



TAED | JISS

SAHİBİ / OWNER

Üsküdar Üniversitesi Adına

A. Furkan Tarhan – Üsküdar Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanı

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

ONURSAL EDITÖR / 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.



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: 4 • SAYI/NUMBER: 2 • KASIM/NOVEMBER 2025
ISSN: 2822-3829 • e-ISSN: 2822-4515



SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / EDITOR-IN-CHIEF

Elif ERHAN

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

EDİTÖR KURULU / EDITORIAL BOARD

BAŞ EDİTÖR / MANAGING EDITOR

Reşat ÖNGÖREN

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

EDİTÖR / EDITOR

Emine YENİTERZİ

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

YARDIMCI EDİTÖR / ASSISTANT EDITOR

Aslı YILDIRIM

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ / ASSOCIATE EDITORS

Muhammad U. FARUQUE

University of Cincinnati, Islamic Philosophy and Environmental Studies,
University of Cincinnati, Ohio, ABD

Hatice Dilek GÜLDÜTUNA

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Manami SUZUKI

Kyoto University, Kenan Rifai Center for Sufi Studies,
Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto, Japonya

Mehmet Bilal YAMAK

Kırklareli Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Kırklareli, Türkiye

F. Cangüzel GÜNER ZÜLFİKAR

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



TAED

TASAVVUF
ARAŞTIRMALARI
ENSTİTÜSÜ
DERGİSİ

JISS

JOURNAL OF THE
INSTITUTE FOR
SUFİ
STUDIES



İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Editör'den

Editor's Note

Reşat ÖNGÖRENX

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Divine Whispers: Unraveling the Enigma of the Sufi “Yan Hakika” Movement in West Africa

İlâhî Fısıltılar: Batı Afrika'daki ‘Yan Hakika’ Hareketinin Gizemini Çözmek

Shafiu ALIDU3

Sufi-State Relations in Medieval India: A Study through the Scholarship of Khaliq Ahmad Nizami

Orta Çağ Hindistan'ında Sufî-Devlet İlişkileri: Halîk Ahmed Nizâmî'nin Eserleri Işığında Bir İnceleme

Nasir Ahmad GANAI17

The Development of the Recursive Love Argument in Fakhr al-Dîn al-‘Irâqî:

From the Comparison with Kitarō Nishida's Philosophy

Fahreddîn-i Irâkî'de Döngüsel Aşk Teması:

Kitarō Nishida'nın Felsefî Görüşüyle Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Kie INOUE31

Ahmadu Bamba's Qur'ānic Commentaries: Characteristics and Methodologies

Ahmedü Bamba'nın Kur'an Tefsirleri: Özellikler ve Yöntemler

Khadim Cheikhouna MBACKE46

Genç Profesyonellerin (Z Kuşağı) Maneviyata Yaklaşımlarının

Varlık, Anlam ve Amaç Boyutlarıyla Birlikte Keşfedilmesi Üzerine Bir Saha Çalışması

A Field Study on Young Professionals' (Gen Z) Approach to Spirituality

in Terms of Being, Meaning, and Purpose

Pınar ERSOY ÖZDOĞRU, Hatice Dilek GÜLDÜTUNA64



Özgün Derleme Makale ve Yazılar / Review Articles & Essays

Abdullah Efendi'nin Rüyaları'nın Nefs İlmi Zaviyesinden Mütâlaası

Abdullah Efendi's Dreams: An Inquiry from the Perspective of the Science of the Soul

Derya KILIÇKAYA97

Osmanlı Hekiminde Aranan Vasıfların

Hastanın Beden ve Ruh Sağlığına Bütüncü Yaklaşımın Etkisi

*The Influence of the Qualifications Required from an Ottoman Physician
on a Holistic Approach to Patient's Physical and Mental Health*

Nil SARI..... 116

Modern Dünyada Mânevî Sürdürülebilirlik:

Tasavvuf Perspektifinden Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri

*Spiritual Sustainability in the Modern World:
The Sustainable Development Goals from Sufi Perspective*

Nevzat TARHAN130



EDİTÖR'DEN

Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi'nin (TAED) bu yeni sayısında tasavvufun tarihî derinliği, disiplinler arası ilişki ufku ve günümüz dünyasındaki yansımaları ele alınıyor. Onun sadece geçmişe ait bir olgu değil, aynı zamanda bugünün karmaşık meselelerine cevap arayan ve çözümler sunan, canlı bir düşünce ve yaşam biçimi olduğu gözler önüne seriliyor. *Araştırma Makaleleri* kategorisinin ilk yazısında, **Colorado Boulder Üniversitesinden** araştırmacı **Shafiu Alidu**, Nijerya'daki Ticâniyye-İbrâhimiyye yolundan neşet eden “Yan Hakika” hareketinin radikal iddialarını, bunun toplumsal dokuda tetikleyebileceği hararetli tartışmalar üzerinden inceliyor. Böylelikle hareketin, bid'at ile gelenek arasındaki kadîm gerilimi modern bir bağlamda nasıl yeniden canlandırdığını gösteriyor. Keşmir'deki **Awantipora İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesinden** doktora adayı **Nasir Ahmad Ganai**, Hindistanlı büyük âlim ve tarihçi Halîk Ahmed Nizâmî'nin çalışmaları ışığında, Orta Çağ Hindistanı'nda sufi-devlet ilişkilerini inceliyor. Makale, sufilerin siyaset karşısındaki tavrının basit bir “uzak durma” ya da “iş birliğine girme” ikilemine sığdırılamayacağını; aksine, mânevî bütünlüğü korumaya çalışan, pratik, bağlama duyarlı ve müzakereci bir denge arayışı olduğunu ortaya koymayı hedefliyor. Dergimizin önceki sayılarına yazılarıyla katkıda bulunmuş olan **Meiji Üniversitesi Psiko-sosyal Çalışmalar Bölümünden** Doç. Dr. **Kie Inoue** ise bizi metafizik bir diyaloga davet ediyor. Tasavvuf tarihinde ilâhî aşk edebiyatının tanınmış isimlerinden Fahreddîn-i Irâkî'nin *Lema'ât* adlı eserindeki aşk anlayışını, Japon filozof Kitaro Nishida'nın düşüncesiyle buluşturarak, tasavvuf ile Uzak Doğu felsefesi arasında etkileyici bir köprü kuruyor. Bu karşılaştırmalı okuma aşkın, varlığın ve Allah-insan ilişkisinin dualizm ötesi bir anlayışla kavranabileceğine dair yepyeni ufuklar açıyor. Dergimizin bir önceki sayısında yayımlanan “Ahmedü Bamba ve Selefleri: Bamba'nın Tasavvufî Yazılarının Fikrî İzlerini Sürmek” isimli makalenin devamı niteliğinde bir çalışmayla bu sayımızda da yer alan **İbn Haldun Üniversitesinden Khadim Cheikhouna Mbacke**, bu kez, Şeyh Ahmedü Bamba'nın nispeten az çalışılmış olan Kur'ân tefsiri mirasını gün yüzüne çıkarıyor. Bamba'nın, zâhirî ve bâtinî ilimleri harmanlayarak oluşturduğu özgün yorum metodolojisi, sömürge dönemi Batı Afrika'sında Kur'ân'ı bir ruhsal dönüşüm rehberi olarak yeniden merkeze alması açısından önem taşıyor. Önceki yazısı gibi bunun da oldukça ilgi çekeceğini umuyoruz. Bu bölümün son yazısı **Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü** doktora programı mezunlarından **Dr. Pinar Ersoy Özdoğru**'ya ait. Özdoğru yazısında tasavvufî kavramları günümüz iş dünyasına taşıyarak Z kuşağı genç profesyonellerin mâneviyat arayışlarını ince-



lemekte, modern insanın anlam, amaç ve varlık sorgulamasının iş hayatındaki yansımalarını anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Dergimizin *Özgün Derleme Makale ve Yazılar* kategorisinin ilk yazısında **Kocaeli Üniversitesi Rektörlük Türk Dili Bölümünden** Dr. Öğr. Üyesi **Derya Kılıçkaya**, Dr. Mustafa Merter'in "Nefs İlmi" ekolünü bir edebî analiz aracı olarak kullanıyor ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Abdullah Efendi'nin Rüyaları* adlı eserini psiko-tasavvufî mercekten okumayı öneriyor. Kategorinin ikinci yazısında, **İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı** emekli profesörlerinden Nil Sarı, Osmanlı hekimliğindeki meslekî ahlâkın temelini oluşturan hekimlerin fazilet ve vasıflarını, tıp yazmaları ve hastane vakfiyelerinden yola çıkarak inceliyor. Böylelikle, modern tıbbın çoğu zaman gözden kaçırdığı hastanın gönlünü hoş etmeye verilen önemin, hastaya ve hastalığa bütüncül yaklaşımın temel bir ilkesi olduğunu gösteriyor. Bu sayının son yazısında ise **Üsküdar Üniversitesi Kurucu Rektörü** ve Tıp Fakültesi Öğretim Üyesi Psikiyatrist Prof. Dr. **Nevzat Tarhan**, sıra dışı bir perspektifle, 2015 yılında kabul edilmiş olan Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri (SKH) ile tasavvufî prensipler arasındaki bağlantıları keşfetmemizi sağlıyor. Kanaatkârlık, paylaşım, eşitlik ve merhamet gibi değerlerin, yoksulluk, eşitsizlik, çevre ve iklim krizi gibi küresel sorunlara nasıl çözüm sunabileceğini ele alan bu çalışma, geleneksel bilgeliğin evrensel dilini güçlü bir şekilde bizlere hatırlatıyor.

Bitirirken bu zengin içerikli sayı için destek veren tüm yazarlarımıza, değerlendirmeleriyle katkıda bulunan hakemlerimize ve yayın sürecini titizlikle yürüten editörlük ekibimize en kalbi şükranlarımı sunarım. Yeni ve daha zengin içerikle bir sonraki sayıda buluşmak niyaziyla...

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN



EDITOR'S NOTE

This new issue of the **Journal of the Institute for Sufi Studies (JISS)** invites you on a journey to explore the reflections of an ancient tradition in the modern world, its historical depth, and its interdisciplinary horizons. While focusing on the vibrant and transformative geography of Sufism, stretching from West Africa to South Asia, it also questions how Sufism can illuminate contemporary issues, the world of business, and even sustainable development goals. In the first article of the *Research Articles* category, researcher **Shafiu Alidu** from the **University of Colorado Boulder** examines the radical claims of the “Yan Hakika” movement, which emerged from the Tijaniyya-Ibrahimiyya path in Nigeria, and the intense debates it can trigger within the social fabric. Thereby, he demonstrates how the movement revitalizes the ancient tension between *bid'ah* (innovation) and tradition in a modern context. PhD candidate **Nasir Ahmad Ganai** from the **Islamic University of Science and Technology Awantipora**, Kashmir, sheds light on Sufi-state relations in medieval India through the works of the great Indian scholar and historian, Khaliq Ahmed Nizami. The article reveals that the attitude of Sufis towards politics cannot be confined to a simple dilemma of “staying aloof” or “cooperating with the state”; on the contrary, it was a quest for a practical, context-sensitive, and negotiatory balance aimed at preserving spiritual integrity. Assoc. Prof. **Kie Inoue** from the Department of Psycho-Social Studies at **Meiji University**, who has contributed to our Journal's previous issues, invites us to a metaphysical dialogue. By bringing together the understanding of love in *Lama'at* by Fakhruddin al-Iraqi, a prominent figure of the Akbari school, with the philosophy of the Japanese thinker Kitaro Nishida, she builds an impressive bridge between Sufism and Far Eastern philosophy. This comparative reading opens brand new horizons on how love, existence, and the God-human relationship can be comprehended through a non-dualistic understanding. Contributing to this issue with a study that serves as a follow-up to his highly noteworthy article, “**Ahmadu Bamba and His Predecessors: Tracing the Intellectual Genealogy of Bamba's Sufi Writings**,” published in our May issue, **Khadim Cheikhouna Mbacke** from Ibn Haldun University now brings to light the relatively understudied exegetical legacy of Shaykh Ahmadu Bamba. Bamba's unique methodological synthesis of the exoteric and esoteric sciences is of great importance for recentering the Qur'an as a guide for spiritual transformation in colonial-era West Africa. **Dr. Pinar Ersoy Özdoğru**, a graduate of **Üsküdar University's** Institute for Sufi Studies doctoral program, brings Sufi concepts to the modern stage of today's business world. This qualitative study, exploring the spiritual



quests of Generation Z young professionals, brings a fresh and necessary breath to the field by helping us understand the reflections of modern humanity's search for meaning, purpose, and being in professional life.

In the first article of the *Review Articles and Essays* category, **Dr. Derya Kılıçkaya** from the Turkish Language Department of **Kocaeli University** utilizes Dr. Mustafa Merter's "the Science of the Self" approach as a tool for literary analysis and proposes a reading of Ahmet Hamdi Tanpınar's *The Dreams of Abdullah Efendi* through a psycho-Sufi lens. In the second article of this category, **Professor Emeritus Nil Sarı** from the Department of History of Medicine and Ethics at **Istanbul University-Cerrahpaşa**, examines the virtues and qualities of physicians that formed the basis of professional ethics in Ottoman medicine, drawing on medical manuscripts and hospital foundation deeds (*waqfiyyas*). Thus, she shows that the importance given to pleasing the patient's heart, often overlooked in modern medicine, was a fundamental principle of the holistic approach to the patient and illness. Finally, **Professor Nevzat Tarhan, MD** Founding Rector of **Üsküdar University** and Faculty Member of the School of Medicine, employs a unique perspective to establish meaningful connections between Sufi principles and the United Nations' Sustainable Development Goals (SDGs) adopted in 2015. This study, discussing how values such as contentment, sharing, equality, and compassion can offer solutions to global problems like poverty, inequality, and the climate crisis, powerfully reminds us of the universal language of traditional wisdom.

We are deeply grateful to our authors for embarking on this journey with us, to the referees for their insightful reviews, and to our editorial team for their meticulous work. Looking forward to sharing our next issue, featuring new and richer content.

Sincerely,

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN

Araştırma Makaleleri
Research Articles

Divine Whispers: Unraveling the Enigma of the Sufi “Yan Hakika” Movement in West Africa

*Îlâhî Fısıltılar: Batı Afrika’daki
‘Yan Hakika’ Hareketinin Gizemini Çözmek*

Shafiu ALIDU*

Abstract

In the vibrant heart of West African Sufism, an enigmatic force stirs—the Yan Hakika movement, emerging from the Tijaniyya-Ibrahimiyya Sufi order in Nigeria. Imagine self-proclaimed spiritual guides declaring, “I am God,” and whispering that “everything and everyone is a shimmering reflection of the Divine,” echoing the metaphysical depths of Ibn al-‘Arabî’s *Wahdat al-Wujūd* (Oneness of Being). This study explores how such radical claims disrupt notions of religious authenticity, spark fierce debates on social cohesion, and reshape communal bonds. Drawing on songs, interviews, historical letters, and responses from mainstream Tijaniyya and Sunni voices, it traces the raw tension between spiritual daring and doctrinal boundaries. In a world where faith evolves amid modernity, Yan Hakika provokes both ecstatic awakenings and heated controversy—inviting reflection on the dance between sacred innovation and enduring orthodoxy. Ultimately, this article offers a lens on the interplay between tradition and transformation in the pursuit of spiritual truth in contemporary West African Islam.

Keywords: Sufism, authenticity, religious authority, West Africa, Wahdat al-Wujūd.

Özet

Batı Afrika tasavvufunun dinamik kalbinde esrarengiz bir kıpırdanmaya sebebiyet veren ‘Yan Hakika’ hareketi, Nijerya’daki Ticâniyye-İbrâhimiyye yolundan neşet eden bir harekettir. Hareket içinde, kendini mânevi rehber ilan ederek ‘Ene’l-Hak’ iddiasında bulunanların, âlemdeki her şeyin Hakk’ın göz kamaştırıcı

* **ORCID:** 0000-0002-7337-3030. MA, Researcher, University of Colorado Boulder, Religious Studies,
E-mail: shafiurabbani@gmail.com

Received: 10.06.2025

Accepted: 31.10.2025

Published: 30.11.2025

Cite as: Shafiu Alidu, “Divine Whispers: Unraveling the Enigma of the Sufi ‘Yan Hakika’ Movement in West Africa,” *Journal of the Institute for Sufi Studies* 4, 2 (2025): pp. 3-16.



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

bir tecellîsi olduğu yönündeki beyanlarını, İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin metafizik boyutları üzerine inşa ettikleri düşünülebilir. Ancak bu çalışma, söz konusu gruba ait bu tür radikal iddiaların, 'hakîkî din' kavramını nasıl altüst ettiğini, sosyal birlik ve beraberlik hakkındaki hararetli tartışmaları nasıl tetiklediğini ve toplumsal bağları nasıl yeniden şekillendirdiğini ele almaktadır. Çalışma aynı zamanda ilâhîler, röportajlar, mektuplar ile ana akım Ticânî ve Sünnî çevrelerden gelen tepkiler üzerinden 'mânevî cüretkârlık' ve doktrine bağlı sınırlar arasındaki gerilimi incelemektedir. Yan Hakika hareketi, inancın, modernizmin ortasında gelişmeye çalıştığı bir dönemde, bir yandan vecdî uyanışları tahrik ederken diğer yandan hararetli tartışmaları tetikleyerek bid'at ile gelenek arasındaki kadîm ihtilaf üzerine tefekkür etmeye imkan tanımaktadır. Son olarak bu çalışma, çağdaş Batı Afrika İslam düşüncesindeki hakikat arayışında gelenek ile değişim arasındaki etkileşime bir bakış açısı getirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, özgünlük, dinî otorite, Batı Afrika, vahdet-i vücûd

1. Introduction

Amidst the bustling city of Kano, Nigeria, a startling claim echoes through some Sufi circles: "I am God" and "Everything and Everyone is God." This audacious declaration, uttered by self-proclaimed divine figures within the Tijaniyya-Ibrahimiyya Sufi order, has sent waves through the religious fabric of Nigeria and West Africa in general. The Tijaniyya Sufi order,¹ with its emphasis on personal spiritual development and communal bonds, has particularly flourished in West Africa² and Nigeria in particular.

Among the numerous branches of the Tijaniyya Sufi order, the Yan Hakika³ movement stands out for its controversial claims of divine authority. The Yan Hakika claim to be the true followers of Ibrahim Niasse.⁴

However, they are regarded as a heretical group by mainstream Tijaniyya members and Sunni Muslims⁵ in Nigeria. Originating within the Tijaniyya-Ibrahimiyya Sufi Order, the Yan Hakika group asserts unique divine insights and authority, challenging traditional Islamic interpretations and the roles of Sufi leaders and adherents. Central to their ideology is the concept of *Wahdat al-Wujūd* (Oneness of Being and Unity of Existence), as highlighted by Ibn al-'Arabî, which posits that all existence is a manifestation of the Divine.⁶ As noted by Isa,⁷ the Yan Hakika group believes that there is no distinction between the existence of God and the world and therefore everything and everybody is a manifestation of the Divine.

The emergence of these divine claims raises profound questions about the nature of spiritual leadership and the boundaries of religious interpretation. Are these claims a natural evo-

1 The Tijaniyya Sufi order traces its roots to Ahmad al Tijānī (d. 1815), founder of Tijaniyya Sufi Order.

2 Rüdiger Seesemann, "Sufism in West Africa," *Religion Compass* 4, 10 (2010): 606-614.

3 Yan Hakika is a Hausa (one of the widely spoken languages in West Africa) phrase which literally means "People of Reality or Truth". "They derive their name from one of the doctrines of Tijaniyya Sufi order known as *ḥaqīqa*, divine reality." Kabiru Haruna Isa, "A History of 'Yan Hakika, a Revisionist Islamic Group in Northern Nigeria," *Africa* 92, 5 (2022): 780-797.

4 Ibrahim Niasse (1900-1975) was a Senegalese Sufi mystic and the founder of the Tijaniyya-Ibrahimi-

yya, a subsect of Tijaniyya Sufi Order, and was pivotal for the spread of the Sufi Order in West Africa.

5 Isa, "A History of 'Yan Hakika," 780.

6 Ibn al-'Arabî, *Fuṣūṣ al-Ḥikam: An Annotated Translation of "The Bezels of Wisdom"*, trans. and annotated by R. W. J. Austin (Princeton: Princeton University Press, 1980).

7 Isa, "A History of 'Yan Hakika," 784.

lution of Sufi thought, or do they represent a radical departure from Sufi principles? How do these self-proclaimed divine-figure group constructs and communicate their authority, and how are their claims perceived by their followers and the broader Muslim and Sufi community?

In religious studies, the concept of authenticity is pivotal. It shapes our understanding of religious practices, beliefs, and their legitimacy.⁸ Authenticity claims often serve as socio-rhetorical techniques to construct group identity in the face of changing social interests.⁹

Understanding the impact of Yan Hakika's claims on the authenticity of religious practices and social dynamics within their communities is crucial for comprehending contemporary Islam in West Africa. By systematically analyzing the construction, communication, and perception of these claims, this study seeks to unveil their implications for religious and social structures. The main question guiding this research is: How do Yan Hakika claims of divine authority in West Africa impact the authenticity of religious practices within their communities?

To conduct this study, I performed a textual analysis of religious texts, interviews, and songs by Yan Hakika leaders and adherents. This was complemented by a review of secondary literature, including academic works on Sufism, authenticity, and divine authority. This approach allowed me to combine insights from primary sources with secondary perspectives, ensuring a holistic understanding of the subject matter.

8 Lewis F. Carter, *The Issue of Authenticity in the Study of Religions* (Greenwich, CT: JAI Press, 1996).

9 Russell T. McCutcheon "The Jargon of Authenticity and the Study of Religion," *Religion and Theology* 8, 3-4 (2001): 229-252.

While previous scholarship, such as Isa's work¹⁰ provides a detailed historical account of the movement's origins and key figures, this research extends beyond that foundation by focusing on the contemporary implications of Yan Hakika's divine claims for religious authenticity and social cohesion. Isa's work emphasizes the group's revisionist theology and its conflicts with mainstream Tijaniyya in the 20th century, but it does not deeply explore how these claims are constructed and perceived in the digital age through songs, interviews, and online media. Nor does it theorize authenticity using classical Sufi epistemologies, such as those drawn from Ibn al-ʿArabī's *Fuṣūṣ al-Ḥikam* or Ibrahim Niasse's *Kāshif al-Ilbās*. By integrating primary sources like recent interviews and songs with these Sufi frameworks, this study achieves a nuanced analysis of how Yan Hakika reshapes spiritual authority today, highlighting the ongoing tension between innovation and tradition in ways that Isa's historical focus does not fully address.

Through this exploration, I aim to contribute to a deeper understanding of the authenticity of religious experiences and the evolving nature of Sufi practices in West Africa. Ultimately, this paper posits that the claims made by Yan Hakika not only redefine the contours of spiritual authority in West Africa, but also reshape the socio-religious landscape.

To fully appreciate the contemporary dynamics of the Yan Hakika movement, it is necessary to dig into the historical roots and evolution of the Tijaniyya Sufi Order, which forms the background for these developments.

10 Kabiru Haruna Isa, "A History of Yan Hakika, a Revisionist Islamic Group in Northern Nigeria," *Africa* 92, 5 (2022): 780–797.

2. Historical Roots and Evolution of the Tijaniyya Sufi Order

The Tijaniyya Sufi order has become a dominant force to be reckoned with. Annemarie Schimmel's (d. 2003) landmark work, *Mystical Dimensions of Islam*, highlights the broad historical and spiritual contexts of Sufism and provides insights into its various manifestations.¹¹ According to Rüdiger Seesemann, Sufism in West Africa has been marked by a mix of local traditions and Islamic teachings, leading to unique practices and interpretations within the region.¹² This blend of local and Islamic elements has fostered a rich, diverse spiritual tradition that continues to evolve.

The Tijaniyya Sufi order gained significant following in West Africa in the later part of the 19th century, particularly through the efforts of various leaders like Ibrahim Niasse who adapted its teachings to local contexts. As Seesemann points out, the Tijaniyya has played a crucial role in shaping Islamic identity and spiritual practice in West Africa, where it continues to exert great influence today.¹³ Jamil Abu'n-Nasr's influential work provides a detailed historical account of the Tijaniyya's development and its adaptation to modern contexts.¹⁴ This background is crucial for understanding the emergence of the Tijaniyya-Ibrahimiyya branch and, subsequently, the Yan Hakika movement. With this historical context in place, we can now look at the specific origins and development of the Yan Hakika movement.

3. History of Yan Hakika

Yan Hakika derive their name from the Tijaniyya doctrine of *ḥaqīqa*, which signifies divine reality. Ibrahim Niasse, the spiritual leader whom this movement claims to follow, embodied both the sacred law (*sharī'a*) and the divine essence (*ḥaqīqa*), positioning himself as a guide to the Sufi way.¹⁵ The Tijaniyya tradition differentiates between two types of knowledge: *bāṭin* (esoteric knowledge) and *ẓāhir* (exoteric knowledge). *Ẓāhir* encompasses the knowledge a spiritual seeker (*murid*) acquires through a teacher to fulfill religious duties,¹⁶ while *bāṭin* focuses on the purification of the soul, fostering spiritual growth, and shielding oneself from negative traits such as arrogance, hypocrisy, superiority complex, and lies. As stated earlier, Yan Hakika consider themselves genuine followers of the Tijaniyya-Ibrahimiyya Sufi order and observe several of the order's rituals. However, they reportedly engage in behaviors that contradict the Islamic law like alcoholism, promiscuity, and engaging in illicit sexual behaviors.¹⁷

Yan Hakika in Kano emerged in the early 1960s and saw leaders like Malam Abdallahi Ja'afaru and Malam Jibrilu and their followers engaging in practices deemed 'un-Islamic' under the guise of the Tijaniyya Sufi order.¹⁸ Reports indicated that Ja'afaru's followers abandoned Islamic rites, such as prayers, after undergoing certain spiritual practices called *tarbiya* (spiritual nurturing or training). Ja'afaru instructed them to perform *dhikr* (the remembrance of God through repetitive

11 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975).

12 Seesemann, "Sufism in West Africa," 606-614.

13 Ibid.

14 Jamil M. Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace: The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life* (New York: Columbia University Press, 2007), 148-156.

15 Zachary Wright, Muhtar Holland, and Abdullahi El-Okene, *The Removal of Confusion Concerning the Flood of the Saintly Seal Ahmad al-Tijani: A Translation of Kashif al-Ilbas of Shaykh Ibrahim Niasse* (Louisville, KY: Fons Vitae, 2009).

16 Yasir A. Quadri, "The Tijaniyya in Nigeria: A Case Study," (PhD diss., University of Ibadan, 1981).

17 Isa, "A History of 'Yan Hakika,'" 786.

18 Ibid.

invocation of divine names and attributes) instead of obligatory prayers, justifying this with the *āyah* from the Qur’ān, which states that “remembrance of God indeed is the greatest.”¹⁹ The issues raised and the constant complaints about Ja’afaru and his followers’ behavior led mainstream Tijaniyya members to address this delicate and religiously sensitive matter. Ja’afaru’s actions were reported to the spiritual leader, Ibrahim Niasse, who responded with a letter dated 24 February 1961, addressed to his companions (the Salgawa scholars) in Kano, Nigeria. The letter reads as follows:

Recall that immediately after I sent you the first letter, I got wind of the activities of Abdallahi Ja’afaru whom I tried several times to put on the right path, but he insisted on suiting himself, following the dictates of Satan and going after his fancies and venal interests. Probably God has not destined him to prosper/attain divine bliss. I therefore revoke his *ijāza* (license) to initiate others into *ṭarīqa* (The Tijaniyya Sufi path) and guide their spiritual training. With regard to Jibrilu, if he wishes good for himself and is also ready to maintain our friendship, he should relate closely with our companions and follow in their footsteps. Religion belongs to God; it is not to be practiced with laxity or manipulated for personal gain, or any other fantasy for that matter. It consists of a minor and major *jihād* (a struggle to promote Islam and to purify one’s soul, respectively). Anything short of this is a road to perdition. So, if this man [Jibrilu] is not willing to comply with my admonishing, then drive him away from you, and he too stands unauthorized. I have henceforth forsaken him...²⁰

The letter reveals that Ibrahim Niasse made several attempts to guide Abdallahi Ja’afaru

onto what he considered the authentic or true spiritual path. Despite these efforts, Ja’afaru continued to follow his own desires and interests, which Niasse describes as being influenced by Satan. This persistent deviation from orthodox practices and the core spiritual principles of the Tijaniyya order led Niasse to take a firm stance. The revocation of Ja’afaru’s *ijāza* is a powerful statement of disapproval. By removing Ja’afaru’s authority, Niasse not only isolates him, but also protects the integrity of the Tijaniyya teachings from what he perceives as corrupt influences. This action by Ibrahim Niasse is a definitive move to isolate Yan Hakika teachings from the core principles of the Tijaniyya-Ibrahimiyya order. It highlights Niasse’s commitment to maintaining doctrinal purity and his readiness to take decisive measures against those who deviate from the established path. The letter also emphasizes the need for sincere and authentic religious practice, devoid of personal gain or laxity. This serves as a critique of the Yan Hakika practices, which he perceives as manipulated for personal interests.

The revocation of Abdallahi Ja’afaru’s *ijāza* and public hostility, compelled Ja’afaru and some of his followers to relocate from Kano, Nigeria to Kumasi in Ghana. Ja’afaru held strongly to his beliefs and activities even in Ghana. News of their activities spread within the Muslim community in Kumasi, Ghana, ultimately leading to their expulsion from Ghana.²¹

Ja’afaru’s actions demonstrate his unwavering belief in his ideology and his refusal to renounce it. Although Ja’afaru’s migration to Ghana in 1961 facilitated the spread of his ideology beyond northern Nigeria, it faded from the religious public sphere in Kano until the second decade of the twenty-first century, when young Tijānī singers began

19 Q 29:45.

20 Isa, “A History of ‘Yan Hakika,” 787.

21 Ibid. 788

making divine claims in their songs that the Muslim public viewed as blasphemous.²² Understanding the historical trajectory of Yan Hakika leads us to explore the broader concept of divine authority in Sufism, which forms the theological foundation of their divine claims.

4. Divine Authority in Sufism

In Sufism, divine authority, or *wilāya*, is considered a divine gift bestowed upon certain individuals who achieve a high level of spiritual purity and closeness to God. Ibn al-ʿArabī's influential work, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, explores the metaphysical foundations of divine authority and the concept of *Wahdat al-Wujūd*²³ (Oneness of Being and Unity of Existence). This concept posits that all existence is a manifestation of the Divine, and those who attain a deep understanding of this unity are regarded as possessing divine authority. This authority not only legitimizes their spiritual leadership, but also their ability to guide and influence their followers. Schimmel's research further elucidates how spiritual authority is perceived and operationalized within various Sufi orders.²⁴

The Tijaniyya order, like other Sufi movements, is characterized by the belief in a lineage of spiritual authority that is distinct from traditional religious hierarchies. This has sparked differing views on what counts as divine authority within the Tijaniyya order. The Yan Hakika movement's ideology, is rooted in the teachings of Ibn al-ʿArabī's concept of *Wahdat al-Wujūd* (Oneness of Being and Unity of Existence).²⁵ This belief system by the Yan Hakika movement challenges traditional Islamic interpretations and has sig-

nificant implications for the authenticity of religious practices within their communities.

This article's focus on Yan Hakika is positioned to contribute to a deeper understanding of how these movements actualize claims of divine authority and how such claims resonate with broader discourses around authenticity in religious practice.

Moreover, while foundational texts by scholars like Schimmel, Seesemann and Isa mentioned above provide historical context and theoretical frameworks on divine authority in Sufism, this study will delve into how Yan Hakika's claims of divine authority are constructed, communicated, and perceived in today's digital age, where information dissemination and religious teachings are increasingly mediated through new technologies.

Furthermore, by investigating the intersection between historical practices of Tijaniyya Sufi order and the innovation brought forth by Yan Hakika, this research highlights the fluidity of spiritual authority in a rapidly changing world. In doing so, it fills a critical gap in understanding how Sufi orders like the Tijaniyya are adapting to or resisting contemporary divine claims of legitimacy.

As we dig deeper into Yan Hakika's theological claims, it is crucial to analyze the broader concept of authenticity in religious practices and leadership, a central theme in understanding their impact. Drawing from classical Sufi thought, authenticity in faith can be understood through the lens of *ḥaqīqa* (divine reality), as articulated by Ibn al-ʿArabī in *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, where genuine spiritual experience aligns with the unveiling of divine unity, transcending mere outward observance (*ẓāhir*) to inner realization (*bāṭin*). This Sufi epistemology emphasizes that true authenticity emerges from *maʿarifa* (gnosis or experiential knowledge of God), achieved through

22 Ibid.

23 Ibn al-ʿArabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 1980.

24 Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 1975.

25 Isa, "A History of 'Yan Hakika,'" 780.

tarbiya (spiritual training), rather than institutional validation alone. In this framework, Yan Hakika's claims of divine embodiment reflect an extreme interpretation of *Wahdat al-Wujūd*, where the seeker becomes a mirror of the Divine, but this risks antinomianism if it neglects *sharī'a* (sacred law), as warned in Niasse's *Kāshif al-Ilbās*. Such perspectives allow us to unpack self-proclaimed authority not as a departure from tradition, but as a contested extension of Sufi metaphysics, where authenticity is measured by the balance between *fanā'* (annihilation of the self) and *baqā'* (subsistence in God).

This Sufi-centered approach to authenticity reveals a fundamental paradox: the tension between tradition and innovation. Leaders like those in Yan Hakika navigate claims to *wilāya* (sainthood) by emphasizing personal *ma'arifa*, yet this often clashes with the communal safeguards of *ṭarīqa*, as seen in Niasse's revocation of Ja'afaru's *ijāza*. By using these classical concepts as a foundation, my analysis shows that authenticity in Sufi practices is not fixed but constantly shaped by the dynamic relationship between hidden spiritual knowledge and shared community traditions.

Having established this framework for authenticity rooted in Sufi epistemology, I now turn to how Yan Hakika leaders craft their divine claims and community narratives, which are pivotal in shaping their followers' beliefs and practices.

5. Crafting Divinity: Formulating Theological Claims

At the heart of the Yan Hakika movement lies a rich tradition of storytelling that infuses spiritual teachings with meaning and authority. Such stories are often drawn from Islamic texts, local folklore, and the mystical traditions of Sufism. The members and leaders

of Yan Hakika utilize narratives not only to assert their divine status, but also to cultivate community identity and reinforce individual beliefs. This section explores how these practices are manifested through religious texts, teachings, and charismatic leadership, demonstrating the potent role of storytelling in shaping the religious landscape of West African Sufism. Building on this, these divine claims and narratives do not exist in isolation; they have sparked significant controversies and reactions within the broader Islamic context, which I will examine next.

6. The Practices, Claims, and Social Impact of Yan Hakika

The narratives constructed by Yan Hakika leaders have a profound impact on community dynamics and individual beliefs. The communal retelling of these stories facilitates a shared identity, wherein followers come to see themselves as part of a larger divine mission. Hiskett's analysis of the debates surrounding theology and mysticism in Muslim West Africa underscores the importance of these narratives in defining and defending the group's unique theological stance.²⁶ This is particularly relevant given that some doctrines of the Tijaniyya can lead, though not necessarily, to forms of pantheism and antinomianism, where orthodox Islamic practices may be neglected in favor of the remembrance and chanting of the names of God (*dhikr*) and litany of the order (*wird*).²⁷

Also, religious texts, teachings, and practices form the backbone of these narratives. The *Kāshif al-Ilbās* by Ibrahim Niasse is particularly influential, as it provides a compre-

26 Mervyn Hiskett, "The 'Community of Grace' and Its Opponents, the 'Rejectors': A Debate about Theology and Mysticism in Muslim West Africa with Special Reference to Its Hausa Expression," *African Language Studies*, 17 (1980): 99–140.

27 Ibid.

hensive guide to the spiritual journey within the Tijaniyya-Ibrahimiyya order. Niasse's teachings emphasize the importance of direct personal experience of the divine and the importance of spiritual training or nurturing (*tarbiya*),²⁸ which Yan Hakika leaders and members leverage to substantiate their divine claims. By aligning their narratives with the respected teachings of Niasse and other Tijaniyya authorities, they enhance their legitimacy and credibility within the community.

Moreover, spiritual training (*tarbiyya*) and charismatic leadership is vital in reinforcing divine claims and community narratives within the Yan Hakika movement. Yan Hakika leaders, through their charismatic presence and rigorous spiritual training, embody the principles and teachings they espouse. This charismatic authority, coupled with a disciplined approach to spiritual training, ensures that their followers not only accept, but also internalize these narratives. Seesemann brilliantly explains the objective of the doctrine of 'tarbiya' in Tijaniyya Sufi order below:

According to Seesemann:

The objective of spiritual training (*tarbiya*) is thus to cleanse the evil-commanding soul (*al-naḥs al-ammar*; see Qur'ān 12:53) of all negative influences, up to the point where it becomes the perfect soul (*al-naḥs kāmila*). The latter stage ideally culminates in the temporary annihilation (*fanā'i*) of the ego, which prepares the aspirant for mystical union with the divine. This moment is described as *wuṣūl* (arrival), *waṣl* (union), or *fath* (illumination), and is equivalent to attaining cognizance or spiritual knowledge of God, *ma'arifa* in Arabic. We can tentatively define *tarbiya* as spiritual training dispensed by a qualified *shaykh* or spiritual master, based on

a set of rules, meant to guide the aspirant during the journey (*sulūk*, literally means wayfaring) on the Sufi path, with the aim of purifying one's self and achieving mystical union with and experiential knowledge of God.²⁹

Through a combination of mystical teachings, personal experiences gained through spiritual training or nurturing (*tarbiya*), and charismatic authority, these leaders create a compelling and resonant narrative that shapes the beliefs and practices of their communities. This quest for spiritual authenticity not only reinforces the leaders' authority, but also transforms the collective identity of their followers, positioning them as active participants in a divine narrative that shapes their understanding of faith in the contemporary context. As Seesemann notes in *The Divine Flood*, this dynamic process is central to the spiritual revival movements within the Tijaniyya order and illustrates the enduring power of narrative in religious life.³⁰ To illustrate these narratives in action, let us examine specific stories, songs, and controversies from Yan Hakika, which reveal how divine claims are woven into everyday spiritual expression.

7. Analysis of Specific Narratives, Utterances and Controversies of Yan Hakika

The Yan Hakika movement is rich with captivating narratives that exemplify the interplay of divine claims, communal identity, and spiritual authority. These stories are not just tales of faith but are powerful tools used by the movement's leaders to assert their divine authority and spiritual legitimacy. Here, I delve into some of the most intriguing songs and controversies surrounding Yan Hakika,

28 Wright, Holland, and El-Okene, *The Removal of Confusion*, 2009.

29 Rüdiger Seesemann, *The Divine Flood: Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival* (NY: Oxford University Press, 2011).

30 Ibid.

offering a window into the unique world of this Sufi group.

The use of songs (in Hausa language) is a significant aspect of the Yan Hakika movement. Ismail and Rabi'u Takalafiya were the most notable singers, as highlighted by Isa,³¹ who composed songs praising the 'divine virtues' of Ibrahim Niasse. The prelude to one of Ismail's compositions is as follows:

Allahu la'ilaha ilallahu Shehu Barhama,
Shehu ba kai Haifa ba, Haihuwarka karya
ne,
Lam yalid wa lam yulad ya ke Shehu Bar-
hama

English Translation:

Allah, there is no deity but Allah, O Shehu
Barhama,³²
Shehu, you are not born, your birth is false,
He does not beget, nor is He begotten, O
Shehu Barhama.

The song depicts Ibrahim Niasse as a divine entity, attributing essential divine characteristics to him, suggesting that he was neither born nor does he give birth³³ in the conventional human manner. In 2013, Takalafiya composed other provocative songs, such as "Barhama nake bautawa, dan shi ya halicce ni" (I worship Barhama because he created me) and Baba uban Allah Inyassi (Niasse, the father of God).³⁴ These songs, particularly the second one, caused a momentous public turmoil, resulting in the arrest of the singer by the Kano State Censorship Board on May 31, 2013.³⁵ Despite the public backlash, the

31 Isa, "A History of 'Yan Hakika," 789.

32 *Shehu Barhama* is Ibrahim Niasse (d.1975) as described in the footnote section earlier.

33 This is an attribute of the Almighty God that no human possesses.

34 A. U. Adamu, "Profaning the Sacred in Tijaniyya Sufi Songs in Kano," in *Kano: The State, Society and Economy*, edited by M. A. Isa et al., 123-145, (Kano: Trans West Africa Limited, 2017).

35 Isa, "A History of 'Yan Hakika," 789.

Yan Hakika members continued to perform and listen to the song privately to reach a state of spiritual ecstasy.³⁶

The Yan Hakika movement also uses songs to assert their divine claims and reinforce the spiritual authority of their current leaders and themselves. One such song, sung in the presence of Shehu Dan Anty, the current leader of Yan Hakika in Kano, encapsulates the deep veneration and divine attributes ascribed to him. The song³⁷ goes as follows:

Allah Allah ne Allah Allah ne.
Na che Shehu na Dan Anty She ma Allah
ne.
Na che Shehu Dan Anty she ma Allah ne.
Koowa Allah ne, Ne ma Allah ne.
Allah Allah ne Allah Allah ne.

English Translation:

Allah is Allah, Allah is Allah.
I say Shehu Dan Anty, he is also Allah.
I say Shehu Dan Anty, he is also Allah.
Everyone is Allah, I am also Allah.
Allah is Allah, Allah is Allah.

This song underscores the belief that Shehu Dan Anty (the current leader of Yan Hakika) embodies divine qualities, paralleling the divine essence of God. This song's narrative also echoes the broader theological claims of the Yan Hakika movement, rooted in the concept of *Wahdat al-Wujūd* (Oneness of Being), where the divine presence is seen in all creation. By using such evocative and controversial songs, the Yan Hakika leaders reinforce their spiritual authority and draw a clear line between their beliefs and those of mainstream Tijaniyya Sufi Order.

Another particularly powerful element of the Yan Hakika narrative is their use of a

36 Ibid.

37 Muslim Ummah TV, "Inna lillahi wa'inna ilaihir raji'un Kafircin 'yan Hakika kara bayyana yake. Allah ka tsare mu," YouTube, November 14, 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=8gKUPX-WNXjQ>.

hadith qudsi.³⁸ “Allah said, ‘Whoever shows enmity to a friend of Mine, I shall be at war with him. My servant draws not near to Me with anything more loved by Me than the religious duties I have enjoined upon him, and My servant continues to draw near to Me with supererogatory works so that I shall love him. When I love him, I am his hearing with which he hears, his seeing with which he sees, his hand with which he strikes, and his foot with which he walks...’”³⁹

This quote emphasizes the intimate relationship and profound connection between the Almighty God and His devout servants, suggesting that when a person reaches a certain level of piety and devotion, their actions and senses are guided by divine will and are that of the “Divine”. This serves as a powerful validation for the Yan Hakika leaders’ claims of divine authority and spiritual guidance.

In an interview titled “Shehu Dan Anty Responds to Those Who Say He’s Not Tijaniyya - Live!” on the Qibla FM channel,⁴⁰ provides a clear illustration of the controversies surrounding the Yan Hakika movement and its current leader, Dan Anty. In this live session, Dan Anty addresses various allegations and criticisms, particularly those questioning his affiliation with the Tijaniyya Sufi order and the practices of his followers. One of the most contentious claims made by Dan Anty in the interview is his defense of the consumption of alcohol which is forbidden in Islamic law and promiscuity among his followers. He argues

that their spiritual practices and the pursuit of divine reality (*ḥaqīqa*) transcend conventional religious prohibitions.⁴¹ He emphasizes the spiritual freedom and divine connection experienced by the Yan Hakika, which, he claims, elevates them above ordinary moral constraints. This stance has been met with strong opposition from traditional Islamic and Sufi scholars who view it as a blatant violation of Islamic law (*sharī‘a*). These claims have sparked significant backlash from the broader Muslim community, prompting us to consider the controversies and reactions in the wider Islamic context.

8. Controversies and Reactions: The Broader Islamic Context

8.1. Interaction with Established Islamic Beliefs

At the heart of Yan Hakika’s controversial stance is their interpretation of key Islamic doctrines such as *ḥaqīqa* (divine reality) and their unique application of concepts like *Wahdat al-Wujūd* (Unity of Being). While mainstream Islam distinguishes between the Creator and creation, emphasizing God’s absolute transcendence, Yan Hakika blurs these lines. By attributing divine attributes to human leaders like Ibrahim Niasse and the members of Yan Hakika, they challenge the fundamental Islamic tenet of *tawhīd*.⁴²

This shift in the source of religious authority raises provocative questions about the nature of knowledge and authority in Islam. Proponents of Yan Hakika argue that personal encounters with the divine offer an authentic path to faith that transcends conventional or orthodox scholarly boundaries.⁴³ However,

38 *Hadith Qudsi* are sacred sayings of Prophet Muhammad, believed to be divine revelations from Allah, communicated through Muhammad.

39 Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, (Cairo: al-Matba’a al-Salafiyya, 1930), 34041, XI: 6502.

40 Qibla FM, “Shehu Dan Anty Responds to Those Who Say He’s Not Tijaniyya - Live!”, Facebook, July 4, 2021, <https://www.facebook.com/qiblafm/videos/shehu-dan-anty-responds-to-those-who-say-hes-not-tijaniyya-live/138569801628309/>.

41 Ibid.

42 *Tawhīd* is a fundamental belief in the oneness of God, essential in Islam.

43 Qibla FM, “Shehu Dan Anty Responds to Those Who Say He’s Not Tijaniyya - Live!” Facebook, July 4, 2021, <https://www.facebook.com/qiblafm/>

this perspective has sparked resistance from traditional leaders who view the movement's claims as an affront to established Islamic tenets, potentially leading followers astray and causing fragmentation within the Tijaniyya Sufi community.

This theological innovation often leads to practices perceived as antinomian, such as neglecting the five daily prayers and fasting in the month of *Ramadan* in favor of *dhikr* (remembrance of God). The traditional Islamic community views these practices as undermining the foundational pillars of the faith, causing friction with established religious norms.

8.2. Responses from Traditional Religious Leaders

Traditional Islamic leaders have responded to Yan Hakika's claims with strong disapproval and corrective measures. In the 1960s, the letter of Ibrahim Niasse quoted earlier above, in which he revoked Abdallahi Ja'afaru's *ijāza* is a prime example of an authoritative response aimed at curbing the spread of what he viewed as deviant practices. This action illustrates the broader pattern of resistance from established religious authorities, who seek to preserve Tijaniyya doctrinal purity and maintain religious cohesion.

In recent times, the reaction from traditional Islamic leaders to the Yan Hakika movement has been multifaceted, ranging from condemnation to attempts at dialogue. Many Muslim clerics such as Tahir Osman Bauchi and Abdul Jabbar Kabara⁴⁴ have publicly denounced the movement, labeling it as heretical and warning their congregations

videos/shehu-dan-anty-responds-to-those-who-say-hes-not-tijaniyya-live/138569801628309/.

44 Tahir Osman Bauchi is a highly influential leader of the Tijaniyya Sufi order, with a large following. Abdul Jabbar Kabara is a prominent leader of the Qadiriyya Ashabul Kafi Sufi movement in Nigeria.

against engaging with its teachings. This resistance is often framed as a protective measure designed to preserve the integrity of Islamic and mainstream Tijaniyya belief and practice. By rallying against what they perceive as misinterpretations of Islamic and Sufi teachings, traditional leaders aim to reinforce their own authority and maintain the status quo in religious and Sufi practices.

In addition to outright rejection, some traditional scholars like Abdallah Shaban⁴⁵ have sought to engage with Yan Hakika's claims through theological debate. This approach is rooted in a belief that addressing the movement's narratives and teachings can lead to a constructive discussion about the nature of spirituality and authenticity in the Tijaniyya Sufi context. However, debates like the one between Dan Anty, the current leader of Yan Hakika, and Abdallah Shaban⁴⁶ reveal deep-seated divisions and differing visions of faith, as traditional scholars emphasize adherence to established Islamic jurisprudence and orthodoxy, while Yan Hakika proponents champion a more personal, experiential, and innovative approach to spirituality.

Reflecting on these controversies and reactions, it becomes evident that the Yan Hakika movement has far-reaching implications for our understanding of spiritual authenticity and authority, as explored through the lens of classical Sufi thought.

9. Conclusion: Reflections on Spiritual Authenticity and Authority

This research into the Yan Hakika movement provides valuable insights into how their claims of divine authority influence

45 Abdallah Shaban is a mainstream Tijaniyya scholar from Ghana.

46 Qibla FM, "Sh Dan Anty vs Sh Abdallah Shaban - Haqiqa And Tijaniyya Debate On Qibla FM," YouTube video, 2:03:15, July 23, 2021, https://www.youtube.com/watch?v=hI_QZBI7Fgw.

Aspect	Mainstream Tijaniyya	Yan Hakika
Authenticity	<i>Sharī'a</i> + <i>Ṭarīqa</i>	<i>Ma'rifa</i> / <i>Ḥaqīqa</i> primacy
Prayer	Obligatory (5x daily)	Optional post- <i>tarbiya</i>
Authority	Shaykh lineage/ <i>Ijāza</i>	Personal divine embodiment
Practice	<i>Wird/Dhikr</i> + Law	Ecstatic songs, antinomianism
Niasse	Sufi Shaykh	God incarnate
Prohibitions	Alcohol/Fornication (<i>zinā</i>) forbidden	Permissible in gnosis

Table 1: Divergences in Authenticity & Practice – Mainstream Tijaniyya vs. Yan Hakika⁴⁷

the authenticity of religious practices within their communities in West Africa. Central to this exploration has been the assertion made by Yan Hakika leaders and members of being “God” and asserting that “everyone and everything is God.” These claims challenge established norms and traditional interpretations of Islamic authority, prompting a re-evaluation of authenticity in religious practices, where personal experiences of spirituality gain prominence alongside conventional scholarly authority.

Yan Hakika’s claims shift authenticity from *sharī'a*-adherence to *ma'rifa* (gnosis), leading to antinomian consequences—ecstasy for followers, heresy for critics. They redefine authority experientially, challenging norms but eroding cohesion.

As Table 1 illustrates, these shifts—from *sharī'a*-bound rituals to *ma'rifa*-driven transcendence—fundamentally redefine spiritual

authority, elevating personal gnosis over communal norms and igniting a profound tension between ecstatic innovation and doctrinal resistance in West African Sufism.

Reflecting on the research question, it is evident that Yan Hakika’s claims significantly impact religious practices within their communities. The movement cultivates an inclusive environment where personal spirituality thrives, attracting individuals who may feel disconnected from traditional practices. However, this growth also engenders tensions with established religious authorities, as traditional Sufi and Islamic scholars assert their roles in maintaining communal norms and preserving the integrity of Tijaniyya teachings. This dialectic creates a dynamic social landscape characterized by both innovation and resistance, where ongoing dialogues shape the future of religious expression.

The findings demonstrate that while Yan Hakika’s claims forge a distinct spiritual identity for its followers, they also provoke significant controversy and opposition, disrupting

47 Derived from Yan Hakika devotional songs (e.g., Takalafiya/Ismail) and interviews with current leader Shehu Dan Anty (On Qibla FM, 2021).

social cohesion within the broader Islamic and Tijaniyya Sufi community. Limited to secondary sources such as online interviews, devotional songs, and textual analyses, this study offers a preliminary exploration of Yan Hakika's dynamics, laying a foundation for understanding their impact on spiritual authenticity. Future research will address these constraints through ethnographic fieldwork, engaging directly with adherents to examine lived rituals, personal narratives, and communal practices. Such an approach promises richer insights into how Yan Hakika negotiates authenticity, potentially informing global debates on Sufi innovation and the evolving nature of religious authority.

To sum up, Yan Hakika represents both a challenge and an opportunity for the Islamic community. The movement's bold assertions and practices test the boundaries of Sufi orthodoxy, prompting a vigorous defense of traditional values while fostering dialogue about spiritual legitimacy. By highlighting the interplay of personal belief, experiential knowledge (*ma'arifa*), and communal norms, Yan Hakika exemplifies the perpetual quest for authenticity in a modern context. Integrating these reflections into the broader framework of Sufi thought enhances our understanding of the delicate balance between tradition and innovation, offering a lens into the profound questions of faith, authority, and identity in a rapidly evolving religious world.

Bibliography

- Abun-Nasr, Jamil M. *Muslim Communities of Grace: The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life*. NY: Columbia University Press, 2007.
- Adamu, A. U. "Profaning the Sacred in Tijaniyya Sufi Songs in Kano." In *Kano: The State, Society and Economy*, edited by M. A. Isa et al., 123–145. Kano: Trans West Africa Limited, 2017.
- Carter, Lewis F. *The Issue of Authenticity in the Study of Religions*. UK: Jai Press, 1996.
- Hiskett, Mervyn. "The 'Community of Grace' and Its Opponents, the 'Rejectors': A Debate About Theology and Mysticism in Muslim West Africa with Special Reference to Its Hausa Expression." *African Language Studies*, 17 (1980): 99–140.
- Ibn al-'Arabi. *Fuṣūṣ al-Hikam: An Annotated Translation of "The Bezels of Wisdom"*. Translated and annotated by R. W. J. Austin. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Ibn Hajar al-Asqalani. *Fath al-Bari*. Vol. 11. Cairo: Al-Matba'a al-Salafiyya, 1930.
- Isa, Kabiru Haruna. "A History of Yan Hakika, a Revisionist Islamic Group in Northern Nigeria." *Africa* 92, 5 (2022): 780–797.
- McCutcheon, Russell T. "The Jargon of Authenticity and the Study of Religion." *Religion and Theology* 8, 3–4 (2001): 229–252.
- Muslim Ummah TV. "Inna Lillahi Wa'inna Ilaihir Raji'un Kafircin 'Yan Hakika Kara Bayyana Yake. Allah Ka Tsare Mu." YouTube, November 14, 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=8gKUPXWNXjQ>.
- Qibla FM. "Shehu Dan Anty Responds to Those Who Say He's Not Tijaniyya - Live!" Facebook, July 4, 2021. <https://www.facebook.com/qiblafm/videos/shehu-dan-anty-responds-to-those-who-say-hes-not-tijaniyya-live/138569801628309/>.
- , "Sh Dan Anty vs Sh Abdallah Shaban - Haqiqa And Tijaniyya Debate On Qibla FM." YouTube video, 2:03:15. July 23, 2021. https://www.youtube.com/watch?v=hI_QZBI7Fgw.
- Quadri, Yasir A. "The Tijaniyya in Nigeria: A Case Study." PhD diss., University of Ibadan, 1981.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- Seesemann, Rüdiger. "Sufism in West Africa." *Religion Compass* 4, 10 (2010): 606–614.

—. *The Divine Flood: Ibrahim Niasse and the Roots of a Twentieth-Century Sufi Revival*. NY: Oxford University Press, 2011.

Wright, Zachary, Muhtar Holland, and Abdullahi El-Okene. *The Removal of Confusion Concerning the Flood of the Saintly Seal Ahmad al-Tijani: A Translation of Kashif al-Ilbas of Shaykh Ibrahim Niasse*. Louisville, KY: Fons Vitae, 2009.



Sufi-State Relations in Medieval India: A Study through the Scholarship of Khaliq Ahmad Nizami

*Orta Çağ Hindistan'ında Sufi-Devlet İlişkileri:
Halîk Ahmed Nizâmî'nin Eserleri Işığında Bir İnceleme*

Nasir Ahmad GANAI*

Abstract

Historians of Islam and South Asia have long been fascinated by how Sufi saints interacted with political power in medieval India. While people often view the khānqāh as a place to retreat from worldly influence, the reality of Sufi-state relations was much more complex, fluctuating between distance, negotiation, and sometimes cooperation. This article looks at Sufi-state relations through the work of Khaliq Ahmad Nizami, who was one of the leading historians of Indian Sufism. Based on extensive readings of Persian chronicles, malfūzāt (discourses), and hagiographical literature, Nizami's scholarship is key to understanding how spiritual and political aspects intersected in the subcontinent. The study starts by placing Nizami within the larger context of Sufi historiography. It highlights how his work differs from both colonial-era studies and later sociological interpretations. The article then explores his view on Chishtī aloofness, Suhrawardī engagement, and the practical strategies Sufis used when dealing with state power. It pays attention to Nizami's argument that Sufi attitudes were not consistent but shaped by historical context. They reflected a balance between maintaining spiritual integrity and responding to political situations. By revisiting Nizami's contributions, this article clarifies the interactions between Sufis and the state. It also emphasizes his lasting importance for Islamic intellectual history. The findings indicate that Nizami's complex approach challenges simple views of resistance and collaboration. Instead, he offers a range of relations that enriched Indo-Islamic civilization.

Keywords: Sufism, state, Khaliq Ahmad Nizami, Medieval India, Chishtī, Suhrawardī, Indo-Islamic history

* **ORCID:** 0009-0009-2967-044X. PhD Candidate, Islamic University of Science and Technology Awantipora, Kashmir,
E-mail: nasirehmad44@gmail.com

Received: 31.07.2025

Accepted: 02.10.2025

Published: 30.11.2025

Cite as: Nasir Ahmad Ganai, "Sufi-State Relations in Medieval India: A Study through the Scholarship of Khaliq Ahmad Nizami," *Journal of the Institute for Sufi Studies* 4, 2 (2025): pp. 17-30.



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

Özet

İslam ve Güney Asya tarihçileri, uzun süredir Orta Çağ Hindistanı'nda sufilerin siyasi iktidarla nasıl etkileşime girdikleri hususuna ilgiyle yaklaşmaktadır. Sufilerin ibadet ve ikamet ettikleri yer olan hankah, çoğu zaman dünyevi etkilerden uzaklaşmak için kullanılan bir yer olarak görülse de sufi-devlet ilişkilerinin gerçekteki durumu resmiyet, müzakere ve bazen de iş birliğini içermesi bakımından çok daha karmaşıktı. Bu makale, Hint tasavvuf tarihinin önde gelen isimlerinden biri olan Halik Ahmed Nizami'nin çalışmaları üzerinden sufi-devlet ilişkilerini incelemektedir. Nizami'nin, Farsça kaleme alınmış vekāyînâmeler, mal-fûzât (sohbetler) türündeki eserler ve menkıbevi literatür üzerine yapılan kapsamlı okumalara dayanan araştırmaları, alt kıtada mânevî ve siyâsî boyutların nasıl kesiştiğini anlamak için kilit öneme sahiptir. Çalışma, öncelikle Nizami'yi tasavvuf tarih yazımının daha geniş bağlamına yerleştirerek başlamaktadır. Onun çalışmalarının hem sömürge dönemi araştırmalarından hem de sonraki sosyolojik yorumlardan nasıl farklılaştığını vurgulamaktadır. Makale daha sonra, onun Çiştî tarikatının mesafeli duruşu, Sühreverdî tarikatının süreçlere katılımı ve sufilerin devletle ilişkilerinde kullandığı pratik stratejiler hakkındaki görüşlerini inceler. Nizami'nin, sufilerin tutumlarının sabit olmadığı, aksine tarihsel bağlam tarafından şekillendirildiği argümanına dikkat çeker ki bu tutumlar, mânevî bütünlüğü koruma ile siyâsî durumlara cevap verme arasında bir dengeyi yansıtıyordu. Bu çalışma, Nizami'nin katkılarını yeniden değerlendirerek, sufiler ve devlet arasındaki etkileşimleri açıklığa kavuşturmaktadır. Ayrıca onun İslam düşünce tarihi içindeki kalıcı önemini vurgulamaktadır. Bulgular, Nizami'nin karmaşık yaklaşımının, sufilerin devletle olan ilişkilerinde direnç veya iş birliği yönünde bir tutum içinde olduklarını iddia eden indirgemeci görüşleri sorguladığını göstermektedir. Bunun yerine o, Hint-İslam medeniyetini zenginleştiren bir dizi ilişki dinamiği ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, devlet, Halik Ahmed Nizâmî, Ortaçağ Hindistan'ı, Çiştî, Sühreverdî, Hint-İslam tarihi

1. Introduction

To understand the history of Islam in South Asia, we must consider the role of Sufism. Beyond its spiritual and theological aspects, Sufism influenced the cultural, social, and political landscape of medieval India. The *khānqāhs* of Sufi saints became places where different communities gathered. Here, spiritual teaching mixed with social service, and rulers often sought legitimacy by associating with holy figures. This complex relationship between the spiritual and political realms has intrigued historians for many years. At the centre of this exploration is Khaliq Ahmad Nizami (1925–1997), whose writings on Indian Sufism continue to set a standard for historical research.

Studying Sufi-state relations is crucial because it reveals how religious authority

interacted with political power. Unlike jurists, who often mediated between law and governance, Sufis represented a moral and spiritual authority not tied to the court. Their power came from their charisma, ethical behaviour, and spiritual dedication. However, this did not stop them from interacting with the state in various ways. Sometimes they resisted the state's advances, other times they engaged in subtle negotiations, and occasionally they lent it legitimacy. This range of relationships, which is neither entirely oppositional nor fully cooperative, requires careful historical study.

Nizami made this topic central to his work. In his key writings, including *The Life and Times of Shaikh Nizam u'd din Auliya*, *Medieval India: A Miscellany*, and his studies on the

political, cultural, and religious history of the Delhi Sultanate, he consistently highlighted that the Sufi approach to the state was shaped by historical contexts rather than fixed doctrines.¹ He argued that while the Chishtī order mostly kept its distance from political power, this should not be seen as complete detachment. In contrast, the Suhrawardīs showed more readiness to engage with rulers, reflecting a practical mindset. For Nizami, these differences were not contradictions but rather represented how Sufis interpreted their spiritual mission within the limits and possibilities of their time.

Revisiting Nizami's insights today is significant for two main reasons. First, his careful methods grounded in detailed readings of Persian chronicles, *malfūzāt* (collections of Sufi sayings), and biographical dictionaries still serve as a guide for studying Sufism historically. Second, his analysis of Sufi-state relations goes beyond simple views of resistance or collaboration. He instead highlights a range of interactions that captured the complexities of medieval Indian society. In this regard, his work challenges both colonial-era history, which often romanticized Sufi detachment, and some modern sociological interpretations that reduce Sufism to tools of state control.

This article builds on Nizami's scholarship to explore the dynamics of Sufi-state relations in medieval India. It aims to address three related questions:

1. How did Nizami understand the relationship between the *khānqāh* and the court?
2. What methodological contributions did he offer to the study of this theme?

¹ Khaliq Ahmad Nizami, *The Life and Times of Shaikh Nizamuddin Auliya* (New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1991); idem, *Medieval India: A Miscellany*, 3 vols., (Aligarh: Department of History, Aligarh Muslim University, 1969–1975).

3. What new historical insights arise when we consider his findings in today's context?

By addressing these questions, the study aims to enhance our understanding of how spiritual authority navigated political structures in medieval India. It argues that the Sufi-state relationship was not uniform or static; it changed in response to the evolving political, cultural, and religious environments.

The article is organized into six sections. After this introduction, the literature review places Nizami within the wider scholarship on Sufism and political authority. The third section gives the historical background of Sufi-state relations in medieval India, focusing on the Delhi Sultanate and Mughal periods. The fourth section details Nizami's contributions, emphasizing his methodological approach and interpretive insights. The fifth section presents the research findings, combining Nizami's arguments and evaluating their relevance to current historiography. Finally, the conclusion reflects on the lasting importance of Nizami's scholarship and the opportunities it creates for future research on Indo-Islamic history.

