



TAED | JISS

SAHİBİ / OWNER

Üsküdar Üniversitesi Adına

A. Furkan Tarhan – Üsküdar Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanı

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

ONURSAL EDİTÖR / HONORARY EDITOR

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

– *President, Üsküdar University*

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / EXECUTIVE EDITOR

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

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE ADDRESS

Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü

T.C. Üsküdar Üniversitesi Güney Yerleşke A-Blok

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

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

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

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

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

YAYINCI / PUBLISHER

Üsküdar Üniversitesi

SEKRETERYA / SECRETERIAL

Özge Mustafaoğlu, Dicle Filiz

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC & DESIGN

Prof. Dr. Hümanur Bağlı

REDAKSİYON / PROOFREADING

Aslı Yıldırım

DİZGİ / TYPESETTING

Bülent Tellan

Yayın Türü: Yaygın Süreli

Publication Type: Periodical

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.

Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.

The publication languages of the journal are Turkish and English.

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

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



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



TAED

TASAVVUF
ARAŞTIRMALARI
ENSTİTÜSÜ
DERGİSİ

JISS

JOURNAL OF THE
INSTITUTE FOR
SUFİ
STUDIES



CİLT/VOLUME: 2 • SAYI/NUMBER: 2 • KASIM/NOVEMBER 2023
ISSN: 2822-3829 • e-ISSN: 2822-4515



DERGİ YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / EXECUTIVE EDITOR

Prof. Dr. Elif ERHAN

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

EDİTÖRLER / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Emine YENİTERZİ

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi F. Cangüzel GÜNER ZÜLFİKAR

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi H. Dilek GÜLDÜTUNA

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Dr. Bruce LAWRENCE

Marcus Family Humanities, Duke Üniversitesi, Durham, ABD

Prof. Dr. Carl W. ERNST

North Carolina Üniversitesi, Chapel Hill, ABD

Prof. Dr. James MORRIS

Boston Koleji, Chestnut Hill, ABD

Prof. Dr. Mahmud Erol KILIÇ

Üsküdar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Miriam COOKE

Braxton Craven, Duke Üniversitesi, Durham, ABD

Prof. Dr. Mohammed RUSTOM

Carleton Üniversitesi, Ottawa, Kanada

Prof. Dr. Omid SAFI

Duke Üniversitesi, Durham, ABD

Prof. Dr. Sachiko MURATA

Stony Brook Üniversitesi, New York, ABD

Prof. Dr. Tu WEIMING

Pekin Üniversitesi, ÇİN

Prof. Dr. William C. CHITTICK

Stony Brook Üniversitesi, New York, ABD

Prof. Dr. Yasushi TONAGA

Kyoto Üniversitesi, Kyoto, Japonya

YARDIMCI EDİTÖRLER / ASSISTANT EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Omneya AYAD

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi A. Eylül YALÇINKAYA

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye

DİL EDİTÖRÜ (İNGİLİZCE) / LANGUAGE EDITOR (ENGLISH)

Aslı YILDIRIM

Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye



DERGİ DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

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



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



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



TAED

TASAVVUF
ARAŞTIRMALARI
ENSTİTÜSÜ
DERGİSİ

JISS

JOURNAL OF THE
INSTITUTE FOR
SUFİ
STUDIES



İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Editörden

From the Editor

Prof. Dr. Reşat Öngören xiv

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Ebu'l-Hasan el-Harakânî'de Nâz ve Niyâz Makamı

The Station of Coyness and Supplication in Abū al-Ḥasan al-Kharaqānī

Niyazi BEKİ 155

İbn Hafîf Hakkında Yeni Bir Farsça *es-Sîre* Tercümesi ve Mütercimi: Terceme-i Kitâbu's-Sîreti's-Şeyh Ebî Abdillâh bin Hafîf eş-Şîrâzî ve Tâcüddîn Kürbâlî

A New Persian Translation of Ibn Khafîf's al-Sîra and Its Translator: Tarjama al-Kitābu's-Sîrat al-Shaykh Abī Abdillāh bin Khafîf al-Shîrāzî and Tājuddīn Kurbālī

Muhammet COŞKUN 166

Murād II and the Passion for Rûmî: A Portion of Bidlîsî's *Hasht Bihisht VI*

II. Murād ve Mevlânâ Tutkusu: İdrîs-i Bitlisî'nin Heşt Bihîşt İsimli Eserinin VI. Kitabından Bir Bölüm

Mustafa DEHQAN 180

Mesnevî-i Şerîf'teki Şâirin Kıssası'nın Patronaj Açısından Okunması

Reading "the Story of the Poet" in Mathnawî in Terms of Patronage

Derya KILIÇKAYA 196

İbnü'l-Arabî'de İlahî İsimlerin Derecelenmesi ve Muhyî-yi Gülşenî'nin Konuya Dair İki Risâlesi

Ranking of Divine Names in Ibn al-Arabî and Muhyî-yi Gulshenî's Two Treatises on the Subject

Özkan ÖZTÜRK 229

The Conduct of the Sufi Path: Naqshbandî Meditation in Early Modern India

Sülûk-ü Tarîkat: Erken Modern Hindistan'dan Bir Nakşbandî Metni

SherAli Tareen 251



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

Continuity and Change during the Saddle Period: The Case of ‘irfān in Modern Persian Literature
“Geçiş Dönemi”nde Devamlılık ve Değişim: Modern İran Edebiyatında İrfan Örneği
Ata Anzalı..... 265

Tüsterî Tefsirinden Bazı Tasavvufî Yorum Örnekleri
Some Examples of Sufi Interpretations from the Tafsîr al-Tustarî
Mehmet DEMİRCİ..... 286

Attention, Consciousness, and Self-Cultivation in Sufi-Philosophical Thought
Sûfî ve Felsefî Düşüncede Dikkat, Bilinç ve Kişisel Gelişim
Muhammad U. FARUQUE 300

Azerbaycan’da Halvetîlik Arkeolojisi
Khalwatiyya Archaeology in Azerbaijan
Fariz HALİLLİ..... 317

Diyarbakırlı Bir Aile: Süleyman Nazif ve Faik Âli
A Family from Diyarbakir: Suleyman Nazif and Faik Âli
Mustafa Kara 329

EDİTÖRDEN

Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi dördüncü sayısında ağırlıklı olarak tasavvufun temel kaynaklarına ve önde gelen temsilcilerine odaklanıyor. Altısı araştırma makalesi, beşi özgün derleme niteliğinde olmak üzere toplam on bir makaleden oluşan yazıların ilki Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsünden Prof. Dr. **Niyazi Beki**'ye ait. Tasavvuf klasik döneminin etkili sûfilerinden Hasan Harakânî'nin manevî kişiliğine yer verilen bu yazıda aynı zamanda tasavvufta "nâz" makamı da ele alınıyor. İkinci yazıda Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Doktora Programı öğrencilerinden **Muhammet Coşkun**, klasik dönemin bir başka önemli sûfisi Şîrâzlı İbn Hafîf hakkında Ebû'l-Hasan ed-Deylemî'nin yazmış olduğu *Kitâbü's-Sîreti's-Şeyh Ebi Abdillâh b. Hafîf* isimli eserin, henüz neşredilmemiş yeni bir Farsça tercümesi ve eserin mütercimi hakkında bilgi veriyor. Bu yazıları takip eden iki makale Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ve eseri *Mesnevî* ile ilgili. Tahran Üniversitesinde dilbilim alanında Yüksek Lisans yapmış tarihçi **Mustafa Dehqan İdrîs-i Bitlisî**'nin *Heşt Bihişt*'ine dayanarak Mevlânâ'nın Osmanlı sultanı II. Murad üzerindeki etkisine dikkat çekiyor ve *Heşt Bihişt*'in VI. kitabından bir bölümün tenkitli neşrini sunuyor. Kocaeli Üniversitesi Rektörlük Türk Dili Bölümünden Öğr. Gör. Dr. **Derya Kılıçkaya**, *Mesnevî*'nin IV. cildinde yer alan bir kıssa özelinde, insanın sınırsız dünyevî arzularının karşılanması noktasında başkalarından beklentisini ve yaşadığı hayal kırıklıklarını tasavvuf ve patronaj kavramı açısından inceliyor. Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden Dr. Öğr. Üyesi **Özkan Öztürk**, İbnü'l-Arabî'nin *İnşâü'd-devâir*, *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Ankâ'u Muğrib* gibi eserlerinde yer verdiği "ilâhî isimlerin diyalogu" çerçevesinde, Muhyî-yi Gülşenî'nin *Risâle fi esmâ'illâhi'l-hüsnâ* ve *İttihâd-ı esmâ' behüvviyet-i müsemma* isimli risâlelerini ele alıyor ve bu iki eserde Ekberî ekolün varlık tasavvurunun izlerini sürüyor. Araştırma makalelerinin sonuncusu ise Lehigh Üniversitesi Franklin and Marshall College'dan Dr. Öğr. Üyesi **SherAli Tareen**, tarafından kaleme alındı. Yazar burada Hintli Nakşbendî şeyhi Mirzâ Mazhar Cân-ı Cânân'ın *Sülûk-ü Tarikat* isimli Farsça eserinin, İngilizcedeki ilk tam tercümesini sunuyor ve bu eser özelinde Nakşbendîliğin sülûk metodu hakkında bilgiler veriyor.

Dördüncü sayının özgün derleme niteliğindeki yazıları Middlebury College'dan Dr. Öğr. Üyesi **Ata Anzali**'nin İran'da modern öncesi dönemden modern döneme geçişte önemli bir rol oynayan "irfân" kavramını incelediği çalışmasıyla başlıyor. Ardından emekli öğretim üyesi Prof. Dr. **Mehmet Demirci**'nin ilk işârî tefsir yazarı Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*'i bağlamında birtakım temel tasavvufî kavramların açıklanmasıyla devam ediyor. Cincinnati Üniversitesi'nde Dr. Öğr. Üyesi **Muhammad U. Faruque**'nin "dikkat ve bilinç" üzerine İslâm felsefesi ve tasavvuftaki dikkat ve farkındalığa dair nazarî ve amelî uygulamalardan yararlanarak hazırladığı makalesinde, dikkatin yalıtılmış bir zihinsel



olgu olmadığı, dolayısıyla bilincin temel yapısı çerçevesinde anlaşılması gerektiği savunuluyor. Dr. **Fariz Halilli** tarafından hazırlanan “Azerbaycan’da Halvetîlik Arkeolojisi” başlıklı bir sonraki makale Halvetîliğin kurucusu Pîr Ömer Halvetî’nin hankâhında gerçekleştirilen arkeolojik kazı çalışmalarını konu ediniyor ve son bulguları Türkiye’deki akademik çevrelere ilk defa bu yazıyla duyuruyor. Bölümün son yazısı ise emekli öğretim üyesi Prof. Dr. **Mustafa Kara**’nın Diyarbakırlı Said Paşa ve oğulları Süleyman Nazif ile Faik Âli’nin eserlerinden seçkilerle tanıtımını konu ediniyor.

Yazılarıyla dergimize katkıda bulunan araştırmacılara müteşekkirimiz. Bir sonraki sayıda görüşmek dileğiyle...

Prof. Dr. Reşat Öngören



FROM THE EDITOR

The fourth issue of the Journal of the Institute for Sufi Studies (JISS) focuses mainly on the primal sources and the primary representatives of Sufism. In total of eleven papers, six of them being research articles and the rest fall under the category of other types and essays, the first one of the research articles was written by Professor **Niyazi Beki** at the Institute of Sufi Studies. In his work, which includes the spiritual personality of Abū Ḥasan al-Kharaqānī, a prominent figure of the classical period of Sufism, Beki discusses a Sufi concept, the maqām of coyness (*nāz*). In the following article, **Muhammet Coşkun**, a PhD candidate at Uludağ University Faculty of Theology Department of Sufism brings forth a new Persian translation of the book called *Kitāb al-Sīrat al-Shaykh Abī Abdillāh b. Ḥafīf* written by Abū al-Ḥasan al-Daylamī, and informs us on its translator, who remained anonymous so far. The next two articles are about Mawlānā Jalāl al-Dīn al-Rūmī and his magnum opus *Mathnawī*. Based on Idrīs al-Bitlisī's *Hasht Bihisht*, historian **Mustafa Dehqan**, who holds a Master's degree in linguistic from the University of Tehran, draws attention to Mawlānā's influence on the Ottoman Sultān Murād II and presents a critical edition of a chapter from the sixth book of *Hasht Bihisht*. Our second article related to Mawlānā was composed by **Derya Kılıçkaya**, a lecturer at Kocaeli University Department of Turkish Language examines how human beings put their expectations of fulfilling their infinite worldly desires on other people and the inevitable disappointments arising out of it in terms of Sufism and the concept of patronage in the context of a parable from the fourth volume of *Mathnawī*. Assistant Professor **Özkan Öztürk** at Namık Kemal University Faculty of Theology discusses two treatises of Muḥyī-ye Golshanī, named *Risālah fī asmā' illāhi al-ḥusnā* and *Ittiḥād al-asmā' ba-huwwīyah al-musammā* within the framework of the famous “dialogue of the Divine Names” featured in Ibn-‘Arabī's works such as *Inshā' al-Dawā'ir*, *al-Futūḥāt al-Makkīyya* and *‘Anqā’ Mughrib*, and traces the cosmological views of Akbarīan school within the aforementioned *rasā'il*. Our final research article belongs to Dr. **SherAli Tareen** from Franklin&Marshall College at Lehigh University. Dr. Tareen presents the first complete translation of the Persian work *Sulūk-i Ṭarīqa* of the Indian Naqshbandī Shaykh Mirzā Maẓhar Jān-i Jānān, and also informs us on the Naqshbandī method of wayfaring (*sulūk*).

First of the articles falls under the category of other types and essays is the work of Dr.



Ata Anzali from Middlebury College, Vermont. Dr. Anzali discusses the concept of *‘ir-fān*, which had an important effect on the transition from the pre-modern to the modern period in Iran. The following work by Professor Emeritus **Mehmet Demirci** explains some fundamental concepts of Sufi thought based on Sahl b. ‘Abd Allāh Tustarī’s *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, which is the earliest surviving Sufi commentary on the Qur’ān. In his article Dr. **Muhammad U. Faruque** at Cincinnati University first discusses the topics of attention and consciousness, and analyses the theoretical and practical implementations of attention and awareness from the perspectives of both Islamic philosophy and Sufism. Criticizing reductive theories of attention, he brings forward a new approach which takes attention not as an isolated mental phenomenon, and therefore should be acknowledged in the view of the basic structure of consciousness. The next to last article titled “*Khalwatiyya Archaeology in Azerbaijan*” by Dr. **Fariz Halilli** deals with the archaeological excavations carried out in the *khanqāh* of Pīr ‘Umar Khalwatī, the founder of the Khalwatiyyah order, and shares the latest findings with the Turkish academia for the first time. The final article in this category belongs to Professor Emeritus **Mustafa Kara**, in which he presents a family from Diyarbakır, Said Pasha and his sons Süleyman Nazif and Faik Ali through a selection of their own works.

We are grateful to the contributors for this unique collection of articles.

Professor Reşat Öngören



Ebu'l-Hasan el-Harakānî'de Nâz ve Niyâz Makamı

The Station of Coyness and Supplication in Abū al-Ḥasan al-Kharaqānī

Niyazi BEKİ*

Öz

Ebu'l-Hasan el-Harakānî'nin (ö. 425/1033) hayatını ve mânevî kişiliğini konu alan bu çalışma, onun neden tasavvuf tarihinin en büyük şahsiyetlerinden biri olduğunu ortaya koymayı ve mânevî kişiliğine ışık tutmayı amaçlamaktadır. Ünlü sufilerin onun mânevî şahsiyetine dair yaptıkları yorumlar ve kendisinin tasavvufa dair sözlerinde mânevî kişiliğinin yüksek mertebesine dair ipuçlarından yola çıkarak, kendisinin bulunduğu mânevî mertebeye dair sufi kişiliğinin altı çizilmeye çalışılmıştır. Tasavvufta “nâz ve niyâz makamı” olarak bilinen yüksek bir mânevî mertebede kâmil bir sufi olarak Allah'a yakınlığı ve edindiği bu mânevî makamın niteliği yine hem kendisinin hem onu tanıyan sufilerin sözlerinden yola çıkılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Tasavvufta pek az kişiye nasip olan nâz ve niyâz makamı gibi yüksek makamların sahibi olan Ebu'l-Hasan Harakānî'nin kimi zaman tartışma konusu olmuş şatihyata varan sözleri de ayrı bir başlık içinde incelenmiştir. Çalışmanın amacı, nâz ve niyâz makamının yüksek mertebelerinde gezinen Ebu'l-Hasan Harakānî'nin mânevî kişiliğini olabildiğince ortaya koymak ve onun sufi kimliğini tanıtmaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Harakānî, tasavvuf, nâz, niyâz, makam.

* ORCID: 0000-0003-1888-7909. Prof. Dr., Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, E-posta: niyazibeki@gmail.com.

Geliş Tarihi: 19.10.2023

Kabul Tarihi: 08.11.2023

Yayın Tarihi: 30.11.2023

Atıf Bilgisi: Niyazi Beki, “Ebû Hasan el-Harakānî'de Nâz ve Niyâz Makamı”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2, 2 (2023): ss.155-165

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

Abstract

This study, which is about the life and spiritual personality of Abū al-Ḥasan al-Kharāqānī (d. 425/1033), aims to reveal why he is one of the greatest figures in the history of Sufism as well as to shed light on his spiritual personality. Based on the comments of famous Sufis about his spiritual personality and the clues about the high level of his spiritual personality in his words about Sufism, it has been tried to underline his Sufi personality regarding his spiritual level. His closeness to God as a perfect Sufi at a high spiritual state, known as “the station (*maqām*) of coyness and supplication” in Sufism, and the nature of this spiritual rank he acquired have been tried to be revealed, based on his own words and the words of the Sufis who knew him. Coyness, which is granted to very few people in Sufism, is tried to be revealed in his ecstatic utterances (*shataḥāt*), which sometimes became the subject of controversy, were also examined under a separate heading. The aim of the study is to reveal the spiritual personality of Abū al-Ḥasan Kharāqānī as much as possible, who wandered in the high levels of the *maqām* of coyness and supplication and to try to introduce his Sufi identity.

Keywords: al-Kharāqānī, sufism, coyness, supplication, *maqām*.

Giriş

Bu çalışmada, “yetmiş üç yıllık hayatındaki ibadetlerini bir saat kadar kısa gören, günahlarını düşündüğü zaman Hz. Nuh’un ömrü kadar uzun bulan”¹ Şeyh Ebu’l-Hasan el-Harakānî’nin (ö. 425/1033) tasavvufi kişiliğini anlatmak amaçlanmıştır. Ayrıca çalışmamızda, Harakānî’nin, orijinal olduğu kadar şathiyatı da bir miktar barındıran nâz makamında söylediği bazı sözlerinin açıklanması ve sahiv makamındaki haline uygun bir haritanın çizilmesi hedeflenmiştir. Bu çalışma üç ana bölümden ibarettir. Girişte kendisini yakından tanıma adına, kısaca tasavvufi hayatından bilgiler verilmiş ve ehl-i tasavvufun kendisi hakkında söyledikleri bir takım övücü ifadeler söz konusu edilmiştir. Konunun geri kalan kısmı ise, iki başlıkta ele alınmıştır. Birinci başlıkta, Şeyh Harakānî’nin, nâz makamında söylediği bazı sözleri el alınıp açıklanmıştır. İkinci başlıkta ise tasavvuf ilminin güzelliklerini gösteren ahlâkî değerler konusunda “niyâz makamı” mahsullerinden olan bir kısım eğitici ve öğretici sözlerine yer verilmiştir.

Şeyh Harakānî’nin hayatını konu alan değişik kaynaklardan istifade edilerek verilen bilgiler, onun mânevî kişiliğinin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla yorumlanmaya çalışılmıştır.

1. Şeyh Ebu’l-Hasan Harakānî’ nin Tasavvufi Şahsiyeti

Hicrî IV. (X.) asrın ikinci yarısı ile V. (XI.) asrın ilk çeyreğinde yaşamış olan Şeyh Ebu’l-Hasan el-Harakānî (352-425) tasavvufun temel taşlarından biri olarak bilinir. Ferîduddîn Attâr (ö. 587/1190), Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî (ö. 670/1271), ‘Abdurrahmân Câmî (ö. 898/1492) ve benzeri birçok ünlü sufi müellif, daima Harakānî’den büyük bir saygıyla söz etmişlerdir. Burada örnek olarak bazılarının ismini zikrederek övgülerini kısaca arz etmeye çalışacağız:

Meşhur sufi Feridüddin Attar, Şeyh Harakānî’yi “Meşayihın sultan-ı evtâd ve abdâlların kutbu, tarikat ve hakikatin mürşidi, kalbiyle manevi müşahedelerde bulunan, cesediyle mücadele eden bir velî” olarak tanımlar.² Zehebî’nin ve Sem’anî’nin söylediklerine bakacak olursak, Ebu’l-Hasan

1 bkz. Feridüddin Attar, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, nşr. Muhammed Edib el-Carid, (Dimaşk: 1429/2008), 594.

2 Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, 573.

el-Harakānî, zahitlerden ve bulunduğu asrın şeyhi, mürşidi olan önder/mürşitlerden biridir. Harika halleri ve kerametleri çokça görülen bir velidir.³

Şems-i Tebrîzî'nin ifade ettiğine göre, Bâyezîd-i Bistâmî, Harakān köyünden geçerken şöyle demişti: “‘Yüz elli yıl sonra, bu köyden benden beş derece üstün olan bir er çıkacak.’ Gerçekten öyle oldu. Aynı tarihte Ebu'l-Hasan-i Harakānî ona mürit oldu ve onun türbesi başında hırka giydi.”⁴ Mevlânâ da *Mesnevî*'nin bazı yerlerinde Şeyh Harakānî'den övgüyle söz etmekte ve onu “Ülkenin kutbu” olarak nitelemektedir.⁵

Son dönem Osmanlı büyük âlimlerinden M. Zahid el-Kevserî'ye göre de, “Rabbani arif Ebu'l-Hasan el-Harakānî, evliyanın en büyüklerinden ve seçkinlerinin en mükemmellerindendir.”⁶ Meşhur Erzurumlu Hacı Muhammed Lutfî'nin şu dizeleri de onun mânevî yönünü güzel bir şekilde yansıtmaktadır:

Pir-i Harakānî nâmütenâhî
Kemâlât-ı kâmil Haktır penâhı,
Mir'ât-ı Muhammed evliyâ şâhı,
Tarîk-i Mevlâda merdan iledir.⁷

2. Ebu'l-Hasan el-Harakānî'de Nâz Makamı

Kulluğun hakkını vererek Allah ile dostluğu pekiştirmiş olan tasavvuf büyüklerinden bazıları nâz, bazıları ise niyâz makamında bulunurlar. Aynı kişi de bazen nâz bazen

niyâz makamında bulunabilir.

Nâz makamı, Cenâb-ı Hak tarafından sevildiğini düşünen, bunu fark eden ve bu farkındalıktan kaynaklanan coşku halindeki velilerde meydana gelir. *Allah onları (müminleri) sever, onlar da Allah'ı severler*⁸ meâlindeki âyetle, kâmil müminlerin Allah'ı sevdikleri gibi, Allah tarafından sevildiklerine de vurgu yapılmıştır. Demek ki bu sevgi aslında iki yönlüdür. Asıl olan velilerin Allah'ın aşkıyla yanıp tutuşmalarıdır. Kişiyi yakaza/sahv/uyanıklık halinde tutan Allah sevgisi, seveni her zaman dikkatli olmaya, Rabbinin bir dediğini iki etmemeye, ufak da olsa hiçbir surette onu incitmemeye sevk eder. Ancak, Allah tarafından sevildiğini hisseden kişilerde bazen nazlanma hâli öne çıkar. Bu hal bir sekr, istiğrak ve mahv haline dönüşür. Veli, bu halde kendini değil, sevdiği Rabbinin düşünür. Onunla görür, onunla duyar, her halinde onun zikri ile kendinden geçer mest olur. Aşağıdaki hadis-i kutside bu hakikatin işaretlerini sezmek mümkündür:

Hiz. Peygamber (s.a.v) bildiriyor: “Yüce Allah şöyle buyurdu: ‘Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım şeyleri eda etmesidir. Kulum bana nafîle ibadetlerle öyle yaklaştırmaya devam eder ki, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alırım, korurum. Ben yapacağım hiçbir şeyde, mümin kulumun ruhunu kabzetmedeki tereddüdüm kadar tereddüde düşmedim: O ölümü sevmez, ben de onun sevmediği

3 bkz. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Siyeru â'lami'n-Nübelâ*, (Kahire: Dâru'l-hadis, 2006), XIII: 137.

4 Şems-i Tebrîzî, *Makalat*, çev. M. Nuri Gencosman, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2006), 117; Attâr, *Tezkire-tü'l-Evliyâ*, 573.

5 bkz. Kerîm-i Zemânî, *Şerh-i Câmi-i Mesnevî-yi Ma'nevî*, (Tahran: 1380), hş. 6/572.

6 Yavuz Uzgur, *Ebu'l-Hasan el-Harakānî*, (Kars: Harakānî Vakfı Yayınları, ts.), 6.

7 age. 6.

8 Mâide 5/54

şeyleri sevmem/onu üzmemk istemem.”⁹

Bütün hareketlerinde her an Allah ile beraber olan bir velinin bu istiğrak halinde yaptığı nazlarda bazen aşırı tavırlar, görünürde uygunsuz sözler ortaya çıkabilir. Bu halde bulunan velilerin bu tavrı, aşkın verdiği sarhoşluk sebebiyle müsamaha ile karşılanabilir. Fakat sahv/uyanıklık halinde bulunan kimse için bu gibi tavır ve sözler, akli başında olduğu için müsamaha ile karşılanmayabilir.

Tasavvufu Kitap ve Sünnet ölçüleri çerçevesinde ele alan, onu Ehl-i sünnet zeminine yerleştirme çabasıyla tanınan İmam Gazzâlî, şathiyatı iki kısımda ele alır. Bunlardan ilki, Hallâc-ı Mansur ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin sözlerine benzeyen ve sufilerin aşklarını dile getiren ifadelerdir. Gazzâlî'ye göre, insan tabiatının hoşlandığı bu gibi ifadeler özellikle avam için zararlıdır. Çünkü bu gibi aşk ve muhabbet davalarında bulunanlar, bazen Allah'ın emir ve yasaklarına riâyet etmeyi bir vecibe olarak görmeyebilirler. Özellikle avamdan olan kimseler, kulluk vecibelerini yerine getirmek suretiyle nefislerini tezkiye etmek yerine, sevgi ve aşk iddiasıyla ortaya çıkıp kısa yoldan tezkiyenin zirvesine çıktıklarını zannederler. Hatta hayatını ziraat ve çiftçilikle geçiren avamdan bazı kimseler işlerini terk edip bu zevkli mesleğe girmişlerdir.¹⁰ Gazzâlî, yukarıda geçtiği üzere, bu tür söz ve iddialarla meşgul olan kimseleri eleştirir. Bununla beraber, Bâyezîd gibi şahsiyetlerin “subhani” gibi sözleri söylemesinin mümkün olmadığını, onun bunu ancak Allah'tan hikâye ederek söylemiş olabileceğini belirtir.¹¹

9 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasir en-Nasir, (Mansure: Dâru Tavki'n-Necat, 1422), 6502.

10 bkz. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983), I: 136.

11 ay.

İkinci kısım şathiyatı ise Gazzâlî, anlaşılması zor, hiçbir faydası olmayan, üstü kapalı ifadeler olarak görür. Ona göre bu sözler kalbi bulandıran, akli şaşırtan, dinleyenleri kast olunmayan mânâlara yönlendiren ve herkesin farklı şekilde anlayıp kendine göre yorumlamasına müsait kavramlardır.¹² Örneğin, insan ansızın bir ayna ile karşılaşır da ona baktığında sadece aynayı görür. İlk anda aynadaki kendi suretini göremez. Böylece, gerçekte aynanın kendisini gördüğü suretle birleştiğini veya cam şişe içerisinde gördüğü şarabın, şişenin rengi olduğunu sanır. Bu da sekr hâlini ifade eden başka bir örnektir.¹³

İmam Gazzâlî, yanlış anlamalara yol açan şathiyatın olumsuz yönlerinin de olduğunu şu hadis-i şerifle de desteklemiştir: *Sizden herhangi bir kimsenin, bir topluluğa anlayamayacakları sözler söylemesi, mutlaka onlar için bir fitne olur.*¹⁴ Ayrıca Hz. Ali (kv) konuya dair şunları söylemiştir: “Ey İnsanlar! Siz Allah ve Resulünün yalanlanmasını mı istiyorsunuz? (Yalanlanmasını istemiyorsanız) İnsanlarla anlayabilecekleri bir dille konuşun, yanlış anlayacakları şeyleri söylemeyin.”¹⁵

Tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahip olan Ma'rûf-i Kerhî de nâz değil, niyâz makamını tercih eden sufilerdendir. O da şöyle demektedir: “Sufi bu âlemde misafirdir. Misafirin nazı ise ev sahibine cefadır. Edepli misafir kendisine verilecek nimetleri bekler, naz ve iddiaya kalkışmaz.”¹⁶

Nâz ile niyâz makamı arasındaki farkı çok iyi bilen Hazret-i Mevlânâ da gazellerinden birinde kendine hitaben şöyle der: “Sen naz makamında değilsin, yürü naz yapma /

12 bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I: 136.

13 bkz. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, (Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiye li't-Tibaa, ts.), I: 57.

14 bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, I: 199.

15 ay.

16 Abdurrahman Câmî, *Bahâristân ve Resâil-i Câmî*, nşr. A'lâhân Efsahzâd, (Tahran: 1379), hş./2000, 27.

Meyve olgunlaşmadan ağaçtan koparma!”¹⁷

Erbabı tarafından büyük bir veli olduğu ittifakla kabul edilen Şeyh Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin değişik faziletleri ve menkıbeleri ile ilgili çok sayıda eser yazılmış, konferans ve sempozyumlar düzenlenmiştir. Bu sebeple, bilinenleri tekrar etmek yerine, onun, tasavvufila ilgili derin düşünce mahsulü olmakla beraber nâz makamında söylemiş olduğu şathiyat minvalinden bazı ifadelerini, Kitap ve Sünnet mizanlarıyla ölçüp biçerek açıklamayı münasip gördük. Bu ifadeler hakkında daha önce yapılan değişik yorumları arz ettikten sonra, bu konuya dair kendi kanaatimizi de ortaya koymaya çalışacağız.

Şath/şathiyat, ehl-i mârifet olan bazı kimselerden gayr-ı ihtiyârî olarak çıkan ve hissî bir davaya soyunup hamâsî nutuklar atmayı ifade eden bir terimdir. Şathiyat, muhakkin-i sufiyenin zellelerinden sayılır. Gerçekte söylenenler mahiyeti itibariyle birer hak ve hakikattir. Lakin, ârif olanlar bazen izn-i şer'inin olmadığı bir tarzda, söz sahibinin kendini beğendiğine işaret eden bazı ifadeler kullanabilirler.¹⁸ Ehl-i tasavvuf arasında nâz makamını, özellikle şathiyatı hoş görmeyenlerin yanı sıra, onun önemli bir irfan mertebesi olduğunu söyleyenler de vardır.

Yukarıda geçtiği üzere Mevlânâ, yerine göre bu konuya eleştirel bir bakış açısına sahip olmakla beraber, meseleye, prensip olarak yaşanan mânevî tecrübeyi dilin taşıyamayacağı ve bu tür hallerin söze sığmayacağı noktasından yaklaşmaktadır.¹⁹ “Bugün olmayacak işlere giriştim, savaş arıyorum; sarhoşların sözlerine aldırış etme, saçma

sapan sözler söylüyorum”²⁰ şeklindeki ifadeleri, ondan da bu tür sözlerin sudur ettiğini göstermektedir. Hatta denilebilir ki Mevlânâ, mânevî sarhoşluk halinde söylenen sözleri daha tatlı ve daha neşeli bulmakta, mânevî sarhoşluğa gark olmadan söylediği sözleri tatsız-tuzsuz olarak nitelendirmektedir.²¹ Örneğin o, Hallâc-ı Mansur'u “Ben Hakk'ım (ene'l-Hakk)” sözü sebebiyle mâzur kabul etmiş ve onun idam edilmesini kendine has üslûbuyla şöyle yorumlamıştır: “Ben Hakk'ım (ene'l-Hakk) sözünü sen söylemedin, O'nun şarabının esintisini söyledin. Hoca Mansur, iş böyleyken neden darağacındasın?”²² “Fetva kalemi gaddarın elinde bulunca, şüphesiz Mansûr dâra çekilir. Bu iş ve hüküm sefihlerin olunca, peygamberlerin bile katli lazım gelir.”²³ Yine Mevlânâ'ya göre, Hallâc-ı Mansur'un Hakk'a olan muhabbeti nihaî dereceye ulaştınca kendisini yok kılıp, “ben fânî oldum Hakk kaldı” mânâsına gelen “ene'l-Hakk” ifadesini kullanmıştır. Ona göre bu söz kulluk makamının sonunu ifade eden büyük bir tevâzu örneğidir.²⁴

Daha çok vahdet-i vücûd düşüncesini sistemli hale getiren bir sufi olarak tanınan Muhyiddin İbn Arabî (ö.638/1240), *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye* isimli eserinde şathiyeler hususunda oldukça geniş bilgiler vermektedir. Ona göre, vecd halindeki sufinin ağlayıp inlemesi, sayhalar atması ve dilinden anlaşılmaması güç bazı ifadelerin sudur etmesi, zâhirî itibariyle problemli ve aldatıcıdır. Onun için âlimler bu ifadeler karşısında farklı değerlendirmelere gitmiştir. Özellikle zâhir ulemâsı

17 bkz. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*, nşr. Bediüzzamân Fûrûzânfer, (Tahran: 1376), 779, no: 2079.

18 bk. Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1403/1983), I: 127.

19 bkz. İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil: Mevlâna Örneği*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 123- 152.

20 Mevlâna Celâleddin er-Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, haz. Abdalbaki Gölpınarlı, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), III: 247.

21 bkz. age. II: 367.

22 age. II: 69.

23 Tahîrî'l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, (İstanbul: Şâmil Yayınları, ts.), VII: 449.

24 bkz. Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fih*, çev. Ahmet Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, (İstanbul: İz Yayınları, 1994), 176.

bunları hatalı bulup şiddetle reddederken, sufilerin geneli güzel bulmuş, yorumlamaya çalışmış ve hatta bazıları, bunların, insanın mânevî yolculuğundaki kemâl derecesi olarak görmüştür.²⁵

Bazı âlimlere göre şathiyat türünden ifadeler, ilahî feyz ve güçlü tecelliler altında, kendinden geçip coşan sufilerin, dışı itibarıyla akla ve şeriate aykırı gibi gelen sözlerinden ibarettir. Ancak sahv hâline gelindiğinde, sahipleri bu durumdan utanır ve Allah'a tövbe ederler. Çünkü bu tarz ifadeler, sahv hâlinin değil, sekr hâlinin yansımalarıdır. Bunlar, ilâhî bir izin olmaksızın ârifin dile getirdiği iddialar olup ârif bu durumu ancak, sahv hâline ulaştığı zaman idrak edebilir.²⁶ Fenâyâ eren kimse, o anda himmet ve tasarruf sahibi değildir. Çünkü Allah'ta fânî olmuş, fenâfillâha varmıştır. Bu haldeyken söylediği şathiyat içeren sözler de mazur görülmelidir.²⁷

2.1. Ebu'l-Hasan el-Harakânî'nin Nâz Makamında Söylediği Bazı Sözler

2.1.1. "Rabbim! Canımı Sen al, Azrail'e bırakma!"

Şeyh Harakânî bir defasında Cenâb-ı Hakk'a dua edip nâz makamında şöyle demiştir: "Ey Rabbim! Ecelim geldiğinde ruhumu almak için bana Azrail'i gönderme. O gelip canımı almak istediğinde: 'Bu canı sen mi verdin ki sen almak istiyorsun? Kim verdiyse o alsın.' derim!"²⁸ Aynı sözü evliyâdan Ebubekir eş-Şiblî'nin de kullandığı nakledilmiştir.

25 bkz. Ethem Cebecioğlu, "Şathiyat İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7, 17 (2006): 9, 20.

26 bkz. ay.

27 Esma Öztürk, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçişte Tasavvuftaki *İrfânî* Gelenek: Ahmed Avni Konuk Örneği", (Doktora, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 223.

28 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 584.

Buna göre Şiblî bir gün bir münasebetle şöyle demiştir: "Azrail canımı almaya geldiğinde, ruhumu ona teslim etmem ve 'Allah'ım! Ruhumu bana hiç kimsenin aracılığı olmadan vasıtasız olarak Sen verdin, onu yine vasıtasız olarak Sen teslim al!' diyeceğim."²⁹ Bu ifadeler "dört basamaklı seyr-ü sülûkun üçüncü basamağı olan ve yalnız Allah'ın bilindiği, O'nun görüldüğü, O'nun hissedildiği ve sadece O'nun mârifet hislerinin duyulduğu 'seyr maallah' makamında" söylenmiş olmakla beraber, kul, Allah tarafından sevildiğini hissettiği için, bu ifadelerde biraz da nâz makamında bir nazlanma kokusu vardır. Tevhid-i müstağrakta kendinden geçmeyen, bâde-i aşk-ı ilâhî ile cezbeye kapılmayan insanların bu tür sözler söylemesi ise, bir sû-i edep ve şımarıklık tavrından öteye geçemez.

Tasavvuf ehline göre seyr ü sülûk, yüce Allah'ın mârifetine ulaşmaya kabiliyet kazanmak için güzel ahlâk sahibi olmaya çalışmaktan ibarettir. Asıl itibarıyla seyr, dört merteye üzerine tanzim edilmiştir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür:

a) Seyr ilallâh: Allah'a doğru yolculuk yapmak demektir. Sülûkün dört mertebesinden ilkidir. Sâlik, zikir yoluyla Allah'a urûc (yükselme) üzere hareket eder. Bunun neticesi velâyet-i suğra (küçük velilik) olup buna "fenâfillâh" denir. İki tür seyr-i ilallah vardır: Seyr-i âfakî, ki buna sülûk adı verilir; seyr-i enfüsî, ki buna cezbe denir. Nefsin arzularına sırt çevirip kalben Allah'ın iradesine teslim olmaya yönelmek, vahdetin yüzünden kesret perdesini kaldırmaktır. Bu seyrin nihayetinde fenâfillâh makamına erişilmiş olur.

b) Seyr fillâh: Allah'ta seyr demektir. Mânevî yolculuğun dört basamağından ikincisidir. Buna sefer-i sâni (cem') de denir. Allah'ın sıfatlarıyla muttasıf, isimleriyle mütehakik olmak, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak, ufuk-ı âlâya ulaşmak, bütün bedenî özellik-

29 age. 535.

lerinden kurtulmak, seyr-i fillâh'ı tanımlar. Bu seferin nihayetinde sâlike, âlemin yüzündeki tenteneli perdeler türünden olan hicaplar açılır; böylece sâlik, bu mertebede, ledünnî ilmin keşfine mazhar olur.

c) Seyr maallâh: Allah ile seyretmek demektir. Bu da dört basamaklı seyr-ü sülûkün üçüncü mertebesi olarak bilinir. Buna “sefer-i sâlis” veya “fark ba'de'l-cem” denir. Bu mertebede ikilik kalkar. Buna, “makâm-ı kâbe kavseyni ev ednâ” adı da verilmiştir. Seyr maallâhın sonu velâyettir.

d) Seyr anillâh: Allah'tan seyr demektir. Sülûkün dört mertebesinden sonuncusudur. Buna “telvin ba'de't-temkin” (temkinden sonra telvin) denir. Yani, kalbiyle, aklıyla, fikriyle, duygularıyla mârifetullah hususunda tam mütemekkin, sabit kadem olduktan sonra, seyr maallâhda kazandığı tevhidin bu yüksek mertebesinden insanları irşad etmek üzere daha aşağıda bulunan beşerî hayat mertebelerine tenezzül etmek ve kesretteki değişik renklere bürünmektir. Bu seyir, vahdetten (birlik) kesrete (çokluk) doğrudur. Bundan gaye, Hak'tan halka terbiye ve irşad için dönüştür. Bu yüzden, seyr-i anillâha “bekâ ba'de'l-fenâ” (Bâkî-i hakikiye mahsus olan tevhid-i müstağrak ile fenafillâh makamında fânî iken, oradan ayrılıp insan gibi fânîler arasına girmekle bir bekâ-yı muvakkate mazhar olmak), “sahv ba'de's-sekr” (mârifetullah ile kazanılan muhabbetullah şerbetiyle bir nevi sarhoşluk halini yaşadıkdan sonra, irşad niyetiyle o sekr makamından yeniden uyanık bir hale dönmek) veya “fark ba'de'l-cem” (bütün benliğiyle mâsivâyı terk ederek tevhid deryasında yüzerken, yeniden yaratan ile yaratılanı fark edecek bir temyiz ortamına dönüşmek) de denir. Bu durumdaki kişi, vahdette kesreti, kesrette vahdeti görür.³⁰

30 bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve De-yimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009), 564.

2.1.2. “Sûfî Mahlûk Değildir”

Şeyh Harakânî'nin bu ifadesiyle sufilerin gerçekten yaratılmış varlıklar olmadığını söylemek istediği elbette düşünülemez. *O (Allah) ki, her şeyi en güzel şekilde yarattı. İnsanı yaratmaya da çamurdan başladı*³¹ meâlindeki âyet ve benzeri âyetlerde bütün insanların çamurdan/topraktan yaratıldığı-nın altı çizilmiştir. Sufiler de insan olduğuna göre, ruhânî ve cismânî yönleriyle diğer insanlar gibi birer mahlûktur. Bu sebeple âlimler, özellikle ehl-i tasavvuf büyükleri, Şeyh Harakânî gibi büyük bir velinin bu sözünü açıklamaya çalışmışlardır. Tasavvuf erbabı bir kısım âlimlerin, Şeyh Harakânî'nin bu sözünü açıklarken yaptıkları yorumlardan bazıları şöyledir:

Ebu Saîd-i Ebu'l-Hayr bu sözü yorumlarken şöyle demiştir:

Yaratılmamış kişi, sizin zannettiğiniz gibi, Allah'ın kendisini yaratmadığı kişi değildir. Zira Allah bir kimseyi yaratır ve bütün bu (insanî) sıfatları oluşturarak kendisine yerleştirir, ondan sonra o sıfatları ondan çıkarır ve arınmışlık bakımından onu, sanki (eskiden) yaratmamış ve bütün o sıfatlarla buluşturmamış gibi bir şekle çevirir. Şeyh Ebu'l-Hasan Harakânî, ‘Sufi gayr-ı mahlûktur’ sözünü bundan dolayı söylemiştir.³²

Feridüddin Attâr ise, onun bu sözünü şöyle yorumlamıştır: “Yani, varlığı mâdûm olan yaratılmaz. Bir anlamı da sufi halk âleminden değil, emir âlemindendir.”³³

Bu konuyu şöyle de açıklayabiliriz: Şeyh Harakânî'nin bu ifadesinde “insan” değil, “sufi” kavramı gibi insanın bir vasfına vurgu

31 Secde 32/7

32 Muhammed İbn Münevver, *Tevhidin Sırları: Esrâru't-Tevhid fi Makamâtı's-Şeyh Ebî Said*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), I: 256-257.

33 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, II: 237-241.

yapılmış olduğu hususu dikkatlerden kaçmamalıdır. Buna göre insan, sufilik vasfı itibariyle mahlûk değildir. Peki, Harakânî'ye göre sufilik nedir ki, insanı mahlûk olmaktan çıkarır? Keza, bu ifadede yer alan “mahlûk” kavramından maksat nedir ki sufi ondan uzaklaşır? İşte bu iki soruya doğru cevap bulduğumuzda bu sözün neyi ifade ettiğini de anlayabiliriz.

Harakânî'nin bazı ifadelerinde bu soruların cevabını yakalamak mümkündür. Örneğin kendisine “Sen Allah'ı nerede buldun?” diye sorduklarında, “Kendimi görmediğim yerde.” demiş ve eklemiştir: “Siz varlığınızı görmeyiniz ki, tüm varlık siz olasınız. Allah der ki,³⁴ ‘Bütün bu mahlûkatı ben yaratmışım, fakat sufiyi yaratmamışım.’”³⁵

Görüldüğü gibi Şeyh Harakânî, varlığını yokluğunda gören kimsedir. Yok olan bir şey var değildir ki, mahlûk olsun. Sufilik vasfı da, Allah'a karşı bir hiç olmayı ifade eder. Tasavvuf mesleği, varlık üzerine değil, yokluk üzerine bina edilmiştir. Yani, sufi Allah karşısında, kendini her zaman fakir, hakir, âciz, muhtaç, iyilik namına bir varlık göstermeyen, Rabbine karşı hep haya perdesine bürünen, meyyitin gassal elindeki durumu gibi, Allah'ın bütün emir ve yasaklarına itiraz etmeden teslim olan kimsedir.

Şeyh Harakânî'nin bu sözünü, mecâzî anlamda, “Sufi mahluk değil, mâdumdur /var değil yoktur.” şeklinde anlamak da mümkündür. Bu mânâyı pekiştiren Şeyh'in şu sözleri önemlidir: “Hırka ve seccade ile sufi olunmaz. Sufi, gelenek ve âdetlerle de sufi olamaz. Sufi var olmayan kimsedir.”; “Sufi, varlığa ihtiyaç duymayan bir yokluktur.”³⁶

34 Burada şunu belirtmeliyiz ki, Allah'a atfedilen böyle bir sözün kaynağına rastlayamadık.

35 Muhammed bin Munevver, *Esrâru't-Tevhîd fî Makamati's-Şeyh Ebî's-Sa'id*, nşr. Muhammed Rızâ Şefî'i-yi Kedkenî, (Tahran: Muessese-i İntişârât-i Âgâh, 1321), I: 256-257.

36 Munevver, *Esrâru't-Tevhîd*, I: 256-257.

3. Ebu'l-Hasan el-Harakânî'de Niyâz Makamı

Evliyânın büyük çoğunluğunun, özellikle sahv/uyanıklık halinde iken bulunduğu niyâz makamı, Allah'ın karşısında kulun kendisinde âcizlik, fakirlik ve kusurdan başka bir şey görmemesi mânâsına gelen kulluk formatına en uygun makamlardan biridir. Sevenlerin hâline de en yakışan mertebelerdendir. Çünkü seven kişi yani âşık, sevgilisinden sürekli iltifat ve teveccühünü talep ettiği gibi Allah'ı hakkıyla tanıyan, sevip sayan kimse de sürekli O'na karşı tazarruda bulunur; rızâsını, cemâlini, cennetini vs. ister; duâ ve niyâz eder.

Kulluğun bu yüksek mertebesini tasvir eden bir kısım ehl-i tasavvufun Farsça olarak seslendirdiği şu düstur çok mânîdardır: “Der tarik-i Nakşibendî lazım âmed çâr terk / Terk-i dünya, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk.” Yani, Nakşibendî tarikatinde dört şeyi terk etmek gerekir: Dünyayı terk, âhireti terk, varlığı terk ve –bunları terk ettiğini düşünüp gururlanmamak için- bütün terkleri terk.

3.1. Şeyh Harakânî'ye Ait Olduğu Bildirilen Bazı Eğitici Güzel Sözler

Büyük bir irşad görevini yerine getiren Şeyh Harakânî'nin geniş kitlelere hitap eden eğitici, öğretici mahiyette olan çok kıymetli sözleri vardır. Örnek olarak birkaç tanesini şöyle arz edebiliriz:

a. “Âlim sabah kalkar, ilmini arttırmak için çabalar; zahit de zühdünü arttırmak ister; Ebu'l-Hasan ise bir kardeşin gönlüne yücelik ulaştırma derdindedir.”³⁷

b. “Keşke bütün halkın cezası (azabı) bana çektilseydi de insanların cehennemi görmeleri gerekmeseydi”³⁸ şeklindeki sözü, onun

37 Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 590; Uzgur, *Ebu'l-Hasan Harakânî*, 7.

38 Attâr, age. 586; Uzgur, age. 7.

insanlara karşı gösterdiği harikulade şefkat, merhamet ve fedakârlığın boyutunu göstermektedir.

c. “Şu iki kişinin çıkardığı fitneyi, şeytan bile çıkaramaz; dünya hırsına sahip âlim ve ilimden yoksun sûfî.”³⁹ Bu söz Harakânî’nin bilgeliğini açıkça ortaya koymaktadır.

d. “Amele devam et ki, ihlas ortaya çıksın ve ihlasa devam et ki, nur ortaya çıksın. Nur ortaya çıktığında ise Allah’ı görürcesine ibadet edersin.”⁴⁰ Bu sözüyle Harakânî, kalbin nasıl nurlanacağına ve mânevî mertebelerin nasıl kazanılacağına işaret etmektedir.

e. “Dilini Allah’tan başkası hakkında konuşmamak için mühürle! Kalbini Allah’tan başkasını düşünmemek için mühürle! İhlassız bir iş yapmamak ve helal olmayan bir şeyi yememek için de davranışlarına, dudaklarına ve dişlerine aynı şekilde mühür vur!”; “İlimden en fazla nasip alan onunla amel edendir. En faziletli amel ise, üzerine farz olandır.”⁴¹ Şeyh Harakânî’nin bu sözleri de onun Kur’ân ve sünnete göre hareket etmeyi ne kadar önemseydiğini göstermektedir.

f. “Allah’ım! Eğer cennet ve cehennem olmasaydı, benim sana karşı olan muhabbetim yine aynen devam edecek ve ben senin emirlerine aynen imtisal edecektim.”⁴² Bu sözüyle Harakânî cennet ve cehennem için ibadet etmediğini, sırf Allah’ın rızasını kazanmak için ibadet ettiğini belirtmektedir.

g. Şeyh Harakânî, velâyet derecesinin ne kadar değerli olduğunu, Allah’a samimi kulluk eden kimsenin ne kadar mümtaz bir kişiliğe sahip olduğunu dillendirmek adına bize şu bilgileri de aktarmıştır:

Melekler, üç yerde Allah’ın veli kullarının mehabetinden/heybetinden çekinirler. Birincisi: Sekerat/ölüm vaktinde bir velinin ruhunu almaya gelen ölüm meleği/Azrail onun heybetinden çekinir. İkincisi: İnsanların amellerini yazan kiramen kâtibin melekleri bir velinin amellerini yazarken onun heybetinden çekinir ve göz kamaştıran amellerinin güzelliği, olgunluğu karşısında saygı duyarlar. Üçüncüsü: Kabirde insanları sorguya çeken sual melekleri olan Nekir ve Münker de veliyi sorgulamak üzere bulundukları yerde ona büyük bir saygı duyarlar.⁴³

Sonuç

Araştırmamızda ortaya çıkan sonuca göre, fütüvvet sultanı olarak bilinen Ebu’l-Hasan el-Harakânî, akranları tarafından çok büyük bir veli olarak kabul edilmiştir. Bu çalışmamızda Şeyh Harakânî’nin hem nâz hem niyâz makamında gösterdiği bazı hallerine ve o makama uygun sözlerine yer verilmiştir. Kendisi hakkında yapılan araştırmaların büyük çoğunluğuna göre Şeyh Harakânî, zâhirî ilimleri bilinen medrese usûlüyle öğrenmemiştir. Fakat ilim ve irfanına bakıldığında onun ilhama mazhar bir veli olduğu anlaşılmaktadır. “Şu iki kişinin çıkardığı fitneyi, şeytan bile çıkaramaz; dünya hırsına sahip âlim ve ilimden yoksun sûfî” şeklindeki sözleri onun ilme ne denli büyük önem verdiğini ve tasavvufsuz ilmin, ilimsiz tasavvufun kâmil olmayacağı şeklindeki kanaatini de göstermektedir. Büyük iki mezhep imamının bu konudaki şu sözleri de Şeyh Harakânî’nin bu sözlerini destekler mahiyettedir: İmam Mâlik’e göre, “tasavvuf ilmine (şerîatin bâtinî/ahlâkî ilimlerine) sarılmayan bir fâkih fasık olur. Fıkıh ilmini (şerîatin zâhirî ilimlerini) bilmeyen bir sufi zındık olur. Bu ikisini bir araya getiren ise

39 Attâr, age. 598.

40 Ruhattin Yazoğlu, “Ebu’l-Hasan Harakânî’de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2014): 6.

41 Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, 599.

42 age. 592.

43 Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, 594.

muhakkik olur.”⁴⁴

İmam Şâfiî de bu bağlamda şöyle demiştir: “Hem fakih hem de sufi ol, sakın ikisinden biri olma! Bilesin ki ben sana Allah için nasihat etmek istiyorum. Çünkü tasavvuf-tan uzak bir fakihin kalbi kaskatıdır, takvanın tadını bilmez. Fıkıh bilgisi olmayan sufi ise çok cahildir, cahil kimse başkasını ıslah edebilir mi?”⁴⁵ Şu bir gerçektir ki insan ancak ruhânî tarafıyla tekâmül ettiği zaman gerçek bir insan olabilir. Kâmil bir insan olmayı sağlayan ve biri olmazsa diğeri yetersiz kalan iki unsur vardır; bunlardan biri ilim, diğeri ise tasavvuftur. Harakânî, Kitap ve sünnet kaynağından aldığı zâhirî ilim ile mânevî tasavvuf ilmi olan bâtinî ilmi birleştirmiş hem aklın hem de kalbin tekâmül yolunu göstermiştir. Harakânî, asırlar boyu insanlık camiasını kalbiyle, akliyle, zâhirî ve bâtinî ilmiyle irşad etmiş ve akranları tarafından zamanın kutbu mertebesinde büyük bir veli olarak görülmüştür.⁴⁶ Fütüvvet sultanı Harakânî'nin veciz sözleri ve mânevî etkisi günümüzde de hâlâ irşad edici etkisini göstermeye devam etmektedir.

Bu çalışmada gördüğümüz kadarıyla fütüvvet sultanı olarak şöhret bulmuş Şeyh Harakânî, ehl-i sünnet çizgisinde, Kitap ve Sünneti esas alan, İslam ahlâkını kuşanan, yukarıda kısaca değindiğimiz mekârim-i ahlâkın zirvesini simgeleyen, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmayı temel ilke haline getiren büyük bir tasavvuf mürididir.

Kaynaklar

Attar, Feriduddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. nşr. Muhammed Edib el-Carid. Dimaşk: 1429/2008.

44 Abdulkadir İsa, *Hakaik ani't-Tasavvuf*, (y.y.: ts), 361-362.

45 eş-Şâfiî, *Dîvânü'l-İmami's-Şâfiî*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1429/2008), 42-43.

46 bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, 573.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhari*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasir en-Nasır. Mansure: Dâru Tavki'n-Necat, 1422.

Câmî, Abdurrahman. *Bahâristân ve Resâil-i Câmî*. nşr. A'lâhân Efsahzâd, Tahran: 1379.

Cebecioğlu, Ethem. “Şathiyat İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 7, 17 (2006): 7-27.

---, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2009.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1403/1983.

Emiroğlu, İbrahim. *Sufi ve Dil: Mevlâna Örneği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmî'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1983.

---, *Mişkâtü'l-Envâr*. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiye li't-Tibaa, ts.

İsa, Abdulkadir. *Hakaik ani't-Tasavvuf*. y.y.: ts.

Kerîm-i Zemânî, *Şerh-i Câmî-i Mesnevî-yi Ma'nevî*. Tahran: 1380.

Kur'ân-ı Kerim Meâli. haz. Halil Altıntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî. *Fîhi Mâ Fih*. çev. Ahmet Avni Konuk. haz. Selçuk Eraydın. İstanbul: İz Yayınları, 1994.

---, *Dîvân-ı Kebîr*. haz. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

---, *Külliyât-ı Şems-i Tebrîzî*. nşr. Bediuzzamân Fîrûzânfer, Tahran: 1376.

Muhammed İbn Münevver. *Tevhidin Sırları*:

- Esrâru't-Tevhîd fî Makamati's-Şeyh Ebî Said*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- , *Esrâru't-Tevhîd fî Makamati's-Şeyh Ebî's-Sa'îd*. nşr. Muhammed Rızâ Şefî'i-yi Kedkenî. Tahran: Muessese-i İntişârât-i Âgâh, 1321.
- Öztürk, Esmâ. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçişte Tasavvuftaki *İrfânî* Gelenek: Ahmed Avni Konuk Örneği". Doktora, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- eş-Şâfiî. *Dîvânu'l-İmami's-Şafîi*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1429/2008.
- Şems-i Tebrîzî. *Makalat*. çev. M. Nuri Gencosman. İstanbul: Ataç Yayınları, 2006.
- Tahiru'l-Mevlevî. *Mesnevî Şerhi*. İstanbul: Şâmil Yayınları, ts.
- Uzgur, Yavuz. *Ebu'l-Hasan el-Harakânî*. Kars: Harakânî Vakfı Yayınları, ts.
- Yazoğlu, Ruhattin. "Ebu'l-Hasan Harakânî'de Hoşgörü ve İnsan Sevgisi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (2014): 1-10.
- ez-Zehabî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru â'lami'n-Nübelâ*. Kahire: Dâru'l-hadis, 2006.

**İbn Hafîf Hakkında Yeni Bir Farsça *es-Sîre* Tercümesi ve Mütercimi:
*Terceme-i Kitâbu's-Sîreti's-Şeyh Ebî Abdillâh bin Hafîf eş-Şîrâzî ve
Tâcüddîn Kürbâlî***

A New Persian Translation of Ibn Khafîf's al-Sîra and Its Translator:

*Tarjama al-Kitâbu's-Sîrat al-Shaykh Abî Abdillâh bin Khafîf al-Shîrâzî
and Tâjuddîn Kurbâlî*

Muhammet COŞKUN*

Öz

İran'ın Fars eyaletindeki Şiraz şehrinin en büyük sûfisi, Ebû Abdullâh Muhammed bin Hafif bin İsfikşâd ed-Dabbî ed-Deylemî eş-Şîrâzî kabul edilmektedir. 371/982'de vefat eden İbn Hafif, yaşadığı çağda yoluna tâbi olunacak ilk on sûfiden biri olarak kabul edilmesine rağmen, günümüzde maalesef yeterince tanınmamaktadır. Oysa Cüneyd-i Bağdâdî'den sonra tasavvufun taşınmasında kilit rol oynamış, tasavvufun ilimle buluşturulması, Kur'an ve Sünnet'le açıklanarak sınırlarının çizilmesi, içerde veya dışarıda tasavvufu ilgili problemleri ele alması, bütün faaliyetlerini de güçlü ilmî temellere oturtmuş ve bunları yazıya dökmüş olması bakımından oldukça başarılı bir kimliğe sahiptir. Bu kimliğiyle onu bize tanıtan ilk kaynak, kendi müritlerinden Ebü'l-Hasan Ali ed-Deylemî'dir. *Kitâbü's-Sîreti's-Şeyh Ebi Abdillâh b. Hafîf* adını verdiği ve çalışmada kısaca *es-Sîre* olarak belirteceğimiz eserin Arapça orijinali maalesef hâlâ gün yüzüne çıkmamış olup bu eserin Farsça bir tercümesi günümüze ulaşmış bulunmaktadır. Rûknüddîn b. Cüneyd eş-Şîrâzî tarafından yapılan tercümenin İstanbul ve Berlin nüshalarından hareketle Annemarie Schimmel tarafından 1955'te neşri yapılmıştır. Bununla birlikte, teknolojinin getirdiği imkânlarla bir yerlerden Arapça aslının bulunmasını ümitte gözlerken, eserin zikrettiğimiz neşirden farklı bir Farsça tercümesine rastladık. Bu tercüme, diğer tercümeden daha tam ve fazladan bazı bilgiler de ihtiva etmektedir. İbn Hafif'in hayatına dair bazı sorulara cevaplar barındırıyor olması da, bizim için ayrı bir heyecan sebebi olmuştur. Tâcüddîn Kürbâlî isimli, tanınmayan bir mütercim tarafından yapılan bu tercümenin, İbn Hafif üzerindeki perdeyi daha fazla aralamasını ve onun, tasavvufun özellikle sistemleşme evresindeki katkılarının daha net ortaya

* ORCID: 0009-0002-0433-4414. Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Anabilim Dalı, E-posta: muhammetcoskun49@hotmail.com.

Geliş Tarihi: 31.07.2023

Kabul Tarihi: 20.11.2023

Yayın Tarihi: 30.11.2023

Atıf Bilgisi: Muhammet Coşkun, "İbn Hafif Hakkında Yeni Bir *es-Sîre* Tercümesi ve Mütercimi: *Terceme-i Kitâbu's-Sîreti's-Şeyh Ebî Abdillâh bin Hafîf eş-Şîrâzî ve Tacüddîn Kürbâlî*", *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2, 2 (2023): ss.166-179

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

çıkmasına yardımcı olmasını umuyoruz. Bu makalede özellikle Tâcüddîn Kürbâlî'nin kimliği üzerinde durulacak olup, onun *Gülşen-i Râz* şârihlerinden Şüca' Kürbâlî olma ihtimâli incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Şiraz, İbn Hafîf, Ebû'l-Hasan Deylemî, es-Sîre, Tâcüddîn Kürbâlî, Şüca' Kürbâlî.

Abstract

The greatest Sûfî of the city of Shîraz located in the Fars province of Iran is considered to be Abû 'Abd Allah Muḥammad ibn Khafîf bin Isfikhshâd al-Dabbî al-Dailamî al-Shîrâzî who died in 371/982. Although he is accepted as one of the first ten Sûfis to be followed in his era, unfortunately he is not known enough today. However, after Junayd al-Baghdâdî, he accomplished an important task of transmitting Sûfism, bringing it together with Islamic sciences, determining its rules based on the Qur'ân and Sunnah, addressing problems related to Sûfism internally and externally, basing all his activities on strong evidence and writing them down. And therefore, he has a very successful personality. The first source that introduced him to us is Abû al-Ḥasan 'Ali al-Dailamî, one of his students. The original work in Arabic, which he named *Sîratu Abû 'Abd Allah ibn al-Khafîf al-Shîrâzî*, which will be addressed shortly as *al-Sîra* in this study, unfortunately still has not been seen the light of day, but a Persian translation of this work is available. The translation made by Rukn al-Dîn ibn Junayd al-Shîrâzî was published by Annemarie Schimmel in 1955 based on the Istanbul and Berlin copies of the manuscript. While I was hoping to find the original Arabic copy by means of technology, I came across a different Persian translation. This translation contains some more complete and additional information than the other translation and it includes answers of Ibn Khafîf himself to some questions about his life, which is quite exiting. We hope that this text, translated by an unbeknown translator named Tajuddîn Kurbâlî, will provide more information about Ibn Khafîf and help to clarify his contributions to Sûfism, especially in the systematization phase. In this article, particular emphasis will be placed on the identity of Tajuddîn Kurbâlî, and debate on the possibility of him being Shujâ' Kurbâlî, one of the commentators of *Gulshan-i Râz*.

Keywords: Tasawwuf, Shîraz, Ibn Khafîf, Abû al-Ḥasan al-Dailamî, al-Sîra, Tajuddîn Kurbâlî, Shujâ' Kurbâlî.

Giriş

Ebû Abdullâh Muhammed bin Hafîf bin İsfikşâd ed-Dabbî ed-Deylemî eş-Şîrâzî, Şîrâzlı sûfiler tarafından İran'ın güneybatı kısmını oluşturan Fars eyaletinin merkezi konumundaki Şîraz şehrinin “Şeyh-i Kebîr”i olarak kabul edilir.¹ İbn Hafîf, düşünceleri

ve eserleriyle tasavvufun sistemleşmesinde ve ilmî düzlemde savunusunun gerçekleştirilmesinde ciddî tesirlere sahip bir sûfidir. İbn Hafîf'in tasavvuf anlayışı bir ekol olarak ilk defa, tasavvuf klasiklerinden Keşfü'l-Mahcûb'un müellifi Hücvîrî tarafından zikredilmiştir. Adı geçen eserinde makbul on tasavvuf ekolünü; Muhâsibiyye, Kassâriyye, Tayfûriyye, Cüneydiyye, Nûriyye, Sehliyye, Hakîmiyye, Harrâziyye, Hafîfiyye ve Seyyâriyye şeklinde sıralayan Hücvîrî, İbn Hafîf'le ilişkilendirdiği Hafîfiyye'ye doku-

1 Şeyh-i Kebîr'in ilk müşidi Ahmed b. Yahyâ demiştir ki: “Tasavvufun Ebû Abdullah İbn Hafîf'ten başkaları için sona erdiğinden hiç şüphem yok.” (Tâcüddîn Kürbâlî, *Terceme-i Kitâbu's-Sîreti's-Şeyh Ebi Abdillâh bin Hafîf eş-Şîrâzî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1222), 21a). Yine Şîraz sûfilerinin büyüklerinden ve Şeyh-i Kebîr'in müşidlerinden Ebû Câfer el-Hazzâ, bir gün Şeyh-i Kebîr'e bakarak; “Fars diyarında tasavvuf bu çocukla son bulacaktır” demiştir (Kürbâlî, ay.). Cüneyd-i Şîrâzî (ö. 801), *Şeddü'l-İzâr*'da Şîrâz ziyaretgâhlarının birincisi olarak Şeyhü'l-Kebîr'i sayar ve haftalık günlere bölünmüş bir ziyaret programını Şey-

hü'l-Kebîr'den başlatır. Bu durum, Şeyhü'l-Kebîr'in aradan geçen yüzyıllara rağmen Şîrâz'ın en büyük şeyhi olarak kabul edildiğini gösterir. (bkz. Cüneyd-i Şîrâzî, *Şeddü'l-İzâr fî Hattî'l-Evzâr an Züvvâri'l-Mezâr*, (Tahran: Çâphâne-i Meclis, 1328), 38.

zuncu sırada yer vermiştir.² Saydığı bu on ekolü “tasavvuf içinde birer mezhep” şeklinde ifade eden Hücvîrî, bu ekollerin her birinin kendi tasavvuf anlayışlarının temelini rıza, sekr, sahv, fenâ, cem gibi kavramlar üzerine bina ettiklerini ifade etmiştir. Kendilerini İbn Hafîf’e nisbet eden Hafîfîler’in de tasavvuf anlayışlarını “gaybet ve huzur” kavramları üzerinden oluşturdıklarından bahsederek,³ Şeyh-i Kebîr’in etkisinin vefâtından sonra da devam ettiğine işaret etmiştir.⁴

İbn Hafîf’in hayatını ele alan *es-Sîre* adlı eser, İbn Hafîf’in müridi Ebû’l-Hasan ed-Deylemî (ö. 386/996-997’den sonra) tarafından yazılmıştır.⁵ Arapça olarak yazılan bu eserin herhangi bir nüshasına henüz rastlanılmamıştır. Arapça aslı kayıp olan *es-Sîre*’nin Rüknuddîn bin Cüneyd-i Şîrâzî (ö. 800/1397-1398’den sonra) tarafından yapılan bir Farşça tercümesi ise günümüze ulaşmıştır. Bu Farşça tercüme, Annemarie Schimmel tarafından, İbn Hafîf hakkındaki Türkçe ve Almanca kısa bir biyografi yazısıyla birlikte Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları tarafından 1955 yılında neşredilmiştir.⁶ Bunun hâricinde, *es-Sîre*’nin Tâcüddîn Kürbâlî adlı bir mütercim tarafından çevrilmiş başka bir Farşça tercümesi tarafımızca tespit edilmiş olup çalışmamızın temel kaynağını teşkil etmektedir. Bu tercüme, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 001222 no’lu demirbaş ve 32878 no’lu biyografi kaydı bilgisi ile birlikte, *Terceme-i Sîret-i Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hafîf* adıyla kayıtlıdır.

Çalışma esnasında, Tâcüddîn Kürbâlî’nin

2 bkz. Ebû’l-Hasen Hücvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, tsh. Jukovski, mukad. Kâsım Ensârî, (Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1375), 164.

3 age. 323.

4 age. 317.

5 Ebu’l-Hasan ed-Deylemî, *Atfü’l-Elifi’l-Me’lûf*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Lübnânî, 2007), 11.

6 bkz. Ebû’l-Hasan ed-Deylemî, *İbn al-Hafîf aş-Şîrâzî*, çev. İbn Cüneyd eş-Şîrâzî, nşr. Annemarie Schimmel, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955).

yapmış olduğu bu tercüme ile Rüknuddîn Şîrâzî tarafından yapılan tercüme arasında, İbn Hafîf hakkındaki bazı yargı ve bilgilerin değişmesine sebep olacak birtakım farklılıklar tespit edilmiştir. Bu farklılıklardan, Rüknuddîn Şîrâzî’nin, *es-Sîre*’nin Farşça tercümesini yaparken birtakım tasarruflarda bulunduğu, dolayısıyla Kürbâlî tercümesinin *es-Sîre*’yi daha doğru bir şekilde yansıttığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu tercüme İbn Hafîf hakkında ek bilgiler de içermektedir. İbn Hafîf’le ilgili pek çok kaynakta geçen fakat Şîrâzî’nin tercümesinde yer almayan çoğu bilginin kaynağının, Schimmel’in zannettiği gibi İbn Hafîf hakkındaki başka kaynaklar değil,⁷ Kürbâlî’nin tercümesinden de anlaşılabacağı üzere *es-Sîre*’nin Arapça aslı olduğu anlaşılmıştır.

1. Tâcüddîn Kürbâlî ve *es-Sîre* Tercümesi ile İlgili Bilgiler

Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 001222 numarada kayıtlı olan *Terceme-i Sîret-i Abdullâh Muhammed b. el-Hafîf* adlı eser Farşça olup 211 varaktan oluşmaktadır. Mütercim “Tâc Kürbâlî” olarak kaydedilmiştir. Bu elyazması eserin üzerinde herhangi bir istinsah bilgisine rastlanmamaktadır. Tercümenin girişinde çeşitli eserlerden alıntılar yapılmıştır. Kendisinden alıntı yaptığı Fîrûzâbâdî’nin 817/1415’te vefat etmiş olmasına bakılarak Tâcüddîn Kürbâlî’nin bu çeviriyi bu tarihten çok sonra gerçekleştirmiş olduğunu düşünebiliriz.

Kürbâl, İran’ın Fars eyaletinin merkezi sayılan Şîrâz şehrinin doğu tarafında kalan, günümüzde birkaç küçük köyün yer aldığı büyükçe bir bozkıra verilen bir isimdir. Kürbâl’in bulunduğu coğrafyaya bakıldığında, bölgenin merkezî olmasının yanı sıra tarihî öneme sahip Şîrâz’da mukim olan ulemâ ve sûfîlerin, bölge insanının ilgisini çekmiş olması

7 age. 220-273.

tabîidir. Şîrâz'ın ilk sûfîlerinden olup gerek eserleri gerekse düşünceleri sebebiyle “Şeyh-i Kebîr” ismiyle andıkları hemşerileri İbn Hafîf eş-Şîrâzî'nin öncelikle dikkatleri çekmesi beklenir. Kürbâlî'nin *es-Sîre*'yi tercüme etmesinin sebebinin; silsilesinin İbn Hafîf'e ulaşması ve Şeyh-i Kebîr'in o dönemin yaygın tarîkatı olan Kâzerûniyye'nin kurucusu Ebû İshak Kâzerûnî'nin dolaylı şeyhi olması düşünülebilir. Dolayısıyla hem hemşerisi olması hem de tarîkat bağlantısı bulunması ihtimaline binâen Şeyh-i Kebîr'in anlatıldığı eserin Farsçaya çevrilmeye değer bulunması mâkul bir sebeptir.

Ayrıca eserin başında Kürbâlî'nin verdiği bilgilere göre kendisi, tercümeyi bir dervişin isteği üzerine yaptığını belirtmektedir. Eserini “iki maksad” olarak adlandırdığı iki bölüme ayırıp bir bölümünde tercümeyi, diğer bölümünde ise Şeyh-i Kebîr'in kitaplarında yer alan ve kimileri tarafından yanlış anlaşıldığını söylediği bazı bilgileri ve İbn Hafîf'in bazı sözlerini açıklamayı hedeflediğini söyler. Kürbâlî, eserine ilk olarak *es-Sîre* müellifi Ebû'l-Hasan Ali ed-Deylemî hakkında birkaç menkıbeyi ve Şeyh-i Kebîr'in Deylemî hakkındaki övgüsünü naklederek başlar. Ardından Şeyh Ebû İshak Kâzerûnî'nin Şeyh-i Kebîr'i gördüğü rüyasını anlatarak *es-Sîre*'nin tercümesine geçer. Mukaddimesinde Şeyh-i Kebîr'i öven bir şiire de yer veren Kürbâlî, “2. Maksad” dediği ikinci bölümde Şeyh-i Kebîr'e ait olduğunu söylediği bir şiiri, bazı tasavvuf tanımlarını, yine bazı tasavvufî kavramlara yönelik açıklamaları nakledip şerh eder. Yine şathiyat, fakr, vecd gibi tartışmalı konular hakkındaki görüşlerini, bazı âyetler ile kudî ve nebevî hadislerle yaptığı açıklamalarını, kimi sûfîlerin kapalı ifadelerine ve şiirlerine yaptığı izahlarını aktarmıştır. Tercümesinin sonunda Şeyh'in sekerât halini ve vefâtını, cenaze işleri ve defnine kadarki süreçte yaşananları, vefâtından sonra görüldüğü birkaç rüyayı,

Şeyh'in bazı kerâmetlerini, Şeyh'e edep dışı davrananların başına gelen fecî âkıbetleri, Şeyh'in Hızır ile buluşmalarını ve Şeyh'e ait bazı duâları naklederek bitirir.

Tâcüddîn Kürbâlî'nin, *es-Sîre*'yi kendisinden önce ve de kendisine yakın bir dönemde Farsçaya çevirmiş olan Rûknüddîn Şîrâzî'nin çevirisinden hiç bahsetmemesi ilginçtir. Bunun sebebi, çağdaş olmalarına rağmen birbirlerinden habersiz bir şekilde tercüme yapmış olmaları olsa gerektir. Nitekim benzeri bir durum, İbn Hafîf'in takipçilerinden Ebû İshak Kâzerûnî'yi anlatan *Sîre* için de geçerlidir. Ebû İshak Kâzerûnî hakkında yazılan *Sîre* Arapça olup kayıp iken, *Firdevsü'l-Mürşidiyye* ve *Mersadü'l-Ahrâr* adlarında iki ayrı Farsça tercümenin var olması, bir rekabetin, tartışmanın ya da başka bir nede nin varlığını da zorunlu olarak düşündürmektedir.

Kürbâlî tercümesinde ve diğer bazı kaynaklarda yer alan İbn Hafîf ile ilgili yeni bilgileri, bazı yeni kavram ve tanımlarla ilgili tespitlerimizi bir başka makaleye bırakıyoruz. İbn Hafîf eş-Şîrâzî hakkındaki yeni bilgilerden dolayı biyografisini yeniden yazmak, Şeyh-i Kebîr'in Türkçe dilinde tanınmasını sağlamak, tasavvufun sistemleşmesindeki ciddî etkisini ortaya koymak adına başladığımız doktora çalışmamız devam etmektedir. Ayrıca mevcut bütün risâlelerinin ve her iki *Sîre*'nin tercümesini yakın zamanda ilim âleminin istifâdesine sunmayı, yine Kürbâlî tercümesinin de Türkçe tercümesiyle beraber Farsça neşrini yakın zamanda gerçekleştirmeyi planlamış bulunmaktayız.

2. Tâcüddîn Kürbâlî Kimdir?

Tâcüddîn Kürbâlî'nin adına ve eserine, bütün araştırmalara rağmen, başka hiçbir kaynaktan rastlanmamaktadır. Tercümesinden ilim adamı kimliği fark edilebilen bu ismin, nasıl olup da tamamen belirsiz kaldığını anlama

çabası, bizi zorunlu olarak isim üzerine yoğunlaştırmış ve bu ismin bilinen başka isimlerle ilişkisini araştırmaya sevk etmiştir. Makalemizde görüleceği üzere Tâcüddîn Kürbâlî'nin, Şebüsterî'nin ünlü eseri *Gülşen-i Râz*'a ilk şerh yapan kişilerden olduğu bilinen Şücâ' Kürbâlî isimli bir müellif ile çeşitli yönlerden benzeştikleri, az da olsa farklılıkları olmakla beraber bu iki ismin aynı kişi olma ihtimalinin yüksek olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kürbâlî'nin adı, tercümesinin girişinde kendisi tarafından "Tâc Kürbâlî" olarak verilmekle birlikte,⁸ eserin son kısmında müstensih tarafından "Mevlânây-ı A'zam Tâcüddîn Kürbâlî" şeklinde yazılmıştır.⁹ Tâcüddîn, bir isim olmaktan ziyade ulemâya verilen Fahrüddîn, Kutbüddîn, Bedrüddîn gibi bir lakaptır. "Tâc Kürbâlî" ya da "Tâcüddîn Kürbâlî" ismine herhangi bir tezkîre, tabakât ya da başka kaynaklarda tesadüf edilmediği gibi kendisine ait başka bir çalışma da bilinmemektedir. Dolayısıyla Kürbâlî'nin kimliğine dair bilgi edinebilmek için, sadece tercümesindeki bazı bilgi parçacıklarını değerlendirmek durumundayız.

Öncelikle yapmış olduğu *es-Sîre* tercümesinde, Kürbâlî'nin yaşadığı dönem ile ilgili herhangi bir tarih kaydı yoktur. Yaşadığı dönemi tespit edebilmek için, tercümesinin mukaddimesinde atıfta bulunduğu eserlere baktığımızda Sülemî, Ebû Nuaym ve Fîrûzâbâdî'den alıntılar yaptığı görülür. Bu eserlerden en geç tarihli olanı, *Mirkâtü'l-erfâ'iyye fî tabakâti's-şâfiyye* olup, bu eserin müellifi olan Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, 817/1415'te vefat etmiştir. Dolayısıyla Tâcüddîn Kürbâlî'nin hicri 817/1415'ten sonra yaşadığı anlaşılmaktadır. Buradan hareketle, tercümesini bu tarihten sonra gerçekleştirmiş olduğu ve

9./15. asırda yaşadığını tahmin edebiliriz.

Kürbâlî'nin başka hiçbir eserine rastlanmaması, isminin ya da lakabının dahi kayıtlarda geçmemesi şüphe uyandırmakta olup, bizi lakabının ve nisbesinin üzerinde yoğunlaşmaya götürmüştür. Bu nedenle aynı nisbeyi taşıyan isimleri görebilmek için İran tarihini konu alan geç dönem tarih eserlerinden -Kaçar hânedânından Nâsirüddîn Şah'ın (1848-1896 miladî yılları arası İran'da hüküm sürmüştür) emriyle- Mirza Hasan Fesâî tarafından yazılmış olan *Farsnâme-i Nâsirî* adlı eserden faydalandık.

Bu eserde, "Kürbâlî" nisbesi üzerinde araştırma yaptığımızda karşımıza;

1. Muhammed Kürbâlî
2. Reîs Şemsüddîn Kürbâlî
3. Molla Muttalib Gavgânî Kürbâlî
4. Lütfullah Ahmed Kürbâlî
5. Kivâmüddîn Kürbâlî
6. Hümâmüddîn Kürbâlî
7. Şücâ'uddîn Kürbâlî gibi isimler çıkmaktadır.

Farsnâme-i Nâsirî'de adı geçen Muhammed Kürbâlî,¹⁰ Reîs Şemsüddîn Kürbâlî ve Molla Muttalib Gavgânî Kürbâlî, miladi 18. yüzyılda yaşamış siyasi figürler olup, ilim dünyası ile herhangi bir ilgileri gözükmemektedir.¹¹ Lütfullah Ahmed Kürbâlî ise, Şîî fakihlerden Muhakkik el-Gürkî'nin Tahran Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan Mecmua'sında yer alan *el-Fetâvâ* adlı nüshasının müstensihi olup, bu istinsahı 1178/1765 yılı civarında gerçekleştirmiş olduğu bilgisi kayıtlıdır.¹² Dolayısıyla ilk dört isim, tarih bakımından oldukça geç döneme ait isimler olup Tâcüddîn

8 Kürbâlî, *Terceme-i Kitâbu's-Sîreti's-Şeyh*, 3a.

9 age. 209b.

10 bkz. Mirza Hasan Fesâî, *Fârsnâme-i Nâsirî*, (Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, 1378), I: 578.

11 bkz. age. II: 473.

12 bkz. Muhakkik Gürkî, *Resâil-i Gürkî*, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 26.

Kürbâlî ile ilgisi bulunmamaktadır.

Mevlânâ Kivâmüddîn Kürbâlî'nin Şîrâz'da ders veren ulemâdan olup, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 816/1413) hocalarından olduğu bilgisi kaynaklarda geçer.¹³ Yine Celâleddin Devvânî (ö. 908/1502) ve Emîr Sadruddîn Deştigî (ö. 903/1497) de onun öğrencilerindendir.¹⁴ *Farsnâme-i Nâsirî*'de yer alan Mevlânâ Kivâmüddîn Fakîh de yine bu zat olsa gerektir ki İbn Hâcib'in bir eserine 767/1365-1366 yılında şerh yazdığı bilgisi ile birlikte zikredilmiştir.¹⁵ Dolayısıyla Kivâmüddîn Kürbâlî hem 8./14. yüzyıla ait bir isim olması hem de "Tâcüddîn" lakabı yerine "Kivâmüddîn" lakabını taşıdığından dolayı imkân dışı kalmaktadır.

Hümâmüddîn Kürbâlî hakkında ise kaynaklar, Şücâ' Kürbâlî'nin şeyhi olduğu bilgisini verir.¹⁶ *Farsnâme-i Nâsirî*'de de Hümâmüddîn'in Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri döneminde yaşadığı kayıtlıdır.¹⁷ Zamansal olarak Tâcüddîn Kürbâlî'ye yakın olsa da, genellikle ulemâya verilen lakaplardan olan "Hümâmüddîn" lakabı, onun farklı biri olduğunu göstermektedir.

2.1. Tâcüddîn Kürbâlî'nin Şücâ' Kürbâlî ile Aynı Kişi Olma İhtimali

Son isim olan Şücâ' Kürbâlî'nin ise, incelediğimiz bazı verilere dayanarak Tâcüddîn Kürbâlî ile aynı kişi olma ihtimalinin varlığını tespit ettik. Öncelikle Şücâ' Kürbâlî'yi, hakkındaki kayıtlar ve elimizde mevcut olan tek eseri *Hadîkatü'l-maârif* üzerinden tanımaya çalışacağız.

Şücâ' Kürbâlî hakkındaki bilgilere bakıldı-

ğında; nisbesinden dolayı Şîrâz yakınlarındaki Kürbâl'de doğmuş olduğu düşünülse de, kabrinin bulunduğu yer olan Tebriz'de doğmuş olması da ihtimal dâhilindedir. Şücâ', 837/1433-1434'te vefat eden Kâsım Envâr'ın halifesidir.¹⁸ Bundan hareketle 800/1398 yılı civarında doğmuş olduğunu tahmin edebiliriz. Dolayısıyla Tâcüddîn Kürbâlî ile çağdaş olduğu anlaşılmaktadır. Şücâ' Kürbâlî'nin yazmış olduğu *Gülşen-i Râz* şerhine bakıldığında iyi bir eğitim gördüğü, dolayısıyla bir âlim hüviyetine sahip olduğu görülmektedir. Şerhindeki alıntılardan anlaşılabileceği üzere Mu'tezile karşıtıdır ve Şîî izler de taşımamaktadır. İtikâden Eş'arî'ye bağlı bir Sünnî olup Şâfiî mezhebine mensup olduğu anlaşılmaktadır. Karakoyunlu Devleti'nin baş şehri olan Tebriz'de bulunan Muzafferîye Medresesi'nde (Gök Medrese) eğitim faaliyetinde bulunduğu anlaşılmaktadır.¹⁹ Daha çok kelâm, felsefe, tasavvuf ve fıkıh ilimlerini harmanlayan Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) ekolüne mensup bir sûfî izlenimi vermektedir. Yine Şücâ' Kürbâlî, Sühreverdî-i Maktul (ö. 587/1191), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Fârâbî (ö. 339/950) ve Eflâtun'dan yararlanıp, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve Abdürrezzâk Kâşânî'den (ö. 736/1335) ilham alan vahdet-i vücûd çizgisinde bir mütefekkindir. Seyr ü sülûkünü ilk şeyhi Hümâmüddîn Kürbâlî (ö. 850/1446-1447 civarı) ve halifelik aldığı şeyhi Kâsım-ı Envâr'ın (ö. 837/1433-1434) yanında tamamlamıştır. Kürbâlî, *Gülşen-i Râz*'a yazdığı şerhini, 867/1462-1463'de Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah'a (ö. 872/1467) sunmuştur. Bu şerhin 874/1469 tarihli nüshalarının birinde kendisine rahmet okunmuş olmasından hareketle vefat tarihinin 867/1462-1463 ile 874/1469 yılları arası olduğu anlaşılmakta-

13 bkz. Nurullah Tüsterî, *es-Savârimu'l-Mührika*, (Tahran: Dâru Meş'ar, 1437), 133.

14 bkz. Fesâî, *Fârsnâme-i Nâsirî*, II: 473.

15 bkz. age. I: 312.

16 bkz. Muhammed Emin Haşrî, *Ravza-i Ethar*, (Tebriz: İntişârât-ı Sütûde, 1371), 137.

17 bkz. Fesâî, *Fârsnâme-i Nâsirî*, II: 473.

18 Haşrî, *Ravza-i Ethar*, 137.

19 *Hadîkatü'l-maârif*'in Bursa nüshasının sonunda istinsah yeri olarak bu medrese gösterilmektedir. (Bursa İnebey, Haraççı 1040/34120).

dır.²⁰ Lida Balilan Asl'ın Kürbâlî'nin vefatı için belirttiği 837/1433-1434 yılının²¹ doğru olması mümkün değildir. 837 yılı, Şücâ' Kürbâlî'nin değil, şeyhi Kām-ı Envâr'ın vefat tarihidir.²² Şücâ' Kürbâlî, Tebriz'de bulunan²³ Çerendâb mezarlığında, Kutbuddîn Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) yanında medfundur.²⁴

Şücâ' Kürbâlî'nin ünü, Mahmud Şebüsterî'nin (ö. 720/1320) *Gülşen-i Râz* adlı eserine yaptığı Farsça şerhten gelmektedir. Bu şerhin adı *Hadîkatü'l-ma'ârif*'tir. Şücâ' Kürbâlî'nin bu eserini Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah'a (ö. 872/1467) ithaf ettiği bilgisi, eserin girişinde yer almaktadır.²⁵

Kaynaklarda yer aldığına göre ünlü şâir-mutasavvıf Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492), Mekke'ye giderken uğradığı Tebriz'de herhangi bir *Gülşen-i Râz* şerhinin olup olmadığını sorduğunda kendisine Mevlânâ Şücâ'ın *Hadîkatü'l-ma'ârif*'i sunulur. Bu şerhi oldukça beğenen Câmî'nin, böylece *Gülşen-i Râz*'a şerh yazma düşüncesinden vazgeçtiği nakledilir.²⁶

2.2. *Hadîkatü'l-ma'ârif* Nüshalarında “Şücâ” İsmiinin Yazım Şekilleri

Kimi geç dönem ve çağdaş yazarlar tarafından adı “Şücâ'uddîn” olarak verilen Şücâ' Kürbâlî'nin “*Hadîkatü'l-ma'ârif*” yazmalarında adı “Şücâ” olarak geçmektedir. Dolayısıyla “Şücâ'uddîn” şeklinde okun-

masının sonraki dönem müellif ve müstensihlerinin tasarrufu olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, tespit edilebilen nüshalarda görülebilmektedir. *Hadîkatü'l-ma'ârif*'in İran'daki birkaç nüshasının yanı sıra ülkemizdeki kütüphanelerde de nüshaları bulunduğu görmekteyiz. Nüshaların ikisinin Süleymaniye/Fatih-002608 ve Süleymaniye/Pertev Paşa-000301'de kayıtlı olduğu bilinmekte idi. Gölpınarlı, tercüme ettiği *Gülşen-i Râz*'ın önsözünde Kütahya'da da bir nüshanın olduğunu belirtmiştir.²⁷ Dördüncü bir nüshanın ise Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde, Haraççı 1040/34120'de kayıtlı olduğu tarafımızca tespit edilmiştir. Ulaşılabilen nüshalar şunlardır:

1. Süleymaniye/Fatih nüshası: Bu nüsha hicrî 7 Şabân 867/27 Nisan 1463'te, Dârü'l-Mülk²⁸ Şîrâz'da yazılmıştır. Gölpınarlı'nın da belirttiği gibi Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah'a sunulan nüsha bu olsa gerektir.²⁹ Müstensih bilgisi barındırmayan bu nüshanın müellif hattıyla yazılmış olma ihtimali, nüshanın tezyininden dolayı zayıftır. Ancak müellifin kendisi tarafından hazırlatıldığı kuvvetle muhtemeldir.
2. Süleymaniye/Pertev Paşa nüshası: Bu nüshada herhangi bir telif veya istinsah tarihi ya da müstensih bilgisi bulunmamaktadır.
3. Kütahya nüshası: Gölpınarlı'nın Zeytinoğlu ailesinin elinde olduğunu belirttiği bu nüshanın da bulunduğu kütüphane, dönemin bakanlığına, konuyla ilgilenilmesine dair yönelttiği talep dikkate alınmış olacak ki, 1969 yılında, bütün eserlerle birlikte ailenin temsilcisi Mesut Zeytinoğlu tarafından

20 bkz. Mahmud Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), xvii.

21 bkz. Lida Balilan Asl, “Berresî Te'sîr-i Mezârât der Tevessuiy-i Sahttâr-ı Şehriy-i Şehr-i Tebrîz ez Devre-i İlhanlı tâ Safevî”, *Faslnâme-i Pejûheşây-ı Mi'mâriy-i İslâmî* 3, 3 (1394): 69.

22 bkz. Adnan Karaismailoğlu, “Kasım-ı Envâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2001, XXIV: 542-543.

23 bkz. Haşrî, *Ravza-i Ethar*, 137.

24 ay.

25 bkz. Şücâ' Kürbâlî, *Hadîkatü'l-Maarif*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2608), 5a.

26 bkz. Haşrî, *Ravza-i Ethar*, 137.

27 bkz. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, xvii.

28 “Dârü'l-Mülk” ifadesine “başkent” anlamı verilmektedir. Bu kullanım, Şîrâz'ın Fars eyaletinin başkenti konumunda olmasından dolayı olsa gerektir.

29 bkz. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, xvii.

