



TAED | JISS

SAHİBİ / OWNER

Üsküdar Üniversitesi Adına

A. Furkan Tarhan – Üsküdar Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanı

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

ONURSAL EDİTÖR / HONORARY EDITOR

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

– *President, Üsküdar University*

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / EXECUTIVE EDITOR

Elif Erhan, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE ADDRESS

Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü

T.C. Üsküdar Üniversitesi Güney Yerleşke A-Blok

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

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

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

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

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

YAYINCI / PUBLISHER

Üsküdar Üniversitesi

SEKRETERYA / SECRETERIAL

Özge Mustafaoğlu, Dicle Filiz

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC & DESIGN

Hümanur Bağlı

REDAKSİYON / PROOFREADING

Aslı Yıldırım

DİZGİ / TYPESETTING

İbrahim Melik Uyar

Yayın Türü: Yaygın Süreli

Publication Type: Periodical

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.

Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

The publication languages of the journal are Turkish and English.

Mayıs ve Kasım aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası,

hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.

This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal

published biannually in May and November.

 **DOAJ**

INDEX  COPERNICUS
I N T E R N A T I O N A L

 **ERIH**
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES



TAED

TASAVVUF
ARAŞTIRMALARI
ENSTİTÜSÜ
DERGİSİ

JISS

JOURNAL OF THE
INSTITUTE FOR
SUFİ
STUDIES



CİLT/VOLUME: 3 • SAYI/NUMBER: 2 • KASIM/NOVEMBER 2024
ISSN: 2822-3829 • e-ISSN: 2822-4515



DERGİ YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / EXECUTIVE EDITOR

Elif ERHAN

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

EDİTÖRLER / EDITORIAL BOARD

Reşat ÖNGÖREN

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Emine YENİTERZİ

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Muhammed BEDİRHAN, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

William C. CHITTICK, Stony Brook Üniversitesi, New York, ABD

Miriam COOKE, Braxton Craven, Duke Üniversitesi, Durham, ABD

Carl W. ERNST, North Carolina Üniversitesi, Chapel Hill, ABD

Nurettin GEMİCİ, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Kenan GÜRSOY, İstanbul, Türkiye

Mustafa KARA, Bursa, Türkiye

Mahmud Erol KILIÇ, Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Bruce LAWRENCE, Marcus Family Humanities, Duke Üniversitesi, Durham, ABD

James MORRIS, Boston Koleji, Chestnut Hill, ABD

Sachiko MURATA, Stony Brook Üniversitesi, New York, ABD

Ahmet Murat ÖZEL, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Mohammed RUSTOM, Carleton Üniversitesi, Ottawa, Kanada

Omid SAFI, Duke Üniversitesi, Durham, ABD

Oya İklil SELÇUK, Özyeğin Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Baha TANMAN, İstanbul, Türkiye

Yasushi TONAGA, Kyoto Üniversitesi, Kyoto, Japonya

Tu WEIMING, Pekin Üniversitesi, Çin

DİL EDİTÖRÜ (İNGİLİZCE) / LANGUAGE EDITOR (ENGLISH)

Aslı YILDIRIM

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye



TAED

TASAVVUF
ARAŞTIRMALARI
ENSTİTÜSÜ
DERGİSİ

JISS

JOURNAL OF THE
INSTITUTE FOR
SUFİ
STUDIES



İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Editör'den

Editor's Note

Reşat Öngören.....X

Araştırma Makaleleri / *Research Articles*

The Reverberations of Divine Unity in the *Mathnawī* of Rūmī

Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Tevhîdin Yansımaları

Gholamreza AAVANI.....3

Tasavvuf ve Maddi Kültür: Kenan Rifâî Müze ve Koleksiyonları

Material Culture and Sufism: Ken'ân Rifâ'î Museum and Collections

Hatice Hümanur BAĞLI.....24

İbn 'Arabî Düşüncesinde Estetik Anlayış

Aesthetics in Ibn 'Arabî's Thought

Serkan DENKÇİ.....52

Civility in the Enchanted City: The *Malfūzāt* of Ḥazrat Nizāmuddīn Awliyā'

Efsunlu Şehirde Edep: Nizâmeddîn Evliyâ'nın Melfūzât'ı

S. Razi SHAIKH.....73

Ken'ân Rifâ'î and the Dynamics of Late Ottoman Sufi Poetry:

Continuity, Innovation, and Intellectual Engagement

Kenân Rifâî ve Son Dönem Osmanlı Tekke Şiiri: Süreklilik, Yenilik ve Entelektüel Katılım

Arzu Eylül YALÇINKAYA.....87



Özgün Derleme Makale ve Yazılar / *Review Articles & Essays*

Arabic Literature in America: Sufi Poems Quoted by Omar ibn Said

Amerika'daki Arapça Literatür: Ömer bin Seyyid'in Atıfta Bulunduğu Tasavvufi Şiirler

Carl W. ERNST.....127

Sufi Theory in Chinese

Çin Dilinde Tasavvuf Düşüncesi

Sachiko MURATA.....141

Kitap Değerlendirmesi / *Book Review*

Abdulahad Dâvûd. Tevrat ve İncil'e Göre Hz. Muhammed (Muhammad in the Bible).

İlahe MEMMEDOVA KURŞUN149



EDİTÖR'DEN

Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisinin bu sayısında tasavvufun estetik, sanat, kültür ve hayata yansımalarını konu edinen yazılarla birlikte klasik eserlerdeki temel tasavvufi kavramlar incelenmektedir. Beş araştırma makalesi, iki özgün derleme ve bir kitap değerlendirmesinin yer aldığı bu sayıda ilk yazı, Tahran Shahid Beheshti Üniversitesinden emekli profesör **Gholamreza Aavani**'ye ait. İslâm felsefesi ve tasavvuf alanındaki yetkinliğiyle bilinen Aavani, 10-14 Temmuz 2024 tarihleri arasında Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsünün tertip ettiği “İnsan, Tasavvufî Düşünce ve Şifâ” konulu konferanslar serisi için sözlü olarak da sunduğu çalışmasında, Mevlânâ'nın ilâhî birlik (tevhid) anlayışını ve tevhidin insanda tahakkuku için bir rehber eşliğinde nefsi terbiye etmenin gereğini *Mesnevi*'den örnek beyitlerle ortaya koyuyor. Bir sonraki yazıda Marmara Üniversitesi Mimarlık ve Tasarım Fakültesi Endüstriyel Tasarım Bölümü profesörlerinden **Hatice Hümanur Bağlı**, tarikat ve tasavvuf kültürü ile ilişkili olarak görülen nesnelere günümüzdeki müze ve sergi koleksiyonları bağlamında kültürel bir değerlendirme yapıyor. Bursa Uludağ Üniversitesi Tasavvuf Anabilim Dalı doktora öğrencilerinden **Serkan Denkçi** ise yazısında, İbn Arabî düşüncesi temelinde estetik kavramını ele alarak onun estetik anlayışında tasavvufî terbiye sonucu elde edilen keşfî tecrübenin belirleyiciliğine dikkat çekiyor. Dördüncü makalede Berlin Freie Üniversitesi Müslüman Kültür ve Toplumlar Enstitüsü doktora öğrencilerinden **S. Razi Shaikh**, Hindistan'daki Çiştîyye tarikatının önde gelen büyüklerinden Nizâmüddîn Evliyâ'nın *Melfûzât*'ında edep kavramının toplum inşasında ve medenileşme sürecindeki önemine vurgu yaparak bu kavramın fütüvvet, garipleri gözetme ve ahlâkî tekâmül ile ilişkisini sosyolojik bir çerçevede ele alıyor. Araştırma makalelerinin sonuncusu, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü doktor öğretim üyelerinden **Arzu Eylül Yalçinkaya**'ya ait. Yalçinkaya yazısında, son dönem Osmanlı sufilerinden Ken'ân Rifâ'nin, *İlâhiyât-ı Ken'ân* isimli eserinde, temel tasavvufî kavramları, dönemin tarihî ve sosyo-politik ortamında, çağın gerçeklerine uyacak şekilde nasıl yorumladığını inceliyor.

Bu sayının “Özgün Derleme Makale ve Yazılar” kategorisinde yayımlanan ilk yazısı, North Carolina Üniversitesi Dini Araştırmalar Bölümü William R. Kenan, Jr. Kürsüsü emekli profesörü **Carl W. Ernst** tarafından kaleme alındı. Ernst, hakkında *I Cannot Write My Life: Islam, Arabic, and Slavery in Omar ibn Said's America* adıyla kitap hazırladığı, anavatanındaki savaşta esir düşerek Amerika'ya köle olarak satılmış Müslüman âlim Omar ibn Said'in notlarında geçen üç önemli sufinin Arapça üç şiirini İngilizceye çevirerek ilk defa bizlerle paylaşıyor.



Yazara göre bu şiirler Atlantik ötesindeki Afrikalı Müslümanların âşına olduğu entelektüel ve teolojik kaynakları göstermesi bakımından önem arz ediyor. Bölümün ikinci yazısı Stony Brook Üniversitesi Asya ve Asya-Amerika Çalışmaları Bölümü profesörlerinden **Sachiko Murata** tarafından yazıldı. Özellikle İslam, Konfüçyanizm ve dünya dinlerinde kadının rolü gibi konularda alanın en önde gelen isimlerinden olan Murata yazısında, Fahreddîn Irakî'nin *Lema'ât*'ine Molla Câmî'nin yazdığı *Eşi'atü'l-lemâ'ât* isimli şerhin Çince tercümesi ve eserin mütercimi ile ilgili bilgiler veriyor. Derginin son yazısı ise Enstitümüzün doktora programının ilk mezunu **İlahe Memmedova Kurşun** tarafından hazırlandı. Mühtedi bir ilahiyatçı olan Abdülahad Dâvûd'un *Tevrat ve İncil'e Göre Hz. Muhammed* adlı eseri üzerine kaleme aldığı değerlendirme yazısında Kurşun, müellifin düşüncelerini bölüm bölüm ele alarak eserin, hakikat arayışında olan her okur için yeni pencereler açtığını ifade ediyor.

İlim dünyasına altıncı sayısını hazırlayıp sunduğumuz dergimiz için uzmanlıklarıyla katkıda bulunan tüm yazarlara, hakemlere ve yayın kuruluna şükranlarımızı arz ederiz.

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN



EDITOR'S NOTE

The current issue of the Journal of the Institute for Sufi Studies focuses on the influence of Sufism on aesthetics, art, culture, and daily life, as well as the fundamental concepts associated with Sufism as presented in classical manuscripts. This edition includes five research articles, two original reviews, and a book review. The opening article is authored by **Gholamreza Aavani**, a Professor Emeritus from Tehran Shahid Beheshti University. Aavani, a well-known expert in the fields of Islamic philosophy and Sufism, in his article, which he also delivered orally at the series of conferences on “Humanity, Sufi Thought and Healing” organized by the Institute for Sufi Studies between July 10-14, 2024, reveals Mawlānā’s understanding of divine unity (*tawhīd*) and the indispensable role of a spiritual guide in disciplining the soul (*nafs*) for the realization of unity in human beings, presenting selected couplets from the *Mathnawī*. In the following article, **Hatice Hümanur Bağlı**, a professor at the Department of Industrial Design at Marmara University, offers a cultural evaluation of objects associated with Sufi culture in the context of today’s museum and exhibition collections. In the next article, **Serkan Denkçi**, a doctoral candidate at the Faculty of Theology at Bursa Uludağ University, discusses the concept of aesthetics based on the thought of Ibn ‘Arabī. Denkçi highlights the significant influence of *kashf* (unveiling) attained through Sufi practice on Ibn ‘Arabī’s understanding of aesthetics. In the fourth article, **S. Razi Shaikh**, a doctoral fellow at the Institute for Muslim Culture and Societies at the Freie Universität Berlin, underscores the importance of the concept of *adab* in the *Malfūzāt* of Nizām al-Dīn Awliyā’, one of the leading names of the Chishtiyya order in India. Shaikh emphasizes on *adab* in the construction of society and the process of civilization, and further discusses the relationship of this concept with *futuwwa*, *gharīb nawazi*, and moral perfection in a sociological framework. The final research article is authored by **Arzu Eylül Yalçinkaya**, a faculty member at the Üsküdar University Institute for Sufi Studies. In her article, Yalçinkaya examines how Ken‘ān Rifā‘ī, a prominent late Ottoman Sufi, interprets fundamental Sufi concepts in his work *İlâhiyât-ı Ken‘ân* in a way that aligns with the realities of the age, particularly within the context of the historical and socio-political environment of the period.

The first review article in this issue belongs to **Carl W. Ernst**, William R. Kenan, Jr. Distinguished Professor of Religious Studies at the University of North Carolina. The article presents three previously untranslated poems quoted by Omar ibn Said (1770-1863), a Muslim scholar, who



was captured in warfare in his homeland and sold into slavery in America. According to Ernst, these poems provide a clear indication of the intellectual and theological sources that the community of African Muslims across the Atlantic was familiar with. The second article of this category was authored by **Sachiko Murata**, a professor of Asian and Asian-American Studies at Stony Brook University. Murata, one of the most prominent names in the fields of Islam, Confucianism and feminine spirituality in world religions, presents insights into the Chinese translation of the commentary on Fakhr al-Dīn Irāqī's *Lama'at*, titled *Ashi''at al-lama'at* by Jāmī, along with the identity of the translator, She Yunshan. Finally, the Journal features a book review written by **Ilahe Memmedova Kurşun**, the first PhD graduate of the Institute. In her review of *Muhammad in the Bible* by 'Abd al-Aḥad Dāwūd, a Chaldean Catholic priest who converted to Islām, Kurşun provides a detailed examination of the author's ideas, highlighting how the book offers new insights and perspectives to readers seeking truth.

We would like to express our sincere gratitude to all the authors, reviewers, and the editorial board whose hard work and expertise continue to develop the quality of this Journal. We welcome your feedback and look forward to your ongoing engagement with our scholarly community.

Professor Reşat ÖNGÖREN

Araştırma Makaleleri
Research Articles



The Reverberations of Divine Unity in the *Mathnawī* of Rūmī*

Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Tevhîdin Yansımaları

Gholamreza AAVANI**

Abstract

Maulânâ Jalāl al-Dīn Balkhī (d. 1273), commonly known as Rūmī, is widely regarded as one of the foremost expositors of Sufi thought throughout Islamic history. One of the most central concepts that encapsulates the essence of Rūmī's message in his magnum opus *Mathnawī* is *tawhīd*, or Divine unity. In this article, I argue that for Rūmī, the realization of *tawhīd*—the oneness of God—is achieved through an experiential form of knowledge attained in the annihilation of the carnal self in God (*fanā*). I further maintain that this knowledge is not discursive or conceptual but rather a direct and realized understanding, accessible solely through the path of love and the guidance of a spiritual master. I will begin by demonstrating that the triad of the Truth (*haqīqah*), the spiritual path (*tarīqah*), and Divine law (*sharī'ah*) are intricately interconnected, each reflecting a distinct aspect of the unified reality of Divine oneness. This foundation paves the way for discussing a crucial prerequisite for understanding *tawhīd* in Rūmī's thought: purification. According to Rūmī, purification is an essential step in the path of wayfaring, enabling the self to break free from vices and worldly attachments, thus becoming a vessel for Divine Light. However, this purification process ultimately culminates in the annihilation of the self, as the carnal ego represents the greatest obstacle and the root of all attachments.

Following this point, I will explore the relationship between the declaration of *shahādah* (*lā ilāha illa 'llāh*) and the understanding of Divine unity, arguing that this knowledge transcends the discursive reasoning of theologians. I will then examine the outcome of this realization of unity, wherein all creation is perceived as

* An earlier version of this article was presented at Al-Mahdi Institute in the Spring 2023.

** Professor Emeritus of Philosophy, Shahid Beheshti University,
E-mail: aavanigholamreza@gmail.com.

Received: 06.11.2024

Accepted: 12.11.2024

Published: 30.11.2024

Cite as: Gholamreza Aavani, "The Reverberations of Divine Unity in the *Mathnawī* of Rūmī," *Journal of the Institute for Sufi Studies* 3, 2 (2024): 3-23.



This article is distributed under license CC BY-NC-ND 4.0 International
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

a manifestation of the beautiful Divine Names and attributes. Finally, I will turn to the metaphysical principles underlying Rūmī's vision of *tawhīd*, offering a deeper insight into his understanding of Divine oneness.

Keywords: Maulānā Jalāl al-Dīn Balkhī, *Mathnawī*, Divine Unity, *tawhīd*, divine names

Özet

Batı'da daha ziyade "Rūmī" nisbesiyle bilinen Mevlânâ Celâleddin Belhî (ö. 1273), İslam tarihi boyunca tasavvuf düşüncesinin en önde gelen düşünürlerinden biri olarak kabul edilir. Mevlânâ'nın büyük eseri *Mesnevî*'deki mesajının özünü oluşturan merkezi kavramlardan biri tevhit ya da ilâhî birliktir. Bu makalede, Rūmī için tevhidin -Tanrı'nın birliğinin- gerçekleşmesinin, nefsin Tanrı'da ifnâ bulmasıyla (fenâ) elde edilen tecrübeye dayalı bir bilgi biçimiyle sağlandığını öne süreceğim. Ayrıca bu bilginin, dolaylı veya kavramasal değil, yalnızca mânevî bir mürşidin rehberliğinde aşk aracılığıyla erişilebilen doğrudan ve tahakkuka dayalı bir bilgi olduğunu savunacağım. Hakikat, mânevî yol (*tarikât*) ve ilahi nizam (*şeriat*) üçlüsünün karmaşık bir şekilde birbirine bağlı olduğunu ve her birinin ilâhî birliğin hakikatinin farklı bir yönünü yansıttığını göstererek başlayacağım. Bu temel bize, Rūmī'nin düşüncesinde tevhidi anlamının önemli bir ön koşulunu tartışmanın yolunu açar: Tezkiye-i nefis. Rūmī'ye göre tezkiye, nefsin kötü alışkanlıklardan ve dünyevi bağlardan kurtulmasını ve böylece ilâhî nūr için bir kap haline gelmesini sağlayan, seyr u sülûk yolunda önemli bir adımdır. Bununla birlikte, bu arınma süreci nihayetinde nefsin ifna olmasıyla sonuçlanır; çünkü nefis-i emmâre en büyük engeli ve tüm dünyevi bağların kökenini temsil eder. Bu noktadan sonra, şehâdet beyanı (*lâ ilâhe illallâh*) ile tevhid anlayışı arasındaki ilişkiyi inceleyecek ve bu bilginin kelâmcıların dolaylı akıl yürütmelerini aştığını savunacağım. Daha sonra, tüm yaratılışın ilâhî isim ve sıfatların bir tezahürü olarak algılandığı bu birlik idrakinin sonucunu inceleyeceğim. Son olarak, Rūmī'nin tevhit tasavvurunun altında yatan metafizik ilkelere dönerek, onun ilâhî birlik anlayışına dair daha derin bir perspektif sunacağım.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ Celâleddin-i Rūmî, *Mesnevî*, ilâhî birlik, tevhid, ilâhî isimler

Our *Mathnawī* is the shop for Unity
anything you see except the One is an idol.
(*Math.*, VI, 1528)¹

Introduction

In the preface of the *Mathnawī*, Rūmī introduces his work as "the root of the roots of the roots of Religion" alluding to the fact

1 *Math.*, VI: 1528.

If you are thirsting for the spiritual ocean
make a breach in the Island of Mathnawī.
Make such a great breach that at every moment
you will see the Mathnawī to be only Spiritual
(*Mathnawī*, VI: 67-68).

The Latin numeral indicates one of the six books of Rūmī's *Mathnawī*, and the following number signifies the number of the verse in the specified book. The English translation of the verses is by R.E. Nicholson, in his *Mathnawī of Jalaluddin Rūmī* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

that it unveils the mysteries of attaining the Truth and certainty. Moreover, it said that the *Mathnawī* "is the greatest science of God, the clearest way of God, and the most manifest evidence of God."² According to Rūmī, religion as such comprises three main and inviolable elements: *sharī'a* (Divine Law), *tarīqa* (The Path) and *ḥaqīqa* (The Truth). *Sharī'a* is like a candle; unless one possesses a candle, one cannot proceed on the Path. Once one has embarked on the way, one's wayfaring is the Path and finally, when one has reached the destination, that is the Truth.³

In another simile which presumes the ancients' belief in the science of alchemy, this science itself is likened to the Law; the application

2 *Math.*, I: 3.

3 *Math.*, IV: 3.

of this science, namely, the act of rubbing the copper upon the philosophers' stone is the Path, and Truth is like the transmutation of the copper into gold. "Those who know alchemy rejoice in their knowledge of it saying "We know the theory of this science"; and those who practice it rejoice in their practice of it saying "We perform such works"; and those who have experienced the reality, rejoice in the reality saying, "We have become gold and are delivered from the theory and practice of alchemy: We are God's freedmen.⁴ *Each party is rejoicing in what they have.*"⁵

On another occasion, Rūmī compares the Law to the science of medicine and the Path to regulating one's diet in accordance with that science and taking the medications prescribed by the physician, and he compares the Truth to gaining everlasting health. So, the Law implies knowledge, the Path implies knowledge combined with action and the Truth implies reaching God and when a man dies, he is cut off from the Law and the Path and what remains is the Truth.⁶

Analyzing the above similes, one could perhaps say that until reaching the destination, the three aspects cannot be totally separated from each other. It is only a matter of emphasis in the sense that priority is much more given to one aspect rather than the others. They might be identified with what the Sufī masters designate as the three ways of action or fear (*makhāfa*), Love (*maḥabba*) and gnosis (*ma'rifa*).

Rūmī presents a view of *tawḥīd* in which one truly knows the meaning of Divine Unity only after undergoing spiritual training and self-cultivation which culminates in the state of the annihilation of the carnal ego in God (*fanā*). Rūmī refers to a verse in the Qur'ān according to which most of the believers do

4 ibid.

5 Q 23/53.

6 ibid.

not believe in God, but they associate other gods with Him.⁷ This means that there are two kinds of idol-worship, hidden (*khafiyy*) and manifest (*jaliyy*). The Prophet is reported to have said, *shirk (idol worship) is more hidden in my community than the creeping of a black ant in a tenebrous night on a massive rock.*

The Temptation of this World and of the Carnal Ego

In order to attain the station of the Divine Union the wayfarer (*sālik*) should undergo spiritual training. He should abandon the merely mundane aspects of the world and crave for the Hereafter. In order to purify his soul, he must abandon the passions of the carnal self. He should forsake the company of evil companions and opt for a spiritual retreat. He must abandon foolish talk in order to seek the Divine science. If he is to keep the spiritual vigilance (*bīdārī*),⁸ he should relinquish oversleep. In order to gain spiritual nourishment, he should abandon taking excessive food. Since spiritual wayfaring is encompassed by afflictions and tribulations which require the traveler's endurance and patience, he should abandon luxurious comforts. The spiritual traveler, moreover, is required to abandon blind imitation (*taqlīd*) if he is to gain knowledge through realization (*taḥqīq*). He should give up the habit of pride and boastfulness and adopt the practice of prayer and supplication. He should moreover incline toward anonymity rather than reputation and fame.

It is narrated that the Prophet said that this world is a prison for the believer and a paradise for the disbeliever.⁹ What do we mean

7 Q 12/106.

8 *Bīdārī* is a Persian equivalent of the Arabic *yaqzah*, meaning both wakefulness and spiritual vigilance.

9 *al-dunyā sijn al-mu'min wa jannat al-kāfir*. See, M.H. al-Ṭūsī, *al-'Amālī* (Beirut: Dār al-Thiḳāfah, 1414 AH lunar), 346.

when we say that it is a prison for the disbeliever? Or generally speaking what do we mean when we blame this world? It is to be blamed when it brings in its wake the forgetfulness of God. Every blessing of God can be used for good or evil purposes. Water, for example, beneath a ship in a vast ocean is a blessing because it carries the ship safely to the seashore. But when water pierces through the ship, it causes it to sink and brings a boat its perdition.

This world is a prison, and we are prisoners
dig a hole in the prison and let yourself out.
What is the world? It is to be forgetful of
God
it is not merchandise, silver, weighing
scales and women.
As regards the wealth that you spend for
religion
how good the righteous wealth is as the
Prophet said.
Water in the boat is the ruin of the boat
but water underneath the boat is a support.¹⁰

Purification of the Soul

The condition *sine qua non* of spiritual wayfaring to the Divine Threshold is the purification of the soul. In the Holy Qur'ān prophets are said to purify the soul of believers first and then to teach them the Scripture alongside the Divine Wisdom (Q 2/51, et al.) In the Surah al-Shams, salvation of the soul is premised solely on its purification (Q 91/1-11) which polishes the mirror of the soul and makes it possible to reflect and comprehend the Divine mysteries through knowledge by realization.

As in all sacred scriptures, Rūmī makes frequent use of parables which are the symbolic representation and expression of universal truths in concrete terms.¹¹ In a famous simile,

10 *Math.*, I: 982–985.

11 See G.R. Aavani, “Rūmī’s Use of Tales, Parables and Similes” in *Rūmī: a Philosophical Study* (Chicago: Kazi Publications, 2016), 307-315.

Rūmī likens this world to a bathhouse which comprises a bathroom above and a bath-stove or a furnace below. The share of the pious from the bathhouse is cleanliness which is visible from their shining faces. The mundane and worldly people are like the stokers of the furnace who keep it always warm, and the sign of the stokers is visible from their impure complexions.

The lust of this world is like the bath-stove
by which the bath, piety, is resplendent.
The pious man’s portion from this stove is
purity
because he is in the hot-bath and in clean-
liness.
The Worldly superiors resemble those who
carry dung
for the bath-keeper’s fire-making.
God has implanted cupidity in them,
in order that the bath may be hot and
well-provided.
Abandon this stove and advance into the
hot-bath,
know that abandonment of the stove is
the very essence of the bath.
Anyone who is in the stove is as a servant
to him that is self-denying and on his
guard.
Whoever has entered the bath his sign
is visible upon his face.
The signs of the stokers are conspicuous
too
in their dress and in the smoke and dust.¹²

But more detrimental to the spiritual wayfarer is the love of the carnal ego. It is the worst enemy in the path of spiritual realization and a great barrier in the vision of Divine reality in this world. The Prophet is reported to have said, *Your worst enemy is your carnal soul within your two flanks.*¹³ The more lenient you are towards it, the stronger it becomes and the more rigorously it opposes the inspirations of

12 *Math.*, VI: 238–245.

13 *a’adā ‘aduwwika nafsuka allatī bayna janbayk.* M.‘I. Warrām, *Tanbīh al-khawāṭir* (Qom: Maktabat al-Faqīh, n.d.), 59.

the heart and the mandates of the intellect. The idol of the carnal ego is the mother of all idols. The material idol is a snake, whereas the idol of the carnal self is a dragon. It is very easy to break an idol but to regard the carnal ego as easy to subdue is indeed folly. The Hell in the Qur'ān is depicted as having seven gates which are nothing but the vestibules of the carnal soul leading to eternal damnation.¹⁴

The entire Qur'ān is a description of the viciousness of the carnal souls.

look into the Holy Book, where is thine eye?¹⁵

Listen to this good counsel of the Prophet,
Your worst enemy is between your two sides.

Do not listen to the pompous talk of this enemy

she is like Satan, obstinately wrangling and quarrelling.

For the sake of this world and for contention,

she has made the everlasting torment easy to you.

Like magicians it makes a straw a mountain by artifice

again it weaves a mountain like a straw.

It makes ugly things beautiful by sleight of hand

and things beautiful ugly by false opinion

The work of magic is this that it breathes incantations

and at every breath transforms realities.

Such a magician is latent within you

and this concealed magic of temptation

is wrought by your carnal soul.¹⁶

Annihilation (*fanā'*)

There is a tradition from the Prophet who is reported to have said, *neither I, nor anybody else before me uttered a formula like lā ilāha*

14 Q 15/44.

15 *Math.*, VI: 4862.

16 *Math.*, III: 4066–4074.

*illā-'Llāh, that is there is no Divinity save Allah.*¹⁷ This terse formula delineates the very essence of *tawhīd* or the Divine Unity. It comprises both an affirmation and a negation, a negation of absolute reality from everything other than God, and its affirmation of the Absolute Being, namely God.

The above formula of *tawhīd* has other variants, seldom noticed by common believers but essential for a deeper understanding of it. Another version of the above formula is "*lā ilāha illā huwa*,"¹⁸ There is no Divinity but He," which means that the Ipseity (*huwīyyah*) of every being is due to the Absolute Ipseity of God. Still in another version of the formula we read "*lā ilāha illā anta*,"¹⁹ there is no Divinity but Thou," which signifies that had not God created the world there would be no "thou-ness". Therefore, God is the absolute "Thou" who is the creator of every "I" and "Thou".

But most important of all and specially emphasized by Rūmī is the formula "*lā ilāha illā anā*,"²⁰ there is no Divinity but I" which signifies that God the Almighty has the sole prerogative of being the Absolute "I" and that His absolute "I-ness" has manifested itself in everything. The latter version of *tawhīd* is much emphasized by Rūmī. True *tawhīd* can be realized if and only if one's phenomenal "I" is annihilated in the Absolute Divine "I". In this connection, Rūmī often refers to the story of Moses and Pharaoh in the Qur'ān. God spoke to Moses and encouraged by this interlocution with God, Moses addressing God said: "*My Lord show me that I might look upon Thee.*" God said: "*Thou shall not see me, but look upon the mountain, if it remains in its place then you will see me.*" When God

17 By which is meant only the formulation and not the Reality of *tawhīd*.

18 Q 20/8.

19 Q 21/87.

20 Q 20/14.

*manifested Himself to the mountain, He made it crumble to dust and Moses fell down in a swoon. When he recovered, he glorified God, turning to Him in repentance of what he had already said.*²¹

In the process of interlocution there was still the duality between “I” and “Thou” and since a physical vision of God was impossible, God manifested Himself to the mountain whereby the mountain crumbled to dust and Moses fell in a swoon, which is almost equivalent to what the Sufis call the state of annihilation (*fanāʾ*). The recovery of Moses from the swoon is tantamount to what Sufis term as *baqāʾ* (subsistence after annihilation). Pharaoh, instead, by denying the Divinity of the Absolute, appropriated to himself the title of Divinity by saying, *I am your Lord, most high* (Q 79/25). This means that by denying the Divinity of God, he falsely appropriated it to himself.²²

I am not of the same genus as the King of beings
but I have a light from Him in His self-manifestation.
Since my genus is not the genus of my King
my ego has been annihilated for the sake of His Ego.²³

Holding fast to the carnal soul is the cause of one’s perdition, but true *tawhīd* can be real-

21 Q 7/143.

22 According to Rūmī, every human being has a share of Moses and Pharaoh in him or herself. One should see to it which of the two preponderates in one’s being.

The mention of Moses has become an obstruction to you

for you think that these are stories which happened long ago.

The mention of Moses serves for a mask
but the light of Moses is thy actual concern, O good man!

Moses and Pharaoh are in thy being
thou must seek these two adversaries in thyself. (*Math.*, III: 1251–1253)

23 *Math.*, II: 1170–1173.

ized through the works of devotion and not by mere discourse.

Egoism is the ladder of creatures
they must fall from the ladder in the end.
Unless thou hast died and become living through Him
thou art an enemy seeking partnership with Him.
When thou hast become living through Him, He alone remains
it is absolute unity, how is it partnership?
Seek the explanation of it in the mirror of devotional works
thou wilt not gain the understanding of it from speech and discourse.²⁴

Such knowledge can be gained through realization, unveiling and spiritual tasting. If it were attainable merely through academic learning, Fakhr Rāzī (d. 1210), the greatest scholar-theologian of his time would have obtained it.

Since it has been delivered from “I”, it has now become “I”
blessing on the “I” that is without affliction.
If the intellect could discern the true way in this question
Fakhr-i Rāzī would be an adept in religious mysteries.
Since he had no knowledge through Spiritual tasting
his intelligence and imagination increased his perplexity.
How should this “I” be revealed by ratiocination?
That “I” is revealed after passing away from self (*fanāʾ*)
These intellects in their quest of the Real “I”

24 *Math.*, IV: 2763–2768. According to Rūmī, in order to glorify God, one should be humble before the Divine Majesty. To attain to the station of unity the seeker should consume one’s self in the Divine Self. The murky carnal ego to become luminous it must burn up in the radiance of the Divine Sun. As long as we have staunchly clutched our hands on the dualism of “I” and “We”, we shall never attain to the station of unification. *Math.*, I: 3008–3012.

fall in the abyss of incarnation (*ḥulūl*) and immanentism (*ittiḥād*).²⁵

In the following couplets Rūmī contrasts the ecstatic utterance of Ḥallāj (d. 922) (*anā-l-Ḥaqq*, “I am the Real”) with the claim of Pharaoh to be the supreme Lord. Ḥallāj, being God-intoxicated, uttered it, after having reached the state of annihilation, while Pharaoh’s utterance was a claim to Divinity accompanied by the negation of the Divinity of God.²⁶

25 *Math.*, V: 4142–4147. Here Rūmī wants to show the incapacity of reason alone to achieve the reality of *tawḥīd*, which is solely possible through the annihilation of the carnal ego and not merely by ratiocination. He also wants us to understand that in relying on ratiocination alone, there is the danger of falling into the abyss of incarnation (*ḥulūl*) or immanentism (*ittiḥād*) which are the identification of the Divinity either with a single person or with material entities.

26 There has been a prolonged and intense controversy over Ḥallāj’s ecstatic utterance “I am the Real” (*anā ’l-Ḥaqq*). According to Rūmī, Ḥallāj’s utterance should be distinguished from Pharaoh’s bold and misleading statement “I am your most supreme Lord” (79/24) because in the case of Ḥallāj, the utterance was due to the annihilation of his illusive self in the Divine Absolute Self, whereas Pharaoh claimed the Divinity for himself. According to the great Persian poet Ḥāfīz, Ḥallāj was crucified because he divulged Divine secrets that should be kept concealed. (Ghazal No. 136, Khānlarī edition.) According to Ibn ‘Arabī, ecstatic utterances, even if valid in their own right, being uttered in the state of Divine Intoxication (*sakr*) do not represent the highest stage of spiritual attainment. Divinity is the sole prerogative of God, and it does not behoove a servant of God to claim it (See Ibn ‘Arabī, *al-Fuṭūḥāt al-makkiyah*, (Beirut: Dār Ṣādir, nd.), chapter 195). Nonetheless Rūmī argues that to exist is to be something and to be something is to be determined. A perfect human being is not like an entity among other entities and as such is beyond any determination and hence is a perfect image of Divinity.

Since you have heard the description of the sea of non-existence

continually endeavor to stand upon this sea
Inasmuch as the foundation of the workshop
is that non-existence which is void and traceless and empty.

All master-craftsmen seek non-existence
and a place of breakage for exhibiting their skill.
Necessarily the Lord, the master of all masters
his workshop is non-existence and naught.

A Pharaoh said, “I am God” and was laid low,

a Mansur (Ḥallāj) said “I am God” and was saved.

The former “I” is followed by God’s curse, and the latter “I” by God’s Mercy, O loving man.

For that one (Pharaoh) was a black stone, this one a cornelian.

that one was an enemy to the Light, and this one passionately enamored of it.

This “I” was He (God) in the inmost consciousness

through oneness with the Light not through incarnation.²⁷

When a man’s “I” is negated from existence,

then what remains, consider well, O denier

If you have an eye open it and look

tell me after “not” what remains.²⁸

According to Rūmī, man is made in the image of God, that is, God has bestowed on him all His Names and Attributes. He has blown into him of His own Spirit. So, when the loving believer sincerely treads the Straight Path leading to God, his essence and attributes become Divine. When he is annihilated in God, in a state of intoxication he will utter like Ḥallāj “I am the Real.” When we eat lifeless bread, for example, it is transubstantiated into life. When a bundle of dark wood is turned into fire, it loses its darkness and is turned into light. The black iron when thrown into the furnace becomes fiery and red and totally loses its darkness. The Qur’ān talks about the “dyeing of God” and asks that “who is better than God in dyeing?” (Q 2/138) Now, dyeing involves plunging cloth in the dyeing vat.

Whenever this non-existence is greater, in that quarter

the more manifest is the work and workshop of God.
Since the highest stage is non-existence
the dervishes (Sufis) have outstripped all others.
(*Math.*, VI: 1466–1471)

27 *Math.*, V: 2035–2039.

28 *Math.*, VI, 2096–2097.

The baptism of Allah is the dyeing vat of Hū (the Absolute God)

therein all multi-colored things become of the one color.

When the mystic falls into the vat and you say to him “arise”

he says in rapture, I am the vat, do not blame me.

Saying “I am the vat” is saying “I am God” he has the color of fire, even though he is iron.

The color of iron is naughted in the color of fire,

it boasts of its fieriness, though keeping silence.

When it has become like gold in redness, then without tongue it boasts “I am the fire.”

Being glorified by the color and nature of the fire

it tells you “I am the fire, I am the fire”

I am the fire, if you have doubt and suspicion

make trial, put thy hand upon me

I am fire, if it seems dubious to you

lay your face upon my face for one moment.²⁹

Then Rūmī apologizes for the simile. One should not take it in a quite literal sense and then he advises himself to leave the sea of Divine Unity untouched and unprofaned by such comparison.

Do not set foot in the Sea, speak not of it on the shore of the Sea keep silence, biting your lips in amazement.³⁰

Appearance and Reality

According to the Qur’ān, God is both manifest (*al-zāhir*) and Hidden (*al-bāṭin*). Being manifest means that He has made His appearance in the world such that the world is nothing but the manifestation of Divine Names and

29 *Math.*, II: 1342–1352.

30 *Math.*, II: 1353.

Attributes. Now, this world appears to human beings as objects of the five senses, that is, as perceptible phenomena, and we take these sense phenomena to be not only real but as constituting absolute reality. In other words, if we trust our senses alone, we are deceived because we are suffering from the illusion that there is no reality save the perceptible phenomena. There are some phenomenologists who absolutely deny any reality beyond what is given to us in sense perception. There are still others who do not deny extra-phenomenal reality, but nonetheless to them the data of sense perception are more real, and that is why they use deduction to infer the existence of ultra-sensible realities.

God hath caused the non-existent to appear existent and magnificent

He hath caused the existent to appear in the form of non-existent.

He hath concealed the sea and made the foam visible

He hath concealed the Wind and displayed to thee the dust.

The dust is whirling in the air as a minaret how should the dust rise aloft, of itself.

Thou seest the dust on high, O infirm of sight

and not the wind except through knowledge by induction.

Thou seest the foam moving in every direction

without the Sea the foam hath no existence.

Thou seest the foam by sense perception, the sea by induction

thought is hidden, speech manifest.

We deemed negation to be affirmation

we had an eye that saw only the non-existent.

The eye that made its appearance in a state of slumber

how can it see aught but phantasy and non-existence.³¹

31 *Math.*, V: 1026–1033.

He who depends solely on the authority of his senses gets totally perplexed because he is refused and denied the vision of reality. He is overwhelmed by phantasy and illusion. Rūmī asks the question as to why God being generous and beneficent, caused the reality to be hidden from some and revealed to others? God is a master magician. He who is the Absolute Reality has made the phenomena appear as reality to those who have turned away from Him.

Wondering why He set up this non-existence in full view
and why He caused that Reality to be hidden from sight.
Praise to Thee O Master-weaver of magic who hast made
dregs to seem pure wine to them that turn away from the Truth.³²

The impermanent phenomena of the world of appearances are constantly changing, which the unenlightened minds take as the only reality. It is quite an illusion to take the phenomenal world to be the absolute and immutable reality.³³ For Rūmī, God alone is the Absolute reality and the world and everything in it is a theophany or a manifestation of the Divinity. The formula of *tawḥīd* signifies that the reali-

32 *Math.*, V: 1035–1036. According to Rūmī those who deny the reality of *ātman*, necessarily deem the *māyā* to be the sole reality. In addition, he considers it to be an artifice of God “the Master-weaver of magic who has made everything other than the Real to appear as absolute reality to those who deny Him.”

33 The multifarious phenomena of the world are as the veils of the Reality concealed behind them. They are like the froth and foam which conceal the reality of the ocean. It is one of the paradoxes of the Divine theophany in the world that the Real manifests itself in the phenomena to become known and to be recognized, but the phenomena, instead, are like the veils which conceal the Real, who is only known by those who have either shattered the veils or having pierced the veils have been able to catch a glimpse of the Real. See, Qayṣarī, *al-Tawḥīd wa'l-nubuwwah wa'l-walāyah*, edited by S.J. Āsh-tiyānī (Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 1360 AH solar), 13.

ty of anything other than God is derived from the Divine reality.

Who are we, O Thou soul of our souls
that we should remain in being beside
Thee.
We and our existences are really non-existences
Thou art the Absolute Being which manifests the perishable phenomena.³⁴

In the next few lines which has drawn the attention of many saints and sages and on which many commentaries have been written, Maulānā depicts the world as a flute and God as the flute-maker and the flute-player. The music in us comes from Him. We are the harp and he is the harp-maker who strikes with the plectrum the notes of joy and lamentation; we are pieces of chess and our victory or defeat is from Him. We are the rushing lions of the banner in front of the wind of His glory. He has given to non-beings the delightfulness of being.

We are all lions, but lions on a banner
because of the wind They are rushing onward from moment to moment.
Their onward rush is visible and the wind unseen
may that which is unseen not fail from us.
Our wind and our being are of thy gift
our whole existence is from thy bringing us into being.
Thou didst show the delightfulness of Being unto non-being
after Thou hadst caused not-being to fall in love with Thee.
Take not away the delightfulness of Thy bounty
take not away the dessert and wine and wine-cup.
And if Thou take it away who is there to make inquiry?
how should the picture strive with the painter.
Do not look on us, do not fix Thy gaze upon us (in anger)

34 *Math.*, I: 601–602.

look on Thy own kindness and generosity.
We were not and there was no demand on
our part
Thy grace was hearkening to our unspo-
ken prayer.³⁵

In the state of annihilation, the wayfarer is
awakened by and enlightened through God,
an enlightenment which awakens one from
the spiritual slumber, a slumber which the
worldly people falsely call an enlightenment.

Whosoever is awake (to this material
world) is the more asleep
His wakefulness is worse than his sleep.
When our soul is not awake to God
wakefulness is like closing the gates of Di-
vine Grace.³⁶

The Simile of Color

Tawhīd literally means “Unification,” that
is taking plurality and multiplicity back to
their original unity. Unity and plurality are
correlative terms, meaning that one cannot
be found without the other. This relationship
between unity and multiplicity can be best
illustrated by the simile of light. Sunshine,
for instance, is colorless but when it passes
through glasses of different colors and hues,
it takes on the different colors of the multifar-
ious glasses through which it passes. When
the glasses are cast away, the original light
becomes resplendent.

The glasses of diverse hue
cause that Light to seem colored to us.
When the many-colored glasses are no more

35 *Math.*, I: 599–600.

36 *Math.*, I: 409–410. Enlightenment, that is awaken-
ing to the Real is of paramount importance in all
religions. In Hinduism the ultimate goal in life is
the attainment of *Moksha*, which is the final libera-
tion and release from all bonds such as *Karma* and
Samsara. In Buddhism it is equivalent to Bodhi,
which literally means “awakened”. “Without this
experience there would be no Buddhism.” (See the
articles “Moksha” and “Enlightenment” in *Ency-
clopedia of Eastern Philosophy and Religion*, (Bos-
ton: Shambala Publications, 1994).)

then the colorless Light makes thee
amazed.

Make it thy habit to behold the Light with-
out the glass
so that when the glass is shattered there
may be no blindness.³⁷

There are many who see the coloured glass-
es but not the light. There is no doubt that
what Rūmī has in mind is the Divine Light,
which if taken away, everything reverts back
to the original state of non-being. Time and
again Rūmī reiterates that when the sun sets,
it becomes clear that the cause of daylight was
not the day but the luminous sun. Similarly,
God is the source of every excellence, and
perfections of the world are borrowed from
the Divine Perfections.

The beauty of everything beautiful, the beau-
ty of the beloved in the bosom or that of the
rose in the rose-garden fade away, which
means that their beauty was borrowed. They
put on a borrowed adornment and pretended
that these robes were their own property.

O God, I wonder what fault did that or-
chard commit
that these beautiful robes should be
stripped from it!
It paid regard to itself and self-regard is a
poison
beware, O thou who art put to trial.
The minion for love of whom the world
wept
the world now is repulsing him from itself:
what is his crime?

The crime is that he put on a borrowed
adornment
and pretended that these robes were his
own property.
We take them back in order that he may
know for sure
that the stack is Ours and the fair ones are
only gleaners.

That he may know that those robes were
a loan

37 *Math.*, V: 989–991.

it was a ray from the Sun of Being.
 All that beauty and power and virtue and
 knowledge
 have journeyed hither from the Sun of Ex-
 cellence.
 They, the light of that Sun, turn back again
 like the stars, from these bodily walls.
 When the sunbeam has gone home
 every wall is left dark and black.
 That which made thee amazed at the faces
 of the fair
 is the Light of the Sun reflected from the
 three-colored glass.³⁸

If the lamps are distinct yet their beams merge
 into one, this suggests that their illumination
 does not originate from separate sources—
 which often lead to diversity—but from the
 Infinite Light above, the primal source of all
 light below. Keeping our gaze fixed upon that
 absolute and infinite light will deliver us from
 dualism and idol-worship.

This earthenware lamp and this wick are
 different,
 but its light is not different: it is from Yon-
 der.
 If thou keep looking at the glass (lantern)
 thou wilt be lost.
 because from the glass arise plurality and
 dualism.
 But if thou keep thy gaze upon the Light
 thou wilt be delivered from dualism and
 the plurality of the finite body.
 From the point of view, O thou the kernel
 of existence
 there arises the difference between the be-
 liever, the Zoroastrian and the Jew.³⁹

38 *Math.*, V: 979–988.

39 *Math.*, III: 1255–1258:

If ten lamps are present in one place
 Each differs in form from another.
 But if you turn your face towards their light
 It is impossible, without any doubt to distinguish
 the light of each. (*Math.*, I: 678–679):
 In things spiritual there is no division and no num-
 bers
 In things spiritual there is no partition and no indi-
 viduals (*Math.*, I: 681):

The Duplicity of Vision

When we think about this world, we conceive
 it as being totally other than God. But this
 “otherness” in the strict sense is conducive to
 dualism. According to the Qur’ān, God is the
 First, the Last, the Manifest, and the Hidden.
 (Q 57/3) These four attributes of God reveal
 to us the secret of His Self-disclosure in the
 universe. Being the First means that He is
 the primordial principle of everything. He is
 the Last in that everything returns to Him.
 He is Manifest in that the world is His locus
 of self-disclosure; He is Hidden, that is His
 reality is concealed behind everything, an
 “indication that God is outwardly manifest
 and inwardly hidden”.⁴⁰

Now to separate the First from the Last and
 the Manifest from the Hidden is a symptom
 of the duplicity of vision.

This dualism is characteristic of the eye
 that sees double
 But the First is the Last and the Last is the
 First
 Hark! By what means is this made known
 to thee?
 By means of the Spiritual resurrection
 seek to experience that resurrection.⁴¹

“Spiritual resurrection” is a reference to the
 Prophetic Tradition, *Die before you die*, which
 in the Sufi tradition means mortifying the
 passions of the carnal soul in order to make
 the Spiritual vision of Divine realities pos-
 sible.⁴²

Do not say “two” do not know “two” and
 do not call “two”
 deem the slave to be effaced in his master.

40 See S. H. Nasr (editor-in-chief), *The Study Quran*,
 (New York: HarperOne Publishers, 2015), 1331.

41 *Math.*, VI: 819–820.

42 *Math.*, VI: 3837–3838.

The mystery of “die before death” in this
 that all the prizes come after dying, not before.
 Except dying no other skill
 avails with God, O artful schemer!

The Khwāja likewise is naughted and dead
and checkmated and buried in Khwājāh's
Creator.

When you regard this Khwāja as separate
from God

you lose both the text and the preface. (i.e.
the two aspects of the one reality)

Hark, let your inward eye and your heart
pass beyond the bodily clay

this is one *Qibla* (object of worship) do not
see two qiblas.⁴³

There are few people to whom one can con-
fide the secrets of the Divine Unity. One
must close one's mouth and be silent or else
one should speak in the language of the
double-seeing man or one should wield both
ways: to speak and to be silent; to be silent in
the presence of the people of falsehood and
deceit and patiently endure their presence
who might by the stone of their ignorance
break the jar. One should speak to them with
fair words and with divinely inspired reason.
Being patient with the unworthy purifies the
heart.

That unity is beyond description and con-
dition

nothing comes in the arena of speech but
duality.

Either like the double-seeing man drink in
this duality

or close your mouth and be very silent.

Or do both in turns, now silence, now
speech

with the uninitiated beat the drum like
him that sees double.

When you see a confidant declare the
mystery of the Spirit

if you see the rose sing loud like nightin-
gales.

But when you see a water-skin full of de-
ceit and falsehood

shut your lips and be like a dry-lipped jar.

For he is an enemy of water, in his pres-
ence do not move

43 *Math.*, VI: 3215–3218.

your lips, else the stone of his ignorance
breaks the jar.

Patience endure the punishments inflicted
by the ignorant man

give him fair words and dissemble with
the divinely-inspired reason.

Patience to the unworthy is a means of pu-
rifying the worthy

wherever a heart exists, patience purifies it.⁴⁴

The Path of Love

So far, we have had almost a theoretical dis-
cussion about the meaning of *tawhīd*. But the
question now is as to how this sublime stage
can be achieved not by conceptualization and
theoretical deduction but through Spiritual
realization. To this question Rūmī answers
categorically that the surest and the best way
to achieve the union is the Path of love. When
the fire of love blazes up, there remains no
duality between the lover and the beloved.
The lover's being gets consumed and there
remains only the beloved. If there is still the
duality between the lover and the beloved, it
is not lover, in the proper sense; it is only an
idle passion. Only through Divine love, can
the meaning of *tawhīd* be realized.⁴⁵

Love is that flame which when it blazes up
consumes everything else but the Beloved.

The lover drives home the sword of *not* (*la*)
in order to kill

all other than God: thereupon consider
what remains after *not*.

44 *Math.*, VI: 2034–2041.

On the Gnostic's lips is a lock while his heart is full
of mysteries
his lips are silent, but his heart is filled with melodi-
ous songs

Gnostics who have drunk from the cup of God
have known the mysteries and kept them hidden.
Whosoever has been taught the mysteries of the Di-
vine action

his lips are sealed and as it were stitched. (*Math.*, V:
2238–2240)

45 For a more detailed discussion about love in Rūmī,
see Gholamreza Aavani, *Rūmī: A Philosophical
Study*, 119–135.

There remains *except God (illa-Llāh)*, all the rest is gone
 Hail, O mighty Love, destroyer of polytheism!
 Verily, He is the First and the Last, do not regard polytheism
 as arising from aught except the eye that sees double.⁴⁶

In the Qur'ān we read, *He loves them, and they love Him* (Q 5/54). His love, being absolute and infinite, precedes our love which is only a pale reflection of it. Love is first and foremost an attribute of God. Man being created in the image of God has potentially all the Divine Attributes which can be assimilated only through Divine Love.

Love is an attribute of God, but fear is an attribute of the servant
 who is afflicted by lust and gluttony.
 Since you have read in the Qur'ān "*they love Him*"
 joined in a certain place with "*He love them.*"
 Know, then that love (*maḥabbah*) and excessive love (*ishq*) too
 is an attribute of God; fear is not an attribute of God, O honoured Sir!
 What relation exists between the attributes of God and those of a handful of earth
 what relation exists between the attributes of the temporally originated man and those of the Holy one.⁴⁷

God loves all those who love Him. God does not look upon our outward forms. He keeps in deep regard the heart of the servant who loves Him. So, we should not care whether we are beautiful or ugly, infirm or stout in stature. We should only look upon our noble aspiration. We should always keep searching for Him at all events. We should be like the dry-lipped thirsty ones who are seeking water. This unquenchable Spiritual thirst will

46 *Math.*, V: 586–591.

47 *Math.*, V: 2185–2188.

remove all the obstacles in our way to ultimate Union.

Do not regard thy ugly or beauteous form
 regard Love and the object of thy search.
 Do not regard the fact that thou art despicable or infirm
 look upon thy aspiration, O noble one.
 In whatsoever state thou be, keep searching
 O thou with dry lips, always be seeking water.
 For that dry lip of thine gives evidence
 that at last it will reach the Springhead.
 Dryness of lip is a message from the water
 that this agitation will certainly bring thee to the water.
 For this seeking is a blessed motion
 this search shall remove obstacles on the way to God.⁴⁸

The Role of the Spiritual Master

It is necessary for a spiritual wayfarer to choose, by Divine Grace, a spiritual master who guides him on the Way. To travel in this path without the Divine aid and spiritual direction of a master (*pīr*) is extremely dangerous even if one has travelled on the way many times. One should follow in the footsteps of the master lest Satan lying in ambush make the neophyte deviate from the way. He has already caused many wayfarers to go astray.

48 *Math.*, III: 1437–1442. According to Rūmī, Prophet Muhammad is the consummation of Divine Love. God, addressing him, said: *Were it not for you, I would not create the spheres (lāulāka lammā khalaqtu'l- aḥlāk).*

The pure love was united with Muhammad for love's sake God said to him "but for thee." Since he alone was the ultimate goal of love, therefore, God singled him out from the other prophets.

Saying, had it not been for pure love's sake
 how should I have bestowed an existence on the heavens

I have raised up the lofty celestial sphere
 that thou mayst apprehend the sublimity of love.
 (*Math.*, V: 2737–2740)

Choose a *pīr*, for without a *pīr* this journey
is exceeding full of woe and affright and
danger.

Without an escort you are bewildered on
a road

you have travelled many times before.

Do not, then, travel alone on a Way that
you have not seen at all

do not turn your head away from the
Guide.

The ghoulish will entice you from the way
and cast you into destruction

there have been in this way many craftier
than you.

Hear from the Qur'ān the perdition of the
wayfarers

what the evil-souled Iblis did unto them.⁴⁹

When one has chosen a *pīr*, one must not
be faint-hearted like water and crumbly like
earth. If one is enraged by every blow, then
one is like he who wants to become a mirror
without being polished.

Go thou, take refuge in the shadow of the
sage

that thou mayst escape from the Enemy
that opposes in secret.

Of all the acts of devotion this is the best
for thee

thereby thou wilt gain precedence over ev-
ery outstripper.

When the *pīr* has accepted thee take heed,
surrender thyself

go like Moses under the authority of Kh-
izr.⁵⁰

How canst thou go without being coun-
selled by a wise shaykh (master)

since thou hast not a discerning heart.

Woe to the unfledged bird that

flies up to the zenith and falls into peril.

Intelligence is wings and feathers to a man
when he lacks intelligence, he must seek
the intelligence of a guide.

Either be victorious or in search of a victor

49 *Math.*, I: 2943–2949.

50 *Math.*, I: 2967–2969.

either have insight or be in search of one
endowed with insight.⁵¹

The Sufi's book is not composed of ink
and letters

it is naught but a heart white as snow.⁵²

Divine Names

The best way to know God and His image,
man, is through the Divine Names and
Attributes. The Qur'ān is unique among all
Scriptures, nay, among the world literature
in its unsurpassed allusions to the Divine
Names. *Unto God belong the Most Beautiful
Names, so call Him by them and leave those
who deviate with regards to His Names.*⁵³

Concerning Adam, the progenitor of human-
kind, it is said in the Qur'ān that *He taught
Adam the Names, all of them.* Considering
the fact that the all-inclusive Name, *Allah*,
comprises in itself all the Divine Names, this
verse signifies that Adam and his progeny are
the manifestations of the Supreme Name.⁵⁴

Innumerable books and treatises have been
compiled concerning the Divine Names, deal-
ing with the subject from Sufi, theological
and philosophical viewpoints. But it is one of
the great achievements of Rūmī, that without
being entangled in hairsplitting scholastic
casuistry, using the symbolic allegories and
similes sums up the whole doctrine in a few
lines.

In a beautiful simile, the Divine Names
are likened to the stars in the galaxy which
are reflected in the pure and limpid water
of the stream. The water in the stream has

51 *Math.*, VI: 4037–4076.

52 *Math.*, II: 159.

53 Q 7/180.

54 The story of Adam's creation as the vicegerent (*khalīfah*) of God on earth and the dialogue of angels with God about their own superiority to Adam and the instruction of all the Divine Names to Adam is beautifully recounted in *Sūrah al-Baqarah* (2/31–35).

changed many times or is ever changing, but the reflection of the stars and the moon remains unaltered. Divine Names are like the ideal stars. Generations and generations have passed but these Ideas (Divine Attributes) are permanent and everlasting. One should not seek the foundation of these Names in the running water, rather one should raise one's head and behold them in the wide expanse of Heaven. These attributes are like ideal stars which are established in the Sphere of Divine Realities.

Know that the created world is like pure and limpid water
in which the attributes of the Almighty are shining.
Their knowledge and their justice and their clemency
are like a star of heaven reflected in running water.
Kings are the theatre for the manifestation of God's kingship
the learned are the mirror for God's Wisdom.
Generations have passed away and this is a new generation,
the moon is the same moon, the water is not the same water.
The justice is the same justice, and the learning is the same learning too,
but those generations and people have been supplanted by others.
The beautiful are the mirror of His Beauty
Love for them is a reflection of His being desired
This cheek and mole go back to the Source thereof.
How should a phantom continue in the water forever?⁵⁵

In the end Maulānā advises us not to be veiled and deceived by these phenomenal forms, rather we should lift our spiritual eyes and behold their reality in the Divine Realm. One

55 *Math.*, VI: 3172–3182.

should wake up from the dream of phenomenal forms and be fully awakened from the dizzy slumber of engagement with phenomenal appearances. One should rub one's eyes, which makes one aware that all phenomenal configurations are in reality nothing but He.

The whole sum of pictured forms is mere reflection in the water of the river
When you rub your eyes, you will see that all of them are in reality He.⁵⁶

Everything in the universe is a manifestation of the Divine reality and according to the Qur'ān is a "face" of God: *To God belong the East and the West; wheresoever you turn there is the face of God.*⁵⁷ Everything is a face of God in the sense that God has manifested Himself in that thing, by which He may be known. *All things will perish but His Face.*⁵⁸ Things due to their contingent nature are evanescent, but the Divine manifestation is permanent. *That which is with you comes to an end but that which is with God subsists.*⁵⁹

The peerless God hath made all the six directions
a theatre for the display of His signs for the enlightened
In order that whatever animal or plant they look upon
they may feed upon on the meadows of Divine Beauty
Hence, He said to the company of believers
Wheresoever you turn, there is His Face.
If in thirst they drink some water from a cup
They are beholding God within the water.⁶⁰

Surely contemplating the signs of God and beholding His resplendent appearance in

56 *Math.*, VI: 3183.

57 Q 2/115.

58 Q 28/88.

59 Q 19/96.

60 *Math.*, VI: 3640–3643.

everything as displaying His Most Beauteous Face is a sure sign of Divine Unification (*tawhīd*). To summarize one can say that spiritual journey for Rūmī lies in the human recognition that there is ultimately one reality, the Absolute Reality of God, to whom one should return through contemplating the reality of Divine Names and Attributes through deciphering the secrets of their manifestation in creation and through wayfaring and spiritual realization.

Man Made in the Image of God

In the Holy Bible we read: “Then God said: Let us make man in our image, after our likeness (N.T. 1:26.)” Now the question arises as to what the Bible signifies by this statement. What does God mean by “His image, after His likeness?” In my estimation, the best, most precise and rather more detailed account is to be found in the terse formula of the Qur’ān with regard to Adam. *And God taught Adam all His Names* (Q 2/31). Since the Holy Name *Allah*, according to the Qur’ān, comprises all the Divine Names (Q 17/110), it follows that humans are made in the image of God and after His likeness in this sense that they potentially encapsulate all the Divine Names and Attributes. So the emphasis of the Qur’ān as well as the Bible is to actualize them as much as possible by assimilating all the Divine Attributes inherent in us human beings. After such assimilation no doubt the light of true *tawhīd* will dawn upon and illuminate the depth of the self of the believers.

If you are born of Adam sit like him
And behold all his progeny in yourself.⁶¹

61 *Math.*, IV: 809.

The Primordial Covenant of *Tawhīd*

In the Surah al-A’rāf, there is a well-known verse about the Primordial Covenant of God contracted with human beings with regard to *tawhīd*: *And when thy Lord took from the children of Adam, from their loins, their progeny and made them bear witness concerning themselves, “Am I not your Lord?” They said, “Yea, we bear witness.”*⁶²

This verse emphasizes the fact that the fundamental relationship between God and all human beings is premised upon the simple and unmediated recognition of his Lordship before their creation. This verse is also connected with the Quranic notion of *fiṭrah*, or the primordial nature with which all human beings were endowed.⁶³ It is also connected with the *imago Dei* conception of man discussed above. In the above verse God addresses human beings “Am I not your Lord?” (*alastu bi-rabbikum?*) and by their responding “Yea” they bear witness to Divine Lordship.⁶⁴

In the *Mathnawī*, Rūmī refers to this pact as “*ahd-i alast*” (pre-eternal covenant). We have come to this court of justice of the Divine Decree in order to fulfil the covenant. We had already said “yea” to God’s question, *Am I not your Lord?* We are already on trials. Our words and deeds are the best evidence of that assent. Why are we silent in the court of the Judge? Have we not come here to bear witness?

How long, O witness! Wilt thou remain
under detention
In the court of the Judge, give thy testimony,
now...
Until thou give that testimony, O witness
How wilt thou escape from this court?...⁶⁵

62 Q 7/172.

63 Q 30/30.

64 See S.H. Nasr, *The Study Quran*, 466-468.

65 *Math.* V: 174-180.

Some Metaphysical Problems Concerning *Tawhīd*

1. God the Cause of All Causes

Philosophers consider God as the first cause and moreover believe in many secondary causes other than God. This, according to Maulānā, is a sort of polytheism. In addition, they deem the sensible causes to be proximate and using them as premises, argue for the existence of God as the remote cause. This is to be veiled by phenomena and to see everything topsy-turvy. One should not be veiled by the secondary causes. The formula of *tawhīd* demands us to uphold that there is no cause other than God. If, for example, an injury befalls us from a creature, it is in reality no more than an instrument for the Divine act. A true gnostic refers everything to God and not to the instrument. There is a well-known proverb to this effect: “The wall said to the nail: Why are you splitting me? The nail replied: Look at him who is hitting me.”⁶⁶

Rūmī cites Abū Yazīd Basṭāmī as a good example who said that during all his bygone years he had never spoken to any creature, nor had he heard any creature speak to him, but people fancied that he was speaking and listening to them because they did not see the Most Glorious Speaker and Listener behind the scene.

All prophets, according to Maulānā, have come to cut the cord of the secondary causes. The whole of the Qur’ān consists in cutting off the chain of secondary causes.⁶⁷

God says: “I am all-sufficing, I will give thee all good,
without a secondary cause, without the mediation of another’s aid.
I am all-sufficing, I will give thee satiety without bread,

66 *Math.*, V: 1680-1685.

67 *Math.*, III: 2517-2520.

I will give thee sovereignty without armies.

I will give thee narcissi and wild-roses without spring,

I will give thee instruction without a book and teacher.”⁶⁸

God is the Causer of all causes (*musab-bib-al-asbāb*), so, one should not be veiled by the causes from the vision of the Causer who is the absolute cause of everything.

These causes are veils on the eyes
for not every eye is worthy of His work...
Everything good or evil comes from the Causer
cause and means, O father, are naught.⁶⁹

2. God’s Essence and Attributes

The Holy Prophet is reported to have said: *Do not meditate upon God’s Essence but meditate upon His bounties.* According to Maulānā the intellect has no way to the Divine Essence, because it is in bondage to separation and union. What we humans think about the Essence, is in reality our speculation about the Essence and not the Essence itself. It is our false opinion, because on the way to God there are a hundred thousand veils.⁷⁰ This might remind us of the following utterance attributed to Imam Muḥammad Bāqir who is reported to have said: “Whatever distinctions you make (concerning the Divine Essence) by your fancies (reasons) in the most strict sense, it is a creation like you, forged by you and mirrors back to you.”

But according to Maulānā, human reason can have no access to the Divine Essence,

68 *Math.*, IV: 3517-3518.

69 *Math.*, V: 1551-1554. It might seem that Maulānā believes in absolute determinism and predestination. But this is far from being the case. Shams, his spiritual master is a staunch adherent of human free choice. Maulānā, too, offers many arguments to prove the reality of human free choice. See, Aavani, *Rūmī: a Philosophical Study*, 55, 301-305.

70 *Math.*, IV: 3700-3702.

but such an access is possible in the state of union when one transcends all relations and all signs. He who has lost the Essence is confined to the Attributes or to the actions or relations proceeding from the Attributes.

Inasmuch as those in the state of union
Are absorbed in the Essence, O Son!
How should they look upon the Attributes?
When your head is at the bottom of the
river,
How will your eye fall on the color of the
water?⁷¹

In that sublime presence that there is the light of God, there is no past, present or the future. Again, those men of God who have transcended the space and in whom is resplendent the light of God, have likewise transcended the three mentioned moments of time.⁷²

Proximity to God, moreover, is not spatial such as going up and down. It is to escape from the prison of mundane existence. Existence as such has nothing to do with “up” and “down”. There is no “up” and “down”, “soon” or “late”, “near” and “far” in the non-existence of the Divine Threshold.⁷³

3. The Manifestation of Divine Names in Opposites

In the worldviews expounded by the theory of Theophany, the Divine Attributes are said to be manifested in the world through opposites. This point is reiterated by Maulānā on different occasions. In the first book of *Mathnawī*, he emphasizes the fact that since God has no opposite, He is ever hidden, but the manifestation of the hidden Divine Names and Attributes is through the opposites.

We humans, too, know everything by their contraries such as light, which is known by its opposite, i.e. darkness.

71 *Math.*, II: 2811-2814.

72 *Math.*, III: 1151-1152.

73 *Math.*, III: 4514-4516.

The light of God hath no opposite in all
existence
That by means of that opposite it
Should be possible to make Him manifest.⁷⁴

In the Holy Qur’ān, we often see the Divine Names in opposites. For example, we read: *He is the First (al-awwal), the Last (al-ākhir), the Manifest (al-zāhir) and the Hidden (al-Batin)*. These four attributes best articulate the reality of *tawhīd*. In one sense we can say that they are opposites but, in another sense, they are correlative and complementary in that one cannot exist without the other. But at the same time, they are all processions or emanations of the one single and unique Divine Ipseity (*huwa*) which remains ever hidden from the world.

The Divine Attributes are as if the sub-categories of these four Divine Names. God for example is both the Abaser (*al-khāfiq*) and the Exalter (*al-rāfi‘*). Without these two attributes nothing can be accomplished. The lowliness of the earth and loftiness of heaven are clear instances of these two Names without which the revolution of the celestial bodies would be impossible. The loftiness and lowness of the earth are of another sort because one half of the year the earth is barren and the other half it is fresh and green.⁷⁵

Again, the sovereignty of God and His manifestation through the opposite Attributes is best exhibited in the course of human history which is no exception to this universal rule. In eternity it was the decree of God to reveal and manifest Himself. But since He has no opposite and nothing can be shown without a contrary, He created a vicegerent (*khalifah*) to function as the mirror of His sovereignty and endowed him with all His Names and Attributes. But at the same time, He set up against him a contrary of darkness.

74 *Math.*, I: 1131-1134.

75 *Math.*, VI: 1847-1853.