2. Literature Review

The study of Sufism in medieval India has been influenced by a struggle between various scholarly traditions. Colonial historians, nationalist writers, and later academic historians each portrayed Sufism in ways that mirrored their own intellectual backgrounds and beliefs. To understand Khaliq Ahmad Nizami's contributions to the study of Sufi-state relations, it is essential to look at this broader historical context.

2.1. Early Colonial Writings

The first systematic writings on Sufism in India appeared during colonial scholarship

in the nineteenth century. British officials and Orientalists, like Henry M. Elliot (1808-1853) and John Dowson (1820-1881), compiled *The History of India as Told by Its Own Historians*, which included translations of Persian chronicles.² While these works preserved valuable materials, they often framed Sufi-state relations in a colonial context that reduced them to issues of loyalty or rebellion. In these narratives, Sufis who distanced themselves from rulers were seen as spiritual purists, while those who engaged with the state were viewed as opportunists. Such oversimplifications failed to capture the complexity of Sufi-state interactions.

Colonial ethnographers also tended to see Sufi practices as superstitions layered over “true Islam.” This view marginalized their intellectual and political importance. Richard Burton’s *Sindh and the Races That Inhabit the Valley of the Indus* (1851), for instance, depicted Sufi shrines mainly as centres of popular superstition rather than serious religious or political institutions.³ This Orientalist perspective obscured the role of Sufis as mediators of authority and contributors to Indo-Islamic culture.

2.2. Nationalist and Muslim Reformist Approaches

In the early twentieth century, Indian nationalist historians sought to reclaim Sufism as a part of India’s shared culture. Writers like Tara Chand, in *The Influence of Islam on Indian Culture*, stressed the role of Sufis in promoting communal harmony and cultural blending.⁴ This view rightly pointed out

2 Henry M. Elliot and John Dowson, *The History of India as Told by Its Own Historians*, 8 vols. (London: Trübner, 1867–77).

3 Richard F. Burton, *Sindh and the Races That Inhabit the Valley of the Indus* (London: Wm. H. Allen, 1851).

4 Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture* (Allahabad: Indian Press, 1922).

Sufism’s social impact, but it often downplayed the political aspects of Sufi-state relations. By presenting Sufism as a bridge between Hindus and Muslims, nationalist historiography frequently overlooked the tensions and negotiations involved in Sufi interactions with rulers.

At the same time, Muslim reformist scholars such as Shibli Nu’māni (1857-1914) and later Abul Kalam Azad (1888-1958) adopted a mixed stance toward Sufism. They acknowledged the moral and spiritual contributions of Sufis to Islam in India. However, they also criticized elements of shrine culture and miracle-centered narratives as deviations from orthodox Islam. Their writings contributed to a reformist dialogue that aimed to distinguish between the true message of Sufism and what they saw as corrupt practices related to saint veneration.⁵ In this discourse, the political role of Sufis often took a backseat to questions of religious authenticity.

2.3. Academic Historiography: From the 1950s Onwards

A notable change occurred after independence, as professional historians began to examine Sufism using rigorous historical methods. Khaliq Ahmad Nizami was among the first to lead this change, with his writings from the 1950s marking a new phase in the history of Indian Sufism. Unlike previous accounts, Nizami analyzed Sufi-state relations through careful examination of sources, particularly *malḡūzāt* and Persian chronicles. His works, such as *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century* (1961) and *The Life and Times of Shaikh Nizam u’d din Auliya* (1962), argued that Sufi attitudes toward the state were shaped by historical conditions, spir-

5 Shibli Nu’māni, *Sawānih-i Maulānā Rūm* (Azamgarh: Ma’arif Press, 1918).

itual priorities, and individual saintly personalities.⁶

Nizami's emphasis on placing Sufi-state relations in their socio-political contexts distinguished him from both colonial and nationalist approaches. He rejected the idea that detachment from political power was a universal Sufi principle. He showed that while the Chishtīs largely avoided court life, they still influenced rulers indirectly through their moral authority. In contrast, the Suhrawardīs often established closer ties with the state, reflecting a different understanding of the Sufi mission. For Nizami, these differing approaches were not contradictions but variations resulting from historical circumstances.⁷

2.4. Comparative Scholarship

Along with Nizami, other scholars have significantly contributed to the academic study of Sufism. Aziz Ahmad's (1913-1978) *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (1964) explored the interaction of Islamic and Indian cultural patterns, though he often emphasized syncretism more than political involvement.⁸ Saiyid Athar Abbas Rizvi's (1921-1994) *A History of Sufism in India* (1978-83) provided a thorough overview, but his treatment of Sufi-state relations was generally descriptive rather than analytical. More recently, historians like Richard Eaton have highlighted the regional aspects of Sufi authority, asserting that the spread of Islam in Bengal, Deccan, and Punjab relied heavily on local Sufi networks, rather than centralized

state support.⁹ Eaton's emphasis on regional patterns complements Nizami's Delhi-centered narratives, together presenting a fuller view of the diversity within Sufi-state relations.

Western scholars such as Carl W. Ernst and Bruce Lawrence have also expanded the discussion by framing Indian Sufism within global Sufi traditions. Ernst's *Eternal Garden* (1992), while focused on Khwāja Mu'īn u'd dīn Chishtī (d. 1236), highlighted how Indian Sufis adapted to their surroundings while preserving broader Islamic frameworks.¹⁰ While Lawrence's translation of a critical *malfūzāt*, *Morals for the Heart: Conversations of Shaykh Nizam u'd din Awliya* (1991) includes a substantial introduction by Khaliq Ahmad Nizami that examined Sufi discussions on authority and morality, offering theoretical insights that align with Nizami's historically based findings.

2.5. Positioning Nizami

In this broader context, Khaliq Ahmad Nizami holds a unique place. He combined a historian's rigor with a deep sensitivity to the Islamic tradition. Unlike colonial or nationalist writers, he neither romanticized nor dismissed Sufi-state relations. Instead, he emphasized understanding them as dynamic, historically contingent exchanges. His use of *malfūzāt* as historical sources was particularly innovative, as he interpreted them not only for their spiritual messages but also for their subtle insights into political realities. Through this approach, Nizami showed that Sufi-state relations cannot be merely categorized as resistance or collaboration but should be understood as part of the larger negotiation between faith and power in medieval India.

6 Khaliq Ahmad Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century* (Aligarh: Department of History, AMU, 1961); idem, *The Life and Times of Shaikh Nizamuddin Auliya*.

7 Khaliq Ahmad Nizami, *Medieval India: A Miscellany* (Aligarh: Department of History, AMU, 1972), II: 112-45.

8 Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment* (Oxford: Clarendon Press, 1964).

9 Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760* (Berkeley: University of California Press, 1993).

10 Carl W. Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center* (Albany: SUNY Press, 1992).

3. Sufi-State Relations in Medieval India: Historical Background

The medieval history of India saw the rise of powerful Islamic dynasties that ruled over large, diverse populations. It began with the establishment of the Delhi Sultanate in the early thirteenth century and continued with the Mughal Empire in the sixteenth century. Muslim rulers faced the challenge of legitimizing their authority in a society with multiple religions and ethnicities. While political power relied on military strength and administration, rulers also needed moral legitimacy. In this context, Sufi saints and their *khānqāhs* played important roles in society.

3.1. The Delhi Sultanate: New Rulers and the Need for Legitimacy

The Delhi Sultanate (1206-1526) brought a series of Turkish, Afghan, and other Central Asian dynasties to power, claiming authority over a mostly non-Muslim population. These rulers, often feeling insecure because of their foreign origins and unstable political bases, sought to strengthen their legitimacy with religious approval. The '*ulamā*', as guardians of Islamic law, supported the sultans. However, it was the Sufis who held greater social influence due to their moral authority, charitable actions, and spiritual appeal.

The Chishtī order, brought to India by Khwāja Mu'īn u'd dīn Chishtī of Ajmer (d. 1236), became particularly prominent during the Delhi Sultanate. Their *khānqāhs* drew people from different social and religious backgrounds, offering food, guidance, and spiritual comfort. Sufi leaders like Quṭb u'd dīn Bakhtiyār Kākī (d. 1235), Baba Farīd (d. 1265), and Niẓām u'd dīn Auliya (d. 1325) generally stayed distant from political power. Yet, their moral standing was so high that rulers often sought their blessings. Sulṭān Balban (d. 1287), for example, visited Baba

Farīd, while 'Alā u'd dīn Khaljī (d. 1316) tried to gain Niẓām u'd dīn Auliya's favor. The refusal of these saints to serve political ends increased their prestige.¹¹

In contrast, the Suhrawardī order, represented by figures like Bahau'ddin Zakariya of Multan (d. 1267), took a more practical approach. They built close relationships with the sultans, sometimes accepting endowments and political roles. Bahā u'd dīn Zakariya's connection to Sulṭān Iltutmish (d. 1236) illustrates this relationship.¹² The difference between Chishtī aloofness and Suhrawardī engagement became a key theme in discussions about Sufi-state relations.

3.2. The Nature of Political Authority

To understand Sufi-state relations, it's important to grasp the nature of political authority in the Sultanate. The sultan was more than a military leader; he also positioned himself as the protector of Islam. His authority came from the *khutba* (Friday sermon) delivered in his name and the minting of coins. However, legal approval alone could not earn popular acceptance. In a society where saints were widely respected, being associated with a revered Sufi could provide strong legitimacy. Thus, visits to *khānqāhs*, granting land to shrines, and supporting Sufi institutions became vital strategies for rulers trying to reinforce their power.

At the same time, Sufis were not just passive recipients of support. Their choices to accept or decline state backing reflected their view of the balance between spiritual objectives and worldly involvement. For some, accepting royal grants risked compromising their

11 Simon Digby, "The Sufi Shaykh and the Sultan: A Comparison of Attitudes towards Political Power in the Delhi Sultanate," *Iran* 9 (1971): 73–90.

12 J.G. Jerram, "The Suhrawardis of Multan and their Political Role," *Islamic Culture* 38, 2 (1964): 91–105.

independence; for others, it was a way to secure resources for social good. The Sufi-state relationship was therefore reciprocal, shaped through gestures of patronage and responses of acceptance, rejection, or selective involvement.

3.3. The Mughal Context

With the rise of the Mughal Empire in the sixteenth century, Sufi-state relations developed further. The Mughal rulers, especially Akbar (r. 1556–1605), actively sought connections with Sufi lineages. Akbar's visit to Mu'īn u'd dīn Chishtī's shrine in Ajmer is well-known, as is his devotion to the Chishtī saint Shaikh Sālim Chishtī (d. 1572) in Fatehpur Sikri.¹³ These ties were not just personal acts of devotion but also strategies to strengthen imperial power. By associating themselves with respected Sufis, the Mughals presented themselves as leaders with spiritual authority.

The Mughal emperors also supported Sufi shrines by granting land endowments (*waqf*) and including Sufi rituals in court life. Jahāngīr (d. 1627) and Shāh Jahān (d. 1658) upheld this tradition, though their methods varied. Some Sufis welcomed imperial patronage, while others were more reserved. The Naqshbandī order, particularly under Shaikh Aḥmad Sirhindī (d. 1624), voiced a more critical view, stressing the supremacy of *sharī'a* over royal power and questioning excessive collaboration with non-Muslims.¹⁴ This shows that Sufi-state relations in the Mughal period ranged from close alliances to principled criticisms.

13 M. Athar Ali, *The Mughal Nobility under Aurangzeb* (Bombay: Asia Publishing House, 1966), 44–46.

14 Yohanan Friedmann, *Shaikh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Montreal: McGill University Press, 1971).

3.4. Patterns of Aloofness and Engagement

From the Delhi Sultanate to the Mughals, two main patterns emerge in Sufi-state relations. The first is aloofness, exemplified by the Chishtīs, who preferred to keep their distance from rulers to maintain their spiritual integrity. Their rejection of royal gifts and avoidance of court life became central to their identity. The second is engagement, represented by the Suhrawardīs and, later, some Naqshbandīs, who saw value in directly influencing rulers. Both patterns, however, centered on a common concern: preserving the authenticity of spiritual life while dealing with political realities.

3.5. The Historiographical Implications

The historical context of Sufi-state relations explains why this topic attracted much interest from later historians, including Khaliq Ahmad Nizami. The balance of aloofness and engagement raises critical questions about spiritual authority. Did aloofness enhance the prestige of saints by highlighting their independence, or did engagement allow Sufis to have a direct impact on policies? Was state support a corrupting influence, or could it be used for the common good? These questions are relevant not just to medieval contexts but also to modern discussions about religion and politics.

When Nizami started writing in the mid-twentieth century, the field was influenced by colonial stereotypes and nationalist oversimplifications. His significant contribution was re-examining this historical background from a fresh perspective, arguing that Sufi-state relations were not fixed or based on strict doctrines but were dynamic, context-dependent, and shaped by the choices of individual saints. In doing so, he helped push historiography beyond simple categories towards a deeper

understanding of the intertwining of piety and power in Indian Islam.

4. Khaliq Ahmad Nizami's Contribution to the Study of Sufi-State Relations

Khaliq Ahmad Nizami (1925-1997) holds a unique position in the history of Indian Sufism. He was a historian rooted in the Indian scholarly tradition and well-versed in modern academic techniques. Nizami combined careful research, language analysis, and historical insight. His works, which include *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century* (1961), *Medieval India: A Miscellany*, and his comprehensive study *The Life and Times of Shaikh Nizamuddin Auliya*, reshaped the understanding of Indo-Islamic history. Among his many contributions, his interpretation of Sufi-state relations is particularly innovative and lasting.

4.1. Methodological Approach

Nizami was known for his focus on primary sources. Unlike earlier historians who mainly used Persian court chronicles, he also considered Sufi texts like *malfūzāt* (collections of sayings and stories of Sufi saints) and *tadhkirāt* (biographical dictionaries). By cross-referencing these materials with political histories, he was able to uncover the complex interactions between Sufis and the state.¹⁵

Nizami viewed *malfūzāt* not just as hagiographies but as reflections of the moral, social, and political issues of their time. For example, the *Fawā'id al-Fu'ūd*, a collection of Shaikh Niẓām u'd dīn Auliya's discourses compiled by Amīr Ḥasan Sijzī (d. 1337), offers insights on rulers, wealth, and the threats of proximity to power. Nizami interpreted these passages as commentaries on the political realities of

the time rather than simple spiritual reflections.¹⁶ Similarly, he examined texts like Ḍiyyā u'd dīn Baranī's (d. 1357) *Tārīkh-i Fīrūz Shāhī* not only for their political content but also for their insights into how rulers perceived saints and the other way around.

Through this approach, Nizami created a method that transcended the limits of history focused solely on the court or spiritual biography. He viewed the Sufi-state relationship as a dynamic interaction influenced by negotiation, distance, and symbolic power.

4.2. Chishtī Aloofness and its Meaning

One of Nizami's key arguments dealt with the Chishtī stance of distancing themselves from political authority. Colonial writers often presented this aloofness as a timeless principle of Indian Sufism, depicting the saints as apolitical figures who prioritized spiritual purity. Nizami challenged this view, arguing that Chishtī aloofness was historically influenced rather than an absolute doctrine.

He put Shaikh Niẓām u'd dīn Auliya's refusal to visit 'Alā u'd dīn Khaljī's court in the context of the Khaljī state's authoritarianism and heavy taxation. The saint's detachment was a moral response to perceived injustice, not a blanket rejection of political authority.¹⁷ When Baba Farīd kept his distance from rulers, it was not because of indifference to politics but because his spiritual mission demanded independence. Nizami pointed out that this aloofness paradoxically boosted the Chishtī saints' status and increased their political importance. By rejecting power, they gained moral authority that rulers could neither dominate nor overlook.

¹⁵ Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century*, 23–45.

¹⁶ Nizami, *The Life and Times of Shaikh Nizamuddin Auliya*, 56–72.

¹⁷ Ibid. 101–10.

4.3. Suhrawardī Engagement and Pragmatism

In contrast to the Chishtīs, the Suhrawardī order maintained closer ties with rulers. Nizami's analysis of Bahā u'd dīn Zakariyā of Multan illustrates this point. Zakariyā accepted land grants from Iltutmish and interacted with the Delhi court. While earlier historians saw this as opportunism or corruption, Nizami offered a different interpretation. He argued that the Suhrawardī approach reflected a practical mindset. By working with rulers, they secured resources to expand their *khānqāhs*, provide community services, and support Muslims during times of uncertainty.¹⁸

For Nizami, the difference between Chishtī aloofness and Suhrawardī engagement was not about doctrinal disparity but about historical choices. He argued that both orders were committed to their spiritual missions but used different strategies to navigate state power. This perspective helped him depict Sufi-state relations as a spectrum rather than a binary, with aloofness and engagement as opposite ends of a continuum.

4.4. The Spectrum of Relations

Nizami's lasting contribution is his idea of Sufi-state relations existing on a spectrum from outright aloofness to close engagement. He demonstrated that even within the Chishtī order, views differed. While Nizām u'd dīn Auliya stayed away from rulers, his disciple Naṣīr u'd dīn Chirāgh-i Dihlī (d. 1356) sometimes acted as a mediator between the court and society.¹⁹ Likewise, within the Suhrawardī order, while some saints directly engaged with rulers, others preferred limited connections. By showing these variations, Nizami undermined the notion of a uniform Sufi approach to the state.

18 Nizami, *Medieval India: A Miscellany*, I: 89–115.

19 Ibid. II: 112–45.

His focus on historical context was particularly innovative. He argued that a Sufi's position relied on many factors, including the saint's personality, the ruler's character, the socio-economic conditions of the time, and community expectations. During political instability, for example, Sufis might choose aloofness to maintain independence. In contrast, during more stable times, some could accept support to grow their institutions. This framework highlighted the complex relationship between piety and politics rather than a rigid divide.

4.5. Sources and Historiographical Impact

Nizami's meticulous use of Persian sources was noteworthy. His research included chronicles like Minhāj al-Sirāj's (d. 1193) *Tabaqāt-i Naṣīrī*, Baranī's *Tārīkh-i Fīrūz Shāhī*, and Isamī's (d. after 1350) *Futūh al-Salāṭīn*, along with Sufi texts such as *Siyar al-ʿĀrifīn* of Jamālī (d. 1536) and the *malfūzāt* of Nizām u'd dīn and his successors.²⁰ This wide range of sources allowed him to connect political and spiritual histories.

Historiographically, Nizami's work broke significantly from colonial narratives. By emphasizing Sufi agency, he opposed the orientalist view that Sufis were passive mystics detached from political life. He also refined nationalist representations that portrayed Sufis as symbols of harmony while neglecting their political engagements. His balanced perspective influenced later historians such as Simon Digby (d. 2010) as well as Carl W. Ernst and Bruce Lawrence, whose *Sufi Martyrs of Love* (2002), dedicated to Nizami, extended his emphasis on the moral and social dimensions of Chishtī Sufism within a wider trans-regional

20 Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century*, 67–82.

frame.²¹ By explicitly acknowledging their debt to Nizami, Ernst and Lawrence positioned him not only as a historian of medieval India but also as a bridge for comparative and cross-regional studies of Sufi devotion. Their work illustrates how Nizami's insights resonated beyond the Indian context, shaping global discussions on Chishtī spirituality, sainthood, and political negotiation.

4.6. Enduring Significance

The lasting importance of Nizami's work lies in its ability to encompass complexity. He did not elevate Sufis as saints above politics or reduce them to mere political figures. Instead, he depicted them as individuals navigating the tensions between spiritual integrity and worldly challenges. His scholarship resonates with broader discussions on religion and politics, showing how spiritual authority can impact, challenge, or support political power without being completely subsumed by it.

Later interventions have reassessed aspects of Nizami's analysis of Sufi-state dynamics with both appreciation and critique. Scott Kugle's important study of 'Abd al-Ḥaqq Dihlawī (d. 1642) situates this seventeenth-century scholar within the longer trajectory of Indo-Islamic intellectual history, while directly engaging questions of Sufi authority and political power that Nizami had earlier mapped.²² Kugle acknowledges Nizami's pioneering archival depth and his framing of Chishtī aloofness versus Suhrawardī pragmatism, but he also complicates these binaries by showing how 'Abd al-Ḥaqq maneuvered between spiritual independence and political engagement in

response to shifting contexts. In Kugle's analysis, the Sufi relationship with the state was less a matter of fixed ideological positions than of pragmatic, situational choices shaped by broader networks of knowledge and pilgrimage, such as the journey to Makka. By introducing the category of intellectual mobility and trans-regional exchange, Kugle expands the framework Nizami established, illustrating how subsequent scholarship builds upon his insights while also revising them. This demonstrates that Nizami's work retains enduring significance, not as a closed narrative but as an ongoing point of departure for rethinking Indo-Islamic spiritual and political interactions.

In sum, Nizami's contribution to the study of Sufi-state relations rests on three main foundations: careful methodology, interpretive depth, and historiographical advancement. By thoroughly analyzing sources, resisting oversimplified views, and placing Sufis in their historical settings, he transformed the understanding of Indo-Islamic history. For future scholars, his work remains essential, serving as both a vital resource and a model for historical inquiry.

5. Research Findings

5.1. Plural Models of Sufi-State Relations

One of the key findings from Nizami's scholarship is his recognition of plurality. Instead of suggesting a single "Sufi attitude" toward political authority, Nizami identified at least two distinct patterns the Chishtī model of detachment and the Suhrawardī model of engagement. This acknowledgment of pluralism helps historians avoid broad generalizations about Sufi-state dynamics and promotes a deeper analysis.

By highlighting these differences, Nizami effectively challenged colonial-era narratives

21 Carl W. Ernst and Bruce B. Lawrence, *Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond* (New York: Palgrave Macmillan, 2002).

22 Scott A. Kugle, "'Abd al-Ḥaqq Dihlawī, an Accidental Revivalist: Knowledge and Power in the Passage from Delhi to Makka," *Journal of Islamic Studies* 19, 2 (2008): 196–246.

that often portrayed Sufis as otherworldly mystics separated from social and political realities. He also corrected nationalist histories, which frequently depicted Sufis as democratic reformers uniformly opposed to oppressive rulers. The evidence Nizami provided court chronicles, *malfūzāt*, *waqf* deeds showed that Sufi-state relations were not fixed but varied over time, by region, and according to institutional context.

5.2. Reframing Political Authority in the Indo-Islamic Context

Nizami's work showed that medieval Indian Sufis were deeply involved in the theological issue of political authority. For the Chishtīs, rulers were tolerated as necessary worldly figures but were denied any claim to ultimate moral authority. The Suhrawardīs, on the other hand, were more likely to see rulers as allies in enforcing *sharī'a*-based order. By comparing these views, Nizami demonstrated that Sufi discussions cannot be separated from broader Islamic debates on governance, authority, and morality.

This insight holds significant implications for Islamic intellectual history. It proves that Indian Sufism was not an isolated or purely local development but part of larger conversations in the Islamic world about the balance between earthly and spiritual authority. Nizami thus helped integrate Indian Sufism into the global history of Islamic thought.

5.3. The Indirect Political Influence of Chishti Aloofness

Another critical finding pertains to the political effects of Chishtī aloofness. At first glance, their reluctance to engage with rulers might seem like political withdrawal. Yet Nizami showed that this stance often led to significant indirect influence. Chishtī *khān-*

qāhs attracted large followings through acts of service, hospitality, and charity, creating a moral counterforce to the authority of rulers.

This finding sheds light on Nizami's historical insight: he indicated that "detachment" did not imply "irrelevance." Instead, aloofness itself could serve as a political stance, preserving spiritual integrity while also shaping the moral views of the community. This analysis remains relevant today, as contemporary scholarship increasingly examines non-institutional forms of power and authority.

5.4. Pragmatism and Institutional Survival in the Suhrawardī Model

In examining the Suhrawardīs, Nizami identified a different finding, the practical calculations of institutional survival. By accepting royal support and aligning with rulers, Suhrawardī saints secured the financial stability of their *khānqāhs* and educational institutions. This connection also allowed them to mediate between political authority and local society.

For Nizami, the Suhrawardī approach illustrated the adaptability of Sufi orders to their political environment. Far from being opportunistic, this model showed an awareness of institutional needs and a theological openness to cooperating with temporal power. This nuanced understanding enables modern historians to appreciate the complexities of religious institutions, which often balanced ideals with practical realities.

5.5. Methodological Contributions: Reading Across Sources

A notable methodological contribution of Nizami's work is his insistence on reading across different sources. He never relied solely on chronicles or hagiographies; instead, he compared them to reveal tensions and

omissions. For instance, court chronicles often depicted Sufis as subordinate to rulers, while *malḡūzāt* emphasized the saint's independence. By juxtaposing these narratives, Nizami demonstrated that both perspectives were shaped by their respective institutional contexts rather than absolute truths.

This methodological rigor has significantly influenced Sufi studies. Many later historians, from Richard Eaton to Carl W. Ernst, have recognized the value of examining multiple types of sources together, an approach that Nizami helped to develop in the Indian context.

5.6. The Dynamic and Negotiated Nature of Sufi-State Relations

Perhaps the most impactful finding in Nizami's work is his acknowledgment that Sufi-state relations were dynamic and negotiated rather than fixed. Saints adjusted their positions based on the political climate, the personalities of rulers, and the needs of their communities. For example, even within the Chishtī order, early figures like Qutb u'd dīn Bakhtiyār Kākī sometimes interacted with rulers, while Nizām u'd dīn Auliya took a more resolute stance of aloofness.

This recognition of dynamism challenges rigid models of religious authority and highlights the importance of historical context. It also makes Nizami's work especially relevant to current debates, as it underscores the fluid nature of religious-political boundaries in ways that resonate with modern ideas about negotiation, hybridity, and liminality.

5.7. Contemporary Relevance of Nizami's Insights

Finally, Nizami's findings are not just historically significant, they also resonate with contemporary issues. In modern discussions

of religion and politics, particularly in South Asia, his work reminds us that spiritual and political realms have long existed in a relationship characterized by tension, negotiation, and mutual influence. His nuanced perspective helps counter both the secularist view of religion as politically irrelevant and the extremist insistence on religious control over politics.

By emphasizing pluralism, pragmatism, and negotiation, Nizami's findings offer a framework for understanding religious authority in diverse societies today. His work encourages scholars to view spiritual traditions not as static relics but as active resources for negotiating power, morality, and community in complex environments.

6. Conclusion

The analysis above shows that Khaliq Ahmad Nizami's work is a significant milestone in the history of Sufism, especially regarding Sufi-state relations. At a time when many scholars either romanticized Sufis as spiritual heroes or dismissed them as irrelevant to politics, Nizami found a balanced approach. He acknowledged the spiritual independence of the Sufis while also recognizing their political and social connections. He carefully examined the various, often conflicting models that Sufi orders used to manage their relationship with political authority.

One of his key contributions was highlighting diversity. By differentiating between the Chishtīs detachment and the Suhrawardīs involvement, Nizami challenged the idea that all Sufis had the same approach to politics. This acknowledgment of diversity within the Sufi tradition is an important correction to colonial-era histories, which often oversimplified mysticism, and nationalist interpretations that selectively portrayed Sufis as advocates for democracy or social change.

Nizami showed that the history of Sufi-state relations is not a single narrative but a mix of overlapping and sometimes conflicting attitudes.

Nizami also insisted that these attitudes held political meaning, whether they include direct involvement or intentional separation. The Chishtīs' choice to avoid relationships with rulers was not mere escape but a strategic move that created alternative moral spaces in society. In contrast, the Suhrawardīs acceptance of royal support was not blind obedience but a practical response to institutional requirements and theological commitments. In both instances, Nizami demonstrated how religious figures navigated political realities with agency, rather than acting as passive subjects of royal authority.

Nizami's methodological contributions are also notable. By analyzing chronicles, hagiographies, and documentary records, he uncovered the tensions and gaps within each type of source. This comparative method allowed him to reveal the negotiated nature of Sufi-state relations and set a standard for future historians of South Asian Islam. His choice not to favor any specific source type has had a lasting effect on the field, encouraging later scholars to engage with historical materials thoughtfully and critically.

Another important insight from Nizami's work is his acknowledgment of the changing nature of Sufi-state relations. He warned against viewing saintly detachment or political involvement as fixed ideas. Instead, he demonstrated that these positions developed in response to specific historical factors, such as the personality of rulers, the balance of power in society, and the needs of spiritual communities. This nuanced perspective makes Nizami's work especially relevant for modern scholarship, which favors fluidity, mix, and negotiation over strict categories.

The significance of Nizami's findings goes beyond the study of medieval India. In today's polarized debates on religion and politics, his detailed account provides a more balanced perspective. He showed that spiritual and political authority, while separate, inevitably intersect and influence one another. This understanding offers a richer view of how religious institutions function in diverse societies and how they can both confront and work with political power. In this way, Nizami's work not only sheds light on the past but also gives us the tools to address today's questions about religion's role in public life.

In conclusion, Khaliq Ahmad Nizami should be remembered not just as a chronicler of Sufi saints but as a historian who transformed our understanding of religious authority in the Indo-Islamic world. His careful blend of factual detail, clear concepts, and historical awareness enabled him to rise above stereotypes and present a detailed account of Sufi-state relations. For scholars of Sufism, Islamic history, and South Asian studies, his writings remain essential starting points. More broadly, his work teaches us that spiritual traditions are not simply about passive retreat or political tools; instead, they are vibrant forces that actively negotiate their role in society's moral and political landscape.

Bibliography

- Ahmad, Aziz. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Athar Ali, M. *The Mughal Nobility under Aurangzeb*. Bombay: Asia Publishing House, 1966.
- Burton, Richard F. *Sindh and the Races That Inhabit the Valley of the Indus*. London: Wm. H. Allen, 1851.
- Chand, Tara. *Influence of Islam on Indian Culture*. Allahabad: Indian Press, 1922.

- Digby, Simon. "The Sufi Shaykh and the Sultan: A Comparison of Attitudes towards Political Power in the Delhi Sultanate." *Iran*, 9 (1971): 73–90.
- Eaton, Richard M. *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Elliot, Henry M. and John Dowson. *The History of India as Told by Its Own Historians*. I–VIII. London: Trübner, 1867–77.
- Ernst, Carl W. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Ernst, Carl W. and Bruce Lawrence. *Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Friedmann, Yohanan. *Shaikh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. Montreal: McGill University Press, 1971.
- Jerram, J.G. "The Suhrawardis of Multan and their Political Role." *Islamic Culture* 38, 2 (1964): 91–105.
- Kugle, Scott A. "'Abd al-Ḥaqq Dihlawī, an Accidental Revivalist: Knowledge and Power in the Passage from Delhi to Makka." *Journal of Islamic Studies* 19, 2 (2008): 196–246.
- Nizami, Khaliq Ahmad. *Medieval India: A Miscellany*. 3 vols. Aligarh: Department of History, Aligarh Muslim University, 1969–1975.
- . *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century*. Aligarh: Department of History, Aligarh Muslim University, 1961.
- . *The Life and Times of Shaikh Nizamuddin Auliya*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1991.
- Nu'mani, Shibli. *Sawanih-i Maulana Rum*. Azamgarh: Ma'arif Press, 1918.
- Rizvi, S. A. A. *A History of Sufism in India*, 2 vols. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978–1983.

**The Development of the Recursive Love Argument
in Fakhr al-Dīn al-‘Irāqī:
From the Comparison with Kitarō Nishida’s Philosophy**

*Fahreddîn-i Irâkî’de Döngüsel Aşk Teması:
Kitarō Nishida’nın Felsefî Görüşüyle Karşılaştırmalı Bir İnceleme*

Kie INOUE*

Abstract

This paper analyzes the conceptual framework of love as theorized by Fakhr al-Dīn al-‘Irāqī (1211–1289), a prominent Sufi scholar belonging to the school of Ibn al-‘Arabī, from the perspective of comparing it with the philosophical discourses on love by the Japanese philosopher Kitarō Nishida. The present article will focus on ‘Irāqī’s masterpiece, *Lama’āt*, and analyse his process of reconstructing the metaphysical concept of existence (*wujūd*) into a recursive structure where the lover, the beloved, and love itself are ontologically unified. The phenomenon of love is most often depicted as an emotion directed from one entity toward another. Consequently, the concept of love necessitates the presence of an object. However, within the framework of ‘Irāqī’s concept of love, the object of love is posited as God Himself, and love is characterized as cyclical. While Sufism often typically discusses love from the ascetic toward God, or love from God toward humanity, ‘Irāqī’s structure of love differs from such typical examples. Consequently, the cyclical nature of ‘Irāqī’s concept of love serves to negate the phenomenon of union with God occurring between two entities. The doctrine places greater emphasis on the concept of separation from God (*firāq*) than on union with God as the primary mode of God’s self-manifestation. The present paper puts forward the argument that ‘Irāqī’s conception of love as a self-reflective, non-dualistic movement finds a close parallel in Nishida’s proposed metaphysics of the self and his understanding of “God as the dynamic foundation of existence.” By contrasting ‘Irāqī’s circular structure of love with Nishida’s discussions of God and love, this paper reveals a shared commitment to a non-objectifying, reflexive ontology in which God manifests through the mirror of the self. This comparative study sheds

* **ORCID:** 0009-0005-6928-4560. Assoc. Prof. Meiji University, Department of Psycho-Social Studies,
E-mail: inouekie@meiji.ac.jp

Received: 30.09.2025

Accepted: 09.11.2025

Published: 30.11.2025

Cite as: Kie Inoue, “The Development of the Recursive Love Argument in Fakhr al-Dīn ‘Irāqī’: From the Comparison with Kitarō Nishida’s Philosophy,” *Journal of the Institute for Sufi Studies* 4, 2 (2025): pp. 31-45.



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

light on the originality in ‘Irāqī’s thought, whilst also establishing a framework for discourse between Sufism and Oriental philosophy.

Keywords: Fakhr al-Dīn al-‘Irāqī, Kitarō Nishida, *Lama’āt*, recursive love, separation from God (*firāk*).

Özet

Bu makale, Ekberî ekolün tanınmış mensuplarından olan Fahreddin-i Irâkî’nin (1211-1289) kuramlaştırdığı aşk kavramını, Japon filozof Kitarō Nishida’nın aşk hakkındaki felsefi söylemleriyle karşılaştırmalı bir perspektiften analiz etmektedir. Mevcut makale, Irâkî’nin başyapıtı *Lema’ât*’e odaklanarak onun varlık (vücûd) kavramını, âşık, mâşuk ve aşkın kendisinin ontolojik olarak birleştiği döngüsel (recursive) bir yapıya dönüştürme sürecini çözümlemeye çalışacaktır. Aşk olgusu, çoğu zaman bir varlıktan diğerine yönelen bir duygu olarak tasvir edilir. Sonuç olarak, aşk kavramı bir nesnenin varlığını gerektirir. Ancak, Irâkî’nin aşk anlayışı çerçevesinde, aşkın nesnesi, Tanrı’nın kendisi olarak konumlandırılır ve döngüsel bir karaktere sahiptir. Tasavvuf düşüncesinde genellikle sâlikten Hakk’a veya Hak’tan insanlara doğru yönelen muhabbetten söz edilirken, Irâkî’nin aşk yaklaşımı, bu tipik örneklerden farklılık gösterir. Bu nedenle, Irâkî’nin aşk anlayışındaki döngüsellik, iki ayrı varlık arasında gerçekleşen bir vuslat olgusunu geçersiz kılar. Bu anlayış, Hakk’ın tecellisinin birincil biçimi olarak, Hakk’a vâsıl olmaktan ziyade O’dan ayrılışa (*firāk*) daha büyük bir vurgu yapar. Bu makale, Irâkî’nin kendine dönüşlü (self-reflective) ve ikilik içermeyen bir hareket olarak aşk tasavvurunun, Nishida’nın öne sürdüğü benliğin metafiziği ve “varlığın dinamik temeli olarak Tanrı” anlayışında yakın bir paralel bulduğu argümanını ileri sürmektedir. Bu makale, Irâkî’nin döngüsel aşk anlayışını Nishida’nın Tanrı ve aşk hakkındaki tartışmalarıyla karşılaştırarak, Tanrı’nın benliğin aynasından tecelli ettiği, nesneleştirmeyen ve dönüşlü bir ontolojiye yönelik ortak bir bağlılığı ortaya koymaktadır. Bu karşılaştırmalı çalışma, Irâkî’nin düşüncesindeki özgünlüğe ışık tutarken, aynı zamanda tasavvuf ve Doğu felsefesi arasında bir söylem çerçevesi de oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin-i Irâkî, Kitarō Nishida, *Lema’ât*, döngüsel aşk, *firāk*.

1. Introduction

This paper will discuss the concept of “love” in the work of Fakhr al-Dīn al-‘Irāqī (1211–1289), a Sufi of the Ibn al-‘Arabī school. Fakhr al-Dīn al-‘Irāqī was born in Hamdān, in western Iran. After 17 years of studying abroad in India,¹ he established his residence in Konya

around 1267, where he continued his studies under the tutelage of Qūnawī (d. 1274). During this period, it is known that ‘Irāqī attended lectures on Ibn al-‘Arabī’s *Fuṣūṣ al-Ḥikam* given by Qūnawī. It is believed that the inspiration he gained from Qūnawī’s lectures contributed to the composition of his renowned work, *Lama’āt*.²

¹ *Lama’āt*’s discussion is rooted in Ibn al-‘Arabī’s concept of “Existence (*wujūd*),” which is not concerned with the human emotional concept of love, but rather with the philosophical love of God. Conversely, in his *Dīwān*, composed during his residency in India, ‘Irāqī utilizes motifs frequently encountered in Persian Sufi poetry, such as the “tavern” and “cup-bearer,” to discuss love as an emotion, exhibiting minimal influence from Ibn al-‘Arabī. In the poetry collection, he discussed the Sufi custom of seeing divine manifestations in the faces of beautiful young boys, known as *Shāhid-bāzī*. For additional

information regarding ‘Irāqī’s perspective on child play, see Ève Feuillebois-Pierunek, *À la croisée des voies célestes: Fakh al-Dīn ‘Erāqī: poésie mystique et expression poétique en perse médiévale* (Tehran: Institut Français de Recherche en Iran, 2002).

² Ève Feuillebois-Pierunek, “‘Irāqī, Fakhr al-Dīn,” *Encyclopaedia of Islam Three Online*, eds. K. Fleet, et al., (Brill, 2017).

It has been said that in Konya, ‘Irāqī’ became acquainted with Rūmī (d. 1273), a figure of prominence in the town, and took part in Rūmī’s *samā’* ceremony and was present at his funeral.³ Mu‘īn al-Dīn Parvāna (d. 1277), who frequently attended Rūmī’s gatherings, became ‘Irāqī’s patron. It is believed that Parvāna built a *khānqāh* for ‘Irāqī in Tokat. In his later years, ‘Irāqī departed from Konya, following the downfall of Parvāna, relocated to Cairo, and finally settled in Damascus, where he passed away. He was entombed in the cemetery next to the mausoleum of Ibn al-‘Arabī, although ‘Irāqī’s grave is believed to have been lost to history.⁴

2. ‘Irāqī’s Masterpiece: *Lama’āt*

Lama’āt, widely regarded as ‘Irāqī’s magnum opus, is composed of short prose and poetry. According to sources, ‘Irāqī composed this work after finishing Qūnawī’s lectures on *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, which inspired him.⁵ It has been noted by scholars that *Lama’āt* is segmented into 27 chapters,⁶ a structure that appears to be modeled after Ibn al-‘Arabī’s *Fuṣūṣ al-Ḥikam*.⁷

It is noteworthy that ‘Irāqī stated in the preface to *Lama’āt* that this text was inspired by Aḥmad Ghazālī’s (d. 1126) *Sawānīh*: “For some words that explain the different degrees

of love, I followed the customs (sunan) of *Sawānīh*.”⁸

Hence, it is frequently characterized as a work that employs the Persian Sufism idea, typified by Ghazālī, that love, the lover, and the beloved are one, and discusses the doctrine of the unity of three elements.

Since Ibn al-‘Arabī wrote extensively on love, some scholars consider ‘Irāqī’s treatise on love also to be an example of discourses on love in the framework of Ibn al-‘Arabī school of thought. The most renowned commentary on *Lama’āt* is Jāmī’s (d. 1492) *Ashī‘at al-Lama’āt*, which is largely an exegesis from the perspectives of both Qūnawī and Ibn al-‘Arabī.⁹ Henry Corbin (d. 1978) classifies Ghazālī, ‘Irāqī, and Rūzbihān al-Baqlī (d. 1209) as members of the “School of Love,” which possesses characteristics typical of the “Iranian Sufi” tradition. This tradition seeks the ultimate, one love, characterized by the unity of three elements: love, the lover, and the beloved.¹⁰ Scholars who are concerned with Iran or Persian studies have a tendency to interpret ‘Irāqī as a “Persian” thinker. Conversely, scholars of Ibn al-‘Arabī have a tendency to interpret him as a thinker within the Ibn al-‘Arabī tradition.¹¹

3 William Chittick, *Fakhr al-Dīn ‘Irāqī: Divine Flashes*, trans. William Chittick and Peter Lamborn Wilson (New York/Mahwah: Paulist Press, 1982), 43. The first 66 pages of this book are Chittick’s introduction.

4 Feuillebois, “‘Irāqī,” 2017.

5 Chittick, *Divine Flashes*, 45.

6 However, some manuscripts do not clearly indicate the beginning and the end of each chapter; therefore, there is no consensus on whether *Lama’āt* has 27 or 28 chapters.

7 Julian Baldick, “Medieval Sūfī Literature in Persian Prose” in *History of Persian Literature: From the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*, ed. G. Morrison, (Leiden: E. J. Brill., 1981), 99–100.

8 Fakhr al-Dīn al-‘Irāqī, *Lama’āt*, ed. by Muḥammad Khwājāwī (Tehrān: Intishārāt-i Mawlā, 2021), 40.

9 William C. Chittick, “‘Erāqī, Fakhr al-Dīn Ebrāhīm,” *Encyclopaedia Iranica*, accessed October 2, 2025, <https://www.iranicaonline.org/articles/eraqi/?highlight=eraqi>

10 Henry Corbin, *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques: Les fidèles d’Amour Shī’isme et Soufisme*, (Paris, Gallimard, 2009), III: 17, 67.

11 In consideration of the Persian Suf tendencies that are inherent in ‘Irāqī’s thought, it is important to acknowledge not only the earlier mention of Aḥmad Ghazālī, but also the particular relationship between ‘Irāqī and Rūzbihān al-Baqlī (d. 1209). It is noteworthy that in the years following Rūzbihān’s passing, references to him were predominantly made by Sufis affiliated with the Ibn al-‘Arabī school, including Ibn al-‘Arabī himself, Jāmī (d. 1492), and ‘Irāqī. Indeed, Ibn al-‘Arabī and Jāmī make reference to Rūzbihān by name

As Chittick pointed out, it was sufficient to replace the term *wujūd*, used by Ibn al-ʿArabī, with “love” to understand ʿIrāqī’s view.¹² However, Chittick emphasized that ʿIrāqī intentionally selected the term “love” as a substitute for *wujūd*. While ʿIrāqī equated love with *wujūd*, he conceived it as a comprehensive energy that unified the two aspects of love as an attribute of God.¹³ By emphasizing the privileged status of love as the fundamental act, ʿIrāqī offers a distinct approach to understanding existence that differs from the preferred discourse on existence within the Ibn al-ʿArabī school.

3. The Discussion of Love in *Lamaʿāt*

As mentioned, ʿIrāqī’s *Lamaʿāt* is significantly influenced by the Persian Sufi discourse

and record anecdotes associated with him. However, it is important to note that the “Rūzbihān” introduced by Ibn al-ʿArabī and Jāmī may have been transmitted with the erroneous identities of Rūzbihān al-Wazzān al-Miṣrī, who was a member of the Suhrawardī order at the time, and Rūzbihān al-Baqlī, who is still confused with the former. For instance, Jāmī’s *Nafaḥāt al-Uns* makes reference to Rūzbihān. However, given the description of his studies under Abū Najīb al-Suhrawardī (d. 1168) in Alexandria, it is hypothesized that there has been an error in identification, and that Rūzbihān al-Wazzān al-Miṣrī, a member of the Suhrawardī order, is instead the intended subject. However, ʿIrāqī unmistakably acknowledged and alluded to Rūzbihān Baqlī as one of the so-called “Lovers of God.” In his *Ushshāq-Nāma*, ʿIrāqī presents Rūzbihān as the master of Shīrāz. Given al-ʿIrāqī’s characterization of Rūzbihān as “the king of lovers,” it is evident that Rūzbihān’s discourses on love captured al-ʿIrāqī’s interest. Thus, Rūzbihān’s philosophy on love has widely attracted the attention of Sufis within the Ibn al-ʿArabī school, particularly ʿIrāqī. While ʿIrāqī’s own discourse on love is clearly inspired by the works of Ahmad al-Ghazālī, it also draws from the discourse on love developed by Rūzbihān. See Fakhr al-Dīn ʿIrāqī, *Kullīyāt-i Dīvān-i Shaykh Fakhr al-Dīn Ibrāhīm Hamadānī Mutakhallīṣ bi ʿIrāqī*, ed. by Saʿīd Nafīsī (s.l.: Sāzimān-i Intishārāt-i Jāvīdān, 1994/1995), 374, and ʿAbd al-Raḥmān Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds*, ed. Maḥmūd ʿĀbidī (Tehrān, Intishārāt-i Sukhan, 2015), 261-263.

12 Chittick, *Divine Flashes*, 5.

13 Ibid. 45.

on love, which is derived from the teachings of Ghazālī. This discourse posits that love, the lover, and the beloved are one in nature: “It is the lover, the beloved, and also Love itself. This is because the lover and the beloved are derived from Love.”¹⁴

ʿIrāqī began the first chapter of *Lamaʿāt* with a quotation from Ghazālī (underlined text).¹⁵ Nevertheless, while Ghazālī did not place significant emphasis on the phenomenon of derivation, arguing that after derivation occurs, things settle into true oneness (*yegānegī*), ʿIrāqī interpreted this “derivation” as representing the self-manifestation of love (i.e., *wujūd*) and explained it as follows:

The lover (*āshiq*) and the beloved (*maʾshūq*) are derived from Love. Love, in its place of origin, is immune to actualization (*taʾayyun*), and its essence (*ʿayn*) itself is sacred from within, and therefore everything that appears from it is also sacred. However, for the same reason, all complete manifestations of love are also the essence of love itself and its attributes. Love reveals itself in the mirror of the lover and the beloved, exposing its own beauty to its own eyes. Thus, the names “lover” and “beloved” become clear to the seer and the seen. And the attributes of the seeker and the sought become apparent.¹⁶

As indicated, according to ʿIrāqī, the process by which the lover (A) and the beloved (B) are derived from love (X) signifies that X, which is not subject to any segmentation or substantializing, is divided into the subject (the one who sees) and the object (the one who is seen) by exposing itself to its eyes. Here, the subject is distinguished as the “lover,” while the object is the “beloved.” Consequently, the lover has the attributes of the seeker, while

14 Emphasis by author. Aḥmad Ghazālī, *Sawānīh*, ed. Naṣr al-Allāh Pūrjawādī (Tehrān: Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1980), 10.

15 ʿIrāqī, *Lamaʿāt*, 45.

16 ʿIrāqī, *Lamaʿāt*, 45.

the beloved has the attributes of the sought. Derived from non-segmented love (X), the relationship between the “lover” (A), who seeks, and the “beloved” (B), who is sought, is understood as a relationship of love from A to B; that is, “A desires B.” However, ‘Irāqī explained that these two entities did not correspond to the standard subject-object relationship:

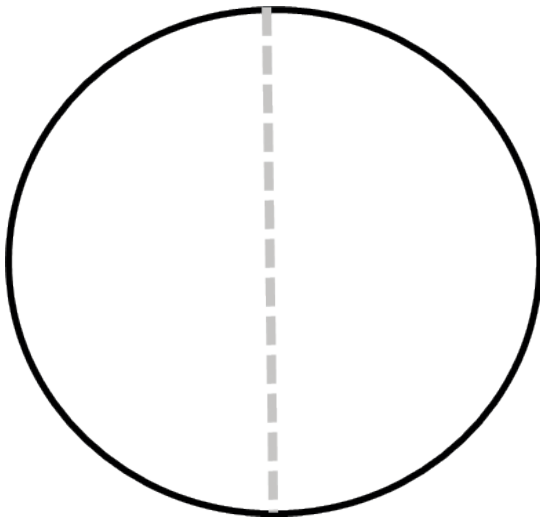


Figure 1

Imagine a circle divided into two bow-shaped arcs by a single line, representing the lover (*muḥibb*) and the beloved (*maḥbūb*).¹⁷ This line appears to exist, yet it also appears not to exist. When the line

17 Regarding the terminology of love, ‘Irāqī states in the preface to *Lama’āt* that “whether the name is *ḥubb* or *‘ishq*, there would be no disagreement about [the use of] the word.” Hence, in *Lama’āt*, *ḥubb* and *‘ishq* are interchangeable. Both terms emerged as a means of expressing the profound connection between God and humankind, a concept that gained popularity from the mid-8th century. However, initially, several Sufis avoided the term *‘ishq* in reference to God because it evoked carnal love. Subsequently, with the emergence of prominent figures, such as Daylāmī and Abu Ḥamid al-Ghazālī, who conceptualized *‘ishq* as the ultimate stage within *maḥabba*, there was a gradual increase in the interchangeability between *‘ishq* and *maḥabba*. See Naṣr Allāh Pūrjawādī, *Bāda-i ‘Ishq: Pazhūheshī dar Ma’nā-i Bāda dar Shi’r-‘Irfān-i Fārsī* (Tehrān: Nashr-i Kārnāma, 2008), 29.

disappears as the beloved descends toward the lover, the circle appears as it should be—that is, as a single circle.¹⁸

According to ‘Irāqī, the lover and the beloved constitute a unified entity, delineated by a subtle boundary that could exist or not exist. Hence, the lover and the beloved are not sharply opposed as “I” and “you;” instead, they are one entity who appears to be divided.

“Love” generally refers to a one- or two-way intention from one thing to another ($A \rightarrow B$).¹⁹ In other words, it necessarily has an object. In Persian Sufi thought, “love” is often used symbolically; however, this basic attitude ($A \rightarrow B$) is maintained. In Ghazālī’s *Sawāniḥ*, which ‘Irāqī referenced, love is expressed as a tendency of A toward B, as follows:



Figure 2: Normal structure of love.

The Supreme God said, “God loves them, and they love God.”²⁰

Love emerged from nothingness (*‘adam*) as existence (*wujūd*) for me.

What love sought in this world was me.²¹

18 ‘Irāqī, *Lama’āt*, 80. Figure 1 is by author.

19 See Figure 2. Figure 2 is by author.

20 Q 5:54.

21 Ghazālī, *Sawāniḥ*, 3.

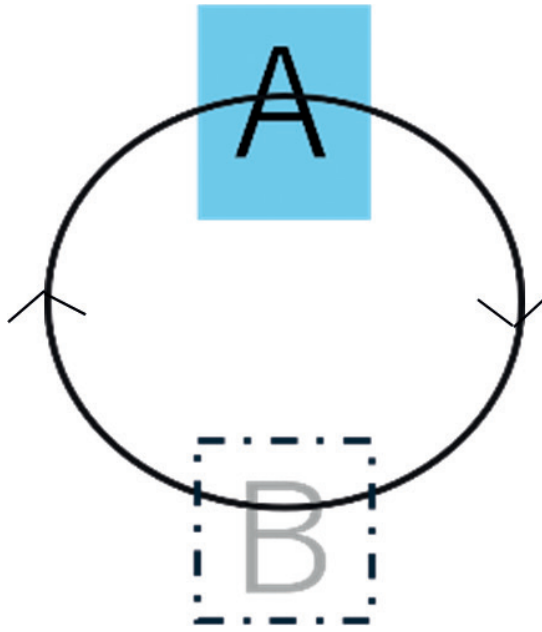


Figure 3: The structure of recursive love.

Ghazālī started *Sawānīh* with the Qurʾānic verse, “God loves them, and they love Him.” This indicated that the book’s theme was God’s love for humanity and vice versa. Hence, Ghazālī regarded the orientation of love as flowing from A to B and B to A. In contrast, ʿIrāqī’s love is characterized by its recursive and circular nature. In other words, the love of A for A is love itself.²² This is because the essence of Love appears to the lover as the mirror reflecting the face of the beloved, in order to seek the beloved’s own beauty and to see its own names and attributes within the mirror.²³

22 See Figure 3. Figure 3 is by author.

23 ʿIrāqī, *Lamaʾāt*, 46. Corbin explains Ibn al-ʿArabī’s concept of divine self-love using the *hadith* of the “hidden treasure”: This passion of God, His desire to reveal Himself and to be known by humanity through existence, serves as the underlying motive of the entire divine plan, that is, the eternal theory of cosmic creation. This theory of cosmic creation cannot be categorized as a Neoplatonic “emanation” or a creation from nothing. Instead, it is a continuous manifestation of existence brought about by increasing light within the originally indistinguishable divine, and a continuous manifestation of God. See Corbin *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ʿArabī* (Paris: Entrelacs. 2023), 133–

In other words, the beloved (i.e., God) A, driven by the desire for self-exploration, requires the lover B as a mirror to reflect Himself. Hence, if B is merely a mirror reflecting A, then A is objectifying Itself. Therefore, regarding the interpretation of Qurʾān 5:54, “God loves them, and they love Him,” which Ghazālī interpreted as an A→B structure, ʿIrāqī provides the following explanation:

The moon is merely a mirror of the sun. Therefore, just as in the relationship between a lover and a beloved, the essence of the sun is not completely contained in the moon. In the same way, within the essence of Love, there is nothing other than Love. Just as the light of the sun relates to the moon, the form of the beloved is added to the lover. Similarly, waves come in many shapes and forms, but that does not mean that there are many seas. When we look at a single named thing from all angles, we do not consider it to be many. When the sea breathes, it is called vapor, and when vapor gathers, it is called clouds. When it falls from the clouds, it is called rain. Rain gathers and returns to the sea once more, and this way of being is called “the sea.”²⁴

Here, ʿIrāqī compares the beloved and the lover to waves in the sea. Although each wave has a unique and different appearance, its essence remains the same as that of the sea. Similarly, vapor rises from the sea, becoming clouds. Rain falls from these clouds and flows over the earth before returning to the sea. Though the vapor changes freely into clouds and rain, it returns to its original source, the sea. Hence, the sea encompasses these various forms, which, in their entirety, can be called the “sea.” The beloved and the lover described by ʿIrāqī are not perceived as a relationship defined by the emotion of love. Instead, they

134. However, ʿIrāqī does not employ this *hadith* in *Lamaʾāt*, and it is possible that he did not do it as the motive for divine self-love in his discussion.

24 ʿIrāqī, *Lamaʾāt*, 51–52.

are conceptualized as flows of vital energy, understood from a more meta-level perspective. This aspect bears a resemblance to the role played by *wujūd* in the so-called doctrine of the *Wahdat al-Wujūd* (unity of existence).

By conceiving of love in this circular manner, the “complete autonomy” (*istighnā*) and “soleness” (*mutafarriḍ*) of God—the beloved—are guaranteed.²⁵ However, this view negates the typical approach to the culmination of the divine-human relationship in Sufism: the disappearance of the mystic’s humanity within God (*fanā*, or union), or the ascent through the mystical stations toward God (*maqāmāt*), a B→A activity. Indeed, ‘Irāqī criticized this traditional path to unity, stating, “The beloved, Love, and the lover are three in one, and this does not include reaching God (*waṣl*).”²⁶

Those whose thirst has been quenched believe that it is because they have reached God. They believe they have achieved their goal and reached their final destination, as stated in the Qur’anic verse: “You will return to Him” (2:28). But beware! The stages of the path to God are endless. Therefore, “returning” does not mean going somewhere else but rather returning to the starting point. If that is the case, when does the journey end? Where does this path end? Since the place of return is the same as the place of departure, what is the point of going back and forth?²⁷

The concept of love is commonly believed to reach its ideal form through a process known as A→B, which refers to the movement of the lover, or practitioner, towards the ultimate union with the beloved, or God. Indeed, those who love the Lord believe that their spiritual thirst is quenched by reaching that divine being. However, ‘Irāqī’s emphasis in

this text is on the circular structure of love’s inherent movement: A→(B)→A. In a circular structure, there is no beginning or end; only a never-ending flow exists. Therefore, the typical relationships in Sufism, such as practices aimed at approaching God, lose their positive meaning in this structure. Instead, ‘Irāqī values “separation” from God in a circular structure:

No, rather, we must love separation (*firāq*) more than arrival. For separation is closer than proximity, and separation is more useful than arrival. This is because proximity and arrival express one’s own desires, while distance and separation express the desires of the beloved. The separation desired by the beloved is a thousand times sweeter than attainment. In attainment, I am my own servant, but in separation, there are master and servant. The ultimate of attainment lies precisely in distance, but few know this.²⁸

This shows that ‘Irāqī’s low evaluation of reaching and unity with God is due to the excessive objectification of “I-ness” (B→A). Instead, it is advisable for B to separate from its B-ness, or depart from the ego, so as not to destroy A’s circular structure and fulfill its role as a reflective mirror. The beloved B is nil—a transparent B—which is the ideal state. As ‘Irāqī said, “The lover is the shadow of the beloved.”²⁹ For example, the shadow of a hand must follow the movement of the hand. Deriving its substance from the hand, the shadow itself is non-existent (*nīst*).³⁰

Indeed, ‘Irāqī delineates the state of being completely imbued with the divine color—a state in which the self is entirely extinguished—as the ideal existence of God’s chosen ones, such as the prophets and saints, as follows:

25 ‘Irāqī, *Lama’āt*, 41.

26 Ibid. 50.

27 Ibid. 91.

28 ‘Irāqī, *Lama’āt*, 103.

29 Ibid. 83.

30 Ibid. 85.

When the beloved seeks to raise the lover to his own level, he first strips the lover of all the worldly garments he has worn, and in their place clothes him in his own attributes. Then [God] calls him by his own names and seats him in his own place. And he either keeps the lover there or sends him back to this world. This is in order to complete all imperfections. If he is sent back, God does not clothe him in the worldly colors that were taken from him, but in His own colors. When the beloved looks at his own clothing, he realizes that he is of a different color. And he is perplexed: “What is this beautiful color? What is this garment of uniqueness?”³¹

The uniqueness of ʿIrāqī’s discussion of love lies in its recursive circular structure. Such a discussion differs from the emotion-based discussion of love, which is based on the subject-object relationship between the lover and the beloved, and somewhat from the ontology of Ibn al-ʿArabī, which posits the *Waḥdat al-Wujūd* through the emanation of the one into the many.³² Instead, it is argued that

31 Ibid. 115.

32 In addition, a divergence emerges in ʿIrāqī’s discourse on love when compared to that of Ibn al-ʿArabī. Ibn al-ʿArabī’s discourse on love is particularly renowned in chapter 178 of *al-Futūḥāt al-Makkīya*, though references to love are consistently found throughout his entire body of work. However, it is crucial to note that Ibn al-ʿArabī classified love into four levels: *ḥubb*, *wadd*, *ishq*, and *hawā*. He regarded *ishq* as a more intense form of love and did not use the term *ishq* very frequently (Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-Makkīya*, ed. Nawāf al-Jarrāḥ, (Bayrūt: Dār al-Ṣādir, n.d.), IX: 293). In the philosophical framework of Ibn al-ʿArabī, the concept of love emerges as a consequence of the manifestation of beauty in this world, arising from God’s self-revelation through the Name “the Beautiful.” The concept of love is thus discussed in a derivative manner, grounded solely in a structure of *Waḥdat al-Wujūd*. Zargar points out that Ibn al-ʿArabī states that the human form itself, as the image of God, is the object of beauty, and that no object of beauty evokes greater joy or love than the human form (Cyrus Ali Zargar, *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn ʿArabī and ʿIrāqī*, (Columbia: University of

ʿIrāqī’s discussion of love, with its incorporation of the concept of the circle, reveals an affinity with Oriental thought.

In ʿIrāqī’s argument, the relationship between God and creation is not described primarily as one of unity and multiplicity. Instead, the pivotal point is that within the recursive act of the One God, God and creation move in unison, akin to the sun and its shadow. Within the circular structure of love described by ʿIrāqī, all phenomena are perceived as manifestations of a divine act of recursion. Consequently, the fundamental mode of being for the created is one that does not obstruct God’s action—that is, to be a mirror of God in the most thorough sense. From this perspective, the relationship between God and creation, as conceptualized by ʿIrāqī, is characterized by an asymmetrical and static nature. In the context of a universe that is said to ultimately reduce to God’s recursive act alone, the task of finding meaning within each individual human existence becomes increasingly challenging. Moreover, does the dynamism attributed to God’s act of creation imply a static conception of God reflecting upon Himself? In the subsequent chapter, in order to address the aforementioned inquiries, I will be citing the arguments of the Japanese philosopher Kitarō Nishida. To this end, this study will focus on two aspects of Nishida’s discussion—his tendency to view the relationship between God and creation more symmetrically, and his attempt to understand the flow of the circular structure dynamically. By doing so, it will provide a means for more clearly grasping the discussion of love inherent in ʿIrāqī’s thought.

South Carolina Press, 2011), 66). Accordingly, within the intellectual system of Ibn al-ʿArabī, beauty and love are pivotal concepts for understanding the distinction between humans, created in God’s Image, and other creatures that are not (William C. Chittick, *Ibn ʿArabī, Heir to the Prophets*, (Oxford: Oneworld, 2007), 35). As previously stated, for Ibn al-ʿArabī, love is conceptualized as an “emotion” evoked by divine beauty, thereby highlighting a notable distinction from ʿIrāqī’s conception of love.

4. Kitarō Nishida and the Debate on Love

Kitarō Nishida (d. 1945) was born in Japan during the Meiji period and died shortly after the end of World War II. He was a leading philosopher during the pre-war and wartime periods in Japan. He became a professor at Kyoto Imperial University (now Kyoto University) in 1910, serving as a professor of philosophy from 1914 onward. Nishida's corpus encompasses a diverse array of subjects, including philosophy and religion. While his work is grounded in Buddhist thought, he had numerous writings on Christianity. Since he influenced several thinkers, he is considered a leading figure of the early Kyoto School, a unique Japanese philosophical movement.³³

Nishida defined God as “the fundamental principle of the universe” and its sole reality.³⁴ However, he argued that the relationship between God and the universe should not be understood as that between a creator and created being. Instead, it is the relationship between an unchanging essence and its “manifestation” that emerges from that essence:

The relationship between God and the universe is not like that between an artist and his work, but rather like that between a substance and its phenomena. The universe is not God's creation, but rather God's manifestation. Everything, from the movements of the sun, moon, and stars to the subtleties of the human heart, is nothing but God's manifestation.³⁵

According to Nishida, the universe is the partial manifestation of the sole reality; therefore, everything that exists in this phe-

nomenal world is a partial manifestation of God. God and humanity are not bound by a master-servant relationship through the act of creation; instead, they exist in a relationship of the macrocosm and the microcosm—as the sole source and its manifestation and reflection. The individual things in the phenomenal world “appear as if they were independent existences, distinguished from the unified whole,”³⁶ yet their source is one. Nishida's philosophical stance, which has been referenced by Toshihiko Izutsu—a renowned scholar of Ibn al-‘Arabī's *Waḥdat al-Wujūd*—also exhibits several notable similarities with the doctrine of *Waḥdat al-Wujūd*.

Although individual existences are distinguished from the One, it is possible for us, as an individual existence, to perceive that they are properly included in the flow of the “unifying force,”³⁷ which is the divine rhythm unifying individual existences without distinction. For instance, the sum of the angles of a triangle is 180 degrees; however, we cannot see or hear the principle itself. Nevertheless, the principle firmly exists. Similarly, if we are touched deeply by a painting, we try to identify which part of the painting moved us. However, we never arrive at an accurate answer and grasp the rhythm of the whole painting.³⁸

Despite the difficulty of grasping the divine rhythm and unifying force, they are firmly present and cannot be denied. Hence, we are distinguished from the sole reality of God while existing within the divine rhythm and being subjected to the unifying force. According to the doctrine, individual existences are characterized by two fundamental aspects: infinite conflict and infinite unity.³⁹

33 James W. Maraldo, “Kitaro Nishida,” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, accessed August 19, 2025, <https://plato.stanford.edu/entries/nishida-kitaro/>.

