



Araştırma Makalesi • Research Article

Evaluation of Human Being Perception in Ahmad al-Khānī's Work Mim û Zīn from Perspective of Sufism

Musa Kaval*

Abstract: Ahmad al-Khānī (d.1707) is one of the rare characters who has been able to influence the society he was born into and lived in for centuries in many ways. He has also made his scientific, cultural, literary, social and political intellectual wealth felt in his sufi interpretation. In his work *Mim wa Zīn*, written in Kurdish, al-Khānī touched upon many mystical subjects, especially love. With his work, which he established a connection with real life, Ahmad al-Khānī presented a local, original example of mysticism, which is the science of state. In his work, which he states has greatly contributed to his spiritual development, al-Khānī delicately reflects his perception of humanity. While revealing the diversity in human typology of the region shaped by the Islamic faith, it is also understood that al-Khānī is trying to spread the sufi transformation process he has derived from his own personal experiences to the public. al-Khānī, who also performed the didactic role that sufism requires as a science of state, has demonstrated his activism in terms of sufism as well as in many other areas. It has been seen that he has written his basic sufi thoughts in his own unique style on the topics he has dealt with regarding humanity. In order to better understand his thoughts on humanity, the views of the classical period sufis, especially Ibn Arabī (d. 1240), Rumi (d. 1273) and Yunus Emre (d. 1320), were examined. It is evaluated that this study, which is handled from this aspect for the first time from a sufi perspective, will contribute to the field.

Keywords: Sufism, Ahmad al-Khānī, Mim wa Zīn, Human being perception, Love.

Ahmed-i Hânî'nin *Mem û Zîn* Adlı Eserindeki İnsan Algısının Tasavvuf İlmî Açısından Değerlendirilmesi

Öz: Ahmed-i Hânî (öl.1707) içerisinde doğup yaşadığı toplumu birçok yönden asırlardır etkileyebilmiş ender karakterlerden biridir. İlmî, kültürel, edebi, sosyal ve siyasal entelektüel zenginliğini tasavvufi yorumunda da hissettirmiştir. Kürtçe kaleme aldığı *Mem û Zîn* adlı eserinde Hânî, aşk başta olmak üzere tasavvufi birçok konuya değinmiştir. Gerçek yaşamla rabitasını kurduğu eseri ile Ahmed-i Hânî, hal ilmî olan tasavvufun yerel, özgün bir numunesini ortaya koymuştur. Kendisinin mânevî gelişimine büyük katkı sağladığını ifade ettiği eserinde Hânî, insana dair algısını inceliklerle yansıtmaktadır. İslam inancının şekillendirdiği bölgenin insan tipolojisindeki çeşitliliğini ortaya koyarken Hânî'nin kendi şahsi tecrübelerinden devşirdiği tasavvufi dönüşüm sürecini halka yaymak gayreti içerisinde olduğu da anlaşılmaktadır. Tasavvufun hal ilmî olmasının gerektirdiği öğreticiliğe de icra eden Hânî birçok alanda olduğu gibi tasavvufi açıdan da aksiyonerliğini ortaya koymuştur. İnsana dair ele aldığı başlıklarda temel tasavvufi düşüncelerini kendi özgün üslubu ile kaleme aldığı görülmüştür. Onun, insana dair düşüncelerinin daha iyi anlaşılması için makalede İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) Mevlânâ (ö. 672/1273) ve Yunus Emre (ö. 720/1320) başta olmak üzere klasik dönem mutasavvıflarının görüşlerine değinilmiştir. Tasavvufî açıdan ilk defa bu yönüyle ele alınan çalışmanın alana katkı sunacağı değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ahmed-i Hânî, Mem û Zîn, İnsan algısı, Aşk.

Doç.Dr. Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
musakaval@duzce.edu.tr ORCID: 0000-0001-8784-7762

Cite as/ Atıf: Kaval, M. (2025). Evaluation of human being perception in ahmad al-khānī's work mim û zīn from perspective of sufism. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(2), 645-687. <http://dx.doi.org/10.18506/anemon.1614862>

Received/Geliş: 07 Jan/Ocak 2025

Accepted/Kabul: 25 May/Mayıs 2025

Published/Yayın: 30 August/Ağustos 2025

Introduction

The first being that a person must discover on his journey towards unity is himself. Sufis, who have made the saying “He who knows himself, knows his Lord” a maxim for the ordered self-discipline, have given great importance to the nature of man. It would be a great deficiency for Ahmad al-Khānī to leave out sufism in the correct understanding of human perception, as he was a jurist, thinker, poet, educator, wise and sufi figure. In his masterpiece *Mim wa Zīn*, Khānī said, “You created the mirrors of existence repeatedly. Then You reflected Your own beauty in them” (Khānī, 2013), and thus, he combined unity with the idea of fenā and pointed to the perception of sufism (Resul, 2007). When his poems are examined, it is seen that although he was influenced by the views of the sufis before him, he developed his own original interpretation and created a style that is unique to himself (Tenik, 2019).

His work, which touches upon many themes related to faith, worship, morality and transactions, reveals Ahmad al-Khānī’s deep knowledge of Islamic scholarships. For instance, his ideas on the first creation of man, his destiny and choice are remarkable. Due to this richness of content, his works have been the subject of studies by different scientific disciplines to this day and will continue to be an object of research in the future.

When Allah is evaluated in the context of the universe, it is seen that Khānī uses many local patterns delicately in addition to the general sufi thought in his inferences about man. In *Mim wa Zīn*, which he wrote in Kurdish, he addressed many religious, cultural, social, political and intellectual issues of the region he lived in (Khānī, 2010). Khānī, who included many issues that a person needs to be social in his work, combined his knowledge in different scientific disciplines with his sufi understanding and presented problems and solutions in an original perspective.

In addition to the madrasah education he received, Khānī was also competent in philosophy, astrology and rhetoric. For this reason, he depicted human typologies in parallel with the sufi teachings he had internalized in order to develop the society in which he was raised. Thus, he helped the people of his time define their souls while providing examples of the truth of his essence and the processes of change and struggle. Adopting the sufi tradition, which has an educational and instructive purpose, Khānī’s work, which deals with the levels of the soul and its struggle in the society where he lived, has not been addressed in this respect before. A number of studies have been conducted on Khānī’s sufi thought and works, but it has been seen that no study has yet been studied on human perception he put forward in the context of his work *Mim wa Zīn*.

Ahmad al-Khānī, who combined his religious, mystical, intellectual and literary richness with the natural observation method. He also touched upon the administrative and human resource problems of the geography in which he lived (Khānī, 1968). Khānī, who did not refrain from expressing the problems he observed, displayed a constructive attitude by also taking into account the administrative and management system (Yıldırım, 2011) and conveyed his message in a way that the society could understand. While he served to manifest the universal religious and mystical truth, Khānī, as a national figure, was a thinker with his political thoughts (Yıldırım, 2011). *Mim wa Zīn*, which tells a love story that evolved from metaphorical love to divine love, also addresses national values along with Islamic education (Çağlayan, 1996). For this reason, although Khānī knew Arabic, Persian and Ottoman Turkish well, he preferred Kurdish for educational purposes (Kreyenbroek, Allison, 2003).

Khānī’s style, which is in harmony with the purpose of sufism, is also supported by the similarity of literary form. In the couplets he expressed in the masnavi form, it is shown that his connection with Rumi continues in a superficial way (Bulut, 2011). In the work where his thoughts on unity-existence are explained, it is understood that Khānī presents his thoughts similar to Ibn Arabi’s theories in his own unique style, accompanied by local patterns (Karabey, 2006).

In light of this information, it is thought that it is not possible to evaluate the human perception in Khānī’s masterpiece *Mim wa Zīn* ignoring sufism. In order to support this thesis, the reasons of which will be discussed in detail, the studies conducted on the subject were scrutinized with the textual

analysis method. First of all, all of Khānī's works, the studies conducted on his works were collected and subjected to textual analysis, and then an attempt was made to reinterpret them in the context of sufi literature. In the context of sufi masters and classical works, significant similarities were detected, and explanations were included in the context of the subject, and the meta-analysis method was tried to be supported by the comparative technique.

The Life of Ahmad al-Khānī, His Sufi and Literary Aspects

As stated in Ahmad al-Khānī's work, he was born in 1650 in Doğubayazıt (Khānī, 2010). Some sources state that he was from Cizre (Celil, 2000). Some sources state that he was a member of the Khan tribe that settled in the Khan village in Hakkari/Çukarca due to his naming convention Khānī and that he was born there (Gökalp, 1992). However, most researchers agree that Khānī was born in Doğubayazıt and died there (Resul, 2007). According to general opinion, the Khan tribe migrated from Hakkari before Khānī's birth and settled in Doğubayazıt after residing around Van for a while (Khānī, 2010).

Khānī began his education with his father Sheikh Ilyas, who was a scholar in Dogubayazıt, and continued with his older brother Molla Kasım (Khānī, 2008). It is reported that he later studied in Ahlat, Urfa and Bitlis madrasahs (Resul, 2007). It is stated that Khānī went to Egypt and Iran to increase his religious knowledge (Khānī, 2008).

With his intelligence and well-rounded education, Khānī was noticed by his environment at a young age and began writing when he was only fourteen years old (Khānī, 1968). In addition to his religious knowledge, Khānī had the opportunity to develop his social and administrative knowledge by serving as a divan clerk like his father and elder brother Molla Kasım (Khānī, 2008). All of these experiences enabled Khānī to develop himself in many ways and to learn Arabic, Persian and Ottoman Turkish well (Khānī, 2010). The sufi understanding adopted by Khānī, who had high scientific and social knowledge, is far from some of the exploitative and ignorant fake sufis he witnessed during his time. The sufism he put forward is learning religious sciences based on the Quran, the Sunnah and acting righteously in accordance with them. Khānī states that sufism and miracles cannot be considered separately from the sharia (Khānī, 2008). It is seen that Khānī puts forward a scholarly understanding of sufism by criticizing the sufi life, which is adorned with superstitions and dominated by miracles instead of knowledge and good deeds (Geçit, 2013).

Khānī's interest and knowledge in the sufi tradition can be understood from the subject matter, sufi theory and concepts of *Mim wa Zīn*. It has been determined that Khānī, who stated that he adopted a sufi perspective in the center of knowledge, did not provide any clear information about his spiritual disposition. For this reason, there are discussions that he was an Uwaysi. Although the data on this subject did not reach a concrete conclusion, it was seen to be noteworthy (Yılmaz, 2011). Because Khānī stated that he was familiar with the science of the inner world by learning the ledun science from Hızır for fifteen years and that the curtains of the heart were lifted by divine grace (Tenik, 2019).

Another view is that Ahmad al-Khānī was a member of the Naqshbandiyya order, which was influential among scholars in the 17th century geography where he lived. As mentioned above, the scholar Khānī preached a scientific sufi approach. The fact that the Naqshbandiyya school gave importance to the external aspects of the sharia as much as the internal aspects of sufism makes this possibility noteworthy. Beyond these discussions, the following couplets he uttered in his Divan are shown as evidence for the claim that Khānī was a member of the Naqshbandiyya (Varlı, 2004).

*I saw a embroidery from the embroidery of the Naqshbandis
The ties of the hands were untied one by one from the wrists*

*The development of the heart would not have been successful for me
If it were not for the conversation of those people with beautiful faces*

*The path to the Kaaba of union became shorter for me
This shortening was due to the stature of tall lovers. (Khānī, 2014, p.118-119)*

The fact that the conversation he expressed in the poem was on the principles of guidance of Naqshbandiyya is presented as evidence that strengthens Khānī's affiliation with Naqshbandiyya (Yılmaz, 2011). It is also narrated that he left Doğubeyazıt Palace in 1700 where he worked as a clerk, and entered the Naqshbandiyya lodge next to the Sheikh Mosque in Hoşap (Yaşın, 2012). It has also been argued that Khānī was a Naqshbandi sheikh, probably because of his expression that shows that he reached the peak of spiritual evolution such as the development of the heart and union (Kaplan, Aydın, 2013). Apart from these uncertain narrations, it is seen that the ideas expressed by Khānī in *Mim wa Zīn* are parallel to the understanding of unity adopted by the Naqshbandiyya, which caused him to be interpreted as a Naqshbandi (Yılmaz, 2011).

Apart from his scientific and mystical aspects, Khānī is the most famous figure among the classical Kurdish poets (Öcek, 2016). It is said that Khānī has four known works, and around twelve works attributed to him, although not definite, in addition to his famous work *Mim wa Zīn* (Yılmaz, 2011). It is understood from the lines he wrote in his Divan that Khānī knew four languages enough to produce works (Khānī, 2014). Despite his knowledge of other languages, Khānī consciously preferred Kurdish. Because, according to his own statement, Kurdish was a despised language at the time. He wrote his work *Nūbehara Bichūqan* for Kurdish children because he was against this idea (Khānī, 2008). The work he wrote with this intention was taught in madrasahs for three centuries (Çeliker, 2016). The work, which is like a dictionary, makes learning easier with its simple and concise style of expression that teaches children good morals (Kurdo, 2009). Similarly, in his work *Eqīdeyā Īmanē*, Khānī explained basic faith issues such as divinity and prophethood in a plain and simple way that children can understand. With this work, which is the first textbook written in the field of belief, Khānī set an example for those who came after him (Khānī, 2008).

Mim wa Zīn

Mim wa Zīn, identified with the name of Khānī, was written in the masnavi style. It is considered to have a unique importance in Kurdish Divan Literature as the first masnavi style work in Kurdish (Yaşın, 2012). In fact, with this work, Khānī is considered to be the representative of the love masnavi tradition founded by Nizāmi Ganjavi in Persian Literature in Kurdish Divan Literature (Adak, 2016). The work is an original one that tells the transition from metaphorical love to divine love. In his work, where he tells the world of unity, the beginning and end of which is love, he touches upon many basic sufi concepts, stations and explains and guides the travellers on the journey of union. Aiming to convey national values, Khānī, in this work, has tried to explain in the light of the Quran and Sunnah, while using the human and natural elements of the geography he lived in delicately at every stage of the journey, he has benefited from the mystical language of symbolism. In the work, many elements from the ontological discussions of sufism and theology to literature, folklore and geography are presented to the reader as a delicious taste. In the work, written with divine love, the reflections of individual and social morality are also projected, and the conflicting examples of ontological dualism are presented in an understandable simplicity.

Khānī's work, written in Kurdish for didactic purposes, consists of 2656 couplets. This work, which was chosen to reveal his interpretations of sufi thought and moral understanding within the plot, is divided into 60 sections. In addition, it is understood that the work presents a very striking style in terms of literary arts as well as sufism. It is seen that many arts such as simile, allusion, metaphor, pun, allusion and others which are frequently seen in sufi literature, are used masterfully (Khānī, 2013). The work also reflects the thought, tradition and life perspective of the society in which Khānī lived in terms of its political, social, cultural and literary aspects (Karabey, 2006).

The love story told in *Mim wa Zīn* is similar to Memē Ālān Epic, which is quite common among the Kurds. The Memē Ālān Epic, which has a long history, was reinterpreted among the people in

different variants with the dangbaj after the acceptance of Islam among the Kurds (Kaplan, Aydın, 2013). The Memē Ālān Epic tells the love of two young people from Cizre and the events that took place between them (Lescot, 2013). Khānī himself referred to the partial similarity between the Memē Ālān Epic and *Mim wa Zīn*, saying: “Some of them are legends told in Botan. Some of them are groundless things that are the means of my idea.” (Khānī, 1968, p. 404). He expresses the same idea in another place of the work: “Let me explain the troubles inside me and make them legendary. Let me use the story of *Mim wa Zīn* as an excuse. Let me take the melodies out of the curtain in such a way that I can revive *Mim wa Zīn*.” (Khānī, 2011, p. 167) Reinterpreting the epic of Memē Ālān, from which he took his intellectual basis, according to his own feelings and thoughts, Khānī, also reflected his sufi understanding, which he adopted, in its original form, along with many other subjects (Resul, 2007). *Mim wa Zīn*, in which he reveals his inner troubles together with the environment he lived in, is Khānī’s original work (Khānī, 2011). Khānī declares the originality of the work, which is accepted by researchers, in his work; “But I did not take advantage of anyone’s vineyard. I did not follow someone like a thief and steal his work.” (Khānī, 2011, p. 169).

Mim wa Zīn, in which he also narrates the reality of the people of the region with a broad perspective (Khānī, 2011, p. 39), is considered to be a love story that Khānī wrote from a more mystical perspective (Bûti, 2013). This perspective that Khānī presents is more clearly understood with the following statement in his work; “But his purpose in these interviews. His purpose in all these investigations. Is to reveal the beauty of love. Is to prove the perfection of love.” (Khānī, 1968, p. 405). With his work, in which he reflects the ideas of love, fanā and unity, Khānī has reached the peak of mystical thought like Rumi, who presents spiritual truths in a similar way by narrating them (Resul, 2007). Just as Khānī wrote *Mim wa Zīn*, which he built on the basis of the Memē Ālān Epic in order to convey its contents, Rumi also reinterpreted the stories of Kalila and Dimme, Aesop, in order to make the divine truths more understandable (Kaval, 2020). Because Rumi also stated that his aim was not to write poetry, but that he had a didactic purpose like Khānī (Rumi, 1990). Like the Masnavi, which Rumi described as a store of unity, Khānī also says that the purpose of everything he wrote and conveyed in *Mim wa Zīn* is Allah; “The purpose and aim in everything that is cleared and darkened (written and drawn) is Him.” (Khānī, 1968, p. 405).

The Secret of Human Creation

Ahmad al-Khānī, in *Mim wa Zīn*, has presented his thoughts about human in accordance with the saying “He/She who knows his/her soul knows his/her Lord”, which is one of the basic thoughts of the sufi tradition. Because human, who is glorified as the manifestation of the divine breath, must first develop awareness in terms of body, soul and heart in order to reach perfection. Internalizing the basic theses of sufi thought about human and conveying them in his own style, Khānī concisely presents the issue in terms of knowledge, destiny, soul, spirit, cosmic formation and interactions, starting from the first creation:

*Human is one of the two created worlds
“Be!” He said and it was, is also a letter of the imperative mood (Khānī, 2011, p. 128)*

After emphasizing the similarity between the concrete reality of letters and the physical reality of man, Khānī expresses that just as letters refer meaning, human also has a spiritual, secret power beyond the body.

*They are physical patterns drawn humanly
They are spiritual structures stamped divinely (Khānī, 2011, p. 128)*

Emphasizing that the true nature of human is the soul created by divine breath, Khānī also points out with the expression “stamp” that human is the end of the realm of existence. Referring to the verses stating that all existence was created before human and given to human’s command, Khānī states that human, who was created later as the caliph, is the stamp of existence (Khānī, 2011, p. 128). We see that Khānī’s metaphor of stamp is expressed as a seal in the language of Ibn Arabi. The word “fūsūs” in Fūsūsü’l-Hikem, which translates to “Homes of Wisdom”, means the eyebrow or seal of the ring. What is meant by the seal is the Muhammadan truth or Muhammadan light (Küçük, 2014). In Fūsūsü’l-Hikem, Ibn Arabi explains in detail the divine wisdom contained in the twenty-seven prophetic names between Adam and Muhammad (Ibn Arabi, 2014). What Ibn Arabi means by each word is actually the truth of the prophets (Konevi, 2012). In terms of the secret wisdom in the names of each prophet, in reality, the entire universe is the words of Allah and the manifestations of Alif, the manifestation of Allah (Küçük, 2016).

It has been seen that Rumi also made explanations based on the similarity between humans and letters. For example, in the story of the grocer and the parrot, after expressing that the letter is like the rough and the real meaning is like water, Rumi explains that bitter and sweet waters flow without mixing in the sea of God’s meaning (Rumi, 2014). We read a similar representation of the universe used by Khānī as a manifestation of divine letters in the *Masnavi*. When one of the ants walking on the paper sees the pen, he starts praising it. The smarter one sees the fingers, and the smarter one sees the arm and starts praising it. The nation of ants praises the real master of the art, the miniaturist, behind the images (Rumi, 2010). Having the same idea about man, whom Khānī describes as one of the two worlds, Rumi clarifies the concept by comparing the world of man and the world of martyrdom. As follows: “In appearance, you are a small world, but in reality, you are the greatest world. In appearance, the branch is the origin of the fruit; but in reality, the branch exists for the fruit. If there was no inclination to obtain fruit, no hope of bearing fruit, would a gardener plant a tree? In that case, the fruit is apparently born from the tree, but in reality, the tree has come into being from the fruit.” (Rumi, 2010, p. 3/520-524).

In the continuation of the above couplets, after touching upon the simplicity of human’s physical aspect due to his/her creation from soil, Khānī draws attention to the luminousness of his/her soul, which is an aspect of divine beauty (Khānī, 2011). After these reminders, which bring to mind the sufi inculcations that frequently warn against being deceived by looking at the external appearance of human like the devil, we read that human was created very delicately and meaningfully. It is understood that human, who has elegant embroidery and secrets in terms of appearance, is in fact the masterpiece of the greatest pen (Khānī, 2011, p. 128).

Khānī’s thoughts, summarized in his unique style regarding the creation of human and the universe by the sufi understanding, coincide with the following statements of Ibn Arabi in his *Ahādiyyet Treatise*: “Know that sometimes Allah Almighty manifests and creates things and manifests Himself through things by leading them to their own perfection, and sometimes He manifests Himself by annihilating and concealing things.” (Ibn Arabi, 2012, p. 90).