He made two banners: one white and the other black. The white one was Adam and the other Iblis (The Devil) and as a result there was combat and strife between these two opposite camps.

In the next generation there was the combat between Hābīl (Abel) and Qābīl (Cain). These two banners of justice and iniquity continued to be raised till the period of Nimrod who was staunch adversary of Abraham and as a consequence they waged war against each other. These two contrary parties carried on the struggle from generation to generation down to Pharaoh and Moses, who fought bitterly against each other. God made the water of the sea His arbiter to decide which party should prevail. This banner of struggle between the two parties was kept unfurled till the time of Muṣṭafā (Prophet Muḥammad) who contended with Abū Jahl, the commander of the army of ignorance and iniquity.⁷⁶ The same kind of antagonism existed between the former prophets and their respective tribes, as the one between Lot and his people or the prophet Hud and his tribe (‘Ād).⁷⁷

4. Everything is a Miracle of God

For the one who perceives everything with his or her spiritual eye, everything in existence is a true miracle of God. Take as an example the physical eye and ear. God has caused the light to flow from the fountain of the eye. This light has no source of supply in the fat of the eye or in the retina. But God has made them a veil for Himself when bringing light into existence. Again, the cavity of the ear by attracting the words into itself apprehends that which is spoken and distinguishes between what is true or false. As in the case of the eye, the bone and the ear only veils. “In the two worlds there is none except God.

76 *Math.*, VI: 2151-2163.

77 *ibid.*

He is the Hearer, He is the Speaker unveiled (to the Gnostics).”⁷⁸

In the second book of *Mathnawī*, he reiterates the same theme, adding thereto the miracle of the tongue from which flow the words of wisdom and that of understanding and reason in the midst of blood and intestines.

Save through Thy munificence it is impossible to convey
understanding and reason into the midst of
blood and entrails.

This flowing light proceeds from two
pieces of fat,
their waves of light reach up to the sky.
The piece of flesh which is the tongue
from it the flood of wisdom is flowing like
a stream.

Towards a cavity whereof the name is ears
up to the orchards of the soul, whereof the
fruit is intellections.

Its main course is the highway of the or-
chards of soul
the orchards and the gardens of the world
are its branches.

That, that is the source and fountainhead
of joy

quick, recite: *Gardens beneath which flow
the rivers.*⁷⁹

If we do not understand the miraculous nature of everything created by God, as expounded in Holy books, prophets like Moses have brought knowledge into stone and rod, that we might by analogy deem all other lifeless things to be like rod and stone.⁸⁰

5. All the Particles of the World are the Army of God

All the atoms of the earth and Heaven are God’s army. We can see it from what the wind did to the people of ‘Ād or what the water did at the Deluge. The vengeful sea by Divine

78 *Math.*, VI: 1019-1024.

79 Q 2/25.

80 *Math.*, IV: 2825-2826.

command dashed on Pharaoh. See what the swifts (*abābīl*) did to the elephants⁸¹ and how a gnat devoured the head of Nimrod. How David, using his sling hurled with his hand a stone which became six hundred pieces and shattered the army.⁸²

Air and earth, water and fire are all His slaves and obey him. With God they are alive, even if with us they seem to be dead.⁸³ To the vulgar all the particles of the world seem to be dead, but before God they are possessed of knowledge and are submissive to his commands.⁸⁴

6. One Should Seek Everything from God

A devout servant of God seeks Divine favors as much as possible at every instant. He is content with whatever God grants him; he seeks his sustenance from God alone and does not beg it from people of sundry ambitions. He desires wealth from Him and not from treasures and worldly possessions. He seeks aid from Him and not from paternal or maternal uncles whom one will lose in the end. In order to inherit the kingdom of the world one should call unto Him and leave all the rest.⁸⁵

Throughout the *Mathnawī*, Maulānā calls for God's assistance and supplicates Him to come to his succor.

Without the favors of God and God's elect ones
angel though he be, his page is black.
O God, O Thou whose bounty fulfils every need
it is not allowable to mention anyone beside Thee.

81 Q 105/3.

82 *Math.*, IV: 783-787.

83 *Math.*, I: 838.

84 *Math.*, VI: 860.

85 *Math.*, V: 1495-1499.

This amount of guidance Thou hast bestowed upon us until now
Thou hast covered up many a fault of ours.
Cause the drop of knowledge
Thou hast given us heretofore
to become united with Thy seas.
In my soul there is a drop of knowledge,
Deliver it from sensuality and from the body's clay,
before these winds sweep it away.⁸⁶

Conclusion

In conclusion, this study has demonstrated that Maulānā Jalāl al-Dīn Rūmī's conception of *tawhīd* transcends mere theological discourse, presenting it instead as an experiential and transformative journey. For Rūmī, the realization of Divine unity is achieved through the annihilation of the carnal self (*fanā*) and the cultivation of an experiential knowledge that emerges through love and the guidance of a spiritual master. The interconnected triad of *ḥaqīqa*, *ṭarīqa*, and *sharī'a* underscores the multi-faceted nature of this journey, rooted in the purification of the self and culminating in a direct awareness of the oneness of God. Rūmī's emphasis on the *shahādah* (*lā ilāha illa 'Llāh*) as a transformative declaration further highlights the supra-discursive dimensions of this realization, where the self transcends conceptual reasoning to perceive creation as a manifestation of Divine Names and Attributes. Ultimately, Rūmī's metaphysical vision of *tawhīd* invites seekers to recognize the all-encompassing unity of existence, urging them to move beyond duality and embrace the reality of Divine oneness. Through this lens, Rūmī not only provides a profound exposition of Sufi thought, but also offers timeless insights into the transformative power of love and spiritual devotion.

86 *Math.*, I: 1879-1884.

Bibliography

- Aavani, Gholamreza. *Rūmī: A Philosophical Study*. Chicago: Kazi Publication, 2016.
- “Enlightenment”. *Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*. Boston: Shambala Publications, 1994.
- “Moksha”. *Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*. Boston: Shambala Publications, 1994.
- Ibn ‘Arabī. *Futūḥāt al-Makiyyah*. 4 vols. Beirut: Dār Ṣādir, no date.
- Nasr, S.H. (editor-in-chief). *The Study Quran*. New York: HarperOne Publishers, 2015.
- Nicholson, R.E. *Mathnawi of Jalalu’ddin Rūmī* (English Translation). Cambridge: Cambridge University Press, 1930, 1982 reprint.
- Qayṣarī. *al-Tawḥīd wa-l nubuwwah wa-l walāyah*. Edited by Sayyid Jalāl Āshtiyānī. Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 1360.
- Rūmī. *Mathnawī-ye Ma’ nawī*. Edited by Reynold A. Nicholson. Tehran: Intishārāt-i Amīr Kabīr, 1339.
- . *Mathnawī-ye Ma’ nawī*. 2nd Edition. Edited by Moḥammad ‘Alī Movahḥhid. Tehran: Farhangistān-i Zabān wa Adab-i Fārsī, 1396.



**Tasavvuf ve Maddi Kültür:
Kenan Rifâî Müze ve Koleksiyonları**
*Material Culture and Sufism:
Ken'ân Rifâ'î Museum and Collections*

Hatice Hümanur BAĞLI*

Özet

Bu çalışmada, tarikat ve tasavvuf kültürü ile ilişkili olarak görülen nesnelerin günümüzdeki müze ve sergi koleksiyonları bağlamında değerlendirilmesi planlanmıştır. Özellikle son dönem tasavvuf şeyhlerinden Kenan Rifâî'nin iki farklı mekânda sergilenen eşyalarına dair değerlendirmelerin, günümüzde tasavvuf kültürü hakkında yeni bir perspektif sunacağı düşünülmüştür. Bu koleksiyonlar, “derviş çeyizi” tanımına uygun nesnelere içerdiği gibi, farklı nitelikte eşyaları da barındırmakta ve bu da tasavvufi eşya kültürünü değerlendirmek konusunda yeni bir kapı aralamaktadır. Bu sergilerle bağlantılı olarak, aynı zamanda kutsal emanetler geleneğinden kaynaklanan, bir ziyaret ve hürmet kültürünün var olduğu da görülmektedir. Bu da ele alınan konunun sadece sergilenen eşyalarla ilgili olmadığını göstermektedir. Aynı zamanda konunun nostalji ve fetişizm gibi modern kavramlar üzerinden karşılaştırmalı analizi de sergilerde yaşanan deneyimlerle ilgili önemli tespitler yapabilmeyi sağlamaktadır. Çalışmada ek bir yöntem olarak, maddi kültür unsurlarının göstergebilimsel analiz yöntemi ile incelenmesi planlanmıştır. Bu yaklaşım aracılığıyla ele alınan koleksiyonlardaki eşyaların tümünü kapsamaya çalışan bir envanter çalışması yerine sistematik bir kültürel değerlendirme hedeflenmiştir. Bu koleksiyonların Cumhuriyet dönemi sonrasındaki süreçte modern müzecilik perspektifinden ele alınması, günümüzde tasavvuf kültürüne dair özgün tespitlerin yapılmasına da imkân sağlayacaktır.

Anahtar kelimeler: Derviş çeyizi, müzecilik, maddi kültür, tasavvuf, ziyaret kültürü

* **ORCID:** 0000-0003-0224-0860. Prof. Dr. Marmara Üniversitesi Mimarlık ve Tasarım Fakültesi Endüstriyel Tasarım Bölümü; Doktora Öğrencisi, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü,
E-mail: hbagli@marmara.edu.tr, humanur@gmail.com

Geliş Tarihi: 12.10.2024

Kabul Tarihi: 26.11.2024

Yayın Tarihi: 30.11.2024

Atf Bilgisi: Hatice Hümanur Bağlı, “Tasavvuf ve Maddi Kültür: Kenan Rifâî Müze ve Koleksiyonları”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 3, 2 (2024): 24-51.



Bu makale uluslararası CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Abstract

This study aims to evaluate objects related to the culture of Sufism and *tarīqa* within the context of contemporary museum and exhibition collections. Specifically, it examines the artifacts of Ken‘ān Rifā‘ī, a prominent Sufi sheikh from the late Ottoman period, showcased in two different venues, positing that these collections will provide a new perspective on contemporary Sufi culture. These collections not only include items of dervish accessories and outfits but also encompass objects of various natures, thereby opening a gateway for evaluating the culture of Sufi artifacts. At the same time, examining the topic through modern concepts such as nostalgia and fetishism provides an important comparative framework related to the experiences encountered in the exhibitions. Additionally, the exhibitions feature a culture of visitation and reverence, stemming from the tradition of sacred relics in Islām, indicating that the topic extends beyond merely the displayed objects. The study employs a semiotic analysis approach for investigating material culture elements. Rather than conducting a comprehensive inventory of all objects within the collections, the focus is on systematic cultural evaluation. Analyzing these collections from the perspective of modern museology in the post-Republican period of Türkiye will enable the development of original insights into Sufi culture today.

Keywords: Dervish garments and accessories, museology, material culture, Sufism, visitation culture

*Gülâbdânın içine gül suyu koymak lâzım
gelirken sirke koyarsan,
gülâbdâna da gülsuyuna da zulmetmiş ol-
maz mısın?*

Kenan Rifâî

1. Giriş ve Amaç

Türkiye’deki tasavvuf ve maddi kültür ilişkisine bakıldığında özellikle Anadolu kültür tarihinde tasavvufun en belirgin maddi kültür öğeleri arasında “derviş çeyizi” olarak isimlendirilen eşyalar geldiği görülür. Işın, bu tarihin arkeolojik katmanları üzerine kazı yapıldığında toplumsal dönüşümün en belirgin izlerine, özellikle 12. yüzyıldan itibaren tasavvuf ve derviş çeyizine ait zengin sembollerde rastlandığını söyler.¹ Tarikat kültürü unsurlarına ve ilgili klasik ya da modern literatüre bakıldığında da bu eşyalar sisteminin kültür tarihimizde çok önemli bir yer kapsadığı görülür.

Tasavvuf kültürünün içinden yeşerdiği kurumlar olarak tarikatlere ait giyim eşya-

ları ve aksesuarlar olarak tanımlanabilecek derviş çeyizi, bazı eski eser ve risâlelerde ve günümüz tasavvuf ve sanat tarihçilerinin çalışmalarında ele alınmış çok ilginç ve renkli bir çalışma alanıdır. Tasavvuf kültürü içinde birçok Osmanlı risâlesinde bu konu özellikle sembolik anlamları ile ele alınmış, modern literatürde de bu eserler yeni değerlendirmelerle yeniden çalışılmıştır.

Yahya Âgâh Efendi, günümüzde “Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm” olarak çevrilmiş ve orijinali 20. yüzyılın başlarında yazılmış *Mecmû‘âtü’z-Zarâ‘if Sandûkatü’l-Ma‘ârif* isimli eserinde derviş hayatına ilişkin sembol ve eşyaları detaylı çizim ve açıklamalarla destekleyerek anlatmıştır.² Yahya Âgâh Efendi’nin, fotoğrafın henüz yaygınlaşmadığı bir dönemde renkli çizim ve notlarla destekli böyle bir çalışmayı akademik bir sâik olmadan yapması gerçekten çok benzersiz bir durumdur. Kendisi çok sistematik bir şekilde tekke ve zâviyelerin henüz kapatılmadığı bir dönemde daha bu kültürün kurumsal izleri

1 Ekrem Işın ve Selahattin Özpallabıyıklar (eds), *Hoş Gör Yâ Hü: Osmanlı Kültüründe Mistik Semboller, Nesnelere* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999).

2 Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Mecmû‘âtü’z-Zarâif Sandûkatü’l-Ma‘ârif: Osmanlılarda Tarikat Kıyafetleri ve Sembolleri*, ed. M. Serhan Tayşî and Mustafa Aşkar, (İstanbul: Sufi Kitap, 2006).

silinmeden bu çalışmayı yapmış, böylece kaybolmaya yüz tutmuş çok değerli bir envanteri gelecek nesillere kazandırmıştır.

Ancak derviş çeyizi sınırları belli bir eşyalar sistemi olarak özellikle günümüzde bazı sorgulamaları doğurabilir. Derviş çeyizi kapsamında literatürde sadece tarikat kültürüne ait ve tekkeler bağlamı içinde yer alan kıyafet³ ve aksesuarlar gibi nesnelere ele alınırken, tekke ve zâviyelerin kapatılmasının üzerinden 100 sene geçmiş olan günümüzde tasavvufi eşya kültürü denildiğinde nelerden bahsediyor oluruz? Kaybolmaya yüz tutmuş bir kültürden mi, yoksa gittikçe zenginleşen bir envanterden mi?

Tasavvufta eşyalar sistemine ilişkin böyle bir sorgulamanın yanı sıra daha temelde sorgulanabilecek benzer diğer bir konu da “kutsal sanat” konusudur.

İslâm’da sanat konusunu ele alan yazarlardan Grabar, özellikle erken dönem Emevî eserlerini incelediği çalışmalarında, İslâm sanatının kısa bir zamanda kendi sınırlarını belirleyecek şekilde oluşmadığını, uzun süre İslâmiyet öncesi unsurların çeşitli mâbetlerde ve diğer yapılarda görüldüğünü söylemektedir.⁴ Bu gerçekten de ilginçtir. Çünkü bir inanç sistemi büyük bir coğrafyayı kapsayan bir kültürü yanında getirdiğinde, sonraki dönemlerde birbirine hiç benzemeyen ve farklı coğrafyalarda, farklı şekil ve dinamiklerle, kültürel ödünç alma ve etkileşimlerle kendini gösteren sanat biçimleri de oluşmuştur. Ancak Grabar’ın ifade ettiği problem, İslâmî bir eserin kendisinin ya da içinde bulundurduğu unsurların da kısa yoldan “İslâmî” olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığı, daha

3 Atasoy’un çalışmasının alt başlığı olan “Türkiye’de Tasavvuf Giyim-Kuşam Tarihi” ifadesi bu sorgulamalardan birini gündeme getirmektedir. Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi: Türkiye’de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi* (İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2005).

4 Oleg Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu*, çev. Nuran Yavuz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017).

doğrusu bu konulara biraz daha temkinli yaklaşmak gerektiğidir.

Burckhardt ise benzer şekilde kitabının adını *Doğuda ve Batıda Kutsal Sanat* olarak vermiş olmasına rağmen sanatın kutsallığı konusunu sorgulayan giriş kısmında, özellikle Rönesans ve Barok döneminde dini sanat ve din dışı sanat arasında bir farkın bulunmadığını belirtir.⁵ Ancak yine Burckhardt’a göre din dışı sanat yoktur, çünkü tıpkı maddi ve mânevî arasında olduğu gibi biçim ile anlam arasında da sıkı bir ilişki vardır⁶ ki bu da anlam taşıyıcısı olarak sanatın kendisini kutsal bir boyuta taşımaktadır.

Bütün bu tespitler aklımıza şu soruları getirmektedir: Kutsal sanat ya da İslâmî sanat, sadece ibâdet mekânlarında mı aranmalıdır, yoksa bu kutsallığın konu olduğu coğrafyalarda üretilmiş olan ve hayatı etkileyen her türlü maddi unsurda mı? Bütün maddi üretimlere böyle sınıflandırmalarla bakmak görüşümüzü genişleteceğine daraltır mı? Bu sorular tıpkı derviş çeyizi dediğimiz eşyalar toplamının sınırlarının çizilmesinin zorluğuna benzer bir zorluğu gündeme getirmektedir.

Bütün bu sınırlandırma problemlerini aşmayı da hedefleyerek, bu çalışmada, tarikat ve tasavvuf kültürüne ait nesnelere değerlendirmesini farklı bir modern sınıflandırma sistemi oluşturan müze ve sergi koleksiyonları bağlamlarında yapmak planlanmıştır. Böylece bugün bu kültüre nasıl bir bakış açısı ile bakıldığını ve nelerin bu bağlamda çerçevelendiğini anlamak da mümkün olabilecektir.

Bu sebeple bu çalışmada son dönem tasavvuf şeyhlerinden Kenan Rifâî’nin farklı mekanlarda bulunan, özellikle müze ve sergiler içerisinde yer alan eşyalarının oluşturduğu koleksiyonlara odaklanma kararı alınmıştır.

5 Titus Burckhardt, *Doğu’da ve Batı’da Kutsal Sanat*, çev. Turan Koç (İstanbul: Klasik, 2007).

6 ay.

Böyle bir bakış açısı, bu kültürel nesnelere daha geniş bir perspektiften bakma fırsatı vereceği gibi, Kenan Rifâî ile ilgili eşyalara yönelik bir ilk çalışma olması açısından da değerli olacaktır. Sergilenen bu eşyaların büyük ölçüde mevcut kaynaklarda yer alan derviş çeyizi tanımlarına girmesi, ancak bunların çok dışında yer alan başka eşyaları da içermesi, bu genişletmenin ve yeni değerlendirmelerin yapılabileceğine dair bir öngörü oluşturmuştur. Kenan Rifâî'nin bir tarikat şeyhi olması kadar cumhuriyetin ilk yıllarında yaşamış modern bir Türk münevver olması da kendisinin dine, tasavvufa ve hayata bakışı ve tekke ve zâviyelerin kapatılması ile ilgili görüşleri bugün elimize ulaşan koleksiyonların içeriği ile bağlantı kurmamızı da sağlamaktadır.

Yöntem ve yaklaşımın, belgelerden ziyade, maddi kültür unsurlarının değerlendirilmesine dayalı bir çalışma olarak belirlenmesi uygun bulunmuştur. Diğer yandan ek bir yöntem ve yaklaşım olarak özellikle nesnelere aracılığı ile oluşan anlam sistemini daha iyi kavrayabilmek ve nitelikli bir sınıflandırma yapabilmek açısından göstergebilimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Bu sınıflandırma aynı zamanda bu koleksiyonlarda yer alan eşyaların hepsinin envanterini çıkarmak yerine, belli özellikleri ve karakteristikleri içeren eşyalara dair bir değerlendirme yapmayı sağlayarak çalışmayı daha sistematik hale getirmiştir.

Tarihsel bağlamı içinde derviş çeyizinin, özellikle Cumhuriyet döneminde, tekke ve zâviyelerin kapatılması süreci ile birlikte değerlendirilmesi de ayrıca önemlidir. Diğer yandan konunun modern müzecilik çalışmaları ve tartışmaları üzerinden ele alınması özgün tespitler yapmayı mümkün kılmaktadır.

Batı kökenli ve modernitenin getirdiği bir konu olan müze ve müzecilik pratikleri, batılı olmayan kültürler içinde korunan ve

sergilenen nesnelere açısından bakıldığında yeni tartışmalara kapı açmaktadır. Müzecilik konusunu kavramsal ve tarihsel olarak incelemek, sonrasında bu özel konu açısından kültürel bir değerlendirme yapmayı denemek çalışmanın özgün katkılarından biri olarak düşünülmektedir. Konuyu daha kapsamlı el alabilmek için müzeciliğe sadece sergilenen eşyalar açısından değil, müze deneyimi ve özellikle bu konu ile yakın ilişkili bir kavram olarak ziyaret kültürü açısından bakmak da bu çalışma açısından gerekli görülmüştür.

2. İslâm'da Maddi Kültür

Maddi kültür, adından da anlaşılacağı gibi kültürün maddi vasıtalarla anlaşılması üzerine bir yaklaşım ve çalışma alanıdır. Maddi kültür terimi, görünüşte cansız olan ve çevremizde yer alan şeylerin, toplumsal fonksiyonları ve ilişkileri belirlediğini ve insanların hayatına sembolik anlamlar katmak konusunda etkin olduğunu ifade eder.⁷

Maddi kültür çalışmaları, merkeze nesnelere, onların özelliklerini, neden ve nasıl yapıldıklarını alarak, kültürü ve sosyal ilişkileri bu araçlarla anlamayı hedefler. Klasik anlayışta doğa bilimleri maddi konuları, sosyal bilimler sosyal ilişkileri incelerken, maddi kültür çalışmaları ikisinin arasında bir köprü gibi görülebilir. Aslında insanların yaptığı, tasarladığı, ilişkiye girdiği maddi nesnelere, sosyal ve kültürel ilişkilerin oluşması ve yeniden üretiminde temeldir.⁸

Bazı popüler kaynaklarda maddi kültür başlığı "mânevî kültür" ile karşılaştırılmıştır.⁹ Halbuki, tıpkı "kutsal sanat" diye ayrı bir

7 Ian Woodward, *Maddi Kültürü Anlamak* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 8.

8 "Material Culture." *Oxford Bibliographies*. Erişim Tarihi: 29 Eylül 2024, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0085.xml>.

9 "Maddi Kültür", *Nedir.org*, Erişim Tarihi: 29 Eylül 2024, <http://maddi-kultur.nedir.org/>.

sanat tipi olup olmadığını sorgulayan çalışmalardaki gibi, maddi ve mânevî kültür olarak ayrı kültür biçimlerinden bahsetmek de tartışmalıdır. Burada maddi kültür açısından gündelik olanın nasıl mânevî değerlerin taşıyıcısı haline gelebildiğine, özellikle tasavvufî bakış açısından bakmak daha yerinde olacaktır.

Maddi kültür konusunu din ile bağlantılı olarak inceleyen Morgan ve Promey,¹⁰ dini platonik bir gerçeklik olarak ele alıp, onun maddi yansımalarını ikincil bir sonuç olarak gören yaklaşımı eleştirerek, maddeyi bir anlamda dinin “yapılması” ile ilgili bir öge olarak değerlendirir. Maddi kültür başka bir şeyin yansımaları değildir; farklı nitelik ve yönleri ile dini oluşturur. Diğer bir deyişle inanç, soyut ve söylemsel bir alanda gerçekleşmez; tam tersine “şeyler” aracılığı ve bu şeylerin maddeselliği ile ilgili olarak insanların yaptıkları doğrultusunda gerçekleşir. İnançın ya da dinin maddi kültürü, o kültürü meydana getiren ibâdet pratikleri ve hassasiyetleri ile de oluşmaktadır. Mesela İslâm’da namaz, oruç gibi ibâdetlerin gerektirdiği zaman ve mekânâ dair nitelik ve sınırlar, geçmişten günümüze ilgili mekan, eşya ve ürünlerin geliştirilmesine ve teknolojinin farklı kullanımlarına yön vermiştir.¹¹

Strijdom, dinin materyal tarafını göz ardı etmenin kökenlerini Protestan bakış açısına bağlar ve tıpkı Morgan ve Promey gibi, artık dini maddi kültür çalışmalarında bedensel pratikler, duyuusal deneyimler ve kutsal nesnelerin ele alınmaya başlandığından söz eder.¹² Ele alınabilecek kültürel nesne ve durumlar

10 David Morgan ve Sally M. Promey, *The Visual Culture of American Religions*. (Berkeley: University of California Press, 2001).

11 Hümanur Bağlı, “Material Culture of Religion: New Approaches to Functionality in Islamic Objects,” *The Design Journal* 18, 3 (2015): 305–325.

12 Johan M. Strijdom, “The Material Turn in Religious Studies and the Possibility of Critique: Assessing Chidester’s Analysis of the Fetish,” *HTS: Theological Studies* 70, 1 (2014): 1-7.

arasında kalıntılar, kıyafet kodları, resmedilmiş ya da heykelleştirilmiş imajlar, yazılı metin ve mimari alanlar gibi objeler, duyma, görme, koklama gibi duyuusal deneyimler, belli vücut jestleri, ritüel, seremoni ve festivaller gibi bedeni performanslar da sayılabilir.¹³ Bu konuyla bağlantılı olarak bu çalışmada sergilenen nesnelerin kendileri ve bunları kullananların atfettikleri anlamlar kadar, bu koleksiyonların olduğu mekanlardaki ziyaret dinamikleri ve ziyaretçilerin deneyimlerine de değinilecektir.

Necipoglu, İslâm kültürünün tasarımcı olarak kişilerin değil de üretilmiş nesnelerin önemli olduğu bir kültür olduğunu belirtmektedir. Diğer yandan ona göre İslâm kültürü görüntüye dayalı bir “imge kültürü” olmaktan ziyade “nesne kültürü” olmaya yakındır ki bu tespit özellikle maddi kültür çalışmaları açısından verimli bir alan oluşturmaktadır. Bu anlayış, doğal ya da insan yapımı nesnelerin ikinciden imgesel temsili olan resim ve heykel yerine nesnelerin kendisini kültürün parçası olarak görür. Özellikle tarihsel perspektiften bakıldığında kültürler arası diyalog, ülkeler arası hediye alışverişi gibi alanlarda -modern anlamda olmasa da- tasarlanmış nesneler, kültürel sirkülasyon ve anlam aktarımının önemli araçları olagelmışlerdir.¹⁴

Maddi kültür konusunun İslâm’daki yerine daha kritik bir gözle bakan Schimmel, *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri* isimli kitabının “İnsan Yapımı Nesneler” başlıklı bölümünde gündelik eşyalardan söz eder. Bunu yaparken de “fetiş” kelimesinin tanımını gündeme getirir:

İbadet araçları olarak kullanılan ve kutsal bir güçle dolu kabul edilen insan yapımı

13 Dick Houtman, ve Birgit Meyer (eds.), *Things: Religion and the Question of Materiality*, (New York: Fordham University Press, 2012).

14 Gülru Necipoğlu, “The Concept of Islamic Art: Inherited Discourses and New Approaches,” *Journal of Art Historiography*, 6 (2012): 25.

nesnelere genellikle “fetiş” (Portekizce feitiço sözcüğünden üretilmiştir) denilir. Bu terim, insan eliyle yapıp sonradan insan hayatında özel bir yer kazanan hemen herşeye uyarlanabilir. (...) Bununla birlikte “fetiş”in gücüne güvenmek, her şeyin yaratıcısı tek Allah inancı ile uzlaşmayacağı için İslam’da kesin olarak yasaklanmıştır; bu açıdan insan yapımı nesnelere, başka dinlere göre İslam’da daha önemsiz bir yere sahiptir, bununla birlikte bu nesnelere eski rollerinin belirli izleriyle İslam’da varlıklarını sürdürmüş ve simgesel dilde kullanılmaya devam edilmiştir.¹⁵

Schimmel bu girişten sonra, Hz. Ali’nin “Zülfikâr” isimli kılıcından başlayarak İslâm kültüründe önemli bulunan bir seri nesnelere bahseder: Baltalar, asâ ve değnekler, sancak, ayna, Hz. Peygamber’in ayak izi, dokuma nesnelere, başlık ve elbiseler, hırkalar ve Hırka-i Şerif vb.¹⁶ Schimmel’in saydığı bu eşyaların bir kısmı derviş çeyizi konusunun içinde yer alan nesnelere benzerdir; bazıları da bu eşyaların kökenini oluşturan Kutsal Emanetler arasında sayılabilir. Asâ, cübbe, tâc gibi kadim İslâm geleneğinde, Kur’ân ve hadislerde geçen, menkıbelerde vurgulanan Hz. Peygamber ve diğer peygamberlere ait eşya ve semboller, birçok derviş çeyizi unsurunun kökeni olarak da görülebilir ve bu açılardan konuya bakmak çok önemlidir.

Schimmel’in çalışmasında sıralayıp açıkladığı ve büyük ölçüde derviş çeyizi unsurlarını içeren bu nesnelere kelimenin ilk anlamıyla “fetişleştirilme”nin ötesinde ve dışındadır ki bu farklılık “çeyiz” kelimesinin etimolojik kökeninde de bulunabilir. Çeyiz, Farsçada “cihaz” kelimesinin çoğuludur ve çoğunlukla işlevsel nitelikleri olan eşyaları işaret etmektedir. Bu da konuyu sadece doğaüstü güçlere atfedilen fetişistik bir anlamdan farklı bir noktaya taşımaktadır. Günümüzde bu

15 Annemarie Schimmel, *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri* (İstanbul: Kabaalçı, 2004), 56.

16 ay.

eşyaların işlevlerinden uzak bir biçimde sergi ve koleksiyon nesnelere dönüşmesi ise bu çalışmayı da ilgilendiren ilginç bir fenomen oluşturmaktadır.

3. Müzecilik ve Maddi Kültür

Müze, belli nesnelere bir koleksiyon mantığı içinde paylaşıldığı kurgusal bir ortamı işaret eder. Kültür ve Turizm Bakanlığının web sitesinde “Tarihi eserleri tespit eden, bilimsel yöntemlerle açığa çıkaran, inceleyen, değerlendiren, koruyan, tanıtan, sergileyen, eğitim programları aracılığıyla tarihi eserler konusunda halkı bilinçlendirerek toplumun kültür düzeyini yükseltmeyi amaçlayan eğitim, bilim ve sanat kurumları”¹⁷ olarak tanımlanan müze, özellikle tarihsellik açısından önemli olan nesnelere ve konuları içerir.

ICOM (International Council of Museums) web sitesinde ise; “müze, somut ve somut olmayan mirası araştıran, toplayan, koruyan, yorumlayan ve sergileyen, toplumun hizmetinde olan, kâr amacı gütmeyen kalıcı bir kurumdur. Kamuya açık, erişilebilir ve kapsayıcı müzeler çeşitliliği ve sürdürülebilirliği teşvik eder. Eğitim, eğlence, yansıma ve bilgi paylaşımı için çeşitli deneyimler sunarak etik ve profesyonel olarak ve toplulukların katılımıyla faaliyet gösterir ve iletişim kurar.”¹⁸ ifadesiyle klasik müzeciliğin tarihsel ve eğitim boyutuna ve kültürel miras konusuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca müzelerin mutlaka nesne kökenli olmayıp somut olmayan mirası da içerebileceğine dair bir vizyonu da ortaya koyar. ICOM’un sitesinde paylaştığı ve müzeciliğin amaçlarını anlattığı listede ise tarihsel olanın dışında müzelerin kâr amacı gütmeyen kuruluşlar

17 “Müze Nedir?”, *Kültür ve Turizm Bakanlığı*, Erişim Tarihi: 1.8.2024, <https://kvmgm.ktb.gov.tr/TR-110024/s-s-s.html>.

18 “Museum Definition,” *International Council of Museums*, Erişim Tarihi: 1.8.2024, <https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/museum-definition/>.

olmasını, sadece tarihsel değil doğal öğelerin de araştırılmasını, tanıtılmasını, korunmasını ve eğitim aracı olarak kullanılmasını öne çıkaran ifadeler vardır.¹⁹

Osmanlı Müzeciliği konusunda çalışan Shaw, müzeleri, geçmişi “geçmiş” haline getiren ve o şekilde algılanmasını sağlayan mekanlar olarak tanımlar.²⁰ Genel müzeciliğin tarihini ise 17. yüzyıldan sonra Rönesans hümanizmine ve fiziksel dünyaya olan merakın artmasına dayandırır. Bu dönemden önceki Orta Çağ anlayışında görsel kültür çoğunlukla sakıncalı olarak görülmekte, temel metinler yerine görselliğin öne çıkması eleştirilmektedir. 17. yüzyıl sonrasında ortaya çıkan nâdire kabineleri (*cabinet of curiosities*), “maddi servetlerine manevi bir boyut katmak isteyen dönemin zenginlerinin, ender bulunan, ilginç ve farklı nesnelere bir araya getiren özel koleksiyonları” olarak modern müzeciliğin ilk örnekleri biçiminde görülür.²¹ Bu nesnelere, tarihi simgelemekten çok, dünyanın çeşitliliğine dair özel çerçeveler oluşturmaktadır. Nâdire kabineleri bu yönüyle müzeciliğin, tarihsel olmanın dışında koleksiyon olarak daha geniş anlamlara sahip olabileceğinin ilk işaretleri şeklinde görülebilir.

Çağdaş müzeciliğin ilginç örneklerinden biri olan Masumiyet Müzesi, içinde sergilediği nesnelere bir roman kurgusunun içinden çıkmış olması ile farklı ve sıra dışı bir örnek oluşturmaktadır. Aynı şekilde Ankara’daki Kelime Müzesi, Anne Müzesi gibi müzeler de içlerinde somut ve tarihsel bir nesnenin sergilenmesinden ziyade, belli kavram ve kurgulara işaret eden ve klasik müzeciliğin sınırlarını aşan örneklerdir.

Masumiyet Müzesi, Orhan Pamuk tarafından yazılmış aynı isimli romanda geçen

19 ay.

20 Wendy M. K. Shaw, *Osmanlı Müzeciliği: Müzeler, Arkeoloji ve Tarihin Görselleştirilmesi*, çev. Esin Soğancılar, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 7.

21 age. 9.

nesnelere, kitabın piyasaya sürülmesinden sonra fiziksel bir müze konsepti ile izleyiciye sunulduğu ilginç bir örnektir. Daha da ilginç olan, kitabın yazılma sürecinden önce belli gündelik eşyaların kitabın hikâye örüntüsünü belirlemesi, sonrasında bunların ikinci seviyede tekrar fiziksel olarak müze bağlamı içinde izleyiciye sunulmasıdır. Burada önemli olan “gerçek” bir tarihin değil, bir roman kurgusu içindeki nesnelere müzenin koleksiyonunu oluşturmasıdır.

Müzelerde sergilenen tarihsel ya da doğal nesnelere “gerçek” olması ile bağlantılı bir kavram olan “otantiklik” sorunu da müze çalışmalarındaki temel konulardan biridir. Masumiyet Müzesi gibi bu tür yeni kurgular otantiklik tanımını genişleterek, kurgunun kendi içindeki tutarlılığının önemine ağırlık vermektedir. Otantiklik birçok tanımda “orijinal” olan ile eş anlamlı kullanıldığı için, aslında bu tür modern örnekler de kendi içinde tutarlı ve benzersiz örnekler sundukları sürece otantik tanımına girmektedir.

Bruner’in müzeler özelinde yaptığı otantiklik kategorizasyonu, bu genişleyen anlamı sistematik bir şekilde anlamamıza ön ayak olmaktadır. Gerçeğe benzeyen, gerçek olan, orijinal ve tescilli gibi başlıklar altında bir kategorizasyon öneren Bruner, Abraham Lincoln temalı müzenin deneyiminde farklı otantiklik biçimlerinin sergilenmesinden bahseder. Bruner, gerçekten 1830’lu yıllarda, o dönemde neyin otantik ve gerçek olduğu değil, seyircilerin o döneme dair algı ve beklentilerinin ne olduğu ve otantikliği nasıl deneyimlediklerinin önemli olduğunu dile getirir.²² Ancak diğer yandan da klasik müzecilik anlayışına göre tescilli ve orijinal olanın seyirciye sunulmasının etik bir sorumluluk olduğunu belirtir.²³

22 Edward M. Bruner, “Abraham Lincoln as Authentic Reproduction: A Critique of Postmodernism,” in *Museums in the Material World*, ed. Simon J. Knell (London: Routledge, 2007), 302.

23 age.

Felsefi literatürde “kendi olma” anlamına da gelen otantiklik, özellikle Heidegger’in ele aldığı noktadan dini literatürde de tartışılmıştır.²⁴ Aslında bir şeyin kendi olması ya da otantik olması bir değerler sistemini işaret eder ve bu yönüyle otantiklik etik ve tasavvufi bir kavram olarak da görülebilir. Bruner’in belirttiği gibi, özellikle mânevî bir deneyim ya da bağlantı söz konusu olduğunda, bir sergi ya da müzeler bağlamında otantiklik, sergilenen şeyin otantik olması kadar, oradaki deneyimin de otantikliğini, diğer bir deyişle samimiyetini gerektirir.

Müzecilik ve kutsallık deneyimi arasındaki bağlantıya dair Duncan ve Alan Wallach, müze deneyiminin hem biçim hem de içerik açısından dini ritüellerle çarpıcı bir benzerlik taşıdığını öne sürmektedirler. Yine müzecilik ve kutsallık deneyimi üzerine yazdığı çalışmasında Buggeln, buna benzer bir deneyimi bir Hintli göçmenin bir müzede yaşadıkları ile örneklemiştir.²⁵ Los Angeles County Sanat Müzesi’nin Güney Asya galerilerinde Hint kültürüne ait bir heykele dokunan ve dua eden bir Hintli kadının bunu her yaptığı müze görevlisinin ona dokunmamasını söylemesi ama onun bu alışkanlığından hiç vazgeçmemesi anektodu modern müze deneyimine dair bir kırılmayı gündeme getirmektedir. Bu durum batılı seküler bir kamusal alan olarak müze kavramına bir meydan okuma olarak da görülebilir.²⁶ Bu anektot, bir önceki kısımda sözü geçen ve bu makalede ele alınacak olan koleksiyonlar üzerinden yapılan değerlendirmede üzerinde durulan ziyaret kültürü ile de yakından ilişkilidir.

24 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh (Albany, NY: SUNY Press, 2010).

25 Carol Duncan and Alan Wallach, “The Universal Survey Museum,” in *Museum Studies: An Anthology of Contexts* (New Jersey: Wiley Blackwell, 2004), 51–70.

26 Gretchen T. Buggeln, “Museum Space and the Experience of the Sacred,” *Material Religion* 8, 1 (2012): 41.

Mânevî bir deneyimden beklenen, kişinin kendi icat ettiği bir hali yaşamasından çok, bağlantı kurulan kişi ya da değer kendisine ilham ettirdiği durumu yaşamaktır. Bu açıdan bakıldığında burada beklenen tam olarak otantik bir durumdur. Eşyanın ve deneyimin otantikliği birbirine çok bağlıdır ama diğer yandan bu formülün kurulduğu her yerde bu bağlantı olmasa da yani orada sergilenen eşya o dönem ya da o kişiye ait olmasa da sözü edilen mânevî deneyim yaşanabilir.²⁷

Buggeln’e göre dini ve mânevî olana ait olan aşkın ve ilham verici özellikler artık günümüzde modern müze ortamında da bulunmaktadır ve dini olan kurumsal ve kültürel olarak varlığını sürdürse de deneyim olarak kutsal ortamlarda yaşanan bir tür *vecd* hali müzelerde de hissedilmektedir. Yazar bunu nerede ise bir hac deneyimine benzetir ki bu da mânevî ziyaret ile müze ziyaretlerini benzer bir noktaya taşımaktadır.²⁸ Bunun ters çevrilmiş hali de söz konusudur: Kutsal yerler de artık turistikleşerek turizme yönelik bir ziyaret deneyimi sunabilmektedir.²⁹ Bu durumun tipik bir örneği olarak Aslan, bir kutsal mekânın turistikleşmesi sürecinde Mevlânâ Müzesi’ni değerlendirmektedir.³⁰

4. Tasavvufta Eşya Kültürü ve Derviş Çeyizi

Tasavvufta eşya kültürünün temelleri özellikle tarihsel perspektiften bakıldığında büyük ölçüde derviş çeyizi unsurlarına dayalıdır. Derviş çeyizi konusunun temel kaynakları olarak, sūfî yaşantısına yön veren temel

27 Buna örnek olarak, Anadolu’da Yunus Emre gibi topluma mal olmuş erenlerin türbelerinin birden fazla olması verilebilir.

28 age. 36.

29 age. 40.

30 Rose Aslan, “The Museumification of Rumi’s Tomb: Deconstructing Sacred Space at the Mevlana Museum,” *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 2, 2 (2014): 2.

ilkelerin anlatıldığı menâkıbnâme, fütüvvet-nâme, tâcnâme, kıyâfetnâme gibi eserlerden oluşan çok zengin bir literatürden bahsedilir.³¹ Bunlar hem sembolik ve mitolojik göndermeler hem de bir âdab oluşturan merâsim, kabul, inanış ve uygulamalarla ilişkilidir. Modern dönemde bu konuda yazılmış literatürün çoğu, bu temel metin ve risâlelere dayalıdır ve bu kaynakların çoğu, tâc, seccâde, hırka gibi ayrı ayrı derviş çeyizi unsurları ile ilgilidir.

Birçok risâleden oluşan ve derviş çeyizi konusu ile ilgili farklı unsurları içeren en kapsamlı çalışmayı, İstanbul'daki Erdi Baba Dergâhı'nın postnişini olan Yahya Âgâh Efendi yapmıştır. "İncelikler Derlemesi, Mârifetler Sandığı" anlamına gelen *Mecmû'atü'z-Zarâ'if, Sandûkatü'l-Ma'ârif* isimli eser, bu konudaki en temel eserlerden biridir. "Derviş Çeyizi" tanımı orijinal başlıkta geçmemesine rağmen, müellif eserinde tâc konusundan bahsederken "bizim şerh etmek istediğimiz konu, *dervişlerin çehizi* arasında sayılan saâdet tâcı ..." diyerek konuyu metin içinde ilk defa bu terimle ifade eder.³²

"Fahr-i Âlem Efendimizin Çehizi" başlığı altında ise kutsal emanetler arasında sayılan ve "Allahu Teâlâ Hazretleri Resûl-u Ekrem'i mi'râc'a davet ettiği zaman Tâc, Hulle, Kemer, Asâ, Nâ'leyn, Burak ve Refref'den oluşan çehizi Cebrâil ile göndermişti" ifadesi ile başlayan bölümü yazmıştır. Burada da hem derviş çeyizi konusunun kökenini hem de bu terimin yeniden tekrarlandığını görürüz.³³

Eserin yazılış tarihi H.1322-1325 arası yani 1904-1907 tarihleri arası olarak belirtilmiştir. Çok detaylı ve kapsamlı olan bu eser özellikle tekke ve zâviyelerin 1925 yılında kapatıl-

ma sürecinden sonra tasavvuf kültürünün tanıtılması ve sonraki nesillere aktarılması açısından çok büyük önem arz etmektedir.

Bu eser dışında tasavvuf kültüründe tâc, hırka, asâ gibi birçok unsurla ilgili farklı zamanlarda, farklı tarikatlere ait risâlelerin yazılmış olduğu görülmektedir.³⁴ Bunun sebebi, tarikat kültürüne ait birçok işlevsel ve hiyerarşi bildiren sembolün bu unsurlarda yatması olarak görülebilir. Bu unsurlara ait, renk, sayı ve biçimlere dair sembolizmin zenginliği ve özellikle referans verdiği mânevî açılımlar da bu çalışmanın kapsamını aşacak kadar fazla ve detaylıdır. Gündüzöz bu unsurların kültürel ve tasavvufî anlamını özellikle işlevselliğe de vurgu yaparak şu şekilde özetler:

Söz konusu tasavvufî unsurlar, bir taraftan tekkedeki merasimler ve tarikat hiyerarşisi ile bağlantılı temsil ve atıflarla, bilgi ve değerlerin birbiriyle olan ilişkisini organize etmekte, diğer taraftan bilgiyi sadece teorik boyuta mahkûm olan bir şey olmaktan çıkarak üstlendikleri pratiğe dönük işlevlerle dervişin yaşantısında seyrü sülûku daha müşahhas bir tecrübe boyutuna taşımaktadır. ...Böylece tasavvufun kendine özgü metodolojisi çerçevesinde ürettiği sembolizm ve zahir ilimlerden göreceli olarak farklı olan marifet anlayışı, tasavvuf disiplini teorik kalıplar ile sınırlı kalmayan ve pratiğe dönük dinamik bir yapı hâline dönüştürmektedir. Üstelik bunu yaparken, kendine özgü temsili bir dil inşa etmektedir.³⁵

Modern literatürde derviş çeyizi konusunda yazılmış yeni akademik çalışmalar da mevcuttur. Gündüzöz, yakın dönemde konu ile ilgili en kapsamlı akademik çalışmaları yapmış, bütün unsurları kadim kaynakla-

31 Güldane Gündüzöz, "Sembolizm ve Mitoloji Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccade," *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, (Kütahya: 2015), 123-136.

32 Yahyâ Âgâh, *Mecmû'atü'z-Zarâ'if*, 24.

33 ay.

34 Bu konuda eser vermiş olan çağdaş yazarların kaynakçalarında bu risâlelerin çoğunu görebiliriz.

35 Gündüzöz, "Sembolizm ve Mitoloji Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccade," 135-36.

ra dayalı olarak detayları ile ele almıştır.³⁶ Muslu, “Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları” isimli makalesinde gül mühürleri, tâclar, giysiler, kuşaklar ve nefir başlıkları altında derviş çeyizi konusunu sembolik olarak detaylı bir şekilde incelemiştir.³⁷ Maden ise konuyu Bektâşîlik kültürü açısından tarihi perspektifte ele almıştır.³⁸ Atasoy, görsel olarak da çok zengin bir sanat tarihi çalışması ve popüler bir kaynak olan *Derviş Çeyizi* isimli kitabı ile konuya güncel bir katkı getirmiştir.³⁹

Derviş çeyizine ilişkin konular belli tarikatlerin usul, âdab ve erkânının anlatıldığı eserlerde de geçmektedir. Yahya Âgâh Efendi’nin eserine benzer şekilde, zikir âdabı, tahâret âdabı, yemek âdabı gibi konuların arasında giyim âdabı gibi bir başlığın bulunduğu *Miyâr-ı Tarikat* gibi eserlerde, elbise, sarık, hırka, tâc gibi başlıklara yer verilmiş, bu eşyaların sahip oldukları sembolik mânâlarla birlikte, ilgili malzeme, biçim gibi fiziksel özellikleri de tariflenmiştir.⁴⁰

Tasavvuf kültüründe derviş çeyizi unsurlarının neredeyse canlı birer varlık olduğu kabul edilerek bunlara hürmet gösterilmesi gerektiği sıklıkla ifade edilmiştir. Ancak asıl olan bu çeyizin bâtinî temsillerinin öne çıktığı bir tasavvuf âdabına sahip olmaktır.

36 age.; Güldane Gündüzöz, “Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccade”, *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, 64 (2017): 79–94; Güldane Gündüzöz, “Tekke Hayatında Üç Muktedir Figür: Sancak, Alem ve Tuğ”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 85 (2018): 161–181.

37 Ramazan Muslu, “Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları”, *EKEV Akademi Dergisi* 12, 36 (2008).

38 Fahri Maden, “Bektâşîlikte Giysi ve Sembol Olarak Tâc”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60 (2011): 65–84.

39 Atasoy, *Derviş Çeyizi*.

40 Mustafa Tatçı, *Halvetî Şabani Yolunun Adabı (Miyârı Tarikat)*, (İstanbul: H Yayınları, 2013).

Bununla bağlantılı olarak bir zümre de söz konusu âdabı, tâc ve hırka gibi unsurlara bağlamadan melâmet yolunu tercih etmiştir. Halk ile iç içe yaşayan ancak gönüllerindeki mânevî halleri halktan gizlemeye özen gösteren Melâmî meşrepteki sufiler, dış görünüşe dair bu eşyalara itibar etmemişlerdir.⁴¹ Tasavvuf edebiyatında yer alan,

Dervişlik olaydı tac ile hırka
Biz dahi alırdık otuza kırka

gibi ifadeler bu kültürün içinde geçen, esas konunun bu eşyalar ve bunlarla ilgili seremoniler değil, temsil ettikleri değerler olduğunu belirten bir literatürü de beraberinde getirmiştir.

Çalışmada temel bir başlangıç noktası olması itibarıyla konu ile ilgili eski ve çağdaş eserlerden yararlanarak derviş çeyizi kategorisine girebilecek eşyalar şu şekilde listelenebilir: Tâc ve başlıklar, asâ, cübbe, hırka, kemer gibi kıyafetler; post, seccade, tesbih, sancak, tuğ, teber, şiş, muin, mütteka gibi zikir ve ibâdet eşyaları; mûsikî âletleri; keşkül, sofrası gibi gündelik derviş eşyaları.

5. Kutsal Emanetler ve Ziyaret Kültürü

Kutsal emanetler birçok kaynakta da izlerini sürebileceğimiz gibi bugün bildiğimiz derviş çeyizi eşyalarının çoğunun temelini oluşturur. Halifelik Osmanlı İmparatorluğu’na geçmesinden sonra, Hz. Peygamber’e ait olan hırka, asâ, sakal-ı şerif gibi emanetler Osmanlı’da titizlikle korunmuş ve saklanmış, belli gün ve dönemlerde de seremonilerle izleyicilerin ziyaretine sunulmuştur. Padişah, vezir ve diğer saray erkânı cuma günlerinde, bayramlar, devlet törenleri ya da askerî sefere çıkmadan önce bu kutsal emanetleri ziyaret ederler, her Ramazan ayının 15’inde hırka-i saâdet, mahfazasından çıkarılarak, padişah

41 Gündüzöz, “Sembolizm ve Mitoloji Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccade”, 124.

ve ileri gelen erkân tarafından öpülürdü.⁴² Ayrıca Hırka-i Şerif'e temas etmiş, “destimal” adı verilen tülbentler de ziyaretçilere dağıtılırdı. Temelde bu ziyaret kültürünün İslâm'ın şartlarından olan hac ibâdetine ve bu ibâdetlere ilişkin ritüellere dayalı olduğunu söylemek de mümkündür. Sadece inanç ve amele değil, peygamber aşkı ve hürmetine de dayalı olan bu “Osmanlı dindarlığı”⁴³ bugün mânevî anlamda sözü edilen türde birçok ritüelin de temelini oluşturmaktadır.

Günay'ın “ziyaret dindarlığı” olarak isimlendirdiği bu kültür, halk dindarlığının da önemli bir parçası olmuştur:

Türbe, yatır, mezar, kutsal ağaç, taş, mağara ve su kaynakları ile türlü dilekler, adaklar ve amaçlar ve çeşitli usullerle ziyaretlere konu teşkil eden öteki adak ve ziyaret yerleri ile adak ve ziyaret dindarlığı, egemen dinî kültüre nispetle bir alt-kültür ve hattâ bazen karşıt-kültür olarak Türk halk dindarlığının oldukça fonksiyonel kutsal odakları olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴

Günay'ın da belirttiği gibi bu çerçevede efsane, menkıbe ve kerametler, ziyaret yerlerinin kutsal olarak meşrulaşmasını sağlayan vasıtalar ya da mekanizmalar olarak da görülebilir.⁴⁵ Adak ve ziyaret dindarlığı sadece türbe ziyaretlerini değil, belli usullerle kutsal bilinen objeleri ziyareti ve onlara saygı etrafında oluşmuş zengin bir kültürü de ifade etmektedir. Burada hem kutsal emanetler konusu ile bağlantılı ziyaret ve ritüeller, hem de Anadolu'da yaygın olan birçok farklı âdeti, bağlantılı olarak kutsal nesne ve deneyimleri

de yanında getirmektedir. Bu tür durumlarda, mekân, nesne ve deneyimler birbirinden ayıramayan bir bütün olmaktadır. Bu nedenle modern bağlamında müze ve sergi ziyaretlerinin de bu ziyaret kategorisi ile kesiştiği durumlar özellikle bu çalışmada ele alınan koleksiyonlar gibi sergilerde öne çıkmaktadır.

6. Tekke ve Zâviyelerin Kapatılması Sürecinde Derviş Çeyizi

Tekkeler, Türk-İslâm tasavvuf geleneğinin ve kültürünün içinden yeşerdiği çok önemli kurumlardır. Yüzyıllarca varlıklarını sürdürdükten sonra Osmanlı Devleti'nin son devirlerinde bozulmaya başladıkları ve kuruluş amaçlarından saptıkları görülmüştür. II. Mahmut döneminde ciddi bir devlet müdahalesi ile karşı karşıya kaldıktan sonra Osmanlı Devleti'nin yıkılmasının ardından kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti tarafından devletin temel prensiplerinden birisi olarak kurgulanan laiklik anlayışı ile uyumsuz bulunduğu için 1925 yılında kapatılmışlardır.⁴⁶

Tekke ve zâviyelerin kapatılmasından sonra 16 Eylül 1925 tarihinde ise mimari eserler dışındaki eserler için Bakanlar Kurulu kararıyla tekke ve türbelerde mevcut sanat ve tarihi kıymeti olan ve nakledilme imkânı bulunan eşyaların, müzeler müdürünce tetkik ve tespit edilerek müzelere nakledilmesi kararı alınmıştır.⁴⁷ Yayınlanan kararnameler sonrasında tekkelerdeki eşyaları tasnif etmek konusunda farklı illerde komisyonlar kurulmuş, bu komisyonlarda il muhasebe, hukuk ve vakıf müdürleri, müftü, ortaokul tarih ve coğrafya öğretmenleri yer almıştır. Bu uzmanlar arasında sanat tarihçileri gibi uzmanların olmaması dikkat çekicidir. Nitekim bu süreçte birçok eşyanın değerli ya

42 Christiane Jacqueline Gruber, *Osmanlı-İslam Sanatında Tapınma ve Tılsım* (İstanbul: Yapı Kredi Sanat, 2020).

43 age. 15.

44 Ünver Günay, “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, 15 (2003): 6.

45 age.

46 Sabit Dokuyan, “Tekkelerin Kapatılması ve Tasfiye Süreci 1925-1938”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 98 (2021): 217–244.

47 age. 237.

da sergilenmeye değer olup olmadığı konusunda tereddütler yaşanmıştır.⁴⁸

19 Aralık 1925 tarihinde Resmî Gazete’de tekke ve zâviyelerdeki eşyalar hakkında yayımlanan tamimde şöyle denilmektedir:

Tarih ve sanat alanında kıymete sahip ve yazma eserler müzelere konmak üzere ayrılacaktır. Her türlü müzik aleti, rahle, asa, kürsü, tesbih, kan taşı, kavuk, post, şamdan, kandil, Bektaşî nefeslerinden birkaç beyit veya resim ihtiva eden levhalar, topuz, kılıç ve kalkan gibi eşyalar ayrılacaktır. Acemkari ve Anadolu mamulü nebati boya ile boyanmış kilim, halı ve bunların parçaları gibi İslami eserler ve güzel sanat ürünleri önem arz etmektedir.⁴⁹

Bu eşyaların bir kısmı oluşturulan inkılap müzelerine, bazıları ise Ankara Etnografya, Türk ve İslâm Eserleri ve Topkapı Sarayı Müzeleri’ne nakledilerek, teşhirlerine başlanmıştır.⁵⁰

Tekke ve zâviyelerin kapatılmasından sonra müze olarak ziyarete açılan ilk dergâh, Konya Mevlevihânesi’dir. Dergâh, 1925 yılındaki kanunun hemen ardından 1926 yılında Konya Âsâr-ı Atîka Müzesi olarak düzenlenmiş ve devlet desteği ile 1927 yılında da hizmete açılmıştır.⁵¹ Ancak yine çok önemli bir külliye olan Hacı Bektaş Veli Dergâhı ancak 1964’te müze olarak hizmete girmiştir. Bu süreçten önce dergâhtaki bilumum eşya farklı müzelere, özellikle de Ankara’daki Etnografya Müzesi’ne naklettirilmiş, müzenin açılma sürecinde Etnografya Müzesi’ne gönderilen eşyaların iadesi istenmiştir.⁵² Benzer bir

durum da Karagümrük Cerrâhî Tekkesi için geçerlidir. Büyük mücadelelerden sonra dergâh, Müzeler Müdürlüğüne geçerek “kültür evi” olarak kaydettirilmiştir.⁵³ Bu çalışmada ele alınan mekanlardan biri olan Ümmü Kenan Dergâhı ise yeniden inşa ettirilerek 2007 yılında müze olarak hizmete açılmıştır.

Türkiye’de tekke ve zâviyelerin kapatılmasından sonra bu ve benzeri birçok farklı süreç yaşanmış, bazı tekkeler ve içlerindeki eşyalar müzeleşerek yerlerinde korunmuş, bazıları farklı müze ve sergilere, ya da kişisel koleksiyonlara devredilmiştir. Derviş çeyizi ile ilgili çalışmalar ve sanat tarihi ağırlıklı ya da tematik koleksiyonların oluşturulmaları ise daha geç tarihlere rastlamaktadır.

Dünyada ise tasavvuf temalı müzelerin sayısının çok az olduğu söylenebilir. Özellikle bu çalışmada ele alındığı gibi bir tasavvuf büyüğü üzerinden geliştirilen sayılı müze örneklerinden biri İnyet Han için oluşturulmuş müzedir.⁵⁴ Bunun dışında tasavvuf müzesi konusu ve adı altında genel ve tematik müzelerin sayısı da sınırlıdır.

7. Kenan Rifâî: Tasavvufî Görüşü, Derviş Çeyizi ve Eşya Konusuna Bakışı

Son devrin önemli mutasavvıf ve münevverlerinden Kenan Rifâî, 1867’de Selanik’te dünyaya gelmiştir. Galatasaray Sultânîsinden ve Hukuk Fakültesinden mezun olmuş, birçok şehirde maârif müdürlüğü ve öğretmenlik yapmıştır. İlk icâzetini Kâdirî tarikati şeyhi ve annesinin de mürşidi olan Şeyh Ethem Efendi’den almıştır. Sonrasında dört yıl kaldığı Medine’de Seyyid Hamza er-Rifâî tek-

48 age. 238.

49 Dokuyan, “Tekkelerin Kapatılması ve Tasfiye Süreci 1925-1938”, 238.

50 age.

51 Naci Bakırcı, “Konya Mevlâna Dergâhı”, *İstem*, 10 (2007): 191-202.

52 Hüsnü Gürbey, Mahsuni Gül ve Hakkı Taşğın, “Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasının Ardından Hacı Bektaş Veli Dergâhı’ndaki Eşyaların Durumu”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma*

Dergisi, 101 (2022): 421-440.

53 İskender Cüre, “Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasından Sonra Türkiye’de Tarikatlar: Cumhuriyet Döneminde Cerrahilik”, *9. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı III*, 2021, 103-116.

54 *Sufi Museum*, Erişim Tarihi: 5 Ekim 2024, <https://www.sufimuseum.nl/>.

kesine devam etmiş ve Rifâîlik'ten icâzet ve hilâfet almıştır. Kenan Rifâî, Medine'den döndükten sonra Fatih'te 1908 yılında Ümmü Kenan Dergâhı adı altında kendi dergâhını açmıştır.

1925'te tekkelerin kapatılması sırasında kendisinin kurduğu dergâh aktiftir, ancak bu tarihte birçok tarikate ait tekke ve zâviye onunki ile birlikte kapatılmıştır. Bu dönemde tekke mensupları içinde bu karara karşı çıkanlar olduğu gibi, karşı çıkmadan bu duruma uyum sağlayanlar da olmuştur. Kenan Rifâî bu ikinci grupta sayılabilir. Dergâhlar kapatılmadan önce de müritlerinin dikkatini zâhirî unsurlardan derûnî olana yönlendirmeye dönük bir bakış açısı olan Rifâî, ilgili karardan sonra tekke faaliyetlerine son vermiş ve devletin konu ile ilgili hükmüne saygı göstererek vakfiyesini feshettirmiştir. Kendisinin bu konu ile ilgili olarak “ulü'l-emre itaât” yani devrin gerektirdiklerine uyma anlayışında olduğu görülmektedir.⁵⁵ Bunun asıl sebebi de sahip olduğu “vahdet felsefesi”dir ki, bu da fâil olarak yalnız Allah'ı kabul edince, kul işi denilen bir emri de Hak'tan bilmesi, böylece dergâhların kapatılma emrini de Allah'ın bir tecellisi olarak görmesidir.⁵⁶

Tekkeler kapatıldıktan sonra “bir zamanlar nây-ı Mevlânâ ile demsâz idik, şimdi olduk mâşâallah bir düdük” diyerek mahzun olduğunu belirten bir dostuna verdiği cevap bu konudaki görüşünü özetlemeyi sağlar: “Evvelce, zahir tekkesinde demsâz idik, şimdi kalp tekkesinde dilsâzız. Allah böyle istemiş, böyle yapmış, şimdi ten tekke oldu, gönül de makam, yine kalpler cemal nuruyla doldu. *Mescid ü meyhanede, Kâbe'de büthanedede, hânede, virânedede, çağırırım dost,*

55 Arzu Eylül Yalçınkaya, *Ken'an Rifâî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2021), 160.

56 Samiha Ayverdi, Nezihe Araz, Safiye Erol, Sofi Huri, *Ken'an Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, (İstanbul: Hülbe Yayınları, 1983), 99.

*dost.*⁵⁷ Bu sözleriyle Kenan Rifâî, tekkede yapılan ibâdetler, ritüel ve geleneklerden çok bunların ifade ettiği mânânın ve insanın nasıl bir tekâmül içinde olduğunun önemli olduğunu belirtmektedir. Bu konuda kendisinin de tekkelerde yetişmediğini, kendi dergâhı açılacağı zaman bizzat tekke tekke gezip usul erkân öğrenmeye çalıştığını, mürşitliğin zikir ve devranda üstat olmakla ölçülemeyeceğini ifade etmesi çok önemlidir. Ona göre “tarikat demek, edep, irfan ve insanlık demektir.”⁵⁸

Kenan Rifâî'nin bir kurum olarak tekkeler konusundaki perspektifi, farklı vesile ve araçlarla mânevî eğitimin mümkün olduğuna dair bir görüşü içerir. Kendisinin en yakın öğrencilerinden yazar ve mütefekkir Samiha Ayverdi'nin eserleri için söylediği “Hey Koca Sâmiha! Kitaplarınla dergâhımı yeniden açtım”⁵⁹ sözü bu görüşünü bize aktarmaktadır. “Tekkeler bir gün açılacaktır fakat akademi olarak açılacaktır”⁶⁰ sözü de yine dergâhların, tasavvufun prensiplerinin aktarıldığı tek merkez olmadığı, özellikle modern çağda bu eğitimin farklı kanallardan yapılabileceğine dair vizyonunu ortaya koymaktadır.

Kendilerinin derviş çeyizine ilişkin özel olarak söylediği bir söze rastlanmamıştır. Ancak Güldütuna'nın makalesinde ele aldığı ve bizzat Kenan Rifâî'nin kendisinin yaptırdığı mihrap resmi (**Resim 1**) de sadece derviş çeyizinin tanıtıldığı bir resim olmaktan çok farklıdır. Bu resim ve halifesi Ziyâ Cemâl Bey tarafından hazırlanan bu resimle ilgili yazılmış “Mihrâb ve Zarfın Tefsîri” başlıklı yazıyla Kenan Rifâî derviş çeyizindeki bütün eşya temsillerinin şekillerinden ziyade sembolik mânâsına referans vermektedir.⁶¹

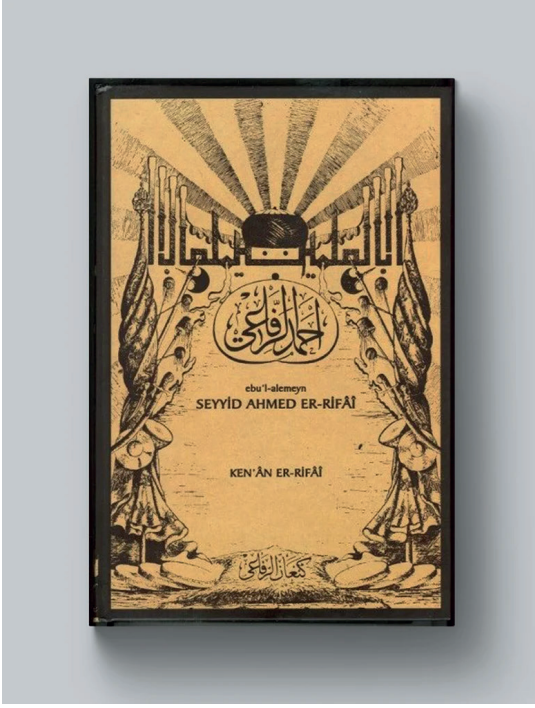
57 Ken'an Rifâî, *Sohbetler*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2000), 123.

58 Ayverdi ve diğerleri, *Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 98.

59 Yalçınkaya, *Ken'an Rifâî*, 172.

60 age. 283.

61 Hatice Dilek Güldütuna, “Tasavvufta Sembolizme Tipik Bir Örnek: Ken'an Rifâî'nin 'Rifâî Mihrâbı’



Resim 1. Kenan Rifâî'nin Seyyid Ahmed er-Rifâî kitabının kapağında kullanılan mihrap temsili

Ancak Kenan Rifâî'nin yaratılmış her eşyaya yaratandan ötürü hürmet gösterdiğini, eşya, hayvan ve bitkilere karşı özel yaklaşımını da sohbetlerindeki bazı alıntılardan anlayabiliriz. Bu anlayışında temel olan, her şeyi yerli yerine koymak ve o şekilde hürmet etmektir ki bu onun adâlet anlayışını da özetlemektedir. Bununla bağlantılı ve zıt bir kavram olarak kendisi zulüm kavramını “bir şeyi yerli yerine koymamak” olarak tanımlamaktadır. Gözlüğünü başucunda hep aynı yere koymasısı, hayvanlara insan ismi konulmasına karşı çıkması bunlara örnek olarak verilebilir. Bir müridine, içtiği sigarayı bile yüzünü buruşturmadan söndürmeyi telkin etmesi de her şeye karşı duyulması gereken hürmet üzerinden aynı anlayışı desteklemektedir.⁶²

Eşyaların işlevlerini, insanların vazifeleri ve mânâları ile ilgili semboller ya da örnekler

Tasviri,” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, 2 (2022): 1276–1307.

