlığı belli olmasın diye. Ahilikte ve ona bağlı esnaflıkta peştemal kuşatmak diye bir şey vardır biliyorsunuz. Onun resmî adı 'şed bağlamak'tır. Ahilikte şed

bağlanır."³¹

Bir başka sohbetinde ise Ömer Tuğrul İnançer, karın açlığını gidermek için mübarek karnına taş bağlayan, üstünü de kuşakla saran Efendimiz'in mide ufaltması ameliyatının öncüsü olduğunu belirtir. Bu sebepten tasavvuf ekollerinde yani tarikatlerde şeyhler, taş kemer kullanırlar. Bellerine bağladıkları kemerin taşı bilinen, normal taş olmak durumundadır. Granit, mermer her türlü taş, ancak illa ki taş olmalıdır.³² Mesela kanberriyye; örme kaytan şeklinde, bele bir kez dolanacak uzunlukta, bir ucu halka şeklinde sonlanırken diğer ucunda balgami, akik, yeşim, Süleymani ve kan taşından orta büyüklükte habbelerle sonuçlanan bir kuşaktır.³³ Ömer Tuğrul İnançer, eserinde müteahhide bel bağlayanların sonu ile Resûlullah'a bel bağlayanların sonunu mukayese ederek bu bahse bir de latife katar. İnançer, tasavvuf ve gündelik hayat ilişkisinden bahsederken her tarikatteki kuşak bağlama geleneğine verilen adlara da yer verir:

Mevlevîler elifi-nemed veya elif-lâm-bend denen özel bir kemer bağlar. Bektaşiler tığ-bend bağlarlar. İsimleri değişiktir, yoksa hepsi kemer bağlarlar. Hizmete soyunmamıza işaretler. Bel bağlama aynı zamanda ikrar verdiğim, bağlandığım şeyhe ve alâ silsile pîre ve alâ silsile Resûlullah'a bağlılık ve hizmet göstergesidir.³⁴

İşte 'Müteahhide bel bağladım, işim iyi gitmedi' vs. gibi laflardaki kullandığımız 'bel bağlamak' o şeye teslim olma durumunun bir ifadesidir ve aslında tarikatlarda kullanılan bir merasimden dilimize geçmiş, günlük hayatımıza bir deyim olarak oturmuştur.³⁵

Tarikat mensupları tarafından on türlü şedd olduğu

29 bkz. Emine Çakır, "Gelin Kuşağı: Bekâret Kuşağı mı, Bereket Kuşağı mı?", *Millî Folklor* 134, Yaz (2022): 148.

30 İskender Pala, *İki Dirhem Bir Çekirdek*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2005), 19.

31 İnançer, *Vakte Karşı Sözlere*, 156.

32 Ö. Tuğrul İnançer, "Unutulmaz Hatıralar", *MyMecra* Youtube Kanalı (16 Mart 2021), <https://www.youtube.com/watch?v=hKpoyFhHHe0>.

33 bkz. Erol, "Türk Sanatında Tarikat Eşyaları: Ritüeller Bağlamında Sembolik Okuma", 217.

34 İnançer, *Vakte Karşı Sözlere*, 156.

35 age. 102.

belirtilmektedir. Bunlardan birincisi Hz. Âdem'in cennetten çıktığında beline bağladığı incir yaprağından şeddîr. İkincisi Hz. İbrahim'in peştemalidir. Üçüncüsü Hz. Nuh'un gemisini inşa ederken kuşandığı peştemaldir. Dördüncüsü Hz. Peygamber'in Mi'rac'da kuşandığı peştemaldir. Beşincisi Hz. Ebubekir'e, altıncısı Hz. Ömer'e, yedincisi Hz. Osman'a, sekizincisi Hz. Ali'ye, dokuzuncusu Hz. Hamza'ya, onuncusu Hâlid bin Velîd'e aittir.³⁶

Tarîkat ehlinin kullandığı kemerlere/kuşaklara sembolik anlamlar yüklenmiştir. Kuşak, güven ve sadakatin de simgesidir.³⁷ Bele sarılan kuşak, her tarîkate farklı adlandırılmıştır. Yukarıda sayılanların yanı sıra, kimi tarikatler kuşağa “gayret kemeri”, “şedd-i şerîf”, “kanberiyeye”, “pâlheng” gibi isimler de vermişlerdir.³⁸ Ömer Tuğrul İnançer, bir kişi derviş olduğu zaman onun için tarikat çeyizi “tekbirlendiğinden” bahseder. Çeyiz kelimesinin aslı ise cihazdır: “Sözlüklerde tarikatlarda kullanılan eşyalar genellikle ‘cihaz’ kelimesi ile ifade edilmiştir ki ‘cihâz-ı tarikat’ ile hem tarikat mensuplarının kullandıkları hem de tarikat binalarında yer alan eşyalar kastedilmiştir.”³⁹

Derviş, hilafet hakkı kazanınca bir merasim ile ona kemer bağlanır. Dervişler için gayret kemeri bağlamak, kişinin “nefisle mücadele hizmetine bel bağlaması” anlamındadır.⁴⁰ Tâc-ı şerîf de aynı şekilde bir erkân ve merâsim dâhilinde giydirilir. Mesela, “Cerrâhî tacı” sadece halifelere, hizmetnişinin katıldığı bir tören dâhilinde salavat ve tekbirlerle şeyh tarafından giydirilir. Bu merasime “tekbirleme” denir. Tarikatlerde kullanılan bel bağları, diğer giyim eşyalarında olduğu gibi belirli ritüeller ile dervişe tekbirlenmektedir ve bu eşyalar aynı

zamanda ritüellerin bir parçasıdır.⁴¹

Çeyizin içinde tâcın yanı sıra hırka, haydârî, destegül, tennûre, kemer, ridâ, mengüş, tığbende, nefir (sûr), keşkûl, cilbend, sofrâ, teslim taşı, habbe, palheng, taşlı toka, kanberiyeye, asâ, teber, nize, kamarçin, pabuç, seccade, post gibi giysi ve âletlerle ilgili unsurlar yer alır.⁴² eş-Şeyh Muzaffer Ozak Aşkî el-Cerrâhî'ye ait “Elifleme belinde, tespihi var elinde/Gönlüm aşkın selinde, şükür elhamdülillah... Tacı vardır başında, nurdan hilâl kaşında/Yıkandım gözyaşında, şükür elhamdülillah...” dizeleri Cerrâhiyye'ye ait derviş çeyizlerini ifade etmesi bakımından önemlidir.⁴³

5.Eşiğe Basmamak

Rasyonel aklı iflas ettiren sırlarla dolu tasavvufta, hürmet ve tazim çeşitli şekillerde gösterilir. Bu noktada, İslam ve sembol ilişkisi göz ardı edilmemeli ve Kâbe'nin sembolik anlamı da hatırlanmalıdır. Her gün, beş vakit namazda Müslümanlar etrafi duvarlarla çevrili, kübik ve içi boş bir yapı olan Kâbe'ye yüzlerini dönerler. Hac sırasında ise kefene benzeyen beyaz bir beze bürünerek zahirde boş olan bu küpün etrafında dönmektedirler. Aslında bu dönüş, iyice tefekkür edildiğinde bambaşka anlamlar taşır. Zahirde kişi boş bir küp olan Kâbe etrafında dönmektedir, fakat batında bu, kendisini saflaştırıp arındıracak ve mânevî anlamda doğumunu sağlayacak bir dönüştür.

Türk kültüründe eşik, Hz. Ali'nin sembolüdür. Hz. Muhammed'in, “Ben ilim şehriyim, Ali onun kapısıdır” hadisinden esinlenerek eşik Hz. Ali'yi temsil ettiğine inanılmış ve eşik, yola girişin bir sembolü olarak algılanmıştır.⁴⁴ Ömer Tuğrul İnançer,

36 bkz. Erol, “Türk Sanatında Tarikat Eşyaları: Ritüeller Bağlamında Sembolik Okuma”, 216.

37 bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 72.

38 bkz. Ramazan Muslu, “Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları”, *EKEV Akademi Dergisi* 36, Yaz (2008): 56.

39 Erol, “Türk Sanatında Tarikat Eşyaları: Ritüeller Bağlamında Sembolik Okuma”, 52.

40 age. 215.

41 age. 235.

42 bkz. Semih Ceyhan, “Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî'nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 25 (2011): 115.

43 bkz. Erol, “Türk Sanatında Tarikat Eşyaları: Ritüeller Bağlamında Sembolik Okuma”, 63.

44 bkz. Dilek Türkyılmaz, “Eşik Altı Boş Değildir: ‘Eşik’ Kavramının Türk Düşüncesine Yansımaları”, *Avrasya Uluslararası Araştırmaları Dergisi*, 17

eşiğin tasavvufta Hz. Ali'nin makamı olduğundan bahseder. Hâsılı, eşiğe basmamanın aslında tasavvufî bir âdet olduğunu belirtir. Her işe sağ ayakla ve sağ elle başlamak ise sünnet olduğu için umumi hâle gelmiştir.⁴⁵ Eşiğe basmama, işe sağ ayakla ve elle başlama gibi hususlara daha çok tarikatlerde riâyet edildiği ise bir hakikattir. Tarikatlerde tekke eşiği, çok mühim bir yerdir. Bu eşik, dervişlik hizmetlerinde ilk ehemmiyetli makam olarak kabul edilir. Her zaman çok büyük bir hürmet gösterilir. İçeri girerken ve çıkarken asla üzerine basılmaz, mutlaka üstünden atlanarak geçilir.⁴⁶

Eşiğe basmamaktan söz edilirken eşik öpmekten de bahsetmek gerekirse şunlar söylenebilir: İnançer, bir sohbetinde dervişin eşik öpmesini söz konusu eder. “İslam’da yoktur” diyenlere ise bir hazretin eşiğini öpmenin ne kadar mühim olduğunu vurgulayarak şu şekilde cevap verir:

Hadi ana baba şefkatinden bahsedeyim. Yavrunun her yerini öpüyor musun? Hazreti yavrun kadar sevemiyor musun? Eşiğini öpsen ne oluyor? İslam’da yokmuş. Yasak var mı? Daha ilerisini söylemedim. Herkes her şeyi öpüyor. Ben eşik öpmüşüm ne olacak? Yokmuş. İslam’ı mükellefiyetten ibaret zannedenlerle işte bugünkü Müslümanlar ortaya çıkar.⁴⁷

Bu durumun muhabbet eksikliğinden kaynaklandığını dile getiren Ömer Tuğrul İnançer, muhabbet eksikliğinin ise “Allahuekber” diyerek, yine kendisi gibi “Allahuekber” diyen kardeşine bomba atan kişilerin türemesine yol açtığını belirtir.

6. Ölüsü Kandilli

Tasavvuf kültüründe kullanılan eşyalar, maddeye yüklenen ruhsallığın ötesinde, ruhiliğin maddesel hâl alışımın da bir temsilidir. Tarikatlerde kullanı-

(2019): 156.

45 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 102.

46 bkz. Selimoğlu, “Cemaleddin Server Revnakoğlu’nun Hayatı, Eserleri ve Folklor Çalışmaları”, 148.

47 Ö. Tuğrul İnançer, “Tarikatların 4 Direği Vardır”, *MyMecra* Youtube Kanalı (4 Temmuz 2022), <https://www.youtube.com/watch?v=VRNEi32rMGM>.

lan bir eşyayı günlük hayattaki eşyadan ayıran bir ruhsallık vardır. Mesela kandil hem tarikat yapılarında hem de gündelik hayatta kullanılmasına rağmen, bir tekke binası için farklı anlamlar da taşır. Kandil, hangi malzemeden yapılırsa yapılsın hem zengin sanatsal özellikler hem de sembolik anlamlar taşımakla birlikte, barındırdığı ruhî yönü nedeniyle “maddi olmayan bir kültür ögesi hâline” de gelmektedir.⁴⁸

Kendini fazla önemseme huyu ve bunun ele alınışı, bıçak sırtında bir yerde durur. Bunu iyi ayarlayabilen kişi, hayata karşı doğru bir bakış açısı geliştirir. “İnsan, kendini ne kadar önemsemelidir?” sorusu gündeme geldiğinde insanın aklına iki cevap gelir: 1- İnsan, âcizdir. Akli vardır, fakat bu akli ile her şeyi çözüp halledemez. Nefis sahibidir. Nefsin dizginlerini eline alamadığı müddetçe kötü şeylerle meşgul olmaya ve aşağılara düşmeye mahkûmdur. Dolayısıyla insan, kendini fazla önemsemeli, nefis ve şeytan sahibi olduğunu aklından çıkarmamalıdır. 2- İnsan kendini önemsemelidir. Çünkü o, hazret-i insandır. Allah’ın yeryüzündeki halifesidir. Allah’ın kendi ruhundan üflediğidir ve Hz. Muhammed’in nurunu kendinde taşıyandır. O, aynı zamanda evliya çocuğudur, “ölüsü kandilli”dir. Her insanın geçmişinde bir veli vardır. Olmasa bile insanın kendisi, hazret-i insan olma vasfı nedeniyle değerlidir.

Türk Dil Kurumu Sözlüğü ve Kubbealtı Lügati’ne bakıldığında “ölüsü kandilli” sözü bir argo ve küfür sözü olarak geçer. *TDK*, ifadeyi, kızılan kişiyi aşağılamak amacıyla söylenen bir sövgü sözü olarak verir. Eş anlamlısı olarak da “ölüsü kınalı”yı gösterir.⁴⁹ *Kubbealtı Lügati* ise tâbirin, küfür sözü olarak kullanıldığını belirtir. “Ölüsü kandilli” sözü, genellikle serserilere/kabadayılara ait bir tâbir olarak bilinir. Örneğin, Ömer Seyfettin’in *Hâtiften Bir Seda* hikâyesinde ibâre, bu anlamda kullanılmıştır.⁵⁰

48 bkz. Erol, “Türk Sanatında Tarikat Eşyaları: Ritüeller Bağlamında Sembolik Okuma”, 53.

49 “Ölüsü Kandilli”, *TDK Güncel Türkçe Sözlük*, Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <https://sozluk.gov.tr/>.

50 bkz. Özlem Kayabaşı, “Ömer Seyfettin’in ‘Zamane Yiğitleri’”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi*, 25

Ömer Tuğrul İnançer ise bunun sövgü değil bilakis iltifat olduğunu dile getirir:

Bazen söveriz... Küfür başka şey, sövmek başka şeydir. Fakat insanın ağzına kötü kelimeler yakışmadığı için, sövmeye mâni olmak için 'küfür' kelimesi kullanılmıştır. Yoksa küfür, sövmek değildir (...) Zarif bir sövmemiz vardır bizim: 'Ulan, ölüsü kandilli!' Bu bir sövgü değildir, argoya girmiştir ama sövgü değildir. İltifattır! Hangi ölü kandilli olur? Evliya türbesinde kandil yakılır. Ey geçmiş evliya, ey evliya çocuğu diyor. Sövmeye değildir.⁵¹

İnançer, bu konuya temas etmişken türbelerde neden kandil yakıldığına da değinmek ister ve bunu Kur'an'daki "sirâc-ı münîr"⁵² ile izah eder. O, Cenâb-ı Allah'ın Resûlullah Efendimiz hakkındaki "kûn" emri ile "sirâc-ı münîr"i ilişkilendirir. Bu konu hakkında, bir sohbetinde kısaca şunları belirtir: Cenâb-ı Hak, "Ol" emrini zatından sıfatına vererek⁵³ anında kendi nurundan bir nur ayırır. Oradaki "Ol" (kûn) emri, o nura özel olarak "Kûn Muhammedan" (Muhammed ol!) diye gelir. Allah, o nura "Ol" deyince ona irade de vermiş olur ve o nur; yani Nûr-ı Muhammedî insan şeklinde tecesüm eder, yani insan gibi gözükür.⁵⁴ Bu şekilde

(2020): 155.

- 51 İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 148.
- 52 *Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı; Allah'ın izniyle kendi yoluna çağırın bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik.* (Ahzab 33/45-46)
- 53 İnançer, eserinde bu hususla ilgili Bıyıklı Mehmet Efendi hakkında anlatılan bir hadiseyi de aktarmıştır. Buna göre enfiye tiryakisi olan Bıyıklı Mehmet Efendi'ye bir ramazan günü talebeleri şöyle bir soru sorarlar: "Cenâb-ı Hak 'kûn' (Ol) diye emretti oldu. İyi ama muhatap kimdi? Eğer bir şey varsa ol demeye lüzum yok... Yoksa 'yok'a nasıl hitap edilir?" Mehmet Efendi, bu soru üzerine biraz durur ve tiryakisi olduğu enfiye tabakasını oruçlu olduğu hâlde çıkartmak zorunda kalır. Enfiyeyi çektikten sonra "61 bana, cevap size" diyerek "Heh aklıma geldi; Cenâb-ı Hak zatından sıfatına öyle söyledi" der ve ardından "Aldınız mı cevabınızı" cümlesini kurarak talebeleri uğurlar. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 147-148.
- 54 Ö. Tuğrul İnançer, "Cevap Size 61 Bana", *Sohbet*

yaratılan Nûr-ı Muhammedî, aydınlatıcı sırçadan kandil anlamına gelen sirâc-ı münîr ve türbelerdeki kandil arasında münasebet kuran Ömer Tuğrul İnançer, mahalle aralarında bulunan türbelerdeki kandillerin yanmasının büyük faydası olduğuna değinir. Türbelerdeki kandiller sayesinde yatsı namazından sabah namazına kadarki vakitte bir aydınlık olmaktadır, yani bu kandiller aynı zamanda işlevseldir. Kilisede mum yakmakla kesinlikle aynı şey değildir.⁵⁵

7. İsm-i Celâl ile Başlayan Sözler

Tesadüf diye bir şeyin olmadığını, her şeyin tertîb-i İlahi olduğunu bilen tasavvuf ehli, olaylar arasındaki irtibatı görebilme konusunda mahirdir. Tecelliyatın istikametini ancak Allah'ın bileceğini idrak ederek yaşayan ehl-i tasavvuf, tevafuk denen anlamlı rastlantılara, işaretlere kalbini açmıştır. Aklını önceleyenler ise Allah'tan gelen işaretleri yorumlayamadıkları gibi tefekkür hâlini de yaşayamazlar. Halbuki tasavvuf, her şeyi Allah ile ilişkilendirir ve Allah'ı hatırlar. Allah'tan geldiğini ve yine O'na döneceğini bilen sufinin duyu ve duygu organları, takva hâli ile ince bir şekilde ayarlanmış gibidir. Bu yüzden her yerde Allah'ı ve O'nun habibi Hz. Muhammed'i görür, hatırlar. Tasavvuf ehlinin Allah'la doğrudan ilişkili bu hâli, toplumun lisanına da sirâyet eder.