After reminding us of the dark and bright aspects that humans have carried since creation, Khānī states that humans are both near and far beings. Because light represents near, and darkness represents far. Stating that everything in the universe exists in humans, Khānī says that magnificent heavens and angels were created for humans and were placed under responsibility for their service. As follows:

*All these heavens are magnificent,
All these angels are honorable,*

*This magnificent wheel that turns and turns,
This dazzling traveling palace,*

All these places and elements,

All these substances and essences,

*So many insatiable blessings and values,
And all the food and clothing,*

*So many things sought and desired,
So many things desired and loved,*

*Animals, minerals and plants,
What is sought, what is aimed for and what is desired;*

*All are in operation for us,
All are burdened for us. (Khānī, 2011, p. 23).*

There is the idea of the existence of human as a spiritual prototype before his/her body is created. In sufi thought, there are the worlds of malakut and jabarut, where the created are located, apart from the visible world of shahada, which we live in and the seven intertwined heavens and earth surrounding it (Yılmaz, 2015). It is clearly seen that Khānī also adopted the thesis of the light of the Prophet (Nur-i Muhammad-i) (Ghazali, 2019), in which the secret of the creation of the light of the Prophet Muhammad and its becoming a mercy to the worlds is tried to be explained in this first phase when existence is determined. Khānī argues that before this shahada/visible world, which is also described as the material world, was created, a light shone and the Prophet Muhammad was created from it. He explains that first, other souls were created from the being that started to be created with the light of the Prophet, and then material beings began to be created. This theory, which is exactly the same as the theory of creation in sufism, has been adopted by almost all sufis. The light of the Prophet Muhammad, who is the origin of all souls, is both the first reason for the emergence of existence and the means of their blessings. Mentioning the same idea of the first manifestation/emergence advocated by many sufis, especially Ibn Arabi (2010), Yunus Emre (1997) and Rumi (1990), Khānī also reminds us that the Prophet Muhammad is the leader of all prophets (Khānī, 2011, p. 37). As a person who received a madrasah education, Khānī interprets the hadith in which the Prophet Muhammad declares that he is the ancestor of Adam created before him physically, but that he is the first of the creations spiritually (Tirmidhi, 2006).

After the manifestation of existence from the first light, Khānī reveals the distinction between the soul and body of man due to the secrets of form and meaning in the context of divine love and will. Then, he emphasizes the duality of man, which is a great world in terms of its secret in the form of a small world but in the unifying position, as stated in the verse (es-Shams, 91/7-9). He emphasizes the good-bad contrast of man with the quality that he represents the two aspects of darkness and light (Khānī, 2011). It is proven by many verses that this contrast contained by human is his/her test. Human, who aspires to be the vicegerent of the earth with the divine breath, has become an exceptional embroidery drawn by the pen with the divine word in terms of his nature. Khānī immediately after this reminder to man's inner voice and self, says that although the external worlds seem large in appearance, they are at the command and service of man who seems small (Khānī, 2011). As exemplified above, it can be seen that the source of nourishment of Khānī, who has the same perception of man as all the sufis who spiritually leavened the Anatolian geography, is the joy of sufism.

The thing that causes the divine and satanic aspects of human to emerge is love. It is clearly seen that the sufi thought that human was created for love was also adopted by Khānī. He shows this idea in the love story in his work *Mim wa Zīn*, which is identified with him. In this story, Khānī tells the emotional development and transformation stages of the lover and the beloved, as well as how all the other characters are tested in the context of the soul. Each character in Khānī's work, which begins with monotheism and praises Allah, is in fact a manifestation of unity. Drawing attention to the pen

from which all kinds of fates, good and bad, emerge, the poet also concludes the morality problem necessitated by the sufi understanding with the unfailing justice of divine providence. It is seen that Khānī, who tries to reveal the secrets of unity that emerge as a result of perfect justice behind the negative events in which the worst characters are active, also expresses his own shortcomings. Because in his couplets, he confesses that he is also heedless, lazy and sinful, just as it is stated about people in the verses, with the maqam of the nafs-i levvame. In the maqam of the nafs-i levvame, he always denounces the nafs-i emmare, which orders evil (Khānī, 2011). He tells how the heart, which is the place of manifestation of Rahman, loses its humanity by moving away from its real function due to the evils of the nafs (Khānī, 1968).

Like every sufi Khānī, who reveals his understanding of account on his own self in his work, has displayed the manners of the prophets by referring to the evil-commanding self. Because when Joseph was tested with the beautiful wife of the vizier, he declared that he would not purify his self despite having the quality of infallibility. Because even if he is a prophet, it will be through the mercy of Allah that a person can overcome his own self (Joseph, 12/53). Therefore, Khānī practically guides the reader by applying the practice of the sufi tradition to himself by starting his thoughts and actions regarding. Ibn Arabi, who stated that one meaning of sufism is “marifetu’n-nafs” (knowing his/her own self) stated that the traveler can only know his Lord as a result of purification of the soul. As Khānī stated, the consciousness of the servant that transcends himself towards his Lord can only be achieved through purification under the supervision of the Quran and the Sunnah (Demirli, 2013). What Khānī did, who applied the verse in which purification of the soul is commanded through Joseph, is actually what intelligent people do. Similarly, Rumi also says that a person can only defeat the enemy of the soul with his mind (Rumi, 1990, p.1/2719). We read about the purification of the soul, which is the Sunnah of the Prophet, which Khānī applied to his own soul, in Ahmet Yesevi’s *Divan-ı Hikmet*. Ahmet Yesevi, who condemned his soul, said in the last lines of his wisdoms, in which he expressed his contempt for his soul, “With what face should I go to Hazrat?” (Yesevi, 2016). The same practice is encountered in Yunus Emre. Yunus Emre, who says that his soul has many deficiencies, repents to Allah for his sins (Yunus Emre, 2008, pp. 20-32). He states that although his name is spread in a positive sense among the people, his obedience will not save him without the grace of Allah (Yunus Emre, 2008, p. 45). The modesty that the sufis sincerely show despite their high spiritual positions is an important characteristic of the people of state. These personalities, who are spiritual leaders, teach the people humility, service to the people, and modesty through their state language. Apart from this, although they are currently respected spiritually in the eyes of the people, they do not believe that Allah is the owner of the unseen. In the presence of Allah, the heart’s claim other than humility does not comply with modesty (Kelābāzī, 2014). Because even if a person is a saint, he cannot be sure of what his future state will be (Kelābāzī, 2014, p. 109-119). A saint whose knowledge and love for Allah increases acts much more sensitively regarding commands and prohibitions (Hücvirī, 2018). For example, Bāyezid-i Bistāmī did not find it appropriate for the etiquette of religion when a person who was reported to be a saint spit in the direction of the mosque and returned without meeting him (Kūşeyrī, 2013). Therefore, as the spiritual rank of the saint increases, together with his efforts, diligence, seriousness, piety and sincerity, humility, despair and modesty towards Allah, contempt for the self, and observance of the rights of Allah upon Him, There is also an increase in the feelings of caring (Kelābāzī, 2014).

Having experienced the arduous journey of sufism and having produced an original work, Khānī expresses his modesty in not exonerating his ego and not boasting about what he has done on various occasions in the work. As stated, Khānī, who presents his work with an original story from his own situation and language without taking it from someone else, asks for the tolerance of the masters by putting himself in the place of a student. This statement is an example of the perception of seeing oneself as a student who is always open to development, together with the etiquette of not having a new claim seen in the sufi tradition. In sufism, which is a profession of abandoning all egoistic claims in a sense, a person must be distant from the love of leadership and the desire to be famous with a melancholic reaction and be in humility (Hücvirī, 2018; Kelābāzī, 2014). In this respect, Khānī exemplifies the concept of the perfect human adopted by the sufi perspective through his own

personality. Khānī likens his work, in which he conveys the process of his sufi purification effort, which he went through with great difficulty, leading to rebirth, to an innocent child:

*I only ask the scholars:
Do not expose the students' mistakes.*

*Whether this book is bad or good,
We have suffered two hundred times with it.*

*This book is early, young, newly-grown,
Although it is not very distinguished.*

*I did not collect it from the vineyards.
Let them search for my mistakes like thieves.*

*This is the early of the garden of the heart,
It is sinless, innocent and noble.*

*Whether it is sweet or bitter, it is early,
It is like the kind of child, that is its nature. (Khānī, 2011, p. 75)*

The science of sufism has developed a relatively changeable system of ethics with fixed general principles with the intention of enriching the world of meaning of man with correct belief, deeds, morality and contemplation. In this process, where each sufi and scholar contributes dynamically, it is aimed for man to know himself and reach perfection in changing times and places. As a sufi thinker and poet, Khānī exemplified the implementation of the sufi tradition by first accounting for his own soul while making sense of the various difficulties of the period he lived in and producing solutions. Accepting the reality of the time and geography he lived in, Khānī, who provided spiritual leadership especially to children and young people with his scientific, religious and sufi ideas, became the living example of the sufi etiquette mentioned above. The scientific perspective and modeling that Khānī, who preached this aspect of sufism, which is described as a science, by living it, also coincides with pedagogy. Because instead of a pedagogical principle of mere verbal advice, it is known that there are many benefits to leading figures expressing the weaknesses and deficiencies of being human through their own examples. The feeling of being a helpless and incomplete servant, crowning the feeling of poverty with evil, which is one of the essential principles of sufi training, primarily includes characteristics such as being able to make healthy introspection by purifying oneself from complexes for treatment, being open to criticism, and using the possibilities of positive psychology against change. In addition to these, the accessibility of the ideal role model feeds motivations such as purification of the soul, purification of the heart, and realization of good morals. With the expression “We suffered two hundred times with it”, Khānī stated that his work is a fruit of the struggle he has given.

4. The Duality of Human Being

As mentioned above, since a human being has a structure consisting of opposites in his/her inner world, it is essential to purify the heart, which is the battlefield of the struggle between the soul and the spirit. Allah created everything from the microcosm of man to systems at the macro level with opposites and there are lessons should be taken from all them (az-Dhariyat 51/49). The entire sea of existence, from the atom to the universes, is made permanent by opposites. Although existence and non-existence, beauty and ugliness, good and bad, etc. are all enemies of each other, they are necessary to each other in order for each of them to be understood and to be a subject of comparison. Although

it is expressed in various sections of the work, Khānī expresses this idea in the most beautiful way with a holistic approach as follows:

*Beings according to their attributes and actions.
He created them in various states.*

*He made beings apparent with each other,
He clarified opposites with opposites.*

*These slowly walking and rolling places and the skies.
These lands, standing and walking, and angels.*

*This light, darkness, infidelity and faith.
This heaven, hell, garden and fire.*

*These cold, hot, wet and dry.
These gentlemen, beggars, rich and poor,*

*These earth, air, water and fire.
These night, day, shadow and sun.*

*These separations, reunions, joys and sorrows.
These deaths, resurrections, celebrations and mournings. (Xani, 1968, p. 75)*

Explaining the manifestation of existence in various states with the theory of unity, Ibn Arabi says that behind everything that comes to the realm of existence according to its ability is the Divine Unity (2014, pp. 9-11). Since unity is specific to Allah, it is a natural result that multiplicity has been created in the universe and in human being (Ibn Arabi, nd., p. 3/339). Therefore, not only in creation, but also before, duality, multiplicity and opposition have manifested themselves in the divine knowledge where the truths first began to emerge (Ibn Arabi, nd., p. 3/286). Rumi explains the wisdom of the diversity manifested in the universe with the famous story of the grape. Rumi expressed the secret of unity and multiplicity through people who could not get along because the intention and meaning were the same but the words and forms were different (Rumi, 1990, p. 2/3681-3742). The diversity in the universe, which Yunus Emre also frequently mentioned in his poems, is actually the manifestation of unity (Yunus Emre, 1997, p. 203).

Repeating the idea of contrast that the sufi tradition has built on the basis of creation at micro and macro levels, Khānī moves from the basic classifications of human beings to the concept of good and evil in the following couplets. He explains the wisdom of the contrast that human beings exhibit through their types. According to him, some people have the qualities of light, while others have the qualities of docility and hardness like fire, which come from creation. Creation is essentially righteous and good-natured people who go to heaven, while liars and frauds go to hell, and therefore they are on their way to divine decree. After mentioning the hadith in which the people of heaven and hell are determined while they are still in their mother's womb, Kelābāzī says that this situation of the Sufis, while accepting the will and power of man, is a manifestation of the justice, grace and punishment of Allah, who is the First and the Last of the truth (Kelābāzī, 2014, p. 94).

Expressing that there is wisdom in everything, Khānī points out the necessity for people of the same disposition to find and get to know each other and for those ones with opposite morals to separate (Khānī, 1968, p. 215). In Rumi's Masnavi, it is also argued that people are divided into two groups from creation: the people of light and the people of fire (1990, p. 2/84; 4/275). The Prophet Muhammad said, "Souls are like congregations. Those who have met each other (before) come together, and those

who have not met each other separate.” (Bukhari, Enbiya 2; Muslim, Birr 159) Rumi, who narrates the hadith, says that people who are separated in the world of spirits find each other in the world according to their dispositions and work together (1990, p. 1/2386-8; 2/275-294.). In another couplet explaining the wisdom of the contrast in creation, Khānī draws attention to the effect of people’s lineage in relation to good and evil:

*Creatures with bad character,
Will that character ever be cleansed of themselves?*

*Forty years, plant the Ebucehil watermelon.
Even if you give it honey a hundred times,*

*Even if you feed it with sunlight,
Even if you always sprinkle it with rosewater.*

*Even if you open its veins every day,
Even if you fill its joints with sugar.*

*Even if you serve it like this for as long;
Will it ever become a watermelon for you?*

*When it bears fruit, do not think.
It will bear any fruit other than bitter. (Khānī, 1968, p. 447)*

It is questionable that Khānī evaluated the individual not with his own responsibilities and talents but with the habits inherited from his lineage. Because in today’s world where individuality has increased, it is obvious that there is a relatively changing tendency in terms of man and his morality compared to the past. Of course, these statements do not say that an individual whose ancestors were remembered with evil cannot be guided when he develops himself positively and directs his will and morality towards goodness. Khānī wants to understand that he has become mentally and spiritually polluted by becoming one with evil and turning it into a habit/morality. This situation, which is ingrained in a person’s nature, is stated in the Quran (al-Baqara, 2/7:74). He also reiterated a divine truth by stating that not only the physical characteristics of a person but also his emotional and spiritual heritage are transmitted to the next generations through his DNA. Because Allah has declared that the jinn and human beings, who have hearts but do not feel, eyes but do not see, and ears but do not hear, are inferior to animals (A’raf 7/179). Despite being created as the most honorable beings, these people who have lowered their own ranks and are destined for hell have wasted the physical and spiritual blessings that Allah gave them. The fact that most people are destined for hell even though the apocalypse has not yet come requires a correct understanding of divine justice and destiny, and focusing on the heedless who cannot properly use their other organs, especially their hearts. Although modern science has revealed that DNA has the most ideal structure in the universe for storing data, it has not yet been able to fully reveal what a person inherits from their ancestors when they come into the world. However, experts accept that genetic transfers from ancestors have a significant effect on an individual’s behavior (Nuffield, 2002). DNA is not only about biological characteristics, but also about emotions and thoughts that leave an important mark on the lives of ancestors. Jung built his famous concept of archetypes on this idea (Jung, 2005). Research shows that information stored in many ways in human’s brain is not completely erased (Todd, 2013).

Like the macrocosm, a very limited area of human DNA has yet to be discovered. However, Ghazali, who stated that he was saved from his depression with sufi upbringing, stated that the morality

of many people who grew up with forbidden food would be affected by it and revealed his discovery information (2019). It is also known that the family in which a person is born shapes his self-construction with behaviors and discourses that are a continuation of the biological basis. As a result of the fact that personality is shaped by the environment, the process is continued based on the fact that the individual's self-perception is developed through social learning (Ghazali, 2020). The hadith of the Prophet Muhammad; "Everyone is born with the nature of Islam. Then his parents make him a Christian, Jew or Zoroastrian" (Bukhari, Janaiz, 92) reveals this secret. It is seen that the scholar Khānī, who knew the Islamic creed well, adopted the Ash'arite faith and Shafī'ite jurisprudence school based on the works he wrote, especially *Eqīdeyā İmanē*, which he wrote for Kurdish children (Khānī Xanī, 2011, p. 20). Khānī, who adopted the Sunnah sufism, knew that there was no forced imposition on fate, will, or choice. Apart from sufism, Kelābāzī, who was accepted as an authority in the science of Kalam, summarized the general views of the sufis on this subject, which Khānī also adopted (2014, pp. 76-82).

In the context of people who have hardened in the evil and oppression noted above, concepts such as fate, will, freedom and responsibility are also touched upon. By presenting his views on these concepts, Khānī ultimately defends the thesis that there can be a universal morality. Islam, the religion of monotheism that forms the basis of his understanding of morality, also specifies what qualities a person and his morality should have within its own integrity. In this respect, as an Islamic thinker and mystic of the period, Khānī actually interpreted the following verse while expressing the bad ends of those who are nourished and raised from a source that corrupts the nature and dulls the insight of the heart; "And among them are those who listen to you (while you recite the Qur'an). We have placed veils over their hearts so that they do not understand it, and We have put heaviness in their ears. Even if they see every miracle, they will not believe in it. Even when they come to you to argue, the disbelievers say, "This (the Qur'an) is nothing but tales of the ancients." (Al-An'am 6:25).

While trying to explain how a person can realize himself, Khānī also resolved the discussions that have not yet been fully clarified. These facts that he expressed by observing are actually the sufi tradition; the system of wisdom that he produced as a result of observation and contemplation by experiencing the practices of Islam, belief and practice with asceticism. Because we see similar expressions of Khānī in Rumi, Ibn Arabi and Yunus Emre, who, like him, observed the manifestation of unity in everything. For example, just like him, Rumi also divides people into people of light and people of fire; "The people of hell attract the people of hell. Those who belong to light only want those who belong to light (1990, p. 2/84). In other verses, Rumi states that the reason for the inevitable struggles of the people of light and fire is the desires that everyone grows in their hearts (1990, p. 1/2386-2387). He mentions that every enmity has a reason and the differences in treatment of Iblis and Adam due to the difference between the types. As a continuation of the actions forced by the difference between the types, he describes people who constantly sting people and attempt their lives with the representation of snakes and scorpions. The evil that people do, although they do not harm themselves, originates from their origins (Rumi, 1990, p. 2/228-231).

Yunus Emre also mentions that just as man is full of sultans by nature, his other side is full of animals (Yunus Emre, 1997, p. 125). Khānī explains the characteristics of Bekir, who tries to separate Mem and Zīn, who fall in love with each other as a result of the eternal spiritual closeness adopted by sufi thought. Bekir, the doorman of the lord; is a deceitful, sycophantic, two-faced, spiteful, disloyal, hypocritical and a seditionist, a foreigner not from the land of Botan. Bekir, who is a gossipy, ugly, filthy and quarrelsome because of his bad lineage, would even make the devil wear his shoes wrong (Khānī, 1968, p.215).

Administation

Bekir, who is described as the evil character of the *Mim wa Zīn* epic, has gathered many negative characteristics in himself. The lord, who knows this bad morality of Bekir, still keeps him near. Even though those who know the evils that Bekir exhibits warn the lord about that, the lord would not throw Bekir away. Because there are similarities between the lord and Bekir. For this reason, Khānī, who

compares the lords to fire, says that they should not be believed and recommends that lords be avoided as much as possible (Khānī, 2011, p.225). Khānī is a thinker who is aware of all the problems of the society he lives in with his knowledge and experience. The scholar, who worked as a court clerk, stated that he wrote the *Mim wa Zīn* epic to express his inner troubles as a sufi figure and also touched on political and social problems. Because the political and social power behind Bekir, who prevents Mim and Zīn's coming together, is the lord. The fact that Bekir, who is known among the people as (Bekoyê Le'in) Cursed Beko (Ebdurreqīb, 2012), is present with the lord is enough reason for the people to stay away from him. Because according to Khānī, such lords are from the lineage of the king of snakes. Bekir and the lord are two examples of the separation of evil that begins in the worldly world and find each other. Khānī wanted to raise the political awareness of the society by processing this phenomenon, which has found its place in the Islamic creed and sufi tradition, with the most well-known love epic in the geography where he was born. Khānī warns the heedless who are fooled by the changing conditions of the rulers who are descendants of the king of snakes as follows;

*The lords are from the lineage of the king of snakes
They are the owners of poison and seals*

*When they stamp, know that it is poison
When they show love, know that it is anger*

*Wise men avoid snakes
Heedless people become their friends and comrades*

*No matter how honorable and coy you are with them
No matter how sincere and informal you are with them*

*Has there been a slight change in you?
They will turn their backs on you completely*

*Especially if there are evil and devil-like people with them
If they are also evil and wicked people" (Xani, 1968, p. 319-321).*

In accordance with what Khānī stated, the lord has Mim imprisoned through the trick of evil Bekir. Due to the attitude he exhibits in the story, Khānī explains the reason why the lord who has Mim imprisoned by falling for Bekir's trick behaves like this. Khānī, who shows from the beginning that not every lord is the same, says that some lords are holy and intelligent people. Khānī praised the rulers for their good behavior when the time comes in his work (Khānī, 1968, p. 83). Such lords, who have good qualities in terms of character, cannot distinguish between things because they are pure-hearted. These lords, who are unaware of the truth of what they hear, are described by Khānī as fools because they reduce their hearts to their ears. Such lords believe the words of bad people due to their heart's inadequacy. These lords, who are far from distinguishing between good and bad, are thoughtless. Despite their lack of intelligence and reason, these lords have very dark eyes. They are intolerant and quick to anger. These gentlemen, who think they are intelligent, are arrogant and proud. Since they have such egoistic weaknesses, they are deceived by evil and malicious people (Khānī, 1968, pp. 371-373). In another part of his work, Khānī describes how the lords who follow this ego inflict cruelty on the people because of their love of hunting. By the order of the lord, all the people of Botan have to join the hunt with their weapons at the first dawn. Those who do not come will die in chains or shackles. Due to his anxiety, many animals are mercilessly killed in the hunt in which all the men participate (Khānī, 1968, pp. 275-277).