62 Ken'an Rifâî, *Sohbetler*.

olarak kullanan Kenan Rifâî şöyle demektedir:

Bir dükkâna girdiğiniz zaman, vazo, bardak, tabak, kâse ve daha birçok eşya görürsünüz. Her gördüğünüz şeyin de bir vazifesi vardır. Hiçbiri boş yere yapılmamıştır. Fakat bir vazunun vazifesi ile bir şişenin veya tabağın vazifeleri bir midir? Keza, insanların da her biri birer mânâ ile bu âlem sahnesine gönderilmişlerdir. Meselâ, senin vücûdun vazosuna iyilikler, güzellikler konmuştur. Onun için sen hoş ve latif şeyler yapıyorsun. Bir başkasının vücûduna ise kötülükler ve fenalıklar konmuş, o da halka ezâ verici kötü işler işliyor. Ne diyelim ki bu dünyâda iyilerin olduğu gibi, kötülerin de vazifeleri vardır.⁶³

Bazen de konuyu Allah'ın yaratma maksadı ile birleştirerek, eşyaları sembolik birer örnek olarak ele almaktadır:

Elindeki gözlük kutusunu göstererek: “Şu belli bir iş için yapılmıştır. Bunun içine şeker koyamazsın. Şu basit eşyayı bile düşünüp tasarlayan bir akıldır. Ya bütün kâinatı, her şeyi, denizleri, dereleri, dağları, tepeleri, mâdenleri, nebatları ihtiva eden insanı nasıl olur da bir akıl îcat etmemiş olur? İşte onun mucidi de akl-ı küldür, yâni Allah'tır.”⁶⁴

Bütün bu örnekler, kendisinin eşyaya, ait olduğu ortamlardan ya da temsil ettiklerinden ziyade, yaratıcısından dolayı hürmet ettiğini ve onları sohbetlerinde sembolik değerleri açısından konu ettiğini göstermektedir.

8. Kenan Rifâî Koleksiyonları

Kenan Rifâî'nin dergâhına ait eşyaların büyük kısmı, bugün vakıf olarak kullanılan Ümmü Kenan Dergâhı'ndaki semâhâne ve konak kısmında bulunan Huzur Odası ve çevresinde; büyük ölçüde kişisel koleksiyonlardan toplanmış eşyalardan oluşan bir diğer koleksiyon ise

63 Ken'an Rifâî, *Sohbetler*, 411.

64 age. 20-21.

NEF Vakfı Kenan Rifâi Uluslararası Tasavvuf Kültürü Araştırma Merkezinde sergilenmektedir. Bu bölümde, her iki koleksiyonun genel muhtevası ile ortak ve farklı özellikleri ele alınacaktır.

8.1. Cenan Vakfı Ümmü Kenan Dergâhı Müze ve Koleksiyonu

İlk merkez Kenan Rifâi'nin daha önce Fatih'te dergâh olarak açtığı ve şu anda Cenan Vakfı'nın merkezi olarak kullanılan ve Kenan Rifâi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsünün de içinde olduğu binadaki müze ve koleksiyondur. Cenan Vakfı'nın web sitesinde müze ve restorasyon süreci şu şekilde anlatılmıştır:

Ken'an Rifâi'nin 1908 yılında, Ümmü Ken'an Dergâh-ı Şerifi adıyla açtığı dergâh binâsı bir asır sonra restore edilmiş, Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı ve bünyesinde Kenan Rifâi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü olarak kültür ve irfan hayatının hizmetine girmiştir.

2007 senesi içinde, Cenan Vakfı uhdesinde bulunan binânın yeniden inşâsı işi büyük ölçüde tamamlanmış, aslına uygun olarak mîmârîsi tamamlanan eski semâhânenin bir "müze" olarak düzenlenmesi için çalışmalarına başlanmıştır. Semâhânenin aslına uygun olarak düzenlenebilmesi için elde bulunan temel iki materyal kullanılmıştır. Bunlardan birincisi ve çalışmaya esas teşkil edeni Ekrem Hakkı Ayverdi'nin 1920'li yıllarda çektiği dört adet semâhâne iç mekân fotoğrafı, ikincisi Kenan Rifâi'den intikal etmiş, Mehmet Örtenoğlu tarafından tâmir edilmiş semâhâne maketidir. İlk olarak, bunlar bilgisayar imkânları da kullanılarak ayrıntılı bir şekilde elden geçirilmiştir. Daha sonra, Kenan Rifâi Hazretleri'nin âilesinden hayatta olanlarla irtibâta geçilerek, bilgilerine başvurulmuştur.⁶⁵

65 "Müze", *Cenan Vakfı*, Erişim Tarihi: 5 Ekim 2024, <https://www.cenanvakfi.org/muze/>.

Web sitesinde bu açıklamaların altında fotoğrafları ile yer alan eşyalar, dergâhın semahane bölümüne aittir. Burada levhalar, alemler, sancaklar ve mihrap etrafındaki eşyalar, klasik derviş çeyizi parçaları olarak dikkat çekicidir. (**Resim 2**) Bunun yanında "kürsü-i şerif" olarak geçen, Kenan Rifâi'nin üzerine çıkararak sohbetinde bulunduğu ahşap kürsü ve avizeler de yine bu mekânda bulunan eşyalar olarak müzede yer almaktadır.



Resim 2. Ümmü Kenan Dergâhı Semahanesindeki Mihrap

Bunun dışında bu web sitesinde yer almayan ve konak kısmında bulunan, özellikle mânevî günlerde ziyarete açılan Huzur Odası ve girişinde yer alan eşyalar, müze kapsamında olmasa da, koleksiyonun parçası olarak sergilenmektedir. Burada da yer alan eşyaların çoğu derviş çeyizi olarak nitelendirilebilecek sistemin dışındadır. Derviş çeyizi unsurlarının içinde görülebilecek olan eşyaların büyük çoğunluğu semâhânenin üst katındaki koridordaki camekânlarda sergilenmektedir. (**Resim 3**)



Resim 3. Merasim hırkası ve Kemer-i Şerif (Ümmü Kenan Dergâhi)

Konak ve semâhâne’de ziyarete açılan ve sergilenen eşyaların bazıları şu şekilde listelenebilir:

- Derviş çeyizi unsurları: Semâhânedeki sancaklar, alem, kürsü, mihraptaki bütün unsurlar (şiş, tesbih, keşkül, nefir, post, topuz ve şiş vb.); semâhânenin ikinci katında camekânlarda sergilenen merasim hırkası ve Kemer-i Şerif, Şam hırkası,⁶⁶ Haydariye, cübbe, Mevlvî sikkeleri ve sikke tepeliği, mutteka, kemer, kaşağı, şiş, mühür, topuz, tığ, Rifâî gülleri, rida ve şedd, seccâde ve tesbih; (mûsıkî âletleri) ney ve bendir, Mevlvî âyinleri, nâ’tler, Mirâciye güfteleri ve *İlâhiyât-ı Ken’an* isimli eserin ilk el yazması; konaktaki Huzur Odası’nda cam mahfaza içindeki Rifâî tâcı.

- Fotoğraflar: Kenan Rifâî’ye ait tek başına, yakın çevresi ve ailesi ile çekilmiş fotoğraflar, yakınlarına ait fotoğraflar, Ahmed er-Rifâî’nin türbe fotoğrafı

66 Hırka ve kemerlerin bazıları Kenan Rifâî’nin üzerinde olduğu fotoğrafları ile sergilenmektedir.

- Hatlar

- Kitaplar ve defterler

- Mekâna ait unsurlar: Rahle, odanın girişinde yer alan duvar saati, sedirler, sedir yastıkları, kitaplık, halılar, el işlemesi duvar panoları

- Maketler: Ümmü Kenan Dergâhının maketi, Mekke ve Medine maketleri, câmi maketi

- Gündelik nesnelere: Gülâbdan, buhurdan gibi eşyalar, şamdanlar, mumlar, fincanlar, yazı aletleri, biblolar, semâzen figürü, sıcaklık ölçer, kitaplık, vb.

- Gündelik kıyafetler: Deri ayakkabılar, Kenan Rifâî’nin müritlerinden Nazlı Hanım’ın eteği, tülbenti vb.

Semâhâne ve sözü edilen konaktaki oda, bayramlar, kandiller ve Kenan Rifâî’nin vefat yıldönümü olan 7 Temmuz günlerinde ziyarete açılmakta, ziyaretçiler belli bir düzenle bu mekân ve eşyaları ziyaret etmekte, sözünü ettiğimiz ziyaret âdabı içinde tâzim ve duada bulunmaktadırlar. Özellikle semâhânedeki kürsü ve odada yer alan sedirlerin üstü ziyaretçiler tarafından önünde eğilerek, bazen dokunulup bazen de öpülerek ziyaret edilmektedir.

8.2. NEF Vakfı Kenan Rifâî

Uluslararası Tasavvuf Kültürü

Araştırmaları Merkezi Koleksiyonu

Kenan Rifâî ile ilgili ya da ilişkilendirilmiş eşyaların bir kısmının sergilendiği İstanbul’daki diğer mekân ise Bebek’te, 2024 yılında açılan NEF Vakfı Kenan Rifâî Uluslararası Tasavvuf Kültürü Araştırma Merkezidir. Buradaki eşyalar büyük ölçüde Kenan Rifâî’nin yakınlarına ve öğrencilerine ait kişisel koleksiyonlardan toplanmıştır. Burası özel bir küratörlük ve tasarım hizmeti ile geliştirilmiş yeni bir mekân olarak dikkat çekicidir. Koleksiyonda mekânın ortasında yer alan sakal-ı şerif ile birlikte, ekranlar, bilgi panoları ve eşyaların ser-

gilendiği camekânlar ve çekmeceler yer almakta, ayrıca burada çevrimiçi sesli rehber teknolojisi kullanılmaktadır.⁶⁷ Mekân, Kenan Rifâî'nin hayatına ilişkin tarihi bir panorama, çocukluk, eğitim hayatı, maârif dönemi gibi hayatının çeşitli dönemleri, icâzet aldığı tarikatler ve mânevî öğrencilerine ayrılmış nesne ve fotoğrafların bulunduğu özel panolar, camekanlar ve çekmecelerden oluşmaktadır. (Resim 4)

Kenan Rifâî'nin bu merkezde sergilenen eşyalarından bazıları şu şekilde listelenebilir:

- Hz. Peygamber'e ait Sakal-ı Şerif
- Kenan Rifâî'ye ait sakal-ı şerifler

- Derviş çeyizi unsurları: Farklı tarikatleri tanıtan camekânlarda yer alan tâclar, arakiye, seccâde

- Fotoğraflar: Çocukluk ve gençliğine dair resimler, akrabalarının resimleri, arkadaş ve müritlerinin resimleri, kutsal mekânların resimleri

- Hatlar

- Kitap ve defterler: Sohbet defterleri, basılı kitaplar, notlar, mektuplar

- Gündelik nesnelere: Mumluk, yastık kılıfları, seccâde, sigara ağızlığı, buhurdanlık, çatal kaşık seti, sahan, kâse vb.



Resim 4. NEF Vakfı Kenan Rifâî Uluslararası Tasavvuf Kültürü Araştırma Merkezi

67 “NEF Vakfı Kenan Rifâî Uluslararası Tasavvuf Kültürü Araştırma Merkezi”, *izi.TRAVEL*, Erişim Tarihi: 5 Ekim 2024, <https://izi.travel/es/c6b8-nef-vakfi-ken-an-Rifâî-uluslararası-tasavvuf-kulturu-arastirma-merkezi/tr>.

- Gündelik kıyafetler: Ayakkabılar, ceketler, robdöşambırlar, pijama, gömlek, battaniye, çoraplar, takkeler, baston
- Yakınlarına ait gündelik eşyalar: Gecelik, ceket, fular, fincanlar, ithaflar, kitaplar
- Doğal parçalar: Kutsal mekânlar, Ehl-i beyt ve tarikat büyüklerinin türbelerine ait topraklar, Dergâh-ı Şerif'ten yapı parçaları ve taşlar
- Kutsal hediyeler: Kâbe Örtüsü, Ravza Örtüsü, diğer örtüler, sancaklar, destimaller vb.

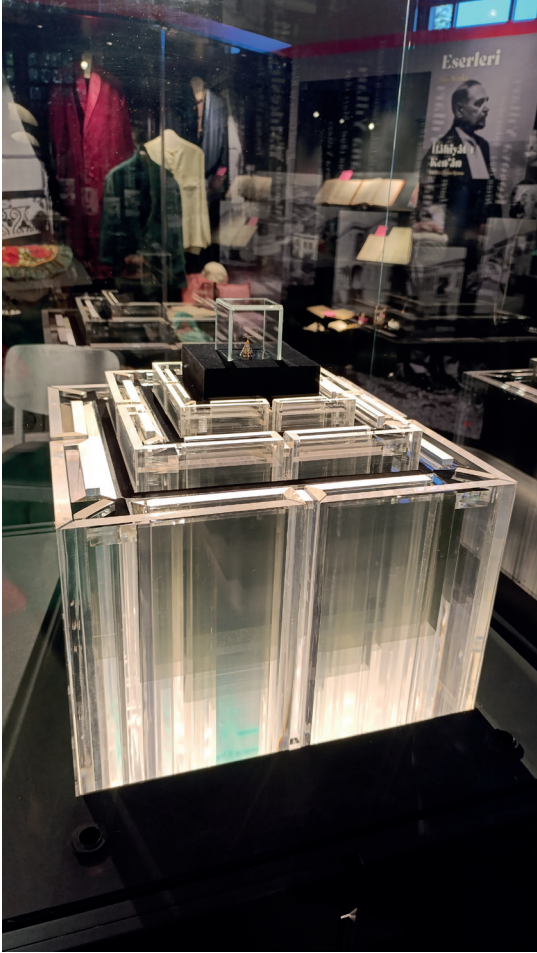
NEF Vakfı Kenan Rifâî Uluslararası Tasavvuf Kültürü Araştırma Merkezinde yer alan eşyaların büyük çoğunluğu dergâhta, özellikle konaktaki Huzur Odası adı verilen odada sergilenenlerle benzerdir. Dergâhtaki semâhânedede yer alan eşyaların çoğunluğu derviş çeyizi kategorisine dahil edilebilecek nitelikteyken konaktaki Huzur Odası ve girişinde ise gündelik eşyaları da içeren eşyalar vardır. NEF Vakfı Kenan Rifâî Uluslararası Tasavvuf Kültürü Araştırma Merkezinde ise eşyaların çoğu özel koleksiyonlardan toplanmış, gündelik hayata özgü eşyalardır. Bu açıdan buradaki eşyalarla konaktaki Huzur Odası'ndaki koleksiyon arasında bir benzerlik vardır. Konaktaki koleksiyonun en önemli özelliği, bizzat Kenan Rifâî'nin yaşamış olduğu yer olmasından dolayı mekâna ait sedir, kütüphane, halı, duvar saati gibi unsurların da yerinde ziyaret edilebilmesidir. **(Resim 5)**

Nef Vakfı Kenan Rifâî Uluslararası Tasavvuf Kültürü Araştırma Merkezi koleksiyonunu diğerinden ayıran en önemli unsurların başında ise kutsal emanetler arasında da yer alan Hz. Peygamber'e ait sakal-ı şerif gelmektedir. Sakal-ı şerif bu sergi mekânının ortasında bir camekânda özel muhafazası içerisinde sergilenmektedir. Geleneksel kutsal emanetler âdabına uygun bir şekilde özel günlerde muhafazası kaldırılarak ziyaret edilebilmektedir (Burada yer alan cam görünümü kaide,



Resim 5. Huzur Odasının Girişindeki Büyük Duvar Saati ve Sedir (Ümmü Kenan Dergâhı)

sakal-ı şerif'in gelenekte 40 adet ipek bohça içerisinde muhafazasını temsilen iç içe geçmiş kûfî bir hat tertibidir). (Resim 6)



Resim 6. Sakal-ı Şerif ve özel tasarlanmış camekânı (Nef Vakfı Kenan Rifâi Uluslararası Tasavvuf Kültürü Araştırma Merkezi)

NEF Vakfı Kenan Rifâi Uluslararası Tasavvuf Kültürü Araştırma Merkezinin diğer ayırıcı özelliği, dünyanın farklı yerlerinden farklı tarikatlere ait yakın zamanda hediye olarak gönderilmiş sancaklar, sanduka örtüleri ve farklı kutsal mekânlara ait toprakların koleksiyonda yer almasıdır. Bir diğer özellik ise sadece Kenan Rifâi'ye ait olmayan, ancak yakınlarına ait eşyalar için sergi bölümlerinin hazırlanmış olmasıdır. Kenan Rifâi'nin mânevî öğrencilerinden Nazlı Hanım, Meşkure Sargut ve Samiha Ayverdi'ye ait

eşyalar da tıpkı Kenan Rifâi'ye ait olduğu düşünülen eşyalar gibi sınıflandırılarak sergilenmektedir (Resim 7). Diğer yandan eşyalar dışında yazılı panolar ve sesli rehber aracılığı ile Kenan Rifâi ile ilgili kapsamlı bilgi ve açıklamalara ulaşılabilmesi de ayırt edici bir özellik olarak öne çıkmaktadır.



Resim 7. Samiha Ayverdi'ye ait camekan (Nef Vakfı Kenan Rifâi Uluslararası Tasavvuf Kültürü Araştırma Merkezi)

9. Analiz

Bir önceki bölümden de görüldüğü gibi çalışmaya konu olan koleksiyonların çok farklı niteliklerde eşyaları ve sergileme biçimini bir arada barındırması dikkat çekicidir. Tarikat kültürünün devamı olarak görülebilecek deriş çeyizi unsurlarının dışında birçok farklı

eşyanın bu koleksiyonlarda ziyarete açılması kültürel anlamda analiz edilmeyi bekleyen özgün bir durum oluşturmaktadır. Özellikle bu vasıta ile klasik tarikat kültürünün dışında daha geniş ve kapsamlı tespitlere kapı açıldığını söylemek yanlış olmaz. Bu durum aynı zamanda çalışmaya konu olan Kenan Rifâî'nin tasavvufi bakış açısındaki genişlik ve kapsayıcılıkla da ilişkili görülmektedir.

Çalışmada incelenmiş olan ve tarihsel ve sembolik anlamları ile değerlendirilmiş eşyalar sisteminin, bir koleksiyon olarak varoluş sebebi ve anlamları açısından şu genel tespitleri yapmak mümkündür:

1. Tasavvuf anlayışında her türlü yaratılmış eşyaya duyulan saygının önemi
2. Kâmil insan olan tarikat büyüğü ile temas etmiş olan eşyanın onun bir parçası olduğuna inanılması.
3. Geleneksel anlamda mânevî ve mânevî olmayan ayrımının tasavvufta olmaması
4. Sergilenen birçok eşyanın bir sembolizme ve hikâyeye kapı açması

- Öncelikle tasavvuf bakış açısından eşyaya bakıldığında, Kenan Rifâî'nin de vurguladığı gibi, genel olarak yaratılmış her şeye yaratıcısından dolayı saygı ve sevgi duyma motifinden bahsetmek doğru olacaktır. Bu durum hem İslâmî hem de tasavvufi gelenekle bağlantılandırılabilir. Bu nedenle derviş çeyizi kadar bir Müslümanın kullandığı nesnelere ve çevresinin ve onlarla olan ilişkisinin bu edep sistemine dayalı olduğu söylenebilir. Oluşturulan koleksiyonların tam da bu nedenle daha geniş ve anlam olarak daha derin bir çerçeveye sahip olmasının sebepleri de ortaya çıkmaktadır.

- Diğer yandan kâmil insanla bağlantıya geçmiş ürünlerin temsil ettiği değer bu bağlantıdan dolayı oluşmakta ve tanımlanmaktadır. Bunun sebebi Müslümanlıkta Hz. Muhammed'in aşkın bir figür ve temsil edile-

mez olarak algılanması kadar gerçek bir insan olarak yaşamış ve hayatının insanlara örnek olması kültürüne dayalıdır. "Ben sadece sizin gibi bir beşerim; bana tanrınızın tek tanrı olduğu vahyedilmiştir, doğruca O'na yönelin" (Fussilet Sûresi 41/6) âyetinde geçtiği gibi Hz. Peygamber'in beşerî varlığı ile vahye muhatap olması arasındaki ilişki tasavvuf anlayışında kâmil insanlar için de geçerlidir.

Kenan Rifâî bir sohbetinde de bu konuyu tasavvufi terminoloji ve berzah kavramı ile şu şekilde açıklamaktadır:

Sâmiha Hanım: -Buyuruluyor ki: Kâmil insan vücut ve imkân denizleri arasında bir berzaktır...": -Evet, bu makam: *Yûhâ ileyye* yâni bana vahy oluyor diyen Resûlullâh'ın makâmıdır. Vücuttan maksat, rûhânî ve ilâhî kuvvetler, imkân da dünya hâdiseleridir. Resûlullah işte bu iki kuvvetin ortasında birleştirici ve ayarlayıcı bir berzaktır. Yâni lâ ilahe ile illallah arasında her ikisini birden idare edici mevkidedir.⁶⁸

Bu sebeple kutsal emanetler geleneğinden de başlayacak şekilde kâmil insanla bağlantılı ya da onun parçası olmuş eşya, onun beşerî yönü ile aşkın yönü arasında bir köprü olarak da değerlendirilebilir ki insân-ı kâmil'in kendisinin de Hak ile halk arasında bir köprü vazifesi gördüğü belirtilmektedir.⁶⁹

- Bu nedenle sergilenen eserler, özellikle gündelik eşyalar, hürmet edilen bir insân-ı kâmilin hayatı ile ilgili oldukları için koleksiyona dahil edilmişler ve ziyarete açılmışlardır. Bu bağlamda bu koleksiyon sergilerinin gündelik eşyaların sergilendiği biyografik müzelerle benzer olduğu söylenebilir. Ancak biyografik müzelerde eşyalar, tanıtılan şahsın hayatına dair detayları tarihsel bir motivasyonla göstermek ve canlandırmak için yer alırken, tasavvufi bir şahsın tanıtılmasında o insanın temsil ettiği maddi ve mânevî

68 Ken'an Rifâî, *Sohbetler*, 229.

69 Mehmet S. Aydın, "İnsân-ı Kâmil", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2000, XXII: 330-331.

değerlerin ve bunların uygulaması olarak hayatının izleyenlere gösterilmesi niyeti söz konusudur. Bu nedenle Kenan Rifâî koleksiyonlarında görüldüğü gibi, kendisinin seccâde, cübbe gibi mânevî rolünü ya da tasavvufi ritüelleri ifade eden eşyalar kadar, sigara tabakası, ağızlığı, vefat ederken baş ucunda olan mumluk vb. gündelik hayatına dair unsurlar da benzer şekilde aynı sergilerde sergilenmektedir.

Bu noktada tasavvufun, gündelik olan ve olmayan ayrımının çok keskin yapılmadığı bir düşünce biçimi olmasının da rolü vardır. Örneğin sadece derviş çeyizi unsurlarının sergilendiği Mevlânâ Müzesi gibi bir koleksiyonda, ya da İslam Eserleri Müzesi gibi bir müzenin koleksiyonunda dini ve tasavvufi pratikler ya da tekke dışındaki gündelik yaşayışa dair nesnelere bulunmamaktadır. Ancak böylesi bir sergi türündeki gündelik hayatı da içeren bir koleksiyon anlayışı bu ayrımın keskin olmaması ile ilgili görülebilir.

Diğer yandan gündelik eşyaların sığ bir biçimde sadece gündelik anlamları için sergilendiğini söylemek de çok doğru olmaz. Sergilenen birçok eşya hem o eşyanın sahibine duyulan hürmetten, hem de o eşyalarla ilgili yaşanmış bazı olaylardan dolayı önemli ve değerli bulunmaktadır. “Modern menkıbeler” olarak da adlandırılabilir bu hikayelerden bazıları yazılı bazıları ise sözlü olarak çeşitli şekillerde aktarılmaktadır. NEF Vakfı Kenan Rifâî Uluslararası Tasavvuf Kültürü Araştırma Merkezinde ise uygulama ile ulaşılabilen sesli rehber bu anekdotlar da aktarılmıştır ve ziyaretçiler sergiyi gezerken aynı zamanda bu kaynaklara ulaşabilmektedirler.⁷⁰

70 “NEF Vakfı Kenân Rifâî Uluslararası Tasavvuf Kültürü Araştırma Merkezi Sesli Rehber”, *izi.TRAVEL*, https://izi.travel/es/c6b8-nef-vakfi-ken-rifa-i-uluslararasi-tasavvuf-kulturu-arastirma-merkezi/tr#google_vignette.

10. Göstergibilimsel Analiz

Çalışma, metot olarak sanat tarihi incelemelerinde sıklıkla görülen ve mevcut eşya ve nesnelere salt tanımlayıcı ve “ne” sorusunu cevaplandıran bir niteliğin ötesine geçmeyi ve oluşturulan anlamların temsilinin “nasıl” yapıldığını anlamayı planlamaktadır. Bu sebeple, temsil konusunun önem kazandığı bu tür bir çalışmada, dilbilim kökenli göstergibilimsel analiz yöntemleri ve bu yöntemlerin belli kategorilerinin kullanılması uygun görülmüştür. Özellikle Peirce’in görüntüsel, belirtisel ve simgesel gösterge sınıflandırması,⁷¹ böyle bir konunun sistematik olarak ele alınmasında bir araç olarak uygun görülmektedir. Bu yöntem sayesinde seçilen koleksiyonların temel eksenlerini oluşturan eşyalardan belli bir örneklem seçilerek daha sınırlı ve sistematik bir çerçevede çalışmak mümkün olmuştur.

Bu çalışmada kullanılacak üçlü gösterge sınıflandırmasından önce bazı temel kavramların tanımına bakmak yararlı olacaktır. Gösterge, dilbilim kaynaklı bir tabir olup, temsiliyetin temel birimidir. Bir şeyin yerine geçen başka bir şey olarak tanımlanan gösterge, *gösteren* ve *gösterilen* olarak ikiye bölünebilecek bir yapıdan oluşur. Burada gösteren ses ya da yazı gibi somut bir araçken, gösterilen soyut bir kavramdır.⁷² Dilsel olarak bir kelime, ifade ettiği anlamı tümüyle bu sistem üzerinden temsil eder.

Peirce ise, gösteren ve gösterilen ilişkisinin “nasıl” kurulduğu üzerinden bir sınıflandırma yaparak sözünü ettiğimiz görüntüsel, belirtisel ve simgesel gösterge başlıklarını gündeme getirir.⁷³ Böylece Peirce, Saussure’ün dil üzerinden tanıştırdığı gösterge kavramının görsel ya da duyusal olan her

71 Charles S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, vol. 2, (Bloomington: Indiana University Press, 1984).

72 Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (New York: Columbia University Press, 2011).

73 Peirce, *Writings of Charles S. Peirce*.

şey için kullanılabileceğini önerir ki bunların içinde edebiyat, metin tahlilleri, reklam analizi gibi konularla birlikte nesnelere de vardır.

Peirce'e göre gösteren ve gösterilenin benzerlik ilişkisine dayandığı kategori *görüntüsel gösterge* olarak tanımlanır; buna örnek olarak fotoğraf, figüratif resim, ya da geleneksel sanatlarda kitap resimleri (minyatür) örnek olarak verilebilir. Gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki neden sonuç ilişkisine dayalı ise, bu *belirtisel gösterge*dir; örnek olarak dumanın ateşi, ayak izinin oradan birinin geçtiğini temsil etmesi verilebilir. Eğer bu ilişki kurgusal ve kültürel olarak oluşturulmuş ise *simge* ya da semboldür; buna verilebilecek örnekler ise gülün aşkı, kurukafanın ölümü, kırmızı rengin durmayı ya da tehlikeyi işaret etmesidir.⁷⁴

İslam kültüründen özellikle Hz. Peygamber'i temsil eden örneklerle bu tanımlara hızlıca bakıldığında, Hz. Muhammed'in resmedildiği kitap resimleri (minyatür) gibi bir eserdeki temsil biçimi görüntüsel göstergeye örnek olarak gösterilebilirken, hilye gibi bir eser hem dilsel özelliklerinden hem de grafik yapısından dolayı sembolik bir gösterge'dir. Kutsal emanetler kültüründe, mesela sakal-ı şerif ya da birçok yerde rastlanan Hz. Peygamber'e ait ayak izleri (kadem-i şerîf) onun bizzat vücuduna bağlı ve parçası olduğu için değerli görüldüğünden ve kendisinin bu dünyadaki varlığını temsil etmesi açısından belirtiseldir. Görüldüğü gibi sadece Hz. Peygamber'in görsel kültürdeki temsiliyet biçimleri bile, Peirce'in sınıflandırmasına göre yerini bulmakta ve sembolik olmanın dışında daha farklı anlam açılımlarını ifade etmektedir.

Tasavvuf kültürünün insân-ı kâmil, mürşit ve mürit ilişkisi gibi ana temalara dayalı olması, görüntüsel, belirtisel ve simgesel temsil arasında hareketliliğe sebep olmaktadır. Diğer bir deyişle, aşkın bir insan figürü olarak Hz.

Peygamber ve onun temsilcisi mürşid-i kâmil, hem bu dünyadaki beşerî var oluşları hem de taşıdıkları mânâ itibariyle temsiliyetin farklı sınırlarında yer alırlar. Yukarıda Hz. Peygamber'in farklı temsil araçları ile farklı düzeylerde temsil edilmesi durumu bunun bir izdüşümü olarak görülebilir. Yani tenzih ile teşbih, dünyevî ile uhrevî arasında bir berzah teşkil eden insân-ı kâmil düşüncesi bu mânâda özgün bir temsiliyet problemini işaret etmektedir. Özellikle İslâmî görsel kültür için tartışılan tasvir problemi de bu hareketlilikten tarihsel olarak farklı şekillerde etkilenmiştir.⁷⁵

11. Kenan Rifâî Koleksiyonlarının Göstergebilimsel Analizi

Görüntüsel Gösterge

Bu başlık altında öncelikle genel olarak İslâm kültüründe görsel temsilde benzerliğe dayalı bir imge kültürünün çok baskın olmadığından söz edilebilir. Özellikle Hristiyanlıktan farklı olarak peygamberlerin ya da tasavvuf büyüklerinin görüntüsel gösterge olarak benzerliğe dayalı resimlerini ya da heykellerini görmek neredeyse imkansızdır. Belki Alevî kültüründe yer alan Hz. Ali, Hz. Hüseyin gibi Ehl-i beyte dair portreler dışında bu tür bir resmetme kültürünün İslâm kaynaklarında kitap resimleri dışında çok da yer almadığı söylenebilir.⁷⁶

Ancak bu çalışmada ele alınan koleksiyonlarda görüntüsel temsilin tamamen yok olduğu da söylenemez. Özellikle bu sergilerde bu kategori içinde çağdaş birer örnek olarak görülebilecek fotoğraflar dikkat çekicidir.

75 Nicole Kañçal-Ferrari and Ayşe Taşkent (eds.), *Tasvir: Teori ve Pratik Arasında İslam Görsel Kültürü* (İstanbul: Klasik, 2016).

76 Bunun sebebi de batı literatürünün dikte ettiği oryantalist klişelerdeki gibi basit bir putlaştırma ya da fetişizmden kaçınma değil, bu temsillerin anlamı sınırlı hale getirdiğine dair düşüncedir. Nicole Kañçal-Ferrari, "İslamda Tasvir Problemi ile İlgili Son Dönem Literatürüne Bir Bakış", *Tasvir: Teori ve Pratik Arasında İslam Görsel Kültürü*, 117-153.

74 age.

Fakat bu durum fotoğrafın ele alınan konu ve kişi ile ilgili varoluşsal bir ispat oluşturması ve gündelik hayat ve deneyimlere dair bilgi vermesi ile ilgilidir. Bu durum, fotoğrafı çekilen nesne ya da kişinin görüntüsünün öne çıkarılmasından çok, otantik gerçekliğinin ve yaşayışının göz önüne serilmesi açısından ortaya çıkmaktadır. Mesela, semâhânenin camekânlarında yer alan cübbelerin özellikle Kenan Rifâî'nin üzerinde yer aldığı fotoğraflarla birlikte gösterilmesi buna bir örnek olarak verilebilir. Bu yönüyle fotoğraf bir sonraki başlıktaki belirtisel gösterge kategorisine de yakındır.

Necipoğlu'nun ifade ettiği, İslâm kültürünün bir imge kültürü değil bir nesne kültürü olması açıklaması da bu savı destekler görünmektedir.⁷⁷ Hem derviş çeyizi kapsamında hem de diğer diplomatik ve kültürel eğilimler açısından nesnenin kendisi, o nesnenin ikinci seviyeden temsili olan görüntüsel yönünden daha önemlidir.

Belirtisel Gösterge

Yukarıda belirtilen sebeplerden, tasavvufi kültürü anlatan bu koleksiyonlarda göstergebilimsel açıdan belirtisel gösterge kategorisi özellikle önem kazanıyor denebilir. Koleksiyonlardaki birçok nesne o nesnenin ait olduğu kâmil insanın yaşamış olduğuna, diğer bir deyişle bu dünyadaki varlığına delil oluşturduğundan özel bir öneme sahiptir ve bu durum ve çerçeveleme sistemi klasik derviş çeyizi koleksiyonundan ayrılmaktadır. Derviş çeyizi içinde görülebilecek yine o kişiye ait hırka, aba, asâ gibi nesnelere bu kategori ile kesişse de bu kapsama girmeyen (mumluk, yastık kılıfı vb.) başka gündelik nesnelere de yine sahip oldukları ispat özelliklerinden dolayı koleksiyonlara alınmaktadır. Bu tür nesne sistemleri biyografik olarak nitelendirilebilecek başka koleksiyonlarda

da görülebilir. Ancak bu iki farklı durumda nesnelere yönelik ziyaret kültürünün ve yaşanan deneyimin değişmesi bu nesnelere ilişkin kültürü birbirinden ayırır hale getirmektedir.

Belirtisel gösterge kategorisindeki en belirgin örnek, NEF Vakfı Kenan Rifâî Uluslararası Tasavvuf Kültürü Araştırma Merkezi koleksiyonunun ana salonunun ortasında özel bir biçimde sergilenen Hz. Peygamber'e atfedilen Sakal-ı Şerif'tir. Bu örnek belirtisel gösterge kategorisini özellikle kutsal emanetler kültürü ile bağlayan en karakteristik örneklerdendir. Aynı şekilde Kenan Rifai'ye ait sakal-ı şerifler de yine aynı geleneğin kâmil insan bağlantısı ile yaşatıldığı özel bir unsur olarak dikkat çekmektedir. Kutsal emanetler kültürü ile bu şekilde bağlantı kurulabilecek bir diğer örnek, tıpkı Hz. Peygamber'e ait emanetlerde olduğu gibi Kenan Rifai'ye ait deri ayakkabılardır. Bunun dışında Kenan Rifai'ye ait asâ, baston, cübbe gibi örnekler, derviş çeyizi unsurlarının içinde de yer alan belirtisel göstergelerdir.

Bu kategorideki diğer özel bir örnek de özellikle örneklerini NEF Vakfı koleksiyonunda gördüğümüz belli kutsal mekânlardan getirilmiş ya da gönderilmiş topraklar, restore edilen türbelerin taş ve tuğlalarıdır. Bunlar mübarek addedilen kişi ve yerlerin doğrudan temsilcileri olarak ziyarete açıktırlar. **(Resim 8)**



Resim 8. Ümmü Kenan Dergâhından Yapı Parçaları

77 Necipoğlu, "The Concept of Islamic Art".

Belirti kategorisi içinde görülebilecek bir diğer grup ise Cenan Vakfında ziyaret odasında görülen semâhâne maketidir. Bu tür maketler, tıpkı Yahya Âgâh Efendi'nin kitabında çizimleri yapılan derviş çeyizi unsurları gibi ileri nesillere bazı eşya ve mekânların özelliklerinin aktarılabilmesi için yapılmış olabilir. Nitekim Cenan Vakfı müzesi web sitesindeki açıklamada bu maketin, dergâhın restorasyonunda referans olarak kullanıldığı belirtilmektedir. (Resim 9)



Resim 9. Ümmü Kenan Dergâh Maketi (Ümmü Kenan Dergâhı)

Sembol

Kenan Rifâî'nin sohbetlerinde de görüldüğü gibi tasavvufta bütün eşya, hatta insanın kendisi hakikatin ve mânânın bir remzi, bir sembolü olarak görülmektedir. Bu ele aldığımız koleksiyonlar açısından çok geniş bir tanım olsa bile, eşyaya ilişkin genel bir tavır belirlemesi açısından önemlidir.

Derviş çeyizi konusuyla ilgili birincil kaynaklara ve bu konuda yapılmış güncel çalışmalara bakıldığında da konunun çoğunlukla sembolik çerçevede ele alındığı görülmektedir.⁷⁸

Derviş çeyizinin tasavvuf kültürünün işlevsel bir parçası olmasının yanı sıra, gerek her unsurun temsil ettiği değerler gerekse renk, sayı ve biçimsel olarak kodlanmış ve anlamları belirlenmiş ve yerleşmiş bir sembol sistemine sahip olduğu görülmektedir. Bu sembolik anlamların çoğu, günümüzdeki ziyaretçiler tarafından anlaşılmasa da, bu eşya sisteminin önemli bir parçası olduğu literatür kaynaklı olarak bilinmektedir. Diğer yandan bu koleksiyonlardaki hat, defterler, yazılar, notlar gibi unsurların hepsi de dil bazlı bir sembolizmi örneklemektedirler.

Temel sembolik anlamların dışında bu koleksiyonlar kapsamındaki özel bir durum da farklı bir sembolizmi işaret etmektedir. Sergilenen nesnelere arasında bazen orijinal olanlar yerine benzerlerinin ya da ilişkili olan başka nesnelere konulduğu görülmüştür. Bu konu ile ilgili önceki bölümlerde sözünü ettiğimiz otantiklik konusu ve tartışmaları gündeme gelebilir. Zaten bu tür ortamlarda gerçek nesnenin sergilenip sergilenmemesinden ziyade, var olan kurgunun bir hatırlatıcı ve ziyaret ve hürmet kapılarını açan bir bakışa yol açması yeterlidir. Bu da fetişleştirme bir motif olarak bu tür koleksiyon ve kurgularda yer almadığını gösterir. Bu durum

⁷⁸ Gündüzöz, "Sembolizm ve Mitoloji Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccade".

aynı zamanda klasik müzecilik anlayışının ötesinde bir otantiklik anlayışını ve ziyaret kültürünü ifade etmektedir.

12. Kavramsal Değerlendirmeler: Nostalji ve Fetişizm

Bu bölümde konuyla ilgili görülen modern kavramlar olarak nostalji ve fetişizm, hem tasavvuf kültürü hem de çalışmadaki koleksiyon sergilerinin anlam dinamiklerini, özellikle de bunların bu modern kavramlardan nasıl ayrıştığını anlatmak için ele alınacaktır.

Nostalji, kaybedildiği düşünülen bir geçmişe duyulan aşırı duygusal ve idealize edilmiş bir özlem olarak tanımlanabilir. Bu özlem bazen sahip olduğumuz ya da nostalji duygusunu tetikleyen eşyalar aracılığı ile de hissedilebilir.⁷⁹ Özellikle müzecilik kapsamında geçmişin temsilinin ve geçmişe ait eşyaların sergilenmesinin temel motivasyon olması bu tür mekanlarda nostaljiyi bir duygu olarak harekete geçiren bir durumdur.

Bu çalışmada ele aldığımız koleksiyonlarda sadece sergilenen nesnelere ne olduğu değil, nasıl bir tarzda ziyaret edildiğinin de önemli olduğu ortaya çıkmaktadır ve bu bakış bu kültürün nostaljik bakış açısından ayrışan yönlerini işaret etmektedir. Mânevî bir deneyim yaşamak için yapılan bir ziyaret, koleksiyondaki eşyalara “kayıp” bir dönem temsil eden “eski” eşyalar olarak değil, tam da “şimdi”, o anda ve “orada” yaşanan bir hürmet deneyiminin tetikleyicisi olarak bakılmasını sağlamaktadır. Bu durum aynı kültürel dinamikler içinde yapılan türbe ve mezar ziyaretleri için de söylenebilir. Bir türbeyi ziyaret eden inançlı bir kişi, o tecrübeyi tarihsel bir bakış açısıyla değil, o an deneyimlenen bir dua ve mânevî bağlantı kurma niyetiyle yaşamaktadır. Bu geçmişe değil

79 Susan Stewart, *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection* (Durham, NC: Duke University Press, 1993).

an’a dair bir deneyimdir. Bu nedenle burada modern bir kavram olan ve idealleştirilmiş bir zaman temsili olarak nostaljinin temel bir noktada durduğu söylenemez.

Benzer bir durum yine modern bir kavram olan ve maddi kültür literatüründe de görülen **fetişizm** meselesi ile ilgilidir. Fetişizm psikolojik ve antropolojik olduğu kadar,⁸⁰ tapınma pratikleri ile ilgili olarak dinî, ekonomik anlamda da meta fetişizmi olarak karşımıza çıkar.⁸¹ Nesnenin kendisine, sahip olduğu değerden fazlasını verme ya da putlaştırma olarak görülebilecek fetişizm, tasavvufi bir deneyimde yer almamaktadır. Çünkü nesneye mânevî bir deneyim yaşamak için yaklaşan bir ziyaretçi, o nesneye sadece ilgili mânevî kişi ya da olayın hatırlatıcısı olarak bakmaktadır. Bu durum Müslümanlıktaki Selefî anlayışta özellikle yanlış anlaşılmalara sebep olmuş, bu tür bir ziyaretin bir tapınma biçimi olduğuna dair eleştiriler gündeme gelmiştir.

Halbuki kadim gelenekte yer alan ve kökenleri kutsal emanetlere kadar dayanan bu kültürde, sakal-ı şerif, hırka-i şerif, paşamak-ı şerif gibi objeler hep benzer bir hürmet ve belirtisel bir anlam sistemi içinde ziyaret edilirler. Burada nesneyi değerli kılan, nesnenin sadece fiziksel olarak kendisi değil, bu anlamın taşıyıcısı olmasıdır.

13. Sonuç

Kenan Rifâî’nin farklı mekânlarda sergilenen eşya koleksiyonları, bir yönüyle derviş çeyizi adı verilen klasik tarikat eşyalarının, bir yönüyle de modern biyografik müzelerde yer alan gündelik eşyaların toplamı gibi görünmektedir. Ancak derviş çeyizi türüne giren eşyalar artık sahip oldukları ritüel anlamları

80 William Pietz, “The Problem of the Fetish, I,” *RES: Anthropology and Aesthetics* 9, 1 (1985): 5-17.

81 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume 1, trans. Ben Fowkes (London: Penguin Books, 1976).

ve işlevleri ile kullanılmadığından günümüzde farklı bir sergi değerine sahiptir. Derviş çeyizi bu tür sergi ortamlarında artık bağlam değiştirerek yeni bir sembolik anlam kazanmaktadır. Günümüzde artık kurumsal olarak yaşamayan bir kültürün temsilcisi olarak bakıldığında bu eşyalar, nostaljik bir bakışın nesnesi olarak görülebilirken, kâmil insanı ve mânevî değerleri temsil eden bir bakış açısı ile bakıldığında bir hürmet ve ziyaret nesnesi olarak dönüşüp yeniden tasavvufi anlamına kavuşmaktadır.

Bu koleksiyonlarda biyografik olarak görülebilecek eşyalar ise modern müzecilik anlayışındaki tarihsel bakışın dışında bir değere sahiptirler. Bu eşyalar ve fotoğraflar biçimsel benzerliğe dayalı ikonik anlamlarından ziyade bir zamanlar ait olduğu ya da ilgili olduğu kâmil insanın hayatının belirtisel temsilcisidirler. Bunlar yine ziyaret nesnelere olarak işlev görmekte, bu sebeple de tarihsel ya da fetişistik olmaktan çok ziyaretçinin o âna dair yaşadığı mânevî bir bağlantıyı işaret etmektedirler. Bu tür bir mânevî deneyimin dışında bir motivasyonla müzeyi ziyaret edenler için bu koleksiyonlar yine biyografik ve tarihi değere sahiptirler. Ancak bu noktada, bazı nesnelere tarihsel olarak otantik olmasa da sadece mânevî birer temsilci olarak yer almaları da koleksiyon olarak bu sistemi diğer biyografik ve tarihi müzelerden ayırmaktadır.

Bu çalışmada ele alınan koleksiyonlar üzerine yapılan araştırma ve sistematik değerlendirmeler, farklı coğrafya ve kültürlerdeki benzer sergi koleksiyonları üzerine ileri çalışma ve değerlendirmeler yapmayı teşvik edebilir, yeni koleksiyonların oluşturulmasında yol gösterici olabilir. Derinlemesine envanter oluşturma, kişisel koleksiyonların incelenmesi ya da görüşmeler, saha incelemeleri ve etnografi gibi ek metodlar da tasavvuf kültürünün günümüzdeki yansımalarını daha iyi anlayabilmeyi mümkün kılacaktır.

Kaynaklar

- Aslan, Rose. “The Museumification of Rumi’s Tomb: Deconstructing Sacred Space at the Mevlana Museum.” *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* 2, 2 (2014): 1-16.
- Atasoy, Nurhan. *Derviş Çeyizi: Türkiye’de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*. İstanbul: Kültür A.Ş. Yayınları, 2005.
- Aydın, Mehmet S. “İnsân-ı Kâmil”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXII, 2000, 330-331.
- Bağlı, Hümanur. “Material Culture of Religion: New Approaches to Functionality in Islamic Objects.” *The Design Journal* 18, 3 (2015): 305–325.
- Bakırcı, Naci. “Konya Mevlâna Dergâhı.” *İstem*, 10 (2007): 191–202.
- Bruner, Edward M. “Abraham Lincoln as Authentic Reproduction: A Critique of Postmodernism,” In *Museums in the Material World*, edited by Simon J. Knell, 319-337. London: Routledge, 2007.
- Buggeln, Gretchen T. “Museum Space and the Experience of the Sacred.” *Material Religion* 8, 1 (2012): 30–50.
- Burckhardt, Titus. *Doğu’da ve Batı’da Kutsal Sanat*. Translated by Turan Koç. İstanbul: Klasik, 2007.
- Cüre, İskender. “Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasından Sonra Türkiye’de Tarikatlar: Cumhuriyet Döneminde Cerrahilik.” *9. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı III*, 2022, 103-116.
- Dokuyan, Sabit. “Tekkelerin Kapatılması ve Tasfiye Süreci 1925-1938.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 98 (2021): 217–244.
- Duncan, Carol, and Alan Wallach. “The Universal Survey Museum.” In *Museum Studies: An Anthology of Contexts*, 51–70. 2004.
- Grabar, Oleg. *İslam Sanatının Oluşumu*. Translated by Nuran Yavuz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

- Gruber, Christiane. Jacqueline. *Osmanlı-İslam Sanatında Tapınma ve Tılsım*. İstanbul: Yapı Kredi Sanat, 2020.
- Güldütuna, Hatice Dilek. “Tasavvufta Sembolizme Tipik Bir Örnek: Ken’ân Rifâî’nin ‘Rifâî Mihrâbı’ Tasviri.” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, 2 (2022): 1276–1307.
- Günay, Ünver. “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri.” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, 15 (2003): 5-36.
- Gündüzöz, Güldane. “Sembolizm ve Mitoloji Bağlamında Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccade.” *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, 123–136. 2015.
- , “Tasavvuf Kültüründe Hırka, Alem ve Seccade.” *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, 64 (2017): 79–94.
- , “Tekke Hayatında Üç Muktedir Figür: Sancak, Alem ve Tuğ.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 85 (2018): 161–181.
- Gürbey, Hüsnü, Mahsuni Gül ve Hakkı Taşgın. “Tekke ve Zaviyelerini Kapatılmasının Ardından Hacı Bektaş Veli Dergâhı’ndaki Eşyaların Durumu.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 101 (2022): 421–440.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. Albany, NY: SUNY Press, 2010.
- Houtman, Dick, and Birgit Meyer (eds.) *Things: Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press, 2012.
- “Museum Definition.” *International Council of Museums*. Erişim Tarihi: 1.8.2024. <https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/museum-definition/>.
- Işın, Ekremve Selahattin Özpalabıyıklar (eds.) *Hoş Gör Yâ Hû: Osmanlı Kültüründe Mistik Semboller, Nesnelere*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Kançal-Ferrari, Nicole, and Ayşe Taşkent (eds.) *Tasvir: Teori ve Pratik Arasında İslam Görsel Kültürü*. İstanbul: Klasik, 2016.
- Kançal-Ferrari, Nicole. “İslamda Tasvir Problemiile İlgili Son Dönem Literatürüne Bir Bakış.” *Tasvir: Teori ve Pratik Arasında İslam Görsel Kültürü* içinde, 117-153. İstanbul: Klasik, 2016.
- “Müze”. *Cenan Vakfı*. <https://www.cenankvakfi.org/muze/>. Erişim Tarihi: 5 Ekim 2024.
- “Müze Nedir?”. *Kültür ve Turizm Bakanlığı*. Erişim Tarihi: 1.8.2024. <https://kvmgm.ktb.gov.tr/TR-110024/s-s-s.html>.
- M.K. Shaw, Wendy, *Osmanlı Müzeciliği: Müzeler, Arkeoloji ve Tarihin Görseleştirilmesi*. çev. Esin Soğancılar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Maden, Fahri. “Bektaşilikte Giysi ve Sembol Olarak Tâc.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 60 (2011): 65–84.
- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy/ Volume 1*. Translated by Ben Fowkes. London: Penguin Books, 1976.
- Morgan, David, and Sally M. Promey (eds.) *The Visual Culture of American Religions*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Muslu, Ramazan. “Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları.” *EKEV Akademi Dergisi* 12, 36 (2008).
- Necipoğlu, Gülru. “The Concept of Islamic Art: Inherited Discourses and New Approaches.” *Journal of Art Historiography*, 6 (2012).
- NEF Vakfı Ken’ân Rifâî Uluslararası Tasavvuf Kültürü Araştırma Merkezi. *izi.TRAVEL*. Erişim Tarihi: 5 Ekim 2024. <https://izi.travel/es/c6b8-nef-vakfi-ken-an-Rifâî-uluslararası-tasavvuf-kulturu-arastirma-merkezi/tr>.
- Peirce, Charles. *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Vol. 2. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Pietz, William. “The Problem of the Fetish, I.” *RES: Anthropology and Aesthetics* 9, 1 (1985): 5-17.

- Schimmel, Annemarie. *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*. İstanbul: Kabalcı, 2004.
- Stewart, Susan. *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Durham, NC: Duke University Press, 1993.
- Strijdom, Johan M. “The Material Turn in Religious Studies and the Possibility of Critique: Assessing Chidester’s Analysis of the Fetish.” *HTS Theological Studies* 70, 1 (2014): 1–7.
- Sufi Museum*. Erişim Tarihi: 5 Ekim 2024. <https://www.sufimuseum.nl/>.
- Tatçı, Mustafa. *Halvetî Şabani Yolunun Adabı (Miyarı Tarikat)*. İstanbul: H Yayınları, 2013.
- Woodward, Ian. *Maddi Kültürü Anlamak*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Woodward, Sophie. “Material Culture.” Accessed January 1, 2020. <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0085.xml>.
- Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî. *Mecmû’atü’z-Zarâ’if Sandûatü’l Ma’ârif: Osmanlılarda Tarikat Kıyafetleri ve Sembolleri*. ed. M. Serhan Tayşî ve Mustafa Aşkar. İstanbul: Sufi Kitap, 2006.
- Yalçınkaya, Arzu Eylül. *Ken’an Rifâi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Anlayışı*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.



İbn ‘Arabî Düşüncesinde Estetik Anlayış *Aesthetics in Ibn ‘Arabî’s Thought*

Serkan DENKÇİ*

Özet

İnsan, dünya sahnesinde yer aldığı günden beri, merakıyla pek çok şeyi araştırmış, soruşturmuş ve kendisine gönül rahatlığı verecek şeyleri bulmaya çalışmıştır. Karşı karşıya kaldığı ya da tecrübe ettiği her objeyi anlamlandırma çabasında olmuş, ona güzel, çirkin, iyi, kötü, faydalı vb. estetik değerler yüklemiştir. Bu estetik değerlerden en önemlisi ise kuşkusuz güzellik değeridir. Estetiğin ele alıp incelediği güzellik fenomenini felsefî bir sorun olarak ilk kez Yunanlı filozoflar ele almış ve bu sorun üzerine tefekkür edip eserler vermişlerdir. İbn ‘Arabî ise güzelliği, hissî yönünü ihmal etmeden etik, estetik ve metafizik bir ekseninde incelemiştir. Onun düşüncesinde güzellik, tasavvufî terbiye sonucu elde edilen keşfî tecrübenin, varlığı idrakteki tesirleri bağlamında ele alınır. İbn ‘Arabî düşüncesinde insanın muhtelif hissî ve rûhî halleri, estetik hayatı olduğu kadar etik hayatı, hatta tanrı ve varlık anlayışını da tayin edici keyfiyettir. Dahası İbn ‘Arabî düşüncesi, aşk sayesinde ruhlardaki güzelliğe, ruhlardaki güzellikten de eylemdeki güzelliğe ve neticede Mutlak Güzel’de yani Tanrı’da yok oluşa geçişi mümkün görür. Bu sebeple İbn ‘Arabî düşüncesinde metafizik, estetik ve etik arasındaki bağ oldukça kuvvetlidir. Bu düşünceye göre âlemdeki her şeyde Allah’ın Cemâl ismini alan ilâhî güzellik vardır. Güzellikten başka bir şey yoktur, zira Allah âlemi ancak kendi suretinde yaratmıştır ve O güzeldir. Böylece bütün âlem güzeldir. Güzellik, Allah’ın varlığa gösterdiği rahmetin ve lütfun bir sıfatıdır. Bu birlik feyezandan kaynaklanan güzellik, varlığı kapsar ve aslında bu birleyici güzelliğe “Cemalî Vahdet” denir.

* **ORCID:** 0009-0006-0710-2845. Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bölümü,

E-mail: serkandenki@gmail.com

Geliş Tarihi: 06.10.2024

Kabul Tarihi: 17.12.2024

Yayın Tarihi: 30.11.2024

Atf Bilgisi: Serkan Denkçi, “İbn ‘Arabî Düşüncesinde Estetik Anlayış”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 3, 2 (2024): 52-72.



Bu makale uluslararası CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Bu makalede, İslam'ın ihsan boyutu olan tasavvuf alanında bir kurucu düşünür, muhakkik ve sufi metafizikçi olan İbn 'Arabî'nin; "bir estetik anlayışın olduğunu söylemek mümkün müdür? Eğer bu imkân varsa İbn 'Arabî için güzel ve çirkin nedir? Tanrısal güzelliğin tecellisi ne demektir? Güzellik ve aşk arasındaki ilişkiyi sezmede nasıl bir algı önerilebilir? Tanrı'nın varlığını temellendirmede estetiğin bir rolü var mıdır?" sorularına cevaplarını, onun düşünce evreni çerçevesinde ele alıp değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Estetik, Güzellik, Varlık, Aşk, İnsan-ı Kamil, Kadın.

Abstract

Ever since the human life started on earth, man has been curious about the world around him and sought for the things that would give him peace of mind. He has tried to make sense of every thing he has encountered or experienced, and has attributed aesthetic values such as beauty, ugliness, goodness, badness, usefulness, etc. to it. The most important of these aesthetic values is undoubtedly the beauty. The phenomenon of beauty, which falls within the field of aesthetics, was first addressed as a philosophical problem by Greek philosophers as they contemplated and wrote various works on it. Ibn 'Arabî, on the other hand, approached beauty on an ethical, aesthetic and metaphysical level without neglecting its emotional aspect. In his thought, beauty is considered in the context of the effects of the experience of unveiling (*kashf*) obtained as a result of Sufi training on the perception of existence. In Ibn 'Arabî's thought, the various emotional and spiritual states of man are in a quality that determines not only the aesthetic life but also the ethical life and even the understanding of God and existence. Moreover, Ibn 'Arabî's thought sees it possible to transcend by means of love first to beauty in spirits, then from beauty in spirits to beauty in actions, and ultimately to annihilation in the Absolute Beauty, that is, in God. Therefore, the interconnectedness between metaphysics, aesthetics, and ethics is quite strong in Ibn 'Arabî's thought. According to Ibn 'Arabî, the divine beauty, the Beauty of God, is manifested in everything in the universe, There is nothing but beauty in this realm, because God created the universe in His own image, and He is beautiful. Thus, the entire universe is beautiful. Beauty is an attribute of God's mercy and grace to existence. The beauty that stems from this effulgence of unity encompasses existence, and in fact, this unifying beauty is called "Beautiful Unity." In this article, we try to find answers to the questions below within the framework of Ibn 'Arabî's ontology, a founding thinker, realizer (*muhaqqiq*), and metaphysician in the field of Sufism, which is the dimension of perfection (*ihsân*) in Islâm "Is it possible to claim that there is an aesthetic understanding? If there is, then what is beautiful and/or ugly for Ibn 'Arabî? What does the manifestation of divine beauty mean? What kind of perception can be suggested in considering the relationship between beauty and love? Does aesthetics have a role in establishing the existence of God?"

Keywords: Aesthetics, Beauty, Being, Love, Perfect Man, Female.

Giriş

Titus Burckhardt'ın tanımıyla, tanrının hatırlanmasına bir sebep teşkil eden güzellik, tasavvufî yorumla dünya üzerindeki her şeye yansıyan tanrısal bir niteliktir. Bunun mânâsı, eşyanın Allah'la aynîleştirilmesi değil, görünenlerin ardındaki görünmeyene yani, Allah'a ulaşmaya vesile aramaktır.¹ Çünkü

sanattan maksat, his uyandırma amacına yönelik aldatıcı bir kopya yapmaktan ziyade, Tanrı'yı hatırlatıcı bir imaj yapılmasıdır.² Estetiğe başka bir açıdan baktığımızda, "estetik, sadece sanat eserleri ile mi ilgili olmalıdır yoksa tüm evren ve içinde bulunan canlılar

zan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yay. 2002), 12-13.

2 Ananda Kentish Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, çev. Nejat Özdemiroğlu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 32.

1 Titus Burckhardt, *Akılın Aynası*, çev. Volkan Ersoy (İstanbul: İnsan Sanat Yayınları, 2020), 35; Rama-

açısından da ele alınmalı mıdır?” sorusuna muhatap oluruz. Örneğin, doğa güzelliği estetiğin neresindedir? Dağdan akan bir şelalenin estetikle bağı nedir? Tabiatta yetişmiş bir gül ile ressam tarafından yapılan gül resmi arasında bir kıyas yapıldığı zaman, hangisinin estetik açıdan incelenmesi gerekir? Estetik üzerine eser yazan pek çok filozof bu ve benzeri sorularla karşı karşıya kalmış, ancak hepsinin ortak bir noktada birleşmesi söz konusu olmamıştır.³

Estetik sorunlardan en önemlisi güzelliğin neliğidir. Güzellik ve güzelliğin kapsamı, tüm var olan şeylere mi uzanır yoksa bazı şeylerle sınırlandırılabilir mi ve eğer güzellik sınırlandırılabilirse bu sınırın dışında kalan şeyler çirkin olarak kabul edilebilir mi? Aslında bu soruların cevapları, estetiğe bakış açısına göre değişmektedir. İslam düşüncesinde bu ve benzeri sorulara; Fârâbî, İbn-i Sînâ ve İbn Rüşd gibi filozoflar cevap verdikleri gibi ansiklopedik risâleleriyle tanınan felsefe topluluğu İhvân-ı Safâ da bazı açıklamalarda bulunmuştur. Sufiler de bu sorulara bigâne kalmamışlar ve tasavvufun oluşum döneminden itibaren bu sorulara farklı cevaplar vermişlerdir. Ancak İbn 'Arabî, yüzyıllar boyunca sufiler arasında en etkili kişilerden biri olduğundan bu makalede, onun estetik ve güzellik hakkındaki görüşlerine ontolojik ve estetik boyutlardan yaklaşarak açıklamaya odaklandık.

Bu açıklama çerçevesinde estetik kavramının tercih edilmesinin temel nedeni ise sistem düşüncesinin “bir sistemi çözmek için ayrı bir sisteme yani ayrı bir kavram çerçevesine başvurulması gerekir”⁴ ilkesinden hareketle, estetik kavramının; kavram çerçevesi açısından İbn 'Arabî düşüncesini farklı düşünce

sistemleriyle kıyas etmeye en uygun kavramlardan biri olmasıdır.

Hem Antik Yunan'da hem de Orta Çağ'da güzelin kavranışı ya da estetik ilgi; duyum (*aisthesis*) ya da duyulur şeylerle sınırlanmamış; anlam alanı duyularla algılanamayan güzelliği içerecek şekilde geniş tutulmuş ve güzel kavramı tanrı ile ilişkilendirilerek açıklanmıştır.⁵ Bu dönemlerde sanatın gerçek gücü, metafizik bir özün görüntüye çıkmasındaydı ve güzelliğin kaynağı da buydu. Daha sonra bu güç sanatçıya dönmüş ve yaratıcılık kavramı ile özdeşleşmiştir. Bugün ise yaratma düşüncesi yerini, yeniyi arama olgusuna bırakmıştır. Maalesef günümüzde estetik hayatı yaşayan birey yani estet, manipülatif bir şekilde dayatılan zevk merkezli bir hayatın içindedir ve böylece hayatında özgür bir seçim yapabilmesi de söz konusu değildir. Çünkü beşerî zevkin ve hazzın nesnesi duyulardır ve estetik birey, koşullu olarak duyuların peşinde koşmaktadır. Böyle bir insanın ahlâkî standartlara ilişkin ilgisi olmamakla birlikte tahmin edilebileceği gibi özüne ve Tanrı'ya yabancılaşması ise had safhadadır. Bu yabancılaşmayı sağlayan unsurlardan biri de görselliğin aldatmacası ve ayartmasıdır. Bundan dolayı sanatın, estetiğin, güzelin ve güzelliğin; görselliğin esaretinden ve pornografisinden ayrıştırılması büyük bir önem arz etmektedir.⁶

Gerçekte insan, fâilini ve sanatkârını gösteren ilâhî bir sanat eseri olmasına rağmen⁷ günümüz insanı, kendisini soyut felsefi kurgulara kaptırıp pek çok soyut meseleyi düşünmekte fakat var olamamaktadır. Niceliğin tahakkümünün her şeyi perdelediği çağımızda varlık ile temas kurabilmek için belki de elimizde

3 Osman Mutluel, *Kur'an ve Estetik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 21; Osman Mutluel, *Güzelin Dile Geldiği Anlam İslam Sanatı* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 22-29.

4 Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 15-25.

5 Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde-Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Estetik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 12.

6 Zeynep Sayın, *İmgenin Pornografisi* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 177.

7 Mahmut Erol Kılıç, *Sufi ve Sanat* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 14.

kalan tek araç sanatın gücüdür. İyiyi, doğruyu ve güzelliği cem etme niyetiyle yapılacak tüm eylemlere öncülük edecek ana eylem; ruhu kurtarılması gereken felsefe ve dine mesafeli modern insana, İslam sanatı üzerinden güzeli ve güzellik üzerinden varlığı yeniden anlatmaktır. Aynı zamanda bu kutlu eylem, içtenlikle insanlığının hakkını vermek isteyenlere bir rahmet kanalı da olabilir.⁸

Aslen İslam sanatının özellikleri, kelime-i tevhid merkezli bir arayışın sonunda ortaya çıkmıştır. Sadece mesaj odaklı bir yaklaşım, İslam sanatı için yeterli değildir. Buyurgan, muhatabını nesneleştiren bir anlayışı İslam sanatı onaylamaz. Teşbih ve tenzihi birleştiren tevhid yaklaşımı sonucunda, İslam sanatı anlamlı ve güzel eserler üretebilir.⁹ Onun için İslam estetiğinde güzelin ve güzelliğin ne olduğuna dair farklı perspektiflere sahip görüşlerin anlaşılmasına ve anlatılmasına ihtiyaç vardır. Ülkemizde Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, Gazzâlî, Fuzûlî, İbn Hazm ve İhvân-ı Safâ'nın estetik anlayışlarına dair çalışmalar yapılmıştır. Ayrıca, Beşir Ayvazoğlu, Turan Koç, Ayşe Taşkent, Selçuk Mülayim, Enver Gülşen, Fatih Okumuş, Osman Mutluel, Mahmut Çetin, Mustafa Uğur Karadeniz'in eserlerinde İslam sanatlarının temel özelliklerine ve estetik ilkelerine dair bazı açıklamalar yapılmıştır. Mahmut Erol Kılıç'ın *Sufi ve Sanat* adlı eserinde, İslam estetiğini genelde tasavvuf, özelde gelenekselci ekol yönüyle ele alması literatüre farklı bir katkı yapmıştır. Ancak İslam medeniyetinde estetik bir ara bölge ve estetize edilmiş ilâhî bir yaşam olan¹⁰ tasavvuf düşüncesinin seyrinde en önemli role sahip İbn 'Arabî'nin estetik ve güzellik anlayışı hakkında ülkemizde herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

8 Burhan Toprak, *Din ve Sanat* (İstanbul: Varlık Yayınları, 1962), 68-84.

9 Mahmut Çetin, *İslam Sanatının Özellikleri* (Ankara: Biyografi Net Yayıncılık, 2018), 229.

10 Kılıç, *Sufi ve Sanat*, 16.

Ülkemiz dışında İslam sanatı adına yapılan çalışmaları ele alacak olursak Oleg Grabar'ın *İslam Sanatının Oluşumu* adlı eserinde ve Louis Massignon'un *İslam Sanat Felsefesi* adlı makalesinde kısmen İslam sanatlarına giriş yapılmıştır. Gelenekselci ekolün önemli temsilcileri Titus Burckhardt, Martin Lings, Frithjof Schuon, Seyyid Hüseyin Nasr'ın yazılarındaysa ezeli hikmet anlayışınca kısmen değinilmiştir.¹¹ Pablo Benito ve José Miguel Puerta'nın İspanya'da, Cyrus Ali Zargar'ın Amerika'da karşılaştırmalı birkaç tez ve makalesi haricinde İbn 'Arabî'nin estetiğe ve güzele yaklaşımı müstakil olarak ele alınmamıştır.¹² Bu yüzden "Rahmânî

11 Bkz. Gregory Lipton, *Rethinking Ibn Arabi*, (United Kingdom: Oxford University Press, 2018), 4-13.

12 Bkz. Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde-Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012); Kamil Cihan, *İbn Sina ve Estetik* (İstanbul: Beyaz Kule Yayınları, 2009); Mehmet Karakuş, *İhvân-ı Safâ'da Estetik ve Sanat* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018); Mevlüt Sağlam, "Gazali Düşüncesinde Estetik" (Yüksek Lisans, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013); Mustafa Yıldız, "İbn Hazm'ın Güzellik Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi, FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13 (2012): 89-106; Pablo Benito, "On the Divine Love of Beauty", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 18 (1995): 1-22; José Miguel Puerta Vélchez *Aesthetics in Arabic Thought: From Pre-Islamic Arabia through al-Andalus*, trans. Consuelo Lopez-Morillas (Leiden: Brill, 2017); Cyrus Ali Zargar, *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn 'Arabi and 'Iraqi* (South Carolina: University of South Carolina Press, 2011); Oleg Grabar, *İslam Sanatının Oluşumu*, çev. Nuran Yavuz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018); Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, çev. Ahmet Demirhan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017); Seyyid Hüseyin Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, çev. Osman S. Gündoğdu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017); Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013); Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010); Frithjof Schuon, *Manevi Perspektifler*, çev. Nebi Mehdiyev, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013); Titus Burckhardt, *Doğu'da Batı'da Kutsal Sanat-Sanatın İlkeleri ve Yöntemleri*, çev. Tahir Uluç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017); Martin Lings, *Shakespeare'in Kutsal Sanatı*, çev. İhsan Durdu, (İstanbul: Ayışığı Kitaplığı, 2001).

Nefes” olgusu üzerinden aşk, güzellik ve iyiliğe dayalı varlık sistemiyle bir metafizik öze kavuşma imkânını sunan İbn 'Arabî'nin kuşatan ve birleyen güzellik anlayışını ortaya koymak bir boşluğu doldurmak adına oldukça mühimdir.