Milli Eğitim Bakanlığına devredilmiştir.³⁰ Kütüphanede bulunan *Şerh-i Gülşen-i Râz* nüshası, “000936 Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu” kaydıyla yer almaktadır. Bu nüshanın telif tarihi 867/1462-1463 olup, müstensihî olan Abdülvâsi’ b. Abdürrahim Şücâ’î istinsah tarihini 874/1469 yılı olarak belirtmiştir. Nüshanın kapağında *Kitâb-ı Şerh-i Gülşen-i Râz-ı Şeyh Şücâ’uddîn-i Kürbâliyy-i Kâsımî rahmetullâhi aleyh* kaydı bulunmaktadır. Bu nüshanın ilk beş veya altı varakı eksiktir. Ayrıca Gölpınarlı, Kürbâlî’nin Kâsım-ı Envâr’ın halifelerinden olduğunu tahmin etmiştir³¹ ki Haşrî’nin ifadeleri de bunu destekler mahiyettedir.³² Genelde vefât etmiş kimseler hakkında kullanılan *Rahmetullâhi aleyh* kaydından da bu nüshanın yazıldığı tarih olan 874/1469’da Kürbâlî’nin vefat etmiş olduğu sonucu çıkarılabilir.³³

4. Bursa İnebey/Haraççı nüshası: Bursa nüshasında eserin adı *Şerh-i Gülşen-i Râz*, müellifin adı da kütüphane kaydında hatalı bir şekilde “Sücâ’ Kirbalî” olarak yazılmıştır. Bu nüshada istinsah tarihi 875/1470, yazıldığı yer ise, “Zâviyetü’l-Mübâreke el-Muzafferîye” şeklinde yer almaktadır. Bu zaviye, Tebriz’deki ünlü Gök Mescit’tir (Gök Medrese).³⁴ Müstensih ismi olarak da sadece “Mahmûd” adı bulunmaktadır.
5. Tahran Gülistan Sarayı nüshası: Gülistan Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde 2724 numarada kayıtlıdır. Bu nüsha 7 Şaban

873/27 Nisan 1463 tarihinde Şîrâz’da istinsah edilmiştir.³⁵ Müellif nüshası, bu olsa gerektir.

6. Tahran Melik Müzesi Kütüphanesi nüshası: 482 no’da kayıtlıdır. Tahminen 9./15. yüzyıla ait bir nüshadır.³⁶
7. Meşhed Firdevsî Üniversitesi İlahiyat Kütüphanesi nüshası: 1573 numarasıyla kayıtlıdır. Bu nüshada bazı sayfalar eksiktir. 1012/1603-1604 yılında istinsah edilmiştir ki en geç dönem nüsha budur. Birden fazla kişi tarafından parça parça istinsah edildiği anlaşılmaktadır.³⁷

Hadikatü’l-ma’ârif nüshalarında “Şücâ’ Kürbâlî” ismi ile ilgili farklı yazımlar mevcuttur. Nüshalardaki kayıtlar şu şekildedir:

1. İstanbul Süleymaniye-Fatih nüshasında; iç sayfada müellifin adı kendi ifadesi ile “Şücâ’ Kemâl Kürbâlî” şeklinde geçmektedir.
2. İstanbul Süleymaniye-Pertev Paşa nüshasında; kapak tarafında “Şâh Şücâ’ Kürbâlî”, iç sayfada ise müellifin kendi ifadesi ile “Şücâ’ Kürbâlî” şeklinde kayıtlar bulunmaktadır.
3. Kütahya Tavşanlı-Zeytinoğlu nüshasında ise; Gölpınarlı’nın da tespit ettiği şekilde kitabın kapak kısmında “Şeyh Şücâ’uddîn-i Kürbâliyy-i Kâsımî” yazmakta olup, nüshanın maalesef baş tarafından ilk beş-altı varak eksik olduğundan, müellifin bu nüshadaki kendi ifadesi eksik kısımda kalmıştır.
4. Bursa İnebey nüshasında; iç sayfada müellifin kendi ifadesi ile “Şücâ’ Kürbâlî” kaydı bulunmaktadır. Başkaca herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

30 bkz. M. Şinasi Acar, *Tavşanlı Zeytinoğlu Halk Kütüphanesi*, (İstanbul: Zeytinoğlu Eğitim Bilim ve Kültür Vakfı, 2007), 28.

31 bkz. Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, xvii.

32 bkz. Haşrî, *Ravza-i Ethar*, 137.

33 bkz. Şebüsterî, *Gülşen-i Raz*, xvii.

34 bkz. Ayşe Atıcı Arayancan, *Karakoyunlu Hükümdarlarından Cihânşâh ve Dönemi*, (Doktora, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 334.

35 bkz. Muhammed Reza Berzger Hâlıkî, “Şerhi-yi Diğer ber Gülşen-i Râz bâ Unvân-ı Hadikatü’l-maârif”, *Şi’r Pejûhî*, 2 (1388): 61.

36 ay.

37 ay.

5. Tahran Gülistan Sarayı nüshası; iç sayfada müellifin kendi ifadesi ile “Şücâ’ Kemâl Kürbâlî” şeklinde geçmektedir.³⁸
6. Tahran Melik Müzesi Kütüphanesi nüshasında yine “Şücâ’ Kemâl Kürbâlî”,
7. Meşhed Firdevsî Üniversitesi İlahiyat Kütüphanesi nüshasında ise Gülistan Sarayı nüshasından herhangi bir farklılık olmadığı görülmektedir.³⁹

Görüldüğü üzere nüshaların tümünde müellifin adı kendi ifadesi ile “Fakîr-i Hakîr-i Hâksâr Şücâ’ Kemâl Kürbâlî” şeklinde geçmektedir. “Şücâ’uddîn” şeklinde bir kullanım bulunmamaktadır.

Genel olarak müelliflerin ifadelerine baktığımızda “fakîr-i hakîr” ifadesinden hemen sonra büyük oranda örneğin “Muhammed bin Ahmed” şeklinde müellif ile babasının adı yazılmakta olup, nadiren künye ile birlikte “Ebû Abdullâh Muhammed bin Ahmed” şeklinde yazılmaktadır. Bu yazım biçimine baktığımızda, genel geçer kurallara göre Şücâ’ Kürbâlî’nin “Şücâ’ Kemâl” ifadesi;

- a) Kendisinin ve babasının adı olarak; Şücâ’ b. Kemâl, Ebû Şücâ’ b. Kemâl, Şücâ’ b. Kemâluddîn, Ebû Şücâ’ b. Kemâluddîn şeklinde,
- b) Kendisine ait künye ve isim olarak da Ebû Şücâ’ Kemâl şeklinde okunabilmektedir. Bu ihtimale göre “Kemâl”, kendisinin ya da babasının ismi olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Fakîr-i hakîr” ifadesinden sonra “Şücâ’uddîn Kemâl” şeklinde bir okumaya ise hemen hemen hiç rastlanmamaktadır. Dolayısıyla “Şücâ’” ifadesinin “Şücâ’uddîn” şeklinde okunması problemlidir. Ayrıca bu kelimenin “Şücâ’uddîn” olduğu farz edilmesi halin-

de; bu ifadenin ulemâya övgü için konulan lakaplardan olduğu açık olup, kendi hakkında “fakîr-i hakîr-i hâksâr” şeklinde tevâzu ifadesi kullanan müellifin, “Şücâ’uddîn” gibi bir övgü ifadesi kullanması yine soru işareti doğurmaktadır.

Bu durumda “Şücâ’” isminin “Ebû Şücâ’” şeklinde okunma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Ebû Şücâ’ künyesi, Araplar’ın kullandığı bir künye isim örneği olup, hemen hemen her Arap ve Fars müellifin böyle bir künyesi bulunmaktadır. Tâcüddîn ismine gelince, bunun da bir lakap olma ihtimali yüksektir. Zira genel olarak müslüman müelliflerin ya da halk arasında meşhur ulemâ’nın Şemsüddîn, Bedrüddîn, Zeynüddîn, Fahrüddîn vb. isimlerle lakaplandırıldıkları bilinen bir durumdur. Örnek olarak meşhur ulemâdan Fahreddin Râzî hakkındaki kullanım; “Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî” şeklindedir. Bu formülü Tâcüddîn Kürbâlî için uyguladığımızda, künye; “Ebû Şücâ’ Tâcüddîn Kemâl Kürbâlî” şeklinde okunabilmektedir.

“Şücâ’” ifadesinin “Şücâ’uddîn” olmadığı kabul edilirse, bu kişinin Tâcüddîn Kürbâlî olması mümkün gözükmemektedir. Zira “Şücâ’” isim, “Tâcüddîn” ise lakap olacağından yan yana kullanmaya bir mâni bulunmayacaktır.

Şücâ’ ile Tâcüddîn’in aynı kişi olma ihtimallerini delilleri ile ele almak gerekir.

2.2.1. Aleyhte Deliller

Şücâ’ Kemâl Kürbâlî’nin, Tâcüddîn Kürbâlî ile aynı kişi olma ihtimalini doğru kabul ettiğimizde karşımıza şu problemler çıkmaktadır:

- a) Sonraki dönem kaynaklarda “Şücâ’uddîn” şeklinde okumaların varlığı. Nitekim Haşrî’nin (ö. 1011/1602-1603) *Ravzatu’l-*

38 age. 48.

39 bkz. Berzger Hâlikî, “Şerhiy-i Diger ber Gülşen-i Râz”, 48.

ethâr'ında⁴⁰ ve Kerbelâyî'nin (ö. 975/1567-1568) *Ravzatü'l-cinân*'ında bu şekilde yer almaktadır. Bu okumalar, 874/1469 istinsah tarihli Kütahya nüshasına dayandırılmış olmalıdır. Zira bu nüshanın kapağında müstensih tarafından yazılmış olması muhtemel olan *Kitâb-ı Şerh-i Gülşen-i Râz-ı Şeyh Şücâ'uddîn-i Kürbâliyy-i Kâsımî rahmetullâhi aleyh* kaydı bulunmaktadır. Müstensih Abdülvâsi' b. Abdürrahim Şücâ'î'nin müellifle çağdaş olmasından dolayı müellifi şahsen tanıyormuş olması da ihtimal dairesindedir. Ayrıca müstensih'in "Şücâ'î" nisbesini kullanması da bir yakınlık ihtimalini ortaya koymaktadır. Ancak bu nüshada istinsahın gerçekleştiği şehir ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Kapak tarafındaki müellif ismi ile ilgili bilgi, müstensih'ten farklı bir el tarafından yazılmış olduğu izlenimini de uyandırmaktadır.

- b) *Hadikatü'l-ma'ârif*'te Şücâ' Kürbâlî, mürşidi Kâsım-ı Envâr'dan; "Kâsimu'l-Envâr, Şâh-ı İrfân-penâh, Şâh-ı Mesîhî-enfâs, Pâdişâh-ı İslâm-penâh, Hazret-i İmâmîyy-i Hümmâmî" şeklindeki ifadelerle sitâyîşle bahsederken, *es-Sîre*'de Tâcüddîn Kürbâlî, ne Kâsım-ı Envâr'dan ne de herhangi bir mürşid kimliğinden söz eder. Ancak bu durum İbn Hafif ve Kâzerûnî gibi ilk dönem sûfîlerden bahsediliyor olmasından kaynaklı bir saygı ifadesi biçimi de olabilir.
- c) Tâcüddîn Kürbâlî'nin bir taraftan "Bende-i Hâkî Tâc Kürbâlî" ifadesiyle kendini hâk ile yeksân görerek tevâzu gösterirken, "Tâc" isminin "Tâcüddîn" olması hâlinde bunun bir övgü ifadesi olacağı için kendini bu kelime ile zikretmemesi beklenir. *Es-Sîre*'nin meçhul müstensihinin, ondan "Mevlânây-ı A'zam Tâcüddîn Kürbâlî" olarak bahsetmesi

ve "Tâc" ismini "Tâcüddîn" diye açıklaması, "Şücâ'" isminin de aynı şekilde "Şücâ'uddîn" şeklinde okunmasına izin vermektedir. Bu, aleyhte bir delil olur. Bu durumda Tâcüddîn Kürbâlî'nin bu davranışı, nadir rastlanmakla birlikte ancak bu isimle tanınıyor olmasından hareketle "Tâcüddîn" ismini zorunlu olarak kullanması, bunu da yine tevâzuya dayanarak "Tâc" şeklinde yarım kullanması ile açıklanabilir.

2.2.2. Lehte Deliller

Yukarıda zikredilen bilgiler Şücâ' Kürbâlî ile Tâcüddîn Kürbâlî'nin aynı kişi olmadığı fikrini verirken, anılan iki ismin aynı kişi olduğu sonucuna götüren veriler ise şöyle sıralanabilir:

- a) Şücâ' Kemâl isminin Şücâ' b. Kemâl, Ebû Şücâ' b. Kemâl, Şücâ' b. Kemâlüddîn, Ebû Şücâ' b. Kemâlüddîn şeklinde okunabilmesinin imkân dâhilinde olması ve gerek Arapçada gerekse Farsçada "fakîr-i hakîr" ifadesinden sonra çoğunlukla kişi ile baba ismi, nadiren de künye zikredilerek kullanımının, hâkim kullanım biçimi olmasıdır. "Fakîr-i hakîr" ifadesinden sonra "Şücâ'uddîn Kemâl" şeklinde bir kullanıma ise hiç rastlanmamaktadır.
- b) Müellifin kendi ifadesinin "Şücâ' Kemâl" olması, ilk kelime ister "Ebû Şücâ'" isterse "Şücâ'uddîn" şeklinde okunsun, "Kemâl" ifadesinin bir isim olması ihtimali düşüktür. Bu kelime yüksek ihtimalle "Kemâlüddîn" olup muhtemelen babasına ait bir lakap olsa gerek ki, bazı nüshalarda müstensihler tarafından iskât edilmiştir.
- c) Tâcüddîn Kürbâlî'nin tercümesinde referans verdiği isimlerin yaşadığı dönem dikkate alındığında, kendisinin 850/1446-1447 yılı sonrasında yaşadığı kuvvetle

40 Haşrî, *Ravza-i Ethâr*, 137.

muhtemelken, Şücâ' Kürbâlî'nin de eserini Şah Cihan'a sunduğu 867/1462-1463 yılı ile bir nüshada, genelde vefât etmişler için kullanılan "rahmetullâhi aleyh" ifadesinin yazılmış olduğu tahmin edilen 874/1469 yılları arasında yaşamış olabileceği görülmektedir. Dolayısıyla iki ismin aynı çağın mensupları olduğu anlaşılmaktadır.

- d) *Hadikatü'l-ma'ârif*'te de, *Sîretnâme*'de de müellif şiirlerinin varlığı, iki ismin edebiyat üzerinden bir ortaklığa sahip olduğunu da göstermektedir. Bu da yine aynı kişiler olma ihtimâlini kuvvetlendiren bir başka unsurdur.
- e) Tâcüddîn Kürbâlî'nin *Sîretnâme* üzerinden İbn Hafîf ilgisi âşikâr iken, Şücâ' Kürbâlî'nin de İbn Hafîf'e ulaşan bir silsilesinin olduğunu tespit ettik. Bu silsile şu şekildedir: Şücâ' Kürbâlî, Kâsım Envâr, Sadrüddîn Erdebîlî, Safiyyüddîn Erdebîlî, İbrâhim Zâhid Geylânî, Cemâlüddîn Tebrîzî, Şihâbüddîn Mahmûd, Rûknüddîn Sücâsî, Kutbüddîn Ebherî, Ebû'n-Necîb Sühreverdî, Kâdî Vecîhüddîn Ömer, Muhammed b. Abdillâh Ammûye, Ahî Ferec ez-Zencânî, Ebû'l-Abbâs en-Nihâvendî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafîf.⁴¹
- f) Nisbelerinden dolayı iki ismin de Şîrâz'lı olduğu ortadadır.
- g) Muhtemelen her ikisi de Şâfiî ve Eş'ârîdir. Zira *Hadikatü'l-ma'ârif*'te "Şeyh Ebû'l-Hasan Eş'arî"ye⁴² ve "İmâm Şâfiî"ye⁴³ bu şekildeki kullanımla atıf varken, *Sîretnâme*'de *Mirkâtü'l-erfa'iyye* adlı

Şâfiî tabakât kitabına da atıf yapılmaktadır.⁴⁴

- h) İkisi de eserlerini tasavvuf alanında yazmış olduklarından tasavvufa ilgileri ortaktır.
- i) İki eserde de yazma sebebi olarak müritlerin isteği zikredilmiştir. Aynı zamanda ikisinin de "Şeyh" oldukları ihtimali oldukça güçlüdür. Şücâ' Kürbâlî'nin Kâsım Envâr'ın halifesi olduğu kaydı bulunmaktadır. Tâcüddîn Kürbâlî hakkında ise "Mevlânây-ı A'zam" ifadesi kullanılmıştır.⁴⁵ Her ikisi hakkında da "Mevlânâ" ifadesi kullanılmıştır.⁴⁶
- j) Müstensihî meçhul bir nüshanın kapağında "Şâh Şücâ'" isminin yazılmış olmasıdır. Bunun iki nedeni olabilir. Birincisi Kâsım Envâr hakkında kullanılan "Şâh" ifadesinin halifesi için de kullanılması, diğeri de bunun müellife sülâhlerden "Şah Şücâ' Kirmânî"ye nisbeten ailesi tarafından isim olarak verilmiş olmasıdır. Bu durumda "Şücâ'" kelimesinin olduğu gibi okunabilme ihtimali de ortaya çıkmaktadır.
- k) Bir diğer veri de "Tâc" ya da "Tâcüddîn Kürbâlî" adıyla hiçbir kaynakta karşılaşılmamasıdır. Oysa bu şahsın bir ilim adamı, muhtemelen bir şeyh ve başvurulmuş biri olduğu âşikârdır. Sadece isim karışıklığı açıklaması bile buradaki sorunu ortadan kaldırmaktadır.

Şücâ' Kürbâlî'nin, 756-837/1355-1433 yılları arasında yaşayan, Kâsım-ı Envâr lakaplı Muînüddîn Ali b. Nasr'ın halifesi olduğu söylenir.⁴⁷ Bu durum -şayet aynı kişi iseler- Tâcüddîn Kürbâlî'ye "Mevlânây-ı A'zam"

41 Safiyyüddîn Erdebîlî'nin silsilesi için bkz. Reşat Öngören, "Safeviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2008, XXXV: 460-462; ayrıca silsileyi detaylı bir şekilde görebilmek için 48, 49, 50 ve 51. dipnotlara bakınız.

42 bkz. Şücâ' Kürbâlî, *Hadikatü'l-Ma'ârif*, 13a.

43 age. 173a.

44 bkz. Tâcüddîn Kürbâlî, *Terceme-i Kitâbu's-Sîre-ti's-Şeyh*, 13a.

45 age. 209b.

46 bkz. Haşrî, *Ravza-i Ethâr*, 137.

47 bkz. ay.

denilmesini de açıklar.

Bir problem de Tâcüddîn Kürbâlî'nin, tercümesinde Kâzerûniyye'den ve Ebû İshâk Kâzerûnî'den büyük bir muhabbetle bahsetmesidir. Bu durumda Kürbâlî'nin Kâzerûniyye'ye mensub olma ihtimali ortaya çıkar. Bu ihtimali değerlendirebilmek için Kâzerûniyye-Erdebiliyye ilişkisine bakmak gerekir.

Daha önce geçtiği üzere Şücâ' Kürbâlî, Kâsım Envâr'ın⁴⁸ halifesidir. Kâsım Envâr'ın tarîkat silsilesi şu şekilde ilerlemektedir: Kâsım Envâr, Sadrüddîn Erdebîlî, Safiyyüddîn Erdebîlî,⁴⁹ İbrâhim Zâhid Geylânî,⁵⁰ Cemâlüddîn Tebrîzî, Şihâbüddîn Mahmûd, Rûknüddîn Sücâsî, Kutbüddîn Ebherî, Ebû'n-Necîb Sühreverdî.⁵¹ Ebû'n-Necîb Sühreverdî'den yukarıya doğru ise silsile şu şekilde İbn Hafîf'e de ulaşmaktadır: Ebû'n-Necîb Sühreverdî, Ahî Ferec ez-Zencânî'ye hem Ahmed el-Gazâlî ile⁵² hem de Kadı Vecîhüddîn Ömer'den babası (veya dedesi) Ammûye Muhammed b. Abdillâh⁵³ ile bağlanır. Ahî Ferec ez-Zencânî'nin Cüneyd'e ulaşan iki silsilesinden birisi Ahmed Dineverî el-Esved, ondan da Mimşâd ed-Dîneverî üzerinden; diğeri ise Ebû'l-Abbâs en-Nihâvendî vasıtasıyla İbn Hafîf'e, ondan da Ruveym üzerinden Cüneyd'e ulaşır.⁵⁴ Buna göre Şücâ'ın silsilelerinden birisi; Şücâ'

Kürbâlî, Kâsım Envâr, Sadrüddîn Erdebîlî, Safiyyüddîn Erdebîlî, İbrâhim Zâhid Geylânî, Cemâlüddîn Tebrîzî, Şihâbüddîn Mahmûd, Rûknüddîn Sücâsî, Kutbüddîn Ebherî, Ebû'n-Necîb Sühreverdî, Kadı Vecîhüddîn Ömer, Muhammed b. Abdillâh Ammûye, Ahî Ferec ez-Zencânî, Ebû'l-Abbâs en-Nihâvendî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hafîf şeklindedir.

Bu silsileye göre Şücâ' Kürbâlî'nin İbn Hafîf ile irtibatı kurulmuş olmaktadır. Bu durum, hem Şücâ' ile Tâcüddîn Kürbâlî'nin İbn Hafîf'te buluşmasını, hem de Tâcüddîn Kürbâlî'nin niçin İbn Hafîf üzerinde çalıştığını da anlaşılır kılmaktadır. Böylece Tâcüddîn'in İbn Hafîf'e olan ilgisini *Sîre*'nin iyi bir biyografik eser olmasının yanı sıra tarîkat silsilesi içinde yer almasına da bağlayabiliriz. Tâcüddîn Kürbâlî, *es-Sîre* tercümesinde ayrıca Kâzerûnî ile ilgili bilgiler de nakletmektedir. Kürbâlî'nin silsile yoluyla doğrudan Kâzerûniyye ile bağlantısı kuralamasa da, İbn Battuta'nın da belirttiği gibi⁵⁵ Kâzerûniyye'nin yaygınlığının o dönemlerde sürüyor olmasından dolayı Ebû İshâk Kâzerûnî'ye ilgi gösterdiği anlaşılmaktadır. Yine Kâzerûnî'nin biyografisinin daha önce Farsçaya tercüme edilmiş olması da İbn Hafîf'in biyografisinin Farsçaya tercümesini teşvik etmiş olabilir.

Sonuç olarak, şayet Şücâ' Kürbâlî hakkındaki “Şücâ’uddîn” kullanımı doğru ise, bu durumda “Tâcüddîn Kürbâlî”, başka kaynaklarda hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmayan ve tek çalışması *es-Sîre*'nin Farsça çevirisinden ibaret olan bir şahsiyettir. Oysa çeşitli kaynaklardan yaptığı alıntılara bakılırsa ilmi bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen kaynaklarda böyle bir isme herhangi bir şekilde değinilmemesi ilginçtir.

Şayet “Şücâ’uddîn” kullanımı yanlış olup doğrusu “Ebû Şücâ’” ise, bu durumda bu

48 bkz. Karaismailoğlu, “Kasım-ı Envâr”, XXIV: 542-543.

49 bkz. Reşat Öngören, “Safiyyüddîn-i Erdebîlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2008, XXXV: 476-478.

50 bkz. Mustafa Bahadıroğlu, “İbrâhim Zâhid-i Geylânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2000, XXI: 359-360.

51 bkz. Reşat Öngören, “Ebû'n-Necîb Sühreverdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010, XXXVIII: 35-36.

52 bkz. Ebû's-Safa Safedî, *A'yânü'l-Asr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1998), 475.

53 bkz. Sirâcüddîn Kazvîni, *Meşîhatu'l-Kazvîni*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005), 344.

54 bkz. Safedî, *A'yânü'l-Asr*, 475.

55 bkz. İbn Battuta, *Rihletu İbn Battuta*, (Beyrut: Dâru l-Hyâi'l-Ulûm, 1987), 218, 226.

şahıs büyük ihtimalle Tâcüddîn Kürbâlî olup Ebû Şücâ'ın hem bu tercümesi ortaya çıkmış olacak, hem de ulemâya verilen medhiye lakaplarından "Tâcüddîn" nisbesine de sahip olduğu anlaşılmış olacaktır. Elde edilen verilere bakıldığında ilk ihtimâl terk edilemeyecek olsa da ikinci ihtimal oldukça kuvvetlidir.

Sonuç

İran'ın Fars bölgesinin en büyük sūfisi olarak kabul edilen İbn Hafîf eş-Şîrâzî'nin hayatına dair en önemli ve derli toplu kaynak, öğrencisi ve müridi olan Ebû'l-Hasan Ali ed-Deylemî tarafından yazılan eserdir. Adı *Sîretu's-Şeyh Ebû Abdullâh Muhammed bin Hafîf* olan eser, sūfî biyografilerinin ilk örneklerindendir. Deylemî tarafından Arapça olarak yazılan bu eserin aslı kayıptır. Bu eserin Farsça bir tercümesi mevcut olup, bu tercüme Rüknuddîn bin Cüneyd-i Şîrâzî tarafından yapılmıştır. Bu tercüme Annemarie Schimmel tarafından 1955 yılında neşredilmiştir. Schimmel, bu eser başta olmak üzere, diğer kaynakları da esas alarak İbn Hafîf'e dair bir biyografi oluşturmuştur.

Son dönemde gelişen teknolojik imkânlar neticesinde kimi sebeplerle gizli kalmış bazı eserler gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Biz de, İbn Hafîf üzerine çalışırken, *es-Sîre*'nin farklı bir Farsça tercümesi ile karşılaştık. Bu tercüme Tâcüddîn Kürbâlî tarafından yapılmıştır. Kürbâlî'nin bu eseri Rüknuddîn Şîrâzî'nin çevirisinden daha fazla bilgi içermekte olup, İbn Hafîf hakkındaki *es-Sîre*'de yer almayan bazı bilgilerin, aslında *es-Sîre*'nin Arapça aslında mevcut bulunduğu, Rüknuddîn Şîrâzî'nin Farsça tercümesini yaparken birtakım tasarruflarda bulunarak bazı bilgi ve nakilleri aktarmamış olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Kürbâlî tercümesinin, *es-Sîre*'nin Arapça aslının daha doğru ve tam tercümesi olduğu anlaşılmaktadır.

Kürbâlî, tercümesine bir giriş yazmış olup burada ve eserinin son kısmına eklediği bilgilerle İbn Hafîf hakkında başka kaynaklarda geçmeyen kıymetli bilgiler de vermiştir. Tâcüddîn Kürbâlî'nin, adına ve eserine başka hiçbir kaynakta rastlanmamaktadır. Bu durum bizi zorunlu olarak isim üzerine yoğunlaştırmış ve bu ismin bilinen başka isimlerle ilgisini araştırmaya sevk etmiştir. Makalemizde görüldüğü üzere "Şücâ' Kürbâlî" isimli bilinen bir müellif ile az da olsa farklılıkları olmakla beraber çeşitli yönlerden benzeştikleri, ancak yine de sözü edilen bu iki ismin aynı kişi olma ihtimalinin yüksek olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum Tâcüddîn Kürbâlî'nin adının neden hiçbir kaynakta yer almadığını açıklayabilmektedir.

Kaynaklar

- Acar, M. Şinasi. *Tavşanlı Zeytinoğlu Halk Kütüphanesi*. İstanbul: Zeytinoğlu Eğitim Bilim ve Kültür Vakfı, 2007.
- Asl, Lida Balilan. "Berresî Te'sîr-i Mezârât der Tevessuiy-i Sahttâr-ı Şehriy-i Şehr-i Tebrîz ez Devre-i İlhanlı tâ Safevî". *Faslnâme-i Pejûheşhây-ı Mi'mâriy-i İslâmî* 3, 3 (1394): 65-88.
- Atıcı Arayancan, Ayşe. "Karakoyunlu Hükümdarlarından Cihanşah ve Dönemi". Doktora, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Bahadıroğlu, Mustafa. "İbrâhîm Zâhid-i Geylânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXI, 2000, 359-360.
- Berzger Hâlıkî, Muhammed Reza. "Şerhîy-i Dîger ber Gülşen-i Râz bâ Unvân-ı Hadikatü'l-maârif", *Şi'r Pejûhî*, 2 (1388): 47-68.
- Deylemî, Ebu'l-Hasan, *Atfü'l-Elifi'l-Me'lûf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 2007.

- , *İbn al-Hafîf aş-Şîrâzî*. çev. İbn Cüneyd eş-Şîrâzî, nşr. Annemarie Schimmel, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1955).
- Fesâî, Mirza Hasan Hüseyinî. *Fârsnâme-i Nâsırî*. 2. Baskı. Tahran: Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, 1378.
- Gürkî, Muhakkik. *Resâil-i Gürkî*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Haşrî, Muhammed Emin. *Ravza-i Ethâr*. Tebriz: İntişârât-ı Sütûde, 1371.
- Hücvirî, Ebu'l-Hasen. *Keşfü'l-Mahcûb*. 4. Baskı. tsh. Jukovski, mukad. Kâsım Ensârî. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1375.
- İbn Battuta. *Rihletu İbn Battuta*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1987.
- Karaismailoğlu, Adnan. "Kasım-ı Envâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIV, 2001, 542-543.
- Kazvînî, Sirâcüddîn. *Meşîhatu'l-Kazvînî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2005.
- Kürbâlî, Şücâ'. *Hadîkatü'l-Maarif*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 002608.
- , *Hadîkatü'l-Maarif*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 000301.
- , *Hadîkatü'l-Maarif*. Bursa: Bursa Bölge, Haraççıoğlu, 1040/34120.
- , *Hadîkatü'l-Maarif*. Kütahya: Zeytinoğlu, 000936.
- Kürbâlî, Tâcüddîn. *Terceme-i Kitâbu's-Sîreti's-Şeyh Ebî Abdillâh bin Hafîf eş-Şîrâzî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 001222.
- Öngören, Reşat. "Ebû'n-Necîb Sühreverdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVIII, 2010, 35-36.
- , "Safeviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXV, 2008, 460-462.
- , "Safîyyüddîn-i Erdebilî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXV, 2008, 476-478.
- Safedî, Ebü's-Safa. *A'yânü'l-Asr*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.
- Şebüsterî, Mahmud. *Gülşen-i Râz*. 2. Baskı. çev. Abdülbâkî Gölpınarlı. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Şîrâzî, Cüneyd. *Şeddü'l-İzâr fî Hattî'l-Evzâr An Züvvâri'l-Mezâr*. Tahran: Çâphâne-i Meclis, 1328.
- Tüsterî, Nurullah. *Es-Savârimu'l-Mührika*. Tahran: Dâru Meş'ar, 1437.

Murād II and the Passion for Rūmī: A Portion of Bidlīsī's Hasht Bihisht VI*

*II. Murād ve Mevlânâ Tutkusu: İdrîs-i Bitlisî'nin
Heşt Bihişt İsimli Eserinin VI. Kitabından Bir Bölüm*

Mustafa DEHQAN**

Abstract

Born in Balkh, sufi poet Mawlânâ Jalāl al-Dīn Rūmī presents one of the most extensive and vigorous Islamic theories of toleration. This brief note examines the impact of Rūmī's theory on Murād II by placing it in its fifteenth century Ottoman historical context. It also provides a critical edition of a portion of İdrīs Bidlīsī's unpublished *Hasht Bihisht* VI, a sixteenth century Ottoman chronicle which is dedicated to the reign of Murād II.

Keywords: Murād II, Jalāl al-Dīn Rūmī, *Hasht Bihisht* VI, İdrīs Bidlīsī, Ottoman, Persian, Sufism

Öz

Belh'te doğan sufi şâir Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, İslâm hoşgörü geleneğinin en kapsamlı ve sağlam örneklerinden birini temsil eder. Bu kısa çalışma, Rûmî'nin hoşgörü anlayışını, 15. yüzyıl Osmanlı tarihi bağlamına yerleştirerek II. Murād üzerindeki etkisini incelemektedir. Çalışma, aynı zamanda, Murād dönemine ithaf edilen 16. yüzyıl Osmanlı vakâyinâmelerinden biri olan İdrîs-i Bitlisî'nin yayımlanmamış *Heşt Bihişt*'inin VI. kitabından bir kısmın tenkitli neşrini de sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: II. Murād, Celâleddîn Rûmî, *Heşt Bihişt* VI, İdrîs-i Bitlisî, Osmanlı, İran, sufizm.

* I wish to express my sincere thanks to Hülya Küçük and Hamid Andishan for their comments, as well as to Hayrul-ah Acar, Wahhab Pashtun Zay, and Ulaş Özdemir for actually being my advisers. Responsibility for any omissions or errors rests with the present writer.

** ORCID: 0000-0003-3967-4654. MA, Independent Scholar, E-mail: mustafadehqan@yahoo.com.

Received: 09.07.2023

Accepted: 30.08.2023

Published: 30.11.2023

Cite as: Mustafa Dehqan, "Murād II and the Passion for Rūmī: A Portion of Bidlīsī's Hasht Bihisht VI", *Journal of the Institute for Sufi Studies* 2, 2 (2023): pp.180-195.

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

Introduction

İdrīs Bidlīsī (1457-1520) was a prominent scholar and statesman who wrote extensively on Islamic Sufism, theology, *ḥadīth*, poetry, and history. İdrīs' magnum opus, named *Hasht Bihisht* (The Eight Paradises), chronicles the reigns of the first eight Ottoman sultans, ending with Bāyezīd II (1481-1512), for whom the author served as an administrator.¹ Book VI of this wide political and social history deals with the reign of Murād II (1421-1444, 1446-1451). It contains tangential and sometimes very important information about aspects of politics, religion and culture under Murād II, including those written by earlier Ottoman historians.²

The corpus of *Hasht Bihisht* literature is vast, often likened by its students to an ocean. It is impossible to do justice to the complexities of this literature in one brief note. The best that I hope to accomplish here is to provide some textual guidance to the Sufi interests of Murād II. But before we concentrate on a portion of Book VI, it is useful to mention a few points about Murād II's character, especially because it helps to understand what is given in the following critical edition.

Laonikos Chalkokondyles, in his *The Histories*, includes the following passage in the section dealing with the obituary of Murād II which is by far the most positive:

He had been a just man and favored by fortune. He had fought in defense and did not initiate acts of aggression, but he

would immediately march against the one who did. If no-one challenged him to war, he was not eager to campaign; yet he did not shrink from that when it came to it (7.63).³

The Byzantine context in which this passage appears in Chalkokondyles' book suggests that Murād II had the picture of an ideal monarch, not a "barbarian" in the negative sense, and it was probably meant as a contrast to the current one, Mehmed the Conqueror, "the cruel". He also speaks there about Murād II and his epic battles which "brought glory to his rule" (5.35).⁴

The Byzantines often spoke unfavorably of the Ottomans. The clash between these two empires can be seen in several critical statements on the reliability, legitimacy, and cruelty of the other side. It is very important that "an enemy", that is Chalkokondyles, observed that Murād II is credited with having been the first Ottoman sultan to combine justice and bravery into a single character. It is also interesting that he addressed Murād II as a peaceful sultan who "did not initiate acts of aggression". This part of this Greek analysis can easily be corroborated by further conclusions including Murād II's tolerance and compassion.

Murād II had personally a very interesting character. He is also presented in the history of the Byzantine Greek historian Dukas who flourished under Constantine XI Palaiologos, the last Byzantine Emperor, as a very special person. He was special because, in his role as sultan, he was held to be sober, tolerant, and

1 For a biography of İdrīs and his works, see Vural Genç, *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi: İdris-i Bidlīsī (1457-1520)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), chs.i-ii, passim.

2 For the reign of Murād II, see Oruç b. Âdil, *Tevârîh-i Âl-i Osman (Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch)*, ed. F. Babinger, (Hannover: Orient-Buchhandlung Heinz Lafaïre, 1925), 18, 51-53, 114; Anon. *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehmed Hân*, eds. H. İnalcık and M. Oğuz, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989).

3 See Laonikos Chalkokondyles, *The Histories*, translated by Anthony Kaldellis, (Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press, 2014), ii, 159-160.

4 See Anthony Kaldellis, *A New Herodotos: Laonikos Chalkokondyles on the Ottoman Empire, the Fall of Byzantine, and the Emergence of the West*, (Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2014), 161.

discreet. This he did by helping the Byzantine people and by helping to bring about a state of affairs in which order was adequate to virtue.⁵

It is also interesting that after several years in the Ottoman court that saw the conclusion to the Ottoman victorious involvement in the Byzantine war and the establishment of several pious foundations, Murād II became one of the earliest sultans to resign from the office, facing no opposition and no rival or removal from office. It is surprising that Murād II, while his predecessors and contemporary successors who remain in 'democratic' power for several decades, decided to say that "I am not a sultan anymore."

Of course, some historical narratives should not be ignored as well. For instance, Murād II was very sad because of the death of his beloved son and did not want to continue the reign. The demand of the Janissaries and their interests in Murād II is perhaps another reference to his special good behavior. In 1444, when he decided to his abdication, the Janissaries revolted against his son requesting Murād II's return to the throne (September 1446).⁶ Where did Murād II get these positive epithets and popularity? How was accepted by his friends and praised by his enemies? What is clear is that the Grand Vizier Çandarlı Halil Pasha, for the same reason probably, called Murād II back and deposed the teenaged Mehmed II to replace him with his more popular father.⁷

5 See for instance Dukas, *Chronographia: Byzantiner und Osmanen im Kampf um die Macht und das Überleben (1341-1462)*, ed. and trans. Diether Reinsch, in collaboration with Ljuba H. Reinsch-Werner, (Berlin: De Gruyter, 2020), 405, passim.

6 For these, see Feridun M. Emecen, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 121-129; M. Tayyib Gökbilgin, *Sultan II. Murad Hükümdarlığı, Fetihleri ve Haçlılarla Mücadelesi*, (İstanbul: Kronik Kitap, 2021).

7 See Franz Babinger, *Mehmed der Eroberer und seine*

In the Ottoman Empire, the 'ulemā' occupied a very important place among the appropriate model of faith and pious tradition. They were viewed as the successors of the Prophet and the guardians of the holy law. A fair number of 'ulemā' were also operating Sufis whom the sultans respected.⁸ For Murād II, they were more than that.

It is possible to imagine that many Sufis have been noticed by Murād II. According to what is available, however, we can say that Rūmī (d. 1273) was one of the most important of them, who probably played a greater role in Murād II's life. For decades, Rūmī was one of the most celebrated Sufi poets in the Ottoman world, which at the time of Murād II extended from eastern Anatolia to the borders of Greece.⁹ In addition to his literary impact, no other Sufi poet has probably had the same influence over the spiritual aspects of Murād II's life, and it seems that the concept of toleration in Rūmī's writings have found its way even in his political reactions.

The primary and exclusive concern of some Byzantine defenders of Murād II's toleration was only his generous behavior regarding the Christians, and not Muslims (where a clue of Sultan's passion for Rūmī is evident). Given the extent and intensity of conflicts between Murād II and his brother-in-law, this toleration of Rūmī is understandable. In his Book VI of *Hasht Bihisht*, Idrīs Bidlīsī refers to Karamanoğlu İbrahim (d. 1454), a brother-

Zeit: Weltenstürmer einer Zeitenwende, (München: F. Bruckmann, 1959), 40ff.

8 See Madeline C. Zilfi, "The Ottoman ulema", in *The Cambridge History of Turkey (Volume 3): The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, ed. Suraiya N. Faroqhi, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 215.

9 See for instance Jamal J. Elias, "Sufism and Islamic Identity in Jalaluddin Rumi's Anatolia", in *Light Upon Lights: A Festschrift pre-sented to Gerhard Bowering by His Students*, eds. Jamal J. Elias and Bilal Orfali (Leiden: Brill, 2019), 291-315.

in-law of Murād II, who revolted against the Empire and was linked to the enemies of Murād II. Of utmost importance is the effort of Karamanoğlu İbrahim and his wife, a “beloved sister” of Murad II, who tried to gain his mercy by a descendant (*nabīra*) of the Sufī poet Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī. As a matter of fact, the passion of Sultan for Rūmī was clearly his well-known characteristic, as is shown by political efforts to acquire his forgiveness by a Mawlavī Sufī who was also a later relative of Rūmī. Thus, Idrīs indirectly clarified, adherents to Mawlavīyya of those who are close to the descendants of Rūmī should be tolerated.¹⁰

As another sample of Murād II’s closeness to the Sufis, it is known that he rebuilt the Hacı Bektaş Lodge, which was first built by Murād I, and spent a large amount of gold for it.¹¹ In other words, Murād II had a passion or at least an interest not only in Rūmī, but also in those who were close to the worldview of Rūmī.

It is also possible to show that Murād II’s Rūmī and Mawlavīyya notions, more particularly as expressed in the following text, can be linked with some Turkish translations of Persian classical poetry in which Ottoman poets and writers praise Mūrād II as a patron who is appreciative of the works of men of letters and artists.¹² However, to examine them

in a systematic manner would require more than one article. Thus, I shall limit myself to the case of Mûînîddîn ibn Mustafa and his work. A *mûrid* of Mawlavīyya himself, Mûînî translated and commented on Rūmī’s *Mathnavī* and dedicated it to Murād II in 1436. Within the circle of the classical and early modern authors, one sometimes discovers important allusions to the doctrines, and this is perhaps some part of the ‘incoherence’ to which the title of Mûînî’s translation and commentary, that is *Mesnevî-i Murâdî* or *Murâdiyye*, refers.¹³ This suffices for the purposes of the argument here to show that Murād II, as a fond reader of Rūmī’s writings, clearly enjoyed several moral teachings of Mawlavīyya, and that obviously some of them enabled a coherent and satisfactory answer to “the hostile reports” in which the toleration of Sultan is highlighted.

Edition, Manuscripts Used, and Translation

Beside great intricacy, if we had no idea which parts of the following portion was poetry or prose, we would regard it as our first job to find out. The question of how much of this Persian prose is rhythmic has excited less attention; and yet it should greatly affect both our reading of the text and our understanding of the whole literary scene. In brief, Idrīs’ style and his works have not on the whole been greatly appreciated, and the question

10 See Idrīs ibn Ḥusām al-Dīn Bidlīsī, *Hasht Bihisht*, (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 2199, fol.345v). As far as I know, Idrīs refers to Rūmī (as Mawlā-yi Rūm) at least once more in his account on the saints of Konya, *ibid.*, fol.370v.

11 See Hamid Zübeyr, “Hacı Bektaş Tekyesi”, *Türkiyat Mecmuası* 2 (1928): 376.

12 On the literary history of this century, the sources translated, etc., see Murat Umut Inan, “Imperial Patronage of Literature in the Ottoman World, 1400–1600”, *The Empires of the Near East and India: Source Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate Communities*, ed. H. Khafipour, (New York: Columbia University Press, 2019), 493-504. To be sure, as an Ottoman language the use of Turkish continued by Mawlavīyya, but clearly Persian was more widespread as the literary language of Rūmī

whose own works included several Turkic loanwords. See M. Şerefeddin Yaltkaya, “Mevlana’da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler”, *Journal of Turkology* 4 (1934): 112-168; Mahmūd ‘Ābidī & Badriya Qavāmī, “Kalamāt-i Turkī (Turkī-yi Muğulī va ‘Oṭmānī) dar Ghazalīyāt-i Mawlavī”, *Āṭina-yi Mīrāth* 60 (2018): 11-30.

13 See Kemal Yavuz, *Mûînî’nin Mesnevî-i Murâdiyyesi* (PhD dissertation, İstanbul University, 1977), i, xiv-xxi, xxii-xxxiv, *passim*; Mustafa Kara, *Sultan II. Murad’a Sunulan Bir Mesnevî Şerhi*, “Sultan II. Murad ve Dönemi”, (Bursa: Gaye Kitabevi, 2015), 101, *passim*.

whether he is rhythmic has never been considered to my knowledge. Unfortunately, the writer's block that plagues most academics has something to do with its intricacy. It is true that even when we have a detailed outline, know what Idrīs wanted to say, and have the citations bookmarked, we always struggle to turn the outline into a full draft. His style of writing is sophisticated but it is his style and should be respected. Idrīs should not be blamed for that.

The *Hasht Bihisht* was the most detailed dynastic Ottoman history written up to then. Based on the huge number of manuscripts that were distributed as far afield as Eastern Europe and India, his history found a wide range of readers in Ottoman Empire, Iran and Indian sub-continental areas.¹⁴ The following edition relies primarily on the most authoritative autograph manuscript Esad Efendi 2199, produced in 1506;¹⁵ but also consistently cites readings in the so-called 'reliable' group of manuscripts: Nuruosmaniye 3209 (dated 1513-1514), Hazine 1655 (dated c.1520), and Tabriz 1874 (dated 1560).¹⁶

This portion divides into two "characters", the first of which deals with some Sufi aspects of interaction and psychological sensations which are not within the expressive capacity of languages, while the second, not only treats

Sufi expressions, but also issues of architectural demonstration and indirect historical facts. Both are extremely sophisticated.

I am in a position to add that- at least a part of- Idrīs' wordings consist of, or are inspired by technical terms, taken from other Sufi writings. Although I have only undertaken a rather preliminary examination of the possible sources of this portion, I can declare with confidence that Idrīs, when exposing the views of the Mawlavīyya, has made use in two number of cases of Rūmī verse formulations, derived from *Mathnavī*. In the present portion, Rūmī's poetry, Qur'ānic verses and *ḥadīths* related to Sufism, and Arabic verse function as the main sources of Idrīs. However, he also mentions two quotations from the *Dīvān* of Ḥāfiẓ (d. 1390), whose poems are regarded by some scholars as a pinnacle of Persian Sufi literature.

Discussion of Murād II's Rūmī interests by Idrīs is given in the Story XXIII where he is describing his architectural projects in Edirne (entitled, *tarḥ-i imārat-i abvāb-i l-barri sulṭānī ka ḥāvī bar aṣnāf-i ḥasana dar shahr-i jahān ārā-yi Edirne ast*). In all sections in this translation, the text used is that of my own edition. The following portion has a rich technical vocabulary. To understand this terminology, it is necessary to have some grasp of these terms and their semantic associations, and there is no other way to do this than to observe how they are used. I make some of the uses of these terms in the translation itself by giving the transliterated forms in parenthesis. This allows the Persianless reader to recognize occurrences of the same term, regardless of the form used in the specific context at hand. My policy here is sure to leave everyone a bit dejected. Reader of Persian, for instance, will find it jarring to read some nouns where the plural forms are followed by the singular forms of

14 On these manuscripts, especially those kept in Turkey, see Koji Imazawa, "İdris Bitlisi'nin Heşt Bihişt'inin İki Tip Nüshası Üzerine Bir İnceleme", *Belleten* 69 (2005): 859-896; Mehrdad Fallahzadeh, "The Eight Paradises (the Hasht Bihisht) and the Question of the Existence of Its Autographs", *Der Islam* 91, 2 (2014): 374-409.

15 See Bidlīsī, fols.369r.-370r., where the original base text is given.

16 For these, see Idrīs ibn Ḥusām al-Dīn. *Hasht Bihisht Bidlīsī*, (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 3209, fols.329v.-330v.); idem. *Hasht Bihisht*, (İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine 1655, fols.365r.-366r.); and idem. *Hasht Bihisht*, (Tabriz, Kitābhāna-yi Markazī-yi Tabriz, Majmū'a-yi H. Hussein Nakhdjvani, 1874, fols.278v.-279r).

the Persian noun. Equally, Persianless readers are liable to be puzzled by the differences between some forms. But policies that leave all parties somewhat dejected are the best compromises.

...آن سلطان مظهر¹⁷ خیر و احسان اگرچه در صورت¹⁸ خسرو کشور مراد بوده ولیکن در معنی¹⁹ مرید صادق الاعتقاد آن قطب اوتاد و غوث افراد بوده²⁰ که فی الحقیقه او سلطان ولایت ولایت است²¹ در کشور روم و خداوندگار اهل حق و یقین است در ممالک معارف و علوم: اعنی خسرو عاشقان ملک توحید و پیشرو سالکان مناهج تجرید و تفرید²²، مست باده محبت قیومی، مولانا جلال الدین²³ محمد رومی (قَدَسَ اللّٰهُ سِرَّهُ وَ اِفَاضَ عَلَیْنَا بَرَّهُ). نظم²⁴: “حق همی گوید²⁵ که دیوار بهشت / نیست چون دیوارها بی جان و زشت / زنده باشد خانه چون شاهنشاهی است / چون در و دیوار تن با آگهی است / زآنکه جنت را نه زآلت²⁶ بسته اند / بلکه از اعمال و نیت بسته اند / آن باصل خویش ماند پر خلل / و آن²⁷ باصل خود که علمست و عمل”. و همواره جمعیتی از مستان و مریدان آن حضرت در ایام جمعات جهت استفاده کتاب مثنوی معنوی میفرموده²⁸. و درین بقعه بنا بر انعقاد جمعیت اهل دل²⁹ مسجد جامعی در غایت تزیین و صفا انشاء نموده. زیب³⁰ ظاهر سطوح و جدران و در و بام آن چون جمعیت باطن اولیا و سقف بیت المعمورست.³¹ و زینت باطن آن جامع³² چون رتبت سلطنت

17 مصدر. N 3209, H 1655, T 1874

18 بصورت; T 1874 بصورت. N 3209, H 1655

19 بود ولیکن; H 1655, T 1874 بوده ولیکن N 3209

20 غوث T 1874; غوث ابدال و افرادی فرموده N 3209, H 1655
ابدال و افراد می فرموده.

21 سلطان ولایت ولایت روم است. N 3209, T 1874

22 تفرید و تجرید. N 3209, H 1655, T 1874

23 مولانا جلال الحق و الدین. N 3209, H 1655, T 1874

24 Based on Missing in EE 2199. H 1655, T 1874 بیت N 3209.

25 بنمیکوید. H 1655

26 نه آلت. T 1874

27 وین. N 3209, H 1655, T 1874

28 و مقصد باعث بر توجه سلطان بانشاء این N 3209, T 1874
عمارات و داعی بر احوال این رقبات پر خیرات آنکه خود را مرتبط
ببسیله محبت و ارادت نهانی حضرت مولوی نموده: H 1655 و
مقصد باعث سلطان بانشاء این عمارات و داعی بر احوال این
رقبات بر خیرات آنکه خود را مرتبط ببسیله محبت و ارادت نهانی
حضرت مولوی نموده.

29 اهل اعتقاد. N 3209, H 1655, T 1874

30 انشا فرموده که H 1655; افشا فرموده که زیب N 3209
انشا فرموده که زیب T 1874; زیب

31 بیت المعمور است. N 3209, T 1874

32 مسجد. N 3209, H 1655, T 1874

ظاهری بانی³³ در آیین جهانپانی نادره اعوام³⁴ و شهروست. و این مسجد³⁵ پر صفا بلسان³⁶ حال در عالم صورت از روی زیبایی و بی مثالی اخبار و اشعار بتوحید حضرت ایزد متعال³⁷ دارد. و در کشور معنی بدعوی “الظاهر عنوان الباطن” جمعیت جامعیت و جمعیت دل موحدان بر جندین بیت اکرام و مسجد اقصی اشتمال دارد³⁸. بیت³⁹: “چون سلیمان کرده آغاز بنا / پاک چون کعبه همایون چون منا / هم درخت و میوه هم آب زلال / با بهشتی در حدیث و در مقال”. اما وصف ظاهری آن مسجد آنکه زیب و رعنائی⁴⁰ درون و بیرونش از الوان کاشی کاری منقوش است. و بطریقه عمارات و ابنیه ملک عجم⁴¹ منار بر انوار و سطوح یسطان و کتابهای ارکان آن همگی کاشیهای موش و موشی بنقوش است⁴². و در میان صحن و فضای بنایش و در جملگی ارکان و اساس میانش سنگهای از جام تراشیده مفروش⁴³. و در عین بقعه باین بلند پایگی همیشه فوارها از چشمه کھساری بر مثال چشمه سار خورشید در فوران و جوش⁴⁴. و جماعت خانه و سماع خانه، بقعه دیگر همولوی خانه معروفست⁴⁵.

H 1655, T 1874, N 3209; چون زینت سلطنت ظاهری بانی
چون زینت سلطنت بانی 1655

34 عوام. H 1655

35 بقیعه. N 3209, H 1655, T 1874

36 بزبان. N 3209, H 1655, T 1874

37 حضرت معبود بی زوال N 3209, H 1655, T 1874

38 در جامعیت و جمعیت دلهای موحدان از تفرقه N 3209
اشراک بر ضدین بیت الحرام و مسجد اقصی اشتمال دارد
در جامعیت و جمعیت دلهای موحدان از تفرقه H 1655
اشراک بر جندین بیت الحرام و مسجد الاقصی اشتمال دارد
در جامعیت و جمعیت دلهای موحدان از تفرقه T 1874
اشراک بر جندین بیت الحرام و مسجد اقصی اشتمال دارد

39 شعر. N 3209, H 1655

40 رعونت. N 3209, H 1655, T 1874

41 و بطریقه مبانی پر تکلف N 3209, H 1655, T 1874
ملک عجم

42 منار بر انوار و سطوح جدران و پایهای ارکان N 3209
H 1655; همگی کاشی تراشیدها موشی بهر گونه نقوش است
منار بر انوار و سطوح جدران و پایهای ارکان همگی کاشی
منار بر T 1874; تراشیدهای موشی بهر گونه نقوش است
انوار و سطوح جدران و پایهای ارکان همگی کاشی تراشیدها
موشی ز هر گونه نقوش است

43 و در میان صحن و فضای بنایش و در N 3209, T 1874
جملگی اساسهای میانش سنگهای رخام تراشیده مفروش است
و در جملگی اساسهای میانش سنگهای تراشیده H 1655
مفروش است

44 در عین بقعه بآن بلند پایگی همیشه فوارهای آب N 3209
خوشکوار از چشمهای کھسار بر مثال چشمه سار خورشید در
در عین بقعه بآن بلند پایگی H 1655; فوران و جوش است
همیشه فوارهای آب خوشکوار از چشمهای کھسار مثال سار
در عین بقعه بآن T 1874; خورشید در فوران و جوش است
بلند پایگی همیشه فوارهای آب خوشکوار از چشمهای کھسار
بر مثال چشمه سار خورشید در فوران و بر جوش است

45 و از کمال انس الفت آن مساکن منام و مامن طیور و N 3209
وحش است و درین میان جماعت خانه جهت حضور و سماع و
H 1655, T 1874; خانقاهی منتسب بدرویشان حضرت مولوی
و از کمال انس و الفت آن مساکن منام و مامن طیور و وحش
است و درین میان جماعت خانه جهت حضور و سماع و خانقاهی
منتسب بدرویشان حضرت مولوی

و از اطراف مشتمل بر مناظر و غرفه های رفیع. و رفوف بیرونش در روح و صفا تمثالی است از مجمع ارواح در عالم قدس. و درونش چون شبستان اهل حق منور از شمع محبت و انس. از هر جانب روزنها و نظرگاهش چون اعیان اولی الابصار بر مناظر اهل شهر ناظر. و در غرفه هایی با نزهت و بهاش باد صبا و شمال با اخوان صفا و ارباب وفا در وجد و سماع حاضر.⁴⁶ بیت: «ای قصر دل افروز که منزلگه انسی / یارب مکناد⁴⁷ آفت ایام خرابت». در هر جمعه عقد جمعیتی درین سماع خانه بهم آید⁴⁸ لیکن حاکی از عقود طره خوبان در غایت ارتباط و التیام. و در دست افشانی و سماع اهل وجد و حال آن مجمع ارباب کمال اشارتها باشد برهنمونی «اَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ». در آن محفل همیشه اهل دل را اذان اذعان بر صوت و نوای «وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا» ست.⁴⁹ و اصحاب صفه⁵⁰ صفا را در آنجا گوش هوش بر صدای عاشقانه⁵¹ «طَرِّقُوا طَرِّقُوا إِلَى الْمَوْلَى». نظم⁵²: «قصر فردوس که رضوانش بدربانی رفت / منطری از چمن نزهت⁵³ درویشان است». و نشانه قبول این خیر و احسان سلطان و علامت قوت روحانیت مرید و مراد در آن بقعه موخدان آنکه از پرتو عشق حضرت مولوی⁵⁴ و برکت شوق انگیزی ابیات مثنوی همیشه در حین مجلسی خاص و محفلی غاص⁵⁵ خواص در آن بقعه انعقاد می یابد. و پرتو انوار عالم قدس از بواطن اهل حال در آن انجمن بر دیده بینایان می تابد.⁵⁶ و چون هر جمعه بقرار آداء فریضه جماعت نماز جمعیت تمام از ارباب کمال و صحبتی از اصحاب حسن و جمال در آن نشیمن قدسی موطن بنوعی انعقاد می پذیرد که در

جهت محفل اجتماع هر طرفش مشتمل N 3209, T 1874
بر مناظر و غرفهای رفیع و رفوف و هر کس که بانجا رسد
خاطرش بدخول آن مجمع انس مشعوف بیرون بنای آن در روح
صفا تمثالی است از مجامع ارواح مجردان عالم قدس و
درونش همچو شبستان خرقة اهل مراقبه منور از شمع محبت
و انس از هر طرف روزنها و نظرگاهش چون اعیان اولی
الابصار بر مناظر با نزهت آن کشور ناظر است و در غرفهای
با روح و بهایش باد صبا و شمال با اخوان صفاء و اهل وفا در
جهت محفل اجتماع هر H 1655 وجود و سماع حاضر است
طرفش مشتمل بر مناظر و غرفهای رفیع و رفوف و هر کس
که بانجا رسد خاطرش بدخول آن مجمع انس مشعوف بیرون
بناء آن در روح و صفا تمثالی است از مجامع ارواح مجردان
عالم قدس و درونش همچو شبستان خرقة اهل مراقبه منور از
شمع محبت و انس از هر طرف روزنها و نظرگاهش چون
اعیان اولی الابصار بر مناظر با نزهت آن کشور ناظر است
و در غرفهای با روح و بهایش باد صبا و شمال با اخوان صفاء
و اهل وفا در وجد و سماع حاضر است.

Based on N 3209, H 1655, and T 1874. نکند EE 2199

در هر روز جمعه بعد از آداء جمعات N 3209, T 1874
در هر روز H 1655 جمعیتی درین جماعت خانه بهم می آید
جمعه بعد از آدای جمعات جمعیتی درین جماعت خانه بهم می
آید.

است. N 3209, H 1655, T 1874

صفحه H 1655

بر صدای عاشقانه مصرع N 3209

بیت. N 3209, T 1874

Based on N 3209, H 1655, and T 1874. منظر EE 2199

آنکه پرتو عشق مولوی N 3209, H 1655, T 1874

جلس خاص و محفل غاص N 3209, H 1655, T 1874

می ماند H 1655

دیده عارفان دقایق جمال تمثال و مصداق حدیث صحیح⁵⁷ «رَأَيْتُ
رَبِّي فِي صُورَةِ شَبَابٍ أَمْرٌ قَطَطٌ» نمایان و حوال مینماید. و در دم
انگیزه وجد و سماع از دم نی و نایی در آن مجلس پر سرور و سرود
بر مثال رشته تار ممد و درود علی الاتصال امتداد نفس رحمانی⁵⁸
بسمع اصغا مسموع و غیر مقطوع است. و از صدای دف و عربانه
در آن دایره اهل صفا الحان ادوار فلکی بگوش جان مرفوع و غیر
ممنوع⁵⁹. و در حالت تواجد در چرخ و سماع موخدان و های و
هوی عارفان مشارالیه بهویت ذاتیه ضمیر منیر همگی واجدان را
محقق و معاین گردد⁶⁰. و در حین رقص سرو قدان سهی قامت
رشاقت قد بلند الف احدیت را⁶¹ در دیده اهل وجدان جلوه های
مطبوع در آن انجمن قدسی نشیمن باشد⁶². و در اوقات صحبت
الفت و اجتماع طره معقود و زلف عنبرسای خوبان آن حلقه سماع
هر دم عطر ساسی باد صبا بنفس گره گشا بوی سنبل سای⁶³ «إِنَّ
لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرَكُمْ تَفَحَاتٍ» را⁶⁴ گشاد داده و در چرخ و وجد⁶⁵
خرقه پوشان⁶⁶ از پیراهن بران سینه چاک خروشان هر دم آه آتشبار
شوق شرار سر از کریبان دهان بیرون آورده⁶⁷ بکلمه شطحی «لَيْسَ
فِي جُبَّتِي سِوَى اللَّهِ» ایمان صدیقان⁶⁸ را بباد داده. ملولفه: «آمد⁶⁹

جمعیت تمام آن مجمع از ارباب کمال و N 3209, H 1655
صحبتی از اصحاب حسن و جمال در آن نشیمن قدسی موطن
بنوعی انعقاد می پذیرد که در دیده عارفان دقایق جمال تمثال
جمعیت T 1874; و مصداق حدیث صحیح و کشف صریح
تمام آن مجمع ز ارباب کمال و صحبتی از اصحاب حسن و
جمال در آن نشیمن قدسی موطن بنوعی انعقاد می پذیرد که
در دیده عارفان دقایق جمال تمثال و مصداق حدیث صحیح و
کشف صریح.

در آن مجلس پر سرور و سرود از رشته N 3209, H 1655
T: تار ممد و درود علی الاتصال تمثال امتداد نفس رحمانی
در آن مجلس پر سرود و سرود از رشته تار ممدود 1874
رود علی الاتصال تمثال امتداد نفس رحمانی

غیر H 1655; غیر مقطوع است N 3209, T 1874
ممنوع است.

و در حالت تواجد از عین چرخ و سماع N 3209, T 1874
موخدان و های و هوی عارفان مشارالیه بهویت ذاتیه ضمیر
منیر همگی واجدان بطریقه مذاق و وجدان محقق و معاین
و در حالت تواجد از عین چرخ و سماع H 1655; بکرد
موخدان و های و هوی عارفان مشارالیه بهویت دامنه ضمیر
منیر همگی واجدان بطریقه طاق و وجدان محقق و معاین کرد
61 *rā* is missing in N 3209, H 1655 and T 1874.

از جلوهای مطبوع سرو چمن در آن N 3209, H 1655
از جلوهای مطبوع سرو T 1874; انجمن قدسی نشیمن باشد
چمن در آن انجمن قدس نشیمن باشد

و در اوقات صحبت الفت و N 3209, H 1655, T 1874
اجتماع آنجا طره معقود و زلف عنبرسای باد صبا بنفس کره
کشای بوی سنبل سای

rā is missing in EE 2199.

وجدان H 1655

عارفان و خرقة پوشان N 3209, T 1874

و از پیراهن تن عاشقان و سینه چاکان N 3209, H 1655
خروشان مردم آه آتشبار شوق شرار سر از کریبان دهان ایشان
و از پیراهن تن عاشقان و سینه چاکان T 1874; بیرون آورده
خروشان هر دم آتشبار شوق شرار سر از کریبان دهان ایشان
بیرون آورده

صدیقان اوای H 1655; صدیقان اوای N 3209, T 1874

Based on N 3209, H 1655, and T 1874. آید EE 2199

برقص جانان کاکل گشاد داده / من چون صبا ز رقصش ایمان بباد داده.⁷⁰ و درین⁷⁰ بقعه بر سماع و صفا هر صباح و مسا نعمتهای مستوفی مرتب و مهیاست. و شهری و متوطن و مسافر و رهگذری هر گونه سفره و خوان و کاسه های طعام الوان متواصل و مودی⁷¹، بنوعی که هر روزه مبلغ سه هزار اغچه رومی که عبارت⁷² هفتصد و پنجاه درم نقره باشد صرف مصالح طعام و ادام مدام و وظایف خدام و مرسومات علما و فقراست. و اهل وظایف بقعه از خطیب و امام اوقات خمس و⁷³ سی حافظ خوش خوان و دو معزف و معلم دارالایتام و متولی و شیخ و ناظر و سایر خدم و قوام را⁷⁴ هر ساله موازی دویست هزار درم نقره مصروف میگردد، چنانچه در بعضی اوقات که این فقیر غریب در آن بقعه نازل بود و از متولی آنجا استفسار منافع خاصه او مینمود چنان اقرار و تقریر کرد که هر روزه موازی چهار صد اغچه که یکصد درم نقره باشد بحق التولیه باو واصل میشود. اکنون معرفت اصل اوقاف و مصارف خیرات آنرا برین قیاس و تخمین قریب متقین حاصل میگردد.⁷⁵ ملوئنه: همت عالی آن سلطان دین / در همین یک بقعه خیرش بین / کو همه شاهان ملک سروری / زو بیاموزند مسکین پروری....

Translation

...That Sultan, the epitome of goodness and benevolence, although he was a king, whose country is [everyone's] dream, in the [outward] form, but in the [inner] sense he was a truthful disciple of the pole of pillars⁷⁶ and the help of singular ones⁷⁷ who, in fact, is the

sultan of authority⁷⁸ of the country in the land of Rūm, and he is the lord of people of truth and certainty in the realms of knowledge and science: that is, the king of the lovers of the creation of oneness and the leader of the wayfarers⁷⁹ of the ways of isolation⁸⁰ and solitude,⁸¹ intoxicated⁸² with the wine of permanent⁸³ affection, Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (may God sanctify his secret and make his kindness flow to us). Verse: "God saith that the wall of Paradise / is not lifeless and ugly like [other] walls / the house [Paradise] is living since it belongs to the King of kings / like the door and wall of the body, it is [endowed] with intelligence / because Paradise has not been fashioned out

son who forms the focus of God's supervision of the world in every age. 'Singular Ones' or the 'Individuals' stands for *afrād*. These men are outside of the supervision of the *quṭb*, or pole. See Sajjādī, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt va Ta'bīrāt-i 'Irfānī*, 610.

78 This stands for *wilāyat* which means authority, dominion, guardianship, or supervision. What is given here is a reference to the territorial *wilāyat* of the Sufi. It was considered as having a direct influence on the political events and material destiny of the realm over which it was exercised. Thus the prosperity of the reign of Murād II might be attributed to the influence of the unbounded blessings of Rūmī. See Manūchīhr Dānīshpazhūh, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt-i 'Irfānī*, (Tehran: Fīrūzān, 2006), 72.

79 The wayfarer or traveler (*sālik*) is a *murīd* in a Sufi order who has the necessary qualifications for spiritual travel from his lower self, through the various spiritual stations, to his Higher Self and Unity.

80 The Sufi concept of *tajrīd* 'isolation' means focusing less on worldly desires and more on God. Dānīshpazhūh, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt-i 'Irfānī*, 23.

81 This stands for *tafrīd*. It is the *murīd*'s detaching himself from everything except the Truth which is within him.

82 This stands for *mast* (lit. 'drunken') which is a person who is overcome with love for God, with concomitant external disorientation resembling intoxication. See Sajjādī, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt va Ta'bīrāt-i 'Irfānī*, 721-722.

83 The Persian adjective, *qayyūmī* 'permanent', refers to al-Qayyūm, one of the names of God in Islam. What Idrīs mentioned here is a reference to its Sufi connotation. It is a special spiritual position in Sufism, that is, a dignitary upon whom the whole order of existence depends.

⁷⁰ و همچنین درین N 3209, H 1655, T 1874.

⁷¹ و متوطن و شهری و مسافر N 3209, H 1655, T 1874 و رهگذری را سفره و خوان و کاسهای طعام الوان آنجا متواصل و مودی است.

⁷² عبارت از H 1655, T 1874.

⁷³ *wa* is missing in H 1655.

⁷⁴ و معلم و ادیب دارالایتام و N 3209, H 1655, T 1874 شیخ و ناظر و طبایح و فراش و سایر خدام و قوام را

⁷⁵ و حصّه هر یک بقدر رتبت از مرسومات و رواتب N 3209 طعامی مقرر است بنوعی که یکصد درم نقره هر روزه رسد حق و حصّه هر یک بقدر رتبت از H 1655; التولیه متولی آنجاست مرسومات و رواتب طعامی مقررست بنوعی که یکصد درم نقره و حصّه T 1874; هر روزه در حق التولیه متوالی آنجاست شریک بقدر رتبت از مرسومات و رواتب طعامی مقرر است بنوعی که یکصد درم نقره هر روزه رسد حق التولیه متولی آنجاست.

76 This stands for *quṭb-i awṭād*. It is a Sufi expression for those in the esoteric mystical hierarchies of *awlīyā'* or God's intimate 'friends', whose rank is below that of a *quṭb*. In some *ḥadīths* these *awṭād* are explained, and interpreted to refer to various groups of saints. See Sayyid Ja'far Sajjādī, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt va Ta'bīrāt-i 'Irfānī*, (Tehran: Ṭahūrī, 2004), 641.

77 Within the Sufi hierarchy the *ghawth* is the one per-

of [the builder's] material; nay / but it has been fashioned by action and intention / that [edifice] resembles its foundation [which is] full of defect / and that [edifice resembles] its foundation, which is knowledge and action."⁸⁴ [Murād II] always called a group of His Majesty's intoxicated and committed ones⁸⁵ to use the *Mathnavī Ma'navī* during [the Sufi] gatherings. Because of the gathering of people of heart⁸⁶ in this grave,⁸⁷ [Murād II] created a congregational mosque, with the utmost decoration and refinement, [next to it]. The external beauty of its flats, walls, door, and roof is like the inner union of saints⁸⁸ and the ceiling of the Much-Frequented House.⁸⁹ The decoration of the interior of that

mosque is like the position of apparent sultanate of the founder in the creed of kingdom of the unique [person, that is Rūmī,] for [all] the years and months. This peaceful mosque is informed and aware of the oneness of the Almighty God with the tongue of the spiritual state⁹⁰ in the realm of bodies due to its beauty and incomparability. In the realm of souls, with the claim of "the manifest is the representation of the hidden",⁹¹ the group of universality and the group of the heart of monotheists include the groups of the house of honor⁹² and the al-Aqṣā Mosque. Verse: "when Solomon began the building / holy like the Kaaba, august like Minā / both tree and fruit and limpid water [take part] / with the [inhabitant of] Paradise in conversation and discourse."⁹³ But the description of the [external] appearance of that mosque is that the beauty and high stature of its inside and outside are engraved with tiling colors. According to the style of the buildings and monuments of the land of Persia,⁹⁴ its mina-

84 This is a quotation from *Mathnavī*, Book IV, "Qisṣa-yi Banā-yi Masjid-i Aqṣā". This is a flawed and impaired quotation as Idrīs clearly copied it from a messy manuscript of *Mathnavī*. For a great edition and what is quoted here, one may refer to the excellent edition of Muḥammad 'Alī Muvahḥid. See Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkhī, *Maṭnavī Ma'navī*, ed. M. 'A. Muvahḥid, (Tehran: Farhangistān-i Zabān va Adab-i Fārsī & Hirmis, 2018), ii, 798.

85 A 'committed one' or *murīd* is a Sufi term meaning a novice committed to spiritual enlightenment by sulūk ('traversing a path') under a spiritual guide, who may take the title shaykh, murshid, or pīr. See Sajjādī, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt va Ta'bīrāt-i 'Irfānī*, 715-718.

86 This is a Sufi term, meaning people of generous, the people with loving heart, or the mystics.

87 Named variously as *maqbara*, *mazār*, and *ārāmghāh*, *buq'as* were the graves of Sufis and scholars, and religious places for pilgrims. This function of buq'a is based on a Qur'ānic allusion (28: 30), *al-buq'ati l-mubāraka*. See Robert Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), 274; Habibollah Azimi, "Sufis' Centers as Scientific and Educational Institutions by Reference the Manuscripts Transcribed There", *Advanced in Historical Studies* 7 (2018): 163-178.

88 This stands for *awlīyā'*, the plural of *walī*. It comes from the root *al-walāya* which refers to a very exceptional rank given by God to His beloved servants. Sajjādī, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt va Ta'bīrāt-i 'Irfānī*, 156-158.

89 *al-Bayt al-Ma'mūr* is a Qur'ānic compound term (52: 4) which literally means 'the Much-Frequented House' or 'the Flourishing House'. It is an exact

replica of the Kaaba outside the realms of human existence. It is located directly above the Kaaba in the seventh heaven. See for instance Faḍl ibn Ḥasan Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur'ān*, ed. Anonymous, (Tehran: Nāṣir-i Khusraw, 1993), i, 382; iv, 247.

90 *lisān al-ḥāl* also could be rendered as 'the language of the future'. These are the words which issue from the Knower or Lover when he is under the domination of his state. In reality, everything in the cosmos speaks with the tongue of its state. For more information, especially regarding the same term in Rūmī's *Maṭnavī*, see Naṣr Allāh Pūrjavādī, "Zabān-i Ḥāl dar *Mathnavī Ma'navī*", *Nashr-i Dānish* 98 (2000): 14-26.

91 For this *ḥadīth*, see for instance Muḥammad ibn 'Alī ibn Bābūya Shaykh Ṣadūq, *al-Tawḥīd*. ed. Anonymous (Qum: Jāmi'a-yi Mudarrīsīn, 2009), 40.

92 This stands for *bayt-i ikrām* which is vague to me. It might be a reference to the Dome of the Rock (Qubbat al-Ṣakhra), an Islamic shrine at the center of the al-Aqṣā Mosque compound on the Temple Mount in the Old City of Jerusalem.

93 This is one more quotation from *Maṭnavī*. See Balkhī, *Mathnavī Ma'navī*, ii, 798.

94 Originally meaning 'mute' in Arabic, the word '*ajam*' was applied to those unable to speak Arabic properly,

ret is on lights and the surfaces of its lines⁹⁵ and books of its pillars⁹⁶ are all decorated and pleasant tiles with motifs. In the middle of the courtyard and the space of its building, and in all the pillars and the foundation, there are stones carved from mirrors. In the eyes of such a long base monument, the fountains are always bubbling and boiling from the mountain spring, which is like the spring of the sun. [There are] a house of gathering and a house of listening,⁹⁷ [and] another grave [which] is known as the house of Mawlavī.⁹⁸ Its surroundings include views and tall rooms. The niches outside it in spirit and purity are a representation of the assembly of spirits in the realm of holiness. Inside it is lit up by the candle of love and friendship, like the people

especially Persians.

- 95 This word is certainly derived from Qur'ān 68: 1, *nūn wa l-qalami wa mā yasturūna*. The Persian-Arabic form *yastān* may have a range of meanings depending on context, especially 'pen' and 'line' of a book.
- 96 I have translated the word *arkān* (pl. of *rukn*) into 'pillars' but it may be also a reference to the four primary substances (*arkān-i arba'a*) found in nature, that is fire, air, water and earth. As the basic building blocks, it is somewhat close to our context.
- 97 This is a rendering of *samā'*, the Sufi practice of listening to music and chanting to reinforce and induce mystical trance. Compare Abdūlbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1953), 58ff.; Jamal J. Elias, "Mevlevi Sufis and the Representation of Emotion in the Arts of the Ottoman World", in *Emotion and Subjectivity in the Art and Architecture of Early Modern Muslim Empires*, ed. Kishwar Rizvi (Leiden: E. J. Brill, 2017), 185-209; and Michael Frishkopf & Federico Spinetti (eds.), *Music, Sound, and Architecture in Islam* (Austin: University of Texas Press, 2018), 1-16, where the multiple relations between music and architecture in Muslim (including Ottoman) cultures is discussed.
- 98 This is a rendering of Persian *Mawlavî-khāna* on which the Turkish *Mevlevihane* is based. For this *Mevlevihane*, better known as Murādiye *Mevlevihanesi*, see A. Süheyl Ünver, "Edirne *Mevlevihanesi* Tarihine Giriş", *Anıt Dergisi* 30 (1962): 37-44; N. Çiçek Akçıl, "Günümüze Ulaşamayan Bir Tekke: Edirne'de Muradiye *Mevlevihanesi*", *Sanat Tarihi Yıllığı* 21 (2009): 1-21. The building, whose date of construction is unknown, is thought to have been erected by Mimar Şehabettin during the reign of Murād II.

of truth. From all sides, the windows and its view are like nobles who have power of observation⁹⁹ watching over the city's scenery. In the rooms with the joy and beauty of breeze¹⁰⁰ and north wind,¹⁰¹ together with the brothers of purity and lords of loyalty, [they are] present in ecstasy and listening [sessions]. Verse: "O thou heart - kindling palace that art the dwelling of affection / O Lord ruined, let not the calamity of time make thee."¹⁰² Every Friday, a gathering is held in this house of listening, but [this gathering] indicates gatherings of the hair of beautiful ones [which] ultimately [lies] in communication and healing. With the guidance of "enter it in peace [and secure]",¹⁰³ there are instructions about dancing and listening to people of ecstasy and happiness in the assembly of people of perfection. In that gathering, for the people of the heart, the announcement¹⁰⁴ of confession is always [based on] the sound and song of "and recite the Qur'ān with measured recitation."¹⁰⁵ For the People of the Veranda¹⁰⁶ of

- 99 This stands for *ulu l-abṣār*. It refers to the concept of observation from the Qur'ānic perspective (59: 2) which is not only seeing, looking or watching, but also paying full attention, supervising and thinking deeply about something.
- 100 This is a rendering of *bād-i ṣabā* which is a mythical wind in Persian literature that blows from the north-east and rejuvenates the nature. See Riccardo Zipoli, "Poetic Imagery", in *A History of Persian Literature I, General Introduction to Persian Literature*, ed. J. T. P. de Bruijn, (London & New York: I. B. Tauris, 2009), 198.
- 101 This stands for *bād-i shamāl*. See Zipoli, *ibid*.
- 102 A quotation from Ḥāfiẓ. *Ghazalḥā-yi Ḥāfiẓ*, ed. S. Niysārī, (Tehran: al-Hudā, 1992), 14.
- 103 Qur'ān 15: 46.
- 104 This stands for *adhān*, a special Islamic call to *ṣalāt* (prayer).
- 105 Qur'ān 73: 4.
- 106 *Aṣḥāb al-Ṣuffa* is a term, composed of the words *aṣḥāb* meaning "masters, friends" and *ṣuffa* meaning "veranda, shed, porch" in Arabic. The term is a generic name given to the Companions who stayed in the harbour next to the mosque of the Prophet in Medina after the Emigration and studied religious sciences there. See Dānishpazhūh, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt-i*

purity, there, the ear of sense is based on the lovely voice of “Give way! Give way! To Lord!”¹⁰⁷ Verse: “the palace of paradise, for the door guarding of which, Virtuous¹⁰⁸ went / is only a spectacle-place of the sward of pleasure of Dervishes.”¹⁰⁹ The sign of acceptance of this goodness and beneficence of the Sultan and the sign of the strength of the spirituality of the willing one and the willed one¹¹⁰ in that grave of monotheists is that due to the light of the love of Ḥaḍrat Mawlavī and the joyous blessings of the verses of the *Mathnavī*, a gathering always held in that grave during a special assembly and a gathering full of proper individuals at the time. The radiation of the lights of the realm of holiness shines on the seers from the inner of the people of condition¹¹¹ in that assembly. Because every Friday, in order to perform the obligatory congregational prayer, a whole group of the lords of perfection and a conversation of the companions of vision and

ʿIrfānī, 20.

107 I was unable to identify this quotation. There are, however, frequent references to the imperative verb *ṭarriqū* as a well-known Arabic phrase. It is used in Arabic and Persian literature to create an imperative sentence or verse that gives a command to the readers being addressed. See for instance Shaykh Farīd al-Dīn ʿAṭṭār Niyshābūrī, *Dīvān*, ed. H. Farzīn, (Tehran: Jāvid, 1998), 65: *ṭarriqū yā ʿāshiqān kīn manzil-i jānān-i māst*.

108 This is a Qurʾānic name, Riḍwān, which has multiple meanings. See Muḥammad ibn Mukarram Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, ed. M. H. Zayd, (Beirut: Dār al-Fikr: 2002), xiv, 324.

109 For this quotation, see Ḥāfiẓ, *Ghazalḥā-yi Ḥāfiẓ*, 32.

110 These stand for *murīd* and *murād*, respectively. In Sufism, both terms are related to spiritual enlightenment by sulūk under a spiritual guide. A willing disciple (*murīd*) never relies on his or her own power, and is absolutely submitted to the Will of the All-Powerful, who holds all of creation in His Grasp. As for the one willed (*murād*), he or she overflows with love of God and never considers or aspires to anything other than obtaining His pleasure.

111 *ḥāl* (pl. *aḥwāl*) is a spiritual state of mind that comes to the Sufi from time to time during his journey toward God. See Sajjādī, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt va Taʿbīrāt-i ʿIrfānī*, 307-310.

beauty gathers in that sacred place of the home, which in the eyes of the mystics of the details of beauty, like a statue and an example of [this] authentic *ḥadīth*: “I saw God in the form of a young boy with curly hair [in a meadow]”,¹¹² will be clear and throughout. At the [same] moment, the impulse of ecstasy and listening from the mouth of flute and toot in that assembly of happiness and hymn, like a string of wrap of help and a permanent greeting of the extension of the Outbreathing of the Compassionate,¹¹³ is acceptable and connected to the ear of hearing. From the sound of frame drum¹¹⁴ and belled frame drum¹¹⁵ in that circle of the people of purity the songs of celestial circles is resolved and unconfined for the ear of the soul. In the state of expressing ecstasy in the circle and listening of the monotheists and the uproar of his mystics regarding the essence¹¹⁶ of [the meta-

112 This is a well-known *ḥadīth*, known as ‘Ikrimat, attributed to the Prophet. It is normally used as a Jahmī *ḥadīth* which was a pejorative term used by early Islamic scholars to refer to the followers of Jahm ibn Ṣafwān (d.746). For this *ḥadīth*, see Taqī al-Dīn Abu l-ʿAbbās Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm Ibn Taymīya, *Bayān Talbīs al-Jahmīya fī Taʾsīs Bidʿahum al-Kalāmīya*, ed. Y. M. Hindī et al. (Medina: Maktab al-Malik Fahad al-Waṭaniya, 2005), vii, 238.

113 *naḥas-i raḥmānī* or *naḥas-al-raḥmān* indicates the evanescent nature of existence in its state of constant change and renewal. Details in Sajjad H. Rizvi, “The Existential Breath of al-raḥmān and the Munificent Grace of al-raḥīm: The Tafsīr Sūrat al-Fātiḥa of Jāmī and the School of Ibn ʿArabī”, *Journal of Qurʾānic Studies* 8/1 (2006): 58-87.

114 This stands for *daf*, a large-sized frame drum which is designed with a head diameter greater than the depth of the shell of the drum.

115 *ʿarabāna* (also known as *ʿarabānī*, *arabūna*) is a kind of *dāʾira* which is a smaller frame drum. Within the hoop there are hanged things-slim and bells. See Biḥzād Naqīb Sardasht, *Sāzshināsī-yi Mūsīqī-yi Kurdi* (Tehran: Tavakoli, 2005), 309-312.

116 This is a rendering of *huwīyya* which is an abstract noun from the pronoun *huwa* (‘he’), and comes directly from the lexicon of philosophical learning. It is possible to translate it in a number of ways. What is referred to here is the essence of a thing, or its identity. See Sajjādī, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt va Taʿbīrāt-i ʿIrfānī*, 801.

physical nature of] God, for the bright inside, all the possessors are determined and seen. During the dance of the tall¹¹⁷ [personas] of beauty, there are pleasant effects in the eyes of the people of conscience in that sitting holy assembly for the tallness and handsomeness¹¹⁸ of the goodheight of the oneness *alif*.¹¹⁹ Every moment, during the conversation of friendship and the gathering of the knotted hair and the amber tresses of good ones of the listening circle, at every moment, the smelly fragrance of the breeze, with its problem-solver breath, has thrown out a smell like hyacinth, [that is] “indeed, breezes are blowing from your Lord throughout your life.”¹²⁰ In the circle and ecstasy of the dervishes,¹²¹ from the shirt of the offended ones,¹²² at every moment, the fiery sigh of the spark of joy came roaring out of the neck of the mouth with the Godless word¹²³ “there is no one but God inside my dress”¹²⁴ and has blown away the faith of the

faith of the truthful individuals.¹²⁵ [Verse] by its author [i.e. Idrīs]: “the beloved came dancing [while] his hair down / like Zephyr, I lost my faith in his dance.” In this grave, full and sufficient blessing have been arranged and prepared for listening and purity every morning and early night. For the city dweller, resident, traveler and passer-by, any table and large tray and bowls of colorful food are indefinite and helpful, in such a way that every day the sum of three thousand Ottoman *akçes*, which is equivalent to seven hundred and fifty silver dirhams, is spent on food supplies, permanent stew, the duties of the crew, and the rations of the scholars and the poor. Two hundred thousand dirhams of silver are used for the people who perform the duties of [this] grave, including the preacher, imam of the five times,¹²⁶ thirty reciters [of the Qur’ān], two identifier,¹²⁷ a teacher of the abode of orphans, a manager of *waqf*,¹²⁸ a sheikh, a supervisor, and other crew members and essential people, as sometimes when this stranger poor [i.e. Idrīs] was present in that grave and asked the trustee there about his special benefits, he confessed and explained that every day the equivalent of four hundred

117 Literally, having a body graceful as the cypress.

118 The ‘tallness and handsomeness’ stands for *rashaqāt*.

119 This is a technical term. The letter *alif* holds some dimensional meanings in Islamic mysticism, especially oneness, strength, and wisdom. Here, it symbolizes the oneness of God as well as His unity.

120 For this, see ‘Alī ibn ‘Abd al-Malik al-Hindī, *Kanz al-Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa l-Af’āl*, ed. M. ‘U. al-Dumyātī, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998), 2132. The use of this *ḥadīth* by Idrīs is interesting as Rūmī refers to the same *ḥadīth* in his *Mathnavī*. See *Balkhī, Mathnavī Ma’navī*, i, 127: *guft piyghāmbār ka nafḥathā-yi ḥaqq / andar īn ayyām mī ārad sabaq / gūsh u hush dārīd īn awqāt rā / darrubā’īd īn chunīn nafḥāt rā*.

121 Literally, one who wears a rough cloth (*khirqā*). See Sajjādī, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt va Ta’bīrāt-i ‘Irfānī*, 345-350.

122 Literally, one whose chest has been ripped open due to an impact.

123 The ‘Godless word’ stands for *shaṭḥ* (pl. *shaṭḥīyāt*). In the mystical tradition of Sufism, a *shaṭḥ* is an ecstatic utterance in Sufi’s mystical state of *fanā* (passing away of the self). See Sajjādī, *Farhang-i Iṣṭilāḥāt va Ta’bīrāt-i ‘Irfānī*, 505.

124 This is a Sufi *shaṭḥ*, used frequently in Arabic and Persian mystical literature. See for instance, Kāmil Muṣṭafā al-Shaybī, *Sharḥ Dīwān al-Ḥallāj* (Köln: Manshūrāt al-Jumal, 2007), 32-33, 38-39, 59, 85, pas-

sim. What is given here is the words of Bāyazīd of Bisṭām (d.874), the Persian Sufi, and again it is interesting that Rūmī refers to the same *shaṭḥ*, with a similar verse vocabulary, in his *Mathnavī*. See *Balkhī, Mathnavī Ma’navī*, ii, 898: *nīst andar jubba’am illā khudā / chand jū’ī bar zamīn u bar samā’*

125 This is a rendering of *ṣiddīqān* (plural of *ṣiddīq*) which is an Islamic term and is given as an honorific title to certain individuals.

126 This refers to the Muslim prayer times-five times a day.

127 This stands for *mu’arrif*. He was the one who placed people in their proper place in the court of sultans and emirs or promoted them from one position to another. See Muḥammad Pādīshāh, *Farhang-i Ānindirāj*, ed. M. Dabīr Sīyāqī, (Tehran: Khayyām, 1973), 289.

128 This stands for *mutawallī* which is an administrative or manager of a *waqf* institution. He is a person upon whom trust is reposed towards the fulfillment of the purpose of a *waqf*. See Munawar Hussain, “Mutawallī: The Manager of Waqf”, *Kashmir University Law Review* 17 (2010): 1-20.

akçes, which is one hundred dirhams of silver, reaches him for his managerial rights. Now, with this comparison and close estimation of God-conscious ones,¹²⁹ the source of *awqāf* and the use of its charity can be obtained. [Verse] by its author: “the great effort of that Sultan of religion / see [that merely] in this charitable grave / that all the kings of the kingdom of greatness / [should] learn the support of the poor from him.”

Conclusion

On the basis of the available evidence it can be argued that Murād II had a great passion for Rūmī. It is impossible to have any powerful emotion, such as love and joy, for someone without a corresponding obedience to his teachings and commands. As an enthusiast, then Murād II did as Rūmī had instructed and encouraged to try, for instance, toleration. If this reading is correct, we would be able to have a better understanding of Murād II's support for the Christians and that this might be something more than his own personality. In other words, his toleration is not a characteristic only but also a passion for the teachings of Rūmī on which the fullness of human persons (including the Christians) is built and realized.

The study of present *Hasht Bihisht* VI evidence can be extended a little further to reveal a more serious link between Murād II and Rūmī. From what is given here, it can be deduced that Murād II has also made a practical commitment to Rūmī. Not only he had a kind of devotion to Rūmī, but to honor and spread his teachings, he has also built mosques and institutional charity places for his followers. Many details are still vague surrounding the Sufi trends of Murād

II. However, according to what has been mentioned here, it can be concluded that he was not careless and disbelieving towards Mawlavīyya. It may even be said that he himself was probably among the disciples of Mawlavīyya.

We may conjecture that Mawlavīyya, especially in Edirne, took advantage of the kindness of the empire under Murād II to consolidate and expand their Sufi power and influence. Mawlavīyya was certainly an important Sufi order, but it was probably Murād II's huge financial support, as mentioned here, and his charities that helped Mawlavīyya to gain access to welfare benefits, grants, and possible political services. For the classical scholar, for Idrīs, this financial privilege was of prime importance.

It is hardly possible, of course, to enter the mind of Murād II, but he probably realized that some sort of collaboration with the Mawlavī Sufis was needed to secure and maintain his cultural influence and rule on the Byzantine borders.

Bibliography

- ‘Ābidī, Maḥmūd & Badrīya Qavāmī. “Kalamāt-i Turkī (Turkī-yi Mughulī va ‘Othmānī) dar Ghazalīyāt-i Mawlavī”, *Āīna-yi Mīrāth* 60 (2018): 11-30.
- Akçıl, N. Çiçek. “Günümüze Ulaşamayan Bir Tekke: Edirne’de Muradiye Mevlevihanesi” *Sanat Tarihi Yıllığı* 21 (2009): 1-21.
- Anon. *Gazavāt-ı Sultân Murād b. Mehmed Hân*, eds. H. İnalçık and M. Oğuz. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- ‘Aṭṭār Niyshābūrī, Shaykh Farīd al-Dīn. *Dīvān*, edited by H. Farzīn. Tehran: Jāvid, 1998.