İnsan hayatının doğum, evlilik ve ölüm gibi geçiş dönemleriyle ilgili en çok telaffuz edilen kalıplar, genellikle dua niteliği taşıyan ve içinde Allah lafzının geçtiği ifadelerdir: Allah bağışlasın, Allah analı babalı büyütsün, hayırlı evlat olsun; Allah mesut etsin, Allah bir yastıkta kocatsın; Allah rahmet eylesin, mekânı cennet olsun; Allah taksiratını affetsin, Allah sabır versin vb.⁵⁶

Ekram (20 Aralık 2021), <https://www.youtube.com/watch?v=EATJ-ASQcVc&list=LL&index=480>.

55 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 148-149.

56 bkz. Fatma Odabaşı, "Dindarlık Göstergesi Olarak Dil/Dil Dindarlığı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14 (2014): 142.



Fotoğraf 3: İsm-i Celal ve İsm-i Nebi⁵⁷

Günlük hayata tasavvufun nasıl yansıdığına, hatta hayatın içine nasıl işlediğine dair misaller vermeye devam eden Ömer Tuğrul İnançer, başka toplumların bu konuda pek muvaffak olamadıklarını belirtir. Tasavvuf ve tarikatlerde Allah'ı hatırlamak, kişiyi iyiliklere sevk eder. Allah'ı unutmak, kötülükler zemin oluşturmaktadır. Allah'tan gâfil olmak, yapılan ibadetlerde elde edilecek faydalara engel teşkil eder. Hâsılı, tasavvufta “zıkr-i dâim” yani sürekli Allah'ı hatırlar hâle gelmek hedeflenir. Böylelikle, sürekli hayır üzere olmak sağlanmış olacaktır. Bu hâle kavuşabilen bir sufünün/dervişin kişiliği, kemâle ermiş demektir.⁵⁸ Allah'ı zikretmeye bu kadar ehemmiyet veren tasavvuf kültüründeki ve tarikatlerdeki bu hâlin topluma sirâyet etmemesi ise mümkün değildir. Bu yüzden Ömer Tuğrul İnançer, sadece ism-i Celâl ile başlayan yirmi altı kavramımız olduğunu söyler ve bunların birkaçını sayar: Allah'a ismarladık, Allah'a emanet, Allah bereket versin... Arapların ism-i Celâl'i Türkler kadar kullanmadığına dikkat çeker. Türkler, “Allah selamet

57 Muzaffer Ozak, “Kâmil Akdik Hattı”, <https://www.flickr.com/photos/muzafferozak/15501281034/in/photolist-DeVrwj-BmrCcD-Dfqzkc-pBN7N7-qyHX-zU-q5C3fv-dvcfE1>.

58 bkz. Veysel Akkaya, “Sûfi Kişiliğin Teşekkülünde ‘Hatırlama’ Bağlamında Zikrin Rolü”, *Turkish Studies - Comparative Religious Studies* 14, 3 (2019): 449.

versin.” derken Araplar, “me’a’s-selâme” derler. Arapların ism-i Celâl'i kullandıkları tek söz “Allah vekil”dir. Bunu ise Türkler pek kullanmazlar.⁵⁹

8. İmamsuyu

Tasavvufa göre insan ne kadar rasyonel, akılcı, şüpheci biri olursa olsun, hatta isterse ateist olsun, her zaman yukarılara doğru bir çekime maruz kalır. Yukarılardan kasıt, yüksek âlemdir, yani tevhiddir. Her insanın hazret-i insan olması nedeniyle içinde tevhide karşı bir iştiağ vardır. Kimi insan, hasretini çektiği bu âlemi farklı ve yanlış yerlerde arayabilir. Böyle olduğunda tasavvuf ehlinin vazifesi, hasretten ve harareten tutuşan bu tevhid âşığına doğru istikamete yöneltmektir. Bu yüzden tasavvufta alkol bağımlıları, tevhide yanlış yerde ve yanlış şekilde arayan yardıma muhtaç kimseler olarak görülür ve onların da hazret-i insan oldukları asla göz ardı edilmez.

Bir ilgi veya benzetme sonucu, gerçek mânâsından başka anlamda kullanılan söze mecaz denir. Rakıya, argoda imamsuyu dendiği bilinmektedir. Bir mecaz misâli olan “imamsuyu” tâbiri, genelde sefil ve ayyaşların muhitlerinde kullanılmaktadır.⁶⁰ İmamların, Allah'ın haram ettiği bir şey olan rakıyı, haklı olarak çok tenkit ettiklerine vurgu yapan İnançer, buna rağmen ona bile dinî bir unsur kattığımızı vurgular.⁶¹ Ömer Tuğrul İnançer, bu kelimeyi Rabbimiz'i hayatımızın içine nasıl soktuğumuzun bir misâli olarak verir. Onun hadiseye bu şekilde yaklaşması mühimdir. Mutasavvıfların alkol gibi haram olan şeyleri içen veya kullanan kimselere karşı öteleyici bakış açısından uzak, yapıcı tutumları olduğu bilinmektedir.⁶² Burada, İnançer'in üslûbundan ve hadiseye bakış açısından yola çıkarak onun da bu kimselere karşı şefkatli bir tavrının

59 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 149.

60 bkz. Faruk Gürbüz, “Mecaz Kapsamındaki Anlamlar ve Bu Anlamlar Arasındaki İnce Ayrıntılar”, *Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10 (2008): 208.

61 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 149.

62 Geniş bilgi için bkz. Şeyda Öztürk, “Tasavvufi Düşüncenin Bağımlılığa Bakışı”, *Turkish Academic Research Review* 6, 2 (2021): 498- 522.

olduğu söylenebilir. “İmamsuyu” demenin bile, Allah’ı hatırlamanın bir vesilesi olduğunu belirten Ömer Tuğrul İnançer’in bu tavrı, başka bir ârifin durumunu hatırlatır. Son dönemde yaşamış âriflerden olan ve irşat niyetiyle meyhanelere gidip orada ayran içerek insanlarla sohbet eden Bandırmalı Tatlıcı Ali Efendi’nin vaziyeti, bu noktada hatırlanmalıdır. Necdet Tosun’un verdiği bilgiye göre şöyle bir hadise yaşanmıştır:

Tatlıcı Ali abi bir defasında Bandırma’dan otobüs ile Bursa’ya giderken yanındaki koltukta oturan adam sürekli ceketinin iç cebinden konyak, viski gibi küçük bir şişeyi çıkarıp içmekte, demlenmekteymiş. Ali abi adama bakıp: “Beyefendi! Ben size çok özeniyorum” demiş. Adam: “Bey baba! demiş, bizim neyimize özeniyorsun, ben ayyaş bir adamım, bak otobüste bile duramayıp içiyorum”. Ali abi: “Yok yok, demiş, hani siz içip sarhoş olduktan sonra gecenin bir yarısı sokağa çıkıp Allah diye na’ra atarsınız ya, işte ona çok özeniyorum. Ben de sizin gibi sokağa çıkıp Allah diye bağırarak istedim, içim yandı ama bağıramadım, konu komşudan utandım. Siz ise kimseyi takmadan ne güzel Allah diyorsunuzuz” deyince yanındaki adam ağlamaya başlamış ve içkiyi bırakmış.⁶³

Tatlıcı Ali Efendi’nin, Rabb’inin adını çekinmeden anan sarhoşa özenmesi misâlinde olduğu gibi, rakıya “imamsuyu” diyerek haram söz konusu olduğunda dahi bir şekilde Allah’ı hatırlayan insan, ancak tasavvuf kültüründen feyz almış insandır.

9. Çok Çile Çekmek

Gözü mâsivâdan muhafaza etmenin bir şekli olan çilede, kırk gün esastır. Tasavvufta çile çekmek bir anlamda halvete girmektir. Halvete giren yani çile çeken derviş, muhakkak kontrol altında olmalıdır. Orada kendi başına gibi gözükse de aslında kendi başına bırakılmamıştır. Dervişin çile çekmesinin nedeni, kendini ahâlden üstün görmek değildir.

63 Öztürk, “Tasavvufi Düşüncenin Bağımlılığa Bakışı”, 515.

Sâlik, ahâlinin kendisine zararı dokunmasın diye halvete girer, çile çekerse o zaman devreye benlik girer. Ömer Tuğrul İnançer, dervişin “Benim ahâliye zararım dokunmasın” şeklinde düşünmesinin mühim olduğunu söylemiştir.

Herkesin bir mânevî büyümesinin olduğunu işaret etmek üzere sık sık “Süt çocuğuna bulgur pilavı yedirilmez” sözünü söyleyen Ömer Tuğrul İnançer, çilenin tamamen bir tasavvuf terimi olduğunu vurgular. O, kelimenin aslının çille olduğunu belirtir. *Kubbealtı Lügati*’nde bu durum şöyle izah edilir: (چله) *i.* (Fars. *çihil* “kırk” > *çihile* > *çille* “kırk günlük riyâzet”)⁶⁴ *Cihar* dört, *çihil* ise kırk demektir. Çille, ciharin çoğaltılmışıdır. Bir sohbetinde, eziyetli hayata çileli hayat dendiğini vurgulayan İnançer, Arapçada kırk anlamına gelen erbain ile münasebet kurar. Halvetin kırk günlük süresinin adının erbain olduğunu, buna “erbain çıkarmak” dendiğini, bunun Farsçadaki adının ise çile olduğunu belirtir. Çile, eziyet ve cevrin dışarıdakilere göre olduğu hususuna dikkat çeken İnançer, “Tadını almayan bilmez” diyerek “Kime göre eziyettir?” diye bir soru sorar. Çile çıkarmak, dışarıdan görüldüğü gibi değildir. Kişinin muhabbetten, aşktan behresi yoksa yaşadığı bu hâl, ona cevir gibi gelebilir. Ancak emek, muhabbeti besler. Çile ise emek gerektirir. Böylelikle İnançer, aslında çilenin, onu yaşayan için güzel bir şey olduğunu anlatmaya çalışır.⁶⁵

İskender Pala, “çile çekmek” ifadesinin bir tasavvuf terimi olduğunu belirtmekle beraber, bu deyim in bir anlamının daha olduğunu, bazı insanların her iki anlamı birden ima ederek bu sözü söylediklerini aktarmıştır:

Tüfeğin icadından evvelki zamanların en önemli silâhının, ok ve yay olduğu muhakkaktır. Atalarımız yayın kavisli kısmına ke-man, yayı germeye yarayan ipe de kiris veya “çile” demişlerdir. Çile, genellikle hayvan ba-

64 “Çile”, *Kubbealtı Lügati*, Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/%C3%87%C4%B0le>.

65 Ö. Tuğrul İnançer, “Enderun Sohbetleri”, *Vav TV* (16 Nisan 2021), <https://www.youtube.com/watch?v=o2l-KW4nozc> 1:03:00 ve devamı.

ğırsağından yapılır ve ince olanı tercih edilmiştir. Osmanlı askerî teşkilâtının güngörmüş askerlerinin ağzından sık sık “Çok çile çektik vesselam! Ben az mı çile çektim karında! Biz ne çileler çektik!, vs.” sözler duyulduğunda aslında “kirişe asıldık” demek istedikleri; ancak, deyimın diğer anlamını da ima ettikleri anlaşılırmış.⁶⁶

Ömer Tuğrul İnançer ise eserinde çile çekmek hususunda Hz. Mevlânâ'nın ne buyurduğunu şöyle aktarır:

Dışarıdan ahalinin yaka silktiği yârdan çile gelmez, yârdan medet gelir. Rabbini yâr edenler için çile mevzubahis değildir. Zahirde öyle gözükür. Ayrıca erbab-ı zahire, tasavvuf hayatının çok açık olmadığına göstergesi olarak bir engel olarak da kullanılır. Bu kadar söz dinleyemezsin, bu kadar işi yapamazsın diye, baştan caydırmak için kullanılır. Çünkü tasavvufta ‘gelme gelme; dönme dönme’dir.⁶⁷

Yukarıda geçen “Gelme gelme, dönme dönme’dir” ifadesi şu şekilde açıklanabilir: Bilhassa Ahîlik ve Bektaşîlik’te âyinlerde ortak bir nasihat verilir. Bektaşîler “Gelme, gelme; dönme dönme; gelenin malı, dönenin canı” şeklinde nasihat verirken fütüvvet ehli ise “Gelenin malı, gidenin başı gider” diyerek gelme ve gitme hususunda iyi düşünülmesi gerektiğine dikkatleri çekmişlerdir.⁶⁸ Ömer Tuğrul İnançer, çilenin nasıl bir şey olduğuna misâl vermek üzere Aziz Mahmud Hüdâyî’den bahseder. İnançer’e göre, Bursa Kadısı iken bir dava münasebetiyle tüm bildiklerinin bir hiçten ibaret olduğunu öğrenen ve kunduracı Mehmed Dede vasıtasıyla Hz. Üftade’ye intisap eden Hüdâyî Hazretleri, İnançer’e göre çilenin esasını çekmiştir:

66 Pala, İki Dirhem Bir Çekirdek, 38.

67 İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 149- 150.

68 bkz. Muhittin Eliaçık, “Anadolu İkliminde Gelişmiş Bektaşîlik ve Ahilik Üzerinde Ortak Ritüeller İncelemesi”, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşîlik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*, ed. Orhan Kurtoğlu, Ayşe Çamkara Erginer, (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, 2018), 514.

Bursa Kadısı demek çok önemli bir görev demek. O, koskoca Bursa Kadısı sırtında sırlıkla, arkasında bir sürü kedi köpekle ciğer satıyor, nefsinı öldürecek, mürşidinin terbiyesi öyle. Bir mahalle arasından geçerken eski sürgülü kafesli camlardan biri açılmış, ihtiyar bir hanım teyze (Züğürt Ağa filminde kısık sesle ‘Çiğ köfte, domates’ diye bağıryordu Şener Şen. Satıcı dediğin gür bir sesle bağırrı. O da kısık bir sesle ciğer diye bağıryormuş) kafesi açıp ‘Sana şeyhin öyle mi söyledi!’ de-yivermiş.⁶⁹

İnançer, tasavvuf ıstılahında “er”in cinsiyetinin olmadığını, kadından da er olabileceğini belirterek kafesi açıp söz söyleyen “er”in tavrına dikkat çeker. Ona göre, erkeğe rahmet okutan erkek kadınlar da vardır.

Nefsinı terbiye etmeye çalışan Hüdâyî Hazretleri, Uludağ eteklerinde gayet yüksek bir mevkide bulunan Kestanelik üstünde tekke hizmetleri ile meşguldür. Tuvalet temizliği de yapmaktadır. Eski tuvaletler, S boru henüz icat edilmediği için hep evlerin dışındadır ve koku çok fazla olmaktadır. Dışarıdaki binada tuvalet temizlerken kendisinin bıraktığı Bursa Kadılığı makamına yeni biri atanmıştır. Bu yeni kadı, mutlaka yüce bir merasimle karşılanır. Yeni kadı efendi, eskiden Kurşunlu’da yer alan iskeleye gelir. Vakit akşamüstüdür. Güneş, ışıltılı koşumlarıyla atların kılık kıyafetlerini aksettirir:

İşte bütün bunları görünce Aziz Mahmud, ‘Şurada yaptığın işe bak!’ diye bir an aklından geçmiş. Tövbekâr olmuş ama o an aklından böyle bir söz geçirmiş olmanın kefareti olarak süpürgeyi atmış, sakalıyla temizlemeye başlayınca tuvaletleri, ensesinden yakalamış ‘Kıyamam!’ demiş Hz. Üftade. İşte çile böyle bir şeydir. Hepimize şimdi helâ temizliği kerih gelir, ama kerih gelmezse Aziz Mahmud Hüdâyî oluruz.⁷⁰

69 İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 150.

70 age. 151.

Aziz Mahmut Hüdâyî, çektiği bu çile sayesinde Üftade Hazretleri'nin yanında yetişecek ve böylece Celvetiyye tarikatı teşekkül edecektir.⁷¹ Bir sohbetinde, Üftade Hazretleri'nin Hüdâyî Hazretleri'ni tahkir etmek için bu şekilde davranmadığını özellikle belirten İnançer, bu durumun tamamen onun zâtına mahsus, özel bir terbiye olduğundan söz eder. Ona göre, nefis terbiyesi için herkesin sokakta sırıkla ciğer satmasına lüzum yoktur. Sonuç olarak bugün Aziz Mahmut Efendi, Bursa Kadısı olarak anılmamaktadır.⁷² O, şimdi Hazret-i Pîr olarak anılıyorsa Ömer Tuğrul İnançer'e göre tamamen aldığı bu terbiye sayesinde.

10. Edep: Eline, Diline, Beline Sahip Ol

Tasavvufa göre edep, evvela Allah'a ve O'nun habibi olan Peygamberi'ne karşı özel bir hâl takınmaktır. Edep; sadece namaz ve tespihat gibi ibadetlerde değil, her an Allah'ın huzurunda olduğunu idrak ederek laubali olmamak, tazime son derece itina göstermektir. İnsanın her an huzurlahta olduğunu hissedebilmesi ise tasavvufun maarif metotlarından biri olan rabîta ile ilişkilidir. Aynı durum büyükler için de geçerlidir. Bir büyüğün hürmetine aykırı bir şey yapmamak için de aynı tavır takınılır. Kişi onu görmese, onun uzağında olsa dahi, her daim onun huzurunda ve yakınında olduğunu hissetmesi ve buna göre bir hâl takınması, edeptir. Edeple, ilâhî kurallara riayet etme arasında sıkı bir münasebet vardır. Rab, kelimesinin mürebbi ile aynı kökte olduğu ve terbiye eden mânâsına da geldiği göz önüne alındığında, aslında terbiyecisini duymayan, hissedemeyen insanın edepsiz olduğu söylenebilir. Aslî prensiplere uymamak, aşkın ucuzlaması vb. şeyler, bir müddet sonra kişinin hiçbir şeyden utanmamasına yol açabilir. O zaman, özgürleşme adı altında ahlaksızlaşma gündeme gelir ki bu da eline, diline ve beline sahip olmayan "edepsizi" gün yüzüne çıkarır.