Bu makale de bir yönüyle böyle bir ihtiyaca cevap vermeye çalışacaktır. Aynı zamanda tasavvuf geleneğinde zühd döneminden başlayarak genellikle amel-i sâlih olarak algılanan güzellik anlayışlarının izi sürülerek estetiğin kısmen Gazzâlî ile ama en nihayetinde İbn 'Arabî ile nasıl bir ontolojik meseleye dönüştüğü açıklanacaktır. Böylelikle İbn 'Arabî ile tasavvufun geçirdiği dönüşüm ve oturduğu metafizik eksen ortaya konacaktır. Makalemizde İbn 'Arabî metafiziği, estetik ve güzellik kavramı üzerinden ele alınacağı gibi, bu kavramların anlam bileşenlerinin nasıl bir düşünce sistemi kurduğu üç bölüm halinde açıklanacaktır. Bu sistemin ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik yönleri farklı alt başlıklarla detaylandırılacaktır. Böylelikle İslam sanatlarının ontolojisine ve henüz ciddi bir literatür oluşmamış İslam estetiği çalışmalarına katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Zira Sezer Tansuğ'un dediği gibi çağımızda İslam sanatları adına evrensel düzeyde etkileyici sanat eserleri üretmenin önündeki engel, bu konuda ciddi bir boşluk olmasıdır.¹³

İbn 'Arabî öncesi dönemde bâtın fikhî¹⁴ olarak ahlak eğitimini önceleyen tasavvuf ilmi, daha çok iman-amel ilişkisine odaklanmış ve sufiler İslam filozoflarından farklı olarak pek çok meseleyi bu merkezden ele almıştır. Bu yüzden Hâris el-Muhâsibî, Ebû Osman el-Hîrî, Hakîm et-Tirmizî, Kuşeyrî, Kelâbâzî gibi erken dönem sufileri, *Allah güzeldir; güzeli sever* hadisine dayanarak güzelliğin,

13 Sezer Tansuğ, *Herkes İçin Sanat* (İstanbul: Altın Kitaplar Yayıncılık, 1982), 255.

14 Bkz. Abdallah b. Ali es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma fi Târîhi't-tasavvufi'l-islâmî* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016), 25, 103-104.

meşhur Cibril hadisinde geçen ihsan kavramıyla bağıni kurmuş ve onu, giyim-kuşamda sadelik, davranış estetiği ve ahlâkî yetkinlik olarak yorumlamışlardır.

Bu konuda en geniş açıklamalar ise Gazzâlî'de bulunur. Gazzâlî, güzellik bahsinin sadece muamele ilminde detaylı bir şekilde ele alınmasını uygun bulmadığını belirterek *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinin “Rub'u'l-münciyât” adını verdiği dördüncü cildinde bu konuyu ele alan müstakil bir başlık açmış ve hem estetik açıdan hem de ahlâk açısından güzelliğin anlamını tahkik etmiştir. Gazzâlî'ye göre ahlâk bakımından söz konusu edildiğinde değer kazanan güzellik, ayrıca bir iman estetiği olarak da ele alınabilir. Olgun bir imanın estetiğine ulaşmanın yolu ise marifetü'n-nefs ve marifetullah diye ifade ettiği gayeye ulaşmak niyetiyle Hz. Peygamber'in sünnetini muhabbetle takip etmektir.¹⁵

Gazzâlî'den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan İbn 'Arabî'nin düşünce sistemiye; âlemin göz bebeği insanoğlunu, tekbencilikten kurtararak âdemliğine anlam katacak olan “Ben kimim?” sorusunun cevabına yaklaştırma potansiyeline sahiptir. Ayrıca ontolojik anlamda kimlik krizi yaşayan bugünün insanına, hatırlamaya ve anlamaya giden kutsal yolu, estetik üzerinden keşfetme imkânını da fazlasıyla taşımaktadır.¹⁶ Bu yönüyle bakıldığında İbn 'Arabî düşüncesinde estetiğin varlığından söz edebiliriz. Çünkü estetik ve sanat ontolojisi bağlamında güzellik¹⁷ İbn

15 Hacı Bayram Başer, “Tasavvufun Kimlik Mücadelesinin Bir Tezahürü Olarak Sûfîlerin 'Allah Güzeldir Güzeli Sever' Hadisi Hakkındaki Yorumları”, *İslam ve Sanat*, ed. Şeref Göküş-Rıfat Atay-Yasin Pişkin, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 473-489.; Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhya-i Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 2: 697-698.

16 William C. Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu: İbn Arabî Metafiziğinde Hayal*, çev. Ömer Saruhanoğlu (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2016), 13.

17 İsmail Tunali, *Sanat Ontolojisi* (İstanbul: İnkilap Kitabevi, 2002), 154-155.

‘Arabî’de sadece görünüş değeri olarak değil, ontik yönüyle temâşâyı¹⁸ mümkün kılan mutlak bir değer olarak değerlendirilir.

1. İbn ‘Arabî’nin Bakışıyla Güzelliğin Temel Görünümleri

İbn ‘Arabî’ye göre ilâhî kelâmın ve varlıkta zuhur eden her şeyin celâl, cemâl ve kemâl yönü vardır. Allah’ın tecellilerinin örtüsünün ardındaki mutlak vahdeti idrak etmek; bu üç yönün ilâhî isimlerin sırrı ve “Bir”in tezahürleri olduğunu anlamaktan geçmektedir. Varlık’ın ulûhiyetiyle şehâdet âlemindeki tecellisinin idrakine ulaşmaksa şerâti ihmal etmeyen bir sefer ve yolculuğu gerektirir. Peygamber’e ittibâ ederek yapılması gereken bu yolculuğun yolcusu ise ibadetlerini kâmilen yerine getirmeli, güzel ahlak sahibi sâlih bir kul olarak güzelleşmeye gayret etmelidir.¹⁹

1.1. Ontolojik Açıdan Güzellik

Ontolojik açıdan güzelliği anlamak varlığın yapısını ve tezâhürlerini kavramayı gerektirir. Bu nedenle öncelikle, “Varlık nedir?” sorusuna İbn ‘Arabî’nin verdiği cevabı açıklamak gerekir. İbn ‘Arabî’ye göre “Varlık olmak bakımından varlık Hak’tır (*vücûd min haysü hüve vücûd el-Hak*)”. O, bu ifade ile var olmak ve varlık kavramlarını Allah’ın zâtının mâhiyetinden bahsederken kullanır. Ona göre tanrı Vücûd’tur. Böylece Vücûd, Allah’ın zâtını göstermiş olur ve Allah saf, mutlak Varlık’tır.²⁰

İbn ‘Arabî’nin estetik anlayışının daha iyi anlaşılması için iyinin ve kötünün, güzelin

ve çirkinin varlıktaki durumları hakkındaki görüşlerine de başvurmak gerekir. İbn ‘Arabî, bu kavramları açıklamak için ilk olarak onları ontolojik asıllarına irca eder. Ona göre iyi, doğru, faydalı, güzel gibi nitelikler mutlak anlamda Allah’tan başkasına izafe edilemez. Ona göre, *Bütün güzel isimler O’nundur*²¹ şeklindeki Kur’ânî ifadenin anlamlarından biri budur, çünkü *hüsnâ* kelimesinin türetildiği *hasen*, hem iyi hem de güzel anlamına gelir. Allah, bütün olumlu ve iyi niteliklerin sahibi olarak Vücûd’dur. Kötülük ve çirkinlik ise iyiliğin ve güzelliğin olmama durumudur ve dolayısıyla aslî olarak mevcut değildir. Güzellikten de ancak güzellik sâdır olur. O halde varlık tümüyle güzelliktir; yokluk ise çirkinliktir. İbn ‘Arabî’ye göre Hz. Peygamber’in, kötülüğü Allah’a izafe etmeyerek; “Hayır tümüyle senin elindedir, kötülük sana ulaşmaz”²² şeklinde dua etmesinin nedeni de budur.

İbn ‘Arabî’de Varlık yani Allah; güzelin, iyinin, doğrunun ve sevginin olduğu gibi her şeyin merkezi ve kaynağıdır. Saf Vücûd açısından varoluşta iyiden ve güzelden başka bir şey yoktur. Ancak varoluş ve var olmanın gerçekliği hesaba katılır katılmaz, iyiye ve güzele, kötülük ve çirkinlik bulaşır. İnsanoğlu, kâinatta mevcut olan diğer şeylere göre konumlandığı için seçenekler arasında bir tercih yapmak durumundadır ve bunlar iyi-güzel, daha iyi-daha güzel, kötü-çirkin, daha kötü-daha çirkin olanlardır.²³

1.2. İlâhî Bir Nitelik Olarak Güzellik

İbn ‘Arabî düşüncesinde, güzelin ve güzelliğin ontolojik ve epistemolojik anlamda tekabül ettiği anlam katmanlarına nüfuz edebilmek için varlığın zuhur ve tecellisinin başladığı ulûhiyet mertebelerinin anlaşılması büyük

18 Titus Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, çev. Turan Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 265-266.

19 İbn Arabî, *Nefsin Terbiyesi*, çev. Selahaddin Alpay (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2011), 6-7.

20 William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabî’s Metaphysics of Imagination* (New York: State University of New York Press, 1989), 6-7.

21 A’râf 7/180.

22 Müslim, “Müsâfirin”, 26.

23 Chittick, *Sufî’nin Bilgi Yolu*, 389.

önem arz etmektedir. Zira bütün isim ve sıfatları kendisinde toplayan ulûhiyet mertebesi; Allah ile âlem arasında irtibat ve münasebeti var eden mertebedir. Çünkü Hak, mutlaklığı açısından bilgimizin konusu olmaz. Bu yönüyle Hakk'ın âlemlerle yaratma veya başka bir irtibat içinde olması söz konusu değildir. Hakk'ın mümkünleri yaratmaya teveccühü, ahadiyeti açısından değildir. Çünkü ahadiyet mertebesinde yaratmanın gerekliliğinin O'na izafe edilmesi veya edilmemesi denktir. Her türlü kayıt ve şarttan münezze bu makamsızlık makamında mutlak varlık hiçbir taayyün göstermemiştir. Bu mertebeye sadece tenzihle ifade edilebilir. Bu açıdan zât ile herhangi bir şeyin münasebeti, tesir ve teessür doğuracak bir münasebet değildir. Allah, İslam filozoflarının iddia ettiği gibi müteâl ve mutlaklığı itibarıyla âlemin illeti olarak isimlendirilemez.²⁴ O, ulûhiyetinin bir gereği olarak âlemi var etmiş ve sadece bu açıdan âlemin illeti olmuş ve âlemi; kendisindeki kabiliyet ve sıfatların, Allah'a en büyük delil olan halife insan tarafından bilinmesi için zuhura getirmiştir. Zaten İbn 'Arabî'ye göre Hakk'ın sevgisinin konusu âlemi yaratmaktır ki bu da Hakk'ın sevmeyi irade etmesiyle (*el-irâdetü'-hubbiyye*) oluşun zuhur etmesidir. Bunun sebebi de Hakk'ın hüviyeti ve vahdeti bakımından icmâlen şe'nlerinde, tafsîlen zuhurunda kendisini görmek istemesidir.²⁵

İbn 'Arabî düşüncesinde tek Zât'ın yani Varlık'ın iki kutbu, mutlaklık ve taayyündür. Bunlar genel olarak tanrının karşıt isimlerinin ifadesinden ibarettir. Bu yönüyle celâl anlamlı isimleri; tanrının mutlaklık ve bilinmezliğini dile getirirken, cemâl anlamlı isimleri ise; O'nun bilinmesini ve yaratmasını dile getiren isimlerdir. Bu halde taayyünlük ve taayyün, celâl ve cemâl terimleştirmesinin başka

bir ifadesidir.²⁶ Mutlak varlıkta içkin olarak bulunan ilâhî isimlerin birbirinden ayrışmamış halde ortaya çıktığı ve İbn 'Arabî'nin hakikat-i Muhammediyye²⁷ ismini verdiği taayyün-i evvel yani ulûhiyet mertebesi; bütün ilâhî isimlerin anlamlarını kendisinde taşıyan en şâmil mertebedir. Ulûhiyet mertebesinin ilâhî isim olarak karşılığı ise kuşatıcı ve toplayıcı bir ilâhî isim olan Allah ismidir. Aslında zât ve ulûhiyet terimleri aynı hakikatin farklı ifadeleridir. Allah, Zât'ı bakımından kendisine atfedilebilecek olumlu hiçbir şeyle anlaşılabilir ve yine Allah, zâtı bakımından âlemlerden müstağnidir. Zât, bir mertebeye değildir ama Zât'ın mertebesi ulûhiyettir. O halde O'ndan ancak ve sadece ilah oluşu bakımından bahsedebiliriz. Bu vesileyle ulûhiyet, en üst mertebedir ve ulûhiyet bakımından bütün isimler O'na izafe edilebilir.²⁸

İbn 'Arabî için âlemde her bir şeyin Allah'tan bir hissesi vardır ve bu hisse de Allah'ın esmâ-i hüsnâ diye adlandırılan güzel isimlerinden herhangi birisine tekabül eder. Bu durumda âlemde her şey O'nun isimleridir ve her şey O'nun, O oluşuna yani hüviyetine delâlet eder. Allah bu nedenle, *De ki: 'Gerek Allah diye ad verip çağırın, gerek Rahman diye ad verip çağırın, hangisi ile çağırırsanız nihayet en güzel isimler O'nundur...'*²⁹ şeklinde buyurmaktadır. Kendisiyle yakarılan her ismin hükmü budur ve en güzel isimler O'na aittir. Öyleyse âlemin bütün isimleri O'na mütealliktir ve bütün âlem daima en güzel mertebededir.³⁰

26 Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009), 233.

27 İbn Arabî'ye göre Hakikat-i Muhammediye bütün varlığın ilkesidir. Bkz. İbn Arabî, *Kitabu'l-Mesail, Resai'l İbn Arabî*, thk. Muhammed Abdulkerim en-Nemrî (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-ilmîya, 2001), 307.

28 Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 131-143.

29 İsrâ 17/110.

30 İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ty) I: 267.

24 İbn Sina, *Şifa Kitabı*, haz. Hüseyin Gazi Topdemir (İstanbul: Say Yayınları, 2009), II: 601-606.

25 Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009), 264-282; Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, 122.

Bununla birlikte Allah, âlemi muhtaç olduğu için yaratmamıştır. Varlık sadece O'na özgü olmasına rağmen O, âlemi yalnızca âlemin iyiliği için ve bir lütuf olarak yaratmıştır. İbn 'Arabî'ye göre işte tam da bu durum güzelliğidir ve fütüvvettir. Buradaki güzellik ve fütüvvet; Allah'ın mevcudata var olmayı bahşederek nimetlendirmesi, hiçliğin şerrinden ve çirkinliğinden kurtarması, âdemoğullarını ilâhî isimlerle ahlâklanarak halife olma imkânı ile yaratmış olmasıdır.

Sadece insan yaratılışı itibarıyla, âlemin varlığının, isminin ve müsemmasının O olduğunu ve her bir şeyin güzelliğini idrak imkânına sahiptir. Bu idrake ulaşan insan, Allah Teâla'nın çirkin bir şey yarattığını görmez, tam aksine O'nu, *O, her an (gün) bir iştendir (fî şe'nin)*³¹ şuurdaki bir bakışla sürekli cemil olarak görür. Çünkü *O; hem ilktir hem sondur; hem Zâhir'dir hem Bâtın'dır; O her şeyi bilendir*³² ve vahdaniyetiyle zâhir, ferdâniyetiyle bâtin olmuştur.³³ Sonuçta tanrı, tek olan bütündür ve tek olan bu mutlak varlık, tecelliler açısından bütün her şeydir.³⁴

1.3. Güzelliğin Âlemdeki Tecellisi

Bu başlıkta öncelikle sorulması gereken soruları şöyle sıralayabiliriz: “Âlemdeki güzellikleri gören kimdir? Görülen nedir ve görünüş nasıldır? Görüntü olarak gözümüze işen şeylerin aslı nedir? Karşımızda duran ve gördüğümüz objelere nasıl bir gözle bakmalıyız? Bu bakış, merkezî bir perspektifle mi, tersten bir perspektifle mi yoksa Bir'e bağlı çoklu perspektifle mi olmalıdır? Görülen obje var mıdır? Eğer varsa biz mi o objeye bakmak-

31 Rahmân 55/29.

32 Hadîd 57/3.

33 İbn Arabî, *Ahadiyet Risalesi-Risaletü'l-Ahadiyye*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 29.

34 Özkan Gözel, *Ne-Varlık ve Ahlak-Trans-Ontolojik Bir Düşünüm* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 85.

tayız yoksa baktığımızı sandığımız o obje mi bize bakmaktadır? Eğer objenin varlığı reel ise tanrının varlığı irreal bir alana mı hapsedilmiştir?” Bu ve benzeri soruların türevleri çoğaltılabilirse de makalenin başlığına sâdik kalarak bahsi geçen sorulara İbn 'Arabî'nin düşünce evrenine göre kısmen cevap verilecektir.

Âlemin ve doğanın görünüşünün insan tarafından algılanışı belirlenmedikçe, tanrı-âlem ilişkisinin estetik açıdan ele alınması ve anlaşılması imkânsızdır. Tanrı-âlem münasebetini ele alan düşünürlerin genel olarak soyut-somut ikiliği çerçevesinde açıklamaları karşımıza çıkmaktadır. Âlem ve âlemdeki objeler somut, tanrı ise soyut ve kavramsal olarak değerlendirilir. Bu da insanı, işlevsiz ve âlemlerle bağı zayıf olan ötelere ötesindeki bir tanrı anlayışına götürmektedir.

Ancak İbn 'Arabî düşüncesinde tanrı ve âlem münasebeti; tinsel içeriği barındıran tek bir Varlık'ın farklı formlar vermesini esas alan metafizik bir temelle açıklanır. Ancak bu anlayış ne panteizm ne panenteizm ne de tekçi bir mistisizmdir. Bu anlayışın ontik mekanizması mantıksal ve kıyâsî bir akli çıkarım da değildir. Bu anlayışın esası; vecdi merkeze alan keşfî bilgi yöntemi sayesinde daimî fakr halinde olma şuuruyla Vücûd ile vuslatı amaçlar. Böylece âlemdeki her şeyin “hem O olduğu hem de O olmadığı” paradoksu hayretle idrak edilir.

Tam da bu noktada âleme ve varlığa şaşkınlık karşı çıkan İbn 'Arabî'nin tevhid anlayışı, bilen özne ile bilinen nesne arasında gerçek bir ayrımın olmasına izin vermez. Zira bu ayrıma müsaade etmek, tevhidi unutmak, dağılmak ve ben-merkezci olmak anlamına gelir. Bilen öznenin hakikatine dair bu tür bir cehlin olması, âlemi, hakikatten kopuk gayeler uğruna manipüle edilebilecek eşyalar ve nesnelere bütününe dönüştürür. O yüzden ferdin görme, algı ve idrak biçiminin nasıl-

lığı, pek çok şeyi belirlediği gibi, âleme ve varlığa bakışı da belirler.

İbn 'Arabî düşüncesinde keşfe dayalı bilmenin, kemâle doğru giden etik, estetik, epistemik ve ontik bir güzelleşme süreci olduğu varsayılabilir. Bu güzelleşme sürecini deneyimlemeye gayret etmeden, nesne ve öznenin hakikatini görmezden gelmek, estetik algının bozulup her şeyi pejoratif görmekle sonuçlanır. Bu yüzden mutlak güzelle bağı koparılmış bir kâinat, ancak ve sadece kuruyup çölleşerek mânâ fukarasına dönüşmüş bir nefsin aynası olabilir. Aydınlanma dönemiyle başlayan tanrının öldürülmesi süreci ve modern dönemde Nietzsche tarafından çığılığı atılan “Tanrı'nın ölümü”, insan aklının hadım edilmesinden ve ruhun çölleşmesinden başka bir şey değildi. Dolayısıyla günümüzdeki sosyal ve ekolojik felaketler bu mânevî çözümlenin kaçınılmaz sonuçlarıdır.³⁵ İnsanın cevheri akıldır.³⁶ Ancak çağımızda bu aklın, algının ve idrakin ne olduğuna dair ciddi bir karmaşa söz konusudur. Bu karmaşa da insanın tahkike giden idrak sürecine ve mutlak güzeli bilmeye doğru giden yolculuğuna barikat kurmaktadır.

İbn 'Arabî, nebevî mirasın insanlığa hediye ettiği sahih geleneği ve unutulmuş ilâhî hakikatleri yeniden canlandıran biri olarak kendine özgü tevhid yorumuyla insanlığa yeni bir rahmet nefesi üflediğini iddia eder. Ona göre her bir şey sırf yaratılmış olmak itibarıyla bizat Allah'ın birliğine teslim olduğundan tevhid, her bir şeyin andaki ve ebediyetteki aslı durumunu ifade eden evrensel bir hakikatin kabul edilmesidir. “Allah'tan başka ilah yoktur” beyânı; her bir vahiy cüzünün birincil hakikatidir ve kelime-i şehâdetin ilk kısmıdır.

35 William C. Chittick, *Kozmos'taki Tek Hakikat*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Sufi Kitap, 2010), 154-166.

36 Ebu Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtu's-Sufiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 61.

Bu birleyen hakikat görüşü, İbn 'Arabî'nin düşünce sisteminde hem varlık hem de kozmogoni açısından ele alınan bir hakikattir. Ona göre kâinattaki her şeyin farklı düzeylerde bir hakikati, Hak olma hali, güzelliği ve gerçeklik durumu vardır. Allah, mutlak anlamda güzel olandır ve mâsivâ ancak göreceli olarak Hak'tır. İbn 'Arabî tevhid düşüncesini; insanoğlunun madd, maânevî, aklî, rûhî, bireysel ve sosyal açıdan ilişkide olduğu her bir şeydeki nispî Hak olma durumunu tespitle; “Her şeyin hakkını vermeyi, mutlak güzel olana irca etmek”, temeli üzere inşa etmiştir.

İbn 'Arabî, eserlerinde sürekli olarak şu âyeti hatırlatır: *Allah'tan sakının, Allah size öğretiyor.*³⁷ O'na göre insan, kulluğunun hakkını vermek için ulaşması gereken hakiki bilgiye Allah'tan sakınma yani takva yoluyla ulaşabilir.³⁸

İbn 'Arabî tenzihin, sınırlama ve daraltma olduğunu ve bu konuda hakikat ehlinin de ittifak ettiğini, Hak'la sadece tenzih üzerinden bağ kuran kişinin ya bilgisiz ya da saygısız olduğunu ifade eder. Şerîati kabul eden mü'min, Hakk'ı tenzih eder ve tenzih sınırında durup bundan başkasını görmezse, saygısızlık yapmış ve farkında olmadan Hakk'ı ve Peygamberi'ni yalanlamış olur. Aynı şekilde Hakk'ı teşbih edip tenzih etmeyen kimse de O'nu sınırlamış, tanımlamış ve dolayısıyla lâyıkiyle bilmemiş olur. Allah'ı bilme noktasında tenzih ve teşbihi iki nitelikte tevhidle birleştiren kimse ise Hakk'ı bilmiş demektir ki bu da hayâl gücü sayesinde olur.³⁹

Mantık ilminin tenzihe haddinden fazla vurgu yaparak teşbih hususunu ihmal etmesi, tevhidin hakikatini anlamamızı ve âlemdeki güzelliğin Hak ile irtibatını kurmamızı engellemektedir. Mantık, Allah'ın müteâl ve

37 Bakara 2/282.

38 Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, 105-112.

39 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Abu'l-Alâ Afîfî (Beyrut: Dârü'l-Kitab al-Arabî, 1980), 68-69.

tek olduğunu kavrayabilir, ancak O'nun sayısız şekillerdeki tecellilerini anlayabilmek ve içkinliğini kavrayabilmek için muhayyileye ihtiyaç vardır. Aklın ve hayâlin bakışlarını birleştirme işi aslında o kadar çetin bir meseledir ki bu ancak vahyin hakemliğiyle gerçekleştirilebilir. Zira İbn 'Arabî'nin hayâl kavramıyla anlatmak istediği şey, zihne ait kurmaca bir durum değildir. Hayâl âleminin de kendine has bir işleyiş biçimi vardır.

İbn 'Arabî düşüncesinde hayâl; birincisi âlemin kendisi olarak, ikincisi berzâhî bir makro kozmik âlem olarak, iki temel düzeyde ele alınır. Ancak bu düşüncede hangi düzeyde ele alınırsa alınsın hayâl, her zaman iki gerçeklik ya da iki âlem arasında bulunan ve her ikisine göre tanımlanması gereken bir berzâhtır. Bu yüzden bir rüya imgesi, hem öznel deneyime hem de nesnel içeriğe göre tanımlanmaya gereksinim duyar. Böylece bu imgenin hem gerçek hem de gerçek olmadığını ispatlarız, çünkü bir anlama göre özel bir şey olarak görülür, başka bir anlama göre de görülen o değildir.

Bu yüzden İbn 'Arabî âleme "hayâl" derken, Allah'tan başka her şeyin iki anlamlı durumlarını ve aynadaki görüntünün aynaya bakan bir kimsenin gerçekliğini göstermesi gibi âlemin de ilâhî hakîkati sergilediği gerçeğini düşünür.⁴⁰ Âdeta hayâlin ilmini kuran İbn 'Arabî'ye göre hayâlin kendine has gücü, "mümkün varlık"a; varlık vermektir. Çünkü Allah'ın yani Zorunlu Varlığın ne formu ne de sureti olabilir ve tahayyül eden Hazret,⁴¹ onu tam olarak bir surette izhar eder. Tecellilere içkin olan paradoksun, yani "Beni göremezsin" reddiyle "Allah'ı suretlerin en güzelinde gördüm" olumlaması arasındaki çelişkinin çözüldüğü yer de burasıdır.⁴² Hayâl, hem

duyumsal hem düşünsel; hem duyularda hem de akılda; mümkünde; zorunluda ve imkânsızda aracı ve taşıyıcı bir niteliktir. Bu nedenle İbn 'Arabî'ye göre gerçek ilmin yani marifet ilminin direği hayâldir. Çünkü hem bâtınî hem de zâhirî olarak, teşbihi, ölümü, güzelliği ve birçok şeyi anlamamızı sağlayan şey muhayyiledir.⁴³

Aslında gören ve görülen, var eden ve var olan, bilen ve bilinen, birleyen ve birlenen, idrak eden ve idrak edilen birdir. O, varlığını kendi varlığıyla görür ve varlığını kendi varlığıyla bilir. O, varlığını, görmenin ve bilmenin herhangi bir niteliği olmaksızın kendi varlığıyla idrak eder. Bu idrak, görme ve bilme şekli, harflerin ve suretlerin bir varlığı olmaksızın gerçekleşir. O'nun varlığının bir keyfiyeti, bir nasıllığı olmadığı gibi, kendini görmesinin, idrak etmesinin ve bilmesinin de bir keyfiyeti ve nasıllığı yoktur. O halde "Bütün bu iğrenilen mekrûhat ve çirkinliklere veya sevilen mahbûbata ve güzelliklere hangi nazarla bakılmalıdır? Örneğin, bir hayvan pisliği veya bir leş gördüğümüz zaman "O, Allah mıdır?" sorularına, İbn 'Arabî şu şekilde cevap verebileceğimizi söyler:

Şanı yüce ve ulu Allah; bu şeylerden biri olmaktan münezzehtir ve mukaddestir. Bizim sözümüz, pisliği pislik ve leşi leş olarak görmeyendir; bizim sözümüz basiret sahibi olanadır ve doğuştan kör olmayanadır. Çünkü kendini tanımayan kimse, doğuştan âmâdır ve bu durum ortadan kalkmadıkça, kişi bunların anlamlarına ulaşamaz. Bu sözler, Allah ile beraber olanlardır, Allah'tan başkasıyla beraber olanlara ve âmâlara değildir. Hiç kuşkusuz ârifler, Allah'tan başka bir şeyin olmadığını bilir. Bizim sözümüz, Allah'ı tanıma adına kendi nefsinin tanıma isteğinde azmi ve himmeti olan kimseyedir. Çünkü böyle bir kimsenin kalbinde bu tanıma

40 William Chittick, *Hayal Âlemleri*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 97-98.

41 Hayâl-i muttasıl ve hayâl-i munfasıl içeren mutlak hayâl, mutlak kapsayıcı hayâli ifade eder.

42 Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasav-*

vufunda Yarattığı Muhayyile, çev. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), 232-233.

43 İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, II: 309-311.

arzusu bütün tazeliğiyle ortaya çıkar, bu arzu kalbinin her tarafını sarar ve orada Allah'ı tanıma arzusu ve iştiyakı konusunda bir suret oluşur. Bizim sözümüz böyle bir arzusu, niyeti ve amacı olmayan kimseye yönelik değildir.⁴⁴

İbn 'Arabî, tevhid anlayışını daha anlaşılır kılmak adına âlemin ve çokluğun, mutlak güzel olan birlikten nasıl çıktığını yorumlarken gölgeler, aynalar, suretler vb. bazı benzetmeler kullanır. Ona göre Hakk'ın dışındaki her şey, O'nun suretidir. Suretler, bakılan mahallin istidadına göre derecelenir. Her varlık, kendi ayn-ı sabitesinin gerektirdiği tarzda Hakk'ın suretiyle zuhur eder. Yeniden yaratmaya dayalı bu âlem tasavvuru, atom ve onun sürekli hareketlerinin keşfinin ardından ortaya çıkan çağdaş-bilimsel tasavvurlara benzer şekilde dinamik ve canlı bir tasavvurdur. Buna göre güzel olan âlem, her an ezeli ve ebedî olarak yok olur ve taze bir güzellikle yeniden yaratılır. Dolayısıyla varlık birdir ve o da her an sayısız güzel suretlerde tecelli eden Hak'tır. O halde halk, sürekli ve daimî bir başkalaşma ve yeni bir yaratılma içindedir. Şu anlamda ki sürekli ve ebedî ilâhî tecelli, her anda var olanların suretlerinde zuhur eder. Bu zuhur, çokluğuna ve sürekliliğine rağmen, asla tekrarlanmaz. Dolayısıyla yaratılmışlar, her anda yok olurlar ve ikinci anda benzerlerinin gelmesi için, suretleri yok olur. Ama bu noktada, zamansal bir ayırımın veya kopukluğun söz konusu olduğunu düşünmemek gerekir. Çünkü bu durum, bir suretin gidiş anı ve aynı anda başka bir suretin yeniden yaratılış anıdır. Tüm bu süreçte ise mutlak güzel olan Allah daima müdahale halindedir. İbn 'Arabî, bu yeniden yaratmanın, insanların çoğuna karmaşık geldiğini ve böylece ikinci anda ortaya çıkan benzer suretin, ilkinin aynısı olduğu zannından, sadece keşif ehlinin kurtulabileceğini özellikle belirtir.⁴⁵

44 İbn Arabî, *Ahadiyet Risalesi*, 44-45.

45 İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, II: 205-206, IV: 22; Muhammed Abdülkerim en-Nemrî, "*Kitâbu'l-*

İbn 'Arabî, Allah'ın her an yaratma halinde olmasını; tecellilerin farklı şekillerde olabileceği imkânını taşıması olarak da değerlendirir ve bu tecellilerinin bazen adalet, rahmet, kudret, irade tecellileri olabileceği gibi bazen de saadet ve izzet tecellisi vb. şeklinde gerçekleşebileceğini belirtir. Saadet tecellisinde güzelleştirme ve güçlendirme nefesleri dört bir yanda tecelli eder. Meyveler güzelleşir, ürünlerin fiyatları düşer, Hak Teâlâ insanlar arasında ünsiyet kurar, herkesi anlaşma konusunda uyumlu hale getirir, *emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker* çoğalır, şirk ateşi yatışır ve Hz. Muhammed ümmeti arasında hayır yolları yürünür. Sonra kalplerinde rahmet nehirleri, dillerinde sıdk açılır. Kendilerinde ölüm yani nefslerinin ölümü gerçekleşir; cimrilik kaybolur, cömertlik can bulur. İzzet tecellisinde ise iman artar, ârifler ortaya çıkar, tasavvuf çoğalır, halk bilmeden de olsa tasavvufa yönelir ve İslam zuhur eder.⁴⁶

Sonuç itibariyle İbn 'Arabî'ye göre âlem, Allah'ın sanatının mükemmelliğini gösteren bir alâmettir. Bütün varlıkları ilâhî muhabbetle yaratan Allah, onların her birini kendisinin sanatına ve kemâline delil kılmıştır. *Dağları görür, onların durduğunu sanırsın; oysa bulutlar gibi hareket ederler. Bu, her şeyi sapaşlam yapan Allah'ın sanatıdır*⁴⁷ âyeti bütün kudret, güzellik ve kemâlin O'na ait olduğunu gösterir. Zâhirde görünen mükemmellik O'nun sıfat ve isimlerinin tecellisi ile gerçekleşmektedir. Bu yüzden güzellik üzere var olan âlem tekdüze bir yapıya sahip olmayıp rahmânî nefese dayanan ilâhî tecellilerle varlık kazanmakta ve görünenin ötesinde ilâhî katmanlardan oluşmaktadır.⁴⁸

Mesâil", *Resâilü İbn Arabî*, mlf. İbnü'l-Arabî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 23.

46 İbn Arabî, *Kitabu'l-Gâyât*, çev. Osman Nuri Karadayı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 204.

47 Neml 27/88.

48 İbn Arabî, *Kitabu'l-Gâyât*, 202.

1.4. İbn ‘Arabî’de Rûhî Güzelliğin Kemâli: Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi

Âlemin ve insanın çıkış yeri olarak ulûhiyet mertebesinin ve güzelliğin âlemdeki tecellisinin anlaşılması, âlemin ve insanın ilâhîliğini, kutsallığını ve güzelliğini anlamamızı sağladığı için önemlidir. Bunun gibi güzelliği ve güzelliğin algısını tartışırken ulûhiyet ve kozmos kadar anlaşılması gerekli olan bir diğer önemli şeyse ruhtur. Ruh, duyüstü âlemler ve anlamlardan, duyumsadığı fiziksel dünyaya kadar kendini çevreleyen her şeyi içine alır. Ruhun algı sürecinde önemli bir yaratıcı gücü olsa da güzelle, dolayısıyla ilâhî olanla ve varlıkla karşılaşması, kendi eğilimlerine bağlıdır. Varoluş tek bir gerçekliktir ancak ruhlar ona farklı ezeli kabiliyetlerine göre tâlip olduğu için, ruhların yapılarına göre de varoluş farklı şekillerde algılanabilir. Bundan dolayıdır ki İbn ‘Arabî’ye göre insan algısı açısından güzellik ve çirkinlik izafî şeylerdir.

Öte yandan İbn ‘Arabî’nin eserlerinde güzellik; cazibe ve sevimliliğe karşılık gelir. Yani algılanan bir nesnenin algılayıcıyı cezbetmesi ve algılayıcıyı sevgi uyandırma derecesi önemlidir. Her algılayıcı öznenin kendini sevme eğilimi vardır; kendisine en çok uyanı arar. Kendisine ayna olan şeyi görünce sevinir, o nesneyi güzel bulur ve ona tutulur. Bir yandan bu durum insanın diğer insanlara olan hayranlığını da açıklamaktadır.⁴⁹ Tam da burada varlığın mâhiyetine dair İbn ‘Arabî’nin ilâh-ı mu‘tekad görüşü sırrına vakıf olan ârifler ve muhakkikler, varlığın güzelliği yani celâlinin cemâli karşısında sürekli bir hayret halindedirler. Zira Celâl’in Celâli ile hiç kimse muhatap olamaz; bu mertebe “lâ ta‘ayyün”e tekabül eder ve herkese kapalıdır.

49 Cyrus Ali Zargar, *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn ‘Arabî and ‘Iraqî* (South Carolina: University of South Carolina Press, 2011), 5-15.

Peygamberimiz’in, *celâlinde cemâline sığıtırım* şeklinde dua etmesi bununla ilişkilidir.

Allah’ın Celâl’i, O’ndan O’na uzanan bir münasebet ve yakınlıktır ve O, bizi onu gerçek anlamda bilmekten alıkoymuştur. Cemâl ve güzellik ise O’ndan insana uzanan bir ilişkidir ve insana O’nun hakkında sahip olabileceğimiz her türlü bilgiyi, ayrıca tüm vahiyleri, tefekkürleri ve mânevî durumları verir. Bunun iki biçimi vardır; huşû ve yakınlık. Çünkü Cemâl’in hem yüce bir yönü vardır hem de Mutlak Güzelle’le ilişki kurmamızı sağlayan ünsiyet imkânını taşır.

Âyetlerdeki tenzih ve teşbih içerikli ifadelerin peş peşe sıralandığı durumlarda, Hak Teâla ile aramızda nefsin sıfatları açısından gerek küllî gerekse cüz’î açıdan bir benzerlik olamayacağını, bunun ancak mânevî bir benzerlik⁵⁰ olacağını kabul eden İbn ‘Arabî, insanla O’nun arasındaki benzerliğin nefyedildiğini özellikle vurgular. *O’nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, her şeyi duyan, her şeyi görendir*⁵¹ âyetini; “O’nun benzerinin benzeri bir şey yoktur” şeklinde yorumlar ve varsa Hak ile benzerliğin “Zeyd aslan gibidir” sözünde olduğu gibi sadece dilsel bir benzerlik olduğunu belirtir. Çünkü mutlak celâl, Hakk’a has bir alandır hiçbir mahlûk onu bilemez ve müşahede edemez. Yine mutlak celâl sadece O’nun kendisini olduğu gibi gösterdiği huzurdur. Eğer bu huzura ve bu huzurda sergilenen mutlak celâle müdahale etme imkânımız olsaydı, o zaman bilgi olarak Allah’ı ve katında olan şeyleri ihata etmiş olurduk ki bu imkânsızdır.

İbn ‘Arabî’ye göre bu dilsel benzerlikler sayesinde insanın halifeliği sahih olur ve ruhlar dâhil pek çok şey insanın emrine verilir. Hak

50 İbn Arabî bu benzerliğe küllî ve kâmillik benzerliği adını verir. Buradaki benzerlik mânâ ve anlam benzerliğidir. bkz. Muhyiddin İbn Arabî, *Risaleler-1*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kitsan Yayınları, 2004), 57-58.

51 Şûrâ 42/11

Teâla, cemâl sıfatıyla âriflerin kalplerine açılma makamına iner ve mahlûkat içinde âriflere benzeyen varlıklar olması ihtimalini de celâl sıfatıyla nefyeder. Yüce Allah böylece, isimlerin anahtarlarına sahip kılarak bütün yaratılmışlardan şerefli ve üstün konuma yükselttiği insanda tamamlık ve kemâl sıfatlarını izhar eder. O halde İbn 'Arabî için celâlî; benzerlik ve eşitlikle ilişkisi bulunmayan bir denklik, cemâlî ise mislin bulunması olarak varsayabiliriz. En nihayetinde celâl, hakkın kutsanmasını; cemâl, kulun yüceltilmesini ifade eder.⁵²

Halife insanın, varlığın her zerresinde celâlî, cemâlî ve kemâlî tecellileri fark edebilmesi için bir tasavvufî terbiye sürecinden geçerek nefsinin tezkiye ve kalbini tasfiye etmesi gerekir. Tevbe, itikad, muhabbet, şevk, aşk, riyazat, takva, vera, ihsan, aldanmamak, zikir, istiğfar, belli şartları haiz halvet, öfkeyi yutmak, günah işlememekte ısrar, dünyadan yüz çevirmek, ama özellikle sükût, uzlet, açlık ve uykusuzluk pek çok sufînin ve İbn 'Arabî'nin de kabul ettiği üzere nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi için gerekli şartlardır. Allah erlerinin süsü ve güzelliği, İbn 'Arabî'ye göre de şer'î esaslara bağlıdır. Tüm bu dinî pratikler yapılırken Kur'ân ve sünnete ittiba ise en temel öğedir.

Hız. Muhammed'in, Cebrail'in rehberliğindeki öğretim sürecinde, Cebrail'in makamının şeyhlik, Hız. Muhammed'in makamının ise dervişlik makamı olduğunu belirten İbn 'Arabî, *Beni Rabbim terbiye etti ve terbiyemi de güzel yaptı*⁵³ hadisini ele alarak, müride bir mürebbi gerektiğini, onun da mürşid olduğunu ifade eder. Ona göre tasavvuf yolunun neticesi izzet ve şerefse, ona giden yollar her

52 İbn Arabî, *Resai'l İbn Arabî*, thk. Said Abdulfettah (Beirut: İntişaru'l-Arabî-Arab Diffusion Company, 2002), 2/215-220; Rabia Terri Harris, "The Kitâb al-Jalâl wa-l Jamâl of Muhyiddin İbn 'Arabî: On Majesty And Beauty", *Journal of the Muhyiddin İbn 'Arabî Society*, 8 (1989): 5-32.

53 el-Câmiu's-sagîr, I, 12.

tarafından âfetler, yol kesiciler ve yok ediciler tarafından sarılıdır. Bu nedenle o yolu çok iyi bilen cesur bir kılavuzdan başkasıyla o yoldan geçilemez. Bu kimseden faydalanmak da ancak ona tam olarak teslim olunduğu zaman gerçekleşir. Şeyhe düşen, şeyhlik mertebesinin hakkını vermek, müride düşense yolun gerekliliklerinin hakkını vermektir.⁵⁴

Fusûsu'l-hikem ve diğer eserlerinden hareketle İbn 'Arabî için nefis ile yapılan savaşın aynı zamanda rabbânî bir stratejisi olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁵ İbn 'Arabî'ye göre nefsin olgunluk ve kemâlî için akıl, ilim ve şerîate uymak aslî gerekliliktir. Zaten nefsin, şerîate aykırı şehvet ve cehalet içerikli yanlış eğitiminin dolayısı kusurlu eylemler ortaya çıkar. Oysa dünya, güneşin nuru ile nasıl parlar ve canlanırsa, insan da ruhunun nuru ile öylece parlamalı ve ışıdamalıdır.⁵⁶ Bu nurun ışıdamasını ve nefsinin kurtuluşa ermesini isteyen müridin ilk yapacağı şeyse, ayıplarını bulup gösterecek bir mürşide bende olmasıdır. Mürid, o mürşidi arayıp bulmak için çok uzaklara gitmesi gerekse bile bundan imtina etmemelidir; çünkü müridi, nefsin tahakkümünden kurtaracak yegâne kişi odur.⁵⁷ Zira İbn 'Arabî için varlığın yaratılmasının yegâne gayesi, her bir varlığın kendisine yaraşan kemâline ulaştırılmasıdır. Kemâle ulaşır nefislerini terbiye edenlerse Allah'ın gelinleri ve güzelleridir.⁵⁸

İbn 'Arabî, devasa külliyatındaki diğer herhangi bir eserinde olmadığı kadar *Fusûsu'l-hikem* adlı eserinde, mânevî terbiye ve tefek-

54 İbn Arabî, *Hakikat Yolcusuna Kılavuz: Allah Yolundaki Müride Nasihatler*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Hayy Kitap, 2010), 14-15; bkz. İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlahiyye*, haz. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001).

55 İbn Arabî, *Nefsin Terbiyesi*, 85-94.

56 age. 27.

57 age. 252.

58 İbn Arabî, *el-Bulga fi'l-Hikem: Hikmette Son Nokta*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınları, 2008), 121-122.

küre, aklî ve ilmî tetkiklere yer vermiş, önceki dönemlere ait İslam entelektüel geleneklerinin, özellikle nefis ve riyâzet hakkındaki karşıt yaklaşımlarını bir araya getirmiştir.⁵⁹ Ayrıca İslam felsefecileriyle ortak olarak, ilâhî ahlâkla ahlâklanmak yerine biçimcilğe bağınazlıkla kendini adanmış ilahiyatçıları eleştiren İbn ‘Arabî’ye göre melekler, insanın organlarında ve zihinsel yeteneklerinde saklı güçlerdir. Bu saklı güçleri riyâzetle hareket geçirerek güzelleşmek ise sufînin gerçek amacıdır.⁶⁰

2. Muhammedî Söylemde Güzelliğin Yansıması

İbn ‘Arabî eserlerinde pek çok âyet ve hadisi kendine has tarzıyla yorumlar. Bu yorumların onun düşünce sisteminin her noktasıyla ilişkilendirme imkânına sahip olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Ayrıca varoluş bakımından varlığın farklı boyutlara ve mertebelere sahip olduğu fikri, İbn ‘Arabî’nin bilgi ve insan düşüncesini ele alırken dikkate alınması gereken oldukça önemli bir noktadır. Zira âyet ve hadislerde geçen kelimelerin uzak, yakın, zâhir, bâtın vb. gibi farklı ve çok katmanlı anlamlarını sonuna kadar kullanan İbn ‘Arabî’nin konumuzla ilgili bazı hadisler hakkındaki yorumlamaları okuyucuyu hayrette bırakan farklı ve yeni bakış açıları ortaya koyar.

İbn ‘Arabî için tasavvufa dair yazım aslında bir sevgi eylemidir. Düşünceler, harfler-

le somutlaşan kelimelerin şekillerinin içine akar. Bu şekiller, âdetâ dışıl bir bedendir ve varlıkların evrensel sevgi yasasıyla varlıklarını sürdürdüğü, âlemin tükenmez ilâhî kitabının sembolüdürler.⁶¹ Semboller insan tarafından yaratılamaz ve insan semboller tarafından dönüştürülür.⁶²

2.1. Allah Güzeldir; Güzelliği Sever

İbn ‘Arabî, mutlak ve ebedî güzellik ile göreceli güzellik arasında temel bir ayrım yapar. Daha sonra güzelliğe olan ilâhî sevgiden söz ederek, Peygamber’e uyararak Allah için nasıl güzelleşileceğinin yollarını belirtir. İbn ‘Arabî için yolu takip edilen kişi Hz. Muhammed olunca, güzellik, nur ve sevginin yakınlığı doğaldır. Güzellik de nur gibi varlık olduğu ölçüde hem var olur hem de algılanabilir. Yani evrenin her yerine yayılmış olan mutlak ve koşulsuz güzellik içinde, Allah daha sonra göreceli ve koşullu bir güzellik düzenlemiştir. Bu sayede bazı varlıklar diğerlerinden daha güzeldir. Hz. Peygamber’in hadisinde, *Allah güzeldir* ifadesinden hareketle her insanın güzelliği sevdiğini, sevmeye en layık olan güzelin de Allah olduğunu belirtir.⁶³

İbn ‘Arabî, hadisin *Allah güzelliği sever* kısmını ise; kişinin rabbi için güzelleşmesi adına Peygamber’e uymak dışında bir alternatif olmadığı, ona tâbi olmanın kişinin süsü olduğu böylece Hakk’ın da bu sayede kulu- nu seveceği şeklinde yorumlar. Zaten Hz. Muhammed hakkında, *De ki: ‘Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok*

59 J. W. Morris, “How to Study the Futuhat”, *Muhyiddin İbn Arabi: A Commemorative Volume*, ed. S. Hirtenstein vd. (England-Shaftesbury: Element Books Limited, 1993), 73-89; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 174.

60 Mehmet Zahit Tiryaki, “Nefs Teorisi”, *Metafizik-Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021) 3: 1293; İdris Şah, *Sufiler-Sufî Geleneğinin Tarihsel ve Kültürel Bir İz Sürümü*, çev. Ferma Lekeşizalın-Nurullah Yakut (İstanbul: Beyaz Baykuş Yayınları, 2022), 175.

61 Ekrem Demirli, “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü’l-‘Arabî’de Harf Sembolizmi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2008): 229-233; Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 206-213.

62 Lale Bahtiyar, *Sufî Tasavvufi Arayışın Dışavurumu*, çev. Mehmet Temelli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 35-36.

63 İbn Arabî, *İlahî Aşk*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 110-111.

*bağışlayandır, çok merhamet edendir*⁶⁴ âyetinde belirtildiği üzere Peygamber'in mânevî süsleriyle süslenilmesi durumunda "Allah sizi sevecektir", vaadi gerçek olur, çünkü "Allah güzelliği sever". Bu yüzden İbn 'Arabî'ye göre âşıklar mâzur görülür. Çünkü âşık, sevgilisini kendi gözünde dünyanın en güzel şeyi olarak görür ve sevgilisinde bulduğu güzelliği kaçınılmaz bir fitrat gereği sever.⁶⁵

Bu ilâhî tezâhür veya tecelli, insanın Allah'ı her türlü mantığın ötesinde sevmesini sağlayan şeydir. Yaratılmış formlara duyulan sevgiden farklı olarak, tanrıya duyulan sevgi, sürekli tefekküre ve Gerçek Varlık'ta benliğin yok olmasına yöneliktir. Bu aşk, dünyevî aşkta olduğu üzere sevilenin güzelliğinin her karşılaşmada artması gibi her yeni birliktelikte söndürülen ve sonra yenilenen bir arzudur.⁶⁶ İbn 'Arabî, ilâhî aşka vurgu yaparken, yaratılmışları sevenin de yalnızca Allah olabileceğini özellikle belirtir. Çünkü her sevgilide tecelli eden, her sevenin gözüne sevdiğini sunan O'dur. Varlıkta tek bir Âşık vardır; bütün dünya seven ve sevgilidir; bunların hepsi O'ndan kaynaklanmaktadır. O, tek mâbuttur ve hayâlinde ilahlığı görmeyen hiç kimse O'na tapmaz.⁶⁷

2.2. Güzelliğin Kadında ve Doğada Yansıması

Ekberî düşüncede, ilâhî zuhur sürecinde kadının yaratılması çok büyük ve önemli bir hâdis olarak değerlendirilir. Zira İbn 'Arabî'nin, rasyonalist dünya görüşünün dışında kalarak; erotizm, aşk, kadınlık, evlilik ve varoluş kavramlarını düşünce sisteminde birleştirip

64 Âl-i İmrân 3/31.

65 İbn Arabî, *İlahî Aşk*, 111-112.

66 Stephen Hirtstein, *Muhyiddin İbn Arabî- "Bir Merhamet Abidesi"*, çev. İrfan Kelkitli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 298-299.

67 İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, II: 322-327; Pablo Benito, "On the Divine Love of Beauty", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 18 (1995): 1-22.

yazıya aktarmadaki başarısı tartışılmaz bir gerçektir.

İbn 'Arabî, tüm düşüncelerinin özeti olan *Fusûsu'l-hikem* adlı eserinde tüm nebilerin hakikatini, "hakikat-i Muhammediyye" incisinin yansımaları olarak tanımlar ve ona göre Hz. Muhammed, ferdiyet hikmetiyle tüm peygamberlerin ve insân-ı kâmilin mührü ve özetidir. İbn 'Arabî'nin bu eserinin "Muhammed" fassında, Peygamberimiz'in bütün varlıkların aslı olan sevgi adına söylediği; *Dünyanızdan bana üç şey sevdirdi; kadın, güzel koku ve gözümün nuru namaz*⁶⁸ hadisini yorumlaması alışılmışın dışındadır. Allah'ın kadına özel bir rol yüklediğine ve aşkın bir değer verdiğine inanan İbn 'Arabî, dünya planında ortaya çıkışı erkekten daha sonra olan kadını, erkeğin bir parçası olarak görür ve ona göre bir kadına duyulan aşk, bütünün kendi parçasına duyduğu özlemdir.

Bu nedenle erkekler de tanrının yarattıklarına duyduğu sevginin aynısı bir sevgiyle kadına özlem duyarlar. Tam bu noktada tanrı ile bir yakınlığımız vardır. Çünkü ilâhî izinle kadının, erkeğin varlığını kopyalayıp ona görüntüde eş olması ve erkeğin varlığını çoğaltması, tıpkı Gerçek Varlık'ın varlığını çoğaltması gibidir. Bu da en büyük ve en mükemmel ilâhî kurbiyettir. Bu nedenle erkek, bir kadını sevdiğinde, onunla fiziksel yapısına uygun olarak en yoğun şekilde, cinsel ilişki vasıtasıyla iletişim kurmaya çalışır. O anda arzu, onun tüm parçalarını kaplar ve zevkine ulaştığıdaysa tüm varlığı tükenir. Kadınlıkla erkeğin yaşadığı bu sevgi birliğinin ve kaynaşmanın hazzı o kadar büyüktür ve insanın varlığının öylesine yok olmasına neden olur ki insan, birliğini ve zevkini Gerçek Varlık'tan başka bir şeyde bulduğuna inanır. İbn 'Arabî'ye göre bu nedenle Hakîkî Varlık, kıskançlık duyar ve kula abdest almasını emreder. Ancak o zaman kul, sönmüş

68 Nesâî, *İşretü'n-nisâ'* 7, 3392.

benliğini yeniden yaratabilir ve Hakk'a doğru yönelebilir.

“Nizâm” adlı bir genç kıza duyduğu muhabbet ve ilgisini *Tercümânü'l-eşvâk* adlı eserinde şiirleriyle mükemmel şekilde dile getiren İbn 'Arabî'ye göre kadın, insanın hakiki varlığı tefekkür ettiği en mükemmel formdur.⁶⁹ Hem pasif hem de aktif yönleriyle erkeğin sureti olan kadın aracılığıyla temsil edilen gerçek varlık, kadının yaratılmasını emreden fâil olarak görülür. Kadının sunduğu gerçek varlık imajının daha tam olmasının ve Peygamber'in onu sevmesinin nedeni de budur.

Gerçek Varlık, hiçbir zaman maddeden soyutlanmış olarak düşünülemez. Allah, zât itibarıyla, *Her şeye kâfidir ve hiçbir varlığa ihtiyacı yoktur*.⁷⁰ Eğer ilâhî öz, bu anlamda erişilemez ise ve yalnızca maddede idrak edilebiliyorsa, o zaman hakiki varlığın kadında tefekkür edilmesi en büyük ve en mükemmel idrak türüdür. Aynı sebepten dolayı, mümkün olan en büyük birlik, ulûhiyetin “Kendi Suretinde” yarattığı ve tanrının yeryüzündeki halefi ve temsilcisi olan insana gösterdiği ilgiyle eşleşen ilişkidir. Kendisi onun içindedir; bu nedenle O, onu simetrik olarak şekillendirmiş ve *ona Ruh'undan üflemiştir*.⁷¹ İnsan dışarıdan bakıldığında bir çeşit mahlûktur ama bâtını Hak'tır.

Ayrıca İbn 'Arabî, kadınları, pasifliği yani infial mahallini temsil etmeleri ve yaratılıştaki özel yerleri nedeniyle de ele alır. Ona göre Gerçek Varlık için doğa ne ise, Hz. Peygamber için kadınlar da odur. Hak, yaratma iradesi ve ilâhî kanunları ile doğada dünyanın suretlerini açar. Bu suretler; hem elementsel imgeler dünyasında bir ilişkiyi

hem ruhlar dünyasında mânevî bir enerjiyi hem de yaratıcı fikirlerin düzenlenmesini mümkün kılar. Bu açıdan bakıldığında kadınları sevmek, Allah'ı sevmektir. Ancak sevgiyi fiziksel iştaha ve şehvete indirgemek ise câhilâne bir sınırlandırmadan başka bir şey değildir.⁷²

Genelde kutsal anlatılar ve fıkıh metinlerinde dişilik ve kadın; tehlike, kötülük, zulüm, hile, yalan söyleme vb. anlamları çağrıştırırken, kadın güzelliği ise insanları yasakları çiğnemeye teşvik eden bir şehvî unsurdur. Özellikle fıkıh metinlerinde kadın genellikle zevk almayı ve neslin devamını sağlayan bir cinsel obje ve dinî yaşamın niteliğine yönelik bir tehlike olarak görülmektedir. Bu nedenle kadının mutlaka dine ve İslam hukukuna tâbi kılınması gerekir. Kadın sessiz olmalı, sessizlik onun ahlâkî güzelliğinin bir özelliği olmalıdır. Hatta kadın, otoritesi ilâhî gücün bir uzantısı olan erkeğin aktardığı vahyi ve erkeğin tahakkümünü itiraz etmeden sorgusuz bir şekilde sürekli olarak kabul etmelidir.⁷³

Fıkıh metinlerindeki kadına bakış tarzı, kadını erkeğe kıyasla dezavantajlı duruma düşürmüştü de İbn 'Arabî'de kadının bir adı ve değeri vardır. Kadın; kendi adına konuşur, bilgedir ve ahlâk çerçevesinin dışında, insanlığın tanrıyla ve bizzat hayatla ilişkisinin yenilenmesi için bir köprü olarak kabul edilir ve kadının güzelliği, kozmosun güzelliğini özetler. İbn 'Arabî, kadının erkeğin suretinde yaratıldığını ve dolayısıyla kadının fâil olduğunu savunur. Hem ulvî hem de süflî âlemlerin görüntülerini sağlayan yani münfail olan doğayı, kadın temsil eder. İbn 'Arabî, Hz. Muhammed'e sevdiren üç şeyden bahseden hadiste, dişil cinsiyetin eril cinsiyete tercih edildiğini belirtir. Zira bu hadiste yalnızca bir eril öge olan güzel kokuya karşı iki dişil

69 Bkz. İbn Arabî, *Tercümanu'l-eşvak* (Beyrut: Dar Sader Publishers, 2003); İbn Arabî, *Tercümanu'l-eşvak (Arzuların Tercümanı)*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, t.y.), 42-57.

70 Âl-i İmrân 3/97.

71 İnfitâr 82/7.

72 İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, 216-217.

73 José Miguel Puerta Vilchez, *Aesthetics in Arabic Thought*, çev. Consuelo Lopez-Morillas (Leiden: Brill, 2017), 778.

öge olan kadın ve namaz vardır. Ayrıca eril öge olan güzel koku, dişil ögelerin tam ortasında yer alır. İbn 'Arabî'ye göre güzel koku Âdem'e benzer. Başka bir deyişle Âdem, kendisine hayat veren ilâhî öz, namaz ile kendisinden çıkan Havva arasında yer alır. Böylece İbn 'Arabî, bu düşünce tarzıyla, dişiliğin her şeyi kapsadığını savunur.⁷⁴

Ayrıca İbn 'Arabî'ye göre hem toprak hem de su, doğayı yöneten dişil unsurun ifadeleridir. Toprak dişil bir unsur olarak hoşgörülü, istikrarlı, sağlam ve alıcıdır; içinden çıktığımız ve ona döneceğimiz annedir. Su da yine dişil bir unsur olarak ruh gibidir; çünkü kendisinden hayat verir ve su, her şeyin hayatiyetinin kaynağıdır. İbn 'Arabî'ye göre su aynı zamanda aşkla da bağlantılıdır. Aşk hayatın sırrıdır ve aşk, tüm elementlerin ve ilkelerin kökeni olan suda akar.⁷⁵

Yüce Allah tarafından yaratılan ve Âdem'in gönderildiği bu maddî dünyada çardaklar, bahçeler, hayvanlar, mineraller vb. vardır. Akılla donatılmış her varlığın hayatı gibi, dünyada olan her şey canlıdır ve konuşmaktadır. Onlar ebedîdir; ölmezler, değişmezler, dünyaları da asla yok olmaz.⁷⁶ Çünkü İbn 'Arabî'ye göre evlilik, nikâh, cinsel ilişki gibi eylemler bireysel bir eylem olmaktan çok daha fazlasıdır. Bu eylemler, sevginin ve yaşamın evrensel hareketinin bir parçasıdır ve kişinin kendi kökenine dönüşünü ve aynı zamanda doğa ile Tanrı'nın kaynaşmasını temsil ederler. İbn 'Arabî'ye göre bu birleşmeler ve kaynaşmalar, mânevî ve ilâhî açıdan çok önemlidir. Çünkü bu eylemler tanrının "Ol!" emriyle dünyaya olan sevgisini temsil eden kozmik evliliğin bir parçasını oluştururlar. Tanrı, tüm eşyayı var etmiş ve onlara çeşitli biçimlerde hayat vermiştir. Bu hayatların başlangıcı ve devamı hep bir evlilik ilişkisine dayanır.

74 age. 779-781.

75 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 170.

76 İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I: 246-247.

Gece ile gündüzün, evrensel akıl ile evrensel ruhun, gökler ile yerin vb. arasındaki ilişkiler, bir evlilik ve birlik ilişkisidir. Evlilik her şeyde gerçekleşir ve bunun sonucunda varlığın kesintiye uğraması vâki değildir. Bu nedenle İbn 'Arabî, evlilik, nikâh-ı sâri ve bütün varlıklara sirâyet eden cinsel birleşmeyi; dini ibadeti, zevki ve çekiciliği birleştiren bir ilâhî sırra bağlılık eylemi olarak değerlendirir.⁷⁷ İbadet olarak değerlendirilen bu eylem, kişinin ilâhî olanla ilişkisini yeniler; zevk olarak kişinin kadınla ilişkisini tazeler; çekim olarak ise kişinin doğayla ve görünür güzellikle ilişkisini yeniler.

Dolayısıyla erkek ve kadın arasındaki evlilik, nikâh ve cinsel birleşme, ilk yaratılışı ve yaşamı doğuran ilâhî birliği yeniden üreten kutsal eylemlerdir. Böylelikle İbn 'Arabî düşüncesinde kadın bedeni, tüm aşağılayıcı çağrışımlarını kaybeder ve tam tersine olarak varoluşsal mükemmelliğin en yüksek mertebesine yükseltilir. Kadının kapasitesini ve sırrını bilen, aşkından asla vazgeçmez ve gerçekliğin bilgisine sahip kişi, kadınları sever. Çünkü onlar gaybî bilgilerin ve ilâhî sevginin mirasını taşırlar.⁷⁸ İlâhî vasfı anlamak, dişil olanı bilmeyi gerektirir. Kadını tanıyan, ilâhî olanın problemini bilen, aynı zamanda her bakımdan erkeği de anlayandır. İbn 'Arabî, her erkekte bir dişilik ve her dişide bir erkeklik görür. Çünkü her erkekte bir nefis vardır ve nefis dişidir.

İbn 'Arabî, zât kelimesinin müennes olması ile zuhur ve tecelli suretiyle âlemin bu Zât'tan meydana gelmesine özellikle dikkat çeker. Sonuçta tüm mevcutlar hakikatte de bir nevi varlığa sahiptirler ve bu mukayyet varlıkları da Zât'tan kaynaklanır.⁷⁹

77 age. II: 656-657.

78 İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, II: 190.

79 İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, III: 89-90; Süleyman Uludağ, *Sufî Gözüyle Kadın*, 6. Baskı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 75-86.

Sonuç

Estetik ve güzellik kavramları, mânevî ve duysal anlamları çağrıştıran genel bir anlam taşımakla birlikte felsefenin önemli ve tartışmalı problemlerindedir. İbn ‘Arabî’nin pek çok konuda olduğu gibi güzellik hakkındaki görüşleri de kozmik bir vizyona dayanmaktadır ve güzelliğin Allah, âlem ve insanla ilişkili yönleri üzerinden mutlak varlığa ve sınırlı varoluşa dair söyledikleri dikkate değerdir.

İbn ‘Arabî düşüncesinde estetik kavramı; heybet, mükemmellik, uyum ve aşk kavramlarıyla bağlantılıdır. O, her varlığın güzel olduğunu kabul eder ve varlıkta çirkinliğin bulunmadığına inanır. Çirkinlik, yokluk ile ilişkilendirilir ama yokluk da izafî bir yokluk olduğu için İbn ‘Arabî düşüncesinde herhangi bir varlığın çirkinliği olumsuzlanır.

İbn ‘Arabî aynı zamanda, ontolojik açıdan varlık mertebeleri arasında biçimlendirici ve birleştirici bir ilişkiye inanır. Dolayısıyla dünya, varoluşun tezâhürü ve güzelliğin nesnel olarak gerçekleşmesine imkân sağlayan bir vatanıdır. Ona göre bu vatandaki yaratılış, yaratıcının yaratılmışların aynasında tecellisinden başka bir şey değildir. Bütün kâinat, Allah’ın güzel isimlerine delâlet eder; bu da iyilik ve güzellik kavramlarını açıklar. Ona göre âlem şerefli ve bu nedenle asla küçük görülüp kınanmamalıdır. Kınanacak yegâne şey, eşyanın hakikatine yönelik cehâlettir. Zira Kur’ân, Allah’ın işaretlerini fark eden muttakîleri över. Çünkü muttakîler, Allah’a delâlet eden her şeyin yüceliğinin hakkını, kendi değerinden dolayı değil, işaret ettiği şeyden dolayı teslim ederler.

İbn ‘Arabî düşüncesinde kâinattaki her şey tanrıyı adlandırır, gösterir ve kanıtlar. Bu bakış açısına göre her bir şey iyidir, güzeldir ve övgüye lâyıktır; çünkü her şey Hakk’ı izhar etmektedir. Vücûd olan tanrının tecellisinden başka hiçbir şey yoktur. İster ufuklara ister kendi nefsimize, nereye bakarsak

bakalım, varoluşları bakımından Vücûd’un nurundan olan yaratılmış şeyleri görürüz. Belki de kabih olarak görülebilecek tek şey karanlıktır, fakat aslında karanlık da yoktur. Bunun sonucunda katışıksız bir şekilde kötü ve çirkin var olamaz. Her bir yaratılmış şey ve onların eylemleri, mutlak iyi ve mutlak güzel olan tanrının bir âyeti ya da alâmetidir; bu da Vücûd’un olumlanmasıdır.

Gazzâlî’nin, “mümkünlük içinde âlemden daha hârikulâde bir şey yoktur” görüşüne katılan İbn ‘Arabî için de Allah, âlemi iyiliğin, güzelliğin ve ahengin son sınırında yaratmıştır. Hz. Peygamber’in, *Allah, Âdem’i kendi suretinde yarattı* hadisini etraflıca tartışan İbn ‘Arabî’ye göre insanoğlu bütün âlemi kendinde cem etme potansiyeline sahip tek mahlûktur. Allah’ın âlemi bilişi, O’nun kendisini bilişinden başka bir şey değildir; zira gerçekte âlemde O’ndan başka hiçbir şey yoktur. Âlem de insan gibi O’nun suretindedir. Allah âlemi, âlemin kendi aslında ortaya çıkarınca âlem O’nun mazharı olmuş, O âlemde kendi güzelliğinden başka hiçbir şey görmemiş, güzeli sevmiş ve böylece âlem, Allah’ın cemâli olmuştur. Çünkü O, güzeldir ve güzeli sever. Âleme bu açıdan bakan ve âlemi bu yönüyle seven, onu Allah’ın sevgisiyle sevmiştir ve sevdiği ancak Allah’ın cemâlidir. Zira sanat eserinin güzelliği kendisine değil ancak sanatkâra izafe edilir. Öyleyse âlemin güzelliği de Allah’ın güzelliğidir.

İbn ‘Arabî için bu güzelliği fark edebilmek, ancak mânevî rehber eşliğinde yapılacak ciddi bir eğitim süreciyle gerçekleşir. Bu sayede Allah kaçınılmaz olarak kulun batin âlemini güzellikle tezyin eder. Çünkü O ancak muhabbet ve sevgiden dolayı tecelli eder.

Zât-ı İlâhî’nin ihsan şuuruyla ibadet edenlerin ve nefsinin terbiye edenlerin kalplerine akan bir tecellisi daha vardır ki bu da güzelliğin tecellisidir ve bu sayede kul her şeyin Hakk’a

bağlı olduğunu görür. Böylece insan, ontolojik açıdan fakir olduğunu, asıl varlık sahibi ve zengin olanın Allah olduğunu ve Allah'a her haliyle muhtaç olduğunu idrak eder. Bu algısal güzellik ise hakikati itibarıyla nurların akıl ve kalplerdeki en yüksek tecellisidir. Böylece ilâhî inayetle müşahedesi açılan kul, mutlak güzelliğin gerçek ışığını kendi içinde idrak edecek algı düzeyine ulaşır.