34 Kitaro Nishida, *Nishida Kitarō Zenshū*, (Tokyo: Iwanami Shoten, 1965), I: 96, 173.

35 Nishida, *Zenshu*, I: 178.

36 Ibid. I: 90.

37 Nishida, *Zenshu*, I: 179.

38 Ibid. I: 99–100.

39 Ibid. I: 90.

The former is the dispersive action of segmentation and individualization from God, while the latter is the integrative action toward God.

Nishida argued that the processes of segmentation and unification of reality were one and the same and should not be regarded as two separate entities. Unification on one side implied segmentation on the other side.⁴⁰ This suggested that Oneness, which was initially posited of God and the world, was established as duality amidst conflict and unification.

All conscious phenomena are, in their state of “direct experience,” a single activity. However, when considered as objects of knowledge, their content is subjected to analysis and differentiation through various lenses. When considering the developmental process, an initial activity that appears impulsive is subsequently reflected upon and differentiated through contradiction and conflict. In this context, it is inevitable to recall the words of Jakob Böhme. He claims that the God prior to manifestation, which can be described as the will without an object, reflects upon itself—that is, by establishing itself as a mirror. This process leads to the separation of subject and object, thereby contributing to the development of both God and the world.⁴¹

As illustrated by the aforementioned quotation, the act of self-reflection, or “self-awareness,” on the part of the subject, signifies a separation from the divine source. Initially, all phenomena manifested as a unified activity. However, through careful examination of its contents, it becomes evident that these phenomena are, in fact, distinguishable entities. This process is also understood as God reflecting upon itself through a mirror, a process of differentiation into the seer and the seen. The separation of a singular God into

the seer and the seen can also be regarded as the evolution of the universe as God.

Hence, regarding the relationship between human beings and the divine from this perspective, it can be concluded that individual entities serve as reflections of God, losing their fundamental significance from the beginning. Nishida responded to the question, “If all things are manifestations of God and only God is true reality, should we consider our individuality to be a false appearance, like foam, completely meaningless?” with, “I do not necessarily think so,” and continued as follows:⁴²

In its fundamental sense, there is no such thing as individuality that is independent of God. However, this does not imply that our individuality is entirely illusory. Rather, our individuality can be seen as part of God’s development—or more specifically, as part of the process of differentiation. The development of each individual is considered to be the culmination of a divine being.⁴³

As described above, Nishida portrays the relationship between God and each individual human being as cooperative and supportive. He further draws a parallel between the relationship between God and the individual, likening it to a tree and the various parts that constitute it. He states that this is similar to a tree, where the flowers and leaves are distinct entities, yet, as a whole, these elements collectively embody the tree’s essence.⁴⁴

Therefore, the development of the parts fully manifests God as a complete being. Simultaneously, we, the parts, exist as reflections of God because God exists.

In regard to the intricate relationship between the whole that is God and the individual as a

40 Ibid. I: 191.

41 Nishida, *Zenshu*, I: 191.

42 Ibid. I: 193.

43 Ibid.

44 Ibid. I: 191.

part, the subsequent explanation by Nishitani Keiji (d. 1990) is a valuable addition to the discussion. Nishitani, akin to Nishida, was a member of the Kyoto School and a disciple of Nishida Kitarō, making his perspective particularly insightful.

Fundamental to the world is the notion that each and every being occupies its “proper place.” (...) It is an inherent characteristic of all things that they possess a self-sufficient character at the root of their “existence.” ... This “place” is the thoroughgoing limitation of each thing’s existence yet simultaneously constitutes a particular locality of the world itself.⁴⁵

The relationship between A and B can be more clearly understood by referring to the following explanation using the example of a room.

As illustrated in Figure 4, the existence of Room A is only possible if its boundaries as Room A are clearly defined. It can be posited that the entity known as Room A is only able to exist as Room A due to the delineation of its boundaries by its constituent elements—namely, the ceiling, walls, and floor of Room A.

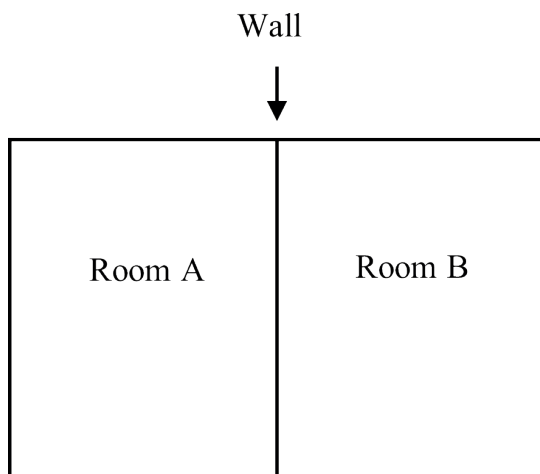


Figure 4

However, it is noteworthy that the walls, ceiling, and floor of Room A can also be considered constituent elements of the neighboring Room B. This suggests that Room B expresses its distinct identity (i.e., its “Room B-ness”) precisely through its relationship with Room A, as manifested through its walls. If this is the case, then A is precisely B,⁴⁶ and the fact that A and B exist as distinct rooms simultaneously signifies that A and B are unified within a single building (e.g., Hotel X).

Nishitani further points out that the relationship between rooms A and B extends infinitely, linking endlessly to rooms C, D, E, and so on. It is evident that if the interdependent relationship between rooms is conceived of as extending infinitely, then ultimately, there is no essence belonging solely to Room A. A similar conclusion can be drawn for Rooms B, C, D, E, and so forth. In essence, the fundamental qualities of each room—A, B, C, and so on—are wholly negated. The rooms are not characterized by the presence of essential elements; rather, they embody a state of pure nothingness.

Nevertheless, Room A persists in its existence, and its self-identity as Room A is an aspect that cannot be neglected. It can be posited that the “existence” of Room A is predicated on its inherent self-identity as well as its absence of self-identity as Room A. Moreover, given that Room A is constituted by Room B, as well as Rooms C, D, and so forth, it is possible to express all rooms, in the final analysis, as one.⁴⁷

In this manner, the concepts of created beings and the Supreme Being are distinguished from one another by established limits. However, these very boundaries are also crossed, resulting in a state of interconnectedness and one-

45 Keiji Nishitani, “Ku to Soku (All Is Vanity),” in *Koza Bukkyo Shiso (Lectures on Buddhist Thought)*, (Tokyo: Risosha, 1982), V: 46-47.

46 Keiji Nishitani and Seiichi Yagi, *Chokusetu Keiken (Direct Experience)*, (Tokyo: Shunjyūsha, 1989), 274.

47 Nishitani and Yagi, *Chokusetu Keiken*, 280-284.

ness. The phenomenon under examination occurs precisely within the flow of differentiation from the source and the flow of unification toward the source, within the very midst of the relationship itself. It is within this context that both human beings and the Supreme Being can exist. Consequently, we are destined to travel on a journey of disconnecting from the divine and reconnection with the divine.

Nishida stated that the desire for “unity” with the divine source was an act of “love,” which he defined as “the union of two personalities into One.”⁴⁸ As a reflection of the macrocosm (God), humans—who “share the same foundation as God”⁴⁹—are caught up in this desire for unity with the divine as a complete being. The aspiration for unity that we (microcosm) experience internally originates from the pursuit of a greater “unity.” Upon achieving unity with the macrocosm, we are overwhelmed with supreme joy.⁵⁰ However, if we consider the premise that the source of humanity, which is a reflection of God, is God himself, then what truly remains is God’s self-love.

In its primordial state, love is an emotion oriented toward unity. The demand for self-unity is equivalent to self-love, and the demand for unity with others is equivalent to love for others. According to Eckhart’s doctrine, God’s unifying action—which is the fundamental basis for the unification of all existence—is directly equivalent to the unifying action of all beings. Consequently, God’s love for others is considered to be identical to His self-love. In a manner similar to our affection for our own hands and feet, God cherishes all existences.⁵¹

Hence, if we assume that love is the desire for unity—that is, the desire to return to the divine source—then only God’s self-love

remains. This is because God is the source of all existence; thus, human love becomes love for God, and, for God, love for others is simply self-love. Adopting this perspective inevitably leads to the realization of ultimate unity—that is true love—when individuals abandon their ego, the very foundation of their individuality, and recognize their inherent connections to the divine. This process of abandoning individuality is theorized to facilitate the reflection of the divine source that was originally present within the individual. Consequently, the ultimate form of love and unity is only achieved through the dissolution of the ego. The ultimate unity achieved through love thus brings about the dissolution of the individual. Consequently, the inevitable consequence of love for the individual is “death.”

However, this death should be regarded as “returning to God, which, from one perspective, seems to be losing oneself, but from another perspective, is the very cause of gaining [real] oneself.”⁵² “True love is the affirmation of oneself through the negation of oneself. It is to live in others by dying to oneself.”⁵³

Hence, the part can only live within the whole by dying. Death means life. The true nature of the human being, who is a part, is realized in the state of death.⁵⁴ As the hadith, which the Sufis often use, states: “Die before you die” (*mūtū qabla an tamūtū*).⁵⁵ The only way for human beings to truly live is by dying.

52 Ibid. I: 174.

53 Ibid. VI: 288.

54 In his later works, Nishida referred to this as “reverse correspondence” (*Gyaku-taiou*), using the term to signify the idea of connecting with God through self-negation. For details on reverse correspondence, see Motonori Kita, *Shishite Ikiru Tetsugaku (The Philosophy of Living Through Death)* (Tokyo: Koyo Shobo, 2025), 107-133.

55 This is a hadith frequently cited by Sufis and is quoted in Rūmī’s *Mathnawī*, see Jalāl al-Dīn al-Rūmī, *Maṣnawī-i Ma’nawī*, ed. R. A. Nicholson (Tehran: Hirmis, 2011), 946.

48 Nishida, *Zenshu*, I: 176.

49 Ibid.

50 Ibid. I: 100–101.

51 Nishida, *Zenshu*, I: 185.

5. Conclusion

The concept of love in ‘Irāqī’s thought is characterized by the absence of the fundamental duality that is inherent in the phenomenon of love. That is, love is devoid of an object which is the recipient of the subject in the form of A→B. In Persian Sufism, “love” is frequently utilized as a symbolic expression. However, it is commonly employed to signify the act of love directed from the lover to the beloved. In contrast, ‘Irāqī’s concept of love is divine self-love. As ‘Irāqī articulated, “Love flows through all things and is inevitably [Love] itself. Since nothing exists in existence except Love, how can one deny it?”⁵⁶ Therefore, his discussion of love differs from the Persian Sufi tradition⁵⁷ and is an elaboration of Ibn al-‘Arabī’s argument.

This formulation suggests that love is not a relational phenomenon between two distinct entities, but rather a metaphysical current that permeates all existence. This phenomenon is not determined by longing, absence, or desire; rather, it is an ontological affirmation of unity. In this sense, ‘Irāqī’s love is not a path toward God; rather, it is the very substance of being, the pulse of divine reality manifesting itself through creation. This perspective challenges the anthropocentric orientation of numerous mystical traditions, which frequently emphasize the soul’s journey toward divine union. Instead, ‘Irāqī’s vision dissolves the boundaries between lover and beloved, subject and object, affirming that all differentiation is illusory within the encompassing reality of Love itself.

Moreover, it is evident that the “separation” alluded to by ‘Irāqī in this context does not

signify a disconnection from the original state of being, wherein the beloved and the lover were in unison, or a lamentation for such a state.

It has been stated that in Konya, Rūmī and ‘Irāqī communicate with one another. With regard to the notion of “separation” from God, as expressed in *Mathnawī*, through the lament of a reed flute cut from its root, Rūmī interpreted it as a state of sorrow. In contrast, ‘Irāqī regarded the separation from God as a desirable state, conceptualizing it as the fundamental essence of our existence. He viewed us as created as a mirror reflecting God.

His relatively exclusive perspective on humanity—focusing human value as lovers exclusively on God’s chosen ones, such as the Perfect Human—rather suggests a proximity to Ibn al-‘Arabī’s theory of the Perfect Human.

To comprehend ‘Irāqī’s concept of love as a universal energy that penetrates all phenomena, it is essential to refer to Kitarō Nishida, as he offers a comprehensive framework for understanding this concept. Nishida conceptualizes the relationship between the universe (which he equates with God) and individual entities as a duality of forces: segmentation and unification. Segmentation signifies the process of diverging from a singular, unified source, such as God, and becoming individual entities. In contrast, unification represents the force of integration that leads back to the original source. This unifying force is the divine rhythm that traverses the universe, playing a role similar to *wujūd* in the Ibn al-‘Arabī school of thought.

The phenomenon of simultaneous diffusion and unification is the rotational movement centered on God. The perpetual circular flow is driven by the two forces of dispersion and unification, which act in opposite directions.

This phenomenon, characterized by its cyclical nature, is not merely a metaphysical

56 ‘Irāqī, *Lama’āt*, 62.

57 In his scholarly work on Aḥmad Ghazālī, Lombard also points out that ‘Irāqī is ideologically closer to Ibn al-‘Arabī or Qūnawī than to Aḥmad Ghazālī. See Joseph Lombard, *Aḥmad al-Ghazālī, Remembrance, and the Metaphysics of Love* (New York: State University of New York Press, 2016), 163.

abstraction but rather a lived rhythm that profoundly influences the structure of mystical consciousness. This concept reflects a cosmology in which movement itself is considered sacred, and the divine is not static but rather perpetually unfolding through the dialectic of manifestation and return. Nishida's emphasis on dynamic becoming parallels the Sufi understanding of creation as a continuous act of divine self-manifestation, where each moment is a renewal of being.

The complexity of situating the human species within the context of ʿIrāqī's discourse on love is noteworthy. In ʿIrāqī's discussion, the role of the lover as a mirror is emphasized—that is, the non-existence of the lover. Evidently, the phenomenon of love can only be comprehended through the perspectives of the lover and the beloved. Consequently, the presence of both the lover and the beloved is indispensable for the conception of God's love.⁵⁸

ʿIrāqī delineated the concept of love as a recursive phenomenon, illustrated by the sequence of actions from A to (B) to A. According to this conceptualization of reflexive love, the attainment or union with God, expressed as B→A, is inferior due to its non-essential orientation. This can be attributed to the inherent nature of love, which is characterized by its non-essential existence. This non-essential existence is universal and does not necessitate the positing of any particular object.

However, when considered in relation to the immense power of love, the existence of human beings appears to be fragile. This viewpoint is further elaborated by Nishida. Nishida's philosophy posits that individual existence emerges from the fragmentation of a supreme entity, God, into distinct entities. Hence, the progression of every part corresponds to the development of the whole, representing a concept of God. The true

nature of the parts is revealed through their service to the perfect whole. However, from this perspective, death is indispensable for the parts. Nonetheless, this death is life itself in the sense that it is life within the perfect whole. This paradoxical affirmation—that death is not the negation of life but its deepest realization—echoes the Sufi notion of *fanāʾ*, where the annihilation of the self becomes the gateway to divine subsistence (*baqāʾ*). In both traditions, the dissolution of individuality is not a loss but a return to the source, a reabsorption into the rhythm of the Real. According to ʿIrāqī, the notion of separation from God, as opposed to union with God, assumes greater significance. This viewpoint can be interpreted as follows: the separation from God is a necessary condition that leads to unity. As previously discussed, ʿIrāqī's discourse on love employs a cyclical structure, exhibiting characteristics that diverge from both traditional discourses on love within Persian Sufism and the structure of Ibn al-ʿArabī's *Waḥdat al-Wujūd*. By adopting a circular structure, ʿIrāqī's thought achieves harmony with Oriental philosophy, opening the door to a broad perspective and potentially wide-ranging discussion. This paper specifically examines a comparative analysis between the philosophy of Japanese philosopher Nishida Kitarō and ʿIrāqī's discourse on love. In the context of Sufism studies in Japan, particularly with regard to research on Ibn al-ʿArabī and the Ibn al-ʿArabī school, has been traditionally transmitted through a line of scholars. Prominent figures in this tradition include Toshihiko Izutsu, who has been instrumental in shaping the direction of this research. One potential explanation for this phenomenon is the doctrine of the *Waḥdat al-Wujūd*, which posits a particular perspective on plurality. Additionally, there is the possibility of identifying partial affinity with the conceptual framework of the *Waḥdat*

58 Zargar, *Sufi Aesthetics*, 31–32.

al-Wujūd in the philosophical works of Kitarō Nishida, a concept that Toshihiko Izutsu is believed to have referred to. With respect to the Japanese understanding of the doctrine of the *Waḥdat al-Wujūd*, it can be argued that the role played by the Ibn al-‘Arabī school, beginning with ‘Irāqī, may have been more significant than previously thought.

Bibliography

al-Ghazālī, Aḥmad. *Sawānīḥ*. Edited by Naṣr al-Allāh Pūrjawādī. Tehrān: Intishārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1980.

al-‘Irāqī, Fakhr al-Dīn. *Lama‘āt*. Edited by Muḥammad Khwājawī. Tehrān: Intishārāt-i Mawlā, 2021/2022.

—. *Kullīyāt-i Dīvān-i Shaykh Fakhr al-Dīn Ibrāhīm Hamadānī Mutakhallīṣ bi ‘Irāqī*. Edited by Sa‘īd Nafīsī. S.I., Sāzīmān-i Intishārāt-i Jāvidān, 1994/1995.

Baldick, Julian. “Medieval Šūfī Literature in Persian Prose.” In *History of Persian Literature: From the Beginning of the Islamic Period to the Present Day*. Edited by G. Morrison. Leiden, E. J. Brill, 1981.

Chittick, William C. “‘Erāqī, Fakhr al-Dīn Ebrāhīm.” *Encyclopaedia Iranica Online*. Accessed August 19, 2025. <https://iranica-online.org/articles/eraqi>.

—. *Ibn ‘Arabī, Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld, 2007.

—. *Fakhr al-Dīn ‘Irāqī: Divine Flashes*. Translated by William Chittick and Peter Lamborn Wilson. New York/Mahwah: Paulist Press, 1982.

Corbin, Henry. *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques: Les fidèles d’Amour, Shī’isme et Soufisme*. Vol. 3. Paris : Gallimard, 2009.

———. *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*. Paris : Entrelacs, 2023.

Feuillebois-Pierunek, Ève. “Fakhr al-Dīn ‘Irāqī.” *Encyclopaedia of Islam Three Online*.

Accessed August 19, 2025. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32520.

Ibn al-‘Arabī. *al-Futūḥat al-Makkīya*. 9 vols. Edited by Nawāf al-Jarrāḥ. Bayrūt: Dār al-Šādir, n.d.

Jāmī, ‘Abd al-Raḥmān. *Nafahāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds*. Edited by Maḥmūd ‘Ābidī. Tehrān: Intishārāt-i Sukhan, 2015.

Kita, Motonori. *Shishite Ikiru Tetsugaku (The Philosophy of Living Through Death)*. Tokyo: Koyo Shobo, 2025.

Lumbard, Joseph E. B. *Aḥmad al-Ghazālī, Remembrance, and the Metaphysics of Love*. New York: State University of New York Press, 2016.

Maraldo, James W. “Nishida Kitarō.” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Accessed August 19, 2025. <https://plato.stanford.edu/entries/nishida-Kitarō/>.

Nishida, Kitarō. *Nishida Kitarō Zenshū (Complete Works of Kitarō Nishida)*. 19 vols. Tokyo: Iwanami Shoten, 1965.

Nishitani Keiji. “Ku to Soku (all is vanity).” In *Koza Bukkyo Shiso (Lectures on Buddhist Thought)*. Vol. 5. Tokyo: Risosha, 1982.

Nishitani Keiji and Seiichi Yagi. *Chokusetsu Keiken (Direct Experience)*. Tokyo: Shunjyūsha, 1989.

Pūrjawādī, Naṣr Allāh. *Bāda-‘i ‘Ishq: Pazhūhishī dar Ma’nā-i Bāda dar Shi‘r-‘Irfān-i Fārsī*. Tehrān: Nashr-i Kārnāma, 2008.

Rūmī, Maulānā Jalāl al-Dīn. *Maṣ nawī-i Ma’nawī*. Edited by R. A. Nicholson. Tehrān: Hirmis, 2011.

Zargar, Cyrus Ali. *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn ‘Arabī and ‘Irāqī*. Columbia: University of South Carolina Press, 2011.



Ahmadu Bamba's Qur'ānic Commentaries: Characteristics and Methodologies

*Ahmedü Bamba'nın Kur'an Tefsirleri:
Özellikler ve Yöntemler*

Khadim Cheikhouna MBACKE*

Abstract

This article examines the Qur'anic exegesis of Shaykh Ahmadu Bamba Mbacke (d. 1927), founder of the *Murīdiyya* Sufi order, with a focus on his interpretive methodologies and the distinctive features that define his engagement with the Qur'ān. While Bamba is widely recognized for his spiritual authority, moral reformism, and socio-political legacy within colonial Senegal, his intellectual contributions to *tafsīr* have received comparatively limited scholarly attention. By situating his work within the broader context of nineteenth- and early twentieth-century West African Islamic scholarship, the study explores how Bamba combined exoteric (*ẓāhirī*) and esoteric (*ishārī*) approaches to produce a synthesis of juridical precision, linguistic mastery, and mystical insight. Through an analysis of his writings, the article highlights his creative use of inherited exegetical traditions and his emphasis on spiritual transformation as a goal of Qur'anic understanding. It further examines the continuing influence of his *tafsīr* on *Murīd* thought and Senegalese Islam, underscoring Bamba's enduring contribution to the renewal of Qur'anic interpretation in the Islamic West.

Keywords: Ahmadu Bamba, *tafsīr*, Sufism, *Murīdiyya*, Senegal, West African Islam

Özet

Bu makale, Mürīdiyye sûfî tarikatının kurucusu olan Şeyh Ahmedü Bamba Mbacke'nin (ö. 1927) Kur'an tefsirini inceleyerek, onun yorumlama metodolojilerine ve Kur'an'a yaklaşımını tanımlayan ayırt edici

* **ORCID:** 0000-0002-4858-8101. MA, Ibn Haldun University, Department of Islamic Studies,
E-mail: mbacke.khadim@ihu.edu.tr

Received: 18.04.2025

Accepted: 02.10.2025

Published: 30.11.2025

Cite as: Khadim Cheikhouna Mbacke, "Ahmadu Bamba's Qur'ānic Commentaries: Characteristics and Methodologies," *Journal of the Institute for Sufi Studies* 4, 2 (2025): pp. 46-63.



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

özelliklere odaklanmaktadır. Ahmedü Bamba, sömürge dönemi Senegal’inde sahip olduğu mânevî otoritesi, ahlâkî reformculuğu ve sosyo-politik mirasıyla geniş ölçüde tanınmakla birlikte, tefsir alanındaki entelektüel katkıları, akademik ilgiden görece sınırlı biçimde nasibini almıştır. Bu çalışma, onun eserlerini 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı Batı Afrika İslam ilim geleneği bağlamında konumlandırarak, Bamba’nın zahirî ve işârî yaklaşımları birleştirerek fikhî titizlik, dilsel ustalık ve tasavvufî sezgiyi harmanlayan özgün bir sentez ne şekilde ortaya koyduğunu araştırmaktadır. Yazarın kaleme aldığı metinler üzerinden yapılan çözümlemeler, onun miras aldığı tefsir geleneklerini yaratıcı biçimde yeniden yorumladığını ve Kur’ân anlayışında ruhsal dönüşümü temel bir amaç olarak öne çıkardığını göstermektedir. Makale ayrıca, Bamba’nın tefsirinin Murîd düşüncesi ve Senegal İslamı üzerindeki kalıcı etkisini inceleyerek, onun İslamî Batı’daki Kur’ân yorum geleneğini yenilemedeki kalıcı katkısını vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahmedü Bamba, tefsir, tasavvuf, Murîdiyye, Senegal, Batı Afrika İslamı

1. Introduction

From the earliest generations of Muslims, the interpretation of the Qur’ân (*tafsîr*) has stood at the heart of Islamic intellectual life. The Companions of the Prophet drew on their linguistic mastery, spiritual insight, and proximity to revelation to clarify its meanings. Their efforts, combined with the Prophet’s own explanations, laid the foundations for *tafsîr bi al-ma’tûr* (exegesis based on transmitted reports). Figures such as Ibn ‘Abbās, Ibn Mas‘ūd, ‘Alī ibn Abī Tālib, and Ubayy ibn Ka‘b shaped this tradition, which was later complemented by *tafsîr bi al-ra’y* (exegesis through reasoned opinion) under well-defined scholarly conditions.¹ In this period, another form of exegesis also appeared, known as *tafsîr bi al-ishāra* (esoteric interpretation). It was believed to be a special kind of knowledge granted by Allah to certain worshippers, and therefore not open to everyone.² Together, these approaches produced a vast exegetical heritage that became a cornerstone of the Islamic sciences.

Within this broader history, the Senegalese scholar and Sufi master Shaykh Ahmadu

Bamba Mbacke (d. 1927) represents a unique voice. Best known as the founder of the *Murîdiyya* order, Bamba was a jurist, theologian, linguist, traditionist, and exegete whose writings reflect a synthesis of scholarly rigor and spiritual depth. His intellectual legacy includes works on jurisprudence, theology, ḥadīth, linguistics, and an extensive corpus of Sufi poetry. Yet despite this breadth, scholarship on Bamba—especially in Western academia—has concentrated primarily on his spiritual authority, his role as a religious reformer, and the socio-political dimensions of the *Murîdiyya*. His contributions to Qur’ānic exegesis, by contrast, remain comparatively underexplored.

This article seeks to address that gap by examining Bamba’s *tafsîr*, with particular attention to his exegetical methodologies and their defining characteristics. It asks how Bamba positioned *tafsîr* within his intellectual project, how he engaged with earlier exegetical traditions, and how his Sufi orientation shaped his interpretive practices. By analyzing both his exoteric (*ẓāhirī*) and esoteric (*ishārī*) approaches, this study highlights the ways in which he combined conventional hermeneutical tools with Sufi inspiration, while remaining deeply embed-

1 See, Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Quran*, (Cairo: *al-Hay’at al-Miṣriyya al-‘amma lil Kitāb*, 1973), 4: 200-226.

2 See, Sahl ibn Abdullah al-Tustarī, *Tafsîr al-Quran al-‘Azīm*, (Cairo: *Dār al-Haram lil-Turath*, 2004), 76.

ded in the Senegalese scholarly context of the late nineteenth and early twentieth centuries.

The article proceeds in four stages. Chapter Two situates Bamba within his intellectual and historical environment, outlining his scholarly formation, key influences, and the Senegalese milieu of his time. Chapter Three examines his conception of *tafsīr*, his use of terminology, his relationship to earlier exegetes, and the epistemological sources he employed. Chapter Four focuses on his exegetical methodologies, particularly his use of literal and Sufi allegorical approaches, with examples from his writings. Chapter Five considers the impact of his *tafsīr* on his disciples, the *Murīdiyya* order, and Senegalese society, as well as its enduring legacy. The conclusion synthesizes these findings and underscores Bamba's contribution to renewing Qur'ānic exegesis in West Africa, while pointing toward avenues for comparative research between *Murīd tafsīr* and other exegetical traditions of the Islamic West.

2. Ahmadu Bamba: A Short Biography³

Ahmadu Bamba Mbacke, known as *Khadīm ar-Rasūl* (the Servant of the Messenger), is the founder of the *Murīdiyya* Sufi order in Senegal. This Islamic Sufi path emphasizes

faith, Islam, and spiritual excellence, urging devoted submission to God and stripping away worldly distractions, urging followers to seek God's pleasure after allegiance and guided behavior under a perfect mentor (*Shaykh Kāmil*).⁴ Bamba was born into a renowned religious and scholarly environment in the region of *Bawol* in central-western Senegal in 1853.⁵ He grew up immersed in Qur'ānic education and had substantial knowledge of *Sharī'a* sciences and language under his family's guidance. His thirst for knowledge led him on numerous journeys across the country to seek wisdom and experiences from scholars.⁶

Ahmadu Bamba began his educational activities as an assistant teacher in his father's school, where he displayed extraordinary teaching and writing skills, earning admiration, especially from his father, who eventually entrusted him with overseeing a significant portion of the school's administration and teaching.⁷ After the death of his father in 1883, Ahmadu Bamba began to chart his own independent spiritual path. He was initiated into the *Qādiriyya*, *Shādhiliyya*, and *Tijjāniyya* brotherhoods, practicing each for years and mastering their teachings, but ultimately found them insufficient to quench his spiritual thirst. Turning directly to God, he adopted the Qur'ān as his central *wird* and came to realize that true proximity to God could only be attained through the light of the Prophet Muhammad. His journey unfolded in three stages: engagement with Sufi orders, transcendence of their practices in favor of the

3 Primary sources for Ahmadu Bamba's Biography are:

a) Muhammad Abdullah Al-'Alawi, *Nafahāt al-Miskiyya fī al-Sīrati al-Mbakkīyya*, edited by Mohammed Bamba Drame-Abu Madyan Shu'ayb Thiaw, (Rabat: Dār al-Amān, 2019).

b) Muhammad al-Bashīr Mbacke, *Minan al-Bāqī al-Qadīm fī Sīrati al-Sheikh al-Khadīm*, edited by Dr. Muhammad Shakrun, (Cairo: Dar Al-Muqattam for Publishing and Distribution, 2017).

c) Muhammad al-Amīn Diop ad-Daghānī, *Irwaa' u an-Nadīm min 'Adhbi Ḥubbi al-Khadīm*, edited by a group of researchers, (Rabat: al-Ma'ārif al-Jadīda Printing Press, 2017).

d) Rawḍu al-Rayāḥīn, *al-Sheikh Ahmadu Bamba Mbacke Abdullah awa Khadīmu Rasūlihī*, (Beirut: Dār al-Fikr for Printing and Publishing, 2022).

4 Muhammad al-Murtada Mbacke, *al-Murīdiyya al-haqīqa wa al-wāqi' wa āfāq al-mustaqbal*, (Rabat: al-Ma'ārif al-Jadīda Printing Press, 2011), 97.

5 Rawḍu, *Sheikh Ahmadu Bamba*, 19.

6 Ibid. 27.

7 See Cheikh Anta Babou, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Murīdiyya of Senegal, 1853–1913* (Athens: Ohio University Press, 2007), 54–55.

Qur'ān, and finally devotion to God through the Prophet. This represented a radical departure from the spiritual norms of his age, emphasizing imitation of the Prophet over loyalty to Sufi founders. Through this process he evolved from teacher to spiritual guide, laying the foundation of the *Murīdiyya*.⁸

Ahmadu Bamba gathered the students and said: "Let whoever has accompanied us for only learning (mere learning of knowledge) go where they wish, and seek what suits them. And whoever desires what we desire, let them hasten in our path and abide by our command." This declaration caused a significant stir among those deciding whether to stay or depart, eventually resulting in a select few remaining and becoming the initial nucleus of the *Murīdiyya* Sufi order.⁹

According to Ahmadu Bamba, the Prophet Muhammad instructed him: "Raise your companions through high determination (*al-himma*), not only teaching." Embracing this directive, Ahmadu Bamba pushed them to exert themselves through rigorous exercises, fasting, frequent remembrance of God, strict observance of purity, and seclusion from people, particularly women, surpassing others in their commitment.¹⁰

As groups responded to his call and rallied around him, it incited resentment among his detractors. This led to suspicions and allegations made to the French colonial authorities dominating the region then.¹¹ The French viewed him as a threat to their control. Nevertheless, Bamba's popularity provoked jealousy among traditional religious leaders, many of whom lost disciples to him and, as close collaborators of the French, seized every

opportunity to denounce him as subversive, thereby fueling colonial suspicions and hostility.¹² Conflicts ensued between Bamba and the colonial power, which resulted in his exile to Gabon from 1895 to 1902, then to Mauritania from 1903 to 1907, followed by a period in the area of Djolof in Senegal from 1907 to 1912, and eventually the house arrest in the city of Diourbel from 1912 until his passing in 1927. His body was laid to rest in his city, Touba, where his shrine became a renowned place of pilgrimage.¹³

Ahmadu Bamba's approach to Sufism was marked by a discerning engagement with its heritage, embracing what was beneficial while setting aside elements he found problematic. He grounded Sufi principles firmly in the Qur'ān and Sunna, reviving a practical and lived Sufism in Senegal while steering clear of abstract or overly philosophical interpretations.¹⁴ Bamba's writings consistently eschew reliance on *shaṭḥ*-style authorities, grounding Sufi concepts firmly within the purified *Sharī'a* and rejecting readings that may imply union (*ittiḥād*) or incarnation (*ḥulūl*). For example, in a *fatwā* he explains *al-fanā' az-zāhir* as remaining within the circle of *Sharī'a* and *al-fanā' al-bāṭin* as an inner stillness before the illuminated *ḥaqīqa*; he further distinguishes *al-Aḥadiyya* (removing everything from the heart except God) from *al-Wāḥidiyya* (removing attachment to anything other than God), and treats *al-Maḥw* as absence of concern except for Allah's reward

8 Ahmed Pirzada, *The Epistemology of Ahmadou Bamba* (PhD diss., University of Birmingham, 2003), 12-16.

9 ad-Daghānī, *Irwā' u an-nadīm*, 75.

10 Muhammad al-Bachir, *Minanu al-Bāqī al-adīm*, 63.

11 ad-Daghānī, *Irwā' u an-nadīm*, 109-111.

12 Pirzada, *The Epistemology of Ahmadou Bamba*, 16-17.

13 See, Oludamini Ogunnaike, "Learn, Live, Love: Ahmadu Bamba's Practical Epistemology and Pedagogy," 2015, 11-16, accessed September 7, 2025, https://www.academia.edu/16055702/Learn_Live_Love_Ahmadu_Bamba_s_Practical_Epistemology_and_Pedagogy

14 See Moustapha Diope al-Kokkiyyu, *al-'Umda fi naẓariyyati al-khidma* (Rabat: Maṭba'atu al-Ma'ārif al-Jadīda, 2019), 163; Muhammad Gallay Ndiaye, *Sheikh Ahmadu Bamba Sabīl as-Salām* (Rabat: Maṭba'at Ma'ārif al-Jadīda, 2011), 10.

rather than ontological absorption.¹⁵ These formulations illustrate a careful, selective engagement with the Sufi heritage that preserves devotional depth while avoiding heterodox implications.

Ahmadu Bamba's Sufi thought was shaped by a range of influential scholars and traditions, emphasizing practical application over theoretical speculation. Classical figures such as Abū Ḥamid al-Ghazzālī (d. 505/1111), Sheikh Ahmad Zarrūq (d. 899/1493), Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (d. 911/1505), and 'Abdu-l-Wahhāb ash-Sha'rānī (d. 972/1565) provided him with profound spiritual and ethical insights that he later synthesized in his writings. His intellectual formation was also significantly influenced by the Kunta family of West Africa—especially Sheikh Sīdī al-Mukhtār al-Kuntiyyu (d. 1226/1811) and his son Sheikh Muhammad al-Khalīfa al-Kuntiyyu (d. 1242/1826)—who offered him models of ethics, piety, and the practical implementation of Sufi principles, reflected in works like *Masālik al-jinān* and *Dūnaka yā maḥmūd*. Additionally, other Mauritanian scholars such as Sheikh Muhammad ibn al-Mukhtār al-Yadālī (d. 1165/1752), whose *Khātimat at-Taṣawwuf* Bamba versified, and Sheikh Ahmad ibn Muhammad al-Ḥājī ash-Shinqīṭī (d. 1252/1836), whose treatise on manners and ethics informed Bamba's *Nahj qaḍā' al-ḥāj*, contributed key dimensions to his spiritual and intellectual legacy.¹⁶

3. Ahmadu Bamba and the Science of Tafsīr: Epistemology and Sources

Ahmadu Bamba consistently emphasized the pursuit of beneficial knowledge, encouraging his followers to travel widely in its pursuit for the sake of Allah. He clarified that knowledge is not uniform but exists in a hierarchy of importance: “The best of knowledge is the knowledge of *Tawḥīd*, then comes *Tafsīr* and the *Hadith*, and after them comes *Fiqh*, and after them the instruments like grammar.”¹⁷ For him, the noblest knowledge is *Tawḥīd*, since “the honor of knowledge is linked to the majesty of the known,” and nothing is greater than knowing Allah. After *Tawḥīd* comes *Tafsīr*, as the Qur'ān is the ultimate source of divine guidance. This is followed by *Hadith*, because of its direct link to the Prophet, and then *Fiqh*, which governs worship and practice, with the auxiliary sciences serving as supportive tools.¹⁸

This hierarchy provided the framework for Bamba's program of mass education, which he saw as essential to Muslim revival in the context of French colonial domination. The first discipline was theology (*‘ilm al-tawḥīd*), where he worked within the Ash'arite paradigm to offer Muslims a simple and accessible intellectual grounding in faith, free from divisive polemics. The next step was *Fiqh*, regulating acts of worship such as prayer, fasting, *zakāt*, and pilgrimage (*Establish prayer, give zakāt, and bow with those who bow*, al-Baqara 2/43). Advanced students were encouraged to study not only their own *madhhab* but also the rulings and methods of the other three Sunnī schools, thereby achieving both breadth and depth of understanding. Mastery of Arabic

15 See Ahmad Bamba Mbacke, *al-Majmu'atu aṣ-Ṣughra*, ed. the Khadimīyya Association for Researchers and Scholars, (Rabat: Dar al-Ma'arif al-Jadida Printing Press, 2018), 85.

16 See Khadim Cheikhouna Mbacke, “Ahmadu Bamba and the Preceding Sufi Heritage: Tracing the Intellectual Sources of Bamba's Sufi Writings,” *Journal of the Institute for Sufi Studies* 4, 1 (2025): 75-96.

17 Ahmadu Bamba Mbacke, *Masālik al-jinān*, ed. Rawḍu-r-Rayāḥīn (Rabat: Maṭba'at al-Ma'arif al-jadida, 2017), 66.

18 Shu'ayb Thiaw, “*ash-Sheikh al-Khadīm wa Tafsīr al-Quran*,” Shu'ayb Thiaw's blog, accessed April 18, 2025, <https://borommadyana.wordpress.com/2014/06/>.

was also essential, as it enabled direct engagement with the Qur'ān and Hadith, the two foundational sources of Islamic knowledge.¹⁹

Beyond these exoteric sciences, Bamba emphasized the necessity of *ma'rifa* (gnosis), transcending rational knowledge to reach trans-rational, spiritual insight. This higher stage of learning could not be attained through books alone but required the companionship of an enlightened teacher who would guide the seeker through the obstacles of ego, desire, Satan, and worldly distractions. The Qur'ān itself alludes to this layered knowledge: *And fear Allah, and Allah will teach you* (al-Baqara 2/282) and *And He taught Adam the names, all of them* (al-Baqara 2/31), indicating that true knowledge is both a divine gift and a process of purification. For Bamba, this wisdom-transmission between teacher and pupil was indispensable, as only through spiritual discipline under guidance could seekers move from intellectual understanding to lived realization.²⁰

In the preceding paragraphs, the importance of the science of *tafsīr* in Ahmadu Bamba's thought has been highlighted, as he placed it second in significance, immediately after the knowledge of *tawhīd*. Additionally, Bamba was known for dedicating himself to studying *tafsīr* books consistently, expressing his addiction to them both morning and evening until he became proficient. His Mauritanian disciple Sheikh Mohammad 'Abdullah al-'Alawī (d.1954) said, "Ahmadu Bamba memorized the Qur'ān with its seven readings and then studied various *tafāsīr*, delving deep into their meanings, thus showcasing his unparalleled expertise in the field."²¹ His dedication was not limited to reading interpretative books; he also prayed for Allah to

grant him understanding and mastery of the interpretation of His book. He said: "Grant me (O Allah) interpretation (*at-ta'wīl*) and explanation (*tafsīr*) and make them easy for me." He then emphasized that Allah had opened for him the door of knowledge and generosity in the field of *tafsīr*, saying: "He (Allah) taught me *at-ta'wīl* and *tafsīr*."²²

From these verses, we understand that Ahmadu Bamba was among the scholars who distinguished the term *tafsīr* (explanation) from *ta'wīl* (interpretation), a subtle issue discussed in the science of the principles of Qur'ānic exegesis. As Sheikh 'Abdullāh ibn Fūdī explains in the introduction to his *tafsīr Diyā' al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, "*tafsīr* is the certainty that Allah intended a particular meaning by a word, which can only be affirmed through transmission from the Prophet, while *ta'wīl* is the preference for one possible meaning without absolute certainty, and Allah knows best."²³ Ahmadu Bamba manifested this God-given capacity in his poetry: "My Master has taught me the words,"²⁴ meaning the words of the Qur'ān. He also stated, "The One who revealed the Book interprets it for me."²⁵ Elsewhere he added, "He guides me to *ta'wīl* and *tafsīr* — the One who has made the difficult easy for me,"²⁶ invoking divine guidance in attaining true understanding.

Ahmadu Bamba regarded divine inspiration as a primary source for much of his exegesis: as his poems state, "He taught me *ta'wīl* and *tafsīr*," indicating that God Himself opened

19 See Pirzada, *The Epistemology of Ahmadou Bamba*, 192.

20 See Ibid. 193-194.

21 al-'Alawī, *Nafahāt al-Miskiyya*, 4.

22 Ahmadu Bamba, "*Qurānan 'Arabiyyan*," (Unpublished manuscript, private collection of Khadim Cheikhouna Mbacke, Senegal: Touba, nd.).

23 Sheikh 'Abdullāh ibn Fūdī, *Diyā' at-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, (Cairo: Matba'at al-Istiḳāma, 1961), 1: 7.

24 Rawdu ar-Rayāḥīn, *Dirāsāt Ḥawla-l-Murīdiyya*, 38.

25 Ibid.

26 Shu'ayb Thiaw, "*ash-Sheikh al-Khadīm wa Tafsīr al-Quran*," 4.

the doors of interpretive insight for him. This claim of heavenly impartation is illustrated in his collection *al-Majmū'atu aṣ-Ṣughrā*, where he gives intuitive renderings of several disconnected letters and surah names, for example, he said that Allah interpreted him (*Alif-Lām-Mīm*) as “I have bequeathed to you the Book,” “I taught you the Book,” and “I granted you the mastery of the Book”; He interpreted (*al-Baqara*) as revealing “the secret of beneficial knowledge” to him; and (*Luqmān*) as “I taught you wisdom”; and he renders (*Ṭā-Sīn-Mīm*) as “I purified you from whatever hinders you from My signs.”²⁷

At the same time, Bamba did not work in isolation: he frequently consulted and relied upon earlier *tafsīr* works, a practice visible across his letters, responses, and even his poetry, where he names or alludes to exegetical authorities. In short, his methodological stance combined claimed divinely granted insight with close engagement with the established corpus of Qur'ānic exegesis.

As Dr. Sam Bousso notes, “He devoted great care to studying the science of *tafsīr* and acquiring its books. Evidence of this is that, a few years ago, a copy of *Tafsīr al-Jalālayn* was found in which he had written the first half by his own hand, while his disciple Sheikh Ḥajj Sarīn Mbacke Bousso, may Allah be pleased with them both, wrote the second half.”²⁸ In addition, Ahmadu Bamba directly transmitted material from earlier *tafsīr* works without intermediaries, including *al-Dhahab al-Ibrīz fī Tafsīr Kitāb Allah al-'Azīz* by Sheikh Muḥammad ibn al-Mukhtār ibn Muḥammad ibn Sa'īd ibn al-Mukhtār al-Yadālī ash-Shinqītī (d. 1165/1752), *Rūḥ al-Bayān* by Sheikh Ismā'īl Ḥaqqī Bursawī (d. 1137/1725), and *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl* by Imam al-Nasafī (d. 710/1310). This direct

engagement with classical *tafsīr* texts is evident in several of his works preserved within *al-Majmū'atu al-Kubrā*.

In addition, among the remaining *tafsīr* works preserved in Ahmadu Bamba's library in the city of Touba (Dar al-Quddus) and in his library in Diourbel are the following: *Tāj at-Tafsīr li-Kalām al-Malik al-Kabīr* by Imam Muḥammad 'Uthmān ibn al-Sayyid Muḥammad ibn Abī Bakr al-Mīrghnī al-Mahjūb al-Makkī (d. 1267/1851); *Lubbāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* by Imam 'Alī ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Baghdādī al-Ṣūfī, known as al-Khāzin (d. 741/1340), with its famous *tafsīr* *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl* by Imam Abū al-Barakāt 'Abdullāh ibn Aḥmad ibn Maḥmūd al-Nasafī (d. 710/1310); *al-Fawā'id al-Jamīla 'alā al-Āyāt al-Jalīla* by Sheikh Ḥusayn ibn 'Alī ibn Ṭalḥa al-Rajrājī al-Shushlūwī (d. 899/1494); *Maḥāṣin al-Ghayb* by Imam Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1209), along with the marginal *tafsīr* by the scholar Abū al-Mas'ūd, printed in 1888 in Egypt; and a manuscript of *Tafsīr al-Jalālayn*.²⁹ The presence of these works in his library indicates the extensive availability of *tafsīr* sources to Ahmadu Bamba.

At the same time, while no Sufi Qur'ān commentaries are explicitly listed among Bamba's known library holdings, nor directly cited in his writings, a close reading of some of his *tafsīrs* suggests that he was also drawing—at least implicitly—on the insights of earlier esoteric commentators. Subtle resonances with works such as *Ḥaqā'iq al-Tafsīr* by Abū 'Abd al-Raḥmān as-Sulamī (d. 412/1021), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* by Sahl ibn 'Abd Allāh at-Tustarī (d. 283/896), and *Laṭā'if al-Ishārāt* by Abū al-Qāsim al-Qushayrī (d. 465/1072) point to his engagement with the Sufi hermeneutical tradition. Thus, while the exoteric

27 Mbacke, *al-Majmū'atu aṣ-Ṣughra*, 45.

28 Rawdu ar-Rayāhīn, *Dirāsāt Ḥawla-l-Murīdiyya*, 39.

29 Rawḍu, *Sheikh Ahmadu Bamba*, 455-456.

sources clearly dominate, the esoteric strand is not absent, and its influence becomes more apparent when we turn to Bamba's own *tafsīr ishārī*.

All these serve as a rich testament to Ahmadu Bamba's profound care for the science of *tafsīr*. However, there are some narrations that Bamba prohibited the interpretation of the Qur'ān. This can be explained by saying that Ahmadu Bamba's stance on interpreting the Qur'ān was not a blanket rejection of the study of the science of *tafsīr* but rather a caution against unqualified individuals interpreting the Qur'ān without the necessary qualifications, preventing the danger of interpreting the Qur'ān based on personal opinions or desires. This assertion is substantiated by the forthcoming examination of his *tafsīr* and reinforced by the historical fact that Sheikh Muhammad Dem, one of Ahmadu Bamba's early disciples, authored the oldest complete *tafsīr* in the Wolof language, titled "*Mawrid az-Zam'ān fī Tafsīri al-Quran*."³⁰

4. Ahmadu Bamba's *Tafsīr*: Key Themes and Methodologies

Ahmadu Bamba did not produce a standalone *tafsīr* book. Instead, his Qur'ānic commentaries are embedded within collections compiled by his disciples. These collections include works such as *al-Majmū'atu aṣ-Ṣuḡhrā*, *al-Majmū'atu al-Kubrā*, *Silk al-Jawāhir*, *Jawāmi'u al-Kalim*, and *Majmū'atu Sheikh Mor Penda Lo*. These compilations contain a variety of Bamba's writings, including his *fatwās*, responses, advice, and letters to his followers. Over time, these writings have been carefully edited and organized into structured books, which facilitate the identification of specific genres and distinct themes within various chapters.

30 Rawdu ar-Rayāhīn, *Dirāsāt Hawla-l-Murīdiyya*, 39-40.

Ahmadu Bamba did not provide a comprehensive interpretation of the Qur'ān or offer commentary on every *sūra*. His *tafsīr* comprises commentaries on various verses of the Qur'ān, presented in a non-sequential manner. Ahmadu Bamba's interpretations were not composed with the explicit aim of creating a formal Qur'ānic commentary. Instead, they were primarily intended as educational tools during his teaching and preaching sessions with his disciples. This practical purpose is reflected in the fact that many of these commentaries were initially delivered in Wolof, a widely spoken local language in Senegal, before being translated into Arabic for preservation and broader dissemination.

Moreover, many of these commentaries are preceded by describing the circumstances in which they were delivered. For example, in the interpretation of the verse, *Wa huwa ma'akum aynamā kuntum* (and He [Allah] is with you wherever you are) (al-Hadid 57/4), the narrator says:

He also said after completing the '*Ishā*' prayer in the sanctuary, on the night of Sunday, the twelfth night of the blessed month of *Ṣafar* in the year 1337 *Hijrī* (1918 CE). 'He is with you wherever you are, with assistance and victory, so be with Him by obeying His command out of love and avoiding His prohibition out of dislike for it. Fear Allah wherever you may be; whatever is less and sufficient is better than what is abundant and distracting.'³¹

Ahmadu Bamba advocates that the Qur'ān possesses both exoteric and esoteric meanings. While no explicit statement from him confirms this belief, a careful examination of his *Tafsīr* reveals a dual approach to his interpretations. For instance, while interpreting the *Basmala*, he said:

The meaning of *Bismillah ar-Raḥmān ar-Raḥīm*, according to the scholars, is as fol-

31 Ahmad Bamba, *al-Majmū'atu aṣ-Ṣuḡhra*, 48.

lows: The “Bā” is for seeking assistance (.) “Allah” is the name denoting a specific entity associated with being the necessary existence deserving of all praises, indicating the necessity of existence. “*ar-Raḥmān*” is derived from “*raḥma*,” which signifies the softness of the heart and an inclination implying grace and benevolence. In this sense, it is impossible to attribute it to Him, and it is considered in relation to Him as caused by the near, which is the intention of goodness, and the distant, which is goodness. “*ar-Raḥmān ar-Raḥīm*” in His case means the doer of good or the one intending goodness. The former conveys goodness through majestic bounties, while the latter conveys goodness through delicate favors.³²

In this quotation, Ahmadu Bamba is interpreting the verse the same way it used to be interpreted by the *tafsīr* scholars, as they focus on the apparent meaning of the verse. However, he carries on interpreting the verse in the *ishārī* way, only focusing on the inner meanings of it. He said:

It is narrated that the Messenger of Allah, peace and blessings be upon him, said, ‘*Īsā*, peace be upon him, was handed over to the scholars by his mother for education. The teacher said to him, ‘Say, ‘*Bismillah ar-Raḥmān ar-Raḥīm*.’ ‘*Īsā*, peace be upon him, asked, ‘What is ‘*Bismillah ar-Raḥmān ar-Raḥīm*’? The teacher replied, ‘I do not know.’ ‘*Īsā*, peace be upon him, said, ‘The ‘*Bā*’ is the splendor of Allah, the ‘*Sīn*’ is His attribute, the ‘*Mīm*’ is His dominion, and Allah is the God of all gods. ‘*ar-Raḥmān*’ signifies the mercy of this world, and ‘*ar-Raḥīm*’ is the mercy of the Hereafter.” Some knowledgeable individuals have said that all the content of the preceding scriptures is within the Qur’ān, all of it is within the *Fātiḥa*, and

all the *Fātiḥa* is within the *Basmala*. All the *Basmala* is encompassed under the dot beneath the letter ‘*Bā*’. It is a container of all the truths and subtleties.³³

These two excerpts are just samples of many verses Ahmadu Bamba interpreted using both methods. This means that even though Ahmadu Bamba’s *Tafsīr* generally fall under the genre of *at-tafsīr al-ishārī*, he recognized both *al-ishārī* and non-*ishārī* *tafsīr*.

A good definition of *at-tafsīr al-ishārī* (esoteric interpretation) is the type of interpretation embraced by Sufis, aiming to establish that the Qur’ān has both an exoteric and an esoteric meaning. The exoteric is what the mind naturally comprehends, while the esoteric is limited to a specific group. The understanding of this exclusive group is derived from divine inspiration that enlightens their insights, purportedly revealing direct spiritual knowledge. By adopting this form of interpretation, Sufis seek to purify souls, cleanse hearts, and encourage the cultivation of virtuous ethics.³⁴

Sufi scholars developed distinctive methods of *at-tafsīr al-ishārī*, often avoiding the term *tafsīr* reserved for exoteric interpretation. Abu Naṣr as-Sarrāj (d. 378/988) identified two principal Sufi methods: the method of understanding (*ṭarīq al-fahm*) and the method of allusion (*ṭarīq al-ishāra*). The method of understanding interprets verses meditatively, as in Abu Bakr al-Kattānī’s (d. 321/933) reading of “only the one who brings to God a sound heart,” which describes stages of spiritual annihilation while maintaining the verse’s original sense. The method of allusion, exemplified by Abū Yazīd al-Baṣṭāmī (d.

33 Ibid. 252.

34 See, Sahl ibn Abdullah at-Tustarī, *Tafsīr al-Quran al-Azim*, (Cairo: Dār al-Haram lil-Turath, 2004), 76; Najm al-Dīn al-Kubrā wa ‘Ala al-Dawla al-Simnānī, *al-Ta’wīlāt al-Najmīyya fī al-Tafsīr al-Ishārī al-Ṣūfī*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyya, 2009), 19.

32 Ahmad Bamba Mbacke, *Silk al-Jawāhir fī Akhbār as-Sarā’ir*, (written from the manuscript by Abdul Khadre cheikh Maymuna al-Kubrā, 2009), 247.

234/848?), draws far-reaching analogies, such as comparing gnosis (*ma'rifa*) entering the heart to a king seizing a village, which can be controversial because it moves beyond the literal text. Al-Ghazālī (d. 505/1111) developed a related method called striking similitudes (*ḍarb al-mithāl*), linking the spiritual and physical worlds to explain scriptural events, such as Moses removing his shoes in the Holy Valley, symbolizing detachment from worldly and otherworldly concerns. While these Sufi methods generally align with permissible *at-tafsīr al-ishārī*, more contentious approaches exist, including Ibn 'Arabī's (d. 638/1240) allusive method, an-Nisābūrī (d. 850/1446) and al-Kāshānī's (d. 735/1335) esoteric interpretations, and al-Simnānī's (d. 736/1336) commentary on the seven inner senses, which are closer to philosophical exegesis than mainstream Sufi practice.³⁵

It is worth noting that when Ahmadu Bamba provides an exoteric interpretation of the meanings and expressions of the Qur'ān, his exegetical personality emerges in a remarkable way, to the extent that it is very difficult to claim that he borrowed such interpretations from any particular *tafsīr* work. Although his explanations do not depart from the general body of what other commentators have said regarding a given verse, he conveys them in his own distinctive and unique style. This is evident, as we saw in the first example from his interpretation of the *Basmala*, where such an explanation, in its precise wording, is not found in any other work.

By contrast, his Sufi interpretations, while bearing the mark of his pedagogical and mystical character, can at times be traced back to earlier Sufi commentators. For instance, in his mystical reading of the *Basmala*, when interpreting the letters *bā*, *sīn*, and *mīm*, he

35 See Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Quran in Classical Islam*, (Taylor & Francis e-Library, 2006), 35-46.

states the very same explanation that Sahl at-Tustarī and al-Qushayrī had given in their *tafsīrs*.³⁶ This raises an important question: is such resemblance intentional, or is it merely a coincidence arising from the very nature of Sufi knowledge, since all draw from the same source?

Through the examination of Ahmadu Bamba's *tafsīr*, several key characteristics of his interpretive method can be identified:

- Ahmadu Bamba's commentary is not limited to mentioning the esoteric meanings alone; sometimes, he discusses apparent meanings and follows them with esoteric meanings. A concrete example of this is the previous interpretation of the *Basmala*.
- Limiting the interpretation of some few verses to mentioning their apparent meanings, such as his statement in the interpretation of the verse, *Faman 'afā wa aṣlahā fa-ajruhū 'alā Allah* (So whoever forgives and makes reconciliation, his reward is with Allah) (ash-Shūrā 42/40):

The meaning is that whoever is wronged, (*wa 'afā*) then he refrains from retaliation despite having the capability to do so, either practically or in intention, (*wa aṣlahā*), meaning he improves his relationship with one who has wronged him in speech, action, or intention, (*fa-ajruhū*) meaning his reward in the state of forgiveness and reconciliation, (*'alā Allah*) the Exalted, meaning He will fulfill it for him on the Day of the ultimate reward.³⁷

Bamba's gloss on the verse illustrates his tendency, in some passages, to remain at the *ẓāhir* level while still delivering a morally

36 See at-Tustari, *Tafsīr al-Quran al-Azim*, 22; Abul-Qāsim Abdul Karīm al-Qushayrī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, ed. Ibrāhīm al-Basyūnī, 3rd ed. (Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-Āmma lil-Kitāb), 1: 44.

37 Shaykh Muhammad Sylla at-Ṭayyibī, *Jawāmi'u al-Kalim*, ed. Shu'aib Kebe, (Dakar: ad-Dār as-Seneghāliyya li an-Nashr, 2017), 67.

charged, concrete reading. By parsing *wa 'afā, wa aṣḥaḥa, and fa-ajruhū 'alā Allāh* into discrete ethical capacities, restraint despite ability, active reconciliation, and eschatological recompense, he converts lexical exegesis into direct behavioral instruction. The terseness and practical orientation of this reading suggest a pedagogical aim: to inculcate specific dispositions in the listener rather than to pursue an exhaustive philological or mystical commentary. Methodologically, therefore, such succinct *ẓāhir* readings should be read as intentional didactic moves that coexist with his deeper *ishārī* treatments elsewhere.

In his interpretation of the verse, *O mankind, you are those in need of Allah, while Allah is the Free of need, the Praiseworthy* (al-Fāṭir 35/15), Bamba said: “Meaning, turn to Allah, the Self-Sufficient who does not need the servant, his words, or his deeds, and everything is in need of Him besides Him.”³⁸ This example, like the previous one, highlights Bamba’s focus on the apparent meaning of the verse while simultaneously embedding a subtle spiritual lesson. By emphasizing humanity’s total dependence on God, *that all creation is in need of Him while He is self-sufficient*, he translates the lexical meaning into a practical reminder of humility, reliance, and God-consciousness. The commentary remains concise, yet it conveys a clear ethical and devotional message, demonstrating Bamba’s ability to transform straightforward exegesis into actionable guidance for spiritual cultivation.

Another example is his commentary on Sūrat al-‘Aṣr, the narrator said:

Sheikh al-Khadim may God be pleased with him, in his exegesis of Sūrat al-‘Aṣr, on Thursday, the 20th of Rabī‘ al-Thānī, 1342 AH, shortly after finishing the Dhuhr prayer while he was in the mihrab,

said: ‘By the Time. Indeed, mankind...’ [al-‘Aṣr: 1], that is: the disbeliever, the sinful transgressor, the polytheist, ‘is surely in loss, except those who...’, i.e., but those who ‘have believed’ (that is: the believers), ‘and did...’ (that is: the Muslims), ‘righteous deeds’ (that is: the doers of good); for deeds are not truly righteous except with sincerity. ‘And they enjoin one another to the truth,’ meaning: they advise one another so as not to differ about it and so that the rod of discord will not weigh between them. ‘And they enjoin one another to patience,’ meaning: to perseverance in the truth; they are in gain.’³⁹

This concise exegesis highlights four interwoven themes of Sūrat al-‘Aṣr: faith, sincere righteous action, mutual exhortation to truth, and perseverance. Sheikh al-Khadim’s (Ahmadu Bamba) emphasis on *ikhhlās* (sincerity) reflects a classic spiritual concern that deeds are not truly righteous without purity of intention. His interpretation also underscores the communal dimension of salvation, warning against discord and urging mutual support in truth and patience. While he frames “mankind” as specifically the disbeliever or transgressor, many exegetes read the verse more universally, which strengthens the contrast with those who embody the four saving qualities.

- His *tafsīr*, in most cases, leans towards the inner meaning of the verse, and he often confines himself to it without explicitly mentioning the apparent meaning of the verses. This supports his inclination towards *at-tafsīr al-ishārī*, as seen in his commentary on the following verses:

In his interpretation of “*Alif-Lām-Mīm dhālika*,” he said:

The (*Alif*) points to the *Alif* in the word (Allah) and the (*Lām*) to the *Lām* in (*Ji-*

38 Ibid. 76.

39 Ahmad Bamba Mbacke, *al-Majmu‘atu aṣ-Ṣughra*, 41.

brīl), and the (*Mīm*) to the *Mīm* in (Muhammad). (*dhā*/ that) points to the near, and the (*Lām*) to the far, indicating the secrets of the Qurʾān, meaning that (no one touches it except the purified), just as the sky seems close but is far away. Similarly, these letters, when looked at, make one think that their meaning is close, but their meanings are very distant, just as there are five hundred years between us and the worldly sky.⁴⁰

The symbolic interpretation of *Alif-Lām-Mīm* as alluding to Allah, Jibrīl, and Muhammad reflects a well-established *ishārī* tendency in early Sufi *tafsīr*. Both Sahl at-Tustarī⁴¹ and al-Qushayrī⁴² present this triadic association as a concise affirmation of the Qurʾān's divine origin and the sacred chain of revelation, from God, through Jibrīl, to the Prophet. Ahmadu Bamba follows this same exegetical lineage but develops it in a more expansive mystical key. Moving beyond the identification of the letters, he introduces a cosmological metaphor: just as the sky appears close while being in fact far beyond reach, so too the disjointed letters seem simple and near, yet their true meanings remain remote, accessible only to the purified. In this way, his *tafsīr* stands in continuity with earlier Sufi commentators while also distinguishing itself by layering esoteric imagery and a meditation on nearness and distance that deepens the spiritual dimension of the passage.

In his interpretation of the verse, *Indeed, when kings enter a city, they ruin it* (an-Naml 27/34), he said: “(Indeed, when kings) meaning the evils, (enter a city) meaning the heart, (they ruin it).”⁴³ Bamba's allegorical reading of the verse and the Sufi accounts of al-Qushayrī and as-Sulamī describe two complementary

facets of the same spiritual dynamic. Bamba presents a diagnostic image: the heart is vulnerable to invading evils that bring ruin. By contrast, the other commentators emphasize the remedial process in which praiseworthy qualities or the knowledge of God enter the heart, expelling vain desires and establishing obedience, remembrance, and constant orientation toward the Truth.⁴⁴ Read together they form a concise Sufi pedagogy—first to recognize the heart's susceptibility to corruption, then to cultivate inward qualities (*ʿilm*, *adab*, *ikhlaṣ*, *īmān*) that actively displace vice and produce lasting transformation.

In his interpretation of the verse, *And if Allah touches you with adversity, there is no remover of it except Him. And if He intends for you good, then there is no repeller of His bounty* (Yūnus 10/107), he said:

(And if Allah touches you with adversity, there is no remover of it except Him) meaning that no fear of any creature should drive you to sin because even if the punishment comes and you seek refuge in Allah, it does not prevent it. (And if He intends for you good, then there is no repeller of His bounty) and no fear of any creature should drive you to abandon obedience because, even if the bounty of Allah comes, nothing prevents it.⁴⁵

Another example of Bamba's *at-Tafsīr al-Ishārī* is his interpretation of the verse, *And, indeed, this is My straight path, so follow it, and do not follow other ways* (al-Anʿam 6/153), he said: “(the straight path) is *īmān* (faith), Islam, *ihsān* (excellence), (*al-wājib*) obligations, (*al-mandūb*) recommendations, and (*al-mubāḥ al-muṣliḥ*) permissible things that are beneficial. The (ways) are the forbid-

40 at-Tayyibī, *Jawāmiʿu al-Kalīm*, 62.