71 bkz. Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 30.

72 İnançer, "Allah'ın En Sevmediği Hâl".

Edebin birçok tarifi olmakla birlikte genel olarak bu kavram, kişiyi kötü davranışlardan vazgeçirme iradesi ve yeteneği olarak tanımlanır. Esas itibarıyla terbiye, nezâket, özenilecek ve hayranlık uyandıracak hâl gibi mânâlara gelir. Bir tasavvuf tâbiri olarak, daima Hakk'ın huzurunda olduğunu bilip bu huzurun gerektirdiği şekilde davranma, kâinat- ta Allah'ın birliğini görerek bütün yaratılmışlara karşı saygılı olma şeklinde tarif edilen edep,⁷³ Ömer Tuğrul İnançer'in üstünde durduğu sözlerdendir: "Edeb'sizce 'edebiyat' olmaz. Kem âlât ile kemâlât olmaz. Edepsize de edepsiz dememek terbiyesizliktir. Edepsize edepsiz dememek, edepçilerin hakkını çiğnemektir."⁷⁴

Edep, bir sosyal yapının kurumları vasıtasıyla şekillendirildiği, istenen davranışlar bütünü olarak da tanımlanabilir. Anadolu insanı, bu durumu kıvrak zekâsıyla eline, diline, beline sahip olmak deyiminin ilk üç kelimesinin baş harfleriyle formüleştirecek edebi içselleştirmiştir. Bu düstura uymayı, edebî vazgeçilmez şartı olarak kabul eden Anadolu insanı, çizilen sınırları aşan kimseleri edepsiz olarak nitelendirir. Onları kimi zaman, ayrıştırıcı utan-dırma yaklaşımıyla ıslah etmeye çalışır.⁷⁵ Hâsılı bu, aslında Anadolu irfanıdır. Anadolu insanının bu formüleştirmeyi yapmasında, ister istemez tesiri altında kaldığı tasavvuf ve tarikat folklorunun da etkisi vardır. Çünkü Ömer Tuğrul İnançer'in de belirttiği gibi, her dergâhta bilaistisna "Edeb Yâ Hû!" levhası asılıdır.

73 "Edep", *Kubbealtı Lügati*, Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/EDEP>.

74 İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 111.

75 bkz. İbrahim Çekiç, "Edep Ender Edebiyat", *2016 Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi*, ed. M. Koçak, (Ankara: Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi Yayınları, 2016), 272.



Fotoğraf 4: Edeb Yâ Hü⁷⁶

Edep, tarikat adabının olmazsa olmazıdır:

En fazla talik yahut celi sülüs hat ile yazılan bu ibare, aslen tarikat adabına mugayir bir hareketi sadır olan dervişe hitaben, mürşit ağzından dökülür. Ancak zamanla yalnızca tasavvuf çevreleriyle sınırlı kalmayıp bütün bir Türk-İslâm kültürünü kaplayacak şekilde şöhret bulmuş, yaygınlaşmıştır. Bu bakımdan tasavvufî mekânların haricinde dahi Edep ya Hu'lara rastlamak mümkündür.⁷⁷

Ömer Tuğrul İnançer, bir sohbetinde elif, dal ve be harflerinden oluşan edebi, Efendimiz'in bir hadisi ile ilişkilendirir: *Kur'ân-ı Kerim Allah'ın sofrasıdır. Oradan edinebildiğiniz şeyleri edinin.* Hâsılı İnançer, kavramın tanımını şöyle yapma ihtiyacı duyar: Eline, diline, beline sahip olmaya edep denir.⁷⁸ Aslı Arapça olan ve çokluk hâli adap olan kelimeyi güzel bir yorumlama ile Türkçeleştirdiğimizi ifade eden İnançer, sözcüğü yukarıdan aşağıya nasıl yazdığımızı da şöyle tarif eder:

E
D
B
Elif, Dal, Be

76 Muzaffer Ozak, "Ahmet Depeler Hattı", <https://www.flickr.com/photos/muzafferozak/18586070478/in/photolist-QRe8s1-ujow99-ujotel>.

77 Pala, *İki Dirhem Bir Çekirdek*, 28.

78 Ö. Tuğrul İnançer, "Müslüman Şahsiyeti ve Edep", *Konuşacaklarımız Var* (5 Eylül 2022), <https://www.youtube.com/watch?v=kWOMI-Z8bBY>.

Demışiz ki: Eline, diline, beline sahip ol...⁷⁹

Bu durum, saygı ve edebın terk edilmediği tasavvuf ve tarikat folklorunda yaşanan "hâllerin", topluma nasıl sirâyet ettiğinin güzel bir misâlidir.

11. Habbeyi Kubbe Yapmak

Dervişler için hazırlanan çeyiz, elbette gelin olacak hanım için hazırlanan çeyizden mânâ ve muhteva bakımından farklılık arz eder. Derviş çeyizinde yer alan eşyalar, bunları kullanan zât için asla alelâde unsurlar değildir. Tasavvuf ehli, eşyanın da ruhu olduğunu bilir ve herhangi bir nesneyi eline aldığında veya birine verdiğinde hafifçe öperek alır ve aynı şekilde öperek verir. Tasavvufî hayatın inceliklerinden olan bu hâl, dervişin kalbinde o nesneye karşı bir hürmet uyandırır. Yatağına yatığında yastığını öpüp uykuya dalan, uyandığında yine onu öpen; ceketini giymeden önce yakasını öpen, çıkarırken de aynı hareketi yapan zât, ancak bir dervîştir. Allah'ın yarattığı her şeyin Allah'ı zikrettiğine dair imandan kaynaklanan bu tavır, kimi zaman eşya ile konuşmaya kadar varır. Eşyanın laftan anlayacağını bilen derviş, gerektiğinde ona seslenir. Her ne kadar cemadat, cansız cisimler demek olsa da tasavvuf ehli, onların da bir cana sahip olduklarını bilir.

Habbe, derviş çeyizi arasında yer alan unsurlardan biridir. Cihâz-ı tarikat da denen derviş çeyizinde genel olarak şunlar bulunur:

Sözlüklerde "cihaz-ı tarikat" kavramı kapsamında tâc-ı şerif, hırka, teslim taşı, alem, kanberriyye, habbe, palheng, tesbih, asa, keşkül, teber, tuğbend, ibrik, pabuç gibi kılık kıyafetten ritüel eşyalarına, gündelik hayatta kullanılan eşyalara, mutfak eşyalarından musiki aletlerine kadar oldukça geniş bir çerçevede sunulmaktadır.⁸⁰

Ömer Tuğrul İnançer, "habbeyi kubbe yapmak"

79 İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 151.

80 Elif Ceylan Erol, "Tarikat Eşyalarında Süsleme ve Sembolizm Üzerine Bir Deneme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 100 (2021): 622.

tâbirinden bahsederken habbenin aslında “su kabarcığı” anlamına geldiğinden söz eder. Çokluk hâlî habâb olan kelime, onu ister istemez Fuzûlî hazretlerine götürür:

Bozma ey mevc gözüm yaşı habâbın ki bu seyl
Komadı hiç imâret bende binadan gayrı⁸¹

Habbe, aynı zamanda “yuvarlak tane” mânâsında olup “bitkilerin taneleri, tohum ve çekirdekleri” anlamlarında kullanılmaktadır. Tarikatlerde küçük akik, Nefes, Seylan, yeşim, cevher, balgami gibi taşlardan yapılmış taneler habbe olarak adlandırılmaktadır ve bunlar kemer uçlarına ya da kıyafete takılmaktadır. Tane mânâsındaki bu kelime,

81 Eserin bu kısmında Fuzûlî’den uzunca bahseden İnançer, bize onun isminin mânâsını dahi doğru öğretmediklerinden söz eder. Fuzûlî kelimesinin, “fazl”; yani cömertlik ve iyilik anlamına geldiğine vurgu yapar. Gereksiz fazla şey anlamına gelen “fuzul” kelimesi ile bir ilgisinin olmadığından bahseder. Onu bir âşik olarak nitelendiren İnançer, onun Ehl-i Beyt-i Mustafa olduğunu belirtir. Fuzûlî’nin, Hz. Hüseyin’in türbesinin vakfiyesinin bekçisi, Hz. Hüseyin Efendimiz’in türbedarı olduğundan söz eder. Fuzûlî, aslında vakfiyede çalışmaktadır. İnançer’in ifadesiyle Fuzûlî, meşhur Şikâyetnâme’inde “Selam verdim rüşvet değildirdi deyü almadılar” sözüyle aslında vakıftaki çalışanların para çaldıklarını ve vakfa iyi bakmadıklarını anlatmaya çalışır. Kısacası, Şikâyetnâme kendisiyle ilgili değildir. Aslında, Bağdat’taki idarecilerin Hz. Hüseyin Efendimiz’in vakfına ve türbesine gerekli özeni göstermedikleri hakkında Sultan Süleyman Han’a yazdığı bir dilekçedir. Onun Hz. Hüseyin sevgisine değinen İnançer, Fuzûlî’nin kendi türbesinin konumu hakkındaki talebini de paylaşır: “Benim türbemi öyle bir yere yapın ki sabahleyin güneş Hz. Hüseyin’in türbesinin kubbesine vurmadan bana doğmasın.” Güneş, Hz. Hüseyin Efendimiz’e vurmadan bana vurmasın, beni ona göre defnedin demiştir. 1974’te, Hz. Hüseyin ile Fuzûlî’yi ziyaret ettiğinden, o sırada Fuzûlî’nin türbesinin Hz. Hüseyin’in batı tarafında yer aldığından, ancak daha sonra türbenin yerinin değiştirildiğinden bahseden İnançer, “Allah’ın öyle nazlıları vardır ki kabrinin yeri değiştirildi diye bütün ahâliyi yok ettirebilir” der. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 152. Bir sohbetinde ise insanların, Fuzûlî’yi Şiî zannettiklerinden yakınıdır. Halbuki Şîa, cenaze namazını üç tekbirle kılar. Ehl-i Sünnet ise dört tekbirle kılmaktadır. Fuzûlî bir şiirinde, “Dört tekbirle kıllalar namazım” diyerek Ehl-i Sünnet olduğunu vurgulamıştır. Ö. Tuğrul İnançer, “Hadislerdeki İnceliği Âşıklar Bilir”, *Bekir Develi ile Peynir Gemisi* (5 Şubat 2020), <https://www.youtube.com/watch?v=mFDrWRatLkQ>.

Bektâşîye tarikatında kanberriyye ve teslim taşlarının uçlarına, hırkaların iki yanına yedi ya da on dört adet olacak şekilde takılan tanelere verilen isimdir.⁸² Ömer Tuğrul İnançer, habbenin tarikat çeyizlerinden olduğuna vurgu yapar. Bir ziyaret yapıldığında, pir evine uğrandığında bir Bektâşî veya Mevlevî dervişi habbe takar. Ziyaretin yapıldığını göstermek üzere hırkanın iki yakasına habbe takılır. Habbenin ucuna bir iğneyle zincir takılır ve taşınır. Hacılar ise iki habbe takarlar. Aslında habbe, tasavvufî bir kelimedir ama mübalağa etmeye bu vesileyle habbeyi kubbe yapmak denmiştir.⁸³ Bu durum da halkın tasavvuf ve tarikat folklorunun bir parçası olan habbeyi hayatın içine nasıl soktuğuna dair güzel bir misâl hükmündedir.

12. Çelebi Adam

Hayasızlığın özgürlük ve cesaret olarak algılandığı, kişinin dürüst olduğu sürece her şeyi yapmasının mübah olduğunu anlatmaya çalışan bu zamanın ahlak anlayışıyla; görgülü, terbiyeli, olgun kimse anlamına gelen “çelebi” kelimesi arasında bugün münasebet kurmak zor olabilir. İnsanın yüceliği, Tin Süresi’nde “ahsen-i takvim” olarak tanımlandığından aslında, insandan beklenen bu yüceliğe yaraşır bir şekilde davranmasıdır. Ancak bu ahsen-i takvim içerisinde değerlendirilebilecek bir de meşrep vardır. Yaradılış, huy, karakter gibi mânâlara gelen meşrep, Allah’ın herkesi birbirinin aynı şekilde yaratmadığının da bir göstergesidir. Yaradılış farklılıklarını doğru anlamak ve doğru görmek lazımdır. Bu noktadan hareketle, kimi insanların ince ruhlu ve hassas yaratıldıklarını söylemek gerekir. Çelebilik, bilhassa bu tip ince ruhlu, zarif insanlara yakışan bir haslettir. Çelebi denen bu zatların bir hususiyeti de kendilerinden bahsetmemeleri, kendilerini övmemeleridir. Terbiyeli olmak mecburiyetinde olduğunu bilen çelebi, her daim buna göre yaşar.

Nazik, efendi, edepli mânâlarına gelmesinin yanın-

82 bkz. Erol, “Türk Sanatında Tarikat Eşyaları: Ritüeller Bağlamında Sembolik Okuma”, 219.

83 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 152.

da çelebi, tasavvufî bir anlam da içerir. “Filanca zât çok çelebi adamdır” tâbiri hakkında izahat veren Ömer Tuğrul İnançer, zarif ve nazif eski İstanbullu'nun “çelebi adam” ifadesini kullandığından söz eder. İstanbul kültürüne sahip olan, bu ağızla konuşan, İstanbul mûsikîsini dinleyen kimselerin şimdilerde saklandıklarını, pek ortada görünmediklerini de dile getirir.

Kubbealtı Lügati kelimeyi şöyle açıklar: “Eski Türkiye Türkçesinde ‘efendi, sâhip; Rab, Tanrı’ anlamlarına gelen *çalap* kelimesinin *çalabı* şekli de vardır; *çelebi* bu ikinci şekilden gelmiş olmalıdır”⁸⁴ Araştırmalar da sözlükteki bu bilgiyi doğrular niteliktedir:

Asil, zarif, okumuş, bilgili kimseler için kullanılan bir unvan olan ‘çelebi’, Türkmen dilinde Allah’ın isimlerinden biri olan ‘Çalap’tan gelmektedir. Sondaki nisbet ‘yâ’sı ile kelimeye ‘çalabî’, yâni ‘Allah’a mensup, Allah’a bağlı’ anlamı verilmiş ve telaffuzu zamanla ‘çelebi’ şekline dönüşmüştür. Kelimenin Grekçeden veya başka bir Hint-Avrupa dilinden geldiği konusundaki iddialar ise inandırıcı olmaktan uzaktır. Nitekim İbn Battûta, ‘çelebi’nin Anadolu’da ‘efendi’ anlamında kullanıldığını belirtmektedir.⁸⁵

Ömer Tuğrul İnançer de eserinde, Çalap’ın en eski Türkçede tanrı anlamına geldiğini belirtir. Rab kelimesinin Arapçada terbiye eden demek olduğu göz önüne alınırsa çalap, mürebbi mânâsındadır. İnançer’e göre en eski Türkçede tapılacak anlamında değil, terbiye edici mânâsında kullanılmıştır. Ancak zaman içinde kelime dönüşüme uğrayarak tanrıya ait olmak gibi bir anlama gelir. Bu, Allah adamı olmak da demektir. Onun verdiği bilgiye göre çelebi, bir tasavvuf tâbiridir. Mevlevîler’e göre Hz. Mevlânâ soyundan gelenlere, Bektâşîler’e

göreysen pîr soyundan gelenlere “çelebi” denir.⁸⁶ Mevlevîler’de ve Bektâşîler’de bu kelime özel olarak kullanılır. Mesela İnançer, bu tarikatlerde bütün şeyh çocuklarına “çelebi” dendiğini belirtir. Çünkü şeyh çocuğu, geldiği aileden dolayı Allah adamı olmak durumundadır. Normalde, bir zâtın çocuğu olmak demek, o zât gibi bir kimse olmak anlamına gelmez. Ancak bu misâlde, kan bağı göz önüne alınır. İnançer, bu özelliğin Mevlevîliğe ve Bektâşîliğe ait özel bir eğitim sistemi olduğunu da bilhassa vurgular.⁸⁷

Mevlevîyye’de Konya’daki Âsitane şeyhlerine ve Hz. Mevlânâ sülâlesinden gelenlere mutlaka “çelebi” dendiğinden bahseden İnançer, “Ocaklı” tâbir edilen Bektâşî-Alevîleri’nden de söz eder. Bunların, Hacı Bektaş Veli’nin Kadıncık Ana ile olan evliliğinden olan çocukları olduğuna inanırlar. Onlara da Bektâşî Çelebisi denmektedir:

O zamanlarda Birinci Büyük Millet Meclisinin Başkanı Mustafa Kemal Paşa. İkinci başkanlardan biri Mevlevî Çelebisi Abdülhalim Çelebi Efendi Hazretleri, diğeri Bektâşî Çelebisi Cemaleddin Çelebi Hazretleri’dir. Niye söylediğimi fehmimize terk ediyorum. Gökten zembille inmedik biz.⁸⁸

Daha Meclis kurulmamış ve Mustafa Kemal Paşa Samsun’a çıkarak Millî Mücadele’yi başlatmışken bu sırada Osmanlı Devleti’nin başkenti İstanbul’un, İngiltere ve Fransa tarafından işgal edileceği anlaşılır. Başkentin Anadolu’ya taşınması ihtimali ortaya çıkar. Ocak 1919’da ise İngiliz Yüksek Komiserliğine Hacı Bektaş Veli dergâhı çelebisi Cemaleddin Efendi tarafından protesto telgrafları gönderilir.⁸⁹ Görüldüğü gibi Bektâşî Çelebisi Cemaleddin Çelebi, Meclis kurulmadan evvel de faaliyetlerde bulunmuş bir zâttır.

86 bkz. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 94.

87 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 153.

88 age. 155.

89 bkz. Haşim Erdoğan, “Hacı Bektaş Veli Dergâhının Birinci Dünya Savaşı ile Millî Mücadele Dönemindeki Tutumu ve Mustafa Kemal Paşa ile İlişkileri”, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı (2021): 197.

84 “Çelebi”, *Kubbealtı Lügati*, Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/%C3%A7elebi>.

85 Betül Saylan, “Mevlânâ Âilesi ve Mevlevîlik’te Çelebilik Makamı - Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyân Örneği - (Doktora, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 21.