Bu tecellilerle nefsinin ve ruhunu temizleyen kul, ilâhî kudret sayesinde farklı hal ve makamlara ulaşarak sahip olduğunu sandığı her şeyini tanrıda tüketen bir konuma yükseltilir. Bunun anlamı ise Hakk'ın azameti ve heybetinin kulun kalbine hâkim olması, kulun kendisi üzerinde Allah dışında hiçbir tesir edenin olmadığını anlaması ve ilâhî sevginin etkisi altında Hak'ta tükenmesidir. Bu durum en mükemmel şekilde insân-ı kâmilde tahakkuk eder ve o da Hz. Muhammed'dir.

Bu ve bunun gibi rahmânî ve cemâli tecelliler, insanda ve âlemde pek çok mahalde en güzel şekliyle zuhur eder. İbn 'Arabî'ye göre aslında her mahallin kendisine mahsus ve tekrarı olmayan bir güzelliği vardır. Allah güzelleştirdikten ve mütenasip hale getirdikten sonra âleme nazar eder ve âlem de istidadı ölçüsünde Allah'ın tecellisiyle kendisine verilen güzelliği kabul eder. Tecelli âleme güzellik üzerine güzellik bahşeder ve böylece âlem tıpkı kendisinde ebediyen yeni bir yaratılış üzere olduğu gibi her tecellide yeni ve taze bir güzellik üzere kalır.

Diğer yönden İbn 'Arabî'de sanat ve estetik, Müslümanın âleme bakışı ile ilgilidir. Müslüman için âlem, geçici ve bâkî olmayı ifade etmelidir. Bu anlayış ifadesini âlem ile tanrıyı bir gören panteizmde değil, eşyada varlık tecellisini gören İbn 'Arabî düşüncesinde bulur. Çünkü bu düşünce çerçevesinde sanat, inanan insan için Allah'a ulaşmada bir tür yol olarak ele alınır. Bu durum estetiğe duyarlı sanatçı ve sanatseverin duygu,

düşünce, niyet ve bakışında kendini gösterir. Bu anlayış çerçevesinde Müslüman, sanatı varılacak son nokta olarak göremez; bilakis varılacak son nokta için ilk basamak olarak ele alır. Böylece sanatı ve estetiği putlaştırmaktan uzaklaşmış, sıradanlaştırmış ve günlük hayatın önemli bir eylemi haline getirmiş olur. Bu durum camide yazı, tezhip, mîmârî; kitapta süsleme, ciltleme; evin duvarında resim olarak ortaya çıkar. Sanatçı da yaptığı her türlü sanatı, aslında Allah'ın kendisine verdiği bir yeteneğin ortaya çıkışı olarak görür. Bu durum, "eşyada esmâyı görmek" olarak ifade edilebilir.

Sonuç olarak İbn 'Arabî'ye göre varoluş, mutlak güzelliğin tecellisinden başka bir şey değildir ve güzellik bütün varlığı kapsar. Zaten bu da Hakk'ın izzeti ve neşesidir.

Kaynaklar

- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yay. 2002.
- Bahtiyar, Lale. *Sufi-Tasavvufi Arayışın Dışavurumu*. çev. Mehmet Temelli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Başer, Hacı Bayram. "Tasavvufun Kimlik Mücadelesinin Bir Tezahürü Olarak Sûfilerin 'Allah Güzeldir Güzeli Sever' Hadisi Hakkındaki Yorumları", *İslam ve Sanat*, ed. Şeref Göküş-Rifat Atay-Yasin Pişkin. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Benito, Pablo. "On the Divine Love of Beauty", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 18 (1995): 1-22.
- Burckhardt, Titus. *Akılın Aynası*. çev. Volkan Ersoy. İstanbul: İnsan Sanat Yayınları, 2020.
- , *İslam Sanatı Dil ve Anlam*. çev. Turan Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

- Chittick William. *Hayal Âlemleri*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- , *Kozmos'taki Tek Hakikat*. çev. Ömer Çolakoğlu. İstanbul: Sufi Kitap, 2010.
- , *Sufi'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabi'nin Metafiziğinde Hayal*. çev. Ömer Saruhanoğlu. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2016.
- , *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish. *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*. çev. Nejat Özdemiroğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabi Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*. çev. Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Çetin, Mahmut. *İslam Sanatının Özellikleri*. Ankara: Biyografi Net Yayıncılık, 2018, 229.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l Arabi Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- , *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009.
- , “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2008): 229-233.
- Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: yy., 1374-75/1955-56.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhya-i Ulumi'd-Din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gözel, Özkan. *Ne-Varlık ve Ahlak-Trans-Ontolojik Bir Düşünüm*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Grünberg, Teo. *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Harris, Rabia Terri. “The Kitâb al-Jalâl wa-l-Jamâl of Muhyiddin Ibn 'Arabi: On Majesty And Beauty”, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 8 (1989): 5-32.
- Hirtenstein, Stephen. *Muhyiddin İbn Arabi: "Bir Merhamet Abidesi"*. 2. Baskı. çev. İrfan Kelkitli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- İbn Arabi, Muhyiddin. *Ahadiyet Risalesi*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- , *el-Bulga fi'l Hikme: Hikmette Son Nokta*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınları, 2008.
- , *Fusûsu'l-Hikem*. tah. Ebu Alâ Afîfî. 2. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kitab al-Arabi, 1980.
- , *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.
- , *Hakikat Yolcusuna Kılavuz: Allah Yolundaki Müride Nasihatler*. 2. Baskı. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Hayy Kitap, 2010.
- , *İlahi Aşk*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005. —, *Kitabu'l-Gâyât*. çev. Osman Nuri Karadayı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- , *Kitabu'l-Mesail, Resai'l İbn Arabi*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-ilmîya, 2001.
- , *Nefsin Terbiyesi*, çev. Selahaddin Alpay, haz. Recep Kibar. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2011.
- , *Resai'l İbn Arabi*. I-II. thk. Said Abdulfettah. Beyrut: İntişaru'l-Arabi-Arab Diffusion Company, 2002.
- , *Resâilü İbn Arabî (Kitâbu'l-Mesâil)*, hâş. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- , *Risaleler-I*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınları, 2004.
- , *Tedbirât-ı İlâhiyye*. haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- , *Tercümânü'l-eşvâk*. Beyrut: Dar Sader Publishers, 2003.
- , *Tercümânü'l-eşvâk (Arzuların Tercümanı)*,

- çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, t.y.
- İbn Arabî, Muhyiddin, Abdülkerim Cili. *Mânevi Seferler*, çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2009.
- İbn Sina. *Şifa Kitabı*. haz. Hüseyin Gazi Topdemir. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Sufi ve Sanat*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Knysh Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Morris, James William. "How to Study the Futuhat", *Muhyiddin İbn Arabî: A Commemorative Volume*, ed. S. Hirtenstein vd., 73-89. England-Shaftesbury: Element Books Limited, 1993,.
- Lipton, Gregory. *Rethinking İbn Arabî*. United Kingdom: Oxford University Press, 2018.
- Mutluel, Osman. *Kur'an ve Estetik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016
- , *Güzelin Dile Geldiği Anlam İslam Sanatı*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *İşretü'n-nisâ'*. thk. Ebû Hâcer Muhammed Saîd Zağlûl, Kahire: y.y., 1989.
- Sağlam, Mevlüt. "Gazali Düşüncesinde Estetik". Yüksek Lisans, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Sayın, Zeynep. *İmgenin Pornografisi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Câmiu's-sagîr*. thk. M. Muhiddin Abdülhamid. Dîmeşk: Mektebetü'l-halbunî, ts.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman. *Tabakātu's-Sufiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Şah, İdris. *Sufiler-Sufi Geleneğinin Tarihsel ve Kültürel Bir İz Sürümü*. çev. Ferma Lekesizalın-Nurullah Yakut. İstanbul: Beyaz Baykuş Yayınları, 2022.
- Tansuğ, Sezer. *Herkes İçin Sanat*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayıncılık, 1982.
- Taşkent, Ayşe. *Güzelin Peşinde-Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Estetik*. 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "Nefs Teorisi", *Metafizik-Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead*, I-II-III, ed. Ömer Türker, 1293-1315. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Toprak, Burhan. *Din ve Sanat*. İstanbul: Varlık Yayınları, 1962.
- Tunalı, İsmail. *Sanat Ontolojisi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2002.
- Tûsî., Abdallah b. Ali es-Serrâc. *el-Luma fî Târîhi't-tasavvufi'l-islâmî* Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2016.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. *Sufi Gözüyle Kadın*. 6. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Vílchez, José Miguel Puerta. *Aesthetics in Arabic Thought*. translated by Consuelo Lopez-Morillas. Leiden: Brill, 2017.
- Zargar, Cyrus Ali. *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn 'Arabi and 'Iraqi*. South Carolina: University of South Carolina Press, 2011.



Civility in the Enchanted City: The *Malfūzāt* of Ḥazrat Nizāmuddīn Awliyā’*

*Efsunlu Şehirde Edep:
Nizāmeddīn Evliyā’nın Melfūzāt’ı*

S. Razi SHAIKH**

Abstract

Civility has been variously described as a social norm, an attitude, even a virtue. The wide variety of ascriptions attached to it indicate as much its versatility as its indispensability for the construction of a sustainable society. Yet how widespread is civility, across history and societies? This is a question that attempts to wean the concept off its often-Eurocentric conceptualization, wherein civility was tied to the ‘civilizing process’ described and championed by Norbert Elias. This article undertakes a study of civility in a very different social context, by zooming onto the Chishti *khānqāh* of Ḥazrat Nizāmuddīn Awliyā’ in early thirteenth century India. The underlying contention is that civility in this milieu was expressed through the key Sufi vocabulary of *adab*, *futuwwa* and *gharīb nawazi*, it was not tied to the civilizing process of a Leviathan State. Rather, it was the individual moral self, trained and elevated by a charismatic Shaykh, aided by the comradeship of the *khānqāh*, and grounded in a world that was resolutely ‘enchanted’ that made the acquisition and solidification of civility a feasible process. This article seeks a sociological examination of that project.

Keywords: Civility, Sufism, adab, futuwwa, civilizing process

* This article grew out of my master’s thesis at Ibn Haldun University, Istanbul. I would like to thank my supervisor, Prof. Bruce Lawrence, for his warm, constant support throughout the dissertation journey; Dr. Heba Raouf Ezzat, for introducing me to the concept of civility, and for her unwavering faith in me; Dr. Anand Vivek Taneja, for pushing me to think deeper about disenchantment; and finally my friend and fellow traveler Feichal Abdou Moumouni, for his *suhba* in general, and the last-minute suggestions on this article in particular. Needless to say, all shortcomings in this article remain mine.

** **ORCID:** 0000-0001-9014-9906 Gerda Henkel Foundation Doctoral Fellow at Freie University, Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies (BGSMS),

E-mail: razi.shaikh@fu-berlin.de

Received: 08.04.2024 **Accepted:** 01.11.2024 **Published:** 30.11.2024

Cite as: S. Razi Shaikh, “Civility in the Enchanted City: The *Malfūzāt* of Ḥazrat Nizāmuddīn Awliyā’,” *Journal of the Institute for Sufi Studies* 3, 2 (2024): 73-86.



This article is distributed under license CC BY-NC-ND 4.0 International
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Özet

Edep, kimi zaman sosyal bir norm, bir tavır ve hatta bir fazilet olarak çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Kavrama atfedilen tanımların çeşitliliği, onun, sürdürülebilir bir toplumun inşası adına vazgeçilmezliğine olduğu kadar çok yönlülüğüne de işaret etmektedir. Peki ama edep tarihte ve toplumlar arasında ne denli yaygındır? Bu soru, edebın Nobert Elias tarafından tanımlanan ve savunulan “medenileşme süreci” ile ilişkilendirildiği, kavramın ekseriyetle Avrupa merkezli bir kavramsallaştırmadan sıyrılmasını sağlamaya çalışan bir sorudur. Bu makale, oldukça farklı bir sosyal bağlamda, on üçüncü yüzyıl başlarında Nizâmüddin Evliyâ'nın Hindistan'daki hankahı özelinde edep kavramını mercek altına almaya çalışmaktadır. Çalışmada ileri sürülen fikir, belirtilen sosyal çevredeki edebın, Leviathan devlet tipi bir medenileşme sürecine bağlı olmaktan ziyade, âdâb ü erkân, fütüvvet ve garib-nüvâzlık (garipleri gözetme, kollama; onlara hoş davranma, gönüllerini alma) gibi temel tasavvufî terminoloji aracılığıyla ifade edildiğidir. Bilakis, edebın kazanılmasını ve pekiştirilmesini uygulanabilir bir süreç haline getiren şey, hankahtaki ihvan kardeşliğinin desteğine ve hankah içinde kararlı bir biçimde sürdürülen “efsunlu” bir dünyaya dayanarak, etki sahibi bir müridin terbiyesi altında tekamül eden bireysel ahlâkî benliktir. Bu makale, söz konusu uygulamanın sosyolojik bir incelemesini amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Edep, tasavvuf, âdâb, fütüvvet, medenileşme süreci

...the Prophetic subtlety of human closeness and empathy, the *firāsa* that is the discernment of spirits...a sense of wonder at the brilliance of creation and the marvel of other souls. The Quran invites us to see the world as wonderful, as a vast display of God's signs, of which human beings are the most remarkable of all. When we regain the lovely enjoyment of admiring the brilliance of creation in the world and in other people, we will start to reclaim the natural human virtue of empathy and courtesy, which is the foundation of all moral existence.¹

1. Conceptualizing Civility

A disciple once presented himself to Khwāja Ajall Shīrāzī, seeking instructions on the spiritual path. The Sufi master gave him a simple task: “What you do not prefer for yourself, do not prefer it for others too, and wish for yourself only that which you would wish for others.” The disciple returned soon after, he wondered if the Khwāja would now give him the prayers or litany formula necessary for the

spiritual path. The Khwāja asked him about the first task. When the disciple remained silent, the Khwāja smiled and said since he had not remembered the first lesson, how should he be given another?² This story, from the *Fawā'id al-Fu'ād*, is narrated as part of a sermon on the basis of spiritual progress. The other segment from the same discussion details abstinence from worldliness. The first segment prescribes a model of relations with others, the second a model of the self in the world. Both help us construct a vision of civility, the chief variable this article seeks to investigate.

Civility is a phrase as varied in its definition as it is in its practice. It qualifies as “both a social condition and a normative value.” An everyday example is of lining up in queue, waiting for one's turn, allowing the other to speak without interruption, and so on. More broadly, we may include “the tolerance for free speech and, at the same time, the avoidance of hate speech; the acceptance of ‘deviant’ cultural norms and habits as practised

1 Abdal Hakim Murad, “Taqwa in An Age of Distractions,” *Islamic Horizons*, (November 2018): 28-9.

2 Amir Hasan Sijzī, *Fawā'id al-Fu'ād* (New Delhi: M.R. Publishers, 2007), 158-60.

by ethnic minorities; and the lending of a helpful hand to those in need” as examples of civility. Civility is then at the most basic the “recognition of the other”.³

Over the past few years, there has been a recognition for “understanding civility as a normative ideal of social behaviour which varies in content over time and from one cultural context to another.”⁴ This was a necessary correction to the Eurocentric concept and trajectory of civility. Delineating a roadmap for the sociology of Islam, Salvatore proposes to “reconstruct a rather transversal notion of civility and emancipate it from its dependence on a unilateral Western heritage one needs to take into account non-Western experiences and trajectories.”⁵ In the case of the Islamicate, Salvatore sees Sufism not “confined to a purely spiritual level or to a mere private sphere,” but rather a potent force which through “its elastic yet formative relation to Islamic normativity” became “a major—if not the principal—arrow of Islamic civility.”⁶

The present study proposes to examine this civility, by taking the case study of the teachings of Ḥaẓrat Niẓāmuddīn Awliyā’, the preeminent Sufi Shaykh of the Indian subcontinent during the pre-Mughal period. This article will pursue three objectives. The first is identifying the specific form of civility propagated through the Shaykh’s teachings. A second objective is to study the social imaginary of the thirteenth century Delhi *khānqāh*, to probe what built and sustained

its worldview. This objective is ancillary to the first one, it is only by locating the subjects epistemologically that we can come to terms with their worldview. In other words, it makes no sense to study a ‘view-out-of-nowhere’, it is crucial to ground it in the background of its subjects. A third objective is to examine how an alternative conception of civility, such as the one being probed, can help widen the idea of civility itself, by taking it from a passive to a more active frame.

The *Fawā’id al-Fu’ād*, a seminal Sufi text in the genre of the *Malfūzāt*, serves as the primary reference for this article. Written by Amir Sijzī Dehlavī, a high-ranking officer of the Sultanate, and a devout disciple of the Shaykh, the book records over fifty of the author’s meetings with the Shaykh. Most of these meetings chronicle detailed public sermons of the Shaykh, alternating between his counsel, and tales of former Sufi masters. The text’s focus therefore is not a neat, impersonal historical account, rather it is on “the remembered past, on former human experience as a key to unwrapping God’s (and humankind’s) purposes in the world.” Similar to the texts on other key Sufi figures, the writing is hagiographical, which brings about an “endless perplexity to researchers seeking to reassemble the positive facts of Sufi history.” At the same time however, as a hagiography, it shows us the “Muslim views of India’s history seen from the ‘inside’.”⁷ Hagiographies embellish, exaggerate, but they nonetheless provide us the entry point, the critical mass necessary to approximate a social imaginary different than ours.

The example of Baranī is instructive here. A Delhi noble, he was connected to both the Sultan’s court and the Shaykh’s *khānqāh*, he

3 Britta Baumgarten, Dieter Gosewinkel and Dieter Rucht, “Civility: Introductory Notes on the History and Systematic Analysis of A Concept”, *European Review of History: Revue européenne d’histoire* 18/3 (2011): 289-312.

4 *ibid.* 290.

5 Armando Salvatore, *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility* (Chichester: Wiley Blackwell, 2016): 43.

6 *ibid.* 80.

7 Nile Green, “Between Texts and Territories: An Introduction,” in *Making Space: Sufis and Settlers in Early Modern India* (Delhi: Oxford University Press, 2012): 10.

was in fact a disciple of Ḥaẓrat Niẓāmuddīn. In his *Tārīkh-i-Fīroz Shāhī*, Baranī says that the city of Delhi witnessed a mass spiritual revolution in the thirteenth century, owing squarely to the intervention of the Sufī saints, and their hospices. A great number of people had pledged allegiance at the hands of the Sufī Shaykhs, and with their spiritual help, the two forms of devotion, mandatory and supererogatory, became a habit, worldliness was shunned, and a spirit of renunciation took over people’s hearts. In the realm of public behavior, Baranī notes that “the hearts of most Muslims had turned towards righteousness, honesty, piety, justice and religiosity were visible in the transactions of the people.”⁸

How do we evaluate this statement? Using fuzzy logic or approximate reasoning, we may place it anywhere in the spectrum of “true, very true, completely true, not very true, untrue, etc.”⁹ This provides us the necessary scaffolding to appreciate a counter-scenario, without nit-picking or engaging in zero-sum games over its absolute historical veracity. And while we “may never actually attain an idealized realm of complete neutrality or objectivity,” this shouldn’t prevent us “to aspire in the direction of a greater understanding of the phenomena under discussion.”¹⁰ The article therefore walks a tightrope, to both investigate, and *imagine* an alternative vision of civility.

2. The *‘ajā’ib* and the Gharīb

The two wings of Sufism, the ascetic-moral, and the mystical, anchor the *Fawā’id* too; the

8 Ziāuddīn Baranī, *Tārīkh-i-Fīroz Shāhī*, trans. Ishtiyāq Ahmad Zilli (New Delhi: Primus Books, 2015), 208-9.

9 Lotfi Asker Zadeh, “The Concept of A Linguistic Variable and Its Application to Approximate Reasoning—I”, *Information Sciences* 8/3 (1975): 199-249.

10 Richard King, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and “The Mystic East”* (New York: Routledge, 2013), 49-50.

Shaykh’s sermons tap into everyday routines, spiritual discipline, praiseworthy traits, but also refer to fabled men, mystical powers, and events beyond rational grasp. The mystical elements are where we are firmly in the realm of the enchanted. Yogis levitate, dervishes fly, mountains speak, *awliyā’* predivine events, the world is soundly held in place by the force of both the Shaykh’s charisma and his follower’s belief in him. The Shaykh affirms the reality of the evil eye (العین) and magic (السحر), he interestingly brings up the example of the Mu‘tazila who denied it.¹¹

What can be said of the *qiṣṣa* genre and the *‘ajā’ib* literature may well be repeated for the *Malfūzāt* too: their ‘incredible’ nature makes them less than palpable to modern readers, who are trained in a “certain epistemological strictures” and for whom “factuality, rather than sincerity, is paramount.”¹² In a revealing sermon, the *Fawā’id* expounds upon the three modes of acquiring knowledge: sensory, cognitive, and divinely guided. The final category relates to the prophets and *awliyā’*, who can intuit knowledge which others may reach only through cognitive labour. In another sermon, the Shaykh explains *karāma* or miracles as actions that the intellect cannot decipher.¹³ This is where the *Fawā’id* returns to the idea of *‘ajā’ib*, which Iṣfahānī defines as “the state of astonishment that results from not knowing the cause of a phenomenon.”¹⁴

The medieval period was the high noon of *‘ajā’ib* literature in the Islamicate world. Representative of this genre is the author al-Qazwīnī, known for the *The Wonders of Creatures and the Marvels of Creation*. The

11 Sijzī, *Fawā’id al-Fu’ād*, 368.

12 Pasha M. Khan, *The Broken Spell: Indian Storytelling and the Romance Genre in Persian and Urdu* (Detroit: Wayne State University Press, 2019), 161.

13 Sijzī, *Fawā’id al-Fu’ād*, 370.

14 Rāghib al-Iṣfahānī, *Mufradāt al-alfāz al-Qur’ān* (Deoband: Darul Ma’arif, 1993), 547.

book is cross listed as both cosmography and geography. If we are to stretch the modern definition of encyclopedias, to accommodate both the known and the possible, the *'ajā'ib* tradition fusing both natural history, geographical wonders, and fabulous humans and animals, may well figure as an early proponent. In these texts, the “geographical and zoological projections of marvels and monsters resonate within a larger theological universe populated with jinn, demons, angels, saintly marvels, and prophetic miracles, all in concert with broad currents of salvation history.”¹⁵

von Hees makes two pertinent observations with regards to the *'ajā'ib* literature. Firstly, rather than limiting it to the supernatural, fantastic or fairy-tale, it is far more accurate to see the *'ajā'ib* literature “as themes that evoke astonishment.” The broader focus brings into relief the idea that “in the medieval period, *'ajā'ib* was perceived not as opposed to science but as encouraging it.” Al-Qazwīnī embodied this idea: *'ajā'ib* for him was “the beginning of the inquiring search that ultimately leads to the cognition of God.”¹⁶

The aim of these wondrous texts is beyond mere pleasure, it is the Quranic injunction to reflect often upon the natural world and to “turn to the sign of the marvelous as a path toward understanding the divine order of existence”. For al-Qazwīnī, the “pursuit of the strange and remote as part of the perfection of the mind in a progression toward greater awareness, which is only achieved after studying the various branches of knowledge (*al-'ulūm*), purifying one's morals, and disciplining the lower self (*riyādat al-naḥs*).”¹⁷

15 Travis Zadeh, “The Wiles of Creation: Philosophy, Fiction, and the 'Ajā'ib Tradition”, *Middle Eastern Literatures* 13/1 (2010): 25.

16 Syrinx von Hees, “The Astonishing: a Critique and Re-reading of Ajā'ib Literature,” *Middle Eastern Literatures* 8/2 (2005): 105-106.

17 Zadeh, “The Wiles of Creation,” 30.

Perusing these texts, either in the written or oral form generates *ḥayra* or bewilderment as “a transformative experience that takes the partial, creatural intellect beyond itself.”¹⁸

In this sense, the *Fawā'id* bridges the two wings of Sufism, the ascetic-moral and the mystical. Rivers listen, as do water springs; trees sprout up in an instance; the sky is held afloat by the angels; the prayers of the dervishes bring rains on parched land. Anecdotes and parables from the natural world couple with exemplars of ascetic-moral behavior; the pairing is bound by the common theme of miracle or wonder. In the case of the former, the wonder is apparent. In the latter it is latent, as the wonder results from the perfection of one's character and conduct. In an assembly, the Shaykh favors the latter over the former; he observes that the performance of miracles is a hindrance on the spiritual path. The true seeker pursues steadfastness in the pursuit of (divine) love.¹⁹

The *Fawā'id* expounds upon this steadfastness through Quranic injunctions, prophetic practices, and the lofty behavior of past pious predecessors, the themes return to a combat of the four enemies, i.e. *dunyā*, *shaytān*, *naḥs*, and *shahwa*, which may be translated respectively as worldliness, the devil, the lower human self, and desires, respectively. The emphasis on refraining from worldliness is especially strong. The renunciation of the world however did not entail running away from it per se or sacrificing one's basic needs or basic social norms. The renunciation espoused by the Shaykh relates to a personal disposition, manifest both in speech and deeds, having an inclination neither to hoard, nor develop attachment to material objects.²⁰

18 Khan, *The Broken Spell*, 184.

19 Sijzī, *Fawā'id al-Fu'ād*, 246.

20 *ibid.* 160-2.

If one puts ghee, pepper, garlic, and onion into a cauldron and adds only water, the end result is known as pseudo-stew. The basic staple for stew is meat; there may or may not be other ingredients. Similarly, the basis for spiritual progress is leaving the world; there may or may not be other virtuous practices.²¹

At the *khānqāh*, no food grains were allowed to stay in the storerooms for greater than a week, lest the habit of accumulation creep in. At the end of his life, the Shaykh asked that the entire treasury be emptied out. On receiving a huge amount of money from the Sultan, the Shaykh had them distributed immediately. Even before becoming the head of the *khānqāh*, Ḥaẓrat Niẓāmuddīn was loath to accumulation, even it be a coin. This is in line with the way of the Chishtī *tarīqa* in India, the fountainhead of which is Moʿīnuddīn Chishtī, often referred by his title Khwāja Gharīb Nawāz. *Gharīb Nawāzi* is a word common to both Urdu and Persian. By *gharīb*, the reference is to both the stranger as well as the destitute, while *nawāzi* means hospitality. *Gharīb Nawāzi* therefore means kindness or hospitality to the strangers/the poor.

The word *gharīb* is part of the same semantic field that encompasses *ʿajab* and *ḥayra*. The *gharīb* is distinguished by the quality of being peerless in the genus/type to which it belongs.²² In that sense, he is a stranger who inhabits “a certain spatial circle—or within a group whose boundaries are analogous to spatial boundaries—but his position within it is fundamentally affected by the fact that he does not belong in it initially and that he brings qualities into it that are not, and

21 Amir Ḥaṣan Sijzī, *Morals for the Heart: Conversations of Shaykh Nizam ad-din Awliya Recorded by Amir Hasan Sijzi as Fawā'id al-Fu'ad*, trans. Bruce Lawrence (New York: Paulist Press, 1992), 88.

22 Iṣfahānī, *Mufradāt al-alfāz al-Qur'ān*, 604.

cannot be, indigenous to it.”²³ The *Fawā'id* spells out the ideal dervish type, the one “who has passed beyond considerations of time or place,” who is neither “uplifted by any joy” nor “depressed by any sorrow,” a person who has traversed “beyond the domain of this world.”²⁴ The Sufis, whether in residence or travel, had “adopted homelessness as a way of life and were not strangers as ordinarily understood, they were at home everywhere but nowhere in this material world and constituted thus a special type of stranger.”²⁵

Early in his youth, Ḥaẓrat Niẓāmuddīn sought to move away from the city, a space which held no comfort for him. His attempts to find a dwelling outside the city however proved futile, and he was led back to the city. A young man met him after prayers; his appearance marked him from the ‘people of the unseen,’ and he asked Niẓāmuddīn: “What strength, what benefit is there in retreating from people and immersing yourself in God? Strength and benefit is in staying amongst people, yet being immersed in God.” His words had the desired effect for Niẓāmuddīn decided to stay in the city.²⁶ His master Baba Farīd preferred solitude, residence in uninhabited places, yet he had foregone it, to instead reside in the town of Ajdhon. The hospice catered to an unending stream of visitors, yet Baba Farīd would treat first-time and long-time visitors both with equal attention and care.²⁷

Rosenthal quotes al-Tawhīdī that “the *gharīb* is in fact the real *qarīb*, the person unrelated to the outside world and related to the spiri-

23 George Simmel, *On Individuality and Social Forms* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), 143.

24 Sijzī, *Morals for the Heart*, 211.

25 Franz Rosenthal, “The Stranger in Medieval Islam,” *Arabica* 44/1 (1997): 54-58.

26 Sijzī, *Fawā'id al-Fu'ad*, 622.

27 *ibid.* 386.

tual world, man's true and only home."²⁸ The *khānqāh* was the earthly hospice, catering to earthly needs, yet fundamentally positioned to prepare the believers for the permanent hospice of the hereafter. The *khānqāh* catered to a bustling local community, yet its doors were equally open to the outsiders. Both in times of scarcity and tribulation, disciples would flock its doors, and the Shaykh would not disappoint them. The Shaykh who was the most *gharīb* and *qarīb*, became the patron of all the *gharīb* who came in his refuge. Rare would be the visitor who would return empty-handed from the *khānqāh*. Khaliq Nizami is perceptive in noting that the *khānqāh* of Ḥaẓrat Nizāmuddīn functioned as a welfare center.²⁹ By welfare, the reference is not only to the provision of material needs, but also spiritual ones. The former was provided through daily food, gifts and aid, the latter through the public sermons, private counsel and the daily routines observed in the *khānqāh*.

The *Fawā'id* distinguishes between two forms of devotion: mandatory and supererogatory. The mandatory forms of worship, whether through prayers, remembrance or pilgrimage accrue benefit to the individual alone. The supererogatory ones however bring "benefit and comfort to others, whether through the expenditure of money or demonstration of compassion or other ways of helping one's fellow man." Their rewards, both for the individual and society, are incalculable.³⁰

3. *Iḥsān*

The place of civility in our collective lives is unquestionably important. The problem is finding a cross-cultural and cross-temporal

definition of it. It is, to paraphrase one leading political philosopher of the last century, a value "like happiness and goodness, like nature and reality, the meaning of this term is so porous that there is little interpretation that it seems able to resist."³¹ The philosopher in question was Isaiah Berlin, the quote is taken from his celebrated speech 'Two Concepts of Liberty.' Berlin's division of liberty into two separate realms, the positive and the negative, was valuable in broadening the boundaries and interpretations of liberty.

The case of civility can likewise benefit from being phrased in the negative and the positive. In its negative, passive avatar, civility puts a premium on restraint, of one's passions, one's lower selves. In a more expansive, positive, and active avatar however, civility would demand us certain duties, pushing us well beyond our comfort zones of doing the bare minimum, to instead engage in activities that may not yield immediate benefits, but which nonetheless are helpful for spiritual and societal reasons. The idea of active and passive, positive and negative civility is gleaned from Ḥaẓrat Nizāmuddīn's teachings.

The master observed: "The conduct of human beings with one another is of three kinds. The first kind is that whatever a person does neither benefits nor harms another. Such conduct replicates the order common in the mineral and plant world. The second kind is that whatever a person does brings only benefit to his fellow man, not harm. This is better. But the third kind is still better: that whatever a person does benefits another and even if someone harms him, he does not retaliate but exercises forbearance. This is the conduct of the righteous."³²

28 Rosenthal, "The Stranger in Medieval Islam," 58.

29 Khaliq Ahmad Nizami, "Introduction," in *Morals for the Heart*, 32.

30 Sijzī, *Morals for the Heart*, 95.

31 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 168.

32 Sijzī, *Morals for the Heart*, 346.

The first type is passive; the variety of civility we are most accustomed to settling for. The second is a slight improvement over the first. It is the final type, seemingly impossible, closer to the realm of the heavenly kingdom than the earthly one, that comes closest to describing Ḥaẓrat Niẓāmuddīn’s teachings, but also his lived example. Once, a disciple rose in the assembly and informed the Shaykh that certain people in the city were speaking ill of him. The Shaykh responded that he had forgiven them. He asked the people gathered in the assembly to likewise forgive them and not harbor enmity against them. For, “what place would it be if people were to occupy themselves with slander and hatred against the other?” In another instance, the Shaykh visited the grave of a person who had constantly slandered him. He prayed for his forgiveness.³³

This is *ihsān* civility, a beautification of one’s character, and through it, a perfection of one’s relations. The word *ihsān* is taken from the Hadith Jibril which spells out the three dimensions of religion: *imān* (beliefs), *islām* (practice/worship) and *ihsān* (perfection/excellence). The study of beliefs is through the sciences of *aqīda* (theology), of practice through *fiqh* (law), and of *ihsān* through *tasawwuf* (Sufism/spiritual excellence). *Ihsān* draws from the root of ḥ-s-n, translated as beauty. To do *ihsān* is to therefore beautify something, perfect or, complete it. Actions, qualifying for the bare legal minimum, are perfected through a greater degree of efforts, until they approximate the lofty stage of *ihsān*. *Ihsān* is to seek less than what is owed, and to give greater than what is due. It is manifest in two ways, by bestowing kindness upon others, but also through beauty in knowledge and beauty in actions.³⁴

33 Sijzī, *Fawā'id al-Fu'ād*, 462-4.

34 Iṣfahānī, *Mufradāt al-alfāz al-Qur'ān*, 236.

Characteristic of the Sufi *tarīqa*, *ihsān* is tied to the restraint of one’s lower self (*nafs*), with social life becoming both the theatre for good character as well as the means to perfect it. The *Fawā'id* draws a distinction between two types of human behavior: the one emanating from the *nafs* (lower self), and the other from the *qalb* (heart). The *nafs* behavior is deflected by the *qalb* one, the former is the place of “enmity, turmoil, and strife,” while the latter nurtures “tranquility, contentment, and gentleness.” If confronted by the former, the disciple is urged to not resort to a tit-for-tat, a *nafs-to-nafs* clash would only result in an endless cycle of strife.

The antidote to *nafs*, and the strife it engineers is a behavior emanating from the heart.³⁵ Reciprocity does not govern the behavior, the principled position of *ihsān* does. In this heightened, practiced state of mindfulness, anger from the other is met with patience and forbearance, a behavior praised as beautiful in the *Fawā'id*.³⁶ In the same spirit of *ihsān*, if a conflict occurs among two parties, one of the two should seek to cleanse his heart of ill-feelings towards the other. He will find that eventually the discord between the two of them will lessen.³⁷ Elsewhere, the Shaykh expounds the way of the dervishes: they are kind to those who’re kind with them, but also with those who aren’t.³⁸

4. *Adab* as Location

Ibn ‘Abbās was once in congregational prayer with the Prophet. As the sole follower, he was expected to stand next to the Prophet who was leading the prayer. He, however, kept breaking the prayer and retreating to the back row. The Prophet inquired as to why he kept moving

35 Sijzī, *Fawā'id al-Fu'ād*, 562-4.

36 *ibid.* 610.

37 *ibid.* 464.

38 *ibid.* 432.

back. Ibn ‘Abbās said, “How can I stand and pray next to the Messenger of the Lord of the Universe?” The Prophet was pleased with his beautiful conduct. (حسن ادب) He prayed that Ibn ‘Abbās be granted deep knowledge of the religion.³⁹

The anecdote from the *Fawā'id* introduces the interwoven concepts of *adab* and *ḥayā*. *Ḥayā* is ordinarily translated as shame. The translation, however, falls well short of conveying the meaning of the original. *Ḥayā* is conceived not as disgrace, but as a sense of modesty, bashfulness, a heightened degree of self-awareness and self-reflection relating to both one’s thoughts and actions. Al-Ghazālī, for example, advises people to imagine a pious person observing them during their prayers, should they seek presence in them. He then asks them, if a mere mortal can bring about a positive change in their prayers, then do they not feel *ḥayā* when they are in front of their Master and Creator?⁴⁰ Ibn al-Qayyim al-Jawziyya finds *ḥayā* as *murāqaba* or watchfulness before God and a presence of the heart (حضور القلب) with Him.⁴¹

The *adab* a person achieves through their spiritual efforts is manifested in their actions or behavior. This is the idea of *maqām*.⁴² A variant of *maqām* is *muqām*, meaning “being placed.”⁴³ *Adab* can therefore be conceived as correct location. The inward states are stages for the seeker’s spiritual journey. The journey speaks to the dual nature of humans as both rational and animal. For an individual, the

onward ascension from the latter to the former is actualized “when the former subdues the latter and renders it under control,” it is then that “one has put both of them in their proper places, thereby placing one’s self in the right place.”⁴⁴ The outward relates to how the individual situates themselves to their peers and guide, but also to God and a God-ordained cosmic and moral order.

Adab therefore returns to an awareness of one’s station, both present and potential, and the demands the intermittent journey calls for. *Adab* helps us realize the human subject as the ‘relational self,’ related at varying levels, to a cosmic order, as well as to ones’ family and society. It is concerned with “the discipline of body, mind, and soul; the discipline that assures the recognition and acknowledgement of one’s proper place in relation to one’s self, society and Community.”⁴⁵

5. *Adab* as *Habitus*

The *Fawā'id* draws a distinction between *lisān al-qāl* and *lisān al-ḥāl*, the former is limited to mere speech, whereas the latter is embodied through deeds and states. If a Sufi master espouses renunciation while remaining worldly themselves, their words are unlikely to be effective, for theirs would be a *lisān al-qāl*, not *lisān al-ḥāl*.⁴⁶ On a similar note, the Shaykh recounts the story of a dervish named Bu Ali who once sought to know from an acquaintance about his *akhlāq* or character. His acquaintance replied that he did not possess good *akhlāq*. The dervish was

39 *ibid.* 500-2.

40 Abū Ḥamīd al-Ghazālī, *The Beginning of Guidance* (London: White Thread Press, 2010), 69-71.

41 Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Madārij al-Sālikīn (Ranks of the Divine Seekers)* (Leiden: Brill, 2020), II: 511.

42 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, “Mu‘jam Maqālīd al-‘Ulūm fī l-Ḥudūd wa-l-Rusūm,” *Arabic Lexicon*, accessed August 2023, <http://arabiclexicon.hawramani.com/المقام/>

43 Abū'l-Qāsim al-Qushayrī, *Al-Qushayrī's Epistle on Sufism* (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007), 77.

44 Wan Mohd Nor Wan Daud, “Al-Attas’ Concept of Ta’dib as True and Comprehensive Education in Islam,” *SeekersGuidance*, December 2009, accessed July 7, 2021, <https://seekersguidance.org/articles/general-artices/al-attas-concept-of-tadib-as-true-and-comprehensive-education-in-islam-wan-mohd-nor-wan-daud/>.

45 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 105.

46 Sijzī, *Fawā'id al-Fu'ād*, 774.

indignant, he asked how could he not possess *akhlāq*, having written so many books on the subject? To which his acquaintance smiled and said, “I did not say Bu Ali does not know about the nobility of character, I said he does not possess it!”⁴⁷

If we are to conceptualize *lisān al-ḥāl* as the acquisition of *akhlāq*, we must return to the concept of *adab*. In his definition of *adab* as “correct knowledge and behavior in the total process by which a person is educated, guided, and formed into a good Muslim,” Lapidus identifies it as a “part of an interrelated set of concepts that constitutes the basic vocabulary of Islamic belief and makes up a Muslim anthropology of man.”⁴⁸ A useful way to understand *adab* is to see it as consisting of two components, one of temporal *ḥāl*, the other as consisting of a disposition, a habitus that is more permanent. As a tool of sociological inquiry, the term habitus was revived and creatively utilized by the French sociologist Pierre Bourdieu.

Bourdieu’s chief concern throughout his academic life was to figure out “how can behavior be regulated without being the product of obedience to rules?” The concept of habitus was key to unravelling this puzzle. For Bourdieu, habitus “expresses first the result of an organizing action, with a meaning close to that of words such as structure; it also designates a way of being, a habitual state (especially of the body) and, in particular, a predisposition, tendency, propensity or inclination.”⁴⁹ Elsewhere, he explains habitus, as

“that which one has acquired, but which has become durably incorporated in the body in the form of permanent dispositions.”⁵⁰

Al-Ghazālī employs the example of learning a skill like calligraphy to explain the circular mind-body relationship. It is only through repetition and perseverance that calligraphy becomes a “firmly-rooted attribute” in the soul of the calligrapher, it is through repetition that “he comes to write naturally with a beautiful hand, whereas he had earlier done so only artificially.”⁵¹ The acquiring of good character follows a similar trajectory. At the outset, it is achieved “through self-discipline, by means of imitating the actions which result from such traits so that they may ultimately become part of one’s nature.” The actions must be repeated, to be performed by simulation “until they become part of one’s habitual nature.” And the more one performs the action, “the greater will be the reward, the purer and clearer the soul, and the stronger and more deeply-rooted the good traits of character.”⁵²

Similar to al Ghazālī, Ibn Khaldūn relies upon the example of a craft to explain formation of a trait, wherein “any skilled activity, craft, or profession, such as the scribal profession, and any manual, ritual, or intellectual skill, such as poetic, linguistic, and scientific abilities that are acquired as a result of instruction, practice, and repetition, form a habit.”

A habit, “*malaka*” in Arabic, is more than just a learned semiautomatic activity as in the English sense of the word. It bears

47 *ibid.* 778-80.

48 Ira Lapidus, “Knowledge; Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfilment in Islam,” in *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, ed. Barbara Metcalf (California: University of California Press, 1984), 39-40.

49 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 214.

50 Pierre Bourdieu, *Sociology in Question* (London: Sage, 1993), 86.

51 Abū Ḥamīd al-Ghazālī, *Al-Ghazali on Disciplining the Soul: Kitāb Riyādat al-naḥs & on Breaking the Two Desires: Kitāb Kasr al-shahwatayn: Books XXII and XXIII of the Revival of the Religious Sciences (Ihya’ ‘Ulum al-din)*, 2nd ed., trans. Timothy Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 2016), 35-6.

52 *ibid.* 33.

the meaning of the Latin, *habitus*—an acquired faculty, rooted in the soul. Each activity “gives the soul a special coloring that forms it.” This mark, imagined as a corporeal trait, is made deeper and more permanent as a result of constant practice and repetition.⁵³

The “special coloring” is taken from a passage in the *Muqaddimah*:

The soul takes shape by the process of acquiring such habits. An action done once adds an attribute (*sifa*) to the essence of the soul. With repetition it becomes a “condition” (*hāl*) that is not firmly established. After more repetition it becomes a habit (*malaka*), that is, a firmly established attribute.^{54 55}

Adab therefore is not pre-given; it is actualized through *malaka*, the routines and the discipline of repetition. It deals with the “formation of the person,” it is ‘a position that brings together *sharī‘a*, theology, philosophy, and Sufism’ with *sharī‘a* being “the dimension of Islam that exposit the law to be observed” whereas “theology and philosophy deal with the structure of the soul and the rationale for ethical behavior.” Lapidus notes that “Sunni-Sufi Islam rejects self-cultivation in detachment from the world,” the ideal to be pursued is instead *adab*, by which the reference is to “a cultivated way of living in the world, without being absorbed by the world or fleeing from it,” it is “a life journey toward self-realization and religious salvation that can only be achieved by cultivating clear vision, ethical responsibility, honorable relations with one’s fellow man, and sincere worship.”⁵⁶

53 Lapidus, “Knowledge; Virtue, and Action,” 53.

54 Quoted in *ibid.* 53-4.

55 Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History* (New Jersey: Princeton University Press, 2005), 638.

56 Lapidus, “Knowledge; Virtue, and Action,” 59-60.

Adab as *malaka*, as a *habitus* is crucial to ensuring that civility does not become, what some have characterized as a “precarious acquisition.”⁵⁷ It gives specificity and purpose to the rather abstract but worldly crucial ideal of civility, through active self-discipline it becomes a *habitus*, as opposed to staying as just a temporary condition. *Adab* in this reading is resolutely individual-driven and individual-focused, guided and mediated by a Shaykh or a similar charismatic authority. There is no Leviathan-like state hovering over society to ‘civilize’ it, rather it is the moral individual, responsible and ready for their own action, who becomes the prime engine of civility. This poses an interesting, if troublesome question: Can there be a model of civility without first having a model of a moral human agent? The final section closes off on this note.

6. The Relational Self

The modern human belongs to the class of “politically integrated subjects, which is to say that they are not integrated in a metaphysical or cosmic-moral order but instead in the metaphysics of the state and its nation.” There is thus “a deep sense of loss, the loss of the sacred, of a state of wholeness, of the spiritual anchoring of the self in the world, in nature, and in... a moral cosmology.”⁵⁸

The expansive conception of civility this article has favored presupposes and demands a community of strong moral agents to lead it. The question we may rightfully be afraid of asking is, do we have such a community at hand, and more worryingly, do we have a working mechanism to produce the moral agents that formulate it? In other words, is there a concrete program to instrumentalize

57 Baumgarten, “Civility: introductory Notes”, 290.

58 Wael Hallaq, *The Impossible State* (New York: Columbia University Press, 2013), 104-8.

it in practice, to make it a habitus, a *malaka*, a disposition that's well-grounded?

Charles Taylor draws our attention to the 'buffered self,' a new understanding of the self in the cosmos which was "not open and porous and vulnerable to a world of spirits and powers"; it was created in part by disenchantment, but also by the newfound confidence to engage in a "moral reordering."⁵⁹ This was a self "not open to normative demands from any site external to itself." And to be "the source and makers of all value" was to make "all talk of our moral behavior as something responsive to callings from source outside ourselves as at best sheer projection and at worst, irrational, an abdication of human agency and the rigors of individual responsibility."⁶⁰

This is a key motif in the disenchantment process. It speaks of the changes in human attitudes vis-à-vis the natural world, but more importantly, it also points at the changes within the human self. Disenchantment is more than just the loss of magic and fables, it is the enfeeblement of the moral self, the "exclusion of all external callings," the "absence of agency, reducing us to mere receptacles for our desires and their satisfaction."⁶¹ The idea of agency in the disenchanted world is therefore limited to satiating one's wishes, it is conceived "entirely in terms of the pursuit of the gratification of ones desires and moral sentiments."⁶²

The distinction between the buffered self and the non-buffered self therefore boils down to the question of allowing sites outside the self

59 Charles Taylor, *A Secular Age* (London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 27.

60 Akeel Bilgrami, "What is Enchantment?" in *Varieties of Secularism in a Secular Age*, ed. Michael Warner, Jonathan Antwerpen and Craig Calhoun (London: Harvard University Press, 2010), 152.

61 *ibid.* 155.

62 *ibid.* 153.

to influence it, to alloy it within some kind of moral order. A more eloquent term for the non-buffered self is the relational self, as an entity perfectly aware of its relation within the cosmos, as an aware agent within a hierarchy, as a social being bound and responsible for the other. As *adab* actualized, the relational self is part-dream part-reality, it occupies center stage in the project to imagine a different kind of society. It is also a project to imagine a different kind of the human self, one which is harmonized into a state of well-being with itself and its social and natural environment.

What the constellation of Sufi ideals allows us, is to critique our present models, to peg them to a higher standard. As the ideal type, they mirror utopia. But "it is with utopia that philosophy becomes political and takes the criticism of its own time to its highest point." And because "we lack resistance to the present," the "creation of concepts in itself calls for a future form, for a new earth and people that do not yet exist."⁶³

6.1. Conclusion: Re-turning (to) the World

Disenchantment is a state of not being in the world, a turning away from the world, a state of imbalance separating humans both from their natural and social ecologies. It follows then that to return to the world, to be in a state of enchantment is to undo the processes which brought us to this stage in the first place. This is the project of re-enchantment, which at least at the level of the individual, may well take roots if we, following the lead of the Sufis, return ourselves to a state of *hayra*, of ecstasy, at the presence of being alive and human.⁶⁴

63 Gilles Deleuze and Felix Guattari, *What is Philosophy?*, trans. H Tomlinson and G Burchell (New York: Columbia University Press, 1994), 108.

64 Abdal Hakim Murad, *Becoming Living Things*, Cambridge Muslim College, Cambridge, June 9,

This is a project wherein we attune ourselves “to the life principle to being in the world, seeing it as *gulestān* (the rose garden), to recognize that although we are part of this, this world bespeaks another garden which is more real, which is in the pre-past and the future.” It begins in the radical simplicity “to intuit in the miracle of living things, and to be in living things, to recognize that you yourself are a living thing.” This a state of *ḥayra*, “the sheer amazingness of stuff, this bewilderment of which the Sufis speak...to be completely amazed by everything.” It is the possibility, at once dramatic and delightful, to be “like the dervish that takes off his rose petals and dances like a *qalandar* in the *kharābat*, the tavern of intoxication which is what the world is designed to be, our natural matrix is a beautiful and ecstasy-inducing place.”⁶⁵

This is the possibility and backdrop of the expanded notion of civility that this article has favored. It is *iḥsān* civility, a beautification of the self and its surroundings. To return to it is a tall task, we are left with scraps of the dreamscape, we have textual signposts holding us afloat, but not much by way of living, mass actions. However, if we are to de-cannibalize our present, we must make a start. If civility is a project of fashioning a sustainable society, we must return to the state of wholesome being, a state of being ‘in the world,’ alive to its mysteries and promise, joyful of what it beholds, even more joyful towards what it points. It is this state that can power civility and uphold it. In the secular madness that we inhabit, this *ḥāl* is nothing short of a miracle, a *karāma*. But it is a *karāma* that is open to the *awliyā’* and laity alike, it is a *karāma* indispensable for the running of a human society.

2022, accessed June 11, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=GbyBx-uivSw>.

65 *ibid.*

Bibliography

- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamīd. *The Beginning of Guidance*. London: White Thread Press, 2010.
- , *Al-Ghazali on Disciplining the Soul: Kitāb Riyādat al-naḥs & on Breaking the Two Desires: Kitāb Kasr al-shahwatayn: Books XXII and XXIII of the Revival of the Religious Sciences (Ihya’ ‘Ulum al-din)*. 2nd Edition. Translated by Timothy Winter. Cambridge: Islamic Texts Society, 2016.
- al-Ḥafḥānī, Raghīb. *Mufradāt al-alfāz al-Qur’ān*. Deoband: Darul Ma’arif, 1993.
- al-Jawziyya, Ibn Qayyim. *Madārij al-Sālikīn (Ranks of the Divine Seekers)*. Vol. 2. Leiden: Brill, 2020.
- al-Qushayrī, Abū’l-Qāsim. *Al-Qushayri’s Epistle on Sufism*. Reading, UK: Garnet Publishing, 2007.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. n.d. *Mu’jam Maqālīd al-‘Ulūm fī l-Ḥudūd wa-l-Rusūm*. Hawramani.com. Accessed August 2023. <http://arabiclexicon.hawramani.com/%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%82%d8%a7%d9%85/>.
- Baranī, Ziāuddīn. *Tārīkh-i-Fīroz Shāhi*. Translated by Ishtiyāq Ahmad Zilli. New Delhi: Primus Books, 2015.
- Baumgarten, Britta, Dieter Gosewinkel, and Rucht Dieter. “Civility: introductory Notes on the History and Systematic Analysis of A Concept.” *European Review of History: Revue européenne d’histoire* 18, 3(2011): 289-312.
- Berlin, Isaiah. “Two Concepts of Liberty.” In *Four Essays on Liberty*, by Isaiah Berlin. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Bilgrami, Akeel. “What is Enchantment?” In *Varieties of Secularism in a Secular Age*, edited by Michael Warner, Jonathan Antwerpen and Craig Calhoun, 145-165. London: Harvard University Press, 2010.

- , *Secularism, Identity, and Enchantment*. London: Harvard University Press, 2014.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- , *Sociology in Question*. London: Sage, 1993.
- Deleuze, Giles and Félix Guattari. *What is Philosophy?* Translated by H. Tomlinson and G. Burchell. New York: Columbia University Press, 1994.
- Green, Nile. “Between Texts and Territories: An Introduction.” In *Making Space: Sufis and Settlers in Early Modern India*. Delhi: Oxford University Press, 2012.
- Hallaq, Wael. *The Impossible State*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Khaldūn, Ibn. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- Khan, Pasha M. *The Broken Spell: Indian Storytelling and the Romance Genre in Persian and Urdu*. Detroit: Wayne State University Press, 2019.
- King, Richard. *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and “The Mystic East”*. New York: Routledge, 2013.
- Lapidus, Ira. “Knowledge; Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of Adab and the Nature of Religious Fulfilment in Islam.” In *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, edited by Barbara Metcalf. California: University of California Press, 1984.
- Murad, Abdal Hakim, interview by S. Razi Shaikh. 2018. “Taqwa in An Age of Distractions,” *Islamic Horizons*, November 2018: 28-9. https://issuu.com/isnacreative/docs/ih_november-december_18.
- Becoming Living Things*. Cambridge Muslim College. Cambridge, June 9, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=GbyBx-uivSw>, (accessed June 11, 2022).
- Nizami, Khaliq Ahmad. “Introduction.” In *Morals for the Heart: Conversations of Shaykh Nizam ad-din Awliya*, by Bruce Lawrence. New York: Paulist Press, 1992.
- Rosenthal, Franz. “The Stranger in Medieval Islam.” *Arabica* 44, 1(1997): 35-75. Accessed August 24, 2021. <http://www.jstor.org/stable/4057269>.
- Salvatore, Armando. *The Sociology of Islam: Knowledge, Power and Civility*. Chichester: Wiley Blackwell, 2016.
- Sijzī, Amir Hasan. *Fawaid al-Fuʿad*. New Delhi: M.R. Publishers, 2007.
- , *Morals for the Heart: Conversations of Shaykh Nizam ad-din Awliya recorded by Amir Hasan Sijzi as Fawa'id al-Fu'ad*. Translated by Bruce Lawrence. New York: Paulist Press, 1992.
- Simmel, George. *On Individuality and Social Forms*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- von Hees, Syrinx. “The Astonishing: a Critique and Re-reading of Ajā’ib Literature.” *Middle Eastern Literatures* 8, 2 (2005): 101-120.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. *Al-Attas’ Concept of Ta’dib as True and Comprehensive Education in Islam – Wan Mohd Nor Wan Daud*. December 19, 2009. Accessed July 7, 2021. <https://seekersguidance.org/articles/general-artices/al-attas-concept-of-tadib-as-true-and-comprehensive-education-in-islam-wan-mohd-nor-wan-daud/>.
- Zadeh, Lotfi Asker. “The Concept of A Linguistic Variable and Its Application to Approximate Reasoning—I.” *Information sciences* 8, 3 (1975): 199-249.
- Zadeh, Travis. “The Wiles of Creation: Philosophy, Fiction, and the ‘Ajā’ib Tradition.” *Middle Eastern Literatures* 13, 1(2010): 21-48.



Ken'ân Rifâ'î and the Dynamics of Late Ottoman Sufi Poetry: Continuity, Innovation, and Intellectual Engagement

*Kenân Rifâî ve Son Dönem Osmanlı Tekke Şiiri:
Süreklilik, Yenilik ve Entelektüel Katılım*

Arzu Eylül YALÇINKAYA*

Abstract

This article examines the poetry of Ken'ân Rifâ'î (1867-1950), a late Ottoman sufi bureaucrat, poet, and musician. It explores Rifâ'î's contributions to Turkish Sufi poetry, focusing on his role as a bridge between the Ottoman Sufi tradition and the intellectual world of the late Ottoman period. In his work, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, Rifâ'î reinterprets traditional Sufi themes such as divine love, dervishhood, and the unity of being during the socio-political transformations of the Tanzimat and Constitutional eras, developing a voice, unique to his time. His poetry skillfully combines Sufi metaphysical concepts with contemporary issues like homeland, freedom, and progress, offering meaningful responses to changing social realities while preserving the spiritual essence of Ottoman Sufi thought. This study conducts a detailed textual analysis of *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, positioning Rifâ'î's works within their historical and socio-political contexts and highlighting his ability to engage tradition while addressing the needs of his era. Rifâ'î emerges not only as a guardian of Sufi ideals but also as a significant cultural figure, adapting and integrating these ideals into the contemporary realities of his time.

Keywords: Turkish Sufi Poetry, Late Ottoman Period, Sufism, Ken'ân Rifâ'î.

* **ORCID:** 0000-0001-6834-799X, Dr., Üsküdar University, Institute for Sufi Studies,
E-mail: arzueylul.yalcinkaya@uskudar.edu.tr.

Received: 07.10.2024

Accepted: 22.11.2024

Published: 30.11.2024

Cite as: Arzu Eylül Yalçinkaya, "Ken'ân Rifâ'î and the Dynamics of Late Ottoman Sufi Poetry: Continuity, Innovation, and Intellectual Engagement," *Journal of the Institute for Sufi Studies* 3, 2 (2024): 87-123.



This article is distributed under license CC BY-NC-ND 4.0 International
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Özet

Bu makale, geç Osmanlı dönemi sufi bürokratlarından, şair ve müzisyen Kenân Rifâî'nin (1867-1950) şiirlerini incelemektedir. Rifâî'nin Türk tasavvuf şiirine katkıları, onun Osmanlı tasavvuf geleneği ile geç Osmanlı entelektüel dünyası arasındaki köprü işleviyle ele alınmıştır. *İlâhiyât-ı Ken'ân* adlı manzum eserinde Rifâî, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinin sosyo-politik dönüşümleri sırasında, ilâhî aşk, dervişlik ve vahdet-i vücûd gibi temel tasavvufî temaları yeniden yorumlayarak dönemine özgü bir ses geliştirmiştir. Şiirlerinde, tasavvufî metafizik kavramları vatan, hürriyet ve terakkî gibi çağın meseleleriyle harmanlayarak, Osmanlı tasavvuf düşüncesinin mânevî özünü korurken, değişen toplumsal gerçeklere anlamlı cevaplar sunmuştur. Bu çalışma, *İlâhiyât-ı Ken'ân*'ın ayrıntılı bir metin analizini yaparak Rifâî'nin eserlerini tarihî ve sosyo-politik bağlamda konumlandırmakta ve onun şiirlerini hem gelenekle uyum içinde hem de dönemin ihtiyaçlarına yanıt verecek şekilde anlamlandırmaktadır. Rifâî, şiirleriyle sadece tasavvufî idealleri korumakla kalmamış, aynı zamanda bu idealleri çağın gerçekleriyle ustaca uyumlandırarak önemli bir kültürel figür olarak öne çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Tasavvuf Şiiri, Geç Osmanlı Dönemi, Tasavvuf, Kenân Rifâî

Introduction

The Turkish Sufi poetic tradition is a dynamic field wherein metaphysical inquiry, cultural identity, and poetic expression converge. This literary form, marked by its rich engagement with the perennial Sufi poetic themes of divine love (*ishq*), spiritual annihilation (*fanâ*), and the unity of existence (*waḥdat al-wujūd*), has long shaped and been shaped by the spiritual and socio-political currents of Anatolia and beyond.¹ During the late Ottoman period—a time marked by rapid modernization and intense cultural negotiation—Sufi poetry faced new challenges and opportunities as it sought to remain relevant amidst the shifting paradigms of the Tanzimat (1839-1876) and Constitutional eras. It was within this evolving landscape that Ken'ân Rifâî occupied a noteworthy position within the late Ottoman Sufi tradition, reflecting the broader dynamics of continuity and change in his work. His poetry, particularly in his collection, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, provides a valuable case study for examining how traditional Sufi motifs were adapted to engage with the intellectual and spiritual contexts of his

time.² How did Ken'ân Rifâî's poetic innovations reflect and respond to the demands of an evolving society, while remaining deeply rooted in Ottoman Sufi poetic traditions? This article investigates how his work negotiates the tension inherent in making the tradition of Ottoman Sufi poetry speak to the socio-intellectual discourse of the late Ottoman Empire.

The late Ottoman era (1789-1918),³ characterized by extensive socio-political transfor-

2 Some of Ken'ân Rifâî's hymns and verses were first published in *Rehber-i Sâlikîn* and *Tuhfe-i Ken'ân* in 1911, followed by a further collection in 1924 in *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, and later compiled with additions in *İlâhiyât-ı Ken'ân* in 1925. A detailed analysis of the work will be provided in the relevant section. See Ken'ân Rifâî, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, ed. Yusuf Ömürlü, Dinçer Dalkılıç, (Istanbul: Günlük Ticaret Gazetesi Tesisleri, 1988).

3 The late Ottoman period, spanning from 1789 to 1918, represents a historically turbulent interval characterized by profound societal transformation. Historians Hanioglu and Quataert portrays it as an epoch of the Empire with its own dynamics and characteristics, rather than a mere transitional phase from traditional to modernized, or more factually, empire to republic. This contemporary historiography reevaluates the late Ottoman period, recognizing it as an epoch deserving examination on its own merits. For more information see Şükrü Hanioglu, *A Brief History of Ottoman Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 8, 150-7; Donald Quataert, *The Ottoman Empire, 1700-1922*, (London: Cambridge University Press, 2005), 54.

1 Mahmood Jamal, "Introduction," *Islamic Mystical Poetry, Sufi Verse from the Early Mystics to Rumi* (London: Penguin Books, 2009), xix-xxii.

mations, significantly altered the landscape in which Sufi thought and expression had traditionally flourished.⁴ As the Empire introduced top-down reform initiatives, spaces such as Sufi lodges—historically semi-autonomous centers of spiritual and cultural life—faced both direct state interventions and broader cultural shifts.⁵ These changes redefined the role of these lodges in society, compelling them to navigate a subtle balance between preserving Sufi practices and responding to an emerging modernity imbued with rationalist and secular paradigms.⁶ Sufi lodges (*tekkes*) played a crucial role in these transformations in urban space, especially in *Dersaâdet*, the capital of the Empire, acting as dynamic hubs for spiritual, intellectual, and poetic production.⁷ Sufi poetry, long a medium for articulating spiritual and communal identity, became a site of negotiation where the mystical lexicon met the era's intellectual challenges, reflecting the broader cultural dynamics at play. In this evolving context, questions arise about how Sufi poets, who were once the custodians of a distinct metaphysical tradition, adapted this tradition to these new ideological landscapes.

Ken'ân Rifâ'î's poetry reflects an interplay between the classical Sufi themes of divine love, spiritual annihilation, and unity, and the shifting intellectual and cultural contexts of the late Ottoman era. His *Îlâhiyât-ı Ken'ân*,

in particular, reflects this dynamic, where the established themes of divine love, spiritual annihilation, and unity are not merely repeated but creatively reinterpreted. Through his poetry, Rifâ'î extends the legacy of poets like Yûnus Emre (d. 720/1320 [?]) and Niyâzî Mısrî (d. 1105/1694);⁸ yet he reinvigorates these motifs by blending ecstatic expression with didactic guidance. It diverges through a unique commitment to human experience in its raw complexity. Rifâ'î's portrayal of divine love and unity transcends mere depiction, as he weaves into his verses the complexities of human existence—its sorrows, limitations, and aspirations—positioning empathy for the individual's plight alongside a profound spiritual resolve that seeks to illuminate the path toward transcendence. This engagement with human reality reflects a rhetorical strategy where Rifâ'î directly addresses his audience, framing individual struggles as part of larger spiritual and existential quests. Rifâ'î's poetry explores the intersection of the divine and the human, presenting the sacred as an integral part of the profane and engaging with spiritual questions that resonate across temporal and cultural contexts

What distinguishes his poetic voice in its treatment of core Sufi themes—such as unity (*tawhîd*), divine love, and dervihshood—and how does it engage with the pressing concerns of his contemporary audience?⁹ Through

4 For the history of Sufism in the Ottoman Empire see John J. Curry, "Sufism in the Ottoman Empire," *Routledge Handbook on Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (London: Routledge, 2021), 399-413.

5 Carter Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*, (Princeton: Princeton University Press, 1980), 152.

6 Mustafa Kara, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 57, 163-175.

7 Mustafa Kara, *Din-Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, (İstanbul: Dergâh, 2013), 49-51; Mustafa Ülger, "XIX. Yüzyıl Osmanlı Fikir Hayatında Konakların Yeri", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, 1 (2008): 197-206.

8 Mustafa Tatçı, "Yunus Emre," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2013, XLIII: 600-606; Mustafa Aşkar, "Niyâzî-i Mısrî," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2007, XXXIII: 166-169; Derin Terzioğlu, "Sufi and the Dissident in the Ottoman Empire: Niyazî-i Mısrî 1618-1694," (PhD Diss, Harvard University, 1999).

9 Annemarie Schimmel's exploration of Sufi poetry highlights three major themes. First, the tension between mystical and worldly love is central, where the imagery of love, beauty, and longing transcends the earthly to reflect the divine. Second, Sufi poetry frequently merges religious and profane symbols, particularly in Persian and Turkish traditions, allowing for fluid interpretations of spiritual experiences through everyday images like roses and

careful textual analysis, framed within the broader intellectual and cultural shifts of the late Ottoman period, this study reveals how Rifā'ī's work stands as more than a continuation of earlier Turkish Ottoman Sufi poetry. Rather, it marks a critical reimagining of the tradition, one that resonates beyond its historical context. His poetic discourse distinctively navigates core Sufi themes like unity (*tawhīd*), divine love, and dervishhood, engaging directly with the pressing issues of his era. This engagement is notably characterized by Rifā'ī's depiction of human love as a delineation, rather than an evolution, of Divine love, a portrayal that unveils the mystical depth within seemingly profane experiences. By exploring how his verses articulate the perennial human desire for divine connection while addressing contemporary challenges, this study positions Rifā'ī's poetry as a living, breathing discourse—one that continues to offer insights to contemporary and future audiences.

1. Changing Dynamics of the Reforms Era and Their Impact on Sufi Lodges and Sufi Poetry: Positioning Turkish Sufi Poetry within the Late Ottoman Literary Context

Marked by a determined drive for modernization and centralization, grounded in the principle of *tajdīd* (renewal), the Tanzimat period (1839-1876), extending into the Second Constitutional Era (1908-1920), witnessed profound reforms in the Ottoman military, economy, and society, ultimately resulting

nightingales. Lastly, in the Turkish-Ottoman context, the culmination of Sufi poetry centers on the transformation of the lover's soul, where human love evolves into divine love, reflecting the ultimate union of lover and Beloved. See Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, ed. Carl W. Ernst, (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011); A. J. Arberry, *Classical Persian Literature*, (London: Allen & Unwin, 1958), 5-19.

in cultural conflict and bifurcation.¹⁰ These reforms sought to reorganize a broad range of institutions, from administration to education, all with the aim of reinforcing state control and fostering integration into the broader international milieu.¹¹ Amidst these changes, the traditional structures of Sufi life, long-standing pillars of Ottoman spiritual and social order, faced increasing pressures.¹² As regulatory frameworks tightened, the autonomy and influence of Sufi institutions, particularly the *tekkes*, were significantly reduced, reshaping their role in the socio-religious fabric of Ottoman life.¹³ Once bolstered by endowments (*waqf*) that granted them a degree of economic independence, many of these endowments were taken over by the state and lodges saw their autonomy erode under state-led reforms aimed at tightening control over religious and civic institutions.¹⁴ Key among these measures was the establishment of the Assembly of Sheikhs (*Meclis-i Meşâyih*) in 1866, which introduced stricter regulatory oversight and curtailed their autonomy, drawing them deeper into the state's

10 Selçuk Akşin Somel and Seyfi Kenan, "Introduction: The Issue of Transformation within the Ottoman Empire," *The Ottoman Empire and Its Heritage: Politics, Society and Economy*, ed. Suraiya Faroqhi and Boğaç Ergene (Leiden: Brill, 2021), 2; Brian Silverstein, "Sufism and Modernity from the Empire to the Republic," in *Islam and Modernity in Turkey*, ed. Brian Silverstein (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 65-6.