41 at-Tustarī, *Tafsīr al-Quran al-Azim*, 25.

42 al-Qushayrī, *Laṭāʾif al-Ishārāt*, 1/53.

43 Shuʿayb Thiaw, “*ash-Sheikh al-Khadīm wa Tafsīr al-Quran*”.

44 See al-Qushayrī, *Laṭāʾif al-Ishārāt*, 3: 37; Abū ʿAbd al-Raḥmān as-Sulamī, *Ḥaqāʾiq al-Tafsīr: Tafsīr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2001), 2: 89.

45 Ahmad Bamba Mbacke, *al-Majmuʿatu aṣ-Ṣughra*, 44.

den, disliked, and frivolous matters, disbelief, immorality, and polytheism (*shirk*).⁴⁶

This interpretation illustrates Bamba's consistent application of *tafsīr al-ishārī*, emphasizing inner moral and spiritual realities over literal or historical readings. By understanding the "straight path" (*as-ṣirāṭ al-mustaqīm*) as encompassing faith (*īmān*), Islam, excellence (*ihsān*), obligations (*al-wājib*), recommended acts (*al-mandūb*), and beneficial permissible actions (*al-mubāḥ al-muṣliḥ*), he maps the Qur'ānic guidance directly onto a structured framework for ethical and spiritual cultivation. Conversely, the "other ways" are interpreted allegorically as forbidden or morally corrupt behaviors, disbelief, immorality, and polytheism, turning the verse into a vivid inner-exhortative lesson.

Finally, in his commentary on the verse, *And We did not create the heavens and the earth and whatever is between them except in truth* (al-Ḥijr 15/85), he said: "(The truth) is in obeying commands, avoiding prohibitions, and considering permissible things. The result of obedience is entering paradise, the result of avoidance is salvation from the fire, and the result of consideration is reaching the presence of Allah (*al-wuṣūl*), blessed and exalted."⁴⁷

In this *tafsīr*, Ahmadu Bamba continues his hallmark *tafsīr al-ishārī* approach by linking cosmological statements to ethical and spiritual realities. The verse, *And We did not create the heavens and the earth and whatever is between them except in truth* (al-Ḥijr 15/85) is read not merely as a cosmological fact but as a guide to practical and spiritual action. Bamba interprets "the truth" as encompassing obedience to divine commands, avoidance of prohibitions, and mind-

ful engagement with permissible actions. He then outlines the spiritual consequences of each: obedience leads to paradise, avoidance of sin ensures salvation from the Fire, and careful consideration of permissible actions facilitates proximity to God (*al-wuṣūl*), blessed and exalted. This reading reflects a consistent pattern in his *tafsīr*: external realities and Qur'ānic statements are interpreted through their inner ethical and mystical dimensions, offering the reader both guidance for conduct and insight into the ultimate spiritual objectives.

Following the examples from Ahmadu Bamba's *tafsīr al-ishārī*, it is clear that his interpretations serve both spiritual and educational purposes. The inner, esoteric meanings he draws guide the reader toward ethical cultivation, self-purification, and the development of virtues, while remaining grounded in the apparent, outward sense of the Qur'ānic text. This integration ensures that his commentary not only illuminates hidden spiritual truths but also provides practical moral instruction, demonstrating how *tafsīr al-ishārī* can function as a comprehensive pedagogy for nurturing both knowledge and character.

- Ahmadu Bamba frequently reinforces his *tafsīr* through cross-references to other Qur'ānic verses, highlighting both moral guidance and spiritual cultivation. In his commentary on *Flee to Allah* (adh-Dhāriyāt 51/50),⁴⁸ he explains that fleeing entails distancing oneself from the evil inclinations of the soul (Yūsuf 12/53)⁴⁹ and turning toward Allah's goodness (al-Hajj 22/77),⁵⁰ avoiding

46 at-Tayyibī, *Jawāmi' u al-Kalim*, 72.

47 Ahmad Bamba Mbacke, *al-Majmu'atu aṣ-Ṣughra*, 44.

48 *Flee unto God [from all that is false and evil]! Verily, I am a plain warner to you from Him!*)

49 *And yet, I am not trying to absolve myself: for, verily, man's inner self does incite [him] to evil.*

50 *O you who have attained to faith! Bow down and prostrate yourselves, and worship your Sustainer [alone], and do good, so that you might attain to a happy state!*

misleading desires (Ṣād 38/26)⁵¹ and following divine teachings (al-Baqara 2/282),⁵² and resisting Satan's temptations while engaging in sincere worship (al-Hijr 15/42).⁵³ By weaving these verses together, Bamba provides a structured spiritual roadmap, guiding the believer in ethical self-discipline, inner purification, and devotion, showing how Qur'ānic guidance can be applied both educationally and spiritually in daily life.

- Bamba occasionally supports his interpretations with the sayings of the Prophet

51 We said: "O Dawood! We have made you a vicegerent in the earth, so rule among the people with justice and do not follow your own desires lest they mislead you from the Way of Allah. As for those who go astray from the Way of Allah, they shall surely have a severe punishment because of forgetting the Day of Reckoning.

52 O believers! When you deal with each other in lending for a fixed period of time, put it in writing. Let a scribe write it down with justice between the parties. The scribe, who is given the gift of literacy by Allah, should not refuse to write; he is under obligation to write. Let him who incurs the liability (debtor) dictate, fearing Allah his Rabb and not diminishing anything from the settlement. If the borrower is mentally unsound or weak or is unable to dictate himself, let the guardian of his interests dictate for him with justice. Let two witnesses from among you bear witness to all such documents, if two men cannot be found, then one man and two women of your choice should bear witness, so that if one of the women forgets anything the other may remind her. The witnesses must not refuse when they are called upon to do so. You must not be averse to writing (your contract) for a future period, whether it is a small matter or big. This action is more just for you in the sight of Allah, because it facilitates the establishment of evidence and is the best way to remove all doubts; but if it is a common commercial transaction concluded on the spot among yourselves, there is no blame on you if you do not put it in writing. You should have witnesses when you make commercial transactions. Let no harm be done to the scribe or witnesses; and if you do so, you shall be guilty of transgression. Fear Allah; it is Allah that teaches you and Allah has knowledge of everything.

53 You will not have any authority over My devotees except those misguided ones who follow you; Sheikh Mor Penda Lo, *Majmū'atun mushatamilatun 'alā ba'di ajwibati wa waṣāyā wa rasā'il li ash-Sheikh al-Khāḍīm*, ed. the Cultural and Research Committee of Sheikh Mor Penda Lo Foundation. (Touba: 2023), 45.

Muhammad. For example, in his commentary on the *Basmala*, he cites Abu Huraira's report that the Messenger of Allah said, *Bismillah ar-Raḥmān ar-Raḥīm is the mother of the Qur'ān and the seven oft-repeated verses (as-sab' al-mathānī)*," and also refers to 'Īsā, peace be upon him, who explained: "The 'Bā' is the splendor of Allah, the 'Sīn' is His attribute, the 'Mīm' is His dominion, and Allah is the God of all gods. 'ar-Raḥman' signifies the mercy of this world, and 'ar-Raḥīm' is the mercy of the Hereafter. It is noteworthy that Bamba does not provide details regarding the chain of transmission (*isnād*) or the authenticity of these reports, yet he employs them to illuminate the spiritual and esoteric dimensions of the text, focusing on their pedagogical and moral significance rather than formal scholarly authentication.

5. The Impact of *Tafsīr* in Bamba's Thought

Ahmadu Bamba's use of *tafsīr* was never confined to intellectual commentary; it functioned as a living instrument of *tarbiya* (spiritual training) and *ta'līm* (education). For Bamba, explaining the Qur'ān was inseparable from guiding disciples toward inner purification, discipline, and moral excellence. His interpretations, whether exoteric or esoteric, consistently aimed to shape hearts and minds in alignment with the Qur'ān's message.

In this sense, *tafsīr* served a dual function: first, it transmitted knowledge of the divine text in clear and accessible terms, ensuring that disciples grasped the Qur'ān's legal and theological principles. Second, it unveiled the Qur'ān's esoteric dimensions, guiding disciples toward sincerity, self-restraint, and devotion. By integrating both dimensions, Bamba presented the Qur'ān as not merely a book of law and ritual, but as the founda-

tion for a comprehensive program of spiritual transformation.

His commentaries became not only a pedagogical tool but also a unifying cultural resource. They provided a framework for *Murīd* values of discipline, humility, and devotion to God, which remain deeply woven into Senegal's religious and social fabric. Thus, *tafsīr* functioned as both a means of internal *Murīd* formation and an external influence shaping broader Islamic practice in Senegal.

Bamba's *tafsīr* continues to live through the works of his disciples and successors, who adopted and expanded his method of linking exoteric clarity with esoteric depth. His approach persists in *Murīd* schools (*dāras*), communal study circles, and public teaching sessions, where the Qur'ān is interpreted not only for intellectual understanding but also for practical and spiritual guidance.

A vivid example of this continuation is found in Sheikh Muhammad Dem (d. 1967), one of Bamba's disciples in Diourbel. Dem authored *Mawrid az-Zamān fī Tafsīr al-Qur'ān*, the earliest complete *tafsīr* in the Wolof language. His dedication to the Qur'ān was expressed through the daily copying of one *ḥizb* of the Qur'ān by hand, completing a *muṣḥaf* every two months, which he presented to Bamba as a devotional gift (*ḥadiya*). This discipline doubled as spiritual training under Bamba's supervision, underscoring the Qur'ān's centrality in *Murīd* pedagogy.⁵⁴

After completing this formative period, Bamba encouraged Dem to resume teaching, leading to his lesson circles in Diourbel. His *tafsīr* emerged directly from these oral lessons: by the 1940s, students had begun collecting notes from his sessions, which

were eventually compiled into the comprehensive *Mawrid az-Zamān*. In this way, Dem extended Bamba's vision by making Qur'ānic exegesis accessible in Wolof, ensuring that the Qur'ān spoke directly to Senegalese audiences in their own language.⁵⁵

This example illustrates how *tafsīr*, within the *Murīdiyya*, is not merely academic commentary but an act of devotion, pedagogy, and cultural transmission. It also shows the organic way in which Bamba's embedded *tafsīr* was inherited, adapted, and localized by his disciples, thereby ensuring its survival as a living practice.

Today, *Murīd* scholars and institutions continue this legacy, emphasizing Qur'ānic commentary as the backbone of spiritual education. Bamba's interpretive model, weaving together apparent and inner meanings, supported by Qur'ān and Ḥadīth, remains a touchstone for contemporary *Murīd* exegesis. His *tafsīr* thus endures not only in textual form but in living communities that continue to embody its spirit in education, work, and worship.

6. Conclusion

Ahmadu Bamba's intellectual and spiritual project cannot be understood without recognizing the central role of the Qur'ān and its interpretation in his thought. His hierarchy of knowledge, beginning with *tawḥīd* as the noblest discipline, followed immediately by *tafsīr*, then *ḥadīth*, *fiqh*, and the auxiliary sciences, reveals how foundational Qur'ānic exegesis was to his program of education and spiritual refinement. For him, *tafsīr* was not an abstract or peripheral science; it was second only to the direct knowledge of God, serving as the key through which all other disciplines gained coherence and purpose.

54 Jeremy Dell, "Unbraiding the Qu'ran: Wolofal and the Tafsīr Tradition of Senegambia," *Islamic Africa* 9, 1 (2018): 64–69, accessed September 12, 2025, <https://www.jstor.org/stable/90021669>.

55 Ibid. 70.

Bamba's personal devotion to *tafsīr* was evident both in his extensive study of classical commentaries and in his insistence on divine inspiration as a source of understanding. He distinguished between *tafsīr* and *ta'wīl*, acknowledging the balance between transmitted certainty and interpretive insight, and frequently affirmed that God Himself opened the doors of Qur'ānic meaning for him. This dual epistemology, rooted in both scholarship and divine illumination, allowed him to engage deeply with authoritative exegetical works such as *Tafsīr al-Jalālayn*, *Mafātīḥ al-Ghayb*, *Rūḥ al-Bayān*, and *Madārik al-Tanzīl*, while also articulating spiritually charged interpretations unique to his own experience. The presence of these texts in his libraries at Touba and Diourbel demonstrates the breadth of his engagement with the exegetical tradition, while his poetry and letters highlight the extent to which he claimed a God-given mastery of interpretation.

At the same time, Bamba did not compose a standalone *tafsīr*. His Qur'ānic commentaries are dispersed across collections such as *al-Majmū'atu aṣ-Ṣuḡhrā*, *al-Majmū'atu al-Kubrā*, *Silk al-Jawāhir*, and *Jawāmi'u al-Kalim*, which include legal opinions, spiritual advice, and correspondence. This embedded character reflects the living context of his exegesis: *tafsīr* arose organically in teaching sessions, sermons, or spiritual guidance, often delivered first in Wolof for accessibility before being preserved in Arabic. His interpretations were therefore less concerned with covering the Qur'ān systematically than with responding to the immediate educational and spiritual needs of his disciples.

The spiritual and educational dimensions of Bamba's *tafsīr* are especially striking. His exegesis consistently aimed at moral training, disciplining the ego, and orienting the heart toward God. Verses such as *Flee to Allah*

(adh-Dhāriyāt 51/50) were explained through intertextual references to other Qur'ānic passages, offering disciples practical guidance on resisting the soul, passion, and Satan. Other verses, such as *And He is with you wherever you are* (al-Hadid 57/4), became opportunities to emphasize presence with God through obedience and restraint. In this way, his *tafsīr* bridged the exoteric and esoteric: the outward meaning grounded disciples in orthodoxy, while the inner meaning trained them in sincerity and detachment.

This legacy extended well beyond his own writings. His disciples, most notably Sheikh Muhammad Dem, carried forward his exegetical vision. Dem's *Mawrid az-Zamān fī Tafsīr al-Qur'ān*, the earliest full *tafsīr* in Wolof, grew directly out of oral teaching circles in Diourbel, echoing the pedagogical methods of his sheikh. Such works ensured that *tafsīr* would remain a living tradition within the *Murīdiyya*, simultaneously preserving classical insights and making them accessible to Senegalese society in the vernacular.

In the end, the impact of *tafsīr* in Ahmadu Bamba's thought lies not only in his mastery of its sources or in his distinctive esoteric interpretations, but in the way he used it as a tool of mass education, spiritual refinement, and communal identity. By embedding exegesis in his broader program of *tarbiya*, Bamba transformed *tafsīr* into both an intellectual discipline and a practical method of shaping souls. For the *Murīdiyya* and Senegalese Islam more broadly, his example cemented the Qur'ān as the foundation of a holistic path that integrates theology, law, and spirituality. *tafsīr*, for Bamba, was thus not simply the interpretation of a sacred text, but the living transmission of divine guidance, a guidance that continues to animate his community and shape its religious ethos to this day.

Bibliography

- ad-Daghānī, Muhammad al-Amīn Diop. *Irwā' u an-Nadīm min 'Adhbi Ḥubbi al-Khadīm*. Edited by a group of researchers. Rabat: al-Ma'ārif al-Jadīda Printing Press, 2017.
- al-'Alawī, Muhammad Abdullah. *Nafahāt al-Miskiyya fī al-Sīrati al-Mbakkiyya*. Edited by Mohammed Bamba Drame and Abu Madyan Shu'ayb Thiaw. Rabat: Dār al-Amān, 2019.
- al-Qushayrī, Abu-l-Qāsim Abdul Karīm. *Laṭā'if al-Ishārāt*, ed. Ibrāhīm al-Basyūnī. 3rd ed. Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-Āmma lil-Kitāb.
- as-Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān. *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 2001.
- at-Tustarī, Sahl ibn Abdullah. *Tafsīr al-Quran al-Aẓīm*. Cairo: Dār al-Haram lil-Turath, 2004.
- Babou, Cheikh Anta. *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*. Athens: Ohio University Press, 2007.
- Dell, Jeremy. "Unbraiding the Qu'ran: Wolofal and the Tafsīr Tradition of Senegambia." *Islamic Africa* 9, 1 (2018): 55–76. Accessed September 12, 2025. <https://www.jstor.org/stable/90021669>.
- al-Kokkiyyu, Moustapha Diope. *al-'Umda fi naẓariyyati al-khidma*. Rabat: Maṭba'atu al-Ma'ārif al-Jadīda, 2019.
- Fudi, Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn 'Uthmān. *Ḍiyā' al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Cairo: Maṭba'at al-Istiqa-ama, 1961.
- Lo, Sheikh Mor Penda. *Majmū'atun mushatamilatun 'alā ba'di ajwibati wa waṣāyā wa rasā'il li ash-Sheikh al-Khādīm*. Edited by the Cultural and Research Committee of Sheikh Mor Penda Lo Foundation. Touba, 2023.
- Kubra, Najm ad-Dīn, and 'Ala ad-Dawla as-Simnānī. *Al-Ta'wīlāt al-Najmiyya fī al-Tafsīr al-Ishārī al-Ṣūfī*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 2009.
- Mbacke, Ahmadu Bamba. *al-Majmu'atu as-Ṣughra*. Edited by the Khadmiyya Association for Researchers and Scholars. Rabat: Dar Al-Ma'ārif Al-Jadīda Printing Press, 2018.
- . *Masālik al-Jinān*. Edited by Rawḍu-r-Rayāḥīn. Rabat: Maṭba'at al-Ma'ārif al-Jadīda, 2017.
- . *Silk al-Jawāhir fī Akhbār as-Sarā'ir*. Compiled from the manuscript by Abdul Khadre Cheikh Maymuna al-Kubrā, 2009.
- . "Qurānan 'Arabiyyan." Unpublished manuscript, private collection of Khadim Cheikhuna Mbacke, Senegal: Touba, nd..
- Mbacke, Khadim Cheikhouna. "Ahmadu Bamba and the Preceding Sufi Heritage: Tracing the Intellectual Sources of Bamba's Sufi Writings." *Journal of the Institute for Sufi Studies* 4, 1 (2025): 75–96.
- Mbacke, Muhammad al-Bashīr. *Minan al-Bāqī al-Qadīm fī Sīrati al-Sheikh al-Khadīm*. Edited by Dr. Muhammad Shakrun. Cairo: Dar Al-Muqattam for Publishing and Distribution, 2017.
- Mbacke, Muhammad al-Murtada. *Al-Murīdiyya al-ḥaqīqa wa al-wāqī' wa āfāq al-mustaqbal*. Rabat: al-Ma'ārif al-Jadīda Printing Press, 2011.
- Ndiaye, Muhammad Gallay. *Sheikh Ahmadu Bamba Sabīl as-Salām*. Rabat: Maṭba'at Ma'ārif al-Jadīda, 2011.
- Ogunnaike, Oludamini. *Learn, Live, Love: Ahmadu Bamba's Practical Epistemology and Pedagogy*. 2015. Accessed September 7, 2025. https://www.academia.edu/16055702/Learn_Live_Love_Ahmadu_Bamba_s_Practical_Epistemology_and_Pedagogy.
- Pirzada, Ahmed. *The Epistemology of Ahmadou Bamba*. PhD diss., University of Birmingham, 2003.
- Rawḍu al-Rayāḥīn. *al-Sheikh Ahmadu Bamba Mbacke Abdullah awa Khadīmu Rasūlihī*. Beirut: Dār al-Fikr for Printing and Publishing, 2022.

- . *Dirāsāt Hawla-l-Murīdiyya*. Beirut: Dār al-Fikr for Printing and Publishing, 2022.
- Sands, Kristin Zahra. *Sufi Commentaries on the Quran in Classical Islam*. Taylor & Francis e-Library, 2006.
- Sylla, Shaykh Muhammad aṭ-Ṭayyibī. *Jawāmi‘u al-Kalim*. Edited by Shu‘aib Kebe. Dakar: ad-Dār as-Seneghāliyya li an-Nashr, 2017.
- Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Quran*. Cairo: al-Hay‘at al-Miṣriyya al-‘amma lil Kitāb, 1973.
- Thiaw, Shu‘ayb. “Ash-Sheikh al-Khadīm wa Tafsīr al-Quran.” Shu‘ayb Thiaw’s Blog. Accessed April 18, 2025. <https://borommad-yana.wordpress.com/2014/>.

Genç Profesyonellerin (Z Kuşağı) Maneviyata Yaklaşımlarının Varlık, Anlam ve Amaç Boyutlarıyla Birlikte Keşfedilmesi Üzerine Bir Saha Çalışması*

*A Field Study on Young Professionals' (Gen Z) Approach
to Spirituality in Terms of Being, Meaning, and Purpose*

Pınar ERSOY ÖZDOĞRU**

Hatice Dilek GÜLDÜTUNA***

Özet

Çalışmamızın amacı iş hayatındaki genç profesyonellerin (Z kuşağı) maneviyat yaklaşımlarını varlık, anlam, amaç boyutları ile birlikte keşfetmektir. Çalışma örneklemi 1997 yılı ve sonrasında doğmuş, en az bir yıl özel sektörde tam zamanlı beyaz yakalı olarak çalışmış, Marmara Bölgesi'nde ikamet eden genç profesyoneller olarak belirlenmiştir. Araştırmamızın deseni, nitel baskın paralel karma desendir. Alan yazın incelendiğinde zamanın ruhu ile değişen ve zamanın ruhunu değiştiren beşerî dinamiklerin kuşaklar üzerinden ele alındığı ve araştırmamız özelinde odaklanılan Z kuşağı tipolojisi üzerine yapılmış yerli ve yabancı çalışmaların mevcut olduğu görülmektedir. Aynı şekilde maneviyat kavramı ve iş yeri maneviyatı üzerine çalışılmış, çok sayıda akademik çalışma da incelenmiştir. Fakat genç profesyonellerin varlıklarını anlamlandırma şekilleri, hayatın amacına yönelik duygu ve düşünceleri ile maneviyat kavramını nasıl tarif ettiklerini kapsayan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Çalışmamızda, insan denen varlığın, hayatın her alanında olduğu gibi iş hayatında da maddî ve manevî birlik ve bütünlük içinde ne şekilde var olabileceğine yönelik bir farkındalık geliştirebilmesi için genç profesyonellerin bu çok boyutlu soyut alanları ne yönde tarif ettiklerine odaklanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Genç Profesyoneller (Z Kuşağı), Maneviyat, Varoluş, Anlam, Amaç

* Bu makale Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü İslam Medeniyeti, Düşüncesi, Tarihi ve Edebiyatı Doktora Programı kapsamında hazırlanan “Z Kuşağının Profesyonel ve Maneviyat Boyutlarında Öz Kimlik Algılaması Üzerine Bir Alan Araştırması” başlığıyla savunulan doktora tezinden üretilmiştir.

** **ORCID:** 0000-0002-6761-685X. Dr., Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü,
E-mail: pinare@yetenekakademisi.com

*** **ORCID:** 0000-0002-0926-7241. Dr., Öğr. Üyesi, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü,
E-mail: haticedilek.guldutuna@uskudar.edu.tr

Geliş Tarihi: 10.09.2025

Kabul Tarihi: 23.09.2025

Yayın Tarihi: 30.11.2025

Atıf Bilgisi: Pınar Ersoy Özdoğru ve Hatice Dilek Güldütuna, “Genç Profesyonellerin (Z Kuşağı) Maneviyata Yaklaşımlarının Varlık, Anlam ve Amaç Boyutlarıyla Birlikte Keşfedilmesi Üzerine Bir Saha Çalışması”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 4, 2 (2025): ss. 64-94.



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

Abstract

The aim of our study is to explore the spirituality perception of young professionals (Generation Z) who are new to the workforce, focusing on the dimensions of existence, meaning, and purpose. The study sample consists of young professionals born in 1997 or later, who have worked full-time in the private sector for at least one year, and who reside in the Marmara Region. The design of our research is a qualitative-dominant parallel mixed one. A review of the literature reveals that there are many domestic and foreign studies that address the human dynamics that change with the spirit of the times and change the spirit of the times through generations, and that focus on the typology of Generation Z, which is the focus of our research. Similarly, the concept of spirituality and workplace spirituality has been studied and examined in numerous academic works. However, no study has been found that covers how young professionals make sense of their existence, their feelings and thoughts about the purpose of life, and how they define the concept of spirituality. This study seeks to discover how young professionals approach the field of spirituality within a unity of existence, meaning, and purpose. In order to develop an awareness of how human beings can exist in unity and integrity with their substance and meaning in the field of work life, as in all areas of life, the focus is on how young professionals define these multidimensional abstract areas.

Key Words: Young Professionals (GenZ), Spirituality, Existence, Meaning, Purpose

1. Giriş

Modern çağda insanlar hayatlarının büyük bir bölümünü işyerinde geçirmektedir. İnsanın iş yaşamında yalnızca maddi değil, aynı zamanda maddi olmayan tüm boyutlarıyla da esenlik içinde var olabilmesi, “işyeri maneviyatı” kavramının doğmasına zemin hazırlamıştır. Bugüne kadar yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu, işyeri maneviyatını esasen çalışanların iş tatminini, üretkenliğini artırmaya ve bu yolla kurumların sürdürülebilir rekabet avantajı elde etmelerine hizmet eden bir araç olarak ele almıştır.¹ Ancak bu yaklaşım, insanın iş başarısı uğruna araçsallaştırılması riskini de beraberinde getirmektedir.

Öte yandan, iş dünyası uzun süredir tüm ekosistemin sürdürülebilirliği merkezli bir eksene doğru evrilmektedir.² Bu dönüşüm,

özellikle COVID-19 pandemisinin etkileri ve iş hayatına yeni katılmaya başlayan Z kuşağının tipolojisi ile birleştiğinde, iş yaşamındaki değer sistemlerinin dönüşümünü hızlandıran bir katalizör etkisi yaratmaktadır.³ Dolayısıyla, yalnızca işyeri maneviyatı

389; The Investopedia Team, “Environmental, Social, and Governance (ESG) Investing: What It Is & How It Works,” *Investopedia*, son güncelleme tarihi 19 Ağustos 2025, erişim tarihi 3 Eylül 2025, <https://www.investopedia.com/terms/e/environmental-social-and-governance-esg-criteria.asp>; United Nations, “THE 17 GOALS,” *Sustainable Development Goals*, erişim tarihi 21 Ağustos 2025, <https://sdgs.un.org/goals>; International Organization for Standardization (ISO), *ISO 26000:2010 — Guidance on Social Responsibility* (Geneva: ISO, 2010).

3 We Are Social and Meltwater, “Digital 2024: Global Overview Report,” *DataReportal – Global Digital Insights*, January 31, 2024, erişim tarihi 15 Ağustos 2025, <https://datareportal.com/reports/digital-2024-global-overview-report>; Dubai Future Foundation, “10 Megatrends Shaping Our Future in 2023,” PDF, February 2023, erişim tarihi 7 Ağustos 2025, <https://www.dubaifuture.ae/wp-content/uploads/2023/02/10-Megatrends-Shaping-Our-Future-Eng.pdf>; DHL, “DHL Global Connectedness Index,” *Delivered* (Global Trade), Mart 2023, erişim tarihi 17 Ağustos 2025, <https://www.dhl.com/>

1 G. Snehal Mhatre and K. Nikhil Mehta, “A Review of Workplace Spirituality: Identifying Present Development and Future Research Agenda,” *Management Research Review* 46, 9 (2023): 1185–1206.

2 P. D. Corner, “Workplace Spirituality and Business Ethics: Insights from an Eastern Spiritual Tradition,” *Journal of Business Ethics*, 85 (2009): 377–

değil, aynı zamanda iş hayatına yönelik tüm yaklaşımların da pandemi ve Z kuşağı sonrası koşullarda yeniden, ezberlerden sıyrılarak düşünülmesi gerekmektedir.

Teknolojinin gelişim hızı ve dijitalizasyon, iklim krizi ve çevresel sürdürülebilirlik, bireylerin ve toplumların dönüşümü, ekonomi, siyaset ve iş hayatındaki dönüşümler, insanın dönüşümü başlıkları gibi küresel ölçekte etki eden trendler günümüz dünyasını bir nevi akışkan, muğlak, karmaşık ve belirsiz (VUCA) hale getirmektedir.⁴ Bu bağlamda, işyerlerinde esenlik içinde, üretken ve insani olgunluğa erişmiş çalışan profillerine nasıl ulaşılabileceği, günümüz iş yaşamında cevabı aranan temel bir sorudur.⁵ Noam Chomsky'nin de ifade ettiği

global-en/delivered/global-trade/global-connectedness-index.html.

- 4 We Are Social and Meltwater, "Digital 2024"; World Economic Forum, *Global Cybersecurity Outlook 2024*, (Geneva: World Economic Forum, 11 Ocak 2024), erişim tarihi 14 Ağustos 2025, https://www3.weforum.org/docs/WEF_Global_Cybersecurity_Outlook_2024.pdf; Dubai Future Foundation, "10 Megatrends"; Rob Sobers, "157 Cybersecurity Statistics and Trends [updated 2024]," *Varonis Blog*, son güncelleme September 13, 2024, erişim tarihi 17 Ağustos 2025, <https://www.varonis.com/blog/cybersecurity-statistics>; Database.Earth, "Total Fertility Rate by Country in 2023 (World Map)," erişim tarihi 14 Ağustos 2025, <https://database.earth/population/fertility-rate/2023>; DHL, "DHL Global Connectedness Index"; Ipsos, *A New World Disorder? Navigating a Polycrisis: Global Trends 2023*, February 2023, erişim tarihi 14 Ağustos 2025, <https://www.ipsos.com/sites/default/files/2023-Ipsos-Global-Trends-Report.pdf>; Statista, "Statistics," erişim tarihi 14 Ağustos 2025, <https://www.statista.com/statistics>; UN Trade and Development (UNCTAD), "Total and Urban Population," *UNCTAD Data Hub – Data Insights*, son güncelleme tarihi 11 Eylül 2024, erişim tarihi 14 Ağustos 2025, <https://unctadstat.unctad.org/insights/theme/256>.
- 5 World Economic Forum, *The Future of Jobs Report 2023* (Geneva: World Economic Forum, 30 Nisan 2023), erişim tarihi 14 Ağustos 2025, https://www3.weforum.org/docs/WEF_Future_of_Jobs_2023.pdf; Deloitte, "2023 Global Human Capital Trends: New Fundamentals for A Boundaryless World," *Deloitte Insights*, 9 Ocak 2023, erişim tarihi 14 Ağustos 2025, <https://www.deloitte.com/us/en/>

gibi, sadece geçmişte öğrenilenlerle bugünün sorunlarına çözüm üretmeye çalışmak artık yeterli değildir.⁶ Eski paradigmaların ömrünü tamamladığı kabul edilmekle birlikte, yerini neyin alacağı konusunda belirsizlik devam etmektedir. Bu bağlamda, yapılan birçok çalışma gelmekte olanın anlaşılmasına çalışılması üzerinedir.

Bu noktada, "anlam" sorusunun kendisi kıymetli bir çıkış noktasıdır. Her iyi sorulmuş sorunun içinde cevabını barındırdığı düşünüldüğünde, "anlam"ın nasıl anlaşılması gerektiğini sormak bile yeni bir başlangıç sunmaktadır. Nitekim Erich Fromm, modern dünyanın en büyük açmazını, insanın mekanikleşmesi ve ruhu ile varoluşsal bağını unutmaması olarak değerlendirmiştir.⁷ İnsanın kendisine özgü anlam (mana) arayışı ve bu anlamın yaşamın tüm alanlarına yansımaları (maneviyat) dikkate alınmadan yapılan çalışmalar, çağın ihtiyaçlarına yanıt vermekte yetersiz kalabilecektir.

Bu çalışmanın amacı, iş hayatına yeni adım atan genç profesyonellerin, yani Z kuşağı bireylerinin, hayata yönelik anlam, amaç ve maneviyat yaklaşımlarını anlamaya, keşfetmeye çalışmaktır. Bu çerçevede, makalede önce Z kuşağı tipolojisi ve maneviyat kavramı ele alınmakta; ardından araştırmamızda tercih edilen nitel baskın paralel karma çalışma deseni, örneklem seçimi ve uygulama ayrıntıları açıklanmaktadır. Üçüncü bölümde 34

insights/topics/talent/human-capital-trends/2023.html; Project Management Institute (PMI), "Talent Gap: Ten-Year Employment Trends, Costs, and Global Implications," *Career Central*, June 2021, erişim tarihi 15 Ağustos 2025, <https://www.pmi.org/learning/careers/talent-gap-2021>; VUCA: Volatility-Uncertainty-Complexity-Ambiguity; değişkenlik, belirsizlik, karmaşıklık ve muğlaklık anlamına gelen bu kısaltma Türkçe'ye KOMB (Karışıklık-Oynaklık-Muğlaklık-Belirsizlik) olarak geçmiştir.

6 Noam Chomsky, *On Nature and Language*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 128.

7 Erich Fromm, *The Sane Society*, (New York: Rinehart, 1955).

derin mülakat ve yapılandırılmış mülakat verileri ile yapılan nitel analiz sonucu ve 85 katılımcı ile sadece nitel analiz çalışmasının bulgu yorumlamalarına destek olarak düşünülmüş anketten alınan nicel analiz sonucu bulguları sunulmaktadır. Çalışmamızın son bölümü olan dördüncü bölümde ise sonuç ve tartışma, sonuçların ötesi ve tartışma ile öneriler paylaşılmaktadır.

2. Kavramsal Çerçeve

Çalışmamızın kavramsal çerçevesi kapsamında genç profesyonellerin ortaya koyduğu tipoloji kuşaklar teorisi üzerinden değerlendirilecek ve maneviyat kavramına odaklanılacaktır.

2.1. Kuşağın Tipolojisi:

Bireylerin özellikle erken yaşam evrelerinde karşılaştıkları ulusal ve uluslararası olaylar, faktörler, ortak bir bilinç ve algının oluşumuna zemin hazırlamakta; bu ortaklık ise ilerleyen dönemlerde tutum, davranış ve tercihler üzerinde belirleyici olmaktadır. Bu olgu, kuşak teorisi çerçevesinde açıklanmaktadır.⁸

Her kuşağın kendi tarihsel bağlamında şekillenen ortak özellikleri olduğu kabul edilmekle birlikte, bu özellikler her bireye aynı düzlemde fırsat ve/veya tehdit oluşturmamakta hem de bu özelliklerin bireylerdeki yansımaları kişisel özgünlükler doğrultusunda farklılaşmaktadır. Bu nedenle, kuşaklara ilişkin analizlerde genellemeci yaklaşımlara eleştirel bir mesafeye yaklaşmak gerekir. Kuşak teorisi, beşerî dinamiklere dair çeşitli eğilimleri anlamada işlevsel bir araç sunmakla birlikte, indirgemeci yapısı nedeniyle bireysel ve bağlamsal çeşitliliği göz ardı etme riskini taşır. Nitekim her toplumun kendine özgü sosyo-ekonomik koşulları ve kültürel

yapısı, kuşak deneyimlerini farklı biçimlerde şekillendirmektedir.⁹

Z Kuşağı tipolojisi üzerine yapılan yerli ve yabancı çalışmalar, bu kuşağın tipolojisini kendisinden önceki kuşaklara nispetle bireysel,¹⁰ zihinsel olarak açık, esnek ve bağlantısal,¹¹ çok kimlikli,¹² sorgulayıcı,¹³ pragmatist,¹⁴ sabırsız,¹⁵ çabuk sıkılan,¹⁶ kendini açık ve net ifade edebilmeyi isteyen,¹⁷ dijital platformları yoğun kullanan,¹⁸ kurumsallığa ve (siyasette, işte, inançta) kutsal görülene mesafeli,¹⁹

9 Örneğin Z kuşağı genellikle “dijital yerli” olarak tanımlansa da bu tanım her ülke için eşzamanlı geçerlilik taşımaz. 2000 yılında ABD’de internet kullanım oranı %43 iken, Türkiye’de bu oran yalnızca %3,8’dir. Türkiye’nin bu orana ancak 2011 yılında ulaşabilmiş olması, kuşağı etkileyen en önemli parametrelerden biri olan dijitalleşme deneyimlerinin bile yerel farklılıklarla şekillendiğini göstermektedir. (<https://www.itu.int/en/ITU-D/Statistics/Pages/stat/default.aspx>; https://www.voronoiaapp.com/technology/Americans-Internet-Usage-20002023-867?utm_source=chatgpt.com).

10 Mária Töröcsik, vd. “How Generations Think: Research on Generation Z,” *Acta Universitatis Sapientiae, Communicatio* 1, 1 (2014): 23-45.

11 D. Tapscott, *Grown Up Digital: How the Net Generation Is Changing Your World*, Boston: (McGraw-Hill Education, 2009).

12 H. Avci, J. Yoo, and C. Stevens, “A Systematic Review of Social Media Use and Adolescent Identity Development,” *Current Psychology*, 2024; I. Granic, A. Morin, and H. Scholten, “Beyond Screen Time: Identity Development in the Digital Age,” *Psychological Inquiry* 31, 3 (2020): 195-223.

13 Töröcsik, *How Generations Think*, 23-45.

14 ay.

15 N. Aşık, “X ve Z Kuşağı Tüketicilerin Yiyecek Tercihlerini Etkileyen Faktörler,” *Journal of Tourism and Gastronomy Studies* 7, 4 (2019): 2599-2611. <https://doi.org/10.21325/jotags.2019.489>.

16 Z. Chen, “Dijital Yerli Kuşağının Deneyim Arayışı: Sıklıkla Yenilik İhtiyacı,” *Journal of Global Youth*, 2020, <https://doi.org/10.1111/jgy.2020.03>.

17 Töröcsik, *How Generations Think*, 23-45.

18 B. Tulgan, “Meet Generation Z: The Second Generation Within the Giant ‘Millennial’ Cohort,” *Rainmaker Thinking*, 125 (2013): 1-13.

19 J. M., Twenge. *İ-nesli: Bugünün “süper bağlantılı” gençleri neden bu kadar duyarsız, hoşgörülü ama daha mutsuz ve erişkin olmaya hiç hazır değil? ve bu bizim için ne anlama geliyor?* (Çev. O. Gündüz) Kaknüs Yayınları, (2018). J. M., Twenge vd. “Generatio-

8 K. Mannheim, *The Problem of Generations, Essays on the Sociology of Knowledge*, (Londra: Routledge Publishing, 1952).

ebeveynleri ile etkileşimi yoğun,²⁰ duygusal olarak kırılğan ve kaygılı,²¹ motivasyonel,²² adalet ve hakkaniyet²³ arayışı yüksek bir görünüm sergilemektedir. Çalışma hayatında, kendisini değerli hissedeceği ve geliştirebileceği²⁴ esnek yapılarda esenlik içinde özerk²⁵ bir biçimde var olmayı önemserken kurumun sunduğu rekabetçi ücret ve yan haklar ile maddi imkanları hijyen faktörü olarak değerlendirirler.²⁶ Bağ kurabileceği, kendisini destekleyerek geliştiren²⁷ yöneticilerle kendilerini ifade edebilecekleri²⁸ bir şekilde

nal and Time Period Differences in American Adolescents' Religious Orientation, 1966–2014.” (2015) <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0121454>; Talip Demir, “Kutsal Olan Her Şey Buharlaşıyor mu? Z Kuşağının Değer Yöneliminde Transhümanist İzler [Is Everything Sacred Evaporating? Transhumanist Traces on Value Orientation of Generation Z],” *Marifetname* 9, no. 1 (Haziran 2022): 111–139, <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1013163>

- 20 United Nations Department of Economic and Social Affairs. “The 17 Goals”. <https://sdgs.un.org/goals>. Son erişim tarihi: 18.12.2023. University of California, (2016).
- 21 K. Weir. “The risks of earlier puberty.” *Monitor on Psychology*, 47(3), (2016), 41-44.
- 22 H. Andheska, vd. “Writing Motivation and The Ability in Writing a Research Proposal of Generation Z Students Based on Cognitive Style” *Journal for the Education of Gifted Young Scientists*, 8(1), (March 2020), 87-104, e-ISSN: 2149-360X
- 23 Tapscott, *Grown Up Digital*.
- 24 M. Aksu. “Z Kuşağı Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Cinsiyetlerine Göre Çalışma Yaşamından Beklentileri.” *Marmara Üniversitesi Kadın Ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi*, 6(2), (2022), 55-103.
- 25 Hendratmoko, and E. V. Mutiarawati, “The Significant Impact of Workplace Environment on Gen Z Performance in Indonesia.” *Jurnal Manajemen*, 13(1), (2024), 28–41. <https://doi.org/10.46806/jm.v13i1.1096>
- 26 C. Seemiller, C., and Grace, M., *Generation Z goes to college*. (John Wiley & Sons, 2016).
- 27 K. Gabrielova, ve Buchko, A. A., “Here comes Generation Z: Millennials as managers”. *Business Horizons*, 64(4), (2021), 489-499. doi: <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2021.02.013>
- 28 C. Çetin, & Karalar, S. “X, Y ve Z kuşağı öğrencilerin çok yönlü ve sınırsız kariyer algıları üzerine bir araştırma”. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 14(28), (2016), 157-197.

talimatsız²⁹ ve rahat şartlarda³⁰ çalışmak isterler. Zihninde “Buna değer mi?” denklemi ile kaynaklarını kullanmayı tercih eden Z kuşağı değmeyeceğine inandığı şeyleri yapmamak noktasında kararlıdır.³¹ Kuşağın kurumlardan beklentisi yüksektir ve talepkârdırlar.

2.2. Hayatın Anlamı-Amacı ve Maneviyat

Maneviyat kavramı tarihsel olarak teolojik zeminlerden psikolojik ve felsefi alanlara dek uzanan bir gelişim izlemektedir. Kavram, insanın anlam arayışı, değer sistemi, varoluş ile kurduğu bağ üzerinden birleşen çok boyutlu bir yaşam deneyiminin getirebileceği öznel tariflere yakın, tanımlamalarla sınırlanamayacak muğlak ve akışkan bir alan sunar.

Aslen Arapça kökenli olan “mânâ” kelimesi, Türk Dil Kurumuna göre “anlam” kelimesini temsil ederken, “manevi” sıfatı ise “gözle görülüp elle tutulamayan, madde ve cisimle ilgisi bulunmayan, inançla ilgili, manaya, içe, öze, ruha ait olan; ruhani, madde karşısı” olarak açıklanmaktadır. Manevi kelimesinin çoğulu olan “maneviyat” ise dört anlama gelmektedir: “1. Maddi olmayan, manevi şeyler. 2. İnanç, ahlak, erdem vb. değerler bütünü. 3. Karşılaşılan zorluk ve tehlikeler karşısında inanç ve ahlaki değerlere bağlılıktan doğan dayanma gücü. 4. Moral”.³² “Mana” kelimesi, kökü itibariyle “demek istemek, kastetmek” anlamındaki ‘a-n-y (inâyet) kökünden türemiştir ve “denilmek istenen, kastedilen şey”

- 29 Çetin, & Karalar, “X, Y ve Z kuşağı öğrencilerin çok yönlü ve sınırsız kariyer algıları üzerine bir araştırma”. 157-197.
- 30 S. Çaşın, ve M. Sahin, “İşyerinde Z Kuşağını Anlamak ve Yönetmek”, *PAUSBED*, 58 (2023): 227-244.
- 31 M. Maloni, Hiatt, M. S., and Campbell, S., “Understanding the work values of Gen Z business students”. *The International Journal of Management Education*, 17(3), (2019), 1-13, doi: <https://doi.org/10.1016/j.ijme.2019.100320>
- 32 Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, “Maneviyat”. Son erişim tarihi: 18.12.2023.

anlamına gelir. Kelimenin diğer anlamları ise “madde ve cismin dışında olan şey, iç, batın, ruh” ve “asıl, öz, gerçek, hakikat”tır.³³

“Spirituality” kavramı köken olarak Latince “spiritus” sözcüğünden türemiştir ve temel anlamı itibarıyla “nefes almak” (to breathe) ya da “yaşamın nefesi” şeklinde yorumlanmaktadır.³⁴ Bu bağlamda, “spirit–spiritual–spirituality” kelime dizisinin Türkçe karşılıkları sırasıyla “ruh–ruhsal–ruhsallık” şeklinde ifade edilebilir. Benzer anlam taşıyan “tin–tinsel–tinsellik” terimleri ise daha çok felsefi gelenekte kullanılmaktadır. Her ne kadar Türkçede ve özellikle sosyal yaşamda “ruhsallık” terimi yaygın biçimde kullanılsa da sözlüklerdeki karşılıklar dikkate alındığında, “spirituality” kavramının karşılığı olarak genellikle “maneviyat” teriminin tercih edildiği görülmektedir. “Maneviyat” ve “spirituality” kavramlarının anlam bakımından büyük ölçüde örtüştüğü yolundaki değerlendirme, Türkiye’de bu kelimenin yaygın kullanımını da beraberinde getirmiştir.³⁵

20. yüzyılda spiritüalite (maneviyat) teriminin üzerinde henüz uzlaşılan bir tanımla olmamasına rağmen pek çok dilde dini ve dini olmayan bağlamda farklı kullanımları mevcuttur.³⁶ Çalışmamızda “spiritüalite” yerine, kavrama tarihsel perspektifte (özellikle 20. yy. ve sonrasında) eklenilen yeni boyutlar nedeniyle “maneviyat” kelimesi kullanılacaktır. Din ve maneviyat kavramlarına yönelik ortaya çıkan birbirinden farklı yaklaşımlardan bazıları bu

iki kavramı zıt kutuplara yerleştirirken, bazıları ise bu iki kavramın birbirinden farklı ancak birbirleriyle güçlü bir şekilde ilişkili olduğunu ileri sürmüştür.³⁷ Bazı yazarlara göre bu iki kavramın kimlikleri birbirine geçmekte ve böylece aralarında bir bağlantı oluşmaktadır.³⁸

Diğer yandan Cacioppe (2000), King (2007), Lips-Wiersma ve Mills (2002) gibi yazarlar maneviyatın dinden ayrı olduğunu vurgulamaktadırlar. Bireylerin dindar olmamakla birlikte yine de maneviyatı takip edebilmesi³⁹ veya kendisini manevi bir kimse olarak tanımlamakla birlikte belirli bir dini inanca mensup olmaması yahut tam aksine herhangi bir dini inancı benimseyen birinin, kendisini manevi bir insan olarak tanımlamaması da farklı yazarlar tarafından konu hakkında benimsenmiş görüşler arasındadır.⁴⁰ Dindarlık genellikle geleneksel ve kutsal bir bağlamda olmasına rağmen, bu maneviyat için bir şart değildir.⁴¹

20. yüzyılda bu kelime, tüm dini geleneklerle ilgili ve herhangi bir dini gelenekle ilgisi olmayan birçok dilde yaygın olarak kullanılmaya başlandı ancak kelimenin tatmin edici bir tanımla yoktu.⁴² Örneğin, dünya manevi-

33 Kubbealtı Lugatı, “Mânâ”. Son erişim tarihi: 02.12.2023.

34 C. Delgada. “A Discussion of the Concept of Spirituality”, *Nursing Science Quarterly*, 18 (2), (2005), 157-162.

35 S. Düzgüner. *Maneviyat algısı ve diğer kâmlıkla ilişkisi: Kan bağışi örneğinde Türkiye ve Amerika karşılaştırmalı nitel bir araştırma*, (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Doktora Tezi 2013), 14

36 G. S. Wakefield. *A Dictionary of Christian Spirituality*. (London: SCM, 1988).

37 B. J. Zinnbauer, and K. I. Pargament. *Religiousness and Spirituality*. Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality, Eds. Paloutzian, R. F. and Parks, C. L. (New York: The Guilford Press, 2005).

38 P. C. Hill, and G. S. Smith. *Coming to Terms with Spirituality and Religion in the Workplace*. Handbook of Workplace Spirituality and Organizational Performance. Editörler: Giacalone, R.A., Jurkiewicz, C.L. (New York: Routledge, 2010).

39 D. Zohar, D. and I. Marshall. *Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence*. (New York: Bloomsbury, 2000).

40 W.R. Miller, and C. E. Thoresen “Spirituality, Religion, and Health”, *American Psychologist*, 58 (1), (2003), 25-35.

41 R. D. Duffy, L. Reid and B. J. Dik, “Spirituality, Religion and Career Development: Implications for the Workplace”, *Journal of Management, Spirituality & Religion*, 7 (3), (2010), 209–221.

42 F. L., Cross, & Livingstone, E. A. (Eds.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (3rd ed.). (Oxford University Press 1997).

yatı (spiritüallite) üzerine yazılmış büyük bir ansiklopedi serisi, katkı verenlerin tümünün kullanımı için ortak bir tanım sunma girişiminden kaçınmış, bunun yerine maneviyatın (spiritüallite) aşağıdaki “çalışma hipotezi”ni veya tanımını kullanmıştır.⁴³

Bu dizi, bazı geleneklerce “ruh” olarak adlandırılan, insanın içsel boyutuna odaklanmaktadır. Bu ruhsal öz, kişinin en derin merkezidir. İnsan, aşkın (transcendent) olana burada açık hale gelir; nihai gerçekliği burada deneyimler. Seri, bu özün keşfini, gelişim dinamiklerini ve nihai amaca yönelik yolculuğunu ele almaktadır. Dua, ruhani rehberlik, manevi yolculuğun çeşitli haritaları ve ruhsal yükselişte ilerleme yöntemleri gibi konuları kapsamaktadır.⁴⁴

Maneviyat terimi, çok boyutlu bir kavram olup kesin hatlara sahip değildir. Bu nedenle, maneviyatın tanımı konusunda alan yazınında bir fikir birlikteliği bulunmamaktadır.⁴⁵ Literatürde maneviyatın aşkın ile kurulan bağ, O’na yönelik üzerinden aşkın kapasite boyutu (Transcendental Boyut),⁴⁶ bireyin anlam arayışı ve farkındalık boyutu,⁴⁷ vicdan, içsel güç, erdemli davranışlar ve duygusal tamlik olarak ifade bulan içkin kapasite boyutu⁴⁸ öne çıkmaktadır.

43 C. C. H. Cook. “Addiction and Spirituality”, *Addiction*, 99 (5), (2004), 539-551.

44 E. Cousins. “Preface.” In Bernard McGinn vd. (eds.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, World Spirituality, Vol. 16, New York: Crossroad, s. xiii, (1996).

45 C. Delgada, “A Discussion of the Concept of Spirituality”, 157-162.

46 Shafranske ve Gorsuch 1984;

47 Elkins, N.D. vd., *Toward a Humanistic-Phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement*, *Journal of Humanistic Psychology* 28, 4 (1988): 5-18; Vaughan, F. “Spiritual issues in psychotherapy.” *Journal of Transpersonal psychology*, 23(2), (1991), 105-119; Z. Gross. *Spirituality, Contemporary Approaches to Defining*. Encyclopedia of Religious and Spiritual Development. Editörler: Dowling, E. M. and Scarlett, W. G. (Thousand Oaks, London, and New Delhi: Sage Publications, 2006).

48 R. McKnight, “Spirituality in the Workplace”. In J.

Maneviyat konusu tasavvuf literatüründe geniş bir karşılık bulmaktadır; *TDV İslam Ansiklopedisi*’nde “Tasavvuf” maddesinin İslâm’ın “zâhir ve bâtın hükümleri çerçevesinde yaşanan mânevî ve derunî hayat tarzı” şeklinde bir tarifile başladığı görülür.⁴⁹ Geleneğimizde maneviyat kavramı köklü bir geçmişe sahiptir ve literatürde din kaynaklı “tasavvuf” kavramıyla birlikte konumlanmıştır. Tasavvuf, dinin manevi yönü ve özü olarak açıklandığından, tasavvuf düşüncesi maneviyatla doğrudan ilişkilidir. *Dünya Maneviyatı Ansiklopedisi*’nin (World Spirituality) “İslam Maneviyatı” (Islamic Spirituality) adlı bölümünde Nasr “İslamda maneviyat BİR’in yani Allah’ın farkındalığından ve O’nun iradesine göre yaşanan bir hayattan ayrılamaz. Derin anlamda İslam maneviyatı, Allah’ın varlığının BİR oluşunun idrak edilmesidir” şeklinde bir tarif yapmaktadır.⁵⁰

3. Amaç, Metot ve Uygulama

Çalışmamızın amacı iş hayatına yeni atılan genç profesyonellerin (Z kuşağı) hayata yönelik anlam, amaç ve maneviyat yaklaşımlarını keşfetmektir. “Türkiye’de özel sektörde çalışan beyaz yakalı Z kuşağı katılımcılar” denildiğinde bu bize belirli bir genç tipolojisi sunmaktadır.

3.1. Çalışma Deseni

Maneviyat (spiritüallite) kavramı, zaman içinde salt dini çerçeveden çıkarak psikoloji, sağlık bilimleri, sosyoloji, etik ve sanat gibi alanlarda yeniden tanımlanmaya çalışılan

D. Adams (Ed.), (Transforming Work. Miles River Press. 1984).

49 R. Öngören, “Tasavvuf”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, Cilt 40, (2011), 119-126,

50 Nasr, S. H., Introduction. *Islamic Spirituality: Foundations*. Nasr, S. H. (Ed.) (London: Routledge, 1987), 21

tanımsal zenginlik, belirsizlik, bulanıklık ve akışkanlığa sahip kompleks yapısıyla tam da VUCA dünyasına ait bir fenomendir.⁵¹ Çalışmamız, belirli bir hipotezi test etmek yerine, bir fenomeni keşfetmek, açıklamak amacıyla yapılmaktadır. Araştırmamızın problemleri, ihtiyaç duyulan bilgi türü, toplanacak verilerin niteliği ve bu verileri toplayabileceğimiz metoda baktığımızda araştırmamız için gerekli çalışma deseninin her iki veri tabanının da eş zamanlı olarak toplandığı ve sonunda bilgilerin bütünleştirileceği Nitel Baskın Yakınsak Paralel Karma Yöntem olduğuna karar verilmiştir.⁵²

Araştırma deseninin baskın tarafını oluşturan nitel çalışmalar için yorumlayıcı fenomenoloji⁵³ ve nitel analiz yöntemi olarak içerik analizi tercih edilmiştir.⁵⁴ Destekleyici ikincil yöntem olarak tercih edilen nicel yöntemlerden ilki ise nitel değişkenler için de uygulanabilir ve genellikle frekans dağılımları ve yüzdelikler gibi ölçümlerle ifade edilen betimleyici istatistiklerdir.⁵⁵

51 Maneviyat literatüründe giderek artan biçimde dinin ötesine geçen tanımların çoğaldığı görülmektedir. Bu çerçevede, pozitif psikoloji, ahlak, sağlık ve iyi oluş gibi alanlarda insanın tüm olumlu yönlerini kapsayan bir olgu olarak tanımlanan maneviyat, sadece teistik sistemlerle sınırlı kalmamakta; evrensel, doğuştan gelen bir insan kapasitesi olarak ele alınmaktadır (Heyse-Moore 1996; Benjamin ve Looby 1998; Wright 2000; nakl. Tanyi 2002: 503). Gross (2006: 425), maneviyatı insanların bilgi ve anlam inşa etme yollarından biri olarak değerlendirirken, bu yapının bireyin yaşamına dair temel soruları yönelttiği bir çerçeve sunduğunu belirtmektedir.

52 N. L. Leech, and Onwuegbuzie, A. J., "A Typology of mixed methods research design", *Qual Quant*, 43, (2009), 265-275

53 J. A. Smith, ve Osborn, M., "Interpretative phenomenological analysis". In G. M. Blackwell (Ed.), *Doing social psychology research*, (The British Psychological Society and Blackwell Publishing, 2004), 229-254.

54 Kuckartz, U. and Rädiker, S., *Analyse qualitativer Daten mit MAXQDA: Text, Audio und Video*. (Springer, 2019).

55 L. R. Peck vd. "The latent and sequential costs (and benefits) of being low income: New insights about

3.2. Evren ve Örneklem

Baskın nitel desen için tercih edilen yorumlayıcı fenomenoloji yöntemine uygun olarak amaçlı örnekleme yöntemlerinden kritere bağlı maksimum çeşitlilik örnekleme metoduna göre araştırma, İstanbul başta olmak üzere Marmara Bölgesi'nde yer alan özel sektör kuruluşlarında çalışan, 1997 yılı ve sonrasında doğmuş ve en az bir yıl özel sektörde tam zamanlı beyaz yakalı olarak çalışmış 34 genç profesyonel ile gerçekleştirilmiştir.⁵⁶

Karma yöntemde destekleyici ikincil yöntem olarak tespit edilen nicel yöntemlerin uygulanabilirliği için ise iradi örneklem metodu ile belirlenen ve yukarıda kriter seti tarif edilmiş 85 genç profesyonelin katılımı sağlanmıştır.

3.3. Örneklem Ulaşma

Araştırmamız için uzun yıllardır yönetim danışmanlığını yapmış olduğumuz farklı sektör, sermaye yapısı, büyüklük, yönetim modeli ve kurum kültürüne sahip 22 firma davet edilmiş, 9 farklı sektörden 14 firmadan olumlu dönüş alınmıştır. Katılımcıların, önce kurumları daha sonra da tarafımızca detaylı bilgilendirilmeleri sonrası çalışmada yer alma konusunda gönüllülüğü devam eden genç profesyonellere katılacakları çalışma tipine göre (nitel/nicel) bir sonraki aşamanın detaylı yönlendirmeleri yine tarafımızca yapılmıştır.

3.4. Veri Toplama Süreci

Nitel ve nicel veriler eş zamanlı olarak toplanmıştır.

employment for poverty measurement." *Journal of Policy Practice*, 7(1), (2008): 23-41.

56 Lincoln, Y. S., and Guba, E. G., *Naturalistic inquiry*. Sage Publications, (1985).

3.4.1. Nitel Veri Toplama

Yarı yapılandırılmış mülakat formları üzerinden yapılan derin mülakatlar için pilot çalışma aşamasında kullanılan çevrimiçi iletişim platformu Zoom'un çalışmanın genelinde de kullanılmasına karar verilmiştir. Zoom platformundan yapılan görüşmeler sırasında katılımcılardan onay alınarak kayıt alınmıştır. Zoom platformunun bir özelliği olarak kayıt alma işlemi katılımcının onay verebilmesi ile başlayabilmekte, görüşmenin kaydedildiği kayıt boyunca katılımcı tarafından da görülebilmektedir. Kayıtlar Zoom tarafından iki farklı formatta bulut üzerine alınmakta, erişim ve gizlilik sorunları yaşanmamaktadır. Katılımcıların görüşmelerin gizliliği noktasında hiçbir tereddüde kapılmamaları için özellikle kurumların kendi kurumsal çevrimiçi uygulamaları kullanılmamıştır.

Pilot üç görüşmenin ortalama sürelerine bakılarak çalışmamızda yapılacak derin mülakatların en az 60-90 dk olarak planlanmasına karar verilmiştir. Görüşmeler sırasında pilot uygulamada olduğu gibi katılımcılardan izin alınarak kayıt alınmış ve daha sonradan transkripsiyonları yapay zekâ destekli Transkriptor programı ile yapılarak redakte edilmiştir. 3 pilot uygulama üzerinden MAXQDA'nın (24.7.0) kendi transkripsiyonu ile Transkriptor programının yaptığı transkripsiyonlar "Word belgesi karşılaştırma" metoduyla da ayrıca kontrol edilmiştir. Çalışma sırasında da Transkriptor uygulamasından faydalanılmış ve MAXQDA'da (24.7.0) ses kayıtları üzerinden kontrol edildikten sonra kodlama çalışmalarına başlanmıştır. Yarı yapılandırılmış derin mülakata katılan 14 ve yapılandırılmış görüşmelere katılan 20 genç profesyonelin nitel verilerinin analizinde ağırlıklı olarak MAXQDA (24.7.0) ve kısmi olarak da Excel kullanılmıştır.

3.4.2. Nicel Veri Toplama

Dijital anket formunun tasarımı aşamasında yapılan pilot çalışma kapsamında yapılan çevrimiçi görüşmelerde bazı katılımcıların "sosyal arzu edilebilirlik yanlılığı"nı çağrıştıran yorumları ve soruları dikkat çekmiştir. Ayrıca bu çalışmanın günümüz Türkiye'sinde hassas olarak kabul edilen, soyut ve ölçülmesi zor konular olan maneviyat ile ilgili olduğu düşünüldüğünde ve katılımcıların genç profesyonellerden oluştuğu da dikkate alındığında "hassas veya özel bilgileri paylaşma" konusunda bazı katılımcılarda isteksizlik de gözlemlenmiştir.

Çalışmamızda Türkiye özel sektöründe yer alan beyaz yaka çalışanlar yer aldığı için elektronik cihazlara erişimde bir problem yaşanmamakla birlikte yeni kuşağın odaklanma süresinin düşük olması, bazı kelimelerin anlamlarını bilmemeleri (diğerkamlık, tevazu, ketumluk, proaktiflik gibi) ve kavramsal muhakeme ile varoluşsal farkındalık gereken konularda yeterli entelektüel donanıma ve hayat tecrübesine sahip olmamalarının soruların cevap kalitesini etkilediği pilot çalışma sırasında gözlemlenmiştir. Ayrıca, çabuk sıkılma ve sabırsızlık nedeniyle hızlı hareket ederek ve cevap kalitesinden taviz vererek süreci bir an önce tamamlamaya çalıştıkları da özellikle cevap havuzlarının ve çalışmanın sonuna doğru gözlemlenmiştir. Diğer yandan manevi arayış ve arayan tutumu üzerine yapılan diğer ampirik çalışmalar ve literatüre göre, bu araştırmaların çalışma evreninin iyi eğitilmiş, orta sınıf ve nispeten genç olması beklenir. Bu durumun gerek teknoloji kullanımı gerekse okuduğunu anlama ve kendini ifade etme noktasında avantajlı bir çalışma grubu oluşturması yine beklenen bir durumdur.⁵⁷ Araştırmanın çalışma evreni bu beklenti ile uyumludur.

57 E. Barker, E., *Yeni Dini Hareketler: Their Incidence and Significance*, *Yeni Dini Hareketler: Challenge and Response*, (Routledge, 1999), 15-32.

Toplanan verilerin analizleri nitel veri analizi ile birlikte eş zamanlı olarak yapılmıştır. Korelasyon analizi ve demografik verilerle tanımlı sorular arasındaki ilişki için SPSS programı kullanılmıştır.

3.5. Veri Toplama Araçları

3.5.1. Bireysel Bilgi Formu

Araştırmacılar tarafından hazırlanan dijital formda cinsiyet, yaş, çalıştığı firma, sektör, iş hayatında ve kurumda bulunma süresi, SES⁵⁸ gibi genç profesyonellerin sosyo-demografik verilerini yansıtan on üç (13) soru bulunmaktadır.

3.5.2. Yarı Yapılandırılmış

Derin Mülakat Formu

Araştırmacılar tarafından literatür taraması ve pilot çalışma sonucu oluşturulan bu form 7 (yedi)⁵⁹ sorudan oluşmaktadır. Formda yer alan sorular aşağıda yer almaktadır.⁶⁰

- Varlığınızın kaynağına yönelik düşünür müsünüz? Sizce varlığınızın kaynağı nedir?
- Eğer katılımcı varlık sebebini bilinçli ve aşkın bir varlığa bağlıyor ise:
 - Bu bilinçli ve aşkın varlık ile bağınızı nasıl görüyorsunuz? Onunla kurduğunuz bağ üzerinden yaşamı nasıl okuyorsunuz?
- Eğer katılımcı varlık sebebini bilinçli ve aşkın bir varlığa bağlamıyor ise:
 - Varlığınızın diğer varlıklarla olan bağı nasıl görüyorsunuz?