Ömer Tuğrul İnançer, eserinde bir çelebilik örneği de verir: Sultan Abdülaziz Han, Kavalalı Mehmet Ali Paşa ailesinden Tevfike (Tevhide) Hanım'a gönlünü kaptırır.⁹⁰ Mehmet Emin Âli Paşa ise bu birlikteliğe karşı çıkar:

'Sultanım, kendi istediğinizi yapamazsınız, siz devletsiniz, Mısır hanedanından kız alırsanız, Allah bir evlat verirse o hanedan tahtınızda hak iddia eder.' 'Affedersiniz Paşa hazretleri, ben bunu düşünemedim' der. (...) Aşk böyle bir şeydir. Sultan Aziz Han da devlet için vazgeçmiştir aşkıdan. İşte çelebilik, Allah'a ait olmak böyle bir şeydir. Bir terbiye sistemidir⁹¹

Sultan Aziz'in bağrına taş basıp evlenmemesi, Ömer Tuğrul İnançer tarafından "çelebilik" olarak değerlendirilmiştir. Çünkü ona göre, devlet için aşktan vazgeçmek çok zor bir şeydir.

13. Ağzı Kara

Dervişliğin bir okul olduğunu dile getirmiş olan Ömer Tuğrul İnançer, bu okulun hataya açık bir yer olduğunu bilhassa vurgulamıştır. Tasavvuf sırlarını dışarıya vermek, ağzı kara olmak anlamına gelirken aynı zamanda, iftira atmak da ağzı karalıktır. Hata yapıldığı takdirde bunu müsamaha ile karşılayan tasavvuf, dervişin de bir insan olduğu hakikatini göz ardı etmez. Bu noktada, insan tipleri içerisinde en aşağılık kimseler olarak görülen münafıklar hatırlanır. Resullullah'ın huzurundaki münafıkları kovmadığı hakikati göz önüne alınarak hata yapan dervişe müsamaha ile yaklaşılır. Dergâhta dervişler arasında dahi münafıklar olabilir. Ancak bu noktada, şu hususiyete dikkat çekilir: Dergâhlar bu şekildeki olumsuz tipleri düzeltmek için vardır. Mürşit, gönlün-

90 Ö. Tuğrul İnançer, bir başka sohbetinde de Sultan Aziz Han'ın yaşadığı bu hâlden bahsetmiştir. bkz. Ö. Tuğrul İnançer, "Muradını Unutan Bizden Değildir", *MyMecra* Youtube Kanalı (2 Nisan 2022), https://www.youtube.com/watch?v=EXC_In0Cixs.

91 İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 154.

deki himmeti ile müridine yol gösterir, onun iyi olmasını sağlar. Hatta mürşit, derviş kötü huyunu yenebildiyse onun kendisini geçmesini de ister. Kısacası dervişin ağzı karalığa düşmesi, düzelttiği takdirde daha sonra kendisi için hayırlara vesile olabilir. Mecaz anlamda kullanılan ve kara haber vermekten hoşlanan, şom ağızlı mânâsına gelen "ağzı kara", aynı zamanda bir yerde konuşulanı veya yapılanı duyup görmesi istenilmeyen kişi anlamında da kullanılır.⁹²

Kubbealtı Lügati'nde her şeyi kötüye yoran, kötü haber vermekten hoşlanan (kimse), şom ağızlı, fitneci olarak tarif edilir.⁹³ Bu tâbirin tamamen tasavvufî bir söz olduğunu dile getiren Ömer Tuğrul İnançer, tasavvuf sırlarını dışarıya verenlere böyle dendiğini ifade eder. Aynı zamanda iftira edenlere de "ağzı kara" denmektedir. Ahmet Talât Onay da bu tâbiri tasavvufî ilişkilendirmiş ve tâbirin Bektâşîler arasında kullanıldığını dikkat çekmiştir: "[Ağzı kara] Boşboğaz, yalancı ve münafık demektir. Bektaşî ve Alevîler arasında- meclislerinde kendilerinden olmayan biri bulunduğu zaman söylenir."⁹⁴

Hâsılı "ağzı kara", günlük hayatımıza girmiştir. Günlük hayatta ise sadece iftira edenler yani müfteriler için kullanılmaktadır.⁹⁵ Aslı itibarıyla bir tasavvufî ifadedir.

14. "Abdala Malum Olur"

Hadiselerin zuhurunu sadece akılla yorumlamak, "Abdala malum olur" sözünün anlaşılmasını engeller. Her şeyi anlamsız bir rastlantıya bağlamak, her şeyi bir tesadüf olarak görmek, tasavvufa göre kâinatın gizli ahenginden yüz çevirmek demektir. Doğruyu, eğri şekilde görmek, hiçbir şeye "anlam"

92 "Ağzı Kara", *TDK Güncel Türkçe Sözlük*, Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <https://sozluk.gov.tr/>.

93 "Ağzı Kara", *Kubbealtı Lügati*, Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/a%C4%9F%C4%B1z>.

94 Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 75.

95 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 155.

yüklememek ve ilâhî işaretlerden kaçmak demektir. Böyle davranan bir insanın, ilhamât-ı Rabbânî'ye duyarlı hâle gelmesi mümkün değildir. Aslında her kişi, hazret-i insan olması hasebiyle bu tip hayret hâli uyandırabilecek ilhamlara açıktır. Kişi, gün içerisinde yaşadığı anlamlı rastlantılar gibi hayret kaynaklarını doğru okumazsa, bunu bir mesaj ve işaret olarak görmezse sonsuzluğa açılan pencereyi kapatmış olur. Tasavvufa göre insan, yaşadığı bu hadiseyi teğet geçmemeli, içine sindirmeli ve ibret gözüyle tefekkür etmelidir. Abdal ise doğruyu, yine doğru şekilde görebilen, kaosun içindeki düzeni fark edebilen böyle bir zâttır. Onun yaşadığı hâl, geçici bir şey olmaktan uzaklaşmış ve artık makamlaşmıştır.

Halk arasında “Aptala malum olur” diye bilinen söz, *Kubbealtı Lügati*'ne de böyle geçmiştir: “*Aptala malûm olur: Olacak bir şeyi önceden söyleyenlere karşı şaka yollu kullanılır.*”⁹⁶ Araştırmalarda bu söz hakkında şunlar dile getirilir:

Abdala malûm olur atasözü, melâmî dervişin halk nezdinde bıraktığı gizemle de ilgilidir. Her geceyi kadir, her gördüğünü Hızır bilmekle terbiye edilmiş nesil, gezgin melâmî dervişini de bu beklenti ile karşılamış ve ona çeşitli olağan dışı hâller yüklemiştir. Bir şeyin olacağını önceden sezen kimseler için söylense de bugün için sezgi dışı, üzerine sezgi yakıştırılmayan durumların, alaycı bir ifade ile dışavurumunu karşılar. Tarihî süreçte deyim oluşumu melâmî dervişlere atfedilen keramet derecesi ile ilgilidir. Çünkü malûm olmak, ilâhî bir güç tarafından bilgilendirilmek, sezdirilmek demektir.⁹⁷

Ömer Tuğrul İnançer, bu sözün doğrusunun “Abdala malum olur” şeklinde olduğunu belirtir. Çok kullanılan bir söz olmakla birlikte, bunun hafif hakaretimiz bir ifade olduğunu da ilave eder. Halbuki İnançer'e göre abdallar, yerine “bedel” bırakabilen

yüksek zatlardır. Sözlükte kelimenin kökü şöyle tarif edilir: (بدال) *i.* (Ar. *bedel* “karşılık” veya *bedil* “halef, bedel” in çoğul şekli *ebdâl* > *abdâl*) [Kelime Türkçede teklik anlamında kullanılmıştır].⁹⁸

Abdallar, bir yerde birden fazla şekilde görünebilirler. Onlar, aynı zamanda ricâlî' l-gaybın mühim zâtlarından. Bu yüzden hafidirler. Ahmet Talât Onay, kelimenin tasavvufî mânâsı hakkında, abdalların ricâl-i gayb olmalarına da işaret ederek şu bilgileri verir:

Tasavvuf istilahlarından olan bu kelimenin doğrusu *ebdâldır* ve *bedelin cem'i*dir. Allah yeryüzünü yedi iklim üzerine yaratmıştır. Bu iklimlerin manevî idaresini birer *abdâl* marifetiyle idare etmektedir. Her iklimin işleri, mensûb olduğu semâdan gelir ve buraya o semânın en büyük yıldızının ruhaniyeti bakar. Her iklim *abdâlî*, yani *bedeli* peygamberlerden birinin kalpleri üzerine bulunurlar.⁹⁹

Her *abdâlî*, peygamberlerden birinin kalbi üzerine olmasının ne mânâyâ geldiğini anlayabilmek için tasavvuftaki şu bilgiler hatırlanmalıdır: Üç yüzler, kırklar, yediler, üçler ve kutuptan oluşan ricâl-i gaybe, gayb erenleri de denir. Mânevî mertebelerin en yükseği kutuptur. Kutup vefat edince yerine üçlerden biri geçer. Üçlerden biri vefat ederse yerine yedilerden biri geçer. Yedilerden biri vefat ettiği takdirde yerine kırklardan biri geçer. Kırklardan vefat eden olursa yerine üç yüzlerden biri geçer. Son olarak üç yüzlerden biri vefat ettiği zaman yerine, halk içerisinde Allah'ın seçtiği biri geçer. Yeni vazife almış üç yüzlerin kalpleri Hz. Âdem'in kalbi üzerindedir, yani ondan ilham alırlar. Kırklar, Hz. Musa'nın kalbi üzerindedirler. Yediler ise Hz. İbrahim'in kalbi üzerine olurlar.

Ömer Tuğrul İnançer, abdalların en önemli özelliklerinin mesafeyi aşma şeklindeki tayy-i mekân olduğunu belirtir. Birden çok yerde görünebilen bu zatlara, sadece “olanlar” malum olmaktadır. Gayb

96 “Aptala malum olur”, *Kubbealtı Lügati*, Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/aptal>.

97 M. Esat Harmanlı, “A[pt]al'ın Velice Görünümü”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4 (2006): 87.

98 “Abdal”, *Kubbealtı Lügati*, Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/abdal>.

99 bkz. Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, 56.

ise hiç kimseye malum olmaz, çünkü gaybı ancak Allah bilir. Bu durumu, İnançer şöyle açıklar:

Ne falcı bilir ne abdal bilir ne Resullullah bilir. Gaybı ancak Allah bilir. Zat-ı uluhiyeyine aittir. Peki, abdalın bildiği nedir? Zaman ve mekânla sınırlı olmadığı için başka yerde olanları bilir, bundan ibarettir. Yoksa gayb değil. Gayb, beş duyu ile algılayamadığımız şeylere denir. Bilinmeyen şeye gayb denmez. Biz beş duyu ile algılayamıyoruz, ama vardır o. İşte odur. Bizim algılayamadığımız şeyleri abdal, o beş duyunun dışına çıktığı için algılar. Ama bilinmeyen, gizli olan şeyin arkasına sığınmaz. İşte 'aptal'a malum olmaz, 'abdal'a malum olur.¹⁰⁰

Bir sohbetinde ise "İman, gaybadır" sözü üzerinden durumu izah eden Ömer Tuğrul İnançer, "gayb" kelimesinin doğru algılanmadığına vurgu yapar. Genellikle, "kayıp, bilinmeyen" olarak idrak edilen "gayb", beş duyu ile algılanamayan anlamına gelmektedir. İnsan, beş duyu ile algılayamadığını yani gaybı kabul ederse ancak o zaman iman etmiş olur.¹⁰¹ Hâsılı din, bu şekildeki bir kabulden ibarettir. Bugün Anadolu'da Allah'ın hakîki fatihlerinin abdallar olduğunu vurgulayan İnançer, Bursa'daki bazı abdallara örnek verir: Abdal Mehmet, Abdal Murat... Bunların kabirleri ve isimleri bilinmektedir. Bu noktada Bektâşîler'deki abdal kelimesini ayrı düşünmek gerektiğine de vurgu yapar. Mesela Kaygusuz Abdal, Abdal Musa... Burada abdal kelimesinin başka bir mânâda yani abdal seviyesine yükselmiş anlamında kullanıldığına dikkat çeker.

15. Hu

İnsanlara ismi ile hitap edilmemesi için mahlasla birlikte çift isim kullanan terbiye sistemi, bugün söz konusu değildir. Bir diğer ifadeyle, bugün insanların çocuklarına çift isim koymalarının nedeninin, eski terbiyemizdeki bu hassasiyetle bir ilgisi yoktur.

100 İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 156.

101 Ö. Tuğrul İnançer, "Sünnetleri Hikmetle Yorumlamak", *MyMecra* Youtube Kanalı (23 Mart 2021), <https://www.youtube.com/watch?v=ZqStA7KVRyO>.

Günümüzde çocuklara konan çift isimlerin büyük bir çoğunluğunda şu görülmektedir: İnsanlar kentli olduklarını, modernleştiklerini göstermek için çocuklarına dinî / geleneksel bir ismin yanında bir de modern isim koyma ihtiyacı duymaktadırlar. Buna rağmen, günümüzde kimi Müslümanlarda bu hassasiyetin de ortadan kalktığı, değişik olabilmesi adına çocuğa tamamen dinden ve gelenekten kopuk çift isimler de konduğu görülebilmektedir. Özetle, eski terbiyede kişiye büyüklerin birinin ismi verilir ancak ayıp olduğu için bu isim telaffuz edilmezdi. Bugün çocuklarına çift isim koyan ebeveynlerin, bunu bilmeden ve farklı düşüncelerle hareket ettikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra günlük hayatta hitap sırasında hanımların beylerine, beylerin de hanımlarına isimleriyle seslenmemeleri hassasiyeti yahut terbiyesi de kentlerde söz konusu değildir. Günümüzde bu terbiye, bilhassa Doğu Anadolu'da devam ettirilir. Bu bölgede, kimi ailelerde hâlâ gelinlerin, eşlerine çocuklarının yanında isimleri ile hitap etmedikleri bilinmektedir. Ömer Tuğrul İnançer, eskiden bu terbiyeye dikkat edildiğinden bahseder. Çift isimler, aslında bunun için vardır. Bu terbiye toplum içerisine yerleşmiştir; yani bir örf hâline gelmiştir. Dolayısıyla hanımlar beylerine, beyler hanımlarına dahi ismi ile hitap etmezler. Bey veya hanım gibi sözlere mutlaka yer verilir. Klasik edep kitaplarında da bu hassasiyete dikkat çekilmiştir. Bu kitaplarda "hanımefendi, eşine olan saygıdan dolayı ona ismiyle hitap etmemeli, onu tazim edecek, onu yüceltecek, büyütecek bir vasıfla ona seslenmelidir" şeklinde bilgiler vardır. Çünkü eş, saygıyı gerektiren bir zattır. Dolayısıyla hanım, ona olan sevgisini ve saygısını, sevgi ve saygıyı ifade edecek bir başka cins isimle belirtmelidir. Mesela beyefendi, hacı efendi şeklinde seslenmelidir. Ancak bu durum tamamıyla dinî bir emir değil, örfle ilgilidir.¹⁰²

Daha samimi oldukları zaman ise eşler başka türlü konuşurlar. O zaman devreye "Hû" kelimesi girer. Birisi çağırılırken "Hû" veya "Komşu Hû" den-

102 Tahir Tural, "Kadının Eşine İsmiyle Hitap Etmesi Günah mıdır?", Diyanet TV (25 Mayıs 2022), <https://www.youtube.com/watch?v=vNlyntuxaWU>.

mesî, bugün şehir hayatında söz konusu olmasa da Anadolu'nun kimi köy ve kasabalarında hâlâ geçerlidir. Bu durumun aslında dervişlik edeplerinden olduğu, kişiye adıyla hitap etmek yerine “Hücuğum” şeklinde seslenmenin bir incelik olduğu İnançer tarafından şöyle anlatılır:

Hü demek, Hakk'ın esmalarından biridir, ondan öyle bahsedilir. O kim? O. İşte 'Hü'yu ancak Allah'a aşına olanlar bilir. O deyince ismini söylemeye gerek yok. 'Hü' demek, 'O' demektir. Bizim Hûcular var ya, işte onlar 'O!' diyorlar. Kadınlar beylerine, beyler hanımlarına, ya isminin sonuna hanım ya da bey ekleyerek veya Hü Hücuğum diyerek konuşurlar idi. Sümbül Efendi Hazretleri'nin bir 'Taç' risalesi vardır. Orada da kat'iyen 'Hiçbir derviş kardeşinize ismiyle hitap etmeyin, muhakkak sonuna veya başına bir sıfat ekleyin' diye buyuruyor.¹⁰³

“Ben dedemin bir kere babaanneme ismiyle, babaannemin bir kere dedeme ismiyle hitap ettiğini duymadım” diyen İnançer,¹⁰⁴ eskiden çift isim kullanılmasının nedenini şu şekilde açıklar:

Onlardan birisi mahlastır, isim kullanılmaz mahlas kullanılır. İsim genellikle büyüklerin birinin ismidir. Mahlas ise ona günlük hitapta kullanılan isimdir. Benim adım Ömer, Hz. Ömer'den gelir. Dedem, Hz. Ömer'i (radiyalahu anh) adil olduğundan çok sevdiği için adımı böyle koymuş. Ama adım Ömer, mahlasım Tuğrul.¹⁰⁵

Zümrüdüanka kuşunun Türk mitolojisindeki adının “Tuğrul Kuşu” olduğunu ve bu kuşun Feriduddin-i Attar'ın *Kuşların Dili* adlı eserinde “mürşid-i kâmil”i temsil ettiğini de burada bilhassa ifade etmek gerekir.¹⁰⁶

103 İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 158.

104 Ö. Tuğrul İnançer, “Ömer Tuğrul İnançer'in Hayatı”, *Vav TV* (17 Eylül 2021), 00:25:00 ve devamı, <https://www.youtube.com/watch?v=2qZBRwCIytA>.

105 İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 157.