11 Peter Crooks and Timothy Parsons, "Empires, Bureaucracy and the Paradox of Power," in *Empires and Bureaucracy in World History: From Late Antiquity to the Twentieth Century*, eds. Peter Crooks and Timothy Parsons (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 15.

12 Brian Silverstein, "Sufism and Modernity from the Empire to the Republic," in *Islam and Modernity in Turkey*, ed. Brian Silverstein (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 65-6.

13 Somel and Kenan, "Introduction: The Issue of Transformation," 2.

14 Nathan Hofer, "Endowments for Sufis and Their Institutions," *Sufi Institutions*, ed. Alexandre Papas (Leiden: Brill, 2021) 68.

orbit.¹⁵ These reforms penetrated beyond the economic and administrative spheres, striking at the core of Sufi intellectual life. The very ethos of Sufi thought—rooted in concepts like contentment (*riḍā*) and trust in God’s plan (*tawakkul*)—was increasingly framed by modernist reformers as antithetical to progress, demanding a recalibration of their role in a rapidly changing society.¹⁶ Under such conditions, Sufi lodges were compelled not only to navigate the pressures of institutional control but also to confront an intellectual climate that was steadily targeted to redefine the contours of spiritual practices and their cultural expression.¹⁷

Sufi literary production at the time faced a kind of cultural shock, confronting both internal and external pressures to adapt. In numerous instances, the transformation was less about complete cessation and more about developing in response to the socio-political as well as literary landscape. The literary milieu of Sufi lodges, particularly their poetry, appears to have navigated a complex terrain—maintaining its traditional metaphysical focus while subtly having concerns to engaging with the evolving needs of its audience.¹⁸ Despite the growing influence of Western literary models and the gradual decline of classical Ottoman forms, Sufi poets continued to produce works in traditional formats and genres, embodying classical themes

through established literary motifs. While prominent figures like Mehmed Celâleddin Dede (d. 1908) and Mehmed Es’ad Dede (d. 1911) of the Mevlevî Sufi order sustained this tradition through their poetry and biographical works, this era also witnessed the emergence of significant women poets who enriched this literary heritage.¹⁹ Certain Sufi poets, in their engagement with the dynamics of the literary era, stand out for their contributions to the traditional poetic forms of the *mathnavî* and *ghazal*. Following in the footsteps of Şeyh Ğalib (d. 1213/1799),²⁰ whose *Hüsn ü Aşk* (Beauty and Love) revitalized the *mathnavî* genre, poets like Keçecizâde and Yenişehirli ‘Avnî (d. 1884) incorporated these classical themes while layering them with allegorical representations and political critique.²¹ His *Gülşen-i Aşk* illustrates a nuanced blend of spiritual guidance and reflections on the swiftly modernizing Ottoman world. Known for his aesthetic refinement and poetic skill, Osman Şems Efendi (d. 1893), further demonstrated this synthesis by merging *tekke* and *dīvân* poetry.²² He appears to have bridged the classical concerns of the *dīvân* poets with the spiritual and ethical imperatives of Sufi literature in his

15 Melek Cevahiroğlu Ömür, “The Sufi Order in a Modernizing Empire: 1808-1876,” *Tarih* 1, 1 (2009): 78-79.

16 Mehmet Akif Ersoy (d. 1936), a preeminent Islamist thinker, emphasizes how a particular religious mindset, born from ignorance, produces societal lethargy by misinterpreting major Islamic ideas like *tawakkul* and fate, reflecting Islamic civilization’s stagnation. Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* [Stages] ed. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 413.

17 Kara, *Metinlerle Günümüz*, 57, 163-175.

18 A. Azmi Bilgin, “Tekke Edebiyatı,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2011, XL: 381-384.

19 Such as Leylâ Hanım (d. 1847) and Hatice Nakiye Hanım. See Mehmed Zihni, *Meşâhîrü’-n-nisâ*, (İstanbul: Dârü’l-matbaati’l-âmire, 1295 [1877]), II: 195.

20 M. Muhsin Kalkışım, “Şeyh Galib,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2010, XXXIX: 54-57.

21 İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*. 1-10 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970). As Ottoman society, particularly in urban centers like *Dersa’âdet*, grappled with the influx of Western literary forms and secular ideologies, Sufi poetry—especially in *mathnavî* genre—demonstrated its adaptability by absorbing Western aesthetics while retaining its mystical core. A. Azmi Bilgin, “Osmanlılar (Tekke Şiiri,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2007, XXXIII: 559-562.

22 Nihat Azamat, “Osman Şems Efendi,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2007, XXXIII: 473-475; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, ed. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, (İstanbul: Kitabevi, 2006), I: 171-190.

critical membership in the Council of Poets (*Encümen-i Şu'arâ*).

As the literary and political landscape shifted with the advent of the Tanzimat era (1839-1876), the *Encümen-i Şu'arâ*, a literary community formed by a group of poets in the second half of the 19th century, represented a pivotal starting point in the broader literary scene of the late Ottoman period, where the poets emerged as central figures.²³ Although its members were not formally affiliated with Sufi orders, they were known as *sufi-mashrab*, indicating their familiarity with the ethical and spiritual dimensions of Sufism, which had deeply permeated the socio-cultural fabric of Ottoman society, allowing them to infuse their works with Sufi themes and thought.²⁴ These poets developed a unique literary approach that blended this spiritual heritage with the rapidly modernizing political and literary atmosphere of the Tanzimat period, bridging the old with the new. Young Ottoman poets, particularly Nâmık Kemâl (d. 1888) and Şinâsî (d. 1871) became champions of a new literary expression that sought to reconcile the old with the new.²⁵ Educated in European literary and political thought, these intellectual penmen sought to fuse traditional Ottoman poetic forms with novel ideas and genres producing a literature that was both a continuation of tradition and a radical departure from it.²⁶ The Young Ottomans,

with their revolutionary zeal, injected new life into Ottoman literature, encouraging debates around the concepts freedom (*hürriyet*), homeland (*vatan sevgisi*), and progress (*terakkî*).²⁷

While mainstream literature began to embrace themes reflecting emerging socio-political values and introspective, emotional motifs inspired by European Romanticism, the dawn of the Second Constitutional era—a period marked by synthesis and introspection—intensified the cultural and literary tensions between *alaturka* (traditional Ottoman) and *alafranga* (Western European) sensibilities.²⁸ The period was thus marked not by wholesale Westernization but by the selective adaptation of Western ideas and forms, filtered through diverse ideological and cultural lenses.²⁹ The *Edebiyât-ı Cedîde* movement gained renewed momentum during this period through the efforts of the *Fecr-i Âtî* community. This group of writers leaned towards Western literary models, especially in poetry, and cultivated a style characterized by individualism, personal narratives, and an emphasis on aesthetic values. This inward-looking literature was heavily focused on the search for meaning in human existence. Emerging in

23 DİA, “Encümen-i Şuarâ,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1995, XI: 179-181

24 Tanpınar discusses the development of both traditional and new literary forms during this period within the framework of *Encümen-i Şu'ara*'s contributions. See Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı*, (İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988), 249-300.

25 Elias John Wilkinson Gibb, and Edward Granville Browne, *A History of Ottoman Poetry* (London: Luzac, 1907), 3-21.

26 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (The Genesis of Young Ottoman Thought), trans. Mümtazer Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan, (İstanbul: İletişim, 2018).

27 With the Tanzimat and the First Constitution, new concepts like civilization, progress, law, freedom, and constitutionalism entered Ottoman thought. These ideas, particularly freedom and constitutional rule, were central in opposition to Abdulhamid II, prompting efforts to align Western concepts with Islamic principles. For more information, see Gökhan Çetinsaya, “Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti,” *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* 1, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, (İstanbul: İletişim, 2017), 55-60.

28 Emre Aracı, “The Turkish Music Reform: From Late Ottoman Times to the Early Republic,” in *Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*, ed. Celia Kerslake and Kerem Öktem (London: Palgrave Macmillan, 2010), 336-48.

29 Hanioglu, *A Brief History of Ottoman Empire*, 8, 150-157.

Ottoman discourse in the second half of the 19th century, materialist and positivist thought began to influence literary circles, inspiring works like *Ben Neyim?*, which sought to address existential questions through a scientific lens.³⁰ These currents asserted that an understanding of human reality could only be attained through modern science, particularly physiology, while deliberately excluding the religious and spiritual explanations that had long shaped conceptions of human nature. The debate regarding the means of understanding human meaning—whether through scientific inquiry or novel spiritual explanations—became a global matter,³¹ profoundly affecting art and literature, leading to a sensitive and defensive tone within these domains. This intellectual confrontation currents provoked reactionary stances among authors on many sides of these debates.

This context raises significant questions about the interaction between Sufi poetry, cultivated in the Sufi lodges (*tekkes*), and the broader literary and socio-political currents of the late Ottoman period. It is crucial to investigate whether and how these socio-political shifts resonated within Sufi poetic expression.³² Did Sufi poets adapt their themes to align with emerging modern concerns, or did they persist in employing their traditional lexicon of divine love, unity, and spiritual annihilation (*fanā*)? Did *tekke* poetry remain inward-facing or did it seek to engage a broader audience by responding to modern challenges? As Ottoman society underwent secularization, embraced nationalism, and implemented mod-

30 Ahmet Mithat, *Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa*, (İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Matbaası: 1891).

31 Özgür Türesay, "Between Science and Religion: Spiritism in the Ottoman Empire (1850s-1910s)," *Studia Islamica* 113, (2018): 175.

32 Necati Çavdar, "Ali Suavi'de Terakki ve Medeniyet Düşüncesi: Muhbir Yazıları," *Türk Dünyası Araştırmaları* 126, 149 (2020): 309.

ernist reforms, Sufi poetry's response to these changes is particularly noteworthy. How did it cater to the dervishes who moved beyond the *tekke* and became part of the state bureaucracy? Were mystical themes like love and *tawhîd* reimagined to address new social and intellectual realities? The intellectual atmosphere of the Sufi lodges was not unaffected by these transformations; indeed, the lodges had to engage, whether directly or indirectly, with the broader cultural currents of their time. Despite the shifting cultural landscape and relative marginalization of traditional Sufi forms, Sufi poets continued in their craft, ensuring that Sufi poetry evolved while preserving its essential characteristics. In an era increasingly seen as spiritually desolate, such a vision may have constituted a quiet but potent critique of a rapidly transforming society.

In exploring these questions, we aim to position late Ottoman Sufi poetry not as an isolated, static tradition but as a living, evolving practice that engaged—however selectively or cautiously—with the intellectual and cultural currents of its time. By examining Ken'ân Rifâ'î's poetry, we can delve deeper into these themes, as his works offer a unique vantage point from which to understand how Sufi poets might have responded to, or resisted, the pressing questions of their era. Rifâ'î's poetry thus serves a case study in this broader investigation, providing insights into the ways in which Sufi literary production could be both a reflection of continuity and a site of engagement with the rapidly shifting late Ottoman literary, intellectual, and socio-political landscape.

2. Formative Influences: The Early Life, Education, and Literary Foundations of Sheikh Ken'ân Rifâ'î

Ken'ân Rifâ'î Büyükkaksoy (1867-1950), a multifaceted figure in late Ottoman and early

Republican intellectual life, was not only an authorized Sufi sheikh of the Rifâiyya order but also a bureaucrat, poet, and musician. His early life and education deeply shaped his poetic and Sufi trajectory, providing the intellectual and spiritual foundation upon which his future contributions to Turkish literature and music would be built. To understand Rifâî's later poetic and musical endeavors, it is crucial to examine his formative years, particularly his early engagement with Ottoman poetic traditions. Born into a distinguished Ottoman family in Plovdiv, located in today's Bulgaria, Rifâî inherited a legacy steeped in both imperial administration and the spiritual traditions of Sufism.³³ His father, Hacı Abdülhalîm Bey (d. 1904),³⁴ was a high-ranking official, while his mother, Hatice Cenân Hanım (d. 1919), was his first spiritual guide. It was under her influence that Rifâî began his spiritual training at a young age. Cenân Hanım, a devout follower of Sufi thought, regularly studied Niyâzî Mısrî's *Dīvân* under the guidance of Sheikh Edhem Efendi, a renowned Qâdirî-Uvaisî Sufi figure.³⁵ This maternal connection to Sufism fostered Rifâî's early exposure to the mystical dimensions of Islamic thought and poetry.³⁶

Ken'ân Rifâî's formal education at the Galatasaray Imperial Lyceum (*Mekteb-i Sultânî*) further developed his intellectual

and literary sensibilities.³⁷ Founded to train Ottoman bureaucrats, Galatasaray was one of the most prestigious schools in the empire, offering a unique curriculum that combined Western and Eastern subjects and pedagogies. As a student in the literary department, Rifâî was exposed to a rich blend of Ottoman, Persian, and Arabic poetry, the main literary languages of the empire, alongside instruction in French and German.³⁸ This dual exposure to classical Eastern poetry and emerging Western literary ideas would become a defining characteristic of Rifâî's own poetic output, which sought to synthesize various literary currents.

At Galatasaray, Rifâî studied under some of the most influential literary figures of the period, including Muallim Nâcî (d. 1893) and Recâizâde Mahmûd Ekrem (d. 1914), both of whom left an indelible mark on his poetic development. Nâcî, renowned for his classical *ghazals*, was dedicated to preserving the traditions of Ottoman *dīvân* poetry—situated, as Tanpınar describes, between the old and the new schools.³⁹ His mentorship of Rifâî, whom he dubbed “the orator” for his eloquent recitations of poetry, instilled in the young student a deep reverence for classical genres and themes. Nâcî's influence on Rifâî can be traced in the latter's early poetic compositions, as well as during the time the two had

33 The Ottoman Archives of the Prime Ministry (BOA), Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahvâl Komisyonu Defterleri (DH.SAİD.), folder no: 72, no: 405 (Zilhicce 1310/July 1893).

34 The Ottoman Archives of the Prime Ministry (BOA), Dahiliye Nezareti Sicill-i Ahvâl Komisyonu Defterleri (DH.SAİD.), folder no: 1: 37 (Zilhicce 1252/April 1837).

35 Arzu Eylül Yalçınkaya, *Ken'ân Rifâî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2021), 46-50.

36 Arzu Eylül Yalçınkaya, “Son Dönem Osmanlı Şeyhlerinden Ken'ân Rifâî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı,” *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, 24 (2020): 98-128.

37 Adnan Şişman, “Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2002, XIII: 323.

38 Arapça ve Farsça dersleri almaya ve her iki lisan dan da Türk diline tercüme yapmaya Galatasaray eğitimiyle başlamıştır. Arapça ve Farsçadan Türkçeye tercüme yaptığı gibi, aynı şekilde Türkçe metinleri de bu dillere kuvvetli bir şekilde çevirebilmektedir. Galatasaray diplomasında, Farsça ve Arapça dilbilgisi ile çeviri derslerinin notları oldukça yüksek görünmektedir. See İsmet Binark, *Dost Kapısı: Ezel ve Ebed Arasında Ken'ân (Rifâî) Büyükkaksoy* (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2005), 41.

39 Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı*, 593-610; Abdullah Uçman, “Muallim Nâcî,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2020, XXX: 313-316.

the contributor's of Ahmet Midhat Efendi's (d. 1912) *Tercümân-ı Hakikat* towards the turn of the century.⁴⁰ Simultaneously, Recâizâde, who was instrumental in the Tanzimat-era efforts to modernize Ottoman literature by integrating Western forms and ideas, provided Rifâ'î with a broader literary framework that went beyond the confines of traditional Ottoman poetics. The dual poetic tradition he was introduced during these years—an emphasis on literary innovation alongside his deep respect for the classical canon—appears to have influenced Rifâ'î's later attempts to balance the preservation of Sufi poetic tradition with an engagement with the developing literary milieu.⁴¹

His early exposure to Ottoman literary culture was combined with spiritual education in the Qâdiriyya Sufi order under the guidance of Sheikh Edhem Efendi with whom he studied Mısrî's *Dîvân*, during his post in Balıkesir.⁴² It was during this period that Rifâ'î first began to develop his distinctive poetic voice, blending his formal education with his deepening Sufi consciousness. Niyâzî Mısrî's approach to Sufism centers on metaphysical themes such as the levels of existence (*marâtib al-wujūd*), the relationship between unity (*waḥdat*)

and multiplicity (*kathrat*), and the idea that all actions ultimately stem from the Divine as the sole actor. Mısrî's poetry, celebrated across many Sufi circles, became an essential part of dervish culture, with his *Dîvân* widely reproduced and studied. Ken'ân Rifâ'î described the influence of Niyâzî's *Dîvân* on his own collection, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, stating, "We have, in a sense, distilled its essence in *Îlâhiyât-ı Ken'ân*."⁴³ As evidenced by references in Rifâ'î's *Sohbetler* and *Mathnavî* commentary, Niyâzî's works continued to resonate throughout his life and works, especially in his poetry. This phase set the stage for Rifâ'î's later contributions to Turkish poetry.

After serving as a high-ranking official in the Ministry of Education (*Maârif Nezâreti*), Ken'ân Rifâ'î requested to be assigned to Medina, where he established the a high school (*İdâdî-i Hamîdî*) reflecting the progressive educational reforms of the Hamidian era. During this time, his connection to both spiritual practice and poetry deepened. Medina, as the city of the Prophet Muhammad (s.a.s.), became a pivotal site in Rifâ'î's spiritual and literary journey, providing fertile ground for his poetic and mystical development. It was in the spiritual atmosphere of Medina, near the Prophet's tomb, that Rifâ'î underwent profound personal transformation. Under the guidance of Sheikh Ḥamza er-Rifâ'î, he completed his sufi training in the Rifâ'iyya tradition and received his Sufi licence (*icâzah*). His time in the Rifâ'î *tekke* and his devotion to meditation at the the Prophet's Tomb (*within the Mascid al-Nabawî*), imbued his life with spiritual ecstasy, which is reflected in his poetry.⁴⁴ During these three years, Rifâ'î composed a significant number of

40 Mehmet Tekin, "Halkımızı Okumaya Alıştıran İlk Gazete: Tercümân-ı Hakikat," *Tarih ve Edebiyat Mecmuası* 18, 12 (1982): 28-33.

41 Muallim Nâcî, a Tanzimat-era poet advocating for modernization without breaking ties with tradition, served as the literary editor for *Tercümân-ı Hakikat* starting in 1883. As Ahmet Midhat Efendi began publishing works by the modernist Recâizâde Maḥmut Ekrem, Muallim Nâcî, along with several of his associates, eventually parted ways with the newspaper. This tension exemplified the ongoing debates between traditionalists and reformists within the late Ottoman literary scene, which also influenced Rifâ'î's own poetry. See Neşe Oktay, "Recâizade Maḥmut Ekrem ile Muallim Naci Tartışmasını Kanon Üzerinden Okumak," *RumeliDE Uluslararası Hakemli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 38 (2024): 310-325.

42 Ekrem Demirli, "Niyâzî-i Mısrî (Tasavvufî Görüşleri)," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2007, XXXIII: 169.

43 Ken'ân Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân, Notalarıyla Bestelenmiş İlahiler*, ed. Yusuf Ömürlü, (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2013), 14.

44 Mustafa Tahralı, "Kenân Rifâ'î," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2002, XXV: 254-255.

hymns (*ilâhî*) and praise poems (*na't*), many of which he composed within the traditional genres of Ottoman lodge music.⁴⁵ His poetry during this period embodies not just the technical mastery of a poet, but the emotional and spiritual fervor of a lover of the Divine. In his *na'ts*, Rifâ'î emerges not only as an administrator or educator but also as a poet profoundly moved by his proximity to the Prophet. His compositions humbly confess his human shortcomings, express his deep love for the Prophet, and articulate the sorrow of separation from the Divine Presence. Lines such as "A handful of soil from my body entered the sea of grace"⁴⁶ evoke the intimate spiritual states he experienced in Medina. The profound impact of this period on both his spiritual development and poetic output solidified his legacy as a key figure in Turkish Sufi literature.

Upon returning to Istanbul from Medina, Ken'ân Rifâ'î resumed his longstanding role as an educator while also assuming on new responsibilities as a spiritual leader, a position formally recognized by the Assembly of Sheikhs. Rifâ'î's years as a sheikh at the Ümmü Ken'ân Lodge in Fatih were marked by extensive Sufi teaching and poetic engagement. His Sufi teachings, rooted in the classical works of luminaries such as Najm al-Dîn Kubrâ (d. 618/1221), Jalâl al-Dîn Rûmî, and Muhyiddîn ibn al-'Arabî were reflected and expanded upon through his use of poetry during the lodge's gatherings.⁴⁷ Rifâ'î drew extensively from the Seljuk-Ottoman poetic tradition, frequently citing works by Sulţân Walad (d. 712/1312), Yûnus Emre, Fużûlî (d. 963/1556), and Mıŝrî. Among these, Mıŝrî's *Dîvân* held particular significance, resonat-

ing profoundly with Rifâ'î's embrace of the doctrine of *wahdat al-wujûd* (the unity of being). In his lodge discourses and the *selamlık* gatherings at his residence, Rifâ'î's poetry served as a bridge between the Sufi traditions and the evolving intellectual landscape of early 20th-century Istanbul. Signs of maturity in Rifâ'î's poetry began to appear during this period, reflecting his dual identity as a spiritual mentor and an educator. Drawing from the rich traditions of Turkish Ottoman Sufi poetry, his works balance instructive elements with lyrical expressions. His poetry opens a conversation between the old and the new by demonstrating the enduring nature of Sufi teachings while simultaneously addressing the contemporary concerns of his day.

Ken'ân Rifâ'î's Poetic Vision in *Îlâhiyât-ı Ken'ân*

Îlâhiyât-ı Ken'ân, first published in 1925, is a significant compilation of Ken'ân Rifâ'î's hymns and poetry, including those previously featured in works like *Rehber-i Sâlikîn* and *Tuhfe-i Ken'ân*.⁴⁸ The collection presents a nuanced convergence of spiritual and literary elements, reflecting the deep-rooted tradition of Sufi poetics while integrating musical notations that highlight Rifâ'î's influence in both mystical and musical spheres. The subsequent editions, featuring musical corrections and additions, showcase an evolving engagement with the *maqâm* system, underlining the dynamic adaptability of Rifâ'î's poetic and musical legacy in Turkish Ottoman Sufism.

Îlâhiyât-ı Ken'ân represents a critical juncture in the trajectory of Turkish Sufi poetry, merging traditional genres with subtle yet notable innovations. The poetic landscape of *Îlâhiyât-ı Ken'ân* is richly layered, incorpo-

45 Yalçınkaya, *Ken'ân Rifâ'î*, 77-80.

46 *ibid.* 85.

47 Hatice Dilek Güldütuna, Nazlı Kayahan, "The Concept of the Goodly Life (Hayât Tayyiba) in the Works of Kenan Rifâ'î," *Journal of Islamic and Muslim Studies* 7, 2 (2022): 50-82.

48 Ken'ân Rifâ'î, *Tuhfe-i Ken'ân: Armağan*, ed. Mustafa Tahrallı, (İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sanat Vakfı, 2018).

rating genres from both the *dīvān poetry* and *tekke* traditions. Among these are the canonical forms like *tevhid* (hymns on divine unity), *na't* (praise of the Prophet), *münâcât* (intimate discourses), and *mersiye* (elegies), which are commonly found in classical Ottoman poetry. At the same time, Rifâ'î engages with genres particular to the Sufi lodge tradition, including *ilâhî* (devotional hymns), *medhiyye* (panegyrics), *nutuk* (didactic addresses), and *şathiye* (ecstatic utterances).⁴⁹ The work begins with poems about *tawhîd* (the oneness of God) and continues with *na't* (poems in praise of the Prophet). It then addresses the Ahl al-Bayt (the Prophet's family), the Four Caliphs, and other significant figures of Islam and the Sufi order, followed by eulogies dedicated to Ahmed al-Rifâ'î and the saints of the order appear, which reveals a profound connection to traditional *dīvān* poetics and allows for an exploration of distinctly Sufi themes. The next section of the collection consists of hymns (*ilâhis*) and the poetic genres that are typical of *tekke* (Sufi lodge) literature. These works explore various religious, mystical, and moral topics, conveying an involved discourse on devotion and ethical conduct. In *Îlâhiyât*, the majority of the poems are composed in the classical forms of *ghazal*, *qaşîda*, and *kıt'a*.⁵⁰ The *ghazal* form, as is well known, found its initial Sufi articulation through Yûnus in the

13th century, and was subsequently refined by Âşık Paşa (ö. 733/1332) and elevated further by Hacı Bayram Velî (d. 833/1430) who embedded it firmly within the repertoire of Sufi poetic tradition for later mystic poets. Rifâ'î emerges within this enduring lineage through his adept mastery of the *ghazal*, contributing significantly to the evolving Sufi expression within Ottoman literary culture.⁵¹

Rifâ'î's approach to prosody further underlines his poetic dexterity. His adept use of both *'arûz* (quantitative meter) and *hece* (syllabic meter) exemplifies his rootedness in the *tekke* literary tradition while showcasing a willingness to adapt and experiment. One of the dominant meters in his work is the *remel* meter (*fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilün*), which is widely recognized within the Sufi poetic canon.⁵² Additionally, his use of the *muţadârik* meter (*mefâ' ilün mefâ' ilün fe'ülün*) highlights a convergence between the *'arûz* and Turkish syllabic meter ($4+4+3 = 11$ syllables), echoing the stylistic tendencies of earlier masters like 'Azîz Maḥmûd Hüdâiyî (d. 1038/1628) and Mışrî.⁵³ This specific metrical choice is notable for its ability to evoke the rhythmic cadence necessary for the themes of divine love and longing that permeate Rifâ'î's poetry. His choice highlights his skill in weaving lyrical content seamlessly into musical form, a quality that makes it

49 Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân, Tevhid, 26, Naat, 45, Mersiye 48-50*.

50 The term "kıt'a" in Turkish poetry refers to a type of lyric poem that typically consists of a single stanza with a mono-rhyme scheme, similar in structure to the poems of the famous Persian mystic al-Hallâj. Each line of a "kıt'a" ends in the same rhyme throughout the poem, and it often conveys a complete, self-contained expression or idea. This form allows the poet to focus intensely on a single theme or emotion, using concise and potent language to create a vivid impression in just a few lines. For a detailed exploration and examples of the kıt'a in classical Turkish poetry, see Walter G. Andrews, Najaat Black, and Mehmet Kalpaklı, *Ottoman Lyric Poetry: An Anthology* (Austin: University of Texas Press, 2006), 65-67.

51 Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976), 232-236; Fikret, Turan, "Erken Dönem Türk Tasavvuf Şiirinde Dervişane Üslup ve Nazım Dili Tercihleri," *Âşık Paşa ve Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Oluşumu Sempozyumu Bildiriler 1-2 Kasım 2013 Kırşehir*, ed. Fatih Köksal, (Kırşehir: 2013), 455-462.

52 Bilgin, "Tekke Edebiyatı," 381-84.

53 Indeed, the poem titled "Supplication to Rifâ'î Hazretleri," composed according to this meter, was later set to music by Ken'ân Rifâ'î in the *Hüzzâm* mode. The conscious selection and application of the lyrics, poetic form, and musical composition by a single artist warrant examination as a noteworthy contemporary instance of integrated artistic expression. Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, 45.

especially fitting for the *şarki* genre, distinctive to Ottoman-Turkish poetry. Rifâ'î's use of the hezec meter reaches beyond mere form, embodying a synthesis of poetry and music deeply rooted in Persian and Turkish Sufi traditions.⁵⁴ This meter is particularly well-suited for compositions intended for musical performance, valued for its rhythmic repetition and melodic appeal.⁵⁵ In particular, the *sâlim* form of *hezec* (*bahr-i hezec*) with its recurring “mef'âlün” units (*tef'ile*), is employed by Rifâ'î with notable finesse in his musically infused poetry.⁵⁶ This harmonious blend of poetic structure, metrical cadence, and melodic adaptation elevates his work, transforming it into an intricate artistic composition that exceeds the sum of its parts.

Building on this synthesis, his selection of specific *hezec* meters—such as “*mef'ûlu mefâ'ilun fe'ülun*” and “*mef'ûlu mefâ'ilu mefâ'ilu fe'ülun*”—reflects the enduring influence of his teacher Muallim Nâcî, anchoring *Îlâhiyât-ı Ken'ân* within the classical Turkish poetic tradition.⁵⁷ This choice of meters,⁵⁸

combined with Rifâ'î's expertise in musical composition, underscores the symbiotic relationship between his poetic and musical pursuits. A striking example of this harmony appears in the poem “My Pain is Grievous,”⁵⁹ which demonstrates how the *sâlim hezec* meter can achieve rhythmic and melodic coherence.⁶⁰ Here, the interplay between his poetic and musical expressions lends a dynamic quality to his work. Although the intricate relationship between form, meter, and theme in *Îlâhiyât-ı Ken'ân* invites further study, Rifâ'î's work undoubtedly represents a distinctive and original contribution to late Ottoman *tekke* poetry and music.⁶¹

Rifâ'î's language is notably more accessible than many of his predecessors, particularly when he adopts a didactic tone to address the spiritual and ethical responsibilities of the dervish. His thematic scope encompasses central Sufi concerns—ranging from the nature of divine unity (*tawhîd*), love for the Prophet, devotion to the Ahl al-Bayt, and praise for Sufi masters to reflections on human existence, mystical states, the dervish ethos, and the complexities of divine love—which makes *Îlâhiyât-ı Ken'ân* a seminal work in the study of Ottoman Sufi poetry. Rifâ'î's poetic oeuvre stands out for its adept navigation between didacticism and ecstatic expression, achieving a dynamic balance between instructive guidance and mystical fervor. Rifâ'î not only preserves the core

54 Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, 26, 68, 78.

55 Tefvik Rüştü Topuzoğlu, “Hezec,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1998, XVII: 302-304.

56 Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, 26.

57 Certain meters of the *hezec* in Turkish literature, akin to Persian literature, gained popularity due to their suitability for the Turkish language. For instance, “mef'ûlü mefâ'ilü mefâ'ilu fe'ülün” was frequently used in *müstezâd* poems, and the *şarki*, a form unique to Turkish literature, was also commonly composed in this meter. To gauge the popularity of the *hezec* meter, one can look at works such as Mawlânâ Jalâl al-Dîn Rûmî's *Dîvân-ı Kebîr*, which prioritized *hezec*, and the poems of Nedîm, Abdülhaş Hâmid, and Yahyâ Kemâl. Notably, famous *mathnavî* works like Fuzûlî's *Leylâ vü Mecnûn*, Şeyh Gâlib's *Hüsn ü Aşk*, and Abdülhak Hâmid's *Makber* were also composed in the *hezec* meter. Topuzoğlu, “Hezec,” 302-304.

58 The meter “mef'ûlü mefâ'ilün fe'ülün” has been commonly used in *mathnavîs*. Famous works such as Kḥâqânî Shirvânî's *Tuḥfetü'l-'Irâkeyn*, Nizâmî Ganjavî's *Leylâ vü Mecnûn*, and Khwaja 'Abd Allah Anşârî's *Zâdü'l-'arîfin* are written in this meter, along with many other *mathnavîs* composed in

response to these works; the poem “Âşıkın Tehassürleri (The Lamentations of the Lover)”, composed in the “mef'ûlü mefâ'ilün fe'ülün” meter and set to the Nihâvend maqâm, provides a compelling instance of how Rifâ'î enhances the evocative power of language through musicality. Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, 78.

59 Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, 68.

60 İbrahim Yılmaz, “Klasik Arap Şiirinde Nazım Şekilleri,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2004): 109-136.

61 Dânişzâde Şevket Gavsî, “Musikinin Edebiyatı Tatbiki,” *Peyâm-ı Edebî*, (1330 [1912]): 34/5.

motifs of Sufi poetry—divine love (*‘ishq*), unity (*wahdat*), and the Sufi journey—but also reimagines them within contemporary context. His didactic poems, often framed as intimate conversations with his followers, convey moral and religious lessons through verse, offering practical guidance on the Sufi path. For example, his call, “Come O my companion! Let us say Allah,”⁶² extends an invitation to collective spiritual reflection. On the other hand, Rifā‘ī’s ecstatic poems reflect the tradition of *ṣathiye* (ecstatic utterances), mirroring the mystical states of earlier Sufis. His line “Just a dot I was, He made me a tall Tübā-Tree/ He, my Master, dressed me up from A to Z”⁶³ encapsulates the mystical experience of annihilation and unity in the Divine. This oscillation between didactic instruction and ecstatic utterance in *İlâhiyât-ı Ken’ân* reveals Rifā‘ī’s strategic balance: his work is both a guide for spiritual seekers and a medium for expressing the ineffable. His poetry thus serves not only as artistic expression but also as a tool for spiritual transformation, encapsulating both the universal Sufi quest and the particularities of his social context.⁶⁴

4. Ken’ân Rifā‘ī’s Engagement with the Concepts of Turkish Ottoman Sufi Poetry

4.1. Divine Love (*‘ishq*)

Divine Love (*‘ishq/maḥabba*) is a foundational theme in Sufi literature, shaping the metaphysical and spiritual dimensions of Islamic mysticism from its earliest articula-

tions. Rooted in the teachings of early mystics such as Rābi‘a al-‘Adawiyya al-Ḳaysiyya (d. 185/801 [?]) and further enriched by the poetic explorations of figures like Abū Sa‘īd Abū al-Khayr (d. 1049) and Aḥmad al-Ghazzālī (d. 1126), the theme of love evolved to signify more than just an emotional or sentimental bond, culminating its apex with Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī’s (d. 672/1273) *Dīvān*.⁶⁵ In the Turkish poetry of Yūnus Emre, *‘ishq* signifies more than just emotional or sentimental attachment; it is an all-consuming devotion that transcends the self, ultimately merging the lover with the Divine. In the Turkish Sufi poetic tradition, divine love is expressed through a variety of metaphors, each aiming to capture its intensity and transformative power.⁶⁶ Rifā‘ī’s *İlâhiyât* engages deeply with this long-standing Sufi poetic tradition, drawing on metaphors and symbols that were well established by his predecessors, while simultaneously reimagining them within a contemporary framework.

Rifā‘ī’s *İlâhiyât-ı Ken’ân* unfolds an intricate tapestry of love, with poems that explore its myriad dimensions, each piece reflecting the interwoven themes of lover, beloved, and the transcendent journey between them.⁶⁷ Rather than mere labels, the titles of his works reveal a nuanced engagement with classical Sufi motifs while opening windows into his dis-

62 “Yoldaşım gel Allah diyelim” Rifā‘ī, *İlâhiyât-ı Ken’ân*, 62; Ken’ân Rifā‘ī, *Listen from Love*, trans. Asuman Sargut Kulaksız, Aylin Yurdacan, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2021), 52.

63 “Bir nokta idim kıldı beni kamet-i Tübâ/Giydir-di eliften beni tâ yâye o Mevlâ” Rifā‘ī, *İlâhiyât-ı Ken’ân*, 78; Rifā‘ī, *Listen from Love*, 44.

64 Rifā‘ī, *İlâhiyât-ı Ken’ân*, 78.

65 Ali b. Osman al-Hucvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-Maḥcûb*. ed. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 445-46; Ebu Bekir Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta’arruf*, ed. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 161.

66 Süleyman Uludağ, “Aşk (*Tasavvuf*),” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1991, IV: 11-17.

67 These titles include: The Joy of Love, The States of the Lover, About Love, Love for the Prophet, The States of the Lover, What is Love?, Love, The Legacy of the People of Love, The Rapture of Love, The Conquest of Love, and The Lover Does Not Gain Freedom from Separation by Beholding the Beloved. Rifā‘ī, *İlâhiyât-ı Ken’ân*, 59, 76, 85, 110, 135, 146, 153, 146, 153, 155, 166, 169, 175.

tinct interpretive approach. Titles like *The Glow of Love (Aşkın Şavkı)*, *Spring in My Heart (Gönlümde Bahar)*, and *Realm of Ecstasy (Vecd-i Diyâr)* are not only thematic markers but also subtle invitations, each offering insight into his deeply personal yet tradition-rooted reflection on love's essence and the mystical path. These names encapsulate his systematic inquiry into love's essence, dynamics, and implications within a mystical framework, positioning his work as both a continuation and an innovative reimagining of the Sufi tradition. Through these titles, he signals an intention to approach love not only as a metaphysical quest but also as a deeply personal and transformative experience that remains tethered to human emotion. His systematic use of evocative language in the titles provides a framework within which each poem can unfold, illuminating love's role as both a divine attribute and an accessible human reality, bridging the sacred and the worldly. Each title's evocative quality underscores Rifâ'î's intentional reimagining of Sufi tradition within a modern, often secularized, Ottoman setting.

Rifâ'î's treatment of the theme of love in *Îlâhiyât-ı Ken'ân* reflects an ongoing inquiry into the ontology and phenomenology of love. His exploration involves understanding the reality of love, the characteristics of the lover, and the intrinsic qualities of divine passion. He addresses the dichotomy between acquired (*kasbî*) and divinely bestowed (*wahbî*) love, emphasizing love's transformative and invasive nature, which engulfs the lover's whole being.⁶⁸ Moreover,

68 Rifâ'î's perspective follows the early Sufi belief that divine love is bestowed upon the seeker's heart by divine grace. He asserts that the flame of divine love is sparked within the *sâlik* (*seeker*) by a spark from the *murshid* (*spiritual guide*), who embodies the realization of Truth (*al-Ḥaqq*). Rifâ'î states: "The *murshid* is the iron transformed into fire, and the spark that leaps to pure hearts becomes the

Rifâ'î's poetry frequently highlights the conditions and spiritual states unique to those on the path of love. It positions lovers as a distinct group within the mystical journey, and focuses on the interplay between lover and beloved.⁶⁹ This relationship encapsulates both the struggles between the ego (*nafs*) and the divine will, as well as the complex, fluctuating dynamics of longing, union, and separation—core themes within Sufi poetics that Rifâ'î revisits with an insightful sensitivity.⁷⁰

Rifâ'î's poetry portrays divine love as both the origin and sustainer of the universe, a theme that reflects a deep metaphysical perspective where love is the driving force behind all creation: "It is love that brings man into existence from nonexistence and makes him both nothing and everything."⁷¹ The poem beautifully describes the spiritual journey through love (*aşk*), and reflects the Sufi concept that all of creation is an expression of divine love and that human beings find their

light of divine love." This description highlights the pivotal role of the *murshid* in transmitting divine love to the disciple. For detailed explanations, see Ken'ân Rifâ'î, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000), 80.

69 Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, 144,

70 Jalâl al-Dîn Rûmî, *The Mathnawî of Jalâluddîn Rûmî*, I-VI. ed. Reynold A. Nicholson, (London: The Cambridge University Press, 1925), I: 1-19; In his *Mathnawî* discourses, Ken'ân Rifâ'î posits that the ultimate station reached through renouncing one's *nafs* is union with the Beloved. By abandoning the *nafs*, an individual becomes revived by the divine breath and attains eternal existence. He explains, "The one who speaks is also the listener; the lover is the beloved. To be everlasting in Allâh, one must forget their own existence and surrender the desires of the *nafs*, ultimately dissolving into the greatest being." See Rifâ'î, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, 243-244.

71 "Aşkîdır insânî yoktan vâ, hem yok, vâ eden/Aşkîdır insânî Hakk'a mazhar u mir'ât eden"; In another couplet, "With love, the heavens and both worlds, even the celestial sphere, take flight/By love, the Throne and the Footstool, man, and angel, endure (Aşk ile eyler semâ dünyâ vü uhrâ, nüh felek, Aşk ile kâimdir Arş u Kürsi vü insan, melek)" Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, 55-56.

true essence and connection to the Divine through this love. The line “makes him both nothing and everything” alludes to the mystical states of annihilation (*fanā'*) and subsistence (*baqā'*), where one becomes “nothing” in oneself and “everything” in the Divine.⁷² The key detail in Rifā'ī's poetic approach is his translation of the Arabic terms associated with the Sufi concept of *fanā'* and *baqā'* into the Turkish phrase “*yok-var olmak*” (non-being and being), which is foundational in Sufi doctrine and literature. This choice aligns him with the enduring tradition of Turkish *tekke* poetry, which has always sought to embody the mystical journey in accessible language. By incorporating such Turkish terms, Rifā'ī binds himself to a poetic lineage that resonates deeply within the mystical Sufi tradition while simultaneously adapting it for the people of his time—who, distanced from the traditional lexicon, needed a more accessible articulation of these profound spiritual concepts.

For Rifā'ī, the beginning, purpose, and end of creation, or the circle of existence, is also love (*'ishq*). In one of his poems, he expresses this perspective with the following lines: “Love bursts forth from a single dot, radiant as the sun's bright light/ The purpose of creation

is love, an eternal truth shining bright.”⁷³ As the circle is completed only by returning to its beginning, the source and reason for the entire realm of existence is *'ishq*, its goal is *'ishq*, and the life between these two points is entirely sustained by *'ishq*. Here, we see that Ken'ān Rifā'ī strives to not only explain Sufi concepts beyond a mere theoretical understanding but also employs them in an ontological interpretation of *'ishq*. He draws practical conclusions for seekers on the Sufi path in light of this understanding. The most practical outcome of the proposition that *mahabba* and *'ishq* are the sole reasons for the universe's constant motion is the belief that every event, from the tiniest to the greatest, occurs by the will, mercy, and love of the Real, *al-Ḥaqq*.⁷⁴

Ken'ān Rifā'ī's approach to love, as presented in his poetry, particularly explores how worldly loves can serve as a bridge to the Divine. This concept is crucial in understanding Rifā'ī's Sufi perspective on love—wherein all forms of affection, be it for people, objects, or ideals, are seen not as ends in themselves but as steps leading towards the ultimate goal of Divine love. Unlike the romantic currents of the early twentieth century, which often elevated individual love and personal interest as ultimate ends, Rifā'ī emphasizes the transformative potential of these earthly attachments, positioning them as integral to the spiritual journey that leads to a higher, divine purpose. Love in its worldly form, when rightly understood and properly directed, serves as a bridge that leads to the Divine, echoing the

72 In the poem Rifā'ī uses Qur'anic terms to explain the metaphysical roots of the existence and cosmos to illustrate how love is the sustaining force of the cosmos. This aligns with the Sufi doctrine of the unity of existence (*waḥdat al-wujūd*), where the Divine is seen as manifesting through all of creation, and love becomes the divine attribute that both creates and sustains all beings. By invoking symbols like the Throne (*al-'Arsh*) and the Footstool (*al-Kursī*), Rifā'ī places love at the heart of cosmic existence, which reflects the metaphysical thought of Muḥyiddīn ibn al-'Arabī (d. 638/1240) who articulated that every facet of creation is a manifestation of God's love for Himself. “Aşk ile eyler semâ dünyâ vü uhrâ, nuh felek/Aşk ile kâimdir Arş u Kürsi vü insan, melek” Rifā'ī, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 54. A similar couplet reads as follows: “Aşkla kâim cümle âlem, cevher-i ervâhtır aşk/Cümleden giryân ü handan, can içinde candır aşk.” Rifā'ī, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 146.

73 Rifā'ī, *Listen from Love*, 28; “Bir nokta idim, kıldı beni kâmet-i Tûbâ/Giydirdi elifden beni tâ yâ'ye o Mevlâ/Âyanda iken gizlice bir gevher-i yektâ/ Rab-bim beni kıldı ulu bir Kâbe-i ulyâ.” Rifā'ī, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 78.

74 Ken'ān Rifā'ī uses the Arabic word “*garām*” as the equivalent of the word *'ishq*. For him, the reality of *'ishq* remains a secret, and the Sheikh's expressions suggest that this secrecy is a requirement of its nature. For Rifā'ī's detailed explanations on the subject in his discourses, see Rifā'ī, *Sohbetler*, 569, 632.

Sufi sentiment of “From Laylâ to *Mevlâ* (*The real Beloved*).”⁷⁵ This traditional expression captures the essence of Rifâ'î's approach: that the fervor which one feels for earthly beloved ones ultimately carries the potential to guide the seeker towards a love far greater and more encompassing.

Whatever Laylâ and Yûsuf's face revealed,
Made Majnûn and Zulaykhâ restless, their
hearts unhealed.

Love is the light that makes all lovers lose
their way,

Till dawn, the yearning for union keeps
them weeping in sway.

The lover's true wealth is giving his soul
to the Beloved's call;

Who does not, O Ken'ân, let him never
speak of love at all!⁷⁶

This poem expresses the transformative potential embedded in worldly attachments. Just as Majnûn's devotion to Laylâ or Zulaykhâ's to the prophet Yûsuf represents a love so consuming it leads to divine madness, Rifâ'î's depiction of worldly love points toward the idea that human affections, when purified and transcended, can become vessels for a profound spiritual journey.⁷⁷ This per-

75 This mysterious state of love finds its most prominent expression within Sufi symbolism in the love exchange between Laylâ and Majnûn, which not only finds reflection in Rifâ'î's poetry but also frequently emerges in his discourses, particularly in the context of explaining the transformative states to which love can elevate an individual. Rifâ'î, *Sohbetler*, 182-206.

76 “Vech-i Leylâ vü Yûsuf da her ne gördülse hem/ Oldu Mecnûn'la Züleyhâ bi-karâr, âşüfte-hâl/Aşk nûrudur bütün uşşâkı sergerdân eden/Subha dek âşiklar giryân eden şevk-i visâl/Aşka sermâyesi mâşûka cânın vermedir/Vermeyen Ken'ân, cân, urmasın aşktan makal!” Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, 76-77; The story of Laylâ and Majnûn has been continually rejuvenated throughout history, taking on new scenes through the imagination of great poets. Rûmî, in his *Mathnawî*, presents the tale from various perspectives. Rûmî, *The Mathnawî*, V: 2716-2776.

77 The story of Yûsuf and Zulaykhâ, and the matter of the nature of love within this context, are topics

spective aligns with classical Sufi thought, where human love is seen as the first step in awakening the soul's deeper longing for its true origin. Contrasting with the early twentieth-century romantic idealization of individual love as the pinnacle of human experience, Rifâ'î's poetry instead, posits these earthly passions as part of a larger, more significant pursuit. The romantic movement of his time often focused on personal fulfillment through love stories, portraying the attainment of a beloved as the ultimate end. However, Rifâ'î challenges this notion by implying that love's true value lies in its capacity to elevate the soul beyond its immediate, tangible concerns.

As as we delve into the lyrical passages of his *Dīvân*, Rifâ'î transcends the realm of physicality, invoking the archetypal Sufi symbolism of the lover (*âshiq*) and the beloved (*ma'shûq*). These figures are presented as manifestations of an eternal and abstract reality, their interaction symbolic of the soul's endless striving towards the Divine. The Persian-origin terms *cân* (soul) and *cânân* (beloved) are frequently employed in Rifâ'î's poetry, reflecting the dialectic of eternal love, where the lover and the Beloved are conceived as inseparable entities.⁷⁸ This conceptual pair evokes the dynamic of longing and fulfillment, where the soul, ever yearning, is drawn towards its Divine source. His preference for Turkish words like *sevgi* (love), *sevdiğim* (my beloved), and *sevgili* (the beloved) captures the essence of Divine love's interplay between the lover and the beloved, thus making his poetry more immediate and resonant for contemporary audiences, while maintaining the mystical depth of Sufi thought.⁷⁹ In such verses, metaphorical love is used as a mir-

frequently addressed in Rifâ'î's Sufi discourses. Rifâ'î, *Sohbetler*, 264, 267, 268.

78 “Cân mısın, cânân mısın, sayyâd-ı bî-âmân mısın? (Are you my soul, or my beloved, or a relentless hunter?)” Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, 208.

79 Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, 207.

ror reflecting divine beauty, illuminating the mystical states that arise from divine love—states that, by their very nature, elude straightforward expression. The poetic language thus serves as an intermediary, revealing what prose alone cannot fully articulate. Rifā'ī's imagery of the “beautiful” (*güzel*) and “beauty” (*güzellik*)—attributes frequently ascribed to the beloved—serves as an emblem of the purest, most abstract expression of divine beauty. For instance, in the lines:

O my 'At your service' of love, O my being, my soul, O beautiful one,
Tell me, is it fitting to burn my wound and then forsake me?⁸⁰

In these verses, we find a reflection on the paradoxes of love, union, and separation. The Beloved is the poet's very being, and soul yet has forsaken him. How can his being and soul be absent from him? The presence of the beautiful Beloved is also likened to the burning of a wound, a second wounding that, like cauterization, paradoxically heals the first wound of intense longing produced by the beloved's beauty. But this brief kiss of burning passion is followed by the even greater pain of separation, of being “forsaken.” This separation, which, in the Sufi tradition, is more than an emotional state—it becomes the perpetual catalyst that ignites and sustains the flame of love between the lover and the beloved. For Rifā'ī, separation is not merely a physical or emotional distance but an essential and dynamic element in the spiritual relationship, echoing the larger Sufi cosmology where longing and union exist in a cyclical relationship, each deepening the spiritual journey. This dialectic interplay between earthly and divine love, between presence and absence, illuminates the Sufi conviction that even in the depths of longing,

80 “Ey Benim Lebbeyk-i aşkım, cismi cânım ey güzel/ Söyle, zahmım dağlayıp revâ mı benden ihtivâ?” Rifā'ī, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 207.

divine proximity is palpably felt. Thus, every moment of separation becomes an opportunity for transcendence, a step toward the ultimate realization of union with the Divine.⁸¹

The dual nature of love in Rifā'ī's portrayal—the ability to lead toward the Divine and its capacity to mislead—reflects the ambivalence and complexity of the human predicament. This vision speaks to the timeless and universal aspects of human longing, while simultaneously offering a subtle critique of the intellectual milieu of his own time. By positioning love—whether earthly or divine—as the most authentic human pursuit, Rifā'ī challenges the reductionist tendencies of his era, suggesting that the mysteries of love lie beyond the scope of scientific dissection. Love, in its purest form, eludes the grasp of cold analysis, embodying instead the passionate quest for meaning and connection that lies at the heart of the human experience.⁸²

4.2. Dervishhood and Sufi Journey

Derived from the Persian language, the term *dervish* originally meant someone who was needy or poor. Within the Sufi lexicon, however, it signifies an aspirant who has embraced the *tarīqa*—the spiritual path—through a formal pledge of allegiance to a

81 Rifā'ī's approach in this regard evokes the works of earlier luminaries like Rūmī, whose *Mathnawī* deftly wove tales of worldly lovers as allegories of divine aspiration, and Şeyh Gâlib, whose *Hüsn ü Aşk* (Beauty and Love) famously utilized romantic imagery as symbols of the mystical quest for union. In Gâlib's poetry, the pair “soul and beloved” (*cân ile cânân*) emerges as the most natural expression of the reflection of love: “He who knows the essence of beauty and love, understands both their warmth and their cold. His reflection, a lantern of gnosis, illuminates the secrets of soul and beloved.” Şeyh Gâlib, *Hüsn ü Aşk*, ed. Muhammed Nur Doğan, (İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2002), 48.

82 For Rifā'ī's poems that explore different aspects of love and reflect them in their titles, see Rifā'ī, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 59, 76, 85, 110, 135, 146, 153, 146, 153, 155, 166, 169, 175.

sheikh, or a spiritual guide. This act of commitment initiates the dervish into a life dedicated to the rigorous discipline of the self, particularly in striving to subdue the *nafs* (the ego) that obstructs true understanding and spiritual ascent. The journey of a dervish is thus marked by a deliberate renunciation of worldly attachments and a gradual erasure of the self, culminating in a consciousness where one perceives the oneness of the Divine (*tawhîd*) in all things. Through this transformative journey, the dervish not only seeks proximity to God but also commits to serving both the Creator and humanity, embodying the virtues of humility and devotion.⁸³

In the literature of the Seljuk and Ottoman periods, dervishes are portrayed as figures whose mystical pursuits and societal roles are inseparably interwoven, embodying a holistic way of life. Their presence is central to the fabric of daily life, particularly within the *tekke* (Sufi lodges), which served as vital hubs for both spiritual instruction and community engagement.⁸⁴ In Rûmî's *Mathnawî*, the dervish appears in multiple guises—sometimes naïve, at other times passionately engaged—illustrating the seamless flow between inner spiritual journey and the tangible realities of the material world.⁸⁵ Yûnus Emre, on the other hand, provides a more structured depiction of the dervish, emphasizing their role within the organizational life of the *tekke*, and highlighting their service to both God and soci-

ety.⁸⁶ As the institution of the *tekke* became more formalized, particularly during the Ottoman period, the dervish emerged as a central figure in the empire's socio-cultural environment. Far from being a marginal or isolated actor, the dervish, as part of the broader Ottoman social order, contributed to art, literature, and the intellectual currents of the time.⁸⁷ Their dynamic role, evolving over centuries, is especially evident in the works of poets like Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70 [?]) and Mısrî, who not only depicted the internal stages of the dervish's spiritual journey but also their important roles in the urban and frontier landscapes of Ottoman life.⁸⁸ In this way, the dervish became a symbol of both individual spiritual transformation and collective cultural identity, as Cemal Kafadar has demonstrated, standing alongside other key figures like the merchant and the janissary in shaping the contours of early modern Ottoman society.⁸⁹

Ken'ân Rifâ'î offers a sophisticated reevaluation of dervishhood, especially evident in his works *Sohbetler* and *Şerhli Mesnevî-i Şerîf* (Commentary). Rifâ'î's treatment of the *murîd* centers predominantly on the theoretical dimensions of the Sufi journey, the spiritual progression within the Sufi path.⁹⁰ In contrast,

83 Tahsin Yazıcı, "Derviş," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1998, IX: 188-190.

84 By integrating Sufi principles into daily life, dervishes around *tekkes* and *zâwîyas* blended mystical and practical aspects of Islam, uniting urban and nomadic Turks in their shared Central Asian beliefs and the spirit of *ğazâ* to defend their faith and state. See Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi* 2, 2 (1942): 279-387.

85 Rûmî, *The Mathnawî*, II: 160-200.

86 Yûnus Emre's poetry is imbued with a deep longing for *tawhîd*, reflecting the stages of the Sufi spiritual journey (*sulûk*) and the principles of dervishhood. He emphasizes the necessity of having a clear and unwavering intention (*kaşad*) and will (*irâde*) to reach the ultimate goal (*maşad*), which is reunion with God. Yûnus Emre, *Yûnus Emre Hayatı ve Divânı*, ed. Mustafa Tatçı, (İstanbul: H Yayınları, 2023), 281, 413.

87 Kara, *Din-Hayat Sanat Açısından*, 197-216.

88 Ömer Faruk Güler, Merve Yıldız, "Eşrefoğlu Rûmî Divânı'ndaki Dinî Tipler Üzerine Bir Değerlendirme," *RumeliDE Uluslararası Hakemli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 32 (2023): 695-722.

89 Cemal Kafadar, *Kim Varmış Biz Burada Yoğ İken? Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 13-29.

90 Rifâ'î, *Sohbetler*, 319, 509-510.

his discussions of dervishhood delve into the practical aspects of the journey, emphasizing the everyday challenges a dervish encounters and the dispositions they adopt—or are expected to adopt—in navigating these trials.⁹¹ His reflections emerge during a time when the traditional Sufi lodge system faced increasing scrutiny, and dervishes were often portrayed as contributing to societal stagnation in critiques of Islamic civilization’s perceived decline.⁹² Dervishes, often sidelined in contemporary critiques, faced widespread disregard for their contributions, with their roles reduced to relics of a bygone era.⁹³ Through his works and teachings, Rifā’ī challenges these reductive perceptions, lamenting how the essence of dervishhood had been diminished to mere outward appearances—rituals, clothing, and other superficial markers—while ignoring the deeper spiritual essence that originally defined Sufi identity. In his works *Rehber-i Sālikīn* and particularly *İlāhiyât-ı Ken’ân*, Rifā’ī reimagines the dervish not as an ascetic detached from society, but as an active, ethical figure who, having conquered inner battles, embodies virtues such as humility, selflessness, and a commitment to the betterment of society.⁹⁴ He

emphasizes that true dervishhood is not rooted in external forms but in cultivating an inner life. As he writes, “We are Rifā’ī dervishes, our honor lies in nonexistence (*yok-var*),”⁹⁵ pointing to the transformative journey of transcending the ego and attaining spiritual endurance. The opening lines of his poem, “Come, O dervish, let us make a pact,”⁹⁶ invoke the commitment to overcome the ego through divine love and fulfill one’s predestined role in service to humanity. Ultimately, Rifā’ī’s conception of dervishhood is one of being deeply immersed in divine love while actively serving society—offering a vision grounded in Anatolian Sufi ideals of love for God and selfless service (*Hakk’a muhabbet halka hizmet*). This vision emphasizes a seamless unity between spiritual and worldly realms, where each moment in life, however mundane, becomes a manifestation of the sacred, inviting a more expansive understanding of what it means to live a life of spiritual dedication.⁹⁷

In this framework, Rifā’ī’s poetic and philosophical exhortations deepen the concept of dervishhood, expanding its appeal to individ-

91 Yalçinkaya, *Ken’ân Rifâi*, 380-85.

92 Rifā’ī, *Sohbetler*, 151, 214, 612-13; Yalçinkaya, *Ken’ân Rifâi*, 390-95.

93 During the 19th century, Sufi organizations faced heightened official oversight, and growing criticism from intellectuals portrayed them as major obstacles to the Empire’s advancement. Orientalist philosophy perceived Sufi communities as incompatible with the notion of development due to their emphasis on a lifestyle characterized by passive submission rather than active endeavor, rationality, or will. This mentality, defined by dependence on divine providence, patience, acceptance, and satisfaction with a life of minimal requirements, contrasted sharply with the principles of diligence and proactivity. İsmail Kara, “İslamcılık,” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce VI: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 38.

94 Rifā’ī’s depiction of the dervish is not that of a disheveled individual who disregards *shar’i’a* and is consequently condemned for such conduct. He depicts the dervish as an individual who embodies or

seeks to achieve all moral traits of perfection and seeks to rehabilitate the image of the traditional dervish archetype with this depiction. See *Rehber-i Sālikīn* written by Ken’ân Rifā’ī for Turkish-speaking seekers, explains Sufi concepts and manners as a spiritual guide. Ken’ân Rifā’ī, *Rehber-i Sālikīn* (İstanbul: n.p., 1909); Ken’ân Rifā’ī, *Rehber-i Sālikīn*, ed. Mustafa Tahralı (İstanbul: Cenân Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019).

95 “Kaçma dervişlikten ey biçâre âvare/Biz Rifâi dervişiyiz, yok var olmak şanıımız.” Rifā’ī, *İlāhiyât-ı Ken’ân*, 57-58.

96 “Gel ey derviş seninle sözleşelim” Rifā’ī, *İlāhiyât-ı Ken’ân*, 52-53.

97 Rifā’ī’s *İlāhiyât-ı Ken’ân* contains several poems that delve into various aspects of dervishhood, reflecting both its spiritual and moral dimensions. For titles and content that address the virtues, advice, and encouragement towards dervish life, see “Gel ey derviş seninle sözleşelim” (p. 52), “Kaçma dervişlikten ey biçâre âvare kişi” (p. 57), “Derviş Öğüdü” (p. 62), “Derviş Sözleri” (p. 66), “Dervişliğe Tergib” (p. 70), and “Dervişlik Evsafı” (p. 72) in *İlāhiyât-ı Ken’ân*.

uals outside the Sufi path while addressing the social upheavals of his time. In his poetry, the repeated invocation to “come” (*gel*) operates on multiple levels, addressing both prospective dervishes and individuals navigating the changing world of late Ottoman society. In the first instance, *gel* functions as an invitation to the *tekke* itself, a space where spiritual seekers engage with Sufi practices such as the spiritual journey (*seyr u sülûk*) under the guidance of an authorized guide, a sheikh.⁹⁸ However, Rifâ'î's command also extends beyond the *tekke* walls, calling individuals—whether they are immersed in the material world or seeking spiritual direction—to engage with the deeper values of Sufism. His poetry seeks to bridge the divide between those on the spiritual path and those grappling with modern life's complexities. The verse “Strip yourself of your possessions and purity, come and enter this arena,”⁹⁹ where Rifâ'î calls on the individual to strip themselves of worldly attachments, particularly wealth and pride, encapsulates the essence of this spiritual invitation. This line speaks directly to both dervishes and those living within a rapidly modernizing, secularizing society, urging them to relinquish material distractions and enter into a space of spiritual reflection and transformation. By doing so, Rifâ'î connects the spiritual discipline of the *tekke* with the larger, often chaotic, societal changes outside it, creating an accessible path for anyone willing to embrace the Sufi ethos and ideals. However, Rifâ'î's emphasis on surrendering to a *murshid* (spiritual guide) ran contrary to the ethos of the era in which concepts of liberty and individualism were

98 For Rifâ'î's poems in which he addresses dervishes and potential audiences beyond the *tekke*, inviting them with the call *come/gel* see. Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, 15, 52, 54, 70, 84, 142, 121, 122, 132, 138, 192.

99 “Soyun varından arından hele gel gir bu meydâne” Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, 70-71.

gaining prominence in the Ottoman world.¹⁰⁰ As Rifâ'î writes, “Surrender with loyalty,”¹⁰¹ he is offering a direct challenge to the modern ideals of personal autonomy, positioning the spiritual journey as one that cannot be completed without supervision from a spiritual guide. This aspect of Rifâ'î's teachings—submission to authority in a time of growing individual freedom—highlights the countercultural nature of his message, emphasizing that spiritual liberation requires the surrender of one's ego, which might seem at odds with the aspirations of modernizing Ottoman individuals.¹⁰² Yet, for Rifâ'î, this surrender is crucial for the dervish to achieve a deeper connection with the Divine, reminding seekers that true freedom comes not through individualism but through submission to the Divine will, guided by the hand of the *murshid*.

Ken'ân Rifâ'î's poetry often also invites deep introspection, particularly with his call to “come” as an invitation to spiritual awakening. His use of “ten *tekke*, *gönül makam* (the body as a *tekke* and the heart as the seat of divine experience),” highlights the transformation of external practices into deeply personal, internal realizations.¹⁰³ This is evident in a poem written in the manner of giving counsel to his dervishes “Transcend this state, come and reflect on your future, O heart!,”¹⁰⁴

100 Ken'ân Rifâ'î, similar to many Sufis, believes that *seyr u sülûk* (spiritual journey) requires a *murshid*. In his works, he provides a detailed description of the ideal *murshid*. Rifâ'î expressed his fatigue regarding the “cradle sheikhdom” problem associated with the lodge institution in the later years of the Ottoman Empire. The sheikh typically endorses a *murshid* in *sülûk*, yet he emphasizes that yielding to the spiritual guide is essential for uncovering truth. Ken'ân Rifâ'î, *Seyyid Ahmed er-Rifâî*, ed. Mustafa Tahralı, (İstanbul: Cenân Eğitim Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları, 2015), 176.

101 “Sadâkatle gerek teslîm” Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, 70.

102 Yalçınkaya, *Ken'an Rifâî*, 380-395.

103 Rifâ'î, *Sohbetler*, 306, 324, 393.

104 “Geç bu hâli, gel teemmül eyle ferdânı gönül!” Rifâ'î, *Îlâhiyât-ı Ken'ân*, 132.

which encourages the heart to rise above the present condition and contemplate what lies beyond. Here, the heart becomes the center of spiritual reflection, inviting the dervish to look past worldly preoccupations and material distractions. This call to transcendence highlights the Sufi emphasis on inner growth and the journey towards divine understanding, urging the seeker to engage in deeper introspection beyond the transient concerns of the material world.¹⁰⁵ This urges the heart to transcend the present state and reflect on what lies beyond. Here, the heart becomes the locus of spiritual contemplation that urges the dervish to look beyond worldly concerns and material distractions. The world, according to Rifā'ī, is not simply a physical place but a realm where seekers can uncover divine wisdom through the remembrance of God all the time and spiritual discourses (*sohbet*).¹⁰⁶ His poetry emphasizes that while outward forms, like attending a *tekke* or performing rituals, are important, the true essence of dervishhood lies in the purification of the heart. When the heart is cleansed, every moment and every place can become a *tekke* (Sufi lodge) where one can experience divine presence. Rifā'ī's call, therefore, transcends time, encouraging the seeker to move beyond the transient concerns of past, present, and future, and to embrace the eternal presence of the divine in their heart.¹⁰⁷

105 Rifā'ī, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 132-133.

106 When asked "What is a *tekke*?" Rifā'ī explained that the *tekke* is not merely a physical place; rather, for one who attains the essence of *samā'* (mystical dance) and *dhikr* (remembrance), the body becomes the *tekke* and the heart becomes the true spiritual station (*maqām*). Rifā'ī, *Sohbetler*, 615.

107 "Üç zaman var: Mâzi vü müstakbel ile [bir de] hâl! Bir düşün mâzide neydin, yâ ne oldun, işte hâl! Geç bu hâli, gel teemmül eyle ferdâni gönül!/Kendi nefsin hem yeter artar, ne hâcet kıyl ü kâl!" Rifā'ī, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 132.

5. Engaging with the Late Ottoman Discourse Through Sufi Poetry

This section examines how Ken'ân Rifā'ī's poetry intersects with the broader intellectual, cultural, and political discourses of the late Ottoman period, particularly as the empire underwent profound transformations. During this era, the themes of *vatan* (homeland), *hürriyet* (freedom), and *terakkî* (progress) became central to the rhetoric of both the Young Ottomans and the Young Turks, reflecting shifting conceptions of identity and belonging. The critical question is whether Rifā'ī's poetic works engage directly or indirectly with these emergent themes, and how he incorporates such notions into his Sufi lexicon while maintaining his spiritual focus.¹⁰⁸

To understand this integration, it is crucial to first consider how these themes, particularly *vatan*, were conceptualized within Sufi literature and in the late Ottoman context. In Sufi literature, *vatan* traditionally held a deeply spiritual meaning, signifying the soul's yearning for its divine origin rather than a physical homeland. Early Sufi figures such as Ḥusayn al-Nūrī (d. 295/908) and Sulaymān al-Dārānī (d. 215/830) conceptualized *vatan* as the ultimate destination of the soul—a return to the divine unity that transcended material attachments.¹⁰⁹ This interpretation framed earthly life as a state of exile, with the true *vatan* representing spiritual intimacy with God.¹¹⁰ Such a conception imbued *vatan* in the novel phrase of profound emotional and spiritual resonance that persisted throughout

108 Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 17-39; Yusuf Akçura, *Üç Tarzı Siyaset*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018), 18, 19-40.

109 Abū Naşr al-Sarrāj, *el-Luma' fî al-taşawwuf*, trans. R. A. Nicholson, (Leiden: Brill, 1914), 367-369.

110 In Sufi literature, *vatan* (homeland) has also been used to refer to the stages and stations reached by the seeker on their spiritual journey. For accounts from early Sufis on this subject, see Hucvirî, *Hakikat Bilgisi*, 79, 247, 535.