58 Sosyo Ekonomik Seviye

59 İlk sorunun cevabına göre ikinci veya üçüncü sorudan biri sorulmuştur.

60 Yapılandırılmış mülakat formu da aynı soruları içermektedir. Sadece mülakat sırasında soru akışına uyulmuş ve konuyu anlamaya yönelik mülakatın akışına uygun ek sondalar anlık olarak eklenmemiştir.

- Hayat amacınıza yönelik düşünür müsünüz? Sizce hayat amacınız nedir?
- Hayatınızı anlamlı kılan şeyler nelerdir?
- Sizce maneviyat nedir? Maneviyatı nasıl tarif edersiniz?
- Maneviyat tarifiniz ile hayat amacınız arasında nasıl bir bağlantı var? Varsa sizce bu bağlantı nasıldır?
- Maneviyatının güçlü olduğunu düşünüdüğünüz insanları düşününüz. Onlarla yaşadığınız tecrübeler nasıl? Onları hangi davranışları yaparken gözlemlediniz de maneviyatlarının güçlü olduğu kanaatine vardınız?

3.5.3. Dijital Anket Formu

Araştırmacılar tarafından nitel analiz bulgularını desteklemek amacıyla çalışmaya özel hazırlanmış ve pilot çalışma sonucu son haline getirilmiş bu form 4 (dört) sorudan oluşmaktadır. Formda yer alan sorular yorumlayıcı fenomenoloji çalışması için hazırlanan yarı yapılandırılmış formun tanımlanması ve ölçeklendirilmesi ile oluşturulmuştur. İlk soru, kendi içinde tanımlı hale getirilmiş ve aşağıdaki şekilde ölçeklendirilmiş, diğer sorular 4'lü likert tipinde 1=Düşük, 2=Orta, 3=Yüksek, 4=Çok Yüksek olarak ölçeklendirilmiştir.

- Varoluşunuzu neye bağlıyorsunuz?
 - 1=Diğer
 - 2=Varoluşumu evrenin ve yaşamın doğal bir süreci olduğunu düşünüyorum. Bir anlam ve amaç yüklemiyorum. Herhangi bir bilinçli tasarım görmüyorum.
 - 3=Bilincin evrenin temel bir özelliği olduğunu düşünüyorum. Tüm varoluşu bu bilinçli tasarıma bağlıyorum.
 - 4=Tanrı'nın (yaratıcının) var olup olmadığını bilmiyorum. Bu bilginin bilinebilecek bir bilgi olduğunu düşünüyorum.

5=İlahi bir güç (yaratıcı) olduğuna inanıyorum-dinlere inanmıyorum

6=Bir Tanrı (yaratıcı) olduğuna inanıyorum ve dindar bir insan değilim.

7=Bir Tanrı (yaratıcı) olduğuna inanıyorum ve dindar bir insanım.

- Eğer varoluşunuzu aşkın ve bilinçli bir varlığa bağlıyorsanız (herhangi bir ilah, tanrı, yaratıcı gibi) bu varlık ile aranızdaki bağı nasıl tarif edersiniz? (Aşkın: Duyularla algılanan bilen sınırlar ve daha ötesi bir varoluş)
- Hayattaki varlık amacınıza ilişkin düşünür müsünüz?
- Varlık amacınız ile maneviyatınız arasında bir bağ görüyor musunuz?

3.6. Verilerin Entegrasyonu

Çalışmamızın bulgularının oluşturulmasında yerleştirme (iç içe geçirme) yöntemi ağırlıklı olarak kullanılmış, bir veri türü diğerinin içine yerleştirilmiş, baskın (ağırlıklı) analiz metodumuz olan nitel bulguların anlatıldığı bölümlerde destekleyici nicel veriler sunularak daha derinlemesine bir açıklama sağlanmaya çalışılmıştır.⁶¹

3.7. Araştırmanın Etik Yönü

Çalışmanın etik onamı Üsküdar Üniversitesinden X nolu karar ile alınmıştır. Araştırmaya katılmayı kabul eden kurumlardan katılım için ön onayları ve uygun potansiyel katılımcı listeleri alınmış genç profesyonellerle tek tek temasa geçilerek gönüllü katılımları teyit edildikten sonra çalışmalara başlanmıştır. Nitel veriler toplanmadan önce genç profesyonellerden çalışma için tekrardan onay ve ses/görüntü kaydı için izin alınmıştır. Tüm kayıtlar bu onay ile başlamaktadır.

61 J. M. Morse. "Strategies for sampling". *Qualitative nursing research: A contemporary dialogue*, 127(3), (1991), 145-153.

Nicel veriler için de tasarlanan dijital anket formu çalışma hakkında genel bilgilendirme ve çalışmaya gönüllü katılımın beyanının form üzerinde alınması ile başlamaktadır.

4. Bulgular

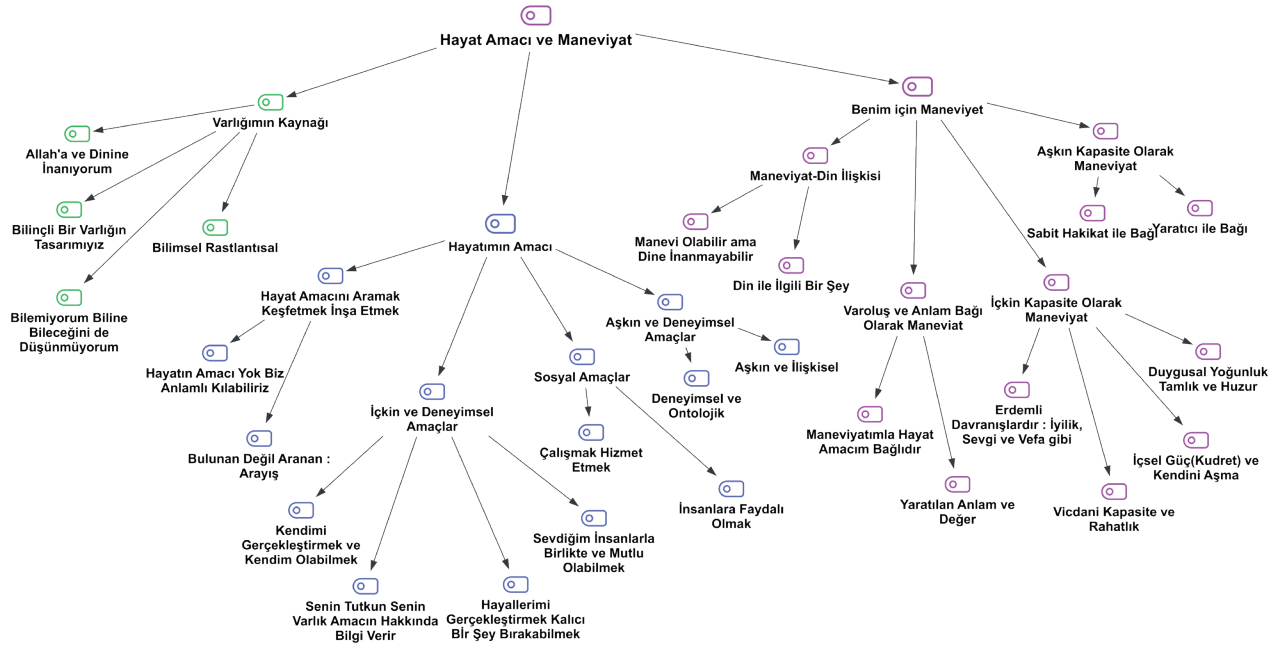
Soyut kavramlar üzerine konuşabilmek, belirli bir kavramsal düşünme becerisi gerektirmesi ve bireylerin kendilerini tanıma, anlama süreçleriyle doğrudan ilişkili olması nedeniyle zordur. Ayrıca, bu kavramların ifade edilmesi, yalnızca kişisel farkındalık düzeyiyle değil, aynı zamanda bireyin kelime bilgisi, dile hakimiyeti ve kavramsal çerçevesi içerisinde bu soyut, öznel ve sembolik alanı aktarabilme yetkinliğiyle de doğrudan bağlantılıdır. O nedenle genç profesyonellerin anlatmakta zorlandığı ve aynı zamanda gözlemimize göre de din ile konunun birbirine yaklaştığı durumlarda ise bazı katılımcıların paylaşımda bulunmaktan rahatsız olduğu bulgulanmıştır. Çalışmamızın içerik analizi sonucunda 3 tema, 12 kategori, 20 kod belirlenmiştir. Şekil 1'de temalar, kategoriler ve kodlar hiyerarşisi görülmektedir.

Yarı yapılandırılmış derin mülakata katılan 14 ve yapılandırılmış görüşmelere katılan 20 genç profesyonelin özellikleri Tablo 1'de gösterilmektedir.

9 farklı sektörden 14 farklı anket çalışmasına katılan 85 genç profesyonelin sosyo-demografik verileri Tablo 2'de gösterilmektedir.

4.1. Varlığının Kaynağı Teması

İlgili soru kapsamında genç profesyonellere varlıklarının kaynağı sorulmuş ve elde edilen yanıtlar dört kategori altında sınıflandırılmıştır. Bu noktada özellikle vurgulanması gereken husus, katılımcıların büyük çoğunluğunun sorunun anlamını/kastını ilk seferde kavrayamaması, soruyu tekrar tekrar sordurması ve anlamlandırabilmek adına örnek talep etmesidir.



Şekil 1: Hayat Amacı ve Maneviyat Tema_Kategori_Kod Hiyerarşisi

KATILIMCI	DOĞUM YILI	DOĞUM YERİ	MEDENİ DURUM	EĞİTİM DURUMU	KURUMDA BULUNMA SÜRESİ	TOPLAM KIDEM	UNVAN	SES
K1	2000	İstanbul	Bekar	Lisans	1-3 yıl	1-3 yıl	Mühendis	C2: Ortanın Altı
K2	1999	İstanbul	Bekar	Lisans	1-3 yıl	1-3 yıl	Mühendis	C2: Ortanın Altı
K3	2001	Çanakkale	Bekar	Lisans	1-3 yıl	1-3 yıl	Uzman Yrd.	C1: Ortanın Üstü
K4	2006	Giresun	Bekar	Lise (Meslek)	1 Yıldan Az	1-3 yıl	Uzman Yrd.	D: Altın Üstü
K5	2001	İstanbul	Bekar	Lisans	1 Yıldan Az	1-3 yıl	Mühendis	C2: Ortanın Altı
K6	1999	İstanbul	Bekar	Lisans	1 Yıldan Az	1-3 yıl	Mühendis	C2: Ortanın Altı
K7	2000	Giresun	Bekar	Lisans	1-3 yıl	1-3 yıl	Eleman	C2: Ortanın Altı
K8	1998	İstanbul	Bekar	Lisansüstü	3-5 yıl	1-3 yıl	Mühendis	D: Altın Üstü
K9	1998	Kocaeli	Bekar	Lisansüstü	1 Yıldan Az	3-5 yıl	Mühendis	C2: Ortanın Altı
K10	1998	Kocaeli	Evli	Lisans	3-5 yıl	5 yıldan fazla	Uzman	C2: Ortanın Altı
K11	2001	İstanbul	Bekar	Lisans	1 Yıldan Az	1-3 yıl	Mühendis	D: Altın Üstü
K12	1999	Kocaeli	Bekar	Lisans	1 Yıldan Az	1-3 yıl	Uzman Yrd.	C1: Ortanın Üstü
K13	2002	İstanbul	Bekar	Lisans	1 Yıldan Az	1-3 yıl	Mimar	B: Üstün Altı
K14	2000	Kocaeli	Bekar	Lisans	1-3 yıl	1-3 yıl	Uzman	C2: Ortanın Altı
K15	1998	İzmir	Bekar	Lisans	1-3 yıl	1-3 yıl	Uzman	C2: Ortanın Altı
K16	2000	Karaman	Bekar	Lisans	1-3 yıl	3-5 yıl	Uzman Yrd.	C2: Ortanın Altı
K17	1998	İstanbul	Bekar	Lisans	1-3 yıl	1-3 yıl	Mühendis	C2: Ortanın Altı
K18	1999	İstanbul	Bekar	Lisans	1 Yıldan Az	1-3 yıl	Uzman Yrd.	C2: Ortanın Altı
K19	2000	Silivri	Bekar	Lise (Normal, Düz, Anadolu)	1 Yıldan Az	1-3 yıl	Uzman Yrd.	C2: Ortanın Altı
K20	1998	İstanbul	Bekar	Ön Lisans (2 yıl)	1 Yıldan Az	1-3 yıl	Uzman Yrd.	C2: Ortanın Altı
K21	1999	Kastamonu	Bekar	Lisansüstü	1 Yıldan Az	1-3 yıl	Mühendis	D: Altın Üstü
K22	1998	Adana	Bekar	Lisans	1-3 yıl	1-3 yıl	Mühendis	C1: Ortanın Üstü
K23	1998	Sinop	Bekar	Lisans	1 yıldan az	1-3 yıl	Uzman	C2: Ortanın Altı
K24	1997	İstanbul	Bekar	Ön Lisans (2 yıl)	3-5 yıl	5 yıldan fazla	Uzman	D: Altın Üstü
K25	2001	İstanbul	Bekar	Ön Lisans (2 yıl)	1-3 yıl	1-3 yıl	Tekniker	C2: Ortanın Altı
K26	1999	Mersin	Evli	Lisans	1-3 yıl	3-5 yıl	Mühendis	C1: Ortanın Üstü
K27	1996	Batman	Bekar	Lisans	3-5 yıl	3-5 yıl	Mühendis	D: Altın Üstü
K28	2000	Kocaeli	Bekar	Lise (Normal, Düz, Anadolu)	1 Yıldan Az	1-3 yıl	Uzman Yrd.	C2: Ortanın Altı
K29	2001	Eskişehir	Bekar	Lisans	1-3 yıl	1-3 yıl	Uzman Yrd.	C2: Ortanın Altı
K30	2000	Antalya	Bekar	Lisans (Açık Öğretim)	1-3 yıl	1-3 yıl	Mühendis	C2: Ortanın Altı
K31	2000	Eskişehir	Bekar	Lisans	1-3 yıl	1-3 yıl	Mühendis	C1: Ortanın Üstü
K32	2000	Konya	Bekar	Lisans	1-3 yıl	1-3 yıl	Mühendis	C1: Ortanın Üstü
K33	1997	İstanbul	Bekar	Lisans	3-5 yıl	3-5 yıl	Uzman	C2: Ortanın Altı
K34	2000	İstanbul	Bekar	Lisans	1-3 yıl	1-3 yıl	Uzman Yrd.	D: Altın Üstü

Tablo 1: Nitel Analiz Katılımcı Özellikleri

Sosyodemografik Veriler	n	%
Cinsiyet		
Kadın	37	44
Erkek	48	56
Medeni Durum		
Bekar	71	84
Evli	14	16
Öğrenim Durumu		
Lisans Üstü	9	11
Lisans	61	72
Ön Lisans	9	11
Lise	6	7
Kurumda Bulunma Süresi		
1 yıldan Az	30	35
1-3 yıl	45	53
3-5 yıl	9	11
5 yıldan fazla	1	1
Toplam İş Hayatı Kıdemi		
1-3 yıl arası	53	62
3-5 yıl arası	24	28
5 yıldan fazla	8	10

Sosyodemografik Veriler	n	%
Ünvan		
Mühendis	35	41
Uzman	20	24
Uzman Yardımcısı	13	15
Eleman	5	6
Sorumlu	4	5
Kıdemli Uzman	3	4
Yönetici	2	2
Tekniker	2	2
Mimar	1	1
SES*		
A-En üst	1	1
B-Üstün altı	2	2
C1-Ortanın üstü	16	19
C2-Ortanın altı	41	48
D-Altın üstü	23	27
E-Altın altı	2	2

* Sosyo-Ekonomik Seviye

Tablo 2: Nicel Analiz Katılımcı Sosyo-Demografik Verileri

Genç profesyonellerin mülakat verileri nitel analiz kapsamında incelenerek, katılımcıların ifadeleri 4 kategori altında toplanmıştır. Bunlar; “Bilinçli Bir Varlığın Tasarımlarıyız”, “Rastlantısal, Sonrasında Bilinç Olabilir”, “Bilemiyorum, Bilinebileceğini de Düşünmüyorum”, “Allah’a ve Dinlere İnanıyorum”. Bu temada katılımcıların derin mülakat sırasında farklı noktalarda verdikleri ifadeler farklı kategoriler altında kodlanmıştır. Buradan da şunu söyleyebiliriz ki genç profesyonellerin varlıklarının kaynağı hakkındaki düşünceleri oldukça muğlak, değişken ve akışkandır. *Allah’a ve Dinlere İnanıyorum* kodu ve çok net bir şekilde aşkın ve bilinçli bir varlığın olmadığını düşünenleri temsil eden *Bilimsel Rastlantısal* dışındaki kodların birbirine geçişliliği de oldukça yüksektir.

i. Bilinçli Bir Varlığın Tasarımlarıyız

Genç profesyonellerin bilinçli ve aşkın bir varlığın varlığına inandıkları, ancak dinler konusunda belirli bir inanç çerçevesi ortaya koymadıkları söylemler, “Bilinçli Bir

Varlığın Tasarımlarıyız” kodu altında sınıflandırılmıştır.

“Varoluşumu anlamlı ve bilinçli bir bütünün anlamlı bir parçası olarak görüyorum. Bilimsel, sanatsal ve manevi bir kaynağın biraradalığını kaynak olarak nitelendiriyorum.” K13_23

“Tesadüfün olmadığını ve bilinçli bir yaratılış ile yaşamın oluştuğunu düşünüyorum.” K14_25

“Dine bağlı olmamakla beraber bir yaratıcı tarafından bilimsel olarak da kanıtlanmış bir biçimde yaratıldım fakat bunun üstüne bugüne kadar hiç düşünmedim.” K38_28

ii. Bilimsel Rastlantısal

Varoluşun bilinçli bir yaratıcıya ya da aşkın bir varlığa dayandırılmadığı, bunun yerine doğa bilimleri, biyolojik süreçler ve evrimsel mekanizmalar bağlamında ele alındığı gözlemlenmektedir.

“Şöyle bir şey, ben varoluşun bir amacının olduğunu düşünmüyorum. İnsan kendi

içinde bir amaç yaratabileceğini düşünüyorum. Yani benim doğmam için bir amaç yok. Yani ben doğdum. Ben rastlantısal olarak doğdum. Siz doğdunuz. Başka biri doğdu.” K39_25

“İnsan her zaman bir şeye inanmaya mey-
lediyor. Yani bu Allah olabilir ya da Tengri
olabilir. Ya da sürekli inanma içgüdümüz
var ve bir şeye inanmak istiyoruz. Ben şu
an mesela mantıken hep bilime inanıyo-
rum. İşte evrim var, işte dünya gaz ve toz
bulutuydu. İşte yıllar, milyonlarca yıl için-
de evrimleşti. Buz devrinden, taş devrine
kadar.” K35_25

“Hiçbir sebebe bağlamıyorum. Annem ile
babamın biyolojik olarak beni dünyaya
getirmesi sonucu yaşayan biriyim. Evre-
ne bağlı olabilir o da rastlantısal olabilir.”
E9_27

iii. Bilemiyorum, Bilinebileceğini de Düşünmüyorum

Çalışmaya katılan genç profesyonellerin
varoluşun kaynağına ilişkin yaklaşımlarında
belirsizliğin önemli bir rol oynadığı görül-
mektedir. Bazıları, varoluşun kökenine dair
kesin bir bilgiye ulaşmanın imkânsız oldu-
ğunu düşünerek bu konuyu bilişsel sınırların
ötesinde bir mesele olarak ele almakta, kimi-
leri ise henüz arayış sürecinde olduklarını
ifade etmektedir.

“Bence anlamlandıramadığımız bir şey.
Bilmiyorum tam. Yani bilinç diyemem
ama ne olduğunu da söyleyemem diye-
yim.” K29_25

“Ya hani şöyle öncesi hani belki milyon-
lar milyarlarca yıl geliştiği için hani bu
ta evrene kadar çıkabiliyor? Hani bundan
sonrasında pek büyük ihtimalle bilemem.
Hani ne demeye çalıştığımı anlatabil-
dim. Hani bunun tam bir sonuca vara-
mayabilirim hani? Çünkü sonrasında da
ne olacağını bilmiyoruz sonuç olarak.”
E21_24

iv. Allah'a ve Dinlere İnanıyorum

Katılımcıların varoluşun kaynağına ilişkin
yaklaşımlarında, Allah ve dini referanslar
temel bir çerçeve olarak öne çıkmaktadır.
İnanca dayalı bu perspektif, bireylerin dini
öğretileri, kutsal metinleri ve kişisel manevi
deneyimlerini varoluşlarını anlamlandırma-
da belirleyici unsurlar olarak ele aldıklarını
göstermektedir.

“Ben de hayal edemiyorum ama neyi ha-
yal edemediğimi hayal edebiliyorum. Ben
de tabii ki anlayamıyorum Allah'ın var-
lığını ya da o yaratıcının varlığını ama
anlayamadığımı tahmin edebiliyorum.
Kurallar bütününden emin değilim. Tabii
ki hani Kur'an yoluyla bir kurallar bütünü
gönderdi ama ben daha çok şu cümlesine
bağlıyorum sanırım; “istedim ki biline-
yim.” cümlesini sanırım ve yaptığım her
...Allah'ı görmek... O bizim düşünme
kapasitemizin çok üstünde bir şey olduğu
için aklımız O'na yetmiyor belki... Ama
O'nu bir varlık ve bir yaratılış şekli olarak
Allah'ı böyle bir obje gibi düşündüğümüz-
de... çoğu insan tabii ki inanmayabilir.
Herkes ne yaşıyorsa ona inanır ama bir
şekilde inanan insanların neden Allah'a
ya da neden Kur'an'a inandığını anlaya-
mayan insanların hayal gücünün yetersiz
ve edebi deneyimlerinin düşük olduğunu
düşünüyorum. Yeterince kitap okuyan,
edebi anlamda yeterince soyutlamayla
karşılaşmış ve hayal gücü yüksek biri dini
ve maneviyatı daha iyi anlayabileceğini
düşünüyorum.” K13_23

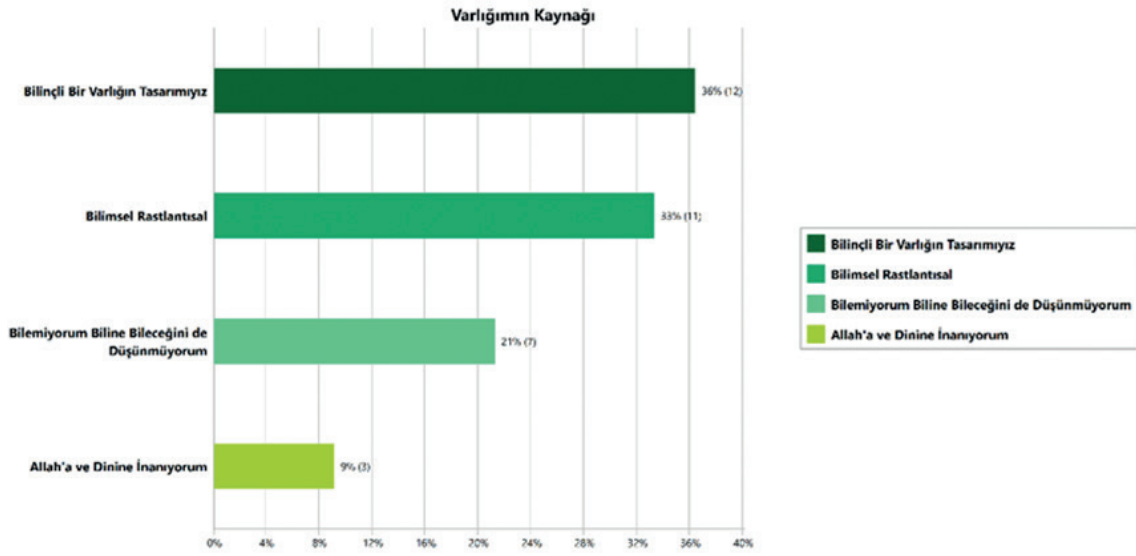
“Her şeyin bir sebebi olmasına bir yara-
tıcıya Allah'a inanıyorum. Onun kader
dizaynı çerçevesinde varlığım mevcut.”
K12_26

Nicel Verilerin Entegrasyonu

Nicel analiz kapsamında 85 katılımcıya bu
soru tanımlı olarak sorulmuş, katılımcıların
%33'ü “Bir Tanrı (yaratıcı) olduğuna inanı-

Varoluşunuzu neye bağlıyorsunuz?	n	%
Bir Tanrı (yaratıcı) olduğuna inanıyorum ve dindar bir insan değilim.	28	33
Bir Tanrı (yaratıcı) olduğuna inanıyorum ve dindar bir insanım	25	29
Varoluşumu evrenin ve yaşamın doğal bir süreci olduğunu düşünüyorum. Bir anlam ve amaç yüklemiyorum. Herhangi bir bilinçli tasarım görmüyorum.	15	18
İlahi bir güç (yaratıcı) olduğuna inanıyorum-dinlere inanmıyorum	8	9
Bilincin evrenin temel bir özelliği olduğunu düşünüyorum. Tüm varoluşu bu bilinçli tasarıma bağlıyorum.	5	6
Tanrı'nın (yaratıcının) var olup olmadığını bilmiyorum. Bu bilginin bilinebilecek bir bilgi olduğunu düşünmüyorum.	4	5
Diğer	0	0
	85	100

Tablo 3: Anket Katılımcılarının “Varoluşunuzu Neye Bağlıyorsunuz?” Soruna Verdikleri Cevaplar



Şekil 2: Nitel Analiz Katılımcılarının Varlığının Kaynağı Alt Kategorisi Altında Dağılan Kod Yoğunlukları

yorum ve dindar bir insan değilim”, %29’u “Bir Tanrı (yaratıcı) olduğuna inanıyorum ve dindar bir insanım”, %18’i “Varoluşumu evrenin ve yaşamın doğal bir süreci olduğunu düşünüyorum. Bir anlam ve amaç yüklemiyorum ve herhangi bir bilinçli tasarım görmüyorum.”, %9’u “İlahi bir güç (yaratıcı) olduğuna inanıyorum-dinlere inanmıyorum”, %6’sı “Bilincin evrenin temel bir özelliği olduğunu düşünüyorum. Tüm varoluşu bu bilinçli tasarıma bağlıyorum.”, %5’i “Tanrı’nın (yaratıcının) var olup olmadığını bilmiyorum. Bu bilginin bilinebilecek bir bilgi olduğunu düşünmüyorum.” seçeneklerini işaretlemişlerdir.

Katılımcıların %29’u tarafından seçilen “Bir Tanrı olduğuna inanıyorum ve dindar bir insanım” seçeneği ikinci sırada yer almaktadır. Diğer yandan nitel çalışma kapsamında *Allah’a ve Dinlere İnanıyorum* kodunun yoğunluğu 4 kod arasında %9 ile en son sıradadır.

Bu durumun nedenlerinden biri, sosyal arzu edilebilirlik yanlılığının dindar kimliğin gösterilmemesi yönünden tezahür etmesi olabileceği gibi diğer bir olasılık da araştırmacının kodlama sırasında katılımcıların aşağıdaki örnekte görülebileceği gibi mülakatın bütününe bakıldığında ifade-niyet uyumsuzluğu olan

ifadelerini *Allah'a ve Dinlere İnanıyorum* kategorisinin altında kodlamaması olabilir.

“...bütün varoluşun sebebini ise... Bilmiyorum yani. O konuda... İşte o konuyu bilmediğim için dinlere inanıyorum. Orası biraz kolaya kaçmak oluyor. Yani herhangi bir dini seçtiğinizde...Boşluklara karşılık. Evet, sana söylüyor. Sen bu yüzden yaratıldın diyorsun. Sen de kabul ediyorsun. Çünkü dediğim gibi yani üzerine çok düşünmek, felsefi bir düşünce gerektirir. Ve felsefe de daha doğduğu toplumlar itibarıyla de daha hani böyle iyi düzeyde olmayı gerektirir ya. Ya ben o kadar hani düşünebilecek, bunlar üzerine kafa yorabilecek durumda değilim şu an. Umarım o Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinin alt iki basamağından bir gün çıkarım ama şu an değilim yani.” K39_25

4.2. Hayatımın Amacı

Genç profesyonellerin derin mülakat sırasında ortaya koydukları hayatı anlamlandırma ve hayatın amacına yönelik deneyimsel yaklaşımları hayatın amacının olmadığı fakat hayat yolculuğundan bir anlam ve amaç inşa edilebileceği, içkin ve deneyimsel amaçlar, sosyal amaçlar ve aşkın ve deneyimsel amaçlar olarak alt kategorilere ayrıştırılmıştır.

i. Hayatın Amacı Yoktur:

Aranır/Keşfedilir/İnşa Edilir

Genç profesyonellerin bir kısmı “Hayatın Amacını Anlamak ve Aramak” alt kategorisinde, hayatın bir amacının olmadığından, yaşanan ömür ile hayatın anlamının imar edilebileceğinden bahsederken diğer bir kısmı aslında hayat amacının bulunan değil her zaman aranan bir şey olduğu, hatta hayatın amacının aramanın kendisi olduğuna değinmişlerdir. Katılımcılar arasında bugüne kadar bu konuda hiç düşünmediklerini buna ihtiyaç duymadıklarını belirtenler de olmuştur. Ayrıca, bazı katılımcılar varoluşun

temel bir amacı olmadığını düşündükleri gibi, insanın doğaya zarar veren ve sonunda yok oluşa götüren bir tür olduğunu ifade ederek, insan merkezli bir varoluş anlayışını reddeden ekolojik/yaşam merkezli bir perspektif ortaya koymaktadır.

“Evet, tabii ki hayatımın amacını düşünürüm ama onu bulacağımı düşünmüyorum. Yani onu bir yolculuk olarak. Onu bulmam ve adını koymam gereken bir şey olarak değil de aradığım bir şey olarak görüyorum. Daha doğrusu belki de arıyor olmayı hayatımın amacı olarak görüyorum. Belki de öyle bir şey. Tabii ki bazen, her zaman bu söylediğim bilinçte olmuyorum. İnsan bazen ne, neden geldim, neden oldum diye sorguluyor ama aslında durup sakince düşündüğünde onun bir sonuç değil, bir süreç olduğunu düşünüyorum. Ve o yolculuğun asıl amaç olduğunu düşünüyorum. Ve o arama sürecini nasıl geçirdiğinin.” K13_23

“Doğa insansız da var olabilen bir yaşam kaynağıdır. İnsan doyumsuz bir canlıdır ve bu da mutlak yok oluşa işaretler. Gerçek bir amaç olsa ölümsüz olmamız gerek. Örneğin bir ev yaptınız ve bu ev yıkılana kadar korumakla yükümlüsünüz bu yüzden net bir amaçtan bahsedemeyiz.” E8_27

ii. İçkin ve Deneyimsel Amaçlar

Yapılan derin mülakatta elde edilen nitel verilere göre katılımcıların bir kısmının hayatlarının anlamına yönelik aktardıkları “İçkin ve Deneyimsel Amaçlar” alt kategorisi altında toplanmıştır. Bu kapsamda oluşturulan kodlar ise *Kendimi Gerçekleştirebilmek ve Kendim Olabilmek, Sevdığım İnsanlarla Birlikte ve Mutlu Olabilmek, Senin Tutkun Senin Varlık Amacın Hakkında Bilgi Verir ve Hayallerimi Gerçekleştirebilmek ve Kalıcı Bir Şey Bırakabilmek* olarak belirlenmiştir

“Kendini tanıyabilmek, niye burada olduğumuzu anlamak, dünyayı tanımak, her

şeye bir mana ve güzellikle bakmak, kendimi ve dünyayı tanımak.” E4_24

“Varoluş olarak da şöyle hani bazen şu sorgulamaya giriyor insan açıkçası hani biz evet ama hani ben acaba bu hayat içerisinde doğru rolümde miyim ya da varoluşumdaki özellikler varoluşumdaki benim karakterimin yansıttığı pozitif yönleri mevcut yol haritasında gösterebiliyor muyum ben hani bunu veyahut yansıtabiliyor muyum?” E22_26

“Sevdiğim insanların yüzündeki mutluluk olabilir. Hayatını yani canını verebileceğin insanlardır. Bir elin parmağını geçmez. Sonuç olarak bu insanların yüzündeki mutluluk... Hani benim hayat-taki amacım aslında bu ya hem kendini geliştirerek o insanların yüzündeki mutluluğu görmek hem onların üzüntüsünden hani bir şeyler yaparak mutlu olduğunu görmek bu aslında çoğu yere çıkabiliyor. Yani sonsuz bir döngü gibi geliyor bana bu.” E21_24

“Ama eğer kişinin tutku duyduğu bir şey varsa ve hayatındaki bu tutku hayat amacı olabilir diye düşünüyorum.” K3_24

“Açıkçası bu noktada şöyle, insanın varoluşu bence kişiden kişiye değişen bir nokta. Çünkü kimi var olmayı, nefes almak, yemek yemek, hayatını idam ettirebiliyor olmak olarak düşünüyor. Kimi var olmayı her gün mutlu uyanmak ve keyifli vakit geçirmek sanıyor. Var olmak aslında kişiden kişiye değişen bir nokta. Örneğin benim için tutkudur. Bir şeyleri tutkuyla yapabilme çabası. Başkası için keyiftir. Bu tamamen aslında insanın öz inancında kendisine o aşıladığı özelliştir aslında. Bu benim için her zaman tutkudur.” K36_25

“İnsan olarak benden sonrası için geride bir şeyler bırakayım, benden bahsedilsin istiyorsun. İnsanlar benden iyi veya kötü bahsetsin, beni olabildiğince iyi anıslar istiyorsun. İnsanlar bence, ya ben kendi adıma şöyle söyleyeyim, tabii ki kimse bir

anda ortadan silinip gitmek istemez. Güzel bir aile olabiliyorsa, kısmet olursa bir çocuğun olması. İyi bir ebeveyn olmak, çocuğunu yetiştirmek. Aslında sen biyolojik olarak ve ruhani olarak senden önce yapılan şeyin aynısını sen de senden sonrakini yapmak istiyorsun. Bir çocuk sahibi olursan, kendin gördüğün terbiye ile ve bilgiyle dünyaya bir birey katmak, birini yetiştirmek ve daha sonra da en güzel şekilde bu dünyadan göçmek aslında.” E20_28

iii. Sosyal Amaçlar

Mülakat verileri, katılımcıların bir kısmının hayat amaçlarını başkalarına faydalı olabilmek ve çalışarak üretme üzerine şekillendirdiğini göstermiştir.

“Varlık amacım bulunduğum durumda kendimi mental ve fiziksel sağlığımı da koruyarak bulunduğum ekosistemde faydalı olmak. Durumu benden daha kötü olan kimselere destek olmak.” K6_27

“Dünyaya bir faydamın dokunması sanırım benim hayat amacım.” E4_24

“Yaşadığımız dünyaya az veya çok iyi bir katkı sağlayabilmek.” K12_26

“Varlık amacım bence insanlara yardım etmek, bilinçlendirmek, inandırmak her konuda çok yönlü bir insanım fakat bu konular daha ağır basıyor.” K16_25

“Gerçekten bir çalışma odaklı, yani görev odaklı. Görev odaklı bir hayat. Çünkü hedef odaklı, görev odaklı bir varoluş amacı olduğunu düşünüyorum. Öyle düşününce de maneviyat boyutunda tekrar geldiğimizde yaratılış konusu birazcık netleşiyor. İnsanın hep çalışmaya odaklı ve gerçekten hizmet etmeye odaklı olan bir yapısı olduğunu düşünüyorum. Yani hiç böyle serbest olduğunu düşünün. Hiçbir olgu yok, hiçbir sorumluluk yok. Ne yapabilir ki insan? Hiçbir şey. Dediğimiz o ilk dönemlerden beri gelen o bir şey için uğraşma isteği insanın bence yaratılışı

Hayattaki varlık amacınıza ilişkin düşünür müsünüz?	n	%
Çok Yüksek	32	38
Yüksek	23	27
Orta	16	19
Düşük	14	16
	85	100

Tablo 4: “Hayattaki Varlık Amacına İlişkin Düşünür Müsünüz?” Sorusunun Cevapları

gereği hayat amacının o olduğunu düşünüyorum.” E29_24

“Hayata anlam ve değer katmak için sürekli üretken olmak.” K5_25

“Çalışmak, kendimi geliştirmek. İnsanlara ve ülkeme değer katabilmek.” E3_26

iv. Aşkın ve Deneyimsel Amaçlar

Mülakat verileri, bireylerin varoluşlarını ontolojik derinlik ve deneyimsel farkındalık üzerinden anlamlandırmaya çalıştıklarını da göstermektedir.

“İç huzurla, hayatla ontolojik olarak varlığın tüm katmanlarıyla kurulan bağ amaçım diyebiliriz.” K13_23

“Amacım Allah’ın emir ve yasaklarına uyarak insanlar ve diğer canlılarla birlikte uyumlu bir yaşam ve dünyayı daha yaşanır bir hale getirmek.” K2_26

Nicel Verilerin Entegrasyonu

Nicel analiz kapsamında 85 katılımcıya “Hayat Amacınız Hakkında Düşünür Müsünüz?” diye sorulmuş, kendilerine 4’lü ölçekte Çok Yüksek-Yüksek-Orta ve Düşük seçenekleri sunulmuştur. Katılımcıların %37’si Çok Yüksek, %27’si Yüksek, 19%’u Orta ve %17’si Düşük olarak cevap vermiştir. Katılımcıların %64’ü hayat amacına yönelik Yüksek ve Çok Yüksek seviyede düşündüklerini belirtmektedirler.

4.3. Benim için Maneviyat

i. Maneviyat Din İlişkisi

Mülakat verileri, maneviyatı din ile ilişkilendiren katılımcıların, bu iki kavram arasındaki bağı farklı açılardan ele aldıklarını göstermektedir. Katılımcılardan bazıları, maneviyatın doğrudan dinle iç içe geçmiş bir kavram olduğunu, hatta dinin bir alt bileşeni olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Öte yandan, bazı katılımcılar maneviyatı dinle ilişkilendirmekle birlikte, bireysel bir yorum alanı olarak ele almaktadır. Maneviyatın soyut ve bireysel bir yönü olduğu ancak bunun dinle tamamen örtüşmediğini vurgulamışlardır. Bazı katılımcılar ise maneviyatın dinle zorunlu bir bağ içinde olmadığını, bireylerin inanç ve değer sistemlerine daha geniş bir perspektiften yaklaştığını göstermektedir.

“Maneviyatı çok dini bir şey olarak algılıyorum. Direkt dini çağırırdı. Ruhsal desem, örneğin şey diyebilirdim, yani her sabah koltuğa oturduğumda rahat hissedebildiğim veya örneğin sabah kalktığımda güzel bir ortam yaratabilmişimdir gibi şeyler söyleyebilirim ama maneviyatıyla direkt ben dine yöneliyorum aslında. Fakat maneviyat deyince direkt olarak dini, böyle alçak gönüllülük gibi kavramlar aklıma geliyor... Ruhsallık daha çok bireysel bir izolasyon olarak gözlemliyorum yani. Orada amaçlar sadece tekil. Yani dediğim

gibi yoga yapıp beynimi bir tazeleyeyim sonra işlerime döneyim.” E29_24

“Evet ama yani din deyince birazcık daha şey kısmını düşünüyorum işte. Ne bileyim, fıkıh kısmı. Din deyince daha büyük bir şey. Yani maneviyat dinin içinde bir şey bence... bence maneviyat dinin bir alt kümesi. Bence din demek istemeyenlere yani din böyle daha ilkel ya da basit geldiği için insanlara işte tüm inançların, ahlak anlayışlarının birleştiği kelime diye düşünüyorum. Çok fazla insan ama özellikle de gençler kendisini din altında tanımlamak istemiyor.... Aidiyetsiz olmanın içine mi koyarsınız bu dediğimi. Ama kendini o şekilde tanımlamak istemiyor yani. Herkesin belli bir ahlak anlayışı var.” K13_23

“Manevi insanlar bana göre daha olumlu kişilik özellikleri barındırabilirler. Buradaki maneviyat ama tamamıyla spiritüel anlamda yani dini anlamı katmıyorum. Dindar insanlar da demiyorum. Zaten bir insan agnostik, deist, ateist, İbrahim’in dinlerinden birine inanmış veya Uzakdoğu dinlerinden birine inanmış olsa bile bence maneviyat ve din her zaman kol kola yürümüyor. Çünkü dinler düşündüğümüzden daha az toleranslı, daha sert yapılar... Dindar biri maneviyatı yüksek bir insan olabilir benim gözümde. Ama aynı zamanda dünyanın en kötü insanı da olabilir. Çünkü kol kola yürüdüklerini düşünmüyorum.” K39_25

“Maneviyatı yüksek demek dindar olmakla ilgili bir algım vardı. Son bir iki senedir bu değişti. Maneviyat, duyarlı insan, kendinin farkında olan, etrafındaki insanları anlayan kişi. Maneviyat bana şu anda bunu tanımlıyor.” K1_25

ii. Varoluş ve Anlam Bağı Olarak Maneviyat

Katılımcıların bir kısmı maneviyatı, hayat yolculuğunda kişinin doğru yolda olup olmadığını anlamasını sağlayan bir içsel uyarı,

pusula sistemi gibi değerlendirmektedir. Bu kapsamda, maneviyatın kişinin hayat anlamından/amacından etkilenen ve aynı zamanda onu destekleyen çift yönlü bir etkileşim modeli sunduğu görülmektedir. Mülakat verileri, katılımcıların maneviyatı yaratılan anlam ve değerler ekseninde kavramsallaştırdıklarını da göstermektedir.

“Siz o manevi hususta olmadığınız zaman rahatsız hissediyorsunuz. Aslında hayat amacınızın, hayat gayemizin dışına itiliyormuşuz ya da o alanın o çemberin dışında kalıyormuşuz hissiyatı yaratabiliyor. Ama o manevi duyguları tam anlamıyla yaşadığınızda ve yahut onunla iyi hissettiğinizde evet hayatım doğru gidiyor. Evet bu amaç benim için doğru düşüncesi oluyor.” E22_26

“Yani maneviyatına göre neyin doğru neyin yanlış olduğunu hissediyorsun bence çok net bir şekilde. Mesela bazı insan çok sinirlenir mesela. Birine bağırır çağırır ve hayatına normal bir şekilde devam eder. Kimisi de mesela yine sinirlenir, birebir aynı tepkiyi verir ama sonra çok pişman olur.” K13_23

“Kesinlikle hayat anlamı amacı ile maneviyatım arasında güçlü bir bağ olduğuna inanıyorum.” E18_26

“Kalpten bağlı olduğum herhangi bir şeydir.” E1_24

“Maneviyat, varlığın amacını ve yaşama şeklini bulma serüvenidir.” K13_23

“Kişinin var olmak için anlam arayışına maneviyat denir.” E7_27

Yapılan anket çalışmasında 85 katılımcıya hayat amaçları ile maneviyatları (maneviyat tanımları) arasında bir bağ görüp görmedikleri de sorulmuştur. 4'lü ölçekte Çok Yüksek-Yüksek-Orta ve Düşük seçenekleri sunulmuştur. Katılımcıların cevapları aşağıda gösterilmektedir. Katılımcıların %60'ı varlık amaçları ile maneviyatları arasındaki bağı Yüksek ve Çok Yüksek diye tarif etmiştir.

Varlık amacınız ile maneviyatınız arasında bir bağ görüyor musunuz?	n	%
Çok Yüksek	24	28
Yüksek	27	32
Orta	25	29
Düşük	9	11
	85	100

Tablo 5: Anket Katılımcılarının “Varlık Amacımız ile Maneviyatımız Arasında Bir Bağ Görüyor Musunuz?” Soruna Verdikleri Cevaplar

iii. İçkin Kapasite Olarak Maneviyat

Mülakat verileri, katılımcıların maneviyatı, vicdani kapasite ve içsel rahatlık, bireyin içsel gücü, kendini aşma ve hayatta ilerleme kapasitesi, erdemli davranışlarla yani iyilik, vefa, anlayış, paylaşım ve fedakârlık gibi ahlaki değerlerle ilişkilendirdiğini göstermektedir. Bazı katılımcılar maneviyatı duygusal yoğunluk, tamlık ve huzurla da ilişkilendirerek bir “iyi olma hali”ni tarif etmişlerdir.

“Vicdanen rahat olmanın verdiği huzurdur maneviyat.” K19_25

“..mesela bence gerçekten... ..hani vicdanla alakalı bir şey olduğunu düşünüyorum maneviyatın.” E19_27

“Maneviyat bence kendi insanın iç dünyası diyebilirim vicdanı merhameti kendi ile muhasebeleşme.” K16_25

“İnsanın kendisini geliştirerek olduğu halden daha iyi bir hale taşımasıdır.” K5_25

“Maneviyat insanı yaşama karşı güçlü kılan şeyin adıdır.” E4_24

“Yani hayatta bir şeyler yapabilmek için gayret etmek, bir gayret ortaya koymak kişinin maneviyatını gösterir.” E20_28

“Aslında maneviyat bir değerler bütünüdür bence. Maneviyat denilen şeyin bir değerler bütünlüğü olduğunu düşünüyorum.” E20_28

“Maneviyat bence iyiliktir her şeyden önce, anlayıştır.” E20_28

“Vefa da bir maneviyattır bence. Sevgi de bir maneviyattır. Bunun tanrısallıkla alakası yok... Maneviyat bence nedir? Bence erdemli davranışlardır.” K35_25

“Paylaşım, iyiye yönlendiren, destekleyici olan şeylerdir maneviyat.” E13_26

“Fedakârlık ve değer göstergesidir.” K21_27

“İnsanların duygularının yoğunluğudur maneviyat.” E9_27

“Maneviyat aslında işin çok büyük bir duygusal boyutu bence. Yani duygu da çok açıklayıp anlatılabilecek bir şey değil. Daha çok işin farklı bir boyutunu, maddi bir boyutunu düşünmeden sadece duygu boyutu bence maneviyat.”

“Şöyle, bence maneviyat insanın kendini hakikaten tam o anlamda tatmin ettiği ve o duyguyu yaşarken olumlu hissettiği, sahiplenme hissettiği, genellikle duyguların yoğun olduğu bir süreç olarak yorumluyorum ben.” E22_26

“İç huzur diyebilirim belki ya da ya duygusal bir boyutu olduğu için maneviyattan sanırım çok böyle sözel bahsedebileceğim bir terim bulamıyorum maneviyatın karşılığı olarak belki iç huzuru diyebilirim dediğim gibi ya da yani iç huzur sanırım karşılıyor maneviyatı benim için.” K31_25

iv. Aşkın Kapasite Olarak Maneviyat

Katılımcıların bir kısmı, insanın hakikatini yani manasını sabit bir mutlak olarak

değerlendirmiş, maneviyatı bu hakikatin bir fonksiyonu olarak ortaya çıkan bir fenomen olarak tarif etmişlerdir. Bununla birlikte, bazı katılımcılar maneviyatı doğrudan yaratıcı ile kurulan bilinçli bir bağ olarak tanımlarken, diğerleri onu somut olarak açıklanamayan ancak hissedilen bir varoluşsal gerçeklik olarak değerlendirmektedir.

“Yani ruhu daha değişen, dönüşen, daha dış faktörlerden etkilenen, bu anlamda maneviyatı ise daha etki almayan bir noktada görürüz. Aslında ruhumun da değişimleri dönüşümleri en sonunda maneviyattaki o ruh tanımına ulaşmak için benim için. O yüzden de bu taraf değişiyor ama orası aynı. Ya olmak istediğim insan orada duruyor zaten. Olmak istediğim o maneviyat duruyor orada. Ruhsal durumum, ruhsal gelişimim vesaire değişip en sonunda oraya gidiyor. O yüzden o taraf benim için değişmiyor açıkçası. O da dini inancımdaki kâmil insandan gelmiş oluyor aslında. Olması gereken insan. Fazla değil, az da değil. Olması gereken vasat durum.” E25_26

“Yani maneviyatına göre neyin doğru neyin yanlış olduğunu hissediyorsun bence çok net bir şekilde. Mesela bazı insan çok sinirlenir mesela. Birine bağırır çağırır ve hayatına normal bir şekilde devam eder. Kimisi de mesela yine sinirlenir, birebir aynı tepkiyi verir ama sonra çok pişman olur ya da karşısında kişi haklı dahi olsa üzüp üzmediğini düşünür. Ya da yaptığı hareket ona çok abartı gelir. Ve ondan pişmanlık duyar, kafası karışır falan. Onun sebebi bence birinin hani hakikatinde isminde sinir ya da öfke olup öbürünün olmaması. O yüzden bence ne sana göre olup olmadığını hissediyorsun yani içinde böyle bir rahatsızlık, bir utanç, bir rahatsızlık yanlış olduğunu bildiğin bir his oluyor.” K13_23

“Allah ile olan güçlü bağın ve bundan dolayı hissedilen şükür duygusudur maneviyat.” E17_26

“Ruhsal olarak huzurda bulunmak veya karamsarlıktan çıkmak için dini ve yaratıcı kişi ile olan bağ.” E14_21

“Birisinin bir şeyin varlığına inanmak. Bağlılık, bağlanmadır” K9_27

Nicel Bulguların Entegrasyonu

85 katılımcı ile yapılan anketimizin tanımlı soruları için korelasyon analizine bakıldığında ise aşağıdaki gibi (Tablo 6) bir sonuca varılmıştır.

Varoluşun Nedeni ile Aşkın Varlıkla Bağ ($r = 0,508$, $p < .05$); Orta düzeyden güçlü ve pozitif bir korelasyon vardır. Aşkın Varlıkla Bağ ile Varlık Amacı Düşünme ($r = 0,338$, $p < .05$); Orta düzeyde pozitif bir korelasyon vardır. Aşkın Varlıkla Bağ ile Varlık Amacı ile Maneviyatı Arasında Bağ ($r = 0,548$, $p < .05$); Güçlü pozitif korelasyon vardır. Varlık Amacı Düşünme ile Varlık Amacı ile Maneviyatı Arasında Bağ ($r = 0,400$, $p < .05$); Orta düzeyde pozitif korelasyon vardır.

Tanımlı soruların demografik verilerle ilişki analizine bakıldığında aşağıdaki bulgular elde edilmiştir.

Uygulanan *Mann-Whitney U Testi* (2 kategorili) sonucunda, katılımcıların cinsiyetleri ile varoluşlarını neye bağladıkları ($p > .05$), aşkın bir varlıkla hissettikleri bağ ($p > .05$), varlık amaçları üzerine düşünme eğilimleri ($p > .05$) ve varlık amaçları ile maneviyatları arasında bağ kurma düzeyleri ($p > .05$) arasında istatistiki yönden anlamlı bir ilişki görülmemektedir. Yani katılımcıların bu sorulara verdikleri *yanıtlar üzerinde cinsiyetin bir etkisi olmadığı* düşünülmektedir.

Uygulanan *Kruskal-Wallis Testi* (2’den fazla kategori) sonucunda katılımcıların sosyo-ekonomik seviyeleri ile varoluşlarını neye bağladıkları ($p > 0,05$), aşkın bir varlıkla hissettikleri bağ ($p > 0,05$), varlık amaçları üzerine düşünme eğilimleri ($p > 0,05$) ve var-

		Correlations				
		Varoluşun Nedeni	Aşkın Bir Varlıkla Bağ	Varlık Amacı Düşünme	Varlık Amacı ile Maneviyatı Arasında Bağ	
Spearman's Rho	Varoluşun Nedeni	Correlation Coefficient	1,000	,508*	,116	,078
		Sig. (2-tailed)	.	,000	,290	,479
		N	85	85	85	85
	Aşkın Bir Varlıkla Bağ	Correlation Coefficient	,508*	1,000	,338*	,548*
		Sig. (2-tailed)	,000	.	,002	,000
		N	85	85	85	85
	Varlık Amacı Düşünme	Correlation Coefficient	,116	,338*	1,000	,400*
		Sig. (2-tailed)	,290	,002	.	,000
		N	85	85	85	85
	Varlık Amacı ile Maneviyatı Arasında Bağ	Correlation Coefficient	,078	,548*	,400*	1,000
		Sig. (2-tailed)	,479	,000	,000	.
		N	85	85	85	85
* Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).						

Tablo 6: Tanımlı Sorular için Korelasyon Analizi

Test Statistics ^a				
	Varoluşun Nedeni	Aşkın Varlıkla Bağ	Varlık Amacı Düşünme	Varlık Amacı ile Bağ
Mann-Whitney U	858,500	826,000	796,500	828,500
Wilcoxon W	2034,500	1529,000	1972,500	2004,500
Z	-,270	-,575	-,847	-,550
Asymp. Sig. (2-tailed)	,787	,565	,397	,582
a. Grouping Variable: Cinsiyet				

Tablo 7: Cinsiyet Etkisi

Test Statistics ^{a,b}				
	Varoluşun Nedeni	Aşkın Varlıkla Bağ	Varlık Amacı Düşünme	Varlık Amacı ile Bağ
Kruskal-Wallis H	9,417	2,388	,664	,849
df	5	5	5	5
Asymp. Sig.	,094	,793	,985	,974
a. Kruskal Wallis Test				
b. Grouping Variable: Sosyo-Ekonomik Seviye				

Tablo 8: Sosyo-Ekonomik Düzeyin Etkisi

lık amaçları ile maneviyatları arasında bağ kurma düzeyleri ($p > 0,05$) arasında istatistiki yönden anlamlı bir ilişki görülmemektedir. Yani katılımcıların bu sorulara verdikleri **yanıtlar üzerinde sosyo-ekonomik seviyenin anlamlı bir etkisinin olmadığı** düşünülmektedir.

5. Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Çalışmamızın amacı iş hayatına yeni atılan genç profesyonellerin (Z kuşağı) hayata yönelik anlam, amaç ve maneviyat yaklaşımlarını keşfetmektir. Konu, yapısı itibarıyla anlatılması oldukça zor bir konudur. Derin mülakat için yarı yapılandırılmış soru formları hazırlanırken katılımcılara sorular varlık—anlam (mana)-maneviyat akışıyla sorulmuştur.

Çalışmamıza katkı sunan genç profesyonellerin dini inançlarını, kurumsal çerçevelerden bağımsız, daha bireysel bir düzlemde deneyimleme eğilimi gösterdiği görülmüştür. Küreselleşme ile bilim ve teknolojiye ilerlemeler, Z kuşağının bireysel yapısı ve kurumsal yapılara olan mesafesi, dindarlık algısını da şekillendirmekte ve geleneksel dini kategorilerle tam olarak örtüşmeyen yeni inanç pratiklerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

5.1. Varlığının Kaynağı

Genç profesyonellerin derin mülakatlarına dayanarak şunu söyleyebiliriz ki varlıklarının kaynağı hakkındaki düşünceleri oldukça muğlak, değişken ve akışkandır. *Allah'a ve Dinlere İnanıyorum* kodu ve çok net bir şekilde aşkın ve bilinçli bir varlığın olmadığını düşünenleri temsil eden *Bilimsel Rastlantısal* dışındaki kodların birbirine geçişliliği de oldukça yüksektir.

Genç profesyonellerin bilinçli ve aşkın bir varlığın mevcudiyetine inandıkları, ancak dinler konusunda belirli bir inanç çerçevesi

ortaya koymadıkları söylemler, *Bilinçli Bir Varlığın Tasarımları* kodu altında sınıflandırılmıştır. Belirli bir perspektiften bir dine inanıyor olsalar dahi, inandıkları dinin tüm öğretilerini bütünüyle kabul etmemekte, dini pratikleri günlük yaşamlarına yansıtılmakta veya inançlarını içselleştirmekte güçlük çekmektedirler. Burada dikkat edilmesi gereken diğer bir önemli husus da katılımcıların felsefi⁶² yaklaşımlardan hareketle varlığın kaynağına yönelik düşüncelerini şekillendirebildikleridir.

Genç profesyonellerin varoluşun kaynağına ilişkin yaklaşımları incelendiğinde, bazı katılımcılar tarafından *Bilimsel ve Rastlantısal* bir çerçevenin benimsendiği görülmektedir. Varoluşun bilinçli bir yaratıcıya ya da aşkın bir varlığa dayandırılmadığı, bunun yerine doğa bilimleri, biyolojik süreçler ve evrimsel mekanizmalar bağlamında ele alındığı gözlemlenmektedir. Bu perspektif doğrultusunda, bireylerin doğuştan gelen bir anlam ya da amaç taşımadığı, ancak zaman içerisinde bilinç kazandıklarında kendi anlamlarını inşa edebildikleri ifade edilmektedir. Varoluşsal sorulara verilen bu tür yanıtlar, bireylerin dini ya da metafizik açıklamalardan uzak durarak, insanın öznel deneyimleri ve bilişsel gelişimi çerçevesinde anlam üretme kapasitesine vurgu yaptığını göstermektedir.

Çalışmaya katılan genç profesyonellerin varoluşun kaynağına ilişkin yaklaşımlarında belirsizliğin önemli bir rol oynadığı

62 Küreselleşme ve sosyal değişimler, toplumlarda sosyal bilinci artırdı ve doğu felsefeleri ile dine olan ilgiyi artırdı

C. L. Jurkiewicz, ve Massey, T. K., "What Motivates Municipal Employees: A Comparison Study of Supervisory vs. Non-Supervisory Personnel." *Public Personnel Management*, 26(3), (1997):367-377. <https://doi.org/10.1177/009102609702600306>

Richard B. Brandt, *Facts, values, and morality*. (Cambridge University Press, 1996).

Daryl Koehn, "What can Eastern philosophy teach us about business ethics?" *Journal of business ethics* 19.1 (1999), 71-79.

görülmektedir. Bazıları, varoluşun kökenine dair kesin bir bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu düşünerek bu konuyu bilişsel sınırların ötesinde bir mesele olarak ele almakta, kimileri ise henüz arayış sürecinde olduklarını ifade etmektedir. Kimi bireyler, varoluşu “mutlak bir bilinmezlik” olarak değerlendirirken, bazıları ise bu soruya yönelik ilgisiz bir tutum sergileyerek, kişisel ve tarihsel zaman algısının sınırları içinde varoluşlarını anlamlandırmaya çalışmaktadır.

Bazı katılımcıların varoluşun kaynağına ilişkin yaklaşımlarında, “Allah inancı ve dini referanslar” temel bir çerçeve olarak öne çıkmaktadır. İnanca dayalı bu perspektif, bireylerin dini öğretileri, kutsal metinleri ve kişisel manevi deneyimlerini, varoluşlarını anlamlandırmada belirleyici unsurlar olarak ele aldıklarını göstermektedir.

Bireylerin derinlemesine mülakatlarda dini kimliklerini ifade etme konusunda daha temkinli davrandıkları, sosyal arzu edilebilirlik yanlılığının “dindar olarak tanımlanmak istememe” yönünde olduğu ve dini konular hakkında net bir söylem geliştirememenin verdiği belirsizlik nedeniyle bu alanda konuşmaya daha az istekli oldukları düşünülmüştür. Bu durum Z kuşağının dini inançlarını kurumsal çerçevelerden bağımsız, daha bireysel bir düzlemde deneyimleme eğilimi göstermesiyle de açıklanabilir. Küreselleşme ile bilim ve teknolojiye ilerlemeler, Z kuşağının bireysel oluşu ve kurumsal yapılara olan mesafesi, dindarlık algısını da şekillendirmekte ve geleneksel dini kategorilerle tam olarak örtüşmeyen yeni inanç pratiklerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

5.2. Hayatının Amacı

Genç profesyonellerin derin mülakat sırasında ortaya koydukları hayatın anlamına karşı deneyimsel yaklaşımları; *hayatın amacının olmadığı fakat hayat yolculuğundan bir*

anlam ve amaç inşa edilebileceği yönündeki yaklaşımın yanı sıra *içkin ve deneyimsel amaçlar, sosyal amaçlar* ve *aşkın ve deneyimsel amaçlar* olarak alt kategorilere ayrıştırılmıştır.

Genç profesyonellerin bir kısmı hayatın bir amacının olmadığından, yaşanan ömür ile bunun imar edilebileceğinden bahsederken bir kısmı ise aslında hayat amacının bulunan değil her zaman aranan bir şey olduğu hatta hayatın amacının aramanın kendisi olduğuna değinmişlerdir. Bazıları, bireyin yaşam amacını bilmemesinin veya bunu hiç sorgulamamasının eksiklik olarak değerlendirilmemesi gerektiğini vurgularken, bazıları ise hayatın anlamını ancak anlık deneyimlerde ve gündelik mutluluklarda bulduklarını dile getirmektedir.

Bu söylemler, modern bireyin varoluşsal sorgulamalar karşısında giderek daha çok bireysel ve göreceli yaklaşımlar geliştirdiğini göstermektedir. Özellikle Z kuşağı bağlamında ele alındığında, çalışmamıza katılan bireylerin bir kısmı için yaşam amacının, bireyin öznel algısı doğrultusunda şekillendiği ve kurumsal ya da metafiziksel çerçevelerle tanımlanmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bazı katılımcıların bu konuda hiç düşünmediklerini veya düşünmeye ihtiyaç duymadıklarını ifade etmeleri, günümüz genç profesyonellerinin varoluşsal sorulara yönelik ilgisinin bireysel hayat dinamiklerine ve yaşam pratiğine bağlı olarak değişebileceğini göstermektedir.

Özellikle bireysel deneyimlerin ve öznel farkındalığın ön plana çıktığı yaklaşımlarda, geleneksel teleolojik anlatılardan uzaklaşarak, yaşamın anlamının birey tarafından inşa edilen dinamik bir süreç olduğunu göstermektedir. Bu doğrultuda, hayat amacının özünde “bulunan” değil, “aranan” bir olgu olarak kavramsallaştırıldığı, dolayısıyla bireylerin anlam arayışının kendisinin

varoluşu değerli kılan temel unsur olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Mülakat verileri incelendiğinde, genç profesyonellerin varoluşlarını anlamlandırma sürecinde kendini gerçekleştirme ve özgün bir kimlik inşa etme kavramlarının merkezi bir yer tuttuğu görülmektedir. Katılımcılar, tutkuların bireyin yaşam amacıyla doğru- dan ilişkili olduğunu, hatta hayatın anlamını içselleştirme sürecinde belirleyici bir faktör olarak öne çıktığını vurgulamaktadır.

Mülakat verileri, Z kuşağının yaşam amacını bireysel mutluluk ve sosyal ilişkilerle de bütünleştirdiğini gösteren bulgular da içermektedir. Bireylerin hayat amaçlarını mutlulukla ilişkilendirmesi, geleneksel başarı ve statü odaklı yaşam hedeflerinden farklı olarak, daha deneyimsel ve duygusal tatmine dayalı bir anlam üretme sürecine işaret etmektedir.

Ayrıca çalışmamız genç profesyonellerin bir kısmında ise hayat amacını, kişisel başarı, hayallerin gerçekleştirilmesi ve kalıcı bir iz bırakma arzusu çerçevesinde şekillendirdiğini göstermektedir. Hayat amacının sosyal fayda etrafında şekillendirerek insanlara faydalı olma ve etki yaratma (influence) isteği özelinde tanımlanması, Z kuşağının tipolojik özellikleriyle paralellik göstermekte ve onların liderlik, yönlendirme ve değişim yaratma isteklerini öne çıkarmaktadır. Bireylerin, topluma olan katkılarını kendi varoluşsal tatminleriyle ilişkilendirmeleri, geleneksel bireysel başarı anlayışından farklı olarak, daha ilişkisel ve kolektif bir anlam üretme sürecine işaret etmekle birlikte kuşağın aktif edilgen, konforuna düşkün, duygusal olarak kırılgan yapısı ve yüksek bireyselliği, bu potansiyelin yaşam pratiklerine yansımaları önemli ölçüde etkileyeceği düşünülmektedir.