106 bkz. Mustafa Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Neş Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, (İstanbul: Kaknüs

Benzer şekilde, ismin sonuna ‘Can’ kelimesini eklemek de söz konusudur. Ömer Tuğrul İnançer, bunun bir derviş terbiyesi olduğundan bahseder. Bahsi geçen tüm bu terbiye unutulduğu için İnançer, oğlunun ismini Emrecan koyduğunu belirtir. Böylelikle, insanlar mecburen ‘Can’ kelimesini söylemek durumunda kalırlar, sadece Emre diyemezler. Ömer Tuğrul İnançer, eski terbiyemizde insanlara isimle hitap etmenin ayıp telakki edildiğinden söz eder. Bir sohbetinde, insanların mesela “amca” kelimesini dahi doğrudan kullanmadıklarını izah eder: Ya efendiamca ya da beyamca diye hitap edilir. Tek başına “baba” denmez. Ya beybaba denir ya efendibaba denir. Beybabanın kısaltılmışı “beyba”, efendibabanın kısaltılmışı ise “efemba”dır. Bir hanıma ismiyle hitap etmek diye bir şey söz konusu dahi değildir. İsimle hitap etmek, laubalilik addedilir. Dadiya dahi ismiyle hitap edilmez ve dadıkalfa denir.¹⁰⁷



Fotoğraf 5: İsm-i Hü¹⁰⁸

16. “Gül, Resullullah’ı Temsil Eder”

Muhammedî bir âşık olan Ömer Tuğrul İnançer, Allah’a ulaşmanın yolunun Hz. Muhammed olduğunu bilhassa vurgulamış bir zattır. O kapıdan

Yayınları, 2014), 634.

107 Ö. Tuğrul İnançer, “Ömer Tuğrul İnançer'in Hayatı”, 00:25:00 ve devamı.

108 Muzaffer Ozak, “İsm-i Hü”, <https://www.flickr.com/photos/muzafferozak/29915757744/sizes/z/>

girilmeden Allah'a ulaşılmasının mümkün olmadığını, Allah hissiyatının, Allah bilgisinin bile Hz. Muhammedsiz öğrenilemeyeceğini sıklıkla dile getirmiştir. Tasavvuf ehline göre, tasarruf toprak altına girmekle bitmez. Dolayısıyla bedeni toprak altında bulunan ama hususi hayatı ile "hayy" olan Hz. Muhammed ile de rabıta kurulabilir. Bu şekilde mümin, onun mânevî gücünü hisseder, böylelikle özlemini giderir, sevgiliye kavuşmanın keyfi yaşanır. Başta Peygamber Efendimiz, sonrasında da Allah'ın velileri ile kurulabilecek olan bu rabıta, çiçekler üzerinden dahi sağlanabilir. Her çiçeğin bir kokusu vardır ve her koku bir büyük veliyi remzeder. Çiçek koklandığında o çiçek, kimi temsil ediyorsa o hatırlanır ve bu muhabbetle o zatın ruhaniyeti hissedilebilir. Ömer Tuğrul İnançer bu kabulün doğruluğunu belirtmekle beraber, eksikliğinden de bahseder. "Gül, Resullullah'ı temsil eder" şeklindeki kabul, yanlış olmamakla birlikte noksandır:

Biz fesleğen, nergis, lale, gül, sümbül, papatyalara 'çiçek' diyoruz; Acemler ise 'gül' diyor. Gül de demezler de 'göl' derler (...) Gül, Farsçada çiçek demektir. Bildiğimiz dikenli gül, yedivereni olan, kayısısı olan, şerbeti yapılan o güller var ya biz o güle gül diyoruz. Kokusuyla, tarihiyle, dayanıklılığıyla, bakımı kolay yapılan (...) Gül en güzel çiçek olduğu için biz gülü özel isimle isimlendirmişiz. Acemlerin, Farsların kullandığı manada genel çiçek manasına kullanmıyoruz. Halbuki gül kokusu Resullullah'ın demek, bütün çiçeklerin kokusu Resullullah Efendimizin demektir.¹⁰⁹

Ömer Tuğrul İnançer, bizim "gül" kelimesinden anladığımız ile İranlılar'ın anladığının farklı olduğunu ifade eder. Türkçemizde, "çiçek" diye bir çiçek ismi yoktur. Çiçek deyince hepsi anlaşılır. Farsçada "gül" ise çiçek demektir. Aynı şekilde, bugün Türkiye Türkleri'nin "gül" kelimesinden anladığı ile Türk boylarının anladığı da farklılık göstermektedir. Günümüzde *Türkçe Sözlük*'te gül,

gülgillerden katmerli, genellikle kokulu olan çiçeğin adı olarak geçer. Türkiye Türkçesinde bir çiçek adı olarak geçen gül kelimesi, Kazak ve Kırım-Tatar Türkçelerinde ise tıpkı Farsçada olduğu gibi, genel olarak bütün çiçekleri karşılamaktadır. Yani; günümüz *Türkçe Sözlük*'teki çiçek kelimesine, bu Türk boyları gül demektedirler.¹¹⁰ Gülün Farsçadaki özel ismi ise "verd"dir. İnançer, "Gül, Resullullah'a remizdir. Onun için gül koklandığında salavat okunur." diyenlerin eksik söylediklerine vurgu yapar.¹¹¹ Kısacası gül, Farsçada çiçek demek olduğu için, sadece gül adı verilen çiçek değil, bütün çiçekler bûy-ı Muhammedî'yi taşır.

Sonuç

Günümüzde tasavvuf, kimileri tarafından bir felsefe ve düşünce olarak ortaya konmaya çalışılmaktadır. Ömer Tuğrul İnançer ise tasavvufun bir yaşayış biçimi ve hayat tarzı olduğunu her fırsatta ifade etmiş ve bu doğrultuda hayatını sürdürmüş bir zâttır. Tasavvufun yegâne amacı Hak olduğu için, Hakk'a ulaşma yolunda ilerleyebilmek adına insanın bu hayat tarzına ihtiyacı vardır. İnsanın bu dünyadaki hayatı, ana rahmine veda etmesiyle başlar. İnançer'e göre ise insanın tasavvuf hayatı mürşide biat etmesiyle başlamaktadır. Tasavvuf hayatı bir mürşide bağlanarak başlayan derviş, günlük hayatında lisanına da özen göstermek zorundadır. Dervişin günlük hayatında kullandığı lisan ehemmiyet arz eder. Tarikat erbabının günlük lisanda kullanmaya gayret ettiği söz ve tâbirlerin bir kısmı, toplumun geneline yayılmış ve derviş olsun olmasın tüm insanlar tarafından kullanılır olmuştur. Toplumun çok büyük bir kısmı, kullanılan bu ifadelerin tarikat/tekke/dergâh yani tasavvuf kaynaklı olduğunu ise bilmez. Halbuki Türk kültür ve medeniyet tarihinde çok mühim etkilere sahip

110 bkz. Emine Atmaca, "Türk Dilinde Anlam Değişimleri ve Nedenleri", *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Bilgi Şöleni (12-14 Mayıs 2017 Erzurum) Makaleler Kitabı*, ed. Lokman Turan, Oğuzhan Sevim, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2017), 144.

111 Ö. Tuğrul İnançer, "Küsmek Neden Yasaktır?", *My-Mecra Youtube Kanalı* (20 Temmuz 2021), <https://www.youtube.com/watch?v=vYrTmxmQjmg>.

109 İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 159.

olan tasavvuf/sufilik, lisanımıza da etki etmiş ve böylelikle Türkçeye pek çok söz intikal etmiştir. Tasavvuf ekolü denebilecek tarikatler sayesinde toplumun tamamına yayılan, sufi terminolojisinden gelen bu tâbirlerin bir kısmı bugün hâlâ kullanımdadır. Tasavvuf erbabının, günlük lisanında kullanıldığı kelimelere dahi hassasiyet gösterdikleri ve kelimeleri seçerek kullandıkları göz önüne alınırsa lisanımıza geçen bu tâbirlerin ehemmiyeti daha iyi anlaşılacaktır. Ancak, bu sözlerin zaman içerisinde gerek mânâ gerek biçim itibarıyla değişime uğradıkları da bir hakîkattir. Ömer Tuğrul İnançer ise gördüğü gibi sözlerin geçirdiği bu değişimi ayrıntılarıyla anlatmış ve aktarmış bir zattır.

Ömer Tuğrul İnançer'i yayımladığı kitaplardan hareketle tanımaya ve anlamaya çalışmak, onu sadece okuyarak öğrenmek, onun düşünce ve tespitleri hakkında hiç şüphesiz çok az şey bilmek anlamına gelir. Sadece kitap okunarak elde edilen bilginin hiçbir işe yaramayacağını ömrü boyunca dile getirmiş olan İnançer, en kıymetli öğreticinin yine "Hazret-i İnsan" olduğunu vurgulamıştır. Kitap sadece bir araç, bir âlettir. İnsan ise âlet olamayacak şekilde yücedir; yani zât-ı âlidir. Dolayısıyla *Vakte Karşı Sözler* isimli kitapta bulunanlar, sadece onun fikirleri ve yazılarıdır. Bilginin, hakîkatte Allah'ın malı olduğu ve Allah'ın da insana kitaptan değil, insandan tecelli ettiği, dünyadaki her hadisenin Allah'ın bir esmasının tecellisi olduğu bu noktada göz önüne alınmalıdır. İnançer'in de hep belirttiği gibi, kitap okuma sırasında Allah'ın sadece "el-Alîm" esması tecelli eder. Halbuki insan sohbet ettiğinde Allah'ın diğer esmaları da tecelli eder. Kulak, ağız, göz ve bu organların sağladığı işitme, konuşma ve görme hassaları esmaları çoğaltır ve her şey mükemmelleşir. Bu anlamda, Ömer Tuğrul İnançer'in lisanımız ve tasavvuf hayatı arasındaki ilişkiyi ifade eden tespitlerini anlayabilmek için onun kitaplarını okumak kâfi değildir. Onun sohbetlerini de dinlemek lazımdır. İnançer, âhirete geçmeden evvel, günümüz teknolojisinin sağladığı imkânları layıkıyla kullanmış bir zât idi. İsteyen herkesin dinleyebilmesi için gerek televizyon gerek internet vasıtasıyla sohbetlerini insanlara ulaştır-

bilmişti. Bu sayede esma tecellileri artmış, insanlar işiterek ve bakarak sohbetlerin tadına erişmiş ve onun tespitlerini dinleyebilmiştir. Ancak kendisinin de belirttiği gibi göz göze gelmek, anlatanın ağız ile muhatabın kulağı arasında rabita kurmak, ancak "rû-be-rû" mümkün olabilmektedir. Bunun nasıl bir şey olduğunu, galiba ancak onunla yüz yüze sohbet etme imkânı bulmuş zâtlar bilebilir. Bizim bilebilmemiz ise mümkün değildir.

Kaynakça

- Akkaya, Veysel. "Sûfî Kişiliğin Teşekkülünde 'Hatırlama' Bağlamında Zikrin Rolü". *Turkish Studies - Comparative Religious Studies*, 14 (2019): 441-450.
- Alparşlan, Ali. "Müsennâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, 2006, 87-88.
- Atmaca, Emine. "Türk Dilinde Anlam Değişmeleri ve Nedenleri", *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Bilgi Şöleni (12-14 Mayıs 2017 Erzurum) Makaleler Kitabı*. ed. Lokman Turan, Oğuzhan Sevim. 138-156. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2017.
- Ceyhan, Semih. "Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tacı ve Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 25 (2011): 113-172.
- Ceylan Erol, Elif. "Türk Sanatında Tarikat Eşyaları: Ritüeller Bağlamında Sembolik Okuma". Doktora, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021.
- Ceylan Erol, Elif. "Tarikat Eşyalarında Süsleme ve Sembolizm Üzerine Bir Deneme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 100 (2021): 621-653.
- Çakır, Emine. "Gelin Kuşağı: Bekâret Kuşağı mı, Bereket Kuşağı mı?". *Millî Folklor* 134, Yaz (2022): 134-145.
- Çekiç, İbrahim. "Edep Ender Edebiyat", *2016 Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler*

- Kongresi*. ed. M. Koçak. 271-278. Ankara: Türk Eğitim-Sen Genel Merkezi Yayınları, 2016.
- Eliaçık, Muhittin. “Anadolu İkliminde Gelişmiş Bektaşilik ve Ahilik Üzerinde Ortak Ritüeller İncelemesi”. *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (18-20 Ekim 2018 Ankara) Bildiriler Kitabı*. ed. Orhan Kurtoğlu, Ayşe Çamkara Erginer. 511-516. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, 2018.
- Erdoğan, Haşim. “Hacı Bektaş Veli Dergâhının Birinci Dünya Savaşı ile Millî Mücadele Dönemindeki Tutumu ve Mustafa Kemal Paşa ile İlişkileri”. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* Hacı Bektaş Veli Özel Sayısı (2021): 197-207.
- Eser, İzzet. “Türk Dil Kurumunun Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü’ndeki Dinî Motifler”, Yüksek Lisans, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Gürbüz, Faruk. “Mecaz Kapsamındaki Anlamlar ve Bu Anlamlar Arasındaki İnce Ayrıntılar”. *Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10 (2008): 197-212.
- Harmancı, M. Esat. “A[pt]al’ın Velice Görünümü”. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi* 4 (2006): 77-90.
- İnançer, Ö. Tuğrul. *Muhabbet Peygamberi*, İstanbul: Sufi Kitap, 2019.
- , “Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyın ve Erkânları”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. Haz. Ahmet Yaşar Ocak. 125-187. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- , *Vakte Karşı Sözcükler*, 8. Baskı. İstanbul: Sufi Kitap, 2020.
- , “Allah’ın En Sevmediği Hâl”. *MyMecra* Youtube Kanalı. 16 Şubat 2021. https://www.youtube.com/watch?v=oKzb_Svvceo.
- , “Bir İnsanın Büyük Olduğu Nasıl Anlaşılır?”. *MyMecra* Youtube Kanalı. 4 Ocak 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=i-L-BiCVeRg>.
- , “Cevap Size 61 Bana”, *Sohbet Ekranı*. 20 Aralık 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=E-ATJ-ASQcVc&list=LL&index=480>.
- , “Enderun Sohbetleri”, *Vav TV*. 16 Nisan 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=o2l-KW-4noz> 1:03:00 ve devamı.
- , “Hadislerdeki İnceliği Âşıklar Bilir”. *Bekir Develi ile Peynir Gemisi*. 5 Şubat 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=mFDrWRatLkQ>.
- , “Küsmek Neden Yasaktır?”, *MyMecra* Youtube Kanalı. 20 Temmuz 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=vYrTmxmQjmg>.
- , “Muradını Unutan Bizden Değildir”. *MyMecra* Youtube Kanalı. 2 Nisan 2022. https://www.youtube.com/watch?v=EXC_in0Cixs.
- , “Müslüman Şahsiyeti ve Edep”. *Konuşacaklarımız Var*. 5 Eylül 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=kWomI-Z8bBY>.
- , “Ömer Tuğrul İnançer’in Hayatı”. *Vav TV*. 17 Eylül 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=2qZBRwCIyTA>.
- , “Sünnetleri Hikmetle Yorumlamak”. *MyMecra* Youtube Kanalı. 23 Mart 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=ZqStA7KVRY0>.
- , “Tarikatların 4 Direği Vardır”. *MyMecra* Youtube Kanalı. 4 Temmuz 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=VRNEi32rMGM>.
- , “Unutulmaz Hatıralar”. *MyMecra* Youtube Kanalı. 16 Mart 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=hKpoyFhHHe0>.
- Kara, Mustafa. *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Kayabaşı, Özlem. “Ömer Seyfettin’in ‘Zamane Yiğitleri’”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Dergisi*, 25 (2020): 145-163.
- Kubbealtı Lügati. “Abdal”. Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/abdal>.
- , “Ağzı Kara” Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/a%C4%9F%C4%B1z>.

- , "Altmış Altı" Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/altm%C4%B1%C5%9F>.
- , "Aptala malum olur" Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/aptal>.
- , "Çelebi" Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/%C3%A7elebi>.
- , "Çile" Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/%C3%87%C4%B0le>.
- , "Edep" Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/EDEP>.
- , "İsm-i Celâl" Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <http://lugatim.com/s/%C4%B0S%C4%B0M>.
- Merter, Mustafa. *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyalara Dili*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Muslu, Ramazan. "Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları". *EKEV Akademi Dergisi* 36, Yaz (2008): 43-66.
- , "Türk Tasavvuf Kültüründe Sûfilerin Ölümüne Bakışı ve Cenaze Merasimleri", *EKEV Akademi Dergisi* 38, Kış (2009): 61-86.
- Odabaşı, Fatma. "Dindarlık Göstergesi Olarak Dil/Dil Dindarlığı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 14 (2014): 123-154.
- Onay, Ahmet Talât. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Ozak, Muzaffer. "Ahmet Depeler Hattı". <https://www.flickr.com/photos/muzafferozak/18586070478/in/photolist-Q-Re8sl-ujow99-ujotel>
- , "Cerrâhiyye Albümü". <https://www.flickr.com/photos/muzafferozak/22467309064/in/album-72157661233948986/>.
- , "İsm-i Hu". <https://www.flickr.com/photos/muzafferozak/29915757744/sizes/z/>.
- , "Kâmil Akdik Hattı". <https://www.flickr.com/photos/muzafferozak/15501281034/in/photolist-DeVrwj-Bm-rCcD-Dfzkc-pBN7N7-qyHXzU-q5C3fv-dv-cfE1>
- , "Zikrullah Albümü". <https://www.flickr.com/photos/muzafferozak/22445022333/in/album-72157648360814957/>.
- Öztürk, Şeyda. "Tasavvufi Düşüncenin Bağımlılığa Bakışı", *Turkish Academic Research Review*, 6 (2021): 498- 522.
- Pala, İskender. *İki Dirhem Bir Çekirdek*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- Saylan, Betül. "Mevlânâ Âilesi ve Mevlevîlik'te Çelebilik Makâmı-Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân Örneği". Doktora, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Selimoğlu, Selim. "Tarikat Folkloruna Dikkat Çeken İlk Araştırmacılarımızdan Cemaleddin Server Revnakoğlu". *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 53 (2014): 187-196.
- Selimoğlu, Selim. "Cemaleddin Server Revnakoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Folklor Çalışmaları". Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- TDK Güncel Türkçe Sözlük. "Ağzı Kara", Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <https://sozluk.gov.tr/>.
- , "Altmışaltıya Bağlamak." Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <https://sozluk.gov.tr/>.
- , "Ölüsü Kandilli." Erişim Tarihi: Aralık 30, 2022. <https://sozluk.gov.tr/>
- Tural, Tahir. "Kadının Eşine İsmiyle Hitap Etmesi Günah Mıdır?". *Diyanet TV*. 25 Mayıs 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=vN1yntuxaWU>.
- Türkyılmaz, Dilek. "Eşik Altı Boş Değildir: 'Eşik' Kavramının Türk Düşüncesine Yansımaları".