¹²⁹ This is a Qur’ānic word, the plural of *muttaqī*. He/she is a person who has *taqwā*, one who lives in awe of God’s majesty, fears His wrath, and is fully conscious of the evil consequences of sin.

- Azimi, Habibollah. "Sufis' Centers as Scientific and Educational Institutions by Reference the Manuscripts Transcribed There", *Advanced in Historical Studies* 7 (2018): 163-178.
- Babinger, Franz. *Mehmed der Eroberer und seine Zeit: Weltenstürmer einer Zeitenwende*. München: F. Bruckmann, 1959.
- Balkhī, Jalāl al-Dīn Muḥammad. *Mathnavī Ma'navī*, edited by M. 'A. Muvaḥḥid. Tehran: Farhangistān-i Zabān va Adab-i Fārsī & Hirmis, 2018.
- Bidlīsī, Idrīs ibn Ḥusām al-Dīn. *Hasht Bihisht*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 2199.
- . *Hasht Bihisht*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 3209.
- . *Hasht Bihisht*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine 1655.
- . *Hasht Bihisht*, Tabriz: Kitābkhānā-yi Markazī-yi Tabrīz, Majmū'a-yi H. Hussein Nakhdjvani, 1874.
- Chalkokondyles, Laonikos. *The Histories*, translated by Anthony Kaldellis. Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press, 2014.
- Dānīshpazhūh, Manūchihr. *Farhang-i Iṣṭilāḥāt-i 'Irfānī*. Tehran: Fīrūzān, 2006.
- Dukas. *Chronographia: Byzantiner und Osmanen im Kampf um die Macht und das Überleben (1341-1462)*, edited and translated by Diether Roderich Reinsch, in collaboration with Ljuba H. Reinsch-Werner. Berlin: De Gruyter, 2020.
- Elias, Jamal J. "Mevlevi Sufis and the Representation of Emotion in the Arts of the Ottoman World", in: *Emotion and Subjectivity in the Art and Architecture of Early Modern Muslim Empires*, edited by Kishwar Rizvi, 185-209. Leiden: E. J. Brill, 2017.
- . "Sufism and Islamic Identity in Jalaluddin Rumi's Anatolia", in *Light Upon Lights: A Festschrift presented to Gerhard Bowering by His Students*, eds. Jamal J. Elias and Bilal Orfali, 291-315. Leiden: Brill, 2019.
- Emecen, Feridun M. *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Fallahzadeh, Mehrdad. "The Eight Paradises (the Hasht Bihisht) and the Question of the Existence of Its Autographs", *Der Islam* 91, 2 (2014): 374-409.
- Frishkopf, Michael & Federico Spinetti (Eds.), *Music, Sound, and Architecture in Islam*. Austin: University of Texas Press, 2018.
- Genç, Vural. *Acem'den Rum'a Bir Bürokrat ve Tarihçi: İdris-i Bidlîsî (1457-1520)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Gökbilgin, M. Tayyib. *Sultan II. Murad Hükümdarlığı, Fetihleri ve Haçlılarla Mücadelesi*. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1953.
- Hāfīz. *Ghazalhā-yi Hāfīz*, edited by S. Niysārī. Tehran: al-Hudā, 1992.
- Hillenbrand, Robert. *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- al-Hindī, 'Alī ibn 'Abd al-Malik. *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa l-Af'āl*, edited by M. 'U. al-Dumyatī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1998.

- Hussain, Munawar. "Mutawalli: The Manager of Waqf", *Kashmir University Law Review* 17 (2010): 1-20.
- Ibn Manzûr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisân al-'Arab*, edited by M. H. Zayd. Beirut: Dâr al-Fikr: 2002.
- Ibn Taymīya, Taqī al-Dīn Abu l-'Abbās Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Bayān Talbīs al-Jahmīya fī Ta'sīs Bid'ahum al-Kalāmīya*, edited by Y. M. Hindī et al. Medina: Maktab al-Malik Fahad al-Waṭanīya, 2005.
- Imazawa, Koji. "İdris Bitlisî'nin Heşt Bihişt'inin İki Tip Nüshası Üzerine Bir İnceleme", *Belleten* 69 (2005): 859-896.
- Inan, Murat Umut. "Imperial Patronage of Literature in the Ottoman World, 1400–1600", *The Empires of the Near East and India: Source Studies of the Safavid, Ottoman, and Mughal Literate Communities*, edited by H. Khafipour, 493-504. New York: Columbia University Press, 2019.
- Kaldellis, Anthony. *A New Herodotos: Laonikos Chalkokondyles on the Ottoman Empire, the Fall of Byzantine, and the Emergence of the West*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2014.
- Kara, Mustafa. *Sultan II. Murad'a Sunulan Bir Mesnevî Şerhî*, "Sultan II. Murad ve Dönemi". Bursa: Gaye Kitabevi, 2015.
- Muḥammad Pādīshāh. *Farhang-i Ānindirāj*, edited by M. Dabīr Sīyāqī. Tehran: Khayyām, 1973.
- Naqīb Sardasht, Bihzād. *Sāzshināsī-yi Mūsīqī-yi Kurdī*. Tehran: Tavakoli, 2005.
- Neşrî. *Kitāb-ı Cihan-nüma (Neşrî Tarihi)*, eds. Reşit Unat & Mehmed A. Köymen. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1949-1957.
- Oruç b. Âdil, *Tevârih-i Âl-i Osman (Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch)*, edited by F. Babinger. Hannover: Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, 1925.
- Pūrjavādī, Naşr Allāh. "Zabān-i Ḥāl dar Mathnavī Ma'navī", *Nashr-i Dānish* 98 (2000): 14-26.
- Rizvi, Sajjad H. "The Existential Breath of al-raḥmān and the Munificent Grace of al-raḥīm: The Tafsīr Sūrat al-Fātiḥa of Jāmī and the School of Ibn 'Arabī", *Journal of Qur'anic Studies* 8/1 (2006): 58-87.
- Sajjādī, Sayyid Ja'far. *Farhang-i Iştilāḥāt va Ta'bīrāt-i 'Irfānī*. Tehran: Ṭahūrī, 2004.
- al-Shaybī, Kāmil Muşṭafā. *Sharḥ Dīwān al-Ḥallāj*. Köln: Manshūrāt al-Jumal, 2007.
- Shaykh Şadūq, Muḥammad ibn 'Alī ibn Bābūya. *al-Tawḥīd*, edited by Anonymous. Qum: Jāmi'a-yi Mudarrīsīn, 2009.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, edited by Anonymous. Tehran: Nāşir-i Khusraw, 1993.
- Ünver, A. Süheyl. "Edirne Mevlevihanesi Tarihine Giriş", *Anıt Dergisi* 30 (1962): 37-44.
- Yaltkaya, M. Şerefeddin. "Mevlana'da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler", *Journal of Turkology* 4 (1934): 112-168.
- Yavuz, Kemal. *Mûînî'nin Mesnevî-i Murâdiyesi*. PhD dissertation, İstanbul University, 1977.
- Zilfi, Madeline C. "The Ottoman ulema", in: *The Cambridge History of Turkey (Volume 3): The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, edited by Suraiya N. Faroqi, 209-

225. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Zipoli, Riccardo. “Poetic Imagery”, in: *A History of Persian Literature I, General Introduction to Persian Literature*, edited by J. T. P. de Bruijn, 172-232. London & New York: I. B. Tauris, 2009.

Zübeyr, Hamid. “Hacı Bektaş Tekyesi”, *Türkiyat Mecmuası* 2 (1928): 365-384.

Mesnevî-i Şerîf'teki Şâirin Kıssası'nın Patronaj Açısından Okunması*

Reading "the Story of the Poet" in Mathnawî in Terms of Patronage

Derya KILIÇKAYA**

Öz

Bu yazıda, Mevlânâ Muhammed Celâleddin Rûmî'nin (ö. 672/1273) yaklaşık yirmi beş bin yedi yüz be-yitten oluşan *Mesnevî-i Şerîf*'inin dördüncü cildinde yer alan bir kıssa (Bu kıssa konusu itibarıyla Şâirin *Kıssası* olarak adlandırılacaktır), patronaj açısından ele alınacaktır. Kıssanın patronaj bakımından okunup değerlendirilmesi sırasında ise *Mesnevî-i Şerîf*'in tamamını şerh eden Ahmed Avni Konuk'un (1868-1938) eserinden istifade edilecektir. Şâirin *Kıssası*'nda karşımıza çıkan şâir, dünyaya dair ümidini yüksek tutan bir kimsedir. Ümit, yüksek tutulduğu için de üzüntü ve keder beraberinde gelir. Hâlbuki Allah, karşılıksız ihsan edendir. Ümitleri, dünya metâi ile sınırlandırmak ise Allah'ın rızasına uygun değildir. Patrimonyal hükümdarın ve saray yaşamının arzularına uymak, hep bir beklenti içinde olmak, şâire zarar verebilir. Şâirlerin bazılarının dünyevi bir arzuya ulaşmak, daha iyi makamlar elde etmek gibi sâiklerle yanıp tutuştu-ğu ve bu uğurda gayret sarf ettiği edebiyat tarihinin bilinen hakikatlerindendir. Ancak arzulanlar gerçekleşmediğinde beraberinde üzüntü gelir. Bu yazıda, Hazret-i Mevlânâ'nın Şâirin *Kıssası* olarak adlandırılan hikâyesinin hem patronaj açısından hem de tasavvufi açıdan ne söylediğine yoğunlaşılacaktır. Bu odaklanma sırasında geliştirilen önerme ise şu şekildedir: "Arzularımız ile gerçekleşecekler arasında her zaman çelişki olur. Bu çelişki, bizim hanemize üzüntü olarak geri döner. Arzularını gemleyemeyen şâir, patronunu suçlamaya ve mutsuz olmaya mahkûmdur." Kıssa okunduğunda, Hakk'ın değil de insanın ihsanına takılıp

* Bu makaleyi, 11 Nisan 2020'de 22 yaşında koronadan kaybettiğim İTÜ Uçak Mühendisliği son sınıf öğrencisi kardeşim Emircan Kılıçkaya'ya ithaf ediyorum.

** ORCID: 0000-0000-XXXX-0000, Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi Rektörlük Türk Dili Bölümü, E-posta: derya.kilickaya@kocaeli.edu.tr.

Geliş Tarihi: 27.05.2023

Kabul Tarihi: 20.10.2023

Yayın Tarihi: 30.11.2023

Atıf Bilgisi: Derya Kılıçkaya, "*Mesnevî-i Şerîf*'teki Şâirin *Kıssası*'nın Patronaj Açısından Okunması", *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2, 2 (2023): ss.196-228

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

kalan ve onu gözetken şâirin, eninde sonunda üzüldüğü görülecektir.

Anahtar Kelimeler: *Mesnevî-i Şerîf*, kıssa, şâir, patron, patronaj

Abstract

In this article, a parable (which will be called as the *Poet's Parable* from now on due to its subject) in the fourth volume of Mawlânâ Muhammad Jalâl al-dîn Rûmî's (d. 672/1273) *Mathnawî*, which consists of approximately twenty-five thousand seven hundred couplets will be discussed in terms of patronage. While reading and evaluating the story in terms of patronage, the commentary of Ahmed Avni Konuk (1868-1938), who annotated the entire *Mathnawî* will be used. The poet we encounter in the *Poet's Parable* is a person who keeps his hopes for the world high, and therefore he faces with sadness and grief. However, Allah is the one who bestows freely. Narrowing hope down to worldly goods is not in accordance with Allah's consent. Complying with the desires of not only the patrimonial ruler and but also the royal court and always being in expectation can harm the poet. It is a known fact that some poets yearn to achieve a worldly desire, such as obtaining better positions and make efforts to achieve this goal. When the desires do not come true, sadness will follow it. In this article, we will try to examine "the Story of the Poet" both in terms of patronage and Sufism. The proposition arisen during this study is as follows: "There is always a contradiction between our desires and the reality. This contradiction usually ends up with sadness. The one ("the poet" in this case) who cannot control his/her desires is doomed to blame his/her superior ("the vizier" according to the story) and be unhappy." When the story is read, it will be seen that as long as the poet is willing to wait for blessings from man instead of God, he eventually will become disappointed.

Keywords: *Mathnawî*, parable, poet, patron, patronage

Giriş

Mesnevî-i Şerîf'teki *Şâirin Kıssası*, adından da anlaşılacağı üzere bir şâirin hikâyesidir. Bu hikâye, bir şâhin, şâire ihsan vermesinden ve Ebu'l-Hasan adlı vezirin bu ihsanı daha da çoğaltmasından bahseder. Padişahın, şâire yaptığı ihsanı/bağışı anlatan bu kıssada, şâirin hükümdara kaside sunması söz konusudur. O, hükümdara kasideyi ilk sunuşunda, yanındaki Hasan isimli vezir sayesinde umduğundan daha fazla altın alırken bir sonraki gelişinde ise vezirin değişmesi yüzünden çok az altına layık görülür. İşin ilginç tarafı ise yeni vezirin de adının Hasan olmasıdır. Esasında ismi hak edip etmemekle ilgili bir hikâye olan *Şâirin Kıssası*'nda, temel olarak "Bir kişinin isminin Hasan (iyi) olması, huyunun da iyi olacağı anlamına gelmez" görüşü vurgulanmaya çalışılır.

Allah Teâlâ'nın, methi sevdiği bilinmektedir. Allah'ın isim ve sıfatları insanda tecelli ettiği için, insan da methedilmeyi se-

ver. Allah'ın sıfatlarından böyle bir sıfatın kendisinde zuhur etmesi neticesinde insan, methedilme hevesiyle dolabilir. Hâsılı metheden hoşlanmak, insanın fıtratında vardır. Allah, insanın ahlâkını kendi sıfatları üzerine yarattığından, insanoğluna da övülmeyi sevmek huyunu vermiştir. Allah'ın kulu ve elçisi olan Hz. Peygamber (sav) de insan olması hasebiyle, övülmekten hoşlanır. Şâirlerin kendisini methetmelerine izin verir. Peygamber Efendimiz'in bu hâli, müşrikler arasında dedikoduya sebep olur. Onun methedilmekten hoşlanıyor olması, müşrikleri harekete geçirir ve bu suretle Hz. Muhammed'i (sav) ayıplamaya, kınamaya başlarlar. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav), Allah Teâlâ'nın "Âdem'i kendi suretinde" yarattığını buyurur. Yani insan, Allah'ın sıfatlarıyla yaratılmış olduğundan, aynı şekilde övülmekten hoşlanabilir. Peygamber Efendimiz, ashaptan Hassan'ın şiirlerini dinlemiş, onu övmüş ve onun için Allah'a dua etmiştir. Aynı şekilde Efendimiz, Ka'b

b. Zühre’ın kendi huzurunda okuduğu *Kaside-i Bürde*’yi dinlemiş ve ona câize olarak kendi hırkasını vermiştir:

Türk-İslam toplumlarında eskiden çok yaygın olan padişaha kaside sunma geleneğinin sadece şairlerin makam ve maddi çıkar kazanma isteğıyle ilgisi yoktur, bu geleneğin sağlam dinî temelleri vardır. Hz. Muhammed (s.a.s.) kendisine sunduğu Kasidetü’l-Bürde’yi çok beğendiğı için hırkasını sırtından çıkarıp Ka’b b. Zühre’ye (öl. 24/645) hediye etmişti. Bundan sonra İslam dünyasının halifesi sayılan sultanlar, Hz. Peygamber’in sünnetine uymak için şairleri hep desteklediler. Böylece şairler arasında sultana bağılıklarını gösteren şiirler sunma geleneğı yaygınlaştı. Öte yandan Kur’ân-ı Kerim’de dünya düzenindeki yöneten-yönetilen arasındaki siyaset ilişkilerine işaret eden ayetler vardır. Bu ayetlere göre yöneticiler, adaleti sağlamak ve halkına hizmet etmekle sorumludurlar.¹

Kıscası devletin vazifesi, sanatçısına ve ilim insanına hizmet etmektir. Böyle olduğu için de şiir söyleyenler ve yazarlar, ihsan alma gayesiyle eser meydana getirirler. Genel hatlarıyla bakıldığında bu olağan bir durumdur. Ö. Tuğrul İnancer, bu konudaki görüşlerini şöyle izah etmiştir:

Ben lisedeyken öyle okudum, öyle okutular bana. Şairler ve kitap yazarları padişahıan ihsan almak için eser yazarlardı. Ne yapacaklardı? Zaten devletin vazifesi sanatkârına ve âlimine hizmet etmektir. Gayet tabii öyle olacak. Devletin sanatkârı ve âlimi desteklemesi kadar tabii, normal ve hatta güzel bir şey yoktur. Tenkit edilecek bir şey değil. Eski devri,

eskimez devri kötülemek için böyle yalanlarla büyüttüler bizi.²

Bu tabii süreç içerisinde şâirin tavrı, tutumu ve bakış açısı ise çok mühimdir. İhsan almak için eser ortaya koyan şâir, insandan aldığı bu ihsana takılıp kalırsa hüsrana uğrar. Mühim olan, fâil-i hakîkinin Allah olduğunu bilmek ve takdir edilene, kendisine layık görülene “Eyvallah” diyebilmektir. Kıscası, şâirin niza çıkarmaması gerekir. Bununla beraber, methin de ölçülü olması lazımdır. “Meddahların (çok övenlerin) yüzüne toprak saçınız.” diyen Hz. Muhammed (sav), bu hadiste toprak saçmayı olumsuz anlamda kullanır. Çünkü başa toprak saçmak, eski zamanlarda menfi mânâ içeren bir harekettir:

Keza Resulullah’ın amcası Abbas b. Abdul-muttalib’in medh-i Peygamberiye dair bir kaside nazmını istizan etmesi üzerine taraf-i Nebeviden müsaade olunmuştur. Daha evvel de Zat-ı Risaletin muhterem ve fedakâr amcası Ebutalib sitayiş-i Muhammediyi havi bir kaside nazm eylemişti. Fakat bu türlü sözler kendisine gurur veren ve kibr ü azamet getiren kimseler için mezmumdur. Nitekim Risaletpenah Efendimiz: Layık olmayan kimseleri medh ü sena eyleyenleri gördüğünüzde onların yüzüne toprak saçınız buyurmuştur.³

Tahirü’l-Mevlevî, *Mesnevî-i Şerîf*’in ikinci cildinde yer alan “Medh-i hâzır yani birini yüzüne karşı methetmek vahşettir ve şer’an memnudur. Ondan dolayı Musa’nın adını kasden zikrediyorum” beytini izah ederken “Huluskârlık (dalkavukluk) için medhiye söyleyenlerin ve kaside okuyanların yüzüne

¹ Sultanların, şâirlere edebî hâmilik etmesi geleneğinin dinî tasavvufî gerekçeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Türkan Alvan, “Cevheri’nin Sultan II. Bayezid’e Sunduğu Methiyeler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26, 1 (2022): 213-234; 214.

² Ö. Tuğrul İnancer, “Tasavvuf Sohbetleri”, *Esenler Kültür Sanat Youtube Kanalı*, 14 Ekim 2021, 00:23:00-00:25:00 arası, <https://www.youtube.com/watch?v=x1hPpWAZYFI>.

³ Tahirü’l-Mevlevî, *Mesnevi Şerhi*, (İstanbul: Şamil Yayınevi, t.y.), IX: 308.

toprak saçın.” hadis-i şerifini zikreder.⁴ Hâsılı övülen kimsenin, methe layık olması gerekir. Eğer kişi bu methe layık değilse tüm söylenenler yalandan ibaret olur. *Mesnevî-i Şerîf*’te bu hâl, “yırtık tulum” misâli ile anlatılmaya çalışılır. Yırtık tulum, nasıl hava ile dola mazsa methe layık olmayan kişi de övgüyü özümseyemez. Methe uygun olmadığı hâlde övülen kimse, bahsi edilen vasıfların kendinde olmadığını bilmekle beraber, zahiren medihten hoşlanır. Ancak söylenenleri içselleştiremez. Bahsi geçen “yırtık tulum” mese li, aşağıda incelenecek *Şâirin Kıssası* isimli hikâyenin içinde geçen küçük bir bahistir. Hz. Mevlânâ, Hz. Muhammed’in (sav) müşriklerin eleştirilerine nasıl cevap verdiğini göstermek için “yırtık tulum” meselini kıssaya dâhil eder. Ahmet Avni Konuk’un şerh ettiği *Mesnevî-i Şerîf*’in dördüncü cildinde 1198. ve 1201. beyitler arasında anlatılan “yırtık tulum” mevzusu şu şekildedir:

1198. Husûsiyle Hak âdemi, ki fazılda çeviktir, o havâdan sağlam tulum gibi dolu olur.

1199. Ve eğer ehil olmazsa, o yalan havadan yırtılmış tulumdur; ne vakit fûrûğ tutar?

1200. Ey refik, bu meseli kendimden söylemedim, ehil ve müfik isen serseri dinleme!

1201. “Ahmed medh ile niçin semiz oluyor!” diye kadhi işittiği vakit, bunu Peygamber dedi.⁵

Kendisini yüzüne karşı metheden bir şâire, bizzat o Yüce Peygamber tarafından hırka ödülünün verilmiş olması göz önüne alınırsa hükümdarların kendilerini öven şâirlere câize ve ihsan buyurmaları, daha anlaşılır

hâle gelebilir. Ancak burada şâirin tavrı ve bakış açısı da mühimdir. Şâirin sürekli bir beklenti içinde olması, makam ve maddi çıkar kazanmaya çalışması tarihî eserlerde anlatılmakla beraber, *Mesnevî-i Şerîf* gibi tasavvufi bir esere de konu olmuştur. Kıssa, öz itibarıyla, kişinin ismini hak edip etmediğine dâir olsa da, satır aralarında, arzusunu gemleyemeyen insanın/şâirin düştüğü durum da anlatılmaktadır. Kıssada hâli anlatılan şâirin maddî çıkar kazanma isteği vardır. Bu, kıssa boyunca onun her hâinden belli olur. Bu yazıda, *Mesnevî-i Şerîf*’teki *Şâirin Kıssası*’nda geçen hükümdar/vezir ve şâir ilişkisine hem patronaj hem de tasavvuf açısından değinilecektir.

1. Patrimonyalizm/Patronaj Düşüncesi

Patrimonyalizm/patronaj düşüncesini anlayabilmek için evvela “ihsan” kavramı üzerinde durmak gerekir. Bağışlanan şey/inâyet olarak da adlandırılabilir ihsan, genel olarak iyilik ve lütufta bulunmak, bir işi en güzel şekilde yapmak, Allah’a ihlasla kulluk etmek anlamlarında kullanılan bir terimdir.⁶ Arapça olan ihsan kelimesi, aynı zamanda Allah’ın yarattıklarına verdiği, yaptığı iyiliklerdir. Allah, insanoğlundan bir karşılık almaksızın çeşitli nimetleri “ihsan” eder. Patrimonyal ilişkilerde ortaya çıkan ihsanın statüsü ise Allah’ın yaptığı gibi tek taraflı bir eylemi tanımlar. İhsan eden, isterse bu nimeti verir, istemezse vermez. İhsan edenin bu eyleminde onu hiçbir şey sınırlamaz.⁷

Kıssa, *Mesnevî-i Şerîf* gibi tasavvufî bir eserde geçtiği için, “tasavvuf ve ihsan” ilişkisine de kısaca temas etmek gerekir: İhsan, esasen Allah’a aittir, yani Muhsin-i mutlak Allah’tır. Ancak Cenâb-ı Hak, muhsinliğini kullarına

4 bkz. Tahirü'l-Mevlevî, *Mesnevi Şerhi*, II: 769.

5 Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Necdet Tosun, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), VII:349-350.

6 bkz. Mustafa Çağrı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2000, XXI: 544-546.

7 bkz. Uğur Tatlısumak, “Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi” (Doktora, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 14.

da verdiği için “Vallahu yuhibbu’l-muhsinîn”, yani “Benim gibi olan ihsan sahiplerini sevirim” der. Bu durum, ahlâken Allah’a benzetmek anlamını taşır. Tasavvufta ihsan etmek, çok güzel bir haslet olarak kabul edilir. Bir kimseye hediye vermek, “Hediyeleşin ki sevinin!” hadisine muvafakat etmektir. Böyle yüksek bir hasletin Allah için olması ise önem arz eder. Tasavvufta/dervişlikte mühim olan ise Hakk’ın ihsanına tâlip olmaktır. İnsanın ihsanına takılıp kalmak ve onu beklemek hoş görülmemiştir. Bu noktada şöyle bir misal anlatılır:

Çok sık dergâha giden, dervişlere ihsan-da bulunan padişah “Dile benden ne diler sen” dediğinde, şeyh efendi ona “Bir daha gelme” demiştir. Padişah üzülerek “Neden gelmeyeyim ya hû? Bir hatam mı oldu, kusura bakma!” deyince şeyh efendi “Hayır, siz geldiğiniz zaman dervişler sizin ihsanınıza bakar oldular; Hakk’ın ihsanına değil”, diyerek sultanı uğurlar.⁸

Dervişliğin bir okul olması ve dervişlerin henüz talebe olmaları nedeniyle işlenen bu hata, içinde sadece Allah rızasının gözetilmesi gereken dervişliğe birtakım insânî ihsan beklentilerinin karışması nedeniyle ortaya çıkmıştır.

Yönetim/gözetim anlamına gelen ve Fransızca bir kelime olan patronaj, ilk olarak Hristiyanlık’taki teslis inancı temelinden ortaya çıkar. Başlangıçta kilise idaresini açıklamak üzere kullanılan kavram, XVII.-XVIII. yüzyıllardan sonra ise Batı dünyasının laikleşme sürecine paralel olarak dinî içerikten uzaklaşır.⁹ Patrimonyalizm kavramını ortaya atan isim her ne kadar Max Weber olarak kabul edilse de aslında İbn Haldun, ondan yüzlerce yıl önce bu kavramı ele almış bir

kimse olarak bilinmektedir. Patrimonyalizmi sadece anlatan ancak buna bir ad vermeyen İbn Haldun, konuyla ilgili önemli tespitlerde bulunur. Max Weber ise Batı’da, sosyal bilimler literatüründe bu kavramı ilk defa ortaya koyan kişidir. İbn Haldun’dan ve Weber’den sonra, patrimonyal sistemden Türkçe literatürde ilk kez bahseden kişi ise Halil İnalçık’tır.¹⁰ Türkân Alvan’ın da belirttiği üzere, edebî koruyuculuk konusunda Halil İnalçık’ın özellikle Şâir ve Patron adlı eseri,¹¹ methiye sunma geleneğini şâir ile koruyucu açısından sosyal/siyasal anlamda değerlendiren en temel eserdir ve bu özelliğiyle yerli/yabancı pek çok akademik çalışmaya yön vermiştir.¹²

Bu konuda yabancı dillerde yapılan akademik çalışmalar oldukça fazladır. Ancak sultanlara ve devlet adamlarına methiyeler sunma konusundaki Türkçe literatür, ağırlıklı olarak şiirlerin transliterasyonundan ve methiyelerin edebî değerinin incelenmesinden ibarettir; doktora tezleri ise çok azdır. Yine de son

10 bkz. Tatlısumak, “Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi”, 15-16.

11 Şâir ve Patron isimli eser, patrimonyal devlet ve sanat üzerine yapılan sosyolojik bir inceleme özelliği taşır. Patronajdan, yani yönetim ve gözetimin sanat tarzı üzerinde belirleyici bir etkisi bulunduğundan söz eden risale, sanatçının üretimi üzerindeki mutlak egemen hükümdar etkisini anlatmaya çalışır. 2003 yılında yayımlanan bu eseri Halil İnalçık, 2011 senesinde işret meclisleri ile ilgili yazdığı bir makalesiyle birleştirmek suretiyle *Has-Bağçede ‘Ayş u Tarab* adıyla yeniden yayımlamıştır. Max Weber’in düşüncelerinden hareketle Şâir ve Patron isimli eseri kaleme alan İnalçık, onun düşüncelerini şöyle özetler: “Siyasi otoritenin bir kişinin üzerinde toplandığı devlet düzeni olan monarşilerde devlet, patrimonyal yapıdadır. Egemenlik gücü, mutlak biçimde hükümdar ailesine aittir. Sadece onun lütfuna ve keremine erişebilenler toplumun en şerefli ve en zengin tabakasını oluşturabilirler.” Halil İnalçık, *Şâir ve Patron*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018), 8.

12 Bu yerli çalışmalardan biri Tuba Işınsoy Durmuş’a aittir. Osmanlı’da edebî himaye ve hami-sanatçı ilişkisi hakkında daha geniş bilgi için bk. Tuba Işınsoy Durmuş, *Şâir ve Sultan Osmanlı’da Edebî Himaye*, (İstanbul: Muhit Kitap, 2021), 260 s.

8 Ö. Tuğrul İnancı, *Vakte Karşı Sözler*, (İstanbul, Sufi Kitap, 2020), 97.

9 bkz. Tatlısumak, “Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi”, 11.

yıllarda methiyelerin zihniyeti ve tarihi değeri hakkında Türkçe akademik çalışmalar artmaya başlamıştır.¹³

En somut hâli II. Mehmed'in ikinci cülûsundan sonra görülen bu yeni padişah tipolojisi ve yönetim anlayışı, Max Weber tarafından patrimonyalizm olarak adlandırılırken Halil İnalçık bunu biraz daha değiştirerek sultanizm olarak isimlendirir.¹⁴ Patronajın sanat tarzı üzerinde belirleyici bir etkisinin olduğunu savunan İnalçık, eserinde patrimonyal yapıya sahip toplumlarda ilim adamı ve sanatçının üretimini, "mutlak egemen bir hükümdar" tarafından belirlendiğini açıklamaya çalışmıştır.

Patrimonyalizm kavramı etrafında bugün Türkiye'de farklı görüşler olmasına rağmen¹⁵ Batı, bu kavramı kabul etmiştir. Mesela Letitia Lawson, patrimonyalizmin sadece geçmişte kalmış bir kavram olmadığını belirtir. Patrimonyalizm, demokratik rejimlerde bile kendine kolaylıkla yer bulabilmektedir. Gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde, kamu personel rejiminde uygulanan bazı yasaların patrimonyal nitelikler göstermesi, patrimon-

yalizmin demokrasinin içinde de yer bulabil-
diğinin bir göstergesidir.¹⁶

Ulemâ patronajı alanında çalışma yapan Uğur Tatlısumak, araştırmalarında rasyonel bir patronaj politikasının nasıl olması gerektiğini anlatırken Hz. Mevlânâ'ya da değinir. Hz. Mevlânâ'dan hareketle rasyonel patronajın, dikene değil de meyve ağaçlarına su vermek olduğunu dile getiren Tatlısumak, bu noktada *Mesnevî-i Şerif*'in beşinci cildinde geçen şu beyitleri misâl olarak verir:

1088. Adl ne ile olur? Ağaçlara su verici olmaktır. Zulüm ne ile olur? Dikene su vermektir.

1089. Adl bir nimeti yerine koymaktır. Her bir su çekici olan kök için değil!

1090. Zulüm ne ile olur? Bir nâ-mevzi'e koymaktır ki belâdan başkasına bir menba olmaz.¹⁷

Hz. Mevlânâ, her kökü sulamanın değil, su nimetine lâyık meyve veren ağacın kökünü sulamanın adâlet olduğunu vurgular. Hz. Mevlânâ'nın sözlerini, Ahmed Avni Konuk ise şöyle yorumlar: Akıl suyuyla nefsanî kuvvetleri sulamak, onların neşvünemâsına hizmet etmek, bir şakînin eline silah vermek gibidir. Eşkîyanın eline silah vermek ise belâ getirir. Beyitleri tasavvufî olarak bu şekilde yorumlayan Ahmed Avni Konuk'un yanı sıra, Uğur Tatlısumak ise bu beyitlere kendince bir yorum getirmiştir. Beyitteki ifadelerden yola çıkarak Hz. Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde de patronajın olduğunu vurgulayan Tatlısumak onun, kendi dönemindeki siyâsî ve sosyal yapıyı izah ettiğini iddia eder:

Akılcı, adil bir patronaj nedir? Akılcı, adil bir patronaj: Akılcı, bilim üretecek liyakat sahibi insanlara imkân ve fırsat

13 Alvan, "Cevherî'nin Sultan II. Bayezid'e Sunduğu Methiyeler", 218.

14 bkz. Yunus İnce, "Sultanın İsyankâr Kullarının İlk İsyanı: Buçuktepe Vakası (1446)", *Journal of History Studies* 10, 5 (2018): 84.

15 Patrimonyalizm tanımlamasını oryantalist bularak reddeden araştırmacılar olduğu gibi (bkz. Necmettin Doğan, "Patrimonyalizm Kavramına Eleştirel Bir Yaklaşım", *Liberal Düşünce* 16, 64 (2011): 161-184) bu kültürün günümüz Türkiye toplumu üzerinde dahi etkisini sürdürdüğünü, dolayısıyla var olduğunu, günümüzde de devam ettiğini belirten araştırmacılar da vardır. (bkz. Mehmet Devrim Topsis, "Osmanlı Toplum Yapısında Patrimonyal Kültürün Maddi Temeli Olarak Asya Tipi Üretim Tarzı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13, 69 (2020): 819-825). Hatta dünyanın yeni bir patrimonyalizme kaymakta olduğu belirtilmektedir. Buna ise neo-patrimonyalizmdir denmektedir. (bkz. Uğur Tatlısumak, "Yeni Güç Denkleminin Tarihsel Olayların ve Uluslararası İlişkilerin Analizinde Uygulanması ve Kalkınma İlişkisi", *The Journal of Academic Social Science Studies* 59 (2017): 421-437).

16 bkz. Tatlısumak, "Yeni Güç Denkleminin Tarihsel Olayların ve Uluslararası İlişkilerin Analizinde Uygulanması ve Kalkınma İlişkisi", 424.

17 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, IX: 367-368.

vermektir. Akılcı, adil bir patronaj toplumun derinliklerine el uzatıp, yetenekleri keşfedip onlara imkân verip, onları layık oldukları yerlerine koymaktır. Her imkân ve fırsat emen kişileri, vb. şeyleri desteklemek değildir. Müstahak olmayan patronaj imkânı vermek, zulümdür. Yani fitratı ve yaratılışı bozmaktır. Zulüm: Bir şeyi hak etmediği yere koymaktır. Bu durum, belalara ve yıkımlara sebep olur. Yaptığımız bu yorum göstermektedir ki, o dönemin siyasî, sosyal yapısı içinde belki de patronaj ancak bu kadar izah edilebilmekteydi.¹⁸

Hız. Mevlânâ’nın, eserinde akılcı ve âdil olmayan patronajın birçok belâya/musibete sebep olacağını vurguladığını dile getiren Tatlısumak, doğru patronajın meyve ağaçlarına su vermek olduğunu belirtir.

Mesnevî-i Şerîf’te işlenen en önemli kavramlar arasında, ehliyet ve liyakatin olduğu bilinen bir hakikattir.¹⁹ Mesela Hız. Mevlânâ’nın kendisinden nasihat isteyen Selçuklu sultanına şöyle cevap verdiği bilinmektedir: “Senin ahâlîyi sırtında taşıma vazifen varken sen ölü gibi olmuş, tabuta binmiş, kendini ahâlîye taşıyorsun!” Bu cevap aynı zamanda, Hız. Mevlânâ’nın siyasetten ne derece uzak olduğunu da gösterir.²⁰ *Şâirin Kıssası* isimli hikâyeden hareketle Hız. Mevlânâ’nın yaşadığı dönemde, insanların patronajın/patrimonyalizmin “şâir tarafı”nı bildikleri söylenebilir.

Tasavvufî bir kıssayı patronaj açısından okumadan evvel, “tasavvuf ve sanat” münasebetine de değinmek gerekirse konuyla ilgili şunlar söylenebilir: Tasavvuf hayatı, sanata

bağlı olması yönüyle dikkatleri çeker. Güzel sanatların her kolu, Allah’ın “el-Mübdî”, yani “çok güzel eser yaratan” isminin tecellisi-
dir. Güzel sanatların içine dâhil edilebilecek şiir de tasavvuf ehlinin ince ve yüksek sanat imbiğinden geçerek bugünlere gelir. Buna rağmen, tasavvuf hayatında sanat veya şiir bir gaye olarak görülmez. Edebiyat, tasavvuf için bir araç, bir vesiledir. Asıl gaye, kişiyi Hakk’a çekmektir. Hâsılı, edebiyat, aslında “Hakk için ve Hakk yolunda tuzağa düşürmek amacıyla kullanılan bir araçtır.”²¹ Sanatta amaç yalnızca Hak olmadığında ise aşağıda görüleceği üzere beşeri zevk, ilâhî zevk aşamasına yücelemecektir. Aşağıda, Hız. Mevlânâ’nın *Mesnevî-i Şerîf*’teki *Şâirin Kıssası* diye adlandırılan hikâyesi hem patronajın tarihî değeri açısından anlaşılmalı çalışılacak hem de tasavvufî olarak yorumlanacaktır.

2. Şâirin Kıssası ve Patronaj

Şâirin Kıssası, bir şâhin, şâire ihsan vermesinden ve Ebu’l-Hasan adlı vezirin bu ihsanı daha da çoğaltmasından bahseden bir kıssadır. *Mesnevî-i Şerîf*’in dördüncü cildinde, Ahmed Avni Konuk şerhinin ise yedinci cildinde yer alan kıssa, 1158. beyitle başlar ve 1241. beyitle sona erer. Her ne kadar yazımıza kaynak teşkil eden Ahmed Avni Konuk şerhinde *Mesnevî-i Şerîf*, konularına göre ayrılmadan, beyitlerin sırasına dikkat edilerek şerh edilmiş olsa da Şefik Can, eserdeki iç içe geçmiş hikâyeleri tasnif etme yoluna giderek yayımlamıştır. *Şâirin Kıssası*, Konuk şerhine göre seksen üç beyitlik bir kıssa gibi görünmekle beraber, Şefik Can şerhi esas alınır ise kıssanın aslında elli sekiz beyitten oluştuğu görülür. Şefik Can, eserinde *Şâirin Kıssası*’nın içinde 1171. beyit-

18 Uğur Tatlısumak, “Türk Siyasal ve Toplumsal İlişkilerin Güç Merkezi: Patronaj ve Depatronaj Kavramları”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, 33 (2016): 631.

19 bkz. Gülgün Yazıcı, “Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Ehliyet ve Liyakat Kavramları”, *Turkish Studies* 4, 7 (2009): 928-938.

20 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 94.

21 Ö. Tuğrul İnançer, “Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyin ve Erkânları”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Süfîler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 126.

le başlayıp 1186. beyitte biten on altı beyitlik kısmı, “Herkesin Bütün Mahlûkların Muhtaç Oldukları Sığındıkları Eşsiz ve Çok Büyük Varlık Allah (C.C.)” başlığı ile ayrıca vermiştir. Bu kısım, kıssadan bağımsızdır ve burada tamamen Allah anlatılır. Hâsılı Şefik Can, bu kısmı *Şâirin Kıssası*’ndan ayırmıştır.²² Dolayısıyla kıssadan bağımsız olarak nitelenen bu bölüm, yazımıza dâhil edilmemiştir. 1198-1201. beyitler arasında daha önce de temas edilmiş olan “yırtık tulum” mevzusu anlatılır ki bu bölüm, kıssadan ayrı ve bağımsızdır. Dolayısıyla dört beyitlik bu kısım da yazımızda kıssadan ayrı düşünülmüştür. 1203. ve 1208. beyitler arasında anlatılanlar, Şefik Can tarafından eserinde ayrı bir bahis ve başlıkla, müstakil olarak verilir. “İhsan, İyilik” başlığı altında verilen bu kısım, yedi beytin şerhinden oluşur.²³ Bu sebele *Şâirin Kıssası*’ndan ayrı düşünülmelidir. Zaten son beyitte Hz. Mevlânâ da bunun ayrı bir bahis olduğunu belirtir ve kendisine, “Bunu bırak” diyerek *Şâirin Kıssası*’na dönmesi gerektiğini söyler. Özetle, yazımızda kaynak olarak Konuk şerhi kullanılmış olsa da *Şâirin Kıssası*’ndan bağımsız olan kısımları tefrik etmek için, Şefik Can tercüme ve şerhinden de istifade edilmiştir.

2.1. Şâirin Kaside Sunması

Mesnevî-i Şerîf’teki kıssaya ait ilk beyit şu şekildedir:

1158. “Bir şâir hil’at ve ikrâm ve mansıb ümidi üzerine şâhin huzuruna bir şiir getirdi.”²⁴

Burada bahsi geçen şiir, kaside şeklinde yazılmış olmalıdır. Kasideler, başta öbür dünyada Allah’ın rızasını, Hz. Muhammed’in (sav) ve

velilerin şefaatinı kazanmak için yazıldığı gibi, bu dünyada ise patrimonial siyâsî güç sahiplerinin himaye ve inayetini kazanmak için yazılır. Kaside sunarak sultanı ve paşaları en abartılı parlak ifadelerle göklere çıkarmak, İnalıcık’a göre “yaltaklanma”nın sanatla bağdaştırılmış ve kurumlaşmış bir biçimidir.²⁵ Kaside sunan şair, ödül olarak para alabildiği gibi, hil’at de alabilir. Padişahlar ve vezirler tarafından birine iltifat veya mükâfat olarak giydirilen, kürklü veya işlemeli kıymetli kaptan anlamına gelen hil’at, yünlü veya ipekli olabilmektedir. Tarihimizde de bir eser veya kaside sunan kişiye, patronun lütfunun türlü biçimlerde olduğu bilinmektedir.²⁶ Kıssadaki şâir, hi’lat veya para amacıyla şâhin huzuruna varır.

Hz. Mevlânâ’nın câize alabilmek için kaside söylenmesine olumsuz yaklaştığı bilinmektedir. *Mesnevî-i Şerîf*’in birinci cildinde “Ben medhe kulak vermem. Çünkü beni methedenin benden çıkacak bir işi olduğu için methettiğini biliyorum” anlamında bir beyit vardır. Bu beyti şerh eden Tahirü’l-Mevlevî, câize almak için kaside söyleyenlerin hâlini “kibar dilenciligi” olarak nitelendirir.²⁷ Özellikle, övülen kimse methe layık değilse bu durum büyük bir sorun teşkil eder. Bunu çirkin bir âdet olarak gören Tahirü’l-Mevlevî, bu âdetin karşı tarafın kibrini artırdığını dile getirdiği gibi, şâiri de “dilenci” olarak nitelendirir. Tasavvufta kimseden bir şey istememenin lüzumuna dair anlatılan bir menkıbe, konuya daha da açıklık getirecektir:

Bir sabah Abdullah bin Mübarek hazretleri, bir yere gitmekteydi. Kar vardı, rüzgâr da çok şiddetli esiyordu. Yolda bir

22 bkz. Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997), III-IV: 469-470.

23 bkz. age. 471.

24 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 338.

25 bkz. İnalıcık, *Şâir ve Patron*, 15.

26 “Kaside sunan şâirlere câize, çoğu zaman gümüş akça (nadiren altın sikke) olarak ve/veya yünlü veya ipekli hil’at verilirdi. Divan dilinde ulemâ ve şâirlere yapılan para bağışına, in’âm, câize; hil’ata câme denir.” İnalıcık, *Şâir ve Patron*, 26.

27 bkz. Tahirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, I: 934-935.

köle gördü. Kölenin üstünde yalnız bir gömlek vardı. Bu sebeple de soğuktan titreyip duruyordu. Abdullah bin Mübarek hazretleri köleye şefkatle: -Neden efendine söylemiyorsun ki sana bir elbise alsın?, dedi. O köle, büyük bir mahcubiyet ile: -Efendime ne söyleyeyim? O, ekşigimi fazlamı zaten görüyor. O benim hâlimi açıkça gördükten sonra, ben ne diyeyim? O, beni benden daha iyi bilmekte, ne isteyeyim ondan?, diye cevap verdi.²⁸

Kısacası, dünya metâi için isteyici olmanın sakıncaları gerek menkıbelerde gerekse tarihî kaynaklarda dile getirilmiştir. Ancak kıssadaki şâir, istediği verilmeyince isyân edenlerden olacaktır.

2.2. Şâire Altın İkram Edilmesi

Şâirin Kıssası’nda şâh, ikram edici bir zâttır. Şâirin şiirine mükâfat olarak başı üzerine bin kızıl altın²⁹ saçılmasını emreder:

1159. “Şâh mükrim idi; o ona kızıl altından bin ve kerâmetler ve nüsâr emr etti.”³⁰

Kıssadaki şâir, geçimini şiir yazarak temin etmektedir. Bu yüzden alacağı altınlar kendisi için önem arz eder. Faydacı bakış açısıyla yaklaşan ve patronun takdirini kazanan şâir, altına nâil olur. Ancak şâirin göz önünde bulundurduğu şey dünya metâi ve insanın ihsanı olduğu için ortada bir sorun vardır.

28 Osman Nuri Topbaş, “Bir Gören Var!”, Şebnem, 204 (2022): 20.

29 Bu şekilde bir şâire binlerle ifade edilen altınların ikram olarak verilmesi, tarihimizde de görülmüştür. İncalcık’ın belirttiğine göre, Nişancı Celâl-zâde’nin aldığı büyük bağışlar rivâyete göre 45 bin altın civarındadır: “Arapça ve Farsça dillerini iyi bilen Celâl-zâde, resmî yazı dili olan inşâda büyük ün sahibi olduğu gibi, tanınmış bir şâirdi; padişaha sunduğu kasidelerden aldığı büyük bağışlar (rivâyete göre 45 bin altın), patronun takdirini kazananların nasıl servet sahibi olduğuna bir kanıttır.” İncalcık, *Şâir ve Patron*, 59.

30 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VII: 339.

Bu sorunu *Mesnevî* şerhinde dile getiren Tahirü’l-Mevlevî, böyle şâirleri tamahkâr insanlar olarak nitelendirir.³¹ Bu tip şâirlerin yalancı, hatta münâfık olduklarını dile getirir. Bunun sebebi ise kendilerindeki hırs ve tamahtır. Şâirlerdeki hırs ve tamah karşısında ise patron, kendisini büyük bağışlar ikram etmek zorunda hisseder. Sonuç olarak mecâzen de olsa şâirin başına para/altın saçılır. Hâlbuki bu durum, şâir için olumsuz bir mânâ da arz edebilir:

Başta toprak saçmak, eski zamanlarda hakaret maksadıyla yapılan bir hareketi (...) Altın para kullanıldığı dönemlerde de zamanımızda olduğu gibi, bazı kimseler bazı kimselere para saçarlardı. Altın da topraktan çıkar, o da topraktır. Altın kazanmak hevesiyle Hakk’ın emrine karşı gelip başına para saçılanlara denmelidir ki: ‘Yazıklar olsun! Toprak başına...’³²

Hikâyedeki şâh ve vezirin yaptıkları bağış ve ikram, yukarıda anlatıldığı gibi hakaret etme kastıyla yapılmamıştır. Buna rağmen şâirin, böyle bir kasıt olabileceğini göz önüne alması gerekir. Tarihî kaynaklarda da bahsi geçen, patronun takdirini kazanıp servet sahibi olan şâirlerin tamahkâr hâllerini ise tasavvuf hoş görmez.

2.3. Vezirin Padişaha Olumlu Etkisi

Şâirin Kıssası’nda adı Ebu’l-Hasan olan vezir, padişaha, ihsan olarak takdir ettiği bin altının az olacağını, bu şâire bin değil on bin altın verilmesi gerektiğini söyler. Bu tavır, vezirin derviş tabiatlılığını ortaya koyar. Çünkü bir verme mesleği olan dervişlik, ne varsa vermekle başlar.³³ Bu vezir, ne varsa vermese dahi vermesi gerekenin çok üstünde

31 bkz. Tahirü’l-Mevlevî, *Mesnevi*, II: 197-198.

32 Ö. Tuğrul İnançer, *Dinle Neyden: Mesnevî Sohbetleri*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2014), 57.

33 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 91.

altın verme arzusu ile derviş tabiatlı bir zât olarak görünür:

1160. “Müteâkıben onun veziri dedi ki:
‘Bu az olur; gitmek için ona on bin he-
diye ver!’”³⁴

Vezirlerin padişah üzerinde etkili oldukları bilinmektedir.³⁵ *Mesnevî-i Şerîf*’teki kıssa-
da da şâirin patrimonial bir sisteme dâhil
olduğu görülür. Şiir, cemiyetin ihtiyacına
cevap verdiği için, padişah veya vezir ken-
disini şâire para vermeye mecbur hisseder.
Vezirin vericiliği, tasavvufî açıdan ele alın-
dığında şu görülür: Tasavvuftaki “İstersem
elimi, reddedersem dilimi kessinler” düsturu
kıssada bir nebze de olsa ortaya çıkmıştır.
Bu ifadedeki reddetmek, kişinin kendisine
verileni reddetmesi anlamını taşır ki verileni
reddetmek, terbiye dışı bir davranış olarak
addedilir. Çünkü veren el, Allah’ın ihsanının
bir vasıtasıdır. Kendisine verenin Allah oldu-
ğu bilinciyle, kişinin verileni reddetmemesi
icap eder. Bu mantıkla hareket edildiğinde,
vezirin de kendisine bir arzu ve istek ile gelen
şâiri reddetmediği görülür. O, isteme gibi bir
münâsebetlilikte bulunmuş olabilir, ancak
vezire düşen vermektir. Vezir, isteyen red-
detmediği gibi, ihsanını daha da çoğaltır.

2.4. Hükümdara Yaklaşmaya Vesile Olan Vezir

Tarihimizde, hükümdara yaklaşma konusun-
da vezirin ya da padişaha yakın olanların ne
kadar önemli bir konumda oldukları bilin-

mektedir.³⁶ Padişahın yakın çevresinin, şâir-
lere nasıl tesir ettiğine dair *Mesnevî-i Şerîf*’te
yer alan bir sonraki beyit ise şu şekildedir:

1161. “Onun gibi şâir-i akl için, sen deryâ
elliden, on bin ki dedim, azdır.”³⁷

Aslında böylesine kerim ve cömert bir padi-
şahın, bir şâir için on bin altın ihsan etmesi
bile az gelir diyen vezir, padişahı etkileme-
ye devam eder. *Şâirin Kıssası*’nda aracı olan
vezir Ebu’l-Hasan, padişahı ihsana teşvik
etmek için geçmiş zamanlardaki cömert
padişahların kıssalarını anlatır. Cömertliğin
faziletine dair şeyler söyler. Vezirin söylem-
leri akla, “Marifet iltifata tâbidir, müşteri-
siz metâ zâyidir” sözünü getirir. Hz. Mevlânâ,
Mesnevî-i Şerîf’te bunu şöyle ifade eder:
“Sözün müşterisi kulaktır, müşteri olmazsa
söz kime ne söyleyecek?”³⁸ İnsan, dinleyi-
ci hakikaten dinliyorsa, konuşmaya devam
edebilir. Bunun gibi şâir de okuyucu haki-
katen okuyorsa, yazmaya devam eder. Şâirin
ikramı/hediyesi, karşı tarafça makbul olu-
yorsa şâirin şevki artar. Şâir, bâtında farklı
gayelerle sultana yaklaşmış olsa da zâhirde
hürmetini/saygısını şiirle ifade etmeye çalış-
maktadır. Şâirin sultana tâzim ve hürmeti
şiir ile olmuştur. Yalnız şâirin hediyesi, say-
gıda riâyâ olabileceği ve her sayılan kişinin
aynı oranda sevimleyebileceği hakikati göz
önüne alınarak da değerlendirilmelidir.

1162. “O, o şâha kıssa ve felsefe söyledi,
tâ ki kefedenden harmanın öşrü gele!”³⁹

Ahmed Avni Konuk, bu beyitte geçen “kefe”-
nin harmanda döven ile dövülmemiş buğday

34 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 339.

35 *Şâirin Kıssası*’nda bahsi edilen “ihsanı çoğaltma”
hadisesine benzeyen durumlar tarihimizde de görül-
müştür. Mesela, 1548-1549 Osmanlı-Safevî Savaşı
sırasında sipahiler ağası olarak görev yapan Şemsi
Ahmed Ağa (Şemsi Paşa), seferde bulunan şâirler
arasında yer alan Seyyid Lokman’ın “ihsanının ço-
ğaltmasına” vesile olmuş bir kimse olarak bilinmek-
tedir. Bu ihsan, Seyyid Lokman’ın kanaatkârlığının
getirdiği bir lütuf olarak görülmektedir. bkz. İnalçık,
Şâir ve Patron, 28.

36 “Hükümdara yaklaşmanın, onun ‘hüsni nazarı’ ile
‘manzûr’ olmanın tek yolu, yakınlarından birinin
himâye ve aracılığını sağlamaktır. Böylece patronla
birey arasında ‘intisâb’ edilecek nüfuzlu kişiler yer
alır.” İnalçık, *Şâir ve Patron*, 15.

37 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 339.

38 Ö. Tuğrul İnançer, “Tuğrul İnançer ile Seyir Defteri”,
İrfan Sohbetleri Youtube Kanalı, 31 Ağustos 2013,
<https://www.youtube.com/watch?v=5ordK6jdj8o>.

39 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 339.

ve arpa başakları anlamına geldiğini söyler. Dolayısıyla kefedenden harmanın öşrünün gelmesi, dövülmemiş buğday cinsinden harmanın onda birinin tahsil edilmesi anlamına gelir ki bu da şâire, vezirin belirttiği derecede bir ihsan verilmesidir.

Vezir, burada verici olması ile derviş tabiatlı bir zât olarak görünmekle beraber, aynı zamanda şâirin arzularını daha da artıran bir pozisyona düşmüştür. Şâir, zaten dünyevî arzularla hükümdarın kapısına gelmiştir ve bir beklentisi vardır. Bu beklentinin çok üstünde bir ihsana nâil olması ve buna vezirin sebep olması, veziri nefsin isteklerini azdıran bir duruma sokabilir. Hâlbuki şâir, kendi benliğinin arzularını gemlemeli yani frenlemelidir. Aksi takdirde mutlu olması mümkün değildir. Burada şâirin sorunu, kendinden aşağıdakilere bakıp şükrünü artırmamasıdır. Kul, ibret almaksızın ilerlediğinde, bu ilerleme geri dönüşü olmayan bir hâl alabilir.

2.5. Vezir Sayesinde Hil’at Alan Şâir

Sonuçta padişah, yakınlarından biri olan veziri dinler ve şâire onun istediği gibi ihsanla bulunur:

1163. “Ona on bini ve onun lâyıkında hil’at verdi, onun o sırrını şükür ve senâ evi yaptı.”⁴⁰

Vezir sayesinde hem altın hem de hil’at/câme⁴¹ alan şâir ise bu hâle vezirin vesile olduğunu bilmemektedir. Arzusuna kavuşmasını sağlayan esas patronun kim olduğunu henüz bilmeyen şâir, beklentisinin üstünde bir ihsan ile karşılaşmıştır. Vezirin bu davranışı hâmilik anlayışı çerçevesinde düşünüldüğünde,

40 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 339.

41 Divan dilinde yani yüksek meclis dilinde hil’ate, câme dendiği bilinmektedir. Esasen bir elbise olan hil’at yani câmenin kumaşı ise önem arz etmektedir “Câmelerin yapıldığı kumaş çeşitleri hiyerarşi için bir kanıt kabul olunabilir.” İnalcık, *Şâir ve Patron*, 75.

şâirin hoşnutluğunu sağlayan bir tutumdur. Şâirin, bu anlamda menfaate dayalı bir bakış açısının olduğu söylenmelidir. Vezir, aksi istikamette bir davranış sergilediğinde ise şâir elbette mutlu olamayacaktır. Yahut şâir, menfaatine ulaştıkça daha fazlasını isteyecek, tamahkârlığı ve aşırı isteğiyle doyumsuzluğunu gösterecektir, çünkü para arttıkça kişinin istekleri de artar. Şâir, karşısındaki patronun hep aynı kalacağını düşünmekte ve ihsanında bir devamlılık aramaktadır. Ancak gerek tarihî bilgiler gerekse tasavvufî bakış açısı, bu devamlılığın sürmeyeceğini anlatır.

2.6. Vesile Olan Merak Eden Şâir

Şâir, kendisinin şiirdeki maharetini ve ehliyetini padişaha gösterenin ve onu teşvik edenin kim olduğunu merak eder:

1164. “Binâenaleyh, ‘Bu kimin sa’yi idi, benim ehliyetimi şâha kim gösterdi?’ diye tefahhus etti.”⁴²

Şâir, bu ikram ve ihsan konusunda padişahı muhakkak birinin etkilemiş olduğunu bilir ve meraklanır. Kim olursa olsun ona saygı göstermek ister.

Şâirlerin sultanlardan sonra en büyük hâmîleri devlet adamlarıdır. Şâirler, devlet adamlarını velînîmet olarak görmüş, bir minnet duygusu içerisinde onlara şiirler yazmışlardır.⁴³ Takdim edilen eserlerdeki duygular, ister kurgu çerçevesinde olsun ister şâirin samimi hisleri olsun, telifin ardında kimi zaman “unutulmama ve hayırla anılma” amacının da yer aldığı görülmektedir. Bu gaye, yalnız şâirlere has değildir. Hâmîleri de cezbeden ve edebî eser üretimini teşvik eden bir sebeptir.⁴⁴ Kıssadaki şâirin duygu-

42 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 340.

43 bkz. Sait Yilter, “Mülteci Bir Tip Olarak Divan Şairi”, *International Journal of Filologia (IJOF)* 6, 9 (2023): 93.

44 bkz. Nazım Taşan, “‘Sözden Artuk Nesne Yokdur Yâdigâr’: Şâir ve Haminin Motivasyonu”, *Divan Ede-*

ları ise bir kurgu çerçevesinde ele alınmalıdır. Çünkü şâir, ümitlerini dünya metâi ile sınırlandırmıştır. Yarar ve fayda gözettiği bir hayatı vardır. Kıssadaki şâir, Hakk'ın değil de insanın ihsanına takılıp kaldığı için sonunda mutsuz olacaktır.

2.7. Aracılık Eden Vezirin Bulunması

Şâirin Kıssası'nda arkasındaki görünmez kişiyi araştıran şâir, sonunda kendisine yardım edenin kim olduğunu öğrenir:

1165. “Binnetice ona dediler ki: Filanüddîn vezir, o adı Hasan ve hulku ve zamiri hasen!”⁴⁵

Ahmet Avni Konuk, burada geçen “Filâneddîn” kelimesinin, o zamanlarda lakaplara izafe olunan “ed-dîn” sözü ile alâkalı olduğunu belirtir.

Kıssadan anlaşıldığı üzere, şâirin yüksek miktarda ihsan almasını sağlayan vezirdir. Vezirin bu davranışı, onda şiire ve sanata karşı bir “sevgi”nin varlığını gösterdiği gibi, cömertlik yönünün ne kadar büyük olduğunu da gösterir. Vezir, Allah'ın kimi güzelliklerini bünyesinde toplamış gibidir. Hakikatte Allah'a ait olan cömertlik ve “sevme”, vezirde güzel bir şekilde tecelli eder. Bu durum, vezirin derviş tabiatlı olmasından kaynaklanır. Vezirin hâline tasavvufî açıdan yaklaşılsa şu görülür: Tasavvuf, esas dayanağı itibarıyla “muhabbet/sevgi” mesleğidir.⁴⁶ Vezir, “vererek” bir anlamda bu mesleği icra etmektedir.

Her ne kadar bu lütuflar, ilim ve edebiyatı himaye etse de şâirin arzusu, her zaman gerçekleşmek zorunda değildir. Tarihimizde de himaye konusunda çokça hayal kırıklığına uğrayan şâirlerin olduğu bilinmektedir. Hâl böyleyken şâirin yapması gereken şey, ümidini yüksek tutmamak ve ümitleri dünya

metâi ile sınırlandırmamaktır. Tasavvufî açıdan bakılırsa kişinin neye tâlip olduğu çok önemlidir: “Fânî dünyanın fânî nimetlerine tâlip olmak, fânîdir. Bâkiye tâlip olmak kişiye beka verir.”⁴⁷ Ancak, tarihî açıdan bakıldığında da eski şâirlerin çoğunun in'am ve câizeye tamah ettikleri görülmektedir. Câize alan şâirlerin maddî durumları yerindeyken gönüllerinde huzur olup olmadığı ise meçhuldür. Hâmîlik sistemi, hem hâmîye hem de sanatçıya korunma ve otorite gibi imkânlar sağlasa da bunun dahi geçici olduğu hakikati şâir ve hâmî tarafından göz önünde bulundurulmamıştır.

2.8. Şâirin Vezir İçin Şiir Yazması ve Patronun Değişmesi

Şâirin Kıssası'nda bahsi geçen şâir, bu lütuflara vesile olan kişinin vezir olduğunu öğrenince bu sefer, şâhin methi için değil de vezirin methi için bir şiir kaleme alır. Şâir, vezire minnet duyar. Sonuçta tüm bunlara o vesile olmuştur. Dolayısıyla ona da tâzim göstermek ister. Şâirin tâzimi ise şiir ikramı şeklinde olur:

1166. “Onun medhinde uzun bir şiir yazdı ve tekrâr hâne tarafına gitti.”⁴⁸

Kıssadaki şâir, artık şâhı methetme gereği duymaz. Bunun için ise şöyle bir mantık yürütür:

1167. “Şâhin nimetleri ve şâhin hil'atları, dilsiz ve dudaksız olarak şâhı medh ederdi.”⁴⁹

Artık şâhı methetmeye gerek kalmamıştır. Onun ihsanları zaten ortadadır, görünür hâldedir. Şimdiden sonra, asıl bu ihsanlara kavuşmaya vesile olan veziri övmek gerekir.

biyatı Araştırmaları Dergisi, 30 (2023): 492.

45 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 340.

46 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 24-25.

47 Ö. Tuğrul İnançer, “Hazret-i Mevlânâ Bize Ne Anlatır?”, SBB TV Youtube Kanalı, 16 Aralık 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=NoIG1g9olh8>.

48 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 340.

49 ay.

Şâirin Kıssası’nda patron değişmiştir. Patron artık, bunca ihsana vesile olan vezirin kendisidir. Onun himmetiyle padişah ihsanda bulunabildiği için, vezir methedilmelidir. Böyle yapınca aynı zamanda padişah da dolaylı yoldan methedilmiş olacaktır. Vezir, burada padişaha ulaşma konusunda bir vasıttan ibarettir.

Bu noktada, akla Hz. Mevlânâ’nın oğlu Hz. Sultan Veled’in, Vezir Muîneddin Süleyman Pervâne’yi ve diğer Anadolu Selçuklu devlet adamlarını övmek için yazdığı kasideler gelebilir. Ancak elbette ki Hz. Sultan Veled’in bakış açısıyla, menfaat kastıyla şiir yazan şâirlerin bakış açısı bir değildir. Hz. Sultan Veled’in hayatı boyunca samimiliği ile ön plana çıktığı bilinmektedir. O, şiirlerinde devlet ileri gelenlerini överken samimi bir inançla ve kalple yazar ve onlara dua eder. Şiirlerindeki övgü dolu sözlerin ardından muhatabını nasıl arzuladığını yeminler ederek anlatır ve kaside yazmaktaki maksadının menfaat olmadığını söyler:

Sultan Veled, bu övgü dolu sözlerden sonra, ‘Senin güzel huyunu ben nasıl anlatırım? Çünkü insanların üzerinde güneş gibi aşikârdır. Yeryüzünde (hiç-bir) gözün, asırlar boyu dönemi gibi bir dönem görmediği ey güzel yüzlü emir!’ diyerek huyunun ve yüzünün güzel olduğunu; onun dönemi gibi huzurlu bir dönemin görülmediğini vurgular. Allah’ın pak zatına ve Peygamberin temiz canına yemin ederek, samimiyetle ve candan kendisini arzulamakta olduğunu söyler. Sultan Veled, bu manzumeyi şiirini sunmak veya üstünlüğünü göstermek için söylememiştir; aksi halde bu Basra’ya hurma ve Kirman’a kimyon götürmek olur. Çünkü tek ve bir Tanrı onu seçmiştir; insan olan herkesin onu övmesi ve ona teşekkür etmesi gerekir.⁵⁰

50 Veyis Degirmençay, “Sultan Veled’in Anadolu Sel-

Hz. Sultan Veled’de, emîrül-mü’minîn vasfıyla İslam halifesi sayılan güçlü sultana samimiyetle sadakatini sunan bir şâir profili vardır. Var eden kudretin yani Hakk’ın hayata dair söylediklerinin bir tarafa bırakılması, tasavvufî açıdan sakıncalıdır. Kıssadaki şâir ise menfaat hesabını dünya odaklı yaptığı ve samimiyetsiz görüldüğü için hüsrana uğrayacaktır.

2.9. Şâirin Tek Geçim Kaynağının Şiir Olması ve Geçim Darlığı Çekmesi

Şâirin Kıssası’nda aradan yıllar geçer. Birkaç sene sonra şâir, yine ihsan ümidi ile gelir. Şâh, kendi kuralına göre yine bin dinar verilmesini söyler. Ancak yeni bir vezir gelmiştir. Onun da adı Hasan’dır. Yeni vezir Hasan, bin altının çok olduğunu, masrafların arttığını, hazinenin boş olduğunu belirtir. Şâiri, binin onda birine ikna edeceğine dair şâha söz verir:

1168. “Birkaç sene sonra şâir fakr ve kılletten nâşî rızık ve dolaşmak için muhtaç oldu.”⁵¹

Mesnevî-i Şerif’teki kıssadan anlaşıldığına göre bahsi geçen şâir, geçimini bu yolla temin etmektedir. Tasavvufî açıdan düşünülürse şiirin özündeki mânâ, tevhitir. Bu itibarla, şiirle yakından uğraşan insanların hayata bakış açılarının farklı olması beklenir. Şiir yazmanın beşerî bir meşgale veyahut geçim vesilesi hâline gelmesi, insanın zaafıdır. İcra edilen iş her ne ise olabildiğince Allah rızası için yapma taraftarı olmak lazımdır.⁵² Bu kıssada ise şâirin böyle bir tabiatının olmadığı, bu işi tamamen geçim vesilesi hâline getirdiği

çuklu Devlet Adamları ve Diğer İleri Gelenleri Met-hi”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 52 (2014): 32.

51 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VII: 341.

52 bkz. Murat Eroğul, “Ahmet Özhan’ın Hayatı, Eserleri ve Türk Din Mûsikisi İcra Geleneğindeki Yeri” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 87.

görülmektedir.

Gerek Hz. Mevlânâ gerekse Hz. Sultan Veled, geçim maksadıyla insan metheden şâiri yermişlerdir: “Tek geçim kaynağı şiir olan methiyeci şâiri, Mevlâna ve oğlu Sultan Veled yermiştir. Onların şiirinde bu özellikteki şâir ve şiir aleyhine ifadeler ciddî yer tutar. Onlara göre olumlu şâir kimliği, ârif ve âşık şâir kimliğidir.”⁵³ Ancak kıssadaki şâir, fakirlik çekmemek ve rızkını temin etmek adına, kendisini yeniden aynı kapıya başvurma mecburiyetinde hisseder. Şiir, onun tek geçim kaynağıdır:

1169. “Dedi: ‘Fakr ve el darlığı vakti, tecrübe olunmuşun cüst ü cûsu çok iyidir.’”⁵⁴

Şâir, aynı ihsanı arayıp bulmak için yola çıkar çünkü fakir düşmüştür. Takdim edeceği şiir sayesinde, el darlığından kurtulmalıdır. Şâir, yarını düşünmektedir. Bu durum, kendisinin pek de tevekkül ehli olmadığını gösterir. Şâirin bu hâli, akla kanaat ile alâkalı şu hikâyeyi getirir:

Sultanın biri, gördüğü bir rüya üzerine “Ölümünden sonra öteki dünyada ne olacağım?” sorusunu sorar. Vezirini çağırır. Vezir, bu sorunun cevabını karşındaki dağlarda yaşayan dervişin bileceğini söyler. Yaşlı derviş sultanın huzuruna getirirler. Derviş, “Sen bu dünyadayken ahiret hayatı için ne yaptın?” diye sorar. Sultan da yaptırdığı yetimhanelerden, hastanelerden bahseder. Derviş, padişaha merak etmemesini, bu hayır hasenat ile öbür dünyasının da mamur olacağını söyler. Padişah, çok sevinir ve dervişe “Dile benden ne dilerse” der. Derviş, sadece bir kâse pirinç ister. Ülkenin me-

likinden sadece bir kâse pirinç istemesini doğru bulmayan sultan, ödül konusunda ısrar eder. Derviş, o zaman iki kâse pirinç ver deyince, sultan ısrara devam eder. Sonunda derviş şu cevabı verir: “Bak sultan, sen anlamadın. Biz bir kâse pirinç bulduğumuzda şükreder, yeriz ve yarını düşünmeyiz. Ama sen bana iki kâse pirinç verirsen ‘Üçüncü gün ne yerim?’ diye düşünmeye başlarım ve bu böyle devam ederse sonunda senin gibi olurum.”⁵⁵

Bu hikâyede, özel bir hâlde bulunan dervişin hayat tarzı anlatılmaktadır. Teslimiyet ve güven içeren bu hayat tarzı, ona mahsustur. Kanaat varoluşunun üst noktasını yaşayan dervişin bu hâlinin herkeste olmasını beklemek, elbette imkânsızdır. Ancak, kanaatin de ne kadar kıymetli bir değer olduğunu göz önüne almak gerekir.

Tarihî açıdan yaklaşılmıca şâirlerin genellikle şiiri para kazanma maksadıyla yazdıkları görülmektedir. Kıssadaki şâir özelinde bakıldığında ve tasavvufî açıdan yaklaşıldığında ise bu durumun yanlışlığı ortaya çıkar. “Cebinde çok, gönlünde yok olsun!” diye dua eden ve rızık endişesi taşımayan dervişlerin aksine, kıssadaki şâirin endişeli olduğu görülür. Tasavvufa göre insanlara muhtaç olmamak, yemek, içmek ve temel ihtiyaçları gidermek için mutlaka çalışmak gerekir. Fakat bu çalışma, rızık kazanma aracı olmaktan öteye gitmemelidir. Para kazanmak bir hedef hâline getirilmemeli, gönülde bir yer işgal etmemelidir.⁵⁶ Yeterince çaba sarf ettikten sonra, eline geçenle yetinme anlamına gelen kanaat, sahip olma hırsının tersidir. Safer Dal’ın, “Emek artar, ama rızık artmaz”

53 Adnan Karaismailoğlu, “Selçuklu Dönemi Şiiri ve Mevlânâ’nın Şiirinin Özellikleri”, *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu Bildiriler Serisi 1*, (Konya: SÜMAM Yayınları, 2007), 5.

54 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VII: 341.

55 Mustafa Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 229.

56 bkz. Cafer Özdemir, “Bir Şiir Şerhi, Yunus’un Dünyasında Derviş Kimliği”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 10, 2 (2021): 573.

sözü akla getirilirse kıssadaki şâirin sadece emeğinin arttığı söylenebilir.

2.10. Şâirin Padişahın İhsanı İçin Tekrar Gelmesi

Şâir, kereminden daha evvel istifade ettiği tarafa, bu sefer yeni bir ihtiyacını karşılamak üzere yönelir. Para veya ipek ve yünlü câme almak amacıyla lütuf sahibine yönelen kıssadaki şâir, anlaşıldığı kadarıyla devletin aylıklı bir şâiri değildir. Sadece, daha evvel tecrübe ettiği bir dergâha yönelme ihtiyacıyla yeniden yola çıkar:

1170. “Bir dergâhı ki keremde tecrübe ettim, yeni hâceti de o tarafa götürürüm.”⁵⁷

Daha önce hükümdarın cömertliğini tecrübe etmiş olan şâir, elbette yine aynı kapıya başvurmalıdır. *Mesnevî-i Şerîf*’te şâirin bu hâli, Allah’tan daha önce yüz binlerce kez rahmet isteyen kulun, yine ona başvurması şeklinde anlatılır. Eğer böyle düşünülürse şâirin, bağış ve lütuf için aslında Allah’a yöneldiği de söylenebilir. Yani bu düşünceye göre şâir, zâhiren hükümdara başvuruyor gibi gözükse de aslında, Allah’a yönelmektedir. Fuzûlî de *Şikâyetnâme* isimli eserinde aynı mantıkla hareket etmiş ve Allah’ın dünya rızkını hükümdarlara ısmarladığını belirtmiştir: “Fuzûlî mektubunun başında, verilen bağış aslında sizin değil, Allâh’ındır demek için; Allâh’ın dünya rızkını vakıf yapıp onun tevliye ve idaresini hükümdarlara ısmarladığını söyler.”⁵⁸ Kimi şâirler, Allah’ın sıfatlarını hatırlayarak sultanlara ve büyüklere sevgi gösterirler. Bir diğer ifadeyle bazı şâirler için hükümdara sevgi göstermek, Allah’ın isim ve sıfatlarını hatırlamak anlamına gelebilir. Onlar, sadece bu gayeyle sultanlara methiye yazabilirler. Bu şekilde elde ettikleri kazanç ise onlara hoş görünür. Aynı zamanda iba-

det ettiklerini de düşünürler. Çünkü Allah’ın sıfatlarını hatırlayarak birisini sevmek ve övmek, aslında onu yaratanın yani Allah’ın sanat ve kudretini övmekle eşdeğerdir.⁵⁹ Aslında şâir denen kişi, Allah’ın güzelliğini sevip övendir: “Lutf u kerem, ihsan u ‘atâ Tanrı’nın sıfatlarındandır. Sultanlar ve ekabire, o sıfatla sevgi gösterilir, onların şanıdır.”⁶⁰ Şâirlerin, padişahlara methiye şiirleri sunma geleneğinin ardında kişisel çıkarlardan öte, saltanatın ilâhî bir değer olarak algılanmasının yattığı göz önüne alınırsa⁶¹ ve bu pence-reden kıssadaki şâirin tutumuna bakılırsa şu görülür: Kıssanın devamında da görüleceği üzere, buradaki şâirin maddî çıkar sağlama amacı vardır. Aksi takdirde kendisine revâ görülen miktara “Eyvallah” demesi ve Allah’ı temsil eden hükümdarı, eleştirmeden ve isyan etmeden her hâliyle verileni kabul etmesi gerekirdi. Ancak, durum böyle olmayacaktır.

Şâir, padişahın ihsanına nâil olmak sevdisıyla tekrar o sultanın tarafına gelir ve yeni yazmış olduğu şiiri getirir:

1187. “Şâir atâ sevdâsından dolayı diğer def’a yüzünü o ihsân edici şâhin tarafına koydu.”⁶²

Kıssadaki şâirin hâlinde anlaşıldığına göre o, şiiri mal mesabesinde görmektedir. Hâlbuki şiir, amaç değil araç olmalıdır. Burada, Hz. Mevlânâ’nın şiire bakışı göz önüne alınırsa kıssadaki şâirin düştüğü hâl daha rahat anlaşılır. Hz. Mevlânâ; bir veli, bir âşık ve bir fıkıh âlimidir. Onun, sözlerini şiirle ifade etmesinin nedeni ise Anadolu insanının ahenge daha yatkın olmasıdır. Ahenkle söylenen sözler akılda daha kolay kalır, daha rahat kavranır ve anlaşılır. Hz. Mevlânâ’nın

59 bkz. Ö. Tuğrul İnançer, “Tasavvuf Edebiyatını Anlamak İçin İnsan Olmak Lâzımdır”, *Ayraç Dergisi*, 43 (2013): 48.

60 İnalçık, *Has-Bağçede ‘Ayş u Tarab*, 269.

61 bkz. Alvan, “Cevherî’nin Sultan II. Bayezid’e Sunduğu Methiyeler”, 217.

62 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 346.

57 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 341.

58 İnalçık, *Şâir ve Patron*, 53.

şiiirle meşgul olmasının temel sebebi budur.⁶³ Ancak kıssadaki şâir, şiiri geçim kaynağı olarak gördüğünden böyle bir bakış açısına sahip değildir. Beyitte de belirtildiği üzere şâir, “atâ sevdası”ndadır.

Kıssadaki şâire göre padişahın verdiği ihsan mukabilinde, ona bir şiir verilmelidir. Bu, bir anlamda şâirin padişaha hediyesidir:

1188. “Şâirin hediyesi ne olur? Yeni şiir; muhsin tarafına getirir ve rehin koyar.”⁶⁴

Şâirin, padişahın ihsanına vâsıl olabilmesi için şiiri sanat hâline getirmesi, sultanın methinin endişesi içinde olması gerekir. Kıssadaki şâir de sultanın methinin endişesindedir, ancak vâsıl olmak istediği şey paradır.

2.11. Şâirin ve Hükümdarın Birbirlerine Muhtaç Olmaları

İhsan edici kimseler, cömertlik ve iyilik içinde altınlarını önlerine koymakta ve şâirlerin methiyelerle gelmelerini beklemektedirler:

1189. “Muhsinler yüz atâ ve cûd ve ihsân ile, altın koyup, şâirlere muntazırdılar.”⁶⁵

Karşılıklı şiir okunan (müştâare) şuarâ meclislerinde, hükümdarın musanna‘ (sanatlı, sanatkâr elinden çıkmış) bir şiire cömert ihsanlarda bulunabilmesi için, sanattan behresinin olması lazımdır. Zaten şâirler, doğal olarak hem sanattan anlayan hem de cömert olan hükümdarın etrafında olmak isterler. Bu, aynı zamanda saltanatın gücünü göstermeye de vesile olur:

Bu bilinçle donanan Osmanlı padişahları saltanatının gücünü göstermek, etkilerini kalıcı kılmak ve halkın desteğini kazanmak adına âlim ve sanatkârları hima-

ye etme gayretinde olmuştur. Bu yüzden şehzadeliklerinden itibaren çoğu iyi birer şâir, hattat ve musikişinas olan Osmanlı padişahlarının eğlence meclisleri, daima sanatçıların özellikle şâir ve musikişinasların hünerlerini sergilediği en önemli sanat mahfilleri olmuştur.⁶⁶

İhsan edici olan bu şâhların nezdinde methiyeyi içeren bir şiir, yüz denk ipekli libastan daha makbuldür. Bu şiir, mânâ deryasının dibinden mârifet incilerini çıkarırsa o zaman şâirin şahsı, padişahın gözünde pek itibarlı olur. Burada şiirin irfan tarafına işaret edilmiş, hakikati bilme anlamına gelen mârifetten bahseden şiir, muteber tutulmuştur:

1190. “Onların önünde bir şiir yüz denk ‘şa’r’dan iyidir; husûsiyle ka’rdan gevher getiren şâir.”⁶⁷

Belli bir sanat zevki ve anlayışına sahip patronun himayesi altındaki sanatkâr, bulunduğu duruma dikkat ederek eser verir. Patronun veya hâminin sanatsever olması, onun sanatı koruması ile doğru orantılıdır. Sanat bakımından ele alındığında, Sultan II. Selim Han Dönemi buna misâl olarak verilebilir. Bu dönem, mûsikînin çok ileri gittiği bir devredir. Bunun nedeni ise bizzat padişahın mûsikîşinâs olmasıdır. Hâsılı, sanatın desteklenmesi, devlet adamlarının sanatsever olmaları ile de ilgilidir. Sanatın ilerlemesi ve yükselmesi bu teşvike bağlıdır.⁶⁸

İnsanoğlu, dünya hayatında evvela ekmek ve gıda için çalışır. Hayvan ve insan vücuduna, his ve iradesine göre hareket etme gücü veren ruhun dizgini, ancak gıda ve ekmek olabilir:

1191. “Âdem evvelen ekmeğin harîsi olur; zîrâ gıdâ ve ekmek canın dizgini olur.”⁶⁹

63 bkz. Ö. Tuğrul İnançer, “Hz. Mevlana Kim Değildir?”, MyMecra Youtube Kanalı, 7 Aralık 2021, https://www.youtube.com/watch?v=L_Ta__mrF9A.

64 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 346.

65 ay.

66 Alvan, “Cevherî’nin Sultan II. Bayezid’e Sunduğu Methiyeler”, 215.

67 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 347.

68 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 37.

69 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 347.

Gıdaya ve ekmeğe muhtaç olan insan, sadece bedenini yaşam gücünü idame ettirebilmek için beslenmeli, aşırıya kaçmamalıdır. Buna rağmen Hz. Mevlânâ’ya göre insan, gıdasını kazanabilmek için türlü türlü hilelere başvuru-
rarak hırsına mağlup olur:

1192. “Kesb tarafına, gasb ve yüz hileler tarafına, hırs ve emelden olan kef üzerine can koymuştur.”⁷⁰

Emeline ulaşabilmek için yüz türlü hile yapan, bu uğurda canını bile feda edebilecek bir hırsa sahip olan insan, nimet ve mer-tebe için her şeyi yapabilecek niteliktedir. Gıdasını ve ekmeğini kazanmak için canını bile fedaya hazır olan insan zenginleşir ve ekmek için artık çalışmaya ihtiyacı kalmaz-sa işler değişir. Başka şeyler öncelenmeye başlanır. Hâsılı, ekmek kazanmaya ihtiyacı olmayan hükümdar artık şöhrete, ada, sana ve şâirlerin methine ihtiyaç duymaya baş-lar. Yani, şâirlerin sultana muhtaç olmaları gibi padişah da şâirlere muhtaç hâle gelir. Padişahlık makamına nâil olanlar, mâişet temini gamından kurtulurlar. Ancak buna rağmen, bakmakla yükümlü oldukları için halka rızık temin etme mecburiyetleri var-dır. Padişah önce insan, sonra da hükümdar olması hasebiyle, “Rezzâk” ism-i şerifinin mazharı olmalıdır. Mutlak Rezzâk, Allah olmakla beraber, hükümdar da onun kulu olarak bu ismin mazharı durumundadır. Hasılı hükümdara, rızık temin etmek görevi yüklenmiştir. O, kendi kabı kadar yani nisbî olarak bakmakla yükümlü olduğu kimsele-rin rezzâkıdır. Bunun hakiki müsebbibi ise Rezzâk-ı âlem Allah u Zülcelâl’dır.⁷¹ Rezzâk isminin mazharı olan ve bunun gereklerini yapan hükümdar, diğer taraftan kendini met-hedecek şâir ve edip aramaya başlar. Yönetici, tebaası gözünde prestij elde etmek istiyorsa

başka yollarla elde edemeyeceği prestiji, sana-ta ve sanatçıya destek vererek elde edebilir.⁷² Dolayısıyla sultan, iyi bir nam alabilmek için şâirlerin methiyelerine ihtiyaç duyar:

1193. “Vaktâki nâdir sebebiyle ekmekten müstağni oldu, nâmın ve şâirlerin med-hinin âşıkıdır.”⁷³

Kıssadaki şâirin paraya ihtiyacı olduğu kadar, hükümdarın da şöhrete ihtiyacı vardır. Bu şöhreti temin edecek vasıta ise şâirdir.

2.12. Şâirlere Gösterilen İlginin Yol Açtığı Rekabet

Mâişet derdinden müstağni olan hükümdarlar ve vezirler, şâirlerin methiyelerine âşıktırlar. Şâirlerin sayesinde onların asılları ve nesil-leri yükselir. Âlicenaplık ve cömertlikleri, şâirler vesilesiyle ilan edilmiş olur. Bu ilan için, şâirler ise hizmetçilik ederler:

1194. “Tâ ki onun asl u faslına meyve vereler, onun fazlının beyânı hakkında minberler koyalar.”⁷⁴

Tarihimizden misâl vermek gerekirse mesela Şehzade Cem, başlangıçta çok güçlü bir hâmî olsa da “sâhib-i mülûk-ı Osmaniyye” olama-mıştır.⁷⁵ Hâmîlerin birbirleriyle yarışma-ları ise ahali bu rekabetten istifade etmediği müddetçe bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla, hâmîlik sadece güç göstergesi olarak değil, ahali düşünülerek de yapılmalıdır.

Hükümdarların veya vezirlerin ne kadar altın verdiklerine dair bilginin, şâirlerin methiyele-ri vesilesiyle amber kokusu gibi halk arasında yayılması gerekir:

72 bkz. Durmuş, *Şair ve Sultan Osmanlı’da Edebi Himaye*, 209.

73 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VII: 347.

74 ay.

75 bkz. Türkan Alvan, “1582 Tarihli Yeni Bir Surname Metni: Akşemseddin’in Torunu Kadîmî’nin Sûr-Nâ-me’si”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 25 (2020): 12.

70 ay.

71 bkz. Ö. Tuğrul İnançer, “Ö. Tuğrul İnançer’den Soh-betler –İnsan”, *Âsitâne Mevlevî Kültür Dergisi*, 3 (2010): 29.

1195. “Tâ ki onun altın bağışlayıcılığının kerr ü ferî, güft ü gûda anber gibi koku vere!”⁷⁶

Padişahın gücünü/zenginliğini halkın gözleri önüne sermek için, sadece şâirler vasıta olarak kullanılmaz. Tarihî bilgilere göre, sanatın ve zanaatın geliştirilmesi ve halka duyurulması adına, halka açık düğün şenlikleri bile, olumlu bir ortam oluşturmaya yetmektedir.⁷⁷

2.12. Şâirin Yücelttiği Hükümdarın İsim ve Sıfatının Hakkını Vermesi

İnsan, Allah’ın sıfatları ile yaratılmıştır. Sıfatlar, zâtın zâhîridir. İnsan, Allah’ın vasıflarıyla yaratıldığı için, onun ahlâkı Allah’ın sureti yani sıfatı üzerinedir:

1196. “Bizim hulkumuzu Hak kendi sûreti üzerine yaptı; bizim vasfımız, O’nun vasfından sebak tutar.”⁷⁸

Âlemdeki her şeyin Allah’ın isim ve sıfatlarının bir yansıması, tecellisi olduğunu göz önüne alan Ahmet Avni Konuk, bu noktada bir hadis-i şerifi zikretme ihtiyacı duyar: “Muhakkak Allah Teâlâ Âdem’i kendi sureti üzerine yarattı.” Burada sûret kelimesi, sıfat anlamına gelmektedir. Allahu Zülcelâl’in sadece ilahlık vasfı tektir, yani ilahlık sadece ona aittir. Ancak, Allah’ın diğer bütün esmaları insanda da mevcuttur. Esmâü’l-Hüsna, insanda mazhardır. İnsan, bütün esmaya sahiptir ve esmanın insanda mazhar olması gerekir.⁷⁹ Bu açıdan yaklaşırsa her ne kadar bilgin ve sanatkâr, hükümdarın saygınlığını, sarayın nam u şanını yüceltmek için lazımsa da hükümdar, hükmeden/her şeyin hükmünü veren demek olan “Hakem” isminin özelliğini bünyesinde taşımadıkça bir anlam ifade etmez. Hükümdarların/hâmîlerin şiir kültür-

rüne vakıf olmaları çok mühimdir. Eğer iyi bir şâir hatalarla dolu bir şiir kitabı sunarsa huzurdan kovulabilir.⁸⁰ Bu, hükümdarların isim ve sıfatlarının hakkını vermeleri anlamına gelir.

Allah, kullarından şükür, hamd ve senâ isteyen sıfatları da hâizdir. Allah’ın isim ve sıfatlarının bir yansıması olan kul da doğal olarak bu dünyada övgü isteyici olur. Yani bir insanın övülmeyi istemesi, bunu talep etmesi, aslında Allah’ın bu özelliğinin insandaki bir tecellisidir:

1197. “Çünkü o Hallâk şükür ve hamd isteyicidir; âdem için dahi medh isteyicilik huydur.”⁸¹

Şöhretini ve mevkisini her daim yüce tutmak zorunda olan hükümdar, övülmek suretiyle bunu sürdürmeye çalışır. Görüldüğü gibi, siyasette şöhret vardır. Hâlbuki Efendimiz, “Şöhret, âfettir” diye buyurmuşlardır. Ancak, onun bu sözünü de doğru anlamak gerekir. “Şöhret, âfettir” demek başka şey, “Şöhret yasaktır” demek başka şeydir. Aslında şöhret, yasak değildir. Ancak bu hâl, bir âfete benzer. Âfetten korunabilmek ise zordur. Şöhretin bu âfet hâline karşı, birtakım tedbirler almak lazımdır. Hâsılı, şöhretin celâli âfettir; onun da tedbirleri alınabilir ama zordur.⁸² Hükümdarlar, daha çok şöhretin ihsan tarafını düşünerek şöhrete meylederler. Kısacası bu durum, bıçak sırtı bir hâl arz eder. Övülmeyi istemek normal karşılanabilir, ancak herkesin methini ve tâzimini arzu etmek anlamındaki şöhret yani “şehvet-i hafîyye” sakıncalıdır. Tâhirü’l-Mevlevî, *Mesnevî-i Şerîf*’in ikinci cildinde yer alan “Kibir ve kinin başlangıcı şehvettendir. Şehvetin rûsûh ve meleke hâlini alması da onun âdet edilmesindendir” beytini izah ederken “şehvet-i hafîyye” ile alâkalı şu

76 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 348.

77 bkz. İnalçık, *Has-Bağçede ‘Ayş u Tarab*, 308.

78 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 348.

79 bkz. İnançer, “Ö. Tuğrul İnançer’den Sohbetler –İnsan”, 28.

80 bkz. Durmuş, *Şair ve Sultan Osmanlı’da Edebî Himaye*, 158.

81 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 348.

82 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 96.

hadis-i şerifi zikreder: “Sizin için korktuğum şeylerin en korkuncu riyâ ile şehvet-i hafîyyedir.”⁸³ Şehvetin hafîsinin yani herkesin methini arzu etmenin, sahibine kibir vermesi söz konusu olduğundan bu şekildeki medih hoş karşılanmamıştır. Dolayısıyla, hükümdarların herkesin methini arzu etmelerine bu pencereden de bakılmalıdır.