The love of being the leader is considered an important deficiency of the soul in sufi perspective. Since it causes arrogance and feelings of grandeur, it must be disciplined by thinking of the real owner of the blessing, showing modesty and compassion to people (Sülemî, 2016, p. 52). Ghazali, who comprehensively reveals the soul and its characteristics, says that the love of being leader is the last desire that arises in the hearts of those who receive spiritual training (2020, p. 3/585). It is probably for this reason that Bursevi states that a person cannot reach perfection unless the love of being leader is eliminated from the heart (1969, p. 1/178).

We see that the expression “fool” that Khānī used for the leader was used by Rumi before. These fools who are leaders are characters who are devoid of using their minds, far from subtlety, deviated from truth, arrogant and self-important (1990, p. 2/1392). Rumi, who advises to stay away from these people who follow their egos, says that such people have the potential to claim divinity like the Pharaoh because they follow their egos (1990, p. 4/3621.). Because every person who reaches their egoistic desires whenever possible will eventually turn to the desire to be the leader (Ghazali, 2020, p. 3/402-419). Therefore, according to Rumi, every soul, when given the opportunity, will want to transform its desire for kingship into divinity, as Pharaoh did (1990, p. 3/965-975).

Khānī states that the lords think that their egoistic weaknesses such as negligence, thoughtlessness, intolerance, and anger for patriotism as their strength (Khānī, 2011). Describing these lords who are unaware of even recognizing themselves, Khānī has committed an important and risky act against the society he lives in. After presenting these political and mystical realities in the context in which the story develops, Khānī also mentions the qualities that administrators should have. An intelligent, far-sighted, meticulously scrutinizing ruler tests the people near them. Since such a ruler, who cannot hold a position alongside those like Bekir, knows politics well, he does not give anyone power or opportunity without testing them forty times. Such lords who value justice also show compassion to their people (Khānī, 2011, p. 373). Based on these findings, it is understood that Khānī had knowledge and experience in the science of administration and politics beyond his brief stint as a divan clerk. Because it is seen that these issues he drew attention to were also discussed in Nizam al-Mulk’s *Siyasetname* (Nizam al-Mulk, 2017). Again, it is seen that the qualities that Khānī said that lords should have coincide with the characteristics that a ruler should have in order to establish a perfect city in Farabi’s work *al-medinetul a-fadila* (Farabi, 2011).

It is possible to find the importance of the lords choosing and controlling the people they gave authority to in previous sources. Apart from Sheikh Edebali, Sari Saltuk, one of the first dervishes of the Ottoman Empire, told Osman I that he could only carry out a fair and compassionate administration with competent administrators that he had chosen and given authority (İnalçık, 2006, p. 72). When we look at the 17th century of the Ottoman Empire, when the administrative problems mentioned by Khānī in the context of the love story coincided, we see that the lords in the region were changed frequently and the dissatisfaction of the people increased. It is reported that in that period when the Ottoman Empire was in decline, the people’s complaints increased due to the incompetence of the administrators, bribery became widespread and the state mechanism began to deteriorate (Aziz Efendi, 1985).

In addition to being a scholar, Khānī has shown that he has adopted a sufi perspective in life with these observations on governance and people. Because another aspect of what Mim and Zīn, who started with metaphorical love and evolved into divine love, experienced is the Lord and Bekir, who are the representations of worldly evil desires. Knowing that sufism is a struggle, Khānī describes the adventure of union that begins in this world and extends to the hereafter in the *Mim wa Zīn* epic. It is essential for two opposite poles to exist in order for this struggle to take place. Therefore, there is also a need in the world for lords who are descendants of the king of snakes and Bekirs with evil souls. So that the mills of ignorant, arrogant, angry lords full of tyranny and oppression can work. The lord, who fulfills his duty as a manifestation of divine fate, gives the following answer when the evil deeds of Bekir are explained to him:

*Don't we know what Bekir did?
We, the gentlemen, are like a mill.*

*We are very roundabout and tortuous, forward and backward.
A miller is necessary for us.*

*A doorkeeper is a must for us.
We manage the government's affairs so much,*

*Sometimes justice is our job, sometimes cruelty.
Although Bekir is a child of adultery.*

*But our mill turns and blows with him.
This group of avenes who are cruel,*

*The chiefs of the police, the stewards, the doorkeepers,
They turn the mill of us cruel people. (Khānī, 1968, p. 217).*

Khānī, who wrote these couplets, expresses in the following section that all of this is by the will of Allah. He states that when Allah creates a sultan, He creates ten times as many devils and says that the struggle between good and evil is a manifestation of the Law of Allah (Khānī, 1968, p. 219). The reason for this situation is that most of the people are ignorant and uninformed. These people, who do not know their own souls and whose will and determination are weak, are deceived because they do not have a guide (Khānī, 1968, p. 463). For this reason, Khānī is determined to lead his people by prioritizing knowledge above all else.

It is seen that Rumi also pointed out these issues that Khānī touched upon. Rumi; “When the ruling is in the hands of a pervert, he thinks it is a position, but he does not know that he has actually fallen into a dark well. Despite his ignorance, he attempts to lead, and eventually destroys and burns the world (1990, pp. 5/1436-48). Therefore, Rumi, who emphasizes that the mercy of the rulers should be dominant, explains that if their wrath, like the devil, prevails and they act cruelly, the rulers will cause serious harm to the society (1990, pp. 4/2435-2438). It is seen that Rumi, who witnessed the collapse of the Seljuks and knew the problems in the administration, used negative expressions against the rulers (1990, p. 3/3000). In his work *Fīhi mā fīh*, Rumi gave examples of the actions of cruel rulers who obey their egos and described them as dragons (1985, pp. 11-19). After describing a situation similar to the relationship between the lord and Bekir, Rumi says: “Of course, such vile men respect such dogs. To respect such a vile person, to believe in such a vile man, is a shame for a lion.” (1990, p. 3/3002).

The phenomenon of keeping one's distance from the rulers, which Khānī advised to stay away from, is an important principle of sufi ethics. Because sufi elders such as Sarraj (1996), Makki (2004), Hujwīrī (2016) made statements about staying away from rulers. In this sense, it can be seen that Khānī, as a scholar and thinker who knew the political and social life of the period well, recommended the path adopted by the sufis.

6-Common People

Khānī, who knows the social and administrative system well, also expresses the lack of will, stupidity and ignorance of the common people governed by cruel lords. In fact, the reason for what happened is due to the situation that most of the people are in. Since they are deprived of a guide who can educate them spiritually, the mass of the people do not know their own souls and sell their religion and worldly life for a worthless price. Khānī says the following verses for them:

*But the majority of ordinary people are ignorant,
They do not know or recognize their own souls.*

*They are not mature, they are foolish and unintelligent,
Or they are ascetics, devout and religious scholars,*

*They are ignorant, even extremely ignorant and wretched,
They are without a guide, without a leader and without a guide.*

*They sell their helpless love,
They give their money for beauty in vain. (Xani, 1968, p. 463)*

In these couplets, Khānī says that the common people, despite their ignorance, consider themselves ascetics, devout people and religious scholars. In reality, they are ignorant and miserable, but they are unaware of themselves. These people who do not undergo self-discipline under the guidance of a spiritual guide are described as ignorant and miserable because they are deprived of divine love. Khānī's purpose in writing *Mim wa Zīn*, as he has previously stated, is to tell of divine love. According to Khānī, those who are slaves to their souls and cannot go beyond the surface of religion are deprived of the real pleasure, Rūyetullah (seeing God), due to their desire for the worldly life or the palace in the hereafter (Khānī, 2011).

Expressing these thoughts about the general state of the people, Khānī says that the people played a role in the fact that *Mim wa Zīn* could not reunite and in their deaths. Bekir and the lord were able to harm the two lovers who hid their feelings for each other because of the gossip of the people who knew about their situation. Khānī expresses this event as follows:

*The gatherings were filled with whispers,
Full of love for Zīn and Mim.*

*As if the burden on the camel were not enough,
The delators were like bells.*

*That is, the gossipers, the jealous and the cheaters
The news of the two lovers.*

*They carried them around in so many gatherings,
They delivered them to so many liars.*

*Until even Bekir, who was in the nature of the devil,
Even that astonishing, wicked, and spiteful one. (Khānī, 1968, p. 317-319)*

Rumi, who thinks like Khānī about the majority of the people, also says that the common people are uneducated and inclined to worldliness. Rumi, who likens the uneducated mass of people to the darkness of night, says that contrary to the behaviors that science and morality require, most of them have become the playthings of the devil. As a result of this situation, people harm each other. For this reason, Rumi likens the mass of people to the darkness of night (1990, p. 1/2939). Rumi, who likens the people who should not be obeyed to a scale that weighs them incorrectly, recommends scattering soil on the friendship of the wise (1990, p. 2/122-124). Therefore, Rumi draws attention to the fact that the responsibility for the evil in society should not be placed solely on administrators (1990, p. 6/2460-2462).

Hujwīrī, who explains in detail the dangers of conforming to the people, says that most of the common people will want an eternal property and state for themselves. Despite this, he states that the people hypocritically say, “We are doing things for the Almighty God.” In addition, Hujwīrī says that the path of friendship, or love, is something else (2016, pp. 212-125). His statements are consistent with Khānī’s approach. In sufi literature notion of common people is appeared as a term used for those who are not sufis (Uludağ, 2012, p. 53). When evaluated in the light of this conceptualization, it is understood that the people that Khānī describes as without a mentor are also a valid definition. Although the people focus on the formal aspect of religion, they are deprived of understanding the wisdom of its rulings (Seyyar, 2007). Ibn Tufayl also states that the people are incapable of understanding the knowledge gained through sufi enlightenment, and that it is not possible to expect anything from the people other than basic religious knowledge (2009, pp. 83-85). All these sufi explanations coincide with the issues Khānī mentioned above regarding the people.

7-Lovers

Despite the general state of the people, those who are secretive because of love, like Mim and Zīn, recognize the essence and know its value despite all kinds of apparent deception. Because they are acquaintances from the world of spirits. Like the sufis before him, Khānī also thinks that love is an unseen path that opens from the world of spirits and becomes visible in the world. He thinks that love that begins with the soul continues in the world by uniting with the body and that the beauty of the soul is reflected in the beauty of the body (Khānī, 2011, pp. 119-121). However, lovers must still go through the test of the world and perfect their souls;

*It has not yet become the sealed wine,
It has not yet reached a certain station.*

*As long as it recognizes an existence for itself,
There is no appearance from God to it.*

*Without the cup of joyful love,
It cannot go to that divine winery.*

*Unless it is absolutely non-existent,
It cannot see immortality with God (Khānī, 1968, p. 475).*

The human being who emerges from nothingness with the divine breath into the realm of existence has to experience nothingness again in order to reach union. However, in this difficult process, lovers not only lose everything but also tear the curtains of honor and modesty (Khānī, 1968, p. 169). Despite this, it is their sincerity and honesty that enable them to reach the destination. Because, as Hani said, it is not possible to reach the destination without truthfulness (Khānī, 2011). The lover who continues his journey with the grace of God first and then with the help of the sheikh also needs a friend who will help him in difficult days. Tajdin, who is a spiritual brother of Mim, has already been tested many times as an old friend. Moreover, friendship is not easy, it is difficult because it requires loyalty and courage (Khānī, 2011). Therefore, Tajdin, who has the characteristics that such a friend should have, is more than a brother for Mim. Although the closest ones to a person, even relatives, can be treacherous and hypocritical, Tajdin is a true friend. Khānī, who recommends that unfaithful relatives are to be sacrificed for the sake of a friend like Tajdin without any hesitation, thinks that true brothers are those who are connected to each other not by blood but by the heart. Because such people are both the light of one’s eyes in this world and the light of the hereafter (Khānī, 1968, p. 211). These statements of Khānī are another evidence that his previously mentioned words about lineage and genetic inheritance do not point to a biological or ethnic basis but to a spiritual and moral unity.

Tajdin, because of his friendship with Mim, kills Bekir, who deceived them with his tricks and separated them from union and life. Thus, as a requirement of his friendship, Tajdin shows his loyalty to Mim by taking revenge on him (Khānī, 2011, p. 99). However, Bekir, whose lineage is corrupt, does not give Mim and Zīn any peace despite his death. Because the thorny juniper that grew from Bekir's grave showed its hostility by wrapping itself around the necks of these two saplings (Khānī, 1968, p. 445-447).

Khānī, who voices this eternal struggle, evaluates the events from the perspective of unity. He compares good people to red roses and bad people to thorns. He sees all of these as a blessing, as this apparent contrast feeds each other and also serves as a means for testing moral values such as patience and loyalty. He even evaluates the killing of the evil character Bekir by Tajdin as a martyrdom. Because Bekir, who stands on the path of spiritual evolution of all the heroes of the story, has helped them. Bekir, who acts like an aggressive dog blocking the way, will be forgiven and will be happy in the afterlife in exchange for being killed. Khānī, who describes people with the qualities of Bekir as dogs, draws a similarity between them and the dog of Seven Sleepers as the cause of their rise,

*Although he seemingly opposed,
In fact he agreed with us.*

*If he had not been an obstacle between us,
Our love would have been spoiled and wasted.*

*Although he did evil for himself,
But he acted very correctly about us.*

*He was the means for us to reach the truth.
He joined our order.*

*He is also a martyr on our path,
Believe me he is happy.*

*Do not leave the martyrdom where Mim is,
Do not leave the cemetery where we are,*

*Be careful of this, do not deprive Bekir,
We are protected by that dog.*

*When we reach the high ground,
He will be our dog on the threshold. (Khānī, 1968, p. 427)*

The mystical thought seen from the very beginning and at the end of the story with the idea of unity, it is actually intended to tell that the contrast is relative, limited to space and time. The process that evolved from metaphorical love to divine love ended with Mim, who became the sacrificer of love. Mim, the pioneer of the sacrificers of love who endured hardships with patience, does not show mercy even to his murderer. With this characteristic, which is one of the basic characteristics of believers, those who are separated in the world of spirits like Mim and Zīn, are finally worthy of the blessings of heaven (Khānī, 1968, pp. 429-431). Because the contrast of what is seen originates from the imperfect view of the creature. Khānī, who experienced the physical unity, transforms the multiplicity in the gaze into unity with these verses in which he states that every work comes from the pen of the Creator's power.

According to Ibn Arabi's thought, Allah manifests in the universe after the station of Essence and Divinity. He manifests the perfection of His divinity through His names on every object in the

universe (Ibn Arabi, 1911, p. 2/588). This manifestation of Allah continues in the knowledge of Allah while it is still in a state of non-existence before it reaches the realm of contingent witnessing. Because He is the perpetual creator (1911, p. 3/452). Therefore, the creation of Allah never ends, on the contrary, it continues by being constantly renewed (1911, p. 2/677). Since the names of Allah are beautiful, their manifestations in the universe are also beautiful (1911, p. 3/83). Therefore, there is no absolute evil in anything that appears in the universe. What seems bad and ugly to humans is a requirement of religion (1911, p. 1/70-78). Like him, Rumi, who adopted Ibn Arabi's idea of manifestation, argued that existence was brought into being as a manifestation of the idea that "I was a hidden treasure, I loved to be known and I created existence" (1990, p. 2/2539). Therefore, despite all the negative perceptions, according to Rumi, all the letters that Allah wrote at the divine command are beautiful, appropriate and constantly renewed and flow (1990, p. 3/2776).

We also see Khānī's comparison of beautiful people to roses and bad people to thorns in Rumi's *Masnavi*. As a voluntary manifestation of the unity, beautiful people who separate their ranks obtain a rose garden and bad people obtain a thorn garden (1990, pp. 2/153-5). Again, the mill and wheat metaphor used by Khānī (Khānī, 1968, pp. 217, 467) was used by Rumi for the same purpose. Wheat, which is compared to a human, is planted in the dark soil. The wheat that sprouts from that dark and narrow place becomes life, blood and intelligence for a human only after it is ground in the mill and baked in the oven. It is the suffering love that causes the wheat to become life (1990, pp. 5/2014-2018). Man also gains value and reaches the sublime by going through similar processes (1990, p. 1/3165-3167).

Like all sufis, in Khānī's understanding of existence, human is the treasure of the worlds, the gathering place of manifestation of Allah. The management and sustenance of all created beings are in the powerful hands of Allah. Command and creation are the forms of the manifestations of Allah's names. Good and bad souls and bodies are matched with the decree of Allah. While Khānī expresses his thoughts about all beings, especially humans, in a style unique to himself, he also explains the idea of unity that he adopts. While expressing that everything visible and invisible exists in Him, he believes that whatever is virtue and defect is visible in Him and the opposite is polytheism (Khānī, 1968, p.21). Muhammad b. Wasi expressed the same feeling as follows; "I have not seen anything that Allah has not be seen on it." (Kelābāzī, 2014, p. 98).

Khānī believes that human is the most honorable of all creatures. Since the reason for existence is human, it is stated that Adam was made the qiblah before the angels expressed their servitude by prostrating to Allah. With these statements, Khānī wants to explain that prostrating to Adam is actually means prostrating to the Creator in fact (Khānī, 1968, p.31). His statements are consistent with the idea of unity that Ibn Arabi put forward in the first part of *Fūsūs al-Hikam* with concepts such as the creation of Adam, perfect human, caliph, *fūsūs* (Ibn Arabi, 2014, pp. 9-21).

At the end of the work, Khānī expresses the sufferings of lovers through himself with the metaphor of a ney (reed flute). He tells about the love he experienced during the painful process he went through until he was able to make a sound from his cry that started with being plucked from a reed like a ney. At the end of all the suffering he went through for the sake of unity, Khānī reaches the station of *fanā* as a reward. Khānī is now mute, and the One Who blows is him. Khānī, who sips fate like the wine of love, says that his heart is now in the hands of Allah (Khānī, 1968, pp. 485-487). Khānī, who experienced the divine love, declared that he had lost his will and power, and experienced the state of *fanā* by being cut off from everything other than himself, including his soul, in the face of the manifestation invasion of God (Kūşeyrî, 2003, p. 161). As a natural result of this situation, Khānī finished his work by declaring that his aim was His consent, without even knowing his own benefit or harm (Khānī, 1968, pp. 487-489).

Makki described love as the perfected state of faith and sincerity (2004, p. 2/103). Hujwīrī also said that love is an enthusiastic state experienced by the faith in the heart while searching for Allah (2016, p. 424). What Rumi said about love is very similar to what Khānī said. According to him, love

is like a fire that engulfs and destroys everything, including the person himself. The lover in the fire of love, in which all human feelings are lost, is now destroyed in the Beloved (1990, p. 1/1740). In fact, love is the state of sacrificing life for the sake of the Beloved (1990, p. 6/965).

Conclusion

The rich content of *Mim wa Zîn*, whose competence in terms of religion, language, culture, social and political knowledge is accepted, also differs from the sufi perspective. First of all, it is seen that Khānī, who presents a sufi understanding based on sharia and knowledge, criticizes the sufi life based on superstition and ignorance in the relevant parts of the work. Khānī, who opposes the phenomenon of uneducated sufism that he observes from the very beginning, draws attention to the importance of practicing sufism, which requires self-discipline, under the guidance of a competent mentor. Emphasizing this issue is essential, Khānī has made the principles of the spiritual journey concrete by giving examples from his own experiences. In this respect, he has exhibited an education-teaching strategy suitable for sufism, which is described as the science of state. Khānī, who put forward a functional understanding of sufism rather than a theory, criticized the exoteric scholars who thought that religion consisted of formalism and tried to express the lack of a religious understanding that was far from enthusiastic feelings such as ecstasy, ecstasy and trance.

In his work *Mim wa Zîn*, where he narrates the transition from metaphorical love to divine love, Khānī also reveals sufi concepts, states and stations through the experiences of man. He presents basic sufi concepts such as unity, creation, destiny, human, worlds, sharia, love, struggle, observation, patience, loyalty, annihilation, poverty, unavailability, knowledge, and the stages of the soul with his own interpretation. While doing this, Khānī, who first translated the masnavi form, which is widely used in sufi literature, into the Kurdish language, played a pioneering role in Kurdish Divan Literature. With his sufi thoughts that he interpreted in a unique way in *Mim wa Zîn*, Khānī Hânî is accepted as the representative of the Love Masnavi tradition, founded by Nizāmi Ganjavi, in Kurdish Divan Literature.