Avrasya Uluslararası Araştırmaları Dergisi,
17 (2019): 151-162.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*,
İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.

Üstün, Muhammet Enes. “Albay Selahattin
Gürer’in Hayatı, Eserleri ve Riyasetindeki
‘Kıyâm Kelime-i Tevhidi’nin Müzikal Açıdan
İncelenmesi”. Yüksek Lisans, Marmara
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.



Passive Politics and Poetics of Spiritual Resistance in Taliban Afghanistan

Taliban Yönetimi Altındaki Afganistan'da Pasif Siyâset ve Mânevî Direniş

M. Nazif SHAHRANI*

Abstract

Peoples of Central Asia in general and Afghanistan specifically have been traumatized by Western colonial aggression, occupation and low intensity forever wars for more than a century. Much has been written about their armed struggles in this region, but their passive and spiritual resistances have been for the most part ignored. In this paper I discuss two significant forms of their passive resistance: the saga of the repeated century-long transnational migration of a small community of Kirghiz (Kirgiz) from the Osh Valley to the Pamirs of Afghanistan and from there to the safety of Anatolia in eastern Turkey; and the reliance of the educated Afghan youth on the spiritual resistance poetry of Rumi and other masters to cope patiently with the tyrannical environment of the Taliban controlled Afghanistan.

Key words: Spiritual resistance, poetic of resistance, migration, Afghan Kighiz, Afghan youth, Taliban.

Öz

Genel olarak Orta Asya, özelde ise Afganistan halkları, yüzyılı aşkın bir süredir, Batı'nın sömürgeci saldırı-ganlığı, işgalleri ve bitmek bilmeyen düşük yoğunluklu savaşları nedeniyle büyük sarsıntılar geçirmekte. Söz konusu halkların bölgedeki silahlı mücadeleleri hakkında çok şey yazılıp çizildi; ancak gösterdikleri pasif ve mânevî direniş genellikle göz ardı edildi. Bu yazıda ben, bu pasif direnişlerin öne çıkan iki önemli örneğini tartışıyorum: Küçük bir Kırgız topluluğunun, Oş Vadisi'nden Afganistan'ın Pamirleri'ne ve oradan da Anadolu'nun güvenli doğu topraklarına yüzyıllar boyu süren ulusaşırı göçünün destanı ve eğitilmiş Afgan gençliğinin Taliban yönetimi altındaki Afganistan'ın acımasız ortamıyla sabırla başa çıkmak için Mevlânâ ve diğer tasavvuf büyüklerinin mânevî dayanıklılığı pekiştiren şiirlerine itimadı.

Anahtar Kelimeler: Mânevî dayanıklılık, direnişin şiirselliği, göç, Afganistan Kırgızları, Afgan gençliği, Taliban.

* Professor (emeritus) of Anthropology, Central Eurasian Studies, Indiana University Bloomington, E-mail: shahrani@indiana.edu.

I

Forty-five years of forever wars -of direct intervention by the great powers and violence by their domestic and regional proxies- have resulted in massive suffering, unprecedented poverty and oppression in Afghanistan, today. The post-9-11-2001 UN sanctioned American-led NATO and others' military intervention cost more than \$2 trillion in treasures and considerable blood, mostly of Afghan lives and fewer international casualties. This so called "war on global terror", promised to combat terrorism and its enablers, and liberate the peoples of Afghanistan from the Taliban rule, especially liberate Afghan women and girls. But, twenty years later, on August 15, 2021, the Americans and their allies abandoned Afghanistan, handing the country back to the Taliban, whom they had been fighting as terrorists for two decades. The irony is, the Taliban's current governing leaders' names are still on the UN's terrorists' black list. Such ending of the West's war on terror has disillusioned the rest of the world including the peoples of Afghanistan to the core, especially the educated youth, men and women alike. The outcome of America's longest war in history has left many in Afghanistan questioning the very meaning of the world order. For some Afghans, the meaning of even life itself is being questioned.

The peoples of Afghanistan while under persistent duress, especially the bulging youth bellow the age of 35 who make up an estimated 60% to 70% of the country's population of about forty million, however remain spiritually resilient and hopeful about Afghanistan's future. But *how*? Specifically, how has one of the world's most Muslim country (over 99.9% Muslim) coped with decades of persistent spatial displacements, war, tyranny and anguish? How have Muslim Afghans coped with persistent conditions bringing their lives to the edge of looming disasters, what Clifford Geertz has called "the ultimate problems of meaning... [when..] chaos -a tumult of events which lack not just interpretation but *interpretability*- threatens to break in upon man: at the limits of his analytic capacities, at the limits

of his power of endurance, and at the limits of his moral insight?" (emphasis is in the original).¹

My aim in this brief reflection is twofold: to draw attention to many Afghans voting with their feet during the past decades, and the great many of its youth today, using their rich poetic and spiritual resources to resist and resolve their tenacious fundamental problems of meaning, both individually and collectively. I do so both as someone born, raised and initially educated through two years of college in Afghanistan, and as someone who got professionally trained as a native anthropologist in the US, studying and teaching the history, society and culture of the country with a focus on its politics, uses and abuses of religion/Islam by its rulers and clerics alike. Ultimately, my goal is to explore how "particular attempts by particular peoples to place... things in some sort of comprehensible, meaningful frame"² makes it possible for them not only to survive the mental anguish of impending chaos, but to remain hopeful and even in some rare instance –thrive.

II

Much of the recent literature on Afghanistan has been necessarily focused on the war and the armed resistance. Here, I would like to focus on two instances of important, assertive but non-violent experiential cases of resistance: a) my own half a century-long ethnographic engagement with a small community of mostly non-literate Afghan Kirghiz pastoralists constantly striving to comprehend their predicaments and to find a meaningful frame as a

1 See Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System" in *The Interpretation of Cultures*, (New York: Basic Books, 1973), 100. In this widely read article on the definition of "Religion as a Cultural System", Geertz suggests that the primary function of religion is to "resolve", but not solve, the problems of meaning -i.e., addressing the existential questions of why a disaster happens and why to me; why extremes of suffering and pain and how to endure them; and why injustice, specifically the problem of theodicy (why bad things happen to the good people or good things happen to the non-deserving people?)

2 Ibid. 30.

Muslim community amidst endless threats of anomie brought upon them. Their feelings of threat and uprooting were caused primarily by their fear and the reality of 20th century Communist atheism (*kufri*, denial of the Truth). And, b) I would like to focus on the efforts of the well-educated, mostly urban Afghan Muslim youth, now trying to cope and survive Taliban despotism and oppression in the name of Islam. Let me begin with the plight of the Kirghiz first.

The over a century-long saga of this small, vulnerable Central Asian Kirghiz (also Kyrgyz or Kirgiz) community of mobile herders, has been a significant part of my life-long academic endeavors. I examined their attempts to preserve their spiritual and communal integrity as Muslims in the face of repeated forced transnational displacements and the consequences of their resettlement in eastern Anatolia. Their forced migrations begun as a result of the Russian Bolshevik Revolution (1917) from the Osh Valley (now in southern Kyrgyzstan), to the Pamirs of Afghanistan, above 12,000 feet altitudes, in the Wakhan Corridor. In 1945 they were forced to flee to the Chinese occupied Eastern Turkistan (Xinjiang), due to Soviet Russian hostilities against them. They returned to the Afghan Pamirs in 1949, after Mao's successful Communist Revolution in China; only to take refuge in Northern Pakistan (1978) because of the Communist coup in Kabul and Soviet invasion of Afghanistan (1979). They were then resettled as refugees in Van, eastern Turkey, in 1982. The last four of their displacements were led by one man, Haji Rahmankul Khan (Kutlu).³ The sole motivational drive for the Kirghiz *hijra*, voting with their feet, has been their love of God and maintaining the integrity of their tribal community as Kirghiz Muslims intact. A refugee, according to Lenin "is a man who votes with his feet."⁴ For this

3 In Central Asia, the Kirghiz did not use family names, the last name "Kutlu" was assigned to the family of the Khan by the Turkish government upon arrival and resettlement in Türkiye.

4 See M. Nazif Shahrani, "Afghanistan's *Muhajirn* (Muslim 'refugee-warriors') in Pakistan: Politics of Mistrust and Distrust of Politics" in *Mistrusting the*

group of Kirghiz, ironically, it has been search for a refuge from the threats of Communism. Fortunately for them, they have succeeded finding their refuge in Türkiye.

Spiritually inclined and relentlessly dedicated to safeguarding his Muslim community, their tribal leader, Rahmankul Khan, led them from Central Asia to the safety of Anatolia, in Türkiye. Born in about 1913, he was but a child when his father, a Mingbashi (a tribal judge) in the Tsarist administration, decided with his two brothers and their Qochqar (Ram) clan members, to take refuge in the remote Pamirs of Afghanistan, an area some of them previously used as their summer pastures. Rahmankul's father, Haji Jabbarkul (the Mingbashi), had taught Rahmankul the Qur'an, reading and writing using vernacular Islamic didactic texts -i.e., he had become a Mullah. Tall, well-built, ambitious and conscientious of their vulnerabilities, he had demonstrated his courage and leadership abilities early in his youth. During WWII, he had waged *jihad*, leading raids into the Soviet territories across the border while the Russian Communists were busy with the war in the Western front. After the war, in retaliation, the Soviets had raided Rahmankul's camp and taken him prisoner to Soviet territory. After about six months of detention, he got released. In the Soviet lands he had become enamored by transistor radio and newspapers. Once back, he had decided to lead most of the Kirghiz away from the Soviet Russian's threat, moving them into the Taghdumbash Pamirs next door in Chinese Turkistan (Xinjiang). He had proven a capable leader negotiating good terms with the Chinese officials during their brief stay in Chinese territory.

But, Mao's success in 1949, forced them to return to the Afghan Pamirs, to preserve their Muslim faith from Communist atheism. By then, Rahmankul had gained the title of Khan (chief), and the story

Refugees, edited by E. Valentine Daniel & John Chr. Knudsen. (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1995).

of his bravely fighting the Chinese Communist border guards to return to the Afghan Pamirs had spread widely in northern Afghanistan, reaching even the royal court in Kabul. While in China, he had acquired his first transistor radio, a critical information technology he owned and used avidly thereafter, listening to multiple vernacular broadcasts daily, including the BBC, Radio Moscow, and Islamic broadcasts from Muslim countries in the region.

By late 1950s, Marco Polo sheep hunting in the Afghan Pamirs had become a sought-after prize for international trophy hunters and a source of income for the Afghan government. Hunting trips to the Pamirs among foreign diplomats and government officials in Kabul had also become popular. Khan's help facilitating and ensuring security of such VIP's had become necessary. In early 1960s, even King Zaher Shah (r. 1933-1973) of Afghanistan went for a royal hunting trip to the Pamirs and Rahmankul hosted him. He may have asked the King's permission then to go to the Hajj. Rahmankul made the pilgrimage to Mecca and shortly after he became Haji Rahmankul Khan. After that, he made annual/biannual trips to Kabul in the autumn, staying for several weeks in Kabul hobnobbing with diplomats, religious scholars/dignitaries and officials as well as trading. It was during this period, when as a boarding school student in Kabul, I saw the famous anti-Communist warrior Khan of the Kirghiz. His special relations with the monarch and courtiers in Kabul had boosted his prestige immensely, especially in Badakhshan province, where the Pamirs are located. It was also during this calm period, at the height of the Khan's fame, during 1972-1974, that I conducted my dissertation research among the Kirghiz. I revisited them during the summer of 1975, accompanying a documentary film crew from Granada TV, UK, as a consultant anthropologist, to film them for the well-known, *Disappearing World* series. An updated edition of it with re-edits was screened in 1981 in the US as part of the PBS's ethnographic series, the *Odyssey*.

During my initial dissertation field work, the Khan enjoyed perks from his government contacts and trading in Kabul, benefitting himself and the Kirghiz community as a whole. The Kirghiz had successfully adapted to the stresses of high altitude (hypoxia), extreme cold and closed borders. They also adapted well with virtually all neighbors except within Afghanistan.⁵ But, that brief tranquility was shattered by the Communist coup in April 1978 in Kabul. After ascertaining the Communist orientation of the regime, Rahmankul decided to leave the Pamirs to the safety of Pakistan, and virtually all of the Kirghiz in the Little Pamir valley, some 1200 souls joined him in his flight to Pakistan. Those living in the Great Pamir valley to the north of them, about 600 persons, due to terrain, distance and security, were not able to join him on this journey and were regrettably left behind.⁶ The Kirghiz spent four difficult years in Pakistan, but the Khan managed to negotiate their successful resettlement as refugees in eastern Turkey. They were settled temporarily in Afet Evleri near the village of Karagündüz, close to the city of Van, and some were placed in Afet Evleri in Malatya, while their permanent village, Ulupamir Köyü, near the town of Erciş on Lake Van, was built.⁷ They were per-

5 See M. Nazif Shahrani, "Kirghiz Pastoral Nomads of the Afghan Pamirs: A Study in Ecological and Intra-Cultural Adaptation", (Ph.D. diss., University of Washington, 1976); Shahrani, "Kirghiz Pastoralists of the Afghan Pamirs: An Ecological and Ethnographic Overview" *Folk*, 18 (1976): 129-143; Shahrani, "The Retention of Pastoralism Among the Kirghiz of the Afghan Pamirs" in *Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface*, edited by J. F. Fisher, (Hague: Mouton Publishers, 1978), 233-250; Sharani, *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan: Adaptation to Closed Frontiers*, (Seattle: University of Washington Press, 1979).

6 See M. Nazif Shahrani, *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan: Adaptation to Closed Frontiers and War*, (Seattle and London: University of Washington Press, 2002); Shahrani, "Life and Career of Haji Rahmanqul Khan, 1913-1990", *Berlin Geographical Papers*, eds. Andrei Dorre, Hermann Kreuzmann and Stefan Schutte, (Center for Development Studies, Friei Universitat, Berlin, 2016).

7 See M. Nazif Shahrani, "The Kirghiz Odyssey" in *Odyssey: The Human Adventure*, edited by Jane E.

manently settled in the new village during 1988.

Upon arrival in Türkiye, Rahmankul and his family members had been assigned the family name of *Kutlu* (fortunate, lucky, endowed with power, etc.). Soon, he also assumed the Turkish titles of Ağa and Han.⁸ He had overseen the construction of the new village and the resettlement of his community before his death in 1990. Haji Rahmankul Han Kutlu is apotheosized by some. His Muslim leadership character continues to influence the new generations of Kirghiz in Türkiye even after his death and is likely to continue to do so due to his determination and dedication to safeguarding his Muslim community's spiritual integrity and preservation of their faith against the threat of Communism. He, without a doubt, is being slowly but surely turned into a hero among the Kirghiz, not only in Türkiye, but also in Kyrgyzstan.⁹

What Rahmankul Khan did to lead his people away from the impending danger was not unusual. Millions of other Central Asian Muslims and Afghans also followed the admonitions for *hijra* (to immigrate when faced with existential threats) in the Qur'an (16: 41-42).¹⁰ What was unusual was that the Khan and his tribesmen kept voting with their feet against Communism repeatedly, transnationally and across a continent. This clearly set them apart from most other Kirghiz and Kazakh nomadic herders in Central Asia who submitted to the Soviet rule.

The Afghan Kirghiz, like most other Kirghiz were also non-literate. Due to their nomadic lifestyle, they

had no mosques and with one exception, no traditionally madrasa trained Kirghiz scholars among them. Haji Rahmankul Khan's family had invested in Islam (his father and uncle had performed the Hajj in the early 1900s, and his father a judge). However, his Islamic education and knowledge was limited and based on a corpus of didactic Islamic religious, especially Sufi texts in the vernaculars of *Turki* (literary Uzbek/Chaghatai) and Farsi language texts primarily in poetry or rhythmic prose. For a small nomadic group living in one of the remotest places in Inner Asia to possess old Islamic text published in Qazan, in Bukhara and Lahore was both unusual and notable.

Rahmankul Khan was a keen listener of radio news programs and was a highly inquisitive host to outside visitors especially about world affairs with intense interest in his two giant Communist neighbors, Soviet Union and Peoples Republic of China. What was reported by radio news about the impact of the policies and practices of Soviet Russia and Communist China, in the Central Asian Muslim republics (Western Turkistan) and Sinkiang/Xinjiang (Eastern Turkistan), respectively, were discussed extensively with any visitor. Such discussions were constant reminders of colonial oppression of the atheist states against their own people -the Muslims of Turkestan or Central Asia. The threat of Communism remained imminent and real at all times for the Kirghiz Khan and to his community, and it required constant vigilance.

Such Kirghiz attentiveness was reinforced by other critically important matters. Haji Rahmankul Khan was an avid collector of vernacular Islamic books, and would read them or ask his older sons to read aloud. This practice compensated for the non-literacy of many who listened.¹¹ The most significant

Aaron, (Boston: Public Broadcasting Associates, 1981), 16-19; Shahrani, "The Kirghiz of Afghanistan Reach Turkey", *Cultural Survival Quarterly* 8, 1 (1984): 31-34.

8 See M. Nazif Shahrani, "Social Transformations in an Afghan Kirghiz Pastoral Nomadic Community Resettled in Turkey: A Brief Report", *The American Research Institute in Turkey (ARIT) Newsletter*, 7 (1988): 3-4.

9 See Shahrani, "Life and Career of Haji Rahmanqul Khan, 1913-1990".

10 Also see Shahrani, "Afghanistan's *Muhajirn* (Muslim 'refugee-warriors') in Pakistan".

11 For details of the significance of this phenomenon in the region in general, see M. Nazif Shahrani, "Local Knowledge of Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkistan in the Modern Period", in *Turko-Persia in Historical Perspective*, edited by Robert L. Canfield (A School of American Research Book), (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1991), 161-188.

of such texts were *Tadhkirat al-Awliyā'*, *Safīnat al-Awliyā'*, *Qīṣaṣ al-Anbiyā'*, *Ḥikmat* of Ahmed Yasawi, *Dīwān* of Sufi Allahyar, and *Dīwān* of Shah Mashrab Awliya, as well as moral axioms from Sa'di's *Gulistān* and *Būstān* or verses of spiritual love from Hafiz Shirazi. It is important to note that the Afghan Kirghiz did not have organized Sufi tariqa as such. However, their world was enchanted by the spirits of awliya (saints) of Turkistan such as Yasawi, Naqshbandi, Ghijduvani as well as their own ancestral spirits, and stories of the *karamat* of the virtuous ones.