Islamic mystical literature. One such central concept that embodies the essential themes of Sufism is the *aslî vatan* (the original homeland). From the time of Junayd of Baghdād (d. 297/909), the idea of *aslî vatan* has been articulated within Sufi discourse in relation to notions like the primordial covenant (*mîthâq*), divine unity (*tawhîd*), and annihilation and subsistence (*fanâ'-baqâ'*).¹¹¹ With Muhyiddîn ibn al-'Arabî the concept of *aslî vatan* further expanded, offering insights into the relationship between the Divine and the cosmos, as well as addressing the question of the universe's eternity. Ibn al-'Arabî's doctrine of *a'yân al-thābita* (immutable entities) emphasizes the timeless relationship between existence and the Divine.¹¹² The notion of eternal homeland (*aslî vatan*), as reflected in the writings of Turkish Sufi poets such as Yūnus, Mısrî, and Uftāde (d. 988/1580) consistently refers either directly to God or to the state of being with God before earthly existence.¹¹³

The concept of *vatan* (homeland) began to acquire its current sociopolitical meaning in the Islamic world in the early 19th century, influenced by modern Western notions of the nation-state. During this era, as Ottoman territories were fragmented and Muslim lands experienced attacks and occupations, terms like “homeland,” “patriotism,” and “defense of the homeland” gained prominence in the

political, educational, military, moral, and religious literature of Islamic societies. Most Ottoman intellectuals followed Nâmık Kemâl in increasingly viewing *vatan* as a powerful source of collective identity.¹¹⁴ Kemâl's influential work, *Vatan Yahut Silistre*, exemplified this new understanding by elevating the homeland to a sacred entity, intertwining its defense with the principles of freedom (*hürriyet*) and civic responsibility.¹¹⁵ In this reimagining, *vatan* became not only a geographical domain but also an emblem of the Ottoman community's shared fate, one that demanded both personal sacrifice and collective solidarity, marking a departure from its earlier metaphysical roots in Sufi thought. This duality—where *vatan* encapsulates both a metaphysical longing for divine unity and a political call to action—reflects the broader tensions of the late Ottoman intellectual landscape.¹¹⁶

Ken'ân Rifâ'î's poetry offers a nuanced exploration of the concept of *vatan*, intertwining its timeless Sufi interpretation with the burgeoning nationalist discourse of the Ottoman Empire's last and “longest century.”¹¹⁷ In Rifâ'î's verse, *vatan* carries layered meanings—reflecting its metaphysical origins in Sufi literature while also resonating with the secular, political connotations that

111 Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969), 111.

112 Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *Resâilu İbnü'l-'Arabî: İbni Arabî'nin Risâleleri*, trans. Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan Yayınevi, I, (t.y.) s. 268-270.

113 Ekrem Demirli, “Yunus Emre'de İnsanın Kadîmliği Sorunu: ‘Ezelî Vatanda İdik,’” *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: İBB Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2010), 98-109; Feyza Güler, “Şeyh Üftâde'nin Tasavvuf Anlayışında Aslî Vatan Düşüncesi ve Kaynakları,” *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV, 2 (2017): 191-207.

114 Mustafa Çağrı, “Vatan,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2012, XLII: 563-564.

115 Nâmık Kemâl's impactful remarks on the importance of understanding the meaning of the concept of *vatan* (homeland) through the words of his protagonist can be found in Nâmık Kemâl, *Vatan Yahut Silistre*, (İstanbul: Trend Yayınları, 2004), 34-35.

116 Mehmet Ünal, Nurettin Çalışkan, “Türk Şiirinde Vatan Kavramının Anlam Seyri,” *Sosyal Bilimler Dergisi* 4/11 (2017), 264-286.

117 The phrase “The Empire's Longest Century,” coined by historian İlber Ortaylı, has found a place in the literature as a term referring to the reform and transformation processes experienced by the Ottoman Empire in the 19th century, as well as the significant historical events that occurred during this period. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2003), 13-33.

were gaining prominence in contemporary thought. At first glance, the Sufi concept of *aslī vatan* unfolds in Rifā‘ī’s poetry through the evocative phrase *canlar vatani*—the homeland of souls. Rifā‘ī’s rendering of *aslī vatan* articulates a profound vision of existence, where origin and return converge within a singular ontological framework, underscoring the unity of cause and purpose in the divine reality. His poetry embodies a profound sense of *hicrân*—separation from the divine origin—experienced by the soul upon its descent into the material world. The couplet from his poem “Canlar Vatani” captures this sentiment with vivid imagery:

Canlar vatanından kopup hicrân ile geldim
Sûz-i derûn hem nâle vü efgân ile geldim
Aşkta beni men’ ettiler âh, aşk beni yaktı
Hasretkeş-i cân, firkat ü nâlân ile geldim¹¹⁸

Torn from the homeland of souls, I came,
burdened with the sorrow of longing,
With the fire of the heart, with laments,
and with cries, I came.
They sought to keep me from love—yet
love devoured me still,
As a soul steeped in yearning, I came,
wailing, lost, and forlorn.

Rifā‘ī’s depiction of the soul’s journey from the homeland of souls (*canlar vatani*) serves as a symbolic reflection of the metaphysical Sufi idea that life in this world represents a state of exile—a departure from the unity with the Divine. This poetic rendering resonates with the concept of *aslī vatan* (the original homeland), described by early Sufi figures like Junayd of Baghdād, whose interpretation of this original homeland ties into the mystical journey back to the Divine after separation. This longing to return is connected to the *mīthāq* (pre-eternal covenant) mentioned in the Qur’ān (7/172), wherein souls bear witness to God’s lordship before being sent into the material plane. While Rifā‘ī’s

118 Rifā‘ī, *İlâhiyât-ı Ken’ân*, 154.

poetry may not explicitly invoke the concept of *aslī vatan* from Ibn ‘Arabī’s metaphysical framework, his discourses and *Mathnavī* commentaries make deliberate use of the term in full accord with its doctrinal context, as demonstrated by his clear expression: “The lover forever yearns for his original homeland.”¹¹⁹ In addition, Rifā‘ī poetic narrative aligns with the teachings of Ibn al-‘Arabī, who conceived of *aslī vatan* in terms of the *a’yân al-thābita* (immutable entities)—archetypal realities whose existence finds completion only through manifestation in the material world and ultimate return to their origin.¹²⁰ The fire referenced in “With the fire of the heart, with laments, and with cries, I came”¹²¹ symbolizes the transformative force of *‘ishq* (divine love), which is at the core of Sufi striving. Love becomes both a burden and a means of purification, as seen in the works of Anatolian Sufi poets, who similarly evoked the image of burning in love as a necessary means of spiritual progression.¹²² This internal fire, or *sûz-i derûn*, represents the unquenchable yearning of the heart for union with the beloved. Rifā‘ī’s poetic articulation of *vatan* as the homeland of souls not only evokes this esoteric journey of return but also carries the inherent tension between earthly existence and the soul’s inherent drive for transcendence. The imagery of being “torn

119 Rifā‘ī, *Sohbetler*, 25, 494.

120 While defining the spiritual unchanging reality (*haqīqa*) of an object, Qunawī refers to it as “the fixed truth in divine knowledge.” Accordingly, *a’yân thābita* has been defined as “the *haqīqa* of the object in the divine knowledge.” Ekrem Demirli, *İslâm Metafizikinde Tanrı ve İnsan (God and Human in Islamic Metaphysics)*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 207; Sadrettin Konevi, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, tran. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 108.

121 Rifā‘ī, *İlâhiyât-ı Ken’ân*, 154

122 For Rifā‘ī’s perspectives on *waḥdat al-wujūd* (the unity of being) and the immutable entities, see Rifā‘ī, *Sohbetler*, 5, 87, 108, 122, 183, 239, 400, 477; Yalçinkaya, *Ken’ân Rifâi*, 314-320.

from the homeland” reflects an ontological rupture—a motif that permeates classical Sufi literature. By referring to the “wailing, lost, and forlorn” state, Rifâ'î speaks to the deep sense of *gariplik* (estrangement), a feeling that encapsulates the existential plight of the human condition as understood by Sufis.¹²³ This theme of estrangement underscores the temporary nature of earthly life and the soul's restless yearning for reabsorption into the Divine.

In the poem “Nefisle Hasbihâl,”¹²⁴ Rifâ'î masterfully constructs a dual narrative of displacement, transforming *vatan* into a multilayered symbol of both literal and spiritual exile. Through expressions like,

Ben cüdâ düştüm vatandan bu garîb hâke
Bir garîb âvâreyim, rahmeyleyin siz, dâd
Ahd ü peymân eylemiştim sabr için ammâ
Pek yamanmış firkat-i cân olmadım hiç
şâd,¹²⁵

I've been cast far from my homeland, to
this desolate soil,

A lone wanderer, adrift—show mercy,
bring me justice.

I swore to patience, pledged to endure, yet,
The pain of parting is fierce, and my heart
has never known joy.

Rifâ'î entwines themes of estrangement and longing with a poetic resonance that underscores both spiritual and physical displacement. Rifâ'î's poetry vividly constructs the soul's journey from the homeland of souls (*canlar vatani*) to this world as a profound

exile, capturing the Sufi notion of separation from the Divine. In “Canlar vatanından kopup hicrân ile geldim/Sûz-i derûn hem nâle vü efgân ile geldim”¹²⁶ he reinforces this symbolism, with “*sûz-i derûn*” (inner burning) and “*hicrân*” (separation) portraying a heart in constant yearning for its Divine origin. While Rifâ'î's verses resonate with the broader Ottoman experience of territorial loss, his poetic rhetoric resists engaging directly with political polemics, instead situating such symbols within a mystical framework that seeks to reconcile socio-political realities with metaphysical truths. Phrases like “Vatandan oldu hicrânım (My separation is from the homeland)”¹²⁷ and “Garibim ben, cüdâ düştüm vatandan (I am a stranger, exiled from the homeland)”¹²⁸ position *vatan* as both the homeland of souls and a tangible physical realm, where the estrangement of empire resonates with the Sufi concept of *gurbet* (spiritual exile). The recurring motifs of *efgân* (lament), *nâle* (wail), *hicrân* (separation), *firkat* (estrangement), *gariplik* (solitude), and *gurbet* (exile) thread through his verses, each evoking the duality of earthly displacement and spiritual longing. This usage calls to mind Nâmık Kemâl's nationalist poetry, where the loss of Balkan lands similarly intertwines the notions of *vatan* and *gurbet* in a masterful allegory of displacement. Rifâ'î's layered representation of *vatan*, while situated within the *tekke* poetry tradition, avoids engaging in direct political discourse, instead inviting a dual contemplation of personal and collective estrangement within a mystical framework. His articulation of longing and rupture not only mourns the physical loss of Ottoman territories but uses the language of Sufi mysticism to speak to a metaphysical estrangement, encapsulating

123 İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcû'l-Fukarâ*, ed. Sâfi Arpağuş, (İstanbul: Vefa Yayınları, 2008), 436-8; Herawî records that ‘*arîf*’ experiences a constant sense of estrangement, for he is a stranger (*garîb*) both in this world and in the hereafter. Hâce Abdullah el-Herevî, *Menâzilü's-sâirin*, trans. Abdürrezzak Tek, (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 131-2.

124 “Ben cüdâ düştüm vatandan bu garîb hâke, Bir garîb âvâreyim, rahmeyleyin siz, dâd!” Rifâ'î, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 122.

125 Rifâ'î, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 122.

126 ibid. 154.

127 ibid. 110.

128 ibid. 45.

a uniquely Ottoman blend of national and spiritual consciousness.

This duality situates his work within the broader Ottoman experience of *hicrân*—estrangement experienced in the face of territorial disintegration—while also drawing from the Sufi conception of *gurbet*, the ontological alienation that characterizes the soul's descent into the material world.¹²⁹ In blending these dimensions, Rifā'ī's poetic discourse can be read as a tapestry of national and mystical longing.¹³⁰ The motifs of *firāk* (separation) and *figān* (lamentation) serve as potent emblematic representations of both the empire's socio-political crises and the perennial estrangement of the soul. His works, therefore, function on multiple interpretive levels—simultaneously mourning the loss of an earthly homeland while evoking the timeless, spiritual journey towards union with the Divine. Rifā'ī's unique approach to the theme of *vatan* reconfigures national grief into a profound spiritual reflection, transforming the historical trauma of territorial disintegration into an allegory for the trials of the material world and the ongoing quest

for divine reunion. In this poetic vision, the loss of physical space becomes more than a political lament; it is recast as a meditation on the inherent struggles of human existence—interpreted through the Sufi understanding of separation and return. Rifā'ī's discourses, as reflected in his poetic and exegetical works, demonstrate a consistent effort to preserve the sanctity of Sufi tradition while subtly navigating the intellectual and socio-political undercurrents of his era, without reducing mystical themes to political polemics

The theme of *hürriyet* (freedom) is closely related to that of *vatan* in Ken'ān Rifā'ī's poetry, particularly within its late Ottoman context, where these twin concepts were central to political, philosophical, and literary discourse.¹³¹ For the youth of the late Ottoman Empire, *vatan* was not merely a geographical entity to be defended, but a space where liberties—both constitutional and individual—could thrive, embodying the aspirations of the emerging modern Ottoman consciousness. Since the Tanzimat era, *hürriyet* (freedom) had become a significant concept in Ottoman intellectual and political discourse, symbolizing the aspirations of a society undergoing profound transformation. As an Ottoman bureaucrat and Sufi sheikh, Ken'ān Rifā'ī engaged deeply with this term, reflecting both the intellectual trends of his time and the enduring metaphysical dimensions rooted in Sufi tradition. His reflections reveal a sustained concern with the proper understanding and application of freedom particularly as its misinterpretations gained prominence following the Hamidian period and into the Second Constitutional Era. Rifā'ī's discourses indicate his awareness of the risks of conflating *hürriyet* with unbounded license, an

129 Robert Martran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, trans. Server Tanilli, (İstanbul: İis Bankası Yayınları, 1989), 618.

130 Ken'ān Rifā'ī's profound sense of homeland, both in his poetry and personal life, is deeply influenced by his direct experience of the Ottoman Empire's territorial losses, being a member of a notable family that migrated from Rumelia. An anecdote recounts how, upon returning to his homeland, Rifā'ī would disembark from the train as soon as it crossed into Turkish territory, kiss the soil, and embrace the first gendarme he saw—an expression of his attachment to the homeland. This reflects how his understanding of *vatan* (homeland) and *millet* (nation), central concepts of the Tanzimat era, was shaped not by written discourse but through the lived experience of loss. He visited Plovdiv, now in Bulgaria, multiple times as an adult to oversee the condition of his family's abandoned property, further emphasizing his enduring bond to his ancestral lands. Sâmiha Ayverdi, Nezihe Araz, Safiye Erol, Sofi Huri, *Kenan Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* (İstanbul: Kubbealtı, 2003), 536.

131 Figures like Nâmık Kemâl and the Young Ottomans, who saw the defense of homeland as intimately linked with the pursuit of political freedom. Mustafa Çağrı, "Hürriyet," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1998, XVIII: 502-505

error he frequently sought to address. In his *Sohbetler*, Rifâ'î emphasized that *hürriyet* must be understood within the boundaries of ethical and spiritual discipline. "Freedom," he stated, "is only meaningful within the boundaries granted to man."¹³² This perspective underscores his insistence that true freedom is inseparable from self-restraint and responsibility. For Rifâ'î, the liberty celebrated in his era often lacked a deeper understanding of its limits, leading individuals to perceive it as the mere ability to act without constraint. Such misunderstandings, he argued, were rooted in an incomplete grasp of *hürriyet*'s true essence: the liberation of the self from the ego (*nafs*) and the attachments of worldly desires.

This understanding is mirrored in Rifâ'î's poetry, where the term *âzâd* (liberation) frequently substitutes for *hürriyet*, anchoring his reflections in the Sufî tradition. In his verses, *âzâd* is not a political condition but a spiritual achievement, realized through the soul's emancipation from the lower self. For instance:

Love frees one from the self,
Your lovers are always free.¹³³

Here, Rifâ'î frames *âzâd* as the outcome of devotion and love—a state of inner liberation that transcends the constraints of the ego. Similarly, he connects *âzâd* to ethical and spiritual guidance, as in:

Do not exhaust me, or you will tire in the end,
Hear my advice if you seek to be free.¹³⁴

These lines illustrate Rifâ'î's alignment with Sufî ideals, where freedom is not merely a

release from external constraints but a disciplined journey toward self-awareness and divine proximity. His poetic articulation of *âzâd* reveals his concern with the *zıdd* (antithesis) of freedom—servitude to the ego and material desires—and his effort to clarify *hürriyet* through contrasts. In his discourses, Rifâ'î addresses this dynamic explicitly, lamenting how humanity's misunderstanding of freedom leads to chaos and self-destruction:

They call this freedom—spilling blood, destroying the achievements of centuries, and boasting of these vile acts. Such beings are far removed from the concept of humanity. True freedom requires rising above these animalistic traits, finding one's higher self, and, through this process, discovering and surrendering to the Creator.¹³⁵

When considered alongside Rifâ'î's discussions on freedom in his *Sohbetler* (Discourses), it becomes evident that he approached the concept not merely as a matter of individual or societal rights, which had gained prominence since the Tanzimat period, but as a quality that could only be fully understood and implemented through elevated education and self-awareness.¹³⁶

This perspective underscores Rifâ'î's insistence on defining freedom with clarity and precision, suggesting that it must be understood within its natural limits before it can be properly exercised. Such an approach reflects his recognition of the challenges faced by individuals of the modern age, who were just beginning to navigate the complexities of individuality. Particularly attentive to the misunderstandings surrounding *hürriyet* after the proclamation of the Second

132 Ayverdi et al., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 498.

133 "Kılar benlikten aşk âzâd, Senin âşıkların her dem" Rifâ'î, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 95.

134 "Gel beni yorma, olursun âkîbet bitâb/Dinle benim ger dilersen olmaya âzâd; Vuslat-ı yârdır benim ancak işim, bil sen!/Yârimin fermânına ben şühesiz münkâd" Rifâ'î, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 122.

135 Ayverdi et al., *Ken'ân Rifâî ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 498.

136 For Rifâ'î's perspectives on the concept of freedom, see Rifâ'î, *Sohbetler*, 6, 508, 516.

Constitutional Era (1908), Rifā'ī observed that many equated freedom with unrestricted license—the ability to act according to one's desires. However, in his poetry and discourses, he refrained from addressing *hürriyet* as a concept that could be granted or revoked by political authorities.¹³⁷ Instead, he emphasized its deeper Sufi meaning: liberation from the desires of the *nafs* (ego). For Rifā'ī, this inner freedom represented the most authentic form of *hürriyet* and the foundation upon which any societal or individual application of the concept should be built. His reflections and writings consistently highlight this spiritual understanding, offering it as a critical contribution to the broader discourse on freedom in his era. Indeed, in both his official capacity and personal life, Rifā'ī approached the various ideas and movements present in society with a pragmatic tolerance, grounded in a sense of *maslahat* (public interest). Much like in the tradition of Ahmed Cevdet Paşa (d. 1895), he appears to have favored the gradual application of personal and social freedoms, contingent upon the strengthening of education. This emphasis is also notably evident in his poetry, where the idea of progress and liberty through education takes precedence

Having explored *vatan* and *hürriyet*, examining *terakkî* (progress) in Ken'ân Rifā'ī's work further reveals his engagement with late Ottoman intellectual discourse while remaining rooted in his Sufi worldview. The concept of progress was a central and often contentious element within the broader intellectual upheavals of the late Ottoman period. Initially

137 Rifā'ī's Sufi discourses encompass a variety of reflections on the metaphorical and spiritual interpretations of freedom. Statements such as, "True perfection and freedom for a person come only through reaching maturity that connects them to their origin," and "How can a person who cannot resist even the smallest desire of their own ego claim to be free?" illustrate profound insights into the nature of personal growth and autonomy. For further details, see Rifā'ī, *Sohbetler*, 11, 168, 245, 516.

understood as internal reform aimed at restoring Islamic governance, *terakkî* gradually adopted the material connotations associated with European scientific and technological advancements.¹³⁸ Ottoman intellectuals were influenced by new Eurocentric declinist perspectives, which replaced the Haldunian cyclic view of history with a linear notion of progress. These novel views prompted an internal critique, challenging whether aligning with European models was appropriate for Ottoman society.

While figures like Ahmed Midhat Efendi approached progress as primarily a technical pursuit, focusing on scientific and material advancements, Rifā'ī offered a counter-narrative that emphasized the ethical and spiritual progress.¹³⁹ Although Sufis were often viewed as embodiments of backwardness during this period,¹⁴⁰ it is important to note that Rifā'ī, as an Ottoman bureaucrat, played a role in enacting educational reforms and actively worked to incorporate the new methods (*usûl-i cedîd*) into the curriculum during the Hamidian and Young Turk Era.¹⁴¹ For Rifā'ī, progress could

138 Regarding the entry of progress in the Ottoman intellectual life and its representatives, Hilmi Ziya Ülken, *Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri* (İstanbul: Maarif Vekaleti, 1940), 70-80.

139 Erdoğan Erbay, "Terakki, İslam ve Ahmed Midhat Efendi," *Ahmet Midhat Efendi*, ed. Mustafa Miyasoğlu (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 333.

140 An Orientalist discourse, Sufi orders were often depicted as inherently incompatible with the notion of progress, largely due to their emphasis on a mode of existence centered around passive submission rather than active exertion, rational inquiry, or individual volition. This worldview, marked by reliance on divine providence, patience, acceptance, and contentment with a modest life, was construed as fundamentally at odds with the values of industriousness, initiative, and the drive for material advancement that underpinned modernist ideals. See Kara, "İslamcılık," 38.

141 *Usûl-i cedîd* was a term coined by Selim Sabit Efendi and it referred to the educational reforms dictated by the Statute of Education. It is a comprehensive term that represented "all kinds of innovations"

not be reduced to technological development alone; it required a holistic transformation that included personal moral and spiritual growth. His perspective diverged significantly from the Tanzimat-era model, which increasingly centered on Western-inspired material development, reflecting the prevailing fascination with European notions of progress.

In contrast, Rifâ'î argued that material progress should be subordinate to spiritual elevation rather than an end in itself. His poem, "Man Is the Essence of All Things" illustrates this viewpoint, declaring: "Man is the source of wisdom, bearer of knowledge and perfection; Within him resides, without doubt, the Creator's power."¹⁴² Here, Rifâ'î emphasizes that human progress must unfold from the recognition and embodiment of divine attributes inherent in the self. The microcosmic reality of humanity, as reflected in the lines: "The earth and throne, tablet and pen, heaven, hell, and skies; Plants, animals, angels, devils—all are reflected in man."¹⁴³ These verses suggest that the human being, as a mirror of creation, carries the potential for both worldly and spiritual advancements. Rifâ'î's thought aligns with the classical Sufi notion that the macrocosmos is a reflection of the human

in the field of education, ranging from the number of students in the classrooms to the required qualifications of teachers. Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, trans. Osman Yener, (İstanbul: İletişim, 2010). Mustafa Ergün, Barış Çiftçi, "Türk Dünyasının İlk Ortak Eğitim Reformu: Usûl-i Cedîd Hareketi," *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı*, (İzmir: Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, 2006), 1-14; Rifâ'î was a member of the executive and legislative staff of the late Ottoman education reforms, serving as the director and inspector of the Ministry of Education. For detailed information and evaluations on the subject, see Yalçınkaya, *Ken'ân Rifâ'î*, 243-251.

142 "Menba-ı hikmettir âdem, sâhib-i ilm ü kemâl/ Onda mahfidir bilâ-şek kudret-i Perverdigâr" Rifâ'î, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 127.

143 "Arz u Arş, Levh u Kalem, cennet, cehennemle semâ/Hem nebât, hayvan, melek, şeytan sıfâtı onda var" ibid. 27.

soul's inner journey. By purifying the self and striving for ethical excellence, humanity can unlock its divine potential, manifesting both material and spiritual progress. For him spiritual refinement leads to a broader unveiling of truths in the material realm, creating a dynamic interplay between inner enlightenment and external advancements. Unlike the modernist focus on material wealth and technological superiority, Rifâ'î advocates for a holistic vision of *terakkî* (progress), wherein ethical and spiritual growth take precedence.

This perspective diverged notably from the rationalist inclinations of modernist currents within late Ottoman intellectual circles, which often prioritized Western-inspired material progress and empirical knowledge over the pursuit of spiritual insight. Rifâ'î's critiqued such rationalist approaches, asserting that genuine knowledge (*ma'rifa*) begins with self-realization and culminates in divine understanding. In his poem, "Know yourself, know yourself, they always ask you about you,"¹⁴⁴ reminding the prophetic message he challenges the view that separates intellectual pursuit from spiritual introspection. Rifâ'î held that self-awareness was the foundation of true wisdom and that knowledge devoid of spiritual depth remained incomplete. He emphasized: "A sound heart is achieved through knowledge and actions,"¹⁴⁵ linking intellectual pursuit to ethical conduct and spiritual practice. Rifâ'î's concept of *terakkî* was deeply embedded in the classical Sufi framework, where *ilm* (knowledge) is tied to moral cultivation and the purification of the heart. He contended that the pursuit of modern sciences or empirical knowledge could not independently constitute a worthy objective but could become beneficial when employed as tools to aid in the ultimate Sufi

144 "Nefsini bil nefsinî, senden sorarlar hep seni/İlm ü irfandır hemen, dünyâya gelmekten garaz!" Rifâ'î, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 130.

145 "İlm ile, a'mâl ile hâsıl olur kalb-i selîm" ibid. 177.

goal of “knowing oneself, knowing one’s humanity.” He critiqued secular materialism for its neglect of ethical considerations in technological advancement. Rifā’ī saw scientific development (*fennân*) meaningful only when it served spiritual goals. In his verse, “The [source of] power and craftsmanship (*fennân*) unique to the Divine Essence,”¹⁴⁶ he portrays the sciences as possessing divine significance when aligned with spiritual principles. Technological advancements were not ultimate ends but instruments to serve humanity’s ethical and spiritual upliftment. His disillusionment with unrestrained technological advancement, particularly during the empire’s early twentieth-century conflicts, highlights his belief that genuine progress must encompass both practical and spiritual dimensions. This perspective appears to have served as a critique of the growing secular materialism and rationalist tendencies of his time.¹⁴⁷

5.1. The Sufi Response to Crisis: Ken’ân Rifā’ī’s Reclamation of Human Purpose in Modern Times

Amid the intellectual ferment and ideological shifts of the late Ottoman period, Ken’ân Rifā’ī’s poetry emerged as a profound counter-narrative to the prevailing disenchanting rationalism and materialism of his time. As the empire faced immense social, cultural, and political transformations, traditional

metaphysical frameworks were increasingly marginalized. Engaging both the metaphysical heritage of Sufism and the anxieties brought about by modernity, Rifā’ī’s poetry and his general discourse offers a critical examination of human existence and an existential quest for meaning that speaks to a broader Ottoman audience struggling with dislocation and identity loss. His verses address the human condition within a cosmic framework, positioning humanity not merely as an autonomous entity but as an integral part of a divinely orchestrated narrative, deeply connected to the sacred.¹⁴⁸ Rifā’ī’s depiction of human existence is, therefore, an antidote to the modern portrayal of individuals as independent, self-contained beings—a perception that gained ground through the rationalistic and secular ideologies that permeated Ottoman intellectual circles during the late 19th and early 20th centuries.¹⁴⁹ By returning to traditional Sufi perspectives, Rifā’ī presents humanity as the focal point within a broader spiritual cosmology and metaphysics.¹⁵⁰ His poetic work thus critiques the intellectual currents of the era, emphasizing that human life cannot be reduced to material existence or empirical achievements but should be understood in its spiritual and divine context. This interplay between the individual and the divine cosmos is vividly illustrated in Rifā’ī’s verses, where he poetically articulates the metaphysical dimensions of humanity’s sacred origins and existential purpose:

Man is the fountain of wisdom, bearer of
knowledge and grace,

146 “Cümleden al gönlünü, sen Allâh’a dayan/Zât-ı ulûhiyyete hâs kudret ü fennân,” *ibid.* 111.

147 Rifā’ī posits that the pursuit of self-knowledge and ethical development must take precedence over the singular pursuit of material gains. His critique aligns with a broader Sufi understanding of existence—where the true essence of progress is characterized by the soul’s journey towards divine unity. This duality, which balances material progress with spiritual fulfillment, places Rifā’ī’s work as a significant counterpoint to the secularization and rationalism increasingly prominent in the late Ottoman intellectual world. Rifā’ī, *Sohbetler*, 15, 37, 49, 473.

148 Rifā’ī, *İlâhiyât-ı Ken’ân*, 99-100; Rifā’ī, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, 3-4; Rifā’ī, *Sohbetler*, 149.

149 For information on the growing individualism and rationalism that influenced Ottoman intellectual circles, challenging traditional metaphysical frameworks see M. Şükrü Hanioglu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, (New York: Oxford University Press, 2001), 145-150.

150 Yalçinkaya, *Ken’ân Rifâi*, 351-361; 263-266.

Within him lies, beyond doubt, the Creator's hidden embrace.

Though his form is small, frail, and weak in design,

The Creator has placed all things within his confined line.

Seek what you will, noble one, in human-kind's sphere,

He is the grand mirror of the cosmos, noble and clear.¹⁵¹

Ken'ân Rifā'î's verses articulate a deeply rooted Sufi perspective on the human condition, presenting humanity as both a microcosm (*nüsha-yı kübra*) and a reflection of divine wisdom. The opening line, "Man is the fountain of wisdom, bearer of knowledge and grace," reaffirms the Sufi principle that humanity embodies the potential for divine insight and knowledge. This is not merely an intellectual assertion but a metaphysical claim that positions humanity as a conduit for divine attributes. Rifā'î elevates humanity's spiritual station, situating it as the *nüsha-yı kübra*, the great mirror of the cosmos, where all divine names and attributes converge and find expression. The second couplet highlights the paradoxical nature of human existence: despite humanity's small physical stature (*frail and weak in design*), it serves as the repository of all creation's essence. This duality—of frailty and divine encapsulation—encapsulates the Sufi worldview, which sees the human being not as a mere physical organism but as a site where the divine reality manifests. Rifā'î critiques the reductionist tendencies of modernist thought, which increasingly viewed humanity through materialist paradigms, and reasserts the spiritual and metaphysical dimensions of existence. By asserting that humanity contains the "grand mirror of the cosmos" Rifā'î offers a counter-narrative to the disenchanting view of human beings as autonomous, self-contained

151 Rifā'î, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 128-129.

entities. Instead, he positions humanity within a sacred cosmology, deeply interwoven with divine purpose and the fabric of the universe.

This rhetorical strategy reflects Rifā'î's broader engagement with the philosophical and existential crises of his time. His poetry not only critiques the intellectual frameworks that sidelined metaphysical perspectives but also reclaims human purpose by reconnecting it to its divine origins. In doing so, Rifā'î underscores that understanding humanity necessitates an acknowledgment of its sacred dimension—where intellect, body, and soul converge as integral components of a divinely orchestrated whole. Through these verses, Rifā'î's work exemplifies a profound Sufi response to the crises of modernity, affirming that true wisdom lies not in material or empirical achievements but in recognizing and embodying humanity's divine potential.

While Rifā'î frequently elaborates on humanity's role as the fountain of divine wisdom (*menba-ı hikmet*) in his poetry, he also shifts his focus to its darker capacities, portraying human nature as the source of destructive tendencies (*menba-ı vahşet*). In the following poem, he critiques these base instincts and questions whether such behaviors are worthy of humanity's exalted position as the pinnacle of creation:

Man is the source of wildness, frail and powerless in his form,

Yet takes pride in spilling blood, boasting with alarming scorn.

Tyranny, theft, arrogance, slander, disbelief, and rebellion,

All disgrace humanity, rendering it bound for damnation.

How fitting is it to name such a creature "man"?

From such vile beings, disgrace flows again and again.¹⁵²

152 *Menba'-ı vahşettir insan âciz ü bi-iktidâr/Birbirin boğazlayıp kanın içer bi'l-iftihâr.*

Rifā'ī's exploration of humanity's darker capacities highlights the inherent paradox of human existence: a being imbued with divine wisdom yet susceptible to destructive impulses. This duality, central to his poetic and philosophical reflections, aligns with the Sufi perspective of the human condition as a realm of both challenge and spiritual opportunity. In his book *Sohbetler*, Rifā'ī mourns humanity's moral decline, particularly in reference to the wars and widespread devastation experienced during the first half of the 20th century. He expresses profound dismay at humanity's capacity for violence and self-destruction, observing that people destroy the very civilizations they have painstakingly built over centuries, acting in ways far removed from the true essence of humanity.¹⁵³ Through this lens, Rifā'ī underscores that overcoming such destructive tendencies is imperative for reclaiming the higher self. He emphasizes that transcending such animalistic traits necessitates a conscious effort to rediscover humanity's divine purpose and work toward spiritual fulfillment, illuminating a path away from destruction and toward inner peace.

Rifā'ī's poetry grapples with humanity's existential quest for meaning, weaving questions of origin and purpose into a Sufi framework. In lines such as “Who spoke us into being when our name did not yet exist?”¹⁵⁴ he probes the metaphysical dimensions of creation, portraying it as an act inseparable from divine will. This reflection extends to questions like “Why have you come to this

world, what is sought?”¹⁵⁵ echoing classical Sufi traditions that consider introspection central to understanding one's divine purpose. By situating humanity within a sacred cosmology, Rifā'ī affirms the interconnectedness of intellect, soul, and body as reflections of divine attributes. Such inquiry transcends individual spirituality, offering a profound counterpoint to the distractions of material existence. For Rifā'ī, self-realization emerges as the rediscovery of humanity's divine origins, a process that realigns the human condition with its metaphysical roots. His emphasis on reflective practice aligns with classical Sufi traditions, where the journey of self-realization is considered a pathway to understanding one's existential purpose within the divine order.¹⁵⁶

The human quest for meaning, disoriented by rapid social and cultural shifts, is one of the central themes Rifā'ī explores. How can an individual, submerged in the turbulence of modernity, rediscover their essence? By invoking the Sufi concept of the *garīb* (stranger), he crafts an evocative metaphor for the soul's exile in the material world. His verse, “We are strangers in this world, let us know”¹⁵⁷ calls attention to the displacement, many felt in the face of rapid modernization. This line is more than a lament—it's a challenge to the dominant intellectual trends of his time, a reminder that human existence transcends the physical world. Rifā'ī's use of the bridge (*köprü*) metaphor further develops this critique. In urging his audience to “gracefully cross the bridge of existence,”¹⁵⁸ he reframes

Zulm ü sirket, kibr ü gıybet, küfr ü isyândır bütün/
Eyleyen insânı rüsvâ, âkıbet mahkûm-i nâr!

Hiç sezâ mı böyle bir mahlûka âdem koymak ad?
Böyle alçak zümreden insan demâdem eyler âr?
Rifā'ī, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 204.

153 Ayverdi et al., *Kenan Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, 498.

154 “Namımız yokken ademde, var eden kimdir bizi?”
Rifā'ī, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 98.

155 “Tefekkür et, niçin geldin bu dünyâya, nedir matlûb?” *ibid.* 115.

156 For more information on the socio-cultural shifts of the late Ottoman period, particularly the tension between material progress and spiritual needs during modernization efforts, see Quataert, *The Ottoman Empire*, 223-230.

157 “Bu fânî cihânda garîbiz biz” Rifā'ī, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 52.

158 *ibid.* 52-54.

life as a transitional state, a journey, rather than an end in itself. The bridge becomes a symbolic passage, representing the spiritual path that leads beyond the material world. Rifâ'î's poetic imagery invites readers to question: if life is but a bridge, what lies on the other side? And how does one walk this bridge gracefully, without succumbing to the distractions of the secular world? In one of his contemplative lines, Rifâ'î writes, "In humanity is the perfection of love, in humanity is beauty"¹⁵⁹ Rifâ'î's portrayal of humanity as an integral part of the cosmic narrative further expands his exploration of the human condition. He envisions humanity as the beloved within the grand narrative of existence, suggesting that "time and the cosmos are enamored" with human potential.

In this context, humanity transcends the role of a passive recipient of divine grace, taking on the role of an active participant in the ongoing recreation by love that invigorates the universe. This vision challenges the reductionist views of his contemporaries, which often prioritized empirical progress and disregarded the sacredness of existence. Instead, Rifâ'î advocates for a cyclical, sacred understanding of existence—one that brings individuals closer to the Divine rather than leading them astray in the pursuit of mere worldly gains. Through the integration of these elements, his poetry extends an invitation and a challenge to everyone who face the modern world's unknowns, both his dervishes and those beyond the *tekke*. Rifâ'î's lyrical reaction, by reconnecting with the soul and acknowledging the impermanence of the material world, offers a framework for managing the complicated search for meaning both in his time and beyond.

159 "İnsandadır aşkın kemâli, insandadır cemâli"
Rifâ'î, *İlâhiyât-ı Ken'ân*, 161.

Conclusion

Ken'ân Rifâ'î's poetry emerges as a remarkable synthesis of the Ottoman Sufi poetic tradition and the intellectual and cultural shifts of the late 19th and early 20th centuries. In *İlâhiyât-ı Ken'ân*, Rifâ'î preserves the formal richness of classical *dīvân* and *tekke* poetry while creatively engaging with the socio-intellectual challenges of his era. By addressing perennial Sufi themes such as divine love, unity, and the human condition, his work bridges the continuity of the Ottoman poetic canon with the transformative demands of a rapidly modernizing society. The findings of this study answer the research question—"How did Ken'ân Rifâ'î's poetic innovations maintain the Ottoman Sufi poetic tradition while responding to modern concerns?"—by highlighting the duality of preservation and adaptation in his work. Formally, Rifâ'î's use of traditional meters such as *remel* and *hezec* demonstrates his rootedness in classical poetic structures, yet his rare ability to seamlessly align his poetry with musical compositions highlights an innovative synergy, making his works a distinguished representation of the late Ottoman *tekke* poetry and music tradition at its full potential. His poetry transcends mere textuality, becoming an auditory and spiritual experience.

Thematically, his portrayal of love—encompassing both its earthly and divine aspects—reframes traditional Sufi ideals for a modern audience. By presenting worldly love as a bridge to divine union, Rifâ'î modernizes the classical Sufi discourse, making it accessible and relevant to the individual struggles of his contemporaries. Rifâ'î's engagement with concepts such as progress (*terakkî*), freedom (*hürriyet*), and homeland (*vatan*) reflects his nuanced response to the intellectual currents of his time. His poetry critiques the rationalist and materialist tendencies of the

late Ottoman intellectual landscape, offering instead a holistic vision where self-realization and spiritual refinement are integral to meaningful progress. Similarly, his reinterpretation of *vatan* bridges its traditional Sufi meaning—denoting the soul’s return to its divine origin—with the emerging nationalist discourse of the period, situating his work within a complex interplay of metaphysical and political thought. Crucially, Rifâ’î’s poetic vocabulary elevates the potential of Turkish within the Sufi tradition, as he develops a lexicon that harmonizes Turkish expressions with profound mystical themes. His use of terms like *sevgili* (beloved) and *sevdiğim* (my beloved) reimagines the expression of divine love, while phrases such as *yok-var olmak* (to be in nonexistence-existence) provide an accessible articulation of core Sufi concepts like annihilation (*fanâ*) and subsistence (*baqâ*). By synthesizing the linguistic heritage of earlier Turkish Sufi poets such as Yûnus Emre, Niyâzî Mısrî, and Uftâde, Rifâ’î not only strengthens the continuity of this tradition but also expands its expressive capacity, demonstrating the adaptability of Sufi poetry to the evolving needs of its audience. Ultimately, Rifâ’î’s poetry does more than sustain the Ottoman Sufi poetic tradition; it reimagines it in ways that resonate with the shifting intellectual and cultural dynamics of his time. His ability to balance instructive, didactic elements with lyrical and ecstatic expression positions his work as both a continuation of Sufi heritage and a medium for addressing modern existential and social questions. This duality—rooted in both classical forms and creative reinterpretation—exemplifies Rifâ’î’s unique contribution to late Ottoman *tekke* poetry. His works stand as both a testimony to the enduring relevance of Sufi thought and as a model of how spiritual and cultural traditions can evolve without losing their essence. By engaging thoughtfully with the dynamics of contemporary discourse,

Rifâ’î revitalizes Turkish Ottoman Sufi poetry and weaves it seamlessly into the fabric of modern contexts.

Bibliography

- Abdulgâki, Muhammed Fuâd. *el-Mu’cemü’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’ân*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.
- Afîfî, Ebu’l-Alâ. *Tasavvuf, İslâm’da Mânevi Devrim*. Translated by H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün, İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- Ahmet Midhat Efendi. *Ben Neyim? Hikmet-i Maddiyeye Müdafaa*. İstanbul: Tercümân-ı Hakikat Matbaası: 1891.
- Akçura, Yusuf. *Üç Tarzı Siyaset*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2018.
- al-Hucvirî, Ali b. Osman. *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-Mahcûb*. ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- al-Sarrâj, Abû Naşr, *el-Luma’ fî al-taşawwuf*. Translated by R. A. Nicholson. Leiden: Brill, 1914.
- Andrews, Walter G., Black, Najaat, and Kalpaklı, Mehmet. *Ottoman Lyric Poetry: An Anthology*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *Minhâcü’l-Fukarâ*. ed. Sâfi Arpaguş. İstanbul: Vefa Yayınları, 2008.
- Aracı, Emre. “The Turkish Music Reform: From Late Ottoman Times to the Early Republic,” in *Turkey’s Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*. ed. Celia Kerslake and Kerem Öktem. 336–148. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- Arberry, A. J. *Classical Persian Literature*. London: Allen & Unwin, 1958.
- Aşkar, Mustafa. “Niyâzî-i Mısrî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, 2007, 166-169.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.

- Aydın, Mehmet. "İnsân-ı Kâmil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXII, 2000, 330-331.
- Ayverdi, Samiha, Nezihe Araz, Safiye Erol, Sofi Huri. *Kenan Rifai ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*. İstanbul: Kubbealtı, 2003.
- Azamat, Nihat. "Osman Şems Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, 2007, 473-475.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi* 2/2 (1942), 279-387.
- Bilgin, A. Azmi. "Osmanlılar (tekke şiiiri)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, 2007, 559-562.
- , "Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı". *İlmi Araştırmalar*, I (1995): 61-82.
- , "Tekke Edebiyatı". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XL (2011), 381-384.
- Binark, İsmet. *Dost Kapısı: Ezel ve Ebed Arasında Ken'ân (Rifâî) Büyükkaksoy*. İstanbul: Cenan Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2005,
- Cevahiroğlu Ömür, Melek. "The Sufi Order in a Modernizing Empire: 1808-1876." *Tarih* 1, 1 (2009): 78-79.
- Crooks, Peter and Parsons, Timothy. "Empires, Bureaucracy and the Paradox of Power", in *Empires and Bureaucracy in World History: From Late Antiquity to the Twentieth Century*, edited by Peter Crooks and Timothy Parsons. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Curry, John J. "Sufism in the Ottoman Empire," in *Routledge Handbook on Sufism*, edited by Lloyd Ridgeon. 399-413. London: Routledge, 2021.
- Çağrıncı, Mustafa. "Hürriyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVIII, 1998, 502-505.
- , "Vatan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XLII, 2012, 563-564.
- Çavdar, Necati. "Ali Suavi'de Terakki ve Medeniyet Düşüncesi: Muhbir Yazıları". *Türk Dünyası Araştırmaları* 126, 149 (2020): 307-322.
- Çetinsaya, Gökhan. "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti" (The Mindset of Tanzimat from Kalemiyye to Mulkiye), *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* (The Legacy of Thought Transferred to the Republic: Learning from the Tanzimat and the Constitutional Eras), edited by Tanıl Bora, Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim, 2017.
- Dânişzâde Şevket Gavsî, "Musikînin Edebiyata Tatbiki", *Peyâm-ı Edebî*, İstanbul: 1330 [1912], 34: 5.
- Demirli, Ekrem. *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan (God and Human in Islamic Metaphysics)*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- , "Niyâzî-i Mısrî (Tasavvufî Görüşleri)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII, 2007, 169.
- , "Yunus Emre'de İnsanın Kadîmliği Sorunu: 'Ezelî Vatanda İdik'". *Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*. 98-109. İstanbul: İBB Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2010.
- DİA. "Encümen-i Şuarâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XI, 1995, 179-181.
- el-Herevî, Hâce Abdullah. *Menâzilü's-sâirin*. trans. Abdürrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Erbay, Erdoğan. "Terakki, İslam ve Ahmed Midhat Efendi", *Ahmet Midhat Efendi*, edited by Mustafa Miyasoğlu. Ankara: Kültür Ve Turizm Bakanlığı, 2012.
- Ergün, Mustafa, Çiftçi, Barış. "Türk Dünyasının İlk Ortak Eğitim Reformu: Usûl-i Cedîd Hareketi". *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı*. 1-14. İzmir: Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, 2006.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat [Stages]*. Edited by M. Ertuğrul Düzdağ. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

- Findley, Carter. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Gibb, Elias John Wilkinson, and Edward Granville Browne. *A History of Ottoman Poetry*. London: Luzac, 1907.
- Güldütuna, Hatice Dilek, Kayahan, Nazlı. "The Concept of the Goodly Life (*Ḥayāt Ṭayyiba*) in the Works of Kenan Rifā'ī". *Journal of Islamic and Muslim Studies*, Indiana University Press 7, 2 (2022): 50-82.
- Güler, Ömer Faruk, Merve Yıldız. "Eşrefoğlu Rûmî Dîvânı'ndaki Dinî Tipler Üzerine Bir Değerlendirme". *RumeliDE Uluslararası Hakemli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 32 (2023): 695-722.
- Güler, Feyza. "Şeyh Üftâde'nin Tasavvuf Anlayışında Aslî Vatan Düşüncesi ve Kaynakları". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV, 2 (2017): 191-207.
- Halman, Talat S. *A Millennium of Turkish Literature: a Concise History*. Edited by Jayne L. Warner, Newyork: Syracuse University Press, 2011.
- Hanioglu, Şükrü. *A Brief History of Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- . *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Hofer, Nathan. "Endowments for Sufis and Their Institutions," in *Sufi Institutions*, edited by Alexandre Papas. Leiden: Brill, 2021.
- Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. I. ed. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Işık, Sever. "Akideden Mite: Antikite'den 20. Yüzyıla İlerleme Kavramı". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 17, I (2017): 15-31.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Resâilu İbnü'l-Arabî: İbni Arabî'nin Risâleleri*. I. Translated by Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınevi, (t.y.).
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. "Tâhir", *Son Asır Türk Şairleri*. 1-10. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Jalâl al-Dîn Rûmî. *The Mathnawî of Jalâluddîn Rûmî*, I-VI. Edited by Reynold A. Nicholson. London: The Cambridge University Press, 1925-1940.
- Jamal, Mahmood. "Introduction." *Islamic Mystical Poetry, Sufi Verse from the Early Mystics to Rumi*. London: Penguin Books, 2009.
- Kafadar, Cemal. *Kim Varmış Biz Burada Yoğ İken? Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Kalkışım, M. Muhsin. "Şeyh Galib". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXXIX, 2010, 54-57.
- Kara, İsmail. "İslamcılık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce VI: İslamcılık*. Edited by Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Kara, Mustafa. *Din-Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- . *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Kelâbâzî, Ebu Bekir. *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*. Edited by Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Kemâl, Nâmık. *Vatan Yahut Silistre*. İstanbul: Trend Yayınları, 2004.
- Konevî, Sadrettin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları*. Translated by Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (The Genesis of Young Ottoman Thought)*. Translated by Mümtazer Türköne, Fahri Unan, İrfan Erdoğan. İstanbul: İletişim, 2018.

- Martran, Robert. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*. Translated by Server Tanilli. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 1989.
- Oktay, Neşe. "Recâizade Mahmut Ekrem ile Muallim Naci Tartışmasını Kanon Üzerinden Okumak". *RumeliDE Uluslararası Hakemli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 38 (2024): 310-325.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2003.
- Quataert, Donald, *The Ottoman Empire 1700-1922*. London: Cambridge University Press, 2005.
- Rifâî, Ken'ân. *Rehber-i Sâlikîn*. Edited by Mustafa Tahralı. İstanbul: Cenân Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Rifâî, Ken'ân. *İlâhiyât-ı Ken'ân*. Edited by Yusuf Ömürlü, Dinçer Dalkılıç. İstanbul: Günlük Ticaret Gazetesi Tesisleri, 1988.
- . *İlâhiyât-ı Ken'ân, Notalarıyla Bestelenmiş İlâhiler*. Edited by Yusuf Ömürlü. İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Yayınları, 2013.
- . *Listen from Love*. Translated by Asuman Sargut Kulaksız, Aylin Yurdacan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.
- . *Rehber-i Sâlikîn*. İstanbul, n.p., 1909.
- . *Seyyid Ahmed er-Rifâî*. ed. Mustafa Tahralı. İstanbul: Cenân Eğitim Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları, 2015.
- . *Sohbetler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.
- . *Şerhli Mesnevî-i Şerîf*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2000.
- . *Tuhfe-i Ken'ân: Armağan*. Edited by Mustafa Tahralı. İstanbul: Cenân Eğitim, Kültür ve Sağlık Vakfı Neşriyatı, 2018.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Edited by Carl W. Ernst. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.
- Silverstein, Brian. "Sufism and Modernity from the Empire to the Republic," in *Islam and Modernity in Turkey*, edited by Brian Silverstein. 65-66. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Somel, Selçuk Akşin, and Seyfi Kenan. "Introduction: The Issue of Transformation within the Ottoman Empire," in *The Ottoman Empire and Its Heritage: Politics, Society and Economy*, edited by Suraiya Faroqhi and Boğaç Ergene. Leiden: Brill, 2021.
- Şeyh Galib. *Hüsn ü Aşk*. Edited by Muhammed Nur Doğan. İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Şişman, Adnan. "Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XIII, 2002, 323.
- Tahralı, Mustafa, "Ken'ân Rifâî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXV, 2002, 254-255.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19. Asır Türk Edebiyatı*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 1988.
- Tatçı, Mustafa. "Yunus Emre". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XLIII, 2013600-606.
- Tekin, Mehmet. "Halkımızı Okumaya Alıştıran İlk Gazete: Tercümân-ı Hakikat". *Tarih ve Edebiyat Mecmuası* 18, 12 (1982): 28-33.
- Terzioğlu, Derin. "Sufi and the Dissident in the Ottoman Empire: Niyazî-i Mısırî 1618-1694." PhD Diss., Harvard University, 1999.
- Topuzoğlu, Tefik Rüştü. "Hezec". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XVII, 1998 302-304.
- Turan, Fikret. "Erken Dönem Türk Tasavvuf Şiirinde Dervişane Üslup ve Nazım Dili Tercihleri". *Âşık Paşa ve Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Oluşumu Sempozyumu Bildiriler 1-2 Kasım 2013 Kırşehir*. Edited by Fatih Köksal. 455-462. Kırşehir: 2013.
- Türesay, Özgür. "Between Science and Religion: Spiritism in the Ottoman Empire (1850s-1910s)." *Studia Islamica*, 113 (2018): 166-200.
- Uçman, Abdullah. "Muallim Nâci". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXX, 2020313-316.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk (Tasavvuf)". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, IV, 1991, 11-17.

- Ülger, Mustafa. “XIX. Yüzyıl Osmanlı Fikir Hayatında Konakların Yeri”. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, 1 (2008): 197-206.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Tanzimat’tan Sonra Fikir Hareketleri*. İstanbul: Maarif Vekaleti, 1940.
- Ünal, Mehmet, Nurettin Çalışkan. “Türk Şiirinde Vatan Kavramının Anlam Seyri”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 4, 11 (2017): 264-286.
- Yalçinkaya, Arzu Eylül. *Ken’ân Rifâ: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2021.
- Yazıcı, Tahsin. “Derviş”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, IX, 1998188-190.
- Yılmaz, İbrahim. “Klasik Arap Şiirinde Nazım Şekilleri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2004): 109-136.
- Zihni, Mehmed. *Meşâhîrü’n-nisâ*. II. İstanbul: Dârü’l-matbaati’l-âmire, 1295 [1877].

Özgün Derleme Makale ve Yazılar
Review Articles & Essays



Arabic Literature in America: Sufi Poems Quoted by Omar ibn Said

*Amerika'daki Arapça Literatür:
Ömer bin Seyyid'in Atıfta Bulunduğu Tasavvufi Şiirler*

Carl W. ERNST*

Abstract

One of the most remarkable figures in the history of Islam in America was Omar ibn Said (‘Umar b. Sayyid, 1770-1863), a Muslim scholar educated in West Africa, who was captured in warfare in his homeland and sold into slavery in America in 1807. For over half a century he lived in North Carolina, enslaved by the prominent Owen family of Fayetteville, and he left behind a small body of writings in Arabic that have for the most part been misread and misunderstood. In this article, I would like to present three short poems quoted by Omar in his writings, which provide a clear indication of the intellectual and theological range of materials that he was familiar with.

Keywords: Omar ibn Said, Islam in America, *al-Qaşıda al-Dimyātiyya*, *Maqşūrat al-jawhara*, *Wāsiţat al-sulūk*.

Özet

İslam tarihinin Amerika'daki en dikkat çekici isimlerinden biri, Batı Afrika'da eğitim görmüş, ana-vatanında savaşta esir düşmüş ve 1807'de Amerika'da köle olarak satılmış Müslüman bir âlim olan Ömer bin Said'dir (1770-1863). Yarım asırdan fazla bir süre Kuzey Carolina'da yaşamış, Fayetteville'in önde gelen ailelerinden biri olan Owen ailesi tarafından köleleştirilmiş ve ardında, çoğunlukla yanlış okunmuş ve yanlış yorumlanmış Arapça küçük çaplı bir lîretatür bırakmıştır. Bu makalede, Ömer'in

* William R. Kenan, Jr. Distinguished Professor Emeritus, University of North Carolina at Chapel Hill, Department of Religious Studies,

E-mail: cernst@email.unc.edu.

Received: 02.09.2024 **Accepted:** 13.09.2024 **Published:** 30.11.2024

Cite as: Carl W. Ernst, "Arabic Literature in America: Sufi Poems Quoted by Omar ibn Said," *Journal of the Institute for Sufi Studies* 3, 2 (2024): 127-140.



This article is distributed under license CC BY-NC-ND 4.0 International
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

yazılarında alıntı yaptığı ve âşına olduğu entelektüel ve teolojik malzeme yelpazesini âşikâr eden üç kısa şiir sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ömer bin Said, Amerika’da İslam, *Kasîde-i Dimyâtiyye*, *Dîvânü Ebî Medyen*, *Şerhu Vâsıtâtü’s-sülûk*.

Introduction

One of the most remarkable figures in the history of Islam in America was Omar ibn Said (‘Umar b. Sayyid, 1770-1863), a Muslim scholar educated in West Africa, who was captured in warfare in his homeland and sold into slavery in America in 1807. For over half a century he lived in North Carolina, enslaved by the prominent Owen family of Fayetteville, and he left behind a small body of writings in Arabic that have for the most part been misread and misunderstood. In a recent study, my colleague Mbaye Lo and I have produced a new interpretation of his eighteen surviving documents, systematically establishing their meaning, and using them to correct the lies and misrepresentations of Omar that were widespread among missionaries and advocates of slavery.¹ They maintained that Omar had converted to Christianity and had refused to consider going back to Africa because of his happiness as a Christian slave.

Our reading of Omar’s documents has yielded convincing evidence that this belief in Omar’s conversion was false. Not only did he habitually employ in his writings Islamic formulas from the Qur’ân and blessings upon the Prophet Muḥammad, but he also quoted and made reference to a significant range of Islamic texts in Arabic, something that has barely been recognized until now. He quotes twenty-five

1 Mbaye Lo, and Carl W. Ernst, *I Cannot Write My Life: Islam, Arabic, and Slavery in Omar ibn Said’s America* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2023). A preliminary version of the *editio princeps* of the Arabic texts can be seen online at https://openiti.org/projects/Digital_Editions.html as part of the Islamicate Texts Initiative (Open ITI).

passages from the Qur’ân and only five brief excerpts from the Bible. Arabic sources that he quotes include grammatical works by al-Ḥarîrî and Ibn Mâlik (the only sources previously discovered in Omar’s writings). In addition, at critical junctures Omar cited fundamental works of the Mâlikî legal school, such as the *Mukhtaşar* of Khalîl and the *Risâla* of Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî. All this escaped the notice of white enslavers and missionaries, who assumed that there could not possibly exist in Africa any literature to speak of, so they firmly believed that literate Muslims could only read the Qur’ân and nothing else.

In this article, I would like to present three short poems quoted by Omar in his writings, which provide a clear indication of the intellectual and theological range of materials that he was familiar with. In evaluating his use of these texts, as John Hunwick pointed out some years ago, several preliminary assumptions can be made. First, any text from which Omar quoted one or two lines was probably known to him in its entirety, since these texts were commonly memorized in West African Islamic academies. Second, it is reasonable to treat his quotations as intentional and not random; they should be interpreted both in terms of their location in Omar’s documents and with reference to their original context. Third, the items that we know he quoted were not the only texts that he had read.²

Analyzing Omar’s documents and the texts that he quoted highlights a paradox that faces

2 John Hunwick, “‘I Wish to Be Seen in Our Land Called Afrika’: ‘Umar b. Sayyid’s Appeal to Be Released from Slavery (1819),” in *Journal of Arabic and Islamic Studies* 5 (2003): 62–77.

any investigator of an unknown archive. That is, it is challenging to interpret a text without knowing the intellectual milieu that framed it, yet one cannot understand that situation without having read the texts. As a researcher on Central Asian Sufi texts put it,

In order to have a more or less adequate understanding of how the sufi brotherhoods evolved in the region and which transformations they underwent, it is indispensable to study the corresponding body of source materials; but in order to describe them according to the standards set, it is likewise indispensable to have a clear understanding of the phenomenon itself which after all is reflected in a given manuscript.³

Thus, the translation of the texts quoted by Omar is an important step for the comprehension of his writings as a whole.

While the full analysis of Omar's quotations from these writings is found in the monograph by Mbaye Lo and myself, I offer here translations of these three poems in their entirety, to provide a larger context for his writings. The text he quotes are the following: (1) a recitation of the 99 names of God in a poem of 61 verses, of uncertain authorship, known as "The Damietta Poem" (with some variations, *al-Qaṣīda al-Dimyāṭiyya*, *al-Manzūma al-Dimyāṭiyya*, or *al-Da'wa al-Dimyāṭiyya*); (2) a poetic sermon in 120 lines by the famous early Sufi of the Maghrib, Abū Madyan, entitled "The Pearl Poem in A" (*Maqṣūrat al-jawhara*); and (3) a theological poem in 144 verses on the fundamentals of Islamic belief, "The Pearl Necklace of the Path" (*Wāsiṭat al-sulūk*), by al-Ḥawḍī al-Tilimsānī. All three of these poems have a strong resonance with the themes, prac-

tices, and traditions of Sufism, which is not surprising in light of the strong presence of Sufism in West Africa over the centuries. To my knowledge, none of these poems has been previously translated into English, so this will be an opportunity to present sources of the Islamic literature of Africa that have not only been preserved in their original milieu, but also have played a part in the diaspora of African Muslims across the Atlantic under the appalling conditions of slavery. Space does not permit a detailed examination of these poems here, but they are presented as a notable example of the extent of the literary traditions connected to Sufism. Omar ibn Saīd's allusions to these texts two centuries ago is an important reminder that Islam and the Arabic language have had a role to play in America from its very beginning.

1. The Damietta Poem (*al-Qaṣīda al-Dimyāṭiyya*)⁴

Aside from being associated with Damietta in the Nile Delta, nothing is known of Nūr al-Dīn al-Dimyāṭī, the presumed author of this popular Arabic ode on the names of God, which circulated widely in the Maghrib and West Africa due to its magical and therapeutic virtues. Its commentators include the prominent Moroccan Sufi, Aḥmad Zarrūq (d. 899/1494). It is popular today in Arabic-speaking Internet forums and YouTube videos, where it is presented as having an exceptionally strong power over celestial and terrestrial bodies, as well as over humans and jinn, especially as protection against occult

3 Jürgen Paul, *Handlist of Sufi Manuscripts (18th - 20th centuries) in the holdings of the Oriental Institute, Academy of Sciences, Republic of Uzbekistan* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2021), ix-x.

4 Nūr al-Dīn al-Dimyāṭī, "al-Qaṣīda al-Dimyāṭiyya," al-Ṣafḥa al-Rashīdiyya al-Idrīsiyya li-aḥbāb wa-tilāmīdhāt al-sayyid al-sharīf Maḥmūd ibn 'Uthmān Baṣrī (blog), 13 September 2018, accessed August 19, 2022, <https://hi-ain.facebook.com/386896678322561/posts/729043544107871/>, a convenient source that has been used in the absence of any modern published edition. The divine names are capitalized in this translation.

influences.⁵ Its key feature is the inclusion of the 99 names of God mentioned in the Qur'ān, according to the standard list, generally presenting two names in a single verse. Omar cites verse 12 on God's forgiveness and wrath as the fourth quotation in a short undated text (Document 15 in our reckoning, listed as no. 8 in the ITI online version) that presents an outline of salvation. His quotation is inexact and even omits the two divine names mentioned in this verse (Forgiving and Wrathful), presumably out of respect for the divine names, and under the assumption that those familiar with the text would instantly be able to supply the missing names.

I begin first with "in the name of God" and "Praise be,"

for the uncountable gifts in revelation.

Among them is God's praise of himself for himself, since no reciter accounts for him.

And among them is God's blessing, then his peace

on Muṣṭafā, the perfect secret of existence.

And another is when a problem is solved by reciting the names of God when secluded.

5. We ask you, God, for safety and mercy, and in safety, O Merciful, no fears endure. O Compassionate, make my weak strength compassionate, O King, make me a helper and a refuge. O Lord, O Holy One, make me a transcendentalist, and a changer of evil to peace, O Peace! O Faithful, give me sound security, and a long full veil, O Preserver. O Glorious, remove my lowliness, for by your glory, I always have plenty, O Overpowering.
10. Reduce and humble the arrogant, O Lofty One, O Creator, make for me a retreat from people.

5 Ruggiero Vimercati Sanseverino, "al-Dimyātī, Nūr al-Dīn," in *EI3*, accessed August 19, 2022, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26037.

O souls' Originator, I'm exonerated;
O Shaper, by you my sickness is removed.
I've asked you, O Forgiver, for forgiveness and repentance;

O Wrathful, by your wrath remove the obstacles.

And give, O Giver, knowledge and wisdom.

and ease my sustenance, O Nourisher.

Open the way, O Opener, with guidance and goodness,

and favor me with knowledge, O Knower.

Seize the spirit of every enemy, O Seizer;

and O Releaser of grace, overwhelm me completely.

15. And O Diminisher, reduce every opponent's power, and O Exalter, raise me up despite the hater. By your strength, O Strengthener, my power is strengthened; O Abaser, be the one who humbles oppressors. You heard my prayer, O Hearer, so now become the Seer of my condition, with generous mercy. They complained of oppression to a Judge; he is the Just – how much hard tyranny has he destroyed! He is Gracious toward my state, merciful to my complaint, and Knowing of my weakness if I am disturbed.
20. I keep making mistakes, but the Gentle one conceals them; my Lord is Great at forgiving when I stumble. Pardoning one, cancel and forgive my sins and my missteps, Grateful one, maintain thanks in my heedless heart. And raise my station, Lofty one, for by your mention, my worth is glorious, O Mighty one. Preserver for my spirit, keeping me won't burden you,

- the Guardian, so send me sustenance, O Lord.
Your protection is enough, Sufficer, so save me;
you are Splendid, so illuminate my worth.
25. You are Judging, O God, so excuse me;
Loving one, make love descend into my heart.
My Lord Noble in giving, make my gift the best;
Watcher of enemies, that is enough, though they be none.
I've asked, O Answering one, for acceptance of something,
O Comprehensive good, the source of wondrous gifts.
Exalted one, make my memorial great for the people,
and raise my victory's army soon, O Quickener.
O Witness of a people in what they have done,
O Truth, take revenge upon them soon!
For you are my Protector, O Protector for them all,
and my sufficiency, since the Powerful one is guardian.
30. Strong one, strengthen my force, and preserve me,
and your first ones in my friendship, O Ruler!
I praise a Praiser who continues favor,
a Reckoner for those who seem cheerful destroyers.
And Lifegiver, extend for me a precious life;
Deathgiver, hasten death for my slanderous foes.
You began with your own goodness, Maker of gifts;
and you are the Restorer of all that fades or dies.
O Living one, bring back to life my dead heart, so I keep remembering you, Eternal one, while I am connected.
35. And O Finder, find for us every objective,
and O Supreme one, raise me, make me trustworthy.
O Single one, I have no relief but you;
O Everlasting one, relieve me, say, "Your worry's gone."
O Forceful one, destroy my enemy in his trap;
O Destiner, ruin the lying gossiper.
O Quickener, let my memory continue in the heights,
as my enemy's memory sinks, O Delayer.
For precedence, O First one, say, "You are the first,"
O Last one, decree that I die in prayer to you.
40. My God, show me the truth, you are the Outer,
and O Inner, cancel one who is a liar.
O Ruler, preserve people's rulers, when they become just and lofty, O Sublime one.
O Good one, drench me with goodness, serve me
with my fate; forgive and accept me, O Absolver.
O Avenger, my lord, avenge me on enemies,
be kind and pardon me, O Exonerater.
Be kind to me, O Kind one, and helpful,
you've been my fortress, Master of the Kingdom.
45. Pour your majesty on me, Majestic one;
your goodness keeps flowing, O Generous one.
O Apportioner, base my intention on justice;
Encompasser, collect for me satisfaction's rest.
O Rich one, replace my poverty with wealth,
O Enricher, sweeten my drink with contentment.
Preventer, prevent me from evil and protect me;
Damager, be a punishment for enviers.
Provider, provide me with knowledge, guide me;
Light, be the lamp for the light in my heart.

50. O Guide, guide me to the truth with wonders;
O Renewer, increase my gain of knowledge.
Keep guidance in my heart, O Subsisting one,
and be my link to the mind's knowledge,
O Inheritor.
Set my prayers on guidance, O Leader,
O Patient one, give me adornment for patience.
By your beautiful names! I prayed to you,
my lord.
As a beggar I brought them, my creator.
By your beautiful names! I prayed to you,
my sustainer.
As a beggar I brought them, my creator.
55. By your beautiful names! I prayed to you,
O God.
As a beggar I brought them, my creator,
In supplication to you, my lord, by their grace,
and by them I hope for every hoped-for goal.
So accept, O God, with your own satisfaction,
and help me against troubled times, many or few.
Be good, forgive, have mercy, suffice, and help quickly,
turn, guide, and save everything completely.
For after that, the names of God are many,
and the greatest is most beautiful to the wise.
61. So recite them, you there, repeat again,
And you'll see all things made easy and simple.
And God, be responsive to our prayer,
and please bestow your best bounties upon us.

2. The Pearl Poem in A (*Maqṣūrat al-jawhara*)⁶

Abu Madyan Shu'ayb al-Ghawth (d. 1198) is one of the most famous Sufis of the Maghrib, born near Seville and buried in Tlemcen where his tomb is a prominent place of pilgrimage. His Arabic poems have been widely known throughout the region.⁷ This particular poem, which includes some stern sermons on the topic of hellfire, was extremely popular in West Africa, and hundreds of copies of the text are known to exist. It is known as a *maqṣūra*, i.e., a poem rhyming in *alifmaqṣūra*. Its distinct character justifies its title, "the pearl" (*jawhara*). Especially noteworthy is the section in verses 20-26, where the author provides a list of the most prominent Sufis of Baghdad in the ninth and tenth centuries. This demonstrates a wide range of appreciation of the Sufi legacy, from the ecstasies such as Abū Yazīd and Maṣṣūr (Ḥallāj) to the founders of the four major Sunnī schools of law. Omar quotes lines 64 and 65 in his 1819 letter (Document 1 in our inventory, listed as no. 13 on the ITI website), addressed to his enslavers, Jim Owen and John Owen, as part of a strong warning against sin and invitation to repentance, accompanied by his request to be returned to Africa.