2.13. Şâirin Hükümdarın Desteğini Almak İçin Tekrar Gitmesi

Patronun şöhretini yüceltebilmesi, şâire olan bağlılığı ile doğru orantılıdır. Bu bağlılığın bir sonucu olarak şâir, şükür ve ihsan beyan eden şiirini alarak şâh tarafına gider:

1202. “Şâir o şâh tarafına gitti ve ölmeyen şükür ve ihsân hakkındaki şiiri götürdü.”⁸⁴

Padişahın ihsanının ölmediğine ve ölmeyeceğine inanan şâir, bu inanç ve temenni ile yine aynı tarafa yönelir. Ona muhtaçtır; gidecek başka kapısı yoktur. Şâir, hükümdarın desteği olmadan yapamayacağını bilir. Çünkü hükümdar koruyuculuk, hâmilik görevinden dolayı adâleti üstün olandır. Bu adâlete itimat eden şâir, geçen sefer aldığı gibi bir ihsan ve bahşış ümidiyle, şiirini tekrar padişah tarafına götürür:

1209. “Şâir şiiri, bahşış ve geçen senenin ihsânı ümidi üzerine şehriyâr tarafına götürdü.”⁸⁵

Şâir, yeteneğini kanıtlama ve sultandan himaye ve destek sağlama amacıyla yazdığı⁸⁶ şiirini padişaha götürerek iyiliğin ölmeyeceğini anlatmaya çalışır. Burada, şâirin hüsnüzan ile hareket etmesi dikkat çekicidir. Aklına aksi bir muameleyi getirmeyen, olumsuz bir hâl veya tavır ile de karşılaşabileceğini düşün-

meyen şâir, her şeyin aynen devam ettiğini zannetmektedir. Hâlbuki kıssanın sonunda da görüleceği üzere, hiçbir şey umduğu gibi olmayacaktır.

2.14. Şâirin Beklentisi ve Hükümdarın Takdiri

Şâir, önceki ihsanın ümidiyle yazdığı şiirini, evvelce aldığı on bin altını yine almak ümidiyle kaleme almıştır:

1210. “Sağlam incilerden dolu olan bu şiiri evvelki ümîd ve ikramın kokusu üzerine.”⁸⁷

Evvelki gibi dinlenmek ve takdir görmek üzere yola çıkan şâir, padişahı, patronu gibi telakki etmiş ve anlamlı mısralarla onu etkilemek istemiştir. Şâh, âdeti üzerine daha evvel teklif ettiği rakamı tekrarlar. Yine şâire bin altın verilmesini söyler. Padişahın ikram konusunda alışkanlık hâline getirdiği rakam budur, bu rakamın dışına çıkmamaktadır. O, her şâire bin altın verilmesini ister:

1211. “Şâh yine kendi huyu üzerine ona bin dedi; çünkü o şehriyârın âdeti böyle idi.”⁸⁸

Elde olana kanaat etmek yani istiğna, her şâirde görülebilecek bir özellik değildir. Para almak için şiir yazmayı bir yaşama biçimi hâline getiren şâirler olduğu gibi, tarihimizde hayatını kanaat içinde geçiren ve herhangi bir devlet büyüğünü övmeyen yaşayan şâirler de olmuştur. Nitekim Hz. Mevlânâ’nın şiir yazması da şiirin ahenginden istifade ederek sözlerin daha rahat anlaşılması içindir. Şiire kıymet verdiği için değildir: “Yoksa şiir nerede ben nerede ve vallaha ki ben şiirden bîzârım ve benim indimde şiirden beter bir iş yoktur. Benim şiir söylemem ona benzer ki bir kimse misâfirin ârzûsuna tebaan elini işkembeye sokup yıkar. Mâdem ki misâfir

83 Tahirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, II: 1018-1019.

84 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 350.

85 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 352.

86 bkz. İnalçık, *Has-Bağçede ‘Ayş u Tarab*, 253.

87 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 352.

88 ay.

işkembe iştiâ eylemiştir. Lâzımdır.”⁸⁹ İstiğna hâlindeki şâirlere tarihten misâl vermek gerekirse bütün ömrünü sıkıntı ve yoksulluk içinde geçiren Emrî verilebilir. Kimsenin bilmediği mazmunları, ince hayalleri şiirlerinde kullanan şâir Emrî’nin, sanatını ve kişiliğini olumsuz etkileyeceğini düşünerek geçim kaynağı elde etmek adına kaside yazma âdetini terk ettiği düşünülebilir.⁹⁰ Kıssadaki şâirde ise bu istiğna ve kanaat söz konusu değildir.

2.15. Şâirin Hâmîsini Kaybetmesi

Şâirin Kıssası’nda şâir, bu sefer bir mesele ile karşı karşıyadır. Geçen sefer geldiğinde şahın bin altınını on bin altına çıkaran o vezir vefat etmiştir. Artık o cömert vezir yerinde yoktur:

1212. “Fakat bu def’a cömertlikten dolu olan o vezir, izzet burâkı üzerinde dünyadan gitmiş idi.”⁹¹

Kıssadaki şâir, büyük hâmîsini kaybeder. Büyük bir hâmîyi kaybetmek, çok şeyi değiştirebilir. Özellikle hâmî sadece şâir sınıfını değil, çok daha geniş bir çevreyi himaye ediyorsa onun kaybı pek çok sıkıntıyı da beraberinde getirir. Kıssadaki şâir, artık imkânlardan beklediği yararı sağlayamayacaktır. Bu da kendini kötü hissetmesine sebep olur.

2.16. Yeni Vezirin Merhametsizliği

Eski vezir vefat ettiğinden, yerine yeni bir vezir gelmiştir. Şâire göre o, pek merhametsiz ve cimridir, ucub ve gurur sahibidir. Mârifetin iltifata tâbi olduğunu göz ardı ederek şâire az altın vermek için plan yapar. Hâsılı, anlayışsız

biridir. Eski vezir gibi derviş tabiatlı değildir. Eski vezir, şâirin samimiyetsizliğini ve aslında maksadının ne olduğunu bildiği hâlde yine de şâire iyi davranmıştır. O, şâirin şiir yazmasının, şiire vezin ve kafiye uydurmak için çalışmasının ardındaki hakikati bilir. Yine de ona iltifat eder. Hâlbuki bu vezir, merhametsizliği ve hasisliği ile şâire göre bir zâlimdir. O, devletin bir sürü zarûrî masrafı varken şâire bahşiş olarak bin lira verilmesini doğru bulmaz:

1213. “Onun makamı üzerinde yeni vezir reis olmuş, lâkin pek merhametsiz ve hasis idi.”

1214. “Dedi: ‘Ey şâh, bizim masraflarımız vardır, bu şâire bu kadar bahşiş mükâfât olmaz.’”⁹²

Vezirin tavrını göstermesi açısından, şâire merhamet edilip edilmemesi önem arz eder. Tarihimizde derviş tabiatlı vezirler olduğu gibi, daha ötesi derviş paşalar dahi olmuştur. Yani derviş tabiatlı olmanın ötesinde, bizatihi derviş olan paşalar da yaşamıştır. Mesela, Nûreddin Cerrâhî Asitânesi’nde kahve nakibi yani dervişlere ve misafirlere kahve pişirip ikram eden zât, bir Osmanlı paşasıdır. Bu zatın, arabası ile yolun başına kadar geldiği, dergâh kapısına ise yayan yürüdüğü bilinmektedir.⁹³ Hâsılı, şâirlerin ödüllendirilmesi vezirin ve padişahın hayata bakış açısı ile doğru orantılıdır.

Vezir, padişaha, şâire çok altın vermemesini, bunun yerine daha az altın vermesini söyler. Kendisinin şâiri bu konuda ikna edeceğini dile getirir. Vezirin dediğine göre o, şâiri sadece yirmi beş altına râzı edecektir:

1215. “Ey mağtenem, ben bunun onda birinin dörtte biri ile şâir olan adamı hoş ve râzı ederim.”⁹⁴

89 Ferîdûn İbn-i Ahmed Sipehsâlâr, *Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Sipehsâlâr Tercümesi*, terc. Ahmet Avni Konuk, haz. Duygu Kara, Mine Kara, (2020), 65.

90 bkz. Türkân (Çınar) Alvan, “Emrî Divânı’nın Nazım Bilgisi ve Belâgat Yönünden İncelenmesi”, (Doktora, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 14.

91 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 352.

92 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 353.

93 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 71.

94 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 353.

Şâir, vezir ve padişaha şiir ikram etmesi mukabilinde, kendi de bir ikram bekler. Saraya kadar gider, tâzim ve hürmetle şiirini arz eder. Ancak bu ikrama karşılık gördüğü muameleye şaşırır. Kişinin, ne olursa olsun kendine ikram edene bir başka ihsanla karşılık vermesi gerekir. Karşıdaki kişi gayrimüslim dahi olsa düşmanlık etmediği sürece ona ikramda bulunmak, Hz. Muhammed’in (sav) yüce sünneti gereğidir. Nam ve şanın gelmesini sağlamak için öngörülü davranarak tedbir almış eski vezirin yerine, bu yeni vezirin böyle hareket etmesi, saray vazifelilerinin dikkatini çeker ve onu ikaz etme gereği duyarlar:

1216. “Halk ona dediler ki: ‘O evvelki sadırdan, o dilâverden bir on bin götürmüştür.’”⁹⁵

Ancak kıssadaki vezir, bu anlamda tedbir almak bir tarafa zaten az olan altın miktarını daha da azaltmak için uğraş vermektedir. Zaten şâir, insanın ihsanına takılarak ve onu bekleyerek, yani insandan isteyerek haysiyetini tehlike altına sokmuştur. Vazifelilere göre yirmi beş altına şâiri râzı etmek, onun haysiyetini ayaklar altına almak anlamına gelir. Bu kadar az altın vermek, saray vazifelilerine göre şâiri dilenci yerine koymaktan başka bir şey değildir. Hâlbuki ona, daha önce sultan muamelesi yapılmıştır. Şu durumda devletin başındaki kişinin zâlimliği söz konusu olur. Ancak, devletin başındaki halifenin, görünüşte zâlim olmasının bile bir hikmeti vardır:

(...) yöneticiler, adaleti sağlamak ve halkına hizmet etmekle sorumludurlar. Buna mukabil, huzur ve güven ortamını korumak için yönetilen halkın yöneticilerine itaat etmesi farzdır (...) Yönetilirken emniyeti sağlanan ve kendisine hizmet edilen halkın da ‘Ey iman edenler! Allah’a itaat edin. Peygamber’e itaat edin ve sizden olan ulu’l-emre (idarecilere) de

itaat edin.’ ayeti gereği yöneticilere itaati farzdır. (...) Sadece Allah’ın şeriatıyla hükmetmezse halifeye isyan edilebilir, çünkü o zaman zaten halife değildir.⁹⁶

2.17. Eserin Değerini Patronun Takdirinin Belirlemesi

Şâir ile patron arasındaki ilişki, bir alışverişe dönüşmüştür. Şâirin ve patronun birbirlerinden karşılıklı beklentilerinin olması yani birbirlerine muhtaç olmaları düşünülürse ortada bir alışveriş vardır. Şâirin hizmeti karşılığında himmetin ortaya çıkıyor olması, himmeti alışveriş hâline indirmek anlamına gelir. Bu, bir tür matematikleştirme, materyalleştirme. Hâmîlik kurumunda hizmet karşılığında himmetin söz konusu olması, samimiyetsizliği beraberinde getirebilir. Bu durumsa şâirin aksi muameleyle karşılaşınca isyan etmesine neden olur:

1217. “Şekerden sonra kamış çiğneyiciliği nasıl yapar? Sultanlıktan sonra dilenciligi nasıl yapar?”⁹⁷

Kıssadaki yeni vezirin ise bu hususta yaptığı bir plan vardır. Onun amacı, şâiri bekletmektir. Şâiri uzun süre ihsan için bekletecek, sonrasında şâir beklemekten usanacaktır. Gösterdiği sabırsızlıkla da verilecek her türlü paraya râzı olacaktır:

1218. “Dedi: ‘Onu sıkış içinde sıkıyım, âkıbet intizârdan nâle edici ve zayıf olur.’”⁹⁸

Vezire göre, bir köşede aç, kimsesiz, garip, hasta ve ızdırap çeken bir hâlde bulunduktan sonra şâir, ne olursa olsun kendisine verileni kabul etmeye râzı olacaktır:

1219. “Ondan sonra eğer ona o yoldan toprak versem çemenden gül yaprağı

96 Alvan, “Cevherî’nin Sultan II. Bayezid’e Sunduğu Methiyeler”, 214, 216-217.

97 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VII: 353.

98 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VII: 354.

95 ay.

gibi kapar.”⁹⁹

Burada bir şâirin/sanatkârın, duyduğu hayal kırıklığından istifade etmesi söz konusudur. Güçlü mevkide oturan patron, alçaklarda yaşam kavgası veren fakir şâirle karşı karşıya gelmiş gibidir. Efendisinden dilenerek/isteyerek zaten haysiyetini tehlikeye düşüren şâirin çaresizliği ise gün gibi ortadadır.

Yeni vezir, şâiri yirmi beş altına razı etmeye kararlıdır. Bu yüzden, bu işi kendisine bırakmalarını söyler ve şâiri bekletme suretiyle onu usandıracağına dair güvence verir. Burada vezirin, Allah tarafından kendisine verilmiş olan halifetullah sıfatının gereğini yapmadığı görülür. İnsan Esmâü'l-Hüsnâ'nın mazharı olduğu için, Allah'ın esmalarının gereğini yapmalıdır.¹⁰⁰ Vezir, burada esmayı gereği gibi bünyesinde taşımadığı için mesûl durumdadır. O, “Rezzâk” isminin gereğini yapmaz ve bu konuda ayak diretir. Tasavvufî pencereden bakılırsa onursuz bir davranış olarak görülen “insandan isteme” eylemi, şâir tarafından gerçekleştirilmiştir. Onun istememesi gerekir, ancak olan olmuştur. Bu noktadan sonra, kendisine el açılan kişinin yani idarecinin/yöneticinin, “İstersem elimi, reddedersem dilimi kessinler” düstûrunca karşı tarafa vermesi gerekir. Ancak vezir, “dilenci” ile uğraşmayı tercih etmiştir.

2.18. Şöhretini Yaymaya Çalışmayan Yeni Vezir

1220. “Bunu bana bırak; zirâ takâzacı demir gibi olsa dahi bunda üstadım.”¹⁰¹

Sultandan ve onun kudretli vezîriâzamından geçen sefer olduğu gibi iltifat, şefkat, himmet, ihsan, nakd ve itibar bekleyen¹⁰² şâir, kendisi için ne planlandığının ise farkında değildir:

⁹⁹ ay.

¹⁰⁰ bkz. İnâncer, “Ö. Tuğrul İnâncer'den Sohbetler –İnsan”, 29-30.

¹⁰¹ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 354.

¹⁰² bkz. İnalcık, *Şâir ve Patron*, 40.

1221. “Eğer Süreyyâ'dan serâyâ kadar uça o beni görürse yumuşak olur.”¹⁰³

Alacak talebinde olan şâir, semâdan arza uça dahi vezir, onu az altına râzı edeceğine dair kendine güvenir.

Tarihî bilgilerden de anlaşıldığına göre, şâir ve sanatkâr birbirlerine malzeme olarak bakmaktadırlar. Gerek şâirin para kazanması için, gerekse patronun şöhretini yayması için, bol malzemeye ihtiyaçları vardır. Patron şâiri, şâir de patronu malzeme olarak gördüğü zaman, ortaya kendilerine göre bir güzellik (para, şöhret) çıkar. Bu malzemeler, yani taraflar olmadığı takdirde ise ortaya “güzel” bir şey çıkmaz. Kıssadaki vezir ise şâiri şöhretini yayma konusunda bir vasıta/gereç olarak görmemektedir. O, alışılanın aksi şekilde hareket eder. Sultan da ona, bu konuda izin verir. Kıssadaki vezir, bu şâirin saltanata bir faydasının olmayacağını düşünmüş olmalı ki bu yolda sultanı etkilemeyi başarmıştır.

2.19. Padişahın Vezirden İsteği

1222. “Sultân ona dedi: ‘Git, fermân senindir, fakat onu mesrûr et, zirâ bizim iyi söyleyicimizdir.’”¹⁰⁴

Vezirin böyle sözler söylemesi üzerine padişah ona izin verir, fakat bir şartı vardır. Şimdiye kadar padişah hakkında onca iyi söz söylemiş olan bu şâir incitilmemeli, mutlu edilmelidir. Padişahın bu konuya hassasiyet göstermesi ise mühimdir. Bu noktada, sultan ile şâir arasında bir sevginin/muhabbetin hâsıl olduğu söylenebilir. Ancak şâirin çıkarı göz önüne alındığında bu muhabbet, padişah-kul ilişkisi bağlamında bir mâşuk-âşık ilişkisi değildir. Buna rağmen, padişahın bu konuya hassasiyet göstermesi ehemmiyetlidir. Bu sevgi, tam anlamıyla kemâl hâline

¹⁰³ Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 354.

¹⁰⁴ ay.

gelmiş bir muhabbet değildir. Çünkü ortada şâirin dünyevî arzuları söz konusudur. Muhabbetin kemâli, izhardır. Yani ortaya çıkarmak ve muhataba belli etmektir.¹⁰⁵ Şâir, şimdiye kadar padişaha onu sevdiğini fazlasıyla belli etmiştir. Ancak bu izharın içinde dünya ümitleri vardır. Dolayısıyla izhar edilen muhabbet, tam anlamıyla kemâl hâline gelmemiştir. Şâir, sultanın hatırı ve para/câize için, kendi sözünü/kabiliyetini kullanarak şiir yazmış ve ona, onca iyi şey söylemiştir. Padişah, tüm bunlardan memnundur. Hâsılı, sultan, şâiri sever ve onun incinmesini istemez, dolayısıyla ondan ayrılmak da istemez. Yeni vezir, az altını şâiri incitmeden verme konusunda padişahı temin eder. Ona, bu işi layığıyla halledeceğini belirtir. Sadece bu şâirle değil, onun gibi lütuf ve inayet bekleyen yüzlercesiyle de hakkıyla başa çıkacağını söyler.

2.20. Şâiri Bekleten Yeni Vezir

1223. “Dedi: ‘Onu ve iki yüz ümîd yalayıcıyı sen bana bırak ve bunu benim üzerime yaz!’”¹⁰⁶

Tarihimizdeki şiir sunma biçimlerine bakıldığında, çoğu zaman arada bir aracının olduğu görülmektedir. Bu anlamda, aracının tavrı ve düşüncesi ehemmiyet arz eder. Kıssada aracı olan yeni vezirin şâire bakış açısı olumsuz olduğu için, padişahı da kendi düşüncesi doğrultusunda etkilemeyi başarır. Dolayısıyla yeni vezir, şâiri bekletmeye başlar. Şâir, ihsan almak ümidiyle beklerken bu arada mevsimler geçer. Kış biter, bahar gelir:

1224. “Böyle olunca sâhib onu intizârda bıraktı; kış gitti ve bahâr geldi.”¹⁰⁷

Sonunda inayetlere erişeceği ümidiyle ve

105 bkz. Ö. Tuğrul İnançer, “Osmanlıca Diye Bir Dil Yoktur”, MyMecra Youtube Kanalı, 2 Şubat 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=XslkbQbAg00>.

106 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VII: 355.

107 ay.

istekle¹⁰⁸ bekleyen şâirde, mevsimlerle birlikte farklı duygu durumları görülür. Kışın ihsandan soğuyan şâir, bahar geldiğinde yeniden ümitlenir. Ancak çok uzun süre beklediği için, haber alamamaktan dolayı perişan vaziyettedir. Yeni vezir, övgüler saçan şâirlere karşı olumsuz bir tavır takınmıştır. Bu noktada akla *Mesnevî-i Şerif*’in ikinci cildinde geçen “Seni öveni tahkir et.” ifadesi gelir. Bu ifadenin geçtiği beyti şerh eden Tahirü’l-Mevlevî, eski padişahlarla vezirleri zulüm ve istibdada kıskırtanların şâirler olduğunu belirtir. Ona göre şâirler, birkaç kuruş koparmak için takdim ettikleri kasidelerle insanı kibir ve gurura sevk etmişlerdir. Tahirü’l-Mevlevî, şâirlerin pek çoğunun bu “günah”a girdiklerini belirtir.¹⁰⁹ Bu bakış açısıyla yaklaşılsa belki de yeni vezir, bu “günah”a girmemek için çaba sarf etmektedir, denebilir.

2.21. Şâire İtibarın Kalmaması ve Patronun İlgisizliği

1225. “Şâir onun intizârında ihtiyâr oldu, binâenaleyh bu gamın ve tedbirin zebûnu oldu.”¹¹⁰

Padişah, yeni veziri bu konuda uyarmış ve şâiri üzmemesini söylemiştir. Sultan, her şeye rağmen onun iyilik dolu sözlerinin farkındadır. Buna karşın yeni vezir, şâirin iltifat ve iltimasa mazhar olmasını istemez, bu duruma karşı çıkar. Yeni vezir, şâire fazla itibar edilmesini ve çokça altın verilmesini gereksiz bulmaktadır. Hâlbuki şâir, itibar görmek ister. İtibar görmek nefsinin de hoşuna gider, bu yüzden “Bana hürmet edilsin” fikri, herkesin olduğu gibi şâirin de hoşlandığı bir şeydir.¹¹¹ Vezirin şâiri usandırmak için yaptığı plan tutar ve şâir, en sonunda altından vazgeçer:

108 bkz. İnalçık, *Has-Bağçede ‘Ays u Tarab*, 261.

109 Tahirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, II: 726.

110 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VII: 355.

111 bkz. İnançer, *Vakte Karşı Sözler*, 67.

1226. “Dedi: ‘Eğer altın yoksa ki, bana düşnâm veresin, ta ki canım kurtula, sana köle olayım!’”¹¹²

Kendisine ihsan buyrulacak altından haber verilmemesi, şâiri itibarsızlaştırma politikasının bir ürünüdür. Hâlbuki “patrimonyal devlette yüksek kültür, yalnız yüksek saray kültürü olarak var olmuştur. Hükümdar sarayı ve ekâbir sarayları, toplumda şeref ve itibarın, servet ve becerinin tek kaynağı ve sığınağı”dır.¹¹³ Şâir, aylarca ihsan ümidi ile beklerken kendini mahvolmuş da hisseder. Ahde vefa gösterilmemiştir. Vezir, verdiği sözde durmamıştır.

Vezirin hâli, iki açıdan mesele teşkil eder. Şâiri kandırıp oyalamak suretiyle bekletmesi, bir taraftan insana verdiği müspet mânâdaki sözü yerine getirmemektir. Diğer taraftan ise Allah’a verdiği sözü tutmamak anlamını taşır. Bezm-i Elest’te Rabbine söz veren insanın, “Evet” cevabını verdiği hâlde sözünde durmaması bu noktada akla gelmelidir. Hâsılı vezir, mert bir insan değildir. İnsanın Bezm-i Elest’ten getirdiği vefa duygusu, vezirde kalmamıştır. O hem Rabbine hem de karşısındaki insana vefasızlık eder. Hâlbuki Hz. Mevlânâ, bir mevzuya dikkat çekmek istediğinde “Mert insanların vefâsı hakkı için” diye yemin eder.¹¹⁴ *Mesnevî-i Şerîf*’te anlatılan bu vezirde ise ne mertlik ne de vefa vardır. Üstelik vezir, davranışıyla Peygamberimiz’in “Teri kurumadan emek sahibinin emeğinin karşılığını ödemeleri” hususundaki emrini de yerine getirmemiş olur. Şâiri oyalayıp bekleterek onu daha az paraya râzı etmesi, şâirin zaafından istifade etmesi anlamına gelir. Bu hadisin hikmeti hakkında ise Ö. Tuğrul İnançer şunları söyler:

Bendeniz bu hadisi ilk duyduğumda hocama sormuştum, ‘Efendimizin bunu söylemesindeki hikmeti anlatır mısınız?’ diye. ‘Çok basit evladım,’ dedi, ‘Terin kuruduğu, yani yorgunluğun geçtiği zaman, işverenin vereceği daha az paraya razı olursun.’ O yorgunluk geçti, dinlendin. ‘On liraya pazarlık etmiştik ama dokuz lira’, ‘Eyvallah, olur’ dersin. Ama o yorgunluk, o ter sırasında, pazarlık neyse onu istersin. İşveren, senin bu zaâfından istifade etmesin diye Hazret-i Peygamber öyle buyurdu.¹¹⁵

Vezir, zâlimdir. Ancak onun zâlim olmasının da bir hikmeti olabilir. Zâlim dahi olsa idareciye itaat edilmelidir. Ancak şâir, isyan yolunu tercih eder. Hiçbir cevap alamamanın verdiği acı ile isyan eder. Huzurdan kovulmayı, sürgün edilmeyi göze alır:

1227. “İntizârım öldürdü, bâri git de! Tâ ki bu miskinın canı rehinden kurtulsun!”¹¹⁶

Patronun ilgisinin kalmadığını gören şâir çaresizdir. Hükümdar/kul arasındaki sevgi/aşk ilişkisinde yeri olmayan, sadece çıkarı doğrultusunda hareket ederek hükümdardan maddî, manevî nasiplenmek isteyen şâir,¹¹⁷ patronun hüsn-i nazarından uzak kaldığı için isyan eder. Şâirin ne olursa olsun müspet veya menfî bir cevap istemesi üzerine yeni vezir, kararlaştırdığı gibi yirmi beş altını şâire verir.

2.22. Şâirin Gücenmesi

1228. “Ondan sonra ona onun onda birinin, dörtte birini verdi; şâir ağır düşün-

112 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 355.

113 İnalçık, *Şâir ve Patron*, 8.

114 bkz. Ö. Tuğrul İnançer, “Takriz”, *Pir-i Halveti Seyyid Yahya-yı Şirvanî Kitabı Manzum Eserler*, haz. Ümit Akdemir, Mustafa Tatcı, (İstanbul: H Yayınları, 2022), 10-11.

115 Ö. Tuğrul İnançer, *Kenan Gürsoy ile Gönül Gözü*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2021), 127.

116 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 355.

117 bkz. Gülçin Tanrıbuyurdu, “Patronun Hüsn-i Nazarından Mahrum Sürgünde Bir Şâir: Kalkandelenli Mu’idi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 13 (2014): 139.

cede kaldı.”¹¹⁸

Şâir, böyle bir muamele karşısında derin bir düşünceye dalar. Kıssadaki şâir gücenmiş bir hâldedir. Şâire layık görülen evvelki ihsan on bin liralık iken şimdiki ihsan, o gül demetinin yanında diken mesabesindedir:

1229. “Ki: ‘O öyle nakid ve öyle çok idi, bu ki geç açıldı diken destesi idi.’”¹¹⁹

Bu kadar bekledikten sonra gelen bu küçük ihsan, şâirin şikâyetine sebep olur. İhsanın azlığına şaşırıp kalan şâire, etrafındaki kimseler hakikati açıklarlar. Bir önceki cömert vezir, dünyadan göçüp gitmiştir.

2.23. Vezirin Padişaha Olumsuz Etkisi

1230. “Müteâkıben ona dediler ki: ‘O cömert vezir, dünyadan gitti, Hudâ sana ecir versin.’”¹²⁰

Şâir lehine karar veren eski vezirin yerine, aleyhine hareket eden yeni bir vezir gelmiştir. Şâir, bu hâle râzı olmak zorundadır. Yeni vezir, bu az ihsana onu mecbur bırakmıştır. Şâire söz söyleyecek ve karar verecek bir şey bırakmamıştır. Kıssada anlatıldığına göre, şimdiye kadar padişahın verdiği tüm ihsan ve atâlar, eski vezirin sayesinde olmuştur. Önceden beklentisinin çok üstünde altına ve hil’ate nâil olan şâir, şimdi çok az bir miktara layık görülmüştür. Sanki felek, düştüğü zaman parça parça olsun diye, şâiri evvela yükseltmiş gibidir. Ancak şâir, böyle olabileceğini aklına hiç getirmemiştir. Şâire göre eski vezir, bahşiş konusunda cömert davranmıştır ve bu hususta onun zamanında az hata yapılmıştır:

1231. “Zîrâ o atâ ondan muzaâf olurdu, bahşişe hatâ az vâki olurdu.”¹²¹

118 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VII: 356.

119 ay.

120 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VII: 356.

121 ay.

Bu durum, şâire göre artık gerçek şiir ve şâirin takdir edilmediği anlamına gelir. Gelen yeni vezir yüzünden, devlette patronaj kalkmış gibi gözükmetedir. Ancak bu durum geçici olabilir. Şimdiki vezirin yerine gelecek başka bir anlayışa sahip kimse, her şeyi eskiye döndürebilir. Eski vezir, ölümüyle beraber şâir için sanki ihsan denen kavramı da götürmüş gibidir. Görüldüğü gibi şâir, insanın ihsanına takılıp kalmaya devam etmektedir. Fâil-i hakikin Allah olduğunu ve eski vezirin bir vasıttan ibaret olduğunu aklına getirmez.

2.24. Yeni Vezirin Hasisliği

Şâire göre iyiliği de beraberinde götüren vezirin, kendisi hayatta olmasa da yaptığı bu güzel işler yaşayacaktır:

1232. “Bu zamân o gitti ve ihsânı götürdü, elhak o öldü, evet onun ihsanı ölmedi.”¹²²

Ahali arasında çok kullanılan bir söze göre “Veren el, alan elden hayırlıdır.” Vermek, aynı zamanda hizmet etmektir. Kişinin hizmet almasındansa hizmet vermesi daha efaldır. Dervişlik, alma mesleği değil, verme mesleğidir.¹²³ Yeni gelen vezir ise eski vezir gibi derviş meşrep değildir. Karşı tarafın iste-yişlerine rağmen, sırf “veren” olmak adına reddetmemesi gerekirken böyle davranmaz. Cömert, akıl ve rüşd sahibi eski vezir artık yoktur. Yeni vezir, bu hâliyle fakirlerin bile derisini yüzecektir:

1233. “Cömerd ve reşid olan musâhib bizden gitti, fakîrlerin derisini yüzen musâhib erişti.”¹²⁴

Kıssadaki mâhir şâir, yirmi beş altın ihsanını alarak oradan hemen kaçıp gitmek ister. Memnuniyetsizliği ortadadır. Bu memnuni-

122 ay.

123 bkz. İnâncer, *Vakte Karşı Sözler*, 67, 81.

124 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VII: 356.

yetsizlik, aynı zamanda itaatsizlik anlamına da gelir. Şâir, vezire itaat etmediğinde sultana da itaat etmemiş olur. Hâlbuki devlet işleyişindeki tasavvufla mayalanmış hilâfet modelinde, sultana saltanatı veren Allah'tır, bu sebeple sultana itaat Allah'a itaattir.¹²⁵ Yukarıda da belirtildiği gibi, yöneticinin görünüşte zâlimliğinin de bir hikmeti vardır ve şâirden beklenen, idareciye itaat etmesidir. Arzularını gemleyemeyen şâir, patronunu suçlamaya başlamıştır.

2.25. Şâirin Az Altına Râzî Olması

Şâir, bütün bunlardan sonra itiraz ederse vezirin kendisiyle inatlaşacağını ve başına belalar açacağını düşünür:

1234. “Git bunu al ve buradan gece kaç!
Tâ ki bu vezir seninle inâd tutmasın.”¹²⁶

Şâir, tüm bu yaşadıklarından sonra kıssayı dinleyene seslenir ve işin bilinmeyen tarafını izhar eder. Onun belirttiğine göre, bu yirmi beş altını alabilmek için bile çok çaba harcamıştır. Bir sürü tedbire ve hileye başvurmak suretiyle bu yirmi beş altına kavuşabilmiştir:

1235. “Ey bizim sa'yimizden bî-haber olan, biz bu ihsânı ondan yüz hîle ile aldık.”¹²⁷

Şâirler, hâminin gözüne girmek için başkalarından daha mükemmeliyi ortaya koyma çabasındadırlar. Böylece patronaj, sanat bakımından gerçekten müspet bir rol oynayabilmektedir. Ancak kıssadaki şâirin karşısında böyle bir patron yoktur. O, sanat ve zevk anlayışına sahip olmadığı gibi, aynı zamanda cimridir. Üstelik kamuoyunun duyarlılığını da hesaba katmamıştır: “Sonuç ancak patronun kendisinin sanat anlayışındaki düzeye, sanat zevkine bağlıdır. Öbür yandan patron,

padişah olsun, devlet büyüklerinden olsun, musahibini seçerken kamuoyunun duyarlılığını daima hesaba katmak zorundadır.”¹²⁸ Sultan, kendisine musahip olacak veya onu taltif edilecek şâiri seçerken saray çevresini göz önünde bulundurmalıdır. Bu seçimi yaparken ona bu hususta yardım eden ve şâiri ön değerlendirmeye tâbi tutan kişi ise sultanın yanındaki vezirdir. Şâirler hakkında karar sahibi olan vezirin bu tavrına karşı, kıssadaki şâirin gösterdiği tutum ise arzusu gerçekleşmemiş bir şâirin üzüntüsü şeklindedir. Şâir başına böyle bir şey geleceğini tahmin etmemiş, arzular ile gerçekleşecekler arasında çelişki olabileceğini öngörememiştir. Üzüntüsünün esas sebebi budur.

2.26. Şâirin Veziri Eleştirmesi ve Ona Kızması

Şâir kıssanın sonuna doğru yüzünü kendisine nasihat eden kimselere çevirir ve bu yeni vezirin nereden geldiğini sorar:

1236. “Yüzünü onlara çevirdi ve dedi:
'Ey müşfikler söyleyin bu avvân nereden geldi?'”¹²⁹

Kötü huylu olan bu vezirin nereden çıkıp geldiğini, nasıl olup da padişaha vezir olabildiğini merak eden şâir, eleştirel bir tutum içerisinde. Kızgındır, ancak bu kızgınlığı nefsi içindir. Nefsi için kızar ve öfkelenir. Allah için kızıp öfkelenemez. Çünkü en başta da padişahı ve veziri Allah için değil, nefsi için sevmiştir. Hâlbuki Allah için kızabilmek ve sevebilmek, insanın halifetullah olması ile ilgilidir.¹³⁰ Sultanın yanındaki vezir, onun gören gözü, tutan elidir. Böyle olduğu hâlde, nasıl olur da bu kötü kimse vezir olabilir, aklı almaz.

125 bkz. Alvan, “Cevherî'nin Sultan II. Bayezid'e Sunduğu Methiyeler”, 214.

126 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 357.

127 ay.

128 bkz. İncelik, *Has-Bağçede 'Ays u Tarab*, 376.

129 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 357.

130 bkz. İnançer, “Ö. Tuğrul İnançer'den Sohbetler –İnsan”, 29.

2.27. Vezirlerin Adlarının Aynı Olması

Şâir, yanındakilere yeni vezirin adının ne olduğunu sorar:

1237. “Bu esvâb soyucu vezirin adı nedir? Kavim ona dediler ki ‘Onun adı Bü’l-Hasan’dır.’”¹³¹

Şâir tarafından “soyguncu” olarak nitelendirilen vezirin isminin, eski vezir ile aynı olması dikkatleri çeker. Her iki vezirin isminin de Hasan olmasına bir türlü anlam veremeyen kıssadaki şâir, bu noktada Allah’a seslenir. İki farklı huya sahip, birbirinin tamamen zıddı olan bu iki vezir, nasıl olur da aynı ada sahip olabilir, bunu bir türlü kavrayamaz. Karakteriyle adı örtüşen kimse için “ismiyle müsemma” ve “ismiyle muttasıf” denir. İsmiyle, hâl ve davranışları birbirine uymayan, ismine layık olmayan kimse için ise “müsemma bi’n-nakız” denir. *Mesnevî-i Şerîf*’in ikinci cildinde geçen “Çöle mefâze yani kurtuluş yeri denilmiştir. İsim ve reng gibi şeyler, dünya ehlinin aklına tuzak olmuştur” beytini izah ederken Tahirü’l-Mevlevî, bir şeye zıddıyla isim vermeye edebiyatta “tesmiye bi’n-nakz” adı verildiğinden bahseder.¹³² Bu kıssada da zıddıyla isim verme söz konusudur.

İnsan kelimesinin, kökeni itibariyle ‘nisyan’ ve ‘ünsiyet’ kelimeleriyle bağlantılı olduğu göz önüne alınırsa eski vezirin Allah’a ünsiyetiyle insan, yeni vezirin ise nisyandan dolayı insan olduğu söylenebilir. Makbul olan ise Allah’la yakınlığını hatırlayan insandır:

1238. “Dedi: ‘Yâ Rab, onun adı ve bunun adı nasıl bir geldi? Yazık ey Rabb-i dîn.’”¹³³

Dolayısıyla şâir, hayretler içindedir. İki açıdan şaşkındır. Birincisi, vezirin nazma yani şiire karşı böylesine cimri bir tavır takınma-

sıdır. İkincisi ise vezirin adının Hasan yani “iyi, güzel” anlamına gelmesine rağmen, böylesine kötü ve cimri olmasıdır. Şâir, böyle bir şeyle karşılaşmayı ummamıştır.

2.28. Şâirin İki Veziri Karşılaştırması

Şâire göre Hasan isimli eski vezir, öylesine cömerttir ki onun kaleminin bir işaretiyle cömert yüz vezir daha ortaya çıkabilir:

1239. “O Hasan adlı ki onun bir kalemin-den, cömert huylu yüz vezir ve sâhib gelir.”¹³⁴

Eski vezirin cömertliğinin kendinden sonrakilere sirâyet etmemiş olması, şâiri şaşırtır. Böylesine cömert bir vezirin etkisiyle, onun kaleminin bir işaretiyle, yüz cömert vezir daha zuhur edebilecekken işin bu şekilde olması hayret vericidir. Hâsılı, şâire göre emânet, ehline verilmemiştir. Vezirlik gibi mühim bir emâneti alan Hasan isimli yeni kişi, şâire göre bu işte ehil değildir. Her işin selâmeti için ehil kişiyi seçmek, din kardeşliğinin de önünde gelir. Bu noktada, Hz. Peygamber (sav) ve Hz. Ebu Bekir’in Medine’ye hicretleri akla gelmelidir. Hz. Peygamber ile Hz. Ebu Bekir, perşembe gecesine vardıkları Sevr Mağarası’nda pazar gecesine kadar üç gece misafir olurlar. Sonra ücretle gizlice anlaştıkları müşrik ama usta bir rehber olan Abdullah b. Uraykıt mağaraya gelir ve onlara Medine’ye gitmeleri için yardım eder. Hz. Peygamber’in rehberlik için kendisine müşrik birini seçmesi, onun, emâneti ehline vermeyi tavsiye eden âyetteki (Nisâ 4/58) hikmete uyduğunu gösteren mühim bir misâldir.¹³⁵

Vezirin kararı, aynı zamanda sultanın yani Allah’ın adâletini tesis etme sorumluluğunu üzerine alan halifenin de kararı anlamına gelir. Çünkü sultan, vezire bu konuda yetki

131 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, 357.

132 Tahirü’l-Mevlevî, *Mesnevî Şerhi*, II: 473.

133 Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, VII: 357.

134 age. 358.

135 bkz. Ö. Tuğrul İnancı, *Muhabbet Peygamberi*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2010), 49-50.

vermiştir. Allah ile kul arasında ise adâlet yoktur. Adâlet, bir hakkın yerine getirilmesi-
dir, çiğnenmemesidir. Kulun, Allah’a karşı bir hakkı olmadığı için Allah’tan adâlet istemesi doğru değildir. Allah’ın verdiği her şey lütuf-
tur, insanın hakkı değildir.¹³⁶ Böyle düşü-
nüldüğünde, şâirin Allah’ın temsilcisi olan sultandan adâlet talep etmesi doğru değildir. Devletin başındaki halifenin görünüşte zâlim olmasının bile bir hikmetinin olacağını göz önüne almak istemeyen şâir, kendini ihanete uğramış sayar. Ancak halife hüküm verirken zulmetse bile, yine de halifeye itaat şarttır.¹³⁷ Kıssadaki şâirde bu itaatin olmadığı görülür.

2.29. Yeni Vezirin Sakalı

Değerini yitiren ve artık rağbet görmeyen şâir, adı Hasan olan yeni vezirin sakalına dikkat çeker. Vezirin sakal bırakması sadece taklitte kalmış bir şeydir. O, sakalın hikmetine erimemiştir. Bu noktada melâmet kavramına ve Melâmilik’e değinmek gerekirse tasavvuftaki bu anlayışın, hikmetini kavrayamadan sadece âdet yerini bulsun diye yapılan işlere ve sergilenen tavırlara tepki olarak doğduğunu belirtmek gerekir. Yüz güzelliğinin ya da başka süslerin dünyadaki nakışlar olduğunu bilmek lazımdır. Derviş kıyafeti giymek nasıl kişiyi derviş yapmazsa sakal bırakmak da kişiyi iyi ahlâk sahibi yapmaz. Hâsılı, iş kılıkta kıyafette olmadığı gibi, sakalda da değildir.¹³⁸ Bu yüzden şâir, vezirin kaba sakalından yüz ip bükülebileceğini söyleyerek onun sakalı şekilde bıraktığına, hikmetine eremediğine dikkat çeker:

1240. “Bu böyledir ki bu Hasan’ın çirkin sakalından, ey cân yüz ip bükmek müm-

kindir.”¹³⁹

Sünneti, Resullullah’ın yaptıklarının aynısını yapmak olarak gören, fakat ötesine geçemeyen, fiilin hikmetini anlayamayan zihniyet, şâire göre bu yeni vezirde de vardır. Vezirin sakalı, Ebu Cehil’in sakalı mesabesindedir. Ebu Cehil, sakal bırakarak kişinin iyi, ahlâklı bir insan hâline gelmeyeceğinin bir misâlidir. İnsan, evvela ahlâkı güzel olan kişidir. Kişi, önce güzel ahlâklı olmalı, sonra sakal bırakmayı hikmete uygun bir davranış biçimi hâline getirmelidir. Hikmete uygun sakal bırakma şeklini Ö. Tuğrul İnancı şöyle anlatır: Hz. Muhammed (sav), bazen bir tutam olacak kadar uzunlukta sakal bırakırlardı. Her ne kadar bir tutam sakal bırakmanın sünnet olduğu düşünülse de bir tutama kadar sakal bırakmak sünnettir. Bir tutamdan fazlası gurur vereceği için Müslümanlar için yasaktır.¹⁴⁰ Hâsılı, her paşa elbisesi giyen, hakikatte paşa değildir. Bu kıssada, bunun güzel bir misâli verilir.

Halk, adâletiyle nizâm-ı âlemin son hâmîsi olarak gördüğü sultana hürmet eder. Bu tavır, sultanların halka zorla dayattığı bir durum değildir. Sultan ve reayası arasındaki mutabakatı yansıtan doğal bir oluşumdur. Sultan II. Mahmud’un fes ve kıyafet dayatmasına tepki olarak halkın onu “gâvur padişah” diye anması da bu bağlamda değerlendirilmelidir.¹⁴¹ Kıssa özelinde düşünüldüğünde ise şâir tarafından “soyucu vezir” diye nitelendirilen vezir, hürmet edilmeye layık değildir. Davranışı nedeniyle şâire göre tepkiyi hak etmiş gibi görünmektedir. Dünya arzuları ile gerçekleşecekler arasında her zaman bir çelişki olacağını öngöremeyen şâirin hâne-

136 bkz. Ö. Tuğrul İnancı, “Tasavvuf Sohbetleri”, Esenler Kültür Sanat Youtube Kanalı, 12 Şubat 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=Vo1CMY0c16A>.

137 bkz. Alvan, “Cevherî’nin Sultan II. Bayezid’e Sunduğu Methiyeler”, 217.

138 bkz. İnancı, *Vakte Karşı Sözler*, 38.

139 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VII: 358.

140 bkz. Ö. Tuğrul İnancı, “Allah İnsanı Yok Olsun Diye Yaratmadı!”, MyMecra Youtube Kanalı, 11 Ocak 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=9qiW0rM-Pzfo>.

141 bkz. Alvan, “Cevherî’nin Sultan II. Bayezid’e Sunduğu Methiyeler”, 216.

sine bu hadise, “üzüntü” olarak geri dönecektir. Ümidi bu kadar yüksekte tutmak ve hep bir şeyler ummak, umduğuna kavuşamayınca üzüntüye sebep olur. Hâsılı, karşıdaki zâlim dahi olsa şâirin tutumu ve beklentisi yanlış görünmektedir. Hâdisenin bu şekilde sonuçlanabileceği öngörülmemiş, akla dahi getirilmemiştir.

2.30. Şâirin Gözden Düşmesi

Şâir artık gözden düşmüş bir kimsedir. Kıssanın son beytinde şâir, padişahın böylesine cimri ve bayağı bir veziri dinlemesi durumunda, devletin başına geleceklere dair tahmin yürütür. Böyle bir vezir hem şâhı hem de onun devletini bu gidişle halk nazarında ayıplanacak duruma düşürecektir. Çünkü o, nisyan içindeki insandır, Allah’la ünsiyet sağlayamamıştır, bu açıdan da insan olamamıştır:

1241. “Hattâ vaktâ ki şâh böyle sahibi dinleye, şâhı ve onun mülkünü ebedî rüs-vây eder.”¹⁴²

Yeni vezirin hâline tasavvufî açıdan yaklaşılsa onun nefsinin Rabbi hâline getirdiği söylenebilir. O, unutkanlığa düşmüştür. Yalvarana, nâz edene, niyâz edene, kendisine sığınana cevap vermemiştir. Bu yönüyle gaddardır.¹⁴³ Hâlbuki vezir, insan yani halifetullah olması hasebiyle, Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanmalıdır. Allah, insanın âcizliğine bakıp tüm kabahatine rağmen affederken yeni vezir, kendisine sığınana cevap bile vermez. Bu yüzden de şâir tarafından gaddar olarak görülür ve hareketi hoş karşılanmaz. Ancak ne olursa olsun o vezirdir, idareci ve yöneticidir. Şâirin bu noktada, mâruz kaldığı davranışa çok da şaşırmaması gerekir.

Padişah, ülkeyi ilgilendiren işlerde vezirler

ve devlet büyükleriyle birlikte karar aldığından¹⁴⁴ vezirin konumu devlet idaresi için ciddi ehemmiyet arz eder. Ancak şâire göre kıssadaki vezir, bu ehemmiyetin farkında değildir. Kıssanın sonu, şâirin son sözleri ile birdenbire bir siyâsetnâme hüviyetine bürünür. Devlet makamları için işinin ehli kişilerin seçilmesi gerektiğine değinen şâir, ehliyetle riâyetin olmadığını vurgulamak ister. Ancak yapacağı bir şey yoktur. İnsanın ihsanına takılıp kalmış ve onu beklemiştir. Hâlbuki şâir, Hakk’ın ihsanına tâlip olup arzularını gemleyebilseydi huzursuz, mutsuz ve zevksiz bir hâlde olmayacaktı. Hâsılı şâir, hikmet-i hilkate muhalif davrandığı için mutsuz olmaya mahkûmdur.

Sonuç

Galibiyetin sahibi Allah’tır. Bu açıdan yaklaşılsa aslında Allah’tan başka gâlip yoktur. İnsan için sadece görece, izâfî başarılar vardır. Bu hâl şöyle izah edilebilir:¹⁴⁵ Herkesin içinde büyük bir hayal vardır. İçteki bu hayaller, dışta zuhura gelenden her zaman daha büyüktür. Dolayısıyla hiçbir kuvve ve potansiyel tam olarak bilfiil hâle gelmediği/tahakkuk etmediği gibi, hiçbir hayal de tam olarak gerçekleşemez. Bu bakımdan, her zaman kuvve/hayal ile tahakkuk arasında bir çelişki ortaya çıkar. Kısacası, insanın arzuları ile gerçekleşecekler arasında daima bir çelişki vardır. İnsanın içinde hayal ettiği ile gerçekleşecek olan ya da insanın karşılaştığı şey bir değildir. Bu çelişki ise insana üzüntü verir.

Kıssadaki şâirin durumu da bu şekildedir. İçindeki hayal, beklenti ve ümitler çok büyük-

142 Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, VII: 358.

143 bkz. İnançer, “Ö. Tuğrul İnançer’den Sohbetler –İnsan”, 30.

144 bkz. İnalçık, *Has-Bağçede ‘Ays u Tarab*, 19.

145 Bu izah için, Ekrem Demirli’nin “İddialarımız Ne Olursa Olsun Nasibimize Düşen Bir Başarısızlık Olacaktır” başlıklı konuşmasından istifade edilmiştir. bkz. Ekrem Demirli, “İddialarımız Ne Olursa Olsun Nasibimize Düşen Bir Başarısızlık Olacaktır”, Vav TV Youtube Kanalı, 26 Ağustos 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=O5byCKDhCBI&t=4097s>.

tür. Ancak o, hiçbir kuvvenin ve hayalin tam olarak tahakkuk etmeyeceği gerçeğini göz önüne almaz. İçteki hayal ve beklenti ile dışta gerçekleşen arasındaki çelişki, üzülmüne sebep olur. *Mesnevî-i Şerîf*'te hâli anlatılan şâir, bakış açısı nedeniyle olumsuz anlamda eleştirilebilir. Bu noktada şâirin, karşısında yer alan patrona/hâmîye/yönetici ve idareciye suçlayıcı bir bakış açısıyla yaklaşmış olması bir anlam ifade etmez. Burada dikkat çekici olan şâirin, ümitlerini dünya metâ ile sınırlandırmış olmasıdır. "Benlik" in arzularını frenlemeyen şâirin, patron tarafından kötü muamele görmesi tabiidir. Bu noktada, patronu suçlamanın bir anlamı yoktur. Şâirin karşısına, her zaman anlayışlı ve iyi patronların/hâmîlerin çıkması mümkün olmayabilir. Bu, dünyanın imtihan yurdu olmasının bir gereğidir. Patron/hâmî, şâire kötülük de edebilir, onu kale almayabilir. Bu durum, ehliyetle riâyet edilmediği için mühim makamlara yanlış kişilerin gelmesinden de kaynaklanabilir. Aynı şekilde kişinin isminin Hasan (iyi) olması, huyunun da iyi olacağı anlamına gelmeyebilir. İnsanın karakteriyle adı, her zaman örtüşmeyebilir. Ancak ne olursa olsun şâirin, tüm bunlara karşı hazırlıklı olması ve kötü muamele karşısında çok da şaşırması gerekir. Kısacası, *Şâirin Kıssası*'nda yeni vezirin kötü ve ehliyetsiz bir kimse olması, patronun şâire acımasızca davranması, ilk etapta kabul edilemez şeyler olarak gelebilir. Ancak dünyanın fânîliği ve dünyevî arzuların gemlenmesi gerektiği göz önüne alındığında, yaşanan bu hâl çok da kahredici değildir.

Şâirin yaşadığı acının ve üzüntünün esas kaynağı ise "ayrılık"tır. Bu ayrılık; tevhitten, birden ayrılık anlamına gelir ve şöyle izah edilebilir:¹⁴⁶ Aslında dünyada sadece bir tane

acı vardır, acının zuhuru ise nâmütenâhidir. Dünyadaki acıların hepsi, ayrılık acısıdır. Bir diğer ifadeyle dünyadaki her acının sebebi ayrılmak, her sevincin sebebi ise kavuşmaktır. "Bir"den ayrılan her şey, insan için üzüntü kaynağıdır. Mesela bir kimse bir kalemin güzel yazmasını bekler, ister. Ancak kalemin mürekkebi bitmiştir, yazmaz. Kişi, üzüdür. Esasen kişi, kalem yazmıyor diye üzülmür. Kalemle yazma isteğinden ayrıldığı için üzüdür. Bir beklenti vardır. Kişi, o beklentiden ayrıldığı için üzülmektedir. Yine bir kişi vefat ettiği zaman insan, vefat edenin bedeninden ayrıldığı için üzüdür. Kısacası beklentiden ayrı düşmek, ayrılık acısıdır.

Bu birliği, eserde anlatılan şâir açısından incelersek şu görülür: Şâir, patronundan/hâmîsinden yüklü miktarda altın beklemektedir. Ancak umduğu kadar altını alamaz. Kendisi on bin altın bekliyordur, fakat yirmi beş altına râzı olması istenir. Şâir, bu muamele karşısında üzüdür. Üzüldüğü, gerçekleşen ayrılıktır. O, aslında on bin altın beklentisinden ayrıldığı için üzülmektedir. İşte bu, bir "ayrılık acısı"dır. Şâir, hep bir şeyler ummuş, ancak umduğuna kavuşamamıştır. Ummak bir varlık olarak görülürse ve şâirin artık umma eylemi gerçekleştiremeyecekse aslında o, "ummak" denen şeyden ayrıldığı için üzüntü duyar. Beklentiden ayrılmıştır. Kısacası ümitleri yüksek tutmak, kimi zaman bu şekilde üzüntüye neden olabilir. Şâirin yapması gereken ise hayatta kendinden aşağı olanlara bakmaktır. O zaman onun kahretmesine, üzülmüne neden kalmayacaktır. Hâsılı, arzular gemlenmedikçe mutlu olmak mümkün değildir. Bu yüzden patronu suçlamak ve onu kötülemek, işin kolayına kaçmak anlamına gelebilir. Bu anlamda şâirin, tüm kötü muamelelere rağmen, arzularını gemlemesi beklenmektedir.

¹⁴⁶ Bu izah için, Ö. Tuğrul İnançer'in "Dünyada Bir Tane Acı Vardır" başlıklı konuşmasından istifade edilmiştir. bkz. Ö. Tuğrul İnançer, "Dünyada Bir Tane Acı Vardır", MyMecra Youtube Kanalı, 30 Mart 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=15qlu-iFqUMI>.

Kaynaklar

- Alvan, Türkan. “1582 Tarihli Yeni Bir Surname Metni: Akşemseddin’in Torunu Kadîmî’nin Sûr-Nâme’si”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 25 (2020): 1-77.
- , “Cevherî’nin Sultan II. Bayezid’e Sunduğu Methiyeler”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26, 1 (2022): 213-234.
- , “Emrî Dîvânı’nın Nazım Bilgisi ve Belâgat Yönünden İncelenmesi”. Doktora, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Can, Şefik. *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*. III-IV. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1997.
- Çağrı, Mustafa. “İhsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXI, 2000, 544-546.
- Değirmençay, Veyis. “Sultan Veled’in Anadolu Selçuklu Devlet Adamları ve Diğer İleri Gelenleri Methi”. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 52 (2014): 15-48.
- Demirli, Ekrem. “İddialarımız Ne Olursa Olsun Nasibimize Düşen Bir Başarısızlık Olacaktır”. Vav TV Youtube Kanalı. 26 Ağustos 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=O5byCKDhCBI&t=4097s>.
- Doğan, Necmettin. “Patrimonyalizm Kavramına Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Liberal Düşünce* 16, 64 (2011): 161-184.
- Durmuş, Tuba Işınsu. *Şair ve Sultan Osmanlı’da Edebî Himaye*. İstanbul: Muhit Kitap, 2021.
- Eroğul, Murat. “Ahmet Özhan’ın Hayatı, Eserleri ve Türk Din Müsikîsi İcra Geleneğindeki Yeri”. Yüksek Lisans, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- İnalcık, Halil. *Has-Bağçede ‘Ayş u Tarab*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- , *Şâir ve Patron*. 8. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2018.
- İnançer, Ö. Tuğrul. “Allah İnsanı Yok Olsun Diye Yaratmadı!”. MyMecra Youtube Kanalı. 11 Ocak 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=9qiW0rMPzfo>.
- , “Dünyada Bir Tane Acı Vardır”. MyMecra Youtube Kanalı. 30 Mart 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=15qluiFqU-MI>.
- , *Dinle Neyden: Mesnevî Sohbetleri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2014.
- , “Hazret-i Mevlana Bize Ne Anlatır?”. SBB TV Youtube Kanalı. 16 Aralık 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=NoI-Glg9olh8>.
- , “Hz. Mevlana Kim Değildir?”. MyMecra Youtube Kanalı. 7 Aralık 2021, https://www.youtube.com/watch?v=L_Ta__mrF9A.
- , *Kenan Gürsoy ile Gönül Gözü*. 6. Baskı. İstanbul: Sufi Kitap, 2021.
- , *Muhabbet Peygamberi*. İstanbul: Sufi Kitap, 2010.
- , “Osmanlıca Diye Bir Dil Yoktur”. MyMecra Youtube Kanalı. 2 Şubat 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=Xs-lkbQbAg00>.
- , “Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyin ve Erkânları”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. 125-187. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- , “Ö. Tuğrul İnançer’den Sohbetler –İnsan”. *Âsitâne Mevlevî Kültür Dergisi*, 3 (2010): 26-30.

- , "Takriz". *Pir-i Halveti Seyyid Yahya-yı Şirvanî Kitabı Manzum Eserler*. haz. Ümit Akdemir, Mustafa Tatçı. 9-12. İstanbul: H Yayınları, 2022.
- , "Tasavvuf Edebiyatını Anlamak İçin İnsan Olmak Lâzımdır". *Ayraç Dergisi*, 43 (2013): 48-51.
- , "Tasavvuf Sohbetleri". Esenler Kültür Sanat Youtube Kanalı. 14 Ekim 2021, 00:23:00-00:25:00 arası, <https://www.youtube.com/watch?v=x1hPpWAZYFI>
- , "Tasavvuf Sohbetleri". Esenler Kültür Sanat Youtube Kanalı. 12 Şubat 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=-VolCMY0c16A>
- , "Tuğrul İnancı ile Seyir Defteri". İrfan Sohbetleri Youtube Kanalı. 31 Ağustos 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=5ordK6jdj8o>.
- , *Vakte Karşı Sözler*. 8. Baskı. İstanbul: Sufi Kitap, 2020.
- İnce, Yunus. "Sultanın İsyankâr Kullarının İlk İsyanı: Buçuktepe Vakası (1446)". *Journal of History Studies* 10, 5 (2018): 83-101.
- Karaismailoğlu, Adnan. "Selçuklu Dönemi Şiiri ve Mevlâna'nın Şiirinin Özellikleri". *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlâna ve Mevlevîlik Ulusal Sempozyumu Bildiriler Serisi 1*, 1-9. Konya: SÜMAM Yayınları, 2007.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. VII. haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Necdet Tosun. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- , *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. IX. haz. Mustafa Tahralı, Mehmet Demirci, Süleyman Gökbulut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Merter, Mustafa. *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Özdemir, Cafer. "Bir Şiir Şerhi, Yunus'un Dünyasında Derviş Kimliği". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 10, 2 (2021): 563-577.
- Sipehsâlâr, Ferîdûn ibn-i Ahmed. *Menâkıb-ı Hazreti Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Sipehsâlâr Tercümesi*. terc. Ahmet Avni Konuk. haz. Duygu Kara, Mine Kara. 2020.
- Tahirü'l-Mevlevî. *Mesnevî Şerhi*. I-II-IV. İstanbul: Şamil Yayınevi, t.y.
- Tanrıbuyurdu, Gülçin. "Patronun Hüsn-i Nazarından Mahrum Sürgünde Bir Şâir: Kalkandelenli Mu'îdî". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 13 (2014): 125-140.
- Taşan, Nazım. "'Sözden Artuk Nesne Yokdur Yâdigâr': Şair ve Haminin Motivasyonu". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 30 (2023): 486-498.
- Tatlısumak, Uğur. "Osmanlı Uleması ve Patronaj İlişkisi". Doktora, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- , "Türk Siyasal ve Toplumsal İlişkilerin Güç Merkezi: Patronaj ve Depatronaj Kavramları". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4, 33 (2016): 624-633.
- , "Yeni Güç Denkleminin Tarihsel Olayların ve Uluslararası İlişkilerin Analizinde Uygulanması ve Kalkınma İlişkisi". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 59 (2017): 421-437.
- Topbaş, Osman Nuri. "Bir Gören Var!". *Şebnem*, 204 (2022): 20-21.
- Topses, Mehmet Devrim. "Osmanlı Toplum Yapısında Patrimonyal Kültürün Maddi Temeli Olarak Asya Tipi Üretim Tarzı".

Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi
13, 69 (2020): 819-825.

Yazıcı, Gülgün. “Mevlânâ’nın Mesnevi’sinde Ehliyet ve Liyakat Kavramları”. *Turkish Studies* 4, 7 (2009): 928-938.

Yilter, Sait. “Mülteci Bir Tip Olarak Divan Şairi”. *International Journal of Filologia (IJOF)* 6, 9 (2023): 87-98.

İbnü'l-Arabî'de İlahî İsimlerin Derecelenmesi ve Muhyî-yi Gülşenî'nin Konuya Dair İki Risâlesi

*Ranking of Divine Names in Ibn al-Arabî and Muhyî-yi Gulshenî's Two
Treatises on the Subject*

Özkan ÖZTÜRK*

Öz

İbnü'l-Arabî, *İnşâ'u'd-Devâ'ir*, *Ankâ'u Muğrib* ve *el-Fütühât* gibi eserlerinde ilahî isimlerin birbirleri ve âlemle ilişkilerini “ilahî isimlerin diyalogu” betimlemesi ile ele alır. Mümkünler, ezelde gerçekleşen diyalogda ilahî isimlere var olma taleplerini iletirler. İlahî isimler bu talepler doğrultusunda Allah isminin huzuruna iltica ederler. Allah ismi de Zât'ın huzuruna girip onun izni ile âlemin zuhurunu gerçekleştirecek süreci başlatır. İbnü'l-Arabî bu başlık altında Zât, ulûhiyet, rubûbiyet, ilahî isimler ve mümkün varlıklar arası ilişkinin yapısını temellendirmeye çalışır. Buna göre ilahî isimler arası derecelenme, varlıktaki düzenin de kriteridir. Muhyî-yi Gülşenî'nin *Risâle fi esmâ'illâhi'l-hüsnâ* ve *İttihâd-ı esmâ' be-hüvviyet-i müsemma* adlı aynı mahiyetteki risâleleri de bu meselelere odaklanmaktadır. Muhyî, bu küçük risalelerinde İbnü'l-Arabî'nin “ilahî isimlerin ezelde gerçekleşen konuşmaları” temasını takip eder. Risalelerde ilahî isimlerin önderlerinin ortaya çıkmasını ve isimlerin âleme tezahür süreçlerini, ontolojik meseleleri izahı kolaylaştıran bir betimleme dili ile aktarır. Muhyî'nin Allah ve âlem ilişkisine vasıta olan ilahî isimleri ve birbirleriyle ilişkilerini konu edinen risalelerinde Ekberî varlık yorumunu sürdürdüğü görülür. Bu makale İbnü'l-Arabî düşüncesindeki ilahî isimlerin önderleri meselesinden hareketle Muhyî-yi Gülşenî'nin değerlendirmelerine işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Muhyî-yi Gülşenî, İbnü'l-Arabî, ilahî isimler, ilahî isimlerin önderleri, vahdet-i vücûd.

* ORCID: 0000-0001-6348-6069, Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
E-posta: oozturk@nku.edu.tr.

Geliş Tarihi: 30.09.2023

Kabul Tarihi: 10.10.2023

Yayın Tarihi: 30.11.2023

Atıf Bilgisi: Özkan Öztürk, “İbnü'l-Arabî'de İlahî İsimlerin Derecelenmesi ve Muhyî-yi Gülşenî'nin Konuya Dair İki Risâlesi”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2, 2 (2023): ss.229-250.

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

Abstract

Ibn al-‘Arabî discusses the relationship between divine names among themselves and the one with the universe by describing them as “the dialogue of divine names” in his works such as “Inshā’ al-Dawā’ir, ‘Anqā’ Mughrib and al-Futūhāt.” According to that, the contingent beings convey their requests for existence to the divine names in the dialogue that took place in eternity. The divine names come into the presence of the name of Allah in accordance with these requests. The name of Allah, in turn, enters into Divine Essence’s (*musammā*) presence and initiates the process of creation with His permission. Ibn al-‘Arabî attempts to establish the structure of the relationship between the essence (*dhāt*), divinity (*‘ulūhiyyah*), lordship (*rubūbiyyah*), divine names, and contingent beings under this heading. Accordingly, the hierarchy among the divine names is also the criterion of order in existence. Muhyî-yi Gulshenî’s treatises of the same nature called *Risāla fî asmā’ illāhi’l-husnā* and *Ittiḥād al-asmā’ ba-huwiyyah al-musammā* also focus on these issues. In these short treatises, Muhyî follows Ibn al-‘Arabî’s theme of “conversations of divine names taking place in eternity”. Muhyî describes the emergence of the leaders of the divine names and the process of manifestation of names into the universe with a descriptive language that makes it easier to explain ontological issues. It can be seen that Muhyî continued the Akbarî interpretation of existence in his treatises that focuses on the divine names and their relationships with each other, which serve as a means between Allah and the universe. This article deals with Muhyî-yi Gulshenî’s evaluations, based on the issue of the leaders of the divine names in the thought of Ibn al-‘Arabî.

Keywords: Muhyî-yi Gulshenî, Ibn al-‘Arabî, divine names, leaders of the divine names, wahdat al-wujūd.

Giriş

1. İbnü'l-Arabî'de İlâhî İsimlerin Ezelde Gerçekleşen Diyaloğu

İbnü'l-Arabî'ye göre her bir ilahî isim, hem kendine mahsus bir niteliğe hem de Tanrı'ya işaret eder. İlâhî isimler, bir yönüyle işaret ettikleri nitelik düzeyinde Tanrı'yı tanımlarken bir yönüyle de ilgili nispetle onu sınırlandırır. Her bir niteliğin işaret ettiği nispet açısından Tanrı'yı bilmek, hem onu tanımanın imkânı iken hem de Hakk'a yönelik bilgiyi kısıtlayan bir durumdur. Öte yandan Tanrı'nın zât olarak âlemden münezze ve mutlak oluşu ile Tanrı'ya işaret eden isim ve sıfatların birbirleri ve âlemlerle zorunlu ilişkilerini de uzlaştırmak gerekir. İlâhî isimlerin birbirleri ile ilişkileri nispetlerin farklı oluşu nedeni ile zıtlık ve paralellik gibi muhtelif kategorilerde gerçekleşmektedir. Bu farklılaşma ilahî isimlerin mazharları hükmünde olan mümkünleri de ayırıştırır.

Bu da âlemde başkalaşmadan, çatışmadan, ayrışmadan ve dolayısı ile de bir karmaşadan bahsetmek demektir. Bu nedenle âlemde bir düzenin olması için hangi ilahî ismin neye tecelli edeceğine dair koşulları belirleyen ilahî bir usulden bahsetmek zorunlu hale gelir.

İlahî isimlerin birbirlerine karşı sonsuz başkalık üreten durumlarını Hakk'ın birliğine ve âlemdeki nizama işaret edecek şekilde telif etmek, Ekberî düşüncenin en temel problemlerinden biridir. İbnü'l-Arabî, mümkün varlıklara tecelli eden ilahî isimlerin varlığa tezahür edişlerini değerlendirirken, ilahî isimlerin bazılarının toplayıcı ve düzen vaz' edici olduğundan hareket eder. Bu isimleri “önderlik (imâmet)” kavramı merkezli sistemleştirir. İbnü'l-Arabî, *İnşâ'u'd-Devâ'ir*, *Ankâ'u Muğrib* ve *el-Fütühât* gibi eserlerinde “ilahî isimlerin önderleri (*e'immetü'l-esmâ*)” yaklaşımı ve bu doğrultuda ürettiği “ilahî isimlerin diyaloğu” tasviri ile konuya dair

problemleri ele alır. Bu eserlerinde, mutlak varlık (Zât) ile mukayyed varlık (âlem) arası ilişkinin tabiatı, Zât'a atfedilen ilahî isimlerin mümkünlerle ilişkisi, âlemde ortaya çıkan nispetler/ilahî isimler üzerinden Tanrı'nın nasıl bilineceği, âlemde ilahî isimlerin hükümlerinin tahakkuk ettiği mahallerin ilahî isimlerin sultanı altına girmesinin nasıl gerçekleştiği, mümkünlere ilişkin ilahî isimlerin birbirine zıt nispetler oluşlarına bağlı olarak âlemin düzenini sağlamak için bütün ilahî isimleri tedbir ve tafsil edip nizamlandıran ilahî ismin ne olduğu, ilahî isimler arasındaki başkalaşma ve çokluğu birbirleri ile çatışmayacakları (*nizâ'*) şekilde düzenleyen, sınırlandıran ve ilahî isimlerin mertebelerde bir ölçüye göre (*nizâm*) tezahür etmesini sağlayan küllî tertip kriterinin ne'liği gibi soruların cevaplarını arar. İbnü'l-Arabî, bu gibi problemler etrafında Zât ile âlem arasında bir berzah niteliğinde olan ilahî isimlerin hem Zât'la hem âlemle ilişkilerini ele alır.¹

İbnü'l-Arabî, *İnşâ'u'd-Devâ'ir* adlı eserinde "Âlem ve Neş'etin Başlangıç Sebebi" başlıklı bölümde ilahî isimlerin âlemde zuhurunun, hakikatleri ve zâtı ile değil misalleri, eserleri ve hükümleri ile olduğunun bilinmesi gerektiğini ifade eder. Bu sebeple ilahî isimler, varlıktaki hükümlerin nedenleri olmak bakımından çokluk üzeredirler. Oysaki hakikatte varlık birdir. İlâhî isimlerdeki çokluğun dayandığı bazı önder isimler (*e'immetü'l-es-*

mâ) vardır. Bunlar hem âlemde zuhur eden bütün isimlerin hakikatlerini toplayıcıdır hem de her bir ismin kaynağıdır. Yedi adet olan bu ilahî isimlerin sultanı *Allah*'tır. *Allah* ismi bütün ilahî isimlerin mânâlarını toplayan ve Zât'a delil olan bir isimdir. Bu nedenledir ki *Allah* ismi de Zât gibi tenzih edilir. Âleme nispeti üzerinden değerlendirdiğimizde *Allah* ismi, tikel gerçeklerde tecelli eden müstakil hükümlerin çokluğuna işaret ederken, zâta bakan yönüyle de bütün hakikatleri toplayıcı bir "birlik" olarak ortaya çıkar. Her ilahî ismin veya hakikatin kendisine delalet eden bir yönü olduğu gibi, *Allah* ismine delalet eden bir yönü de vardır. Dolayısı ile her ilahî isim, kendisinde taşıdığı müstakil hüküm üzerinden âlemle ilişkiliyken, *Allah* ismi ise toplayıcı isimdir ve âlemde müstağnidir. Bu yönü ile de tenzih edilir. İbnü'l-Arabî, *İnşâ'u'd-Devâ'ir*'de *Allah* isminin saltanatı altındaki ilahî isimlerin imamlarından bahseder ve bunları *el-Hayy*, *el-Alîm*, *el-Mürîd*, *el-Kâ'il*, *el-Kâdir*, *el-Cevâd*, *el-Muksit* olarak zikreder. İbnü'l-Arabî, bu isimlerin tespitinin aklen ve şer'an yapıldığını vurgular. İlâhî isimlerin şeriat tarafından zikredilmesi şer'î tarafı ile ilişkili iken, aklî tarafı ise toplayıcı ve sistemleştirici nispetlerin aklen de temellendirilebileceği anlamına gelir. İlâhî isimlerin ilk (mukaddem) önderi *el-Hayy*, sonuncusu ise *el-Muksit*'tir. *el-Cevâd* ismi nimet, *el-Muksit* ismi ise gazab ve celâl hükümlerinin sultanıdır. Diğer bütün ilahî isimler, *e'immetü'l-esmâ*'nın koruyucuları/kapıcıları (*sedene*) hükmündedir. İlâhî isimlerin önderleri saltanatları altında olan isimlere yetişir (*imtidâd*), tenezzül eder (*nüzûl*) ve isimler bu cihetle âleme ulaşır (*ittisâl*) tecelli ederler.²

1 M. Mustafa Çakmaklıoğlu'nun, İbnü'l-Arabî'nin âlem ve ilahî isimler arasında gördüğü ontolojik ilişkileri benzer sorular etrafında kuşatıcı bir şekilde ele alan makalesi için bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 31, 1 (2013): 1-32. Ayrıca genel olarak Ekberîlik'te ilahî isimler teorisinin detaylı bir tahlili için bkz. Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, (İstanbul: Hayykitap, 2009); Abdurrahim Alkış, "Vahdet-i Vücûd Ariflerine Göre Eimme-i Sebâ (Ümmehât-ı Esmâ) İmmü'l-Eimme ve Cenâb-ı Hakk'ın Sayısız İsimleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9, 31 (2010): 233-259.

2 bkz. İbnü'l-Arabî, *Ankâ'u Muğrib fî Hatmi'l-Evliya ve Şemsi'l-Mağrib* (içinde *İnşâ'u'd-Devâir*, i'tena bihi Asım İbrahim el-Keyyâlî, (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 154-156; İbnü'l-Arabî, *İnşâ'u'd-Devâir*, çev. Ali Selâhaddin Yiğitoğlu, haz. Fakirullah Yıldız, Serhat Gültaş, Maruf Toprak (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 37-41. Ayrıca Kadî Burhaneddin'in Ekberî geleneği devam ettirenler

İbnü'l-Arabî, ilahî hüküm üzere âlemin meydana geliş sebebi konusunu ilahî isimlerin diyalogu üslubunda aktarır. Bu ifade üslup ve tarzını *keşf-i misâlî* olarak tanımlar. Bu yaklaşımla aktardığı diyalog ve betimlemeye göre, henüz âlem yaratılmazdan evvel göklerin ve yerlerin anahtarları (*mekâlidu 'semâvâtî ve 'l-arz*),³ kapıcı (*sedene*) hükmünde olan ilahî isimlerin elindedir fakat hiçbir bu anahtarlarla açacak bir şey bulamamışlardır. Anahtarlar ellerinde olmasına rağmen açacak bir hazine olmamasından dolayı söylenirler ve anahtarların hiçbir işe yaramadığını beyan ederler. Bu konuda ilahî isimlerin önderlerine başvurarak, ellerindeki anahtarın kendilerine verildiğini ama hangi hazineleri açacaklarının kendilerine gösterilmediğini ifade ederler. İlâhî isimler tahsis eden (*el-Muhassıs*), nimet veren (*el-Mün'im*) ve hakka göre tahakkuk eden (*el-Muksit*) önderler hükmünde olan ilahî isimlere müracaat ederek şikâyet ettikleri konudan onları haberdar ederler. İlâhî isimlerin önderleri, onların verdiği haberi doğrulayıp onlarla birlikte *Allah* ismi ile bilinen önderin (*el-imâmu 'l-ma 'rûf billâh*) ilahî huzurunda toplanırlar. *Allah* ismi onlara neden toplandıklarını sorar. Onlar da her bir anahtarı kendi kapısına koymak için âlemin zuhurunu ve varlığını talep ederler. Allah, tahsis eden (*el-Muhassıs*) önder olan *el-Mürîd* ismini çağırır. *el-Mürîd*, ismi kendisine ancak bilginin (*el-Alîm*) ilişmesi halinde bunun gerçekleşebileceğini, buna ek olarak *el-Kâ'il* ve *el-Kâdir* isimlerinin konuşma ve kudret nispetleri ile zuhur etmeleri ile âlemin varlığının tahakkuk edeceğini ifade eder. Ancak dört ismin bir arada âlemin zuhuruna vasıta olacaklarını beyan

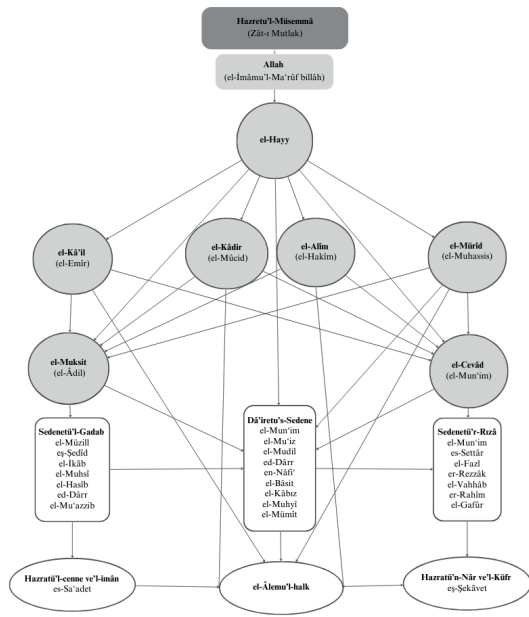
eder. Allah da *el-Kâ'il* ve *el-Kâdir* isimlerine “Kardeşlerinize yardım edin!” diye buyurur. Sonra dört isim *el-Cevâd* isminin huzuruna gelirler. O'na “Biz kâinatı yokluktan varlığa getirmeye azmettik, senin cömertlik mertebende olan ihsanlardan bize başışla ki onları meydana çıkaralım.” derler. *el-Cevâd* ismi de onlara mutlak cömertliğinden ikram eder ve âlemin zuhuru böylece gerçekleşerek her bir isim kendindeki nispet ölçüsünce *el-Muksit* ismindeki hakikat kıstaslarına göre âlemdeki mertebesine ilişir.

İbnü'l-Arabî'nin taksimine göre ilahî isimler mazharları itibarı ile celâl-cemâl ve gazab-rızâ ayrımları ile başkalaşan karşıtlıklarla âleme zuhur ederler. İlâhî isimler şekavet-saadet, cennet-cehennem ve imanküfr şeklinde farklılaşan cihetler oluştururlar. Âleme tezâhür eden her bir gerçeklik, ilahî isimlerde ortaya çıkan tenakuz ve derecelenmenin bir görünümüdür. İlâhî isimlerin önderleri olan isimlerle âlemde tezâhür eden bu nispetler arasında bağlar (*rekâ'ik*) vardır. Bu bağlar, haricî gerçekliğin temelidir. Her ilahî isim kapıcı (*sedene*) hükmünde olup, yaratılmış âlemdeki (*âlemu 'l-halk*) gerçekliklerin kilidini elinde tutar. Başka bir ifade ile söylersek âlemde varlık diye gözüken her şeyin ve bütün ilişki ağlarının zemini, ilahî isimlerin birbirleri ile zıtlık, uygunluk, paralellik, etki gibi sonsuz sayıda bağıntı ile irtibatlanıyor olmasıdır. İnsan da bu irtibatları -Allah isminin ilahî isimleri toplayıcı olması gibi- kendinde birleştiren bir varlıktır.⁴

ilahî isimlerin önderleri ve tecellileri hakkında geniş değerlendirmelerde bulunduğu eseri için bkz. Kadı Burhaneddin, *İksiru's-Seâdât fî esrâri 'l-İbâdât*, haz. Dr. Nizamettin Karataş, (İstanbul: Sivas Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü, 2018).

3 eş-Şûrâ 42/12.

4 bkz. İbnü'l-Arabî, *Ankâ'u Muğrib* (içinde *İnşâu'd-Devâir*), 156-157; İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir*, 41-42.



Tablo 1. E'immetü'l-esmâ (*İnşâ'u'd-Devâ'ir*)

İbnü'l-Arabî konuyu *Ankâ'u Muğrib* adlı eserinde “Ebedî neş’et üzerine ezeli diyalog”⁵ başlığı altında ayrıca ele alır. Buna göre ilahî isimler (*el-esmâ*), sayı, madde, zaman, ayrışma ve nispetten uzak tek bir meclis olarak isimlendirilenin huzurunda (*hazretü'l-müsemma*) toplanmışlar ve ilahî iradede kendileri için verilen hükmün gerçekleşmesi hakkında tartışmışlardır. İbnü'l-Arabî’ye göre ezelde gerçekleşen bu diyalog, ilahî isimlerin haricî, münferit ve müstakil bir varlığı olmadığı ve birbirleriyle temasları da bulunmadığı için cem mertebesinde ve ancak işaret ile yapılan bir “konuşma” olarak anlaşılmalıdır. Yani bu diyalog, misâlî bir konuşmadır. İlâhî isimlerin “*Müsemma* hazreti” önünde toplanmalarının gayesi, Hakk’ın ilminde sübut bulmuş hakikatlerin O’nun yüce zâtı kar-

şısında bulunmaları ve Zât mertebesinde kendilerinde bulunan hakikatlerin tahakkuku için haricî varlıkların yaratılmasını talep etmeleridir. İbnü'l-Arabî’ye göre ilahî isimler öncelikle, varlığın kendilerinden başka bir şeyi içerip içermediğini (*tazammun*) merak etmekte idiler. Bu sorunun cevabını yalnız gizli hakikatlerin bilgisine sahip olan *el-Alîm* ve bu hakikatlere varlık tecellisi veren *er-Rahmân* ismi bilmekteydi. İlâhî isimler de bu sebeple *el-Alîm*’i âdil bir hakîm olarak kabul edip taleplerini ona yöneltmişlerdir. *el-Alîm* ise toplayıcı isim olan (*el-ismu'l-câmi*) *er-Rahmân*’a ve o da ona tâbi isim olan (*el-ismu't-tâ'bi*) *er-Rahîm*’e ve o da peygamberini rahmet ile anan en yüce isim olan (*el-ismu'l-a'zam el-azîm*) *Allah* ismine işaret etmiştir. Yine *el-Habîr* ve *el-Aliyy* ve son peygamber ve livâu'l-hamd’ın sahibi Muhammed (sav) ismi ile ilişkili olan *el-Hamîd* isimlerine işaret etmiştir.⁶ Bu taksiminde kuşatıcı olan ilahî isimlere işaret edilmiştir. Mutlak Zât’tan sonra *er-Rahmân* ve ona tâbi olan *er-Rahîm* ismi, *Allah* isminin yanına koyularak⁷ anılır. *el-Hamîd* ismi de Muhammedî hakikatin gaye oluşuna ve varlığa önceliğine işaretle rahmet nispetiyle zikredilmiştir. Sonra *el-Alîm* ve ona yakın *el-Habîr* isimlerinden bahsedilir ki diğer ilahî isimler bu isimlerden zuhur eder.

İbnü'l-Arabî’nin ezelde gerçekleşen bir diyalog olarak aktardığına göre isimlerden biri, kendileri hakkında varlıkta bir tecelli gerçekleşmeyen şeylere (*ma'dum*) bakarak, *el-Alîm* ismine “*el-Alîm* isminde payı olmayan ve *el-Kerîm* isminde lafız olarak tahakkuk etmemiş nispetlere, kendisinin işareti ve sınırlandırması ile (*bi'l-işarâti ve't-takyîd*)

5 bkz. İbnü'l-Arabî, *Ankâ'u Muğrib*, 60-62; Gerald Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-Arabî's Book of the Fabulous Gryphon*, (Leiden: E. J. Brill, 1999), 353. Ayrıca bkz. Aladdin Bakri, “İbn al-Arabî: the Sun Never Sets=İbn Arabî... Şems lâ Tagîbu”, *Uluslararası İbnü'l Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabî*, haz. Fikret Karaman, (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 40.

6 bkz. İbnü'l-Arabî, *Ankâ'u Muğrib*, 60.

7 Süfîler, *Allah* ismindeki ulûhiyet kriteriyle *er-Rahmân* ismindeki rahmâniyeti kuşatıcılık açısından aynı mertebeler olarak görmüşler ve bu isimleri birbirinin yerine kullanmışlardır. *Rahmetim her şeyi kaplamıştır*. (el-A'râf, 7/156) âyetinde de olduğu gibi *er-Rahmân* isminin kuşatıcılığı *Allah* ismi gibi küllî kabul edilebilir.

varlık tecellisi veren ve senin de *er-Rahîm* ve *el-Hamîd* ismi ile özelleştirerek kendisine salat ettiğin ve sözünde atıfta bulunduğun ve toplanmamızın onun mertebesinde gerçekleştiği kimdir?” diye sorar. *el-Alîm* diğer isimlere, ilahî isimlerin tamamının kendisine sorulan bu şeyin tezahürü olduğunu, o mertebenin bütün her şeyi topladığını, tahsis ettiğini ve kendisinin de bildiği her şeyi o mertebeden öğrendiğini ifade eder. *el-Alîm* ismi öncelikle oluş (*kevn*), hâl (*keyfe*) ve mekân (*eyne*) gibi nispetlerin kendisiyle gerçekleştiği *ez-Zâhir* ve *el-Mennân* gibi bazı isimlere işaret eder. İlâhî isimler ise varlık hükümlerinin ne zaman ortaya çıkacağını sorarlar. *el-Alîm*, bunun haberini *el-Habîr* ve *el-Basîr* isimlerinin vereceğini, ilahî isimlerin henüz zamanda olmadığını ve oluşun ilahî iradeye göre gerçekleşeceğini, dolayısı ile varlıkları kuşatan başka bir nispeti aramanın gerekliliğini belirterek *el-Mürîd* ismine işaret ederler. İlâhî isimler, *el-Mürîd* ismine, kendi hükümlerinin ne ile sınırlandırılacağını ve oluşta tezahürlerinin ne vakit gerçekleşeceğini sorarlar. *el-Mürîd* bunun a'yân-ı sâbitedeki hükme bağlı olacağını ifade eder, *el-Alîm* ise onun “İnsân” diye isimlendirileceğini ve *er-Rahmân*'ın onu seçtiğini ve *el-Muhsîn* isminin onun varlığına bol bol ihsan ettiğini belirtir. İbnü'l-Arabî, insanın zuhuruna işaret edildiğinde *er-Rahmân*'ın sevindiğini, *el-Muhsîn*'in onu selamladığını ve ona “ne güzel kardeş ve ne güzel dost!” diye hitap ettiğini belirtir. Yine *el-Vahhâb*'ın ayağa kalkarak “Ben hesapla ve hesapsızca verenim.”, *el-Hâsib*'in “eş-Şehid isminin şهادetiyle onlar için sevdiğini sınırlandırırım ve onlara verdiğimi hesap ederim. Çünkü zabt ve kayıttan sorumlu olan benim.” dediğini vurgular. Fakat İbnü'l-Arabî ancak *el-Alîm* isminin vakitte ortaya çıkan ihsanı bilebileceğini, *el-Mürîd* ismi için onun vakitte müphem kılındığını, hem bir hükme ve hem de zıddına iradesinin

ilişebileceğini ifade eder.⁸

Ezelde gerçekleşen diyalogdan sonra ilahî isimler rabbânî belirlenimlere göre insanî kulluğun memleketine doğru dağılırlar. İlâhî Zât her bir ismin insandaki tezahür yerlerini ve yollarını ortaya çıkarır. Her bir isim de oluştaki gerçekliğe (*ayn*) ilişmek için acele eder. Sonra *el-Mürîd* ismine beklenen varlıktaki (*el-vücûdu'l-muntazar*) iradesini, *el-Kâdir* ismine icadını, *el-Hakîm* ismine hükmünü, *er-Rahmân* ismine rahmetini sorarlar. *el-Kâdir* ismi varlıkla ilişkilenenin (*taalluk*) *el-Mürîd* isminin, var etmenin (*icâd*) ise kendi hükmünde olduğunu söyler. *el-Hakîm* ismi hükümleri vermenin kendi işi olduğunu belirtir. Bunun üzerine *er-Rahmân*, “onunla (insan) belirlenmiş ilişkileri gözetmek (*sılatu'l-erhâm*) benim işimdir. Çünkü o benim çok yakınımıdır ve o benden ayrı kalmaya dayanamaz.” der. Sonra *el-Kâdir* ismi “Bütün bunlar hükmüm ve kahrım altındadır.” diye belirtir. *el-Kâhir* ismi ise *el-Kâdir* ismine şöyle der: “Olmaz! Bu, benim imtiyazımdır. Sen benim ashabım, yakınım hizmetçimsin.” *el-Alîm* ismi araya girerek: “Bu benim hükmüm altındadır ve ilmim sayesinde.” diye söyler.⁹

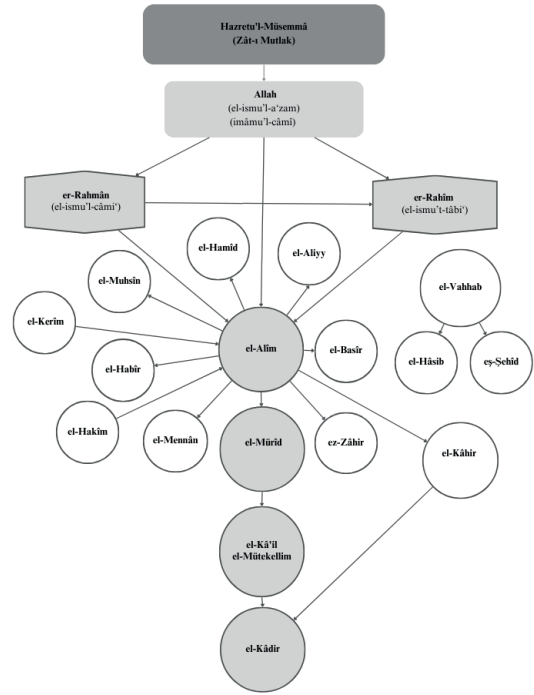
İbnü'l-Arabî ilahî isimler arasında gerçekleşen bu diyalogda, ilahî isimlerin birbirleri ile olan bağları ve birbirlerine iltica etmeleri konusunda her şeyi açıklamadığını belirtse de isimlendirilen (*müsemma*) mertebesi önünde gerçekleşen bu hadiseyi en değerli kelâm (*el-keîâmü'l-enfes*) ve en yüce ve mukaddes toplanma (*el-cem'u'l-kerîmü'l-akdes*) olarak tanımlar. Hakk'ın mertebesine kadar bütün varlığı ilahî isimler taşır ve bu isimler insanda tecelli ederler. Öte yandan İbnü'l-Arabî'ye göre bu meclisin vâki olmasıyla ilahî isimler, -özellikle de *el-Ma'bûd* ismi- varlıkta eserlerinin tecellilerine yönelik büyük bir

⁸ bkz. İbnü'l-Arabî, *Ankâ'u Muğrib*, 60-61.

⁹ bkz. age. 61.

özlem duymuşlardır. İbnü'l-Arabî aslında tek ve mutlak olan varlığın, âleme ve varlık tecellisine yönelik özlemi nedeniyle birçok nispetin ortaya çıktığını, ilahî isimlerin de bu özlemlerin Allah'a nispeti olarak tanımlanabileceğini ve Allah'ın ancak bu ilişkilerle bilindiğini ifade eder. İlâhî isimlerin kuşatıcı olanları da ezeli muhaverede adları geçen “isimlerin önderleri” sayılanlardır. Her bir ilahî ismin taksim ve cem mertebesi *Allah* ismidir. Nitekim İbnü'l-Arabî, ilahî isimlerin âlemdeki nispetleri toplama açısından en kapsamlı (*e'am*), sağlam ve büyük rükün, toplayıcı önder (*imâmu'l-câmî*) olan *Allah* isminin huzuruna sığınarak, her bir ilahî ismin kendi hakikatlerinin olmasına rağmen hakikatlerin ilmî mertebede bir bütün olması ve henüz âleme zuhur edip her bir hakikatın ayrışmaması nedeni ile kendi hakikatlerinin eserlerini bilemediklerini, ulvî ve süflî âlemin ortaya çıkması halinde kendi hakikatlerinin (*hakâ'ik*) mümkünlere işiceceğini ve orada zuhur edeceklerini, o zaman varlığı aynî bir müşahede ile mekânda görebileceklerini söyler. İlâhî isimlerin bu talebinin oluşması ezelde henüz Allah'tan başka bir şey yokken nasıl mümkün olabilir? İbnü'l-Arabî'ye göre ilahî isimler misâlî bir istidlâl ile hayal yoluyla tahakkuk edecekleri mertebeler hakkında bilgi edinmişlerdir. Ezeli diyalogun neticesinde ilahî isimlerin talepleri karşısında İsm-i A'zam olan *Allah* ismi, *Zât*'a iltica eder. Sonrasında *el-Mütekekkim* ismi, *el-Alîm*'e ve o da *er-Rahmân*'a yönelir. *el-Mürîd* ismi *el-Kâ'il*'e “Ol!” demesini ve *el-Kâdir*'e de haricî gerçeklerin yaratılmasına yönelmeyi emretmesini söyler. İrade, bilgi, konuşma ve kudret sıfatlarının âleme işmesiyle çokluğun (*kesret*) zuhuru rahmet mertebesinden gerçekleşir.¹⁰

¹⁰ bkz. İbnü'l-Arabî, *Ankâ'u Muğrib*, 61-62.