Adopting the idea that a person equipped with particular free will separates while still in the world of spirits and everyone establishes kinship with those who are similar to them, Khānī defends the possibility of a universal morality through the morality of human, whom he sees as the reason for the creation of the universes. For he states that the difficult struggle between these opposites, which manifests itself in all the processes of creation, life and death, cannot be considered separately from unity. Of course, some apparent means such as lineage and disposition differences will be included in this process. Narrating all these processes in a style unique to himself, Khānī explains in his work how the morality that makes a person perfect can be learned and transformed into behavior, first and foremost through belief in Allah, love and respect for Prophet Muhammad, and then through competent guides.

In his work, which he began by drawing the general framework of the creed of monotheism, Khānī narrated the pure love of Mim and Zîn to test many people through it aligned with social realities. With the style he adopted, Khānī combined the educational quality of sufism with social realities and revealed the unity of worldly life and spiritual life. In the story, where every character of social life, in which opposites take place, plays a role, the bad as well as the good serve an aspect of monotheism. Therefore, in addition to the bad characters Bekir and the lord, the common people are also the addressees of the love of Mim and Zîn. Khānī, who tries to present the causes and results of the experiences formed by the opposites in human nature, accompanied by religious and mystical realities, does not hesitate to express psychological and sociological realities. Because the struggle of opposites, who need each other, is inevitable in order to reach the truth and love in the world where goodness as well as evil manifests itself. Therefore, it is explained that all the events are not coincidences, and that the phenomena observed in the world of witnessing, which is the harmonious reflection of the divine measure and the human will, are nothing but manifestations of unity within multiplicity.

In the story that he tried to tell with the basic principles that Sunni sufism put forward, Khānī showed how the love hidden in the secret of creation reached perfection with sufi concepts such as struggle, patience, suffering, loyalty, poverty and annihilation. Despite this feature of love that brings people together with the truth, it also has enemies. Bekir and the lord, who entered the privacy of the love that blossomed in the secret of two hearts, caused corruption with the evil in their souls. However, as a manifestation of monotheism, their natural evil caused the immortalization of the love of Mīm and Zīn and the attainment of the truth of love. The wine of love that they tried to spoil under the guidance of worldly and egoistic desires matured even more in this process and evolved into a divine dimension. Later, the cause of the pain of love that Mīm and Zīn suffered was a mercy that the wicked Bekir benefited it, too. Because the unity that manifests itself in the universe is nothing but mercy. With the sufi pattern he used in the story, he presented the idea of unity that many sufis, especially Khānī, Ibn Arabi and Rumi, adopted in his own unique style.

In his work, Khānī tells how servitude, submission and love become the ultimate goal for lovers amidst the wheels of the mill of cruelty of fate. Khānī, who states at the very beginning of the story that the right morality first passes through poverty and helplessness in order to reach this station, also states the same servitude at the end of the work and reiterates that sufism is free from all kinds of egoistic claims. In order to attain the morality of Allah, he suggests that one should break away from all kinds of imaginary claims of the world of abundance and benefit from the rays emanating from the light of the praised Prophet Muhammad. Khānī, who experienced these processes, explains to the travellers the wisdom of the contrasts of the world of abundance and guides them to attain the union of divine love.

Statements and Explanations

1.Declaration of researcher's contribution rate: Since only one author is responsible for the preparation of the article, the declared author contribution rate is 100%.

2.Conflict of interest: There is no conflict of interest.

3.Ethics Report: No ethics committee approval was required before or after the research because the study was produced as a result of analysis, evaluation, discussion and interpretation on literary and scientific texts.

4.Research Model: In the study, which is in the form of a research article, text analysis, analysis, evaluation and comparison methods were used.

Giriş

İnsanın, vahdete doğru yolculuğunda ilk keşfetmesi gereken varlık kendisidir. “Kendini bilen, Rabbini bilir.” sözünü, emredilen nefis terbiyesi için vecizeleştiren mutasavvıflar, insanın mâhiyetine büyük önem vermişlerdir. Fâkih, düşünür, şâir, eğitimci, ârif ve sufi bir şahsiyet olan Ahmed-i Hânî'nin, insan algısının doğru anlaşılmasında tasavvufun dışarıda bırakılması büyük bir eksiklik olacaktır. Başyapıtı olan *Mem û Zîn*'de “Sen varlık aynalarını mükerrer yarattın. Sonra onlarda kendi güzelliğini yansıttın” (Xanî, 2013) diyen Hânî, vahdeti fenâ düşüncesinde cem eyleyerek tasavvuf telakkisini işaret etmiştir (Resul, 2007). Yazdığı şiirleri incelendiğinde kendinden önceki sufilerin görüşlerinden etkilenmekle birlikte kendi özgün yorumunu geliştirmiş, şahsına özgü bir tarz ortaya koymuştur (Tenik, 2019).

İnanç, ibadet, ahlak ve muamelata dair birçok temaya değindiği eseri, Ahmed-i Hânî'nin, İslâmî ilimlere dair derin bilgisini ortaya koymaktadır. Örneğin insanın ilk yaratılışı, kaderi ve ihtiyarı konusundaki fikirleri dikkat çekicidir. Bu muhteva zenginliğinden ötürü eserlerinin günümüze kadar farklı İlmî disiplin tarafından çalışmalara konu edildiği, bundan sonra da araştırma nesnesi olmaya devam edecektir.

Allah, âlem bağlamında değerlendirildiğinde Hânî'nin, insana dair çıkarımlarının genel tasavvuf düşüncesinin yanında yerel birçok motifi incelikle kullandığı görülür. Kürtçe kaleme aldığı *Mem û Zîn*'de, içinde yaşadığı bölgenin dinî, kültürel, sosyal, siyasal, düşünsel pek çok konusunu ele almıştır (Xanî, 2010). İnsanın, toplumsal olmasının gerektirdiği birçok konuya eserinde yer veren Hânî, farklı ilmî disiplinlerdeki bilgisini tasavvufi telakkiyle birleştirerek sorunları ve çözümlerini özgün bir bakış açısıyla ortaya koymuştur.

Ahmed-i Hânî aldığı medrese eğitiminin dışında felsefe, astroloji ve belagat ilimlerine de vakıftır. O nedenle içinde yetiştiği toplumu inkişaf ettirmek için özümlediği sufi öğretiyi paralel bir şekilde insan tipolojileri resmetmiştir. Böylece dönemin insanlarına, cevherinin hakikatini, değişim ve mücadele süreçlerine dair örneklem sunarken nefislerini tanımlarına yardımcı olmuştur. Öğretici ve eğitici bir gayeye sahip olan tasavvuf geleneğini benimseyen Ahmed-i Hânî'nin içinde yaşadığı toplumun nefis mertebeleri ve mücahadesini işleyen eseri, bu yönüyle daha önce ele alınmamıştır. Hânî'nin tasavvufi düşüncesi ve eserleri ile ilgili bir takım çalışmalar yapılmıştır fakat *Mem û Zîn* eseri özelinde ortaya koyduğu insan algısına dair henüz bir çalışma yapılmadığı görülmüştür.

Dinî, tasavvufi, fikrî ve edebî zenginliğini doğal gözlem metodu ile birleştiren Ahmed-i Hânî yaşadığı coğrafyanın yönetim ve insan kaynağı sorunlarına da değinmiştir (Xanî, 1968). Müşahede ettiği sorunları dile getirmekten imtina etmeyen Hânî, yönetim ve idari sistemi de dikkate alarak yapıcı bir tutum sergileyerek (Yıldırım, 2011) mesajını toplumun anlayabileceği şekilde iletmiştir. Dinî ve tasavvufi evrensel hakikatin tezahür etmesine hizmet ettiği gibi millî bir şahsiyet olarak Hânî, siyasi düşünceleri olan bir mütefekkidir (Yıldırım, 2011). Mecâzi aşktan ilâhî aşka evrilen bir aşk hikâyesini anlatan *Mem û Zîn* İslâmî terbiye ile birlikte millî değerleri de ele almaktadır (Çağlayan, 1996). O nedenle Hânî Arapça, Farsça, Osmanlıca'yı iyi bilmesine rağmen öğretici bir gaye ile Kürtçe'yi tercih etmiştir (Kreyenbroek, Allison, 2003).

Hânî'nin tasavvufun amacıyla uyumlu olan bu üslubu, edebî şekil benzerliği ile de desteklenmiştir. Mesnevi formunda ifade ettiği beyitlerinde Mevlânâ ile olan rabıtasının zâhiri yönden de sürdüğünü göstermektedir (Bulut, 2011). Vahdet-varlık ile ilgili düşüncelerinin açıklandığı eserde Hânî'nin, İbnü'l-Arabî'nin teorilerine benzer düşüncelerini kendi has üslubuyla, yerel motifler eşliğinde sunduğu anlaşılmıştır (Karabey, 2006).

Bu bilgiler ışığında Hânî'nin baş yapıtı olan *Mem û Zîn*'indeki insan algısının, tasavvufun azade değerlendirilmesinin mümkün olmadığı düşünülmektedir. Gereçlerinin detaylı şekilde ele alınacağı bu tezimizi desteklemek adına konu ile ilgili yapılmış çalışmalar metin analizi yöntemine tabi tutulmuştur. Öncelikle Hânî tüm eserleri, bu eserler ile ilgili yapılmış çalışmalar toplanmış metin analizine tabi tutulduktan sonra tasavvufi literatür bağlamında yeniden yorumlanmaya çalışılmıştır. Tasavvuf büyükleri ve klasik eserler bağlamında da önemli benzerliklerin tespit edildiği konu

bağlamında açıklamalara yer verilerek meta analizi yöntemi karşılaştırma tekniğiyle desteklenmeye çalışılmıştır.

Ahmed-i Hânî'nin Hayatı, Tasavvufi ve Edebî Yönü

Ahmed-i Hânî'nin eserinde belirttiği üzere 1650 yılında Doğubeyazıt'ta doğmuştur (Xanî, 2010). Bazı kaynaklarda Cizreli olduğuna dair bilgilere rastlanmaktadır (Celil, 2000). Kimi kaynaklarda ise nisbesi Xânî'den ötürü Hakkari/Çukarca'da bulunan Xan köyünde yerleşen Xânî aşiretine mensup olduğu ve orada doğduğu bilgisine yer verilmiştir (Gökalp, 1992). Fakat çoğu araştırmacı, Xânî'nin Doğubeyazıt'ta dünyaya geldiği ve orada vefat ettiği konusunda ittifak etmiştir (Resul, 2007). Genel kanaate göre Xan aşireti, Xânî'nin doğumundan önce Hakkari'den göç ederek bir süre Van civarında ikamet ettikten sonra Doğubeyazıt'a yerleşmiştir (Xanî, 2010).

Hânî Doğubeyazıt'ta müderris olan babası Şeyh İlyas ile başladığı eğitimine ağabeyi Molla Kasım'ın yanında devam etmiştir (Xanî, 2008). Daha sonra Ahlat, Urfa ve Bitlis medreselerinde eğitim aldığı rivayet edilir (Resul, 2007). Dinî ilmini arttırmak için Hânî'nin, Mısır ve İran'a gittiği ifade edilmektedir (Xanî, 2008).

Zekası ve donanımlı eğitimi ile küçük yaşta çevresi tarafından fark edilen Hânî henüz on dört yaşındayken eser yazmaya başlamıştır (Xanî, 1968). Hânî, dinî bilgisinin yanında babası ve ağabeyi Molla Kasım gibi icra ettiği divan katipliği göreviyle sosyal ve idari bilgisini geliştirme imkanı bulmuştur (Xanî, 2008). Tüm bunlar Hânî'nin kendini çok yönlü geliştirmesine, Arapça, Farsça ve Osmanlıca'yı iyi derece öğrenmesine vesile olmuştur (Xanî, 2010). İlmî ve içtimai açıdan yüksek bilgi sahibi olan Hânî'nin benimsediği tasavvufî anlayış, yaşadığı dönemde şahit olduğu kimi istismarcı ve cahil sahte tasavvufçularınkinden çok uzaktır. Onun ortaya koyduğu tasavvuf, Kur'ân ve sünnet temelinde dinî ilimleri öğrenip ve ona uygun sâlih âmel etmektir. Hânî, tasavvuf ve kerametın şeriattan ayrı düşünülmemeyeceğini ifade eder (Xanî, 2008). Hânî'nin hurafelerle bezenmiş, ilim ve sâlih âmel yerine kerametlerin hakim olduğu tasavvufî yaşamı eleştirerek âlim meşrep bir tasavvuf anlayışı ortaya koyduğu görülür (Geçit, 2013).

Hânî'nin tasavvufî geleneğe karşı olan ilgi ve bilgisi *Mem û Zîn*'in konusu, ihtiva ettiği tasavvufî teorisi ve kavramlarından anlaşılmaktadır. İlim merkezinde tasavvufî bir telakki benimsediğini ifade eden Hânî'nin, mânevî meşrebi ile ilgili net bir bilgiye yer verilmediği tespit edilmiştir. Bu nedenle onun Üveysî olduğunu yönünde tartışmalar söz konusudur. Bu konudaki verilerin somut bir sonuca ulaşmamasına rağmen dikkate değer bulunduğu görülmüştür (Yılmaz, 2011). Çünkü Hânî, on beş yıl boyunca Hz. Hızır'dan ilm-i ledün öğrenerek kalp perdelerinin ilâhi lütufla kaldırıldığını söyleyerek bâtin ilmine vakıf olduğunu dile getirmektedir (Tenik, 2019).

Diğer bir görüş ise Ahmed-i Hânî'nin, yaşamış olduğu 17. yüzyıl coğrafyasında âlimler arasından etkin olan Nakşibendiyye tarikatına mensup olduğu tezidir. Yukarıda değinildiği üzere âlim, müderris Hânî ilmî bir tasavvufî yaklaşımı vaaz etmektedir. Nakşibendiyye ekolünün en az tasavvufun bâtını kadar şeriâtın zâhirine de önem vermiş olması bu ihtimali dikkate değer kılmaktadır. Bu tartışmaların ötesinde *Divan*'ında dile getirdiği şu beyitleri Hânî'nin, Nakşibendiyye müntesibi olduğu savına delil gösterilmektedir (Varlı, 2004).

*Nakşibendilerin nakışlarından bir nakış gördüm ben
Ellerin bağları çözülüverdi teker teker bileklerden*

*Kalbin inkişaf etmesi benim için müyesser olmazdı
Eğer yüzleri güzel o insanların sohbeti olmasaydı*

*Benim için vuslat Kâbe'sine gitmekte olan yol kısaldı
Bu kısalma yüksek boylu sevgililerin endamıylaydı. (Xanî, 2014, s.118-119)*

Şiirde ifade ettiği sohbetin, Nakşibendiliğin irşâd esaslarında olmasını da Hânî'nin Nakşibendiyye'ye intisabını kuvvetlendiren delil olarak sunulmaktadır (Yılmaz, 2011). Ayrıca katiplik yaptığı Doğubeyazıt Sarayı'ndan 1700 senesinde ayrılarak Hoşap'taki Şeyh Camii'nin yanında bulunan Nakşibendiyye dergahına girdiği rivayet edilmektedir (Yaşın, 2012). Kalbin inkişafı ve vuslat gibi mânevî tekâmülün zirvesine çıktığını izhar eden ifadesinden olsa gerek Hânî'nin, Nakşî şeyhi olduğu da savunulmuştur (Kaplan, Aydın, 2013). Kesin olmayan bu nakillerin dışında Hânî'nin, *Mem û Zîn*' de serd ettiği düşüncelerin Nakşibendiyye'nin benimsediği vahdet anlayışına paralel olması onun Nakşî olduğu yönünde yorumlanmasına neden olduğu görülmektedir (Yılmaz, 2011).

İlmî ve tasavvufî yönünün dışında Hânî, klasik Kürt şâirleri arasında en büyük şöhrete sahip olan şahsiyettir (Öcek, 2016). Hânî'nin, meşhur eseri *Mem û Zîn*'in dışında bilinen dört tane, on iki civarında da kesin olmamakla birlikte kendisine atfedilen eseri olduğu rivayet edilmektedir (Yılmaz, 2011). Hânî'nin dört dili, eser ortaya koyabilecek kadar bildiği *Divan*'ında yazdığı dizelerden anlaşılmaktadır (Xanî, 2014). Diğer dillere dair vukûfiyetine rağmen Hânî bilinçli şekilde Kürtçe'yi tercih etmiştir. Çünkü kendi ifadesine göre o dönemlerde Kürtçe hakir görülen bir dildi. Bu düşünceye karşı olduğu için kaleme aldığı *Nûbehara Biçûkan* adlı eserini Kürt çocukları için yazmıştır (Xanî, 2008). Bu niyet ile kaleme aldığı eseri, medreselerde üç asır boyunca okutulmuştur (Çeliker, 2016). Sözlük mahiyetindeki eser çocuklara güzel ahlakı öğreten basit ve veciz ifade tarzı ile öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır (Kurdo, 2009). Aynı şekilde Hânî, *Eqîdeyâ İmanê* adlı eserinde ulûhiyet ve nübüvvet gibi temel inanç meselelerini çocukların anlayabileceği sadelikte basitlikte anlatmıştır. Akidevî alanda yazılmış ilk ders kitabı olan bu eseriyle Hânî, kendinden sonrakilere örnek olmuştur (Xanî, 2008).

Mem û Zîn

Hânî'nin adıyla özdeşleşen *Mem û Zîn*, mesnevi tarzında yazılmıştır. Kürtçe ilk mesnevi tarzında eser olması açısından Kürt Divan Edebiyatı'nda eşsiz bir öneme haiz görülür (Yaşın, 2012). Hatta bu eseriyle Hânî, Fars Edebiyatı'nda Nizâmî Gencevî'nin kurucusu olduğu aşk mesnevi geleneğinin Kürt Divan Edebiyatı'ndaki temsilcisi olarak telakki edilir (Adak, 2016). Eser mecâzi aşktan ilâhî aşka geçişin anlatıldığı özgün bir çalışmadır. Başı ve sonu aşktan ibaret olan vahdet âlemini anlattığı eserinde birçok temel tasavvufî kavram, makam ve hallere temas ederek vuslat yolculuğundaki sâiklere rehberlik etmiştir. Millî değerleri aktarmayı gaye edinen Hânî, bu eserinde de Kur'an ve Sünnet ışığında izah etmeye çalıştığı yolculuğun her safhasında yaşadığı coğrafyanın insan ve tabiat unsurlarını inceliklerle kullanırken mistik dil olan sembolizmden istifade etmiştir. Eserde, tasavvuf ve kelamın ontolojik tartışmalarından, edebiyat, folklor ve coğrafyanın birçok unsuru okuyucuya lezzetli bir çeşni tadında sunulmaktadır. İlahi aşk ile kaleme alınan eserde birey ve toplum ahlakının yansımalarına da projeksiyon tutularak ontolojik dualizmin çatışmacı örnekleri anlaşılır sadelikte sunulmuştur.

Hânî'nin didaktik gaye ile Kürtçe kaleme aldığı eseri 2656 beyitten oluşmaktadır. Onun tasavvuf düşüncesine ve ahlak anlayışına dair yorumlarını olay örgüsü içerisinde çıkarabilmek için seçilen bu eser 60 bölüme ayrılmıştır. Ayrıca eserin tasavvufî açıdan olduğu kadar edebi sanatlar yönüyle de oldukça çarpıcı bir üslup ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Tasavvuf edebiyatında sıklıkla kullanılan teşbih, kinaye, istiare, cinas, telmih, kinaye, hüsn-ü ta'lil tecahül arif, intak gibi birçok sanatın ustalıkla kullanıldığı görülür (Xanî, 2013). Eser aynı zamanda siyasi, içtimai, kültürel ve edebi yönü itibarıyla Hânî'nin içerisinde yaşadığı toplumun düşünce, gelenek ve hayata bakışını yansıtmaktadır (Karabey, 2006).

Mem û Zîn'de anlatılan aşk hikâyesinin, Kürtler arasında oldukça yaygın olan Memê Âlân Destanı ile benzerliği söz konusudur. Uzun bir geçmişi olan Memê Âlân Destanı, İslamiyet'in Kürtler arasında kabulünden sonra farklı varyantlar şeklinde dengbejler eşliğinde halk arasında yeniden yorumlanmıştır (Kaplan, Aydın, 2013). Memê Âlân Destanı, Cizreli iki gencin aşkını ve aralarında geçen olayları anlatır (Lescot, 2013). Hânî'nin kendisi de Memê Âlân Destanı ile *Mem û Zîn*'in arasındaki kısmi benzerliğe atıf yaparak şöyle demiştir: "Bir kısmı Botan'da anlatılan efsanelerdir. Bazıları fikrimin vesilesi asılsız şeylerdir." (Xanî, 1968, s. 404). Aynı düşüncesini eserin bir başka

yerinde de dile getirir: “İçimdeki dertleri açıklayıp efsaneleştireyim. Zîn ve Mem hikâyesini buna bahane edeyim. Nağmeleri öyle bir çıkarayım ki perdeden. Zîn ve Mem’i canlandırayım ben yeniden.” (Xanî, 2011, s. 167) Düşünsel temelini aldığı Memê Âlân Destanı kendi duygu ve düşüncelerine göre yeniden yorumlayan Hânî, diğer birçok konu ile birlikte benimsediği tasavvufî telakkisini de özgün haliyle yansıtmıştır (Resul, 2007). İçindeki dertleri yaşadığı çevreyle birlikte izhar ettiği *Mem û Zîn*, Hânî’nin orijinal eseridir (Xanî, 2011). Araştırmacılar tarafından kabul edilen eserin orijinalliğini Hânî eserinde beyan etmektedir; “Fakat ben kimsenin bağından yararlanmadım. Hırsız gibi birini takip edip eserini çalmadım.” (Xanî, 2011, s. 169).