Mülakat verileri, katılımcıların bir kısmının çalışma ve üretkenliği varoluşsal anlam ara-

yışlarının unsurları arasında gördüklerini de ortaya koymaktadır.

Son olarak katılımcıların bir kısmının hayat amaçlarını varoluşlarının ontolojik derinliği ve deneyimsel farkındalık üzerinden anlamlandırmaya çalıştıklarını da göstermektedir. Katılımcıların, yaşamı sadece biyolojik bir süreç olarak değil, içsel huzur, varlıkla kurulan bağ ve insanın kendini aşma kapasitesi çerçevesinde ele aldıkları düşünülmektedir.

5.3. Benim için Maneviyat

Çalışmamızda katılımcıların bir kısmı maneviyatı din ile ilişkilendirirken önemli bir kısmı da maneviyatın din ile ilişkili olma zorunluluğunun olmadığını belirtmişlerdir.

Katılımcıların arasında neredeyse mutabakat sağladıkları bir diğer konu ise maneviyatları ile kendi varlıklarına biçtikleri anlam ve amaç arasında bir bağ olduğuna yönelik güçlü inançlarıdır. Katılımcılar bu durumu, “Maneviyatım ile Varlığımın Anlam ve Amacı Bağlıdır” şeklinde dile getirmişler ve maneviyatın bireyin varlığının anlamı-manası arasında bir bağ veya bu anlamın ve değer yaratılması durumu olarak tarif etmeye çalışmışlardır. Maneviyat bireyler için değer yaratma, anlam üretme ve varoluşu şekillendirme süreçlerinin temelini oluşturan çok boyutlu bir kavram olarak değerlendirilmiştir.

Çalışmamızın katılımcıları arasında maneviyatın ilham kavramı üzerinden sanatla olan ontolojik ilişkisine değinilmiştir. Literatürde bu perspektiften maneviyat tanımlarına da rastlanmaktadır.⁶³

Katılımcıların maneviyat tarifleri dikkatli bir şekilde analiz edildiğinde, maneviyatı “içkin bir kapasite” olarak tarifleyenlerin özellikle vicdanî kapasite ve içsel rahatlık

63 F. Vaughan, & Walsh, R. “The art of transcendence: An introduction to common elements of transpersonal practices.” *The Journal of Transpersonal Psychology*, 25(1), (1993): 1-9.

(huzur), içsel bir güç (kudret) ve kendini aşma hali, erdemli davranışlar (iyilik, vefa, anlayış, paylaşım ve fedakârlık gibi) ve duygusal yoğunluk ve tamlık üzerinden hareket ederek içkin bir kapasiteye işaret ettikleri dikkat çekmektedir.

Aşkın bir kapasite olarak maneviyatı tarif eden katılımcıların ise maneviyatı kişinin kendi sabit hakikati ve/veya yaratıcı ile olan bağ üzerinden tarif ettiği görülmüştür. Maneviyat, bireyin değişken ruh hali ve dış etkenlerle şekillenen yaşam deneyimlerinden farklı olarak, varoluşsal olarak kaynağını aldığı ve aynı zamanda ulaşmaya çalıştığı sabit bir hakikat alanı ile ilgili görülmekte; bu bağlamda, kişinin nihai anlamlandırma sürecini yönlendiren temel bir referans noktası işlevi görmektedir. Katılımcı ifadeleri, maneviyatın sabit hakikat/yaratıcı ile olan ontolojik bağ üzerinden tanımlandığını ve bireyin içsel anlam arayışında aşkın bir varlığa yönelme eğiliminde olduğunu göstermektedir.

Nitel analiz çalışmasına katılan 34 genç profesyonelin, varoluşun rastlantısal olduğunu ve doğa bilimleri çerçevesinde açıklanması gerektiğini savunan katılımcılar da dahil olmak üzere, maneviyat tarifleri incelendiğinde tüm tariflerin pozitif içerikli olduğu görülmüştür. Aşkın ve bilinçli bir varlığın varoluşa içkinliği bakımından meseleyi ele alan zihinler için bunu anlamak görece daha kolaydır. Bir katılımcının aşağıdaki ifadesi bu konuda oldukça anlamlıdır:

“Açıkcısı bu biraz şeyle ilgili. Yani biraz ben de felsefe okuyorum, Spinoza vs. En başta hani ben varım. Sebebi ne? Nasıl var oldum? Orada Spinoza kendi tanrısını o kadar çok yüceltiyor ki aslında o tanrının ürünleri de çok yüce hale geliyor. Birbiriyle çok ilişkili. Burada kendi yüce olunca kendi bu soruları sorabilecek bir düzeye geliyor. O yüzden ben çok değerliyim durumuna geliyor aslında. Ben de ben varsam çok anlamlı ve etkili bir sebep için varımdır. Bu

öz güvenle yola çıktığım için benim inançlarım yüksek dedim çünkü bağlılığım daha yüksek oluyor aslında. Kendimi değerli hissediyorum çünkü.” E25_26

Diğer yandan nitel analizde rastlantısallık üzerinden varlığını konumlandırmış veya deist görüşe sahip katılımcıların varlık amaçları ile maneviyatları arasında bir bağ kurdukları bulgulanmıştır. Korelasyon analizinde bu konudaki iki tanımlı soru arasında da bir korelasyon görülememiştir. ($r = 0.078$, $p = 0.479$) Yani, konuyla ilgili daha detaylı araştırmalara ihtiyaç duyulmakla birlikte, dini inanç ile bağ kurma arasında bir korelasyonun çıkmadığını söylemek mümkündür. Bunun nedeni, gerçekte daha fazla katılımcının zihninde maneviyatın dinden bağımsız veya daha kapsayıcı bir alan olarak değerlendirilmesi olabilir mi? İleride daha kapsamlı bir şekilde karma metotlarla çalışılarak bu konunun daha derinlemesine araştırılabileceği düşünülmektedir.

Üzerinde çalışılması önemli olabilecek diğer bir çıkarımımız ise genç profesyonellerin maneviyatı, bireyin varoluşsal anlam arayışını sürdürülebilir kılmak ve aynı zamanda hayat anlamını (mana) şekillendirdiği, gidilmesi gereken yön ve gidilen yön arasındaki içsel tutarlılığı sağlamak adına hayatın anlamına/amacına hizmet eden bir mekanizma olarak konumlandırmasıdır. Bu durum özellikle bugünün gençlerinin (özellikle Z kuşağı ve sonrakiler) sürekli çoklu kimlikler arasında gidip geliyor olması (çevrimiçi avatarlar, işyerindeki roller gibi) hepsinin aynı anda var olduğu ama birbiriyle tam örtüşmüyor olduğu bir gerçeklikte önem taşımaktadır. Maneviyat artık sadece tek bir “yüksek hakikat”e yönelik değil, bireyin parçalı benliklerini birbirine bağlayan ve onların arasında tutarlılık, uyum ve akış sağlayarak yaşamı anlamlandırabilmesine alan açan ontolojik bağ özelliğiyle önümüzdeki dönemlerde daha ön plana çıkabileceğini düşündürmektedir.

5.4. Sonuçların Ötesinde Tartışmalar ve Gelecek Yönelimler

Çalışmamızda katılımcılar, maneviyatın, bireyin anlam, amaç ve değer üretme süreçlerinde temel bir referans noktası işlevi gördüğünü vurgulamışlardır. Din ile ilişkili veya bağımsız olarak tanımlansa da maneviyatın, bireyin varoluşsal bütünlüğünü, çoklu kimlikleri arasında kurduğu içsel bağı ve yaşamının yönünü tayin eden bir “hakikat alanı”nı temsil ettiği görülmüştür. Katılımcılar arasında sanatla, hakikat/yaratıcı ile ve bireysel varlık deneyimleriyle kurulan farklı ama birbirini tamamlayan maneviyat tarifleri, bu kavramın çok boyutluluğunu ortaya koymaktadır. Özellikle genç profesyonellerin, varoluşlarını rastlantısallık ya da doğa bilimleri üzerinden konumlandırırsalar dahi maneviyatla hayatı yaşamı anlamlandırma şekilleri ve amaçları arasında bir bağ gördükleri bulgusu, maneviyatın fizik ve metafizik bir alanla sınırlı olmaktan daha kapsayıcı bir işlev üstlendiğini göstermektedir.

Güncel teknoparadigmalar⁶⁴ (biyoteknoloji, nano-teknoloji, dijitalleşme, yapay zekâ, XR) insan-hayvan-madde ve gerçeklik-düzenlenmiş gerçeklik sınırlarını yakınsarken VUCA ortamı sınırlar arasındaki geçişleri hızlandırmakta ve sınırları geçirgenleştirmekte; kimliği çoklu platformlarda, bölünmüş ve hızla değişen rollerde deneyimlemeyi teşvik ederken insan denen sistemin çözülme/dağılma riskini artırmaktadır. Diğer yandan yakınsama (*convergence*), yalnızca teknolojiyle maddi olanın değil, varoluş katmanlarının da üst düzey örgütlenmelerde birleşmesidir. Çalışmanın bulguları, aşkın olanla kurulan bağın (hakikatle/yaratıcıyla ilişki, estetik tecrübe, ilham, anlam-amaç

inşası) içkinleştirilerek gündelik yaşama taşındığında tutarlılık üretici bir işlev gördüğünü düşündürmektedir. Bu içkinleştirilmiş aşkınlık, kimlik dokusunu sağlamlaştırarak aidiyeti sürdürür; böylece mikro (birey) ve makro (toplum/ekosistem) düzeylerde sistem sürdürülebilirliğine katkı verebilir.

Dolayısıyla maneviyatın gelecekte, yalnızca içkin bir kapasite ve/veya aşkın bir hakikate yöneliş değil; aynı zamanda hem ekolojik, teknolojik ve toplumsal yakınsama çağında bireyin parçalı kimliklerini birbirine bağlayan, maddi ve dijital formlar arasında bölünmüş, dağılma riski taşıyan varlığını bir arada tutan hem de yaşama bütünlük ve istikamet kazandıran ontolojik bir ağ boyutu olarak tecrübe edilip edilemeyeceği geliştirilecek ölçülebilir göstergelerle sınanmalıdır. Bu amaçla “ontolojik ağ bütünlüğü” (anlam-amaç netliği, değer tutarlılığı, aşkınlık-içkinlik entegrasyonu), “yakınsama maruziyeti” (biyomedikal/dijital müdahaleler, çoklu kimlik/rol yoğunluğu) ve “kimlik parçalanması/öz-tutarlılık” (anlatı sürekliliği, platformlar arası benlik uyumu) için ölçek ve endekslerin geliştirilmesi; bu değişkenler arasında aracılık/düzenleyicilik ilişkilerini test eden boylamsal ve karma yöntemli tasarımlar (nitel benlik hikâyeleriyle nicel modellemenin yakınsak kullanımı) gelecek çalışma ufkunda önemli olabilir. Farklı sektör ve kuşaklarda karşılaştırmalı örneklemelerle genellenebilirlik değerlendirilmeli; bulguların, eğitim-sağlık-dijital etik alanlarında kişi-merkezli müdahalelere ve politika tasarımlarına taşınabilir bir noktaya getirilmesi hedeflenebilir.

5.5. Stratejik Yönelimler ve Örgütsel Gelişim İçin Çıkarımlar

1. Kurumsal değer sistemlerinin yeniden inşası, bireysel anlam arayışı ile uyumlu hale getirilmelidir.

64 Teknolojik değişimler, sadece ürünlerin ve süreçlerin teknik özelliklerinde değişime neden olmamakta; toplumun bütün alanlarında dönüşümlere yol açmakta ve Zamanın Ruhunu-Zeitgeist oluşturan önemli bir parametre haline dönüşmektedir. (Freeman ve Perez 1988: 47)

2. Çalışan deneyimi tasarımları, manevi ihtiyaçları gözetten bir çerçevede genişletilmelidir.
3. Liderlik yaklaşımları, sadece performans odaklı değil, manevi rehberliği de kapsayan “hizmetkâr liderlik” ve “otantik liderlik” modellerine evrilmelidir.
4. Manevi zekâ (Spiritual Intelligence – SQ) gelişimini destekleyen eğitimler, organizasyonel gelişim programlarına entegre edilmelidir.
5. Kurum kültürü, psikolojik güvenliğin yanı sıra, içsel bütünlük ve topluluk duygusunu destekleyen yapılarla desteklenmelidir.

Kaynaklar

- Aksu, M. “Z Kuşağı Üniversite Son Sınıf Öğrencilerinin Cinsiyetlerine Göre Çalışma Yaşamından Beklentileri.” *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi* 6, 2 (2022): 55-103.
- Andheska, H. vd. “Writing Motivation and The Ability in Writing a Research Proposal of Generation Z Students Based on Cognitive Style.” *Journal for the Education of Gifted Young Scientists* 8, 1 (2020): 87-104.
- Aşık, N., “X ve Z Kuşağı Tüketicilerin Yiyecek Tercihlerini Etkileyen Faktörler.” *Journal of Tourism and Gastronomy Studies* 7, 4 (2019): 2599-2611. <https://doi.org/10.21325/jotags.2019.489>.
- Avcı, H. vd. “A Systematic Review of Social Media Use and Adolescent Identity Development.” *Current Psychology*, 2024. <https://doi.org/10.1007/s12144-024-06642-3>.
- Brandt, Richard B. *Facts, Values, and Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Çaşın, S. ve M. Sahin. “İşyerinde Z Kuşağını Anlamak ve Yönetmek”. *PAUSBED*, 58 (2023): 227-244.
- Çetin, C. ve S. Karalar. “X, Y ve Z Kuşağı Öğrencilerin Çok Yönlü ve Sınırsız Kariyer Algıları Üzerine Bir Araştırma”. *Yönetim Bilimleri Dergisi* 14, 28 (2016): 157-197.
- Chen, Z. “Dijital Yerli Kuşağının Deneyim Arayışı: Sıklıkla Yenilik İhtiyacı.” *Journal of Global Youth*, 2020, <https://doi.org/10.1111/jgy.2020.03>.
- Chomsky, Noam. *On Nature and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Cook, C. C. H. “Addiction and Spirituality.” *Addiction* 99, 5 (2004): 539-551.
- Corner, P. D. “Workplace Spirituality and Business Ethics: Insights from an Eastern Spiritual Tradition.” *Journal of Business Ethics*, 85 (2009): 377-389.
- Cousins, E. “Preface.” In *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*. Eds. Bernard McGinn vd. XI-XV. New York: Crossroad, 1996.
- Cross, F. L., and E. A. Livingstone (Eds.). “The Oxford Dictionary of the Christian Church (3rd ed.)”. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Database Earth. “Total Fertility Rate by Country in 2023 (World Map).” Erişim tarihi 14 Ağustos 2025. <https://database.earth/population/fertility-rate/2023>.
- Delgado, C., “A Discussion of the Concept of Spirituality.” *Nursing Science Quarterly* 18 2 (2005): 157-162.
- Deloitte. “2023 Global Human Capital Trends: New Fundamentals for A Boundaryless World.” *Deloitte Insights*. January 9, 2023. Erişim tarihi 15 Ağustos 2025. <https://www.deloitte.com/us/en/insights/topics/talent/human-capital-trends/2023.html>.
- Demir, Talip. “Kutsal Olan Her Şey Buharlaşıyor mu? Z Kuşağının Değer Yöneliminde Transhümanist İzler.” *Marifetname* 9, 1 (2022): 111-139. <https://doi.org/10.47425/marifetname.vi.1013163>.

- DHL. “DHL Global Connectedness Index.” *Delivered*. Mart 2023. Erişim tarihi 17 Ağustos 2025. <https://www.dhl.com/global-en/delivered/global-trade/global-connectedness-index.html>
- Dubai Future Foundation. “10 Megatrends Shaping Our Future in 2023.” February 2023. Erişim 17 Ağustos 2025. <https://www.dubaifuture.ae/wp-content/uploads/2023/02/10-Megatrends-Shaping-Our-Future-Eng.pdf>.
- Duffy, R. D., L. Reid and B. J. Dik, “Spirituality, Religion and Career Development: Implications for the Workplace,” *Journal of Management, Spirituality & Religion* 7, 3 (2010): 209–221.
- Düzgüner S. “Maneviyat Algısı ve Diğerkâmlıkla İlişkisi: Kan Bağıışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma”. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, 2013, Konya.
- Elkins, N.D. vd. “Toward a Humanistic-Phenomenological Spirituality: Definition, Description, and Measurement,” *Journal of Humanistic Psychology* 28, 4 (1988): 5-18.
- Fromm, Erich. *The Sane Society*. New York: Rinehart, 1955.
- Gabrielova, K. ve , A. A. Buchko. “Here Comes Generation Z: Millennials as Managers.” *Business Horizons* 64, 4 (2021): 489-499. <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2021.02.013>.
- Granic, I., A. vd. “Beyond Screen Time: Identity Development in the Digital Age.” *Psychological Inquiry* 31, 3 (2020): 195–223. <https://doi.org/10.1080/1047840X.2020.1820214>.
- Gross, Z. “Spirituality, Contemporary Approaches to Defining,” *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*. Eds. E. M. Dowling and W. G. Scarlett. Thousand Oaks, London, and New Delhi: Sage Publications, 2006.
- Hendratmoko, and E. V. Mutiarawati, “The Significant Impact of Workplace Environment on Gen Z Performance in Indonesia.” *Jurnal Manajemen*, 1 (2024): 28–41. <https://doi.org/10.46806/jm.v13i1.1096>.
- Hill, P. C. and G. S. Smith. “Coming to Terms with Spirituality and Religion in the Workplace,” in *Handbook of Workplace Spirituality and Organizational Performance*. Eds. Giacalone, R.A., C.L. Jurkiewicz. New York: Routledge, 2010.
- International Organization for Standardization (ISO). *ISO 26000:2010 — Guidance on Social Responsibility*. Geneva: ISO, 2010.
- Ipsos. *A New World Disorder? Navigating a Polycrisis: Global Trends 2023*. February 2023. Erişim tarihi 14 Ağustos 2025. <https://www.ipsos.com/sites/default/files/2023-Ipsos-Global-Trends-Report.pdf>.
- Jurkiewicz, C. L. ve T. K. Massey. “What Motivates Municipal Employees: A Comparison Study of Supervisory vs. Non-Supervisory Personnel.” *Public Personnel Management*, 3 (1997): 367-377. <https://doi.org/10.1177/009102609702600306>.
- Koehn, Daryl. “What Can Eastern Philosophy Teach Us About Business Ethics?” *Journal of Business Ethics*, 1 (1999): 71-79.
- Kubbealtı Lugatı, “Mânâ”. Erişim tarihi 02.12.2023.
- Kuckartz, U. and S. Rädiker. *Analyse Qualitativer Daten mit MAXQDA: Text, Audio und Video*. New York: Springer, 2019.
- Leech, N. L., and A. J. Onwuegbuzie. “A Typology of Mixed Methods Research Design.” *Qual Quant*, 43 (2009): 265-275.
- Lincoln, Y. S., and E. G. Guba. *Naturalistic Inquiry*. London: Sage Publications, 1985.
- Maloni, M., M. S. Hiatt. and S. Campbell. “Understanding the Work Values of Gen Z Business Students.” *The International Journal of Management Education*, 3 (2019): 1-13, doi: <https://doi.org/10.1016/j.ijme.2019.100320>.
- Mannheim. K., *The Problem of Generations, Essays on the Sociology of Knowledge*. Londra: Routledge Publishing, 1952.

- McKnight, R. "Spirituality in the Workplace," in *Transforming Work*. Ed. J. D. Adams. Virginia, Miles River Press, 1984.
- Mhatre, G. Snehal, and K. Nikhil Mehta. "A Review of Workplace Spirituality: Identifying Present Development and Future Research Agenda." *Management Research Review* 46, 9 (2023): 1185–1206.
- Miller, W.R. and C. E. Thoresen. "Spirituality, Religion, and Health," *American Psychologist*, 1 (2003): 25-35.
- Morse, J. M. "Strategies for Sampling." *Qualitative Nursing Research: A Contemporary Dialogue*, 3 (1991): 145-153.
- Nasr, S. H., *Introduction. Islamic Spirituality: Foundations*. Editör: Nasr, S. H. London: Routledge, 1987.
- Öngören, R. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 40, 2011, 119-126.
- Peck, L. R., vd. "The Latent and Sequential Costs (and Benefits) of Being Low Income: New Insights About Employment for Poverty Measurement." *Journal of Policy Practice*, 1 (2008): 23-41.
- Project Management Institute (PMI). "Talent Gap: Ten-Year Employment Trends, Costs, and Global Implications." *Career Central*, 2021. Erişim tarihi 15 Ağustos 2025. <https://www.pmi.org/learning/careers/talent-gap-2021>.
- Seemiller, C., and M. Grace, *Generation Z Goes to College*. New Jersey: John Wiley & Sons, 2016.
- Smith, J. A. ve Osborn, M., "Interpretative Phenomenological Analysis," in *Doing Social Psychology Research*. Ed. G. M. Blackwell. 229-254. Malden: The British Psychological Society and Blackwell Publishing, 2004.
- Sobers, Rob. "157 Cybersecurity Statistics and Trends [updated 2024]." *Varonis Blog*. Son güncelleme 13 Eylül 2024. Erişim tarihi 17 Ağustos 2025. <https://www.varonis.com/blog/cybersecurity-statistics>.
- Statista. "Statistics." <https://www.statista.com/statistics>. Erişim tarihi 14 Ağustos 2025.
- Tapscott, D., *Grown Up Digital: How the Net Generation Is Changing Your World*. Boston: McGraw-Hill Education, 2009.
- The Investopedia Team. "Environmental, Social, and Governance (ESG) Investing: What It Is & How It Works." *Investopedia*. Güncellenmiş 19 Ağustos 2025. Erişim tarihi 3 Eylül 2025. <https://www.investopedia.com/terms/e/environmental-social-and-governance-esg-criteria.asp>.
- Töröcsik, Mária vd. "How Generations Think: Research on Generation Z". *Acta Universitatis Sapientiae, Communicatio* 1 (2014): 23-45.
- Tulgan, B., "Meet Generation Z: The Second Generation Within the Giant 'Millennial' Cohort." *Rainmaker Thinking*, 125 (2013): 1-13.
- Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, "Maneviyat". Erişim tarihi 18.12.2023.
- Twenge, J. M., "İ-nesli: Bugünün "Süper Bağlantılı" Gençleri Neden Bu Kadar Duyarsız, Hoşgörülü Ama Daha Mutsuz ve Erişkin Olmaya Hiç Hazır Değil ve Bu Bizim İçin Ne Anlama Geliyor?" Çev. Orhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018.
- Twenge, Jean M., vd. "Generational and Time Period Differences in American Adolescents' Religious Orientation, 1966–2014." *PLOS ONE* 10, 5 (2015): e0121454. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0121454>.
- United Nations Department of Economic and Social Affairs. "The 17 Goals". <https://sdgs.un.org/goals>. Son erişim tarihi: 21.08.2025.
- UN Trade and Development (UNCTAD). "Total and Urban Population." *UNCTAD Data Hub – Data Insights*. Son güncelleme 11 Eylül 2024. Erişim 14 Ağustos 2025. <https://unctadstat.unctad.org/insights/theme/256>.
- Vaughan, F., & Walsh, R. "The Art of Transcendence: An Introduction to Common Elements of Transpersonal Practices." *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1 (1993): 1-9.

- Wakefield, G. S., “A Dictionary of Christian Spirituality”. (London: SCM, 1988).
- We Are Social, and Meltwater. “Digital 2024: Global Overview Report.” *DataReportal – Global Digital Insights*. January 31, 2024. Erişim 15 Ağustos 2025. <https://datareportal.com/reports/digital-2024-global-overview-report>.
- Weir, K. “The Risks of Earlier Puberty.” *Monitor on Psychology*, 3 (2016): 41-44.
- World Economic Forum. *The Future of Jobs Report 2023*. Geneva: World Economic Forum, 2023. PDF. Published April 30, 2023. ISBN 978-2-940631-96-4. Erişim 14 Ağustos, 2025. https://www3.weforum.org/docs/WEF_Future_of_Jobs_2023.pdf
- World Economic Forum. *Global Cybersecurity Outlook 2024*. Geneva: World Economic Forum, 2024. PDF. Erişim 14 Ağustos 2025. https://www3.weforum.org/docs/WEF_Global_Cybersecurity_Outlook_2024.pdf.
- Zinnbauer, B. J. and K. I. Pargament. “Religiousness and Spirituality,” in *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. Eds. Paloutzian, R. F. and Parks, C. L. New York: The Guilford Press, 2005.
- Zohar, D. and I. Marshall. *Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence*. New York: Bloomsbury, 2000.

Özgün Derleme Makale ve Yazılar
Review Articles & Essays

Abdullah Efendi'nin Rüyaları'nın Nefs İlmi Zaviyesinden Mütâlaası*

*Abdullah Efendi's Dreams:
An Inquiry from the Perspective of the Science of the Soul*

Derya KILIÇKAYA**

Özet

“Nefs ilmi”, Dr. Mustafa Merter tarafından geliştirilerek ortaya konmuş bir yaklaşım olup gücünü büyük bir oranda tasavvufun almaktadır. Kadim tasavvuf öğretileri ile dinamik psikolojiye özgü bazı temel kavramların sentezinden meydana getirilmiş olan bu yaklaşımda nefis, sembolik olarak idarecisi ve yasaları olan bir ülke gibi anlatılır. Tasavvufa göre, nefis hiçbir zaman ölmez ancak ona dizgin vurulabilir. Allah’ı bilmek ve Allah’la olmak için yaratılan insanı anlayabilmek ise “nefis”i bilmekten geçer. Merter’e göre nefis, ilahi kökenli, akıllı yasalar tarafından yönetilen, kendi kendini düzeltme potansiyeli taşıyan, yarı bağımsız bir sistemdir. Tasavvufun bakış açısıyla insana yaklaşan “nefis ilmi”, şu anda yirmi beş yıllık serüveninin en kâmil dönemini yaşamaktadır. Bu yazının amacı ise Ahmet Hamdi Tanpınar’ın, 1941 senesinde yayımlanan *Abdullah Efendi'nin Rüyaları* isimli hikâyesini, bu yaklaşımın temel kavramları ve incelikleri üzerinden değerlendirmeye çalışmaktır. Rüya analizine çok ehemmiyet veren “nefis ilmi”nin yaklaşımından faydalanılarak hikâyedeki rüyalar ele alınmaya çalışılmıştır. Edebiyat ve tasavvuf disiplinlerinin harmanlandığı bu yazıyla birlikte, edebî eserlere de “nefis ilmi” yaklaşımının penceresinden bakılabileceği anlatılmak istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nefs ilmi, Mustafa Merter, Ahmet Hamdi Tanpınar, rüya, hikâye.

* Gerek yazdığı kitaplarla gerek yaptığı atölyelerle gerekse verdiği seminerlerle, “nefis ilmi” ile tanışmamı sağlayan ve bu yazı için bana destek olan, başta kıymetli hocam Dr. Mustafa Merter Beyefendi’ye ve onun çok değerli talebelerine teşekkürü bir borç bilirim.

** **ORCID:** 0000-0001-5964-5485. Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi Rektörlük Türk Dili Bölümü,
E-mail: derya.kilickaya@kocaeli.edu.tr

Geliş Tarihi: 25.05.2025

Kabul Tarihi: 23.09.2025

Yayın Tarihi: 30.11.2025

Atıf Bilgisi: Derya Kılıçkaya, “Abdullah Efendi'nin Rüyaları'nın Nefs İlmi Zâviyesinden Mütâlaası”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 4, 2 (2025): ss. 97-115.



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

Abstract

“The science of the self” is a school developed and presented by Dr. Mustafa Merter and derives its power largely from Sufism. In this approach, which is formed by the synthesis of ancient Sufi teachings and some basic concepts specific to dynamic psychology, the self is symbolically described as a country governed by a ruler with a system of laws. According to Sufism, the self never dies, but it can be reined in. Understanding the nature of human being, who was created to know and to be with God, is possible only by knowing the “self”. According to Merter, the self is a semi-independent system of divine origin, governed by intelligent laws, and has the potential for self-correction. “The science of the self”, which approaches humans from the perspective of Sufism, is currently experiencing the most perfect period of its twenty-five-year adventure. The purpose of this article is to try to evaluate Ahmet Hamdi Tanpınar’s story *Abdullah Efendi’nin Rüyalari*, published in 1941, through the basic concepts and principles of this school. This analysis discusses the dreams in the story through the lens of “the science of the self”, a field that attributes significant importance to dream analysis. The aim of this article, which blends literature and Sufism, is to show that literary works can be analyzed through the framework of “the science of the self”.

Keywords: The science of the self, Mustafa Merter, Ahmet Hamdi Tanpınar, dream, story.

1. Giriş

Bu yazıda, Ahmet Hamdi Tanpınar’ın ilk defa 6 Eylül-23 Eylül 1941’de *Tasvir-i Efkâr*’ın 4807-4824 numaralı nüshaları arasında yayımlanan *Abdullah Efendi’nin Rüyalari* isimli hikâyesi, nefs ilmi açısından değerlendirilmeye çalışılacaktır. İslam düşüncesinde bilginin kesinlik dereceleri, üç mertebede anlatılır: ilme’l-yakîn, ayne’l-yakîn, hakka’l-yakîn. İlme’l-yakîn, herhangi bir şeyi, tahsilini yaparak öğrenmektir. Bu durumda, o şey hakkında sadece bilgi sahibi olunur ve bu bilgi okuyarak elde edilir. Bilginin beş duyuyula algılanabilir hâle gelmesi, ayne’l-yakîndir (görerek anlama, yakınlaşma). Bilgi duyularla algılandığı takdirde, bu ilim zuhur eder. İlmi hakkı ile bilebilmek için ise onu bizzat yaşamak gerekir. Bu da, hakka’l-yakîn mertebesidir.¹ *İlmü’n-nefs* denen nefs ilmi, aslında esas olarak seyr-i sülûk (sistematik tasavvuf eğitimi) esnasında, yaşanarak anlaşılacak bir ilimdir. Yani bu ilmi layıkıyla anlayabilmek için hakka’l-yakîn mertebesinde olmak gerekir.

Bu yazıda, *Abdullah Efendi’nin Rüyalari* adlı hikâye nefs ilmi açısından incelenirken metne ilme’l yakîn mertebesinden bakılacağının ve değerlendirmelerin bu zaviyeden yapılacağının en başta bilhassa belirtilmesi gerekir.

Ortaya konması gereken bir başka husus ise nefsin aslında ne olduğu meselesidir. Bu noktada, aslında iki türlü nefs olduğunun bilgisi verilmesi gerekir. Bu nefslerden bir tanesi insanın hakikati ve merkezi olmakla birlikte, diğeri ise izafî / yansıma / şizofrenik bir nefstir. Şizofrenik nefs şöyle tanımlanabilir:

Sıfat-ı İlâhi ve Esmâü’l-Hüsna terkiibinden müteşekkîl varlığının bir yansıması olan hazları, şehvâtı, benliği, gururu, kibri, parayı, pulu, kasayı, keseyi, şanı, şöreti, makamı, mevkiyi o izafî nefis arzu eder. Fakat o senin hakikatin değildir, hakikatinin yansımasıdır, buharlanmasıdır. Mesela sigaranın bir kendi var, bir de dumanı var, işte bu izafî nefis sigaranın dumanı gibidir.²

1 Ömer Tuğrul İnancı, *Vakte Karşı Sözler*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 16.

2 Ahmet Özhan, *Sen Bu Dünyaya Niye Geldin?*, (İstanbul: Turkuvaaz Kitap, 2025), 16.

Bu noktada şu sorunun sorulması gerekir: Psikologların ilgilendiği rüyalar, hangi nefsin gördüğü rüyalar mıdır? Bugün nefis ilmi ile ilgilenen psikolog ve psikiyatrlar, danışanlarına rüya defterleri tutturuyorlar ve gündelik hayatlarındaki problemleriyle rüyalar arasında bir iletişim biçimi buluyorlar. Hatta rüyaları bir laboratuvar olarak kullanıyorlar. Yani insanın gündelik hayatındaki davranışlarıyla, rüyalar arasında bir bağ olduğunu düşünüyorlar. İşte nefis ilmi terapistleri, hakikatin bir yansıması olan şizofrenik / izafi nefsin gördüğü rüyalarla ilgilenirler. Ama bir de ledün ilminin rüya olarak açığa çıkması vardır ki hakikate ait olan bu rüyalar, ancak ehline malumdur ve ehli tarafından değerlendirilebilir. Bu ehil kişi ise insan-ı kâmil de denen mürşidin ta kendisidir. Ahmet Özhan'ın aşağıya kısaca alınmış olan görüşleri, konu hakkında fikir sahibi olmamızı sağlayacaktır:

Rüya konusu, mâlum, bilimde de geçer. İnsanların fiil olarak ürettiklerinin ruh tarafından kabul edilişi / edilmeyişi, oradaki tenakuz rüya olarak ortaya çıkar, doğrudur bu. Ama bir de ledün ilminin rüya olarak açığa çıkması vardır ki Kur'an-ı Kerim'de Hz. Yusuf Kıssası'nda, iki önemli yerde iyice altı çizilen (biri zindandaki hayatında, biri ağabeyleriyle beraber sefere çıkmadan önce gördüğü, on bir yıldızın kendine secde etmesi) rüyalar, bu başka bir şeydir. Bunun diğer rüya ile karıştırılması lazımdır, aynı şey değildir. Allah'ın nefhası olması itibarıyla ruhun kiri olmaz. Ruh platformunda bir zan üreterek kendini var kabul eden nefiste olur mesele. Ruh-ı ta olmaz. Allah, 'ruhumdan ruh üfürdüm' diyor. Allah'ın ruhunun temizlenmeye ihtiyacı mı var? Olmaz. Fakat kötülüğü emredici nefis dediğimiz, bu ruhun yeteneklerini kendine vassfederek ortada olan bir yansıma var. Şizofrenik bilinç de denebilir buna. Bu yansımada saçmalık zuhur eder. O aynada ortaya çıkar, nefsin atı o aynada

oyunar. Gerçek ruhta katiyen olmaz. Orası kaynaktır, zatiyetin kaynağıdır yani. Allah, 'ruhumdan ruh üfürdüm' diyor. 'Zatımın nurunun zuhurundan yarattım' diyor. Ruh demek, Cenab-ı Hakk'ın zatının nurunun zuhuru demektir. Orada temizlenmeye ihtiyaç söz konusu olmaz. Fakat, buradan yola çıkarak kendini var kabul eden bu şizofren çağrışım, insanın yaptığı yanlışlar bu şizofrenin aynasında ona ikaz olarak çıkar. İbret alacak mı almayacak mı diye veyahut da vicdan azabı olarak çıkar. Gerçek ruhtan gelen bir esintidir o vicdan azabı da. Kendi nefsi olduğu için vicdanı da yoktur onun. Fakat bağlı olduğu özdeki vicdan oraya da sirayet eder. Burada ne diyoruz biz? 'Tamam, nefsi davranıyor ama bir istidat var, bu aslına rücu edebilir' diye bir mülahaza hanesi açıyoruz orada. İşte bu akseden, kendini var zanneden, şizofrenik, ismi var kendi olmayan şeyin gördüğü rüyaları psikologlar değerlendirebilir. Rüyalar, sosyal alandaki yanlışları ve onların çarelerini ifade edebilir. Onlarla imtizaç eder bu. Ama gerçek ruhun, insanın proporsiyonuna verilmiş olan kısmındaki, insanın kaderinde olan istidat, bu rüyalarla ortaya çıkmaz. Onun özel bir süzülümü vardır, işareti vardır. O da ehline malumdur. Onun için şizofrenik veya şuur altı olan rüyalar elenir gider, ama bazı işaretler olanlar değerlendirilir ehli tarafından. Kişi, bunu kendi kendine anlayamaz. Bu ayrı bir meslektir ve ehli tarafından yürütülür. Yani psikologların ilgilendiği rüyalar, dünya / şühud boyutundan ortaya çıkan şeylerdir. O da zaten psikologların belli birtakım metotlarla, uzmanlaştıkları alanda ilgilendikleri konulardır.³

Netice itibarıyla, bu yazıya konu olan nefis ilminin ilgilendiği rüyaların insanın hakikati

3 Bu izah için, Ahmet Özhan'ın "Vaktin Nakdi" programındaki konuşmasından istifade edilmiştir. bkz. Ahmet Özhan, "Yapılan İşlerde Allah Rızasını Gözetmenin Önemi-Vaktin Nakdi", Vav TV Youtube Kanalı, 25 Ağustos 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=Tekea3Nwtp8>.

olan nefisle değil, izafi / şizofrenik nefis ile ilgili olduğunun en başta belirtilmesi gerekir. Nefs ilmi terapistleri, asla mürşid-i kâmilin yaptığı işi yapmazlar. Dolayısıyla, onunla aynı kefeye asla konamazlar.

2. Kerb/Kebed Hâlini Yaşayan Abdullah Efendi

Nefs ilmine göre kişi, eğer üst katlara doğru bir yolculuk yapmaz, hep aynı katta kalırsa bulunduğu kata sığmaz ve bu durum “kerb” veya “kebed” denen hâlin yaşanmasına sebep olur. Muhyiddin Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem*'inde “kerb”, İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'ında “kebed” olarak geçen bu durum, nefis ilmine göre depresyona sebep olmaktadır: “İbn Arabî burada nefesini tutan insan benzetmesini yapar ve rahatlatanın ancak nefes dışarı çıktıktan sonra mümkün olabileceğini söyler.”⁴ İbn Arabî'ye göre esma-i hüsnâ (sayıları sonsuz olan var oluş kodları), alt nefis mertebelerinde basınç hâlinde dirler. Ontolojik yükselme ise her insanın derininde var olan bu basınç altındaki ilahi isimlerin tecellisi anlamına gelir. Bu isimler hep var olmayı talep ederler. Üzüntü, kaygı ve tasa hâli olan bu kerb/kebed, insanın sonsuzluğa doğru tekâmül eden nefis yolculuğunu gerçekleştirememesine neden olur.

Hikâyemizin esas kişisi olan Abdullah Efendi'ye ise hikâyeye boyunca hep üst katlardan çağrılar olacaktı: “Hayat sahnesinde bu oyun sürüp giderken, bir yerlerden bir suflör bize sürekli doğruları fısıldar ve yanlışlarımızla ilgili uyarılarda bulunur. Hiç usanmadan bir ömür boyu bizi uyandırmaya çalışır.”⁵ Ancak onun üst kata çıkabilmesi için öncelikle geçici bir süre, alt bilinç dışının

4 Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan: Tasavvuf ve Nefs Psikolojisi/Transpersonal Psikoloji*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2022), 149.

5 Mustafa Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 178.

bodrum katlarına inmesi, orada kompleksleriyle yüzleşmesi gerekir. Üst kata çıkış ancak bu şekilde olabilmektedir. Önce aşağının tesirini azaltmak lazımdır, ancak o zaman kişi üstlerden gelen çağrılara daha açık hâle gelir. Bir diğer ifadeyle önce, dibe vurmak gerekir. Sonrasında tefrik / fark hâli yaşanmalı, ardından ise aşağılardan yukarı doğru giden yol seçilmeli, iyi ve kötü arasındaki farka aşırı takılmadan yürünmelidir. Böylelikle, bölünmüşlüğü sindirilmesi ve belli oranlarda aşılması gerekir.

3. İkiye Bölünmüşlük/Parçalanmışlık Hâlini Yaşayan Abdullah Efendi

İnsanın zâhiri, düalizm kanunlarına göre yaratılmıştır. Onun hem maddî hem mânevî yapısının alt birimleri artı ve eksi yani karşıt değerlidir. İnsanın en yüce imtihanı ve aynı zamanda kurtuluşu bu bölünmüşlüğü, parçalanmışlığı daha hayattayken aşabilmesinden geçer.⁶ Düalizm, dikotomi ve karşıtlık olarak da adlandırılan bu ikiye bölünmüşlük, nefis binasının bodrum katlarında devasa boyutlara ulaşırsa kişiyi paramparça eder. Her kişinin bulunduğu katın ise bir tevhit merkezi vardır.

Abdullah Efendi de düalizm âlemine düşmüştür. Düalizm âleminin ise bitmeyen bir kavgası vardır. Onun asıl hüviyeti üst kattadır ancak o bulunduğu kattaki benliğini, hakiki benliği zanneder. Onun gerçek kimliği, asli hüviyeti can'dır. İçinde bulunduğu kat/benlik, aslında bir gölgedir ve ondan kurtulmalıdır. Her alt bilinç konumu, bir üst konumu ikiye bölerek oluşur:

Düalizm ile benlik bölününce insan daha da karanlık bir âleme düşer. Gölgeler, sözde her şeyi yapma özgürlüğüne sahip, bilinç dışının karanlık mahzenlerinde bekleyen, alternatif benliklerdir. Aşağıdaki âyet-i kerimde bu ‘ikinci’ kişiliklerimizin nasıl oluştuğu, bakın ne güzel tasvir ediliyor:

6 age. 333.

Rahman'ın uyarısını görmezden gelmeyi tercih eden kimseye gelince, Biz onun içine öteki kişiliğini oluşturmak üzere (Kalıcı) bir şeytani dürtü yerleştiririz...⁷

Abdullah Efendi'de rakam hastalığı vardır. Bu yüzden, kafası hep bir hesap makinesi gibi çalışır. Tesadüf ettiği rakamlar üzerinde işlemler yaparak hükümler çıkarır. Teki bulduğu zaman rahatlar, ancak çift çıkarsa memnun olmaz. Onun için tek, “vahdetin ve vahdaniyetin rakamı”dır.⁸ Abdullah Efendi, tamamlanarak düalizm ötesi mutlak birlik olan “Ehad”ı bilmek ister ama bir türlü başaramaz. Sadece hikâye boyunca hissederek gibi görünür. Mutlak birlik olan “Ehad”, aynı zamanda mutlak varlıktır. Mutlak varlık, “bilinmeyi” murat etmiştir. O zaman, esma ve sıfatlar mertebesine geçilmiştir. Esmâ ve sıfatlar mertebesi, aynı zamanda düalizm âlemidir. Bu mertebede “Ehad”, “Vahid” ismini alır. Çünkü “Ehad”, sayılar ötesi olan mutlağın “bir”i iken “Vahid” düalizm âleminin sayılarının “bir”idir.⁹ Hasılı Abdullah Efendi, ikiye bölünmüştür ve aslında “bir” olmak ister:

‘Tam bir rakam olmak, tam bir rakam... Ah, ne saadet Yarabbi!’ diyordu. O bütün ömrünce bunun için çalışmış, hüviyeti üstünde hiçbir matematik ameliyesinin yapılmasına razı olmamıştı. Bununla beraber şimdi tam bir rakamın mevcudiyetinden de şüpheleniyordu. ‘Her rakam taksim edilebilir!’ diyordu ve mademki kendisi ‘iki’ idi. O hâlde onun da taksime razı olması lazım gelirdi.¹⁰

Bir tarafta bulunduğu kat, diğer tarafta ise üst katın çağrısı vardır. Israrla üst katı reddeder. Dağılmıştır, parça parçadır. Karanlıkta dağılan kesirlerini arar, çamur ve tozlarını siler.

7 Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 134.

8 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Hikâyeler*, (İstanbul: Derâğâh Yayınları, 2017), 21.

9 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu*, 331.

10 Tanpınar, *Hikâyeler*, 44.

Uzakta köşe başında bir kapı görür. Kapının eşiğine oturup beklemek ister. Ancak oraya gelince bütün parçalarının / kesirlerinin mıknaatıyla çekildiğini ve tekrar toplandığını hissederek. O, her ne kadar inat edip ayak direse de hikâyenin yedinci bölümünde, üst kat tarafından çok farklı bir şekilde eşikten atlatılır. Bu hâl, Abdullah Efendi için büyük bir lütuftur. Böylelikle yıldızlar kapısından geçer. Alt bilinç dışı seyahati sırasında gerçekleşen bu eşik atlama/yıldızlar kapısını geçme şöyle vuku bulur: “Nihayet uzakta köşe başında seçtiği bir kapı aralığına doğru yürüdü. Niyeti kapının eşiğine durup beklemektir. Fakat oraya gelince, mıknaatıyla çekilmiş bir yığın demir tozu gibi bütün kesirlerinin, içeriye girdiğini ve orada tekrar toplandığını hissetti.”¹¹

Sadece bir eşik atlayarak kendisini her gün yaşadığı yerlere benzeyen bir evde bulan Abdullah Efendi, kendisini son derece hafif ve rahat hissetmektedir. Karanlık evler yavaş yavaş aydınlanır, bunların hepsi nefis ilmi açısından iyiye işarettir. Kapı açılmış, eşik atlanmış ve karanlıktan nurlu alana adım atılmıştır. “Yukarı”ya doğru bir sıçrama gerçekleşmiştir. Abdullah Efendi, tevhit yolunda azimle seyahatine devam etmektedir.

4. Üst Bilinç Dışı ile Temas

Abdullah Efendi, aynı zamanda nefislerini bir an bile unutamayan insanlardan da biridir.¹² Burada “nefislerini bir ân bile unutamayan” denirken kastedilen nefsin üst katlarıdır. Abdullah Efendi, her ne kadar etrafındaki havaya kendini bırakmak istese de üst katların çağrısından uzaklaşamaz. Burada üst kat ile ifade edilmek istenen nefsin üst katlarıdır. Alt katta veya hep aynı katta kalmış olan Abdullah Efendi, nefsin üst katlarının çekici çağrısına kulak tıkamak, bu çağrıyı unutmak

11 age. 45.

12 age. 12.

ister. Ancak bu katlardan gelen davet, fazlasıyla ısrarcıdır:

Hakikatte Abdullah Efendi, ömürlerinin sonuna kadar kendileri olmaktan kurtulamayan, nefislerini bir ân bile unutamayan, etrafındaki havaya kendilerini en fazla bıraktıkları zamanda bile, içlerinde, tıpkı alt katta geçen bütün şeyleri merakla takip eden bir üst kat kiracısı gibi köşesinde gizli, mütecessis, gayrimemnun ve zalim ikinci bir şahsın mevcudiyetini, onun zehirli tebessümünü, inkâr ve istihfaftan hoşlanan gururunu ve her ân için ruhu insafsız bir muhasebeye davet edişini duyan insanlardan biriydi.¹³

Abdullah Efendi, nefsin üst katlarından gelen bu güzel davetten hiç memnun değildir, üst bilinç dışı ile temas kurmak istemez. Maveria ile temas etme temennisi yoktur. Çünkü o kendisinin de belirttiği gibi, “Allahsız bir mistik”tir:

Bu mudil ruh makinesinin en mühim tarafı istikrah hissiydi. Abdullah büyük bir mistikti. Allahsız bir mistik. Aşk bu mistikliğin gayesi olmuştu. Fakat Abdullah, aşkı o kadar idealleştirmişti ki realitedeki manzarasına artık **tahammül** edemiyordu... O, **istikrah yılanı**nın topuğundan ölesiye ısırdığı adamdı. İşte bu hayatın ikinci faciası...¹⁴

Burada, “istikrah yılanı” derken kastedilen can kuvvesi anlamındaki “can” arketipidir. Can, üst bilinç dışının temel arketipidir. Müteal/aşkın kimliğimizi temsil eder. Bu noktada, can arketipinin çok güçlü ama insani vasıflar sergileyen bir hayvan motifi olan yılanı bürünebileceği göz önüne alınmalıdır.¹⁵ Üst bilinç dışı ile temas kurmak istemeyen Abdullah Efendi, can arketipinin büründüğü yılanı istikrah (iğrenme) kelimesiyle birlikte kullanır. Belli bir dinî disiplinden uzak, aşka

13 ay.

14 age. 37.

15 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu*, 62.

ulaşmayı hedefleyen ve realiteden kaçan¹⁶ Abdullah Efendi, bu ilginç hâliyle okuyucunun karşısında durur. Aslında Abdullah Efendi'nin yaşadığı sıkıntı, depresyon, nevroz/nöroz adlar verilebilecek semptomların kendisi, zaten bir davetten ibarettir:

Nefesini tutan insan benzetmesinde olduğu gibi sıkıntı, depresyon, nevroz belirtileri ortaya çıkabilmektedir. Bizim anlayışımıza göre, tüm bu semptomlar aslında bir davettir! İnsanın kendi kendisini aşmasına, yükselip asli yapısına kavuşmasına yönelik bir davet.¹⁷

Abdullah Efendi, tam üç sene önce bir mace-ra yaşamış ve aslında bambaşka bir adam olmuştur. O, üç sene önce bir kış gecesini üst bilinç dışı / üst kat / yukarı ile temas kurmuştur:

Abdullah Efendi'de bu korku tam üç sene evvel hayatının biricik macerasını kapatan ve onu bambaşka bir adam yapan bir kış gecesinden beri vardır. Evet, odasında yapayalnız, bir türlü görünmeyen bir sevgiliyi beklerken birdenbire tepesinde apartmanın çatısının uçtuğu ve odasına yıldızların dolduğu o büyük geceden beri Abdullah, maveria ile arasında hiç de temenni etmediği bir şekilde kuvvetli ve derin bir münasebetin başladığını hissetmişti.¹⁸

Bu alana girmemiştir fakat münasebet tesis etmiştir. Bu alana ancak, ilahi şartları yerine getirdiği takdirde tam anlamıyla girmesine izin verilir. O temas gününden beri ise tesir altındadır. Bağ kurulmuş, üst katın varlığı fark edilmiş ancak üst kata çıkış gerçekleşmemiştir. Abdullah Efendi, üst kat ile bağını kurduğunda aynı zamanda “maveria” ile de temas etmiş olur:

16 Onur Akbaş, “Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ‘Abdullah Efendi'nin Rüyalari’ ve ‘Yaz Yağmuru’ İsimli Hikâyelerinin Alegori Açısından Mukayesesi”, *Söylem Filoloji Dergisi* 4, 1 (2019): 94.

17 Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 152.

18 Tanpınar, *Hikâyeler*, 15-16.

Bunun nasıl olduğunu bizzat kendisi de pek kolay anlatamazdı. Sadece tek bir şeyi, o zamanlar ümitsizliğin son haddinde yaşadığını biliyordu. Bir insanın kendi talihini bütün vuzuhuyla görmesi kadar korkunç ne olabilir? Abdullah Efendi birkaç haftadan beri onunla baş başa, göz göze yaşıyordu. İşte bu ıstırap içinde, kafası en karanlık düşünce ve tasavvurlarla dolu olduğu hâlde, küçük bir oda içinde çırpınıp dururken birdenbire sanki bir kıyamet kopuyormuş kadar büyük bir gürültü ile olduğu yerde mıhlanıp kalmıştı.¹⁹

Abdullah Efendi uçan bir çatıdan, bir yıldız kasırgası içinde odasına giren bir kadının hâline nedense hiç hayret etmez. İlginç bir şekilde, bu güzel kadını bir insan olarak da tahayyül edemez. Zaten hep onun çok yüksek, büsbütün başka ve erişilmez bir âlemden gelmiş olabileceğini düşünmüştür. Onu, bu yüzden hep kendisinden uzak görmüş ve ondan korkmuştur. Abdullah Efendi, bu korkunun bütün hayatını zehirlediğini, aylarca süren ıstıraplara sebebiyet verdiğini ve en sonunda mükâfat olarak bu sevgilinin, kendi cevherinde görünmeye razı olduğunu belirtir. O günden sonra Abdullah Efendi, üst bilinç dışı/üst kat denen şeyin farkına varır ve ister istemez başkalaşır. O artık, esrarlı bir mevcut ve bir yıldızın mucizeli çocuğu tarafından sevilmektedir. Rüyasında bunu görmüştür ve bu rüya, üst katların çağrısı anlamında bir davettir. Abdullah Efendi'nin, rüyanın tesiri altında kalması normaldir. Çünkü o, rüyalarına ehemmiyet verir ve onların haberci nitelikte olabileceklerini bilir. Ancak hikâyenin geçtiği gece, yaşanacak hadiseleri haber veren bir rüya görmemiştir:

“Bununla beraber ne rüyalarında, ne de bugün tesadüf ettiği rakamlarda böyle bir akıbeti haber veren bir şey yoktu.”²⁰ Görüldüğü gibi, Abdullah Efendi'nin zihni kendine gelen “işa-

retler”e karşı açıktır, ama nefs ilmine göre önemli olan bu işaretleri doğru yorumlamaktır. Kişi, akl-ı meâş denen alanda olursa mesajlar ve işaretler bloke olabilir. Bu alanda nefs-i emmârenin tesiri devam eder. Akl-ı meâş alanında duyular henüz incelik letafet kazanmamıştır, dolayısıyla yüzeysel durumdadırlar.²¹ Bu yüzden, Abdullah Efendi'nin duyu ve duygu organlarının takva hâli ile birlikte ince ayarlarının yapılması gerekir. Esas farkındalık, o zaman gerçekleşebilir. Çünkü ego veya benlik, yukarıdan gelen işaretlere, ilhamlara kapalı olursa ortaya bir patoloji çıkabilmektedir.

Ah bu ikinci Abdullah Efendi, bu üst kat sakini... Hayır, o kiracı değil evin asıl sahibi, efendisi, hükümrandı. Zavallı Abdullah Efendi bu sessiz seyircinin bakışları altında hayatının her lezzetinin birdenbire zehir kesildiğini bütün ömrünce görecekti. Ah, onu uyutabilseydi, bir ân için o sarhoş olsaydı! O zaman bütün işler değişecek ve Abdullah bu sofrada ve hayatın bütün sofralarında yepyeni bir adam olacaktı.²²

Üst katın varlığını hatırlamadan ve alt kişilikleri kabul edip uyutmadan yolda ilerlemek, kendisini çıkış kapısı olmayan bir kata hapsedebilir. Bu hâl, kişiyi intihara kadar götürebilir.

Hikâyenin başında tasvir edilen gecede ise Abdullah Efendi'nin “üst kat sakini” adını verdiği nefsin üst katları, onu rahatsız etmeyi bırakmış gibidir. Üst katlar, sanki çağrıyı ve daveti kesmiştir. Bu yüzden hikâye gecesi Abdullah Efendi, sevinç içerisinde kadeh kadeh içebilmektedir. Normalde, üst kat sakininin çağrısı yüzünden kendini bu kadar eğlenceye kaptırmaması icap ederken bu gece, ev sahibinde bir fevkaladelik vardır. Çünkü ev sahibi, bu gece onun alt bilinç dışının bodrum katlarına inmesine izin verecektir:

19 age. 16.

20 age. 21.

21 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu*, 353.

22 Tanpınar, *Hikâyeler*, 12-13.

Bu akşamın fevkalâdeliği, bu kibirli ev sahibinin belirsiz bir şekilde sızmağa başlamasında, hüviyetindeki nüfuzlu ve sert tarafı kaybetmiş, yumuşamış hissini vermesindeydi. Onun içindir ki Abdullah, geniş, ağır ve kaypak halkalarını bütün vücuduna doladıktan sonra, zehirli dişini en can alacak yerine geçirmeğe hazırlanan bir yılanın, ayaklarının ucunda birdenbire **uyuyup kaldığını** gören bir **çöl yolcusu**-nun inanılmaz sevinci içinde kadeh kadeh üstüne içiyordu.²³

Üç yıl önce bir kış gecesi hiç temenni etmediği hâlde, üst kat/mavera/üst bilinç dışı ile temas eden ve onun varlığını fark eden Abdullah Efendi, hikâyenin geçtiği gece lokantadayken birtakım halüsinasyonlar görür. Üst kat sakinini uyuttuğunu ve ondan biraz da olsa kurtulduğunu zanneden baş kişi, aslında yine onun tesiri altındadır. Birtakım “hâller” yaşamaya başlar. Nefs ilmine göre “hâller”, mecâzî anlamda insanın yaşadığı kattan, bir üst kata açılan pencereler ve bir anlık şimşek ışığının bizlere sunduğu görüntüler anlamına gelir. Tasavvufî açıdan hâl, sabitleşmemiş şuur değişikliğidir. Hâller sabitleşirse “makam”a dönüşür.²⁴ Lokantada yaşadığı bu “hâller”in oluşmasında, o sırada sarhoş olması da çok etkilidir. Aslında Abdullah Efendi, hikâyede anlatıldığına göre içkiden hoşlanmayan biridir. Pek nadir zamanlarda sadece eşi dostu görmek için böyle mekânlara gider. Nefs ilmine göre sarhoşluk farklı bilinç durumu, kişiyi sathi bir şekilde üst bilinç dışı alanla temas ettirebilir. Bu temas sathi olduğu için kişi üst bilinç dışının “varoşlarına” çıkmış olur. Sarhoş, aslında sıkıntıdan çatladığı katı terk ederek bir üst katın hâllerini yaşamak için içer. Ancak bu, yüzeysel bir temastır: “Başlangıçta yaratıcılık, ilham, sezgi, hatta diğerkâm sevgi dalgaları ortaya çıksa da tüm bu duygular saman alevi gibi anlık ve geçi-

cidir.”²⁵ İnsanın kimi zaman bulabildiği en sert içkileri içerek sarhoş olmaya çalışmak istemesi, nefsin alt / bodrum katlarında yer alan alt kişiliğin anestezi edilme ihtiyacından doğar. Alt katlarda bunalan kişi, içindeki kasveti ve acıyı dindirmek için sarhoş olma yoluna gider.

Abdullah Efendi’nin lokantadaki üst bilinç dışı ile teması, sarhoşluk bilinç durumunun da etkisiyle gerçekleşir. Nefs ilmine göre, bu temasın devamlı olması, yaşanan hâllerin yerleşip makamlaşması mümkün değildir. Çünkü hikâyede ilahi kurallara riayet edilmektedir. Hâsılı, Abdullah Efendi’nin lokantada yaşadıklarının sathi ve geçici olduğu muhakkak göz önünde bulundurulmalıdır; diğer taraftan da bunun bir rüya olduğu hatırlanmalıdır. Lokantada yaşadığı hâller, tam olarak rahmânî değil, nefsânîdir. Yani aslında üst katlarla alakalı gibi gözükse de nefsin alt katları ile ilişkili hâllerdir. Üç yıl önce davet alıp mavera ile temas kurmuş olan Abdullah Efendi, ilahi kurallara uygun bir yaşam tarzı sürdürmediği için sahte mânevî duygular yaşamaktadır. Ancak bu, yine rüyada olmaktadır. Bu duygular, eşyanın hakikatini fark etme ve kendisini, gözünden perde kalkmış gibi hissetme şeklindedir:

Evet, o şimdi kendisini, her kapalı şeyin, mütebessim bir insan yüzü için olduğu gibi sımsıkı örtülmüş demir kapıların, hiçbir geddiği olmayan yekpare duvarların arkasında olup biten hadiseleri gözlerinin önünde geçiriyorlarmış gibi görebilecek bir kudrette buldu.²⁶

Abdullah Efendi, o gece nefsinde şaşırtıcı bir kavrayış kudreti sezer. Kendisini her şeyi anlar ve her şeyle anlaşabilir vaziyette bulur. Bu, basiret gözünün açıldığı anlamına gelir. Eşya ile kalbî bir iletişim kurmaya hazırdır. Bu hâl nefs ilmine göre, aynı zamanda varlık-

23 age. 13.

24 Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 58, 110.

25 age. 97.

26 Tanpınar, *Hikâyeler*, 15.

larla sıradan ve statik ilişkinin çok ötesinde dinamik bir diyalog hâline girilebileceğinin de göstergesidir. Bu, aynı zamanda “eşya”nın gizli hakikati üzerine işaretler verir. Eşyanın ruhu ve hakikati olduğu göz önüne alınırsa nefis binasının alt katlarında eşyanın donduğu fakat üst katlara doğru tekâmül ettikçe dinamik bir evrenle karşılaşılabilceği görülür:

Evet, isteseydi şu yanı başında duran **çiçek saksısı ile dost olabilir ve üstünde oturduğu iskemle ile uzun uzun konuşabilirdi**. Bütün etrafıyla kendi arasında imkânsız denebilecek derecede kuvvetli bir münasebet teşekkül etmişti. Sanki arayeden bir yığın **perde**, mânia kalkmıştı.²⁷

Abdullah Efendi’nin basireti artmış, gönül gözü açılmıştır. Sahnede oynanan oyunu bir başka gözle görmeye başlar. Gördükçe de hayreti artar. Müşahede ve farkındalık hâlini yaşar. Bu hâller, Abdullah Efendi’nin derinindeki “diğerini” açıkça görebilmesini sağlar, hüviyeti ikizleşmiştir. Hangisinin asıl ve hakiki hüviyeti olduğunu ise kestiremez. Ancak artık alt bilinç dışının bodrum katındaki ikinci varlığını açık bir şekilde görebilmektedir. Onu bir “gölge” olarak ifade eder: “Henüz yeni görmeye başladığı ikinci varlığı ile bu üç adım ileride dikilen ve her hareketini taklit eden **gölge** ile ve onun içinde düşünmek istedi: Fakat bu epeyce güçtü; bir hayali bir galatı, şuur ve idrak sahibi yapmak demektir.”²⁸

İçinden plan yapar ve harekete geçer: “Ve Abdullah Efendi yavaş fakat emin ve sabırlı bir çalışma ile kendini, daima üç adım ötesinde görmekte devam ettiği hayaline -kendi tabiriyle- tıpkı bir evden başka bir eve eşya ve itiyatlarımızı nakleder gibi, nakletmeğe başladı.”²⁹

Burada bir “rol değişimi” söz konusudur. Abdullah Efendi, bir rolden bir başka role

bürünür. Özdeşleştiği alt kişiliğinin yerini bir başka role bırakır. Bunu yapınca pek çok şey değişir. İçindeki kaygılı, ürkek ve ümitsiz alt kişiliğini yeni bir role bırakınca “kendisi olmaya” başlar. Bir diğer ifadeyle, kabul edemediği ama tesirini kendi üzerinde sürdüren gölgesini gördüğü andan itibaren o gölge, gerçekten bir gölge hâline dönüşür ve Abdullah Efendi, gölgeyi yansıtan “asıl” olur:

Arkadaşları seslendikleri zaman Abdullah Efendi kendisini bir **kuyunun dibinde** buldu; o kadar kâinatla alakasını kesmiş, kendi kendisi yahut sadece iradesi olmuştu. Onlar, hep bir ağızdan, onun sükûtuna kızıyorlar, bu somurtkanlığı mânâsız, budalaca ve kibirli buluyorlardı.³⁰

Abdullah Efendi kuyunun dibindedir; derin bir kuyuya düşmüştür. Böyle olsa dahi o, yalnız bırakılmaz: “Ama ne kadar dünyalı olsak ve karanlığa batsak da ara sıra bulutlar aralanır ve gümüşü bir ışık dünyayı aydınlatır.”³¹ Alkol denen “örtün” maddenin etkisi altında üst bilinç dışı ile sathi de olsa temas kurmaya başlayan Abdullah Efendi, alt bilinç dışı âlemini “yukarıdan” izlemeye başlar. Aslında yukarıdan izleyebilmesinin hakiki nedeni, kendisinin hâlihazırda bir rüyanın içinde bulunuyor olmasıdır: “Görülme-yen şeyleri gören, işitilmeyen şeyleri işiten ve bir hayalin, bir gölgenin içinde, yani bir tasavvurun imkânlarındaki hudutsuzlukla kâinatı idrak eden bir insan sıfatıyla eğlenecekti.”³² Abdullah Efendi’nin yaptığı şundan ibarettir: O, üst bilinç dışı ile sathi de olsa temas eder. Üst katta yukarıdan her şeyi daha rahat görebilmektedir. Alt kişiliği olan gölgenin içine girerek onun içinde düşünmek ister. Hakikaten de dilediğini yapar, yani rol değiştirir. Geçici bir süre için, alt bilinç dışının bodrum katlarına iner, alt kişilikler ile bir maceraya başlar: “Abdullah Efendi kapıdan çıkmadan evvel

27 age. 22.