The Kirghiz resistance was further strengthened by "The foundational Kyrgyz epic *Manas* most commonly refer[ed] to [as] a trilogy about Manas, his son Semetey, and his grandson Seytek. Described as the 'Iliad of the steppes'".¹² Parts of this exceptionally long oral epic of over a half million recorded verses are recited by the Afghan Kirghiz Manaschilar/ Erchilar (bards) with their own Islamic embellishments, since each reciter has some degree of improvisation and augmentation in their own oral performances. Manas, the hero and his descendants, heroically fights the Kirghiz existential enemies, the Oirats and the Chinese *kafirs* (deniers of the truth, non-Muslims). Given their own struggles against modern Communists, Manas's heroic fights, and times strategic flights, remained inspirational for their own survival.

The Afghan Kirghiz' struggle to resolve their problems of meaning -i.e., the constant threats of Communist atheism- was responded to by holding fast on to their Islamic spiritual frame by making repeated *hijras* across Asia, eventually finding refuge in Muslim Türkiye. Millions of others in Afghanistan, who also tried to make *hijra* were not so lucky.

The remaining Kirghiz, still living in the remote Pamir mountains are described by their recent

observers as living in extremes of poverty and insecurity, as in the "stone age". The Afghan Kirghiz reaching Türkiye, on the other hand, have glided into the 21st century with their sense of community mostly intact. They are now almost all literate in modern Turkish and for the first time in their history they have their own village mosque led by one of their own youth who has completed the Imam Hatib school in Türkiye. Without the fear or threat of Communism in their new mountain refuge in the village of Ulupamir Köyü, they hold daily communal prayers and have scheduled Qur'an courses offered to both women and men. More than a dozen of their youth have earned MD and PhD degrees, both men and women, serving in major Turkish hospitals and teaching in universities subjects ranging from mathematics to psychology, to history, language and literature. Some are serving as pilots in the Turkish Air Force and yet others work in a wide array of other public and private services and occupations. They are indeed the fortunate ones amidst the oceans of a century-long chaos and anomie.

III

The Kirghiz passive but effective response to the chaos of pervasive and prolonged threats spanning generations in Afghanistan has been tried by many others, but they remain poorly studied, so far. What has been written about largely has been the armed resistance, *jihad*, in Afghanistan. The popular armed resistance of the 1980s, was led by multiple groups including the traditionally madrasa trained '*ulamā'*, the newly university educated Muslim youth as well as some of the organized *tariqa* or Sufi groups.

The role of Sufis and Sufism in Afghan society, culture and history also remain seriously understudied.¹³ On Sufi beliefs and its practitioners, as

12 See Roberta Micallef, "Manas", in *Columbia University World Epics*, available at: <https://edblogs.columbia.edu/worldpics/project/manas/>. (Accessed May 11, 2023).

13 See Marian Brehmer, "Sufis in Afghanistan: The Forgotten Mystics of the Hindu Kush", in *Qantara*, available at: <https://en.qantara.de/content/sufis-in-afghanistan-the-forgotten-mystics-of-the-hindu-kush>, (Accessed May 18, 2023); Ken Lizzio, "Embodying

Annika Schmeding says,

the common shorthand of Sufism as ‘Islamic mysticism’ which suggests a united, overarching category, is misleading. Sufi communities [in Afghanistan and beyond] exist on a contested spectrum, from poor to rich, practice-oriented to erudite, quietist to oppositional or government-aligned.¹⁴

On the whole, “a proclivity toward mystical interpretations and [poetic spirituality] is a constant theme in popular and pious practice.”¹⁵ Sufis are found in the shape of individual ascetics around popular shrines, and self-effacing groups led by unassuming local *pirs/murshids* uninterested in power and politics avoiding government officials. Sufis in Afghanistan could also be found in the forms of well-established dynastic clans leading by the Naqshbandiyya and Qadiriyya orders aligned with the rulers of the country, except under the Taliban. During the initial massive popular jihadist uprising of the 1980s at least two major Sufi families, the Mujaddidi (Naqshbandi) and Gilani (Qadiri) orders, were occasionally in tension, but they were mostly partnering with the governments, led smaller resistance organizations.

History: a Naqshbandi Shaikh of Afghanistan Embodying History: a Naqshbandi Shaikh of Afghanistan”, in *Central Asian Survey*, 22 (2003): 163-185; Lizzio, *Embattled Saints: My Year with the Sufis of Afghanistan*, (Wheaton, Illinois and Chennai, India: Quest Books, 2014).

14 See Annika Schmeding, “The Problem of Multiplicity: Deconstructing ‘Sufism’ and ‘the Taliban’”, in *Islam, Politics, and the Future of Afghanistan*, *Georgetown University Berkley Forum*, Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, 2021, available at: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/responses/the-problem-of-multiplicity-deconstructing-sufism-and-the-taliban>. (Accessed May 22, 2023).

15 Ahmad Rashid Salim, “The Taliban vs. Global Islam: Politics, Power, and the Public in Afghanistan”, in *Islam, Politics, and the Future of Afghanistan*, *Georgetown University Berkley Forum*, Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, 2021, available at: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/responses/the-taliban-vs-global-islam-politics-power-and-the-public-in-afghanistan>. (Accessed May 22, 2023).

The 1980s witnessed the globalization of the concept of jihad in Afghanistan and the recognition of the Afghan Mujahiddeen as the “freedom fighters” against Communism and Soviet aggression in Afghanistan and beyond. However, despite the military triumph in 1992, the jihadists faltered politically and failed to form a functioning Islamic government they had promised and fought for. Indeed, during the 1990s, the jihadi groups (for varieties of reasons beyond the scope of this brief reflection), engaged in some of the bloodiest internecine/interethnic/sectarian warfare giving way into the proxy wars of the 1990s. This ultimately gave rise to the Taliban movement, the formation of Al Qaeda, the terrorist attacks in New York and Washington DC, ultimately inviting the US-NATO intervention toppling the Taliban regime. However, America’s longest war on global terror in Afghanistan appears to have been disastrous, especially for Afghanistan.

Historically, Islam in Afghanistan’s political culture is instrumentalized and manipulated by the rulers as well as by some clerics and government-aligned Sufi dignitaries. More recently, with resumption of power by the Taliban in mid-August 2021, instrumental abuses of Islam have been put on steroids. ‘Ulamā’ and government-aligned Sufi orders, with rare exception have been part and parcel of the politics of *zar*, *zoor* and *tazweer* (i.e., reliance on the uses of gold/money, reliance on force and deception). For the great majority of the educated youth, the credibility of the self-appointed gatekeepers of faith -the mowlawis, mullahs, talibs, imams, pirs, hazrats, naqeebs, etc.-has reached zilch.

Indeed, collaborating Sufi orders, have been responsible for what Ali Shari’ati aptly has described as *istihmari deeni* (making donkeys out of people via religious deception), especially among the least informed and non-literate vulnerable masses. Such a condition has arguably produced and to an extent still sustains the current Taliban regime in Afghanistan.

Much has been reported and written with anticipation whether the Taliban have changed since their

implications of the same exchange between God and Moses very differently.

Sa'di has said:

*When at Mount Sinai, don't say: show me
Thyself (taraani), just pass*

*Such a demand is undeserving, it calls for the
response: "lan taraani"*

Sa'di clearly questions the wisdom of Moses for asking such a question. Because, a demand such as this from God in his judgement is uncalled for. Hence, what could God's response be, except to say: *Lan taraani*, ("Never canst thou see Me," it is not possible!)

Hafez, however, has a significantly different view of the same Qur'anic episode. He says:

*When you are at the Sinai, say tarani/[ariniy]
[Show [Thyself] unto me, and keep going*

*The aim is to hear the voice of the Beloved,
not the answer, "lan taraani"*

For Hafez, the lover of God, what matter is hearing the voice of his Beloved, regardless of the response. The goal is just to hear the voice of the object of your love.

But Jalaluddin Balkhi Rumi, renders the importance of the encounter, yet differently from both. Rumi says:

*Taraani/ariniy, says someone who has not
seen You (God)*

*You are always with me, whether it is taraani
or lan taraani*

*Stressing his own intimacy with God, Rumi feels no
need for making such a request, because God is
always with him (Rumi), whether He is seen or not.*

From the perspective of the reciters of these poems, there is a subtle critique of the Taliban's absolutist and often ignorant interpretive approach to Qur'an and other Islamic foundational texts.

Hence here they demonstrate how Prophet Moses has questioned God, and how the interpreters of the

Qur'anic event are also posing their own questions and infer different meaning and significance to it. For these youth in today's world, it is deemed absolutely necessary to make use of the exceptional gift of human reason and to understand the Qur'an and other primary Islamic texts. The youth participating in these poetry reading sessions expect and demand such dialectical and hermeneutical approaches to understanding the Qur'an. But such approaches seem beyond possible under the Taliban rule in today's Afghanistan.

This exchange alerted me to the fact that direct criticism of, and confrontation with rulers, politicians and dignitaries in the political cultures of this region (Central and Southwestern Asia), especially in Afghanistan is rare and is best avoided. Therefore, criticisms are mostly expressed indirectly, and the effective and efficient means of doing so are the timely use of poetry, especially from the old masters. This gives the reciter of the poem personal deniability against retribution of existing authorities. The safe alibi is reference to the classical poems of the well-regarded sages.

Hence, given the draconian policies and practices of the Taliban, I asked my young friend to tell me about how folks are coping. This is a bright, 27-year-old well-read and thoughtful graduate of Kabul University who used to work for the old regime but is now mostly unemployed and desperately impoverished. He is also quite worried about his sick father in the hospital. My question to him was: *how are the young men and women of his cohorts in Afghanistan coping under the Taliban regime?*¹⁹

In a series of conversations over several weeks via voice mail and text messages he finally shared with me the following:

After the collapse of the republican regime on August 15, 2021, the reactions of the youth in Afghanistan maybe categorized into three different spectrums: First, active young peo-

¹⁹ Because of his personal safety, in consultation with him, I am withholding his name.

ple who are alive in visual, audio and written media who disapprove of the performance of the Taliban. They express such disapproval via poetic sarcasm and acerbities, questioning the Taliban policies and practices. They express their subtle opposition to the Taliban governance, ignorance and backward thinking forcefully but delicately. Most of these young people live in hiding and are afraid of being caught by the Taliban.

Second, the silent youth in-waiting are mainly the non-Pashtun youth, who expect the situation to change and assume greater resources for resistance will become available soon. Only then, would they stand-up and fight against the false claims of the Taliban. This group of youth currently do not engage in any kind of special activities. They do not even express their opinions publicly but when in private conversations, they firmly believe that the conditions in Afghanistan must and will change. And, when the conditions change, this second group of youth will join the resistance and fulfill their responsibilities towards the nation by standing against the Taliban.

Third, there are the inactive helpless and hopeless youth who believe governments and regime changes in Afghanistan are controlled by the big powers. Therefore, armed struggle in this country has no positive outcome except to kill compatriots or die ourselves. Hence, it has no lasting positive results. They believe, the Great Powers, in order to protect their interests, deploy their intelligence services in backward nations using the people of these nations as tools, as proxies. The powerful foreign countries then choose which Afghan group to empower in the country, and those chosen will serve their foreign patron's interests, not the country.

After recognizing these three categories of youth responses to the Taliban, my young informant-friend then added that,

the recitation of poetry by well-known master poets and sharing them via social media is our indirect means of expressing opposition and resisting the present situation in the country, especially when poetry verses are filled with double entendre and multiple hidden meanings. Each selection of poems recited or relayed via social media relate to particular event(s) or situation(s). The reciter or sender expresses his/her own dissatisfaction with sarcasm, or forcefully demonstrates the negative outcome of Taliban policies on peoples' lives as well as their harm on the public image of our faith, Islam. We believe such civil resistance, even if done in secret, will slowly but surely swell our ranks and make us grow stronger and stronger. More importantly, these efforts bring us inner peace and make us feel better since our youth are unemployed and idle, having nothing much to fill their time. Hence, the spiritually powerful critical poems also induce a sense of inner relief and peace within ourselves. This relief helps mitigate our suffering and potentially decreases more our vulnerability to serious mental illness.

Based on my contacts with other youth in Kabul and outside of Kabul, especially in the north and northeast, most of them also believe the Taliban rule is temporary -such oppression and despotism in the name of Islam, they say, cannot last. That makes them search for spiritually informed poetic explications from the masters of Persian literature to not only comfort themselves but to challenge the Taliban's misinformed interpretations of the *sharī'at*.

Many of these Afghan contacts served as mid-ranked government officials with college or in some cases post graduate degrees, but did not qualify for overseas evacuation. They also lack the required means to leave the country on their own. This is

where gatherings of *Mathnawī Khawney*²⁰ (reciting/reading from Rumi's *Mathnawī*) come as the spiritual rescue. Traditionally widely indulged nationally, these *Mathnawī* gatherings are being curtailed in face to face meeting by self-censure in Kabul and other urban areas by young groups of women and men, but they also sometimes anonymously broadcast recitations of poetry.²¹ Other poems shared by my very helpful young friend are many, mostly from Rumi, and neither time nor space will allow me to recount them all. However, I will indulge you here with very few samples of what is being read and circulated in the social media among the not so silent masses under the Taliban rule.

This short poem, the author is not identified (but likely to be Rumi), pasted on top of a picture of a young girl salvaging something from a trash bin, circulated on Facebook. It speaks poignantly to the current situation of induced hunger and starvation of millions in Afghanistan under the Taliban rule:

Don't build the Ark, O Noha

The storm will not come

In the salt marshes of the hearts

The rain will not come

Because of my bitter poetry

You may disparage me, but

Where the table is empty

Faith (iman) will not come

Collective helplessness combined with a large dose of hopelessness is clearly expressed in this Facebook post. Particularly significant is cognizance of the outcome of Taliban policies -i.e., flight

20 It is important to mention that such sessions are by no means limited to reading from the *Mathnawī* only, rather there is a wide array of poetry from other Sufi masters as well as from young poets who are also read and discussed.

21 Lynzy Billing, "The Keeper of Afghanistan's Poetic Past", *Arts and Culture*, feature article, *Aljazeera*, 2021, available at: <https://www.aljazeera.com/features/2021/6/6/the-keeper-of-afghanistans-poetic-past>. (Accessed on May 15, 2023).

of/from *iman*, the true belief- among the starving children. Distressingly reference is made to the story of Noha building the Ark in the Qur'an for rescuing the true believers (alluding to themselves, the reciters of these verses, the youth of Afghanistan), from the impending deluge. That is, the torrent of the Taliban's heartless policies emanating from the salted marshlands of the Taliban heart, is unlikely to invite any hope of rain and relief. The poet (reciter) indicates, even if blamed for such poetic disparagement, it must be stated what the looming consequences of the Taliban induced mass hunger and deprivation policies are: "Where the table is empty -Faith (*iman*) will not come." The possible loss of faith in Islam among some young Afghans is openly discussed in this post. Traditionally, this could come as shocking, taboo, and profoundly threatening.

Another poem of Rumi, from the third *daftar*/book of *Mathnawī*, is deployed by the youth to directly challenge the Taliban pretension of being powerful:

O pharaoh, don't be dishonorable

You are a jackal, don't pretend to be

a peacock

If you were among peacocks

*You couldn't display their grace, and face
humiliation*

I will take pride in a banquet of love where

A beggar is sitting face to face with a king

The pride that Taliban take for having defeated the US and its NATO allies in the war is considered to be dishonorable and false. Because, the Taliban are still funded and maintained in power by the United States. The Taliban are indeed assumed to be a "rented regime" in the pay of their American masters. As such their claims of victory over *kuffar* (deniers of truth) is that of a jackal who pretends to be a peacock. Taliban's claim of protecting and safeguarding Islam is refuted, repeatedly by the leading international Muslim scholars and institu-

tions, including the Shaykh al-Azhar.²² Also, their claims of erudition in Islam's foundational texts is questioned and the shallowness of their education in Islam is considered by Afghans a source of humiliation. The Taliban performance based on their policies and practices lack grace to face the facts. The youth of Afghanistan's perception of Islam as Allah's mercy and love are inviting the Taliban, void of compassion and care for the people, to sit face to face with the Truth, the king.

In another fragment of one of Rumi's vivid verses from the *Mathnawī*, true faith is juxtaposed with the Taliban's uttered claims. It says,

*True faith is a blessing, like a tasty and
filling meal
O' you who are satisfied with mouthing the
word faith (iman)
The faithful believer, whether in high or
low tide
The unbeliever begrudges and yearn for
his faith*

Rumi sees the essence of *iman* is a *ni'mat*, a blessing. Like a delicious and satisfying meal, when consumed, this blessing satiates all the basic human needs of individuals, both physical and spiritual. A person of such faith becomes virtuous, free of anger, jealousy, greed, ignorance and attains *taqwā* or becomes mindful of God -i.e, becomes a true Muslim, unlike the Taliban who simply utter the word of faith, but display nothing of its effect. A True believer, a *Muwahhid*, a Unitarian, whether in the best of times or the worst, is the envy of the unbelievers for his/her conduct. On the contrary, the Taliban, their policies and practices of abusing the rights of Afghan women, girls and the non-Taliban men, have brought nothing but contempt from the international community, so far. The Taliban have indeed given both Islam and Afghanistan a bad name, thus shaming and dishonor nation.

22 See Salim, "The Taliban vs. Global Islam: Politics, Power, and the Public in Afghanistan", <https://berkleycenter.georgetown.edu/responses/the-taliban-vs-global-islam-politics-power-and-the-public-in-afghanistan>. (Accessed May 22, 2023).