Tablo 2. E'immetü'l-esmâ (*Ankâ'u Muğrib*)

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinin altmış altıncı bölümde “Şeriatın Zâhirî ve Bâtînî Sırrının ve Onu Var Eden İlâhî İsmi Hangisi Olduğunun Bilinmesi” başlığı altında konuyu tekrar ele alır. İbnü'l-Arabî'ye göre isimler, isimlendirilenin (*müsemma*) mertebesine (*hazret*) yönelerek oradan kendi hakikat ve mânâlarına bakmışlar, eserleri ve a'yânları arasındaki fark ortaya çıksın diye müstakil nispetler olarak var olmayı ve kendilerinde taşıdıkları hükümlerin belirmesini dilemişlerdir. Bunun için de kendilerindeki mânânın zuhur edeceği gerçeklikleri ve mevcutlardaki kendilerine mahsus taalluk yerlerini görmeleri gerekmektedir. *el-Hâlîk*, *el-Alîm*, *el-Müdebber*, *el-Mufasssıl*, *el-Musavvir*, *er-Rezzâk* vb. ilahî isimler, mahlûku, müdebberi, mufasssalı, müsavveri, merzûku yani tasarruf edecekleri zuhur mahallerini göremedikleri için kendilerinde ortaya çıkacak iktidar ve otoriteyi de bilemediklerini ifade etmişlerdir. İlâhî isimler dış gerçekliklere varlık verilerek kendilerindeki hüküm ve otoritenin belirlenmesi için *el-Bârî* ismine yönelmiş

ve ondaki yaratma nispetinin gerçekleşip dış varlıkların (*a'yân*) meydana gelmesinin, kendilerindeki tesire dair hükmü ortaya çıkaran ve otoritelerini tespit edecek bir belirlenim olacağını dile getirmişlerdir. *el-Bârî* ismi yaratmanın koşulsuz olmayacağını ve kendisinin *el-Kâdir* isminin kuşatması altında olduğunu ifade eder. İlahî isimlerin bu durumu aslında yokluk ve varlık arasındaki ilişki aralığında gerçekleşir. İbnü'l-Arabî mutlak yokluk halindeki mümkünleri de misâlî olarak konuşturarak onların ilahî isimlere yönelik taleplerini zikreder. Mümkünler, yokluğun kendilerini kör ettiğini ifade ederler. Yoklukla hem kendilerindeki belirlenim hem de ilahî isimlerin otoritelerine dair aidiyetleri yok olmuştur. Mümkünler kendilerine varlık elbisesi giydirilerek dış gerçeklikte bulunmayı, ilgili ilahî ismin hükümdarlığı altında olmayı ve onu tazim etmeyi arzu etmişlerdir. İlahî isimler ve mümkünlerin taleplerinin birleşmesi neticesinde *el-Kâdir* ismine başvurulur. *el-Kâdir* ismi kendisinin *el-Mürîd* isminin kuşatması altında olduğunu, kendindeki varlık verme kudretinin irade nispetine göre gerçekleştirdiğini, *el-Mürîd* isminin yokluk cihetinden varlık cihetine yönelik bir tahsis ve tercihte bulunabileceğini, ancak bunun üzerine kendisinin (*el-Kâdir*) *el-Mütekellim* ismi ile bir araya gelerek bir şeye varlık verebileceklerini ifade eder. *el-Mürîd* ismine iltica ettiklerinde de ilmî gerçeklikte yeri olmayan bir şeye iradenin ilişemeyeceğine işaret ederek kendisinin *el-Alîm* isminin sultasını altında olduğunu ve mümkünlerin icâdı için oradan bir hüküm gelmesi gerektiğini söyleyerek isimleri ve mümkünleri *el-Alîm* ismine yönlendirir. *el-Alîm* ismi de bu hükmü verecek mertebenin toplayıcı bir mertebeye (*hazretü'l-cem'*) olan *ulûhiyet* olduğuna işaretle *Allah* isminin hükmü altında olduğuna vurgu yapar. Böylece bütün isimler *Allah* isminin huzurunda toplanarak durumu

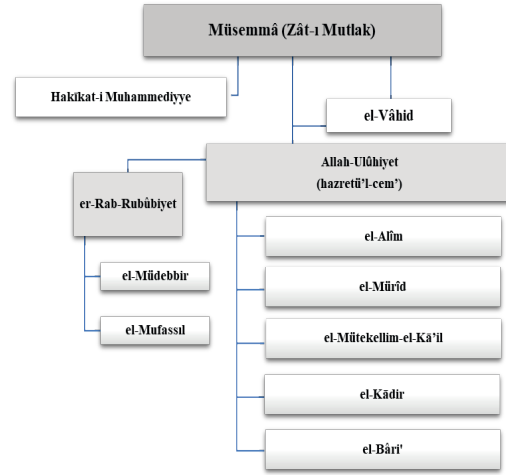
aktarırlar. *Allah* ismi onlara kendisinin bütün isimlerin hakikatlerini topladığını ve bu cihetle de *Müsemma*'ya delil olduğunu belirtir. *Müsemma* ise tenzih edilen ve kemal sıfatlara sahip olan mukaddes *Zât*'tır. *Allah* ismi kendisine delalet ettiği *müsemma*/*Zât* mertebesinin huzuruna girerek mümkünler ve ilahî isimlerin taleplerini arz eder. *Zât* ise *Allah* ismine “Çık ve her bir isme şunu söyle ki mümkünlerde hakikatlerinin gerektiği şeye taalluk etsinler ve yönelsinler. Ben *zâtım* itibarı ile *zâtım* için Bir'im (*el-Vâhid*). Mümkünler benim mertebemden varlık istedikleri gibi onların varlığını dileyen de benim mertebemdir. İlahî isimler de bana değil mertebelerine aittir. Bir tek *el-Vâhid* ismi hariçtir ki o bana aittir ve o ismin hakikatine hiçbir mertebe ve mümkün ortak olmaz.” diye buyurur. *Allah* ismi *Zât*'ın söylediklerini mümkünlere aktaracak olan *el-Mütekellim* ismi ile *Zât*'ın huzurundan çıkıp ve onun aracılığı ile mümkünlere söylenenleri iletir. *el-Alîm*, *el-Mürîd*, *el-Kâ'il*, *el-Kâdir* isimleri *Allah* isminin emrini yerine getirmek için harekete geçerler. İbnü'l-Arabî'ye göre böylece ilk mümkün, *el-Mürîd* isminin belirlenimi ve *el-Alîm* isminin hükmü ile ortaya çıkar.¹¹

İbnü'l-Arabî, mümkünlerin varlık elbisesi giyerek yokluktan varlığa geçişleri yani çokluğun ortaya çıkması sürecinde bir probleme daha işaret eder. İlahî isimler ve eserleri arasındaki ilişkiyi taksim edici ve belirleyici bir hakikatin/mertebenin olmaması halinde ilahî isimler mümkünler alanında kendi iktidarlarının ihatası nispetince zuhur edeceklerdir. Böylece ilişikleri mazharlar (*el-a'yânu ve'l-âsâr*), dayandıkları ilahî isimlerin güçleri ölçüsünce birbirine

11 bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999) I: 487; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), III: 28-30.

musallat olmaya ve birbirini kahretmeye başlayacaklardır. Bu durum âlemde bir çatışmaya (*münaza'a*) ve mümkünlerin tekrar yokluğa mahkûm olmasına neden olacaktır. Bu endişeyi dile getiren mümkünlerin her biri, *el-Âlîm* ve *el-Müdebbir* isimlerinin kendilerine aktardıkları bilgiye göre intisap ettikleri ilgili isimleri uyarılmışlardır. İsimler, *Allah* ismine başvurarak kendilerine isimler ve mümkünler arası ilişkiye dair kıstas ve sınır koyacak bir önder (*imâm*) vermesini dilerler. Bu önderin hükümdarlığında hem mümkünlerin varlığı korunmuş olacak hem de ilahî isimlerin hükümlerinin sürekliliği sağlanacaktır. Bu önderin yokluğu mümkünlerin helâkine, ilahî isimlerin de işlevsiz kalmasına (*ta'dîl*) neden olacaktır. İlahî isimler, mümkünlerin bu teklifi üzerine bu işi *el-Müdebbir* ismi halleder diye ona yönelirler. *el-Müdebbir* ismi de kendisinin buna gücünün yetmeyeceğini ve bu konuda *Allah* ismine müracaat edeceğini belirtir. Allah ismi de onu *er-Rab* ismine yönlendirmiştir. *er-Rab* ismine mümkünlerin nizaya düşmemesi ve âlemde bir nizamın olması için maslahatın gereğini yapmasını isteyince *er-Rab* ismi bir önder olarak öne çıkar ve kendisine *el-Müdebbir* ve *el-Mufassıl* isimlerini vezir olarak edinir. Bunun üzerine Allah ismi, *İşî yönetir (tedbîr)* ve *âyetlerini ayırıştırır ki, Rabbinize kavuşacağınıza kat'î olarak inanabilirsiniz!*¹² buyurarak rubûbiyyetin varlık mertebesinin taksim kriteri olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre hikmet kaynaklı yasaların (*nevâmis*) ve ilahî kaynaklı şeriatların temeli rubûbiyyet ve *er-Rab* ismidir. Çünkü varlıktaki iyi ve kötüye dair hükümler onlarla ayrışır ve rubûbiyyetin tecellisi olan akıl ile bilinir. Böylece ilahî isimlerin idrâk aynası olarak aklıyla âleme düzen koyucu varlık olarak insanın üstünlüğü ortaya çıkar. Bütün beşerî organizasyonların temelinde rubûbiyyet te-

cellisi olan akıl vardır.¹³



Tablo 3. E'immetü'l-esmâ (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*)

İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât'ta* ilahî isimlerin önderleri (*e'immetu'l-esmâ*) yerine ilahî isimlerin anaları (*ümmühâtu'l-esmâ*) ifadesini de kullanır. Buradaki yaklaşımında önderlikteki tabîî oluş kriterini değil, asıl-fer ilişkisini esas alır. İlahî isimler arası ilişkiyi, asıl-fer oluşta, tezahürde anne ve kız ilişkisi gibi değerlendirmiştir. Anneden kıza, kızıdan anneye geçiş ve dönüşün doğasını bilmek, ilahî isimler arasındaki ilişkiyi kavramayı kolaylaştırır. Yine isimlerin rableri (*erbâbu'l-esmâ*) tanımlaması ile de konuyu betimler. Burada da düzenlemek ve terbiye etmek kriteri açısından ilahî isimleri derecelendirir. Bu isimler diğer isimlerin sebebi ve koruyucusu (*sedene*) olan *el-Hayy*, *el-Âlim*, *el-Mürîd*, *el-Kâ'il*, *el-Kâdir*, *el-Cevâd* ve *el-Muksit* isimleridir. *el-Hayy* ismi anlamayı, *el-Âlim* ismi varlığı hükümlendirmeyi ve varlıktan önceki takdiri, *el-Mürîd* ismi tahsisi, *el-Kâdir* ismi yok oluşu (*adem*), *el-Kâ'il* ismi kıdemi, *el-Cevâd* ismi var olmayı (*icâd*), *el-Muksit* mertebeleri sabit kılar. Bu taksimde İbnü'l-Arabî, ilk olarak zikrettiği *el-Hayy* ismini rablerin ve merbûbların rab-

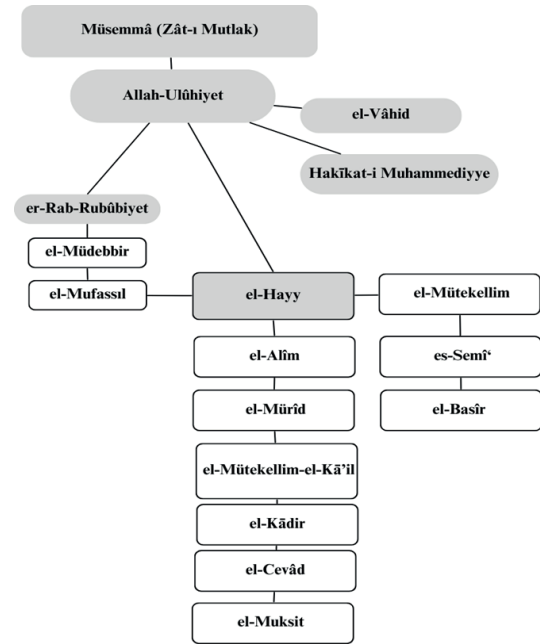
12 er-Ra'd 13/2.

13 bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 487-488; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (çev.), III: 30-32.

bi (*rabbu'l-erbâb ve 'l-merbûbîn*) ve isimlerin imamı olarak tanımlar. Yedinci isim olan *el-Muksit* ise mertebelerin rabbidir. Diğer ilahî isimler bunların altında tahakkuk ve ilahî isimlerin ve mümkünlerin âlemin varlığı için iltica yerleri ilahî isimlerin analarıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre ilahî isimlerin analarına dair derecelendirme, âlemin varlığı ile ilişkili olma kriterine göre yapılmıştır. İbnü'l-Arabî, âlemle ilişkisi olmaması açısından da bir derecelendirme yapar. Buna göre ilahî isimler sıralaması *el-Hayy*, *el-Mütekellim*, *es-Semî* ve *el-Basîr* şeklindedir. Çünkü Allah âlemden müstağni olarak kendi kelâmını iştirip kendi zâtını görüp kendinde konuşur. İbnü'l-Arabî'ye göre ilahî isimlerin varlık taleplerini *el-Melik* isminin isteğiyle ilk dile getiren *el-Müdebbir* ve *el-Mufasssıl* isimleridir. Bu iki isim varlıktan önce ve yokluğun veya bilgisizliğin olmadığı bir şekilde Zât'ın kendinde bulunan hakikate yönelerek, hakikatleri tedbir ve tafsil ederek bilen nefsinde suretleri (*a'yân-ı sâbite*) meydana getirmişlerdir. Böylece Allah'ın, bilgisinin varlığını kendisinden alındığı surete ilişmesi gerçekleşmiştir. Suretler ortaya çıkınca da her bir isim, âlemde kendilerine uygun hakikatleri görmüş, kendi hakikatlerine âşık olmuş ve mazharlarını talep etmişlerdir. Bu doğrultuda bütün ilahî isimler, isimlerin önderlerine, isimlerin önderleri Allah ismine, o da Mutlak Zât'a yönelerek var olmayı dilemişlerdir. Zât ise âlemden münezze olarak önder isimlere hakikatlere tecelli etmelerini söyleyerek âlemin ortaya çıkmasını emretmiş ve bütün isimler sevinç ve neşeyle mümkünlere yönelmişlerdir.¹⁴

İbnü'l-Arabî, ilahî isimlerle ilgili değerlendirmelerinde varlıktaki kategorik yapıyı deşifre etmeye çalışır. Bu yapının özneleri, Mutlak Zât'a işaret eden nitelikler ve

nispetler hükmünde olan ilahî isimlerdir. Bu isimlerin birbirleri ile ilişkilerini (nikâh) bilmek, varlık ve oluş müessesesini de kavramak demektir. Bu keşif, şer'î olarak ilahî hükümleri (*tedbîrâtü 'l-ilâhiyye*) bilme-yi sağlarken aklî olarak da (*siyâsetü 'l-hikemiyye*) hayatın bütün süreçlerini ilahî isimlerdeki yapıya göre derecelendirme ve ölçülendirmeyi sağlar. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'de varlığı senkron hale getirerek âlemin nizamı gerçekleştirecek anahtar ilahî isimler bilgisi olarak öne çıkar.



Tablo 4. Ümmühâtü'l-esmâ (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*)

2. Muhyî-yi Gülşenî'nin Fikrinin ve Maneviyatının Odağı: İlahî İsimler

Muhyî-yi Gülşenî'nin düşünce dünyasının en temel yaklaşımı Tanrı, insan ve âlem arasındaki ilişkileri İbnü'l-Arabî düşüncesi ve Ekberî geleneği takip ederek vahdet-i vücûd düşüncesi içinden açıklamaktır. Muhyî'nin değişmeyen ilgisi İbnü'l-Arabî'nin ürettiği problematiği yine aynı yorum çerçevesinin referansları ile ele almak olmuştur. Eserlerinde sıklıkla ilahî isimlerin zuhuru,

¹⁴ bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 155-157; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (çev.), I: 278-282.

birbirleri ve âlemle ilişkileri, varlık mertebeleri (*merâtibu'l-vücûd*), Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin nefis mertebeleri düzleminde nasıl tezahür ettiği gibi konuları inceler. İrfânî ve mânevî bütün üretimi bu meseleler etrafında döner. Eserlerinde rüyalarından ve seyr u sülûk sürecine kadar aktardığı bütün haberlerin hedefini, Gülşenî ve Ahrârî ricâline dair yazdıkları menâkıbnâme metinlerinin gayesini Ekberî irfân arayışı olarak görmek mümkündür. Merkezinde İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd ve ilahî isimler olan bu fikrî bütünlüğün diğer parçaları nübüvvet-velâyet, ricâlu'l-gayb ve aşk gibi konulardır. İcad ettiği yapay dil bile irfânî bir tecrübenin sonucu olarak eşyâ-isim ilişkisinin yeniden inşa edildiği bir çabanın sonucudur. Muhyî'nin, tabaka tabaka mertebeler, iç içe geçen âlemler ve varlık düzeylerinden ibaret olan evrendeki çoklukta tek bir hakikat zuhur eder; o da Hakk'ın varlığıdır. Muhyî hem sûfî hem de bir âlim kimliği ile varlık düzeylerindeki bu aynı tahakkuku, zihnî gayretiyle ilmî, eser telifi ile de lafzî alana taşımaya gayret etmiştir. Muhyî'nin göze çarpan en belirgin özelliği, ilahî isimler ve tecellilerine yönelik merkezi yaklaşımıdır. Tasavvufa dair metinlerinden yapay bir dil üretme amaçlı *Bâleybelen* literatürüne kadar bütün eserlerinde bunu görmek mümkündür. Her eserine ebced değeri üzerinden ad koyması, varlıktaki zamansal nispeti ismî tahakkukla birleştirmesi, varlığı ilahî isimlerle ilişkilendirme konusundaki aynı tutumun bir göstergesi olarak okunabilir.

Muhyî-yi Gülşenî'nin ufku İbnü'l-Arabî ve Ekberî irfanın meseleleri ile doludur. İbnü'l-Arabî'ye olan ilgisi çok küçük yaşta başlamış, hayatı boyunca hem düşünce hem de mânevî dünyasında onu takip etmiştir. Sıklıkla *el-Fütûhât* ve *Fusûs* başta olmak üzere eserlerini mütâlaa etmiş, okutmuş ve Şeyh'in eserleri ömrü boyunca Muhyî'nin varlığının mânevî odağı olmuştur. Edirne'de daha erken gençlik dönemlerinde Çivizâde ile

karşılaştıklarında yanında Dâvûd-ı Kayserî ve Kâşânî'nin *Fusûs* şerhleri bulunmaktadır.¹⁵ İleriki hayatında da *Fusûsu'l-Hikem* sayesinde, riyâzetle ulaştığından daha fazla mertebe kat edip fayda elde ettiğini ifade eder.¹⁶ Her vesile ile İbnü'l-Arabî'nin yanında konumlanan tavrı ile öne çıkar.¹⁷ Muhyî'nin Ekberî ilgisinin merkezinde özellikle *merâtibu'l-vücûd* ve *ilahî isimler* meseleleri vardır. Allah ve âlem münasebeti konusunu ve bunun vasıtası olan ilahî isimler meselesini bir tefekkür çerçevesi olarak eserlerinin ana teması olarak görmek mümkündür. Tasavvufî hayatında ve seyr u sülûk tecrübesinin merkezinde ekseriyetle bu meseleler vardır. İlâhî isimler ve mazharlarına yönelik anlama çabasının kendisini bazen günlerce meşgul ettiğini belirtir. Bir seferinde *es-Samed* isminin inceliklerini günlerce düşündüğünü ve daha sonra bu mânâyı şeyhi Ahmed Hayâlî'den işiterek gönlünün safa bulduğunu ifade eder.¹⁸ Bazen de bir ilahî isimden hangi usûl ve yöntem ile istifade edileceğine dair değerlendirmeler yapar.¹⁹ Yine *Ahmed* (ebcedi 53) ismi ile *cin* (cin lafzının ebcedi 53) müptelasından halas olduğunu, bu esnada 12 ismin seyrini icmalen keşfettiğini, *el-Mücîd* isminin mârifetine erdiğini, *Hamîdlik* makamının kendisine açıldığını ifade eder.²⁰ Halvetî yolunda ilahî isimler ve seyr u sülûk aşamaları arasındaki ilişkiyi açıklar.²¹ Hatta seyr u sülûku boyunca

15 bkz. Muhyî-i Gülşenî, *Reşehât-ı Muhyî: Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât Tercümesi*, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 293.

16 bkz. Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî*, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 101-103, 167-168, 189-190, 272; Muhyî-i Gülşenî, *Reşehât-ı Muhyî*, 201, 343.

17 bkz. Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhim-i Gülşenî*, 167, 189, 301, 359, 368.

18 bkz. Muhyî-i Gülşenî, *Reşehât-ı Muhyî*, 116.

19 bkz. age. 144-147.

20 bkz. age. 177.

21 bkz. age. 192-193.

ca her ilahî isme intikalde bir gence (civan) yönelik şekli bir muhabbetin kalbine yerleştiğini söyler.²² Bazen de yolda karşılaştığı bazı hayvan ve nesnelerde ilahî isimlerin nurlarını görmesi nedeniyle eğilip Allah'a secde ettiğini, zaman zaman nesnelerin tesbihâtını işittiğini, mânevî yoğunlaşması neticesinde ilahî isimlere dair tecrübesi nedeniyle bütün nesnelerden istimdat edecek duruma geldiğini ifade eder.²³ Bir zikir esnasında düyek usûlündeki beş vuruşta (bir, iki, bir, bir) hazarât-ı hamse merâtibini tecrübe ettiğini, bu tavırda birden ikinin zuhûr edip neticede yine bire döndüğünü belirtir.²⁴

Muhyî, *Bâleybelen* adlı yapay dile dair üretimini de ilahî isimlerin mânâ düzeylerini ve varlığın birliğini yansıtan bir düzlem olarak görür. Bu lisanı telif etmesinin nedenini yeni bir dil ile Hakk'ın isimlerinin zikredilmesi (*zîkr-i esmâ'-yü Hüddâ*), özel tertiplerle tevhid edilmesi ve yüceltilmesidir. Nitekim dil, ilahî isimlerin yansıdığı bir varlık alanıdır. İnsanın sosyal ve medenî bir tabiatla yaratılmasının neticesi olarak birlikte yaşama ve kemale ulaşmak için yardımlaşmaya ihtiyacı vardır. Bunun için lafız ve sesler ile mânâyı birbirine intikal ettirmeyi sağlayan dilsel varlık alanının imkânını Cenâb-ı Hakk, Hz. Âdem'e (sa) ihsan etmiştir. Dil aracılığıyla isimlendirilene (*Müsemma*) ulaşmak mümkün olmuştur. Hz. Âdem'e (sa) Allah tarafından dilsel varlık alanına dair iktidar verildiği gibi, sâir peygamberler ve veliler de dilsel alanda ilahî bilgiye mutabık yeni kelimeler vaz' etmişlerdir. Nitekim *Bâleybelen* de Muhyî'ye ilham ile keşfen vaz' edilmiştir.²⁵ Bu dilde de Hakk'ı vafeden isimler vardır ve bunların zikredilmesi neticesinde âlemde

bazı tesirler ortaya çıkar.²⁶

Muhyî'ye göre ilahî isimlerin saltanat ve devletleri vardır. Bir ilahî isim kendi saltanatını bir varlık mertebesine açar ve zamansal bir nicelikte orada hâkim olur. Bu ismin saltanatına bir başka ilahî isim son verebilir. Bütün ilahî isimler varlıklarda hükümlerini icra ederler. Ancak bütün ilahî isimlerin bilinmesi ile isimlendirilene dair bilgiye ulaşılabilir. Çünkü ilahî isimler Hakk'ın birliğinin bir yansıması olduğu gibi aynı zamanda Hakk'ın isimleri sonsuzdur. İnsan (âdem), Hakk'ın kendi isim ve sıfatlarını seyrettiği bir ayna hükmündedir. İnsan da kendisinde zuhur eden Hakk'ın sıfatlarına bakarak varlığı vahdet düzleminde kavrayabilir. Nitekim melekler, insanda zuhur eden Hakk'ın isimlerine secde ettikleri için insanın her bir uzvuna hizmet etmektedirler.²⁷ Öte yandan Muhyî'ye göre ilahî isimlerin kendileri arasında derecelenme vardır. Bu nedenle ilahî isimlerin mazharları arasında da derecelenme olur. Âlemdeki nizam, bu derecelenmenin bir görünümüdür. İlâhî isimler peygamberler ve velilerde de tecelli ettiği için onlar arasında da üstünlük vardır. Hz. Peygamber (sav) bütün ilahî isimlerin mazhar-ı tamm'ıdır. Velilerin her biri bir ilahî ismin mazharıdır ve kendilerinde tahakkuk eden ilahî isme göre sâlikleri irşad ve terbiye ederler. Bu mânâda veliler, peygamberlerin tavrı (*ala kalbi İbrâhîm, ala kalbi Süleymân*, vb.) üzeredirler. Her peygamber de ilgili ilahî isimlerin mazharıdır.²⁸ Muhyî'nin algıladığı varlık evreni ilahî isimlerle ve bu isimlerin birbirleri ile oluşturduğu itibarî bağlar ve zincirlerle doludur. Bu bağları kavramak Hakk'ı âfâkî ve enfüsî âlemde birlemenin, âlemde gerçekleşen ilişkilerin kategorik doğasını keşfetmenin şartıdır. Çünkü ilahî isimler, evrende gerçek-

22 bkz. age. 257.

23 age. 243, 278; Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*, 78.

24 bkz. Muhyî-i Gülşenî, *Reşehât-ı Muhyî*, 280.

25 bkz. Muhyî-i Gülşenî, *Bâleybelen*, haz. Mustafa Koç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 128-131.

26 bkz. age. 61, 409-410.

27 bkz. Muhyî-i Gülşenî, *Reşehât-ı Muhyî*, 72.

28 bkz. age. 111-112.

leşen her ilişkide Hakk'ın mutlak varlığının vasıtasıdır.

3. Muhyî-yi Gülşenî'nin İlâhî İsimlerin Diyaloguna Dair İki Risâlesi

Muhyî-yi Gülşenî, Mısır'da Dârü'l-Kütübî'l-Kavmiyyeti'l-Hıdiviyye 7128'de kayıtlı *Mecmû'a-yı Muhyî-yi Gülşenî* içinde bulunan *İttihâd-ı esmâ' be-hüvviyet-i müsemmâ*²⁹ ve *Risâle fî esmâ' illahî'l-hüsnâ*³⁰ adlı risâlelerine “Dervîş Muhyî böyle der ki” diye başlar. Fakat nerede ise kelimesi kelimesine aynı olup, çok ufak farklarla birbirinden ayrılan bu iki risâlede, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât* adlı eserinde geçen ulûhiyet yorumuna, ilahî isimler arası derecelenmeye ve rubûbiyyet tecellisinin âlemin nizamının ana kriteri olduğu konularına yer verir. Risâleler *el-Fütûhât* taki değerlendirmelerin ufak farklarla Türkçeye aktarılması olarak da görülebilir. Yokluk âleminde mümkünlerin hakikatleri ve ilahî isimler arasında gerçekleşen mânevî diyalogu konu edinir.³¹ Ezelde gerçekleşen bu konuşmada, mümkünlerin varlık talep etmelerine, yokluğun doğasına, Hakk'ın sonsuz sayıdaki niteliklerinin mümkünlere tecelli etmelerine, bu tecelliyi gerçekleştiren önder isimlere (*e'immetü'l-esmâ'*), bu isimler arasındaki hiyerarşiye, taşıdıkları nispetlerin birbirleri için kısıtlayıcı oluşu nedeni ile ilahî isimleri kendinde toplayan (*ulûhiyet*) ve tertip eden (*rubûbiyet*) ölçütünün ne olduğuna dair konular ele alınır.

Muhyî-yi Gülşenî, risâlelerine ilk illet olarak

tanımladığı hakikat-i Muhammediyye'nin nurunun varlığın önce ve sonrasına parıltılarını yaydığını ve Hakk'ın varlığa teveccühünün Muhammedî hakikate doğru bir yönelişten ibaret olduğunu vurgulayarak başlar. Bütün tecellilerin zuhurunun nedeni mebd'e-i evvel olan hakikat-i Muhammediyye'dir. Muhyî, mümkünlerin (*eşyâ'*) var olmak için hakikat-i Muhammediyye'nin zuhurunu ilahî isimlerden talep ettiklerini belirtir. Fakat bu talep ezelde gerçekleştiği için henüz var olmamış olan mümkünlerin bu taleplerinin hakikat-i Muhammediyye'nin varlığının sebebi olduğu düşünülebilir ki Muhyî'ye göre bu doğru bir değerlendirme olmaz. Çünkü bu durumda hakikat-i Muhammediyye hem illet hem mâlûl olmuş olur ki bu da kısır bir döngüdür. Muhyî, ezelde hakikatleri ile sabit olan ve henüz yaratılmamış olan mümkünlere bir varlık atfetmez ve ezeldeki durumu “bî-bedelden bedel” şeklinde tanımlayarak, bahsi geçen talepteki öznelere misâlî olarak anlaşılması gerektiğinin altını çizer. Bu nedenle de mümkünlerin hakikat-i Muhammediyye'nin varlığını talep etmeleri, mümkünlerin hakikat-i Muhammediyye'nin illeti olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü mümkünlerin zaten ezeli ve müstakil varlıkları yoktur ve hakikat-i Muhammediyye'nin varlığı da mümkünlere bağlı değildir. Hakikat-i Muhammediyye, gaye sebep (*gâ'î illet*) olduğu için bütün varlığa zaten tekaddüm etmiştir. Dolayısı ile Muhyî'nin bahsettiği ezelde gerçekleşen talep, mümkünlerin aslında hakikat-i Muhammediyye'de icmâlî olarak bulunan gerçekliklerin zuhur yerleri olduğunu vurgulamak içindir. Bu mânâya işaretle mümkünlerden ancak itibarî olarak bahsedilebilir.³²

29 Muhyî-yi Gülşenî, *Mecmû'a-yı Muhyî-yi Gülşenî*, (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Kavmiyyeti'l-Hıdiviyye, 7128), 352a-353b.

30 a.g.e., 457a-458b.

31 bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 486-490; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (çev.), III: 27-35. İbnü'l-Arabî bu bahisleri ayrıca *İnşâ'u'd-Devâ'ir* ve *Ankâ'u Muğrib* adlı eserlerinde de farklılaşan mütâlaalarla ayrıca ele almıştır. bkz. İbnü'l-Arabî, *Ankâ'u Muğrib* (içinde *İnşâ'u'd-Devâ'ir*), 154-156; İbnü'l-Arabî, *Ankâ'u Muğrib*, 60-62.

32 bkz. Muhyî-yi Gülşenî, *Mecmû'a-yı Muhyî-yi Gülşenî*, 352a-352b, 457a. Muhyî'nin risâlelerinin girişinde değindiği hakikat-i Muhammediyye bahsine dair bu değerlendirmeleri konunun kaynağı olan *el-Fütûhât*'taki bölümde bulunmamaktadır.

Muhyî, kendilerinden ilk illetin talep edildiği ilahî isimlerin tabiatlarına dair yorumlarda da bulunur. Buna göre ilahî isimler delaletleri (*medlûl*) itibarı ile aslında tek bir şeyden (*şey'-i vâhid*) ibarettirler. *el-Mu'iz* ismi de *el-Muzill* ismi de *Allah*'a delalet eder. Allah ismi ilahî isimleri ve nispetleri birleştirir.³³ Muhyî, Allah isminde ilahî isimler arasında bir farklılaşma (*temâyüz*) olmaması gibi ezelde mümkünlerin mahiyetlerinin Hakk'ın ilmindeki karşılığı olan a'yân-ı sabitenin de tek bir şey olduğunu (*hakikat-i Muhammediyye*) söyler. Çokluktan ancak mazharların, eşyanın veya ta'ayyünlerin çokluğu sebebi ile bahsedilebilir. Ezelde gerçekleşen bu diyalogda ilahî isimlerde, mahiyetler ve sabit gerçekliklerde farklılaşma ve çokluğun olmaması, henüz zatlarında zuhurun olmaması ve mutlak varlık galebesinin kendilerini istilası sebebiyledir.³⁴ Dolayısı ile Muhyî'ye göre ezelde gerçekleşen talepten bahsetmek, mümkünlerin ilahî isimlerle ve ilahî isimlerin birbirleri ile konuşmalarından söz etmek ezelde çokluğun gerçekleştiğini kastetmek olarak anlaşılmamalıdır. Mümkünler ve niteliklere talep ve konuşma gibi işlevler yüklenilmesi şeklinde bir anlatımın tercih edilmesi, Hakk'ın ezeldaki birliğine hâlel getirmeyecek misâlî kabullerle mutlak varlığın âleme tahakkukunu anlaşılır kılmak içindir.

Muhyî, âlemin var olmasından önceki süreci

33 Zaten risâlesinin başlığını *İttihâd-ı esmâ' be-hüvviyet-i müsemma'* olarak belirlemesinden de anlaşılacağı gibi Muhyî, âlemin neşet etmesinden önce ezelde gerçekleşen ilahî isimler arası durumu *el-Fütûhât*'taki gibi "konuşma" şeklinden ziyade ilahî isimleri "birleşme (ittihâd)" temasında değerlendirmeyi tercih etmiştir. İlahî isimler *Allah* isminde toplanıp, *Müsemma'*'dan mümkünleri talep etmektedirler. Bu doğrultuda sûfilerin nisbet, sıfat ve isim gibi ıstılahları "itibârî" olarak kullandıklarını dikkatten kaçırmamak gerekir. Bahsi geçen özne ve durumlar, hariçte var olmamakla birlikte akledilir şeyler olarak anlaşılmalıdır.

34 Muhyî-yi Gülşenî, *Mecmû'a-yı Muhyî-yi Gülşenî*, 352a-352b.; 457a.

betimlemek için ezeldaki diyalog bahsine giriş yapar. İlahî isimlerin (*esmâ'*), *Müsemma'*'nın huzurunda toplandıklarını, kendi hakikat ve mânâlarına baktıklarını ve burada takdir edilen hükümlerin a'yânlarda temayüz ederek zuhur etmesini *Müsemma'*'dan talep ettiklerini belirtir. Çünkü ilahî isimler, hakikatlerine yönelik taleplerinin ilahî ilimde sübut bulduğunu bilmektedirler. Nitekim ilahî isimler, eserleri ile *el-Bâri*'ye müracaat edip ondan yaratılmayı talep etmişlerdir. Fakat var etmeye dair hüküm doğrudan *el-Bâri*' isminin mutlak saltanatı altında değildir. Yaratılmanın gerçekleşmesi için başka belirlenim veya nispetlerin önceliği gereklidir. Bu nedenle *el-Bâri*' ismi onları *el-Kâdir* ismine havale eder. Mümkünler, *el-Kâdir* isminden zelil ve fakir bir halde yokluğun kendilerini kör ettiğini, ilahî isimlerin kendilerine zuhuru ile ortaya çıkacak marifetten mahrum kaldıklarını belirtip haricî varlığa (*a'yân*) çıkmayı ve vücûd elbisesi giyerek istidatlarına göre var olmayı dilerler. Bunun gerçekleşmesinin ancak ilahî isimlerin saltanatlarının ve devletlerinin ortaya çıkması ve kuvveden fiile geçmeleri ile olacağını vurgularlar. İlahî isimler, ilim mertebesinde henüz farklılaşmanın olmadığı (*bî-temâyüz*) bir hal üzere tek dil ve tek cihet iken, mümkünlerin istidat lisanı ile ilahî isimlerden talep ettikleri şeyi öğrenince, mümkünlerin istediklerini gerçekleştirmenin maslahat gereği olduğunda ittifak ederler. Bunun üzerine *el-Kâdir* ismi ilahî isimlerin birliğinden temayüz ederek *el-Mürîd* ismine her bir gerçekliğin istidadını arz eder ve *el-Bâri*' isminin emri ile mümkünlerin yaratılmalarını talep eder. *el-Mürîd* ismi ise ilim âlemine girerek kendisinden irade edilen şeyi *el-Alîm* ismine iletir. *el-Alîm* ismi *el-Mürîd* isminin muradına göre istidatları gereği varlık bulacaklarını mümkünlere beyan eder. Bu diyalog sonrasında bütün ilahî isimler, mümkünlerin zuhuru için *Allah* isminin huzuruna vararak mümkün-

lerin taleplerini iletirler. Buradaki toplanma Hakk'ın çokluğunu gerektirmez. Muhyî, ilahî isimlerin aynadaki suret gibi Zât'ın ne aynı ne de gayrı olduğunu belirtir. *Allah* isminde toplanmak ulûhiyetin bütün isimleri toplayıcı hakikat olduğuna işaret eder. *Allah* ismi, ilahî isimlere tek tek her bir ismin hakikatinin kendinde bulunduğunu ve kendisinin de mukaddes Zât'a (*Müsemma*) delil olduğunu ifade eder. *Allah* ismi, mümkünlerin ilahî isimlerden, ilahî isimlerin de kendisinden talep ettiklerini huzuruna girerek Zât'a arz eder. Zât ise *Allah* isminden, mümkünlerin istidat ve hakikatlerine göre zuhur etmeleri için ilahî isimlerle tecelli etmesini buyurur. Her bir mümkünün istidadınca bir mertebeye tayin edilmesini emreder. Zât ise bir ve mutlak olduğunu vurgulayarak kendisini âlemden tenzih eder. *Allah* ismi Zât'ın huzurundan çıkar ve *el-Mütekellim* ismi ile Zât'ın tenzih ve takdisini mümkünlere ilettikten sonra *el-Kâdir* isminin *el-Mürîd* isminden onun da *el-Âlîm* isminden dilemesi ile "ilk mümkün" zuhura gelir. Sonrasında ise bütün mümkünler mertebelerine göre varlık bulurlar.³⁵

Muhyî, mümkünlerin varlık elbisesi giyerek yokluktan³⁶ varlığa geçişleri yani çokluğun

ortaya çıkması sürecinde bir probleme daha işaret eder. İlâhî isimler ve eserleri arasındaki ilişkiyi taksim edici ve belirleyici bir hakikatin/mertebenin olmaması halinde ilahî isimler mümkünler alanında kendi iktidarlarının ihatası nispetince zuhur edeceklerdir. Böylece ilişkileri mazharlar dayandıkları ilahî isimlerin güçleri ölçüsünce birbirine musallat olmaya ve birbirlerine boyun eğdirmeye (*kahr*) başlayacaklardır. Ya da aynı mümkünü farklı ve müteakıl nispetler ilişmeye çalışacaklardır. Bu durum âlemde bir çatışmaya (*münâza'a*) neden olacak ve böylece mümkünler tekrar yokluğa mahkûm olacaklardır. Mümkünler, aralarındaki bu çatışmanın (*niza'*) ortadan kalkıp nizamın gelmesi ve yokluğa tekrar mahkûm olmamak için yalvarma ile yine konuyu ilahî isimlerin huzuruna arz ederler. Varlıklarını yokluğa karşı koruyan, *Müsemma*dan kendilerine ulaşan varlık tecellisini sürekli muhafaza eden, mümkünler arası ilişkiye dair bir sınır koyan ve aralarında ölçülü hüküm veren bir önderin (*imâm-ı hakîm*) ortaya çıkıp belirmesini isterler. Bu önderin hükümdarlığında hem mümkünlerin varlığı korunmuş olacak hem de bu kıstasla ilahî isimlerin hükümlerinin sürekliliği sağlanacaktır. Bu önderin yokluğu ise mümkünlerin helâkine ve ilahî isimlerin de işlevsiz kalmasına neden olacaktır. *el-Müdebbir* ismi bu durumu *er-Rab* ismine arz eder. Çünkü ilahî isimler ve mümkünler arasındaki ilişkiyi tertip edip ölçülendiren rubûbiyet hakikatidir. *er-Rab* ismi mümkünlerin nizaya düşmemesi ve âlemde bir nizamın olması için bir önder olarak öne çıkar ve kendisine *el-Müdebbir* ve *el-Mufassıl* isimlerini vezir olarak edinir. Bunun üzerine Allah ismi *İşî yönetir (tedbîr) ve ayetlerini ayırıştırır ki, Rabbinize kavuşacağınıza kat'î olarak inanasınız!*³⁷ buyurarak rubûbiyyetin varlık mertebesinin taksim kriteri olduğunu

ederler.

37 er-Ra'd 13/2.

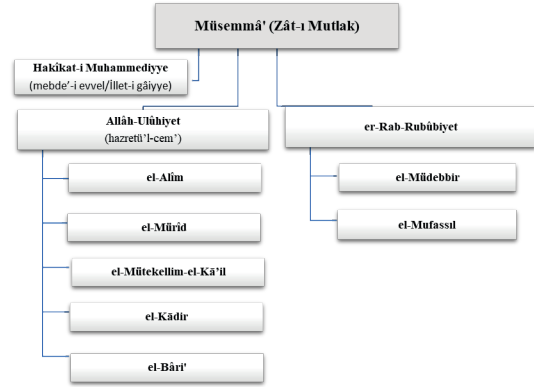
35 bkz. Muhyî-yi Gülşenî, *Mecmû'a-yı Muhyî-yi Gülşenî*, 352a-353a, 457a-457b.

36 Muhyî'nin zikrettiği yokluğu (*adem*) mutlak bir yokluk değil izafî bir yokluk olarak değerlendirmek gerekir. Zaten vahdet-i vücûd düşüncesi açısından mutlak yokluktan bahsedilemez. Yokluk varlığın zıttı değildir. Yokluk varlığın kendisini izhar ettiği imkân olarak anlaşılmalıdır. Nitekim haricî âlemde müstakil bir varlığa sahip olmayan a'yân-ı sâbite-nin durumu vücûd üzere olmasa da sübût üzeredir. Muhyî'nin varlıkların hakikatlerini şahsileştirip konuşturması sâbit gerçeklikler oluşlarına binaendir. Nitekim sabit gerçeklikler, ilahî isimlerin ve onların âlemdeki suretleri olan eşyanın Hakk'ın ezeli bilgisindeki özleridir. Mümkünlerin varlık talebine yönelik ilahî isimler ile ezeldaki diyalogu bu anlamda sübûtilikle ilişkilidir. İlâhî isimler, mümkünler ve a'yân-ı sâbite zatları itibarı ile ezeli olmasalar da Hakk'ın bilgisindeki sabitlikleri bakımından ezellikle ilişkilidirler. Hakk'ın varlık tecellisini kabul edici yönüyle edilgen, varlığın hakikatleri olmaları hasebiyle de eşya açısından aktif bir gerçekliği ifade

ifade eder.³⁸

Muhyî'ye göre Tanrı ve âlem arasındaki münasebette ilahî isim ve sıfatların merkezî bir rolü vardır. Bu nedenle Tanrı'nın mutlaklığı ve ezeliği ile âlemin izafî ve hâdis oluşu arası ilişkiyi sistemleştirmek için ilahî isimlerin köprü rolünün anlaşılması gerekir. İlâhî isimler bir yönü ile gizli bir hazine (*kenz-i mahfî*) olan Zât'a ve zâtî bilgiye (*a'yân-ı sâbite*) delalet ederken bir yönü ile de kendilerinde bulunan hususî nispete ve o nispetin mümkünlerdeki zuhuru işaret ederler. Buna karşın ilahî isimlerin Zât'ın dışında bir varlıkları yoktur ve ondan ayrı düşünülemezler. İlâhî isimler ancak Zât'a işaret eden nispet ve izafetler olarak anlaşılabilirler. Nispet ve isimler hariçte varlığı olmayan ancak akledilir şeylerdir. Nispetler akılda Zât'ın aynı, hariçte ise gayrıdır. Varlıkta ise Hak'tan başka bir şey yoktur. İlâhî isimler kendi hakikatlerinden hareketle ve belli bir sınıra göre âleme zuhur ederler. Âlemdeki her bir varlığın hakikati ilahî isimlere dayanır. O varlıkla ilgili ilahî isim arasında bir ilişki vardır. Âlem, ilahî isimlerin kendi hükümleri altındaki mazharlarda görünmelerinden ibarettir. Zât'a yönelik nispetlerden ibaret olan ilahî isimlerin zuhuru âlemi var eder. Allah ismi ve ulûhiyet mertebesi ilahî isimler ve Zât arasında bir berzah olarak ilahî isimleri kendisinde toplar ve Zât'a izafe eder. İlâhî isimlerin hakikatleri ile Zât arasında ise a'yân-ı sâbite yani varlıkların Hak'ın bilgisindeki hakikatleri vardır. İlâhî isimler bu hakikatlerin tezahürüdür. Dolayısı ile ilahî isimler aynı zamanda a'yân-ı sâbite ile varlıkların zuhur yerleri arasında bir berzah hükmündedir. Nitekim *Allah* ismi de ilahî isimlerle *Müsemma* arasında bir berzaktır.

İlâhî isim ve sıfatlar Allah'tan a'yân-ı sâbitedeki hükme göre zuhur yerlerini talep ederler. *er-Rahmân* ismi merhûmu, *el-Alîm* ismi ma'lûmu, *el-Kâdir* ismi makdûru talep eder. Bunun gerçekleşmesi için de Allah isminde cem olan ilahî isimlerin mazharlarına ilişmek ve âlemde tasarruf etmek için ayrışması (*temâyüz*), Zât'a yönelik nispet ve izafetlerinin tafsilleşmesi gerekir. Yani Hak'ın her bir ilahî isminin belirmesi için, eşyanın hakikatlerine göre mazharlarına tecellisi gerekir. Bu tecelli ise âlem olarak adlandırılır. Böylece gizli hazine olan Hak, isimleri ile âlemde müşahade edilir. Sabit gerçeklikler (*a'yân-ı sâbite*), ilahî isimler ve âlem, aslında Hak'ın zuhurunun bir neticesidir. Âlem, ilahî isimleri müşahade etmenin ve eşyanın hakikatlerini idrak edebilmenin imkânı ve düzlemidir. Çünkü gerçekte âlemde tezahür eden mutlak ve bir olan Hak'ın varlığıdır. Nitelik ve izafetlerin çokluğu Hak'ın birliğini ortadan kaldırmadığı gibi, Hak'ın âlemde münazzah oluşuna da engel olmaz.



Tablo 5. E'immetü'l-esmâ (*Risâle fî esmâ'il-lahi'l-hüsnâ* ve *İttihâd-ı esmâ' be-hüvviyet-i müsemma*)

Sonuç

İlahî isimlerin önderleri konusunda İbnül-Arabî ve Muhyî'nin yaklaşımlarının merkezi kavramları Zât, ulûhiyet ve rubûbiyettir. Ele

38 bkz. Muhyî-i Gülşenî, *İttihâd-ı esmâ' be-hüvviyet-i müsemma*, 353a; Muhyî-i Gülşenî, *Risâle fî esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, 457b. Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 487-488; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (çev.), III: 30-32.

aldığımız metinlerin ana teması, ilahî isimlerin ve mümkünlerin varlık talepleri doğrultusunda ilâhî isimlerin önderlerine, ardından da kuşatıcı bir isim olan *Allah* ism-i celâline yönelişleri ve Allah isminin de *Müsemma*'nın huzuruna çıkışıdır. Mümkünler, *İnşâ'u'd-Devâ'ir*'de *el-Mürîd*, *el-Cevâd* ve *el-Muksit* isimlerine, *Ankâ'u Muğrib*'te *el-Alîm* ismine, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de ise *el-Bârî*' ismine başvurulur. Sıralama ve iltica edilen isimler-de bazı farklılıklar olsa da bu misâlî diyalog, varlığın birliği ve nispetlerin çokluğu arasın-daki ilişkiyi *ulûhiyet* kriteri temelinde çözer. Ulûhiyet kriteri ilahî isimlerin zât karşısında ve zâta işaret eden birliğinin ilkesidir. Fakat ezelde Hakk'ın kudret sıfatı vardır ama bu sıfatın âlemdeki zuhur yeri (*makdûr*) henüz yoktur. Alîm sıfatı vardır ama ilim ma'lûma henüz ilişmemiştir. İlâhî isimlerin hüküm ve otoritelerini izhar edecekleri suretler olmaz ise âlem var olmayacak, ilahî nitelikler de bilinemeyeceklerdir. İlâhî isim ve sıfatların derin kaygılarının nedeni kendi zuhur yerleri-nin belirlenmemesi halinde hem kendilerinin hem de Hakk'ın bilinememesidir. Çünkü ilahî isimlerin hükümleri âlemde eşyanın hakikatlerinde saklı olan istidat ve kabiliyetlere göre tecelli eder ve Hak da bu nispetlerle bilinir. Allah ismi veya ulûhiyet mertebesi, bu isimleri cem eden birlik ilkesidir.

İbnü'l-Arabî'nin sisteminde ve bu yaklaşımı devam ettiren Muhyî'nin risalelerinde İsimlerin Önderleri (*e'immetü'l-esmâ'*) olan *el-Alîm*, *el-Mürîd*, *el-Kâdir* ve *el-Mütekezzim* isimleri, Allah isminin altında kuşatıcı isimler şeklinde belirterek kudretin iradeye, iradenin de bilgiye bağlı olması gerektiği-ni vurgulayan bir yönetim ve derecelenme (hiyerarşi) ilkesi olarak ortaya çıkar. Birbirine mensup oluşlarına yönelik bu sıralama ilahî bir usule göre ilahî isimleri derecelendirir. Bilgi, irade, konuşma, kudret sıfatları varlığı ve oluşu koşullayan ana nitelikler olarak Allah isminin birlik hükmünde bir araya gelir.

Derecelendirme, âlemin nizamının ilkesidir. Tâbi oluş ya da imamet olarak zikredilen bu yaklaşım, ilahî isimlerin birbirleri ile ilişkilerinde bir kuşatıcılık ve tesir koşulu olarak öne çıkar. Bununla âlemde tezahür eden nispetler gayeli bir düzen içerisinde varlıktaki konumlarını bulurlar. İlâhî isimler arası tâbi oluştaki tümel durum, onların tezahürü hükmünde olan mümkünler arası ilişkinin de yapısını belirler. Bu nedenle her bir ilahî isim birbirine tesir-teessür, galip-mağlup, kâhirmakhûr ilişkisi ile bağlanmış olur ve âlemde bağımsız öznelerin oluşturduğu bir kaostan bahsedilemez.

İbnü'l-Arabî, e'immetü'l-esmâ', ümmühâtü'l-esmâ, erbâbu'l-esmâ gibi tanımlamalar yaparak önderlik-tâbi oluş, asıl ve fer oluş, terbiye edicilik-terbiye oluş şeklindeki kriterler ile ilahî isimleri ele almıştır. Bu ilişki ve bağlamaların ortak teması tesir ve teessür, yani etken ve edilgen oluşturmaktır. Böyle bir varlık yorumu, Zât mertebesinden en son zuhur eden varlığa kadar bütün mevcutları bir diğeri ile münasebet ilişkisinde değerlendirir. İbnü'l-Arabî bu ilişkiyi bazen etkenlik-edilgenlik ilişkisine işaretlerle nikâh olarak da tanımlar.³⁹ Buna göre her mertebe, kendisi üzerinde tesiri olan mertebenin hükmü üzerinden tafsilleşerek varlık zincirindeki yerini bulur. Tesir mertebesi, kendinde saklı olan hükümleri müessir olduğu mertebede tezahür ettirir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde ilahî isimlerin bir mertebe veya kendisini kabul edici bir mevki olmadan tesir etmeleri de asla mümkün değildir. Ayrıca bu tesirin gerçekleşmesi için hükümler ile kabul edici mertebenin birbirine benzeme veya birleşme üretecek bir münasebetinin bulunması gerekir. İlâhî isimlerin birbirleriyle ve mümkünlerle ilişkisinin doğası budur.⁴⁰

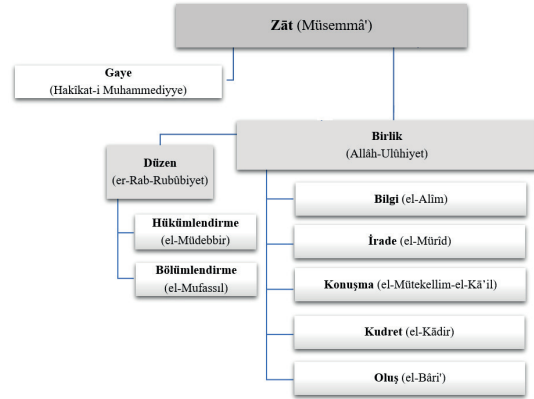
39 bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IV: 319; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (çev.), XIV: 187.

40 bkz. Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhâlar* (en-

İbnü'l-Arabî *rubûbiyet* ilkesini ilahî isimler arasındaki hiyerarşi ve hükümlanlığın belirlenmesine yönelik bir kıstas olarak öne çıkarır. Özellikle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de “hangi ismin hangi varlık mertebesine ve şeylere iliştireceğine dair durum ilahî isimlerin tesirlerine bırakılmış mıdır, yoksa her bir ilahî isim bir başka ilahî ismin hükmü ve tesiri altında mı mertebelerine ilişir?” sorusuna cevap aranır. Bu probleme yönelik talep için ilahî isimler toplanıp *Müsemma* hazretine iltica etmişlerdir. Çünkü ilahî isimlerin birbirleri ile ilişkilerinde geçerli olan tesir-teessür ilişkisine dair hükümler ortaya çıkmamıştır. Henüz âlem zuhur etmediği için de ilahî isimler arası hükümlanlık ve saltanata dair izafetler ibraz olmamıştır. Bu sorun da rubûbiyet ile çözüme kavuşturulur. İlahî isimlerdeki çokluğun ürettiği karmaşayı (*nizâ'*) yok edip nizam verici ilke olarak *er-Rab* ismi ile *rubûbiyet* kriteri ortaya çıkar. Rubûbiyetin iki tecellisi olan *el-Müdebbir* ve *el-Mufassıl* ile de varlıkların hükümlerinin belirlenmesi (*tedbîr*) ve ilahî isimlerin bu belirlenime göre ayrıştırılarak mertebelerine indirilmesi (*tafsîl*) gerçekleşir. Bu da âlemde nizam ilkesidir. İyi ve kötünün, güzel ve çirkinin, doğru ve yanlışın bilinmesi ve ayrışması bu ilke sayesinde olur. Akıl da bu ilkenin tezahürü, yasalar ve şeriatler de rubûbiyetin bir tecellisidir.⁴¹

Nefehâtü'l-İlâhiyye, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 236.

41 Nitekim İbnü'l-'Arabî'ye göre de hikmet kaynaklı yasaların (*nevâmis*) ve ilahî kaynaklı şeriatların temeli *rubûbiyet* ve *er-Rab* ismidir. Çünkü varlıktaki iyi ve kötüye dair hükümler rubûbiyetle ayrışır ve rubûbiyetin tecellisi olan akıl ile bilinir. bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I: 487-488; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (çev.), III: 30-32.



Tablo 6. Niteliklerin Derecelenmesi

Muhyî Gülşenî, *İttihâd-ı esmâ* risâlesinde *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'deki pasajdan farklı olarak hakikat-i Muhammediyye'nin mebd'e-i evvel oluşu ile mümkünlerin hakikatleri talep edişleri arasında ortaya çıkan varlıktaki öncelik problemini ele almıştır. Çünkü mümkünler, ilahî isimlerden gâî varlık olan hakikat-i Muhammediyye'nin varlığını talep etmişlerdir. Bu talep mümkünlerin varlığa önceliği ya da mümkünlerin talebinin hakikat-i Muhammediyye'nin illeti olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü ezeli diyalogda mümkünlerin varlığından bahsedilmesi hakikî değil itibârî ya da misâlî olarak anlaşılmalıdır. Bu talebin zikredilmesi, mümkünlerin hakikatlerinin hakikat-i Muhammediyye'de icmali olarak bulunması nedeniyledir.

Son olarak ifade edilebilir ki hayatı boyunca takip ettiği Ekberî tefekkür birikimini eserleri vasıtası ile yaşadığı asrın ufkuna taşıyan, aynı zamanda usûl ve erkân süren bir sûfî olarak Muhyî'nin ürettiği risâleler, ilahî isimler ve âlem ilişkisine ufak katkılar sağlasa da çağında Ekberî geleneğin kurucu bir metafizik olarak tedavülde olduğuna ve vahdet-i vücûda dair ilginin sürdüğüne işaret eder. Aynı zamanda döneminde tasavvufî muhitlerin en yüksek metafizik meselelerle ilişkilerini ve zihni meşguliyetlerinin seviyesini anlamak için de güzel bir örnek oluşturur. Öte yandan küçük bir risalenin içinde irfânî

derinlikte bir meselenin mübahase üslûbunda ele alınışı takdir edilecek olsa da buradaki itibar, İbnü'l-Arabî'nin engin vukufiyet ve müktesebatının eseri olarak anılmalıdır. Muhyî'nin bunun ile irtibatı ve bunu her iki risâlede de yeniden üretmeye çalışması ise bir Osmanlı sûfîsinin zihnî ve mânevî irtibatlarının düzeyine dair bir prestij olarak kabul edilebilir. Nitekim kendisinden sonra İsmail Hakkı Bursevî gibi sûfîler *e'immetü'l-esmâ* fikrinden bir devlet tasavvuru geliştirmek gibi yaklaşımlar üreterek Osmanlı çağlarında Ekberî irfanı teorik olarak büyüten teşebbüslerde bulunmuşlardır.⁴²

Ekler

Ek 1- Muhyî-yi Gülşenî, (*İttihād-ı esmâ' be-hüvviyet-i müsemma*)⁴³

352a اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي اَظْهَرَ جَمْعَةً ظُهُورَهُ فِي الْمَظَاهِرِ وَ نَيَّبَ بِالْأَعْرَاضِ بِلَا أَعْرَاضٍ حَقَائِقِ الْأَعْيَانِ وَ أَعْيَانَ الْحَقَائِقِ فِي الْجَوَاهِرِ. وَأَصْلَى عَلَى مَنْ كَشَفَ مِنْ أُمَّتِهِ الْعُمَّةَ وَحَشَفَ أَهْلَ الذِّمَّةِ بِالْجُمْلَةِ. وَ آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ. وَمَنْ تَبِعَهُمْ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

Emmâ ba'd. Dervîş Muhyî böyle der ki eşi'a-i nûr-ı hakikat-i Muhammedî evvele ve âhire leme'âtın bahş olmuştur. Ve bu tecelliyât ile götüri eşyâ' zuhûr u vücûd bulmuştur. Nitekim mihr-i cihân-ârâ-yı kutb-ı eflâk olub mâ-fevki ve mâ-tahtına nûr-resân ve zuhûr-bahş-ı zemîn ü zamândır. Eğerçi her nesnenin vücûduna bi'l-hakîka sebep ü illet olan ol mebd'e-i evveldir. Lâkin illet-i evvelin

zuhûruna bâ'is u dâ'imazhar-ı esmâ' olan eşyâ'dır ki bî-bedelden bedeldir. Pes nefs-i şey'e, bi'l-hakîka illet olan şey'in zuhûruna bâ'is belki evsafından bir vasfa sebep olan gibi olmadığı zâhirdir. Ve bu ma'nâya illet-i gâ'iyyenin takaddümü şâhiddir ki her adedin âhirincisi ve ehadidir. İttihād-ı esmâ'-yı ilâhî medlûlleri Te'âlâdır haysiyeti ile şey'-i vâhid-dir. Zîrâ Mu'iz Allâh Te'âlâdır ve Müzil dahî Allâh Te'âlâ'dır. Her kim ki buna câhiddir o şâna sâciddir.

Pes a'yân-ı sâbite ki mâhiyyâtdır. Esmâ' gibi mâ-beynlerinde temâyüz yoktur. Eğerçi mezâhir olan eşyâ' sebebi ile ta'ayünât-ı mümkünât **352b** çokdur. Nefs-i esmâ'da mâhiyyât u a'yân gibi temâyüz olmadığı ve zâtında zuhûr bulmadığı sûtuvât-ı vücûdun istilâsındadır ki lâ temâyüz beyne'l-ademât ve lâ zuhûr inde tulû'i'ş-şemsi'l-bâkiyye li'n-nücûmi'l-fâniyyât.

Hazarât-ı esmâ', müsemmada müctemî' oldı-lar. Ve haka'ik ü me'ânilerine nâzır oldular. Ve ahkâmlarının zuhûrunu talep kıldılar tâ kim a'yânları mütemeyyiz ola. Âsârları ile ism-i Bâri''ye mürâca'ât etdiler. İsm-i Bâri', "*ism-i Kâdir'e râci'dir*" deyû havâle etdi. Zîrâ mümkünât, ademi hâlinde esmâ'-yı ilâhiyyeye zillet u iftikâr ile su'âl eylediler ki "*Adem bizi kör etdi nassımızın idrâkinden veyâ esmâ'-yı ilâhiyyenizden bizim üzerimize vâcib olan ma'rifetden dahî bizi mahrum itdi. Eğer bizim a'yânımızı ızhâr etseniz ve hülle-i vücûdu bize giydirseniz in'âm-ı küllî etmiş olurdunuz. Ve bi'l-kuvve olan saltanâtımız bi'l-fi'l olurdu. Ve matlûbumuz netice bulurdu.*" Pes esmâ'-yı ilâhiyye buyurdular ki bu mümkünât zikr etdüğü maslahatdır. Pes ism-i Kâdir, Mürîd'in haytasına girüb her aynı ihtisâsıyla icâd etdi. Ve icâdında emr-i âmire mevkûf kıldı. Pes her ayn ki zuhûr u imtiyâz istedi. Kâdir ile Mürîd'e mürâca'ât idüb su'âl etdi. Mürîd eyitdi ki: "*Âlim'e danışalım nice bilürse eylesün ki ilmi nice sebkât*

42 bkz. Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017) 87-131.

43 Muhyî-yi Gülşenî, *Mecmû'a-yı Muhyî-yi Gülşenî* (içinde *İttihād-ı esmâ' be-hüvviyet-i müsemma*), (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Kavmiyyeti'l-Hıdiviyye, 7128), 352a-353b.

etmiştir görelim.” Çün ism-i Âlim’e vardılar ve Mürîd dedüğünü arz etdiler. Âlim mümkünâta eyitti: “*Mürîd gerçek dedi ve anın irâdeti vücûdadır ve nasîbiniz olacaktır ki vücûdu tercîh etmiştir. İmdî ben hazret-i cāmî’ayım.*” Pes mümkünât için esmâ-yı cümle cem’ olub **353a** hazret-i Allāh’da cem oldular. Allāh Te’ālā buyurdu ki “*Ne oldu size ki cem’ oldunuz?*” Pes haberi zikr etdiler. Buyurdu ki “*Ben sizin hak’ikinizi cāmî’im ve Ben Müsemma’ya delîlim ki ol zât-ı mukaddesdir ki anın nu’ûtu ve sıfâtı vardır ki kemālî ve tenzîhî azîmet iktizâ eder. Bu mahalde tevakkuf eylin ki varub girüb medlûlümünden size haber getürem.*” Pes girüb mümkünât dedüğünü zikr etdi. Ve esmâ’ tecâvüz etdiğini arz kıldı. Pes dedi “*Çık ve esmânın her birine de ki mümkünâtda hakîkati iktizâ etdüğü ile müte’allık olsun. Ve her birine isti’dâdları nice mertebe ta’ayyün etsün. Zîrâ ben vâhidim, kesret kabul etmem, ne esmâ’ ne merâtib sebebiyle ve ne mümkünât hasebiyle.*” Pes ism-i Allāh, Mutekellim ismiyle çıktı ve tereccüh eyledi, mümkünâta ve esmâ’ya ol nesneyi ki müsemma beyân eyledi. Pes Âlim ve Mürîd ki ve Kâ’il ve Kâdir ta’alluk edüb mümkün-i evvel zuhûr etdi, hassaten Mürîd için. Ve Âlim hüküm etdi çünkim ünvânında âsâr u a’yân zâhir oldu. Ve ba’zısı ba’z üzerine musallat oldu. Ve ba’zısı ba’zısını kahr etdi, esmâ’ya istinâdlarıyla. İmdî münâza’a ve husûmet başladılar. Pes dediler biz korkarız ki nizâmımız fâsid ola. Yine ademe lâhık olavuz ki evvel adem idik. Pes mümkünât esmâ’ya mürâca’at etdiler, ol hâlât ile ki ism-i Âlim ve Müdebbir kendülere ilkâ etdi. Ve dediler ki: “*Ey Esmâ’-yı İlâhî eğer bize bir imâm-ı hâkim olmasa ki vücûdumuz hıfz ide ve müsemmadan irişen ihsânı zabt ide pes cümlemiz perîşân olub tasarruf eyle ki âlem-i ademe gitmek mukarrerdir.*” Pes **353b** maslahâtdır deyü ism-i Müdebbir, velî-yi münhâya emr idüb pes girüb çıkub ism-i Rabb’a emr etdi ki maslahât iktizâ itdüğünü

isteye ki bu mümkünâtın a’yânı bâkî kala. Ve iki vezîr etdi. Biri Müdebbir, biri Mufassıl. Kemâ kâlallāhu Te’ālā:

44 يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ

Ek 2-Muhyî-yi Gülşenî, (Risâle fi esmâ’-il-lâhi’l-hüsnâ)⁴⁵

457a اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي اَظْهَرَ جَمْعَةً ظُهُورَهُ فِي الْمَظَاهِرِ وَ تَبَيَّنَ بِالْاَعْرَاضِ بِلَا اَعْرَاضٍ حَقَائِقِ الْاَعْيَانِ وَ اَعْيَانِ الْحَقَائِقِ فِي الْجَوَاهِرِ. وَ اَصْلِيَّ عَلَى مَنْ كَشَفَ مِنْ اَمَّتِهِ الْعُمَّةَ وَ حَشَفَ اَهْلَ الذِّمَّةِ بِالْجُمْلَةِ. وَ اِلَهٍ وَصَحْبِهِ اَجْمَعِينَ. وَمَنْ تَبِعَهُمْ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

Emmâ ba’d. Dervîş Muhyî böyle der ki eşi’a-i nûr-ı hakikat-i Muhammedî evvele ve âhire leme’âtın bahş olmuşdur. Ve bu tecelliyât ile götürü eşyâ’ zuhûr u vücûd bulmuşdur. Nitekim mihr-i cihân-ârâ-yı kutb-ı eflâk olub mâ-fevki ve mâ-tahtına nûr-resân ve zuhûr-bahş-ı zemîn ü zamândır. Egerçi her nesnenin vücûduna bi’l-hakîka sebep ü illet olan ol mebde’-i evveldir. Lâkin illet-i evvelin zuhûruna bâ’is u dâ’î mazhar-ı esmâ’ olan eşyâ’dır ki bî-bedelden bedeldir. Pes nefsi şey’e, bi’l-hakîka illet olan şey’in zuhûruna bâ’is belki evsafından bir vasfa sebep olan gibi olmaduğı zâhirdir. Ve bu ma’nâya illet-i gâ’iyyenin takaddümü şâhiddir ki her adedin âhirincisi ve ehadidir. İttihâd-ı esmâ’-yı ilâhî medlûlleri haysiyeti ile şey’-i vâhiddir. Zîrâ Mu’iz Allāh, Müzil dahî Allāh’dır. Her kim ki buna câhiddir, o şâna sâciddir.

Pes a’yân-ı sâbite ki mâhiyyâtdır. Esmâ’ gibi mâ-beynlerinde temâyüz yokdur. Egerçi mezâhir olan eşyâ’ sebebi ile ta’ayyünât-ı mümkünât çokdur. Şol nefsi esmâ’da mâhiyyât u a’yân gibi temâyüz olmaduğı ve zâtında zuhûr bulunmaduğı sûtuvât-ı vücûdun istilâsındadır

44 Âyetleri ayrı ayrı açıklar ki Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanınız. (er-Ra’d 13/2).

45 Muhyî-yi Gülşenî, *Mecmû’a-yı Muhyî-yi Gülşenî (içinde Risâle fi esmâ’-illâhi’l-hüsnâ)*, (Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Kavmiyyeti’l-Hıdiviyye, 7128), 457a-458b.

ki lā temāyüz beyne'l-ademāt ve lā zuhūr inde tulū'i'ş-şemsi'l-bākiyye li'n-nücūmi'l-fāniyyāt.

Hazarāt-ı esmā', hazret-i müsemməda müctemī' ve hāzır oldılar. Ve hakā'ik ü me'ānilerine nāzır oldılar. Ve ahkāmlarının zuhūrunu taleb kıldılar, bā'is-i ilimde sābit olmak idüğünü bildiler tā kim a'yānları mütemeyyiz ola. Ve āsārları ile ism-i Bāri'ye mürācā'āt etdiler. İsm-i Bāri', "ism-i Kādir'e rāci'dir" deyū havāle etdi. Zīrā mümkünāt, ademi hālinde esmā'-yı ilāhiyyeye zillet u iftikārla su'āl eylediler ki "Adem bizi kör etdi, nassımızın idrākinden kör etdi ve hazret-i vücūddan mahcūr etdi. Esmā'-yı ilāhiyyenizden bizim üzerimize vācib olan ma'rifeti bilmekten bizi mahrūm itdi. Eğer bizim a'yānımızı zuhūra getürsenüz ve hülle-i vücūdu bize giydirderseniz isti'dādımıza göre küllī in'ām etmiş olursuz. Ve sizin dahī bi'l-kuvve olan saltanātınız kuvvetlenüb bi'l-fi'l olurdu ve matlūbumuz netice bulurdu." Pes mümkünātın lisān-ı isti'dādla esmā'-yı ilāhī bu su'āllerin ma'lūm idicek hazret-i ilmde bī-temāyüz bir hāl üzere yek dil, yek cihet olub böyle ittifāk etdiler ki mümkünātın zikr etdüğü zuhūr u vücūda gelmek iktizā-yı maslahatdır. Pes ism-i Kādir imtiyāz bulub ism-i Mürīd'in hazretine azm idüb haytasına girüb her aynın isti'dādını arz etdi. Ve icād-ların Bāri' ile taleb etdi. Çün her ayn zuhūr u imtiyāz istediğini Bāri' ve Kādir hazretleri **457b** Mürīd hazretine arz etdiler. Ol dahī emr-i āmire mürācā'atı vācib bilub eyütü ki "Ālim hazretine müşāvere idelim nice bilürse eylesün ki ilmi nice sebkāt etmiştir görelim. Ve anın üzere olalım ki ilme'l-yakīn ve ayne'l-yakīn ve hakka'l-yakīn hāsıl ola." Pes mümkünāt hemān tenhā olub, Mürīd irādet-i murādı var eyleyüb ālem-i ilme girüb Ālim hazretine arz etdiler. Ālim hazretleri mümkünāta eyitdi: "Mürīd'in irādeti Hak'dır. Ve anın murādı vücūddur ve anınla var olacaktır. Ve siz dahī isti'dādınız iktizāsınca ol bir vücūda mazhar olacaksınız ve nasibiniz alacaksınız ki hālleriniz benim ilmimde sābit olmağı Mürīd vücūdu tercih etmiştir. Ve beydā-yı zuhūra gitmiştir." Pes mümkünātın

zuhūru için cümle esmā' cem olub isim hazretine varub Allāh Te'ālā hazretinde istisnā' etdiler. Pes isim, āyine-misāl ki ne aynı ve ne gayrıdır. Bunu gösterdi ki cümle bir yerde cem olmağa bā'is ne olduğunu nümāyān ideler çün beyān u i'yān eyitdiler. Nüzhetinden tenezzül idüb buyurdu ki "Hakā'ikiniz benim emrimle cem olunmuştur ve halka dahī çıkacaktır. Ve ben müsemmənzı delīlim ki ol bu zāt-ı mukaddesedir. Ve anın nice nu'ūt u sıfātı vardır ki her birinin kemāli ve tenzīhi azīmet iktizā ider. İmdī sābit olun ve bu mahalde tevakkuf eylesin ki içeru girüb medlūlümünden size haber getürrem." Pes zāhirden bātına girüb mümkünātın dediğini zikr etdi. Ve esmā' tecāvüz etdüğünü arz kıldı. Hazret-i Zāt buyurdu: "Var çık zuhūr eyle ve esmā'nın her birine başka başka de ki mümkünātın hakikatları iktizā etdüğü üzere her biri veyā bir nicesi lāyıkıyla feyz-i resān olsunlar. Ve her birine isti'dādlarınca birer mertebe ta'yīn etsünler. Zīrā ben kesret kabul etmem ve vāhid-i mutlakım. Ne esmā alāmetine nişāngāh olurum ve ne merātib ü mümkünāt hasebiyle iştibāh bulurum." Pes ism-i Allāh, Mütেকellim ismiyle bāriz oldu. Ve bu tenzīh ü takdīsi, -ki müsemmə a'yān eyledi- mümkünāta tercüme ile beyān eyledi. Hemān Ālim ve Mürīd ve Kādir ta'alluk eyleyüb mümkün-i evvel, cümleden mukaddem zuhūra geldi. Hassaten Mürīd'den bir mertebe diledi çün Ālim hükm ile müte'ayyin oldu. Pes ekvān, bi-merātibihim āsār u a'yānda zāhir oldılar. Ba'zısı ba'zı üzere musallat oldu. Her birinin esmāya intisābları ne mikdār ise mā-tahtını kahr etmekle ihtilāf zuhūr etdi. Ve anlara havf tāri oldu ki nizāmları fāsīd olub yine ademe rücu' ideler. Pes mümkünāt, tazarru' u niyāz ile hazerāt-ı esmā'da hāzır olub yine ademe lāhik olmak ihtimālını arz etdiler ki ism-i Ālim ve Müdebber'in kelāmı kendülere havf virmiş idi. Didiler: "Ey esmā'-yı ilāhī eğer bize bir imām-ı hākīm olmaz ise -ki vücūdumuz havf-ı ademden hıfz ide ve müsemmədan irişen ihsānı zabt kıl-yohsa cemī'imiz perīşān ve müteferrik olub

âlem-i ademe gitmek mukarrerdir". Pes ism-i Müdebbir, velî-yi münhâya emr ider. Ve halka istihlakların beyân ider. Ve sebât ve def'-i havf için müsâ'id bir hâkim lâzım idüğünü a'yân ider. Çün bu ahval, arz-ı hazret olur. İsm-i Rabb'e, emri haykır ki bu maslahat iktizâ itdüğünü dileye ki mümkünâtın a'yânı bâkî kala. Ve iki vezîr ta'yîn ider. Biri Müdebbir, biri Mufassıl. Kemâ kâlallâhu Te'âlâ:

يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ⁴⁶

Kaynaklar

Alkış, Abdurrahim. "Vahdet-i Vücûd Ariflerine Göre Eimme-i Sebâ (Ümmehât-ı Esmâ) İmmü'l-Eimme ve Cenâb-ı Hakk'ın Sayısız İsimleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 9, 31 (2010): 233-259.

Bakri, Aladdin. "İbn al-'Arabî: the Sun Never Sets=İbn Arabî... Şems lâ Tagîbu". *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabi*, haz. Fikret Karaman, 31-43. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 31, 1 (2013): 1-32.

Elmore, Gerald. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabî's Book of the Fabulous Gryphon*. Leiden: E. J. Brill, 1999.

İbnü'l-Arabî. *Ankâ'u Muğrib fi Hatmi'l-Evliyâ ve Şemsi'l-Mağrib* (içinde *İnşâ'u'd-Devâ'ir*). i'tena bihi Asım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrût: Dârü'l-

Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

---, *Ankâ'u Muğrib fi Hatmi'l-Evliyâ ve Şemsi'l-Mağrib*. i'tena bihi Asım İbrahim el-Keyyâlî. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

---, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. III. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.

---, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. I. haz. Ahmed Şemseddin. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

---, *İnşâ'u'd-Devâir*. çev. Ali Selâhaddin Yiğitoğlu. haz. Fakirullah Yıldız, Serhat Gültaş, Maruf Toprak. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

Kartal, Abdullah. *İlâhî İsimler Teorisi*. İstanbul: Hayykitap, 2009.

Konevî, Sadreddin. *İlâhî Nefhâlar (en-Nefhâtü'l-İlâhiyye)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Muhyî-yi Gülşenî. *Bâleybelen*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

---, *Mecmû'a-yı Muhyî-yi Gülşenî*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Kavmiyyeti'l-Hıdiviyye, 7128.

---, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî*. Haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

---, *Reşehât-ı Muhyî: Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât Tercümesi*. haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Öztürk, Özkan. *Siyaset ve Tasavvuf: Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

46 Âyetleri ayrı ayrı açıklar ki Rabbinize kavuşacağımıza kesin olarak inanarsınız. (er-Ra'd 13/2).



***The Conduct of the Sufi Path:
Naqshbandī Meditation in Early Modern India****

Sülûk-ü Tarîkat: Erken Modern Hindistan'dan Bir Nakşbendî Metni

SherAli TAREEN **

Abstract

This article presents the first complete English translation of a major Persian text on Sufi meditation and cosmology: the towering eighteenth century Naqshbandī Indian Sufi master and poet Mirzā Maẓhar Jān-i Jānān's (d. 1781) *Sulūk-i Tarīqa (The Conduct of the Sufi Path)*. Composed in 1760, at the centerpiece of this text is the encounter between the realm of divine reality, prophetic authority, and the practice and conduct of the Sufi practitioner, especially in relation to the journey through the subtle spiritual centers or *laṭā'if*.

Keywords: Meditation, The Sufi Path, Subtle Centers, Prophecy.

Öz

Bu makale, 18. yüzyılda yaşamış olan Hintli Nakşbendî şeyhi ve şâir Mîrzâ Mazhar Cân-ı Cânân'ın (ö. 1781) Sufi zikir ve kozmolojisi hakkında kaleme aldığı *Sülûk-ü Tarîkat* isimli Farsça eserinin İngilizce dilindeki ilk tam tercümesini sunmaktadır. 1760 yılında telif edilen bu metnin merkezinde, ilâhî hakikat âlemi, nebevî otorite ve sâlikin, özellikle de letâîf usûlü ile gerçekleştirdiği seyr ü sülûkü gibi konular yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zikir, sülûk, tarîkat, letâîf, peygamberlik.

* I want to thank Professors Carl Ernst and Omid Safi for commenting on a much earlier draft of this article, and Professor Elif Erhan for inviting me to contribute to this journal.

** ORCID: 0000-0001-6916-4669, Assistant Professor, Franklin and Marshall College, Lehigh University, E-mail:sher-ali.tareen@fandm.edu.

Received: 30.09.2023

Accepted: 10.10.2023

Published: 30.11.2023

Cite as: SherAli Tareen, "The Conduct of the Sufi Path: Naqshbandī Meditation in Early Modern India", *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2, 2 (2023): ss.251-262.

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

Introduction and Background

South Asian Sufism has been the subject of excellent and extensive scholarship.¹ This article builds on this body of work with the specific purpose of providing analysis, commentary, and the first complete translation into English of the towering eighteenth century Naqshbandī Indian Sufi master and poet Mirzā Maẓhar Jān-i Jānān's (d. 1781) Persian text *Sulūk-i ʿTarīqa* (*The Conduct of the Sufi Path*).² Composed in 1760, this brief but dense text represents a detailed manual of Sufi meditation (*dhikr*)³ and psychology that was highly influential in the development of meditational techniques associated with the Mujaddidīya branch of the Naqshbandī Sufi order in early modern India.⁴ It remains the standard reference guide for the Mujaddidīs of South Asia until the present era. Though scholars have written extensively on Jān-i Jānān's more famous contemporary and polymath Shāh Walayullāh Dihlavī's (d. 1762) texts on Sufi practice and psychology,⁵ Jān-i

Jānān, as arguably the most widely followed Sufi master of eighteenth century India whose extensive pool of disciples traversed all parts of India and beyond, represents an important voice on this critical discipline in Islam. By presenting a complete translation of his major text in this regard, I hope this article will further the visibility and accessibility of his voice in the study of Islam and Sufism. The central theme of Jān-i Jānān's text *Sulūk-i ʿTarīqa* (*The Conduct of the Sufi Path*) revolves around the Kubrāwīya [from the Kubrāwī Sufi order founded by the late twelfth/early thirteenth century scholar Najm al-Dīn Kubrā (d. 1221)] notion of the ten subtle spiritual centers (*laṭāʿif* sing. *laṭīfa*) that serve as the vehicle for the interaction of divine will with the human realm. At stake in this exercise of meditation is the formulation of a psychological and metaphysical apparatus that might allow for the manifestation of the divine will in the realm of humanity.

Before venturing further, it would be useful to pause and briefly describe the concept of *laṭīfa* (pl. *laṭāʿif*), a category that is pivotal to Jān-i Jānān's *Sulūk-i ʿTarīqa*, the text on which this article focuses, and to Sufi thought and practice more broadly. Scholar of Islam Marcia Hermansen has lucidly distilled the meaning and application of this category in Sufism:

The term *laṭīfa* (plural *laṭāʿif*) is derived from the Arabic word *laṭīf* meaning 'gentle', 'sensitive', or 'subtle'. In Sufi terminology the word *laṭīfa* refers to a non-material component of the person which can be influenced or 'awakened' through spiritual practices. The expression may originate in the concept of a subtle body (*jism laṭīf*), which is not Qur'ānic but

them would make for a fascinating project. On the specific theme of Sufi meditation and psychology that is the focus of this article, one finds more overlap than dissonance between these two scholars.

1 The literature is too vast to mention comprehensively here; see for instance Carl Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center* (Albany, NY: SUNY Press, 1992); Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1975); Carl Ernst and Bruce Lawrence, *Sufi Martyrs of Love: the Chishtī Order in South Asia and Beyond* (London, UK: Palgrave Macmillan, 2002); Arthur Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: the Indian Naqshabandiyya and the Rise of the Mediating Shaykh* (Charleston, SC: University of South Carolina Press, 2008).

2 Mirzā Maẓhar Jān-i Jānān, *Sulūk-i ʿTarīqa* in *Kalimāt-i ʿTayyibāt*, ed. Qamar ul-Dīn Murādabādī, (Murādābād: Maṭbaʿ-ī Maṭlaʿ al-ʿUlūm, 1891), 219-223.

3 Literally meaning remembrance, I render *dhikr* here more idiomatically as meditation.

4 See Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet*.

5 For instance, see the extensive works of Marcia Hermansen on Shāh Walayullāh, especially her article cited in this essay, and Muhammad Faruque, *Sculpting the Self: Islam, Selfhood, and Human Flourishing* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2021). Indeed, a comparative study of Shāh Walayullāh's and Mirzā Maẓhar Jān-i Jānān's notions of Sufi piety and authority, and of the overlaps and differences between

seems to have arisen in the third Islamic century. The Sufi concept of *laṭīfa* became increasingly refined and complex and was used to explain psychological and spiritual progress of the spiritual aspirant toward annihilation (*fanā*) or subsistence (*baqā*) in the Divine Essence.⁶

Arthur Buehler, in his magisterial study of the Naqshbandī order in South Asia further elaborates the criticality of the concept of spiritual subtle centers to Sufi practice:

The entire Naqshbandi paradigm of spiritual travel is based upon the Sufi development of a mystical physiology involving subtle centers, which in turn correspond with both Prophetic realities and distinct levels of the cosmos. From the moment of initiation, the spiritual guide begins to activate each disciple's subtle entities, beginning a lifelong process of assisting the aspirant to attract divine grace/energy. Since no mystical experiences can occur without a suitable vehicle, the shaykh [the Sufi master], by enlivening the disciple's *laṭīfas* assists him or her to create the means for the journey.⁷

He helpfully adds:

Disciples learn that spiritual centers correspond to defined places in the human body yet are not part of it because their noncorporeal nature is more subtle than the physical body...The specific correspondences between the human *laṭīfas* and God's names and attributes (*al-asmā' wa'l ṣifāt*) allow divine emanations to reach human beings through the channels

of *laṭīfas*.⁸

In *Sulūk-i Tarīqa*, the major theoretical framework that guides Jān-i Jānān's prescriptive discourse for the followers of the Naqshbandī order is the tripartite schema of the essence-attributes-actions (*dhāt-ṣifāt-aḥwāl*) formalized most decisively among the Naqshbandī order in India by the major sixteenth century Sufi master Shaykh Aḥmad Sirhindī (d. 1624).⁹ For Sirhindī and as a result for his spiritual successor Jān-i Jānān as well, the manifestation of God in the temporal realm of humanity takes place through God's attributes (*ṣifāt*) as opposed to His essence (*dhāt*). Put simply, it is not the entire being of God that is manifested in this world; rather it is the shadows or adumbrations (*zilāl*) of His attributes through which humans are able to experience the divine and taste divine satisfaction. This kind of a cosmological orientation enabled Sufi masters of the Naqshbandī order to emphasize and establish a distinct wedge between humanity and divinity, even as the realm of divine command (*amr*) actively interacted with that of human experience (*khalq*). Meditation or *zikr* (Ar. *dhikr*) was precisely meant as an embodied exercise of bodily discipline that attempted the materialization of this interaction, with the eventual asymptotic goal [meaning a goal that can only be aspired to but never fully achieved] of the annihilation (*fanā*) of the self.¹⁰ Before further describing Jān-i Jānān's text *The Conduct*

8 Ibid.

9 For more on Sirhindī, see Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindī: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (New Delhi: Oxford University Press, 2001).

10 For broader studies of the place of the body in Sufi thought and practice, see and compare Shahzad Bashir, *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam* (New York, NY: Columbia University Press, 2011) and Scott Kugle, *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2011).

6 Marcia Hermansen, "Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (*Laṭā'if*): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation", *Journal of Near Eastern Studies* 47, 1 (1988): 1-25.

7 Ibid. 105.

of the Sufi Path (*Sulūk-i ʿTarīqa*), some brief biographical notes on him are in order.¹¹

The Author

Born in 1699, Mirzā Maẓhar Jān-i Jānān was a major Sufi master who served as the leader of the Naqshbandī Sufi order in India, and lived for most of the eighteenth century, dying in 1781. Jān-i Jānān's life of eight decades corresponded with a time of tremendous political tumult in Northern India that saw as many as twelve Mughal Emperors rule and perish as the pendulum of political sovereignty gradually but decisively shifted from the Mughals to other communities such as the Marathas and Sikhs, and eventually to the British. Jān-i Jānān was the most prominent figure on the spiritual chain (*silsila*) of the Naqshbandi order after the preeminent late sixteenth-/early seventeenth-century Sufi Aḥmad Sirhindī. And as previously mentioned, he was also a contemporary of the towering eighteenth-century scholar—also based in Delhi—Shāh Walyullāh Dihlavī. In addition to being a Sufi master, Jān-i Jānān was also a renowned Persian and Urdu poet. His scholarly corpus includes extensive writings, preserved in treatises and letters, on various aspects of Sufi practice, psychology, and metaphysics, such as *Sulūk-i ʿTarīqa*, the main focus of this article. Jān-i Jānān had also composed a short but very consequential treatise (written in the form of a letter) on Hinduism and its key doctrines and practices, in an attempt to present Hinduism as a monotheistic religious tradition to his Muslim audience.¹²

Boasting a Sayyid lineage (i.e., descendants of the Prophet) of Afghan nobility, Jān-i

Jānān's family enjoyed intimate ties with the Mughal imperial elite. His father, Mirzā Jān, served as both revenue collector (*manṣabdār*) and judge (*qāzī*) under the Mughal emperor Aurangzeb. Upon resigning from these posts, Mirzā Jān was traveling back to Agra from the Deccan when Mirzā Maẓhar was born in Kalabagh, in the district of Malwa. According to hagiographic sources, it was none other than Aurangzeb who had suggested the name “Jān-i Jān” (the life of the beloved) for his prized officer's son. The name eventually morphed into the pluralized form Jān-i Jānān, by which he is best known today, and hence I use this name as well while referring to him in this article. Jān-i Jānān received his initial education under the tutelage of his father while living in Agra. Later, he was educated in Sufi thought and practice and received extensive training in other religious disciplines, such as the Qurʾān and Ḥadīth, from among the most prominent scholars of his time. Most notably, these included Nūr Muḥammad Badāyūnī (d. 1722), who initiated Jān-i Jānān into the Naqshbandī order and trained him on the Naqshbandī path from 1717 to 1721; and the prominent Meccan scholar of Ḥadīth ʿAbdallāh ibn Sālim al-Baṣrī (d. 1722), who had also taught Shāh Walyullāh, Shāh Ḥāfiẓ Saʿd Allāh (d. 1739) and Muḥammad Aḥmad Sunāmī Gulshan (d. 1747). Though trained primarily as a specialist Sufi master, Jān-i Jānān was comfortably familiar with Ḥanafī law and identified as a Naqshbandī-Ḥanafī scholar with Māturīdī theological leanings. After completing his basic and higher education, at the age of thirty Jān-i Jānān shifted to Delhi where he established his own center of learning, aptly named Khānqah-yi Maẓharīya (Mazhari Lodge). He stayed in Delhi until he died in 1781.¹³

11 These biographical notes are adopted from my book *Perilous Intimacies: Debating Hindu-Muslim Friendship after Empire* (New York: Columbia University Press, 2023), 40–43.

12 see Ibid. 35–78.