28 age. 22-23.

29 age. 23.

30 ay.

31 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu*, 160.

32 Tanpınar, *Hikâyeler*, 23.

kendisine çok benzeyen bir gölgenin orada uyuduğunu gördü. Tecrübesinden muvaffak olmuştu.”³³ Bu, onun yaşaması gereken bir şeydir. Nefs ilmine göre, insan-Rab ilişkisinin kemale doğru gelişebilmesi için müşahade denen konum gereklidir.

5. Alt Bilinç Dışında Seyahat

İnsan, hangi ortamda ve ne hâlde bulunursa bulunsun can'ın yayınına maruz kalır. Bu noktada, hayattaki tevafuk denen anlamlı rastlantılar misal teşkil eder. Bu, aslında kişisel anlamı olan bir derstir. Rüyalarda ise evrensel olan ilahi mesaj, kişiye yönelik özel bir yayın olarak iletilir. Nefs ilmine göre insan uyuduğu zaman nefsi, âlem-i misâle (üst bilinç dışı) gider ve orada hadiseleri müşahade eder. Nefsin üst katlarına çıkabilsin diye kişi, rüyasında (âlem-i misalde) aşağılara indirilebilir. Yani alt bilinç dışının karanlık ormanında gezinmesine müsaade edilir.

Abdullah Efendi, rüyasında/alt bilinç dışı seyahati sırasında, bir geneleve gider ve orada alt bilinç dışı kompleksi şehvet ile karşılaşır. Bir diğer ifadeyle genelevdeki hayat kadını, ilkel şehvet de denen nefsi-i şehvânîyi temsil eder. Abdullah Efendi, alt bilinç dışı seyahati sırasında karşılaştığı nefsi-i şehvânîsine letafet kazandırmalıdır. Onu, kalbî şehvete dönüştürmelidir. Nefs ilmine göre yapması gereken budur. Bir kadınla beraber olmak ister, fakat yatağın karşısındaki pencerenin önündeki sedirde küçük bir çocuğun uyuduğunu görür. Nefsânî ve mânevî tekâmülün mühim motiflerinden biri olan çocuk, bu sahnede zuhur eder: “Çocuk doğumu veya zuhuru, özellikle rüyalarda, içimizdeki karşıtlıkların birleşmesine, bilinç alanının genişlemesine işaret eder ve prospektif bir anlam taşır. Yani geleceğe yönelik ümit ve güven mesajları verir.”³⁴ Ancak Abdullah Efendi, bu çocuğun genelev

odasında uyumasını pek münasebetsiz bulur. Onu dışarı çıkartmak ister. Yanındaki genç kadına onu başka yerde yatırmasını söyler. Ancak kadın, çok nazlı bir şekilde cevap vererek onun masum bir çocuk olduğunu ve orada uyumasının bir sakıncası olmayacağını belirtir. Genelevin odasındaki bu çocuk, nefsi ilmine göre söylenirse insanın içindeki can'ı temsil eden ilahi/mübarek çocuktur. İnsanın içinde uyanan ilahi çocuğa/potansiyele “can” denir. Can kuvvesinin temsilcisi olan çocuk aslında, kişinin en dibe vurduğu zamanlarda dahi Rabb'inin onun yanında olduğunu anlatan bir semboldür. Abdullah Efendi, bir kadınla beraber olmak için genelev odasıdadır, ama bu hâlinde bile can'ı (içindeki insan-ı kâmil potansiyeli), onu yalnız bırakmaz. İnsan, düştüğü en derin kuyularda bile yalnız bırakılmaz.

Fakat genç kadının attığı keskin çığlık bu ameliyeyi, yarıda bıraktı:

- Aman yarabbim, sağ göğsüm, sağ göğsüm yerinde yok, demin çıkarmıştım, takmayı unutmuşum. Kızların eline geçerse mahvolduğum gündür... Kim bilir belki de almışlardır bile... Ah, yarabbim, şimdi ben ne yapayım?³⁵

Abdullah Efendi yaptığı bu alt bilinç dışı seyahati sırasında arkadaşlarını da kaybeder. Eve gitmeyi arzular. Yeniden o lokantaya/meyhaneye uğramak ister. Orada masa başında bıraktığı ve hakiki varlığı zannettiği gölgeyi/alt kişiliği bulmak ve beraberce eve dönmek ister. Bu sırada aslında bir güneş gibi olan can'ını aramaktadır. Kendini/can'ını arayan ise “aşağılara” inmeyi göze almalıdır: “Ah, ne kötü geceydi, ne uğursuz tesadüflerin gecesi idi bu! Bir kere ondan sıyrılabilseydi!.. ‘Güneş, Yarabbim güneş!’ diye bağırdı. Fakat hayır, hiçbir şafak belirtisi yoktu. Sessiz bütünlüğünde gece bir talih kat'iyetiyle devam ediyordu.”³⁶

33 age. 24.

34 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu*, 67.

35 Tanpınar, *Hikâyeler*, 29.

36 age. 32.

Abdullah Efendi, yaşadıklarını bir “tesadüf” olarak değerlendirse de nefis ilmine göre bunlar tesadüf değildir. Rüyalar, uyanık yaşanan çağrışımlar ve tevafuk denen anlamlı rastlantılar, tesadüf olarak nitelendirilemez. Bunlar, kişiye has bir terbiye metodudur.³⁷ Buna rağmen Abdullah Efendi, hikâye boyunca yaşadıklarını bir tesadüf olarak değerlendirecek ve hep güneşi (Can’ı) arayacaktır:

Bir tesadüf, bir talih onu bu gece alelâde fanilerin yaşadığı zamanın hudutları dışına çıkarmıştı; başka türlü bir zamanı yaşıyordu; buna itiraz etmek gülünçtü. O sadece bunun bitmesini temenni etmeliydi. ‘Kim bilir belki güneş doğunca bu işkence de biter’ diyordu.³⁸

Abdullah Efendi, alt bilinç dışının bodrum katlarında seyahat ederken lokantada gölge olarak terk ettiği diğer alt kişiliğinin, yangında ölmekte olduğunu görür. Kendini yani alt kişiliğini kurtarmak için ileriye atılır. Kendine ait olan ve aziz olarak telakki ettiği gölgeyi kurtarmak için çabalar:

‘Ah, Yarabbim, ne yapmalı, nasıl kendi kendimi kurtarmalıyım?’ diye ovunarak ileriye atıldı. Her ne pahasına olursa olsun içeriye girecek ve orada uyur bıraktığı gölgeyi götürecekti. Fakat yakasına yapışan sert bir el onu geriye fırlattı. ‘Deli misiniz?’ diyordu... ‘Nereye gidiyorsunuz?’³⁹

Tüm çabalarına rağmen, asıl hakikati zannettiği gölgeyi yani alt kişiliğini kurtaramaz. Onun yangında öldüğünü görür ve sahibinin ölümü için ağlayan sadık bir köpek gibi kendi varlığının/alt kişiliğinin ölümüne ağlar. Onun ölümünün kendi hatası yüzünden gerçekleştiğini düşünür. Onu o lokantada bırakıp gitmeye razı olduğu için hayıflanır. En çok üzüldüğü şey ise bu ölümün meyhanede gerçekleşmesidir. Meyhanede sızarak ölmenin münasebetsizliği üzerinde

düşünür, hatta bunu bir felaket olarak telakki eder. İstirap içindedir. Ancak bu durum, Abdullah Efendi’nin sahnedeki kimliğine yukarıdan bakabildiğinin bir göstergesidir. Alt bilinç dışı seyahati sırasında canı acımıştır, sahne artık yeni bir kişiliğin doğumu için hazırdır. Bu tip durumlarda rüyalarda kişinin kendi ölümünü görmesi, kendisiyle ilgili cenaze merasimi sembolleri bariz bir şekilde görülür. Abdullah Efendi de rüyasında bu hâldedir:

Bütün bu ıstırap içinde bir tek nokta ona hepsinden garip geliyordu. Yarın isterse kendi cenaze merasiminde bulunabilirdi. Oh, bu çok fakir, küçük bir merasim olacaktı; beş on dost, bir iki akraba... o kadar, fakat isterse bu küçük kalabalığın içine o da karışabilirdi ve en ehemmiyetlisi bu idi. Birdenbire kendisinin hakikaten büyük, efkârıumumiyei işgal edecek kadar büyük bir adam olmadığına müteessir oldu; etrafındakilerin kendi hakkında neler düşündüğünü öğrenirdi. Bu hakikaten meraklı ve garip, hatta eğlenceli bir şey olurdu. Bununla beraber, ne olursa olsun, bu merasimde bulunacaktı.⁴⁰

Alt kişiliğinin meyhanede ölmesine fazlasıyla üzülür. Onun ölümünün ardından vermeyi hayal ettiği cenaze merasimi nutkunda dahi yalan söylemeyi göze alır:

Şüphesiz, ilk önce bir meyhanede çıkan yangın esnasında yanıp ölmenin felâketi üzerinde duracaktı. Herkes biliyordu ki o içkiden hoşlanmaz, böyle yerlere pek nadir zamanlarda, sadece eşi dostu görmek için giderdi. Bunu vereceği nutukla adamakıllı belirtmeliydi; hatta mâkul, büyük ve insanî bir sebep bile bulabilirdi, mesela içkiye düşkün bir arkadaşına nasihat vermek için oraya gitmiş olabilirdi.⁴¹

Nefs ilmine göre, üst bilinç dışı ile temas edebilmek, yukarı âlemlere doğru tekâmül

37 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu*, 572.

38 Tanpınar, *Hikâyeler*, 43.

39 age. 33.

40 age. 34-35.

41 age. 35.

edebilmek için devamlı bir şekilde yeni ölümler ve yeni doğumlar gerekir:

Her yükseliş ve bir üst kata çıkış, terk edilen kattaki alt kişiliğimizin 'ölümünü' temsil eder. O zaman usulca o kata inip o rolü oynayan oyuncunun kulağına, sevgi, anlayış ve muhabbetle 'Evet, sen bensen, ama ben sadece sen değilim' diyerek hayatımızda o rolün hükmüne son verebiliriz.⁴²

Abdullah Efendi kurtulmuştur. Kısa bir süreliğine, varlığını başka bir kişiliğe nakletmiş, rol değiştirmiş, böylelikle aslı zannettiği alt kişiliğinin ölmesini sağlamıştır. Bu alt kişilik, aslında bir roldür ve esasen Abdullah Efendi'nin kendisi de bu gölgesinin rol yaptığını bilmektedir. Rol yaptıkça mesut olunacağına dair fikrinde ise yanılmaktadır:

Bilmem farkına varıyor musunuz? Hepimizin seyrederken o kadar güldüğümüz ve eğlendiğimiz sekizinci veya cinsinden bir piyeste ciddiyetle rol almış bir Kral Oidipus veya Antigone yahut Othello tasavvur edin. İşte zavallı Abdullah'ın hayatı... Fakat bu talihteki paradoks bu kadarla da kalmaz, daha ileri giderdi. Abdullah bu rolü farkına varmadan sonuna kadar böylece oynasaydı, yine mesut olurdu.⁴³

O, her ne kadar eski benliğinin/alt kişiliğinin ölümüne önce üzülp azap duysa da kendi kendini teselli eder. Sonrasında, aslında bu kişiliğini hiç sevmemiş olduğunu itiraf eder:

Fakat bu da geçecekti; 'elbette buna da alışırım' diyordu. 'İnsan nelere alışmaz ki...' Zaten hayat dediğimiz bu kapalı dairenin asıl mucizesi, bu alışmak değil miydi? Günlerce, aylarca, senelerce görmemeğe, mutlak, kat'i bir gurbet içinde yaşamağa alışmıyor muyuz? Bana gelince, kaybettiğim şeyi, yani kendimi hiçbir zaman sevmemedim...⁴⁴

42 Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 192.

43 Tanpınar, *Hikâyeler*, 36.

44 age. 37.

Alt kişiliğin ölümünden sonra derinliklere (düalizm âleminin en karanlık vadilerine) iniş başlar. Abdullah Efendi, iç cehennemine doğru çıkmış olduğu yolculuğa devam eder. Onun bu noktada rüyada olduğu unutulmamalıdır. O, aslında kompleksleriyle yüzleşmektedir. Kompleksler; suçluluk, yetersizlik, hırs, öfke, kaygı, şehvet, gurur gibi insânî zaaflardır. Bu, ancak balkona yani bir üst kata çıkmakla gerçekleşebilir. Kişi, böylelikle üst balkondan hayat sahnesini seyreder. Abdullah Efendi de hikâye boyunca bir balkondaymışçasına üstten bakacaktır:

Ufka ve manzaraya bir **balkon** gibi üstten bakan, güzel, temiz asfalt bir yoldaydı. Ayaklarının ucunda bütün bir semt kademe kademe dizilmiş evlerle **denize** doğru iniyordu. Bu, küçük, avuç içi kadar dar bir deniz parçasıydı ve kapanık, yarı sisli gece saatinde nereden geldiği bilinmeyen donuk parıltısıyla denizden ziyade mâyi hâlinde bir madenle doldurulmuş bir havuzu, birkaç mavna ve gemi direğinin arasından, tabii bir parmaklık arkasından seyrediliyormuş hissini veren büyükçe bir havuzu andırıyordu.⁴⁵

Yukarıdaki paragrafta kullanılan "balkon" kelimesi dikkat çekicidir. Balkondan her şeyi layıkıyla izleyebilmek için, öncelikle sahnede oynanan oyunun yanlışlığı hissedilebilmelidir:

Telvin, sanki bir tiyatro sahnesinin balkonundan, hayat boyu sahnede oynadığımız rolleri izleyebilme yeteneğini kazanmadır. Psikolojide, bir rolden bağımsız olma manasına gelen geri-özdeşleşmenin (disidentification) daha gelişmiş hâli, art arda gelen tüm hâlleri ve oynanan tüm rolleri, bir üst kattan ibret gözüyle müşahade edebilmedir.⁴⁶

Bu, aslında kendiyle hesaplaşmadır. Bu hesaplaşmayı yapabilmek için bulunulan sah-

45 age. 38.

46 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu*, 210.

neyi terk etmek, balkona geçmek ve önceden yaşanmış olan oyunu bu sefer sanal olarak tekrarlamak gerekir. Üstünde yaşanan her nefis katının bir üstünde, böyle bir “balkon” bulunur. Bunun dışında paragrafta bahsi geçen deniz, bilinç dışını temsil etmektedir. Denizin küçük, dar ve kapanık olması dikkat çekmektedir. Üstelik bu deniz, yarı “sisli” gece saatinde Abdullah Efendi’ye görünmüştür. Tüm bunlar, alt bilinç dışı alanında bastırılmış, Abdullah Efendi’nin kabullenemediği olumsuz duyguları simgeler. Abdullah Efendi’nin gördüklerinin bir rüya olduğu hatırlanırsa bu senaryoda ümit verici öğelerin de olduğu görülür. O, gecenin sükûneti içinde bu manzaradan hoşlanır. Kendisini iyileşir bir hâlde ve hafiflemiş bulur. Deniz, küçük ve kapanık olsa bile derinliklerine dalmalıdır. Suyun altında yani bilinç dışında esas kitle yatmaktadır. Ancak bu şekilde alt bilinç dışındaki olumsuz duygular ile yüzleşebilir. Bunu yapmazsa o farkına varmadan alt bilinç dışı tüm insânî duygu, düşünce ve davranışları üzerinde tesirli olacaktır.⁴⁷ Sonunda Abdullah Efendi, zor da olsa ilk adımı atar. Derinlere iner, deniz parçasının kenarındaki bir yığın gölgeyi görür. Bu gölgeler, biraz sonra içine girip kompleksleriyle yüzleşeceği evlerdir:

Abdullah Efendi, buradan uzaklaşmadan evvel en yükseği kendi hizasına kadar çıkan ve sonra kat kat ayaklarının ucunda, ta aşağıdaki deniz parçasının kenarında bir yığın gölge hâlinde kaybolmak için derinleşen evlere bir kere daha baktı ve gördüğü şeye şaşıtı.⁴⁸

Abdullah Efendi, alt bilinç dışı seyahati sırasında bir sokağa gelir. Sokaktaki evler, ilgisini çeker. Bu evler, sefil olmalarının yanı sıra harap ve biçare de görünürler. Evlerin ahşap duvarlarından tahtalar fırlamıştır. Evlerin içinde sefil yataklar vardır. Buna rağmen, garip bir aydınlık bu evlerin içerisini aydın-

latmaktadır. Evlerin hemen hepsinde ise tuhaf hayvanlar vardır:

Hemen hepsinde siyah, ateş gözlü, son derece zayıf kediler uzun ve sert kıllı boyunlarıyla eşyanın etrafında bir vicdan azabı gibi halkalanmış köpekler, tünedikleri köşelerden geceyi uğursuzlukla dolduran insan bakışlı kuşlar vardı. En korkuncu bütün bu şeylerin karmakarışık, nizamsız, alt alta, üst üste olmalarıydı. Testiler içinde horozlar ötüyor, perdelerde acayip asmalar, birbirine kenetlenmiş sarmaşıklar ve diğer nebatlar canlanıyor, konsolların üstünde, raflarda meçhul ve iptidai bir dinin fetişlerine benzeyen hayvanlar, acayip jestlerle dinleniyorlardı.⁴⁹

Abdullah Efendi, gölgeler âleminde. Bu âlemde, nefs-i hayvânî ile karşılaşır. Nefs-i hayvânî, nefs-i emmarenin bir kısmıdır ve o, bu seyahat sırasında bu hayvanlara gem vurmaya çalışır. Kendi alt âlemindeki “hayvan”lar azmıştır. Eğer durdurulmazlarsa belli bir süre sonra benzer davranışları kişinin kendisi de sergileyebilir: “Dervişler, ‘azmış’ bir kardeşlerini gördüklerinde ‘Hayvanına çüş de!’ derler.”⁵⁰ Alt bilinç dışının karanlık âleminde seyahat eden Abdullah Efendi, hayvanlarının azdığı korkunç bir gece geçirmektedir: “Bu gece bilinmez bir talihin mahkûmuydu, görmesine imkân olmayan şeyleri görecekti, işitilmesine imkân olmayan şeyleri işitecekti ve şimdi bunları yanlarındaymış gibi görüp işitiyordu ve işittiği şeyler, gördüğü şeylerden daha korkunçtu.”⁵¹

Vahşi bir ormanda gibidir. Aslında bu orman, alt bilinç dışının karanlık ormanından başka bir şey değildir. Alt bilinç dışı seyahati, uykusunda olmaktadır; yani olması gerektiği gibi rüyadadır:

Geçici bir süre için alt bilinç dışının bodrum katlarına inilir veya denizin derinlik-

47 age. 119.

48 Tanpınar, *Hikâyeler*, 38.

49 age. 39.

50 Merter, *Dokuz Yüz Kath İnsan*, 135.

51 Tanpınar, *Hikâyeler*, 40.

lerine dalınır ve orada geçmişte cereyan etmiş olayların hâlâ büyük tesiri altında olan kompleksler, gölgeler, ‘**vahşi orman** çocukları’ yatıştırılır, affedilir, kendilerine muhabbet gösterilir ve onların kulaklarına usulca ‘Evet, sen benim bir yөнnünsün; ama ben sadece senden ibaret değilim’ cümlesi fısıldanır.⁵²

Alt katlar denen vahşi ormandan gürültü ve uğultular gelir. Gönün sesini duyabilmek için ise parazitlerin cızırtısından kurtulmak gerekir. Bu iç savaşın uğultusu yüzünden Abdullah Efendi’nin dikkati karmaşaya yönelir:

Abdullah Efendi, uykusunun içinde kendisini ölesiye tazip eden bir kâbuslu uykudan uyanmak için gayret sarf eden bir adam gibi silkinip kaçmak istedi. Fakat bu sestən, insan ruhu dediğimiz **vahşi ormanın** derinliğinden gelen bu yabancı, ebediyen melun ve hayvanî sestən kurtulup kaçmağa imkân var mıydı?⁵³

Abdullah Efendi’nin alt bilinç dışı seyahati tüm hızıyla devam eder. O, hayretler içindedir. Karşı evlerden birinin “en üst kat”ındaki pencerelerden biri açıktır. Üç erkek çıplak, **kan** içinde bir kadın vücudunu sokağa fırlatır. Bu bembeyaz ve kanlı vücut, “yeşilimtırak” bir ışığın taşıdığı pencereden kanlı bir lokma gibi karanlığın ağzına atılır. Görüldüğü gibi Abdullah Efendi, rüyada nefsi-i emmâre konumunu görmektedir. Bütün bunları nefsi-i levvâme katından seyrederek. Her şeyi görür ve müşahade eder. Sahnede kan gövdeyi götürür ama bu hâl, nefsi ilmi açısından iyi bir şeydir:

Sahnede **kan** gövdeyi götürse, millet birbirine girse, canavarlar bizi kovalasa, kısacası traji-komik, korkunç, garip bir oyun sergilense bile, bu sadece bir oyundur. Ders almamız gereken, Rabb’imizden gelen ilhamla ‘bizim’ tarafımızdan, yine ‘bize yazılmış’ bir oyun.⁵⁴

Abdullah Efendi, oyunu üstten dehşetle seyrederek: “Keskin hıçkırıklar ve çığlıklarla bu vücudun kaldırım taşlarına düşmesi ve orada ezilmesi hakikaten müthiş olacaktı. Abdullah Efendi hiç olmazsa bu sesi işitmek için kulaklarını tıkamak istiyordu”⁵⁵ Rüyasında tüm bu alt kişilikleriyle yüzleşir vahşi orman çocuklarını yatıştırmaya çalışır. Üst âlemi müşahade edebilmek ve üst kata çıkabilmek için Abdullah Efendi, geçici bir süre için de olsa bu yüzleşme, karşılaşma ve hesaplaşmayı yapmalıdır. Bu ise beraberinde muhasebeyi getirir. Hayvânî seslere rağmen kişi, bunu başarmalıdır:

Sahnede oynanan oyun ne kadar kaba saba olursa olsun ‘hayvan’lar ne kadar anırırsa anırsın ve tepişirse tepişsin tüm bu olup biteni anlamak için, bir üst konuma çıkabilmek ve sahnedeki hayvanlara yular takmak, her zaman mümkün olan insani bir kuvvedir.⁵⁶

Abdullah Efendi başlangıçta, yüzleşmekte zorlanır. “Şeytan ve kötü ruh” ile dolu alt bilinç dışı mağarasında, bir kalabalık içinde kalır. Kesif bir homurtu içinde ölüp dirilen bu kalabalık, aynı zamanda Sardanapal’in cümbüşü gibidir. Rüyasında yani alt bilinç dışı seyahatinde, öylesine tuhaf insanlarla / alt kişiliklerle karşılaşır ki bu, ona Sardanapal’in haz ve sefa üstüne kurulu eğlencesini anımsatır:

Artık insan denen şey kaybolmuş, yerine birbirine kenetlenmiş, birbirine geçmiş mütesaviyen sarhoş uzuvların sar’ası almıştı. Sanki bir şeytan, kötü bir ruh; bütün eşyayı, bütün mevcutları hep birden zaptetmiş, onların ağızlarıyla gülüyor, onların uzuvlarıyla doymak bilmeyen iştahını tatmin ediyordu.⁵⁷

Nefsi ilmine göre Abdullah Efendi, yukarıdayken ve aşağıda olup biteni gördükten sonra hatalarını anlamalı, bazı varoluş tarzlarında

52 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu*, 194.

53 Tanpınar, *Hikâyeler*, 40.

54 Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 331.

55 Tanpınar, *Hikâyeler*, 40.

56 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu*, 236.

57 Tanpınar, *Hikâyeler*, 42.

değişiklik yapmalıdır. Rota değiştirmelidir. Ancak o, bunlarla yüzleşip onları kabul etmek yerine, “kaçma” yolunu tutar:

Abdullah yine gitmeğe hazırlandı. Buradan da kaçması lazım geliyordu. Bunlar görmemesi, işitmemesi icap eden şeylerdi. Tekrar başını omuzlarının arasına soktu ve koşmağa başladı. Nerelerden geçti, kimleri gördü? Burasını sonraları ve hiç bir zaman hatırlayamadı. Sadece koştuğunu biliyordu.⁵⁸

Şimdi, “tılsımlı bir mağara”ya benzeyen bir evdedir. Alt bilinç dışında seyahat devam etmektedir. Ona, alt kişilikleri ile yüzleşmesi için bir imkân daha tanınmıştır. Bu evde, kendi benliğinin geçmiş merhalelerini bulur. Can arketipinin büründüğü bir hayvan olan yılan benzeten üst kat / üst bilinç dışı, bu evde ölü hâldedir. Yılan, onun ayaklarının ucunda cansız ve upuzun bir şekilde yatmaktadır. Can arketipi, ölü bir hâlde olduğundan her yer karanlıktır:

Sanki zaman volkanından fıskırmış küllerin kapladığı bir diyardaydı; sanki süreklilik dediğimiz, **yıldızlardan** örülmüş zincir birdenbire kopmuş, kuyruğunu yiyip kendi kendinden doğan büyük ve ededî yılan, ayaklarının ucuna cansız ve upuzun yıkılmıştı. Abdullah sanki bu ölüye basmamak ister gibi dikkatle, yavaş yavaş, âdeta çok koyu, çok karanlık bir mâyide yüzer gibi yürüyordu.⁵⁹

Yıldızlardan örülmüş zincir kopmuştur. Yıldızlar kapısı kapanmış gibi durmaktadır. Evde, her yer zifiri karanlıktır. Bu zifiri karanlığı yaracak bir ışık arar. Tanıdığı, bildiği şeyleri hatırlayarak bu ışığı oluşturmak ister. Ancak ne yaparsa yapsın taş kadar katı olan karanlık, onun kurduğu her aydınlık hayali siler. Tam hiçbir tılsımın bu karanlığı yumuşatamayacağını düşünürken yürüdükçe karanlığın yavaş yavaş aydınlandığını fark

eder. Karanlık, kendi içinde aydınlanmaktadır. Bu, nefis ilmine göre zifiri karanlıkta gelen ümittir. Ümit, sembolik açıdan bir ışığa benzer. Ümit konusunda insanın gönlünü ferahlatan muhteşem bir teselli Kur’ân-ı Kerim’de Târik Sûresi’nin ilk dört âyetinde verilir. Târik, sabah yıldızı anlamına geldiği gibi felaketin ve sıkıntının derin karanlığında bunalmış insana zaman zaman gelen semâvî bir teselli ve rahatlama anlamına gelir. Aynı zamanda, belirsizliğin karanlığını gideren, sezgisel bir aydınlanma demektir.⁶⁰ Târik yıldızı, ümitsizliğin en karanlık hâlinde geceleyin kapıyı çalar. Bu, aslında Rabb’in Hâdi (nura erdiren) isminin tecellisidir. Abdullah Efendi, rüyasında böyle bir aydınlanma yaşar:

Bununla beraber o yürüdükçe bu karanlık yavaş yavaş, bir bardaktaki mahlûlün bulanması gibi, acayip bir şekilde, kendi içinden aydınlanıyordu. Birkaç basamaklı küçük bir merdivenden çıktı. Hiç düşünmeden, birbiri ardınca birkaç odadan geçti. Kendisiyle beraber yürüyün, âdeta beraberinde taşıdığı zannını doğuran bir aydınlık sayesinde bu odaları iyice görebiliyordu.⁶¹

Evin odalarını, bu aydınlık sayesinde artık görebilmektedir. Evdeki her şey kendisine tanıdık gelir. Aslında, bu evdeki her parça kendisindendir. Sonunda beklenen vuku bulur ve Abdullah Efendi bu ıssız, “tılsımlı bir mağara”ya benzeyen evde, alt kişiliklerini daha net bir şekilde görmeye başlar. Kimi hokkabaz, kimi budala, kimi yalancı, kimi de ağzında kendi etinden kopardığı kanlı lokma ile karnını doyurmaya çalışan bir kurt yavrusudur. Abdullah Efendi’nin kaygısı, korkusu, öfkesi, nefreti, yetersizlik ve suçluluk duygusu, hırs ve tutkuları mağaranın duvarlarına yansır. Ancak bunlar, sadece bir gölgeden ibarettir. Abdullah Efendi, bunların birer gölge olduğunu fark etmelidir:

58 age. 43.

59 age. 46.

60 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu*, 201-202.

61 Tanpınar, *Hikâyeler*, 47.

Ne garip odalardı bunlar... Hepsinin duvarlarında o, içeriye ayak atar atmaz cilalanmış gümüş parıltısı birdenbire sanki bir beddua veya bir tılsımla bulanık büyük, geniş aynalar vardı. Birtakım insanlar, ömrünün macerasında oynadıkları rolün hakiki yüzüyle bu aynalarda görünüyorlar, sonra tekrar kayboluyorlardı. Zavallı Abdullah Efendi, onları bir vakitler ne kadar ciddiye almıştı. Kimi sadece bir hokkabaz, kimi sadece bir budala, kimi düpedüz bir yalancı, kimi ayaklarının ucunda yaltaklanan bir köpek, kimi ağzında etinden kopardığı kanlı bir lokma ile karnını doyurmağa çalışan bir kurt yavrusu idi. Hemen hepsi yüksek bir sanat hâline getirilmiş, zulüm, riya ve yalandan yapılmış gibiydiler. Hepsinin karanlık yüzlerinde, kin ve haset melun yıldızlar gibi parlıyordu.⁶²

Ayna, yalan söylemez. Abdullah Efendi, onun yalan söylemesini diler ancak dileği gerçekleşmez. Bu hakikatten korkar. Buna rağmen Abdullah Efendi, gölgeleri ile karşı karşıya gelir. Birer hayvana benzeyen gölgeler, birer birer karşısından geçerler. İç âleme doğru yaptığı bu yolculuktan korksa da gölgelerin yüzüne bakınca problemi çözmüş gibi olur, alt bilinç dışı biraz olsun aydınlanır:

Fakat bu acayip gecede, bu ıssız evde o kadar mutlak bir boşluktan sonra, zembereği kırılmış bir eski saat gibi, bu aynaların birdenbire bu kadar çıplak ve zalim hakikati birbiri ardınca ortaya atmasına **tahammül** edemiyordu. Onlar teker teker, kendi hayatından parçalayıp kopardıkları ganimetlerle, gülerek, eğlenerek, ağlayıp sızlayarak, tek ayak üstünde sıçraya zıplaya, iğrenç dudaklarından salyalar akıtarak, gerdan kırarak, tıpkı bir atlı karıncanın birdenbire canlanıvermiş sakat hayvan sürüsü gibi önünden geçtikçe Abdullah çıldırıyordu. Hakikatte bu hepsinden **korkunçtu**. ‘Bir ömür bitebilir’ diyordu. ‘İnsan ölebilir, çıldırabilir. Bir enkaz bir çöp,

bir iskelet, bir cife olabilir. Fakat yalansız yaşayamaz. Ölüm bile arkasında dayanacağı bir yalan olmazsa **tahammülsüz** bir şey olur. Başımın altına rahat bir yastık gibi koyacağım tek bir yalan kalsaydı...’ Fakat hayır, bu gece en çıplak, en zalim hakikatlerin gecesi idi. Abdullah her şeyi görecekti, her şeyi anlayacaktı. ‘Yarın, nasıl tekrar insanların arasına girebilirim. Nasıl onlara **tahammül** ederim, nasıl ellerini sıkarak gülmeden, ağlamadan, tiksinden yüzlerine bakarım...’ Bu düşüncelerle son odayı da geçti ve kendisini daha tabii şekilde **aydınlanmış** bir başka sofada buldu.⁶³

Abdullah Efendi’nin aynada kendisini görmesi, onun nefs-i levvâme hâlini yaşadığının bir göstergesidir.

6. “Can”la Buluşamayan Abdullah Efendi

Hikâyenin sonunda Abdullah Efendi’nin beklenenin aksine başarısız olduğu görülür. Abdullah Efendi, başarısızlığının nedenini çok farklı bir şekilde açıklar. Ona göre, hayatının yarım kalmış jestlerden oluşmasının ve bir türlü tamamlanamamasının nedeni, gerçeklikle temasa gelmesi yüzündendir. Yalnız o, bu konuda da yanıltılmaktadır. Hikâyede “şeniyet” kelimesi ile ifade edilen şey, esas itibarıyla üst bilinç dışıdır. Abdullah Efendi alt kişilik denen rollere büründüğü zamanlarda yukarının daveti nedeniyle sık sık bu rolden uyanmıştır. Hikâye boyunca o, yukarıdan gelen çağırışı zalimce diye nitelendirir:

Abdullah’ın felâketi, rolünü yaparken sık sık uyanmasında, etrafındaki şeniyetle en zalim ve müstehzi mânasında temasa gelmesindeydi. Onun içindir ki bütün hayatı yarım kalmış jestlerden tamamıyetini bulmamış hareket başlangıçlarından ibaret kaldı. O bütün ömrünce **büyülü bir eşğin önünde adımlarını tecrübe etti; fakat**

62 ay.

63 age. 48.

her defasında içinde vaktinden evvel uyanan bir taraf onu bu eşiği atlamak-tan, ileriye geçmekten menetti.⁶⁴

Alt bilinç dışı, seyahati sırasında bulunduğu son evde bir bardak soğuk su arar; çok susamıştır. Aslında Abdullah Efendi, “can”ının hayat suyunu aramaktadır. Kulağına açık kalmış bir musluk sesi, su şırıltısı gelir. İlerler, kapıyı açar ve bir başka odaya girer. Ortadaki masanın üstünde duran su dolu sürahiye doğru koşar: “Koyu lâcivert örtülü masanın üstünde billur sürahi, imkânsız derecede koyu kadife bir arşın ortasında bir güneş gibi parlıyordu.”⁶⁵ Sürahinin güneşe benzetilmesi manidar olduğu gibi, sürahinin billur yani kristal olması da nefis ilmi açısından çok anlamlıdır. Aslında billur sürahi, “can güneşi”dir. İnsanın asıl kimliği olan canı temsil eder: Her insanın eşi bulunmaz ilk yapısı olan Can, onun asli kimliğidir. Can, bir kristal gibidir. Kristal olan canda çatlağın dahi oluşmaması gerekir. Çatlak oluşursa simetri ve ahenk bozulur. Nefis ilmi, kristalin çatlamasını istemez.⁶⁶

Billur sürahi, onun görüp görebileceği en muhteşem güneştir. Sevinç içinde sürahiyi yakalar, bir bardak arayışına girer. O, billur sürahi metaforuyla anlatılan güneşe dokunmuştur. Hâlbuki güneşe dokunulmaz. Güneşe sadece bakılabilir. Bu sırada, yedi sekiz yaşlarında bir çocuğun dehşetli ve korku dolu gözlerle kendisine baktığını görür. İlahi/mübarek çocuk sembolü hikâyede böylelikle ikinci defa görülür. Çocuk, burada Can’ın sıkça görülen bir tezahür şekli olan ilahî/mübarek çocuktur. Bu çocuk, Abdullah Efendi’ye bilgece tavsiyelerde bulunur.

Çocuk, sürahiyi onun elinden alır, masanın üstüne koyar. Bu sürahiye dokunmaması gerektiğini, onun kendisinin oyuncağı oldu-

ğunu vurgular: “Fakat bu sudan içmeyin... O benimdir, ben onunla oynuyorum. Böyle, işte bu sürahide onu seyredirim.”⁶⁷ Çocuk, aslında sürahiyi seyrederek güneşe bakmaktadır. Güneşe bakmak ise ölümle yüzleşmektir. Abdullah Efendi’yi de bu güneşe sadece bakması yani ölümle yüzleşmesi için ikna etmeye çalışır.

Hikâyedeki çocuk da sürahiyi yani güneşi sürekli seyrederek aslında, ölümün sırrını çözmüş bir kimse olarak görünür. Ancak Abdullah Efendi, bunu anlayamamıştır. Güneşe / sürahiye dokunmak ister. Hâlbuki ona bakması ve ölümün sırrını çözmesi yeterlidir. O, böylelikle ilk hatayı işler. Hikâyedeki ilahi / mübarek çocuk, güneş gibi parlayan sürahinin yani can güneşinin sahibidir. Bunun dışında kendisinin her biri ayrı yıldızın cevherinden yapılmış yedi adet kadehi vardır: “-Bilir misin ki benim güzel bardaklarım da var, hepsi ayrı bir yıldızın cevherinden yedi kadehim var, ben bu sürahiyi zaman zaman bu kadehlere boşaltırım, birinden ötekine... Fakat hiç içmem...”⁶⁸ Kadehlerin yıldız cevherinden yapılmış olması, Abdullah Efendi’nin üç sene önce üst bilinç dışı ile kurduğu teması hatırlatır. Maveria ile temas kuran Abdullah Efendi, rüyasında tavanın tepesinden uçtuğunu ve yıldızların elle tutulacak kadar odasına sarktıklarını görmüştür. Sevdiği kadın bu yıldızlara basarak odasına girmişti, kendi cevherinde görünmeye razı olmuştur. Bu ilahi/mübarek çocuğun kadehlerinin yıldız cevherinden olması bu anlamda manidar olmakla birlikte, sayısının yedi olması da nefis ilmi açısından Kur’ân-ı Kerim’de de geçen nefis kategorilerini hatırlatır.

Çocuğu hasta olarak nitelendiren Abdullah Efendi, ondan kurtulmaya çalışır. Çünkü çocuk, muttasıl bir şekilde suyu içmemesi

64 age. 36-37.

65 age. 49.

66 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu*, 355.

67 Tanpınar, *Hikâyeler*, 50.

68 ay.

gerektiğini söylemektedir. O, böyle bir hasta çocuk karşısında rahatsız olur. Aslında çocuk hasta değil, ilahi/mübarek bir çocuktur ve ilgiye ihtiyacı vardır:

Abdullah Efendi bu cinsten bir hastayı görmemişti. Sadece bu ses, bu zayıf, şımarık, fakat kalbin ve sinirlerin yolunu bulan, bir merhalede insanın bir tarafıyla derhal anlaşılan bu ses onu çıldırtıyordu. Artık susuzluğu geçmişti Şimdi sadece kaçmak istiyordu. Kaçmak...⁶⁹

Abdullah Efendi, böylelikle imtihanı kaybeder. İlk hatası güneşe/sürahiye dokunmaktır. İkinci hatası da çocuğa tahammül edememektir. Çocuğa karşı tahammülsüz bir tavır sergiler. Onun yalvarmaları kendisini çıldırtır. Onun aslında ilahi/mübarek bir çocuk olduğunu idrak edemez. Çocuk, birdenbire bir hastalık nöbeti içinde Abdullah Efendi'ye kızarak haykırır: “-Ne diye karşıma çıktınız, ne diye bunu içmek istediniz?”⁷⁰ Olduğu yerde tepinmeye başlayan çocuk, billur sürahiyi ürpertici bir cam şakırtısı içinde pencereden aşağıya fırlatır. Çatlamasına bile tahammül edilmeyen ve bir kristal gibi olan can, artık paramparçadır. Bütünlük, simetri ve tüm ahenk bozulmuştur.

Abdullah Efendi, içinden “biçare budala” diyerek pencereye koşar. Ortada görünen bir sürahi parçası yoktur. Ancak sokakta kendi parçasını/gölgesini görür: “Sadece son derece mustarip ve yorgun hâlli, bir adamın ağır adımlarla köşeyi döndüğünü gördü. Ona öyle geldi ki bu kendisi, yani Abdullah Efendi idi.”⁷¹ Hikâye, bu cümle ile sona erer.

7. Sonuç

Görüldüğü gibi Abdullah Efendi onca özgürlüğün, tadın, karanlık boyuttan kurtulup aydınlığa çıkmanın ardından saflaşmadı-

ğı, yani tam anlamıyla temizlenemediği için imtihanı kaybeder. Aslında çok kısa bir zaman süresi içinde bir kuantum sıçraması yapar, boyut değiştirir. Üst bilinç dışı ile temas eder ama sonrasında dikotomi yani bölünmüşlük âlemine geri düşer. Şayet, acele edip sürahiye/güneşe dokunmasaydı ve çocuğa tahammül edip onun davranışlarını sabırla karşılasaydı, belki de bir güneşi andıran o billur sürahidен suyu içebilecek ve saflaştırma tamamlanmış olacaktı. Böylelikle “can”ının hayat suyuna kavuşacaktı. Ancak Abdullah Efendi, kendi iradesinin etkisiyle tam anlamıyla letafet kazanamaz. Letafet kazanabilmesi için nefis katlarında yükselmesi gerekir: Güzel hâller yaşayabilecekken ve yükselen sabah güneşinde arkasına dönüp baktığında “gölge”den eser görünmeyen farklı bir boyuta geçme imkânı varken o, kirli bir sabahın aydınlattığı yolda, küçük bir su birikintisinden başka bir şey göremez. Ardına dönüp baktığında ise “gölge”sini görür. Bu, sıkıntılı bir durumdur. Tasavvufta alt katlardaki rollerden ve alt kişiliklerden sıyrılmaya “fenâ” denir. Fenâ, nefsânî rollerin bir daha uyanmamak üzere sönmesidir. Abdullah Efendi, “fenâ” denen bu hâli yaşayamaz. Alt katlardaki rolünden/alt kişiliğinden kurtulamaz.

Abdullah Efendi, üst bilinç dışı denen boyuta geçememiştir. Ondaki beklenen şu şekilde özetlenebilir: Abdullah Efendi, arayıştadır. Ancak onun arayışlarına bir boyut daha katması gerekirdi. Yani âlem-i misal de denen üst bilinç dışı âlemini idrak etmesi lazımdı. Bunu idrak ettiğinde ise orada bulunan Rabb'ine kul olması elzemdi. Kulluk şuuru olmazsa can dahi bir tapınma nesnesi hâline dönüşebilir. Abdullah Efendi gösterdiği direnç dolayısıyla üst bilinç dışısını idrak edemez; rahmânî feyzlerden mahrum kalır ve hasretini çektiği “can”ının hayat suyuna kavuşamaz. Onunla birleşemez. Hikâye boyunca “can çekişir”. Can'la buluşamadığı için de Rabb'ine ulaşamaz.

69 ay.

70 age. 51.

71 ay.

Hâsılı, Abdullah Efendi'nin hikâyesinin sonunda nefsânî bir tıkanma yaşadığı görülür. Nefsânî tıkanma/duraklama denen bu hâl, beraberinde fark hâlini terk edip düalizme yeniden batmayı getirir. Fark hâli sırasında Abdullah Efendi pek çok şeyi görmüştür, ancak nefis ilminde “görmek” yetmez. Abdullah Efendi, Araf'ta kalmıştır. Ontolojik bir duraklama, stagnasyon yaşar. Abdullah Efendi'nin egosu, kalıtımsal olarak zayıftır. Bunun dışında, alt bilinç dışı denen alanı aşırı geçirgendir. Bu nedenle Abdullah Efendi, nefis yapısının temel dinamiğinde yani tekâmülde bir “duraklama” yaşar. Hâlbuki sağlıklı bir ego için vicdan ve akliselimle birlikte “yukarılara” doğru tekâmül lâzımdır. Abdullah Efendi'nin nöbet hâlindeki bilinci, onun nefis-i emmâre mertebesine takılıp kalmasına yol açar. Sağduyuyu temsil eden nefis-i levvâmeye ulaşmakta zorlanır. O hem alt bilinç dışının çekimini hem de üst bilinç dışının cazibesini yaşayan insandır.

Tekâmül sırasındaki her duraklama, iki kat arasında sıkışıp kalmak anlamına gelir. Sadece karşıtlıkları birleştirmekle, düalist kompleksleri yalnızca görüp müşahade etmekle insan, nefis katlarında tekâmül edemez. Tekâmül için dünyaya (mâsivâ) yönelik, arzu ve isteklerin de yapısal bir değişimden geçmesi gerekir. Bu yüzden Abdullah Efendi, hikâyesinin sonunda düalizme yeniden batar. Tamamen akıl yoluyla, kulluk bilincini geliştirmeden tevhide varmak isteyen Abdullah Efendi, düalizm batağına saplanır. O, düalizm görüşünden sıyrılamayan, yani şaşılıktan kurtulamayan insanı temsil etmektedir. Şaşılıktan kurtulamayan insan ise gerçek anlamda yaşıyor sayılmaz.

Kaynaklar

Akbaş, Onur. “Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ‘Abdullah Efendi'nin Rüyaları’ ve ‘Yaz Yağmuru’ İsimli Hikâyelerinin Alegori

Açısından Mukayesesi”, *Söylem Filoloji Dergisi* 4, 1 (2019): 90-104.

İnançer, Ömer Tuğrul. *Vakte Karşı Sözler*. İstanbul: Sufi Kitap, 2020.

Merter, Merter. *Dokuz Yüz Katlı İnsan Tasavvuf ve Nefs Psikolojisi/Transpersonal Psikoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2022.

—. *Psikolojinin Üçüncü Boyutu: Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.

Özhan, Ahmet. *Sen Bu Dünyaya Niye Geldin?*. İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2025.

—. “Yapılan İşlerde Allah Rızasını Gözetmenin Önemi-Vaktin Nakdi”. Vav TV Youtube Kanalı, 25 Ağustos 2025, <https://www.youtube.com/watch?v=Tekea3Nwtp8>.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Hikâyeler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Osmanlı Hekiminde Aranan Vasıfların Hastanın Beden ve Ruh Sağlığına Bütüncü Yaklaşımına Etkisi

*The Influence of the Qualifications Required from an Ottoman Physician
on a Holistic Approach to Patient's Physical and Mental Health*

Nil SARI*

Özet

Osmanlı döneminde hasta tedavisi ve bakımıyla meşgul olacakların birtakım erdemlere sahip olmasının beklendiğini tıp yazmalarında hekimlere nasihat edilen vasiyetlerden ve hastane (*darüşşifa*) vakfiyelerinde kaydedilen ve sağlık çalışanlarına şart koşulan kurallardan öğreniyoruz. Söz konusu kaynaklara göre, hekimlik ahlakının temeli hekimin kişiliğine, yani erdemler ahlakına dayanmaktaydı. Hekimin mesleğini adabına uygun icra edebilmesi için belirli erdemlere sahip olması öngörülürdü. Hekim olmak isteyenlerde ve darüşşifaya tayin edileceklerde bazı kişilik özelliklerinin de aranması, ileride hekimden kaynaklanabilecek sorunları en baştan azaltmaya yöneliktir. Dürüstlük, şefkat ve merhamet, kanaatkârlık ve alçakgönüllülük en çok vurgulanan değerlerdir. Osmanlı hekimliğinde sağlık mensubundan beklenen bu vasıflar hastanın beden ve ruh sağlığına bütüncü yaklaşım için gerekli niteliklerdir. Ahlak değerleri gözetilmediğinde hastaya bütüncü yaklaşım sağlanamayacaktır. Hekimin hastasına ne yaptığı kadar nasıl yaptığı da önemlidir. Hastaya bütüncü yaklaşımın sağlanması isteniyorsa sağlık mensuplarının sözleri, tavır ve hareketleri de ona göre olmalıdır. Tıp yazmalarında ve hastane vakfiyelerinde hastaya muamelenin önemi üstünde çokça durulur ve hekimin/failin hastasıyla nasıl konuşacağı ve ona nasıl davranacağı tanımlanır. Hastaya nezaketle davranmak tedavinin bir parçası sayıldığından tıbben önemli bulunur. Tıp metinlerinde hekime nasihatlerde hastanın beden rahatsızlığının psikolojik ve sosyal durumuyla bir bütün olarak dikkate alınması öngörülür. Hastayı bütüncü yaklaşımla tedavi etmenin gereğini, “hastanın gönlü, kalbi, hatırı hoş edilmeli” gibi ifadelerde buluyoruz. Tıpta modern-

* **ORCID:** 0000-0002-4935-8658. Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi ve Etik Anabilim Dalı,
E-mail: hnlsari@gmail.com

Geliş Tarihi: 05.09.2025

Kabul Tarihi: 14.09.2025

Yayın Tarihi: 30.11.2025

Atıf Bilgisi: Nil Sarı, “Osmanlı Hekiminde Aranan Vasıfların Hastanın Beden ve Ruh Sağlığına Bütüncü Yaklaşımına Etkisi”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 4, 2 (2025): ss. 116-129.



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

leşme öncesinde hasta gönlünün şifasına verilen önem 19'uncu yüzyılın pozitivist yaklaşımıyla birlikte değer kaybetmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı hekimliği, darüşşifa, tıp yazmaları, hastaya bütüncü yaklaşım.

Abstract

We learn from the advices to physicians in medical manuscripts and the rules recorded in hospital (*darüşşifa*) foundation charters and stipulated for healthcare professionals during the Ottoman period that those involved in patient treatment and care were expected to possess certain virtues. According to these sources, the foundation of medical ethics was based on the physician's personality, that is, the ethics of virtues. Physicians were expected to possess certain virtues to properly practice their profession. Looking for certain personality traits in those who want to become physicians and those who will be assigned to a hospital is intended to reduce the problems that may arise from the physician in the future. Honesty, compassion, mercy, humility and being content with what one has are the most emphasized values. These qualifications, expected of healthcare professionals in Ottoman medicine, are essential for a holistic approach to the physical and mental health of patients. Without observing ethical values, a holistic approach to patients cannot be achieved. How a physician performs a patient's duties is as important as what they do. If a holistic approach to the patient is to be achieved, the words, attitudes, and actions of healthcare professionals should be aligned accordingly. The importance of how to treat a patient was emphasized in medical manuscripts and hospital endowments and how the physician/caregiver should speak to and treat their patient was defined. Treating the patient with kindness was considered a crucial part of treatment, making it a medically important concept. Medical texts often advise physicians to consider the patient's physical ailments holistically, along with their psychological and social circumstances. The need for holistic treatment is evident in phrases like "the patient's heart (*gönül*), soul and feelings must be pleased". The importance given to the healing of the patient's negative emotionality before the modernization of medicine lost its value with the positivist approach of the 19th century.

Keywords: Ottoman medicine, hospital (*dar al-shifā*), medical manuscripts, holistic treatment.

1. Giriş

Hasta kişinin bedeni, psikolojisi ve çevresiyle bir bütün olarak ele alınması teşhis ve tedavide başarıya büyük katkı yapar. Hastaya bütüncü yaklaşımda sağlık mensubunun bilgisi ve tecrübesinin yanı sıra kişiliği, tutum ve davranışları da etkilidir. Günümüzde fen bilgisinin ölçü alınmasıyla tıp fakültelerine zeki gençler kaydediliyor, fakat hekim adaylarının kişiliğiyle ilgili bir özellik aranmıyor. Ne var ki hasta teşhis ve tedavisinde hekimlik ve hemşirelik gibi sağlık mesleği mensuplarının bilgisi ve tecrübesi kadar kişilik özellikleri de etkilidir.

Osmanlı döneminde hasta tedavisi ve bakımıyla meşgul olacakların birtakım erdemlere

sahip olmasının beklendiğini tıp yazmalarında hekimlere nasihat edilen vasiyetlerden¹ ve hastane (*darüşşifa*) vakfiyelerinde kaydedilen ve sağlık çalışanlarına şart koşulan kuralardan öğreniyoruz.² Söz konusu kaynakla-

- 1 Mü'min bin Mukbil Sinobî (15. yüzyıl), İbn-i Şerif (14-15. yüzyıl), Hacı Paşa (ö. 1417 civarı), Şeyhî (14-15. yüzyıl), İbrâhim b. Abdullah (15-16. yüzyıl), Ahmed bin Bâlî (16. yüzyıl), Nidâî (ö. 1567'den sonra), Emir Çelebi (17. yüzyıl), Mîr Sâlih bin Havâbîn (17. yüzyıl), Salih bin Nasrullah (ö. 1669), Abbas Vesim (ö. 1759), Gevrekzâde Hasan (ö. 1801), Hayrullah Efendi (ö. 1866), Mustafa Hâmî (ö. 1878).
- 2 Bursa'da I. Bayezid/Yıldırım Darüşşifası (1399), İstanbul'da Fatih Darüşşifası (1470), Edirne'de II. Beyazid Darüşşifası (1488), Manisa'da Hafsa Sultan Darüşşifası (1539) İstanbul'da Haseki Hürrem

ra göre, hekimlik ahlakının temeli hekimin kişiliğine, yani erdemler ahlakına dayanmaktaydı. Hekimliğe talip kişinin hekimlik mesleğini adabına uygun icra edebilmesi için belirli erdemlere sahip olması öngörülürdü. Hekim olmak isteyenlerde ve darüşşifaya tayin edileceklerde kişilik özelliklerinin de ölçü alınması, ileride hekimden kaynaklanabilecek sorunları en baştan azaltmaya yöneliktir. Bu gelenek modernleşme döneminde önemini yitirmiştir.

Birtakım olumsuz vasıflara sahip kişilerin hekim olmaması gerektiği beklentisini tıp metinlerinin vasiyet bahislerinden öğreniyoruz. *Kötü huylular*- fesatlar, emanete hıyanet edenler, bilmediğini bilir görünenler, sözünde ve işinde doğru olmayanlar, çabuk kızıp öfkelenenler, kaba ve asık yüzlüler- hekimlik mesleğine kabul edilmemelidir. Osmanlı hekimleri arasında hekimlik ahlakına en ziyade önem veren Abbas Vesîm,

Eğer öğrenci kabiliyetli bile olsa çabuk öfkeleniyorsa, onu ıslah etmeye çalışmak beyhude yorgunluktur. Gerçek hali öğrenmede ve bilmede öfkenin mâni olduğu şeyler diğer kötü huylarınkinden daha fazladır... Tabip olmak isteyen kimse nefret ve korku verecek şekilde kaba ve asık yüzlü olmamalı, bilhassa mahzun yüzlü ve kederli olmak kötü huydur... Hekim olmak isteyen kişi beraberindekileri ahmak ve bilgisiz yerine koyan kimselerden olmamalıdır. Bu devasız dert, yani başkalarını ahmak ve cahil yerine koymak öyle bir hastalıktır ki, onun tedavisinde ölüleri diriltten Hazreti İsa'nın, '*bütün hastalıkları tedavi ettim, yalnız ahmaklık hastalığına (hamâkate) çare bulamadım*' diye acizini itiraf ettiği büyük hastalıktır³

Sultan Darüşşifası (1550), İstanbul'da Süleymaniye Darüşşifası (1557), İstanbul'da Atik Valide Nurbanu Sultan Darüşşifası (1579), İstanbul'da Sultan I. Ahmed Darüşşifası (1621).

3 Abbas Vesim, *Düstürü'l-Vesîm fî Tıbbı'l-Cedîd ve'l-Kadîm* (1758), (İstanbul: Ragıp Paşa Ktp. No. 947), v. 497b, 498b.

diye vasiyetlerde bulunur. Bu gibi kötü huylara sahip bir hekimin hastasına bütüncü yaklaşamayacağı açıktır.

Tıp metinlerinde hekimlik ahlakının hekimin kişiliğine dayandığına işaret eden çeşitli ifadeler bulunur. Mesela, Ahmed bin Bâlî, "Tedavi eden kardeşlere gerektir ki iyi huylu olsunlar, halka muamelesi iyi ve güzel olsun. Düşkün, halsiz ve çaresiz olan hastalar hekimin iyi huyundan nasiplensinler, istifade etsinler, rahatsız olmasınlar" diye nasihat eder.⁴ Mukbilzâde Mü'mîn, tabip "nazik huylu ve temiz ruhlu ola; doğru mizaçlı ola"⁵ diye vasiyet eder. Abbas Vesim ve Hayrullah Efendi de, "Tabip olacak kimse iyi huylu olmalıdır" demişlerdir.⁶ İyi huylu olmaktan kastedilen neydi? Bu sorunun cevabını aşağıda ele alıyoruz.

2. Hekimde Aranılan Vasıflar

Darüşşifa vakfiyelerinde hasta kişi tanımı hekimden beklenen niteliklerin gereğine de ışık tutar. Mesela, Fatih Darüşşifasının vakfiyesinde hasta kişi, "Cenâb-ı Hakk'ın takdiriyle çaresiz dertlerle, hasta haliyle, cömert Padişah'ın Darüşşifasında hastalıkları giderecek, şifa verecek ihsanları gözleyen ve bekleyen dertli, kaygılı, muhtaç, tedavi olmak isteyen ve çare arayan" ve "Sonbahar yaprağı gibi benzi sarı, pek çok derde tutulmuş, merhamete muhtaç, başına gelen çeşitli hastalıklardan zayıf düşmüş, tedaviden ümidi kesilmiş, muhtaç dert sahibi" olarak tanımlanır.⁷ Hasta bir kişinin özellikle ruh halinin

4 Ahmed bin Bâlî Fakih, *Tercüme-i Hâvî fi'l-İlmî't-Tib* (16. Yüzyıl), (İstanbul: İ.Ü. Nadir Eserler Ktp., T. Y., No. 190.), v. 295b.

5 Mü'mîn İbn Mukbil Sinobî (Mukbilzâde Mü'mîn), *Miftâhü'n-Nûr ve Hazâinü's-Sürûr* (846/1442), (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Hamidiye, No. 1034/4), v. 93b.

6 Abbas Vesim, *Düstürü'l-Vesîm*, v. 497b; Hayrullah Efendi, *Makâlât-ı Tıbbiyye*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1259/1843), 146.

7 Fatih Vakfiyesinde aşçının görevinden söz ederken bu tanım verilir. Türk Vakfiyeleri No.1, *Fatih*



Resim 1: İbn-i Şerif, *Yadigâr*
(Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye 1041, v. 1b.)



Resim 2: Süleymaniye Vakfiyesi
(Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, No. 52, v. 1b.)

anlatıldığı bu tanımlamalar aynı zamanda hekimin hastasına bütüncü yaklaşması gerektiğinin de ifadesidir. Hastayı bütüncü yaklaşımla tedavi edebilmesi için hekim hangi özelliklere sahip olmalıdır?

Darüşşifalarda görevlendirilecek sağlık mensuplarında belirli bilgi, beceri, sorumluluk ve ahlaki vasıfların aranması özellikle XV. ve XVI. yüzyıllarda bir Osmanlı geleneğiydi. İyi bir hekim mesleğin ahlak kurallarına uymalı ve erdemli olmalıydı. Vakfiye şartlarına uymayan tabip için, “her kim ki üzerine aldığı vazifelerden birini ihmal ederse vazife mukabili almış olduğu şey ona haram olur; âhirette de daimî bir azaba ve affedilmeyecek cezaya dûçar olur” şeklinde ağır bir mânevî ceza öngörülüyordu.⁸ Ancak kusurlu bulunan Osmanlı hekiminin meslekten men, sürgün, ev hapsi gibi cezalara çarptırılması da söz konusuydu.⁹

Hekimlik mesleğini adabına uygun icra edebilmek için hekimin belirli erdemlere sahip olması öngörülürken göreve tayinde sağlık mensubunun fizyonomisi ölçü alınmazdı. Meslekte liyakat – ehliyet/yeterlik, bilgi, beceri, tecrübe ve ustalık esastı. Fakat sadece bilgi ve tecrübe de yetersizdi. Hekim, akıllı-zeki; olayları çabuk kavrayabilen-üstün kavrayışlı; sağduyulu, sezgisi-sezişi, öngörüsü ve idraki kuvvetli; açık fikirli, çalışkan-aczi ve tembelliği kendine reva görmeyen, duyuları sağlam ve iletişim becerisine de sahip olmalıydı. Hekimden beklenen faziletler, hastaya bütüncü yaklaşım için gereken kişilik özelliklerini ifade eder. Nitekim, hekim olan kişi muhtaç olanların işlerini gözeten, müşfik yürekli, merhametli, şefkatli, hayırsever, kaba olmayan, yumuşak huylu, yumuşak konuşan, tatlı sözlü, müte-

bessim, neşesi ve güler yüzlülüğü ölçülü, güzel sözlü, çok konuşmaktan sakınan, boş konuşmayan; kibirden uzak, mütevazı- alçak gönüllü, nefsine hâkim, haris olmayan, haset etmeyen, tok gözlü - kanaatkâr, insafı, adaletten ve hakikatten ayrılmayan, dürüst ve sözüne sadık biri olmalıydı.¹⁰ Besinle, ilaçla ve gerektiğinde cerrahi tedavinin uygulandığı Osmanlı hekimliğinde sağlık mensubundan beklenen bu vasıflar hastanın beden ve ruh sağlığına bütüncü yaklaşım için gerekli niteliklerdir.

3. Hastanın Bütünüyle Gözlenmesi ve Hastaya Özen Gösterilmesi

Hastaya bütüncü yaklaşım, hekimin hastasına özen göstererek onun bedenini ve ruh halini bütünüyle inceleyip tedavi etmesini gerektirir. Darüşşifa vakfiyelerinde hasta başındaki hekimden beklenen tutum ve davranışlar hastaya bütüncü yaklaşım beklentisini ifade ediyor. Mesela, darüşşifalara tayin edilecek tabiplere, “küçük büyük hepsinin ahvalini sorar; daima hastaların hallerini sorar, hastaların hallerine dikkatle bakıp gözler” olmalı gibi şartlar koşulur.¹¹

10 Darüşşifalara tayin edilecek sağlık çalışanlarında aranan vasıflar için bkz. İstanbul'da Haseki Sultan (Nimet Taşkıran, *Hasekinin Kitabı*, (İstanbul: Haseki Hastanesi Kalkındırma Derneği, 1972), 133-134), Manisa'da Hafsa Sultan (Nihad Nuri Yörüköğlu, *Manisa Bimarhanesi*, (İstanbul: İÜ Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., 1948), s. 8'de “Cemaat-i hade-me-i darüşşifa”); İstanbul'da Süleymaniye (Kemal Edip Kürkcüoğlu, *Süleymaniye Vakfiyesi* (Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1962), 40-41); İstanbul'da Nurbanu Sultan (Nil Sarı, “Toptaşı Nurbânü Valide Sultan Darüşşifası”, *I. Türk Tıp Tarihi Kongresi (17-19 Şubat 1988 İstanbul)*, (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarihi Kurumu Yay., 1988), 169-177) ve İstanbul'da Sultanahmet (Vakıflar Genel Müdürlüğü No. 360, H. No. 1, 1968/3 sayı ile kayıtlı ve H. 1022/M. 1612 tarihli vakfiyenin 1968'de Müdürlük tarafından yaptırılmış olan tercümesinden yararlanılmıştır. İlgili kısım s. 447, satır 35'tedir.)

11 Bkz. Edirne'de II. Beyazıt (M. Tayyip Gökbilgin, *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası; Vakıflar-Mülkler-Mukataalar*, (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat

Mehmet II Vakfiyeleri, (Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1938), 248-251.

8 Bkz. Haseki Sultan ve Nurbanu Sultan Vakfiyeleri.

9 Nil Sarı, *Osmanlılarda Tıp Ahlakı*, (Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2015), 304-315.

Hekimin, dış görünüşten, özellikle yüz çizgilerinden ve davranıştan mânâ çıkarmada feraset (*firâset*) bilgisinden de yararlanması söz konusuydu. Mesela Gevrekzâde Hasan, “Etıbbadan olan, insan vücudunun tedbir ve tedavisiyle meşgul olan kimse ilim sahibi (*tabib-i zû-fünûn*) olmalıdır. Diğer şeyleri bildiği gibi feraset ilmini de bilmelidir” diye nasihat eder.¹² Osmanlı ilim dünyasında feraset, bir bilgi şubesi idi.