In this poem from Rumi, the Taliban's lack of interest in providing the much-needed social services, employment and food for the starving, is targeted. Also, condemning their decrypt and misguided view of the *sharīat*:

*Pity, my beautiful nightingale
Pity, my bosom companion
Pity, my melodious singing bird
My joy, the garden of sweet basil
If you are not a palm tree, making
sacrifices
Don't pile old upon old and store
them away
The old, the rotten and the foul
You may gift to the ignorant
Those seen the modern, are not your
customers
Hunters for the Truth, are not enamored
by you*

When one is hungry and starving, the melodious songs of the nightingale, as lovely as they may sound, even if within a garden of sweet-smelling basil, they do little for the owner's physical comfort. What is needed is a palm tree making sacrifices of its fruits to fill the stomachs of the famished. Here the Taliban songs of victory over *kuffar* and the implementation of true Islam, even if true, do not relieve the people's hunger and remove their existential threats. The poem also refers to the Taliban dredging up and piling old promises of heaven one on top of the other. It reminds the Taliban that such gifts as virgins in paradise may work with the ignorant suicide bombers but among the educated youth of Afghanistan, the Taliban have nothing to peddle.

A twenty something year-old rising artist and poet, Naqshband Haidari, the son of a very well-known 'arif (Sufi) and poet, Haidari Wujudi chimes in his own poetic sentiments similar to those of Rumi just discussed.²³ The young Naqshband Haidari comes

23 For details of Mr. Wujudi's life and accomplishment, see Billing, "The Keeper of Afghanistan's Poetic Past", available at: <https://www.aljazeera.com/features/2021/6/6/the-keeper-of-afghanistans-poetic-past>. (Accessed on May 15, 2023).

from the Panjsher Valley, a bastion of resistance both against the Soviets and the Taliban, past and present. The inhabitants of Panjsher (meaning Five Lions) have been subjected to some of the most heinous crimes since the imposition of Taliban rule. Naqshband Haidari's poems are filled with helpless hidden emotions. He tells the Taliban:

*It's all bragging and exaggeration when
you speak!
Your mean spirit defines better who and
what you are!
Why are you speaking of the heavens in
vain?
What is your message to people, here on
earth?
You keep telling the same disappointing
tales
You have no new message,
Only the same old disturbing fiction!*

Here, young Haidari points to the habit of the Taliban exaggerated claims. He also tells them that their spirit of suspicion and hostility towards the people are the better indicators of who they truly are. Pointing to the false and empty heavenly promises to the Taliban to the suicide bombers and their other followers, Haidari asks the Taliban directly what message do they have for those living here on earth, in the country now? He charges the Taliban rulers of mouthing the same old disappointing tales time and again.

In another poem, Haidari meticulously describes the situation both he and millions of his cohorts find themselves under the Taliban rule. It is a condition of hopeless imprisonment in a cage, with no possibility of learning or possibility of growth in their youth (the spring of their lives), leaving the children and youth feeling like a thirsty burnt tree in the desert, denied the warmth of sunshine. Haidari says, he is trying his best to move ahead, but still hold the last place. Here, Haidari is referring to the rankings of the population by the Taliban based on tribal and ethnolinguistic or religious/sectarian identities

and loyalties each may have towards the Taliban in which the Panjsheris are at the lowest place.

Haidari concludes his poem saying: he does not fear dying, rather, he fears a meaningless life in his ancestral home (the Panjsher Valley). The Panjsher valley is where the Taliban have imposed the maximum pains of silence, but he, Haidari, is the thundering resonances of the Panjsher River.

*In this cage, what can I do? Have no
options
How can I speak of emancipation? I am
prisoner
I am denied my season of growth,
cannot sprout
Burnt tree, thirsty in the desert, I am
Away from the warmth of sun and life
You are telling me it is spring, I am
freezing
Busy with life's go-arounds and
wondering
Even if I am moving forward, I stand last
Very exhausted, I am taking slow steps
Such a distressed traveler on the road, I am
I feared a life of meaninglessness
Not meeting the angel of death or dying
Silence is sowing pain in the midst of
the Valley
I am the painful roar of the River of
the Five Lions²⁴*

I will end this section with Naqshband Haidari's lamentation of some of the losses by the peoples of Afghanistan, especially the educated youth under the Taliban rule. He describes:

*In this land of oppression, mirror of the
sun is gone
Here, with no light, the thought of hope
is gone
Dim are the nights, hidden from the
sight of stars
The pool of moonlight, so visible, is now
gone*

24 Reference to his homeland, the Panjsher Valley under constant siege.

*Who will water the thirsty land again?
Look, the cloud which brought the rain,
is gone*

V

The challenges facing the small community of Kirghiz in response to the Bolshevik Revolution was finding safety from the threat of atheism, *kufir*. They were faced with existential threats repeatedly as were the first beleaguered Muslim community in the Meccan period. Given their size and their vulnerabilities, the options of early Muslims in Mecca, like the Kirghiz, were limited and clear -*hijra* (seeking safety by immigrating) from the oppression of the *kuffar* to Abyssinia and finally to Yathrib (Medina). No armed resistance was possible in Mecca and in the earliest years in Medina. Armed resistance, *jihad* was mandated when capabilities of the Muslim community improved.

Muslims' challenges in Medina and beyond, however, became more complicated and got worse as time passed, especially after the phenomenal Muslim victories went beyond the Arabian Peninsula. The reasons for such complications are offered in the anthropology of the Qur'an rather clearly. That is, in the beginning verses of the Qur'an (2: 1-20), people are categorized into three major types. It starts with the juxtaposition of a simple dichotomy of *Mu'minin* (believers in Truth, in verses 2: 1-5) and *Kafirin* (the deniers of Truth, verses 2: 6-7) and then extensively describes in the next thirteen verses the appearance of the third category, the *Munafiqin*, (the deceivers, the pretenders, the hypocrites, the dissemblers, in verses 2: 8-20). These early verses in the beginning of the Qur'an, detailing attributes of the *munafiqin* in such clarity is a clear warning of their potentially destructive role in Muslim societies. That fact indeed haunted Muslims of Medina during the Prophet's own life and subsequently tested the Muslim umma time and again.

Responding to existential threats from the *kuffar* has been clearly mandated for Muslims by either resisting (when possible) or making *hijra*, moving

away from the danger. Historically, these practices were held firm whether during the Islamic expansion periods, the Mongol terror, the Crusades or the early Western colonialist incursions into the Muslim lands. However, the most frustrating challenges to the Muslim Umma have been *fitnas* (seditions) within, whether it was the *Khawarij* (Kharijites or Seceders) leading to the first sectarian bifurcation of Muslims to Sunni and Shi'a sects or the later *fitnas* revolving around dynastic changes and successions to power and privileges historically.

The dynamics of responding to threats from both *kuffar* and *fitna* have however changed substantially with the emergence of new forms of colonial imperialism. That is, the shape shifting of the old empires of faith into the empires of commerce and then to the colonial empires of conquest have given way, since WWII, into the new and emergent forms of colonial empires. This new and emergent form is far more deceptive and effective since they work through a strategy of sowing *fitna* within and among Muslim nations.²⁵ Indeed, Afghanistan during the past almost half a century has been a major victim of this new form of imperialism -the empires by invitation.

The Soviets were invited to militarily intervene in support of their Afghan Communist clients in December of 1979. It resulted in immediate popular *jihad* resistance against Communism and the Soviet occupation. The Afghanistan jihad was quickly manipulated by the offer of weapons and cash to jihadi clients transforming Afghanistan's Islamic resistance into an instrument of the Cold War between Capitalist West and the Communist East. Thus, the *jihad* in Afghanistan was assured triumph against the Communists militarily, but was not allowed to succeed politically. The anti-Communist wars in Afghanistan also globalized the concept of *jihad*. The jihadists begun to target both their presumed *far enemies* (in the East &

25 See M. Nazif, Shahrani, "Why Muslim Sectarian Politics of Rage in the Age of 'Empire of Trust'?", *Journal of Islamic and Muslim Studies* 1, 1 (2016): 28-46.

the West) as well as the *near enemies* (the autocratic rulers within, propped up by both the West and the East). The demise of the Soviet Union and the apparent victory of Capitalism, soon augured the invasion of Iraq by the US and its coalition (1993). Subsequently, the US-Iraq war led to the formation of the Al Qaeda under the protection of the Taliban extremists in Afghanistan. Al Qaeda then allegedly organized and launched the attacks against targets inside America on September 11, 2001. That tragic event triggered the United States to militarily intervene in Afghanistan with the UN sanctions to topple the Taliban regime (r. 1996-2001). However, American war on terror in Afghanistan soon became America's global war *for terror*. American policy makers adopted a method of fighting terrorism and terrorists by forming or supporting competing extremist groups to fight each other for domination. Hence the rise of ISIS, ISISK, and Daesh in Afghanistan. Daesh is now presented as an existential threat to the Taliban rule in the country. Therefore, US while not willing to recognize the Taliban regime so far, is giving substantial financial support to the Taliban for fighting the Daesh, their common enemy. But the US and its allies are unwilling to support the National Resistance Forces led by Ahmed Massoud.

Losses incurred to the Afghan nation are massive and all segments of society are affected and forced to respond in some form. Taliban are the product of multiple seditious extremist's organization trained and controlled by foreign security agencies during the last three decades of wars in Afghanistan. They have proved themselves to be the most successful product of *fitna* in the country by the enemies of Islam and Muslim, both near and far. Their claims, their policies and practices, all in the name of undefined Islamic *sharī'at*, and the damage they are incurring to the fabric of Afghan society, especially the educated youth could be immeasurable. The challenges facing the educated Muslim youth as Ahmad Rashid Salim, an Afghan Ph.D. Candidate at UC Berkeley, has simply put it, "is not whether I am Muslim or not, but rather what is the Islam of the

Taliban?"²⁶ Claiming guardianship of Islam, they accuse anyone who disagrees with them of disbelief, moral corruption and westoxification. They have glorified families of their suicide bombers while denying women and girls their Qur'anic rights to education and work and forcing the non-Taliban member of the Hazara and Uzbek farmers off of their lands and villages and handing over their properties to the Taliban supporters.²⁷

The problems facing the peoples of Afghanistan in general, and the women, girls and large numbers of educated youth in particular are the result of a new post-modern form of *fitna* in which the enemies of Afghanistan and Islam, both near and far, have weaponized groups of extremist hypocrites (*munafiqin*) within the Muslim societies to destroy or weaken Muslims. The Taliban rule, in recent memory might be the most vicious challenge to the Afghan society at the dawn of twenty first century, may not be the last. With pervasiveness of the political economy of creating needs and dependencies by the great powers (i.e., empires of trust or by invitation), the likelihood of deploying *fitna* (sedition) to undermine the freedoms and liberties of others, especially Muslims, is likely to increase in the foreseeable future. Resorting to the poetics resistance for solace and temporary psychological relief by the educated youth in Afghanistan may offer them momentary resolution to their pressing problems of meaning, it does not solve the long-term solution to the tyranny brought upon them by the Taliban duplicity and oppression. But for those among them who call themselves "the silent youth in-waiting" to resist, their only hope is a maxim from Nizam al-Mulk's eleventh century *Siyāsatnāma* (The Book of Government) promising "a state can last with *kufr* [unbelief/irreligion], but

26 See Salim, "The Taliban vs. Global Islam: Politics, Power, and the Public in Afghanistan", available at: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/responses/the-taliban-vs-global-islam-politics-power-and-the-public-in-afghanistan>. (Accessed May 22, 2023).

27 Ibid.

not with *zulm* [inequity/despotism].”²⁸

Bibliography

- Al-Mulk, Nizam. *The Siyar Al Muluk Or Siyasat Nama* (The Book of Government Or Rules For Kings). 2nd ed. Translated by Herbert Darke from Persian. New York: Routledge, 2002.
- Billing, Lynzy. “The Keeper of Afghanistan’s Poetic Past”. *Arts and Culture*, feature article. *Aljazeera*, 2021, available at: <https://www.aljazeera.com/features/2021/6/6/the-keeper-of-afghanistans-poetic-past>. Accessed on May 15, 2023.
- Brehmer, Marian. “Sufis in Afghanistan: The Forgotten Mystics of the Hindu Kush”. In *Qantara*, 2015, available at: <https://en.qantara.de/content/sufis-in-afghanistan-the-forgotten-mystics-of-the-hindu-kush>. Accessed May 18, 2023.
- Crews, Robert D. “The Ephemeral Emirate? Dilemmas of a Taliban State”. *Georgetown University Berkley Forum*, Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, 2021, available at: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/responses/the-ephemeral-emirate-dilemmas-of-a-taliban-state>. Accessed May 22, 2023.
- Geertz, Clifford. “Religion as a Cultural System”. In *The Interpretation of Cultures*. 87-125. New York: Basic Books, 1973.
- Micallef, Roberta. “Manas”. In *Columbia University World Epics*, available at: <https://edblogs.columbia.edu/worldepics/project/manas/>. Accessed May 11, 2023.
- Lizzio, Ken. *Embattled Saints: My Year with the Sufis of Afghanistan*. Wheaton, Illinois and Chennai, India: Quest Books, 2014.
- , “Embodying History: a Naqshbandi Shaikh of Afghanistan Embodying History: a Naqshbandi Shaikh of Afghanistan”. In *Central Asian Survey*, 22: (2003): 163-185.
- Salim, Ahmad Rashid. “The Taliban vs. Global Islam: Politics, Power, and the Public in Afghanistan”. In *Islam, Politics, and the Future of Afghanistan*. *Georgetown University Berkley Forum*, Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, 2021, available at: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/responses/the-taliban-vs-global-islam-politics-power-and-the-public-in-afghanistan>. Accessed May 22, 2023.
- Schmeding, Annika. “The Problem of Multiplicity: Deconstructing ‘Sufism’ and ‘the Taliban’”. In *Islam, Politics, and the Future of Afghanistan*. *Georgetown University Berkley Forum*, Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs, 2021, available at: <https://berkeleycenter.georgetown.edu/responses/the-problem-of-multiplicity-deconstructing-sufism-and-the-taliban>. Accessed May 22, 2023.
- Shahrani, M. Nazif. “Afghanistan’s *Muhajirn* (Muslim ‘refugee-warriors’) in Pakistan: Politics of Mistrust and Distrust of Politics”. In *Mistrusting the Refugees*. Edited by E. Valentine Daniel&John Chr. Knudsen. 187-206. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1995.
- , “Kirghiz Pastoral Nomads of the Afghan Pamirs: A Study in Ecological and Intra-Cultural Adaptation”. Ph.D. diss., University of Washington, 1976.
- , “Kirghiz Pastoralists of the Afghan Pamirs: An Ecological and Ethnographic Overview”. *Folk*, 18 (1976): 129-143.
- , “Life and Career of Haji Rahmanqul Khan, 1913-1990”. *Berlin Geographical Papers*. Edited by Andrei Dorre, Hermann Kreutzmann and Stefan Schutte. Center for Development Studies, Friei Universitat, Berlin, 2016.

28 Nizam al-Mulk, *The Siyar Al Muluk or Siyasat Nama* (The Book of Government or Rules For Kings), 2nd ed, translated by Herbert Darke from Persian, (New York: Routledge, 2002),

- , "Local Knowledge of Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkistan in the Modern Period". In *Turko-Persia in Historical Perspective*. Edited by Robert L. Canfield. (A School of American Research Book). 161-188. Cambridge and New York: Cambridge Univ. Press, 1991.
- , "Social Transformations in an Afghan Kirghiz Pastoral Nomadic Community Resettled in Turkey: A Brief Report", *The American Research Institute in Turkey (ARIT) Newsletter*, 7 (1988): 3-4.
- , "The Kirghiz of Afghanistan Reach Turkey". *Cultural Survival Quarterly* 8, 1 (1984): 31-34.
- , *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan: Adaptation to Closed Frontiers and War*. Seattle and London: University of Washington Press, 2002.
- , "The Kirghiz Odyssey". In *Odyssey: The Human Adventure*. Edited by Jane E. Aaron. 16-19. Boston: Public Broadcasting Associates, 1981.
- , "The Retention of Pastoralism Among the Kirghiz of the Afghan Pamirs". In *Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface*. Edited by J. F. Fisher. 233-250. The Hague, Mouton Publishers, 1978.
- , "Why Muslim Sectarian Politics of Rage in the Age of 'Empire of Trust'?" *Journal of Islamic and Muslim Studies* 1, 1 (2016): 28-46.



Araştırma Makaleleri / Research Articles

The Foreign and Imaginal In Ibn ‘Arabī’s Turjuman al-Ashwaq / *İbn ‘Arabī’nin Tercümânü’l-Eşvâk Adlı Eserinde Yabancı ve Hayâlî*

Rachid ACIM

Sufism, Attention and Digital Colonization / *Tasavvuf, Dikkat ve Dijital Sömürgecilik*

Waddick DOYLE

Şeyh Mustafa Dağıştânî (1824-1909) / *Sheikh Muştafâ Dagıştânî (1824-1909)*

Kevser KIVANÇ KARATAŞ

Tasavvuf Literatüründe “Anne” Kavramı ve Mürşid Olarak Anneler: Türâbî (Biyolojik) Anneden İlâhî Anneye / *The Concept of “Mother” in Sūfî Literature and Mothers as Guide: From Biological Mothers to the Divine Ones*

Hülya KÜÇÜK

Wolof Sufi Oral Narratives’ Structure and Function / *Wolof Dilindeki Sözlü Tasavvuf Anlatılarının Yapısı ve İşlevi*

Mamaram SECK

Diğeri Özgün veya Derleme Makale ve Yazılar / Other Types of Articles and Essays

Tek Fâil Doktrini: Cüneyd’in Tevhid Görüşü / *The Doctrine of One Actor: Junayd’s View of Unity (Tawhîd)*

Muhammad Abdul Haq ANSÂRÎ (Çeviren: Muhammed BEDİRHAN)

Mesnevîhan Ahmet Cevdet Paşa (d. Lofça, 26 Mart 1823 / ö. İstanbul, 26 Mayıs 1895) / *Mathnawî-khwân Ahmet Cevdet Pasha (br. Lofca, March 26, 1823 / d. Istanbul, May 26, 1895)*

Mustafa KARA

Tasavvufun Gündelik Hayata Tesiri Hakkında Türkçedeki Bazı İfadelere Dair Ömer Tuğrul İnançer’in Tespitleri / *Omar Tuğrul Inançer’s Detections on Some Turkish Idioms and Metaphores About The Influence of Islamic Sufism on Daily Life*

Derya KILIÇKAYA

Passive Politics and Poetics of Spiritual Resistance in Taliban Afghanistan / *Taliban Yönetimi Altındaki Afganistan’da Pasif Siyâset ve Mânevî Direniş*

M. Nazif SHAHRANI