The poem in A that I have called the Pearl is a polish for the rust that stains the mind.

6 Abū Madyan Shu'ayb al-Ghawth, *Dīwān*, ed. 'Abd al-Qādir Su'ūd and Sulaymān al-Qurashī, (Beirut: Kitāb-Nāshirūn, 1432/2010), 89-95. The title refers to the use of *alifmaqṣūra* as the end rhyme. Fourteen additional lines not found in this edition (numbered 40, 50, 81, 83, 92, 95, 99-102, 111-114 in my translation) have been supplied from the Spanish translation by Ahmed Shafik, who discovered them in a manuscript in Libya. See Ahmed Shafik, "Poema de Exhortación Piadosa: Maqṣūrat al-Īawhara de Abū Madyan: Traducción y Notas," in *al-Andalus Magreb: Estudios Árabes e Islámicos* 23 (2016): 93-126.

7 Denis Gril, "Abū Madyan," in *EI3*, ed. Kate Fleet et al., accessed August 19, 2022, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24740.

- Don't keep company with others, except those who
guide you from error to guidance.
Don't be at peace with the world, for it
is a violent poison without a cure.
There is no hope of strength or healing
for one sickened by its disease.
5. One who does not study sciences and wisdom
is like the insects in the grass.
One who does not look away from the forbidden -
nothing can be expected from his heart but
obscurity.
One who seeks no counsel from the wise
and pious
is blackened inside from his regret.
We have no abode except the letters,
nor do we have knowledge except for virtue.
Save provisions for a lonely grave,
where a man has lost what he acquired.
10. So do a good deed for the day of judgment
to be rewarded at death when meeting
God.
My brother, practice repentance, patience,
silence, fasting, and nightly vigil.
You must do retreat and meditate
to be safe from speech that causes harm.
For death comes suddenly, so be afraid;
you'll meet it either by night or by day.
Repent what's past, and anticipate now
what still remains of life that is decreed.
15. Awake from sleep, you heedless one,
and study hard, and be aware –
Travel the path of one who surpasses men,
Muḥammad, best of messengers and prophets.
Be careful, boy, of wandering from his
path,
for innovations are the worst of deeds.
Beware of greed, and likewise envy,
avarice, vain wishes, and arrogance.
The best virtues are abstinence and humility;
practice good morals and be generous.
20. Follow Ma'rūf al-Karkhī and then Sarī,
then Ibn Adham, the pure and pious.
- Then Uways, and after him Abū Yazīd,
and Junayd – how beautiful these loyal
ones!
Then follow Masrūq, and Dhū al-Nūn
and Shiblū, and Malik the pure,
And Thābit al-Banānī, Ibn Wasī',
then Ḥabīb al-'Ajamī who came,
Sāliḥ al-Madd, and Faṭḥ al-Mawsilī,
Sufyān, Ṭāwūs al-Yamāniyā,
25. Also Shaqīq, al-Munkadirī,
and Khawāṣṣ, and Maṣṣūr were famous.
And Mālik and Shāfi'ī excelled,
and Ḥanafī and Ibn Ḥanbal.
They are the ones illuminated by light of
him
who is beyond all other lights,
The noblest born of woman,
the best example of generosity,
More bountiful than a flood during a
drought,
braver than a lion when facing the enemy.
30. Beg help from him, when battles clash
where there is conflict, and trouble centers.
Those who follow his tracks are saved,
but those who oppose him perish.
Of all who rebel, one seeking his intercession
perhaps will be saved from crimes he
committed.
Recognizing his guilt in this disaster,
paradise may be hoped for by their rank.
Then after this what he wants is attained
in pleasure in the highest paradise,
35. With clothing, food, and drink,
and then he weds his fair houri.
He attains great rank, including
a station alongside the chosen Prophet.
One who fights his soul over what it desires
finds his lord's satisfaction on judgment
day.
One who attains knowledge to practice it
reaches his desire and is saved from the
fire.
And one who is obedient to his parents
gets to eternity with full satisfaction.

40. One who is disobedient to his parents and does not repent, has a hard heart.
One who performs prayer at its times you'd call blessed and satisfied.
One who does prayer at other times you'd count cursed and destroyed.
One who fasts in heat and wakes by night receives all that he wants in paradise.
One who fails to give alms on what he earns,
his face and back will burn.
45. One who swears an oath as a criminal fire will scorch his face and scalp.
One who cares not from where his food comes,
his abode is hell, unlucky youth!
One who never stays within the laws will perish with swift retribution.
One who is slack in repentance himself will be burned until death.
The cause is your love of that which is worth
a gnat's wing to humanity's creator.
50. One who does not proceed with intention free of vanity only gains fatigue.
One who does not purify himself from usury
will be like lion's prey, all unaware.
One who does not abstain from fornication tomorrow becomes like a great mountain.
One who is with the crowd committing crime
licks the pus that drips from him.
One who does not save his tongue from lies—
consider hypocrisy as his profession.
55. One who kills a soul without any right receives eternal punishment from hellfire.
Snakes and scorpions bite him;
their poison won't abate in seventy years.
The serpent is the size of a camel,
and the scorpion is like black mules.
The serpent travels six months,
while the scorpion's journey is for a month.
One who doesn't struggle with his soul is lost,
and it won't stop calling him to ruin.
60. So protect yourself from enemies, these four:
the soul, the devil, the world, and desire.
Do not harm a Muslim in his possessions, his family, his honor, or his body.
Don't approach oppression, or orphans' goods,
don't drink wine, and you get salvation.
False testimony, slander of women,
and back-biting lies are great sins.
By God! You're turning gray – what are you waiting for?
my brother, do you grasp the fate of those departed?
65. Are you crazy, or are you a fool?
your hair is white, but the heart is black.
You have seen how death destroys,
turning lovers' houses into wasteland.
It alarms them no matter what they own,
orphaning children and burdening women.
You will think them hunters after happiness
in the narrow grave in suffering.
How shall one who seeks heaven ease up or sleep, if he obeys the lord?
70. How shall he laugh if he fears hellfire?
Amazing! how the weakling enjoys himself!
How can we be safe from hell fire,
before we reside in highest heaven?
For beyond us there will be the balances,
then the bridge, and scrolls unfurled –
A man will not recall his family there until he sees salvation from those three.
Don't pay attention to your soul, or an innovator,
and don't accompany the ignorant.
75. Do not follow the erring and lustful,
or those who invite you to vanity.
Stay with the wise and the insightful,
my brother, so they save you from desire.
Hold the image of death before your eyes to make poverty and suffering easy for you.
Then remember the grave and the fear of Munkir
and Nakīr and their dreadful task.

- Their eyes are like blazing lightning,
 And their voices sound like thunder,
 80. When they come with dragging hair
 to question the dead in the grave.
 The dead man remains terrified to see
 these angels and becomes confused.
 God supports those who have faith
 as they answer, in this world and the next.
 The transgressor remains terrified,
 as they beat him with iron goads and
 hooked rods.
 And after this reproof and mustering,
 the sun's heat, as it comes close to people,
 85. Finally multiplies seventy times,
 boiling the brains of all who disobey.
 God will question all the worshippers
 about four things, so think about them:
 Their lives and what has perished of their
 youth,
 that's lost, and what they purchased,
 What they did with what they learned—
 store up rewards, so you can answer this.
 The lord will put a seal upon their mouths
 so that their limbs will tell about their sins.
 90. "Would that this creation never existed,
 and that the day of judgment were not
 seen!"
 This day will be difficult, and feared
 by every prophet, and every near angel.
 Out of ignorance we have forgotten it.
 Alas, our hearts distracted to indifference!
 For everything you did is written down
 what you seek pardon for, both great and
 small.
 For death is unavoidable for all,
 no doubt of resurrection and reward.
 95. Our sins surround us;
 we weep over them and never tell them.
 Our eyes don't see, as if by night,
 blinded from guidance by worldly desire.
 Our life is fated to be heedlessness
 of guided paths on which the race is run.
 Our ears do not listen to the preacher;
 their hearing's deafened by obscenities.
 We spend the day in search of sustenance
 and pass the night in deepest sleep.
 100. It's a loss that has been aggravated
 to an extreme well known to the insightful.
 One who sells his religion for interest,
 will disobey during a fleeting life.
 One who invests it for the benefit of oth-
 ers,
 will be in the most precious of assets.
 I warned you of corruption and rebellion,
 I guided you with counsel and advice.
 I told you what to do, but I didn't do it,
 I forbade you, but my heart didn't cease.
 105. I preached to others, but I should have
 preached to my soul,
 for it had abandoned the castle of guid-
 ance.
 Preaching to others is a torch that sancti-
 fies –
 it burns itself but is a light for people.
 It's a whetstone for sharpening another's
 spearpoint
 made of iron, although it cannot cut.
 By my soul! Be first to copy its command
 and prohibition in everything traditional.
 Command the right, forget about yourself,
 As you have read in revelation's book.
 110. My soul, why do you say what you don't
 do?
 The word of one who doesn't act is hateful.
 I hope you will make efforts for salvation
 In order to become intelligent.
 Abandon vanity, open up to the guide,
 And be sincere, to round up enemies.
 This is advice I give
 to the sensible, the sane,
 And every Muslim longing
 For a fate that leads him to the right path.
 115. I've asked you, God almighty, who looks
 over him
 with a pure prayer, who is a host,
 And by the Hashemite prophet Ahmad
 Who seals peace and victory for me to-
 morrow,
 For all the Muslims, each and every one,
 Living or dead, and underneath the stars.
 May God the Creator bless
 the Messenger, the chosen sea of faith,
 As many times as he numbers his crea-
 tures, in heaven

And earth, as grains of sand, plants, and pebbles.

120. May God bless his companions and family,
The stars that guide the travelers by night.

3. Pearl Necklace of the Path (*Wāsiyat al-sulūk*)⁸

This poem was written by another scholar from Tlemcen (modern Algeria), a poet known as al-Ḥawḍī, who was a close disciple of the famous theologian Abū ‘Abd Allāh al-Sanūsī (d. 895/1490).⁹ The latter was the author of many important works on Islamic theology and mysticism, and was particularly famous for his creeds, which are available in short, medium, and long versions. Al-Ḥawḍī transformed the short creed of al-Sanūsī into a poem of 144 verses, making it a neat summation of Islamic doctrines, handily available for memorization because of its verse form. Al-Sanūsī was so appreciative of his disciple’s poetic summary that he wrote a detailed commentary on it. The poem’s Sufi tendencies are evident in passages like lines 25-26, where the author reflects on the prophetic saying that describes creation as the vehicle by which God is known. Omar quotes verse 2 at the beginning of his 1819 letter to the Owen brothers, and also as the first quotation in Document 15, mentioned above. For him, it functions as a declaration of divine transcendence that is a fitting way to begin any writing.

[Invocation]

Praise be to God, proved by our creation,
then by our need of him,

8 Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf al-Sanūsī al-Ḥasanī, *Sharḥ wāsiyat al-sulūk*, ed. Nizār Ḥammādī, (Damascus: Dār al-Taqwā, 1440/2018), 249-257. Since the poem of al-Ḥawḍī covers a number of themes, section titles have been added in brackets; the author had already inserted the word “section” in several places, evidently with the same intention.

9 H. Bencheneb, “al-Sanūsī,” in *EI2*, ed. P. Bearman et al., accessed August 18, 2022, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1001.

The first, the only, without beginning,
the last, the eternal, without ending.

I praise him in thanks at all times,
for guidance to the faith.

Then blessing and eternal peace
upon the chosen Prophet Muḥammad,

5. His fine, gracious, and noble family,
and his companions, pious men and caliphs.

[Introduction]

Now the noblest science is theology,
since he on whom it rests is its foundation.
I have asked God to make easy for me
a poem in *rajaz* meter with clear meaning,
Close to the source and the topics
that youths study in academies,
Which take the reader outside narrow dogma,

requiring an insight that’s correct.

10. Many a just man among the great
gets from it what he needs, since it’s a
summary.

I named it “the Pearl Necklace of the Path,”
since it explains the nature of the path.

And we ask our lord for success
towards guidance, towards realization.

[Reason in Theology]

The subject is in dividing intellect’s judgment
by clarify of proof, not by tradition.

The intellectual realm is restricted to proof
by necessary, possible, and impossible.

15. So intellectual necessity is everything
that is not impossible for the active intellect.

And the impossible is all that is not found
as a concept in intellect when intended.

The possible can correctly be nonexistent
or existent, but its eternity is impossible.

Then for adults it is legally required
to know the truth of God decisively

From the necessary, possible, and impossible,
not by tradition, but by proof.

20. In this way, the truth of the noble prophets
flows for them by these principles.

[Proof of God as Creator]

The first, whose existence is necessary—
his proof is our existing world.

For it requires an originator
independent of any other,

So that the subject is not thought to depend
on circular reasons or endless chains.

That is itself the proof of eternity,
the everlasting denial of nothingness.

25. Before, God was a solitary treasure
who had no need to create anything.
But he made creatures so they would know
him,
and worship him, and proclaim his unity,

[The Nature of God]

And his existence, different in its essence
and attributes from anything temporal,
Is not a body, no! Not bodily,
and not a place, not spatial.

And nothing is above to overshadow him,
nor any foundation beneath to lessen him.

30. He has no left or right or before
or behind or sleep or state of slumber.
For if he were to incline to the temporal —
glory to him!—he would be created,
Because of the preceding conclusive
proofs of eternity and permanence.
For he the most high exists by himself,
and independent in his holy attributes.
He does not stand in need of any place
or position to produce a journey,
35. For permanent eternal attributes
require the attribute of transcendence.
And he is solitary in his kingship,
and all is under his wrath and possession.
He has no second and no peer,
no administrator or minister,
For if by fate such were to be the case,
there would be two gods, or even many.
Impotence unavoidably negates
description of God, due to difference.
40. But proof and demonstration is correct,
because he is one without a second.
Living, knowing, wishing, decreeing,
conversing, hearing, and seeing,
Knowledge, power, and wish,
with life: you have won a gift.

Were a single one of these attributes de-
nied to him,
all being from him must have been de-
stroyed.

[Creator and Creation]

But the creator's power has influence,
and every being is measured by it.

45. And with the wish he is the specifier
and by it every measured thing is speci-
fied.

They both have connection to the possible,
not to the impossible, by clear proof.

And servants have an elemental power
through the creator's own created power.

But he is not subject to influence
from servants; that is the teaching of guid-
ance.

Just as they have an intended purpose,
he has one in his healing and beneficence.

50. The servant is compelled by this expres-
sion
in a frame chosen without coercion.
But our lord does as he wishes,
fate flowing according to his desire.

[God's Knowledge]

And his knowledge absorbs what is known,
containing existence and nonexistence.

He has encompassed everything named
in knowledge, in number, and in splendor.
The universal is not hidden from his
knowledge

among the rest of things, nor the partic-
ular,

55. On land or sea or in the heavens,
or anything else in existence.
His hearing, sight, and speech are all
existent, having no cessation,
Eternal, like his sublime essence,
and like his lofty radiant attributes,
Which have the book and saying as a
scripture—
denying that to him would be a defect.
But defect in his attributes is impossible—
no, he is first and truest in perfection.
60. He hears the footfalls of ants and mosqui-
toes
whether in desert or in deep ravine.

He hears the worry in one's thoughts
and what is uttered in one's mind.
He sees the atom and what is yet smaller;
nothing is hid from him in any station.
And he sees food on the path
of its journey through veins to limbs.
All that is heard and all that is seen
is unveiled to our powerful lord.

65. His hearing and seeing are both connected
to everything existing, as verified.

[God's Speech: the limits of scripture]

His speech is eternal, without discrepancy,
without sounds, and without letters.
Moses heard him on Mt. Sinai,
and our Prophet heard him in the heights.
But all that's thought within the heart,
the conceptions, and the limbs –
Our lord God the powerful king
is glorious and mighty beyond that.

70. Resemblance does not apply to one who
lacks
resemblance or likeness, which he tran-
scends.
Intellects are confounded by describing
him;
there is no path to comprehending him.
How different are they who are guided to
him
by his creation, from those who seek proof
of him.

Section. [God's Attributes]

And the attributes that are mentioned are
for negation, for the soul, or for the essence.
So it is incumbent on mature believers
to firmly know that these are all correct,
75. In our lord's truth, just as it's impossible
for their opposites to be in his transcen-
dent truth,
Since he is prior and truer in majesty,
in ornaments of glory, and qualities of per-
fection.

Section. [God's Actions are Free]

As for what he permits in his actions,
the possible proclaims his perfection.
Therefore what he originates for people,
and sustenance that he conveys to them,

- And benefits that he has shown to them,
and all the bounties and the gifts,
80. And the guidance and the faith,
and deviation and disobedience,
And generosity and reward,
and permission and punishment—
There is no duty for him in all these;
rather, he is deserving of praise.
If he is kind to the sinner and harsh to the
good,
and merciful to all, yet punishes the whole,
That is the possibility that was ordained,
and his action was fine and beautiful.
85. The one who has absolute ownership
has control that is verified.
If some affair were obligatory for him,
or if his possibility became impossible,
Permissible would turn into impossible,
or necessary – that's incomprehensible.
And seeing God is proven intellectually;
how, in this world or the next, comes from
tradition.
Just as God sees us without direction,
we shall clearly see his sublime essence.
90. The view of one who denies this is refuted,
for he who is transcendent is existent.

Section. [Revelation]

The mission of the noble prophets
to humankind is in accord with reason,
Despite their challenge to the miracles
according with the prophets' call to people.
For this is in the role of the divine word,
addressing people without any error:
"My servant speaks truth; accept what he
brings,

- and follow him in everything he does."
95. Then in the prophet's case, it is necessary
to meet what he calls for with acceptance
Or the miracle that they challenged,
according with his call when it appeared.
Honesty, purity, and eloquence
are parts of prophecy to him entrusted,
And his authority is to be seen
over his people, likewise his command.
And they prefer him over their posses-
sions,
life, and children, and their family.

100. It is right that none can accuse him,
of lies, deception, or sinfulness,
Or hiding any part of revelation,
or abandoning advice for violent force.
He defies every description attached to
him
by faultfinding and all that it implies.

[The Prophetic Role]

The Prophet is permitted necessities
recognized as the human condition,
Such as eating, drinking, marriage,
sleeping, sickness, war, and conflict,

105. Lodging, riding, wearing clothes,
and everything else on which life is based,
And other things required by the body.
His words and deeds are all beautiful!
The right of one prophet is like the right of
all of them,
since they are the people worthiest of
highest honor,
For they are in the attribute of prophecy,
made equal or superior to humanity.
Some exceed others in their gifts,
distinguished by superior degrees.

[Uniqueness of Muḥammad]

110. But the best of the prophets and the mes-
sengers
is our prophet, Muḥammad the faithful
guide.
Existence was created from his light,
so proof and demonstration then appeared.
For he has brought the established Qur'ān,
a miracle to last through the ages,
And miracles whose number is uncounted,
whose worth is proclaimed among the
prophets.
Every prophet's miracles came to an end
when he expired, while his law remained.

115. But the signs of Ahmad did not expire
nor were they voided over time by resis-
tance.
The everlasting miracle of the Qur'ān,
one of the greatest proofs, will be enough,
And his completed mission to the wise,
the strongest evidence he was the best of
men.

And if tomorrow he holds the flag among
the prophets,
his community will thereby be the best.
This is proof by intellect and tradition,
which intellects don't contain by counting
it.

[Faith]

120. Faith and confirming it are necessary,
with everything that sums up or defines it,
Like duty, the exemplary, or virtue,
that constitutes his glorious community.
And faith in the angels is required,
and their reality, so don't neglect it.
And all that is affirmed, delivered, and
corrected by his words, should be estab-
lished.
And everything that's finished or will fin-
ish now,
and things that are concealed in the future,

125. Like what will happen at the end of time –
corruption, opposition, and dissent,
The question of the grave and its reward,
and punishment and forgiveness,
Resurrection, bridge, and balance scales,
garden of paradise and fire of hell.
When all associations are cut off,
and justice is delivered to the people,
Then one who obeyed or rebelled in action
is rewarded in measures weighing a mus-
tard seed.

[Judgment]

130. There is no one who escapes his own in-
justice
in anything, even if it's only nail clippings,
Except if God wishes it from generosity,
bestows forgiveness, and satisfies oppo-
nents,
With hidden things other than that,
and every strange thing that is controver-
sial,
Like the night of the ascension and what
it entails,
and everything good that it produced for
him;
That is an ocean that does not have a shore,
nor do buckets muddy its water.

[Prayer]

135. Let us be satisfied with them to this extent,
since it contains enough for happiness.
And let us ask God, who inspires us
with his grace, for the poem on what he
taught us,
That it closes beautifully for us and with
proof
both for a question and at time of death.
Let him show forgiveness to the fathers
and the mothers, so too the prophets,
and our shaykhs from whom the light
of their influence shines on us and explains,
140. And every reciter and every scribe
and kindly overseer and master,
By the glory of the best of prophets,
Muṣṭafā,
illustrious leader and best possession,
Muḥammad the praised, the best of prais-
ers,
the chosen one, beloved of creation's lord.
The best of blessings and peace be upon
him,
the dawn that dispels the shadows of dark-
ness,
And his family, companions, and all who
follow him privately and publicly.

Bibliography

- Abū Madyan Shu'ayb al-Ghawth. *Dīwān*. Edited by 'Abd al-Qādir Su'ūd and Sulaymān al-Qurashī. Beirut: Kitāb-Nāshirūn, 1432/2010.
- al-Dimyāṭī, Nūr al-Dīn. "al-Qaṣīda al-Dimyāṭī-yya," al-Ṣafḥa al-Rashīdiyya al-Idrīsīyya li-aḥbāb wa-tilāmīdhat al-sayyid al-sharīf Maḥmūd ibn 'Uthmān Baṣrī (blog), 13 September 2018, <https://hi-in.facebook.com/386896678322561/posts/729043544107871/>, (accessed August 19, 2022).
- Bencheneb, H. "al-Sanūsī," in *EI2*, ed. P. Bearman et al. 2012, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1001, (accessed August 18, 2022).

- Gril, Denis, "Abū Madyan," in *EI3*, ed. Kate Fleet et al., 2016, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24740, (accessed August 19, 2022).
- Hunwick, John. "'I Wish to Be Seen in Our Land Called Afrika': 'Umar b. Sayyid's Appeal to Be Released from Slavery (1819)," in *Journal of Arabic and Islamic Studies* 5 (2003): 62–77.
- Lo, Mbaye, and Carl W. Ernst. *I Cannot Write my Life: Islam, Arabic, and Slavery in Omar ibn Saïd's America*. Chapel Hill NC: University of North Carolina Press, 2023.
- al-Sanūsī al-Ḥasanī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf. *Sharḥ wāsiṭat al-sulūk*. Edited by Nizār Ḥammādī. Damascus: Dār al-Taqwā, 1440/2018.
- Shafik, Ahmed. "Poema de Exhortación Piadosa: Maqṣūrat al-Ŷawhara de Abū Madyan: Traducción y Notas," in *al-Andalus Magreb: Estudios Árabes e Islámicos* 23 (2016): 93–126.
- Vimercati Sanseverino, Ruggero. "Al-Dimyāṭī, Nūr al-Dīn," in *EI3*, 2015, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26037, (accessed August 19, 2022).



Sufi Theory in Chinese

Çin Dilinde Tasavvuf Düşüncesi

Sachiko MURATA*

Abstract

There are only four Islamic texts on theology and philosophy which are known to have been translated into Chinese before the twentieth century. One of them, *Ashi* “at al-lama’ât, Jāmī’s commentary on Fakhr al-Dīn ‘Irāqī’s *Lama’ât*, was translated by She Yunshan. He was one of the earliest members of the school of thought known as “the Muslim Confucianists.” In this article, I will present a few examples from Yunshan’s translation, who is also known by the penname Ponachi, in order to illustrate the elegance of his understanding of the universal dimensions of Sufism.

Keywords: She Yunshan, Ponachi, ‘Abd al-Raḥmān Jāmī, the Rays of the Flashes.

Özet

Yirminci yüzyıldan önce Çinceye tercüme edildiği bilinen sadece dört adet dinî-tasavvufî metni bulunmaktadır. Bunlardan biri, Mollâ Câmî’nin Fahreddîn İrâkî’nin *Lema’ât* adlı eserine yazdığı şerh olan *Eşia* “tü’l-*lema’ât*’tır. Eserin mütercimi olan She Yunshan, “Müslüman Konfüçyanistler” olarak bilinen düşünce okulunun ilk üyelerinden biridir. Bu makalede, “Ponachi” mahlasıyla da tanınan Yunshan’ın sözü edilen tercümesinden birkaç örnek sunarak, onun tasavvufun evrensel boyutlarına dair sahip olduğu derin anlayışı göstermeye çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: She Yunshan, Ponachi, Abdurrahmân Câmî, Eşia “tü’l-*lema’ât*.

* Professor, Stony Brook University, NY, Department of Asian & Asian-American Studies,
E-mail: sachiko.murata@stonybrook.edu.

Received: 06.09.2024 **Accepted:** 16.09.2024 **Published:** 30.11.2024

Cite as: Sachiko Murata, “Sufi Theories in Chinese,” *Journal of the Institute for Sufi Studies* 3, 2 (2024): 141-148.



This article is distributed under license CC BY-NC-ND 4.0 International
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Introduction

Only four Islamic texts on theology and philosophy are known to have been translated into Chinese before the twentieth century. All four were in Persian and written by well-known Sufi teachers. Two are from the thirteenth century, namely *Mirṣād al-‘ibād* of Najm al-Dīn Rāzī and *Maqṣad-i aqṣā* of ‘Azīz Nasafī. Two more were written by ‘Abd al-Raḥmān Jāmī, the prolific poet and propagator of Ibn ‘Arabī’s school of thought, who died in 898/1492.

One of the two books by Jāmī was *Lawā’ih*, which was translated by Liu Zhi 劉智 in the early 18th century, and which I translated into English in *Chinese Gleams of Sufi Light*.¹ The other is *Ashī‘at al-lama’āt*, “The Rays of the Flashes,” which is Jāmī’s commentary on Fakhr al-Dīn ‘Irāqī’s *Lama’āt*. ‘Irāqī wrote *The Flashes*, which is an exquisite little text on divine love, after attending Ṣadr al-Dīn Qūnawī’s lectures on Ibn ‘Arabī’s *Fuṣūṣ al-ḥikam*. So, in fact, we have three Chinese texts pertaining to the line of Ibn ‘Arabī and Qūnawī. Two are by Jāmī and the third is by ‘Irāqī, which is included in Jāmī’s text. The translator, however, makes no attempt to distinguish ‘Irāqī’s text from Jāmī’s commentary, so it would be extremely difficult to separate the Chinese text of the *Flashes* from its explanation.

The translator of *Rays* was She Yunshan 舍蘊善. I will be referring to him as Ponachi 破衲癡, which is the penname he used when he translated the book. He was one of earliest and most active members of the school of thought known as the Huiru, “the Muslim Confucianists.” He was also involved with the translation of *Maqṣad-i aqṣā*. He was born around 1635 and was still alive in 1697, when

he wrote a preface to the genealogy of the Huiru composed by one of his students.²

We do not know when Ponachi translated *Rays*. From the genealogy we do know that he found it the most difficult of the Persian texts with which he worked. This is not surprising, given that Jāmī was well-versed in the technical terminology that was established in the thirteenth century by Qūnawī and his students, such as Sa‘īd al-Dīn Farghānī, ‘Afīf al-Dīn al-Tilimsānī, and Mu‘ayyid al-Dīn Jandī. None of these authors is easy to read. In contrast, even though ‘Irāqī was a student of Qūnawī, he wrote prose and poetry that is relatively simple and straightforward.

In any case, in his commentary on the *Lama’āt*, Jāmī wanted to show that ‘Irāqī’s text, despite its apparent simplicity, is deeply rooted in this school of philosophical Sufism. Jāmī was of course a master of this school of thought, as he demonstrates in several theoretical books. The earliest of his books on philosophical Sufism was *Naqd al-nuṣūṣ*, which consists mainly of texts selected or translated from the main line of Ibn ‘Arabī’s followers. And the last of his books was his Arabic commentary on the *Fuṣūṣ al-ḥikam*.

Jāmī’s 150-page commentary on the *Lama’āt* has a dense introduction concerning technical terms. He then uses this terminology throughout the text in order to show how ‘Irāqī is firmly rooted in the metaphysics, cosmology, and spiritual psychology that formed the backbone of this school of thought.

In their writings the Chinese scholars made little or no attempt to transliterate Arabic words into Chinese. This meant that they needed Chinese equivalents for all the Islamic terminology. This situation was much dif-

1 Sachiko Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü’s Great Learning of the Pure and Real and Liu Chih’s Displaying the Concealment of the Real Realm* (Albany: SUNY Press, 2000).

2 On this genealogy, see the study of Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*, (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2005).

ferent from that of other languages, especially those that adopted the Arabic script, for those languages simply imported Arabic and Persian as needed—as we do in English.

The Chinese terminology that Ponachi and other Muslim scholars used would have been familiar to all educated Chinese, since they would have been conversant with the language of Neo-Confucianism, which had been the basis of the Chinese worldview for centuries and was presupposed in the examinations through which government officials were accepted and promoted. Western scholars call this school of thought “Neo” because, in contrast to early Confucianism, it borrows and adapts many concepts from Daoism and Buddhism.

I began translating Ponachi’s book into English about five years ago. I am following the literal meaning of the Chinese terms as closely as I can. At the same time, I am trying to translate the terminology as it has been rendered into English by Western specialists on Chinese thought. As a result, the English text reads like a book on Chinese philosophy, which in fact it is. But, as soon as we juxtapose it with the Persian original, we see that it is also a thoroughly Islamic text.

In order to provide a sense of what Ponachi accomplished by translating this book into Chinese, I want to take a brief look at the first five sentences of the second flash in ‘Irāqī’s text, which altogether has twenty-eight flashes. The first three sentences are prose, the second two are two lines of poetry. The sentences are these:

سلطان عشق خواست که خیمه به صحرا زند.
در خزاین بگشود. گنج بر عالم پاشید.

Sultan Love wanted to pitch His tent in the desert. He opened the door of the storehouses. He sprinkled the treasure on the cosmos.

In the first Flash, ‘Irāqī had explained that Love—which is the absolute, unbounded reality that underlies all reality—disclosed itself as lover and beloved and thereby established all dualities in the universe. Now, in the second Flash, ‘Irāqī is explaining how Love discloses Itself through the multiplicity of the universe.

In his commentary, Jāmī assumes that the reader already knows that “Sultan Love” means the beginningless and endless Essence of God, since this was explained in detail in the introductions and the first Flash. Hence he comments that the discussion here concerns the Essence understood as the Beloved, not as the unbounded, absolute reality, which transcends any sort of relation with anything else. This is because, “the Essence Itself has an equal relation with the existence and the nonexistence of the cosmos. It does not demand the existence of the cosmos, nor does It demand its nonexistence.”

Ponachi translates “Sultan Love” as “the sovereign of Real Love.” The word Real (*zhen* 眞) plays an especially important role in Chinese Islam. It is used to translate Arabic *ḥaqq* in its two main senses, that is, “real” as opposed to unreal, and “truth” as opposed to falsehood. It is also used as a modifier to show that something is thoroughly Islamic. One of the most common designations for the religion of Islam is “The Pure and the Real” (*qingzhen* 清真). As a result, the word “Real” occurs much more often in the Chinese translations of Persian texts than does the word *ḥaqq* in the Persian originals. Ponachi’s translation of “love” as “real love” is a good example.

In Jāmī’s explanation, we meet several important technical terms, including “unboundedness” (*itlāq*), “Essence” (*dhāt*), “existence” (*wujūd*), and “nonexistence” (*‘adam*). The translator needed Chinese equivalents for these words. Existence and nonexistence—or

being and nonbeing—are common terms in Chinese thought, so the difficult words here are *dhāt*, “Essence,” and *iṭlāq*, “unboundedness” or “absoluteness,” both of which are used frequently by Jāmī.

In Islamic thought the word *essence* is used to designate the thing in itself as contrasted with the thing’s names and descriptions. In the case of God, the standard triad is Essence, attributes, and acts. The word “attributes” (*ṣifāt*) is a synonym for “names” (*asmā*), both of which are commonplace in Islamic texts. But how should they be expressed in Chinese? For both attribute and name, Ponachi uses two Chinese characters to designate one Arabic word. For “names,” he sometimes uses “names-and-colors” (*mingse* 名色) and sometimes “venerated names” (*zunming* 尊名). For “attributes” he uses “movements-and-stillnesses” (*dongjing* 動靜). In the ancient *Yijing*—“the Classic of Change” to which both Confucianism and Daoism look back—and in later Chinese thought, “movement and stillness” are used to designate all activity in the universe. The relation between the two is similar to that between *ḥaraka* and *sukūn* in Islamic texts. When Jāmī talks about God’s “names and attributes,” as he commonly does, the Chinese text typically has four characters, which I translate, for example, as “names-and-colors and movements-and-stillnesses.”

As for God’s Essence, it is unknowable by any but God Himself, which is why knowledge of Him is confined to His names and attributes. Jāmī explained this in the introduction. After translating Jāmī’s explanation there, Ponachi made the comment that this is exactly what the Confucian scholars say when they draw a distinction between the Non-Ultimate (*wuji* 無極) and the Great Ultimate (*taiji* 太極), a well-known discussion in Neo-Confucianism.

As a Chinese equivalent for the word *dhāt*, Ponachi uses several different words. Most

commonly he uses “suchness” (*ran* 然), though usually with a modifier, as in the expression “the root suchness” (*benran* 本然), which occurs 140 times in the text. Translators of Chinese texts often render “suchness” as “self-so.” It means what a thing is in itself. It points to something that is undoubtedly there but is also ineffable and beyond. This is exactly what the word *dhāt* does in Arabic. Remember that *dhāt* is originally a pronoun, meaning “possessor of.” Pronouns, as the Arabic grammarians tell us, “point” (*ishāra*) at something without telling us what the thing is. Hence when we talk about God’s attributes, we are explaining the reality at which we are pointing. In this sense, the word *dhāt* means the same as the pronoun *huwa*, “He.” Hence *huwiyya*, “he-ness,” is a synonym for essence.

The next important term, *iṭlāq*, I am translating here as “unboundedness.” Ponachi translates it as “penetration” (*tong* 通), a common philosophical term that suggests omnipresence—for example, the omnipresence of the Dao. This is the same sort of notion that can be understood from the Quranic verse *He is with you wherever you are* (57:4).

In the passage, Jāmī says that ‘Irāqī is looking at Love “in respect of belovedhood, not in respect of unboundedness.” The Chinese reads, “from the level of Belovedhood, not from the station of the Penetrating Suchness.” Jāmī then writes, “the Essence Itself has an equal relation with the existence and the non-existence of the cosmos; It does not demand the existence of the cosmos, nor does It demand its nonexistence.” Ponachi translates: “In respect of Itself, the Substance is equal relative to the being and nonbeing of the world; It searches neither for its being nor for its nonbeing.” Here Ponachi translates essence as “substance” (*ti* 體), as he does in several other passages as well. Substance is one of the most common terms in Neo-Confucian thought. It designates the thing in

itself as contrasted with its “function” (*yong* 用). The pair, “substance and function,” is used in much the same way as the Arabic pair “essence and attribute.”

To come back to ‘Irāqī’s first sentence, he said, “**Sultan Love wanted to pitch His tent in the desert.**” Jāmī next explains that the “tent” which Love wanted to pitch was manifestation (*zuhūr*). And the “desert” in which Love pitched the tent was “the engendered beings” (*mukawwanāt*). The “engendered beings” are all the things that come into existence as a consequence of God’s engendering command (*amr takwīnī*), which is His word “Be!” (*kun*). In other words, the engendered beings are all creatures.

Ponachi translates ‘Irāqī’s sentence as “[Love] wanted to set up the curtain of the treasure of appearance in the great desert of the ten thousand images.” “Ten thousand images” is a fine translation for “engendered beings.” “Ten thousand” is a commonly used to refer to all created things, as in the common Chinese phrase “heaven, earth, and the ten thousand things.” Muslims understood this phrase to be equivalent to the Quranic expression, “heaven, earth, and everything between the two.” The idea that the ten thousand things are “images” (*xiang* 象) is often found in Chinese thought. After all, “manifestation” is the manifestation of something. To talk about phenomena is to say that there are noumena beyond the phenomena. In Quranic terms, everything is a “sign” of God, that is, an image pointing to the Real.

In the second sentence, ‘Irāqī says that the sultan of love “**opened the door of the storehouses.**” Jāmī explains that these storehouses are the names and attributes, “for each name and attribute is like a storehouse within which pearls are hidden—that is, properties and traces—which become receptive to manifestation after they are entified.”

In this sentence, “properties and traces”—*aḥkām wa āthār*—is a common expression that was used constantly by Ibn ‘Arabī to refer to the manifestation of the names and attributes on the level of phenomenal things. The “property” of a thing is that which is proper to it or specific to it. In Quranic terms, the properties and traces are the “signs” of God. Hence the “names and attributes” are the universal realities that disclose God’s Essence. The “properties and traces” are then the signs that display these names and attributes. Ponachi translates the two terms together as “tracks and traces” (*zongji* 蹤跡).

In Ponachi’s version, ‘Irāqī’s sentence along with Jāmī’s explanation comes out like this: Love “opened up the various storehouses of the names-and-colors and the movements-and-stillnesses, for each of the names-and-colors and the movements-and-stillnesses is one treasure-place in which is contained the treasure of the tracks and traces that are revealed after manifestation.”

In the third sentence, ‘Irāqī says, Sultan Love “**sprinkled the treasure on the cosmos.**” In Jāmī’s explanation, we run into another famous term made current by Ibn ‘Arabī, namely *‘ayn thābita*, “fixed entity.” Ponachi translates it as “subtle root” (*miaoben* 妙本). This translation demonstrates his excellent understanding of Arabic technical terminology. By the time of Jāmī, “fixed entity” was a common expression. Like Qūnawī and many others, Jāmī used it interchangeably with the philosophical term *māhiyya*, “quiddity” or “whatness.”

According to Ibn ‘Arabī, the fixed entities are the infinite things that are known forever in God’s omniscience. They do not exist in themselves, only as they are known to God. They come into apparent existent when God says “Be” to them. Once they appear in the cosmos, they can be called “the

existent entities.” These existent entities are precisely “the engendered beings,” the result of the engendering command “Be!” Or, as Ponachi puts it, these existence entities are “the ten thousand images.” But existence—*wujūd*—is strictly a divine attribute, so the existence of the entities is not real because they disappear. They are images of reality, not reality itself.

Ponachi was perfectly aware that “fixed entity” and “quiddity” are synonyms. Jāmī uses both terms throughout the text, and Ponachi translates both as “subtle root.” “Subtle” (*miao* 妙) in Chinese thought designates the invisible, impalpable something that is perceived only through its tracks and traces. “Root” (*ben* 本) is an extremely common word in these texts, meaning the beginning and origin of things in the Real. Ponachi often uses it for emphasis, in the same way that he uses the word “Real” itself. In fact, he adds a comment in the introduction saying that one of the ways to refer to the reality of Existence is to call it “the Real Root” (*zhenben* 真本), an expression that he often uses in the translation, though it has no exact parallel in the Persian.

As for “subtle root,” Ponachi provides his own definition of the term by saying “your subtle root is the substance of the Real Being related to your affairs.” This is an excellent description of how the fixed entity, though nonexistent in itself, is the root of a thing in the Real Existence. In this respect Ibn ‘Arabī sometimes calls the fixed entity “the specific face” (*al-wajh al-khāṣṣ*), meaning God’s face—which is His Essence—inasmuch as it is looking at that specific entity.

Jāmī’s explanation of the third sentence is as follows: “**He sprinkled the treasure**, that is, the treasure of the properties and traces of the names and attributes, **on the cosmos**, that is, on the fixed entities of the cosmos.” Ponachi

translates it like this: Love “scattered the various traces of the treasure of these names-and-colors and movements-and-stillnesses over the subtle roots of the world.”

The two lines of poetry are taken from one of the poems in ‘Irāqī’s *divan*. They read:

چتر برداشت برکشید علم
تا به هم بر زند وجود و عدم
بی قراری عشق شورانگیز
شرّ و شوری فکند در عالم

He raised the parasol and lifted up the banner

to mix existence with nonexistence.

The unsettledness of tumult-inciting Love threw evil and tumult into the world.

Jāmī explains each of the half-lines of the poem individually, so it is not completely clear that the four half-lines are in fact one poem. In commenting on the first half-line, he begins by explaining the appropriateness of the poem’s imagery for a sultan. A parasol is raised over a sultan’s head only when he comes out from his private residence to appear in public. But clearly the poem is about the relationship between existence and non-existence, so Jāmī then offers an explanation in terms of the fixed entities, which are “nonexistent,” as the texts tell us repeatedly.

So, Jāmī says, it may be that “what is meant by the ‘parasol’ is the fixed entities of the cosmos, and what is meant by ‘raising’ them is bringing them forth from the level of fixity in Knowledge to manifestation in entity.” “Fixity in Knowledge” means, of course, existing as fixed entities in God’s knowledge. Manifestation “in entity” (*dar ‘ayn*) means in the existent entity, that is, in the outward world. But the “existent entity” and the “nonexistent entity” are the same thing. The only difference between the two is the manifestation of the existent entity to itself

and to others because of its engendered being, the result of the engendering command “Be!”

Ponachi’s usual habit with poetry is to turn the lines into Chinese verses. In the resulting formal Chinese poems, the relation of the Chinese characters to the Persian words is often difficult to discern, though the overall sense of the poem is usually preserved. We know from the genealogy of the Huiru that Ponachi was taught the Chinese classics as a child and was already showing skill at recitation and literary composition by the time he was ten years old. He displays this skill in his translations of the many poems in the Persian text. This is in stark contrast to Liu Zhi, the scholar from the next generation who translated Jāmī’s *Lawā’ih* into Chinese. Liu Zhi usually dropped Jāmī’s quatrains, even though they sum up the argument of the prose.

In translating the first half-line of the poem, Ponachi gives the gist of Jāmī’s explanation of the raising of the parasol without bothering with the technical terms like “fixity” and “entity.” He writes “The explanation may be this: The ‘parasol’ means the subtle roots of the ten thousand images. ‘Opening’ means making them ascend from the level of the Inward World to manifestation in the Outward World.”

Jāmī continues: “For, when they come from the level of Knowledge to entity, the shadow of their properties and traces must fall upon the Outward of Existence; and the Outward of Existence becomes imbued with and curtailed by these properties and traces, like the owner of the parasol in its shadow.” Ponachi translates: “For, when they come from the inward to the outward, the hiddenness of the tracks and traces surely falls to the outward of the Real Being, and the outward receives the shade of the tracks and traces, just as the parasol’s owner receives shade from it.”

Next Jāmī says that when ‘Irāqī says, “lifted up the banner,” the “banner” refers to the divine names. As for “lifting up,” it means “conveying the names from the level of the potentiality of manifesting the traces to the level of the actuality.” Ponachi’s translates “lifting up the banner” as “raising the flag.” Here he translates Jāmī’s expression “the divine names” (*asmā’ ilāhiyya*) as “the various names-and-colors of the Non-Seeking.” Ponachi uses the expression “Non-Seeking” (*wuqiu* 無求) for the first time in translating the very first paragraph of Jāmī’s theoretical introduction where Jāmī is explaining the difference between “the Necessary in Existence” (*wājib al-wujūd*) and “the possible thing” (*mumkin*). The Necessary in Existence is that which cannot not exist, and the possible thing may or may not exist, depending on the engendering command. Ponachi translates necessary as “non-seeking” and possible as “seeking” (*qiu* 求) or “beseeching” (*qi* 祈). The Quranic equivalent of *mumkin*, as Ibn ‘Arabī sometimes remarks, is *faqīr*, poor and needy. So the “Non-Seeking” is the Necessary in existence. It is God who, in Quranic terms, is *ghanī ‘an al-‘ālamīn*, “unneedy of the worlds. Ponachi explains lifting up the banner like this:

“Flag” means the various names-and-colors of the Non-Seeking. “Raising” means sending these names-and-colors from the level in which tracks and traces are not manifest to the station of bright revelation so that they will be conforming with and contrary to each other.

The second half of the first line reads, “**to mix together existence and nonexistence.**” Jāmī explains that Sultan Love mixed nonexistence, which consists of the fixed entities, with existence. This mixing is known to be there, but it is unknown how it came to be there. Ponachi translates: “The subtle roots are called ‘nonbeing’ because they exist in the Inward World but do not exist in the Outward

World. The allotted station of this blending is clear, but its rules are difficult to know.”

Jāmī explains the second of the two verses like this: “**The unsettledness of tumult-in-citing Love**” This means its lack of ease in the station of nonmanifestation, and the movement it shows toward the level of manifestation. “**threw tumult and evil into the world.**” This is because, when the entities came from Knowledge to entity, contrarities and clashes became manifest among their properties and traces. Contrariety and clash are the same as tumult. And every trace that is contrary to another trace and that clashes with it is evil [*sharr*] in relation to it. Ponachi’s translation: Real Love’s unsettledness brought about disturbance. This means that the Real Love moved from unsettledness in the station of hiddenness and faced the station of manifestation, starting to throw evil and disturbance into the world. For, when the various subtle roots came from the inward to the outward, some of their traces had to become manifest as mutual disobedience and mutual transgression. These two are nothing but “disturbance.” In this respect each trace of mutual transgression is evil [*bushan* 不善].

Conclusion

In conclusion, these few examples show that Ponachi was an accomplished scholar, well-versed in both Chinese thought and Sufi theory of the fifteenth century. His interpretation of Jāmī’s text offer an elegant understanding of Sufism’s universal dimension, one of many factors that allowed Chinese Muslims to find themselves at home with two traditions that are too often seen as antagonistic.

Bibliography

- Benite, Zvi Ben-Dor. *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2005.
- Murata, Sachiko. *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü’s Great Learning of the Pure and Real and Liu Chih’s Displaying the Concealment of the Real Realm*. Albany: SUNY Press, 2000.



Abdulahad Dâvûd.

Tevrat ve İncil'e Göre Hz. Muhammed (Muhammad in the Bible).

terc. Nusret Çam. İzmir: Nil Yayınları, 1992. 355 sayfa.

ISBN: 975-7455-52-0

İlahe MEMMEDOVA KURŞUN*

Müslüman olmadan önceki adı Peder David Benjamin Keldânî olan Abdulahad Dâvud, Uniate Keldânî mezhebinin Roma Katolik Kilisesine bağlı bir rahip idi. İran'ın Urmiye şehrinde 1867 yılında dünyaya gelen Dâvud, ilk tahsilini burada aldıktan sonra Canterbury Başpsikoposu Misyon Teşkilatında öğretim üyesi olarak çalışmış, daha sonra ise Propaganda Fide College'de dînî ve felsefî çalışmalar yapmak üzere Roma'ya gönderilmiştir. Üç yıl sonra rahiplik rütbesine yükselen Dâvud'un İbrânîce, Süryânîce, Arâmîce, Yunanca, Arapça gibi dillere hâkim olması, eski dinleri aslî kaynaklarından öğrenmesine ve incelemesine sebep olmuştur. Zamanla İslâmî meselelere vukûfiyeti, onun hakîkati beyân etme iştiyakını ortaya çıkararak İngiltere dönüşü İstanbul'da "Abdulahad

Dâvûd" adını alıp müslüman olmasına ön ayak olmuştur.

Dâvud'un değerlendirmesini yaptığımız *Tevrat ve İncil'e Göre Hz. Muhammed* adlı eserinin çevirmeni Prof. Dr. Nusret Çam, eserin kıymetini daha önce konuyla ilgili yapılmış çalışmalarla kıyas ederek ortaya koymaktadır. Buna göre, her ne kadar Hz. Muhammed'in son nebî oluşunun Eski ve Yeni Ahid'de müjdelenmesiyle ilgili araştırmalar daha önceleri birçok kere yapılmış olsa da, bu çalışmalarda araştırmacılar ya yetersiz dilbilgisi sebebiyle aslî kaynaklara ulaşamamışlar ya da görüşlerini sadece Barnabas İncili'ne dayandırmışlardır. Çam'a göre, bu eksiklik Dâvud'un orijinal ismi *The Prophet in the Bible* olan eseriyle önemli ölçüde giderilmiştir.

* **ORCID:** 0000-0002-2004-2086. Dr., Hikmet İlimleri Merkezi Genel Müdürü,
E-mail: kursunilae@gmail.com.

Geliş Tarihi: 11.10.2024

Kabul Tarihi: 18.11.2024

Yayın Tarihi: 30.11.2024

Atf Bilgisi: İlahe Memmedova Kurşun, "Kitap Değerlendirmesi", inceleme: *Tevrat ve İncil'e Göre Hz. Muhammed*, Abdulahad Dâvûd, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 3, 2 (2024): 149-153.



Bu makale uluslararası CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Eserin dili İngilizce'dir. Eser iki ana bölümden müteşekkil olup ilk bölüm Eski Ahid'de Hz. Muhammed, ikinci bölüm ise Yeni Ahid'e göre Hz. Muhammed başlığını taşımaktadır. Yazar, eserin ilk bölümünde "Eski Ahid ve Ahmed", "Büyük Evlat Olma Hakkı ve Ahit Meselesi", "Mispa Kelimesi", "Hz. Muhammed Şiloh'dur", "Hz. Muhammed ve Büyük Konstantin", "Hz. Muhammed Daniel'in Rüyasında Sözü Edilen İnsanoğlu'dur", "Kral Davud'un O'na 'Efendim' Diye Hitap Etmesi", "Ahid'in Efendisi ve Resûlü", "Gerçek Peygamberler Sadece İslâm'ı Vazetmişlerdir", "İslâm Dîni Allah'ın Yeryüzündeki Saltanatıdır" alt başlıkları altında Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve İslâm'ın ilk ve son din olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Abdulahad Dâvud esere başlarken amacının asla Hıristiyan dostlarını rencide etmek olmadığını altını çizmekte ve bu hakikatleri beyan etmekle onları dostça bir müzakereye davet ettiğini belirtmektedir. O, Hıristiyanlar'ın düşükleri hatanın Allah'ın zâtını tarif etmeye çalışmak olduğunu vurgulamakta ve İslâm'daki (Allah'ın isim ve sıfatları bağlamında) tevhid anlayışını ortaya koyarak bu konuya açıklık getirmektedir.

Bu bölümde Abdulahad Dâvud, Eski Ahid'den Hagay 2/7-9¹ âyetlerini örnek göstererek burada zikredilen "Hamida" ve "Şalom" kavramlarının Hz. İsa ile bir ilgisi olmadığını, Hz. Ahmed ve Selâm'a (İslâm) işaret ettiğini ortaya koymaktadır. Onun bu hususta beyan ettiği bir diğer âyet ise Malaki 3/1² âyetidir. Yazar,

- 1 *'Bütün ulusları sarsacağım, bütün milletlerin Hima-da'sı buraya gelecek. Ben de bu tapınağı görkemle dolduracağım.'* Böyle diyor Her Şeye Egemen RAB. *'Gümüş de, altın da benim'* diyor Her Şeye Egemen RAB. *'Yeni tapınağın görkemi, öncekinden daha büyük olacak. Buraya esenlik vereceğim.'* Böyle diyor Her Şeye Egemen RAB.
- 2 *'İşte habercimi gönderiyorum. Önümde yolu hazırlayacak. Aradığınız Rab ansızın tapınağa gelecek; görmeyi özlediğiniz antlaşma habercisi gelecek'* diyor Her Şeye Egemen RAB.

bu âyetle Hz. Peygamber'in mîrâcı ve İsrâ 17/1³ âyeti arasında irtibat kurmaktadır. Daha sonra Dâvud, İsmailoğulları ve İshakoğulları arasında uzun asırlardır süregelen kurbanlık evlat ve Hz. İbrâhim'in zürriyetinin kimden devam ettiği hususunu detaylı bir şekilde ele alarak Eski Ahid'den âyetlerle bu kurbanlığın Hz. İsmâil olduğunu sağlam bir zemine oturtmaktadır. Bu bağlamda Abdulahad Dâvud, öncelikle Hz. İbrahim'den miras kalan ve eski Yahudi taş kültü olan *Misfa* üzerinden Hz. Peygamber'in *Mustafa* oluşu arasında irtibat kurarak ilginç bir bulguyu da ortaya koymaktadır. Ayrıca Tekvin 49/10⁴ âyetinde geçen *Şilo* kelimesinin uzun bir tahlilini yaparak burada bahsi geçen kişinin Hz. Muhammed olduğunu iddia etmektedir. Dâvud, Tevrat'ta ismi geçen Daniel Peygamber'in meşhur rüyasını yorumlayarak buradaki son kurtarıcının Hz. Muhammed olduğunu gerek tarihî kayıtlar gerek dîni bilgiler ışığında sağlam delillerle ele almaktadır. Mâlum olduğu üzere, Hıristiyanlar arasında bu kişinin Hz. İsa olduğu fikri kabul görmektedir. Dâvud ise, bu kişinin neden Hz. İsa olamayacağını sorduğu iki soruyla açıklığa kavuşturmuştur: 1) Eğer Hz. İsa bir insan olarak kabul edilecekse, o zaman onun dini tebliğ etme konusunda başarılı olup olmadığı tartışılmaktadır. Zira bu çerçeveden bakıldığında o, Hz. Peygamber'in sahip olduğu şâna sahip değildi. 2) Eğer Hz. İsa teslîsin üç unsurundan birisi ise, o zaman ona nasıl insanoğlu denilir? Bu bağlamda yazar, Hıristiyanlar'ın, Hz. İsa'nın Eski Ahid'deki âlâmetlerinden birisi olarak sıkça gündeme getirdikleri Mezmurlar 110/1⁵ âyetini ele alır. Abdulahad Dâvud'a

- 3 *Kulunu, kendisine birtakım âyetlerimizi göstermek için bir gece Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya yürütenin şanı pek yücedir. Şüphesiz o duyardır, görendir.*
- 4 *Şilo gelinceye kadar saltanat âsası Yahuda'dan, hükümlerlik âsası da ayaklarının arasından ayrılmayacaktır ve insanların itaati de O'na olacaktır.*
- 5 *Rab, rabbime dedi ki, 'düşmanlarını ayaklarının altına basamak yapıncaya kadar sağında otur.'*

göre, Hıristiyanlar yanlış tercüme yaparak bu âyette Hz. Dâvud'un ağzından nakledilen "Rabbim rabbime dedi ki" ifadesindeki ikinci rabbi Hz. İsa olarak yorumlamaktadır. Halbuki metnin orijinalindeki ilk rab "Yahve" (Allah) ikincisi ise "Adoni" (Efendi) anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu âyette Hz. Dâvud, "Allah Efendim'e dedi ki" şeklinde seslenmektedir. Ona göre, Seyyidü'l-mürselîn (Peygamberlerin efendisi) lakabıyla da bilinen Hz. Muhammed burada bahsi geçen Efendi'dir. Yazar, yukarıda sözü edilen Malaki, 3/1 âyetini de konu bağlamında ele almaktadır. Bilindiği üzere Hıristiyanlar Eski Ahid'deki bu âyete işaret ederek, "önden gelecek yolu açan" kişinin Hz. Yahya (Vaftizci Yahyâ), gelecek kişinin ise Hz. İsa olduğu hususunda görüş birliğindediler. Yazar, İncil yazarlarının bu âyeti çarpıtarak yanlış ifade ettiklerini vurgulamakta, Hz. Yahyâ ve Hz. İsa hakkında Yahudiler'in de görüşlerini ortaya koyarak bu âyette müjdelenenin Hz. Muhammed olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, Tevrat'ta sıkça söz konusu edilen gerçek ve sahte peygamberlerden de bahsederek Tevrat'ta Peygamber Yeremya tarafından ortaya konulan *gerçek peygamberin Şalom'u (İslâm'i) söylemesi ve bu söylemin de gerçekleşmesi gerektiği* (Yeremya, 28/9)⁶ âyetini bir kriter olarak kullanmakta ve bu kriterin Hz. Peygamber'in hak peygamber olduğuna işaret ettiğini birçok tarihsel ve ilmî delil üzerinden ortaya koymaktadır.

Kitabın ikinci esas bölümü ise "Yeni Ahid'e Göre Hz. Muhammed" ana başlığını taşımaktadır. Öncelikle İncil'in değiştirildiği hususu üzerinde duran yazara göre, İncil'de birçok çelişkili hikayeler bulunmakla birlikte elde olan nüshaların Yunanca tercüme olması da işi içinden çıkılmaz hâle sokmaktadır. Buna göre Ruhu'l-kuds Hz. İsa'ya vahyi

6 *Ancak esenlik olacağını söyleyen peygamberin sözü yerine gelirse, onun gerçekten RAB'bin gönderdiği peygamber olduğu anlaşılır.*

İbrânîce veya Arâmîce indirmiştir. Ancak günümüzdeki İnciller Yunanca'dır. Öyleyse ortaya şu sorular çıkmaktadır: Hıristiyanlar neden gerçek İncil'i muhafaza etmediler? Neden İncil'i yazan havariler veya yahudiler İbrânîce değil de Yunanca yazmıştır? Bu havariler Yunanca'yı kitap yazacak kadar usta bir şekilde nasıl öğrenmişti? Yazara göre eğer bu soruların cevabı Rûhu'l-kuds olursa durum daha dakarmaşık bir hâl alır. Çünkü o zaman Ruhu'l-kuds, neden Hz. İsa'ya vahyi İbrânîce getirip de diğer havarilere/yahudilere Yunanca getirdiğini de açıklamalıdır. Ayrıca her İncil'in yazarının onu neden farklı usluhta ve zaman zaman çelişkili bilgilerle kaleme aldığına sebebi de müphemdir. Daha sonra yazar, Süryanice veya Aramice İncillerdeki âyetlerin Yunanca tercümeden daha farklı anlamlara geldiğinin de üzerinde durmaktadır. Ona göre, elimizdeki İnciller Yunanca tercüme bile olmayıp Yunanca yazılmış kitaplardır. Zira Luka gibi önemli bir İncil yazarı bu bilgileri vahiy yoluyla değil, araştırıp öğrenerek kaleme aldığını daha İncil'in başında açıkça belirtmektedir.⁷ Yazar Hıristiyanlar tarafından sıkça okunan ve Hz. İsa'nın doğum müjdesi olarak melekler tarafından söylenen *En yücelerdeki Allah'a izzet ve yeryüzündeki râzı olduğu kimselerdir selâmet* (eudokia) (Matta 2/14) ilâhîyi tahlil ederek buradaki "selâmet" in Müslümanlar'a işaret ettiğini ortaya koymaktadır. Buna göre Hz. İsa, (Luka 12/49-53)⁸ âyetinden de görüleceği üzere dünyaya selâmeti getirecek olanı müjdeleyendir; kendisi selâmet getirmemiştir.

7 *Abdulahad Dâvud burada, Sayın Teofilos, birçok kişi aramızda olup bitenlerin tarihçesini yazmaya girişti. Nitekim başlangıçtan beri bu olayların görgü tanığı ve Tanrı sözünün hizmetkârı olanlar bunları bize iletiler. Ben de bütün bu olayları ta başından özenle araştırmış biri olarak bunları sana sırasıyla yazmayı uygun gördüm. Öyle ki, sana verilen bilgilerin doğruluğunu bilesin (Luka, 1:1-3) pasajına atıfta bulunmaktadır.*

8 *Dünyaya selâmet getirmeye geldiğimi mi sanıyorsunuz? Size söylüyorum ki hayır, fakat ayrılık getirmeye geldim.*

Yazara göre, İncil'in Yunanca nüshalarında geçen "eudokia" kelimesinin Yahudiler'in ana dilinde hangi kelimeye tekabül ettiğini tespit etmek oldukça zordur. İncil'in orijinal nüshası bulunamadığı için Yunanca tercümede geçen bir kelimenin asıl lisandaki karşılığını bulmak imkansızdır. Ancak kelimenin tahlili yapılarak ne anlama geldiği ortaya konulabilir ki bu kelime "şan, şeraf, senâ, övgü" anlamlarına gelmekte ve Hz. Muhammed'in "Ahmed", "Mehmed", "Mahmud" isimlerinin kök mânasıyla birebir örtüşmektedir.

Daha sonra ise, İncil âyetleri üzerinden Hz. Yahyâ'nın haber verdiği peygamberin kimliği ile Hz. Yahyâ'nın Hz. İsa hakkındaki görüşlerinin çelişkili olduğunu ortaya koymuş ve bu bağlamda kutsal ruh ile vaftiz kavramlarının derinlemesini tahlilini vermiştir. Dâvud'a göre hem Hz. İsa hem de ondan sonra havarîleri hep su ile vaftiz yapmıştır. Dolayısıyla âyette belirtilen ve gelecek kişinin Matta 13/11'de de belirtildiği üzere, *O sizi ateşle ve Kutsal Ruh'la vaftiz edecektir* sözünden maksadın Hz. İsa değil, Hz. Muhammed olduğu aşikardır. Yazar, "eğer Hz. Yahyâ'nın bildirdiği bu kimse Hz. İsa ise, neden Hz. Yahyâ'nın Ürdün Nehri'nde suyla vaftiz ettiği kimseleri yeniden ateşle ve Kutsal Ruh ile vaftiz etmedi ve Allah'ın İbrahimogulları'na vaad ettiği topraklarda putperestliği yok ederek Allah'ın hâkimiyetini ateş ve askerî güç kullanarak kurmadı?" sorusuyla okuyucuyu bahsi geçen konuya farklı bir perspektiften bakmaya sevk etmektedir.

Bölümün sonunda ise Dâvud, sırasıyla "Parakelet", "Peryqletos" ve İnciller'de sıkça vurgulanan "İnsanoğlu"nun kimliği üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda yazar, tarih boyunca Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasındaki çatışma konularının başında gelen "Faraklit" kelimesiyle ilgili tahlillerini ortaya koymuştur ki bu bulgu, çatışma alanını ilmi delillerle açıklama ve muğlaklıkları giderme yönünden kıymetlidir. Yazarın esasen

kitaptaki esas odak noktasının İnsanoğlu (Barnaşa) kelimesi olduğunu da vurgulamak gerekmektedir. O, diğer bütün kavramları bu odak mefhum üzerinden değerlendirmekte ve bütün işaretlerin Hz. Muhammed'i gösterdiğini ısrarla vurgulamaktadır. Dâvud, Yahudi apokalipslerinde de İnsanoğlu kavramını detaylı bir şekilde ele almaktadır. O, Yahudiler'e ve Hıristiyanlar'a çok mühim olduğunu düşündüğümüz sorular sormaktadır. Yazar, "Eğer ateşli bir siyonist olsaydım hâlâ Dâvudoğlu olan bir kurtarıcı beklemlerine karşılık Yahudiler'e bu bekleyişin anlamsız olduğunu çünkü o kurtarıcının bütün delilleriyle birlikte Hz. Muhammed'in şahsında geldiğini vaaz u nasihat ederdim" demektedir. Hıristiyanlar'a ise, "Eğer beklediğiniz İnsanoğlu gerçekten Hz. İsa ise, neden önceki vahiylerde haber verildiği üzere Roma İmparatorluğu'nun boyundurundan İsrailogulları'nı kurtarmadı ve bu kurtarıcı Hz. Muhammed oldu?" sorusunu sormaktadır.

Sonuç olarak Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında Hz. Muhammed'in kimliği hususunda günümüzde de devam eden tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda Abdulahad Dâvud'un bu eseri dinler tarihi alanında kıymetli kaynaklardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira yazarın zengin dilbilgisi, önceki kitaplara hâkimiyeti ve işlediği her konuyu her üç dinin kutsal kitabı üzerinden mukayeseli şekilde ele alması eseri bilimsel kategoride de değerli kılmaktadır. Bununla birlikte, yazarın eserinde bazı argümanlarını teyit etmek için Barnabas İncili'ni de kaynak olarak kullanması ve yaklaşımlarından anlaşılacağı üzere bu İncil'deki âyetlerin doğru olduğundan tam anlamıyla emin olması dikkat çekmektedir. Zira bilindiği üzere, yapılan bazı araştırmalara istinâden Barnabas İncili bilim dünyasında 16-17. yüzyıla tarihlenmektedir. Bunun en önemli etkenlerinden birisi ise bu İncil'in daha önce-

ki yıllarda bilinmemesi ve Avusturya Milli Kütüphanesi'nde bulunan yegâne İtalyanca yazma nüshasının özelliklerinin bu tarihlere işaret etmesidir. Ayrıca Barnaba'nın havari-lerden olup olmadığı hususu da Hıristiyanlık tarihi boyunca önemli tartışma konularından olmuştur. Pavlus'la birlikte mesajı yayan kişi olması hasebiyle İncil'de Pavlus, ilk dönem Hıristiyan apolojistlerden olan İskenderiyeli Clement gibi isimler tarafından havari olarak kabul edildiği ise bir gerçektir. Bununla birlikte, Barnabas İncil'ni Hıristiyanlık tarihi hakkında kesin bilgi veren bir İncil olarak değerlendirmek de mümkün değildir. Her ne kadar bazı araştırmacılar bu İncil'in 5. yüzyılda Papa Gelasius'un "Gelasyan Kararnamesi"nde isminin geçtiğini belirt-seler de bu Barnabas İncili ile 16-17. yüzyı-la tarihlenen ve Abdulahad Dâvud'un atıfta bulunduğu Barnabas İncili'nin aynı oldu-ğunu ortaya koyabilecek deliller de yoktur. İçeriğindeki bazı tarihsel hatalar Barnabas İncil'nin tarih perspektifinden de yüzde yüz doğru bilgileri sunmadığı hususundaki şüp-heleri desteklemektedir. Ayrıca bu İncil her ne kadar İslâmî geleneğe yakın bir yaklaşım sunsa da gelenekle bağdaşmayan yönleri de bir hayli mevcuttur. Bu bağlamda, yazarın Barnabas İncil'ne dayandırarak teyit ettiği hususları ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Bilim ışığında bu İncil'in aslı nüshalarına ulaşılmadığı sürece konu müphem olmaya devam edecektir.

Bununla birlikte, Abdulahad Dâvud'un kendi-sinin de vurguladığı gibi iddialarını mantıklı, tutarlı ve ikna edici yöntemle ele alması her üç semâvî dînin "Hz. Muhammed'in son pey-gamber olduğunu kabul etme" yönüyle orta noktada buluşabileceğini ortaya koymaktadır. Zîrâ hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar tah-rif olunmuş kitapları üzerinden Müslümanlar ile asırlar boyunca Hz. Peygamber'in hak pey-gamber olup olmadığı hususunda münakaşa hâlinde olmuştur ve olmaktadır. Onların

beklenen Mesih ve beklenen Peygamber ile ilgili argümanlarını desteklemek için Eski ve Yeni Ahid'den ortaya koydukları âyetlerin sonradan Hıristiyanlık'tan İslâm'a ihtidâ eden eski bir papaz tarafından titizlikle ve İslâmî bir nazar ile incelenip değerlendirilmesi ve bunca tahrife rağmen hâlâ işâretlerin Hz. Muhammed'i gösterdiğini delillendirmesi dikkata şâyândır. Bu eser, taassubdan uzak ve hakikatin peşinde olan her din mensûbunu, objektif ve insafı bir okumanın ardından, zihninde hiçbir kuşkuyla yer kalmaksızın Hz. Muhammed'in son hak peygamber olduğun-dan yana bir neticeye ulaştıracaktır.