Geniş bir perspektifle bölge insanının realitesini de anlattığı *Mem û Zîn* (Xanî, 2011, s. 39), Hânî’nin daha çok tasavvufî bakış açısıyla kaleme aldığı bir aşk hikâyesi olduğu değerlendirilmektedir (Bûtî, 2013). Hânî’nin ortaya sunduğu bu perspektif, eserinde dile getirdiği şu ifadeyle daha net anlaşılmaktadır; “Fakat onun, bu söyleşilerden maksadı. Onun bütün bu araştırmalardan amacı. Aşkın güzelliğini ortaya koymaktır. Aşkın mükemmelliğini ispatlamaktır.” (Xanî, 1968, s. 405). Aşk, fenâ ve vahdet düşüncesini yansıttığı eseri ile Hânî, manevî hakikatleri benzer şekilde hikâyeleştirerek sunan Mevlânâ gibi tasavvufî düşüncenin zirvesine çıkmıştır (Resul, 2007). Hânî, içindekileri aktarmak amacıyla Memê Âlân Destanı zemininde inşa ettiği *Mem û Zîn*’i kaleme aldığı gibi Mevlânâ da Kelile ve Dimme, Ezop hikâyelerinin benzerlerini ilâhî hakikatleri daha anlaşılır kılmak için yeniden yorumlamıştır (Kaval, 2020). Çünkü Mevlânâ da amacının şiir yazmak olmadığını, Hânî gibi didaktik bir gaye güttüğünü ifade etmiştir (Mevlânâ, 1990). Mevlânâ’nın birlik dükkânı olarak tarif ettiği *Mesnevî* gibi Hânî de *Mem û Zîn*’de yazıp aktardıklarının tümünden maksadın Allah (c.c.) olduğunu söyler; “Aklandırılıp karartılan (yazılıp çizilen) her şeyde amaç ve maksat O’dur.” (Xanî, 1968, s. 405).

İnsanın Yaratılış Sırrı

Ahmed-i Hânî, *Mem û Zîn*’inde tasavvuf geleneğinin temel düşüncelerinden olan “nefsini bilen Rabbini bilir” sözü mucibince insana dair düşüncelerini serdetmiştir. Zira ilâhî nefesin tezahürü olarak yüceltilen insan, kemâle erebilmek için öncelikle bedensel, ruhsal ve kalbî açıdan farkındalık geliştirmek durumundadır. Tasavvufî düşüncenin insana dair temel tezlerini içselleştirerek kendi üslubuyla aktaran Hânî, meseleyi ilk yaratılmadan başlayarak ilim, kader, nefis, ruh, kozmik oluşum ve etkileşimler açısından özlü bir şekilde ortaya koyar:

*İnsan bizzat yaratılan iki âlemden biridir
‘Ol! dedi oldu da emir kipinin bir harfidir (Xanî, 2011, s. 128)*

Harflerin somut gerçekliği ile insanın bedensel hakikatinin bezerliğine vurgu yaptıktan sonra Hânî, harften kastın mana olduğu gibi insanın da bedenden öteye ruhsal sırrı bir gücü olduğunu dile getirir.

*Beşerî olarak çizilen bedensel kalıplardır
İlahî olarak damgalanan ruhsal yapılardır (Xanî, 2011, s. 128)*

İnsanın asıl mahiyetinin ilâhî nefes ile yaratılmış ruh olduğunu vurgulayan Hânî “damga” ifadesiyle insanın varlık âleminin sonu olduğuna da işaret eder. Bütün varlığın insandan önce yaratılarak insanın emrine verilmiş olduğunu bildiren âyetlere referansta bulunan Hânî, halife olarak sonradan yaratılan insanın, varlığın damgası olduğunu dile getirir (Xanî, 2011, s. 128). Hânî’nin damga metaforunun İbnü’l-Arabî’nin dilinde mühür şeklinde ifade edildiğini görürüz. “Hikmetlerin Yuvaları” anlamına çevrilen *Füsusu’l-Hikem*’deki “füsûs” kelimesi; yüzüğün kaşı ya da mühür anlamına gelmektedir. Mühür olarak kast edilen ise Muhammedî hakikat ya da Muhammedî nûr’dur (Küçük, 2014). İbnü’l-Arabî, *Füsusu’l-Hikem*’de Hz. Âdem (a.s.) ile Hz. Muhammed (s.a.v.)

arasındaki yirmi yedi peygamber isimlerinin barındırdığı ilâhî hikmetleri tafsilatlı şekilde ortaya koyar (İbnü'l-Arabî, 2014). İbnü'l-Arabî'nin her bir kelime olarak kast ettiği şey aslında peygamberlerin hakikatidir (Konevî, 2012). Her bir peygamberin isimlerindeki sırlı hikmet özelinde, hakikatte ise tüm varlık âlemi Allah'ın (c.c.) kelimeleridir ve Allah'ın (c.c.) mazharı olan Elif'in tecellileridir (Küçük, 2016).

İnsan ile harf arasındaki benzerlikten hareketle Mevlânâ'nın da açıklamalar yaptığı görülmüştür. Örnek olarak Bakkal ile Papağan hikâyesinde harfin kaba, asıl olan mananın da suya benzediğini dile getirdikten sonra Mevlânâ, acı ve tatlı suların Hakk'ın mana denizinde birbirine hiç karışmadan akıp gittiği anlatır (Mevlânâ, 2014). Hânî'nin kullandığı âlemin ilâhî harflerin tecellisi olduğu temsilinin benzeri *Mesnevî*'de de okuruz. Kağıdın üzerinde yürüyen karıncalarından birisi, kalemi görünce onu övmeye başlar. Daha akıllı olanı ise parmakları, daha da akıllı olanı ise kolu görüp övmeye başlar. Karıncaların ulusu ise sûretlerin arkasında asıl hüner sahibini, nakkaşı övmektedir (Mevlânâ, 2010). Hânî'nin iki âlemden biri olarak tarif ettiği insan ile ilgili aynı düşünceye sahip Mevlânâ, insan ve şehâdet âlemini mukayese ederek kavrama açıklık kazandırır. Şöyle ki, "Sûrette sen küçük bir âlemin ama hakikatte en büyük âlem sensin. Görünüşte dal, meyvenin aslıdır; fakat hakikatte dal meyve için var olmuştur. Meyve elde etmeğe bir meyli, meyve vermeğe bir ümidi olmasaydı hiç bahçıvan, ağaç diker miydi? Şu halde meyve, görünüşte ağaçtan doğmuştur ama hakikatte ağaç, meyveden vücut bulmuştur." (Mevlânâ, 2010, s.3/520-524).

Yukarıdaki beyitlerin devamında Hânî, insanın bedensel yönünün topraktan yaratılmış olması sebebiyle onun basitliğine temas ettikten sonra, ruhunun ilâhî güzelliğin vechesi olan nurâniliğine dikkat çeker (Xanî, 2011). İblis gibi insanın zâhirine bakarak aldanılmaması gerektiği yönünde uyarıların sıklıkla yapıldığı tasavvufî telkinleri akla getiren bu hatırlatmalardan sonra insanın çok ince ve mana yüklü yaratıldığını okuruz. Sûret yönünden sırlar barındıran zarif nakışlı insanın hakikatte en büyük kalemin şaheseri olduğu anlaşılmaktadır (Xanî, 2011, s. 128).

Hânî'nin, tasavvuf telakkisinin insan ve âlemin halk edilişine dair kendine has üslubuyla özetlediği düşünceleri İbnü'l-Arabî'nin *Ahadiyyet Risâlesinde*'ki şu ifadeleri ile örtüşmektedir. "Bil ki Allah Teâlâ Hazretleri bazı kere eşyayı izhar ve icad eder ve onları kendi kemâlatına îsâl eylemek sûretiyle eşya ile tecelli eylemekte, bazı kere de eşyayı i'dâm ve ihfâ eylemek sûretiyle tecelli eylemektedir." (İbnü'l-Arabî, 2012, s. 90).

Hânî, insanın yaratılıştan itibaren taşıdığı karanlık ve aydınlık yönünü hatırlattıktan sonra insanın hem yakın hem uzak bir varlık olduğunu dile getirir. Zira aydınlık yakının, karanlık ise uzağın temsilidir. Evrende olan her şeyin insanda mevcut olduğunu söyleyen Hânî, muhteşem felekler ve meleklerin insan için yaratıldığını ve insanın hizmeti için mesuliyet altına alındığını söyler. Şöyle ki:

*Hepsi muazzam bunca felek,
Hepsi muhterem bunca melek,*

*Dönüp dolaşan bu muazzam çark,
Bu göz kamaştırıcı gezgin saray,*

*Bunca yerler ve unsurları,
Bunca arazları ve cevherleri,*

*Bunca doyulmaz nimet ve değer,
Ve bütün yiyeceklerle giyecekler,*

*Bunca aranan ve istenenler,
Bunca arzu edilen ve sevilenler,*

Hayvanlar, madenler ve bitkiler,

Arananlar, amaç edilenler ve muratlar;

*Hepsi bizler için işler haldedir,
Hepsi bizler için yük altındadır. (Xanî, 2011, s. 23).*

İnsan henüz bedeni yaratılmadan evvel ruhsal bir prototip olarak onun varlığı düşüncesi söz konusudur. Tasavvuf düşüncesinde görünen ve içinde yaşadığımız şehâdet âleminin, ki onu da çevreleyen iç içe geçmiş yedi semâ ve arzın dışında halk edilmişlerin bulunduğu melekût, ceberût âlemleri vardır (Yılmaz, 2015). Varlığın taayyün ettiği bu ilk evrede Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nûrunun yaratılarak âlemlere rahmet olmasının sırrının açıklanmaya çalışıldığı Nûr-î Muhammedi (Gazâlî, 2019) tezini Hânî'nin de benimsediği açıkça görülür. Hânî, maddi âlem olarak da tarif edilen bu şehadet/görünen âlem yaratılmadan önce bir nûr'un parladığını ve Peygamber'in (s.a.v.) ondan yaratıldığını savunur. Peygamber'in (s.a.v.) nûru ile yaratılmaya başlayan varlıktan ilk önce diğer ruhların yaratıldığını, ardından da maddi varlıkların yaratılmaya başladığını anlatır. Tasavvuf düşüncesinin yaratılış teorisi ile bire bir örtüşen bu teori hemen bütün sufiler tarafından benimsenmiştir. Bütün ruhların aslı olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nûru varlığın hem ilk ortaya çıkış sebebi hem de onların nimetlendiriliş vesileleridir. İbnü'l-Arabî (2010), Yunus Emre (1997) ve Mevlânâ (1990) başta olmak üzere bir çok sufînin savunduğu ilk taayyün/ortaya çıkış düşüncesinin aynısını zikreden Hânî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bütün peygamberlerin serdarı olduğunu da hatırlatır (Xanî, 2011, s. 37). Medrese eğitimi almış bir şahsiyet olarak Hânî, bu beyitleriyle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beden olarak Hz. Âdem'in kendisinden önce yaratılan atası olduğunu fakat ruhânî olarak kendisinin yaratılanların ilki olduğunu beyan ettiği hadis-i şerif'ini tevil etmektedir (Tirmizî, 2006).

Varlığın ilk nûrdan tezahür etmesinden sonra Hânî ilâhi muhabbet ve irade bağlamındaki sûret-mâna sırlarından ötürü insanın, rûh ve beden ayrımını ortaya koyar. Daha sonra âlem-i sâgir sûretinde fakat cem makamındaki sırrılığı açısından âlem-i kebir olan insanın âyette (Şems, 91/7-9) belirtilen çift yönlüğüne vurgu yapar. İnsanın karanlık ve aydınlık olan iki yönünü temsil ettiği vasfı ile onun iyi-kötü zıtlığına vurgu yapar (Xanî, 2011) İnsanın ihtiva ettiği bu zıtlığın, onun imtihanı olduğu birçok âyet ile sabittir. İlâhi nefes ile birlikte yeryüzü halifeliğine talip olan insan mahiyeti itibarıyla ilâhi kelâm eşliğinde kalemin çizdiği müstesna bir nakış olmuştur. Hânî, insanın başta kendi iç sesi ve benliğine yaptığı bu hatırlatmanın hemen ardından sûreten büyük görünse de dış âlemlerin, küçük görünen insanın emir ve hizmetinde olduğunu söyler (Xanî, 2011). Yukarıda örneklendirildiği üzere Anadolu coğrafyasını manen mayalayan bütün sufiler ile aynı insan algısına sahip olan Hânî'nin beslendiği kaynağın tasavvuf neşvesi olduğu görülür.

İnsanın rahmanî ve şeytanî yönlerinin ortaya çıkmasına sebep olan şey ise muhabbetir. İnsanın muhabbet için yaratıldığı tasavvufî düşüncenin, Hânî tarafından da benimsendiği açıkça görülmektedir. Bu yöndeki fikri, kendisiyle özdeşleşen eseri *Mem û Zîn*'de işlenen aşk hikâyesinde kendi göstermektedir. Bu hikâyede Hânî, âşık-maşukun duygusal gelişim ve dönüşüm evrelerinin yanında onlarla birlikte bütün diğer karakterlerin nefis bağlamında nasıl sınıandıklarını da anlatır. Hânî'nin tevhid ile başlayıp Allah'ı (c.c.) övdüğü eserinin içindeki her bir karakter hakikatte vahdetin birer tecellisidir. İyi ve kötü her türlü yazgının çıktığı kaleme dikkat çeken şâir, tasavvuf telakkisinin icbar ettiği ahlakilik sorununu da ilâhî takdirin şaşmaz adaletiyle neticelendirmektedir. En kötü karakterlerin etkin olduğu menfî olayların ardında mükemmel adaletin bir sonucu olarak zuhur eden vahdet sınırlarını ifşa etmeye çalışan Hânî'nin, kendi eksikliğini de dile getirdiği görülür. Zira beyitlerinde tıpkı âyetlerde insanlar hakkında bildirildiği üzere kendisinin de gâfil, tembel ve günahkâr olduğunu nefis-i levvâme makamıyla ikrar eder. Bulduğu nefis-i levvâme makamında daima kötülüğü emreden nefis-i emmâreyi zemmeder (Xanî, 2011). Nefsin kötülükleri yüzünden Rahman'ın tecelli mekanı olan kalbin asıl işlevinden uzaklaşarak insanlığını nasıl yitirdiğini anlatır (Xanî, 1968).

Muhasebe anlayışını eserinde kendi nefsi üzerinde izhâr eden Hânî, her mutasavvıf gibi nefis-i emmareye atıfta bulunarak peygamberlerin edebini sergilemiştir. Zira Yusuf (a.s.), vezirin güzel eşi

ile imtihan edildiğinde ismet vasfına haiz olmasına rağmen nefsini temize çıkarmayacağını beyan etmiştir. Zira peygamber dahi olsa kişinin kendi nefesine karşı galip gelebilmesi Allah'ın (c.c.) merhametiyle gerçekleşecektir (Yûsuf , 12/53). Dolayısıyla Hânî, insana dair düşünce ve eylemlerine öncelikle kendisi ile başlamak sûretiyle tasavvuf geleneğinin pratiğini nefsinde tatbik ederek okuyucuya adeta fiili rehberlik etmektedir. Tasavvuf'un bir anlamının da "marifetü'n-nefs olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî ancak nefis tezkiyesi sonucunda sâlik'in Rabbini bileceğini dile getirmiştir. Hânî'nin ifadede ettiği gibi kulun kendinden Rabbine doğru aşkınlaşan bilinci ancak Kur'ân ve Sünnet nezaretinde yapılacak tezkiye ile elde edilebilecektir (Demirli, 2013). Nefsi tezkiye etmenin Hz. Yusuf (a.s.) vesilesi ile emredildiği âyeti tatbik eden Hânî'nin yaptığı aslında akıllıların yaptığı şeydir. Aynı şekilde Mevlânâ da insanın, nefis düşmanını ancak aklıyla alt edebileceğini söyler (Mevlânâ, 1990, s.1/2719). Hânî'nin kendi nefsinde tatbik ettiği nebi sünneti olan nefis tezkiyesini Ahmet Yesevi'nin *Divan-ı Hikmet*'inde de okuruz. Kendi nefsinin kınayan Ahmet Yesevi nefsinin küçük gördüğünü dile getirdiği hikmetlerinin son dizelerinde, "Ne yüz ile Hazret'ine varayım ben işte." nakaratını tekrarlar (Yesevi, 2016). Aynı uygulama Yunus Emre'de karşımıza çıkar. Nefsinin birçok eksikliğinin olduğunu söyleyen Yunus Emre günahlarından ötürü Allah'a (c.c.) tevbe eder (Yunus Emre, 2008, s. 20-32). Halk arasında adının müspet manada yayılmasına karşın Allah'ın (c.c.) inâyeti olmadan taatinin kendisini kurtarmayacağını dile getirir (Yunus Emre, 2008, s. 45). Sufilerin mânevî açıdan yüksek makamlarda bulunmalarına rağmen samimiyetle gösterdikleri tevazu, hal ehlinin önemli bir vasfıdır. Mânevî önder olan bu şahsiyetler nefisleri vasıtasıyla halka zilleti, halka hizmeti, alçak gönüllülüğü hal dilleriyle öğretmektedirler. Bunun dışında an itibarıyla halk nazarında mânevî açıdan itibarlı olsalar da gaybın sahibi Allah'ın (c.c.) huzurunda kalbin zilletten başka iddiası tevazu uymaz (Kelâbâzî, 2014). Çünkü veli dahi olsa kişi gelecekteki ahvalinin ne olacağından emin olamaz (Kelâbâzî, 2014, s. 109-119). Allah'a (c.c.) karşı mârifet ve muhabbeti artan veli, emir ve nehiyler konusunda çok daha hassas hareket eder (Hücvirî, 2018). Örneğin Bayezid-i Bistâmî, veli olduğu rivayet edilen bir kişinin mescide doğru tükürmesini, dinin edebine uygun bulmayıp onunla görüşmeden geri döner (Kûşeyrî, 2013). O nedenle mânevî rütbesi yükseldikçe velinin himmeti, gayreti, ciddiyeti, takvası, ihlâsı ile birlikte Allah'a karşı zillet, meskenet ve tevazu, nefsi hakir görme, Hakk'ın üzerindeki haklarına riayet etme duygularında da artış olur (Kelâbâzî, 2014).

Tasavvufun meşakkatli yolculuğunu tecrübe ederek özgün bir eser ortaya koyan Hânî, nefsinin temize çıkarmama ve yaptığından övünmeme mütevazılığını eserin içerisinde çeşitli vesilelerle dile getirir. İfade edildiği üzere eserini bir başkasından almadan kendi halinden ve dilinden özgün bir hikâye ile ortaya koyan Hânî, kendinî öğrenci yerine koyarak pîrlerin müsamahasını istihram etmektedir. Bu ifadesi, tasavvuf geleneğinde görülen yeni bir iddia sahibi olmama edebi ile birlikte kendinî her zaman geliştirmeye açık bir öğrenci gibi görme telakkisinin örneğidir. Bir anlamda nefsânî tüm iddiaları terk mesleği olan tasavvufta kişi, melâmî bir tepki ile riyaset sevdası ve meşhur olma arzusunda uzak, mahviyet içerisinde olması gerekmektedir (Hücvirî, 2018; Kelâbâzî, 2014). Bu yönüyle Hânî, tasavvuf telakkisinin benimsediği kâmil insan anlayışını kendi şahsiyeti üzerinden de örneklemektedir. Hânî, büyük zorluklarla geçirdiği tasavvufî arınma uğraşının, yeniden doğuma vesile olduğu sürecini aktardığı eserini, günahsız bir çocuğa benzetir:

*Yalnız bilginlerden rica ediyorum:
Öğrencilerin yanlışlıklarını açığa vurmasınlar.*

*Bu kitap ister kötü, ister iyi olsun.
Biz onunla iki yüz ıstırap çektik.*

*Bu kitap turfandadır, yavrudur, yeni yetişmedir,
Gerçi çok seçkin olmasa bile.*

*Ben onu bağlardan derlemedim ki.
Hırsızlar gibi yanlışlıklarını araştırsınlar.*

*Bu, gönül bahçesinin turfandasıdır,
Günahsızdır, masum ve asildir.*

*İster tatlı, ister acı olsun turfandadır,
Çocuk çeşidi gibidir, o huydandır. (Xanî, 2011, s. 75)*

Tasavvuf ilmi, insanın anlam dünyasını doğru inanç, âmel, ahlak ve tefekkürle zenginleştirme kastıyla sabit genel esaslarla birlikte görece değişebilen edep sistemi geliştirmiştir. Her bir sufi ve âlimin dinamik şekilde katkı sunduğu bu süreçte değişen zaman ve zeminde insanın kendini bilip kemâle ermesi hedeflenmektedir. Mutasavvıf bir düşünür ve şâir olarak Hânî yaşadığı dönemin çeşitli zorluklarını anlamlandırıp çözüm üretirken önce kendi nefisini muhasebe ederek sufi geleneğin icrasını örneklemiştir. İçinde bulunduğu zamanın ve coğrafyanın gerçekliğini kabul ederek ilmî, dinî ve tasavvufi fikirleriyle, özellikle çocuklara ve gençlere mânevî önderlik eden Hânî, yukarıda değinilen tasavvufi edebîni yaşayan numunesi olmuştur. Hâl ilmî olarak tavsif edilen tasavvufun bu yönünü yaşayarak vaaz eden Hânî'nin üzerine titrediği ilmî bakışı ve modellemesi pedagoji ile de örtüşmektedir. Zira pedagojik bir ilke olan salt söz ile nasihatın yerine, önder şahsiyetlerin, insan olmanın zaaf ve eksikliğini kendi örneğinde ifade etmesinin birçok faydası olduğu bilinmektedir. Tasavvuf terbiyesinin elzem esaslarından olan aciz ve eksik bir kul olma, fakr duygusunu fenâ ile taçlandırma hissiyatı öncelikle tedavi için komplekslerden arınarak sağlıklı iç gözlem yapabilme, eleştiriye açık olma, değişime karşı pozitif psikolojinin imkanlarını kullanma gibi hasletleri barındırır. Bunların yanında ideal rol modelin erişilebilirliği, nefis tezkiyesi, kalp tasfiyesi, güzel ahlakı tahakkuk ettirmek gibi motivasyonları beslemektedir. “Biz onunla iki yüz ıstırap çektik” ifadesi ile Hânî, ortaya koyduğu eserinin, vermiş olduğu mücadelenin bir semeresi olduğunu dile getirmiştir.