Hastaya bütüncü yaklaşım, hastaya özen göstermeyi ve zamanında sorumluluk almayı da gerektirir. Vakfiyelerde, darüşşifaya tayin edilecek hekimin, “durumun gerektirdiğine göre hiç yorulmadan ve üşenmeden hemen hastaların işlerine girer; eğer hastanın vaziyeti tekrar hastaneye gelmesini icap ederse *ihmal etmeksizin hiç bezmeden ve üşenmeden* hemen ikinci defa muayenesini yapar”¹³ olması şartı yer alır. Yine darüşşifa vakfiyelerinde, hekimin “tedaviyi tam gayret, *tam özenle* yapar, küçük şeyleri bile ihmal etmez; hastaların her birine icap eden ilâçları gerektiği şekilde kusursuz ve düzenli olarak verir; her bir hastaya en uygun ilacı vererek çare arama görevi ile yükümlüdür; tedavileri için mümkün olan her kolaylığı sağlar” şeklinde şartlar koşulur.¹⁴

II. Beyazıt Darüşşifasına tayin edilecek cerrahlar için, “tam bir ciddiyetle, bıkip usanmadan bütün gayretleriyle çalışıp cerrahlık hizmetlerini *ihmalsiz* ve *zamanında*, *iman ile* yerine getirsinler”¹⁵ koşulu öngörülür. Atık

Valide Darüşşifasında yara tedavi edecek cerrah için, “tedavinin tesirine ve ilâçların kimyevi durumlarına o kadar vâkıf bulunacaklar ki *cesedin ruhtan olan istifadesi gibi* yaralı da bunların tedavilerinden aynı derecede istifade edecek bir şekilde bu *sanatta usta* olacaklar... Ve hiçbir paylamaya ve azarlamaya maruz kalmaksızın almaları lazım gelen para mukabilinde kendilerine verilen *hizmeti hakkıyla yerine getirme* hususunda çalışacaklar”¹⁶ şeklinde şartlar öne sürülmüştür. Fatih Darüşşifasına tayin edilecek göz hekiminin (*kehhâl*) de, “göz ağrısına müptela olan Müslümanları tedavi için *gücünün yettiğince elinden geleni yapacak*” olması vakfiyesinde şart koşulmuştur.



Resim 3: Edirne’de II. Beyazıt Darüşşifası (1448)

Tıp metinlerinde de hekimin hastasına özen göstermesi daima nasihat edilir. Mesela, Ahmed bin Bâlî, “*Tabip bütün kuvvetini hastanın sağlık bulmasına sarf etmeli*” diye nasihat etmiş;¹⁷ Mukbilzâde Mü’min, “Hastanın helak olduğunun sebebi hekimin *cahillik ve ilgisizliğinden olur*” diye tabibi uyarmış;¹⁸ Abbas Vesim, “Tabibe lazımdır ki bîmâristana girdikte çalışmasını bu işte

Fakültesi Yayınları, 1952), 150-172), İstanbul’da Haseki Sultan (Taşkıran, *Hasekinin Kitabı*, 133-134) ve Nurbânü Sultan (Sarı, “Toptaşı Nurbânü Valide Sultan Darüşşifası”, 169-177) Darüşşifalarının Vakfiyeleri.

12 Gevrekzâde Hasan, *Risâle-i Kıyâfetnâme*, (İ.Ü. Nadir Eserler Ktp., T. Y., No. 2695), v. 3.

13 Bkz. İstanbul’da Haseki Sultan (Taşkıran, *Haseki’nin Kitabı*, 133-134), Manisa’da Hafsa Sultan, İstanbul’da Süleymaniye Vakfiyeleri.

14 Bkz. Haseki Sultan, Hafsa Sultan, Nurbanu Sultan, Süleymaniye Darüşşifalarının Vakfiyeleri.

15 II. Beyazıt Darüşşifası Vakfiyesi.

16 Nurbanu Sultan Darüşşifası Vakfiyesi.

17 Ahmed bin Bâlî Fakih, *Tercüme-i Hâvî*, v. 295b.

18 Mukbilzâde Mü’min, *Miftâhü’n-Nür*, v. 93b.

esirgemeye, hastalığından şikâyet edenleri *dikkatle ve şefkatle dinleye*, ne gerekiyor ise *yapa*” gibi tavsiyelerde bulunmuştur.¹⁹

4. Hastaya Muamelenin Adabı

Hekimin hastasına *ne* yaptığı kadar *nasıl* yaptığı da önemlidir. Hastaya bütüncü yaklaşımın sağlanması isteniyorsa sağlık mensuplarının sözleri, tavır ve hareketleri de ona göre olmalıdır. Osmanlı hekimliğinde tedavide hastaya muamelenin önemi üstünde çokça durulur ve hekimin/failin hastasıyla *nasıl* konuşacağı ve ona *nasıl* davranacağı tanımlanır. Hastaya nezaketle davranmak tedavinin bir parçası sayıldığından tıbben önemli bulunur. Hastaya saygılı davranılması darüşşifa vakfiyelerinde önemle vurgulanır. Darüşşifaya tayin edilecek tabip için, “her bir hastaya sanki en yakın velisi ve akrabasıymış gibi *yumuşaklık* ve *nezâket* göstermeye çalışmalı; muhtaç olanların istek ve ihtiyaçlarını *iyi muamele* ve *yumuşaklıkla* görmeli; sual ve cevabı daima *nezâket* ve *hürmetle* karşılamalı; hastaları tedavide *nezakete* ve *hürmete riayet* etmeli; hastaları, onlara *iyi davranarak* tedavi etmeli” gibi şartlar ön görülmüştür.²⁰

Nezaket kuralı tıp metinlerinde de yer alır. Mukbilzâde Mü'mîn, kısaca “tabip, *nazik* huylu ola” der.²¹ Nazik davranışın en güzel ifadesini Abbas Vesîm'in *Düstur*'unda buluruz: “Yumuşaklık ve dostlukla yapılan tedavinin faydası aşîkârdır. Öyle ki bazı mizaçtaki hastalar gösterilen yumuşaklık ve anlayıştan etkilenerek sağlığa kavuşmuşlardır, bazıların da şiddet ve sertlikten hastalıklarının arttığı görülmüştür. Tabip olanlara lazımdır ki *öfkelenmeye* zira şiddetli öfke ve cüret kendini bilmemekten (*cehlden*) gelir. Sert sözlü

olmamalı, sözü sakınarak söylemeli, yani insanın hor gördüğü tarz üzere konuşmamalı. Bilhassa hastaya küçük düşürme yolu ile bir şey söylememeli ve ‘*sana şöyle eyle böyle eyleme demedim mi, niçin etmezsin yahut niçin edersin*’ diye azarlamamalı.”²²

Hastaya tatlı sözle ve güler yüzle davranmak tedavinin bir parçasıdır. Darüşşifa vakfiyelerine göre göreve tayin edilecek tabip, “hastalara *en latif ibarelerle* söz söylemeli, nasihatı *tatlı dilli, hoş sözlü, güler yüzlü* olmalı, güzel ve *okşayıcı sözler* ve hitaplarda bulunmalıdır”; tabip, “sual ve cevapta onlarla en şefkatli yolu tutar zira sarf olunan *nice sözler vardır ki, onlar hastanın nezdinde cennet ırmağından ve çeşmesinden lezzetli sudan daha lezzetli gelir*; hastanın *tatlı söze ihtiyacı* daha çoktur.”²³



Resim 4: İstanbul'da Süleymaniye Darüşşifası (1557)

19 Abbas Vesim, *Düstürü'l-Vesim*, v. 499b, 501b, 510a; Emir Çelebi, *Enmûzecü'r-Tıbb* (1624), (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih No. 3530.), v. 263a.

20 Haseki Sultan, Hafsa Sultan, Nurbanu Sultan Vakfiyeleri.

21 Mukbilzâde Mü'mîn, *Miftâhü'n-Nûr*, v. 93b.

22 Abbas Vesim, *Düstürü'l-Vesim*, v. 502b.

23 Haseki Sultan, Hafsa Sultan, Nurbanu Sultan, Sultan Ahmet Vakfiyeleri.

Tıp metinlerinde hekime yapılan vasiyetlerde de ölçülü güler yüzlülük önem verilen faziletlerdendir. “Tabip güler yüzlü olmalı, hastayı neşelendirmeli; tedavi eden kardeşlere gerektir ki güler yüzlü olsunlar; cerrah güler yüzlü gerektir”²⁴ gibi ifadeler sıkça zikredilir. Hastaya asık yüzle ve kötü sözle muamele eden hekimin hasta sağlığına zarar vereceği kabul edilir. Darüşşifa vakfiyelerinde, “tabip hiçbir vakit hastaları somurtkan, asık suratlı bir yüzle karşılamaz, az da olsa hiçbir zaman hastalara ürküntü, korku ve nefrete sebep olacak söz söylemez, çünkü *bazen fena ve haşin sözler hasta üzerinde devası olmayan bir dertten daha ziyade etkili olur*” gibi ifadelerle hekimlikte istenmeyen fiiller belirtilir.²⁵

Tedavinin yararını artırmak için hekimin hastanın maneviyatını yüksek tutmasını sağlayacak şekilde davranması beklenir. Bu dönemde, “nefis beden üzerinde etkili olduğundan beden mizacı nefsin ahlakına tâbîdir” görüşü hâkimdir. Beden ve zihin arasındaki ilişkinin sağlığa etkisi sebebiyle kötü muamelenin ve kötü haberin hasta sağlığını kötü etkileyeceği düşünülür. Mesela, Mîr Sâlih bin Havâbîn, “Tabibe gerektir ki, bir hastaya varınca her zaman güler yüz göstereşin, hasta ölümlü dahi olsa yüzünü gözünü devirmesin, hatırını hoş tutsun. Öyle bir korkacak durum yoktur diye *teselli etsin*. Her ne çeşit ilaç etmeli ise tarif edip *‘hemen bunu istimal ettiğin gibi şifa müyesserdir’* diye mizacına hoş gelir cevaplar versin, yas gelir hareket etmesin.”²⁶ Mustafa Hâmî de, “Her şeyde ümitsizlik insanı karamsarlığa ve

ıstıraba düşürdüğü gibi, kendisinde ümitsizlik halini duymaması için tabibin vereceği ilaçtan fazla göstereceği kolaylıklar ve teselli edici sözler hastaya pek büyük ilaçtır. Bunun aksine hastalara soğuk ve yabancı gibi bakılması, onları ümitsizliğe düşürecek hareketlerde bulunulması ölüm zamanlarını yaklaştırır” sözleriyle şifadan ümidi kesmemenin sağlığa olumlu etkisini ve ümidin önemli bir değer olduğunu anlatır.²⁷

5. Hastaya Bütüncü Yaklaşımı Besleyen Ahlak Değerleri

Darüşşifa vakfiyelerine ve tıp metinlerindeki vasiyetlere göre hekimlikte gözetilmesi gereken ahlak değerleri hekimin *şahsiyeti* ve *hastasıyla ilişkisi* çerçevesinde ele alınır. Ahlak değerleri gözetilmediğinde hastaya bütüncü yaklaşım sağlanamayacaktır. Dürüstlük, şefkat ve merhamet, kanaatkârlık ve alçakgönüllülük en çok vurgulanan değerlerdir.

Dürüstlük

Hekimlikte dürüstlükten kastedilen en başta doğru tıbbi bilgi ve doğru tıbbi uygulamadır. II. Beyazıt ve Süleymaniye vakfiyelerinde, “tabipler kendilerine verilen hizmetlerde *doğru yolu tutup* güveni kötüye kullanmaktan sakınacak, sorumluluklarındaki hizmeti imanla, esirgeyerek yerine getirecekler” şartı bulunur. İbrâhim b. Abdullah, “her cerrahın *ilmi dürüst* gerektir, ta ameli *dürüst* ola” demiştir.²⁸ Hekimler tıbben geçerli tedavi yöntemlerini kullanmalıdır.

Dürüstlük, hekime ve tıba güven açısından çok önemlidir. Mesela, Abbas Vesim, “tabip olmak isteyen kimsenin sözlerinin tesirli, *istişaresinin doğru* olması gerektir; hekim bu gibi sıfatlara sahip olursa halk da onun

24 Sırayla bkz. Emir Çelebi, *Enmûzec-i Tıb*, v. 263a; Ahmed bin Bâli Fakih, *Tercüme-i Hâvî*, v. 295b; İbrâhim b. Abdullahü'l-cerrâh, *Alâim-i Cerrâhîn* (911/1505), (İstanbul: CTFTM, No. 125), v. 2b-3a; Abbas Vesim, *Düstûrü'l-Vesim*, v. 503a, 505b.

25 Haseki Sultan, Hafsa Sultan, Nurbanu Sultan, Sultan Ahmet Vakfiyeleri.

26 Mîr Sâlih Bin Havâbîn, *Risâle fi't-Tıb li-Mîr Sâlih*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2038), v. 3a.

27 Miralay Mustafa Hâmî, *Menâfiü'l-İnsân*, (İstanbul: Tophane-i Amire Matbaası, 1284/1868), I: 106.

28 İbrâhim b. Abdullahü'l-cerrâh, *Alâim-i Cerrâhîn*, v. 2b-3a.

tavsiyelerine ve emirlerine uyar” diye nasihat eder.²⁹ Hayrullah Efendi, “tabip olacak kimse sözünde ve işinde doğru olmalıdır. Zira sözünde ve işinde doğru olmazsa halkın emniyet ve itimadı kalmaz” ifadesiyle doğruluğun tıbbı ve hekime sağladığı güven unsuru üzerinde durur.³⁰

Şefkat ve Merhamet

Şefkatli ve merhametli olmayan bir hekim hastasını tanımak ve ona yardım etmek için yeterince gayret göstermeyecektir. Bu sebeptendir ki, hasta tedavisiyle meşgul olacak kişilerin şefkatli ve merhametli olmaları şart koşulmuştur.

Edirne Darüşşifasına “üç şefkatli tabip (*tabib-i şefik*) tayini” şart kılınmıştır. Diğer darüşşifa vakfiyelerinde de tabip, “*merhametli ve şefkatli* olmalı; hastalara *şefkatle, esirgeyici, koruyucu* kanatlarını indirip gerer; onların üzerine içten yardım ve *himaye* kemerlerini sarar, hastaların başlarını *merhamet* gölgesi altına alarak onları daima *şefkatle*, hallerini *hürmetle* karşılar” olmalı denerek göreve tayinde bu erdemlere sahip olunması şart koşulmuştur.³¹ Nurbanu Sultan Vakfiyesinde cerrahlar için de “*şefkat ve merhamet* hisleriyle mütehassıs olacaklar” şartı öngörülmüştür.

Tıp metinlerinde benzer ifadeler bulunur. Mesela, İbn-i Şerif, “hekim hastaya gittiği zaman dine, insaniyete, emniyet ve *şefkate ait şartları* yerine getirmeli”;³² Emir Çelebi ve Abbas Vesim, “tabip *merhametli olmalı*, hastanın ıstırabını gördüğü zaman tedavisine *süratle ve dikkatle* koyulmalı”³³ diye

yazarlar. İbrahim b. Abdullah, “*cerrah şefkatli* gerektir”;³⁴ Salih bin Nasrullah, “*eczacı (ispençiyar)* fakirlere *şefkatli*”³⁵ olmalı diye diğer sağlık mensuplarına da benzer vasiyette bulunurlar.

Kanaatkârlık

Hekimlikte en önemli hususlardan biri mesleğin maddi dürtülerle yürütülmemesi gereğidir. Hekimin kanaatkâr olması öngörüsü, hastaların ücretsiz tedavi edildiği darüşşifa vakfiyelerinde yer almayan, tıp metinlerinde ise sık rastladığımız vasiyetlerdendir. Mesela, Hacı Paşa, tabip “eline ihsan olarak verilen şeye *kanaat etmeli*”;³⁶ Emir Çelebi, “tabibin ilaçtan maksadı mal olmamalı, hatta ahiret sevabı şudur ki, eğer kudreti varsa kendi malından sarf etmeli”³⁷ diye vasiyette bulunur.

Nidâî, “*tamahkâr olma*, hakkına razı ol; bu geçici dünyaya düşkün olma sakın; gideceğin yeri, ahireti düşün; doğrudan ayrılma, sonra ağlar sızlarsın”³⁸ diye hekime nasihat eder. Abbas Vesim, tabip, “*kazandığına kanaat ede*, yani sattığı nesneden hâsıl olan ve tedavide kullandığı ilaçlar ve tabiplik ücreti düşüncesiyle verilen meblağda sözü edilen miktar ne ise ana *kanaat eyleye*” şeklinde vasiyette bulunur.³⁹ Salih bin Nasrullah da, *eczacı (ispençiyar)* “*zengin olup fakirlere kanaat sahibi olmalı*”⁴⁰ diyerek sağlık mes-

29 Abbas Vesim, *Düstürü'l-Vesim*, v. 497b.

30 Hayrullah Efendi, *Makâlât-ı Tıbbiyye*, 146.

31 Haseki, Hafsa Sultan ve Nurbanu Sultan Darüşşifaları Vakfiyeleri.

32 İbn-i Şerif, *Yâdigâr*, (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fatih 3647), v. 58a, 59.

33 Emir Çelebi, *Enmüzeci't-Tıbb*, v. 263a; Abbas Vesim, *Düstürü'l-Vesim*, v. 499a, 503b.

34 İbrahim b. Abdullahü'l-cerrâh; *Alâim-i Cerrâhîn*, v. 2b-3a.

35 Salih bin Nasrullah, *Akrabadin* (1740), (Ankara: Millet Ktp., No. 28). Bkz. A. Süheyl Ünver, *Türk Eczacılık Tarihine Bir Nazar*, (İzmir: İzmir Karataş Eczacılık Özel Yüksekokulu Yayını, 1971), 8-9.

36 Hızır bin Ali el Hattâb (Hacı Paşa), *Kitabu's-Şifa ve'l-Eskam* (783/1381), (İstanbul: Süleymaniye Ktp., AY, Ayasofya 3667), v. 276a.

37 Emir Çelebi, *Enmüzeci't-Tıbb*, v. 262b-263a.

38 Kaysûnîzâde Nidâî. *Menâfiü'n-nâs* (974/1566), (İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Müzesi, No. 112), v. 108b.

39 Abbas Vesim, *Düstürü'l-Vesim*, v. 504 a-b.

40 Salih bin Nasrullah, *Akrabadin*.

leğinin kazanç kapısı olarak görülmemesi gerektiğini vurgular.

Alçak Gönüllülük

Alçak gönüllülük hekim için önemli bir erdem sayılırdı. Emir Çelebi'ye göre hekim daima "Nefsinin cahil, hakir ve fakir olduğunu düşünerek meydana gelen tesirleri kendi ilmine ve hünerine ilave etmemeli, kendine kudret vehmetmemeli, *sanatına mağrur olmamalı*, her ne olursa Allah'ın lütfunu kendisine yardımcı bilmelidir. Hastanın yanında gururlu ve *kibirli bir tavır takınmamalı*, hatta gönlünü almalı ve hatırını hoş etmelidir." Bununla birlikte Emir Çelebi, hekimin vakarlı olmasını da gerekli görür.⁴¹ Abbas Vesim de hekime, "kendi istidadına *mağrur olmaya*"⁴² vasiyetinde bulunmuştu. İbrâhim b. Abdullah, "Ve dahi cerrah üstat kavlince yürüye, cerrah *kendini alçak tuta*"⁴³ diye ustaya saygıyı da bu bağlamda ifade eder.

Alçak gönüllülük neden üstün bir ahlak değeri idi?

Şifayı Veren Allah (Ya Şâfi)

Her ne kadar tıp kitaplarında hastalıklar maddi sebeplere, mesela vücuttaki unsurların dengesizliğine bağlansa da hastalığı ve dermanı verenin Allah olduğu inancı hâkimdir. Bu bağlamda hekim Allah'ın vekilidir. Şeyhî, şöyle anlatır: "Ey Alîm (her şeyi bilen, Allah) her derdi veren sen olunca senden lütuf ve inayet olmadıkça, bütün insanlar Lokman olsa âciz kalır."⁴⁴

Nidâî, asıl şifa verenin Allah olduğunu nazımla ifade eder:

41 Emir Çelebi, *Enmüzeci't-Tıbb*, v. 263a.

42 Abbas Vesim, *Düstürü'l-Vesim*, v. 507b.

43 İbrâhim b. Abdullah'ı'l-cerrâh, *Alâim-i Cerrâhîn*, v. 2b-3a.

44 Şeyhî, *Kenzü'l-Menâfi' fi Ahvâli'l-Emzice ve'l-Ta-bâyi'* (15. yy.), (İstanbul: CTFTM, No. 316/2), v. 29b.

*Dime kim sağaltıdım ben fülânı
Eger idersen gerçektür yalanı
Viren derdi Hudâ, dermân anındur
Ne dilerse ider, ferman anındur.*⁴⁵

Şifayı veren Allah'a dua edilmelidir, çünkü şifa ondandır. Bu sebeple Emir Çelebi, "Tabip olan kimse Allah'ın yardım edeceğine inanmalı" der.⁴⁶ Abbas Vesim de, "bir tabip, 'ilacım şifa vermekten geri kalmasın, uğraşmam beyhude yabana gitmesin' derse duayı kırâata devam ede. Lakin şu itikat ile ola ki hastalıklara şifayı ancak Cenab-ı Hak verir, hastalığı ve sağlığı yaratan O'dur" diye nasihat eder.⁴⁷

Hastanın hayatını kurtarmaya ve onu yaşatmaya gayret eden hekimin, nefesiyle ölüyü bile diriltten şifa verici Hz. İsa'yı örnek alması beklenir. Mesela, Mukbilzâde Mü'mîn, "*İsa nefesi gibi hayat-bahş olup ruhları çoğalta*" ifadesiyle ömür artıran, hayat veren olmayı hekime nasihat eder.⁴⁸ "*Tabib ola İsa duâli*" diyen Nidâî ise nazım ile "bir elin hayır için açık olsun, nerede düşkün varsa onu gözet; hasta, fakir hatta dilenci bile olsa onu tedavi etmek gerekir; böyle olursan insanların hayırlısından olursun, emin ol, *Hz. İsa nefesli olursun*" diyerek hekime vasiyette bulunur:

*Bir elin hayr için ola küşâde
Gözet her kande kim varsa uftâde
Fakîr-i derdmend ger gedâdur
Marîz olsa devâ etmek revâdir
Olursan böyle hayru'n-nâsdansun
Mukarrer bil Mesîh-enfâsdansun*⁴⁹

Gönlün Şifası

Tıp metinlerinde hekime nasihatlerde öyle ifadeler bulunur ki, hastanın beden rahatsızlığının psikolojik ve sosyal durumuyla bir

45 Nidâî, *Menâfiü'n-nâs*, v. 108b.

46 Emir Çelebi, *Enmüzeci't-Tıbb*, v. 262b.

47 Abbas Vesim, *Düstürü'l-Vesim*, v. 503b-504a.

48 Mukbilzâde Mü'mîn, *Miftâhü'n-Nür*, v. 93b.

49 *Enfâs-ı Mesîh*: Hz. İsa'nın can bahşeden-ölüleri diriltten nefesleri. Bkz. Nidâî. *Menâfiü'n-nâs*, v. 108ab.

bütün olarak dikkate alınması gereği açıkça belirtilir. Hastanın bütüncü yaklaşımla tedavi gereğini, “hastanın *gönlü, kalbi, hatırı* hoş edilmeli” gibi ifadelerde buluyoruz.

Ahmed bin Bâlî, “tabip bütün kuvvetini hastanın sağlık bulmasına sarf etmesi ve hastalığın sona erdiğini müjdelemesi, *kalbine kuvvet vermesi, ‘sağlık bulmana az kaldı’* diye maneviyatını yükseltmesi lâzımdır ve yine *hastanın kalbinden* bu vefasız dünyanın dertlerini gidermeli, yüksek himmetli olmalı (Allah’a yönelip azmetmeli) ve tedavide samimiyet ve kardeşlikle ilaç yapmalı”⁵⁰ diyerek nasihat eder. Tabip, “*hastanın gönlünü almalı, hatırını hoş etmeli*” diyen Emir Çelebi’ye göre, “eğer tabibin ruhi ilimlerle aşinalığı varsa ruhi ilaçlar cismi ilaçlardan daha üstün ve âlâdır.”⁵¹ İbn-i Şerif de gönlün şifasından şöyle söz eder: “*Bütün hastalıklarda hastanın gönlünü hoş tutmalı, maneviyatını yüksek tutmağa gayret etmelidir. Her ne şekilde olursa olsun üzüntü ve sıkıntıdan uzak bulundurulmalıdır. Bazısını dostlarıyla ve iyi kimseleri yanına getirerek gönlünü hoş etmelidir.* Böylece hasta memnun olur ve maneviyatı düzelir.”⁵²

Bedenen hastalananın gönlünün de hastalandığı ve gönlün şifasının gereği darüşşifa vakfiyelerinde de yer alır. Tıbbi uygulamalar bir takım işi olduğundan, sadece hekimin söz ve davranışının değil, sağlık camiasının bütünüyle hastaya iyi veya kötü etkisi olacağı bilindiğinden darüşşifa vakfiyelerinde diğer hastane mensuplarına da benzer şartlar koşulur. Mesela Fatih ve Süleymaniye vakfiyelerinde hastabakıcılar (*kayyûm*) için, “kaza ve keder ocağında *gönlü yanmış, âdeta ebedî hayat suyu kâsesinin iltifatını gözleyen hastaların yiyip içeceklerini, şerbetlerini huzurlarına getirip tatlılıkla, yumuşaklıkla*

hastaların önüne koyup yedirecekler” ifadesi yer alır. Fatih vakfiyesinde, hastabakıcının “hastanın giyeceklerini, odasını temizleyen, etrafa serinletici su serpmekle hastanın *gönlü tozunu*, karamsarlığını gideren kişi” olması şart koşulur. Yine Fatih vakfiyesi aşçılar (*tabbâh-ı taâm*) için, “hayat kuvvetini beslemesi için yemek pişirip getirecek, hastanın yaralı, *perişan gönlünün hoş edilmesi için pek çok çalışacaktır*” koşulunu getirmiştir.

Müzikle tedavi de gönlün tedavisiyle hastayı şifaya kavuşturmayı hedefler. 17. yüzyılda Evliya Çelebi, *Seyahatname*’sinde Fatih Darüşşifasında hastaların ve divanelerin rahatsızlıklarını defetmek için bir saz heyetinin (*mutribân*) ve şarkı söyleyenlerin (*hanendegân*) tayin edildiğini yazar. Evliya Çelebi Edirne’de II. Bayezid Darüşşifasındaki müzikle tedavi konusunda da şunları yazmıştır: “Hastalara şifa ve dertlilere deva, divanelerin *ruhuna gıda ve def’-i sevda*⁵³ olmak için on adet hanende ve sazende hastalara ve deli biraderlere fasıl çalarlar.”⁵⁴

XVII. yüzyılın Osmanlı hekimlerinden Şuûrî (ö. 1693) *Ta’dilu’l-Emzice*’sinde konuya şöyle değinir: “Eski zamanlarda ülkelerde ve şehirlerde bulunan bimarhanelerin vazifeli ve rütbeli sazendeleri bulunup, boynu bükük hastalar, *gönlü yaralılar* ve mecnunlar sazların ses ve sedalarıyla tedavi edilip herkesin haline uygun saz çalınırdı. Malum ola ki, *ömrü artıran sesleri ve gamı uzaklaştıran nağmeleri dinlemek ekseri mizaca faydalı, içteki hastalıkları ve vücuttaki ağrıları gidericidir.*”⁵⁵

50 Ahmed bin Bâlî Fakih, *Tercüme-i Hâvî*, v. 295b.

51 Emir Çelebi, *Enmûzecü’t-Tıbb*, v. 262b - 263a.

52 İbn-i Şerif, *Yâdigâr*, v. 58a, 59.

53 Def’-i sevda: Hıtlar nazariyesine göre vücutta bulunan dört unsurdan biri olan sevda fazlalığının insanın ruh halini bozduğundan vücuttan temizlenmesi öngörülür.

54 Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi 1. Kitap*, haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1996); *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi 3. Kitap*, haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1999).

55 Şuûrî, *Ta’dilu’l-Emzice* (1088/1677). (İstanbul: CT-FTM, No. 279), v. 199.



Resim 5: Hekimbaşının, 1389'da yaralanıp şehit düşen Sultan I. Murad'ın nabzını tutarken tasviri (Seyyid Lokmân, *Hünernâme* (1584), Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine 1523, v. 94a)



Resim 6: Edirne II. Beyazıt Darüşşifasında akıl hastalarının tedavisini temsil eden minyatür (Nil Sarı tasarımı)

Abbas Vesîm, “Seslerin uyumu ve uygun nağmeler bir araya getirilip musiki gereği gibi yapılsa o nağmede bir tesir vardır ki onunla nice ilaçtan ümit kesilen hastalara deva olduğu, yani beğenilen nağmeleri dinleyip şifa bulduğu yazılmış ve söylenmiştir...” diyerek gönül tedavisinin gücünü ifade eder.⁵⁶

Tıpta modernleşme öncesinde hasta gönlünün hoşnut edilmesine verilen önem 19’uncu yüzyılın pozitivist yaklaşımıyla birlikte değer kaybetmiştir. Bu değişimi, aynı konuya iki farklı yaklaşımın sergilendiği iki örnekle gösterebiliriz. Mesela, 18’inci yüzyıl ortalarında Abbas Vesîm “devamlı ilaç almaktan

hastada meydana gelen hoşnutsuzluğa çok ehemmiyet vermemek, o üzüntüden dolayı hastalığın artması ihtimali olduğundan, sakıncalıdır. Bu hususun hastanın ruhundaki tesiri inkâr edilemez. Hulasa bu mevzuda çok hassas davranmak gerektir”⁵⁷ derken, bir asır sonra Hayrullah Efendi, “Hekim hastaya merhametinden ilâç vermekten çekinmemeli, *hastanın o ilacı içmek istememesine aldırma-yarak fennin icaplarını yerine getirmelidir. Hastaya acıdığı için ilaç vermekten çekinirse hastalığın artma ihtimali bulunabilir. Bu da hekimin ününü azaltır.*”⁵⁸

57 age. v. 498a.

58 Hayrullah Efendi, *Makâlât-ı Tıbbiyye*, 142.

56 Abbas Vesîm, *Düstürü’l-Vesîm*, v. 506a.

6. Sonuç

Hastaya bütüncü yaklaşım hastalığın teşhis ve tedavisine yardımcı olacağı gibi hastanın hoşnut kalmasına da katkıda bulunur. Eğer sağlık mensubu erdemli bir kişiliğe sahipse, bütüncü yaklaşıma doğal bir eğilimi olacaktır. Hastaya bütüncü yaklaşım erdemli kişiyi yormazken, ödev olarak yapıldığında külfet haline dönüşebilir. Bu bağlamda, yetkin öğretim üyelerince tıp fakültelerinde verilecek tıp etiği eğitim ve öğretimi yararlı olacaktır.

Avrupa’da etkin olan hekim ahlakı çerçevesinde Türkiye’de 19’uncu yüzyılın son çeyreğinden 20’nci yüzyılın son çeyreğine dek hasta-hekim, hekim-hekim, hekim-kurum ilişkilerinde hekimin ödev ahlakı (*deontoloji*) gözetilmiş, sağlık mensubunun kişiliği (erdemler ahlakı) geri planda kalmıştır.⁵⁹ 21’inci yüzyılda yeniden sağlık mensubunun kişilik özelliklerinin tıbbi uygulamalardaki başarıya etkisi tartışılmaktadır.

Kaynaklar

- Abbas Vesîm. *Düstûru’l-Vesîm fî Tıbbı’l-Cedîd ve’l-Kadîm* (1161/1748). İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, No. 947. 494a-512b.
- Ahmed bin Bâli Fakih. *Tercüme-i Hâvî fi’l-İlmi’t-Tib*. İ.Ü. Nadir Eserler Ktp., T. Y., No. 190. v. 295b.
- Emir Çelebi. *Enmûzeczü’t-Tıbb* (1034/1624). İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih No. 3530. 4a, 262b-263a.
- Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi I. Kitap*. Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1996.
- . *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi 3. Kitap*, Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 1999.

59 Nurican Efendi, *Précis de Déontologie Médicale, Cours Élémentaire Professé à l’École Impériale de Médecine*, (Constantinople, 1877).

Gevrekzâde Hasan. *Risâle-i Kiyâfetnâme (Firâsetnâme)*. İ.Ü. Nadir Eserler Ktp., T. Y., No. 2695. v. 3.

Gökbilgin, M. Tayyib. *XV-XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livası; Vakıflar-Mülkler-Mukataalar*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., 1952.

Hacı Paşa Hızır bin Ali el Hattâb. *Kitâbü’ş-Şifâ ve’l-Eskâm* (783/1381). İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, A.Y., Ayasofya 3667. 276a.

Hayrullah Efendi. *Makâlât-ı Tibbiyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1259/1844.

İbn-i Şerîf. *Yâdigâr* (825-832/1421-1428). İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3647. 58ab-59ab.

İbrâhim b. Abdullah, *Alâim-i Cerrâhîn* (911/1505). İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Müzesi, No. 125. 2b-3a.

Kaysûnîzâde Nidâî. *Menâfiü’n-nâs* (974/1566). İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Müzesi, No. 112. 108ab.

Kürkçüoğlu, Kemal Edib. *Süleymaniye Vakfiyesi*. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1962.

Miralay Mustafa Hâmî. *Menâfiü’l-İnsân I*. İstanbul: İstanbul Tophane-i Amire Matbaası, 1284/1868.

Mîr Sâlih bin Havâbîn. *Risâle fi’t-Tib li-Mîr Sâlih*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2038. 3a.

Mümîn İbn Mukbil Sinobî (Mukbilzâde Mü’min). *Miftâhü’n-Nûr ve Hazâinü’s-Sûrûr* (846/1442). İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye No. 1034/4. 93ab.

Salih bin Nasrullah. *Tercüme-i Akrabadin-i Cedid* (1740). Ankara: Millet Ktp., No. 28.

Sarı, Nil. “Toptaşı Nurbânû Valide Sultan Darüşşifası” *I. Türk Tıp Tarihi Kongresi (17-18 Şubat 1988 İstanbul) Kongreye Sunulan Bildiriler*. 169-177. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarihi Kurumu Yay., 1988.

—. *Osmanlılarda Tıp Ahlakı*, Ankara: T.C. Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2015.

- Şeyhî. *Kenzu'l-Menafi' fi Ahvali'l-Emzice ve'l-Ta-bayi'* (15. yy.). Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Müzesi, No. 316/2. v. 29b.
- Şuûrî. *Ta'dilu'l-Emzice* (1088/1677). İstanbul: Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Müzesi, No. 279. v. 199.
- Taşkıran, Nimet. *Haseki'nin Kitabı*. İstanbul: Haseki Hastanesi Kalkındırma Derneği, 1972.
- Türk Vakfiyeleri No.1. *Fatih Mehmet II Vakfiyeleri*. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı Türk Vakfiyeleri, 1938.
- Ünver, A. Süheyl. *Türk Eczacılık Tarihine Bir Nazar*. İzmir: İzmir Karataş Eczacılık Özel Yüksekokulu Yayını, 1971.
- Yörükoğlu, Nihad Nuri. *Manisa Bimarhanesi*. İstanbul: İÜ Tıp Tarihi Enstitüsü Yay., 1948.

Modern Dünyada Mânevî Sürdürülebilirlik: Tasavvuf Perspektifinden Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri

*Spiritual Sustainability in the Modern World:
The Sustainable Development Goals from Sufi Perspective*

Nevzat TARHAN*

Özet

Tasavvuf ve kalite kontrol kavramları, her ne kadar birbirlerinden bağımsız gibi görünse de, Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri (SKH) benzeri evrensel refahı amaçlayan programlar perspektifinden değerlendirildiğinde aslında anlamlı bir bütünlük sergilemektedir. 2015 yılında kabul edilen ve yoksulluğun sona erdirilmesi, gezegenin korunması ile tüm insanların barış ve refah içinde yaşamasını amaçlayan Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri ile tasavvufi prensipler arasında doğrudan bağlantılar kurulabilmektedir. Örneğin, kalkınma hedefleri arasında yer alan “Yoksulluğa Son” hedefi, tasavvuftaki kanaatkârlık, paylaşım ve israfı önleme gibi değerlerle desteklenebilir. Benzer şekilde, “Eşitsizliklerin Azaltılması” hedefi, tasavvufun tüm insanları eşit ve potansiyel olarak mükemmel gören insan anlayışıyla doğrudan örtüşmektedir. Bu bağlam, Üsküdar Üniversitesinin SKH doğrultusundaki çalışmalarıyla da uyumludur. Bu yazıda, “Açlığa Son”, “Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar”, “İklim Eylemi”, “Su Altındaki Yaşam”, “Karada Yaşam” ve “Cinsiyet Eşitliği” gibi diğer hedeflerin tasavvufi prensiplerle olan doğrudan ilişkileri incelenecektir. Bu çerçeve, sürdürülebilir kalkınmanın başarılmasında geleneksel bilgelik ile modern kalite ve yönetim anlayışlarının nasıl sinerji oluşturabileceğini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri, bütüncül refah, bütüncül adalet, bütüncül toplumsal denge.

* **ORCID:** 0000-0002-6810-7096. Prof. Dr., Kurucu Rektör, Üsküdar Üniversitesi Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim Dalı,
E-mail: nevzat.tarhan@uskudar.edu.tr

Geliş Tarihi: 01.08.2025

Kabul Tarihi: 18.08.2025

Yayın Tarihi: 30.11.2025

Atıf Bilgisi: Nevzat Tarhan, “Modern Dünyada Mânevî Sürdürülebilirlik: Tasavvuf Perspektifinden Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 4, 2 (2025): ss. 130-136.



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

Abstract

The concepts of Sufism and quality control may appear independent from one another, but, they in fact demonstrate a meaningful coherence when evaluated from the perspective of initiatives aimed at universal welfare, such as the United Nations Sustainable Development Goals (SDGs). Direct correlations can be established between the principles of Sufism and the Sustainable Development Goals, which were adopted in 2015 with the aims of ending poverty, protecting the planet, and ensuring peace and prosperity for all people. For instance, the goal of “No Poverty” among the development objectives can be reinforced by Sufi values such as contentment, sharing, and the prevention of waste. Similarly, the goal of “Reduced Inequalities” aligns directly with the Sufi conception of the human being, which views all people as equal and potentially perfect. This context is also consistent with the attempts of Üsküdar University in line with the SDGs. This article will examine the direct relationships between other key goals—such as “Zero Hunger,” “Peace, Justice and Strong Institutions,” “Climate Action,” “Life Below Water,” “Life on Land,” and “Gender Equality”—and Sufi principles. This framework is significant for demonstrating how traditional wisdom and modern quality and management understandings can create a synergy in achieving sustainable development.

Keywords: Sufism, the United Nations Sustainable Development Goals, holistic well-being, holistic justice, holistic balance.

1. Giriş

İlk bakışta tasavvuf ve kalite kavramlarının bir arada ele alınması bir çelişki gibi görünebilir. Ancak, derinlemesine incelendiğinde bu iki alanın birbirini nasıl mükemmel bir şekilde tamamladığı ve ortak hedeflere nasıl hizmet ettiği anlaşılacaktır. Bunun somut bir örneğini Birleşmiş Milletler tarafından yoksulluğa son vermek, gezegeni korumak ve insanların barış ve refah içinde yaşamasını sağlamak üzere 2015 yılında kabul edilen Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri (SKH) çerçevesinde bulmak mümkündür. Söz konusu hedefler ile tasavvufî düşüncenin benimsediği birçok prensip arasında doğrudan bir ilişki kurulabilir. Örneğin, SKH içerisinde tanımlanan ilk hedef olan Yoksullukla Mücadele, tasavvuftaki îsar kavramı ve kanaatkâr ve paylaşımaya yönelik bir yaşam benimseme ilkesi ile birlikte ele alındığında Kur’ânî bir emir olan (A’râf 7/31) aşırı tüketimin ve israfın azaltılmasına katkıda bulunabilir. Aynı biçimde, SKH’nin onuncu hedefi

olan Eşitsizliklerin Azaltılması konusuna, tasavvufun insan tasavvuru perspektifinden bakmak olasıdır. Buna göre insan, Hakk’ın sûreti (*Imago Dei*) olması hasebiyle diğer mevcudâta nazaran kemalât sahibidir ve bu yetkinlik her insanda bilkuvve mevcuttur. Bu anlamda insanlar arasında herhangi bir fark yoktur.

Tasavvuf ve kalite arasındaki bu bütünleşme, üniversitemizin Birleşmiş Milletler’in Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri (SKH) doğrultusundaki çalışmalarıyla da somut bir şekilde örtüşmektedir. Bu yazıda, Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri’nden “Yoksulluğa Son” (SKH 1), “Açlığa Son” (SKH 2), “Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar” (SKH 16), “İklim Eylemi” (SKH 13), “Su Altındaki Yaşam” (SKH 14), “Karada Yaşam” (SKH 15) ve “Cinsiyet Eşitliği” (SKH 5) başlıkları altında yer alan amaçların tasavvufî prensiplerle doğrudan ilişkilerine değinilecektir.

2. Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri (SKH) ve Tasavvuf: Beklenmedik Bir Uyum

Birleşmiş Milletler'in belirlediği 17 Sürdürülebilir Kalkınma Hedefi etiketi, küresel ölçekte refahı hedeflemektedir. Dünya genelinde yaklaşık 2.500 üniversitenin başvurduğu bu etiketlerden Türkiye'den 41 üniversite başvuruda bulunmuş olup, vakıf üniversiteleri arasında ise bu sayı 11'dir. Üsküdar Üniversitesi, bu süreçte vakıf üniversiteleri arasında birinci sırada yer alarak vizyon ve misyonunu taçlandırmıştır.

İlginç olan, bu 17 etiketin yarısından fazlasının temel değerlerinin doğu bilgeliğinden ve tasavvuftan besleniyor olmasıdır. Her iki yaklaşımın da ortak hedefi; bütüncül refah, bütüncül adalet, bütüncül barış ve bütüncül toplumsal dengeyi sağlamaktır.

3. Tasavvuf ve SKH'lerin Ortak Paydaları

Bütüncül Refah ve İnsan Odaklılık: SDG'ler, "Yoksulluğa Son" (SKH 1) ve "Açlığa Son" (SKH 2) gibi etiketlerle küresel ölçekte insan onuruna yakışır yaşam koşulları yaratmayı hedeflerken, tasavvuf da "yaratılanı yaratanı ötürü sevmek" ilkesiyle aynı amaca hizmet eder. Tasavvuf, fakire, muhtaca yardım etmeyi bir ibadet olarak görür. Bu, maddi çıkar beklemeden, manevi bir ödül (ölüm ötesi ödül) motivasyonu ile hareket etmeyi sağlar ve insanın biyolojik bir zaafı olan ödül sistemini olumlu bir yöne yönlendirir. Bu yaklaşım, sadece dünyevi ödüllerle motive olan yaklaşımların ötesine geçerek bireyin sosyal sorumluluk projelerine daha içsel bir motivasyonla dahil olmasını sağlar.

Günümüzde sosyal bağlar zayıfladığı için insanlar yardımsız ve korumasız kalıyor. Oysa toplum sadece güçlü ve sağlıklı bireylerden oluşmuyor. Hastalar, zayıflar, yaşlılar,

çocuklar, özürllüler sosyal yapının üretmeyen katmanlarıdır ve ancak yardımlaşma kültürü ile bu kişilere çıkar beklentisi olmadan yardım edilebilir. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin *Mesnevî*'sinde geçen "Cömert Şeyhin Hikâyesi" bencil olmanın, toplum üzerindeki menfî etkileri ve yardımlaşma kültürü hakkında tefekkür etmemizi sağlayan mükemmel bir kıssadır. Hikâyeye göre;

Cömert bir şeyh vardı. Büyük miktarlarda borçlanır, yoksullara dağıtırdı. Yine borç ile bir tekke yaptırdı, malı mülkü neyi varsa Allah yoluna vermişti. Allah da onun borçlarını ödemesini sağladı. Şeyh böylece hayatını sürdürdü, hep borç aldı ve yoksullara dağıttı. Ömrünün sonuna erdi. Hastalandı. Borçlu olduğu kişiler gelip etrafında toplandılar. Hepsini üzgün ve umutsuzdu. Şeyh onlara, "Allah'ın beş yüz dinar bulmaya gücü yetmez mi sanki?" diyordu. O sırada dışarıdan helva satan bir çocuğun sesi geldi. Şeyh, hizmetçisine bütün helvaları gizlice gidip satın almasını söyledi. "Alacaklılar helvayı yiyince belki acı acı bakmaktan vazgeçerler" diye düşündü. Hizmetçi gizlice gidip çocuğun bütün helvasını yarım dinara aldı. Getirip Şeyh'in önüne koydu... "Buyurun" dedi Şeyh alacaklılara. "Şu güzel helvayı yiyin."

Herkes helvayı yedikten sonra çocuk da kabını alıp parasını istedi. Şeyh: "Parasını verecek gücüm yok, borç içinde yüzüyorum ben" deyince, çocuk ağlamaya başladı.

"Şimdi ben ustama ne söylerim?!" diye saatlerce ağladı. Bu sırada pek çok kişi çocuğun başına toplanıyordu. Alacaklılar da Şeyh'e kızgındı. "Bize yaptığın yetmiyormuş gibi bu çocuktan ne istedin!" diye çıkışıyorlardı. Şeyh bütün bunların hiçbirisine aldırış etmiyordu. Oraya gelenlerden birkaç akçe toplansaydı çocuğun parası ödenirdi, ama Şeyh'in himmeti buna da izin vermemişti. Hiçkimse çocuğa bir şey vermedi. İkinci vaktinde hizmetçi elinde bir tabakla çıkageldi. Şeyhin halini

duyan bir yüce kişi ona armağan göndermişti. Tabağın bir tarafında beş yüz dinar, bir yanında da yarım dinar duruyordu. Bu kerameti gören herkes feryat edip şeyhten özürler dilemeye başladı. Şeyh onlara: “Bütün söylediklerinizi size helal ettim. Bu tabağın sırrına gelince, onu Allah’tan diledim. O da bana doğru yolu gösterdi. Evet, yarım dinar az bir miktar, ama ele geçmesi çocuğun ağlamasına bağlı. O çocuk ağlamadan merhamet denizi coşup köpürmez” dedi.¹

İyi niyetle, şahsî menfaat peşinde koşmadan yardım etme davranışının erdem olduğunu vurgulayan bu hikâye, aynı zamanda İslâm dininin, kul hakkını daima gözetme prensibini de açıkça ortaya koymaktadır. Kendi menfaatini geri planda tutmanın birinci şart olduğu böylesi durumlarda ikinci şart, uygun yol ve yöntemin bilinmesi ile amaca ulaşılabilmesinin idrakidir.² Duygusal zekanın en önemli göstergelerinden biri olan yardımlaşma yahut dînî tasavvufî literatürde önemle vurgulanan bir kavram olarak diğergâmlık, oturup sadece bir yakarıyla beklemeyi değil, Allah’ın rahmetini çekecek yöntemler aracılığıyla aksiyona geçmeyi gerektirmektedir. Sözü yine Mevlânâ’ya bırakalım:

Duvarların yardımı olmasa evler, ambarlar nereden meydana gelirdi?

Her duvar birbirinden ayrı olsa tavan, havada nasıl olur da direksiz, dayanaksız durur?

Mesnevî, VI, 519

Adalet ve Güçlü Kurumlar: SKH 16 (“Barış, Adalet ve Güçlü Kurumlar”), hukukun üstünlüğünü, ayrımcılığın kaldırılmasını ve her türlü şiddete karşı durmayı vurgular. Bu hedefler, İslamiyet’in ve tasavvufun özünde yer alan “güçlünün zayıfı ezmemesi” ilkesiyle tamamen örtüşmektedir.

1 Nevzat Tarhan, *Mesnevî Terapi*, 22. Baskı, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2022), 225-226.

2 Tarhan, *Mesnevî Terapi*, 226-227.

Teknolojik başarı, insanlığın eski çağlara göre daha zengin olması, insanların egolarının kabarmasına neden oldu. “Tanrı’ya ne gerek var?” diyen insanlar çoğaldı ve bunu bilim adına ifade emeye başladılar. Eski çağlarda değer vermemek ve inançsızlık eğitimsizlikten geliyordu. Bugün bilim ve teknoloji adına dine gerek olmadığı ve hesap vereceğimiz doğüstü güç olmadığı duygusu gelişti. Bireysellik bencillığe dönüştü. “Kuvvetliysem zayıfı yok etmek hakkımdır. Ben özel ve önemliyim, başkası açlıktan ölse bana ne, ben tok olduktan sonra” anlayışı bu kişilerin ego idealleri oldu. Zayıf insan ve milletleri çalıştırıp sırtlarından beslenmek onların doğal haklarıydı.³

Bugün, insanların barış içinde beraber yaşayacağı küresel bir düzen için seküler ahlâkî öğretilerin ve bütün dinlerin uzlaştığı insanî değerlere ihtiyaç vardır. İyilerle kötüler arasındaki mücadeleden küresel ahlâk, şiddet içermeyen kültür, insanlık bilinci, adil ekonomik düzen, paylaşma ahlâkı çoğunluğun kabul ettiği altın standart olmazsa küresel barış sağlanamayacaktır.⁴

İslâm tasavvufu, adaleti Allah’ın sıfatlarından biri olarak görür ve kişiye “nefsine reva görmediğin bir şeyi başkasına yapma” kuralını öğretir. Osmanlı İmparatorluğu’nun Balkanlar’da farklı dinlere gösterdiği hoşgörü ve Yavuz Sultan Selim’in İbn-i Kemal’in uyarısıyla katliamdan vazgeçmesi gibi tarihi örnekler, bu anlayışın pratik yansımalarıdır.

Doğaya Saygı ve Sorumlu Tüketim: SKH’ler 13, 14 ve 15. etiketlerle iklim eylemi, deniz ve kara yaşamının korunması gibi konuları ele alırken, tasavvuf da doğayı bir emanet olarak görme yaklaşımını benimser. *Yarın Kıyamet’in kopacağını bilseniz bile bugün elinizdeki fidanı dikişiniz*⁵ hadisi, toprağa “ana

3 Nevzat Tarhan, *Çağın Vicdanı: Bediüzzaman*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2012), 191.

4 Tarhan, *Çağın Vicdanı: Bediüzzaman*, 189-190.

5 Buharî, el-Edebül-Müfred, 168.

gibi” yaklaşma ve israfı reddetme anlayışı bu uyumun kanıtıdır. Bu bakış açısı, kapitalizmin dünyayı bir mülk gibi görmesinin aksine, insanın dünyada bir emanetçi olduğunu vurgular.

Modern dönemin dünya tasavvurundaki dramatik değişim, bilgi ve bilginin kaynağı konusundaki yaklaşımları da kökünden değiştirmiştir. Bu değişim, insanın aslında kim olduğu, onun doğa ve yaratıcıyla kurduğu ilişkinin mahiyetini de defomasyona uğratmıştır. Gerçekte kim olduğu konusunda kendisini tam bir karmaşa içinde bulan insan, halifelik vasfını unutarak, “efendilik”, “yarı tanrılık” iddialarına sahip çıkmaya başlamış, dolayısıyla çevresiyle kurduğu iletişimde sorumluluk ve idrak sahibi varlık olmak-tan, salt aklî ve rasyonel prensiplerle hareket eden hâkim varlık olma yolunda süratle ilerlemiştir. Bâtınında yaşadığı varoluşuna dair mânevî kriz, onu aslen ait olduğu topraktan uzaklaştırmış, ezeli dostunu kendisine düşman edinmesiyle neticelenmiştir. İşte içinde yaşadığımız zamanın acı bir gerçeği olan iklim krizlerinin en önemli sebeplerinden biri budur. Bu nedenle insanın kendini tanıması, gerçekte ait olduğu yeri bilmesi ve sorumlu varlık olarak davranması hayati önemdedir.

Bugün modernizmin sunduğu özgürlük tanımında “Canının istediğini yap, hoşuna giden ne varsa yap, duvarları yık, zincirleri kır, özgür ol” anlayışı hâkimdir. Oysa özgürlükle sorumluluk arasında bir dengenin olması gerekir. Bu dengeyi modernizm bozmuştur. Çünkü hümanist felsefenin verdiği “Canının istediğini yapmak, eğlenmek senin hakkındır; eğer eğlenmiyorsan, zevklerini tatmin edemiyorsan özgür değilsindir” tarzındaki anlayış, zevkleri kısıtlayan her şeyi, özgürlüğü kısıtlayan bir unsur olarak algılatıyor. Kişi, kendine söylenen her “hayır”ı özgürlüğüne vurulmuş bir ket sanıyor. Sonra da zamanla

toplumla çatışmaya başlıyor ve yalnızlaşıyor. Özgürleşmek isterken mutsuzlaşıyor.⁶

Bu nedenle “İnsanların benden beklediği gibi kurallara uymam özgürlüğüme engel olacak” düşüncesi, toplumdaki vicdanî kurallara, etik ve sosyal kurallara uyma konusunda hoşnutsuzluğa sebep olur. Aslında bunlara uymak insanın davranış ve özgürlüğüne engel değildir. Mevlânâ gibi tasavvuf büyüklerinin, İslam dininin “sorumlu varlık olarak insan” tasavvuru hakkında bize öğrettiği şudur: “Akıl hastası bir insan kendini özgür hissedebildiği halde, sağlıklı bir insanın kendini özgür hissetmesi gerekirken toplumsal kurallara uyarak özgürlüğünün kısıtlandığını düşünmesi yanlıştır. Kendi iç dünyamıza istediğimiz kadar özgürlük verme hakkımız var. Ama kurallara uymaktan ötürü kendimizi kötü hissetmeyelim. Kendimizi iç dünyamızda kontrol edebileceğimiz şeylerle özgür turalım.”⁷

Eğitim ve Bilgiye Erişim: SKH 4, “Nitelikli Eğitim” hedefiyle her bireyin potansiyelini gerçekleştirmesi için eşit fırsatlar sunmayı amaçlar. Tasavvuf, ilmi “kişiyi kendine ve Rabbine yaklaştıran yol” olarak tanımlar ve bireysel öğrenmeyi, içsel farkındalığı ve hal diliyle öğrenmeyi yüceltir. Bu, bilgiye erişim ve potansiyeli gerçekleştirme hedefleriyle paraleldir. “Âlimlerin mürekkebi şehitlerin kanından daha faziletlidir” anlayışı, bilginin ve ilmin yüceliğini vurgular.

İnsanın ne istediğini bilmesi, o kişinin kendisini tanımasıyla yakından alakalıdır. Modern psikolojinin yeni yeni fark etmeye başladığı ve farkındalık olarak üzerinde durduğu konu: “Öz bilinç ve kendini tanıma” Bir harita düşünün. Bir yere gitmek istiyorsunuz, işaretleylebilmeniz için önce gideceğiniz yerin nerede olduğunu bilmeniz gerekir. Nerede olduğunu bilerseniz en uygun, en kısa yolu

6 Tarhan, *Mesnevî Terapi*, 58-59.

7 age. 60.

oluşturabilirsiniz, aksi olursa yolunuzu şaşırırsınız. Hayat da aynı şekildedir. Bir insanın hayatta amacı, ego ideali olacak. Bir kimsenin amacının olabilmesi için o amacına uygun kendi güçlü, zayıf yönlerini tanıması lazım.⁸

“Mârifetü’n-nefs” olarak tanımlanan terim, felsefede kişinin kendi varlığını kavrama süreci, ahlâkta nefsinin aşağı vasıflardan arındırarak ahlâk-ı hamîde ile donatması ve tekmül etmesi olarak ele alınırken tasavvufta sâlikin kendi nefsi hakkında bilgiye ulaşmasını işaret eder. Zira kişi ancak bu yolla “mârifetullah” yani Hakk’a dair bilgiye erişebilir ki bunu sırrı tasavvuf ehlinin sıkça başvurduğu ve Hz. Peygamber tarafından tanımlanan şu formül cümlede gizlidir: “Kendini bilen Rabbin bilir.” Tasavvuf ehli, kişinin kendini bilmesinin önemini, Kur’ân-ı Kerîm’den birtakım âyetlerle de delillendirmiştir. Örneğin, “İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz.” (Fussilet 41/53)⁹

Bu süreçte her bir ferдин istidâdı yani fitrî yönelimi büyük önem taşır. Bu sebeple tasavvufî eğitim metodlarında mânevî rehberin sâlikin istidâdını göz önünde tutması beklenir. Bu da, tasavvufî metodun, kişinin potansiyelini gerçekleştirmesi hususunda ne denli doğru bir yaklaşım sahibi olduğunun açık bir göstergesidir.

Yine, İslâm dininde ilmin önemi âşikârdır. Kur’ân ve hadisler ilim sahiplerinden, kendisine ilim verilenlerden, onların dünya ve âhiretteki yüksek derecelerinden, bilenlerle bilmeyenlerin bir olmadığından ve ilahi hakikatlerin delillerini kavramak için akletmek gerektiğinden sıklıkla söz eder. Aynı şekilde tasavvuf büyüklerinin bir çoğu, eserlerinde, ilmin, aklın ve kalbin mârifetullahı

erişme noktasındaki önemine değinmişlerdir. Mevlânâ’nın “ilim bilmeyi, aşk olmayı öğretir” sözü, kalple akıl, hisle düşünce, aşkla realite arasındaki mesafeyi kapatmayı ve görünürdeki çatışmayı giderme anlamında bizlere yol göstermektedir.¹⁰

Cinsiyet Eşitliği: SKH 5, toplumsal cinsiyet eşitliğini ve kadınların güçlendirilmesini hedefler. Tasavvuf ise Râbiatü’l-Adeviyye (ö. 185/801?) gibi kadın mutasavvıfları örnek göstererek, Hakk’a ulaşmada cinsiyet ayrımı olmadığını vurgular. İslamiyet’in 1400 yıl önce kadına miras hakkı gibi önemli haklar tanıması, o dönemde kadınların insan olup olmadığının tartışıldığı Batı dünyasının çok ilerisinde bir anlayışı ortaya koymaktadır.

İslâm’dan önceki din ve kültürlerin kadına yaklaşımlarının ekseriya olumsuz bir tutumda olduğu bilinen bir gerçektir. Eski Yunan ve Roma’da kadın aşağı bir varlık sayılarak alınıp satılabilen, yalnızca ev işlerinde çalışabilen, yeryüzündeki kötülüklerin sebebi olarak addedilen ve hukukî hiçbir hakka sahip olmayan bir varlık olarak görülmüştür. Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semâvî dinler ise, kadına karşı daha çelişkili bir yaklaşıma sahiptir. Kimi zaman onu güzel muameleye layık bir varlık olarak görürken kimi zaman da onu bütün kötülüklerin kaynağı olarak gören, yoldan çıkarıcı lanetli bir yaratık olarak ele almıştır. Katı materyalizmin etkisi altındaki modern dünya ise kadını bir meta olarak görmekte, görünürde birtakım haklara sahip olmasına rağmen onu tüketim ve cinsellikle ilişkilendirerek ele almaktadır.

İslâm ise gerek ibadet ve taate yönelik konularda gerekse hukuki hak ve özgürlerin tesis ve uygulanmasında erkeğin kadına, kadının da erkeğe üstünlüğüne imkan vermez. Örneğin, bir kimse erkek olduğu için cennete hak kazanmaz yahut kadın olduğu için iba-

8 Nevzat Tarhan, *Hiz. Mevlana ile Aile Terapisi*, 3. Baskı, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 233.

9 Bkz. Süleyman Uludağ, “Ma’rifet-i Nefs”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2003, XXVIII: 56-57.

10 Nevzat Tarhan, *Aşk Terapi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 71.

deti daha makbul sayılmaz. Bir yandan ilk Müslüman olan Hz. Hatice'nin vefat yılını "Hüzün Yılı" olarak adlandırırken, diğer yandan Hz. Fâtıma'nın "peygamber kızı" olmakla cennete girmeyi garanti edemeyeceğini açıkça beyan eder. Bununla birlikte, kadının toplumsal ve ferdi statüsünü muhafaza eden ve aile içindeki konumunu netleştiren birçok hakkın, Batı'ya ancak İslâm'dan 13-14 asır sonra intikal ettiği de tartışılmaz bir hakikattir.

4. Sonuç

Günümüzde küresel bir narsisizm salgını yaşanmaktadır. Batı değerlerinin yarattığı hayal kırıklıkları, bütüncül bir adalet ve barış arayışını zorunlu kılmıştır. İşte tam da bu noktada, SKH'lerin küresel hedefleri ile tasavvuf öğretisinin erdem ahlâkı buluşmaktadır. İlk bakışta birbirinden bağımsız gibi görünen tasavvuf ve kalite kontrol kavramlarının, Birleşmiş Milletler Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri (SKH) bağlamında anlamlı bir sinerji ve teorik bütünlük sergilediğini söylemek mümkündür. Bu yazıda, "Yoksulluğa Son", "Eşitsizliklerin Azaltılması", "Barış ve Güçlü Kurumlar" ile çevresel sürdürülebilirlik hedefleri gibi küresel amaçların, tasavvufi düşüncenin merkezinde yer alan prensiplerle nasıl derin bir uyum içinde olduğunu detaylandırmıştır.

Tasavvuf, bireye içsel bir derinlik ve ahlaki bir zemin sunar. Narsisizmin panzehiri olan erdem ahlâkını öğretir. Bu öğretiyi mühendise, hekime, kısacası herkese ulaştırmak, bir tasavvuf enstitüsünün temel amacıdır. Bu değerleri bilimle buluşturmak, onları daha sağlam ve kabul edilebilir kılar. Liderlik psikolojisinde olduğu gibi şahsa değil; davaya, ideallere ve Allah'a bağlılık, gerçek liderliğin ve sürdürülebilir sistemlerin anahtarıdır. Tasavvufun önerdiği kanaatkârlık, israf karşıtı tutum ve diğergâmlık gibi ahlaki erdem-

lerin, sorumlu tüketim ve yoksullukla mücadele hedeflerine içsel bir motivasyon kaynağı sağladığı görülmüştür. Benzer şekilde, tüm insanları eşit ve potansiyel olarak kâmil görme anlayışı, eşitsizliklerin azaltılması ve gerçek anlamda kapsayıcı bir toplumsal yapının inşası için güçlü bir etik zemin teşkil etmektedir. Doğayı bir emanet olarak gören ve nefsi sorumlu bir varlık bilinciyle terbiye etmeyi hedefleyen tasavvufi yaklaşım ise, modern kalite ve sürdürülebilirlik anlayışlarının özünü oluşturan sistematik düşünce ve sürekli iyileştirme (tekâmül) felsefesiyle örtüşmektedir.

Sonuç olarak, tasavvuf bir kalite kontrol aracı olarak, insanlığın küresel sorunlarına karşı hem mânevî hem de pratik, son derece değerli ve güncel bir çözüm önerisi sunmaktadır. Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri ulaşma yolunda sadece teknokratik ve dışsal çözümlere odaklanmak yeterli değildir. Bu çalışma, bireyin içsel dönüşümünü ve ahlaki kemalâtını merkeze alan tasavvufi geleneğin, sürdürülebilir kalkınmanın insani ve etik boyutuna yapabileceği vazgeçilmez katkıyı gözler önüne sermiştir. Gelecekteki araştırmalar, bu teorik çerçevenin pratik politika önerileri ve kurumsal modellerle nasıl desteklenebileceği üzerine yoğunlaşmalıdır.

Kaynaklar

- Tarhan, Nevzat. *Aşk Terapi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- . *Çağın Vicdanı: Bediüzzaman*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.
- . *Hz. Mevlana ile Aile Terapisi*. 3. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- . *Mesnevî Terapi*. 22. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2022.
- Uludağ, Süleyman. "Ma'rifet-i Nefs". *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXVIII, 2003, 56-57.