13 For a comprehensive biography of Mirzā Maẓhar in Urdu, see Shāh Ghulām ʿAlī Dihlavī and Muḥammad Iqbāl Mujaddidī, *Maqāmāt-i Maẓharī: Aḥvāl o*

In *Sulūk-i Tarīqa*, Jān-i Jānān follows a model of meditation most strongly influenced by the eleventh century thinker and Kubrawī Sufi master ‘Alā’ al-Dawla al-Simnānī (d. 1336) and his widely followed system of the seven subtle centers (the body, soul, heart, conscience, spirit, mystery, and reality).¹⁴ By 1760 when Jān-i Jānān wrote *Sulūk-i Tarīqa*, the Naqshbandīs in India, had already evolved al-Simnānī’s system into new directions by advancing their own arrangement of the six subtle centers that included the heart (*qalb*), the soul (*nafs*), the spirit (*rūh*), the secret (*sirr*), the arcanum or the hidden (*khafī*) and the super-arcanum or the most hidden (*akhfā*). The adoption of al-Simnānī’s model of the spiritual subtle centers by the Mujaddidī Naqshbandīs in India was particularly facilitated by Aḥmad Sirhindī who was deeply influenced by al-Simnānī’s thought.¹⁵ As Carl Ernst nicely describes the contours of this discursive interaction between these two major Sufi orders:

...drawing upon the ancient cosmological symbolism of the seven climes, the Kubrawīs favored an account of seven subtle substances associated with the body, each of which was linked with a type of human being and with a particular prophet mentioned in the Qur’an. The system of seven subtle centers developed by Simnani underwent further evolution in India in the Naqshbandi order, from the fifteenth through the nineteenth century, into a new arrangement assigning six subtle centers to particular parts of

the body.¹⁶

In his text, while retaining five of the seven subtle centers [except the body or *qālab* and the soul or *nafs*] in the Kubrawī scheme of al-Simnānī’s, Jān-i Jānān adds to this system the four earthly elements namely earth, fire, air and water, what he calls the ‘*anāṣir-i arba’a*’ (literally the four elements). As highlighted by the quotation from Ernst I just cited, the hallmark of this system is the assigning of a color and an Abrahamic Prophet to each subtle center, as the wayfarer’s or the Sufi practitioner’s journey from one subtle center to the next and to eventual annihilation in God is described in vivid detail. Moreover, Jān-i Jānān’s scheme of meditational progression maps onto a cosmology of prophecy whereby through the act and process of bodily discipline and practice, the Sufi practitioner also affirms a hierarchy of prophethood with Prophet Muḥammad at its apogee. The wayfarer’s (*sālik*) journey on the Sufi path, as he/she travels through progressive subtle centers corresponding with a particular prophet (Abraham, Moses, Jesus) culminates in the green colored subtle center of the super-arcanum or the most hidden (*akhfā*) which is associated with the seal of all prophets, Prophet Muḥammad. This is how the practice of Sufi meditation confirms and reaffirms the finality and exceptionality of Islam and Muḥammad’s prophecy. As Jamal Elias helpfully sums up while explaining ‘Alā’ al-Dawla al-Simnānī’s conception of Sufi cosmology:

The progression of prophets in the physical realm corresponds to the seven prophetic figures of the *laṭā’if* in the spiritual realm. Just as the prophets in the physical world guide their communities with laws and revelation, so too do the inner prop-

Malḥūzāt o Maktūbāt-i Ḥazrat Mirzā Maḥzar Jān-i Jānān Shahīd (Lāhore: Urdu Science Board, 2001).

14 For an extensive study of al-Simnānī’s thought and career, see Jamal Elias, *The Throne Carrier of God: the Life and Thought of ‘Ala’ al-Dawla as-Simnani* (Albany, NY: Suny Press, 1995).

15 see Hermansen, “Shāh Walī Allāh’s Theory of the Subtle Spiritual Centers (*Laṭā’if*)”, 7.

16 Carl Ernst, *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam* (Boston, MA; London: Shambala, 2011), 107.

hets of the spiritual world.¹⁷

In what follows, I present a complete translation of this Persian text, *Sulūk-i Ṭarīqa*, into English; for the benefit of readers conversant in Persian, I have added extensive transliterations from the original text as well. Following that, I will provide a brief comparison through tables between Jān-i Jānān's model of Sufi meditation and the system of Sufi psychology advanced by al-Simnānī and by the earlier South Asian Naqshbandī thinkers in the fifteenth and sixteenth centuries such as Khwāja Baqī Billāh (d. 1603) and Aḥmad Sirhindī. My hope is that other than specialist scholars of Islam, South Asia, and Sufism, this translation would also be useful as a primary text in undergraduate courses on these topics. Here below is a complete translation of *Sulūk-i Ṭarīqa* (*The Conduct of the Sufi Path*) by Mirzā Maḥzar Jān-i Jānān.

Sulūk-i Ṭarīqa (The Conduct of the Sufi Path)

This [Sufi] path is patterned on the path of Shaykh Aḥmad Sirhindī, the resuscitator of the second millennium (*mujaddid-i alf-i thānī*). A concise account of the practice connected with this path pivots on the idea that humanity is composed of ten parts that have been named the ten spiritual subtle centers (*laṭā'if-i 'ashara*). Five of these are from the world of creation (*'ālam-i-khalq*) and they are the soul, and the four earthly elements [namely earth, air, fire, and water]. The other five are from the world of divine command (*'ālam-i-amr*), meaning that world which is free and detached from all bodily descriptions and necessities (*'ālamī keh az awṣāf wa lawāzim-i jismānī munazza wa mubarra ast*) and they are the heart (*qalb*), spirit (*rūḥ*),

the secret (*sirr*), the hidden (*khafī*) and the super-arcane/most hidden (*akhfā*). God almighty, after creating the structure of the human body (*haykal*), which was composed and ordered by the ingredients of the world, bestowed upon each of the five elements of the world of divine command—all of which are characterized by the transcendental (*lā makān*) beyond the canopy (*fawq al-'arsh*)—a connection with that part of the human body with which they were related (*bi mawzi'ī az mawāzi' -yi jismānī -yi insānī keh munāsabatī bi-ān dāsht ta'alluq bakhshīd*). This so that humans would come to coalesce the divine and the created. And they thus became deserving of the designation of the lesser world (*ism-i 'ālam-i ṣaghīr*).¹⁸

Therefore, first the wayfarers [Sufi practitioners] engage that subtle center of the heart which is under the fleshy part of the left breast. And that subtle center is called the “pineal heart (*qalb-i sanobarī*).” And the method of this practice is that the wayfarer should focus his meditation towards the pineal heart and he should regard the flesh as a chamber (*ḥujra*) that is connected to the subtle center. And he should get the blessed name “Allah” to flow on that subtle center [the heart] like a current (*wa ism-i mubārak-i Allāh rā bar an mazgha jāri gardānad*). At this time, he should stop his breath under his navel and fix his tongue on his palate and direct all his senses towards concentration on the pineal heart. And he should contemplate the aforementioned name of Allah with the attributes that transcend quality and relationship; the attributes of without what sort (*bi-chigūnī*) and without how (*bi-chūnī*). And he must refrain from imagining the form of the heart (*ṣurat-i qalb*), the path of God (*naqsh-i Allāh*), or God's attributes such as the one who hears everything (*samī'*), sees everything (*baṣīr*), is omnipre-

17 Jamal Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of 'Ala' al-Dawla as-Simnani*, (Albany, NY: Suny Press, 1995), 87.

18 Jān-i Jānān, *Sulūk-i Ṭarīqa*, 219.

sent (*hāzir*) and overlooking (*nāzir*). And he should keep a close watch on his breath so that he experiences no interruption or interval in his presence (*keh dar huzūrī fuṭur wa khalf niftad*). The wayfarer should aim at acting according to this way continuously such that the cognizance of this practice subsists at all times- while getting up or sitting, while eating or drinking or while talking or sleeping. If this practice is carried out with complete commitment, then of course with the grace of God one acquires warmth (*garmī*), enthusiasm (*harārat*), experiential desire (*shawq*) and the taste of ecstasy (*zawq*). At this point the effects and illuminations of this practice start becoming ordered. The light of the heart (*nūr-i qalb*) has been designated as yellow in color. Through this practice the wayfarer attains annihilation and absence.¹⁹

And during this absence, the wayfarer may also experience certain unveilings if he were to possess the required capacities. The amazing aspect of the expansiveness of this subtle center (*kamāl-i kashāyish-i īn laṭīfa*) is that in it one becomes annihilated in the attributes of God and then subsists thereafter through this practice [of meditation]. At this time the wayfarer feels robbed of his actions and feels completely inactive and begins conceiving of all his actions as if they were those of God (*pas sālik dar īn waqt khud rā maslūb al-fi'l wa baykār khwāhad yāft wa tamāmī af'āl-i khud rā af'āl-i haqq-i ta'ālā khwāhad dānast*). And no one remains his knower and witness except God the transcendent (*jal*) and glorious (*'alā*). And he forgets everything except the 'other', i.e., God (*muṭlaqan mā siwā farāmosh khwāhad shud*). And this state of forgetfulness sticks with some for a few days, with some for a long period of time and with some the entirety of their lives (*wa īn farāmoshī kasī ra chand roz, kasī rā tā*

mudat-i darāz wa kasī rā tamām 'umar mī mānad). To the extent that even if one tries to remind him to enter back into the world of consciousness, he does not remember. At this moment the wayfarer enters the circle of sainthood (*sālik dar īn waqt dākhil-i dā'ira-yi wilāyat mī shawad*). This stage is called the manifestation of action (*tajalī'-yi fi'lī*) and the annihilation of the heart (*fanā'-yi qalb*). The sainthood of this subtle center is under the feet of Adam (upon him be peace and blessings); whoever is of the Adamic teaching achieves divine union (*wusūl*) through this subtle center. Its journey does not pass through all the subtle centers. However, through the effort and concentration of the perfect [Sufi] master (*Murshid-i Kāmil*), a journey through all the subtle centers is possible.²⁰

After this, the practice of the spirit (*rūh*) takes place. This stage is connected to the region below the right breast. This subtle center receives the honors of annihilation and subsistence through the attributes of the glorious and transcendent God. In this journey, the wayfarer finds his attributes separated (*maslūb*) from himself and considers them as associated with God; whether it be listening or seeing. And he considers all the attributes in this same way, as within God and as not having a form of existence on their own. As if it is God who listens and sees and as if the wayfarer lacks the capacity to either listen or to see. The acquisition of the aforementioned condition is called the manifestation of attributes (*tajalī'-yi shifāt*). The light of this subtle center is red in color. The sainthood of this subtle center is under the feet of Abraham (upon him be peace and blessings). Therefore, whoever is of the Abrahamic teaching will after traversing the subtle center of the heart, attain divine unity from this subtle center.²¹

¹⁹ Ibid. 219-220.

²⁰ Ibid. 220.

²¹ Ibid. 221.

After this, the practice of the subtle center of the secret (*sirr*) takes place. This subtle center is connected to the chest and the center of the heart. It attains annihilation and subsistence from the degrees of the essential and the supreme metaphysical characteristics of God (*wa ʾin laṭīfa ra tajalīʾ-yi shuyyūnāt-i dhātīya fanā wa baqā hāṣil mī shawad*). The light of this subtle center is white in color. The sainthood of this subtle center is under the feet of Moses (may blessings and peace be on him) and the wayfarer of the 'Mosaic' teaching will, after traversing all the previous stages, attain union with God from this subtle center.

Then the practice of the subtle center of the arcanum (*khafī*) takes place which is connected to the region between the spirit and the center of the chest (*keh mā bayn-i rūḥ wa wasaṭ-i sīnah ta'alluq dārad*). The annihilation of this subtle center lies in the negative attributes (*ṣifat-i sa'iyya*) and the light of this subtle center has been designated as black in color. The sainthood of this subtle center lies under the feet of Jesus, upon whom be peace and blessings. The wayfarer of the Jesuit way (*'īṣawī al-mashrab*) will attain divine unity through this subtle center after he has traversed all previous gradations.²²

Afterwards the practice of the subtle center of the super-arcanum/most hidden (*akhfā*) takes place. This subtle center is connected to the center of the chest. The annihilation of this subtle center is isolated in three degrees or stages: 1) the isthmus bridge/intermediary (*martaba-yi barzakhīya*) 2) transcendence (*martaba-yi tanzīhīya*) and 3) absolute unity (*martaba-yi aḥadīyat*). The light of this subtle center has been declared as green in color. The sainthood of this subtle center is under the feet of the best of all Prophets, the seal of all Prophets, Prophet Muḥammad (may peace and blessings be upon him and upon

his Companions) and whoever is of the Muhammadan path (*muḥammadī al-mashrab*) will attain divine and holy union through this subtle center.

After traversing the previous stages and the five subtle centers, the world of divine command (*'ālam-i amr*) receives a share in the manifestation of the adumbration of divine attributes (*tajalīʾ-yi zilāl-i ṣifāt*). And a journey in the shadows of lesser sainthood (*wilāyat-i ṣuḡhrā*), which is the sainthood of the friends of God (*awliyā'*) takes place. And the subtle center of the soul (*laṭīfa-yi nafs*) participates in the manifestation of divine attributes. Then the journey in the circle of the attributes of greater sainthood (*wilāyat-i kubrā*), which is the sainthood of the Prophets, takes hold.²³

Of the four earthly elements, all elements with the exception of earth (*khāk*) achieve a share in the manifestation of divine attributes through the inner form (*rasm al-bāṭin*). However, the soul achieves a share in the manifestation of divine attributes through the outer form (*rasm al-zāhir*). The journey of this supreme sainthood is equivalent to a journey of the angelic sainthood (*wilāyat-i malā'ika*). And the element of earth receives a share of the manifestation of the essence (*tajalīʾ-yi zāt*) which represents the perfections of prophethood (*kamālāt-i nabuwwat*).

And after the attainment and annihilation of the ten subtle centers, the ecstatic manifestation of the essence (*tajalīʾ bar hayy'at-i waj-dānī*) takes form because when the five subtle centers are done with the world of divine command, they become connected with the world of creation, comprising the soul and the four earthly elements. First, the soul returns to the Lord, is honored with divine satisfaction, and hence attains the real Islam (*Islām-i ḥaqīqī*). After that, the journey in the roots

22 Ibid.

23 Ibid. 222.

(*uṣūl*) of the earthly elements takes place. After that, the perfections of prophethood (*kamālāt-i nabuwwat*), the separate unveilings (*kashf-i muqaṭa'āt*), the resemblances and perfections of prophecy (*mutashābihāt wa kamālāt-i risālat*) and the perfections of the possessor of greatness (*kamālāt-i ulū al-'aẓm*) are achieved.²⁴

One should know that in order to attain the annihilation of the subtle centers, one must partake in negation and affirmation of the proclamation of faith (*lā ilāha*-negation) and *ill-Allāh*-affirmation). This practice should be undertaken as stated previously-by pulling the word “*lā*” (no) from the navel such that it reaches all the way up to the brain, which is the abode of the subtle center of the soul (*nafs*). And after bringing the word (*Allāh*-God) to the right side of the body, the proclamation (*ill-Allāh*-Except God) should be pounded and struck on the body such that this proclamation passes through and becomes actualized in all the subtle centers located in the chest (*ill-Allāh rā bar qalb zarb mī kunand bar wajhī-keh guzār-i ū bar laṭā'if keh dar sīnah jā dārad wāqī 'shawad*). At this time, the wayfarer contemplates that there is no object of worship and servitude except the essence *bi-chūnī* (without how), i.e. God. And this practice is called *bāz gasht*. When the wayfarer enters the stage at which in each breath, the quantity of this complete cycle of remembrances (*dhikr*) is twenty-one; then he should repeat this cycle every day, to the extent that he should strike his heart a thousand times on a daily basis (*chūn dar yak dam 'adad-i zikr bīst o yak 'adad rasad, ān qadar har rūz bi-kunand keh yak hazār zarb bi-hisāb āyad*). But this practice must be performed according to the established rules of meditation; then the fruits of annihilation will be attained (*ammā bi-sharṭī-keh maqrūn*

bi-sharāyī bāshad; samra-yi fanā mutarattab bar ān khwāhad shud).²⁵

We gave you a sign of the hidden object (*dādim tu rā bi gunj-i maqṣūd-i nishān*)
If we did not reach (it), then maybe you will (*mā gar na rasīdīm tu shāyad bi-rasī*)²⁶

Conclusion

To summarize, the table below displays the schematization of the five subtle centers as propounded by Mirzā Mazhar Jān-i Jānān:

Table 1.1: Naqshbandī Sufi Psychology in Jān-i Jānān's *Sulūk-i Ṭarīqa*

Subtle Center	Bodily Location	Associated Prophet	Designated Color
Heart (<i>qalb</i>)	Under the fleshy part of the left breast called Pineal heart (<i>qalb-i sano-brī</i>).	Adam	Yellow
Spirit (<i>rūh</i>)	The region below the right breast	Abraham	Red
The Secret (<i>sirr</i>)	The chest and the center of the heart	Moses	White
The Arcanum (<i>khafī</i>)	The region between the spirit and the center of the chest	Jesus	Black
Super-Arcanum (<i>akhfā</i>)	The center of the chest	Muhammad	Green

²⁵ Ibid. 222-223.

²⁶ Ibid. 223.

²⁴ Ibid.

Here, it is useful to note that Jān-i Jānān's exposition of Sufi psychology and meditation is quite different from the standard Naqshbandī system in relation to the subtle centers. For purposes of comparison, let me reproduce a simplified Naqshbandī system of Sufi psychology and spiritual subtle centers as presented by Carl Ernst in his well-known introductory book titled *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*.²⁷

Table 1.2: Standard Naqshbandī Meditation Scheme

Subtle Substance	Location	Color
Heart (<i>qalb</i>)	Two fingers below left breast	Red
Spirit (<i>rūh</i>)	Two fingers below right breast	White
Soul (<i>nafs</i>)	Beneath navel	Yellow
The Secret (<i>sirr</i>)	Center of breast	Green
Arcanum (<i>khafī</i>)	Above eye-brows	Blue
Super-Arcanum (<i>akhfā</i>)	Top of brain	Black

Apart from the conspicuous absence of the soul or *nafs* from Jān-i Jānān's list of subtle centers, we also see that none of the subtle centers and their designated colors corresponds with each other when the two systems are compared. This should not be necessarily seen as an internal contradiction for as Arthur Buehler has shown and argued,

although Mujaddidis agree upon the correspondences between prophets and the individual *latīfas*, almost every shaykh ascribes different colors to each subtle center. Sufis examining these different configurations of *latīfas* among Mujaddidis stress that each shaykh describes what is revealed to him. All seemingly contradictory results are valid, just as the process of divergent independent legal judgments (*ijtihad*) of qualified jurists are equally valid in the interpretation of Islamic law: all of these paths lead to the goal.²⁸

Nonetheless, it is instructive to observe that there is greater similarity between Jān-i Jānān's schemata and the seven subtle substances in the Kubrawī system of 'Alā' al-Dawla al-Simnānī²⁹

²⁷ see Ernst, *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*, 107.

²⁸ Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet*, 110.

²⁹ Elias, *The Throne Carrier of God*, 85-88.

Table 1.3: Kubrāwī Meditation Scheme³⁰

Subtle Substances	Human Type	Associated Prophet	Designated Color
Body (<i>qalb</i>)	Barbarian (<i>āfāqī</i>)	Adam	Dark
Soul (<i>nafs</i>)	Infidel (<i>kāfir</i>)	Noah	Blue
Heart (<i>qalb</i>)	Submitter (<i>muslim</i>)	Abraham	Red
The Secret (<i>sirr</i>)	Faithful (<i>mu'min</i>)	Moses	White
Spirit (<i>rūḥ</i>)	Saint (<i>walī</i>)	David	Yellow
Arcanum (<i>khafī</i>)	Prophet (<i>nabī</i>)	Jesus	Black
Real (<i>ḥaqq</i>)	Seal of prophets (<i>khātim al-anbīyā'</i>)	Muḥammad	Green

Here, too, however there are certain minor differences between al-Simnānī's and Jān-i Jānān's respective systems such as the discrepancy in the names of the Prophets and the difference in the colors associated with the subtle centers of the heart and the spirit.

Tracing the reasons and genealogy of these differences would make for an interesting research project which is however beyond the scope and purpose of this article centered primarily on making available a complete translation into English of Jān-i Jānān's Persian text *Sulūk-i Ṭarīqa* (*The Conduct of the Path*).

Bibliography:

- Bashir, Shahzad. *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam*. New York, NY: Columbia University Press, 2011.
- Buehler, Arthur. *Sufi Heirs of the Prophet: the Indian Naqshabandiyya and the Rise of the Mediating Shaykh*. Charleston, SC: University of South Carolina Press, 2008.
- Dihlavī, Shāh Ghulām 'Alī and Muḥammad Iqbāl Mujaddidī. *Maqāmāt-i Mazharī: Ahvāl o Malfūzāt o Maktūbāt-i Hazrat*

Mirzā Mazhar Jān-i Jānān Shahīd. Lāhore: Urdu Science Board, 2001.

Elias, Jamal. *The Throne Carrier of God: the Life and Thought of 'Ala' al-Dawla as-Simnani*. Albany, NY: Suny Press, 1995.

Ernst, Carl. *Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center*. Albany, NY: Suny Press, 1992.

---, *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Boston, MA; London: Shambala, 2011.

Ernst, Carl and Bruce Lawrence. *Sufi Martyrs of Love: the Chishti Order in South Asia and Beyond*. London, UK: Palgrave Macmillan, 2002.

Faruque, Muhammad. *Sculpting the Self: Islam, Selfhood, and Human Flourishing*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2021.

Friedmann, Yohanan. *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity*. New Delhi: Oxford University Press, 2001.

Hermansen, Marcia. "Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers

³⁰ cited in Ernst, *Sufism*, 107.

(*Latā'if*): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation.” *Journal of Near Eastern Studies* 47, 1 (1988): 1-25.

Kugle, Scott. *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2011.

Jān-i Jānān, Mirzā Maḥṣar. *Sulūk-i Ṭarīqa*. In *Kalimāt-i Ṭayyibāt*, edited by Qamar ul-Dīn Murādabādī, 219-223. Murādābād: Maṭba‘-i Maṭla‘ al-‘Ulūm, 1891.

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

Tareen, SherAli. *Perilous Intimacies: Debating Hindu-Muslim Friendship After Empire*. New York: Columbia University Press, 2023.

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

Continuity and Change during the Saddle Period: The Case of *‘irfān* in Modern Persian Literature

“Geçiş Dönemi”nde Devamlılık ve Değişim:
Modern İran Edebiyatında İrfan Örneği

Ata Anzali *

The concept of *Sattelzeit* was coined by Koselleck to identify a period of change and transformation in Europe beginning from the middle of eighteenth century in which the meaning of old concepts was changing to fit the conditions of a modern world and to account for the new relationship humans were developing with nature, history, and time.¹ Koselleck focuses his analysis on concepts used in political discourse, specifically what he calls “basic concepts” without which communication in the realm of politics is not

possible. Because they index newly emerged complex social and political realities, these concepts are highly complex, ambiguous, and contested.²

I personally do not find Koselleck’s theoretical framework helpful in my work, which pri-

1 See Reinhart Koselleck, “Introduction and Prefaces to the *Geschichtliche Grundbegriffe: (Basic Concepts in History: A Historical Dictionary of Political and Social Language in Germany)*”, *Contributions to the History of Concepts* 6, trans. Michaela Richter, 1(2011): 9, <https://doi.org/10.3167/choc.2011.060102>.

2 There have been some more recent attempts to analyze the process of modernization through this lens in other (non-European) social contexts. Scholars like Khuri-Makdisi and Zemmin, for example, have explored the applicability and helpfulness of this framework in the Arab Middle East. Florian Zemmin, *Modernity in Islamic Tradition: The Concept of ‘Society’ in the Journal al-Manar* (Cairo, 1898-1940) (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018) and Ilham Khuri-Makdisi, “The Conceptualization of the Social in Late Nineteenth- and Early Twentieth-Century Arabic Thought and Language,” in *A Global Conceptual History of Asia, 1860-1940*, ed. Hagen Schulz-Forberg (London: Pickering & Chatto, 2014).

* Associate Professor of Religion, Middlebury College, E-mail: aanzali@middlebury.edu. ORCID: 0009-0004-9934-0546

Received: 03.08.2023

Accepted: 16.08.2023

Published: 30.11.2023

Cite as: Ata Anzali, “Continuity and Change during the Saddle Period: the Case of *‘irfān* in Modern Persian Literature”, *Journal of the Institute for Sufi Studies* 2, 2 (2023): pp.265-285.

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

marily focuses on religious (and not political) concepts in Persian discourse. I especially take issue with how Koselleck's analysis tends to emphasize change and disruption over continuity and persistence when it comes to the history of the so-called "basic concepts". As Motzkin reminds us, a historian's conceptualization of a transitional or threshold period is dependent upon a perceived *continuity* as well as *discontinuity*.³ In the case of Koselleck, *Sattelzeit* is conceptualized primarily as discontinuous with what comes before it and continues with what comes after. Hence Koselleck's emphasis on basic concepts as ones that "facing backwards ... pointed to social and political realities no longer intelligible to us without critical commentary."⁴ The saddle period, therefore, functions as a means by which "modernity itself asserts its own peculiarity as a radically new era, directed toward the future and breaking with tradition."⁵ Even if we accepted that disruption and radical transformation are the appropriate concepts through which one is to analyze the emergence of the modern practice of politics as a matter of secular public debate and its basic concepts, we cannot automatically assume that other realms of discourse went through a similar pattern of transformation. In fact, if the major political revolutions of the era are any indication (think the Young Turk Revolution or the Iranian Constitutional Revolution, for example), the realm of politics seems to have been particularly susceptible to disruption and radical change, something that is not true about other realms of human thought and action to this extent. In the realm of religion, for example, although certain individuals and small groups of elite intel-

lectuals might have privately held radically new ideas, they often found the public much less receptive to radical change. Therefore, and precisely because the disruption of the status quo politics was the primary goal for many modernizing intellectuals and activists of the time, they intentionally shied away from pushing for radical religious reform.⁶ Whatever radical ideas about religion and its future they entertained in private settings, strong voices of modernization in Persia such as Jamāl al-Dīn al-Afghānī (d. 1907) and Mīrzā Malkum Khān (d. 1908) spoke of religious reform in more modest and cautious terms in public.⁷ Therefore, a theoretical framework in the history of concepts that puts a premium on change and disruption at the expense of continuity would be ill suited for the study of religion and religious concepts.

Having said so, I do believe that there can be benefits to using the category of Saddle Period as a heuristic tool. There is no question that significant changes were happening across Middle Eastern societies during the nineteenth and the early twentieth centuries due to their encounter with various aspect

3 See Gabriel Motzkin, "On the Notion of Historical (DIS) Continuity: Reinhart Koselleck's Construction of the *Sattelzeit*," *Contributions to the History of Concepts* 1, 2 (2005): 145–58.

4 Koselleck, "Introduction and Prefaces," 9.

5 Zemmin, *Modernity in Islamic Tradition*, 40.

6 The Bābī movement in Iran is a perfect example. Had it succeeded in spreading in Iran and becoming the dominant religion of its citizen, we were then talking about a major socio-cultural disruption that equaled the political upheavals of the time. Such a major change in the religious landscape of Iran would have been certainly traceable in key religious concepts of the time.

7 For example, al-Afghānī's evaluation of religion and its role in human civilization are much more negative in his correspondence with his European counterparts compared to his publicly accessible writings and lectures for Muslim audience. As for Malkum Khān, we know he was personally of an Armenian background and, most likely, did not have endearing views of Islam but he eschewed such negative views in favor of his political reform project. For more on al-Afghānī see Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamāl Ad-Dīn "al-Afghānī": A Political Biography* (Berkeley: University of California Press, 1972). On Malkum Khān see Hamid Algar, *Mīrzā Malkum Khān; a Study in the History of Iranian Modernism* (Berkeley: University of California Press, 1973).

of European modernity. Since language is inherently social, tracing the changes in how concepts and categories gradually change, fall out of favor, or emerge anew is an effective lens through which scholars can analyze such change. Given the state of research in the context of Iran, which is well behind studies done in the context of Europe as well as the Ottoman Empire, utilizing this concept can be helpful in two ways. First, it serves as a reminder for us to be vigilant about the fluid nature of language, especially when it comes to foundational concepts, during this period and look for how the semantic field changes in response to societal developments (or vice versa). Second, it can be helpful in organizing and connecting otherwise disparate research efforts concentrated on various geographical contexts. In the case of Iran, I would argue that its encounter with European modernity begins to show its discursive and conceptual effects a few decades later than its neighbors to the east (the Mughals) and the west (the Ottomans) mainly due to its buffered geographical situation vis-à-vis Europe (with the notable exception of Russia).⁸ We know, for example, that many Iranian intellectuals and political activists of the late nineteenth century frequented Istanbul, the cosmopolis of the Middle East and the meeting place of the “West” and the “East.” They were keenly aware of the intense debates among their Arab and Turkish counterparts regarding reform and modernization.⁹ I would hypothesize,

therefore, that the semantic shifts that we observe in key concepts in Persian during this period were influenced or inspired in important ways by similar but earlier shifts in Arabic and Ottoman Turkish. The Saddle Period, as a heuristic organizing framework, can facilitate a conversation between historians of Iranian modernity and their Ottomanist counterparts to test such a hypothesis and much more. It can help us understand the extent to which debates about modernity and progress in Iran were inflected through earlier similar discourses in Istanbul and Cairo.

In what follows, then, I will focus on the concept of *‘irfān* and its semantic transformation during this period. To do so, I will heavily rely on the framework I developed in my recent monograph, *‘Mysticism’ in Iran*. There, I discuss how the concept of *‘irfān*, despite its humble and marginal pre-modern Islamic and Persian roots, gained a new meaning in the late Safavid period as an alternative to the traditional concept of *taṣāvvuf*. I analyze this semantic shift in detail as a result of larger tectonic shifts in the religious and political landscape of Safavid Iran, most importantly the emergence of a new class of political and religious elite and the gradual conversion of the population to Twelver Shi‘ism.¹⁰ The last chapter of *‘Mysticism’ in Iran* touches upon another seismic semantic shift in the meaning of *‘irfān* during the first half of the twentieth century in the wake of the Iranian encounter with Western modernity. In this

8 Therefore, I find myself in general agreement with Zemmin’s suggestion that the historical span of the Middle Eastern Saddle Period needs to be adjusted to 1860–1940, I believe the beginning in the case of Iran might even have to be pushed to 1880. See Florian Zemmin, “The Janus Face of Kātib Çelebi: Reflecting on the Ottoman Saddle Period,” *Turcica* 50 (2019): 331–32, <https://doi.org/10.2143/TURC.50.0.3286579>.

9 For example, see Thierry Zarcone and F. Zarinebaf, *Les iraniens d’Istanbul*, Varia Turcica 24 (Paris: Institut français de recherches en Iran, 1993).

10 See Ata Anzali, *‘Mysticism’ in Iran The Safavid Roots of a Modern Concept* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 2017), 24–156. For more on the emergence of the new clerical class see Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi‘ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: University of Chicago Press, 1984). For more on the conversion of Persia to Twelver Shi‘ism see Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire* (London: I.B. Tauris, 2004).

essay, I would like to expand my discussion of the latter transformation and offer some preliminary analysis that can hopefully serve as a demonstration of how useful tracing the history of concepts can be for illuminating the impact of the Great Western Transmutation in creating a modern epistemic regime in Iran.¹¹ While scholars of modern Iran have produced many valuable studies in recent decades that deal with intellectual, social, and political history of this region, there are relatively few studies that offer insight about the historical development of key Persian concepts as a register for analyzing broader historical change.¹²

Since an awareness of the semantic field of 'irfān before the Saddle Period is indispensable for a full understanding the changes that occurred during the Saddle Period, I will first offer a summary of how the concept of 'irfān was invented during the late Safavid era in Persian discourse. The readers who are already familiar with my previous work will

find most of the material in this (pre- Saddle Period) section familiar. A significant exception is the results of my recent research on the Persian lexicographical tradition, which highlights the previously unrecognized but important role Persianate elite cultures of South Asia played in making the concept of 'irfān more visible.

I. 'Irfān Before the Saddle Period

It is not an exaggeration to say that the most important single geopolitical concern that shaped the Safavid polity throughout the sixteenth and the early seventeenth centuries was the Ottoman-Safavid rivalry. From the very beginning, religion was deeply entangled in this rivalry as the Safavids chose to legitimize their rule by portraying themselves as defenders of a fledgling Twelver polity, the first and the only of its kind, against the Sunni (Ottoman and Uzbek) threat. The oppositional nature of the Safavid political discourse had deep and lasting impacts, forcing a deeper epistemic reckoning. With the support of the Safavid Court, there emerged a new class of Shi'i 'ulama who, having gained access to an unprecedented amount of resources, began a concerted effort not only to promote Twelver Shi'ism among the populace but also to "emancipate" it from the hegemony of Sunni discourse.¹³ As such, they began lay-

11 The term "The Great Western Transmutation" is borrowed from Marshall Hodgson. See Marshall G. S Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, I-II-III*, (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

12 Some notable exceptions can be found in the works of Mohammad Tavakkoli-Targhi and 'Abd al-Hādī Ḥā'irī's wherein important concepts such as *millat*, *mashrūṭah*, and *istibdād* and their changing meaning during the crucial period of the Constitutional Revolution is examined. See Mohamad Tavakoli-Targhi, *The Formation of Two Revolutionary Discourses in Modern Iran: The Constitutional Revolution of 1905–1909 and the Islamic Revolution of 1978–1979*, Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1988 and Idem, *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography*, (New York: Palgrave, 2001). Also see 'Abd al-Hādī Ḥā'irī, "Sukhanī pīrāmūn-i vāzhah-yi istibdād dar adabiyyāt-i inqilāb-i mashrūṭiyat-i Irān", *Irān va jahān-i islām: Pazhūhish-hā-yi tārikhī pīrāmūn-i chihrah-ha, andīshah-ha, wa junbish-ha* (Mashhad: Intishārāt-i āstān-i quds-i raḍavī, 1368/1988), 223–31 and Idem, "Sukhanī pīrāmūn-i vāzhah-yi mashrūṭah", in *Irān va jahān-i islām*, 212–22. Note that these studies, while valuable and insightful, focus exclusively on key political concepts and, at the same time, their authors seem to be completely unaware or uninterested in doing conceptual history as framed by Koselleck.

13 There is a disagreement among scholars about the extent to which the "importation" of Twelver 'ulama from Lebanon to Safavid Iran was instrumental in establishing the clerical class. See Devin J. Stewart, "Notes on the Migration of 'Āmilī Scholars to Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies* 55, 2 (1996): 81–103; Andrew J. Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran: Arab Shi'ite Opposition to 'Alī al-Karākī and Safavid Shi'ism", *Die Welt Des Islams*, New Series, 33, 1 (1993): 66–112; Mahdi Farhani Monfared, *Muhājarat-i 'ulamā-yi shī'a az jabal 'āmil bih irān dar 'aṣr-i ṣafavī* (Tehran: Amīr kabīr, 1377/1998). Nevertheless, there is no question that, in scale and scope, the Twelver clerical class in Safavid Iran has no predecessors in Shi'i history. For more on the internal dynamics of this class see

ing the foundation of a new epistemic regime that set the limits and conditions of producing authentic religious knowledge. By the end of the seventeenth century, when the majority of Iranians of the Safavid heartland had converted to the new state religion, Twelver Shi'ism was transformed from a minority sect deeply dependent on largely non-supportive networks of power to an imperial religion with ample resources to shape social reality on its own terms.

It is in this context that one needs to understand the intense campaign orchestrated against Sufism (and philosophy) by some of the influential 'ulama during the second half of the seventeenth century. As a result of their efforts and the tacit support of the Safavid court the term "Sufi", which was worn as a badge of honor in the early seventeenth century especially as a sign of proximity to the royal family, had turned into a highly stigmatized term as a symbol of connection to Sunni "infidels". Simultaneously, many Sufi networks, like the Naqshbandīs and the Qādirīs, either had to cease their operations in Safavid territories or move their centers to the margins of the realm or outside it. Others, such as the various Kubravī branches chose to adopt the framework of Safavid Shi'ism, which meant less emphasis on visible signifiers of traditional Sufi piety and more emphasis on the Shi'i nature of their worldview. Yet, there were many among the 'ulama themselves who did not want to throw the baby out with the bath water, so to speak. While they distanced themselves from Sufism as a social institution, they did not see the Sufi worldview as inextricably entangled with Sunnism. In fact, as followers of the Twelve

Imams they found themselves deeply sympathetic toward important aspects of the Sufi worldview. Thus, they engaged in a major effort to domesticate central Sufi ideas and ideals in terms of what they considered to constitute an authentic Shi'i discourse, that is, one that was based on the sayings and teachings of the Imams.

It is only apt that the term *'irfān*, from the Arabic root *'a-r-f* meaning 'to know', became the semantic signifier of this effort. The debate about prominent and controversial Sufi figures such as Ḥallāj and Bāyazīd and ideas like *vahdat-i vujūd* was essentially a disagreement about what constituted a valid source of religious knowledge. The Sufi-minded 'ulama had a more expansive view in which rational/philosophical discourse and individual mystical intuitions qualified as valid sources of knowledge as long as, in their interpretation, they did not contradict the teachings of the Imams. In contrast, the anti-Sufi ones insisted on much narrower standards, considering a more literal understanding of the sayings of the Imams in a more limited number of texts they considered canonical as the only legitimate sources of knowledge.

The term *'irfān*, often in the form of its active participle *'ārif*, was already in use in Sufi discourse to refer to a mystic who has achieved some of the highest ranks of gnosis.¹⁴ The Safavid epistemic shift, however, meant that *'ārif* and *'irfān* were not understood as semantically subsumed under Sufism but as an alternative. The original engineers of this semantic change were a few Sufi-minded Shi'a scholars who hailed from the Fars region in Iran such as Shāh Muḥammad Dārābī (d. 1718) and Sayyid Quṭb al-Dīn Nayrīzī (d. 1760). The former, a well-respected madrasa teacher in Shiraz who was known for his poetry in Persianate literary circles of India

Said Amir Arjomand, "The Clerical Estate and the Emergence of a Shi'ite Hierocracy in Safavid Iran: A Study in Historical Sociology", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 28, 2 (1985): 169–219.

14 See Anzali, "Mysticism" in Iran, 10–16.

(penname *ʿarīf*), often coupled the terms *ʿirfān* and *taṣavvuf* together in his works as if they were semantically interchangeable.¹⁵ The latter, who was the master of the Dhahabī Sufi network and a prominent madrasa teacher, went a step further and –without any sense of irony– vehemently rejected any association with Sufism, calling the people who equate his mode of piety with Sufism foolish, stupid, and ignorant! He blamed the collapse of Safavid dynasty on such misguided attacks on real *ʿurafā* and ahl *al-faqr*, portraying himself a “servant of Shi‘a *ʿarīfs*.”¹⁶ For both Dārābī and Nayrīzī as well as many other Sufi-minded scholars, *ʿirfān* provided the semantic cover to continue their exploration of the spiritual world without being accused of sympathy for the infidel Sunnis and the degenerate and/or heretical dervishes and Sufis.

Even though the Safavid dynasty came

to an end in 1722, the religious order that it established proved resilient for the most part. During the next century, therefore, *ʿirfān* in this new meaning –defined in contrast to *taṣavvuf*– gained further footing in elite Shi‘i circles who were sympathetic to esoteric readings. By the end the eighteenth century, the study of *ʿirfān* gradually had become institutionalized within a small circle of mystically minded Shi‘i scholars (who often had poetic sensibilities as well) as they began to speak of *ʿirfān* as a “discipline of knowledge”. A curriculum was developed, in which the bulk of attention went to the writings of Ibn ʿArabī (d. 1240) and his followers. The mystical poetic tradition represented by Rūmī (d. 1273) and Hāfez (d. 1390), while not consistently part of the curriculum, was also a center of attention. For example, the pre-eminent Twelver religious scholar and polymath Mullā Mahdī Narāqī (d. 1795) classified *ʿirfān* among the four “rational and esoteric” disciplines of knowledge alongside *hikmah*, *ishrāq*, and *kalām*.¹⁷ His son, Mullā Aḥmad (d. 1829), who inherited many of his father’s traits, used the phrase *ahl-i ʿirfān* to refer to past Sufi figures as well as the mystically minded Shi‘i scholars as a collective.¹⁸ He also wrote the immensely popular work of poetry *Mathnavī tāqdīs*, deliberately mimicking the structure and style of Rūmī’s *Mathnavī*, which was subsequently published numerous times across the Persian speaking world of Indo-Persia.¹⁹

A survey of lexicographical literature from seventeenth century to nineteenth century confirms this semantic transformation. While

15 See, for example: Muḥammad b. Muḥammad Dārābī, “Mi‘rāj al-Kamāl” (n.d.), fols. 113–125, Kitābkhānah-yi āstān-i quds raḍavī. and Idem., *Laṭīfah-yi ghaybī* (Shiraz: Kitābkhānah-yi aḥmadī, 1978), 108–9.

16 See, for example Abū al-Qāsim Amīn al-Sharī‘a Khuyī and Sayyīd Quṭb al-Dīn Muḥammad Nayrīzī, *Mīzān al-ṣavāb dar sharḥ-i faṣl al-khitāb*, ed. Muḥammad Khvājavi, (Tehran: Maulā, 2004), III: 1198 and 1318. For a detailed analysis see Anzali, “Mysticism” in *Iran*, 143–56. Similarly, almost a century later Shaykh Aḥmad al-Aḥsā‘ī (d. 1826), the founder of *shaykhī* school reminds his reader that the difference between a Sufi and an *ʿarīf* is that the latter, in contrast to the former, makes sure that there is no contradiction whatsoever between his beliefs and practices and the example of the Infallible Imams. Aḥmad b. Zayn al-ʿĀbidīn Aḥsā‘ī, *Javāmi‘ al-kalīm I–IX*, (al-Baṣra: al-Ghadīr 1430/2009), VIII: 325. Aḥsā‘ī’s position is notable since his teachings represent a significant development in Shi‘i theology in terms of domesticating Sufi epistemology. This was due to his emphasis on *kashf*, or direct acquisition of knowledge from the Imams, as the most authentic form of religious knowledge. Furthermore, his teachings become the foundation for the emergence of the Bābī messianic movement and the Bahā‘ī religion. In both cases, the term “Sufi” and its cognates are rarely used. Instead, terms like *auliā‘*, *ʿurafā*, and *ḥukamā* are used as ideal types of piety.

17 See Anzali, “Mysticism” in *Iran*, 176.

18 Ibid., 181.

19 For more on this see ʿAbd al-Ḥusayn Zarrīnkūb, *Dunbālah-yi justijū dar taṣavvuf-i ʿirān*, (Tehran: Amīr kabīr, 1362/1983), 314. For a detailed comparison with Rūmī’s *Mathnavī* see Riḍā Bābā‘ī, “Maulā-yi narāq va mathnavī tāqdīs,” *Ainyah-yi pazhūhish*, 73 (1381/2002): 73–97.

we don't know of any Persian dictionaries that were composed during this time in Iran, there are a few Arabic-Persian lexicons that are mentioned in bibliographical sources.²⁰ The latest among them is *Tarjumān al-luḡha*, an Arabic-Persian dictionary composed by Muḥammad-Yaḥyā b. Muḥammad-Shafī' Qazvīnī in 1705 as a translation of *Qāmūs al-muḥiṭ* under the patronage of Shāh Sulṭān Ḥusayn. The root 'a-r-f is extensively covered in this dictionary and, while it mentions 'irfān as a verbal noun from this root, it does not give us any insights about its meaning.²¹

The situation was dramatically different in India, where the rich and welcoming courts and a cultured Muslim elite attracted both native and immigrant scholars. Many Arabic-Persian and Persian dictionaries were compiled during this time in India, therefore. A survey of these dictionaries reveals that, in general, the mystical meaning of terms like 'ārif and 'irfān was much more noticed in the cultural context of India compared to Arab, Turkish, and Persian contexts. To begin with, *Mu'ayyid al-fuḍalā'* (comp. 925/1519) by Muḥammad Lād Dihlavī does not have a separate entry for 'irfān but defines 'ārif as "a discerning and God-knowing man."²² A

century later, *Muntakhab al-luḡhāt-i shāh jahānī* compiled in 1636-37 defines 'ārif simply as "knower and patient" (*shanāsan-dah va shakībā*) and 'irfān as "knowing" (*shanākhtan*).²³ As we move to dictionaries compiled later during the nineteenth century, it is clear that 'irfān as a mystical term has gained more prominence within South Asian Persianate literary circles. For example, *Ghīyāth al-luḡhāt*, first printed in 1826, separates two major meanings for 'irfān under its entry on *ma'rifa*. First, 'irfān as "knowledge" and "discernment" in general; second, 'irfān as "knowledge of God."²⁴ Similarly, the *Ānandrāj* dictionary, compiled in 1888-89, dedicates a separate entry for 'irfān in which the author differentiates between the general meaning of the term as "knowledge" and "discernment" and its more specialized use as "knowledge of God." More importantly, he adds that the term is often used in the latter sense.²⁵ Additionally, two major Persian-English dictionaries composed during the nineteenth century include the term *ahl-i 'irfān* or "folks of 'irfān" under their entries on 'irfān, a clear literary recognition of an "imagined community" of scholars who coalesced around this term.²⁶

20 John Perry, "Arabic-Persian Dictionaries," in *Encyclopædia Iranica*, accessed May 24, 2021, <https://iranicaonline.org/articles/dictionaries#pt2>.

21 Muḥammad-Yaḥyā Qazvīnī, "'arafa", in *Tarjumān al-luḡha*, 1117/1705, Kitāb-khānah, mūzih, va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi islāmī, https://dlib.ical.ir/faces/search/bibliographic/biblioFullView.jspx?_afPfm=-xxilakedw. The same is true of another translation produced in India at 1736-37 by Maulavī Muḥammad Ḥabīb-Allāh Iṣfahānī (*Qābūs*) for the Mughal King Muḥammad Shāh (d. 1748).

22 Muḥammad Lād Dihlavī, "'ārif", in *Mu'ayyid al-fuḍalā'* (Kānpūr: Navalkishor, 1899), <http://hdl.handle.net/2027/njp.32101076015658>. This dictionary was written under the heavy influence of Sharaf-nāmah-yi ibrahīmī (comp. 878/1473). See Ibrāhīm Qavām Fārūqī, "'ārif", in *Sharaf-nāmah-yi manyarī yā farhang-i ibrahīmī*, ed. Ḥakīmāh Dabīrān (Tehran: Pazhūhishgāh-i 'ulūm-i insānī va muṭālī'āt-i farhangī, 1385/2006).

23 At the same time, neither the influential *Burhān-i qāti'* (composed 1651) nor the comprehensive *Haft qulzum* (composed 1813-14) include an entry for 'irfān or 'ārif.

24 See Ghīyāth al-Dīn Muḥammad Rāmpūrī, "Ma'rifa", in *Ghīyāth al-luḡhāt*, ed. Manṣūr Sarvat (Tehran: Amīr Kabīr, 1984).

25 Muḥammad Pādēāh b. Ġulām Muḥyī al-Dīn, "'ārif", in *Farhang-i ānandrāj* (Lakhnow: Navalkishor, 1893), <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.522311/2015.522311.Farhang-Anand-1/page/n7/mode/2up> and *Ibid.*, "'irfān."

26 See Francis Joseph Steingass et al., "'irfān", in *A Comprehensive Persian-English Dictionary: Including the Arabic Words and Phrases to Be Met with in Persian Literature* (London: K. Paul, Trench, Trubner & co., Ltd., 1930). The same is true of the earlier dictionary composed by Francis Johnson, which was a major source for Steingass. See Francis Johnson, "'irfān", in *A Dictionary Persian, Arabic and En-*

To conclude this section, as a domesticated version of *taṣavvuf*, the newly established paradigm of 'irfān had several notable features. First, we see less rhetorical hostility towards human reason and rationality. In this regard, it is interesting to take into consideration the fact that, as mentioned above, Narāqī classifies rational and esoteric disciplines together (in contrast to exoteric disciplines such as *fiqh* and *uṣūl al-fiqh*). This, I argue, speaks to the fact that the lines that partially separated the two were increasingly blurred. The development of 'irfān's curriculum during Qajar times, which included highly theoretical works in metaphysics by Ibn 'Arabī, Mullā Fanārī (d. 1431) and Ibn Turkah (d. 1432) reflects the same reality. As a result of this process, the ideal types of *ḥakīm* and *ʿarīf* become more closely entangled and the two appear to be used increasingly as complementary pairs in nineteenth century literature.²⁷ The dichotomy of reason (*aql*) versus intuition (*kashf*), which is a well-known theme of classical Sufi literature, does not seem to be as prominent and relevant among proponents of 'irfān therefore. In fact, many prominent 'ulama invested in the tradition of 'irfān are trained quite extensively in Islamic philosophy and logic.²⁸

glish, (Imprimerie Paris, 1853), <http://ark.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5806274s>. While it is impossible to establish a causal relationship one way or the other, I believe it is not a co-incidence that 'irfān's increasing semantic visibility in Persian dictionaries compiled in the context of South Asia comes at the heels of the literary activity of Persian scholars, Sufis, and poets like Dārābī who spent many years of his life in various Indian courts. As another example, at the end of his *Latifah-yi ghaybī*, which is the first extensive commentary on Hafez's poetry, Dārābī includes an appendix titled *Iṣṭilāḥāt-i ahl-i 'irfān*. For more see Anzali, 'Mysticism' in *Iran*, 138-140.

27 For a good analysis of the curriculum of 'irfān and *ḥikmah* in Qajar period see Sajjad H. Rizvi, "Hikma Muta'aliya in Qajar Iran: Locating the Life and Work of Mulla Hadi Sabzawari (d. 1289/1873)," *Iranian Studies* 44, 4 (2011): 473-96.

28 For more examples on this trend see Manūchihr Ṣa-

Second, in comparison to *taṣavvuf* the concept of 'irfān lend itself more freely to a more individualistic pursuit of mystical knowledge. The fact that it was dislodged from the intricate social network that was central to the Sufi quest allowed the seekers of 'irfān more freedom to define the terms of their spiritual quest. Rather than submission to a specific master and his will as Sufis were supposed to do, the students of 'irfān were encouraged to take the Infallible Imams as their true *pīr*.²⁹ Even when they were explicitly asked, the teachers of 'irfān in Shi'i madrasas balked from playing the role of spiritual master.³⁰ This left the seekers unsettled and somewhat disappointed, but it also gave them an expansive hermeneutical grounds in the field of Shi'i literature to construct their own path.

Third, the domestication of Sufism as Shi'i 'irfān also meant a radical depoliticization of the latter. While it was not unusual for Sufi masters to claim spiritual as well as material sovereignty, the teachers of 'irfān who lived and taught at the margins of Shi'i madrasas cultivated a primarily otherworldly notion of spiritual quest. It was not until the innovative and radical re-interpretation of the concept of *valāya* by Ayatollah Khomeini (d. 1989) that 'irfān was explicitly re-politicized.³¹

dūqī Suhā, *Tārīkh-i ḥukamā' va 'urafā'-yi muta'ak-khir* (Tehran: Hikmat, 2002).

29 See my discussion of 'Abd al-Raḥīm Damāvandī (d. after 1747), for example, in Anzali, 'Mysticism' in *Iran*, 163-168.

30 See my analysis of the correspondence between Āghā Muḥammad Bīdābādī and Ṣadr al-dīn Kāshif Dizfūlī (d. 1842) in *Ibid.*, 172-3.

31 For more see Alexander Knysh, "'Irfan' Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy," *Middle East Journal* 46, 4 (1992): 631-53. To claim that the concept of 'irfān before Khomeini was relatively depoliticized, of course, is not to say that the post-Safavid concept of 'irfān was devoid of authoritative and hegemonic systems that controlled its function. Rather, I use the term politics in its conventional sense of the activities associated with the governance of an area, especially the debate or conflict among individuals or parties having or hoping to

In the next section we will see how, during the Saddle Period, such characteristics made the concept of *‘irfān* an appealing one candidate for modern-minded intellectuals to play with as part of their overall notion of what constituted “good religion”, i.e. something aloof from the superstitious beliefs of the masses, compatible with rationality and individual agency, and separated from politics.

II. *‘Irfān* during the Saddle Period

It is against both the backdrop of the above-mentioned paradigm of *‘irfān* that emerged during the late Safavid period, and the tectonic changes that the social, cultural, and religious landscape of Qajar Iran in her encounter with European modernity that we need to understand its transformation during the Saddle Period. Not surprisingly, the calls for a modern understanding of *‘irfān* did not come from traditional centers of scholarship (the Shi‘i madrasas). In general, the most vocal and radical proponents of reform in religion during this time were often not the traditional ‘ulama but a new class of elite intellectuals deeply influenced by modern Europe. Although often educated in traditional settings, their commitment to a modernist socio-cultural vision translated into strong criticism of the very same traditional structure in which they were educated.³²

achieve such power.

32 Terms like “modernist” and “modernity” are ambiguous concepts and there is no scholarly consensus about their definition. I do find it useful, however, to offer a working definition for the purpose of clarity in this article. Following Eisenstadt, I understand “modernity” to involve both cultural and political programs that developed first in Western and Central Europe. I am specifically interested in the cultural program which, according to Eisenstadt, “entailed some very distinct shifts in the conceptions of human agency, and of its place in the flow of time. (S. N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: A Collection of Essays*, I-II. (Leiden: Brill, 2003), I: 537.”) More specifically, following Weber, I understand the emergence of modernity to

The encounter with modernity forced these intellectuals, politicians, and journalists to substantially re-think the role of religion in the society. Ideas of religious reform ranged from less common radical calls to emancipate the populace from the yoke of religion all together to more pragmatic calls to modernize traditional institutions while preserving the “good” aspects of religion.³³ What was considered good, of course, was often informed by Enlightenment values such as universalism, pluralism, rationalism, egalitarianism, and individualism. In a stark contrast, guardians of traditional religious institutions, such as the *madrassa* and the *khānaqāh*, were often criticized for fueling the fires of dogmatism, perpetuating factionalism, doubling down on particularism, maintaining a corrupt hierarchy that served only themselves, and promoting irrational and/or superstitious beliefs and practices.

While an in-depth analysis of this broader epistemic transformation is beyond the scope of an article, in what follows I often include—alongside my analysis of the concept of *‘irfān*—a corollary analysis of the chosen author’s conception of what constitutes a “good religion”.³⁴ This is an attempt to illu-

be marked by an increasing and widespread questioning of the legitimacy of a divinely preordained social order and an intense reflexivity that “came to question the very givenness of” such order and, therefore, “gave rise to an awareness of the possibility of multiple visions that could, in fact, be contested.” (Ibid., 538) Along this awareness came the awareness “of a great variety of roles existing beyond narrow, fixed, local, and familial ones ... [and] the possibility of belonging to wider trans local, possibly changing, communities.” (Ibid.) I use the term “modernist” to describe people whose worldview was deeply informed by modernity, thus heavily favoring values such as individual agency, universalism, pluralism, rationalism, democracy, and so on and so forth.

33 Akhūndzādah’s writings exemplify the former approach while reformists like Malkum Khan and al-Afghānī often advocated the latter one.

34 For an insightful historical narrative about how a similar concept of “good religion” has been influential

minate the broader discursive context within which the concept of 'irfān and its transformation need to be understood. In other words, I find it impossible to offer a proper analysis of the concept of 'irfān independent of the underlying (and changing) notions of what constitutes proper religiosity – notions that are, implicitly or explicitly, at work in our authors' mind.

Mīrzā 'Abd al-Ḥusayn Āghā Khān Kirmānī (d. 1896)

I begin my analysis with the case of Mīrzā Āghā Khān Kirmānī, an important modernist intellectual and political activist of the late nineteenth century Qajar Iran, because he is historically earlier than other figures and his literary activity belongs to an era that could be marked as the beginning of the Saddle Period in Iran. Kirmānī was an eclectic figure who was deeply influenced in his intellectual outlook by both Mīrzā Malkum Khān and Mīrzā Fath'ālī Ākhūndzādah (d. 1878).³⁵ His significance has already been recognized in scholarly literature as an early

figure that, alongside Ākhūndzādah, formed an early Persian proto-nationalist narrative that developed into a fully-fledged national myth later in the twentieth century, adopted and operated by the Pahlavi regime.³⁶ It is not his views on nationalism that are of interest to us here but his attitude towards religion. It has been noted that Kirmānī is anything but consistent in his views about religion across his writings: Based on which one of his writings one focuses on, he can come across as a Godless Darwinist, a Muslim modernist, or a Bābī reformist!³⁷ Kirmānī, of course, was not unique in the fluid nature of his religious identity. Whether it was due to concerns about the backlash they might receive for revealing their real metaphysical/religious commitments or a symptom of an ongoing existential experimentation in pursuit of spiritual satisfaction, the religious identity of many reformist personalities of the time is shrouded in mystery. For the purpose of this analysis, I would like to focus on a small treatise written by Kirmānī titled *Haftād va du millat*. With this choice, I am not making the claim that this treatise somehow reflects the "true" religious identity of the author. Rather, I find the treatise particularly interesting because of the light it sheds on an emerging modernist notion of what constitutes "good religion" and Kirmānī's remarks on the 'urafā' and ḥukamā' towards its conclusion.

Haftād va du millat is a free adaptation of the short story *Le Café de Surate* written originally by the French author Henri Bernardin de Saint-Pierre (d. 1814). The title of the work,

in Western academia see Robert A. Orsi, *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them* (Princeton, N.J., Woodstock: Princeton University Press, 2006), 177–200. The modern concept of religion has been subject to extensive analysis, especially in the context of Western Europe. See, for example, Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: University of Chicago Press, 2005). Brent Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven: Yale University Press, 2013). Scholars have examined the emergence of this concept in non-European contexts as well. For a fascinating study in the context of Japan see Jason Ānanda Josephson-Storm, *The Invention of Religion in Japan* (Chicago; London: The University of Chicago Press, 2012). For a useful study in the Islamic (mostly Arab) context see Abdulkader Tayob, *Religion in Modern Islamic Discourse* (New York: Columbia University Press, 2009).

35 For a good overview of Kirmānī's worldview see Firiyyūn Ādamiyyat, *Andīshah-hā-yi mīrzā āqā khān kirmānī* (Tehran: Intishārāt-i payām, 1357/1978).

36 Reza Zia-Ebrahimi, *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation* (New York: Columbia University Press, 2016).

37 For more on the dynamic and fluid nature of his views on religion see Mangol Bayat Philipp, "The Concepts of Religion and Government in the Thought of Mīrzā Āqā Khān Kirmānī, a Nineteenth-Century Persian Revolutionary", *International Journal of Middle East Studies* 5, 4 (1974): 381–400, <https://doi.org/10.1017/S0020743800025502>.

which can be translated as or “Seventy-two Religious Communities”³⁸ invokes the content of a widely known hadith report in which Muhammad laments the future factionalism among Muslims, prophesizing that they will divide up to seventy-three different sects only one of which beholds his true path.³⁹ The hadith was later taken up by Hāfez in one of his most cited ghazals where he says:

*Let's forgive the seventy-two sects
for their wars
they followed myths since they
didn't see the truth*⁴⁰

Hāfez's take on the hadith is different from how classical theologians understood it in the past. For the latter, the hadith was often used as a confirmation of the validity of their own position at the expense of all other schools of thoughts or sects. Hāfez, however, does not seem to be interested in asserting the validity of one theological school over all others. Rather, he interprets the hadith to mean that sectarian and ideological conflicts are all petty and unnecessary ones, a symptom of being veiled from the Truth, which transcends all narrow conceptions of it. Inspired by Hāfez, Kirmānī uses the title as an apt commentary on the sectarian fights that consumed his contemporaries. Continuing his effort to indigenize the story, Kirmānī replaces the protagonist of the orig-

inal story with a more relatable figure for his Iranian audience. In the original French, the protagonist is a Chinese man, a follower of Confucianism, who happens to be sitting in a Café in Surat, India, and listening silently to representatives of different religions and sects such as Hinduism, Protestantism, Sunnism, Catholicism, and Judaism engaging in a heated debate over whose God and religion is the Truth. After everyone is tired of a prolonged and futile debate, they turn to him and ask him if he has anything to say. The Chinese man mocks the shortsightedness of all by telling them a story. The morale of the story is for all to become aware of their own positionality and embrace a pluralistic view. In terms of his own religious views, the Chinese man can best be described as a Deist and an advocate of natural religion, both products of European Enlightenment. In Kirmānī's adaptation, however, the most important part of the story begins when the Chinese man is done speaking. The ultimate protagonist who has everyone's ear is not him but a certain Mīrzā Javād from Iran. He is Kirmānī's perfect fictional character that embodies all the values that the author envisioned for a modern citizen of Iran to possess, especially in terms of their religious worldview. Although from Iran, Mīrzā Javād “was so concerned with the fate of humanity that nobody could tell where he was from.” In other words, he rose above the pettiness of local politics and factionalism, adopting instead a global and cosmopolitan perspective. He also “had exceeding admiration for all the prophets and sages; so much so that it was unclear what religious community he belonged to.”⁴¹ That is to say, Mīrzā Javād was a pluralist, someone who did not think that any group or individual is in exclusive posses-

38 I have translated the term *millat* according to its traditional meaning of “religious community” here although I am aware of the transformation of its meaning later during the Saddle Period to “nation”. For more, see Markus Dreßler's contribution to this volume.

39 The hadith comes in many different versions. See, for example, ‘Abd al-Qāhir b. Tāhir al-Baghdādī, *al-farq bayn al-firaq*, trans. and ed. Kate Chambers Seelye (New York: Columbia University Press, 1920), 21–22.

40 Khvājah Shams al-Dīn Muḥammad Ḥāfiz, *Dīvān-i ḥāfiz khvājah shams al-dīn muḥammad*, Chāp-i 2, ed. Parvīz Nātil Khānlārī. (Tehran: Khvārazmī, 1362/1983), 374.

41 Mīrzā ‘Abd al-Ḥusayn Āghā Khān Kirmānī, *Haftād va du millat* (Berlin: Iranshahr, 1924), 93.

sion of truth.⁴² Furthermore, he is described as someone who “instead of inviting people to be his disciples, he was an honest devotee of all the claimants of guidance and mission though none of them considered him their disciple.”⁴³ That is to say, he consciously avoided the trap of undemocratic and often corrupt hierarchical religious structures.

As mentioned, Kirmānī's reading of the abovementioned prophetic hadith is unmistakably inspired by Hāfez's subversive discourse in which the significance of sectarian identity is deeply questioned. While for Hafez it is mystical realization that led one to such questioning, for Kirmānī, this role is given to human reason. Given the already established semantic field around the notion of 'irfān as well as *hikmah*, it is not surprising to see Kirmānī suggest that, among all religious types, Mīrzā Javād was ultimately “more on friendly terms with the *ḥukamā*’ and ‘*urafā*’ and [like them] considered comprehension (*fahmīdan*) the spirit and the truth of religiosity.”⁴⁴ Yet, at the same time he criticizes indigenous traditions of *hikmah* and 'irfān in Iran for falling short of Mīrzā Javād's ideals who did not think that “logic and philosophy or Sufism and 'irfān” can ultimately unite people or bring them peace.” Otherwise, he asked, “why did philosophers and mystics ('urafā') argued within their ranks all the time?”

Kirmānī's ideal religious man, thus, Mīrzā Javād's piety bears all the hallmarks of a modern citizen, one who believes in pluralism, has a cosmopolitan and rational perspective, and privileges the well-being of man over the

nitty-gritty of a certain God's commands. Yet, neither the *ḥukamā* nor the 'urafā' of the time, according to Kirmānī, measured up to this standard. *Haftād va du millat* remained unpublished until decades after its author's death. It was left to intellectuals of the early twentieth century to imagine, once again, what constitutes “good religion” (and 'irfān) as a pluralistic, cosmopolitan, and rational construct.

The Ni'matullāhī Authors

Any discussion of 'irfān in modern Iran is incomplete without considering the Ni'matullahi contributions. After their early 19th century revival, they were the only major active Sufi network in Iran with substantial social influence and strong ties to the political elite.⁴⁵ The traditional Ni'matullāhīs were the only group who defended the term Sufi in unambiguous terms and stuck with it in their works throughout the nineteenth century in Iran. They pushed back against the marginalization and stigmatization of the term Sufi, wearing that badge with honor. That did not mean, however, that they were not influenced by the powerful currents of modernist thought that were sweeping through the country –although different branches had varying responses. A major Sufi figure whose home was a social hub for many modern-minded Iranian elite interested in mysticism and reform towards the end of 19th century was Mīrzā Ḥasan Ṣafī-'Alī Shāh (d. 1899) who was known among his peers to have been more

42 Ibid., 119.

43 Ibid., 95.

44 Ibid., 96. Kirmānī's own family background, in which *hikmah* and 'irfān had a heavy presence, might account for his affinity to these traditional modes of piety. See Kirmānī, *Sih maktūb*, ed. Bahram Choubine (Essen: Nima Verlag, 2000), 8.

45 For a study of the early developments of the Ni'matullāhī revival in Iran see Leonard Lewisohn, “An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Ni'matullāhī Order: Persecution, Revival and Schism,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London 61, 3 (1998): 437–64. For a study of later developments of different branches of the Ni'matullāhī Sufi network late Qajar period see Matthijs van den Bos, *Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar Era to the Islamic Republic* (Leiden: Brill, 2002).

open-minded, ecumenical, and innovative. Similar to Kirmānī, he was deeply frustrated about factionalism and in fighting (especially among Ni‘matullāhī Sufis) and tried to stay away from such dramas. He strongly advocated for the idea of *Ṣulḥ-i kull* or “universal peace” and, throughout his life, actively tried to promote this idea among his disciples. His ecumenical outlook, most likely inspired by his familiarity with the Indian context, drew criticism and suspicion of outsiders: he was accused of having connections with the Bahā’ī, Ismā’īlī, Ahl-i ḥaqq, and Freemasons in Iran and Yogis and Brahmans in India.⁴⁶ His home attracted many like-minded and high-profile modernist intellectuals, politicians, and businessman. It is not surprising, therefore, that while his disciples were unable to honor his dying wish to avoid disunity, “[a]ll of the new subbranches became preoccupied, through their leaders, with far-reaching organizational and ideational changes” that were aimed at modernizing Sufism.⁴⁷

In his own work, Ṣafī acknowledges the fact that many of his contemporary elite avoid using the term Sufī opting to use terms like ‘*ārīf*’ instead.⁴⁸ He argues that part of the reason for this is the hopelessly fragmented religious landscape of Iran in which several factions with competing esoteric claims—such as the Shaykhīs, the Bābīs, the Bahā’īs, as well as different branches of the Ni‘matullāhī network are vying for followers. In response, he claims that what he represents is “pure Sufism [that] has nothing to do with the beliefs of any particular sect or the customs of any particular community...rather, all sects and communities, to the extent of their ability, have adopted its praiseworthy princi-

ples.”⁴⁹ This ecumenical approach to Sufism is significant because it is not only one of the hallmarks of modernist conceptions of “good religion” but also a central component for the modern concept of ‘*irfān*. While the concept of ‘*irfān* is more prominent in his writings compared to his contemporaries,⁵⁰ at the end of the day Ṣafī-‘Alī Shāh was deeply invested in long held Sufī traditions and the extent of reforms he would advocate (either in the realm of semantics or practice) were quite limited. For example, he heavily criticizes a tendency in his era among educated people who—although in general inclined to mysticism—reject the necessity of submitting to the authority of an individual murshid. Instead, he contemptuously remarks that “their ‘*irfān* is only about the study of Hāfez and [Rūmī’s] *Mathnavī*, or, if they are highly educated the study of theoretical works of ‘*urafā*’.”⁵¹ Ṣafī’s statement is significant in two ways. First, it confirms that the notion of ‘*irfān* he was familiar with was, in terms of its content, heavily influenced by (1) the Persian poetic tradition of Hāfez and Rūmī (pace Dārābī) and (2) the theoretical works of Sufism (pace Narāqī). Second, it is clear from his retort that ‘*irfān* was commonly conceived as being somewhat in contrast to the traditional notion of *taṣavvuf* with the most defining aspect of the latter being obedience to the master. Here, he puts his finger on one of the most important tensions between traditional and modern modes of piety, which is the desire to emphasize one’s own individual rational agency in contrast to the cultivation of virtues such as obedience and complete surrender. Ironically, majority of his followers – who formed the Freemasonry

46 Ibid., 91–92.

47 Ibid.

48 Mīrzā Ḥasan Ṣafī-‘Alī Shāh. *Asrār al-ma‘ārīf va mīzān al-ma‘rifa* (Tehran: Iqbāl, 1340/1961), 52.

49 Ibid., 36–37.

50 This might have had to do with the extensive interactions he had with South Asian religious and cultural elite, especially during his stay in India.

51 Ibid., 14, 17, and 53.

style *Anjuman-i ukhuvvat* or “Society of Brotherhood” immediately after his death under the leadership of Ṣahīr al-Dawla (d. 1924) –proceeded to dissolve the institution of *qutb* or the “Pole” a couple of decades later replacing it with a *hay'at-i mushāvarah* or “Consultancy Council” the leader of which was “no more than first among equals”.⁵²

A similar tension between traditional and modern understandings of Sufism is at display in another Ni‘matullāhī classical text that was written at the turn of the 20th century, *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*. *Ṭarā'iq* is a widely used Sufi hagiography authored by Ma‘šūm-‘Alī Shāh Shīrāzī (d. 1926), a Ni‘matullāhī Sufi and a respected man of letters. Given the abovementioned Ni‘matullāhī insistence on using the term Sufi, it is not surprising to find that the term *‘irfān* does not occupy a significant place within the text beyond its traditional meaning in classical Sufi literature. What is fascinating, however, is the strong emphasis on *‘irfān* in the preface to the work, which was written by one of the most prominent modernist figures of Qajar Iran, Muḥammad-Ḥusayn Furūqī (d. 1907) who also happened to be a good friend of Ma‘šūm-‘Alī Shāh. Unlike the author, who was deeply immersed in the Sufi tradition, Furūqī was a poet, journalist, translator, and author from a merchant family who went through a traditional education in his childhood but became increasingly interested in Western thought as he grew up. He matured as a progressive intellectual familiar with the literary, scientific, and political trends in Europe. He was the editor of Iran’s first nongovernmental newspaper, *Tarbīyat*, which began publication in 1894. He was also a teacher of literature and later the chair of the College of Political Science (*Madrasah-yi ‘ulūm-i siyāsī*), the first such institution ever established in Iran.

There are two remarkable features of this preface that I want to highlight. First, in a stark contrast to the author himself Furūqī deliberately avoids giving the term *taṣavvuf* the center stage in spite of the prominence of that category for the book itself. Instead, he repeatedly uses terms like *‘arīf* and *‘irfān*, treating these concepts as if they were the principal concepts for the book. While, like the lexicographical tradition we discussed above, he only offers a rather generic and literal definition of *‘irfān* as “knowledge of God,” he warns that this “discipline”, if not accompanied by “reasoning and trustworthy evidence, has no place among the learned and critical generation of ‘the age of discovery’.”⁵³ Here, we clearly see how the concept of *‘irfān* has turned into a polemical tool in the service of modernist intellectuals and their push to reform religion. We can also clearly see a great deal of expectation around the concept of *‘irfān* as a term suited for ‘the age of discovery’. The semantic dissonance between Ma‘šūm-‘Alī Shāh and Furūqī, I believe, is the clearest indication of a transitional period. It demonstrates the unsettled nature of the semantic field of *‘irfān* and the forward looking (i.e. progressive), anticipatory nature of the discourse in which it was used. It represents a break from the established discourse of the past and, at the same time, it is literally juxtaposed to it. Perhaps more importantly, Furūqī’s commentary reveal much about his modernist political project of creating a “good religion” by “liberating” traditional modes of piety from the hegemony of “superstition” and “irrationality”. It was not just the mystical aspect of religion that needed to be transformed but religion itself.

While the abovementioned Ni‘matullāhī Sufis were certainly impactful in the emer-

52 Bos, *Mystic Regimes*, 106.

53 Muḥammad Ma‘šūm-‘Alī Shīrāzī, *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*, ed. Muḥammad-Ja‘far Maḥjūb, I-II, (Tehran: Kitābkhānah-yi bārānī, 1339/1960), I: 8.

gence of the modern concept of *‘irfān* in Persian discourse, the figure who arguably offered its first systematic definition was an ex-Ni‘matullāhī and a popular preacher and author, Kayvān Qazvīnī.⁵⁴ He had spent many decades of his life as a Sufi initiate, first associating with Ṣafī-‘Alī Shāh and his circle and then as a notable missionary of the Sultān ‘Alī Shāhī branch of the Ni‘matullāhī network.⁵⁵ But it was his growing frustration with traditional Sufism, especially his critique of the master/disciple relationship, that led him to advocate an alternative framework developed around the notion of *‘irfān*.

Kayvān described his project as one that was focused on salvaging what he called “genuine Sufism” or “true religion” from the complicated web of backward traditions that has been spun on it for centuries by the *‘ulama* and other religious experts. In line with the direction of reform, Kirmānī, Ṣafī-‘Alī Shāh, and Furūqī had suggested Kayvān defined *‘irfān* as “genuine Sufism,” i.e. a universal concept unbound by specific religious creeds or institutions. He also emphasizes its necessary compatibility with science and reason. A third feature of *‘irfān* that he adds is its lacks hierarchical structures, having neither orders nor master/disciple relationships. In fact, in a telling instance when he uses *taṣavvuf* and *‘irfān* in conjunction with each other he adds the word “subservience” or *sar-sipur daghī* in parenthesis in front of the former concept to indicate that it is in fact the traditional emphasis on master/disciple relationship that separate Sufism from *‘irfān*.⁵⁶ Finally, he says,

it has no place for secretive or inaccessible language and teachings, a truly egalitarian concept.⁵⁷ In his own words:

[*‘irfān*] is neither an official field of knowledge... nor is it a religion or a branch of a specific religion that is biased or defensive against other religions and denominations or that sets its goal on the same level as other religions’ goal, making every attempt to promote [that goal] and to falsify the other [religions]. On the contrary, it is an all-encompassing way of knowledge that can turn to any science, religion, or philosophy, benefiting from them as they benefit from it, so that eventually it becomes intimately entwined with them... Therefore, *‘irfān* is not only the basis of science and religion, but also their ornament and perfection, and it is the means by which they resolve their differences and reconcile their hostilities...⁵⁸

This definition of *‘irfān* is admittedly very abstract and vague. It defines an aspirational goal, one that is attractive for his modern-minded audience as an ideal with no corresponding reality on the ground. Therefore, when faced with the question of who might be considered a genuine Sufi, or a disciple of *‘irfān*, Kayvān is unable to give an example of an indigenous person or a group that exemplifies its ideals. Instead, in a fascinating comment, he points to the Theosophical Society as an example of a group that espouses “universal *‘irfān*, not bound to any specific religion.”⁵⁹ The only way he could have learned about Theosophy given his lack of familiarity with foreign languages was through Hossein Kazemzadeh Iranshahr.

54 Van der Bos is the first scholar to note the importance of Kayvān and offer a short analysis of his life. See Bos, *Mystic Regimes*, 83–85. I offer a more extensive analysis in my own monograph. See Anzali, “*Mysticism*” in Iran, 199–216.

55 On Kayvān’s association with Ṣafī see ‘Abbās Kayvān Qazvīnī, *Rāzgushā*, ed. Maḥmūd ‘Abbāsī (n.p.: 1376/1997). 145–46.

56 Ibid., 124

57 ‘Abbās Kayvān Qazvīnī, *‘Irfān-nāmah* (Tehran: *Āfarīnīsh*, 1388/2009), 35 and Idem. *Rāzgushā*, 326–27.

58 Kayvān Qazvīnī, *‘Irfān-nāmah*, 28.

59 Kayvān Qazvīnī, *Rāzgushā*, 124.

Hossein Kazemzadeh Iranshahr⁶⁰

Iranshahr was a prominent member of the so-called “Berlin Circle” that was formed in Germany during WWI by Sayyed Hasan Taqizadeh (d. 1970).⁶¹ Some of the most influential literary and political figures of the early twentieth century Iran who lived temporarily outside Iran, mostly due to political persecution in Iran, were members of this circle. Among them, Iranshahr was the only one who had a strong penchant towards mysticism and esotericism. Iranshahr’s interest in esotericism flowered in the immediate years after the First World War in Weimar Germany during a significant cultural moment dubbed as “The Occult Revival”.⁶² While there were hundreds of esoteric movements that were active in Europe at the time, the one that influenced his views the most was Theosophy.⁶³

Inspired by the philosophy of Helena Blavatsky, Iranshahr adopted a Perennialist view from early on –that is, the belief that all religions originated from and reflected the same source of truth, which was best preserved in their esoteric traditions. The core

of any religion, therefore, was its mystical tradition. So, while he did engage in discussions with his colleagues about how Islamic legal framework need reformed, the most important and indispensable part of religion for him was the esoteric aspect. Iranshahr believed that “progress” and “civilization” could not in fact be realized *without* religion. For him, though, the main problem was that most people had the wrong idea of what religion was all about. Citing the example of Europe, Iranshahr emphasizes that a cornerstone of “good religion” was its deeply personal nature (individual religion), lack of superstitious beliefs and practices (rational religion), and amenability to change and reform (flexible/progressive religion).⁶⁴ More importantly, a “good religion” was a universal religion. That is to say, a religion that captured “universal truth” with the minimum amount of sectarianism and “superstition”; a religion that addressed the deepest needs of human race and helped them aspire towards global unity and brotherhood; a religion that was most compatible with the universal laws of science and morality. Like Kirmānī’s fictional character Mīrzā Javād (whom he helped publicize), Iranshahr acknowledged that none of the dominant religious traditions of his time came close to such lofty ideals. The ideal form of religion, thus, was filled with expectation for him, an ideal that was to become a reality in the future and unite all humanity. In fact, he talked about Theosophy with much enthusiasm as “the religion of the future”.⁶⁵ As for ‘irfān, while it is true that Iranshahr did not make substantial use of the concept in his writings during the 1920s, he was arguably the first author to use it as an equivalent to

60 I have tried to respect how modern authors spelled their names in Latin alphabet when I was able to find it and, thus, refrained to use diacritical marks for their names .

61 For more on this circle see Jamshid Behnam, *Birlīn-hā: andishmandān-i īrānī dar birlīn, 1915-1930* (Tehran: Farzān-i rūz, 2000).

62 For more on this see Corinna Treitel, *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2004). For a broad introduction see Kocku von Stuckrad, *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge* (London ; Oakville, CT: Equinox Pub, 2005) and Wouter J. Hanegraaff, *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed, Guides for the Perplexed* (London; New York: Bloomsbury Academic, 2013).

63 For a detailed analysis of Iranshahr’s esoteric influences see my forthcoming article Ata Anzali, “From Ethnic Nationalism to Cosmopolitan Mysticism: The Life and Works of Hossein Kazemzadeh Iranshahr (1884–1962),” *Iranian Studies*, (2021): 1–52, <https://doi.org/10.1080/00210862.2020.1869533>.

64 Hossein Kazemzadeh Iranshahr, “Dīn va milliyyat,” *Irānshahr* 3, 1–2 (1924): 4–31.

65 See, Hossein Kazemzadeh Iranshahr, “Ti’usufī (1).” *Irānshahr* 4, 11 (1927): 643–44.

the concept of “mysticism”.⁶⁶ This semantic equation might not amount to much when considered in isolation but it represents the completion of a long process of epistemic transformation in which *‘irfān* became the semantic locus of modernist expectations on matters of spirituality.

Circling back to Kayvān, his attempts at popularizing the modern concept of *‘irfān* was successful if later Persian literature is any indication. The definition was well received among the literati, quickly making its way into the most comprehensive Persian lexicon of the time, *Lughat-nāma-yi dihkhubā*. Toward the end of a lengthy entry on *‘irfān* we read:

Sufism is just one manifestation of *‘irfān*... it is only a specific sect, a particular spiritual path that stems from the fountain of *‘irfān*. The latter is a universal and comprehensive term that includes Sufism... it is possible, then, for an *‘arif* not to be a Sufi but not vice versa.⁶⁷

Conclusions

The efforts of modern-minded Iranian intellectuals, pundits, and authors to introduce the concept of *‘irfān* as a signifier for a more individualist, universalist, rational, science-friendly, and egalitarian mode of piety is an interesting case to ponder the transition from the pre-modern to the modern. What is significant about the emergence of this concept is that it was not simply a wholesale importation of a Western idea or ideal. Rather, the process exemplifies creative efforts to

tap into a poignant symbol that was invented during the Safavid period. Recent studies by Jantzen,⁶⁸ King,⁶⁹ and others have demonstrated how Western modernity has been instrumental in shaping our understanding of important concepts such as ‘mysticism’ as an individualistic, anti-institutional, other-worldly, depoliticized one. What I find interesting in my attempt to offer a conceptual history of *‘irfān* is that this concept carried some similar semantic connotations even at its early stage of development during the Safavid period. *‘Irfān* and its semantic cognates came to the attention of figures such as Kirmānī and Furūqī because of their conceptual affinity and perceived compatibility with modernist ideals outlined above. By the early eighteenth century the concept was untethered, both semantically and socially, from the domain of *taṣavvuf*. The intimate and highly hierarchical personal relationship between master and disciple was transformed into a symbolic and highly abstract form of relationship between the adept and the Shi‘i Imams. Both these developments, I argue, gave the adept a relatively greater degree of individual freedom in defining the contours of his/her spiritual quest. *‘irfān* was also highly rationalized during the Safavid period with the infusion of Ibn ‘Arabī and Mullā Ṣadrā’s speculative mysticism.⁷⁰ For modernist intellectuals and spirituals, this provided a much-needed cover against the charges of superstition and back-

66 Anzali, *‘Mysticism’ in Iran*, 213.

67 ‘Alī Akbar Dihkhudā, “‘irfān,” in *Lughat-nāmah-yi dihkhubā*, ed. Muḥammad Mu‘īn and Ja‘far Shahīdī (Tehran: Mu‘assasah-yi intishārāt va chāp-i dānish-gāh-i tih-rān, 1993).

68 Grace Jantzen, *Power, Gender, and Christian Mysticism* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995).

69 Richard King, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and “the Mystic East”* (London: Routledge, 1999).

70 Of course, this form of rationalism was very different from the instrumental rationalism that became paramount in modern era. Yet, the rediscovery of the usefulness of the tradition of Islamic philosophy during the late nineteenth century (largely by al-Afghānī) for modernizing reform efforts made it possible for advocates of modernity (and *‘irfān*) to conflate the two notions.

wardness.

In conclusion, while there is no doubt that certain aspects of this contemporary concept, such as the idea that it could be detached from a particular religious context, the emphasis on its compatibility with empirical science and technology, and the heavily individual centered quest model, developed in response to and were influenced by the process of modernization in Iran, other elements have been in the making since the seventeenth century as part of the internal dynamics of Persian-Shi'i culture as briefly discussed above. In repurposing 'irfān as an alternative to Sufism, modern Iranian intellectuals appropriated an already well-developed notion that they found to be an apt expression of their aspirations. There was transformation and rupture, but there was also continuity.

Bibliography

- al-Ābidīn Aḥsā'ī, Aḥmad b. Zayn. *Javāmi' al-kalīm*. I-IX. al-Baṣra: al-Ghadīr, 1430/2009.
- Abisaab, Rula Jurdi. *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*. London: I.B. Tauris, 2004.
- Ādamiyyat, Firiyyūn. *Andīshah-hā-yi mīrẓā āqā khān kirmānī*. Tehran: Intishārāt-i payām, 1357/1978.
- Algar, Hamid. *Mīrẓā Malkum Khān; a Study in the History of Iranian Modernism*. Berkeley: University of California Press, 1973.
- Anzali, Ata. "From Ethnic Nationalism to Cosmopolitan Mysticism: The Life and Works of Hossein Kazemzadeh Iranshahr (1884–1962)," *Iranian Studies*, (2021): 1–52.
- , "Mysticism" in *Iran The Safavid Roots of a Modern Concept*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 2017.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- , "The Clerical Estate and the Emergence of a Shi'ite Hierocracy in Safavid Iran: A Study in Historical Sociology", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 28, 2 (1985): 169–219.
- Bābā'ī, Riḍā. "Maulā-yi narāq va mathnavī tāqdīs," *Aīynah-yi pazhūhish*, 73 (1381/2002): 73–97.
- al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir b. Tāhir. *al-farq bayn al-firaq*, translated and edited by Kate Chambers Seelye. New York: Columbia University Press, 1920.
- Behnam, Jamshid. *Birlīnī-hā: andīshmandān-i īrānī dar birlīn, 1915-1930*. Tehran: Farzān-i rūz, 2000.
- Dārābī, Muḥammad b. Muḥammad. "Mi'rāj al-Kamāl" (n.d.), fols. 113–125, *Kitābkhānah-yi āstān-i quds raḍavī*.
- , *Laṭīfah-yi ghaybī*. Shiraz: Kitābkhānah-yi aḥmadī, 1978.
- Dihkhudā, 'Alī Akbar. *Lughat-nāmah-yi dihhudā*, edited by Muḥammad Mu'īn and Ja'far Shahīdī. Tehran: Mu'assasah-yi intishārāt va chāp-i dānishgāh-i tihrān, 1993.
- Dihlavī, Muḥammad Lād. *Mu'ayyid al-fuḍalā'*. Kānpūr: Navalkishor, 1899.
- Eisenstadt, S. N. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities: A Collection of Essays*, I-II. Leiden: Brill, 2003.
- Fārūqī, Ibrāhīm Qavām. *Sharaf-nāmah-yi*

- manyarī yā farhang-i ibrahīmī*, edited by Ḥakīmah Dabīrān Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘ulūm-i insānī va muṭālī‘āt-i farhangī, 1385/2006.
- Ḥāfiz, Khvājah Shams al-Dīn Muḥammad. *Dīvān-i ḥāfiz khvājah shams al-dīn muḥammad*, Chāp-i 2, edited by Parvīz Nātil Khānlārī. Tehran: Khvārazmī, 1362/1983.
- Ḥā’irī, ‘Abd al-Hādī. “Sukhanī pīrāmūn-i vāzhah-yi *istibdād* dar adabiyyāt-i inqilāb-i mashrūṭiyyat-i īrān”, in *Irān va jahān-i islām: Pazhūhish-hā-yi tārikhī pīrāmūn-i chihrah-ha, andīshah-ha, wa junbish-ha*. Mashhad: Intishārāt-i āstān-i quds-i raḍavī, 1368/1988.
- , “Sukhanī pīrāmūn-i vāzhah-yi mashrūṭah”, in *Irān va jahān-i islām: Pazhūhish-hā-yi tārikhī pīrāmūn-i chihrah-ha, andīshah-ha, wa junbish-ha*. Mashhad: Intishārāt-i āstān-i quds-i raḍavī, 1368/1988.
- Hanegraaff, Wouter J. *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed (Guides for the Perplexed)*, London; New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, I-II-III. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Iranshahr, Hossein Kazemzadeh. “Dīn va milliyyat,” *Irānshahr* 3, 1–2 (1924): 4-31.
- , “Ti’usufī (1).” *Irānshahr* 4, 11 (1927): 643-44.
- Jantzen, Grace. *Power, Gender, and Christian Mysticism*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995.
- Johnson, Francis. *A Dictionary Persian, Arabic and English*. Imprimériale Paris, 1853.
- Josephson-Storm, Jason Ānanda. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2012.
- Keddie, Nikki R. *Sayyid Jamāl Ad-Dīn “al-Afghānī”: A Political Biography*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Khuri-Makdisi, Ilham. “The Conceptualization of the Social in Late Nineteenth- and Early Twentieth-Century Arabic Thought and Language,” in *A Global Conceptual History of Asia, 1860-1940*, edited by Hagen Schulz-Forberg. London: Pickering & Chatto, 2014.
- King, Richard. *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and “the Mystic East”*. London: Routledge, 1999.
- Kirmānī, Mīrzā ‘Abd al-Ḥusayn Āghā Khān. *Haftād va du millat*. Berlin: Iranshahr, 1924.
- , *Sih maktūb*, edited by Bahram Choubine. Essen: Nima Verlag, 2000.
- Knysh, Alexander. “‘Irfan’ Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy,” *Middle East Journal* 46, 4 (1992): 631–53.
- Koselleck, Reinhart. “Introduction and Prefaces to the *Geschichtliche Grundbegriffe*: (Basic Concepts in History: A Historical Dictionary of Political and Social Language in Germany)”, *Contributions to the History of Concepts* 6, trans. Michaela Richter, 1(2011): 9.
- Lewisohn, Leonard. “An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Ni‘matullāhī Order: Persecution,

- Revival and Schism”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 61, 3 (1998): 437–64.
- Masuzawa, Tomoko. *The Invention of World Religions, or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Monfared, Mahdi Farhani. *Muhājarat-i ‘ulamā-yi shī‘a az jabal ‘āmil bih īrān dar ‘aṣr-i ṣafavī*. Tehran: Amīr kabīr, 1377/1998.
- Motzkin, Gabriel. “On the Notion of Historical (DIS) Continuity: Reinhart Koselleck’s Construction of the Sattelzeit,” *Contributions to the History of Concepts* 1, 2 (2005): 145–58.
- Muḥyī al-Dīn, Muḥammad Pādēāh b. Ġulām. *Farhang-i ānandrāj*. Lakhnow: Navalkishor, 1893.
- Newman, Andrew J. “The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to ‘Alī al-Karakī and Safawid Shiism”, *Die Welt Des Islams*, New Series, 33, 1 (1993): 66–112.
- Nongbri, Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Orsi, Robert A. *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton, N.J., Woodstock: Princeton University Press, 2006.
- Perry, John. “Arabic-Persian Dictionaries”, in *Encyclopædia Iranica*, accessed May 24, 2021, <https://iranicaonline.org/articles/dictionaries#pt2>.
- Philipp, Mangol Bayat. “The Concepts of Religion and Government in the Thought of Mīrzā Āqā Khān Kirmānī, a Nineteenth-Century Persian Revolutionary,” *International Journal of Middle East Studies* 5, 4 (1974): 381–400.
- Qazvīnī, ‘Abbās Kayvān. *Rāzgushā*, edited by Maḥmūd ‘Abbāsī. n.p.: 1376/1997.
- , *Irfān-nāmāh*. Tehran: Āfarīnīsh, 1388/2009.
- Qazvīnī, Muḥammad-Yaḥyā. *Tarjumān al-luḡha*, Kitāb-khānah, mūzih, va markaz-i asnād-i majlis-i shūrā-yi islāmī, 1117/1705.
- Rāmpūrī, Ghīyāth al-Dīn Muḥammad. *Ghīyāth al-luḡhāt*, edited by Maṣṣūr Sarvat. Tehran: Amīr Kabīr, 1984.
- Rizvi, Sajjad H. “Hikma Muta‘aliya in Qajar Iran: Locating the Life and Work of Mulla Hadi Sabzawari (d. 1289/1873)”, *Iranian Studies* 44, 4 (2011): 473–96.
- Shāh, Mīrzā Ḥasan Ṣafī-‘Alī. *Asrār al-ma‘ārif va mīzān al-ma‘rifa*. Tehran: Iqbāl, 1340/1961.
- Muḥammad Ma‘ṣūm-‘Alī Shīrāzī, *Tarā‘iq al-ḥaqā‘iq*, edited by Muḥammad-Ja‘far Maḥjūb, I-II. Tehran: Kitābkhānah-yi bārānī, 1339/1960.
- al-Sharī‘a Khuyī, Abū al-Qāsim Amīn and Sayyīd Quṭb al-Dīn Muḥammad Nayrīzī, *Mīzān al-ṣavāb dar sharḥ-i faṣl al-khitāb*, edited by Muḥammad Khvājāvī, Tehran: Maulā, 2004.
- Steingass, Francis Joseph et al. *A Comprehensive Persian-English Dictionary: Including the Arabic Words and Phrases to Be Met with in Persian Literature*. London: K. Paul, Trench, Trubner & co., ltd., 1930.
- Stewart, Devin J. “Notes on the Migration of

- ‘Āmilī Scholars to Safavid Iran”, *Journal of Near Eastern Studies* 55, 2 (1996): 81–103.
- Suhā, Manūchihr Ṣadūqī. *Tārīkh-i ḥukamā’ va ‘urafā’-yi mutāakhhir*. Tehran: Hikmat, 2002.
- Tavakoli-Targhi, Mohamad. *The Formation of Two Revolutionary Discourses in Modern Iran: The Constitutional Revolution of 1905–1909 and the Islamic Revolution of 1978–1979*, Ph.D. dissertation, University of Chicago, 1988.
- Tayob, Abdulkader. *Religion in Modern Islamic Discourse*. New York: Columbia University Press, 2009.
- Treitel, Corinna. *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2004.
- , *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism, and Historiography*. New York: Palgrave, 2001.
- van den Bos, Matthijs. *Mystic Regimes: Sufism and the State in Iran, from the Late Qajar Era to the Islamic Republic*. Leiden: Brill, 2002.
- von Stuckrad, Kocku. *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. London ; Oakville, CT: Equinox Pub, 2005.
- Zarcone, Thierry and F. Zarinebaf. *Les iraniens d’Istanbul, (Varia Turcica 24)*. Paris: Institut français de recherches en Iran, 1993.
- Zarrīnkūb, ‘Abd al-Ḥusayn. *Dunbālah-yi justijū dar taṣavvuf-i īrān*. Tehran: Amīr kabīr, 1362/1983.
- Zemmin, Florian. *Modernity in Islamic Tradition: The Concept of ‘Society’ in the Journal al-Manar (Cairo, 1898-1940)*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018.
- , “The Janus Face of Kātib Çelebi: Reflecting on the Ottoman Saddle Period,” *Turcica* 50 (2019): 331–32.
- Zia-Ebrahimi, Reza. *The Emergence of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Dislocation*. New York: Columbia University Press, 2016.