İnsanın Çift Yönlülüğü

Yukarıda değinildiği üzere insan, kendi iç âleminde zıtlıklardan müteşekkil bir yapıya sahip olduğu için nefis ile rûh arasındaki mücadelenin savaş alanı olan kalbin tasfiyesi şarttır. Her şeyi çift yarattığını ve bundan ibret alınması gerektiğini buyuran Allah (c.c.) (ez-Zâriyât 51/49) mikrokozmos olan insandan makro seviyede sistemlere kadar her şeyi zıtlar ile halk etmiştir. Atomdan âlemlere kadar varlık denizinin hepsi zıtlar ile kâim kılınmıştır. Varlık-yokluk, güzel-çirkin, iyi-kötü vb. bütün zıtlar birbirine düşman olmakla birlikte her birinin anlaşılması ve kıyasa mehas olmaları için birbirlerine mecburdurlar. Eserin değişik bahislerinde dile getirilmekle birlikte bütüncül bir yaklaşımla bu düşüncesini Hânî en güzel şekilde şöyle ifade eder:

*Varlıkları sıfat ve fillerine göre.
Çeşitli hallerle yarattı.*

*Varlıkları birbirleriyle belli etti,
Zıtları zıtlarla açıklığa kavuşturdu.*

*Bu ağır yürüyüşlü ve yuvarlanan yerlerle gökler.
Bu topraklar, duran ve yürüyenler ve de melekler.*

*Bu aydınlık, karanlık, küfür ve iman.
Bu cennet, cehennem, bahçe ve ateş.*

*Bu soğuk, sıcak, yaş ve kurular.
Bu beyler, dilenciler, zengin ve yoksullar,*

*Bu toprak, hava, su ve ateş.
Bu gece, gündüz, gölge ve güneş.*

*Bu ayrılıklar, kavuşmalar, sevinç ve gamlar.
Bu ölüm, diriliş, şenlik ve matemler. (Xanî, 1968, s. 75)*

Varlığın çeşitli hallerde tezahür etmesini vahdet teorisi ile açıklayan İbnü'l-Arabî, kabiliyetine göre varlık sahasına gelenler her şeyin arkasında İlahi Bir'liğin bulunduğu söyler (2014, s. 9-11). Teklik Allah'a (c.c.) mahsus olduğu için âlemde ve insanda çokluğun halk edilmiş olması doğal bir sonuçtur (İbnü'l-Arabî, ts., s. 3/339). O nedenle sadece halk edilmiş değil daha öncesinde ikilik, çokluk ve zıtlık hakikatlerin ilk ortaya çıkmaya başladığı ilâhî ilimde tezahür etmiştir (İbnü'l-Arabî, ts., s. 3/286). Mevlânâ âlemde tecelli eden çeşitliğin hikmetini meşhur üzüm hikâyesiyle anlatır. Kasıt ve mananın bir, kelime sûretlerin farklı olmasından ötürü anlayamayan kişiler üzerinden Mevlânâ vahdet-kesret sırrını dile getirmiştir (Mevlânâ,1990, s. 2/3681-3742). Yunus Emre'nin de şiirlerinde sık sık dile getirdiği âlemdeki çeşitlik hakikatte vahdetin tecellileridir (Yunus Emre, 1997, s. 203).

Tasavvuf geleneğinin yaratılış temelinde bina ettiği zıtlık düşüncesini mikro ve makro düzeyde tekrar eden Hânî ilerleyen beyitlerde insana dair temel tasniflerden iyilik ve kötülük olgusuna geçiş yapar. Tipleri üzerinden insanın sergilediği zıtlığın hikmetini açıklar. Ona göre insanların kimisinin nûr, kimisinin de ateş gibi uysallık ve sertlik vasıfları yaratılıştan gelmektedir. Yaratılış özü itibarıyla doğru, iyiliksever insanlar cennetlik olduğu gibi yalancı, sahtekar insanların da cehennemlik oldukları için ilâhî takdire doğru seyretmektedirler. Kelâbâzî, cennetlik ve cehennemliklerin daha anne karnındayken belli oldukları hâdis-i şerifini zikrettikten sonra sufilerin bu durumu, insanın irade ve kudretini kabul etmekle birlikte hakikatin Evvel-Ahir olan Allah'ın (c.c.) adalet, lütuf ve cezasının tecellisi olduğunu söyler (Kelâbâzî, 2014, s. 94).

Her şeydeki zıtlığın hakikatte bir hikmet olduğunu dile getiren Hânî, aynı meşrepte olan insanların birbirlerini bulup tanışmaları, zıt ahlaka sahip olanlarında ayrışmalarının zaruretine işaret eder (Xanî, 1968, s. 215). Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde de insanların yaratılıştan nûr ve nâr ehli olarak ikiye ayrıştığı savunulur (1990, s. 2/84; 4/275). Hz. Peygamber'in (s.a.v.); "Ruhlar toplanmış cemaatler (gibidir). Onlardan birbiriyle (önceden) tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar ayrılırlar." (Buhârî, Enbiya 2; Müslim, Birr 159) hâdis-i şerif'ini nakleden Mevlânâ, ruhlar âleminde ayrışan insanların dünyada da meşreplerine göre birbirlerini bulup ortak iş tuttıklarını söyler (1990, s. 1/2386-8; 2/275-294.).

Yaratılıştaki tezatlığın hikmetini açıklayan bir başka beyitlerinde Hânî, iyilik ve kötülükle ilgili olarak insanların şecerelerinin tesirine dikkat çeker:

*Soyca kötü huylu olan yaratıklar,
O soy kendilerinden temizlenir mi hiç?*

*Kırk yıl Ebucehil Karpuzunu eksen.
Ona yüz kere bal suyu da versen,*

*Güneş ışıyla da onu beslesen,
Her zaman ona gülsuyu da serpsen.*

*Her gün damarlarını yarsan,
O boğumlarına şeker de doldursan.*

*Bir o kadar daha böyle hizmet etsen;
O sana karpuz olur mu hiç?*

*O meyve vereceği zaman, sanmayasın ki.
Acıdan başka bir meyve verecek. (Xanî, 1968, s. 447)*

Hânî'nin, bireyi kendi mesuliyet ve istidadıyla değil de soyundan nakil olunan huyları ile değerlendirmesi sorgulanabilir. Zira bireyselliğin arttığı günümüzde insan ve onun ahlakına dair geçmiş ile kıyaslandığında görece değişen bir eğilimin hâkim olduğu ortadadır. Elbette bu ifadelerde ataları kötülükle anılmış bireyin, kendini olumlu yönde geliştirerek irâde ve ahlâkına hayra yönelttiğinde hidayet ehli olamayacağı söylenmemektedir. Hânî, kötülükle hemhal olup onu huy/ahlak haline getirerek zihinsel ve kalbi açıdan kirlenmişliğini anlamak istemektedir. Kişinin fitratına işlemiş bu durumu Kur'ân-ı Kerim'de bildirilmektedir (Bakara, 2/7:74). Ayrıca DNA'sı aracılığıyla insanın sadece bedensel özelliklerin değil duygusal ve ruhsal mirasının da sonraki nesillere aktarıldığını ifade ederek ilâhî bir hakikati yinelemiştir. Zira Allah (c.c.), cinler ve insanları kalpleri olduğu halde hissetmeyen, gözleri olduğu halde görmeyen, kulakları olduğu halde işitmeyenleri hayvandan daha aşağı olduklarını bildirmiştir (A'raf 7/179). En şerefli varlık olarak yaratılmasına rağmen kendi derecesini en aşağılara düşüren, bu cehennemlik insanlar Allah'ın kendilerine verdiği beden ve nefis nimetlerini zâyi etmişlerdir. İnsanların henüz kıyamet kopmadığı halde çoğunun cehennemlik olduğunun bildirilmesi; ilâhî adalet ve kader algısının doğru anlaşılması, kalp başta olmak üzere diğer organlarını layığıyla kullanamayan gafillere odaklanmayı gerektirmektedir. Modern bilim, DNA'nın evrendeki en ideal veri depolanabilecek yapıya sahip olduğunu ortaya koymasına rağmen insanın dünyaya gelirken atalardan neleri miras olarak taşıdıkları henüz tam olarak ortaya koyamamaktadır. Fakat uzmanlar, atalardan gelen genetik aktarımların bireyin davranışlarında önemli etkisi olduğunu kabul etmektedirler (Nuffield, 2002). DNA ile sadece biyolojik özelliklerin değil, huy ve ataların yaşamlarında önemli iz bırakan duygu ve düşüncelerin de nakledilmesi söz konudur. Jung meşhur arketip kavramını bu düşünce üzerine inşa etmiştir (Jung, 2005). Yapılan araştırmalar insan beyninde bir çok şekilde depolanmış bilgilerin tamamen silinmediği göstermektedir (Todd, 2013).

Makro kozmos gibi insan DNA'sının da henüz çok sınırlı bir alanı keşfedilmiştir. Fakat tasavvufi terbiye ile buhranından kurtulduğunu ifade eden Gazâli, haram lokma ile büyüyen birçok kişinin çoğunun ahlakının ondan etkileneceğini söyleyerek keşif bilgisini ortaya koymuştur (2019). Ayrıca insanın, içine doğduğu ailesinin, biyolojik temelin devamı niteliğinde davranış ve söylemlerle benlik inşasını şekillendirdiği bilinmektedir. Şahsiyetin çevreyle şekillendiği olgusunun bir sonucu olarak bireyin benlik algısının, sosyal öğrenme ile geliştirildiği gerçeği üzerinden sürecin devam ettirilmesi söz konusudur (Gazâli, 2020). Hz. Peygamber'in; "Her doğan, İslam fitratı üzerine doğar. Sonra anne-babası onu Hıristiyan, Yahudi veya Mecusi yapar" (Buhârî, Cenâiz, 92) hâdis-i şerif'i bu sırrı ifşa etmektedir. İslam akidesini iyi bilen âlim Hânî'nin, Kürt çocukları için yazdığı *Eqîdeyâ İmané* başta olmak üzere kaleme aldığı eserlerden hareketle Eş'arî itikadî ve Şafî fikhî mezhebinin benimsediği görülür (Xanî, 2011, s. 20). Ehl-i sünnet tasavvufunu benimseyen Hânî, kader, irade, ihtiyar konusunda cebri bir dayatmanın olmadığını bilmektedir. Tasavvufun dışında Kelâm ilminde söz sahibi bir otorite olarak kabul edilen Kelâbâzi, Hânî'nin de benimsediği görülen bu konudaki sufilerin genel görüşlerini özetlemiştir (2014, s. 76-82).

Yukarıda dikkat çekilen kötülük ve zulümde katılmış olan insanlar bağlamında kader, irade, özgürlük ve sorumluluk gibi kavramlara da temas edildiği görülür. Bu kavramlara dair görüşlerini serd eden Hânî, nihâi olarak evrensel bir ahlak olabileceği tezini de savunmuş olmaktadır. Onun ahlâk anlayışının temelini oluşturan tevhid dinî olan İslam, kendi bütünlüğü içerisinde insan ve onun ahlâkının hangi vasıflarda olması gerektiğini de belirtmektedir. Bu yönüyle devrin İslam düşünürü ve mutasavvıfı olarak Hânî, fitratı bozacak bir kaynaktan beslenip yetişerek kalbin basiretini köreltenlerin kötü sonlarını ifade ederken aslında şu âyeti tevil etmiştir; "İçlerinden, (Kur'ân okurken) seni dinleyenler de var. Onu anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler (gereriz), kulaklarına ağırlık koyarız. Her türlü mucizeyi görseler de onlara inanmazlar. Hatta tartışmak üzere sana geldiklerinde inkâr edenler, "Bu (Kur'ân) evvelkilerin masallarından başka bir şey değil" derler (En'am 6/25).

Hânî, insanın kendini nasıl gerçekleştirebileceğini anlatmaya çalışırken günümüzde tam olarak vuzuha ermemiş tartışmaları da çözüme kavuşturmuştur. Onun gözlemleyerek ifade ettiği bu olgular aslında tasavvuf geleneği; İslam, akâid ve âmeli uygulamalarını zâhidlikle tecrübe ederek müşahede

ve mükâşefe sonucu ürettiği hikmetler sistemidir. Zira Hânî'nin benzer ifadelerini kendisi gibi vahdet tecellisini her şeyde müşahede eden Mevlânâ, İbnü'l-Arabî ve Yunus Emre'de de görmekteyiz. Örneğin Mevlânâ da tıpkı onun gibi insanları nur ve nâr ehli olarak ayırır; "Cehennem ehli olanlar, cehennem ehli olanları cezbeder. Nur'a mensup olanlar, ancak nura mensup olanları ister (1990, s. 2/84). Mevlânâ diğer beyitlerde nûr ve nar ehli insanların kaçınılmaz mücadelelerinin sebebinin, herkesin kalbinde büyüttüğü arzularından kaynaklandığı ifade eder (1990, s. 1/2386-2387). Her düşmanlığın bir sebebi olduğunu ve cinsler arası farklılıktan ötürü İblis ve Hz. Âdem'in (a.s.) muamele farklılıklarını dile getirir. Cinsler arası farklılığın icbar ettiği eylemlerin devamı niteliğinde yılan ve akrep temsili ile her daim insanları sokarak canlarına kast eden insanları anlatır. İnsanların kendilerine zarar vermediği halde onların yaptığı kötülük asıllarından kaynaklanmaktadır (Mevlânâ,1990, s. 2/228-231).

Yunus Emre de yaratılış itibarıyla insanın sultan dolu olduğu gibi diğer yanının da hayvan dolu olduğundan bahseder (Yunus Emre, 1997, s. 125). Hânî, tasavvufi düşüncenin benimsediği ezeli ruhsal ünsiyetin bir sonucu olarak birbirine aşık olan Mem ve Zîn gibi onları ayırmaya çalışan Bekir'in de vasıflarını açıklar. Beyin kapıcısı olan Bekir; hilekar, dalkavuk, ikiyüzlü, kinci, vefâsız, münâfık bir fitneci olarak Botan diyarından olmayan yabancı birdir. Söz getirip götürün, nesebi bozuk, çirkin, çirkef ve kavgacı Bekir, şeytana dahi pabucunu ters giydirdi (Xanî, 1968, s.215).

Yönetici

Mem û Zîn destanının kötü karakteri olarak tavsif edilen Bekir bir çok menfi özellikleri kendinde toplamıştır. Bekir'in bu kötü ahlâkını bilen bey yine de onu yanında tutmaktadır. Hatta Bekir'in sergilediği kötülükleri bilenlerin, beyi bu konuda uyarmalarına rağmen bey, Bekir'i yanından kovmazdı. Çünkü bey ile Bekir arasında benzerlikler söz konusudur. O nedenle beyleri ateşe benzeten Hânî, onlara inanılmaması gerektiğini söyleyerek mümkün olduğunca beylerden uzak durulmasını tavsiye eder (Xanî, 2011, s.225). Hânî bilgisi ve tecrübesiyle içinde yaşadığı toplumun tüm sorunların farkında olan bir düşünürdür. Divan katipliği yapmış âlim, mutasavvıf bir şahsiyet olarak içindeki dertleri anlatmak için yazdığını belirttiği *Mem û Zîn*'de politik ve sosyal sorunlara da değinmiştir. Çünkü ve Mem ile Zîn'in kavuşmalarına engel olan Bekir'in arkasındaki siyasi ve sosyal güç olan beydir. Halk arasında "Bekoyê Le'in" yani Lanetlenmiş Beko olarak anılan (Ebdurreqîb, 2012) Bekir'in, beyin yanında bulunması dahi halkın, beyden uzak durması için yeterli sebeptir. Çünkü Hânî'ye göre böyle beyler, yılanlar şahının soyundandır. Bekir ve bey, kötülüğün ruhlar âleminde başlayan ayrışmasının dünyadaki tezâhürü olarak birbirini bulan iki örneğidir. İslam akidesi ve tasavvuf geleneğinde yerini bulan bu olguyu Hânî, içine doğduğu coğrafyada en çok bilenen aşk destanı ile işleyerek toplumu politik açıdan da bilinçlendirmek istemiştir. Yılanlar şahının soyundan gelen yöneticilerin değişim ahvaline kanan gafilleri, Hânî şöyle uyarır;

*Beyler yılanlar şahının soyundandır
Zehir sahibi ve mühür sahibidirler*

*Mühürleri bastıkları zaman, bil ki zehirdir
Sevgi gösterdikleri zaman da, bil ki hışımdır*

*Akıllı adamlar, yılanlardan sakınırlar
Gafil insanlar onlara dost ve ahbap olurlar*

*Onların yanında ne kadar kadirli ve nazlı olsan
Onlarla her ne kadar samimi, lâubali de olsan*

*Azıcık senden değişiklik göründü mü?
Tamamıyla sana sırt çevirirler*

Bilhassa yanlarında habis ve şeytan gibi kimseler olursa

Onlar da bedhah ve habis insanlardan olursa” (Xanî, 1968, s. 319-321)

Hânî'nin ifade ettiğine uygun şekilde habis ve şeytan Bekir'in hilesi ile bey, Mem'i hapse attırır. Hikâyede sergilediği tavrından ötürü Hânî, Bekir'in hilesine kanarak Mem'i hapse attıran beyin böyle davranmasının sebebini izah eder. Her beyin aynı olmadığı baştan ortaya koyan Hânî, bazı beylerin aziz ve akıllı insanlar oldukları söyler. Hânî eserinde yeri geldiğinde güzel davranışlarından ötürü yöneticileri övmüştür (Xanî, 1968, s. 83). Karakter olarak iyi vasıflara sahip böyle beyler, saf kalpli olmaları nedeniyle işlerin ayırımına varamazlar. Duyduklarının hakikatinden gafil olan bu beyler, kalplerini kulaklarına indirgediklerinden ötürü Hânî tarafından ahmak olarak tarif edilir. Böyle beyler kalbî yetersizliklerinden ötürü kötü insanların sözlerine inanırlar. İyi-kötü ayırımında uzak olan bu beyler düşüncesizdir. Akıl ve zeka yönünden eksik olmalarına rağmen bu beylerin gözleri oldukça karadır. Tahammülsüz ve çabuk öfkelenirler. Kendilerini akıllı zanneden bu beyler kibirli ve mağrurdur. Böyle nefsânî zaafı olduğu kötü, bedhah insanlar tarafından kandırılırlar (Xanî, 1968, s. 371-373). Hânî, eserinin bir başka yerinde nefsinin peşinde koşan beylerin av sevdası yüzünden halka nasıl zulüm çektiğini anlatır. Beyin emri ile Botan halkının hepsi ilk fecirde silahları ile birlikte ava katılmak zorundadır. Gelmeyenler ise zincirde ya da prangada ölecektir. O endişeden erkeklerin hepsinin katıldığı avda birçok hayvan merhametsizce öldürülür (Xanî, 1968, s. 275-277).

Baş olma sevdası, tasavvufî açıdan nefsânî önemli bir eksiklik olarak kabul edilir. Kibir, yücelik duygularına sebep olduğu için nimetin asıl sahibini düşünme, tevazu ve insanlara şefkat göstererek terbiye edilmesi gerekmektedir (Sülemî, 2016, s. 52). Nefis ve özelliklerini kapsamlıca ortaya koyan Gazâlî, baş olma sevdasının mânevî terbiye görenlerin kalbinde en son çıkan arzu olduğunu söyler (2020, s. 3/585). O nedenden olsa gerek, Bûrsevî, baş olma sevdası kalpten atılmadıkça insanın kemâle eremeyeceğini dile getirir (1969, s. 1/178).

Hânî'nin bey için kullandığı ahmak ifadesinin, Mevlânâ tarafından daha önce kullanılmış olduğunu görürüz. Baş olan bu ahmaklar aklını kullanmaktan yoksun, ince fikirden uzak, doğruluktan sapmış, kendini beğenmiş kibirli karakterlerdir (1990, s. 2/1392). Nefislerine uymuş bu kişilerden uzak durulmasını tavsiye eden Mevlânâ, nefislerine tabi olmaları nedeniyle böylelerin, Firavun gibi ilahlık iddiasına yeltenme potansiyeli taşıdığını söyler (1990, s. 4/3621.). Çünkü imkan buldukça nefsânî arzularına ulaşan her insan, sonunda baş olma hevesine yönelecektir (Gazâlî, 2020, s. 3/402-419). O nedenle Mevlânâ'ya göre, eline imkan geçtiğinde her nefis, Firavun'un yaptığı gibi krallık arzusunun ilahlığa evirmek isteyecektir (1990, s. 3/965-975).

Hânî, beylerin gaflet, düşüncesizlik, tahammülsüzlük, öfke gibi nefsânî zaafılarını kendilerince hamiyet zannettiklerini ifade eder (Xanî, 2011). Kendileri dahi tanımaktan gafil bu beyleri tarif eden Hânî, içinde yaşadığı topluma karşı önemli ve riskli bir ifa etmiştir. Hikâyenin geliştiği bağlamda siyasi ve tasavvufî bu gerçekleri ortaya koyduktan sonra Hânî, yöneticilerde bulunması gereken vasıfları da zikreder. Zeki, ileri görüşlü, ince eleyip sık dokuyan yönetici, yanına alacağı kişileri imtihan eder. Bekir gibilerin yanında konum sahibi olamayan böyle yönetici siyaseti iyi bildiğinden kırk defa sinamadan kimseye güç ve imkan vermez. Adaletle önem veren böyle beyler halkına da şefkat gösterir (Xanî, 2011, s. 373). Bu tespitlerinden hareketle Hânî'nin bir süre yapmış olduğu divan katipliğinin ötesinde yönetim ve siyaset ilmine dair bilgi ve tecrübe sahibi olduğu anlaşılır. Çünkü onun dikkat çektiği bu hususların Nizâmü'l-ün *Siyasetnâme* eserinde de ele alındığı görülür (Nizamü'l Mülk, 2017). Yine Hânî'nin beyler de bulunması gerektiğini söylediği vasıfların, Fârâbî'nin *el-Medinetü'l Fâzıla* adlı eserinde mükemmel şehrin tesisi için yöneticide bulunması gereken özelliklerle örtüştüğü görülür (Farabi, 2011).

Beylerin yanlarında yetki verdiği kişileri iyi seçip kontrol etmesinin ehemmiyetini daha önceki kaynaklarda da bulmak mümkün. Şeyh Edebâlî'nin dışında Osmanlı'nın ilk dervişlerinden Sarı Saltuk, Osman Bey'e seçip yetki verdiği ehil yöneticiler ile ancak adil ve şefkatli bir yönetim icra edebileceğini söyler (İnalçık, 2006, s. 72). Hânî'nin aşk hikâyesi bağlamında dile getirdiği yönetsel sorunların denk geldiği Osmanlı'nın 17. asrına baktığımızda bölgedeki mirlerin sık sık değiştirildiği ve halkın memnuniyetsizliklerin arttığı görülür. Osmanlı'nın düşüşe geçtiği o dönemde yöneticilerin

liyakatsizliğinden ötürü halkın şikâyetlerinin arttığı, rüşvetin yaygınlaşarak devlet mekanizmasının bozulmaya başladığı aktarılmaktadır (Aziz Efendi, 1985).

Âlim olmasının yanında mutasavvıf Hânî, yönetime ve insana dair bu tespitleri ile hayatın içinde bir tasavvufî telâkki benimsediğini göstermiştir. Zira mecâzi aşk ile başlayıp ilâhi aşka evrilen Mem ve Zîn'in başından geçenlerin diğer bir tarafı da dünyevi kötü arzuların temsili olan bey ve Bekir'dir. Tasavvufun mücâhede olduğunu bilen Hânî, *Mem û Zîn*'de dünyada başlayıp âhirete uzanan vuslatın serencamını anlatmaktadır. Bu mücadelenin yaşanması için iki zıt kutbun bulunması elzemdir. O nedenle dünyada yılanlar şahının soyundan gelen beyler ve habis ruhlu Bekir'lere de ihtiyaç vardır. Ki, böylece cahil, kibir, öfkeli beylerin zorbalık ve zulüm dolu değirmenleri çalışsın. Kader-i ilâhînin bir tecellisi olarak görevini yapan bey, Bekir'in yaptığı kötülükler kendisine anlatılmasına karşın şu cevabı verir:

*Bekir'in yaptıklarını sanki bilmiyor muyuz?
Biz beyler kısmı değirmene benzeriz.*

*Çok dönüşlü ve dolambaçlıyız, ileri ve geriyiz.
Zorunludur bizim için bir değirmenci.*

*Şarttır bizim için bir kapıcı.
Hükümet işlerini o kadar yönetiyoruz ki,*

*Bazen adalettir işimiz, bazen da zulüm.
Gerçi Bekir zina çocuğudur.*

*Ama değirmenimiz onunla dönüp yelleniyor.
Zalim olan bu avene zümresi,*

*Subaşılar, kâhyalar, kapıcılar,
Biz zalimlerin değirmenini döndürüyorlar. (Xanî, 1968, s. 217)*

Bu beyitleri kaleme alan Hânî ilerleyen bölümde tüm bunların Allah'ın (c.c.) takdiriyle olduğunu dile getirir. Allah'ın (c.c.) bir sultan yaratırken on misli şeytan yarattığını belirterek hayır-şer mücadelesinin Adetullah'ın bir tezâhürü olduğunu söyler (Xanî, 1968, s. 219). Bu durumun yaşanmasının sebebi de halkın çoğunun cahil ve bilgisizliğidir. Kendi nefislerini bilmeyen, iradesi ve himmeti zayıf bu kişiler mürşitsiz olduklarından dolayı aldanmaktadır (Xanî, 1968, s. 463). O nedenle Hânî, ilmi her şeyin önünde tutarak halkına öncülük etmeye azmetmiştir.

Hânî'in deşindiğı bu konulara Mevlânâ'nın da işaret ettiğı görülür. Mevlânâ; "Hüküm bir sapığın elinin altında olduğunda onu mevki zanneder ama bilmez ki aslında karanlık bir kuyuya düşmüştür. Cehalet içinde olmasına rağmen önderlik etmeye kalkışır, en nihayetinde dünyayı yıkar, yakar (1990, s. 5/1436-48). O nedenle yöneticilerin merhâmeti baskın olması gerektiğini vurgulayan Mevlânâ eğer şeytan gibi gazapları üstün gelip zâlimlik ederlerse yöneticilerin topluma ciddi zararlar vereceklerini anlatır (1990, s. 4/2435-2438). Selçukluların yıkılış dönemine şahitlik eden ve yönetimdeki sorunları bilen Mevlânâ'nın yöneticilere karşı menfi ifadeler kullandığını görülür (1990, s. 3/3000). *Fîhi mâ fih* adlı eserinde Mevlânâ'nın nefislerin uyan zalim yöneticilerin yaptıklarından örnekler vererek onları ejderha olarak tarif etmiştir (1985, s. 11-19). Mevlânâ, Hânî'nin nefislerinin kölesi bey ve Bekir'in ilişkisine benzer bir durumu anlattıktan sonra şu ifadeleri kullanır; "O çeşit köpeklere elbette bu çeşit bayağılık adamlar hürmet ederler. Öyle adi kişiye hürmet etmek, öyle adi adama inanmak, aslana ardır." (1990, s. 3/3002).

Hânî'nin uzak durulmasını tavsiye ettiğı yöneticilere karşı mesafeli durma olgusu tasavvufî edebin önemli bir esasıdır. Zira Serrâc (1996), Mekkî (2004), Hücvîrî (2016) gibi sufi büyükleri yöneticilerden uzak durulması konusunda açıklamalar yapmıştır. Bu anlamda devrin siyasi ve

toplumsal yaşamını iyi bilen âlim ve mütefekkir bir şahsiyet olarak Hânî'nin, sufilerin benimsediği yolu tavsiye ettiği görülür.

6-Halk/Avam

Toplumsal ve idari sistemi iyi bilen Hânî, zalim beylerin yönettiği halkın irade noksanlığı, ahmaklık ve cahilliğini de dile getirir. Zaten başa gelenlerin sebebi de halkın çoğunun içinde bulunduğu bu ahvalden ötürüdür. Mânen terbiyesi altına girdikleri bir rehberden mahrum oldukları için halk kitlesi nefislerini tanımaz, din ve dünyalarını değersiz bir pahaya satarlar. Onlar için Hânî şu beyitleri dile getirir:

*Fakat sıradan insanların çoğunluğu bilgisizdir,
Kendi nefislerini bilmez, tanımazlar.*

*Olgun değil, ahmak ve akılsızdırlar,
Ya da zahit, sofu ve din bilginleridirler,*

*Onlar cahil, kara cahil ve sefildirler,
Mürşitsiz, öncüsüz ve kılavuzsuzdurlar.*

*Çaresiz aşkı satarlar onlar,
Paralarını güzelliğe verirler boşuna. (Xanî, 1968, s. 463)*

Bu beyitlerinde Hânî, avamdan insanların bilgisizliklerine rağmen kendilerini zahit, sofu ve din bilgini zannettiklerini söyler. Hakikatte ise kara cahil ve sefildirler fakat kendilerinden bihaberdiler. Mürşit rehberliğinde nefis terbiyesinden geçmeyen bu kişiler ilâhî aşktan mahrum olduklarından dolayı cahil ve sefil olarak nitelendirilir. Hânî'nin *Mem û Zîn*'i yazmasındaki gayesi daha önce dile getirdiği gibi ilâhî aşkı anlatmaktır. Hânî'ye göre nefisine köle olan ve dinin zâhirinden öteye geçemeyenler dünya hayatı ya da âhiretteki saray hevesiyle asıl zevk olan Rüyetullah'tan mahrum kalırlar (Xanî, 2011).

Halkın genel durumuna dair bu düşünceleri serd eden Hânî, Mem ve Zîn'in birbirine kavuşamaması ve ölümlerinde de halkın rolü olduğunu söyler. Birbirlerine karşı duygularını gönüllerinde gizleyen iki aşğın ahvalinden haberdar olan halkın dedikodusu yüzünden Bekir ve Bey onlara kötülük edebilmiştir. Hânî bu olayı şöyle dile getirir;

*Meclisler fısıltılarla dolmuştu,
Zin ve Memo'nun aşkından doldu.*

*Devenin üzerindeki yük yetmiyormuş gibi
Gammazlar zil misaliydi.*

*Yani dedikoducular, kıskançlar ve hilekârlar
İki sevgilinin haberlerini.*

*O kadar meclislerde gezdirdiler ki,
O kadar yalancılara ulaştırdılar ki.*

*Ta ki İblis huyundaki Bekir bile,
O şaşırtıcı, habis, garaz sahibi bile. (Xanî, 1968, s. 317-319)*

Halkın çoğunlu konusunda Hânî gibi düşünen Mevlânâ da halkın büyük çoğunun eğitimsiz ve dünyaya meyilli olduğunu söyler. Eğitimsiz halk kitlesini gece karanlığına benzeten Mevlânâ ilim ve ahlakın icbar ettiği davranışların tersine, onların çoğunun şeytanın oyuncağı haline geldiğini söyler. Bu durumun sonucunda da halk birbirine zarar verir. O nedenle Mevlânâ halk kitlesini gece karanlığına benzetir (1990, s. 1/2939). Uyulmaması gereken halkı, yanlış tartan teraziye benzeten Mevlânâ, ağyarın dostluğuna toprak saçılmasını tavsiye eder (1990, s. 2/122-124). Dolayısıyla Mevlânâ, toplumdaki kötülüğün mesuliyetin sadece idarecilere yüklenmemesi gerektiğine dikkat çeker (1990, s. 6/2460-2462).

Halka uymanın tehlikelerini tafsilatlı şekilde anlatan Hücûvîrî, avam olan halk kitlesinin çoğunun kendisi için ebedi bir mülk ve devlet isteyeceğini söyler. Buna rağmen halkın riyâ ile “Biz Yüce Allah için iş yapıyoruz” dediklerini ifade eder. Buna ilave olarak Hücûvîrî, dostluk yani aşk yolunun ise başka bir şey olduğunu söyler (2016, s. 212-125). Onun bu ifadeleri Hânî’nin yaklaşıma ile örtüşmektedir. Tasavvuf literatüründe halk/avam, sufi olmayanlar için kullanılan bir tabir olarak karşımıza çıkmaktadır (Uludağ, 2012, s. 53). Bu kavramlaştırma ışığında değerlendirildiğinde Hânî’nin mürşitsiz olarak tarif ettiği halk içinde geçerli bir tanımlama olduğu anlaşılmaktadır. Halk, dinin şekilsel yönüne ağırlık vermekle birlikte onun hükümlerin hikmetini kavramaktan yoksundur (Seyyar, 2007). İbn Tufeyl de halkın tasavvufi aydınlanma ile elde edilen bilgileri anlamaktan yoksun olduğunu, halktan temel dinî bilgiler dışında bir şey beklemenin mümkün olmadığı ifade eder (2009, s. 83-85). Tüm bu tasavvufi açıklamalar Hânî’nin yukarıda halka dair dile getirdiği hususlarla örtüşmektedir.

Havas/Âşık

Halkın genel ahvaline karşın Mem ve Zin gibi aşktan ötürü sır ehli olanlar ise her türlü zâhiri aldatmacaya rağmen cevheri tanır ve kıymetini bilirler. Çünkü onlar ruhlar âleminde tanışıklırlar. Kendinden önceki sufiler gibi Hânî de sevmenin ruhlar âleminde açılan gaybî bir yol olduğunu ve dünyada görünür hale geldiği düşünür. O, ruh ile başlayan sevginin dünyada tenle birleşerek devam ettiğini ve ruhun güzelliğinin ten güzelliğine yansıdığını düşünür (Xanî, 2011, s. 119-121). Fakat yine de âşıklar, dünya imtihanından geçmeli, nefislerini kemâle erdirmelidirler;

*Henüz ağzı mühürlü nefis şarap olmamıştır,
Henüz belli makama gitmemiştir.*

*Kendi kendine bir varlık tanıdığı müddetçe,
Allah’tan ona bir görünüş yoktur.*

*Sevinç vefasını maşrapası olmadan,
O ilâhi şaraphaneye gidemez.*

*Mutlak olarak yok olmadıkça,
O Hakla ölümsüzlüğü göremez (Xanî, 1968, s. 475)*

Yokluktan ilâhi nefes ile varlık âleminde zuhur eden insan vuslata ermek için yeniden yokluğu tecrübe etmek durumundadır. Fakat meşakkâtli bu süreçte âşıklar her şeylerini yitirdikleri gibi namus ve hayâ perdelerini de yırtarlar (Xanî, 1968, s. 169). Buna rağmen onların menzile ulaşmalarını sağlayan samimiyet ve dürüstlükleridir. Zira Hânî’nin dediği gibi doğruluk olmadan menzile ulaşmak mümkün değildir (Xanî, 2011). Önce Allah’ın (c.c.) inâyeti, sonra şeyhin himmeti ile seyrine devam eden âşığa bir de zor günlerde yardımcı olacak dost gerekir. Mem ile ruh kardeşliği yapan Tacdin eski bir dost olarak zaten evvelden çok sınanmıştır. Kaldı ki dostluk kolay değil zordur çünkü vefa ve cesaret gerektirmektedir (Xanî, 2011). O nedenle böyle bir dostta bulunması gereken özelliklere sahip olan Tacdin, Mem için kardeşten de ötedir. Akriba dahi olsa insanın en yakınlarının hainlik ve münafıklık edebilmesine rağmen Tacdin gerçek dosttur. Tacdin gibi bir dost uğruna vefasız akrabaların hiç tereddütsüz kurban edilmesini öneren Hânî, gerçek kardeşin kan yoluyla değil gönül

yolu birbirine bağlananlar olduklarını düşünür. Zira böyleleri birbiri için hem dünyada göz aydınlığı ve hem de âhirette nûr'dur (Xanî, 1968, s. 211). Hânî'nin bu ifadeleri daha önce değinilen salt soy ve genetik miras ile ilgili sözlerinin biyolojik veya etnik bir temele değil ruhsal ve mânevî birlikliğe işaret ettiğinin bir başka delilidir.

Tacdin, Mem'e olan dostluğundan ötürü hileleri ile onları vuslat ve yaşamdan koparan Bekir'i öldürür. Böylece Tacdin dostluğunun bir gereği olarak Mem'in öcünü alarak ona olan vefasını gösterir (Xanî, 2011, s. 99). Fakat soyu bozuk olan Bekir, ölmesine rağmen Mem ve Zîn'e rahat vermez. Çünkü Bekir'in mezarından yetişen dikenli ardiç, hasımlığını bu iki fidanın boynuna sarılarak düşmanlığı yine izhar etti (Xanî, 1968, s. 445-447).

Bu ezeli mücadeleye dile getiren Hânî, yaşananları vahdet penceresinden değerlendirir. İyi insanları, kırmız güle; kötülerini de, dikene benzetir. Görünüştaki bu zıtlığın birbirini beslemesi gibi aynı zamanda sabır ve vefa gibi ahlâki değerlerin sınanmasına vesile olduğu için hepsini rahmet olarak görür. Hatta kötü karakter Bekir'in, Tacdin tarafından öldürülmesini şehitlik mertebesinde değerlendirmektedir. Zira hikâyenin bütün kahramanlarının mânevî tekâmül yolunun üzerinde duran Bekir, onlara yardım etmiştir. Yolu kapatan saldırgan bir köpek gibi davranan Bekir, öldürülmesine bedel olarak affedilip âhret yurdunda mutlu olabilecektir. Bekir vasıflı insanları, köpek olarak tavsif eden Hânî, yükselmenin müsebbibi olarak Ashâb-ı Kehf'in köpeği ile onlar arasında benzerlik kurar,

*Gerçi görünüşte muhalefet etti,
Aslında bize muvafakat etti.*

*Eğer o olmasaydı aramızda engel,
Aşkımız da bozulur ve zail olurdu.*

*Gerçi o kendisi için kötülük yaptı.
Ama bizim hakkımızda çok isabetli davrandı.*

*O, gerçeğe kavuşmamıza vesile oldu.
Tarikatımıza dâhil oldu.*

*O da bizim yolumuzda şehittir,
İnanın ki o mutludur.*

*Sakın Memo'nun bulunduğu şehitlikten,
Sakın bizim bulunduğumuz mezarlıktan,*

*Bekir'i mahrum etmeyin, buna dikkat edin.
Biz o köpekle korunmuşuzdur.*

*Biz yüksek yere varacağımız zaman,
O da eşikte köpeğimiz olacaktır. (Xanî, 1968, s. 427)*

En başından itibaren görülen tasavvufî düşünce, hikâyenin sonunda da vahdet düşüncesi ile aslında zıtlığın göreceli, mekan ve zamanla sınırlı olduğu anlatılmak istenmiştir. Mecâz-i aşktan ilâhî aşka evrilen sürecin sonun şehâdete eren Mem aşkın fedâisi olmuştur. Cefalara sabırla göğüs gören aşk fedailerinin öncüsü Mem, katiline dahi merhamet göstermemektedir. Müminlerin temel özelliklerinden olan bu vasfı ile Mem ve Zîn gibi ruhlar âleminde ayrışanlar sonunda cennet nimetlerine layıktırlar (Xanî, 1968, s. 429-431). Çünkü görünenlerin zıtlığının mahlukun nakıs nazarından kaynaklanmaktadır. Vucûdî tevhid-i tecrübe eden Hânî, her işin Hâlık'ın kudret kaleminde çıktığını ifade ettiği bu dizelerle bakışlardaki kesreti, vahdete evirmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine göre Allah (c.c.), Zat ve Ulûhiyyet makamından sonra âlemde tecelli eder. İsimlerini vasıtasıyla ulûhiyetinin mükemmelliğini âlemdeki her bir nesne üzerinden tecelli ettirir (İbnü'l-Arabî, 1911, s. 2/588). Allah'ın (c.c.), bu tecellisi mümkinât şehâdet âlemine gelmeden henüz yokluk halindeyken Allah'ın (c.c.) ilminde devam etmektedir. Çünkü O, daimi olarak yaratandır (1911, s. 3/452). O nedenle Allah'ın (c.c.) yaratması hiçbir zaman sona ermez aksine daimi yenilenecek devam eder (1911, s. 2/677). Allah'ın (c.c.) isimleri güzel olduğu için, âlemdeki tecellileri de güzeldir (1911, s. 3/83). O nedenle âlemde zuhur eden hiçbir şeyde mutlak kötülük yoktur. İnsana kötü ve çirkin görünen ise dinin icabındandır (1911, s. 1/70-78). İbnü'l-Arabî'nin tecelli düşüncesini benimseyen Mevlânâ da onun gibi "Gizli bir hazine idim bilinmeyi sevdim ve varlığı yarattım" fikrinin bir tezahürü olarak varlığın vücûda getirildiğini savunur (1990, s. 2/2539.) O nedenle tüm olumsuz algılara rağmen Mevlânâ göre Allah'ın (c.c.) emr-i ilâhî de yazdığı tüm harfler güzel, uygun ve daimi yenilenecek akıp gitmektedir (1990, s. 3/2776).

Hânî'nin güzel insanları, gül; kötülere de dikene benzetmesini Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde de görürüz. Vahdet tecellisinin irâdî bir tezahürü olarak saflarını ayıran güzel insan, gül bahçesi; kötü insanları ise dikenlik elde ederler (1990, s. 2/153-5). Yine Hânî'nin kullandığı değirmen ve buğday metaforu (Xanî, 1968, s. 217, 467) aynı gaye ile Mevlânâ tarafında da kullanılmıştır. İnsana benzetilen buğday, kara toprağa ekilir. O karanlık ve dar yerden filiz veren buğday değirmende öğütülüp fırında piştikten sonra ancak insana can, kan, akıl olur. Çileli aşktır, buğdayın can olmasına vesile (1990, s. 5/2014-2018). İnsan da benzer süreçlerden geçerek kıymet kazanır, yücelere erişir (1990, s. 1/3165-3167).