Tüsterî Tefsirinden Bazı Tasavvufî Yorum Örnekleri

Some Examples of Sufi Interpretations from the Tafsîr al-Tustarî

Mehmet DEMİRCİ*

Giriş

Kur’ân’ı, Allah’ın vahyini daha iyi, daha derinden anlamak, onu hissetmek, onunla hemhal olmak amacıyla tefsir kitapları yazılmıştır. Bunların dirâyet (akla dayanan), rivâyet (nakle dayanan) türleri yanında bir de işârî olanları vardır. Bunlara tasavvufî tefsir denir.

Bir kudsi hadiste kendisine nâfilelerle yaklaşan kulunu Allah’ın sevdiği, böylece onun “... işiten kulağı, gören gözü, tutan eli...” olduğu belirtilir. Bu tür kimselerin kalblerine, O’nun zikri ve fikri sırasında nice derin mânâlar doğar ki, onları tefsir kitaplarında bulmak mümkün olmaz. Onlar bu noktaya yine Kur’ân’ın ışığında gelmişlerdir. İşte Hak dostlarından bir kısmı içlerine doğan ince mânâ-

ların bazılarını söylemiş veya yazmışlardır.

Ayrıca Kur’ân’da az da olsa öyle âyetler vardır ki, zâhir anlamları kapalıdır veya kelime kelime tercümeleri insana fazla bir şey söylemez. Bu tür metinlerde ve bazı müteşabih âyetlerde zihnin tıkandığı durumlarda tasavvufî tefsir imdada yetişir ve zengin ufuklar açar.

Elimizde Sehl bin Abdullah Tüsterî’ye (ö. 283/896) ait, ilk tasavvufî tefsir kitabı kabul edilen bir eser vardı. 2023 yılında bu değerli tefsirin iki ayrı Türkçe çevirisi çıktı. Bunlardan biri Ömer Güngören ve Mahmut Ulucan’ın tercümesidir. Bu iki genç bilim adamının, çeviriyi yaparken ciddi ve titiz bir mesai sarf ettikleri anlaşılıyor, kendilerini tebrik ediyorum. Eseri kaliteli bir baskıyla

* Prof. Dr., E-mail: mehdemirci@hotmail.com.

Geliş Tarihi: 19.08.2023

Kabul Tarihi: 08.09.2023

Yayın Tarihi: 30.11.2023

Atıf Bilgisi: Mehmet Demirci, “Tüsterî Tefsirinden Bazı Tasavvufî Yorum Örnekleri”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2, 2 (2023): ss.286-299.

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

çıkaran Nefes Yayınları da teşekkürü hak etmektedir.

Hemen hatırlatalım, Tüsterî Tefsiri, Kur'an'ı baştan sona açıklayan bir kitap değildir. Burada yapılmış olan, bütün sûrelerden seçilmiş yaklaşık bin kadar âyetin yorumunu yapmaktan ibârettir. Bu kitabın önemi, alanındaki ilk örneklerden biri olmasıdır. Ayrıca mesela “Nûr-ı Muhammedî” kavramına da yer veren tefsirlerin ilklerinden biridir.

Sehl bin Abdullah et-Tüsterî, 200/815 yılında İran'ın güneybatısındaki Hûzistan eyaletinin Tüster (Şüster) şehrinde dünyaya geldi. Basra'ya gitti. Abadan'a geçti. Muhtemelen 219'da (834) yılında hacca gitti ve bu sırada Zünnûn el-Mısırî ile tanışma fırsatı buldu. Yaşadığı dönemde Hûzistan bölgesinde Abbâsîler ile Saffârîler ve Zencîler arasındaki iktidar mücadelelerine şahit olan Sehl et-Tüsterî 263 (877) yılında Basra'ya yerleşmek zorunda kaldı. 283'te (Mart 896) bu şehirde vefat etti. Uzun yıllar çetin bir riyâzet ve zühd hayatı yaşadı. Vera' ve takvâ sahibi biriydi. Çok sayıda öğrenci ve mürid yetiştiren Sehl et-Tüsterî'nin en meşhur öğrencisi Hallâc-ı Mansûr'dur.

Tüsterî'nin yaşadığı Hicri III/Mîlâdî IX. yüzyıl, tasavvuf tarihi açısından “Tasavvuf Dönemi” olarak anılan dönemin ilk asrıdır. Ondan önceki Zühd döneminde daha çok uygulama olarak görülen tasavvufun nazarî yönü, terimleri, sistemleşmesi bu dönemde gerçekleşti. Tüsterî'nin de bulunduğu Bağdat ve Basra merkezli tasavvuf ekolünde tevhid ve aşka önem verildi. Bu yüzyılda kalp, ruh, nefis konularına, bunların çeşitli hallerine, müridlerin ahlâk ve edeplerine, tasavvufî haller ve makamların açıklanmasına başlandığı görülür. Sehl-i Tüsterî bu dönemin önemli kişilerinden biridir. Hakikat-i Muhammediyye, abdal, evtâd gibi kavramların tasavvuf terminolojisine ilk defa onun tarafından sokulduğu kabul edilir. Nitekim

tefsir yorumlarında bunların örneklerine rastlayacağız.

Bu makalede Tüsterî Tefsiri'ndeki tasavvufî yorumlardan, dikkatimizi çeken bazı örnekleri sunmak istiyoruz.

Fâtiha Sûresi

Fâtiha Sûresi'nin tefsiri sorulduğu sırada Tüsterî; bu sûrenin Allah'la kulu arasında bir diyalog olduğunu belirten meşhur kudsi hadise yer verir.¹ Bu muhteşem hadis şöyledir:

Yüce Allah şöyle buyurur: “Ben namazdaki Fâtiha Sûresini kulumla kendi aramda yarı yarıya bölüştürdüm, kulumun istediği onundur.” der ve şöyle devam eder: Kul “*Elhamdü lillâhi Rabbi'l'âlemîn*” dediği zaman, Allah: Kulum bana hamdetti, der. Kul: “*er-Rahmanirrahim*” deyince Allah: Kulum beni senâ etti, övdü, der. Kul: “*Mâlikî yevmiddîn*” dediği zaman, Allah: Kulum beni övdü, der. Kul: “*İyyâke na'büdü ve iyyâke nestaîn*” dediği zaman, Allah: Bu kulumla benim aramdadır ve kulumun istediği hakkıdır, der. Kul: “*İhdine'ssırâta'l-müstakîm sırâtallezîne en'amte aleyhim gayri'l-mağdubi aleyhim ve le'ddallîn*” dediği zaman Allah: İşte bu kulumundur ve kulumun istediği hakkıdır, buyurdu.”²

Fâtiha, Kur'an'ın faziletli sûrelerinin başında gelir. Bu kudsi hadis, Fâtiha'nın hem insan hem Allah yönünden önemi ve kul ile Hak arasındaki o müstesna diyaloga yer vermesi bakımından büyük önem taşır. Bir sûfî müfessire yakışan ise bunun farkına varıp zikre değer bulmasıdır.

1 bkz. Sehl b. Abdullah Tüsterî, *Kur'an-ı Kerim'in İlk Tasavvufî Tefsiri: Tüsterî Tefsiri*, çev. Ömer Güngören, Mahmut Ulucan, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2022), 63. Bundan sonra bu kaynağı “Tüsterî tef.” kısaltmasıyla vereceğim.

2 Müslim, “Salât”, 37; Muhyiddin İbn 'Arabî, *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Hazinesi)*, çev. Mehmet Demirci, 2. Baskı, (İstanbul, İz Yayıncılık, 1994), 98-100.

Hurûf-i Mukattaa

Hurûf-i Mukattaa, bağımsız ve ayrı harfler demek olup, Kur'ân'da 29 sûrenin başında yer alan harflere denir. Bunlar kendi isimleriyle anılır; Elif Lâm Mîm, Hâ Mîm, Nûn gibi. İlk bakışta bu harf gruplarının ne anlama geldiği ve ne amaçla sûre başında yer aldıkları anlaşılmaz. Onun için bunların açıklaması üzerinde durulmaz. Bu tür harfler müteşabihattan sayılmış ve bunlara yorum getirenler daha çok sûfî müfessirler olmuştur. Bu konudaki tevil ve yorumların en çok dikkat çeken örnekleri Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'ye aittir.³

Tüsterî'nin yorumladığı mukatta harflerinden örnekler şöyledir:

Elif Lâm Mîm'deki Elif Allah, Lâm Cebrail, Mîm ise Hz. Muhammed'dir. Böylece Allah Teâlâ kendine, Cebaril'e ve Hz. Muhammed'e (as) yemin eder.⁴

Elif Lâm Mîm Sâd. Yani, "Ben Allah'ım, insanlar arasında hakla hüküm veririm." demektir. Tüsterî'ye göre bu harflerin anlamı ise Allah'ın "Samed" ismidir.⁵

Kâf. Tüsterî, Kâf Sûresi'nin başındaki bu harfe "kuvvet ve kudret" anlamı verir; bu sebeple "Allah Teâlâ kuvvet ve kudretine yemin etmektedir" şeklinde bir yorum getirir. Zâhirî anlam olarak da o dönemin coğrafya bilgisinden hareketle, Kaf'ın dünyayı çevreleyen ve Allah'ın yarattığı ilk dağ olduğu bilgisini verir.⁶

Kalem Sûresi'nin başındaki Nûn harfi, Allah'ın isimlerinden bir isimdir. Tüsterî burada şu izahı ekler: "Elif Lâm Mîm", "Hâ Mîm" ve "Nûn" harfleri bir araya geldiğinde "er-Rahmân" ismi ortaya çıkar. Ayrıca biraz

zor anlaşılacakla beraber, şöyle der: "Nûn", zikrin kendisiyle yazıldığı divit, "kalem" ise hikmetli zikrin kendisiyle yazıldığı şeydir.⁷ Böylece sanki nûn ile kalemi özdeşleştirdiği söylenebilir.

Tâğût Nedir?

Allah'ın dışında, tapınılan ve hak yoldan saptıran her varlık, put, şeytan, kâhin ve sihirbaz tâğûtun kapsamı içine girer. Bu tanıma göre tâğût dışarıda, bizim dışımızda bir yerdedir. Tüsterî ise; *İnkâr edenlerin ise dostları tâğüttur* (Bakara 2/257) âyetindeki tâğûta başka bir anlam verir: "Tâğütlerin başı, kötülüğü emreden nefistir. Çünkü şeytanın, nefsin hevâsından başka bir yolla insana gücü yetmez."⁸

Bilindiği gibi "nefs" demek, kısaca içgüdülerin, aşırı ihtirasların, zaafların, bencilliklerin, kendini beğenmişliğin, kıskançlık ve çekememezliğin odaklandığı yer demektir. Tasavvufun asıl konusu, nefsin eğitimi sağlamaktır. Nefs, benliğimizin olumsuz yönüdür ve o bizim içimizdedir. Kötülüğün timsali olarak dışıyada tâğütler vardır. Ama Tüsterî'ye göre bize zarar veren bizim yolumuzu kesen asıl tâğût kendi nefsimizdir, onunla mücâdele etmek gerekir.

Tâğûta (kulluk etmekten) kaçınanlar (Zümer 39/17) âyetinde ise, Tüsterî'ye göre "Tâğût, dünya; kökü cehalet; dalı, yiyecek ve içecekler; süsü, övünme; semeresi, günahlar; mirası ise kalp katılığıdır ve cezadır."⁹ Burada bir çelişki yoktur. Çünkü ikinci yorumda sayılan şeyler tamamiyle nefse uyararak yapıp edilen şeylerdir.

Tüsterî'nin nefisle ilgili şöyle bir yorumu da vardır: Dünyan nefsinin. Şayet nefsinin geçici isteklerini ortadan kaldırırsan seni

3 bkz. M. Zeki Duman, Mustafa Altundağ, "Huruf-i Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1998, XVIII: 401-408.

4 bkz. Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 67.

5 age. 179.

6 bkz. age. 409.

7 bkz. Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 477.

8 age. 103.

9 age. 357.

Allah'tan alıkoyan dünya da kalmaz.

İtmi'nân

Bakara 260. âyette Hz. İbrâhim'in Allah'tan ölüyü nasıl dirilttiğini göstermesi talebine karşı, Allah, “Yoksa inanmadın mı?” diye sorunca, İbrâhim'in şu cevabı verdiği anlatılır: “Hayır inandım, fakat kalbimin mutmain olması için görmek istedim.” Tüsterî, âyetin bu sonuncu bölümünü tefsir ederken uzun bir şiire yer verir. Bu şiirin iki mısraı şöyledir: “*Hüsnüzan bütün perdeleri aştı / Hüsnüzan ateşin nurunu da aştı.*” Sehl bu ikinci mısra hakkında uzun bir açıklama yapar:

Şâirin “*Hüsnüzan ateşin nurunu da aştı*” sözü; sanki Hz. İbrâhim ve Mûsâ'ya üstünlüğü sebebiyle Peygamber Efendimiz'e tâbî olmanın şerefine işâret etmektedir. Çünkü peygamberler ve veliler ateş ve nûru görme makamı açısından farklı derecelerde bulunmaktadır. Zira Hz. İbrâhim ateşi gördü ve ateş ona serinlik ve selâmet oldu. Hz. Mûsâ ise ateşi nûr olarak gördü. Nitekim âyete göre “*Şüphesiz ben, bir ateş gördüm*” demektedir. Hâlbuki o ateş “... *Ateşin bulunduğu yerdeki kimse mübârek kılınmıştır.*” âyeti itibarıyla aslında bir nûrdu. Yani Mûsâ ateşin ortasında nûr ile meşguldü. Bunun üzerine Allah onu azarladı ve şöyle dedi: “Nûrla meşgul olma. Nitekim Ben nûra nûr verenim.” Bunun izâhı ise şu âyettir: “*Şüphesiz Ben senin Rabb'inim. O hâlde hemen ayakkabılarını çıkar.*” Ama Peygamber Efendimiz'e gelince; Allah ona ateşi ve nûru gösterdi. O da ateş ve nûr perdesini aştı. Sonra Allah ateş ve nûr olmadan onu kendisine yaklaştırdı. Nihâyet nûrlara nûr veren Allah'ı O'na en yakın makamda gördü. Bunun delili Allah'ın “*Gönlü gördüğünü yalanlamadı*” sözüdür. Böylece Habîbi Muhammed'i, Halîli İbrâhim ve Kelîmi Mûsâ'nın dere-

cesinden ve yakın kıldığı tüm peygamberlerin derecelerinden daha yüksek bir makama yüceltti. Nihâyet hiçbir vahiy ve bir tercüman olmadan Allah ile konuşur oldu. Bunun açıklaması “*Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti.*” âyetidir. Yani, Habîb olan Allah, Habîbi olan Hz. Muhammed'le bir sır olarak konuştu, ona yol gösterdi ve ona Fâtîha Sûresi ile Bakara Sûresi'nin son âyetlerini lütfetti.¹⁰

İleride “nûr-ı Muhammedî” bahsinde daha genişçe bahsedeceğimiz üzere Tüsterî, Resûlullah'ın (as) fazileti ve biricikliğine dair köklü ve derin bir görüşe sahiptir.

Hikmet

Kime hikmet verilmişse muhakkak ona çokça hayır verilmiştir. (Bakara 2/269) âyetinin tefsiri sırasında şu yorum yapılır: “Hikmet ehli olanlara yaklaşın! Zira Allah, ölü toprağı sağanak yağmurla dirilttiği gibi ölü kalpleri de hikmetle diriltir.”¹¹

İman edip Allah'a şiddetli sevgisi olanlar (Bakara 2/165) âyetiyle ilgili bir yorum: Bu, âşık âriflerin makamıdır. Çünkü muhabbet, Allah tarafından bahşedilen ve saf hakîkate olan yakınlıktır.

Allah'ın kendine şahitliğiyle ilgili âyetin (Âl-i İmrân 3/18) yorumundan sonra Abdülvahid'den şöyle bir menkıbe nakledilir:

Bir gün Eyyüb Sahtiyânî ile beraberken [Sahtiyânî] odun taşıyan bir hamal gördü ve [ona] “Bir Rabbin var mı?” diye sordu. Bunun üzerine [adam] “Benim gibilere Rabb'i sorulur mu?” diye karşılık verdi. Ben de ona “Eğer iddia ettiğin gibi bir yaratıcın varsa niye odunla uğraşıyorsun?” dedim. Bunun üzerine adam gökyüzüne işaret etti ve odun altına dönüştü. Bundan dolayı ona hayret ettik. Sonra

10 Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 109-110.

11 age. 118.

[adam] “Allah’ım! Benim buna ihtiyacım yok.” deyince, altın [daha önce] olduğu gibi oduna dönüştü. Biz de ona “Seni bu[nu yapma]ya sevk eden nedir?” diye sorunca [adam] “Çünkü ben bir kulum. Kendimi unutmamak için bu [odun]u taşıyorum.” diye cevap verdi.¹²

Yakın ve Uzak Komşu

Nisâ Sûresi 36. âyetinde, *ve yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşla ve yolcuya da iyilikte bulunun* buyrulur. Âyetin zâhirî tefsiri yapıldıktan sonra bâtinî anlamı şöyle açıklanır: “Yakın komşu”, kalp; “uzak komşu” tabîî nefis; “yan[ın]daki arkadaş” [Allah’ın koyduğu] kural[lar]a uyan akıl; “yolcu” ise Allah’a itaat eden uzuvlardır.¹³

Takva

Tüsterî’ye göre takva, başkalarına zarar vermekten kaçınmaktır. Başka bir yerde bir bakıma bu tarife örnek verir. Tüsterî, “aklından bir günah geçirdikten sonra hesap günü Allah Teâlâ’nın huzuruna duracağını hatırlayıp onu terk eden kula iki cennet vardır” der ve şu tarihi olayı nakleder:

Bana ulaşan [bir haber]e göre [Hz.] Ömer’in hilâfeti [dönemi]nde yakışıklı ve [güzel] görünümlü bir genç varmış. [Hz.] Ömer [bu] gençteki iyiliği ferâsetiyle görerek onu takdir ediyormuş. [Bir gün bu] genç, bir kadının yanına uğramış ve onu çok beğenmiş. Sonra zinaya meyletmeyi arzulayınca; üzerine [ilâhî] koruma inmiş ve baygın bir şekilde yüzüstü yere yığılmış. Bunun üzerine kadın onu evine taşımış. [Genc]in de akşam olunca kapı[nın önünde] oturarak onu bekleyen çok yaşlı bir babası varmış. Yaşlı adam onu görünce, o da bayılmış. Ardından ayılınca, [oğlu]na

durumunu sormuş. [Genç] de ona [olanları] anlatmış, sonra bir çığlık atmış ve ölerek yere yığılmış. Sonra [Hz.] Ömer [genci] defnederken kabri[nin başı]nda durmuş ve *Rabb’i[nin huzuru]na durmaktan korkan kimseye iki cennet vardır.* (Rahman 55/46) [âyeti]ni okumuş. Bunun üzerine [genç] ona kabirden şöyle seslenmiş: “Şüphesiz Allah bana o iki [cennet]i de verdi, üçüncüsünü de ikisine ekledi.”¹⁴

Buzağı

Tüsterî’nin, Hz. Mûsâ Tûr’da iken, İsrailoğullarının yaptığı buzağı (A’râf 7/148) hakkındaki yorumu şöyledir:

Her insanın “buzağı”sı -eş ve çocuk gibi kendisiyle meşgul olup, onu Allah’tan uzaklaştıran şeylerdir. Buzağıya tapanlar nefisleri[ni] öldürmeden ona tapmaktan kurtulamadıkları gibi, [insan] da tutunduğu bu] esbabından kaynaklanan tüm hazlarını ortadan kaldırmadan bu [durum]dan kurtulamaz.¹⁵

Nûr-ı Muhammedî

Tüsterî, Mukâtil b. Süleyman’dan (ö. 150/767) sonra Nûr-ı Muhammedî görüşünden açıkça bahseden ikinci sûfî müfessirdir. Tıpkı Mukâtil ve Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi; Nûr Sûresi’ndeki “*meselü nûrihi*” yani *onun nûrunun misâli* âyetindeki “*hi*” zamirini Peygamber Efendimiz’e gönderir ve “onun nûrunun misâli’nden kasıt, Hz. Muhammed’in nûrunun misâlidir” der.¹⁶

Bu konuya en açık şekilde A’râf Sûresi’nin 172. âyetini yorumlarken yer verir. Âyetinde Ademoğullarının zürriyetinden söz edilir. Tüsterî, zürriyeti şöyle açıklar:

¹² Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 131.

¹³ age. 149.

¹⁴ age. 432-33.

¹⁵ Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 187.

¹⁶ age. 298.

Zürriyet; birinci, ikinci ve üçüncü olmak üzere üçtür. Birinci[si Hz.] Muhammed'dir (sav). Çünkü Allah Teâlâ [Hz.] Muhammed'i yaratmak istediğinde nûrundan bir nûr açığa çıkardı. Sonra o, azamet perdesine ulaşınca Allah'a bir secde etti. Sonra [Allah] onun secdesinden büyük bir sütun yarattı. [Bu sütun], içi ve dışı görünen nurdan bir cam gibiydi. İçinde [Hz.] Muhammed'in özü vardı.¹⁷

Devamında da, *Muhakkak ki ben sizden herhangi biri gibi değilim. Şüphesiz Rabb'im beni yediriyor ve içiriyor*¹⁸ hadisine yer verir.

Tüsterî, yeri geldikçe Nûr-ı Muhammedî konusuna değinir. *Ve tandır kaynadığı zaman* (Hûd 11/40) meâlindeki âyette “tandır” anlamına gelen “tennur”un eski kavimler için bir azap göstergesi olduğunu söyledikten sonra, sözü Peygamber Efendimiz'e getirir ve özetle şöyle der:

Buna karşılık [Hz.] Muhammed'in (sav) kalp pınarlarının ilim nurlarıyla kaynamasını ise ümmeti için bir rahmet kıldı. Çünkü Allah Teâlâ onu bu şerefle şereflendirdi. Nitekim peygamberlerin nûru, onun nûrundandır; melekûtun nûru, onun nûrundandır; dünya ve âhiretin nûru da onun nûrundandır. O hâlde [Allah] sevgi[sin]i gerçekten arzulayan kimsenin ona uyması gerekir. [Nitekim] Allah Teâlâ, Peygamber'ine (sav) şöyle buyurmaktadır: *De ki: 'Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin.'* (Âl-i İmran 3/31)¹⁹

Şu ifade de dikkat çekici; Sehl'e göre “cennet-teki ağaçların yapraklarından hiçbirisi yoktur ki üzerinde “Muhammed” yazılı olmasın. Allah, varlıkları onunla başlatmış, onunla

sona erdirmiş ve bu sebeple onu “peygamberlerin sonuncusu” olarak isimlendirmiştir.”²⁰

Bu ifade “Nûr-ı Muhammedî” kitabımızda²¹ da yer verdiğimiz şu hadisi çağrıştırır:

Ömer b. el-Hattab Hz. Muhammed'in şöyle dediğini nakleder: Âdem, o mâhut hatâyı işlediği vakit, ya Rabbi Muhammed hakkı için beni bağışlamamı istiyorum, dedi. Allah: Ey Âdem ben Muhammed'i (cismen) yaratmadığım halde sen onu nasıl biliyorsun? dedi. Âdem dedi ki: Ya Rabbi sen beni elinle yaratıp bana rûhundan nefhettiğin vakit başımı kaldırdım ve arşın direkleri üzerinde **Lâilâhe illallah Muhammedün resûlullah** (Allah'tan başka ilâh yoktur; Muhammed O'nun resûlüdür) yazılı olduğunu gördüm. Biliyorum ki sen kendi ismine ancak yaratıkların en sevgilisini izâfe edersin, Yüce Allah, doğru söyledin ey Âdem, dedi. Onun hakkı için istiyorsan bağışladım gitti. **Eğer Muhammed olmasa idi seni yaratmazdım.**²²

Tüsterî'nin şu yorumları da aynı çerçeve içinde değerlendirilebilir: Târik Sûresi, *Semaya ve Târik'a ant olsun. (Târik), parlayan yıldızdır* diye başlar. Tüsterî'ye göre ilk âyetin bâtinî anlamı, izzet sahibi Rabb'inin katında duran Hz. Muhammed'in ruhudur. İkinci âyetin anlamı ise Hz. Peygamber'in kalbidir. Yani onun kalbi, Allah'ı birleyip tenzih ederek ve zikirlerinde sebat gösterip Cebbâr olan Allah'ı müşâhede ederek parlayan bir yıldız gibidir.²³

Tüsterî, Fecr Sûresi'nin yorumunda da ben-

¹⁷ age. 190.

¹⁸ Buhârî, “Savm”, 48; Müslim, “Sıyam”, 60.

¹⁹ Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 217.

²⁰ bkz. Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 219.

²¹ Mehmet Demirci, *Nûr-i Muhammedî*, (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2008).

²² el-Hâkim, *el-Müstedrek*, II: 615; Taberânî, *el-Mu'cemü's-Sağır*, II: 82-83; Kastallânî, *Mevâhib-i Ledünniye Tercümesi* I: 7; en-Nebehânî, *el-Ahâdisü'l-Erbâin*, 4.

²³ bkz. Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 541-542.

zer durum dikkati çeker. “Fecr” kendisinden iman nûrları, taât nûrları ve iki dünyanın nûrlarının fışkırdığı Hz. Muhammed’dir (sav). “*Ve leyâlin aşır*” yani on geceye andolsun âyetiyle kasdedilen aşere-i mübeşşere denen sahabilerdir.²⁴

Peygamber Efendimiz’in faziletiyle ilgili şu yorumu da görelim:

Allah’ın, Peygamber’i mahcup etmeyeceği gün.. (Tahrîm 66/8) [Yani] onu ümmeti konusunda mahcup etmez, şefaati geri çevirmez. Şüphesiz Allah Teâlâ [Hz.] Peygamber’e şöyle vahyetmişti: “İstersen ümmetinin durumunu sana bırakayım.” Bunun üzerine [Hz. Peygamber] de “Ya Rabbi! Sen onlara benden daha hayırlısın” deyince, Allah Teâlâ da [ona] şöyle karşılık verdi: “O hâlde seni onlar konusunda mahcup etmeyeceğim.”²⁵

Zikir

Zikir, tasavvufun temel kavramlarından biridir. Tüsterî, *Rabb’ini, içinden yalvararak ve korkarak zikret* (A’râf 7/205) âyetiyle ilgili olarak, “Zikrin hakikati nedir?” sorusuna şöyle cevap verir: Allah Teâlâ’nın seni her daim gözlemlediğini bilmendir. “[Böylece] O’nu kalbinle, sana yakın olarak görür, O’ndan hayâ eder ve O’nu tüm hâllerinde kendine tercih edersin.”²⁶

Allahı çokça zikreden erkekler ve kadınlar (Ahzâb 33/35) âyetinin tefsiri sırasında Tüsterî şöyle dedi:

Hakiki anlamda zikreden kişi, Allah’ın onu gördüğünü bilen kimsedir. Kalbiyle O’nu kendisine yakın görür, O’ndan utanır ve O’nu hem kendi nefesine hem de tüm hâllerine tercih eder. Sehl’e başka bir seferinde “Zikir nedir?” diye sorulunca

“İtaat[tır]”; “İtaat nedir?” denilince “İhlas[tır]”; “İhlas nedir?” denilince “Müşahede[dir]”; “Müşahede nedir?” denilince “Ubudiyet[tır]”; “Ubudiyet nedir?” denilince “Rıza[dır]”; “Rıza nedir?” denilince “[Allah’a] muhtaçlık [bilincinde olmadır]”; “[Allah’a] muhtaçlık [bilincinde olma] nedir?” denilince de “[Allah’a] tazarru ve iltica[dır. O hâlde] ölene kadar [O’na] teslim ol, teslim ol!” dedi.²⁷

O’dur beni öldüren, sonra da diriltten (Şuarâ 26/81) âyetiyle ilgili Tüsterî şöyle der: “O’dur beni gafletle öldüren, sonra da zikirle diriltten.”²⁸

Evliyâ-Abdal

İyi bilin ki Allah’ın dostlarına korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir (Yûnus 10/62) âyetindeki “evliyaullah/Allah dostları” ifadesi genel anlayışa göre herkesi kapsar. Tasavvuf inancında ise “velîlik” mertebesini kazanmış olanlar için kullanılır. Tüsterî de böyle kabul eder ve âyeti şöyle yorumlar: “Onlar, Allah Elçisi’nin ‘Görüldüklerinde Allah hatırlanır.’²⁹ şeklinde nitelediği kimselerdir. Yine onlar Allah [yolun]da mücadele edenler [ve] O’na doğru [olan bu yolda başkalarını geride bırakıp] öne geçenlerdir.”³⁰

Tüsterî “evliyaullah” kelimesi vesilesiyle “abdal”³¹ sözüne de yer verir. Ona göre “abdal” denen zümre mideyi aç bırakmak, insanlardan uzak durmak, geceyi uykusuz geçirmek ve sükûtle bu mertebeyi elde eder-

27 age. 337.

28 bkz. age. 306.

29 İbn Mace, “Zühed”, 4.

30 Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 212.

31 “Abdal (ebdâl)” kavramı, tasavvufî düşüncede ricâlî’l-gayb hiyerarşisi içerisinde yer aldığına inanılan bir velî grubu için kullanılır. “Bir şeyin ve kimsenin yerine geçen” anlamına gelen “bedel” ve “bedîl” kelimelerinin çoğulu olan abdal yerine bazen “büdelâ” kelimesi de kullanılmaktadır. Sayısı ve ricâlî’l-gayb hiyerarşisindeki yeri konusunda farklı görüşler vardır.

24 bkz. age. 552.

25 Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 470.

26 age. 195.

ler. Ayrıca “Abdala niye ‘abdal’ ismi verildi?” diye sorulunca Tüsterî şöyle dedi:

Çünkü onlar hâller[in]i değiştirirler. Onlar bedenlerini, sırlarında bulunan kuvvet vasıtasıyla idare eder; sonra da bir hâlden [başka] bir hâle, bir ilimden de [başka] bir ilme sürekli intikal ederler. Böylelikle Rableriyle aralarında bulunanlara dair ilim konusunda daima bir artış içerisinde [olur]lar.³²

[Sehl’e] “Evtâd”³³ mı daha üstündür yoksa abdal mı?” diye sorulunca “Evtâd [daha üstündür]” dedi. “Bu nasıl olur?” denilince [de] şöyle cevap verdi: “Çünkü evtâd, rükünleri sebat kazanmış bir şekilde vasıl olmuş [olan]lardır. Abdal ise bir hâlden [başka] bir hâle intikal ederler.” Yine Sehl şöyle dedi: “Ben, bin beş yüz sıddıkla karşılaştım. Onlardan kırkı abdal, yedisi evtâddı. Onların yolu ve mezhebi, benim takip ettiğim [yol ve mezhep]ti”.³⁴

Kerâmet

Kendisiyle bir süre arkadaşlık eden bir dostu Tüsterî’ye şöyle dedi: “Ey Ebû Muhammed! Ben bazen namaz için abdest alıyorum. Sonra su elimden akıp altın ve gümüşten çubuklara dönüşüyor.” Tüsterî’nin cevabı: “Ey dostum! Bir çocuk ağladığı zaman oyalanması için kendisine çingırak verildiğini bilmiyor musun? O hâlde sen bakışlarını O’nun ne yaptığına çevir!”³⁵ Tüsterî’ye göre en büyük kerâmet; kötü bir huyunu, iyi bir huyla değiş-

tirmendir.

Tasavvuf düşüncesinde kerâmete bakış genellikle böyledir. Kerâmet hiçbir zaman amaç değildir. Kerâmet bir fazilet ölçüsü sayılmaz. Mürşidin hiç kerâmeti olmadığı halde mürid kerâmet sahibi biri olabilir. Kerâmet, yücelik, ululuk gibi anlamlar taşır. Buradaki yücelik kerâmet gösterene ait olmayıp kerâmeti veren Allah’a râcidir. Bununla birlikte kerâmetin elbette bir değeri vardır. Tüsterî’ye göre kerâmeti inkâr etmek bedbahtlıktır.

...Kim velilerin alâmetlerini inkâr ederse, Allah Teâlâ’nın kudretini inkâr etmiş olur. Çünkü [ilâhî] kudret; velilerde [görünen] alâmetlerde açığa çıkar. [Veliler] ise bu [alâmet]leri kendi başlarına izhâr etmeye güç yetiremezler. Nitekim [Allah] şöyle buyurmaktadır: *“O, size âyetlerini gösteriyor. Artık Allah’ın hangi âyetlerini inkâr ediyorsunuz?”* (Mü’min 40/81)³⁶

Tüsterî tefsirinde tayy-i mekân kerâmeti gösteren kimselere dair örnekler de vardır. Kendisine ait şöyle bir kerâmete yer verilir:

...Sehl Basra’dan ibadet ehli bir adamı ziyaret etti ve onun yanında kafeste bir bülbül gördü. ‘Bu bülbül kimindir?’ diye sordu. [Adam] da ‘Bu çocuğundur.’ dedi. [Çocuk] adamın oğluydu. ...Sehl elbisesinin kolundan bir dinar çıkardı ve ‘Oğulcuğum! Hangisi sana daha sevimli: Dinar mı yoksa bülbül mü?’ diye sordu. [Çocuk da] ‘Dinar.’ diye cevapladı. Bunun üzerine ödeme olarak çocuğa dinarı verdi ve bülbülü serbest bıraktı. ...Fakat Sehl çıkıncaya kadar bülbül evin duvarında bekledi. Sonra [da Sehl çıkınca] başının üzerinde uçmaya başladı. Sehl evine girinceye kadar [bülbül uçmaya devam etti]. Sehl’in evin[in bahçesin] de bir sedir ağacı vardı. Bülbül [o] sedir ağacına yerleşti ve [Sehl] ölünceye kadar

32 Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 212.

33 Allah tarafından âlemi mânen idâre etmekle görevlendirilmiş ve kendilerine olaylara hükmetme izni verilmiş olan velilerin belli bir mertebede olanlarına verilen isim [Dört kişi oldukları kabul edilir. Bu velilerin mertebelerine göre aldıkları diğer isimler sırasıyla abdal, bûdelâ, nûkabâ, gavs ve kutuptur.] bkz. Kubbealtı Lugatı, <http://lugatim.com/s/EVTAD>.

34 Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 212-13.

35 age. 213-14.

36 Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 367.

orada kaldı. [İnsanlar Sehl'in] cenazesini kaldırıncı, [bülbul] onun üzerinde uçmaya başladı. O sırada insanlar ağlayarak onu kabrine getirdiler. Bunun üzerine defin işlemi bitip insanlar kabrinden ayrılıncaya kadar [bülbul oranın] yakın[ın] da durdu. [Bülbul] ölünceye kadar [Sehl] in kabri üzerinde hüznü bir hâlde kaldı. [Bülbul ölünce Sehl]in yanına defnedildi.³⁷

Şekil-Öz

Rablerine gönülden boyun eğerler (Hûd 11/23) âyetinin tefsiri: “Nakledildiğine göre [Hz.] Musa İsrailoğulları arasında konuşurken onlardan biri [vecde gelerek] gömleğini parçalamış, bunun üzerine Allah Teâlâ da [Hz.] Musa'ya şöyle vahyetmiştir: “[Ey Musa! Ben'im adıma] ona şöyle de: ‘Ben'im için kalbini parçala, elbiseni değil.’”³⁸

Hz. Yûsuf

And olsun ki o kadın (Züleyha), Yûsuf'a istek duymuştu; Rabb'inin delilini görmeseydi Yusuf da ona istek duyacaktı. (Yûsuf, 12/24)

Yani; [Hz. Yûsuf] tabîi nefsiyle ona meyletmeye istek duymuştu. Buna karşılık ise [ilâhî] destek ve koruma[ya mazhar olan] nefis[i]yle ondan kaçmaya ve ona karşı gelmeye istek duymuştu. Bu, şu anlama gelmektedir: Rabb'i onu korumuştur. Şayet Rabb'inin koruması olmasaydı; elbette o da nefsinin kendisini çağırdığı şeye meylederek ona istek duyacaktı. Onun korunması ise Rabb'inin delilini görmeseydi. Şöyle ki: Cebrâil parmağını ısırarak [Hz.] Yâkub sûretinde ona gelmiş; bunun üzerine o da istiğfar ederek kapiya yönelmişti.³⁹

37 age. 630-31.

38 age. 217.

39 Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 223.

Aynı surenin 42. âyeti *Efendinin yanında beni an* anlamındadır. Bu vesileyle Tüsterî şu yorumları yapar:

Nakledildiğine göre Cebrail zindanda [Hz.] Yusuf'un yanına gelmiş ve ona şöyle demiş: “Ey temiz oğlu temiz! Şüphesiz Allah Teâlâ beni seninle ve senin atalarınla şerefliendirdi. Bununla beraber O, sana şöyle buyuruyor: ‘Ey Yusuf! Benden başkasından yardım dilediğin için Ben'den utanmadın mı? O hâlde iz-zetime yemin olsun ki elbette seni birkaç yıl [daha bu zindanda] alıkoyacağım.” [Bunun üzerine Hz. Yusuf] “Ey Cebrail! [Peki] O, benden razı mı?” diye sordu. [Cebrail] “Evet.” diye cevap verince [Hz. Yusuf da] şöyle karşılık verdi: “O hâlde hiç aldırış etmem.”⁴⁰

Nefsin oynaklığı ve hileleri konusunda Tüsterî, Ali b. Ebû Tâlib'in şu sözüne yer verir: “Ben ve nefsim, ancak sürünün çobanı gibiyiz. [Çoban, sürü]yü bir taraftan her topladığında; [sürü, başka] bir taraftan dağılır.”⁴¹

Hz. Mûsâ'nın Asâsı

Tâhâ Sûresi'nin 18. âyetinde (...*Onda, benim için başka menfaatler de var*) Hz. Mûsâ'nın asâsından söz edilir. Tüsterî'de bu konuda şu bilgiler yer alır:

[Hz. Musa'nın] asa[sı]nın ilk sahibi, [Hz.] Âdem'di. [Asa], cennete ait mersin ağacından [yapılmış]tı. Sonra bir peygamberden [diğer] bir peygambere intikal etti ve sonunda [Hz.] Şuayb'a ulaştı. Sonra [Hz. Şuayb], kızını [Hz. Musa]yla evlendirdince, [asa]yı [Hz. Musa]ya verdi. [Hz.] Musa ona dayanır; onunla koyunları için yaprak silkeler ve [bu] yaprak[lar]ı koyunları için yayar; sonra ağaçtan istediği şeyleri onunla alır; onu, yırtıcı ve vahşi

40 age. 224.

41 ay.

hayvanlar ile yerin haşeratı üzerine salar ve onları göndermek için onlara vururdu. Sıcaklık arttığı zaman, gölgelik gibi olsun diye, [asası]nı yere dikerdi. Uyuduğu zaman da uyanana kadar [asası] onu korurdu. Karanlık gece[ler]de onu kandil gibi aydınlatırdı. Bulutlu gün[ler]de namaz vakti kendisi için anlaşılmaz hâle gelince; [asası], bir yanındaki ışıkla ona [namaz vaktini] gösterirdi. Acıktığı zaman onu yere saplardı; [asası] da anında meyve verirdi. İşte bunlar, asasının [ona] sağladığı menfaatlerdi. [Hz.] Musa da asanın, kendisine görünen menfaat ve faydalarını zikretmiştir. Allah Taâlâ ise [asa]nın yılanı dönüşmesi, su pınarlarının fışkırması için onunla kayaya vurulması, [ikiye yarılmaya] denize vurulması ve bunun dışındaki şeyler gibi [Hz. Musa]ya gizli olan menfaat ve faydaları murat etmiştir.⁴² Böylelikle [Allah Teâlâ] ona, -peygamberlikle desteklenmiş olsa bile- insanların sahip olduğu bilgilerin; Hakk'ın yaratılmışlara dair ilmi yanında eksik kaldığını göstermiştir.⁴³

Kâbe-Kalp

Tavaf edenler için evimi (Kâbe'yi) temiz tut (Hâc 22/26) âyeti Tüsterî'de şöyle bir yoruma tâbî tutulur:

Allah, evinin putlardan temizlenmesini emrettiği gibi; aynı şekilde, [içi]ne imanın sırrını ve marifetin nurunu yerleştirdiği evi olan mü'minin kalbinin de temizlenmesini emretmiştir. Allah Teâlâ mü'min [kulun]a, [kalbi]ni gılgıştan, şehvetlere meyletmekten ve gafletten temizlemesini emretmiştir.⁴⁴

42 Hz. Musa'nın asâsı hakkında burada verilen bilgiler ve çok daha fazlası için bkz. Abdullah Aydemir, "Hz. Musa-I", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1986): 79-84.

43 Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 275-76.

44 age. 286.

Ayrıca şunları ekler:

Muhakkak ki kalp bir evdir. Şayet içinde yaşanmazsa harabeye döner. Sahibi veya sahibinin oraya yerleştirdiği kişi dışındaki de ona yerleşirse; yine harabeye döner. O hâlde kalplerinizi bayındır yapmak istiyorsanız, oraya Allah'tan başkasını çağırmayın. Göğüslerinizi bayındır yapmak istiyorsanız, oraya ahiret düşüncesinden başkasını koymayın. Dillerinizi mâmur etmek istiyorsanız, oraya doğruluktan başkasını davet etmeyin. Uzuvarınızı bayındır yapmak istiyorsanız, oraya sünnette olandan başka bir şeyi davet etmeyin.⁴⁵

Neml Sûresi 52. âyetteki ...*harabeye dönmüş evler* ifadesindeki "'evler', kalbe işaretir. Çünkü kalplerden bazıları zikirle mâmur; bazıları ise gafletle haraptır."⁴⁶

Tevhid

İman etmiyorlar diye âdeta kendine kıyacak sın (Şuarâ 26/3). Bu âyetin bâtinî anlamı şöyledir: "Şüphesiz sen onların iman etmelerini çok arzulayarak, nefsinizi Biz'den alıkoyp onlarla meşgul ediyorsun. [Hâlbuki] sen sadece tebliğ etmekle yükümlüsün. O hâlde onların durumuna dair üzüntü[n] seni bizden alıkoymasın."⁴⁷

Tüsterî'nin naklettiği şu hadisleri de bu minvalde okuyabiliriz: *Amellerinizin çokluğu, sizi aldatmasın. Çünkü ameller, insanların son nefeslerindeki durumlarına göre değerlendirilmektedir.*⁴⁸ Yine Hz. Peygamber şöyle derdi: *Ey İslam'ın koruyucusu ve sahibi! Onunla sana kavuşana kadar beni sınıksı bir şekilde İslam'da tut.* Hz. Peygamber aynı şekilde şöyle buyurmuştur: *Ey kalpleri ve*

45 age. 287.

46 age. 310.

47 age. 305.

48 Buhârî, "Rikak", 33.

gözleri evirip çeviren! Kalbimi dinin üzerinde sabit kıl.

*Dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlence-
dir. (Hadid 57/20) âyetinin tefsiri sırasında
Tüsterî şunları nakleder:*

...Bir gün çölde, şiddetli sıcaklığın olduğu bir günde Halîlürrahman [Hz.] İbrahim şiddetli bir susuzluk çekmiş. Sonra deve otlatan bir Habeşli görmüş ve [ona] “Yanında su var mı? demiş. Bunun üzerine [Habeşli] “Ey İbrahim! Su mu süt mü hangisini istersin?” deyince, [Hz. İbrahim] “Su [isterim]” demiş. ...Sonra [Habeşli], ayağıyla bir kayanın üzerine vurmuş. Bunun üzerine [kayadan] su fışkır[ma-ya başlay]ınca, [Hz.] İbrahim hayrete düşmüş. Allah da [Hz.] İbrahim’e şöyle vahyetmiş: “Şayet bu Habeşli Ben’den, gökleri ve yeri yok etmemi isteseydi; kesinlikle o ikisini ortadan kaldırırdım.” Buna karşılık [Hz. İbrahim] “Neden, ya Rabbi?” diye sorunca, [Allah] şöyle buyurmuş: “Çünkü o, [ister] dünya[dan] olsun, ister] ahiretten, Ben’den başkasını istemiyor.”⁴⁹

Duâ

Rabb’iniz şöyle buyurdu: Bana dua edin, size icabet edeyim (Mü’min 40/60). Tüsterî’nin âyetle ilgili yorumu şöyledir:

Mürüvvetle yapılan duaya şüphesiz icabet edilir. Nitekim [dua], bir arada bulunan atıcı ok[lar]ı [gibi]dir. Allah Teâlâ’ya dua eden hiçbir mü’min yoktur ki -kul bunu bilmeseydi- muhakkak [Allah] onun dua ettiği şey konusunda ya bizzat kendisine icabet eder ya bu [dua] sebeb[iy]le ondan bir kötülüğü uzaklaştırır ya da [yine] bu [dua] sebeb[iy]le ona bir iyilik yazar. ... Çünkü dua tazarrudur; il-

ticadır; muhtaçlık ve yoksunluğunu izhar etmektir.⁵⁰

Kalp

Yukarıda Tüsterî’nin, Kâbe-kalb özdeşliğini görmüştük. Bu defa onun, Mekke-i Mükerreme ile kalp beraberliği hakkındaki yorumlarına yer vereceğiz. Şûrâ Sûresi, şehirlerin anası ve çevresidekileri *uyarman için* (Şûrâ 42/7) âyetini, “[‘şehirlerin anası’ ifadesi]nin zahir[î anlamı], Mekke; bâtın[i anlamı] ise kalptir. [Kalb]in çevresindekiler ise [bedensel] uzuvlardır. O hâlde kalplerini ve uzuvlarını günahların hazzından ve [nefsin] şehvetler[in]e tabi olmaktan korumaları için onları uyar.” şeklinde yorumlar.⁵¹

Tüsterî’ye göre, *İki denizi salıverdi, birbirine kavuşurlar* (Rahmân 55/19) âyetindeki “iki denizden birisi, içinde türlü türlü cevherler bulunan kalptir: İman cevheri, marifet cevheri, tevhit cevheri, rıza cevheri, muhabbet cevheri, şevk cevheri, hüznün cevheri, fakr cevheri ve başka [cevher]ler. Diğer deniz ise nefistir.”⁵²

Tüsterî’ye göre Allah’ı doğru bir çabayla murat eden her kulun kalbinden muhakkak O’nun dışındaki her şey kaybolur. Kalbinden mâsivâyı atan kimsenin işini Allah üstlenir:

Bu dünyada nefsine tâbî olurken Allah’a da tâbî olan hiç kimse yoktur. Allah’tan uzaklaşan her kişi muhakkak Allah dışındaki şeylerle meşgul olur. Nitekim varlıklar ancak boş olanın kalbini meşgul eder. Fakat kimin kalbi Allah ile meşgul ise ona [hiçbir] vesvese erişmez ve o da-ima [manevî] bir yükseliş içerisinde.⁵³

49 Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 444.

50 Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 366.

51 age. 372.

52 age. 431.

53 age. 502.

Şüphesiz ki Biz suyu akıttıkça akıtmaktayız (Abese 80/25). Tüsterî, bu âyetle de kalbe göndermede bulunur:

[Allah], manalarının incelik[ler]ini su misali akıtmaktadır. Sonra da yeri -[yani], kalbi- güzelce yarmakta ve orada -rengârenk çiçek misali- ruh, akıl, iman ve marifet bitirmektedir. Nitekim Allah'ın Elçisi şöyle buyurmaktadır: “Dikkat edin! Şüphesiz ki Kur'an kalbin çiçeğidir. Dikkat edin! Yine şüphe yok ki iman, -yağmurun çiçekleri büyütmesi gibi-, kalpte zenginlik meydana getirir. Dikkat edin! Tamahkârlık ise -rutubetin otu yeşertmesi gibi- kalpte nifak meydana getirir.”⁵⁴

Şu hatırlatma da Tüsterî'ye ait:

Kalplerinizi kontrol altında tutun! Bizler yaratılmışlarız ve Yaradan'ımız bizimle beraberdir. Amelde bulunmaktan kaçınmayın! Çünkü Allah, nerede olursanız olun, sizi gözetlemektedir. İhtiyaçlarınızı O'na arz edin, O'nun kapısında can verin ve şöyle deyin: “Bizler cahilleriz, [her şeyi] bilen [Rabb]imiz ise bizimle beraberdir. Bizler zayıf kimseleriz, [her şey] güç veren [Rabb]imiz ise bizimle beraberdir. Bizler âcizleriz, [her şey] gücü yeten [Rabb]imiz ise bizimle beraberdir.” Bunları ısrarla sürdüren kişi için; hava, feza, yer ve gök eşit olur.⁵⁵

Tüsterî, *Mallarında dilenci ve yoksul için bir hak vardır* (Zâriyât 51/19) âyetini açıklarken şu olayı nakleder:

...Bir adam [Hz.] Peygamber'e gelmiş ve “Ey Allah'ın Elçisi! Allah beni sana feda eylesin. Ben niye ölümü sevmiyorum?” diye sormuş. Bunun üzerine [Hz. Peygamber] “Malın var mı?” diye karşılık verince; adam “Evet, [var].” diye cevap vermiş. [Hz. Peygamber] “[O hâlde]

malını [insanlara] ver.” buyurunca da [adam] “Buna gücüm yetmez, ey Allah'ın Elçisi!” demiş. Bunun üzerine [Hz. Peygamber] şöyle buyurmuş: “İnsanın kalbi, malıyla birliktedir. Onu verirse, ona yetişmek ister; fakat onu [elinde] tutmak isterse, onunla geride kalmak ister.”

Cemâl'in Temâşâsı

Ahiret ekinini (kazancını) isteyen ekinini arttırırız (Şûrâ 42/20). “Ahiret ekini (kazancı), dünyada kanaat; ahirette ise rızadır. Dünya ekini ise kendisiyle O'ndan başkasının arzulandığı şeydir.”⁵⁶ Âyetin bir diğer anlamı ise şöyledir:

Yani, karşılık talebi olmaksızın Allah Teâlâ için gereğince amel eden kişinin gözünde; Hak'tan başka talep edilen her şey küçük kalır. Ne dünyayı ne de cenneti talep eder. O sadece O'na bakmayı arzular. Bu [bakış] ise ruhi nefsin zihninin, aklın anlayışının ve kalbin idrakinin payıdır. [Bu durum; Allah'ın [daha önce kalubelada] onlara hitap etmes[inde] ve [onların bu hitaba] uyma[sında olduğu] gibi[dir]. Tabii nefis ise [kalubelada] orada bulunmamaktaydı. Bununla birlikte bu nurlarla karışması sebebiyle güzel kokulu bir esinti gibi nefsin de bundan bir payı olur.⁵⁷

Tüsterî, yine 20. âyetle geçen, *ahiretteki ekin* ifadesini, sonsuza kadar Hakk'ı görmek, O'nu temaşa etmek olarak açıklar.⁵⁸

Tüsterî, *İyiler, şüphesiz ki [ebedî bir] mutluluk içerisinde dirler* (İnfitâr 82/13) âyetindeki Allah'ın seçkin kulları olan iyilerin (ebrârın) mutluluğunu, Hak Teâlâ ile “buluşma ve O'nu müşahade etmektir. Nitekim onların dünyadaki mutlulukları da O'nu müşahade etmek

54 age. 524-25.

55 Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 530.

56 age. 374.

57 ay.

58 bkz. age. 375.

ve O'na yakın olmağı” diye tefsir eder.⁵⁹

Cennet-Cehennem

Tüsterî şöyle der: “Dünyada da cennet ve cehennem vardır. Cennet, âfiyettir. Âfiyet ise Allah'ın senin işini üstlenmesidir. Cehennem de musibettir. Musibet ise Allahın seni kendi nefesine bırakmasıdır.”⁶⁰

Kıyâmet Sûresi 22-23. âyetlerin tefsirinde Tüsterî, cennet ve cehennem hakkında şunları söyler:

Amellerin karşılığı cennettir. Tevhidin karşılığı ise Hakk'a bakmaktır. ...Râbia da şöyle derdi: “Tanrı'm! Dünyayı, içinde Sen'i zikrederim diye; ahireti ise Sen'i orada göreyim diye seviyorum. Tanrı'm! Dilim zikrinle ıslanmadan geçip giden her bir saatim, uğursuzdur. Tanrı'm! Şu iki şeyi bende bir araya getirme, çünkü onlara güç yetiremem: Ateşle yakılmak ve Sen'den ayrı düşmek.”⁶¹

Şerâben Tahûrâ

İnsân Sûresi'nin 21. âyeti, bizim çeşmelerimize yazılan meşhur bir âyettir: *Ve sekahüm tabbühüm şerâben tahûrâ*. Anlamı şudur: *Rableri onlara tertemiz bir içecek içirecektir*. Tüsterî dünya içkilerinin kirli, ahiret içkilerinin tertemiz olduğunu belirtir. Bu âyetle alâkalı şu ilgi çekici olay anlatılır:

[Bir gün] Sehl yatsı namazını kıldı ve [Allah] Teâlâ'nın *Rableri onlara tertemiz bir içecek içirecektir* âyetini okudu. Ardından bir şey emiyormuş gibi ağzını hareket ettirmeye başladı. Namazını bitirdikten sonra ona “Namazda [bir şey] mi içiyordun?” diye sorulunca şöyle karşılık verdi: “Vallahi, şayet onu okurken sanki

onu içiyormuşum gibi onun lezzetini hissetmeseydim, bunu yapmazdım.”⁶²

Aşk Ateşi

[*Hutame*], “Allah'ın tutuşturulmuş ateşi[*dir*] (Hümeze 104/6) âyetinin tefsirinde şöyle denir: “Dört çeşit ateş vardır: Şehvet ateşi, şekavet ateşi, ayrılık ateşi ve muhabbet ateşi. Şehvet ateşi, taatleri; şekavet ateşi, tevhidi; ayrılık ateşi, kalpleri; muhabbet ateşi ise tüm ateşleri yakar.”⁶³

Nakledildiğine göre Ali b. Hüseyin arkadaşlarıyla bir çöle girmiş ve çölde tek başına [duran] bir kadın görmüş. Bunun üzerine [kadın]a “Sen kimsin?” diye sormuş, [kadın] da “Ben Allah'ın kullarından bir kulum. Benden uzak dur ki aşk seni [de alıp] götürmesin” diye karşılık vermiş. Ali [kadın]a “Aşk nedir?” diye sorunca [kadın] şöyle cevap vermiş: “[O], görülemeyecek kadar çok gizli; fakat gizlenemeyecek kadar da çok açık[tır]. Onun içte gizlenmesi, ateşin taştan gizlenmesi gibidir. Onu sürtersen, kıvılcım çıkarır; fakat [kendi hâline] bırakırsan, ortadan kaybolur.” Sonra da [kadın] şu şiiri okudu: Âşıklar, efendileriyle *meşguldürler*; tıpkı [*mağarada*] ne kadar kaldıklarını bilmeyen mağara gençleri gibi.”⁶⁴

Sonuç

Girişte de belirttiğimiz gibi Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Evtâd'dan ilk söz eden sûfidir. Ayrıca Nûr-ı Muhammedî ve Hakikat-i Muhammediye kavramını açık seçik ilk dile getirenlerin başında gelir. Onun bazı Kur'an âyetlerine getirdiği tasavvufî yorumlar, verdiği bâtinî anlamlar dikkat çekicidir. Bu yönüyle Tüsterî, tasavvufî tefsirin öncüsü sayılır.

59 Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 531.

60 age. 502.

61 age. 508.

62 age. 514.

63 Tüsterî, *Tüsterî Tef.*, 600.

64 age. 600-01.

Tüsterî, yazımızda bir kısmından bahsettiğimiz tasavvuf terim ve kavramlarına da ana hatlarıyla değinmiş, kendisinden sonra bu terimler tasavvufî eserlerde gittikçe yerleşmiştir. Sonraki takipçileri olan Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Hücvirî (ö. 465/1072) gibi sûfî müellifler bu terimlerin anlamlarını daha da geliştirerek zengin bir tasavvuf literatürünün ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Kısacası Tüsterî'ye bu alanların öncüsü gözüyle bakabiliriz.

Kaynaklar

- Aydemir, Abdullah. “Hz. Musa-I”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1986): 79-84.
- Demirci, Mehmet. *Nûr-i Muhammedî*. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2008.
- Duman, M. Zeki ve Mustafa Altundağ. “Huruf-i Mukattaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVIII, 1998, 401-408.
- İbn ‘Arabî, Muhyiddin. *Mişkâtü’l-Envâr (Nurlar Hazînesi)*. 2. Baskı. Çev. Mehmet Demirci. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Kur’an-ı Kerim’in İlk Tasavvufî Tefsiri: Tüsterî Tefsiri*. Çev. Ömer Güngören, Mahmut Ulucan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2022.



Attention, Consciousness, and Self-Cultivation in Sufi-Philosophical Thought

*Sûfî ve Felsefî Düşünce de Dikkat, Bilinç
ve Kişisel Gelişim*

Muhammad U. FARUQUE*

Abstract

The topic of attention and consciousness has been a constant subject of debate for scholars of various disciplines from neuroscience to Sufism. Islamic philosophical ideas concerning selfhood, consciousness, and attention, similar to those of other comparable traditions, have a direct bearing on a person's ethical and spiritual formation. This is because our freedom to engage in moral decision-making is contingent upon the fact that we are conscious beings having a self. However, it is based on the knowledge of the true nature of the self that we hope to attain happiness, fulfilment in life, and better relations with others. Drawing on theories and practices of attention and consciousness in Islamic philosophy and Sufism, this paper argues that attention is not an isolated mental phenomenon, and hence it must be understood in light of the basic structure of consciousness. Moreover, it is shown that consciousness (in its most primitive form) is the defining feature of human subjectivity, without which it would be impossible to account for any mental events. The study then deals with Sufi meditative practices and the transformation of consciousness by showing how meditation trains our attention, redirecting it toward subtle forms of awareness that are laden with tranquility and inner peace.

Keywords: Attention, consciousness, Sufism, self-cultivation, meditative practices.

* ORCID: 0000-0001-8138-4787, Assistant Professor, University of Cincinnati, E-mail: farukia001@gmail.com.

Received: 16.08.2023

Accepted: 13.09.2023

Published: 30.11.2023

Cite as: Muhammad U. Faruque, "Attention, Consciousness and Self-Cultivation in Sufi Psychological Thought", Journal of the Institute for Sufi Studies 2, 2 (2023): pp.300-316.

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

Öz

Dikkat ve bilinç, nörobilimden tasavvufa kadar uzanan geniş bir yelpazede farklı disiplinlerden gelen akademisyenlerin üzerinde tartışmakta olduğu hususlardır. Benlik, bilinç ve dikkat kavramlarıyla ilgili İslâmî felsefî görüşler, diğer benzer geleneklerde olduğu gibi, bir kimsenin etik ve rûhânî formasyonu üzerinde doğrudan bir etkiye sahiptir. Zira ahlâkî kararlar alma özgürlüğümüz, benlik sahibi bilinçli varlıklar olduğumuz gerçeğine bağlıdır. Bununla beraber, yaşamda mutluluğa, tatmin duygusuna erişmeye ve başkalarıyla daha iyi ilişkiler kurmaya dair umduğumuz, benliğin gerçek tabiatının bilgisine dayanır. İslâm felsefesi ve tasavvuftaki dikkat ve farkındalığa dair nazarî ve amelî uygulamalardan yararlanan bu makale, dikkatin yalıtılmış bir zihinsel olgu olmadığını, dolayısıyla bilincin temel yapısı çerçevesinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Dahası, (en ilkel haliyle) bilincin, insan öznelliğinin belirleyici özelliği olduğu ve bu özellik olmaksızın herhangi bir zihinsel olayı açıklamanın imkansız olduğu gösterilmiştir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Sûfî meditasyon uygulamalarını ve meditasyonun dikkatimizi nasıl terbiye ettiğini, onu sükûnet ve iç huzurla dolu latif farkındalık biçimlerine nasıl yönlendirdiğini göstererek bilincin dönüşümünü ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dikkat, bilinç, tasavvuf, kişisel gelişim, meditasyon uygulamaları

The Problem of Attention

Attention is a central feature of human subjectivity. In everyday life, it is hard to underestimate the epistemic and moral significance of attention. As Jonardon Ganeri notes, attention improves our epistemic status, because it is in the nature of attention to find out what is real and to avoid what is unreal. Moreover, when attention is informed by expertise, it is sufficient for knowledge, which gives it a reach beyond the perceptual or being merely a “filter” for sense-objects.¹ In Ganeri’s view, the determinables of attention include the episodic memory from which our narrative identities are made, the empathy for others that situates us in a social world, and the introspection that makes us self-aware. Ganeri further argues that empathy is other-directed attention, and empathetic attention is central to a range of experiences that constitutively require a contrast between oneself and others, all of which involve an awareness of oneself as the object of another’s attention.² All of this suggests that attention is something desirable in our everyday life.

The positive appreciation of attention nonetheless, controversies surround the nature of attention as a “phenomenon.” Is attention “an active power of the mind” as Saint Augustine states, or it is a “filter mechanism of sensory information” as Descartes argues, or, perhaps both?³ Moreover, modern theories of attention point to the phenomenal character of attention, i.e., its being something we recognize from “what-it-is-like for” us.⁴ That is to say, phenomenological investigation reveals that there is something it is like for me to focus my attention on reading a particular text of Islamic philosophy instead of directing it to the thought of what I should be doing tomorrow. Thus, we have a direct acquaintance with the phenomenon itself, since its “what-it-is-likeness” can only be ascertained

1 Jonardon Ganeri, *Attention, Not Self* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 1–5.

2 Ibid.

3 Deborah Brown, “Augustine and Descartes on The Function of Attention in Perceptual Awareness,” in *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, eds. S. Heniämaa, V. Läthennemaki and P. Remes, (Dordrecht: Springer, 2007), 153–175, 155–60, 168–73.

4 Sebastian Watzl, “The Nature of Attention,” *Philosophy Compass* 6, 11 (2011): 842–853, at 843; cf. Thomas Nagel, “What Is It Like To Be a Bat?,” *The Philosophical Review* 83 (1974): 435–50 and Sydney Shoemaker, “Phenomenal Character,” *Nous* 28 (1994): 21–38.

from the first-person view.⁵ In general, the philosophical account of attention emphasizes its phenomenal quality, directedness, capacity to make clear objects of senses, and the fact that it can be controlled.⁶

However, in the past decades, attention has also been studied as an empirical phenomenon by numerous psychologists and cognitive scientists. Based on their empirical findings, these scientists have put forth a range of reductionist views of attention.⁷ For instance, attention might be understood as: a filtering of perceptual information,⁸ a feature binding mechanism,⁹ a mechanism of selection of information for action-control,¹⁰ a general purpose resource,¹¹ a broadcasting of information to working-memory,¹² or a

bias-and-competition process.¹³ In all, such a mechanistic picture identifies attention with a species of neuronal or computational processes. Moreover, in contrast to those attention theorists who attribute attention to the whole person, the proponents of reductionism delimit it to the sub-personal level. The reductionist conception, thus, shares with eliminativism the view that the most fundamental theory in the area will be a completely sub-personal computational or neuroscientific theory while disagreeing on whether that discredits ordinary, personal level talk of attention.¹⁴ Understandably, philosophers hardly feel at home with such a reductionist picture. Sebastian Watzl, for instance, summarizes the caveats that characterize the reductionist account. To begin with, many of the mechanisms that in some contexts are closely associated with attention seem to operate in the absence of attention in other contexts. A reductionist theory of attention that identifies it with a certain mechanism would, thus, predict attention in cases where we do not seem to have it. Also, there is hardly anything common in the mechanisms that in various contexts seem to be associated with attention. While, for example, in some cases attention seems to be the mechanism that binds features together, in other cases it seems to be the mechanism by which infor-

5 Declan Smithies, "Attention is Rational-Access Consciousness," in *Attention: Philosophical and Psychological Essays*, eds. C. Mole, D. Smithies and W. Wu, (Oxford: Oxford University Press, 2011), 247–73. See also Felipe De Brigard, "Consciousness, Attention and Commonsense," *Journal of Consciousness Studies* 17, 9-10 (2010): 189–201; Christopher Mole, "Attention and Consciousness," *Journal of Consciousness Studies* 15, 4 (2008): 86–104.

6 Cf. William James, *The Principles of Psychology* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), 400ff.

7 For more information on these views, see Watzl, "The Nature of Attention," 844ff.

8 Donald E. Broadbent, *Perception and Communication* (New York: Pergamon Press, 1958).

9 Anne Treisman and G. Gelade, "A Feature-Integration Theory of Attention," *Cognitive Psychology* 12 (1980): 97–136.

10 Odmar Neumann, "Beyond Capacity: A Functional View of Attention," in *Perspectives on Perception and Action*, eds. H. Heuer and A. F. Sanders, (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Inc., 1987), 361–94; D. A. Allport, "Selection for Action," in *Perspectives on Perception and Action*, 395–419.

11 Daniel Kahneman, *Attention and Effort* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1973).

12 Jesse Prinz, "Is Attention Necessary and Sufficient for Consciousness?," in *Attention: Philosophical and Psychological Essays*, eds. C. Mole, D. Smithies and W. Wu, (Oxford: Oxford University Press, 2011), 174–203.

13 Robert Desimone and J. Duncan, "Neural Mechanisms of Selective Visual Attention," *Annual Review of Neuroscience* 18, 1 (1995): 193–222.

14 Watzl, "The Nature of Attention," 845–48. This is reflected in Prinz's remarks: "[w]e need not eliminate the folk construct; we have found a functional analysis." Idem., *Is Attention Necessary*, 185. For a wide-ranging critique (and its rebuttal) of the methodology of neuroscience and its treatment of mental phenomena as a function of various brain-states, see Maxwell Bennet et al., *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language* (New York: Columbia University Press, 2007), 15–43. Bennet (who is a neuroscientist) and Hacker argue that neuroscientists' ascription of psychological attributes to the brain involve a methodological fallacy, since these attributes ought to be ascribed to the person as whole.

mation gets broadcasted to working memory.¹⁵ Overall, it is highly unlikely that there are natural cognitive or neuronal mechanisms in place, with which various forms of attention might be identified.¹⁶

It is in light of the above concerns that this study aims to present further evidence, from the writings of Islamic philosophers, against the reductionist view of attention.¹⁷ It argues that just as consciousness is not reducible to the spectrum of experiential qualities that characterize sense-differentiated objects of experience, sensory qualities, emotions, mood, memory, or the imagination, attention, too, is not reducible other mental phenomena. Rather, a correct understanding of attention should treat it as a qualitative, mental phenomenon that is explicable in terms of the various aspects of consciousness. In other words, Islamic philosophers argue against the view that attention can be explained without consciousness.¹⁸ Moreover, mention has already been made of attention as something desirable. Hence, it is pertinent to ask how one can improve one's epistemic and moral standing through improving one's attention. Accordingly, this study also explores attention as a "virtue" that can be developed through what I call "techniques of attention."

Attention, Subjectivity and Consciousness

It was argued in the previous section that

15 Watzl, "The Nature of Attention," 848.

16 Ibid.

17 There are various terms that are used to discuss "attention" in Islamic thought, e.g., *tawajjuh*, *intibāh* and *iltifāt*. Also, it should be noted that by "Islamic philosophy" I intend to cover various forms of philosophical reflections that are found in different intellectual schools such as *falsafa* (philosophy), *kalām* (theology) and *'irfān* (philosophical Sufism).

18 On attention without consciousness, see e.g., Robert Kentridge, "Attention without Awareness," in *Attention: Philosophical and Psychological Essays*, eds. Christopher Mole, D. Smithies and W. Wu, (Oxford: Oxford University Press, 2011), 228-48.

attention should be understood as a mental phenomenon in the larger matrix of our conscious experience. This is because for many Islamic philosophers such as Suhrawardī (d. 1191), consciousness (Ar. *shu'ūr*; Pr. *āgāhī*) is the defining feature of human subjectivity, so much so that any notion of attention should be mediated through it. This, however, does not mean consciousness acts as a sort of "witness-self" over and above each and every mental activity. Rather, for Suhrawardī, the most basic form of consciousness is what I call non-reflective, i.e., one in which there is no distinct sense of the self as an "I."¹⁹ In what follows, I develop Suhrawardī's notion of non-reflective consciousness that will allow us to see how attention operates through the medium of consciousness. Such arguments concerning the nature of subjectivity will also help counter the proponents of "objective consciousness" (e.g., Michael Tye), who deny that humans have a subjective or phenomenal consciousness.

Suhrawardī, like Avicenna (d. 1037) before him, stresses the significance of the phenomenological approach when it comes to investigating the basic nature of human subjectivity. By making use of various phenomenological arguments Suhrawardī brings to light the following features of the first-personal indexical, "I:" it is simple, i.e. cannot be split in two; it is indivisible (as it cannot be a composite of genus and species); it must be self-given and no part of it can remain hidden from itself; it is self-referential; and finally, its consciousness is continuous and remains unbroken even during sleep.²⁰ Suhrawardī

19 For more information, see Muhammad U. Faruque, *Sculpting the Self: Islam, Selfhood, and Human Flourishing* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2021), 111–20.

20 See Shihāb al-Dīn Suhrawardī, *Majmū'ah-yi muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq*, eds. Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1976–7), *passim*.

begins his argument by asserting that the way one has knowledge of one's consciousness or one's "I" cannot be through a representation or a mental form because the representation always presents itself as an "it" (*hiya*) in relation to the "I." In other words, my "representation" of myself is something other than my "self," precisely because it is a "representation" in relation to my "I." Someone might object at this point by suggesting that perhaps the "representation" is exactly identical with the "I" so that one cannot differentiate the "I-it" dichotomy with regard to it. But Suhrawardī would then appeal to the self-evident, phenomenological premise that "one is never absent from oneself," which means the self's knowledge of itself is always presential (*ḥudūrī*) and not acquired through any form or image. That is, it is a bare fact of existence that consciousness simply is "present" to itself, and it *cannot be otherwise* if we are to make sense of anything in the world. This is because for there to be any proposition in the form of "I know X" or "X is Y" one must presuppose a self-conscious "subject" that knows something or makes judgement about something. This is true even of those propositions where the subject term does not directly involve any indexicals, e.g., every effect has a cause. In other words, one must presuppose a self-conscious subject which knows itself (i.e., possesses reflexivity) in order to make any meaningful statement about the world.²¹ Suhrawardī says:

The self-subsistent, self-conscious thing does not apprehend its essence by an image of its essence in its essence. If its knowledge is by an image and if the image of its self is not the self itself, the image of the self would be an "it" in relation to the self. In that case, that which was apprehended would be an image. Thus,

21 See, e.g., Suhrawardī, *Muṭārahāt*, in *Majmū'ah-yi muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq*, I: 484.

it follows that while the apprehension of its self is precisely its apprehension of what it is itself, its apprehension of its essence would also be the apprehension of what it is itself, its apprehension of its essence would also be the apprehension of something else—which is absurd. This is not the case with external objects since the image and its object are each an "it."²²

Another way to argue about why knowledge of our inner subjectivity cannot be through a representation is to say that one either *knows* that the representation is identical to one's self or one does not. However, if one says that one does not know oneself that implies a contradiction because it is still a form of cognition, and hence implies knowledge. So, this is ruled out. If, on the other hand, one knows that one's representation is identical to oneself, then one knows that it is "identical" to oneself. However, the twist in the argument, according to Suhrawardī, lies in the second-order consciousness²³ because I come to know that my "I" is identical with its representation, i.e., I know that my "I" is equal to its representation, which is sufficient to show that the "I" is other than its representation. Suhrawardī writes:

Know that when you know yourself, you do not do so because of a form of thou-in-thou, because knowing your thou-ness by a representation can be in only of two ways: either you know that the representation of your thou-ness is equal to thou or you do not. If you do not know that the representation is the same as your thou-ness, then you would

22 Suhrawardī, *Ḥikmat al-ishrāq* (*The Philosophy of Illumination*), edited and translated by John Walbridge and Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999), 85.

23 i.e., the awareness whereby we reflect on our conscious activities.

not know your self, while we are here assuming that you do know it. If you do know that representation of your thou-ness is equal to thou, then you would have known yourself with the representation of your thou-ness so as to know that it is equal to your thou. Therefore, your knowledge of yourself is not by the representation. It can only be that your self is a self-subsistent entity, free from corporeality and always self-conscious.²⁴

In his *Muṭārāḥāt*, Suhrawardī also argues that the most basic form of self-cognition is always characterized by its particularity. That is to say, if I were to know myself through a representation then that representation, insofar as it is a mental concept, has to be a universal (*kullī*) that does not individuate (universals such as animal can be predicated of several individuals at the same time), whereas my knowledge of myself as being a me is always particular and has the character of for-me-only-ness.²⁵ In other words, my knowledge of myself has the feel that it is only me who is the subject of this particular experience, and such an experience, for the reason of its particularity, will not be applicable to another self.

Moreover, Suhrawardī argues that we know ourselves directly through our consciousness that is the very nature of our subjectivity. This means I cannot be absent from my self because my reality is ever-present to myself through the uninterrupted self-consciousness that is indistinguishable from my mineness.

24 Suhrawardī, *The Book of Radiance: Partow Nāma*, trans. by Hossein Ziai (California: Costa Mesa, 1998), 39 (trans. modified).

25 Modern philosophers also talk about the feature of “what-it-is-likeness” that is irreducible to anything further, see Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?,” *The Philosophical Review* 83, 4 (1974): 435–450. For views that oppose Nagel’s perspective, see P. M. S. Hacker, “Is There Anything It Is like to be a Bat?,” *Philosophy* 77, 300 (2002): 157–174.

Suhrawardī writes:

Know that you are never absent from your self and never unaware of it. Even though you may be in a state of wild intoxication, and forget yourself and become unaware of your limbs, yet you know that you exist and your self too exists... every now and then your flesh and skin changes but your selfhood does not. In like manner, the knowledge of your parts, limbs, heart, brain and whatever is inside can only be obtained through dissection, without which you are hardly aware of their states. However, you become aware of yourself through self-perception. This shows that your reality lies beyond your bodily organs and your selfhood cannot be found in your body. Your selfhood cannot be found in something of which you are sometimes aware and sometimes forgetful. Know that what is indicated by your self is called “I,” and whatever lies in the material world belongs to the realm of “it.” And whatever is indicated by “it” can be either universal or particular, since you dissociated your selfhood from it by your I-ness.²⁶

Several points can be noted from the above. In the first part of the passage Suhrawardī refers to what I call “the never-absent consciousness” of the self. At first blush, his statement that even in a state of intoxication where one forgets one’s ordinary self, one is not really absent from oneself may strike us rather strange, since it is a commonplace that one’s consciousness does seem to get cloudy in those moments. However, the argument starts to make much sense as soon as we discern the phenomenological differences that exist between various kinds of actions. For

26 Suhrawardī, *Būstān al-qulūb in Majmū’ah-yi muṣān-nafāt-i Shaykh-i Ishrāq*, III: 363–64.

instance, when my eyes focus very attentively on the pages of the Harry Potter book in front of me, there are three components that can be analyzed distinctly from one another: 1) the subject (my eyes), 2) the object (the pages), and 3) the experience of reading. Now under normal circumstances when we operate with our ordinary awareness, we can always identify these components as being distinct from one another. However, what happens when my eyes are too focused on the pages because I have just found something extremely interesting? Immediately after having that kind of experience, we come to a momentary realization that it seems as though for a few moments I lost myself in that experience, or as though I was not there for a while! It feels this way because I was so focused on reading Harry Potter that I was doing it rather non-reflectively. But can it really be granted that I was not there while the act of reading took place? Can there be an act without presupposing the bearer of that act, i.e., a subject? If the obvious answer is “no,” how else might one explain the fact that there are indeed those moments, e.g., being completely absorbed in something when one seems to lose one’s awareness? One would explain such phenomena by asserting that in the absorbed or focused moments the “subject of experience” and the “experience” itself merge with one another, giving one the impression that the subject or the underlying consciousness somehow disappeared from the scene, which cannot be the case because of its ontological impossibility. That is to say, even when one is intoxicated, there is a background, non-reflective consciousness that is operative in those moments, even though the intoxicated person may not be aware of that awareness. This is because without this non-reflective awareness it makes little sense to say that there is the experience or the phenomenon of intoxication, while there is no

one (i.e., subject) to experience it!²⁷

If this is now established, Suhrawardī can say that one’s consciousness of oneself is continuous and un-interrupting. However, one may still point out that our ordinary experience of the first-order and second-order consciousness is never uninterrupted, and Suhrawardī must be aware of this commonplace observation. Thus, the background consciousness to which he alludes must be *non-reflective*, i.e., one that does not involve conscious reflection.²⁸

The seventeenth-century Persian philosopher, Mullā Ṣadrā (d. 1640) accepts Suhrawardī’s distinction between representational knowledge (*al-ilm al-ḥuṣul al-irtisāmī*) and presential knowledge (*al-ilm al-ḥudūrī*), and affirms that self-knowledge can be both representational and presential. When knowledge of the self is obtained through its faculties, e.g., the imagination it is mediated and repre-

27 See also Faruque, *Sculpting the Self*, 71–74.

28 A number of modern philosophers have also developed a similar concept, which is called “pre-reflective awareness,” though via a different route than the one Suhrawardī had pursued. More importantly, some of these recent philosophers (e.g., the early Sartre) draw a non-egological concept of self from the phenomenon of pre-reflective awareness, which, however, is not the case with Suhrawardī or other Islamic philosophers. On non-egological self, see A. Gurwitsch, “A Non-Egological Conception of Consciousness,” *Philosophy and Phenomenological Research* 1, 3 (1941): 325–38; J. P. Sartre, *La transcendance de l’ego* (Paris: Vrin, 1936); *The Transcendence of the Ego*, trans. F. Williams and R. Kirkpatrick, (New York: The Noonday Press, 1957), 67ff. In addition to Sartre, many other phenomenologists, including Husserl, Stein, Heidegger, Merleau-Ponty and Henry have defended the view. For a comprehensive critical discussion, see Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person Perspective* (Cambridge: MIT Press, 2005), passim; see also Edmund Husserl, *Husserliana 18: Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975), 35ff./ *Logical Investigations* (Trans. J. N. Findlay (London: Routledge and Kegan Paul, 1970), 41–247. For the difference between pre-reflective and non-reflective consciousness, see Faruque, *Sculpting the Self*, 70, 73, 111–20, 117, 119.

sented, while when it is obtained as presence it is direct and unmediated (without involving any representation) because the self is identical with its presence. Ṣadrā writes:

Knowledge of the self (*ilm al-naḥs*) is the same as the self itself (*dhātihā*)...²⁹ It has been shown that the perception of a human being's identity (*huwiyyat al-in-sān*) and the attaining of his own self (*dhātihī*) through presential unveiling (*bi-l-kashf al-ḥuḍūrī*) is different from the perception of his quiddity (*māhiyya*).³⁰

Mullā Ṣadrā argues even more forcefully the first-personal character of phenomenal consciousness, which can only be experienced by a particular "I." Ṣadrā says:

When a human being comes back to his self (*raja'a ilā dhātihī*) and feels his inner reality, he sometimes become unaware of all universal concepts (*al-ma'ānī al-kullīyya*) even the notion of being a substance, or a person (*shakhṣ*), or the one governing the body. When I attend to my self (*dhātī*) I only perceive the being which perceives itself in a particular way (*yudriku nafsīhi 'alā wajh al-juz'īyya*). Whatever is other than that particular identity (*al-huwiyya al-makhṣūṣa*) to which I refer by "I" is external to myself, including even the very concept of "I," (*mafḥūm anā*) the concept of existence (*mafḥūm al-wujūd*), the concept of the perceiver itself, the concept of the one governing the body or the self, and

so forth. All of these consist of types of universal knowledge, and each one of them is indicated by an "it," whereas I refer to myself as an "I" (*ilā dhātī bi-anā*).³¹

That is to say, when the self turns its gaze inward and attend to itself it has the subjective experience of what-it-is-like-to-be-me which is non-representational and non-universal, and which excludes all other Is. Put another way, the self can think of the quiddity of a human being, i.e., humanness, to identify itself, or other universals such as substance, person, or even the very concept of "I" (which is a universal as a concept) to refer to itself, but in such cases it would be universal knowledge, and as such, would fail to refer because each "I" experiences itself as a concrete and particular "I."³² Hence, even the concept of "I" would be an "it" in relation the particular "I," or the owner of a given subjectivity. So true knowledge of the self can only be presential (*ḥuḍūrī*), where "knowledge of the self is the same as the self itself."³³ Moreover, in knowledge by presence, the self experiences its distinct subjectivity directly, which is independent of any conceptual or definitional knowledge that consists of a genus (*jins*) and a differentia (*faṣl*). Hence Ṣadrā says: "[T]he

29 Mullā Ṣadrā, *Ajwibat al-masā'il al-kāshāniyya*, in *Majmū'a-yi rasā'il-i falsafī-yi Ṣadr al-Muta'allihīn*, ed. Hāmid Isfahānī (Tehran: Intishārāt-i Hikmat, 1990), 127.

30 Mullā Ṣadrā, *al-masā'il al-kāshāniyya*, 128; *al-Hikma al-muta'āliya fī l-asfār al-'aqliyya al-arba'a*, eds. Aavani, Ghulāmriḍā et al. (Tehran: Bunyād-i hikmat-i Islāmi-yi Ṣadrā, 2001-5), VIII: 50–51. Cf. Suhrawardī, *Hikmat al-ishrāq*, in *Majmū'ah-yi muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq*, II: 110–116.

31 Mullā Ṣadrā, *Asfār*, VIII: 50-51, III: 315. Cf. Avicenna, *Ishārāt wa-l-tanbīhāt*, ed. Sulaymān Dunyā (Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyya, 1947), II: 343-345; Suhrawardī, *Hikmat al-ishrāq*, 85–86.

32 The self does not have a quiddity and one can point to every quiddity as an "it." But to the reality of the self one can only point to by the indexical "I," which implies that its reality is without a quiddity. However, this does not mean the self's existence is an intellectual existence. A huge number of studies exists in analytic philosophy concerning the true referent of the "I," see e.g., Elizabeth Anscombe, "The First Person," in *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), 21ff.; Sydney Shoemaker, "Self-reference and Self-awareness," *The Journal of Philosophy* 65 (1968): 562ff.; Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, ed. J. McDowell (NY: Oxford University Press, 1982), passim.

33 Mullā Ṣadrā, *Ajwibat al-masā'il al-kāshāniyya*, 127.

existence of the self (*nafs*) that is denoted by everyone by the first-personal pronoun “I” is other than what is denoted by the word “it” (i.e., mental form of the self). So, it is possible to witness the one while remaining unaware of the other.”³⁴

The analysis thus far has shown that consciousness (in its non-reflective form) has to be accepted as an indubitable feature of our subjectivity, if we are to make sense of any mental attitudes or phenomenal states, including attention. If Islamic philosophers such as Suhrawardī or Ṣadrā are right, it would be difficult to accept proposals that put forth theories of attention involving no consciousness. Kentridge, for example, claims that the core of attention, according to cognitive psychologists, is the *use of information* to facilitate the execution of a task to which many stimuli might potentially provide the solution. In his view, the information that is used via attention need *not inform the subject* anything about what the solution to the task is, as the use of that information is facilitative, which excludes some irrelevant stimuli from consideration.³⁵ In other words, Kentridge assumes that it is possible to perform a mental activity without tying it to the underlying, non-reflective consciousness. As Suhrawardī’s and Ṣadrā’s arguments demonstrate above, this is untenable because every mental phenomenon is accompanied an underlying awareness, either at the non-reflective level when

one is not reflectively aware, as in a state of drunkenness, or at the reflective level, when one is conscious of one’s mental activities. Moreover, Kentridge’s view of attention would entail that there is hardly any difference between mental actions (that involves a human mind) and natural happenings such as wind-blowing because it seems to deny any phenomenal quality to the subject of experience. It seems safe to affirm that natural entities such as air or water do not have the feeling of what-it-is-like-ness or for-me-ness to their actions, whereas humans do.³⁶

It should be noted, however, that many philosophers refuse to grant any validity to phenomenal consciousness. For example, Michael Tye upholds realism concerning the first-personal experience of consciousness because in his view, phenomenal properties are experienced independently. The argument begins with the premise that the only experiences of which we are introspectively aware are qualities of external things. That is to say, there is no pure or unmediated experience of consciousness if it is not already presented with some data from the outside. So, the phenomenal character of a perceptual experience consists in, and is no more than, what is out there in the world, which is the experience represents.³⁷ Tye’s argument seems to imply that consciousness is characterized by a peculiar passivity in that in itself it does not reveal anything, since its phenomenal quality is contingent upon experiencing the world out there. But this is contradicted by those phenomena in which the subject does not experience any object, e.g., dreamless sleep and yet maintains its non-reflective consciousness (which is also continuous) as Suhrawardī argues above.

Moreover, Mullā Ṣadrā argues that no phe-

34 Mullā Ṣadrā, *al-Shawāhid al-rubūbiyya fī manāhij al-sulūkiyya*, ed. Muḥaqqiq Dāmād (Tehran: Bunyād-i Hikmat-i Islāmi-yi Ṣadrā, 2003), 254. Although in a completely different context, Martin Buber has a fascinating discussion on the “I-it” relation. For Buber, the “I” of the “I-It” (Ich-Es) relation, in contrast to the “I” of “I-thou” (Ich-Du) relation, is a limited, solitary individual (der Einzige) that takes itself as the subject of experience against a world of objects. For more information, see Martin Buber, *I and Thou*, translated by Ronald G. Smith (New York: Scribner, 1984), passim.

35 Kentridge, *Attention without Awareness*, 229.

36 See also Faruque, *Sculpting the Self*, 74–77.

37 Michael Tye, *Consciousness Revisited: Materialism without Phenomenal Concepts* (Cambridge: MIT Press, 2009), 119ff.

nomenal states of mind, even though it may in the form of the “I,” can bear testimony to the existence of the self as an “I.” This is because any phenomenal states or mental events that the self ascribes to itself already presupposes an *underlying consciousness*. For this reason, Ṣadrā says that even instinctive actions such as quickly withdrawing from something too hot or too cold bear witness to an underlying awareness of the self which is identical with one’s I-ness. That is why it would be wrong to argue for the existence of the self on the basis of any general actions (*al-fi’l al-muṭlaq*) such as attending, believing, or even doubting because they are not self-subsisting phenomena, and so, presuppose an *underlying subject to which they occur*.³⁸ Another way to explain Ṣadrā’s argument would be to say that if knowledge of my action functions as a cause of my knowledge of myself, it leads to circularity because knowledge of my self is already implied in and serves as the cause of the knowledge of my very action. This is so because the moment I try to infer existence or knowledge of my self through a perceptual act such as doubting, I notice that it would not be possible for me to know my act of doubting, except after having knowledge of my self. And if I did not know myself except after knowing myself, it would result in a vicious circle. So no matter how I try to infer my knowledge of myself through *thinking*, it is bound to fail, since such performative actions already presuppose an underlying subject that makes *thinking* possible first. The only way to avoid this vicious circle would be to assert that I am already acquainted with my self in some *a priori* fashion, which is existentially identical with the very being of the reality of my self. In other words, I know my self directly through my consciousness which is the very nature of the self because the essence of my self at its most basic level

is this very consciousness. If this is granted, then one does not need to perform perceptual acts such as attending or thinking in order to infer self-consciousness.³⁹

Attention and Epistemic Standing

Mention has been made of attention’s positive role in enhancing our epistemic standing. In this context, the Islamic philosophers, much like Saint Augustine, point to the mind’s epistemic loss if it does not exercise its power of attention (*tawajjuh*) properly. As we shall soon see, they posit attention as one of the conditions of acquiring knowledge. This is because as Augustine asserts, attention is “the power that fixes the sense of sight on the object that is seen as long as it is seen, namely the attention of the mind.”⁴⁰ What makes attention such an effective epistemic tool, Augustine notes, is that it can voluntarily be directed due to our natural incentives to pursue or avoid certain things, incentives which make some stimuli more salient or relevant than others.⁴¹ Deborah Brown fleshes out the Augustinian conception of attention by highlighting the importance of attention for our ability to rationally manipulate sensory data, since without attention and the associated functions of memory, we would not be able to recall what it is that we have seen or experienced, and what, therefore, could function as a basis in our deliberations or object of scientific inquiry.⁴²

39 There is an intriguing parallel between Ṣadrā’s arguments above and a contemporary reflection on the topic, see Shoemaker, “Self-reference and Self-awareness,” 561–563 and “Personal Identity: A Materialist’s Account,” in *Personal Identity*, eds. Shoemaker and Swinburne, (Oxford: Blackwell, 1984), 105. For more information, see Faruque, *Sculpting the Self*, 75–78.

40 Augustine, *The Trinity*, trans. S. McKenna (Washington: Catholic University Press, 1963), 11.2; cited in Brown, “Augustine and Descartes,” 161.

41 See Brown, “Augustine and Descartes,” 161–63.

42 Brown, “Augustine and Descartes,” 165.

38 Mullā Ṣadrā, *Asfār*, III: 505.

In a similar fashion, Islamic philosophers discuss a variety of ways which can cause epistemic loss, since we fail to make use of attention (*tawajjuh*) properly. Although Islamic philosophers talk about knowledge and the criteria for obtaining knowledge from multiple standpoints,⁴³ in general, it is accepted that knowledge about some matters are obtained without deliberation and thinking because the mind may simply obtain them if only it can direct its attention to them.⁴⁴ The acquisition of this kind of knowledge, which does not involve any operation of reason, is called necessary knowledge (*ilm ḍarūrī*).⁴⁵ Examples of necessary knowledge (i.e., the self-evident facts) include concepts of terms such as being, and, statements such as “the whole is greater than the part.” According to these philosophers, human ignorance concerning necessary knowledge arises from the mind’s lack of attention (*tawajjuh*) to them. They enumerate several attention related factors that affect our epistemic standing:⁴⁶

43 Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010). Like many other pre-modern philosophers such as Augustine and Aquinas, Islamic philosophers too bring up attention in the context of their theories of perception. However, a detailed analysis of these theories is far beyond the reach of the present study. For more information, see Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, 102–85.

44 It should be noted that Islamic philosophers approach “knowledge” from multiple standpoints, some of which radically transcend the standard Aristotelian perspective. Mullā Ṣadrā, for example, places knowledge in the context of being (*wujūd*), and defines it as a “mode of existence” (*naḥw al-wujūd*) by asserting that the ultimate object of knowledge is not facts, concepts, relations or even a priori judgments but existence, see Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy*, 168.

45 Muḥammad Riḍā al-Muḥaffar, *al-Manṭiq* (Beirut: Dār al-Ta’aruf li-l-Maṭbū’āt, 2006), 23–25.

46 The following is based on Muzaffar’s well-known book on Logic (mentioned in 37n), which was adapted into accessible Arabic by Sayyid ‘Alī Murtaḍā in his *‘Ilm al-manṭiq*. The latter has been translated into English recently, see Mehdi Baghi, *Introduction to*

1. Attentiveness (*intibāh*): This is generally applicable and unavoidable in the case of axioms and self-evident propositions (*badīhiyyāt*).⁴⁷ The most evident facts remain unnoticed by the inattentive.
2. Soundness of the mind (*salāmat al-dhihn*): This is also generally applicable. Those of poor reasoning ability⁴⁸ doubt even the most evident matters or they fail to grasp them.
3. Soundness of the senses (*salāmat al-ḥawāss*): This is specific to perceptual axioms (*badīhiyyāt al-maḥsūsa*), i.e., those dependent on the five senses. Therefore, the blind or those with visual impairment would be unable to see properly, while the deaf would have issues with hearing.
4. Lack of doubt (*fiqdān al-shubha*):⁴⁹ Doubt arises when the mind produces an incorrect argument, which contradicts an axiom due to sophistical reasoning (*mughālaṭa*). Thus, it may doubt an axiom or believes in its non-existence.⁵⁰ This occurs frequently in philosophy and dialectical reasoning (*jadaliyyāt*).⁵¹

Logic as Developed by Muslim Logicians (London: ICAS, 2016), 35–40. The references are from Baghi, *Introduction to Logic*, 35–36. Cf. al-Muḥaffar, *al-Manṭiq*, 22–23.

47 They consist of primitive propositions (*awwaliyyāt*), a priori propositions, intuitive propositions (*ḥadsīyyāt*), transmitted propositions (*mutawātirāt*), empirical propositions (*mujarrabāt*), and publicly observable propositions (*mushāhdāt*).

48 It may happen due to natural impairment, certain sickness, or poor upbringing and education.

49 Consideration of lack of doubt as a factor of attentiveness is not free from indulgence, since it precisely arises from lack of impediment rather than a cause and requirement.

50 Thus, it is evident that it is specific to axioms by judgement. They are also generally applicable to them.

51 Rationally perceived axioms affirm that existence and non-existence are contradictory and that contradictory statements are mutually exclusive. However, some theologians doubt the veracity of such ax-

5. Non-intellective operation (*‘amaliyya ghayr ‘aqliyya*): This is applicable to many axiomatic data, instances of which include listening to many individuals who are in disagreement concerning the validity of a given set of transmitted data; experiments in empirical data; and human endeavors to visit different places. They occur when human beings are in need of knowing something through experiment for a long time and undergo technical difficulties. Theoretical knowledge is not obtained unless thinking and intellective operations have also been undertaken.

Techniques of Attention

I agree with Watzl when he says that thinking attention in terms of a set of neuronal or psychological mechanisms tends to ignore normative concerns such as good or bad forms of attention, or how attention figures in moral considerations, especially in the assessment of the character of a person. Watzl also suggests that the mechanistic picture of attention tends to push its normative assessment out of view because normative questions concern the whole person (e.g., does having good character matter for developing attention), while attention as a sub-personal phenomenon is not constitutively bound to the person as such.⁵² Others such as Iris Murdoch points out that there are forms of attention that play an essential role in the exercise of the virtues.⁵³ In his book on Zen meditative practic-

ioms since they regard existence and non-existence a means which they term “state” (*hāl*), but when it emerges in the line of argument and they fail to discover the fallacy, they negate it, stating that it contains doubt or uncertainty serving the opposite of axiomatic propositions.

- 52 Watzl, “The Ethics of Attention: An Argument and a Framework,” in *Salience*, ed. S. Archer, (London and New York: Routledge, 2022), 90.
- 53 See Christopher Mole, “Attention, Self, and the Sove-

es and the transformation of consciousness, James Austin shows how meditation trains our attention, reprogramming it toward subtle forms of awareness that are more openly mindful. This is because those who practice meditation gradually learn how to replace excessive reactivity and emotionality with calm and objective comprehension.⁵⁴ In what follows, I draw on the works of a few Indian Islamic thinkers who wrote extensively on the subject of developing attention (*tawajjuh*) and concentration (*tamarkuz*) in order reach a transcendent state of peace and tranquility.⁵⁵ As with most Indian philosophers, the goal of writing philosophy for the Islamic philosophers was to eventually address practical questions such as “how should one ought to live” and “how can one attain eternal bliss (*sa‘āda abadī*).”

In his *Bawādir al-nawādir*, the Sufī metaphysician Ashraf ‘Alī Thānavī (d.1943) explains the inner architecture of thought patterns that often prevents the neophytes from reaching their ultimate spiritual goal. He identifies various features of the inner life such as perpetual soliloquy, sub-vocal thinking, indecision etc. as great impediments to the fulfillment of spiritual subjectivity.⁵⁶ In order to combat such obstacles on the spiritual

reignty of Good,” in *Iris Murdoch: A Reassessment*, ed. A. Rowe, (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006), 72–84.

- 54 James Austin, *Selfless Insight: Zen and the Meditative Transformations of Consciousness* (Cambridge: MIT Press, 2009), 3–30, 223–245. On the relation between meditation and self-control, see Noa Latham, “Meditation and Self-Control,” *Philosophical Studies* 173, 7 (2016): 1779–1798.
- 55 See also, Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī’s (d. 1273) treatise on the “perfection of attention” (*Risālat al-tawajjuh al-atamm*), which has been rendered into French by Michel Valsan. Idem., “L’Épître sur L’Orientation Parfaite,” *Études Traditionnelles* 67, 398 (1966): 241–268.
- 56 Thānavī, *Bawādir al-nawādir* (Lahore: Shaykh Ghulām ‘Alī, 1962), 94, 109, 129, 131, 165, 177, 454–64.

path, Thānavī develops several strategies, which I call “techniques of attention.” These techniques play a central role in almost all the spiritual practices, but most notably in the practice of the invocation (the practice of uttering a certain sacred formula repeatedly as in Japa yoga and Nembutsu) during the retreat (*khalwa*). In his capacity as a spiritual master Thānavī observes that the neophyte on the spiritual path has the most difficulty in developing attention (*tawajjuh*). Thānavī relates that in most Sufi orders the disciple is given a specific formula of invocation (*dhikr*) to repeat as a spiritual practice. However, while engaged in this practice, the neophyte may have to give up many other virtuous acts, like supererogatory prayers, listening to sermons, etc. Anticipating that some exoteric scholars would be critical of such practices, Thānavī explains that the reason behind such a practice is that in the beginning, the neophyte’s inner state is subordinate to her external state. Over a period of time, however, the opposite will come about, so that the external state will be subordinate to the neophyte’s internal state. Therefore, Thānavī argues, if the neophyte, at the beginning of her spiritual journey, occupies herself with several different practices, it will be nearly impossible for her to achieve the mental and spiritual attention that is a *sine qua non* in all spiritual disciplines.⁵⁷

Thānavī draws on the rich legacy of Indian Sufism, especially the Chishtī and the Naqshbandī Sufi orders to elaborate on the techniques of attention. Prior to Thānavī, Indian Sufis have developed very sophisticated methods of practicing meditation (*fikr*) and invocation (*dhikr*). For instance, in his *Kashkūl-i Kalīmī* (*Kalīmī’s Alms Bowl*), Kalīm Allāh Shāhjahānabādī (d. 1729) of

the Kalīmī order (which has its roots in the Chishtī tradition) lays out twelve rules that should followed when one performs meditation.⁵⁸ Kalīm Allāh recommends that one should sit cross-legged while engaged in meditation. One should place both hands on the knees. One should fill the atmosphere with incense. The place of meditation should be a dark room. One should wear clean clothes while meditating or invoking and keep one’s eyes and ear openings closed. One should visualize one’s spiritual guide. One should be absolutely truthful and sincere in what one is doing, so that one is not affected by hypocrisy. One should choose formulae that express God’s unity. And finally, one should pay close attention to the meaning of the invocatory formula in order to dispel any vain or sub-vocal thoughts that might distract one’s concentration.⁵⁹ Kalīm Allāh also describes two breath-control techniques that are used during meditation. The first technique, known as suspension of breath (*ḥabs-i nafas*), is used to kill off stray thoughts and wandering of the mind, while the second technique, known as restraining of breath (*ḥashr-i nafas*), refers to taking breaths shorter than the normal so as to regulate heat in the body.⁶⁰ Kalīm Allāh then goes on to delineate the minutiae of this process that involves making use of various organs of the body, which need not concern us here.⁶¹

57 Thānavī, “Haqīqat al-tarīqa,” in *al-Takashshuf ‘an muhimmāt al-taṣawwuf* (Multan: Idāra-yi Ta’līfāt-i Ashrafiyya, 2006), 464–65.

58 Kalīm Allāh Shāhjahānabādī, “*Kashkūl-i Kalīmī*,” translated by Scott Kugle in *Sufi Meditation and Contemplation: Timeless Wisdom from Mughal India* (NY: Omega, 2012), 40–41.

59 Kalīm Allāh, *Kashkūl-i Kalīmī*, 41–42.

60 Ibid. On the negative consequences of mind-wandering that prevents us from achieving daily goals, or may make us feel bad about ourselves, see the empirical study by Matthew Killingsworth & D. Gilbert, “A Wandering Mind is an Unhappy Mind,” *Science* 330, 6006 (2010): 932–932.

61 Kalīm Allāh, *Kashkūl-i Kalīmī*, 45–47. *Ḥabs-i nafas* is a popular method among the Chishtī, Kubrawī, and Qādirī Sufi orders.

As noted earlier, the aim of such exercises is to develop attention and concentration, which is a key component in meditation and invocation. Thānavī asserts that the purpose of various spiritual disciplines practised by the Sufis is to enhance the powers of concentration and develop one-pointed focus on a single object.⁶² He explains that through such techniques Sufi masters aim to instill a certain presence of mind or oneness of concentration which, once it has become one's second nature, will greatly facilitate one's attention to the sole object of meditation, which is God.⁶³ Thānavī is also aware that to achieve such a state of one-pointed focus on one's spiritual practices, one requires a great deal of effort and spiritual will because the mind is usually cluttered with disparate thoughts that are difficult to dissolve.⁶⁴ He devotes pages to talk about the negative effects of distracting thoughts (*khawāṭir*), which stifle the mind during the course of meditation, and destroy the neophyte's concentration.⁶⁵ In order to calm the mind and control distractions, Sufi masters also ask their disciples to take long periods of seclusion known as retreat or *khalwa*, in which they are supposed to engage in meditation and invocation for the entire period.⁶⁶ The purpose of such practices is to

attain the paradisaal state of mind, called the tranquil self (*nafs-i muṭmainna*) in the Qur'an.

Conclusion

This study critiqued reductive theories of attention. While reductive, scientific theories of attention are useful in bringing out the multifarious relationship between the qualitative phenomena of the mind and various neuro-physiological processes, they seem to pass over the phenomenological, non-quantifiable experiences in silence that often underlie our mental processes. A more balanced approach would be to incorporate philosophical theories into one's experimental research so that one is able to maintain conceptual consistencies and avoid falling into the trap of private language fallacy. In any event, it was argued that attention is not an isolated mental phenomenon and must be understood in light of the basic structure of consciousness. Moreover, it was shown that consciousness (in its most primitive form) is the defining feature of human subjectivity, without which it would be impossible to account for any mental actions. Also, the "self" involved at this level of consciousness must be non-reflective, i.e., one that does act as a witness over its miscellaneous activities.⁶⁷

A theory of attention that incorporates consciousness and subjectivity in its account is important in several regards. It helps us to see that mental phenomena are interconnected; hence they should be ascribed to the self as a whole. This means one should also be wary of heedlessness (*ghafla*) and forgetfulness (*nisyān*), which are the opposite of attention, but which affect the whole person. So, in

62 Thānavī, *Haqīqat al-tarīqa*, 535.

63 This is also expressed by Augustine, although in a slightly different manner. According to Augustine, true empirical knowledge consists not in uniting, through attention, an image and a form present in memory, which is sufficient for a veridical perception, but an active attending to itself of the mind (c. *Acad.* 1.23) or turning towards God (*ord.* 1.22), see Brown, *Augustine and Descartes*, 166.

64 Thānavī, *Haqīqat al-tarīqa*, 455-56.

65 Thānavī, *Haqīqat al-tarīqa*, 444ff. Cf., Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *On Disciplining the Soul & On Breaking the Two Desires: books XXII and XXIII of The Revival of the Religious sciences = Kitāb riyāḍat al-nafs, & Kitāb kasr al-shahwatayn: Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, trans. by T. J. Winter (Cambridge: Islamic Texts Society, 1995), LXVII.

66 For a classic treatment of the practice of *retreat* in Sufism, see Najm al-Dīn Kubrā's *Risāla fi-l-khalwa* translated by Gerhard Böwering. Gerhard Böwering,

"Kubrā's Treatise on Spiritual Retreat, "Risāla fi-l-khalwa," *al-Abhath* 54 (2006): 7-34.

67 However, it should be noted that the self of the philosophers discussed in this study contains other dimensions which is able to account for moral decisions involving freewill.

order to cultivate attention as an epistemic and moral virtue, one must learn the art of living (*techne tou biou*) and think of life as a sort of art-work requiring a beautiful form.

Bibliography

- Allport, D. A. "Selection for Action," in *Perspectives on Perception and Action*, 395–419.
- Anscombe, G.E.M. "The First Person." In *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Vol 2). Oxford: Basil Blackwell, 1981.
- Augustine, *The Trinity*. Trans. S. McKenna. Washington: Catholic University Press, 1963.
- Austin, James. *Selfless Insight: Zen and the Meditative Transformations of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, 2009.
- Avicenna. *Al-Ishārāt wa-al-tanbīhāt, li-Abī 'Alī Ibn Sīnā ma'a sharḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*. Edited by Sulaymān Dunyā. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1957–.
- Baghi, Mehdi. *Introduction to Logic as Developed by Muslim Logicians*. London: ICAS, 2016.
- Bennet et al., *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Böwering, Gerhard. "Kubrā's Treatise on Spiritual Retreat, 'Risāla fī-l-khalwa.'" *al-Abhath* 54 (2006): 7–34.
- Broadbent, Donald E. *Perception and Communication*. New York: Pergamon Press, 1958.
- Brigard, Felipe De. "Consciousness, Attention and Commonsense," *Journal of Consciousness Studies* 17, 9.10 (2010): 189–201.
- Brown, Deborah. "Augustine And Descartes on The Function of Attention in Perceptual Awareness." In *Consciousness: From Perception to Reflection In The History of Philosophy*, edited by S. Heniämaa, V. Läthennemaki and P. Remes, 153–175. Dordrecht: Springer, 2007.
- Buber, Martin. *I and Thou*. Translated by Ronald G. Smith. New York: Scribner, 1984.
- De Brigard, Felipe. "Consciousness, Attention and Commonsense," *Journal of Consciousness Studies* 17, 9–10 (2010): 189–201.
- Desimone, Robert and J. Duncan. "Neural Mechanisms of Selective Visual Attention," *Annual Review of Neuroscience* 18, 1 (1995): 193–222.
- Evans, Gareth. *The Varieties of Reference*. Edited by John McDowell. New York: Oxford University Press, 1982.
- Faruque, Muhammad U. *Sculpting the Self: Islam, Selfhood, and Human Flourishing*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2021.
- Ganeri, Jonardon. *Attention, Not Self*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *On Disciplining the Soul & On Breaking the Two Desires: Books XXII and XXIII of The Revival of the Religious sciences = Kitāb ri'yādat al-nafs, & Kitāb kasr al-shahwa-tayn: Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Translated by T. J. Winter. Cambridge: Islamic Texts Society, 1995.
- Gurwitsch, Aron. "A Non-Egological Conception of Consciousness." *Philosophy and Phenomenological Research* 1, 3 (1941): 325–338.
- Hacker, P.M.S. "Is There Anything It Is like to be a Bat?" *Philosophy* 77, 300 (2002):

- 157–174.
- Husserl, Edmund. *Husserliana 18: Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.
- James, William. *The Principles of Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Kahneman, Daniel. *Attention and Effort*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1973.
- Kalin, Ibrahim. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Kentridge, Robert. “Attention without Awareness.” In *Attention: Philosophical and Psychological Essays*, edited by Christopher Mole, D. Smithies and W. Wu, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Killingsworth, Matthew and D. Gilbert, “A Wandering Mind is an Unhappy Mind.” *Science*, 330, 6006 (2010): 932–932.
- Latham, Noa. “Meditation and Self-Control.” *Philosophical Studies* 173, 7 (2016): 1779–1798.
- Mole, Christopher. “Attention and Consciousness,” *Journal of Consciousness Studies* 15, 4 (2008): 86–104.
- al-Muṣaffar, Muḥammad Riḍā. *al-Manṭiq*. Beirut: Dār al-Taʾrūf li-l-Maṭbūʿāt, 2006.
- Treisman, Anne and G. Gelade, “A Feature-Integration Theory of Attention,” *Cognitive Psychology* 12 (1980): 97–136.
- Nagel, Thomas. “What Is It Like to Be a Bat?” *The Philosophical Review* 83, 4 (1974): 435–450.
- Neumann, Odmar. “Beyond Capacity: A Functional View of Attention.” In *Perspectives on Perception and Action*, edited by H. Heuer and A. F. Sanders, 361–94. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Inc., 1987.
- Prinz, Jesse. “Is Attention Necessary and Sufficient for Consciousness?” In *Attention: Philosophical and Psychological Essays*. Edited by C. Mole, D. Smithies and W. Wu, 174–203. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Sartre, J. P. *La transcendance de l’ego*. Paris: Vrin, 1936.
- Shāhjahānabādī, Kalīm Allāh. *Sufi Meditation and Contemplation: Timeless Wisdom from Mughal India*. Edited and translated by Scott Kugle. New York: Omega, 2012.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn al- (Mullā Ṣadrā). *Ajwibat al-masā’il al-kāshāniyya*. In *Majmū’ah-yi rasā’il-i falsafa-yi Ṣadr al-Muta’allihīn*. Edited by Ḥāmid Isfahānī. Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat, 1990.
- . *al-Ḥikma al-muta’āliya fī al-asfār al-‘aqliyya al-arba’a*, eds. Gholamreza Aavani et al. Tehran: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmi-yi Ṣadrā, 1981.
- . *al-Shawāhid al-rubūbiyya fī manāhiḡ al-sulūkiyya*. Edited by Muḥaqqiq Dāmād. Tehran: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmi-yi Ṣadrā, 2003.
- Shoemaker, Sydney. “Personal Identity: A Materialist’s Account.” In *Personal Identity*, edited by Sydney Shoemaker and Richard Swinburne. Oxford: Blackwell, 1984.
- . “Self-reference and Self-awareness.” *The Journal of Philosophy* 65 (1968): 561–563.
- Smithies, Declan. “Attention is Rational-Access Consciousness,” in *Attention: Philosophical and Psychological Essays*, edited by C. Mole, D. Smithies and W.

- Wu, 247–73. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn. *Majmū‘ah-yi muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq*, edited by Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1976–7.
- . *The Philosophy of Illumination*, edited and translated by John Walbridge and Hossein Ziai. Provo: Brigham Young University Press, 1999.
- . *The Book of Radiance: Partow Nāma*. Translated by Hossein Ziai. California: Costa Mesa, 1998.
- Thānavī, Ashraf ‘Alī. *Bawādir al-nawādir*. Lahore: Shaykh Ghulām ‘Alī, 1962.
- Tye, Michael. *Consciousness Revisited: Materialism without Phenomenal Concepts*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2009.
- Valsan, Michel. “L’Épître sur L’Orientation Parfaite.” *Études Traditionnelles* 67, 398 (1966): 241–268.
- Watzl, Sebastian. “The Nature of Attention,” *Philosophy Compass* 6, 11 (2011): 842–853.
- . “The Ethics of Attention: An Argument and a Framework.” In *Salience*, edited by S. Archer, 89–112. London and New York: Routledge, 2022.
- Zahavi, Dab. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-person Perspective*. Cambridge: MIT Press, 2005.



Azerbaycan'da Halvetîlik Arkeolojisi

Khalwatiyya Archaeology in Azerbaijan

Fariz HALİLLİ*

Öz

Azerbaycan, Halvetiliğin oluştuğu yerdir. İlk Halvetî sufilere Azerbaycanlıdır: Pir Ömer Avahilî Şîrvânî, Ahî Mirim Melhemî Şîrvânî, İzzeddin Türkmânî Şîrvânî, Sadrettin Hıyâvî, Pîr-i Sâni Seyyid Yahyâ Şîrvânî. Şîrvanşahlar Devleti, Halvetî şeyhlerini himaye etmiş, Halvetiliğin Akkoyunlu ve Osmanlı devletlerinde yayılmasına destek vermiştir. 2020 yılının başlarında Aksu kazı ekibi Şamahı ili Avahıl Köyü civarında arkeolojik kazı yaparak, kurucu şeyh Pîr Ömer'in türbesini ve türbesinin kitabesini bulmuştur. Kitabede zahid, abid, tarikat kurucusu Şeyh Ömer'in vefat tarihi de yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Azerbaycan, Halvetilik, Pir Ömer, Avahıl, Hangâh.

Abstract

Azerbaijan is the place where Khalwatiyya is born. The first Khalwatiyya Sufis are Azerbaijanis: Pir Omar Avakhili Shirvani, Akhi Mirim Melhami Shirvani, Izzaddin Turkmani Shirvani, Sadraddin Khiyavi, Pir-i Sani Seyid Yahya Shirvani. The Shirvanshah State protected the Khalwatiyya sheikhs and supported the spread of Khalwatiyya in Aggoyunlu and Ottoman States. Agsu expedition conducted archaeological excavations in Avakhil Village of Shamakhi region in early 2020 and found the tomb of the founder sheikh Pir Omar and the inscription of his tomb. Besides, the inscription contains the death date of Sheikh Omar, who is a hermit, worshiper and owner of the sect.

Keywords: Azerbaijan, Khalwatiyya, Pir Omar, Avakhil, Khangah.

* Dr., Azerbaycan Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı Kültürel Mirasın Korunması, Gelişmesi ve Restorasyonu Devlet İdaresi "Ortaçağ Aksu Şehri" Devlet Tarih-Medeniyet Korusu Başkanı, E-posta farizkhalilli@gmail.com.

Geliş Tarihi: 06.11.2023

Kabul Tarihi: 14.11.2023

Yayın Tarihi: 30.11.2023

Atıf Bilgisi: Fariz Halilli, "Azerbaycan'da Halvetilik Arkeolojisi", *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2, 2 (2023): ss.317-328.

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

Giriş

İslam dininin ilk yayıldığı tarihi bölgelerden biri Azerbaycan topraklarıdır. Burada Halife Ömer ibn Hattâb devrinde yerel hâkimlerle anlaşmaların yapıldığı ve yerel halka önceki emperyal güçlere nispetle daha ılımlı bir münasebet sergilendiği kaynaklardan belli olmaktadır. Halife Osman ibn Affân devrinde Kur'ân-ı Kerîm'in yazıya alınmasında Azerbaycan'dan gönderilen mektupların önemli rol oynadığı da bilinmektedir. Halife Ali ibn Ebû Tâlip devrinde tâbiînden olan ve Müslüman akınlarına katılan Üveys el-Karani'nin Azerbaycan'da şehit olduğu ve defnedildiği belirtilmektedir. Bu anlamda İslam'ın ilk yıllarında Azerbaycan toprakları ve halkının, olayların merkezinde görülmektedir.¹

Sahabileri tâbiîn, tâbiîn de etbâu't-tâbiîn izledikçe ve İslam daha geniş arazilere yayıldıkça yeni bilim ve kültür merkezleri, okullar oluşmaya başladı. Müslümanların psikolojik durumlarını ve mistik hallerini öğrenen tasavvuf da bu sebeple ortaya çıkmıştır. Sözlük anlamıyla “tasavvuf”, sufilerin yün giyinmeleri ile ilgili olarak “tasavvef” (yün giydi) fiilinden türemiş, fiilin masdarı gibi kullanılmıştır. Tasavvuf yolundan gidenlere “sufi”, “mutasavvıf” da denilmiştir. Avrupalı yazarlar ise felsefe ve mistisizmi bazı anlamalarda tasavvuf ile ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Lakin onların kullandığı “Şark felsefesi” ve “İslam mistisizmi” ifadeleri “tasavvuf” teriminini tam karşılamadığı için “sufizm” kelimesi kullanılmaya başlanmıştır.²

Tarihi kaynaklara analitik yaklaşımlar, sufizmin, aslında Terekeme, Yörük hayat

tarzına sahip Türkler'in, onların ardından Moğollar ve onlarla gelen diğer Türk gruplarının İslam'ı kabul etmesini teşvik eden müesseseseleşmiş nazari bir cereyan olduğunu göstermektedir. Gerek Araplar, gerekse de Farslar, İslam'ı kitap yolu ile öğrenmeyi ve takip etmeyi tercih ettikleri halde, Türkler ve Moğollar'ın daha ziyade sözlü olarak sohbet yolunu tercih ettikleri ifade edilebilir. Zira Türkler'in hayat tarzı bunu gerektirmektedir.³ Sufizm tarihi boyunca esas iki dönemden geçmiştir: Tasavvuf dönemi ve tarikatler dönemi. Sufizmin Azerbaycan'da yayılması tasavvuf döneminden, IX-X. yüzyıllardan başlamaktadır. XIII. yüzyıldan başlayan tarikatler dönemine geçiş sürecinde Azerbaycan'da zahitlik okulundan ayrılan iki esas tarikat ortaya çıkmaktadır: Erdebil'de Safevîlik, Şamahı'da Halvetilik.⁴

Halvetiliğin Şamahı Dönemi

Halvetiliğin olduğu yer Şamahı şehrinden 25 km kuzeyde bulunan Avahıl Köyü'dür. Halvetiliğin ikinci pîri olarak kabul gören Seyyid Yahya Şirvânî'nin halifesi Yusuf Müskürî'nin *Silsiletü'l-uyûn* isimli eserinde kurucu şeyh Pîr Ömer'in nisbesi “Avahılî” olarak geçmektedir. Tüm Azerbaycan'da yalnız bir Avahıl Köyü vardır. 2003 yılında ilk kez bu konuya değindimizde şu ipucundan yola çıkarak Avahıl Köyü'ne gittik ve Pîr Ömer'in hangâhının yerini tespit ettik. Yerel halk, üzerinden altı asır geçmesine rağmen hangâhın türbe kısmını “Ömer Sultan” ziyaretgâhı olarak koruma altına almış ve dini törenlerde her zaman ziyaret etmeye devam etmiştir.⁵

1 bkz. Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, *Fütuhu'l Büldan/Ülkelerin Fetihleri*, çev. Prof. Dr. Mustafa Fayda, İstanbul: Siyer Yayınları, 2013; Fariz Halilli ve Şehla Halilli, “Halveti Mürşidi Yusuf Müskürinin Silsilenamesi”, *Tarihi Yerler ve Abideler I. Uluslararası Kuba Sempozyumu*, 203-216, Bakü, 2020.

2 bkz. Reşat Öngören, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2011, XL: 119-126.

3 bkz. Fariz Khalilli ve Shahla Khalilli, “Pir Muhammad Garabaghi”, *International Journal of Islamic Sufism*, 1 (2021): 105.

4 bkz. Mehmet Rıhtım, *Seyyit Yahya Bakuvî ve Halvetilik*, (Bakü: Kısmet, 2005), 106.

5 bkz. Halilli, “Halveti Mürşidi Yusuf Müskürinin Silsilenamesi”, 212.



Fotoğraf-1: Kazı Çalışmalarını Yürüten Prof. Dr. Gafar Cebiyev ve Dr. Fariz Halilli
(Fotoğraf: Anar Habibov)



Fotoğraf-2: Türbe Üzerinde Bulunan Ceviz Ağacı (Fotoğraf: Fariz Halilli)

Uzun zaman hangâhda arkeolojik kazı yapılması ve “Pîr Ömer Avahılî Türbesi”nin kültürel miras alanı resmî statüsüne alınmasına çalışsak da bir türlü müspet bir sonuca ulaşamadık. 17 yıl sonra, 2020 yılında, ilk kez hangâh alanında Aksu kazı ekibi Prof. Dr. Gafar Cebiyev’in başkanlığında kazıya başlandı. **(Fotoğraf-1)** Pîr Ömer’in halvete başlama hikayesi bilindiği üzere ağaç kovuğu ile ilişkilidir. Ne hikmetse türbenin üzerinde çok yaşlı bir ceviz ağacı hâlen ayaktadır.

(Fotoğraf-2) İlk olarak bu işaretten yola çıkarak ağacın etrafında kazılara başlanmıştır.⁶

Kazı esnasında, toprak üzerinden inşaatta kullanılmış çok sayıda kaya taşı toplandı ve kenarda bir yere taşındı. 20 cm derinlikten itibaren türbe yapısının duvarları belirmeye başladı. İki odalı türbenin esas odası, Pîr Ömer’in mezarının olduğu oda-

⁶ bkz. “Ömər Sultan Ziyarətgahında Tədqiqatlar Başa Çatıb”, www.azertag.az/xeber/1513637, 16.06.2020.



Fotoğraf-3: Pîr Ömer Halvetî'nin Mezar Odası (Fotoğraf: Anar Habibov)

dır. **(Fotoğraf-3)** İkinci yardımcı oda ise çok sonraları XIX. yüzyılda Pîr Ömer'in halifesinin neslinden olan şeyh ve oğlunun gömüldüğü odadır. Kazıda önce yardımcı oda temizlendi ve iki mezar taşı bulundu. Birinci mezar taşı Pîr Ömer'in halifesi Sultan Bayezid'in (Bayezid Pirânî) evlatlarından Şeyh Celil'e, ikinci mezar taşı ise onun oğlu Allahvermiş'e aittir. Buradan anlaşılan Pîr Ömer'in halifesi Sultan Bayezid'in neslinin XIX. yüzyılda halen Avahıl Köyü'nde yaşadığı ve Pîr Ömer'in mezar odası karşısında, ayak ucunda medfun olduğudur. Bu durum, aynı zamanda, Pîr Ömer'in hatırasının uzun yıllar Azerbaycan'da canlı tutulduğunu göstermektedir.⁷

Kazı sırasında, Pîr Ömer'in mezar odasında çok sayıda problemle karşılaştık. Bunlardan ilki, türbenin tuğladan yapılmış çatısının tahrip edilerek mezar odasına dökülmüş olmasıydı. Bunun yanı sıra, türbede yangın izlerine de rastlandı. Yangının şiddeti, tuğlalardaki değişimlerden açıkça görülmekteydi. Tüm tuğla parçaları türbeden toplandı ve kenarda

bir alana taşındı.⁸ Konuya dair tarihi süreç içinde bir değerlendirme yapmaya gayret edersek, türbenin tahrip edilmesi ve yakılmasını, Safevîler döneminde Şirvanşahlar'ın kültürel mirasının yok edilmesi ile ilişkilendirmek mümkün görünmektedir.

Kazı sonucunda mezar odasının kapısının batı tarafında, penceresinin ise güney tarafında olduğu belirlendi. Daha önce sözünü ettiğimiz yaşlı ceviz ağacının kökleri, kapının bulunduğu yeri tamamen kapatmış durumdadır. Ağacın kökleri arasında, yüz üstü düşen kireç taşından yapılmış türbe kitabesi bulunmuştur. Kitabede sülüs-nesih hattı ile Arapça ve Türkçe karışık bir metin yazılmıştır: "Bu mübarek meşhed şeyh, zahid, abid, mukaddes tarikat sahibi Şeyh Ömer'indir. Allah aziz ruhlarını takdis eylesin. 812-ci il Rebiülevvel ayı tarihinde (1409 yılı Temmuz ayı)". **(Fotoğraf-4)** Türbe etrafında başka mezar ve kitabeler de bulunmuştur. Pîr Ömer'in mübarek naaşı, türbede korunmaktadır. Gelecekte türbenin korunması ve teşhir edilmesi planlanmaktadır.

⁷ ay.

⁸ ay.



Fotoğraf-4: Pîr Ömer Halvetî'nin Türbe Kitâbesi (Fotoğraf: Anar Habibov)



Fotoğraf-5: Azərbaycan Cumhurbaşkanı İlham Aliyev, Eşi Məhriban Aliyeva və Cumhurbaşkanı Yardımcısı Anar Ələkbərov'un Kazı Esnasındakı Ziyarətlərindən Bir Görüntü (Fotoğraf: Azertac)

Pîr Ömer, Halvetîliğin kurucu şeyhidir. O, kırk gün devam eden halveti esas alarak, bu yöntemi, nefsin terbiyesinde, insanlardaki psikolojik hastalıkların giderilmesinde uygulamıştır. Pîr Ömer, kırk günlük halvetin simgesi olarak müridlerine kırk dilimli taç giymeyi önermiştir. Bugün de tüm dünyada Halvetîler, başlarına kırk dilimli taç giymektedirler. Pîr Ömer, müridlerine, belli vakitlerde ağaç kovuğunda halvete çekilmelerini uygulatmıştır. Halvetîler'in sesli/cehri olarak kullandıkları yedi zikri de Pîr Ömer tanımlamıştır. Pîr Ömer hakkında hikayeler çeşitli menakıb kitaplarında yer almıştır.

Pîr Ömer'den sonra Halvetîliğin postnişini Avahıl Köyü'nün yakınlarında hangâhını kuran "Ahi Mirim" mahlaslı Molla Ali Melhemî olmuştur. Ahi Mirim'in mahlası, Halvetî tarikatı hakkında yazılan çok sayıda eserde yanlış olarak Ahi Emre, Ahi Emrem, Ahi Mirem gibi yazılmaktadır. Doğrusu, Yusuf Müskürî'nin silsilenamede yazdığı Ahi Mirim mahlasıdır. Ahi Mirim, Kalva

Köyü'nde doğmuş, Avahıl'da şeyhine intisap etmiş, Melhem'de kendi hangâhını kurmuştur. Yapılan yüzey araştırmalarında, Melhem Köyü etrafında ortaçağa ait kültürel miras kalıntılarına rastlanmaktadır.

Ahi Mirim'den sonra Halvetîliğin postnişini Hacı İzzeddin Şîrvânî Türkmânî olmuştur. Araştırmalarımız İzzeddin Şîrvânî'nin Aksu şehri yakınlarında Şihmezt hangâhında oturduğunu göstermektedir. Şihmezt hangâhının yerleştiği mezarlık, "Narlî pîr" diye nitelendirilmektedir. Ne hikmetse İzzeddin Şîrvânî de vefat ederken kendisinin ektiği nar ağacı yakınlarında defnedilmek istemiştir. *Lemezât*'ta bu konu şöyle nakledilmektedir:

Bir gün dergaha bir sepet nar geldi. Hacı İzzeddin narları talebelere dağıttı. Bir tanesini de kendisi yedi. Nardan bir tanesi yere düştü. Hacı İzzeddin o taneyi alıp bir yere gömdü. Gömer gömmez ondan bir ağaç oluverdi. Sonra talebelerine 'buraya bir kabir kazınız' buyurdu. Talebeler onun yanına bir kabir kazdılar. O,



Fotoğraf-6: Şihmezt Kazılarında Bulunan Su Testileri (Fotoğraf: Muhammed Rahimov)

daha sonraları vefat edeceğinde buraya defnedilmesini istedi. Haşta biri bu narın meyvesinden veya bir yaprağından yese şifa bulurdu.⁹

2012-2013 yıllarında Şihmezit hangâhında da bir kazı gerçekleştirdik. Hangâhın câmi kısmı, câmide ise halvethaneler bulundu. Kazıdaki en ilginç olan bulgu, buradaki mezarların içerisine su testilerinin bırakılmış olmasıdır. **(Fotoğraf-6)** Testiler, merhumların mezarları üzerine zikzak şeklinde ve çeşitli mezarlarda 4, 5, 6, 7, 8, 9 adet olacak şekilde konulmuştur. Bu, testili Müslüman mezarlarının sırrı halen çözülmüş değildi.¹⁰

Hacı İzzeddin'den sonra Halvetîliğin postnişini Şeyh Sadrettin Hiyâvî olmuştur. Hiyav şehri, İran'ın Güney Azerbaycan bölgesindedir. Şeyh Sadrettin yün dokumacılığı ile uğraşmış, Şamahı şehri yakınlarında kendi hangâhını kurmuştur. Şamahı'nın Hınıslı Köyü'nde "Pîr Sadrettin Ziyaretgâhı" gibi anılan tarihi kalıntıların, onun hangâhına ait olabileceğini düşünüyoruz. Pîr Sadrettin, Halvetîliğin ikinci pîri sanılan Seyyid Yahyâ Şîrvânî'nin mürididir. Seyyid Yahyâ, Pîr Sadrettin'in oğlu Pirzâde ile aralarında problem yaşanmaması için hangâhını Bakü şehrine taşımıştır. Böylece Şamahı ağırlıklı Halvetî dergâhları, yerini Bakü ağırlıklı Halvetî dergâhlarına devretmiştir.

Halvetîliğin Bakü Dönemi

Halvetîlik tarikatının Azerbaycan'da zirve yaptığı dönem, hiç şüphesiz Seyyid Yahyâ Şîrvânî ile olmuştur. Onun Bakü'de başlattığı irfan derslerinin sesi, kısa zamanda

Azerbaycan'ın hudutlarını aşarak dünyanın en uzak noktalarına kadar ulaşmış, binlerce hakikat âşığının pervaneler gibi Bakü'ye gelmesine vesile olmuştur. Seyyid Yahyâ'nın etrafında toplanmış sufilerin sayısının yirmi bine ulaştığı, bunlardan üç yüz altmışına hilaft verildiği kaynaklarda yer almaktadır.¹¹

Seyyid Yahyâ'nın halifelerinden Dede Ömer Tebriz'de, Muhammed Bahaeddin Erzincan'da, Habib Karamânî Konya'da, Alauddin Edirne ve Bursa'da, Ahmed Sünnetî Kastamonu'da, kendi oğlu Nasrullah Kırım'da, Yusuf Ziyaeddin Kuba'da, Şükrullah Bakü'de Halvetîlik'i tebliğ etmişler. Yahyâ Şîrvânî'nin vefatından elli yıl sonra Halvetîlik, Afrika, Anadolu, Balkanlar ve tüm Kafkasya'ya yayılmıştır.¹²

Seyyid Yahyâ, 1464 yılında Bakü'de vefat etmiş ve orada gömülmüştür. Seyyid'in mezarının Bakü'de kale duvarları içinde olduğu tüm kaynaklarda geçmektedir. Bu mekân, bugün Bakü'de "İçerişehir" ismiyle anılan yerdir. Azerbaycan kaynaklarına göre bu mezar, Şirvanşahlar Sarayı olarak bilinen külliye'nin içinde yer almaktadır. Keykubat Câmisi'nin kible duvarına birleşik olan mezar üzerine sekizgen klasik Selçuklu mîmârîsi tarzında sade bir kubbe inşa edilmiştir.

Seyyid Yahyâ'nın Bakü'de yaşadığı konusunda tüm kaynaklar müttefiktir. Bakü'de kale duvarları içindeki hangâhın, mezarı olduğu ve bu hangâhın küçük bir tekke değil, büyük bir külliye olduğu da bilinmektedir. Abbaskulu Ağa Bakıhanov, Bakü şehrinde Seyyid Yahyâ'ya mensup olan mescidin yanında medrese ve mezarının olduğunu belirtmektedir.¹³ Muhammedali Terbiyet'e göre, Seyyid Yahyâ, Bakü'de câmi, medrese ve hangâh sahibi olmuştur. Mezarı da

9 Mahmut Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993).

10 bkz. Qafar Cebiyev, Fariz Halilli ve Elmira Abbasova, "Aksu Arkeoloji Ekibinin 2014 Yılı Araştırmaları", *Azerbaycanda Arkeolojik Araştırmalar 2013-2014*, (Bakü: Hazar Üniversitesi Yayınları, 2015), 311.

11 bkz. Rıhtım, *Seyyit Yahya Bakuvi ve Halvetilik*.

12 Rıhtım, *Seyyit Yahya Bakuvi ve Halvetilik*, 162.

13 bkz. Abbaskulu Ağa Bakıhanov, *Gülüstan-i İrem*, (Bakü: Kitab Klubu, 1991).



Fotoğraf-7: Seyyid Yahya Şirvânî Hangâhı (Fotoğraf: Muhammed Rahimov)

oradadır.¹⁴ Tüm kaynaklarda yazıldığı gibi Seyyid'in Anadolu'dan gelen müridleri ona Bakü'de ulaşmışlardır.

Kaynaklar, Seyyid Yahyâ'nın Bakü'de büyük bir hangâhının olduğunu göstermektedir. **(Fotoğraf-7)** Bu mekânın, en azından türbenin yerleştiği kısmının hangâh olduğunu gösteren binalar burada yer almaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Seyyid Yahyâ'nın mezarı buradadır. Tasavvuf geleneğine göre ölen şeyhin mezarı tekkenin veya hangâh külliyesinin içinde yer alır. Bu özellik Azerbaycan, İran, Anadolu ve İstanbul'daki birçok Halvetî ve diğer tarikatlere ait tekke ve hangâhlarda karşımıza çıkmaktadır. Seyyid Yahyâ'nın mezarının câmi (Keykubat Câmisi) yanında olması, buranın, câmi olmanın yanı sıra hangâhın zikir yapılan bölümü olan zikirhane olduğunu da göstermektedir.¹⁵ Şirvanşahlar saray külliyesindeki

Şah Câmisi, câminin köşelerinde yer alan iki katlı halvethaneler, Şirvanşah ailesinin mezarlarının yerleştiği türbe ve diğer yapılar da hangâh fikrini desteklemektedir. Şah Câmisi'nde yedi hücre/halvethanenin olması da ilginçtir. Mısır Demirtaşî sufilerinin hangâhı ve Amasya'daki Halvetî hangâhı bunun benzeridir.¹⁶

Seyyid Yahyâ hangâhına açılan taç kapı, XVI. yüzyılda Sultan III. Murad devrinde Ulu Recep Baba Bakuvî diye anılan biri tarafından inşa ettirilmiştir. Bu şahsın ismi, onun bir sufi olduğunu göstermektedir. Zira “ulu” ve “baba” ifadeleri, sufi şeyhleri için kullanılan ünvanlardandır. Bu şahsın o devirdeki hangâhda vazifeli şeyh olması da mümkündür. Kitabedeki ifade, kapının Sultan Murad tarafından inşa ettirildiğini açıklamaktadır. Sultan III. Murad'ın Halvetî tarikatıyla geniş

Cereyanları, (Tiflis, 1898).

14 bkz. Mehemmedli Terbiyet, *Danışmendan-i Azerbaycan*, (Bakü: Azərneşr, 1987).

15 bkz. M. Mahmudbeyov, *Kafkasyada Müridlik*

16 bkz. Muhammed es-Seyyid el-Celyend, “Muhammed Demirtaşî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2020, XXX: 515-516.

ilişkisi vardı. Onun devrinde Sünbüli tarikatinin şeyhi olan Yusuf Sinaneddin, içinde Yahyâ Şîrvânî'yle birlikte dört Halvetî şeyhinin menkıbesinin yer aldığı eserini Sultan'a sunmuştu. Sultan III. Murad zamanında Bakü, Osmanlılar'ın hakimiyetine geçince Seyyid Yahyâ hakkında bilgisi olan padişah bu büyük Halvetî şeyhinin hangâhının ve mezarının girişine böyle bir muhteşem kapı yaptırmıştır. Kapıdan girince ilk karşılaşılan mekân, câmi ve bu kısma birleşik türbelerdir. Kaynaklar, Seyyid Yahyâ'nın türbesi etrafında oğlu Fethullah ve Şeyh Şükrullah'ın da mezarının olduğu hakkında bilgi vermektedir. Vefat eden şeyhler ve hatta devlet büyüklerinin mezarlarının pîrin mezarı etrafında kazılması geleneği yaygındı. Bu mekânda 1915 yılında on beşden çok mezarın bulunduğu tespit edilmiş, 1940'lı yıllarda yapılan kazı ve restorasyon çalışmalarında Seyyid'in mezarı etrafında çok sayıda mezar ve onlara mahsus taşlar bulunmuş, türbenin serdâbından ise on sekiz insan iskeleti çıkarılmıştır. XX. yüzyılın başlarında buradaki mezarların sökülerek kemiklerinin türbeye taşındığı araştırmacılar ve İçerişehir halkı tarafından bildirilmektedir.

Seyyid Yahyâ, Halvetîyye tarikatının pîri sâni'si vasfıyla ikinci kurucu olarak kabul görmektedir. Onun "Vird-i Settâr" isimli vird risâlesi, bütün Halvetîler tarafından her sabah namazından sonra okunmaktadır. Seyyid Yahyâ'nın Bakü şehrindeki kırk yıllık faaliyeti, bir Şîrvan sufi mektebini tüm dünyaya taşımıştır. Aslında Şîrvan sufi geleneği dünya genelinde bir kültürel miras olup, korunması gerekmektedir.

Halvetîlik Anadolu'da

Seyyid Yahyâ'dan önce Anadolu'ya Halvetî sufilerinin irşad için geldikleri bilinmektedir. Saruhanogulları Beyliği'ne bağlı Manisa şehrindeki Revak Sultan Vakfiyesi hakkında

araştırma yapan Fatih Sarıkaya, Anadolu'ya Halvetîliğin, Pîr Ömer'in Halvetî tarikatini teşekkül ettirdiği tarihlerden önce, amcası Ahi Muhammed'in şeyh olduğu dönemde dahil olduğunu belirtmektedir.¹⁷ Fatih Sarıkaya, bu vakfiyeye isnad ederek tarikatı Pîr Ömer'in değil, amcası Ahi Muhammed'in kurduğunu iddia etmiştir. Biz bu konuya değinmeden Anadolu'ya Halvetîliğin Revak Sultan'la beraber, XIV. yüzyılın 60'lı ve 70'li yıllarında dahil olduğunu belirterek geçiyoruz.

Amasyalı Pîr İlyas da Seyyid Yahyâ'nın posta oturmasından önce Anadolu'ya Halvetîliği taşımıştır. Pîr İlyas'ın Emir Timur'la çağdaş olduğu bilinmektedir. O, Şamahî'da kadiyken Şeyh Sadreddin Hiyâvî'nin müridi olmuştur. Doğrusu, burada tarihler örtüşmemektedir; bu sebeple konunun daha derinden tetkik edilmesine ihtiyaç vardır. Kaynaklara göre, Pîr İlyas, Seyyid Yahyâ ile pirdaş olup, Şeyh Sadreddin'in halifesi gibi Amasya'da irşad faaliyyetinde bulunmuştur. Pîr İlyas Tekkesi, Amasya'da hem Çilehane Tekkesi, hem de Yakup Paşa Tekkesi adlarıyla da bilinmektedir. Pîr İlyas'ın türbesi, tekkenin avlusundadır. 1486 yılında Gümüşlüzade Ahmet Bey tarafından Pîr İlyas için yaptırılmıştır. Türbede Pîr İlyas'tan başka, damadı Pîr Celâleddin Abdurrahman, torunu Pîr Hayreddin Hızır Çelebi ve bunların ailelerinin mezarları da bulunmaktadır. Görüldüğü üzere Amasya, Anadolu'da Halvetîliğin ilk yayıldığı bölgelerden biri olmuştur.¹⁸

Seyyid Yahyâ, Halvetîliğin yayılması için çok sayıda müridine hilafetname vermiş, onları bulundukları bölgelere göndermiştir.

17 bkz. Fatih Sarıkaya, "Halvetiyye Tarikatının Kurucusu Meselesine Dair Yeni Bir Değerlendirme ve Revak Sultan", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6, 3 (2017): 2087.

18 bkz. Mahmut Ulu, "IX/XV. Asır Osmanlı Toplumunda Halvetîlik ve Halvetîler", (Doktora, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 106.

Onlardan Alaeddin Ali, Habib Karamânî, Pîr Bahaeddin Erzincânî, Halvetîliği Anadolu'da yaymışlar.

Alaeddin Ali, meşhur Halvetî sufi şairi Dede Ömer Ruşenî'nin ağabeyi olup, Seyyid Yahyâ'nın Anadolu'ya gönderdiği ilk halifesidir. O, Aydın iline bağlı Ruşen köyünde doğmuş, orada yetişmiştir. Daha sonra Bakü'ye gelmiş, Seyyid Yahyâ'ya intisap etmiştir. Halvetî şeyhi olarak Anadolu'yu karış karış gezmiş, Halvetîliği anlatmıştır. Fatih Sultan Mehmet'in davetiyle Edirne'ye getmiş, orada kendisine tahsis edilen zâviyede irşat faaliyeti içerisinde olmuştur. O, yerine halifesi Şeyh Mesud'u bıraktıktan sonra önce Tire'ye, daha sonra Karaman'a geçmiştir. Alaeddin Ali, nihayet Larende'ye yerleşmiş, orada Karamanoğlu İbrahim Bey kendisi için tekke kurmuş ve vefatına kadar orada halkı irşat etmiştir. Alaeddin Ali, kardeşi Dede Ömer'i Bakü'ye şeyhi Seyyid Yahyâ'nın hizmetine göndermiş, onun tasavvuf yoluna girmesine vesile olmuştur. Nihayet Dede Ömer, Seyyid Yahyâ'nın halifesi gibi önce Karabağ'a, oradan da Tebriz'e irşat için yerleşmiş, irfani şiirleri ile ilgi toplamıştır. Alaeddin Ali'nin vefatından sonra Karamanoğlu İbrahim Bey'in emirlerinden olan Nurullah Bey, halifesi olarak onun yerine şeyhlik makamına oturmuştur.¹⁹

Pîr Muhammed Bahaeddin Erzincânî, XIV. yüzyılın sonlarında Erzincan'a bağlı Kerlic köyünde doğmuş, tahsilini orada tamamlamıştır. O, medresede müderrislik yapmış, "Molla Pîrî" olarak tanınmıştır. Pîr Muhammed'in Bakü'de Seyyid Yahyâ'ya intisap ettiği ve Halvetîliğin Anadolu'da yayılması için ondan icâzet aldığı bilinmektedir. O, kendi köyüne dönmüş, orada kendi zâviyesini kurmuş ve halkı irşada başlamıştır.

19 bkz. Rıhtım, *Seyyit Yahya Bakuvi ve Halvetilik*, 163; Ulu, "IX/XV. Asır Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler", 110.

Onun Akkoyunlu Padişahı Uzun Hasan'la Osmanlı Padişahı Fatih Sultan Mehmet arasında çıkan Malatya ve Otlukbeli savaşlarının muasırı olduğu, şeyhin Uzun Hasan'ı ikaz ettiği, lakin Uzun Hasan'ın onu evvelce dinlemediği, mağlubiyetten sonra pişman olduğunu menkıbelerden görmek mümkündür. Pîr Muhammed'in 1474 yılında vefat ettiği ve Erzincan'da Câmî-i Kebir yakınlarında gömüldüğü bilinmektedir. Pîr Muhammed'in çok sayıda eserinin bulunduğu söylenece de bunlardan yalnız seyr ü sülûk makamları hakkındaki 815 beyitlik *Makamatü'l-ârifîn* isimli manzum eser günümüze ulaşmıştır.²⁰ Onun halifeleri Halvetîliğin yeni şubelerini kurmuş, Anadolu'nun yanı sıra, İstanbul'da da Halvetîliğin yayılması için gayret sarf etmişler. Halvetîliğin Antep'te yayılan Ayıntâbî kolu da Pîr Muhammed silsilesinden gelmektedir.

Habib Karamânî, Karaman'a bağlı Niğde kasabası yakınlarındaki Ortaköy Köyü'nde doğmuş, genç yaşlarında Bakü'ye gelerek Seyyid Yahyâ'ya intisap etmiştir. Onun yanında on iki yıl kadar kaldıktan sonra icâzet alarak bir müddet Ankara'da oturmuştur. Habib Karamânî, seyahete önem verdiği için Aydın, Kayseri, Konya ve Karaman gibi bölgeleri gezmiştir.²¹ Lâmiî Çelebi ile Konya'da, Akşemseddin'in halifesi İbrahim Tennurî ve Nakşibendî şeyhi Emir Efendi ile de Kayseri'de buluşmuştur. Habib Karamânî üç defa hacca gitmiş, orada Zeynî şeyhlerinden Abulmu'tî Efendi ile görüşmüştür.²² Çok seyahatten sonra İskilip'te Şeyh Yavsî Efendi'nin kızı Rukiye Hatun'la evlenmiştir. Kayınpederi ile yaşadığı anlaşmazlıklardan dolayı İskilip'i terk edip, Amasya'ya yerleşmiştir. Habib Karamânî, en son ikamet ettiği

20 Ulu, "IX/XV. Asır Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler", 116.

21 bkz. Rıhtım, *Seyyit Yahya Bakuvi ve Halvetilik*, 164.

22 Ulu, "IX/XV. Asır Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler", 123.

Amasya’da Mehmed Paşa’nın kendisi için yaptırdığı tekkede ömrünün sonuna kadar şeyhlik yapmış ve bu şehirde 1496 yılında vefat etmiştir. Türbesi Mehmed Paşa İmareti içindedir. Habib Karamânî’nin manzum *Etvâr-ı Seb’a*, mensur *Kitabu’n-nesâyih* ve manzum *Vuslatnâme* adlı üç eserinin olduğu bilinmektedir. Mustafa Özağaç, *Vuslatnâme* ile ilgili makalesinde eserin bazı kısımlarını Seyyid Yahyâ’nın *Şifâü’l-esrâr* ve Şah Velî Ayıntâbî’nin *Risaletü’l-bedriyye* eserleri ile karşılaştırarak benzer özellikleri kaydetmektedir.²³

Halvetîlik, Seyyid Yahyâ’nın halifeleri ve onların halefleri ile yeni şube ve kolların kurulması yoluyla tüm Anadolu’da ve Osmanlı Devleti hudutlarında yayılmıştır.

Sonuç

Moğol akınlarından sonra Türk-İslam coğrafyasında Türk dilinin yanı sıra Türkler’in İslam anlayışı olan Halvetîlik gibi sufi cereyanlar yayılmaya başlamıştır. Moğollar, Oğuz ve Kıpçaklar’ın büyük gruplarını ya yanlarına ya da karşılarına alarak Halvetîliğin tüm Avrasya coğrafyasına yayılmasına vesile oldular. İbn Battuta’nın dediği gibi, tüm yolların kenarında sufi hangâhlarına rastlanması bir gelenek haline geldi. Hangâhlar, yalnızca tasavvufi geleneğin öğretildiği yerler olmakla kalmadı, aynı zamanda Türk dilinin kullanıldığı esas mekânlara da dönüştü. Hem Şamahî’de Pîr Ömer’in yakınlarda bulduğumuz türbesinin kitabesi, hem de Seyyid Yahyâ’nın *Şifâü’l-esrâr* eseri gibi tasavvufî, Antepli Şah Velî’nin şiirleri gibi edebi eserler de bunun birer delilidir. Gelecekte yapılacak hangâh kazıları ve Türk dilinde kaleme alınmış tasavvufî eserlerin tarihi açıdan öğrenilmesi bize çok sayıda yeni bilgi verecektir.

23 bkz. Mustafa Özağaç, “Habib-i Karamânî’nin Bilinmeyen bir Mesnevîsi: *Vuslatnâme*”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, Amasya, 21 -23 Nisan 2017, 673.

Kaynaklar:

“Ömer Sultan ziyaretgahında taddiqatlar başa çatıb”, 16 Haziran 2020. www.azertag.az/xeber/1513637.

Bakıhanov, Abbaskulu Ağa. *Gülüstan-i İrem*. Bakü: Kitab Klubu, 1991.

el-Belazuri, Ahmed b. Yahya. *Fütuhu’l Büldan/Ülkelerin Fetihleri*. Çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.

Cebiyev, Qafar, Fariz Halilli ve Elmira Abbasova. “Aksu Arkeoloji Ekibinin 2014 Yılı Araştırmaları”. *Azerbaycan’da Arkeolojik Araştırmalar 2013-2014*. Bakü: Hazar Üniversitesi Yayınları, 2015.

el-Celyend, Muhammed es-Seyyid. “Muhammed Demirtâşî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXX, 2020, 515- 516.

Halilli, Fariz ve Şehla Halilli. “Halveti Mürşidi Yusuf Müskürinin Silsilenamesi”. *Tarihi Yerler ve Abideler I. Uluslararası Kuba Sempozyumu*. 203-216. Bakü: 2020.

---, “Pir Muhammad Garabaghi”. *International Journal of Islamic Sufism*, 1 (2021): 103-116.

el-Hulvî, Mahmud Cemaleddin. *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye* haz. Mehmet Serhan Tayşi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1993.

Mahmudbeyov, M. *Kafkasyada Müridlik Cereyanları*. Tiflis, 1898.

Öngören, Reşat. “Tasavvuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XL, 2011, 119-126.

Özağaç, Mustafa. “Habib-i Karamânî’nin Bilinmeyen bir Mesnevîsi: *Vuslatnâme*”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, Amasya, 667-677, 21 -23 Nisan 2017.

- Rıhtım, Mehmet. *Seyyit Yahya Bakuvi ve Halvetilik*. Bakü: Kısmet, 2005.
- Sarıkaya, Fatih. “Halvetiyye Tarikatının Kurucusu Meselesine Dair Yeni Bir Değerlendirme ve Revak Sultan”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6, 3 (2017): 2078-2095.
- Terbiyet, Mehmedeli. *Danışmendan-i Azerbaycan*. Bakü: Azərneşr, 1987.
- Ulu, Mahmut. “IX/XV. Asır Osmanlı Toplumunda Halvetilik ve Halvetiler”. Doktora, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021).

Diyarbakırlı Bir Aile: Süleyman Nazif ve Faik Âli*A Family from Diyarbakir: Suleyman Nazif and Faik Âli***Mustafa KARA***

Önce babası ve dedesi de şâir olan Diyarbakırlı Said Paşa'nın baştan sona hayat ve ahlâk dersi olan meşhur “Hazret-i Allah Utandırılmaz Seni” redifli şiirini¹ okuyalım:

*Sen usandırma eli el de usandırılmaz seni
Hilekârlık eyleme kimse dolandırılmaz seni
Dest-i a'dâdan² soğuk su içme kandırmaz seni
Korkma düşmandan ki âteş olsa yandırmaz seni
Müstakim ol³ Hazret-i Allah utandırılmaz seni*

*Hep geçer âlemde hiçbir hâlete yoktur sükûn
Zevkâ bak değmez teessüf etmeğe dünyâ-yı dûn⁴*

* Prof. Dr., E-mail: mkara@uludag.edu.tr.

1 2023/1445 Mevlid-i Nebvî haftasının ortak konusu “İstikamet” idi.

2 Düşman elinden

3 Dosdoğru ol!

4 Aşâğılık dünya

*İstikamet şerr-i a'dâdan⁵ seni eyler masûn⁶
Hakk ider eshâb-ı sıdkın hasmını elbet zebûn
Müstakim ol Hazret-i Allah utandırılmaz seni*

*İster isen hıfz ide ırzın Hüdâ-yı lemyezel
İrzına â'dâ-yı bedhâhın⁷ bile verme hâlel
Tâ ezelden söylenir halkın dilinde bu mesel
Celb eder elbette insana mükâfâtı amel
Müstakim ol Hazret-i Allah utandırılmaz seni*

*Gurulenmez⁸ rûz-i ikbâlin görüp ehl-i hired⁹
Her günü bir kadr eder tâkib, her sebt ehad¹⁰
Seyl-imev¹¹ etdikteberbâdömrü, bahtetmezmeded*

5 Düşmanların kötülüğünden

6 Korur, muhafaza eder

7 Kötülük isteyen düşmanlar

8 Gururlanmaz, kibirlenmez

9 Akli başında olanlar

10 Her Cumartesi'yi Pazar takip eder

11 Ölüm seli

Geliş Tarihi: 17.10.2023

Kabul Tarihi: 30.10.2023

Yayın Tarihi: 30.11.2023

Atıf Bilgisi: Mustafa Kara, “Diyarbakırlı Bir Aile: Süleyman Nazif ve Faik Âli”, *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 2, 2 (2023): ss.329-336.

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

*Böyle âteş-meşreb olma¹² hâk olur¹³ bir gün cesed
Müstakim ol Hazret-i Allah utandırılmaz seni*

*Halkı tahrîb eyleyip de kendin âbâd eyleme
Bu cihanda ev yapıp ukbâyı berbâd eyleme
Nefsin zâlim-i bî-rahme¹⁴ sakın imdâd eyleme
Âlemi tenfîr eden¹⁵ ahvâli mu'tad eyleme
Müstakim ol Hazret-i Allah utandırılmaz seni*

*Seyyîât,¹⁶ insana nefs-i kemterinden gelir
Her hacâlet âdeme su'-i karîninden¹⁷ gelir
İzzet-ü zillet mekâna hep mekîninden¹⁸ gelir
İstikâmet, müstakimü'l-hâle dîninden gelir
Müstakim ol Hazret-i Allah utandırılmaz seni*

*Düşmanı tezlil için hîleyle etme iştigâl
Hüsn-i efkâra olur hâil¹⁹ cihanda sû-i hâl
Yüz suyu dökme, teessüf çekme, etme kıyl ü kal²⁰
Sen sakim olma, verir maksûdun elbet Zü'l-Celâl
Müstakim ol Hazret-i Allah utandırılmaz seni*

*At riyâyı elden ıslâha çalış ef'âlini
Boşboğazlık etme, tâ'dil eyle kıyl ü kâlini
Sen ne türlü saklayım dersen de sû-i hâlini
Hak Teâlâ senden a'lemdir²¹ senin ahvâlini
Müstakim ol Hazret-i Allah utandırılmaz seni*

*Hâline Şeytan güler, gördükte sende gafleti
Üstüne güldürme öyle düşmen-i bed-sîreti
Hâin olma, ver emânetle cihâna şöhreti²²
Herkesin destindedir âlemde zill ü rif'ati²³
Müstakim ol Hazret-i Allah utandırılmaz seni*

*Zâmin ü kâfil olan erzâka,²⁴ Hâlık'dır sana
Mâsivâyâ ser-fürû etmek ne lâyıktır sana*

12 Etrafı yakıp yıkma

13 Toprak olur

14 Merhametsiz zâlim nefse

15 Nefret uyandıran

16 Kötülükler

17 Kötü yakın, komşu

18 Orada bulunandan

19 Engel, perde

20 Dedikodu

21 Daha iyi bilendir

22 Güvenilir olmakla meşhur ol

23 İyi ve kötü oluşu

24 Rızıklara

*Izdırâbı celb eden meyl-i alâyıktır sana
Gayr için düşme lisân-ı nâsa²⁵ yazıktır sana
Müstakim ol Hazret-i Allah utandırılmaz seni*

Said Paşa, 1832 tarihinde Diyarbakır'da doğmuş, şiirle içiçe olan bir ailede yetişmiş, birçok vilayette mutasarrıflık/valilik yapmış, dokuz ciltlik *Mirâtü'l-iber* isimli tarih kitabını kaleme almış, üstün ahlâk sahibi bir Osmanlı bürokratıdır.²⁶ Mardin mutasarrıfı iken 1891 tarihinde vefat etmiştir.²⁷ Kabri oradadır. Said Paşa'nın iki oğlu vardır, her ikisini de Bursa ve Türkiye tanımaktadır. Büyük oğlu Süleyman Nazif, Cumhuriyet'ten önce yıllarca Bursa'nın Mektupçuluğunu (bir nevi vilâyet yazı işleri müdürlüğü),²⁸ kardeşi Faik Âli Ozansoy ise Mudanya kaymakamlığı ve mütareke yıllarında Diyarbakır valiliği görevini üstlenmiştir. Babası gibi farklı vilayetlerde valilik yapmış olan Nazif'in, *Firâk-ı Irak*, *Malta Geceleri*, *Gizli Figanlar* isimli şiir kitapları olduğu gibi Fâik Âli de şairdir, validir, şiir kitapları vardır, bazı şiirleri bestelenmiştir.²⁹

25 İnsanların diline

26 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. İdris Kadioğlu, "Said Paşa, Diyarbakırlı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2019, Ek-2: 445-446.

27 1882 tarihinde Balkanlardan Bursa'ya gelen ve 1916 tarihinde bu şehirde vefat eden Murad Emrî, bu tahminin mısralarını beşten dokuza çıkarmıştır. (mütessa'). bkz. İbrahim Öztahatlı, *Ömrünün Son Baharında Bir Yaban Gülü: Murat Emrî Efendi ve Divanı*, (Bursa: Yıldırım Belediyesi Yayınları, 2017), 367.

Birinci dokuzlu şöyle:

Sen usandırma eli el de usandırılmaz seni
Sû-yi irfandan nasihat al bulandırılmaz seni
Hilekârlık eyleme kimse dolandırılmaz seni
Kendine hep sandığın dostlar dayandırılmaz seni
Dest-i a'dâdan soğuk su içme kandırılmaz seni
Sıdkıla sen hâba var kimse uyandırılmaz seni
Korkma düşmandan ki âteş olsa yandırılmaz seni
Rahmi yoktur âteş-i a'da sulandırılmaz seni
Müstakim ol Hazret-i Allah utandırılmaz seni

28 Süleyman Nazif'in Bursa hatıraları için bkz. R. Rüveyda Okumuş, "Süleyman Nazif'in Gözünden Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Bursa", *Bursa Günlüğü*, 4 (2018): 50-53.

29 Şair Münis Fâik Ozansoy da, babası Fâik Âli, Midil-

Önce ağabey Süleyman Nazif'i kısaca tanıyalım:

29 Ocak 1870 tarihinde Diyarbakır'da doğan, 4 Ocak 1927 tarihinde İstanbul'da vefat eden Süleyman Nazif Bey, edebiyat tarihimizin önemli şahsiyetlerinden biridir. Babası, yönetici ve tarihçi Said Paşa'nın memuriyetleri sebebiyle tahsilini değişik vilâyetlerde tamamlamıştır. Ahmed Haşim'e göre "kelimelerin serdarı" olan Süleyman Nazif'in, birçok devlet adamıyla birlikte Malta'da sürgünde iken yazdığı "Son Nefesimle Hasbihal" başlıklı şiiri şu beyitle başlamıştı:

*Ahfâdımın en son doğacak ferdine benden
Bir tuhfe-i iman götür ey son nefesim sen*

23 beyitlik şiirin son beyti ise şöyle:

*Ruhum benim oldukça bu îmanla beraber
Üç yüz sene, dört yüz sene, beş yüz sene
bekler*

Eylül 1920'de kaleme alınan bu son mısralara Mehmet Âkif, 15 Nisan 1921'de Ankara Taceddin Dergâhı'ndan şöyle cevap verecektir:

*Beş yüz sene bekler mi? Nasıl bekleyeceksin?
Ruhun da asırlarca bu hüsrânı mı çeksin*

Âkif, dostunun İstanbul'u işgal eden düşmana karşı olan kesin tavrını iyi bildiği için, şiirin dipnotunda şu ifadeyi kaydetme ihtiyacı duymuştur: "Nazif, kahraman bir vatanperverdi. Bu hakikat kendisini birkaç defa hayatını istihkarıyla sabittir."

Âkif, şiirini şu beyt ile tamamlamıştı:

*Saldırsa da kırk Ehl-i Salîb ordusu kol kol
Dört yüz bu kadar milyon esir olmaz, emin
ol!*

li mutasarrıfı iken bu adada doğmuştur. (1911-1975). Başbakanlık Müsteşarlığı ve Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreterliği görevini yürütmüştür.

Kara Bir Gün

Süleyman Nazif'in, İstanbul'un işgali üzerine kaleme aldığı *Kara Bir Gün* isimli yazısı çok meşhurdur. 9 Şubat 1919 tarihli *Hâdisât* gazetesinde yayınlanan metnin ilk cümlesi şöyledir:

Fransız generalinin dün şehrimize gelişi münasebetiyle bir kısım vatandaşlarımız tarafından icra olunan nümayiş, Türk'ün ve İslâm'ın kalbinde ve tarihinde müebbeden kanayacak bir yara açtı. Aradan asırlar geçse ve bugünkü hüznü ve düşüşümüz şevk ve yükselişe çevrilse yine bu acıyı hissedecek ve bu hüznü ve üzüntüyü evlat ve torunlarımıza nesilden nesile ağlayacak bir miras olarak terk edeceğiz.

12 yıl Bursa Vilâyet Mektupçuluğu (Valilik Yazı İşleri Müdürlüğü) yapan Nazif'in, en mühim özelliklerinden biri, Âkif ile ilgili olarak kaleme alınan ilk eserin yazarı olmasıdır. 1919'da *Servet-i Fünûn* dergisinde tefrika edilen yazılar, 1924'te *Mehmet Âkif Şâirin Zâtı ve Âsârı Hakkında Ma'lûmât ve Tedkikât* adıyla basılmıştır. Mehmet Âkif ile ilgili yazılar, adı geçen dergide tefrika edilirken *Safahat*'ın altıncı kitabı *Âsım henüz* yayınlanmamış olduğundan 1924'te yapılan baskının sonuna *Âsım*'ı değerlendiren bir bölüm ilave etmişti. Eser, Nazif ile Akif'i 1908'de tanıştıran Midhat Cemâl'e ithaf edilmiştir:

Aziz Dostum Midhat Cemâl'e,³⁰

Mehmet Âkif'i ben nasıl olsa tanıyacak ve elbette sevecektim. Fakat onun beni tanıyıp sevmesi müşkil idi. Aramızdaki lâyezâl uhuvvet-i fikriyyeyi ihzâr ve te'yid eden sensin. Şu kitabın başına senin her kulağa ve her kalbe mûnis olan faziletli ismini kaydederken, on altı sene evvel, delâletle büyük şâire takdim

30 Mithat Cemal Kuntay, Âkif ile ilgili üç eser kaleme alan zattır. (1885-1956)

edildiğim mübarek günü, senin ve onun isimlerinle birlikte bir kere daha tahattur ve tebcil ettim. (Nişantaşı, 19 Eylül 1924)

Millî şairimize hitap eden son cümleler ise şöyle:

Ey Allah'ın büyük şâiri ve benim büyük dostum!..

On sene evvel Necid çöllerinden Medine'ye giderken üzerinden geçtiğin şâhika-i san'attan daha yüksek ve ufukları daha vâsi' şevâhika çıktın. Tebrik ederim. Burada 'çıktın' demek ne büyük hatadır!.. İlhamlarını arş-ı a'lâdan alan dehâ-yı şâiriyetin etekleri, güneşler olan şâhikalara vakit vakit indi. Nâmütenâhilikte hubût ile urûc elfâz-ı müterâdife-dendirler. Ve aynı cihet ve hareketi ifade ederler. Mîracların da, hubûtların da mübarek olsun Âkif.

Bu ifadelerden sonra şöyle bir soru sorma hakkımız doğuyor. Süleyman Nazif, altı sene daha yaşasaydı ve yedinci kitap *Gölgeler*'in basımını görseydi neler yazacaktı acaba?

Evet, bugün ülkemizde Âkif ve İstiklâl Marşı ile ilgili üç yüz, dört yüz kitap yazılmışsa bu altın halkanın birincisi Süleyman Nazif'e aittir. Âkif, Bursa'nın işgali üzerine *Bülbül* şiiriyle feryad u figanını âleme duyurduğu gibi onun da İstanbul'un işgali üzerine yazdığı *Çal Çoban Çal* metni dillere destan olmuştu.

Bursa, Kastamonu, Trabzon, Musul, Bağdat valiliği yapan Süleyman Nazif'in hiçbir mal varlığı olmadığından, vefat ettiğinde cenazesini Tayyare Cemiyeti kaldırmıştır. (4 Ocak 1927)³¹ Bu hüznü haberden sonra vefatı üzerine Ferid Kam'ın kaleme aldığı şu dörtlük daha anlamlı hale gelmektedir:

*Sağlığında nice ehl-i hünerin
Bir tutam tuz bile yoktur aşına
Öldürüp evvel onu açlıktan
Sonra bir türbe yaparlar başına*

İstanbul Edirnekapı şehitliğinde Âkif'in mezarının sağında Diyarbakırlı Süleyman Nazif, solunda Bağdatlı Ahmed Naim Efendi'nin kabri bulunur. Tam anlamıyla bir dostlar mahallesi...

Nazif'in çok değer verdiği insanlardan biri de İbnülemin Mahmud Kemal İnal'dır. İbnülemin için söylenen meşhur mısraın sahibi de odur:

Ne kendi kimseye benzer ne kimse kendisine

Bu mısraı Yahya Kemal Beyatlı tamamlayacaktır:

Hezâr gıpta o devr-i kadim efendisine

Süleyman Nazif'in vefatından otuz iki gün sonra İbnülemin Mahmut Kemal'e, şâir-i âzam Abdülhak Hamid şu notu göndermişti:

Muhibb-i muazzez ve muhterem efendim,

Geçende bir lutufnâmenizi almış idim. Cevabını takdimde husûle gelen tehir ve taksiri affetmenizi rica ederim. Pek de recâyâ hâcet yok. Çünkü kalbimin müte-kabil mihr u mahabbetlerle memlû olduğunu bilirsiniz.

Bütün üdebâyâ ilan ettiğim gibi Nazîf, benim için büyük bir zahîr idi. Onun gaybûbetinden sonra kendimde bir yetimlik hissediyorum. Eğer arada sizin muâvenet-i kalbiye ve kalemiyyenize istinâd etmesem mânen ve maddeten sukût ederdim.

İnşallah tamamıyla kesb-i âfiyet bu-

31 Temiz ahlâkının bir belgesi olan bu durumdan dolayı onu Farsça bir beytle uğurlamak gerekir: "Dünyaya çıplak olarak geldim, bir kefen alıp döndüm."

yurmuşsunuzdur. Nazîf için bu ayın 13. Pazar günü³² Galatasaray Lisesi'nde bir ictimâ tasavvuru vardır. Kuvveden fiile çıkarsa sizin huzurunuzla müşerref olacağımızı ümit ediyorum.

Hassaten ellerinizden ve gözlerinizden öperim. Azizim efendim.

Maçka 6 Şubat 1927

Mütehassir ve minnetdârınız

Abdülhak Hâmid

Bu bölümü Malta'da yazılan dörtlük ile sonlandırıyoruz.

Mısra-ı Meşhuru Tazmin

*Hilkatin neşve-i tannânı olan handelerin
Havl-i yâdında gezer her gece sessiz sessiz
Geçti aylar seneler, gülmüyorum. Ah fakat
'Ağlarım hâtıra geldikte gülüşüklerimiz.'*

Kardeş Faik Âli'nin hayatı ise kısaca şöyle: İlk öğrenimine Diyarbakır'da başladı ve askerî rüşdiyeyi bitirip bir yıl idâdiye devam ettikten sonra İstanbul'da Mekteb-i Mülkiyye'nin idâdî kısmına nakletti. 1897'de *Servet-i Fünûn* mecmuası etrafında bir araya gelen şâir ve yazarlarla sıkça görülmesi ve bazı şiirlerinin bu dergide yayımlanması üzerine gözaltına alındı. Bu sebeple bir yıl kadar okula gidemedi. Ağabeyi Süleyman Nazif'in araya girmesiyle yeniden tahsiline devam etti ve 1901'de Mekteb-i Mülkiyye'den mezun oldu.

İlk görevi Süleyman Nazif'in mektupçu olarak bulunduğu Bursa vilâyeti mâiyet memurluğudur. Bu sırada Ayvalık, Gönen, Erdek kaymakam vekilliklerinden sonra sırasıyla Sındırgı, Burhaniye, Pazarköy ve Mudanya kaymakamlıklarında bulundu. Midilli, Beyoğlu ve Üsküdar mutasarrıflıklarının ardından Dahiliye Nezâreti Hey'et-i Teftîşîyyesi Başkitâbetinde görev aldı. Mütareke yıllarında Diyarbakır Valisi oldu. Şubat 1920'de Ebûbekir Hâzım Bey'in (Tepeyran) Dahiliye Nâzırlığı sırasında müsteşarlığa getirildiyse de kabinenin fazla uzun ömürlü olmaması yüzünden bu görevi kısa sürdü. Bir ara devlet görevinden ayrılarak Fransız Saint Benoit Mektebi'nde Türkçe, Mülkiye Mektebi'nde Fransızca derslerini okuttu. Dahiliye (İçişleri Bakanlığı) müsteşarı olarak yeniden devlet görevine döndü ve 1931 yılında bu görevden emekliye ayrıldı.

Arapça, Farsça, Fransızca bilen ve emeklilik yıllarında kendini bütünüyle şiir ve edebiyata veren Faik Âli, bir ara oğlu Mûnis Faik (Ozansoy) ile birlikte *Marmara* (1936-1938) adlı on sayı yayınlanan aylık bir dergi de çıkardı. Mûnis Fâik'in, babasının çalışma hayatı ile ilgili şu çocukluk hatırası önemlidir. Çok iyi Fransızca bilen babasının çalışırken sık sık sözlüğe baktığını görünce sebebini sormuş. Cevap, şiir olarak ertesi gün kendisine verilmiş:

*Bir gün çocuğum, sen de yazarsan şunu bil ki
Bir lâzimedir lafza da manâ gibi dikkat
Şâkird-i müdâm-i lügat ol çünkü müebbed
Tilmiz-i lügattir hep esâtize-i belâgat.*³³

Mezarı beşiğe benzeten ve “Cihan içinde ölümünden büyük hakikat yok”, “Ey fânî, bu fânîlik de fânîdir” diyen Faik Âli, 1 Ekim 1950'de Ankara'da vefat etti, vasiyetine uyularak İstanbul'da Zincirlikuyu'daki Asrî Mezarlık'ta çok sevdiği Abdülhak Hâmid'in yanına defnedildi.

Hulus-i Bitlisî'nin vefatına düştüğü tarih şöyledir:

*Edebiyatta derin boşluğa şahit olduk
Gitgide kalmaktayız ehl-i kemalden hâli*

*Edebiyatta derin boşluğa şahit olduk
Gitgide kalmaktayız ehl-i kemalden hâli*

32 Vefatının 40. günü.

33 Dil/söz ustalarının hepsi sözlüklerin öğrencisidir.

*Hicri tarihi tamam, vahidin imdadıyla
Derd ü dünyasını terk eyledi Fâik Âli (1369)*

Marmara dergisinde yayınlanan şu cümleleri onun karakterinin bir yönüne ışık tutmaktadır:

Yazılarımı edep dairesinde tenkit edecek makalelere mecmuamda yer veririm. Fakat bu mecmuanın intişarı münasebetiyle şahsıma şuradan buradan tevcih edilmeye başlayan külhanbeyvari tarizlere, tecavüzlere, taarruzlara cevap vermeyeceğim. O hücumlarda gizli, çirkin ve sefil maksatlar benden yalnız bir istikrâh-ı sükût ile mukâbele görecektir. Vicdan ve izan sahibi bütün vatandaşların da onları böyle karşılayacağına kanîim.

Şiire Mekteb-i Mülkiyye yıllarında Servet-i Fünûn hareketi içinde başlayan Faik Âli, ilk şiirlerini 1908'de *Fânî Tesellîler* adı altında bir araya getirebildi. Aynı yıl *Midhat Paşa* adlı uzun manzumesini yayımladı. Bu iki eser de Bursa'da basıldı. Fecr-i Âtî edebî hareketinin de içinde yer alan Faik Âli bu devrede kaleme aldığı şiirlerini *Temâsil* adlı kitabında topladı. I. Dünya Savaşı yıllarında millî duyguları güçlendirici, bilhassa ordunun mâneviyatını yüceltici nitelikte kaleme aldığı şiirlerini de *Elhân-ı Vatan* adıyla yayımladı. Meclis-i A'yân'ın dağıtılması üzerine Viyana'da parasız kalan Abdülhak Hâmid'in (ö. 1937) duygularına tercüman olmak amacıyla "Şâir-i A'zam'a Mektub" adlı uzun ve ünlü manzumesini kaleme aldı (1923).

*Peygamber-i a'zam
Gibi ey şair-i a'zam
Fakrın sana bir fahr
Lakin bize bir kahr
Bir kahr u eziyyet*

Edebiyatla ve özellikle şiirle meşgul kültürlü bir ailenin çocuğu olarak doğan Faik

Âli, şiir zevki ve sevgisini küçük yaşlarda aile muhiti içinde tattı. Buna Mekteb-i Mülkiyye sıralarında Recâizâde Mahmud Ekrem ile Abdülhak Hâmid hayranlığı eklendi. Hâmid'i taklit etmesi ve onun yolundan gitmesi "İkinci Hâmid" olarak adlandırılmasına yol açtı. Ancak Hâmidâne şiir söylemek hevesiyle ağır bir dil kullanmış, şiirlerinde Arapça ve Farsça kelime ve tamlamalara çokça yer vermiştir. Sanatının ilk döneminde Servet-i Fünûn ekolünün ferdiyetçi şiir anlayışının tipik temsilcisiydi. Özellikle *Fânî Tesellîler* adlı şiir kitabında yer alan şiirlerde ve bu kitaba yazdığı önsözde devrin yarattığı "melâl ve infial"den açıkça söz eder ve derin bir bedbinlik içine gömülür. Bu kötümserlik havası yettiği edebî çevrenin etkisiyle oluşmuş ve o da özellikle Tefvîk Fikret'in yolunda yürümüştür. 1908'den sonra yazdığı şiirlerde ise bu bedbinlik yerini dış çevre ile ilgilenmeye bırakmıştır. Bilhassa Trablusgarp, Balkan harpleri ve I. Dünya Savaşı yıllarında devletin ve milletin içine düştüğü derin acılara yabancı kalmamış, millet ve vatan sevgisini terennüm etmeye yönelmiştir. *Elhân-ı Vatan* adlı kitabının ilk bölümünde devrin genç şâirlerine hitâbı ve onları bu duygularla coşturmaya çalışırken II. Meşrutîyet'in ilk yıllarında Anne Vatan'a şöyle seslenir:

*Ey mukaddes vatan sen ey mader
Ey muazzez melike-i mecruh
Ey perestide-i müebbed-i ruh
İşte kurtuldun.. İşte adl-i kader
...
İşte hürriyet işte matbuat
İşte masum için masûniyet
İşte hep hâkimîyyet-i millet
İşte insanlık, işte zevk-i hayat*

Velûd bir şair olan Faik Âli, Servet-i Fünûn edebiyatı mensupları arasında 1908 sonrasında tiyatro ile ilgilenen yazarlardan biridir. İki piyesinden birincisi, Çanakkale Savaşları sırasında doğan bir aşkı, vatan sevgisiyle bütün-

leştirmeye çalışan *Pâyitahtın Kapısında*, diğeri ise konusunu şâir Nedîm'in hayatından ve yaşadığı dönemden alan *Nedîm ve Lâle Devri* adlı manzum eserdir. Bunlardan başka bazı tercümeleri de vardır.

Fazıl Ahmet Aykaç iki kardeşi nazım ve nesirde gösterdikleri başarı açısından şöyle karşılaştırıyor:

Dilimizde bir kalem cihangirliği kuran Nazif, yalnız bir zeka imparatoru değil, aynı zamanda bir üslup hakanı, sanat mimarı ve görülmedik haşmette bir hiciv ve zerafet kaplanı idi. Lâkin nesir yazarken elinde mutlaka kükreyen kalem, nazımda hamlesini bazan kaybederdi. Hatta suya düşmüş bir kor gibi bir anda söndüğünü bile sezdiğimiz dakikalar olmuştur. Halbuki Fâik Âli büyüğümüzde bunun tam zıddını görürdük. Sanırdık ki nesir yazmak onun için lüzumsuz bir külfet olacak...

Bazı eserleri şunlardır:

Şiir Kitapları:

Fânî Tesellîler (Bursa, 1324), *Midhat Paşa* (Bursa, 1324), *Temâsil* (İstanbul, 1329), *Elhân-ı Vatan* (İstanbul, 1331/1333), *Şâir-i A'zam'a Mektub* (İstanbul, 1339/1341).

Tiyatroları:

Pâyitahtın Kapısında (İstanbul, 1918), *Nedîm ve Lâle Devri* (1950). Şarkı olarak birçok şiir yazmış olan Faik Âli'nin güftelerinden on üçü, on altı bestekâr tarafından Türk mûsikîsinin çeşitli formlarında bestelenmiştir.³⁴

34 bkz. İsmail Parlatır, "Faik Âli Ozansoy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1995, XII: 100-101. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Sevim Karabela Şermet, *Fâik Âli Ozansoy: Yaşam Öyküsü Yapıtları ve Şairliği*, (Muğla: Günce Yayınları, 2021). Fâik Âli, Millî Mücadele'yi destekledi mi desteklemedi mi sorusuyla ilgili farklı belge, bilgi ve değerlendirmeler

Salahattin ve Sinan Çitçi'nin kaleme aldığı makaleye göre³⁵ Ozansoy'un yayınlanmamış birçok eseri vardır: Hicran, Leyâl-i Hayâl, Tayf-ı Girizân, Yuva, Mezâmir, Şehirler Şehriyârı.³⁶

Dergilerde yayınlanan şiirlerinin bazıları'nın başlıkları şunlardır: Yavuz Sultan Selim Türbesinde, Ziya Gökalp Bey'e, Oğlum Mûnis'e Muhibb-i Necibim Celâl Nûri'ye Büyük Atatürk'e, Şâire-i meşhûre Nigâr Hanım'a

Torunlarında bulunan malzemelere göre yayınlanmayan şiirlerin bir kısmının başlıkları ise şu şekildedir: Sultan Abdülhamid-i Sani'ye, Bursa Milletvekili Şair-i Fâzıl Mustafa Fehmi Gerçek'e,³⁷ Hz. Muhammed'e.

Bestelenen şiirlerinden bazıları ise şöyledir:

*Yıldızlı semalardaki haşmet ne güzel şey
Mehtaba dalıp yâr ile sohbet ne güzel şey
Dünyamızın üstünde bütün ruhlar uyurken
Dünyada senin âşğın olmak ne saadet
Bir bitmeyecek aşk u muhabbet ne güzel şey
Yıldızların altında ibadet ne güzel şey.
(Beste: Sâdi Hoşses)*

*Zaman olur ki ânın hacle-i visâlinde
Bir inzivâ ve o cânânı bi-vefâ bulurum
Zaman olur ki gözümünden kaçan hayâlinde
Hayât-ı ruhumu müşfik bir âşinâ bulurum
(Beste: Lemi Atlı)*

İçin de bu esere bakılabilir.

35 bkz. Selahattin Çitçi ve Sinan Çitçi, "Faik Âli Ozansoy'un Neşredilmemiş Şiirleri", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 16, 1 (2016): 106-121.

36 İstanbul kastedilmektedir. Şermet, eserin Kaynakça bölümünde şiirlerin yayınlandığı dergilerin isim, yıl ve sayıları hakkında da bilgi vermektedir.

37 1920'de kurulan ilk hükümette Şer'iyye ve Evkaf Bakanlığı.

*Gel harâb-ı hasretim bilmez misin hicrân
nedir
Sevmeyenler bilmez elbet hasret-i cânân
nedir
Sevmiş olsaydın bilirdin kıymet-i permân
nedir
Sevmeyenler bilmez elbet hasret-i cânân
nedir*

(Beste: Rıdvan Lâle)

*Bilmiyordum eskiden birgün haber verdin
bana
Saçlarından gözlerinden buseler verdin
bana
Sevgiler aldın da benden hep keder verdin
bana
Hangi bir gün sevdiğim kalbinde yer verdin
bana*

(Beste: Rüştü Eriç)

Kaynaklar

Çitçi, Selahattin ve Sinan Çitçi. “Faik Âli Ozansoy’un Neşredilmemiş Şiirleri”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 16, 1 (2016): 106-121.

Kadioğlu, İdris. “Said Paşa, Diyarbakirli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek-2, 2019, 445-446.

Karabela Şermet, Sevim. *Fâik Âli Ozansoy: Yaşam Öyküsü Yapıtları ve Şairliği*. Muğla: Günce Yayınları, 2021.

Okumuş, R. Rüveyda. “Süleyman Nazif’in Gözünden Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Bursa”. *Bursa Günlüğü*, 4 (2018): 50-53.

Öztahtalı, İbrahim. *Ömrünün Son Baharında Bir Yaban Gülü*. Murat Emrî Efendi

ve *Divanı*. Bursa: Yıldırım Belediyesi Yayınları, 2017.

Parlatır, İsmail. “Faik Âli Ozansoy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XII, 1995, 100-101.