Bütün sufiler gibi Hânî'nin de varlık anlayışında insan, âlemlerin hazinesi, Allah'ın (c.c.) cem-i tecelligâhıdır. Yaratılan bütün mevcudatın yönetimi ve geçimi Allah'ın (c.c.) kudret elindedir. Emir ve yaratılış Allah'ın (c.c.) tecellilerinin sûrete bürünmüş şekilleridir. İyi-kötü ruh ve bedenlerin Allah'ın (c.c.) takdiriyle eşleştirilmiştir. Hânî, insan başta olmak üzere bütün varlıkla ilgili düşüncesini kendine özgü bir üslupla dile getirirken benimsediği vahdet düşüncesini de açıklamaktadır. Görünen ve görünemeyen her şeyin O'nda mevcut olduğunu ifade ederken erdem ve kusur her ne varsa O'nda görüldüğünü aksinin ise şirk olduğuna inanır (Xanî, 1968, s.21). Aynı hissiyatı Muhammed b. Vâsi şöyle dile getirmiştir; "Hiçbir şey görmedim ki ondan Allah'ın görmüş olmayayım." (Kelâbâzî, 2014, s. 98)

Hânî, insanın tüm yaratılanların en şerefli olduğu inandır. Varlığın sebebi insan olduğu için melekler, Allah'a (c.c.) secde ederek kulluklarını ifade etmeden önce Hz. Âdem'in kıblegâh yapıldığı dile getirilir. Hânî, bu ifadeleriyle secde edilenin şeklen Hz. Âdem olsa da aslında Yaratan'a secde edildiğini anlatmak ister (Xanî, 1968, s.31). Onun bu ifadeleri, İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsü'l-Hikem*'in 1. Fass'ında Hz. Âdem'in yaratılması, insan-ı kâmil, halife, füsûs gibi kavramlar eşliğinde ortaya koyduğu vahdet düşüncesi ile örtüşmektedir (İbnü'l-Arabî, 2014, s. 9-21).

Eserin sonunda Hânî, ney metaforu ile çektiği kendi üzerinden âşıkların çektiği çileleri dile getirir. Bir ney gibi sazlıktan koparılmasıyla başlayan feryadının içinden ses çıkaracak hale gelene kadar geçirdiği çileli süreçte tattığı aşkı anlatır. Vahdet uğruna çektiği onca çilenin sonunda mükâfat olarak Hânî, fenâ makamına erer. Artık Hânî dilsizdir, üfleyen ise O'dur. Kaderi aşk şarabı tadında yudumlayan Hânî, kalbinin artık Allah'ın (c.c.) elinde olduğu söyler (Xanî, 1968, s. 485-487). Aşk halini yaşayan Hânî, iradesini ve kudretini yitirdiğini beyan ederek Hakk'ın tecelli istilası karşısında nefsi dâhil tüm mâsivadan kesilerek fenâ halini tecrübe etmiştir (Kûşeyrî, 2003, s. 161). Bu durumun tabi bir sonucu olarak Hânî, kendi menfaat ve zararını dahi bilmeden maksadının, O'nun rızası olduğunu beyan ederek eserinin bitirmiştir (Xanî, 1968, s. 487-489).

Mekkî, aşkı, imanın ve ihlâsın kemâl bulmuş hali olarak tarif etmiştir (2004, s. 2/103). Hücvîrî de aşkın, kalpteki imanın Allah'ı (c.c.) ararken tecrübe ettiği coşkunun bir hal olduğu söylemiştir (2016, s. 424). Mevlânâ'nın aşka dair söyledikleri Hânî'nin dillendirdikleri ile çok benzeşmektedir. Ona göre aşk kişinin kendisi dâhil her şeyi içine alıp yok eden bir ateş gibidir. Tüm insani duyguların yitirildiği aşk ateşi içerisindeki âşık artık Mâşûk'ta yok olmuştur (1990, s. 1/1740). Zaten aşk, sevgili uğruna candan geçme halidir (1990, s. 6/965).

Sonuç

Din, dil, kültür, sosyal ve siyasal bilgi açısından yetkinliği kabul edilen *Mem û Zîn*'in zengin muhtevası tasavvufi bakış açısıyla da farklılık arz etmektedir. Öncelikle Hânî'nin, şeriât ve ilme dayalı bir tasavvuf anlayışını ortaya koyduğu eserin ilgili yerlerinde hûrafe ve cehâlete dayalı tasavvufi yaşantıyı eleştirdiği görülür. Müşahede ettiği ilimsiz tasavvuf olgusuna en baştan karşı duran Hânî, nefis terbiyesi gerektiren tasavvufun ehil bir mürşit rehberliğinde icra edilmesinin önemine dikkat çekmektedir. Bu konunun elzem olduğuna vurgu yapan Hânî, kendi tecrübelerinden örnek vererek manevî yolculuğun esaslarını bizatihi müşahhas hale getirmiştir. Bu yönü ile hâl ilmi olarak tarif edilen tasavvufa uygun bir eğitim-öğretim stratejisi sergilemiştir. Teoriden çok işlevsel bir tasavvuf anlayışı ortaya koyan Hânî, dini şekilcilikten ibaret zanneden zâhir âlimlerini eleştirmiş, vecd, istiğrak, cezbe gibi coşkun duygulardan uzak bir dinî anlayışın eksikliğini ifade etmeye çalışmıştır.

Mecâzi aşktan ilâhî aşka geçişi anlattığı eseri *Mem û Zîn*'de Hânî, insanın tecrübe ettikleri üzerinden tasavvufi kavram, hâl ve makâmları da ortaya serer. Vahdet başta olmak üzere yaratılış, kader, insan, âlemler, şeriât, aşk, mücadele, müşahede, sabır, vefa, fenâ, fakr, mahviyet, muhabbet, mârifet, nefis mertebeleri gibi temel tasavvufi kavramları kendi yorumuyla sunmuştur. Bunu yaparken Tasavvuf Edebiyatı'nda yaygın şekilde kullanılan mesnevi formunu ilk defa Kürt diline yansıtan Hânî, Kürt Divan Edebiyatı'nda öncü bir rol üstlenmiştir. Hânî, *Mem û Zîn*'de özgün şekilde yorumladığı tasavvufi düşünceleriyle Fars Edebiyatı'nda Nizâmî Gencevî'nin kurucusu olduğu Aşk Mesnevi geleneğinin Kürt Divan Edebiyatı'ndaki temsilcisi olarak kabul edilmiştir.

Cüz-i irâde ile donatılan insanın henüz ruhlar âleminde iken ayrışıp, herkesin kendine benzeyenler ile ünsiyet kurduğu düşüncesini benimseyen Hânî, âlemlerin yaratılış sebebi olarak gördüğü insanın ahlâkı üzerinden evrensel bir ahlâkın mümkünlüğünü savunur. Zira ilk yaratılış, yaşam ve ölüm süreçlerinin hepsinde tezâhür eden bu zıtlar arasındaki çetin mücadeleden ayrı düşünülemediğini ifade eder. Elbette ki nesep ve meşrep farklılığı gibi bir takım zâhiri vesileler bu sürece dahil olacaktır. Bütün bu süreçleri kendine has bir üslup ile hikâyeleştiren Hânî, eserinde insanı, kâmil yapan ahlâkın en başta Allah (c.c.) inancı, Hz. Peygamber (s.a.v.) sevgisi ve hürmeti, sonra da ehil rehberler vasıtasıyla nasıl öğrenilip davranışa evrileceğini anlatır.

Tevhid akidesinin genel çerçevesini çizilerek başladığı eserinde Hânî, Mem ve Zîn'in saf aşkları vesilesiyle bir çok kişinin verdiği imtihanı sosyal gerçeklikler eşliğinde hikâyeleştirerek anlatmıştır. Benimsediği bu tarzıyla Hânî, tasavvufun öğreticilik vasfını toplumsal hakikatlerle cem etmiş, dünya hayatı ile mânevi yaşamın ittihadını ortaya koymuştur. Zıtların yer rol aldığı toplumsal yaşamın her karakterinin rol aldığı hikâyede iyiler kadar kötülerde tevhidin bir vechesine hizmet etmektedir. Dolayısıyla kötü karakterler Bekir ve Bey'in dışında avam halk topluluğu da Mem ve Zîn'in aşkının muhataplarıdır. İnsan fitratında bulunan zıtlıklardan şekillenerek yaşanan tecrübelerin sebep ve sonuçlarını dinî ve tasavvufi hakikatler eşliğinde sunmaya çalışan Hânî, psikolojik ve sosyolojik gerçeklikleri dile getirmek çekinmez. Çünkü iyilik kadar kötülüğün de kendini gösterdiği âlemdeki hakikat ve muhabbete ulaşabilmek için birbirine muhtaç olan zıtların mücadelesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla tüm yaşananların tesadüf olmadığı, ilâhî ölçü ile insan iradesinin uyumlu yansıması olan şehâdet âleminde müşahede edilen olguların kesret içerisinde vahdetin tecellilerin başka bir şey olmadığı anlatılmıştır.

Ehl-i sünnet tasavvufunun ortaya koyduğu temel esaslar eşliğinde anlatmaya çalıştığı hikâyede Hânî, yaratılış sırrında gizli olan aşkın; mücadele, sabır, çile, vefa, fakr, fenâ gibi tasavvufi kavramlarla nasıl kemâle erdiğini göstermiştir. Aşkın, insanı hakikatle buluşturan bu özelliğine rağmen onun da düşmanları vardır. İki gönlün sırrında yeşeren aşkın mahremine giren Bekir ve Bey, nefislerindeki kötülükle fesada yol açmışlardır. Fakat tevhidin bir tecellisi olarak onların fitri kötülükleri, Mem ve Zîn'in aşkının ölümsüzleşerek muhabbetin hakikatine erişilmesine vesile olmuştur. Onların, dünyevi ve nefsânî arzuların güdümünde bozmaya çalıştıkları aşk şarabı bu süreçte daha da olgunlaşmış ilâhî bir boyuta evrilmiştir. Daha sonra Mem ve Zîn'in çektikleri aşk acısının müsebbi, habis Bekir'in daha istifade ettiği bir merhamet kaplar âlemi. Çünkü âlemde tecelli eden

vahdet, rahmetten ibarettir. Hikâyede işlediği tasavvufî örüntü ile Hânî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ başta olmak üzere bir çok sufinin benimsediği vahdet düşüncesini kendi özgün üslûbu ile ortaya koymuştur.

Hânî eserinde kulluğun, teslimiyet ve muhabbet ile kaderin zulüm değirmeni çarkları arasında aşıklar için nasıl erdirici hale geldiğini anlatır. Bu makama erişmek için doğru ahlakın önce fakr ve âcizlikten geçtiğini hikâyenin hemen başında dile getiren Hânî, aynı kulluk mahviyetini eserin sonunda da dile getirerek tasavvufun nefsâni her türlü iddiadan vâreste olduğunu yineler. Allah'ın (c.c.) ahlâkıyla ahlâklanabilmek için kesret âleminin her türlü sanal iddialarından koparak övülen Peygamber'in nûrundan yayılan huzmelerden istifade edilmesini önerir. Bu süreçleri tecrübe eden Hânî, sâliklere kesret âleminin zıtlıklarının hikmetini açıklayarak onlara ilâhi aşkın vuslata ermesi için kılavuzluk eder.

Beyan ve Açıklamalar

- 1.Araştırmacıların katkı oranı beyanı:** Makalenin hazırlanmasında tek bir yazarın sorumluluğu olması nedeniyle beyan edilen yazarın kat oranı %100'dür.
- 2.Çıkar çatışması:** Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.
- 3.Etik Raporu:** Araştırma öncesi ve sonrasında herhangi bir etik kurul onayına ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü çalışma edebi ve ilmî metinler üzerinden yapılan analiz, değerlendirme, tartışma ve yorumlamaların sonucunda üretilmiştir.
- 4.Araştırmanın Modeli:** Araştırma makalesi türünde olan çalışmada metinlerin tahlili, analizi, değerlendirme, mukayese yöntemleri kullanılmıştır.

References

- Adak, A. (2016). “Kürtler dil ve edebiyat”. (DİA Ek 2). TDV Yayınları.
- Aziz Efendi. (1985). *Kanûn-nâme-i Sultânî li’Azîz Efendi*. (R. Murphey, Haz.). Harvard University Press.
- Buhârî, S. b. M. (2003). *Enisü ’t-talibin ve uddetü ’s-salikin makamat-ı aliyye-i nakşibendiyye*. İz Yayıncılık.
- Bulut, F. (2011). *Ehmedê Xanî’nin kaleminden kürtlerin bilinmeyen dünyası*. (2. Baskı). Berfin Yayınları.
- Bursevî, İ. H.(1969). *Rûhu ’l-beyân*. (1-10). Eser Kitabevi.
- el-Bûtî, M. S. R. (2013). *Mem û Zîn* (A. Timurtaş, Çev., 6. Baskı). Kent Işıkları Yay.
- Cebecioğlu, E. (2004). *Tasavvuf terimleri&deyimleri sözlüğü*. Anka Yayınları.
- Celil, C. (2000). *Kürt aydınlanması* (A. Karabağ, Çev.). Avesta Yayınları.
- Çağlayan, M. (1996). *Şark uleması*. Çağlayan Yayınları.
- Çeliker, L. (2016). *Jı dîrokê dîrokeke Ehmedê Xanî*. Aram Yayınları.
- Demirli, E. (2013). *İbnü ’l Arabî metafiziği*. Sufi Kitap.
- Ebdurreqîb, Y. (2012). *Şaîrên klasîk ên kurd* (Z. Avcı, Çev.). Divan Kitap.
- Farabi. (2011). *el-Medinetü ’l fâzıla* (A. Arslan, Çev.). Divan Kitap.
- Gazâli, M. (2019). *Mişkâtü ’l- envar*. DİB Yayınları.
- Gazâli, M. (2019). *El-münkız mine ’d-dalal*. Ehil Yayıncılık.
- Gazâli, M. (2020). *İhyâ-u ulûmi ’d-din* (M. Çağrıçı, Çev.). DİB Yayınları.
- Geçit, M. S. (2013). “Hoca Ahmed Yesevi ile Şeyh Ahmedî Hanî’nin divan-ı hikmet ve mem û zîn eserlerindeki itikadî esasların mukayesesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13 (3), 123-156.
- Gökalp, Z. (1992). *Kürt aşiretleri hakkında sosyolojik tetkikler*. (Ş. Beysanoğlu, Haz.). Sosyal Yayınları.
- Hücvîrî. (2016). *Hakikat bilgisi keşfu ’l-mahcûb* (S. Uludağ, Çev., 4. Baskı). Dergah Yayınları.
- Hücvîrî (2018). *Keşfu ’l mahcûb* (S. Uludağ, Haz.). Dergah Yayınları.
- İbnü ’l-Arabî, M.(ts.) *Fütühâtü ’l-mekkiyye*. (c.I-IV). Daru Sadır.
- İbnü ’l-Arabî, M. (2012). *er-Risâletü ’l-ahadiyye* (H. Ş. Ergüneş, Ter.). İlk Harf Yayınevi.
- İbnü ’l-Arabî, M. (1911). *el-Futühātu ’l-mekkiyye*. Kahire.
- İbnü ’l-Arabî, M. (2010). *Öziin özü* (İ. H. Bursevi, Çev.). Hayy Kitap.
- İbnü ’l-Arabî, M. (2014). *Fusûsu ’l-hikem* (T. Meriç, Çev.). Kırkambar.
- İbn Tufeyl. (2009). *Hayy İbn Yakzân* (Y. Ö. Özburun vd, Çev.). İnsan Yayınları.

- İnalçık, H. (2006). *Osmanlı imparatorluğu klasik çağ (1300-1600)*. (7. Baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Jung, C. G. (2005). *Dört arketip* (Z. A. Yılmaz, Çev.). Metis Yayınları.
- Kaplan, A., Aydın, H. (2013). *Ehmedê Xanî*. Uluslararası Kültürel Araştırmalar Merkezi Yayınları.
- Karabey, T. (2006). "Ahmed-i Hânî hayatı, eserleri ve Mem u Zin mesnevisi". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 12(30), 57-64.
- Kaval, M. (2020). *Mevlânâ'nın mesnevi'sinde insan, kadın ve nefis*. Akademisyen Yayınevi.
- Kelabazî, (2014. et-Ta'arruf- doğuş devrinde tasavvuf (S. Uludağ, Haz.). Dergah Yayınları.
- Konevî, S. (2012). *el-Fükûk fî-esrâr-ı müstenidât-i hikemi'l fusûs* (E. Demirli, Ter.). İz Yayıncılık.
- Kreyenbroek, P. G.; Allison, C. (2003). *Kürt kimliği ve kültürü*. Avesta Yayınları.
- Kurdo, Q. (2009). *Tarîxa edebiyata kurdî*. Lis Yayınları.
- Kuşeyrî, A. (2003). *Kuşeyrî risâlesi*. Dergah Yayınları.
- Küçük, O. N. (2016). *İbnü'l Arabî sayılar ve rüyalar*. Nefes Yayıncılık.
- Küçük, O. N. (2014). *Fusûsu'l-hikem ve mesnevî'de insan-ı kâmil*. İnsan Yayınları.
- Lescot, R. (2013). *Memê Alan*. (3. Baskı). Avesta Yayınları.
- el-Mekki, E. T. (2004). *Kûtü'l-kulûb* (D. Selvi& A. Kaya, Çev.). Semerkand.
- Mevlânâ, C. (1990). *Mesnevi* (V. Ç. İzbudak, Çev.). M.E.B. Yayınları.
- Mevlânâ, C. (2014). *Mesnev-i şerif*. Timaş Yayınları.
- Mevlânâ, C. (1954). *Fîhi mâ fih* (M. Ü. Tarıkahya, Çev.). Millî Eğitim Basımevi.
- Nizamü'l Mülk. (2017). *Siyasetname* (M. T. Ayar, Çev.; 5. Baskı). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nuffield Council on Bioethics. (2002). *How do genes work within their environment?* London.
- Öcek, N. (2016). *Edebiyata kurdî*. Sitav Yayınları.
- Resul, İ. M. (2007). *Ehmedê Xanî ve Mem û Zîn* (K. Yıldırım Çev.). Avesta Yayınları.
- Serrâc, E. N. (1996). *el-Lüma İslam tasavvufu* (H. K. Yılmaz, Çev.). Erkam Yayınları.
- Seyyar, A. (2007). *İnsan ve toplum bilimleri terimleri (ansiklopedik sosyal bilimler sözlüğü)*. Değişim Yayınları.
- Sülemî, E. A. (2016). *Uyübü'n-nefs ve müdâvâtühâ* (Ter.: Abdullah Suat Demirtaş). Semerkand.
- Tenik, A. (2019). *Kürt coğrafyasında tasavvuf ve tarikatlar*. Nubihar Yayınları.
- Tirmizî, H. (2006). *Kitâbu hatmi'l-evliyâ* (S. Çift, Çev.). İnsan Yayınları.
- Todd, T. P. (2013). Mechanisms of renewal after the extinction of instrumental behavior. *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes*, 39 (3), 193-207. <https://doi.org/10.1037/a0032236>

Türer, O. (2009). Ahmed-i Hânî ve tasavvufî gelenek. *Büyük Alim ve Mutasavvıf Ahmed-i Hanî*. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları.

Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. Kabcacı Yayıncılık.

Xanî, E. (1968). *Mem û Zîn* (M. E. Bozarslan, Çev.). Gün Yayınları.

Xanî, E. (2013). *Mem û Zîn* (K. Yıldırım, Çev.). Avesta Yayınları.

Xanî, E. (2104). *Dîwan* (K. Yıldırım, Haz.). Avesta Yayınları.

Xanî, E. (2008). *Eqîdeyâ îmanê* (K. Yıldırım, Haz.). Avesta Yayınları.

Xanî, E. (2008). *Nûbehara biçûkan* (K. Yıldırım, Haz.). Avesta Yayınları.

Varlı, E. M. (2004). *Dîwan û gobîdeyê Ahmedê Xanî yêd mayîn*. (c.1-2). Stenbol: Sîpan Yayınları.

Yaşın, A. (2012). *Kürt filozofu Ahmede Xani Hazretleri*. Atalay Matbaası.

Yesevi, A. (2016). *Divan-ı hikmet* (ed. M. Tatçı, ed.). Merkez Repro Basım.

Yıldırım, K.(2011). *Ehmedê Xanî'nin fikir dünyası*. Akyad.

Yıldırım, K.(2011). *Kültür Bakanlığının Mem û Zîn çevirisine eleştirel bir yaklaşım*. Avesta Yayınları

Yılmaz, H. K. (2015). *Ana hatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar*. Ensar Neşriyat.

Yılmaz, F. (2016). Ahme-i Hânî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî düşüncesi. *Van Yüzüncü Yıl Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yüksek Lisans Tezi.

Yunus Emre (1997). *Yunus Emre divanı* (.M. Tatçı, Haz). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Yunus Emre. (2008). *Yunus Emre divanı* (M. Tatçı, Haz). H Yayınları.